

Jesuit-Krauss-McCormick Library

~~DA641 .D66 vol.3 ref. cap. 1~~

Vacant, Alfred, 1852-1901. Mangrove.

Dictionnaire de théologie catholique, c



3 9967 00131 7481

★ THEOLOGICAL ★
★ SEMINARY OF ★
★ CHICAGO ★



Virginia Library

~~FOR REFERENCE~~

~~Do Not Take From This Room~~

DEP CO



DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME TROISIÈME
CLARKE-CZEPANSKI

Imprimatur

Parisiis, die 3^a mensis Decembris 1907.

† FRANCISCUS, Card. RICHARD,

Arch. Par.

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

E. MANGENOT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME TROISIÈME

CLARKE-CZEPANSKI

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76 BIS, RUE DES SAINTS-PÈRES

—
1908

TOUS DROITS RÉSERVÉS

MCCORMICK THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY.
CHICAGO

BX

841

.D68

1899

vol. 3

JKM Library
1100 East 55th Street
Chicago, IL 60615

LISTE DES COLLABORATEURS

REFERENCE

DU TOME TROISIÈME

MM.

ANTOINE (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au scolasticat de Hastings (Angleterre).
 AUTORE (le R. P. dom), chartreux, à la Chartreuse de Florence (Italie).
 BAINVEL, professeur de théologie à l'Institut catholique de Paris.
 BAREILLE, ancien professeur de patrologie à l'Institut catholique de Toulouse.
 BARRE (de la), professeur de théologie à l'Institut catholique de Paris.
 BAUDRILLART (M^{re}), professeur d'histoire ecclésiastique, puis recteur de l'Institut catholique de Paris.
 BERNARD, à Paris.
 BLANC (le R. P.), de la Congrégation du Très Saint Rédempteur, professeur d'Écriture sainte au scolasticat d'Attert (Belgique).
 BOIS, à Saint-Petersbourg (Russie).
 BOUR, professeur d'histoire ecclésiastique au grand séminaire de Metz.
 BRIÈRE (le R. P. de la), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat de Hastings (Angleterre).
 BRUCKER, ancien rédacteur aux *Études*, à Paris.
 CARRA DE VAUX (le baron de), professeur d'arabe à l'Institut catholique de Paris.
 CHOLLET, professeur de morale aux Facultés catholiques de Lille.
 CLERVAL, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Paris.
 CONSTANTIN, professeur à l'École Saint-Sigisbert, à Nancy.
 COULON (le R. P.), des Frères Prêcheurs, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), puis à Rome.
 DESBÈRES (le R. P.), de la Congrégation du Très Saint Rédempteur, à Billens (Suisse).
 DOLHAGARAY, chanoine pénitencier, à la cathédrale de Bayonne.
 DUBLANCHY (le R. P.), de la Société de Marie, professeur au scolasticat de Differt-Messancy (Belgique).
 DUTOUQUET (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au scolasticat d'Enghien (Belgique).
 ÉDOUARD d'Alençon (le R. P.), des Frères Mineurs Capucins, archiviste de l'ordre à Rome.

MM.

ERMONI, ancien professeur au scolasticat de Saint-Lazare, à Paris.
 FORGET, professeur de théologie à l'Université de Louvain (Belgique).
 FRINS (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Fulda (Allemagne).
 GARDEIL (le R. P.), des Frères Prêcheurs, régent du Collège théologique, à Kain (Belgique).
 GODET, à Rosnay (Vendée).
 HARENT (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au scolasticat de Hastings (Angleterre).
 HEMMER, vicaire à Paris.
 HEURTEBIZE (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Solesmes, à Ryde (Ile de Wight).
 INGOLD, à Colmar (Alsace).
 JUGIE (le R. P.), des Augustins de l'Assomption, à Kadi-Keui (Constantinople).
 LE BACHELET (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au scolasticat de Hastings (Angleterre).
 LEJEUNE, curé-archiprêtre de Charleville.
 LÆVENBRUCK, professeur à l'École Saint-Sigisbert, à Nancy, puis curé de Dieulouard (Meurthe-et-Moselle).
 MAHÉ (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à la Maison Saint-Louis (Ile de Jersey).
 MARCHAL, à Paris.
 MARTIN (E.), professeur à l'École Saint-Sigisbert, à Nancy.
 MARTIN (J.-B.), maître de conférences aux Facultés catholiques de Lyon.
 MOUREAU, professeur de théologie dogmatique aux Facultés catholiques de Lille.
 MOREL, professeur de patrologie à l'Institut catholique de Paris († 1905).
 NAU, professeur de mathématiques à l'Institut catholique de Paris.
 OBLET, professeur de morale au grand séminaire, puis curé de la paroisse Saint-Georges, à Nancy.
 ORTOLAN, supérieur du grand séminaire, puis vicaire général à Ajaccio.
 PALMIERI (le R. P.), de l'ordre de Saint-Augustin, à Rome, puis à Cracovie.

MM.

PÉCHENARD (Mgr), recteur de l'Institut catholique de Paris, puis évêque de Soissons.

PETIT (le R. P.), des Augustins de l'Assomption, supérieur des religieux de l'Assomption, à Kadi-Keui (Constantinople).

PINARD (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Florennes (Belgique).

QUILLIET, professeur de théologie aux Facultés catholiques de Lille.

RENARD, maître de conférences à la Faculté de droit de Nancy.

RUCH, professeur de dogme au grand séminaire de Nancy.

SALEMBIER, secrétaire général des Facultés catholiques de Lille.

SCHWALM (le R. P.), des Frères Prêcheurs, à Nice.

MM.

SERVAIS (le R. P.), carme déchaussé, à Jambes-lès-Namur (Belgique).

SERVIÈRE (le R. P. de la), de la Compagnie de Jésus, professeur d'histoire ecclésiastique au scolasticat de Hastings (Angleterre).

TOUSSAINT, professeur d'Écriture sainte au grand séminaire de la Rochelle.

VACANDARD, premier aumônier du lycée Corneille, à Rouen.

VAILHÉ (le R. P.), des Augustins de l'Assomption, rédacteur aux *Échos d'Orient* à Constantinople.

VALTON, ancien professeur au grand séminaire de Langres, à Paris.

VERNET, professeur d'histoire ecclésiastique aux Facultés catholiques de Lyon.

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CLANDESTINITÉ. Voir PROPRE CURÉ.

1. CLARKE Adam, prédicateur et théologien méthodiste (1762-1832), né en 1762 à Moybeg, comté de Londonderry, en Irlande, fit ses études au séminaire wesleyen de Kingswood, près de Bristol. De 1779 à 1805, il mena la vie active d'un prédicateur méthodiste ambulant; dans l'intervalle de ses courses apostoliques, il se consacrait à des travaux de bibliographie et d'exégèse. À partir de 1805 il résida d'ordinaire à Londres. Ses principaux ouvrages sont : 1° *A bibliographical dictionary*, Londres, 1802, dans lequel on trouve la liste et les principales éditions des meilleurs ouvrages publiés en grec, en latin et dans les langues orientales, depuis l'invention de l'imprimerie jusqu'en 1800; un supplément, paru en 1806, énumère les principales traductions anglaises des ouvrages anciens; 2° *The succession of sacred literature*, donnant la liste chronologique des auteurs d'ouvrages de religion et de leurs œuvres depuis l'invention de l'alphabet jusqu'en 345 de notre ère, Londres, 1807; en 1831, son fils Jean-Baptiste continua l'ouvrage jusqu'en 1446; 3° *Commentary on the Bible*, Londres, 1810-1826; 4° en 1816, sur la demande des commissaires des archives d'Angleterre, il entreprit une réédition du célèbre ouvrage de Thomas Rymer, *Fœdera inter reges Angliæ et alios reges*; le premier volume et la première partie du second étaient imprimés quand il mourut; ils portent son nom. Ses œuvres mêlées ont paru en 13 vol. à Londres.

An account of the infancy, religious and literary life of A. Clarke, Londres, 1833; Dunn, *Life of Adam Clarke*, Londres, 1863; Etheridge, *Life of Adam Clarke*, Londres, 1858; Everett, *Adam Clarke portrayed*, Londres, 1843; *The life and labours of Adam Clarke*, Londres, 1842; articles de Häusle dans le *Kirchenlexikon*, de Blaikie dans le *Dict. of nat. biography*.
J. DE LA SERVIÈRE.

2. CLARKE Robert, chartreux anglais, né à Londres, vers le commencement du XVII^e siècle, étudia la philosophie et la théologie au collège catholique anglais de Douai, et y enseigna les humanités. En 1632, il entra à la chartreuse de Nieuport, au diocèse d'Ypres, dans la Flandre, où s'étaient réunis (1626) les enfants de saint Bruno proscrits de l'Angleterre. Dom Robert, après sa profession, vécut toujours exemplairement et refusa toute charge qui pouvait le distraire de la prière et de l'étude. Il cultiva beaucoup la poésie religieuse, et c'est avec raison qu'on l'appela le *Virgile chrétien*. Il mourut pieusement le 31 décembre 1675. Comme théologien il composa une dissertation *De dignitate confessarii*,

qui ne paraît pas avoir été imprimée. Nombreuses sont ses poésies, mais on n'a publié que son grand ouvrage intitulé : *Christiados, sive de passione Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi*, in-8°, Bruges, 1670; Augsbourg, 1708; Ingolstadt, 1855; trad. allemande par M. l'abbé Walthier, 1853. M. Sébastien Mutzl, recteur du gymnase d'Eystadt, a publié une étude sur cet ouvrage dans l'*Eos*, en 1829.
S. AUTEUR.

3. CLARKE Samuel, théologien et prédicateur anglican (1675-1729), naquit le 11 octobre 1675 à Norwich dans le comté de Norfolk, et fit ses études à Caius College, Cambridge. La philosophie dominante à Cambridge était alors le cartésianisme; Clarke, que la lecture des premiers ouvrages de Newton avait conquis aux idées philosophiques du grand astronome, entreprit de les introduire à l'université; dans ce but, il traduisit en latin la *Physique* de Rohault, *Jacobi Rohaulti physica*, Londres, 1697, et l'accompagna de notes philosophiques conformes aux théories newtoniennes. Cet ouvrage, qui eut en peu de temps six éditions, servit pendant de longues années de *text book* à Cambridge. Clarke en publia aussi une traduction anglaise. F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854, t. II, p. 497.

À peine Clarke eut-il reçu les ordres, que l'évêque de Norwich, John Moore, frappé de ses talents, le prit pour chapelain, et lui conféra d'importants bénéfices; chez l'évêque, Clarke trouvait une des plus belles bibliothèques de l'Angleterre; il put se donner tout entier à ses études, et multiplier ses publications. En 1699 parurent de lui deux traités; l'un, signé : *Three practical essays upon baptism, confirmation, repentance*, Works, t. III, destiné à ramener l'Église anglicane à l'austérité de la primitive Église, et à critiquer la conception romaine des sacrements; l'autre, anonyme, *Reflexions on part of a book called Amyntor, Works*, t. III, où Clarke défendait l'authenticité de plusieurs monuments de l'ancienne littérature chrétienne contre l'*Amyntor* de Toland. En 1701, Clarke publia *Paraphrases on the four Gospels*, Works, t. III, court et clair commentaire où il s'attache avant tout au sens littéral du texte sacré.

En 1704, il fut appelé à donner à Saint-Paul de Londres les *Boyle lectures*, ou conférences établies en 1691 par Robert Boyle, célèbre physicien et fondateur de la Société royale de Londres, pour la défense de la religion naturelle et de la révélation contre l'athéisme et le matérialisme. Devant cet auditoire, le plus distin-

gué du Royaume-Uni, Clarke s'attacha à réfuter en huit conférences Hobbes, Spinoza, « et autres contempteurs de la religion naturelle et révélée, » en prouvant l'existence et les attributs de Dieu. *A discourse concerning the being and attributes of God*, Works, t. II. Un être immuable et indépendant existe de toute éternité ; il est distinct du monde matériel ; nous ne pouvons comprendre son essence, mais beaucoup de ses attributs sont démontrables, p. 524-539. Ces attributs sont l'éternité, l'infinité, l'omniprésence, l'unité, p. 539-543 ; cet être, à en juger par son œuvre, est une intelligence infinie ; il est libre ; il est maître souverain de toutes choses et son omnipotence s'accorde bien avec la liberté humaine, p. 543-566 ; il est infiniment sage, bon, juste et vrai ; l'existence du mal dans le monde ne prouve rien contre sa providence, p. 566-571.

Ces conférences, où l'auteur montrait une connaissance approfondie des erreurs les plus en vogue, eurent un tel succès, que Clarke fut prié de continuer son œuvre l'année suivante devant le même auditoire. Il choisit pour sujet en 1705 les obligations de la loi naturelle, et la certitude de la religion révélée, *The obligations of natural religion, and the truth and certainty of the christian revelation*, Works, t. II. Certaines obligations morales s'imposent à toute créature raisonnable, indépendamment de toute institution positive et de toute attente de récompense et de châtiment ; l'auteur répond à l'objection tirée des divergences des différents peuples dans leurs appréciations du bien et du mal, p. 608-631 ; les théories de Hobbes sur l'origine de l'obligation et du droit sont réfutées, p. 631-637. Ces obligations morales universelles, sorties de la nature même des choses, sont la manifestation de la volonté de Dieu à ses créatures raisonnables ; elles doivent avoir une sanction, et cette sanction n'existant pas toujours en cette vie, l'existence d'une vie future s'impose ; les principales preuves de l'immortalité de l'âme sont développées, p. 637-643. Malgré la certitude de ces vérités naturelles, l'homme est tellement faible et corrompu, qu'à de rares exceptions près il ne peut les conquérir et les conserver sans un enseignement positif ; cet enseignement, la philosophie humaine n'a pas suffi à le donner ; contre les déistes ses contemporains Clarke prouve la convenance et l'utilité d'une révélation divine, p. 643-673. Cette révélation divine, seul le christianisme la possède et en donne des preuves ; ses enseignements sont en parfait accord avec les vérités que la raison naturelle nous fait découvrir, p. 673-680. Les points sur lesquels les diverses communions chrétiennes diffèrent sont en petit nombre et de peu d'importance ; toutes enseignent également les grandes vérités nécessaires à la conduite de la vie humaine, p. 680-695. Les miracles du Sauveur, l'accomplissement des prophéties en sa personne, le témoignage que lui rendent les apôtres, prouvent clairement sa mission divine ; à ces preuves, on ne peut raisonnablement résister, p. 695-737.

Les *Boyle lectures*, qui firent à Londres la réputation de Clarke, furent presque aussitôt éditées par lui sous forme de traité ; elles furent traduites en français par Ricotier, Amsterdam, 1727 ; cette traduction est reproduite dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. V, col. 936 sq.

En 1706, Dodwell ayant publié un écrit où il prétendait que l'âme humaine était naturellement mortelle, mais que, avec le baptême, elle recevait surnaturellement de Dieu l'immortalité, Clarke reprit la plume pour développer quelques-unes des thèses énoncées par lui l'année précédente, et dans une lettre à Dodwell, *Letter to Mr Dodwell*, Works, t. III, p. 721 sq., il réfuta ses arguments et prouva que l'immortalité était naturelle à l'âme, par des arguments de raison ; il rétablit de plus le vrai sens des citations des Pères que son

adversaire avait apportées en faveur de sa thèse ; une intéressante correspondance s'engagea à la suite entre lui et un défenseur de Dodwell. Works, t. III, p. 757 sq.

Ces graves travaux n'absorbaient pas tous les instants de Clarke ; la même année 1706 il trouva le loisir de traduire en latin l'*Optique* de Newton, *Newtonis optice* ; le grand savant fut si satisfait de cette œuvre, qui permettait à l'Europe savante de s'initier à ses découvertes, qu'il fit présent à son ami de 500 livres sterling, 100 pour chacun de ses cinq enfants.

Tous ces travaux confirmaient l'évêque de Norwich dans la haute idée qu'il s'était faite du talent de son protégé ; il lui fit conférer en 1706 la paroisse de Saint-Bennets Paul's Wharf, à Londres, et l'introduisit à la cour de la reine Anne ; trois ans plus tard, la reine le présentait pour la paroisse Saint-James de Westminster, et Clarke devenait un des prédicateurs de la chapelle royale ; en 1709, pour se rendre plus digne de ces grandeurs, il allait prendre à Cambridge son doctorat en théologie, après une brillante soutenance de cette thèse, qui lui était chère, qu'il y a parfait accord entre les vérités de l'ordre naturel et les vérités révélées.

Une grave épreuve allait bientôt empêcher Clarke de parvenir aux premiers honneurs de l'Église établie que tout semblait lui présager. En étudiant les Pères de l'Église, il s'était persuadé que la doctrine qui prévalut au concile de Nicée sur la consubstantialité du Père et du Fils n'était pas celle des premiers siècles chrétiens ; et il se crut la mission de ramener l'Église anglicane sur ce point au christianisme primitif. Dans ce but, il publia en 1712 sa *Scripture doctrine of the Trinity*, Works, t. IV ; en vain lord Godolphin et plusieurs autres personnages de la cour de la reine Anne étaient intervenus auprès de lui pour arrêter la publication de ce livre dont ils prévoyaient les conséquences : Clarke se croyait obligé en conscience à expliquer dans quel sens il fallait entendre ceux des 39 articles de l'Église établie qui concernaient la trinité. L'ouvrage a deux parties ; dans la première, tous les textes de la sainte Écriture qui ont trait aux trois personnes divines sont cités et brièvement commentés ; la seconde énonce les conclusions que Clarke croit devoir tirer de ces textes. Il n'y a qu'une seule cause suprême de toutes choses ; une personne divine, auteur de tout être, source de tout pouvoir ; avec elle existe de toute éternité une seconde personne divine, le Fils, une troisième, l'Esprit du Père et du Fils. Le Père seul existe par lui-même et a un être indépendant ; seul il est dans le sens strict l'Être suprême ; c'est de lui que parle l'Écriture, quand elle parle du Dieu unique, quand elle nomme Dieu sans restriction, p. 122-134. Le Fils n'existe pas par lui-même, mais tire son existence et toutes ses propriétés du Père, comme de la cause suprême ; c'est une égale erreur d'affirmer que le Fils a été créé de rien, ou qu'il est une substance existante par elle-même ; l'Écriture, du reste, suppose toujours que le Fils a existé avec le Père dès le commencement et avant notre monde, p. 134-141. Le Verbe, ou le Fils du Père éternel, envoyé par lui dans le monde pour s'y incarner et mourir, n'était pas « la raison ou sagesse intérieure de Dieu, attribut du Père ; mais une personne réelle, la même qui depuis le commencement révéla au monde les volontés du Père », p. 146. L'Esprit-Saint est lui aussi une personne réelle, « qui n'existe pas par elle-même, mais tire son être du Père par le Fils, comme de la cause suprême. » Si la personne du Fils est parfois appelée Dieu dans l'Écriture, ce n'est pas « à cause de sa substance métaphysique, mais de ses attributs relatifs, et de l'autorité divine que le Père lui a communiquée sur nous », p. 150 ; c'est par lui, en effet, que le Père a créé et gouverne encore le monde ; il a reçu du Père tous les pouvoirs divins qui sont communicables, « c'est-à-dire ceux qui ne renferment pas cette indépen-

dance et cette autorité suprême par laquelle Dieu, le Père universel, se distingue. » Le Fils, quelles que soient la grandeur et la dignité divine que lui attribue l'Écriture, est évidemment subordonné au Père, de qui il tire son être, ses attributs et ses pouvoirs, p. 155. Le Saint-Esprit est aussi évidemment subordonné au Père; l'Écriture le représente également comme subordonné au Fils; cela par nature, et aussi par la volonté du Père, p. 179. En conséquence, l'honneur suprême ou adoration n'est dû qu'à la personne du Père, seul auteur suprême et origine de tout être et de tout pouvoir; tout honneur rendu au Fils qui nous a rachetés, ou au Saint-Esprit qui nous sanctifie, doit être compris comme tendant finalement à l'honneur et à la gloire du Père, en vertu du bon plaisir duquel le Fils nous a rachetés et le Saint-Esprit nous sanctifie, p. 179-185. Dans une troisième partie, l'auteur examinait les différents textes de la liturgie anglicane où est exprimé le dogme de la trinité, et s'efforçait de les interpréter dans le sens de sa thèse.

Bien que Clarke protestât en maint passage de son livre de son horreur pour les doctrines ariennes, de nombreux adversaires se levèrent aussitôt contre lui, l'accusant à bon droit de manquer à la foi de Nicée. Wells, Nelson, Waterland engagèrent avec lui, au cours de l'année 1713, une violente polémique dans laquelle Clarke fut contraint de préciser encore ses opinions hétérodoxes. *Works*, t. iv, p. 225 sq. D'ailleurs, le recteur de Saint-James n'était pas seul; et plusieurs de ses amis s'avouaient hautement pour les tenants des doctrines qu'ils appelaient « eusébiennes ». Whiston, *Historical memoirs*, p. 12 sq., 32 sq.; Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, Paris, 1895, t. iii, p. 281. Voltaire écrivait d'eux quelques années après : « Il y a en Angleterre une petite secte composée d'ecclésiastiques et de quelques séculiers très savants, qui ne prennent ni le nom d'ariens, ni celui de sociniens, mais qui ne sont point du tout de l'avis de saint Athanase sur le chapitre de la trinité, et qui vous disent nettement que le Père est plus grand que le Fils. » 7^e lettre sur les Anglais, *Œuvres*, t. xxxv, p. 53. La reine Anne, elle-même, avait dû s'élever en plein parlement, le 5 avril 1714, contre « ces hommes qui devraient se tenir tranquilles, et se mêler de leurs affaires, plutôt que de ressusciter des questions et des disputes d'une nature trop haute ». Clarke devait s'attendre à un procès en règle. Le 2 juin 1714, la Chambre basse de la « Convocation » ou concile provincial de Canterbury adressa une plainte aux évêques qui composaient la Chambre haute contre son livre, « comme contenant des assertions contraires à la foi catholique, telle qu'elle est reçue et expliquée par l'Église réformée d'Angleterre. » Le 23 juin, les passages qui semblaient les plus répréhensibles furent produits devant les évêques; Clarke fut invité à s'expliquer. Le 26 juin, il se justifia, en ne rétractant rien de ses théories, mais en apportant à leur appui de nombreux textes des Pères de l'Église et des grands théologiens anglicans. Le 2 juillet, sur la demande des évêques, il condensa sa doctrine dans cette proposition : « Le Fils de Dieu est engendré de toute éternité par l'incompréhensible pouvoir et volonté de son Père; le Saint-Esprit dérive de même du Père par le Fils. » *Works*, t. iv, p. 553. Clarke déclara de plus qu'il n'avait pas l'intention de prêcher ou d'écrire de nouveau sur la matière de la trinité, et se défendit d'avoir supprimé dans son église certaines parties du service divin, entre autres la récitation du symbole d'Athanase. Dans une lettre du 5 juillet 1714, adressée à l'évêque de Londres, il tint à bien spécifier qu'il s'expliquait, mais ne se rétractait pas. Le même jour, les évêques déclarèrent « qu'il n'y avait pas lieu de procéder contre les textes produits par la Chambre basse, et que les explications données par Clarke seraient conservées aux archi-

ves de la Chambre ». La Chambre basse protesta avec indignation, le 7 juillet, contre cette absolution donnée à Clarke « sans aucune rétractation de ses hérésies »; mais les évêques tinrent bon, et l'affaire en resta là. *Ibid.*, p. 557, 558.

Toutes les pièces de ce curieux procès, qui en dit long sur l'état des esprits dans l'Église anglicane au début du XVIII^e siècle, se trouvent dans les *Œuvres* de Clarke, t. iv, p. 542 sq.

A la suite de ce procès, Clarke fut vigoureusement attaqué par plusieurs de ses amis comme n'ayant pas soutenu ses idées avec assez de franchise, Whiston, *Historical memoirs*, p. 66 sq.; pris de remords, il se refusa, jusqu'à la fin de sa vie, à accepter aucun emploi ecclésiastique qui l'obligerait à souscrire de nouveau les 39 articles; c'était se fermer la route des premiers honneurs. Voltaire, 7^e lettre sur les Anglais, *Œuvres*, t. xxxv, p. 56, raconte que la reine Anne ayant pensé à lui pour l'archevêché de Canterbury, l'évêque Gibson arrêta la nomination par cette simple remarque : « Madame, M. Clarke est le plus savant et le plus honnête homme du royaume, il ne lui manque qu'une chose. — Et quoi ? dit la reine. — C'est d'être chrétien, » dit le docteur bienveillant. Dans son emploi même de recteur de Saint-James, Clarke eut jusqu'à la fin de nombreuses difficultés avec ses paroissiens, qui plus d'une fois le dénoncèrent à l'évêque de Londres comme supprimant ou altérant dans l'office divin les textes liturgiques où le dogme de la trinité était clairement énoncé. Whiston, *Historical memoirs*, p. 53, 76 sq.

Pour dédommager Clarke des hautes situations ecclésiastiques que ses scrupules de conscience ne lui permettaient pas d'accepter, ses puissants amis de la cour lui firent offrir en 1727, à la mort de Newton, le poste de directeur de la Monnaie, que celui-ci avait occupé; Clarke refusa noblement, l'emploi lui semblant incompatible avec ses devoirs de pasteur.

Pendant les dernières années de sa vie il se consacra tout entier aux questions de philosophie et de théologie naturelle qui ne l'engageaient pas dans d'aussi brûlantes controverses. « Cet homme, écrivait Voltaire, est d'une vertu rigide et d'un caractère doux, plus amateur de ses opinions que passionné pour faire des prosélytes, uniquement occupé de calculs et de démonstrations, aveugle et sourd pour tout le reste, une vraie machine à raisonnements. » 7^e lettre sur les Anglais, *Œuvres*, t. xxxv, p. 56.

Après la mort de la reine Anne, Clarke devint un des intimes de la princesse de Galles, plus tard la reine Caroline, femme de George II. Chaque semaine, la princesse réunissait un petit cercle de savants pour des entretiens philosophiques; le recteur de Saint-James était un des plus assidus à ces réunions. En novembre 1715, Leibnitz ayant publié une lettre où il se plaignait du progrès de l'incrédulité en Angleterre et l'attribuait en partie aux doctrines philosophiques de Locke et de Newton, la princesse Caroline invita Clarke à prendre la défense du grand astronome son ami, et se chargea de transmettre à Leibnitz sa réponse; il s'exécuta, et une correspondance très intéressante s'engagea entre les deux savants; elle dura jusqu'à la mort de Leibnitz (14 novembre 1716). Clarke la publia lui-même en 1717. Elle comprend cinq lettres de chacun des adversaires, reproduites dans les *Œuvres* complètes de Clarke, t. iv, p. 575 sq. Les questions les plus intéressantes, abordées sans grand ordre dans cette correspondance, se rapportent au dogme de la providence, aux notions de l'espace et du temps, à la défense de la liberté humaine.

Leibnitz avait attaqué Newton comme soutenant que Dieu était obligé continuellement de « corriger et retoucher son ouvrage par un concours extraordinaire. » Selon mon sentiment, ajoutait-il, la même force et vigueur subsiste toujours dans le monde, et passe seulement

de matière en matière suivant les loix de la nature et le bel ordre préétabli, » p. 587. « Je ne dis point que le monde corporel est une machine, ou une montre qui va sans l'intervention de Dieu, et je presse assés que les créatures ont besoin de son *influence continuelle*, mais je soutiens que c'est une montre qui va sans avoir besoin de sa *correction*; autrement il faudroit dire que Dieu se ravise; Dieu a tout prévu; il a remédié à tout par avance; il y a dans ses ouvrages une harmonie, une beauté déjà préétablie, » p. 595. « Ceux qui soutiennent, répond Clarke, que l'univers n'a pas besoin que Dieu le dirige et gouverne continuellement, avancent une doctrine qui tend à le bannir du monde... L'idée que le monde est une grande machine, qui se meut sans que Dieu y intervienne, comme une horloge continue à se mouvoir sans le secours de son horloger, cette idée introduit le matérialisme et la fatalité; elle tend effectivement à bannir du monde la providence et le gouvernement de Dieu, » p. 590, 591. « Le mot de correction ou de réforme, ne doit pas être entendu par rapport à Dieu, mais uniquement par rapport à nous... L'état présent du monde, le désordre où il tombera, et le renouvellement dont ce désordre sera suivi, entrent également dans le dessein que Dieu a formé... La sagesse et la prescience de Dieu consistent, comme on l'a dit ci-dessus, à former dès le commencement un dessein que sa puissance met continuellement en exécution, » p. 599.

Pour Leibnitz, l'espace « est quelque chose de purement relatif comme le temps, un ordre des coexistences comme le temps est un ordre des successions... Tout espace vuide est une chose imaginaire; l'espace doit être la propriété de quelque substance; l'espace vuide borné que ses patrons supposent entre deux corps, de quelle substance sera-t-il la propriété et l'affection ? » p. 613; cf. p. 644 sq. Clarke au contraire nie que l'espace soit seulement « l'ordre des choses qui coexistent, pas plus que le temps n'est l'ordre des successions dans les créatures », p. 608. « L'espace destitué de corps est une propriété d'une substance immatérielle; l'espace n'est pas borné par les corps, mais il existe également dans les corps, et hors des corps, » p. 623. « L'espace vuide n'est pas un attribut sans sujet, car par cet espace nous n'entendons pas un espace où il n'y a rien, mais un espace sans corps; Dieu est certainement présent dans l'espace vuide; et peut-être qu'il y a aussi dans cet espace plusieurs autres substances, qui ne sont pas matérielles, et qui par conséquent ne peuvent être tangibles ni aperçues par aucun de nos sens... L'espace et la durée ne sont pas hors de Dieu; ce sont des suites immédiates et nécessaires de son existence, sans lesquelles il ne serait point éternel et présent partout, » p. 623, 624.

Enfin Leibnitz déclarait, au sujet de la volonté humaine, « que les raisons font dans l'esprit du sage, et les motifs dans quelque esprit que ce soit, ce qui répond à l'effect que les poids font dans une balance... Vouloir que l'esprit préfère quelques fois les motifs foibles aux plus forts, et même l'indifférent aux motifs, c'est séparer l'esprit des motifs, comme s'ils étoient hors de lui comme le poids est distingué de la balance, et comme si, dans l'esprit, il y avoit d'autres dispositions pour agir que les motifs, » p. 631, 635. Clarke critiqua vivement ces comparaisons qui lui semblaient détruire l'idée même de liberté. « Une balance poussée des deux côtes par une force égale, ou pressée des deux côtes par des poids égaux, ne peut avoir aucun mouvement; et supposé que cette balance reçoive la faculté d'apercevoir, en sorte qu'elle sçache qu'il lui est impossible de se mouvoir... elle se trouveroit précisément dans le même état où le sçavant auteur suppose que se trouve un agent libre, dans tous les cas d'une indifférence absolue... Mais un agent libre, lorsqu'il se présente deux ou plusieurs manières d'agir également

raisonnables, et parfaitement semblables, conserve encore en lui-même le pouvoir d'agir, parce qu'il a la faculté de se mouvoir, » p. 672.

Clarke ne perdit pas cette occasion de railler une des idées les plus chères de son adversaire. « L'harmonie préétablie n'est qu'un mot ou un terme d'art; et elle n'est d'aucun usage pour expliquer la cause d'un effet aussi miraculeux (les rapports de l'âme et du corps), » p. 628. « C'est une hypothèse étrange que celle de l'harmonie préétablie, selon laquelle l'âme et le corps d'un homme n'ont pas plus d'influence l'un sur l'autre que deux horloges, qui vont également bien quelque éloignées qu'elles soient l'une de l'autre, et sans qu'il y ait entre elles aucune action réciproque, » p. 696.

Cette controverse, dont les plus savants compatriotes de Clarke suivaient avec passion les péripéties, augmenta encore sa réputation de philosophe. Elle eut pour suite diverses correspondances avec des philosophes anglais, surtout Antoine Collins, pour la défense de la liberté humaine. *Works*, t. iv, p. 701 sq.

Ces travaux ne lui faisaient pas négliger son ministère à Saint-James; un premier volume des sermons prêchés à ses fidèles parut en 1724; puis, en 1729, *Exposition of the Church catechism*, résumé de son enseignement; ce catéchisme est fort intéressant pour qui veut connaître les doctrines de l'Église établie à cette époque. *Works*, t. iii, p. 639 sq.

Clarke mourut, des suites d'un refroidissement pris en prêchant, le 17 mai 1729. Après sa mort, Benjamin Hoadly publia en 1731 dix volumes de ses sermons avec une bonne notice; enfin le même Hoadly fit paraître en 1738 les Œuvres complètes de son ami en 4 in-fol.

The Works of Samuel Clarke, Londres, 1738 sq.; cette édition, dédiée à la reine par la veuve de Clarke, est précédée de la notice d'Hoadly; Whiston, *Historical memoirs of the life of Dr Clarke*, Londres, 1748. A la suite de l'ouvrage de Whiston sont imprimés les deux opuscules suivants : Sykes, *Elogium of Dr Clarke*; Emlyn, *Memoirs of the life and sentiments of Dr Clarke*; Voltaire, *Lettres sur les Anglais, Œuvres complètes*, Paris, 1827, t. xxxv; Zimmermann, *Samuel Clarke's Leben und Lehre*, Vienne, 1870; notices par Hausle dans le *Kirchenlexikon*, par Leslie Stephen dans le *Dict. of nat. biography*.

J. DE LA SERVIÈRE.

1. CLAUDE Jean, célèbre ministre de l'Église réformée de France au xviii^e siècle, connu surtout pour ses controverses avec Bossuet et Port-Royal et pour la défense qu'il prit de son parti. Né à la Sauvetat du Drot, dans le bas-Agenois en 1619, il mourut à La Haye le 13 janvier 1687. Fils d'un pasteur, il devint, après de fortes études à Montauban, pasteur lui-même à La Treine, 1645, à Saint-Affrique, 1646, et à Nîmes, 1654. Ses coreligionnaires appréciant déjà la solidité de sa doctrine et l'habileté de ses conseils, puisqu'ils l'appellent à professer à l'Académie de théologie de Nîmes et, dès 1659, ils le désignent comme modérateur-adjoint au synode provincial de Montpellier et comme délégué-suppléant au synode national qui devait s'ouvrir à Loudun. Pasteur et professeur très influent malgré une controverse en faveur du cartésianisme avec son célèbre collègue Derodon, il fut bientôt suspect au pouvoir. Survint à Nîmes le synode provincial de 1661. Claude en fut élu modérateur. Ce synode eut à discuter un projet de réunion au catholicisme, présenté par le gouverneur du Languedoc, le duc de Conti. Claude s'éleva contre ce projet avec une vigueur qui triompha, mais qui lui valut du roi l'interdiction d'exercer ses fonctions et même de séjourner dans le Languedoc. Venu à Paris en octobre 1661 pour solliciter son pardon, il y séjourna sans l'obtenir jusqu'en mai 1662; mais c'est alors que s'ébauchèrent ses controverses avec Nicole, la princesse de Turenne l'ayant appelé, sur sa réputation, à défendre la foi protestante auprès du maréchal que Port-Royal s'efforçait de convertir. Sur ces entrefaites, l'Église de

Montauban le demanda, mai 1662; son zèle et son succès lui créèrent les mêmes difficultés qu'à Nîmes et il allait être averti d'avoir à chercher un poste au nord de la Loire, lorsqu'il fut appelé à diriger l'Église de Paris comme pasteur de Charenton. « A Paris, dit Franck Puaux, Claude devait être bientôt le représentant le plus autorisé du protestantisme français et pendant vingt ans il lutta pour le maintien des droits et des libertés de ses coreligionnaires. » Non seulement il est élu en 1669 modérateur du synode provincial de Charenton, représentant de la province de Paris au futur synode national de Saumur, et des synodes provinciaux, celui de Saumur par exemple, engagent les pasteurs à suivre ses avis, mais les catholiques eux-mêmes le considèrent comme le grand homme et le chef de son parti. Il soutint, en effet, avec les plus illustres d'entre eux, deux controverses célèbres, où sa seule infériorité fut de défendre le protestantisme.

1^o *Controverse avec Nicole à propos de la transsubstantiation.* — Nicole avait écrit, vers 1659, sur l'eucharistie un petit traité, qui, après avoir dû servir de préface à un *Office du Saint-Sacrement*, fut écarté « comme sentant trop la contestation », dit Sainte-Beuve, mais circula manuscrit sous ce titre : *Traité contenant une manière facile de convaincre les hérétiques, en montrant qu'il ne s'est fait aucune innovation dans la créance de l'Église au sujet de l'eucharistie*. Claude l'ayant tenu du protestant Menjot, médecin de M^{me} de Sablé, le réfuta, sur la demande de la princesse de Turenne, par un traité également manuscrit, 1662. Nicole se décida alors à faire imprimer son premier écrit et une réfutation de l'écrit de Claude. Ce livre, *La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, plus connu sous le nom de *La petite perpétuité*, in-12, Paris, 1664, avec nom d'auteur : le sieur Barthélémy, provoqua de la part de Claude une *Réponse aux deux traités intitulés : la perpétuité de la foi, etc.*, in-8^o, Charenton, 1665; La Haye, Genève, 1666; in-12, Charenton, Saumur, 1667; Rouen, 1670. Un jésuite, le P. Nouet, ayant attaqué cet écrit, Claude fit paraître aussitôt un *Traité de l'eucharistie contenant une réponse au livre du P. Nouet, jésuite, intitulé : La présence de Jésus-Christ dans le Très-Saint-Sacrement, pour servir de réponse au ministre qui a écrit contre la perpétuité de la foi*, in-8^o, Amsterdam, 1668; Genève, 1670. Le *Journal des savants* ayant donné des extraits du livre avec attaques contre Claude, celui-ci répond par la *Lettre d'un provincial à un de ses amis sur le sujet du Journal du 28 juin 1667*, qui parut d'abord anonyme, puis fut ajoutée au *Traité de l'eucharistie*. Mais en 1669 paraissait le 1^{er} volume de la *Grande perpétuité*; le II^e devant paraître en 1672 et le III^e en 1674. Il parut sous le nom d'Arnauld, mais Nicole y avait eu la part de beaucoup la plus large. Claude lançait dès 1670 sa *Réponse au livre de M. Arnauld intitulé : La perpétuité, etc.*; avec cette devise : *Veritas fatigari potest*; dédié à MM. les ministres et les anciens du consistoire qui s'assemblent à Charenton, in-8^o, Quevilly, 1670; Genève, 1670, avec en plus une *Réponse à la dissertation qui est à la fin du livre de M. Arnauld touchant le livre du corps*, etc. Arnauld lui répliqua par une *Réponse générale au nouveau livre de M. Claude*, in-12, Paris, 1671. Cette fois, Claude se tut. La question débattue était celle-ci : la foi de l'Église relativement à l'eucharistie a-t-elle varié? La foi en la présence réelle, affirmait Claude, s'est formée petit à petit. Et il faisait valoir avec plus de force et d'habileté les textes de l'Écriture ou des Pères déjà invoqués en faveur de la même thèse par le ministre Aubertin, dans son traité : *L'eucharistie de l'ancienne Église*, Genève, 1633. A cette méthode de discussion, Nicole opposait la méthode de prescription. Prenant comme point de départ la condamnation de l'hérésie de Bérenger, l'Église, démontrait-

il, n'a pu varier ni avant, ni après. Un point fut spécialement étudié dans la *Grande perpétuité* : la croyance des Églises grecque et orientales en la présence réelle. Claude l'avait contestée; l'ambassadeur du roi à Constantinople, Nointel, en fournit à Nicole des preuves officielles. Cf. *Revue catholique des Églises*, mars 1905, p. 144-148. Richard Simon, qui trouvait « la science du ministre très médiocre », son éloquence « artificieuse », *Lettres choisies*, 2^e édit., Amsterdam, 1730, t. III, p. 27; cf. p. 20, intervint dans la controverse. Arnauld ayant opposé à Claude un passage de Gabriel de Philadelphie, où la croyance des Grecs sur la transsubstantiation et sur l'adoration de Jésus-Christ dans l'eucharistie est exprimée en termes formels, le ministre éluda ce témoignage, sous prétexte qu'on ne l'avait pas cité en grec, mais en français seulement et sur l'autorité du cardinal du Perron. Richard Simon réédita le texte grec, imprimé à Venise, des opusculs de Gabriel et y joignit une traduction latine : *Fides Ecclesiae orientalis seu Gabrielis metropolitae Philadelphiensis opuscula nunc primum de graecis conversa... adversus Claudium calvinianum*, in-4^o, Paris, 1671, 1686. Cf. *Bibliothèque critique*, Paris, 1708, t. I, p. 333-336; *Lettres choisies*, t. II, p. 81-91; cf. p. 130. Le P. de Paris, chanoine régulier de Saint-Augustin, publia aussi : *La créance de l'Église grecque touchant la transsubstantiation défendue contre la Réponse du ministre Claude au livre de M. Arnauld*, 2 in-12, Paris, 1672, 1674; reproduite dans Migne, *La perpétuité de la foi*, t. IV, col. 295-472.

Les luttes de Claude n'en finirent pas là contre Port-Royal trop heureux de faire preuve d'orthodoxie et de se séparer des hérétiques. En 1671, Nicole publiait un livre intitulé : *Préjugés légitimes contre les calvinistes*, Claude y répondit par : *La défense de la Réformation, contre le livre intitulé : Préjugés, etc., dédié à M. de Ruwigny*, in-4^o, Quevilly, 1673; 2 in-12, La Haye, 1682; Amsterdam, 1683. Claude y légitime la réforme par la corruption de la cour de Rome. Nicole répondit par ses *Prétendus réformés convaincus de schisme*, Paris, 1688. Cf. Richard Simon, *Lettres choisies*, t. II, p. 92-99. Voir Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 5 in-8^o et 7 in-18, Paris, 1840-1860.

2^o *Controverse avec Bossuet.* — En 1678, une nièce de Turenne, M^{lle} de Duras, sur le point de se convertir, mais désirant ou en finir avec de derniers doutes, ou entourer d'éclat sa conversion, mit en présence Claude et Bossuet, chez sa sœur, la comtesse de Roye. La controverse porta sur l'autorité de l'Église, sa nécessité et ses limites. Bossuet triompha, mais l'habile argumentation de Claude l'émut plus d'une fois. Bossuet ayant écrit de cette controverse une relation manuscrite qui circulait, Claude en fit également une, que Bossuet jugea « ne faire honneur ni à Claude, ni à lui-même ». Il lui offrit une nouvelle conférence publique, mais Claude se déroba. Il crut alors devoir publier sa *Relation de la conférence de Bossuet avec le ministre Claude*, avec des réflexions, in-12, Paris, 1682; et Claude se hâta de publier une *Réponse au livre de Monsieur de Meaux intitulé : Conférences avec monsieur Claude, ministre de Charenton*, in-8^o, Charenton, La Haye, 1683. Voir t. II, col. 1060.

3^o *Écrits en faveur des protestants français.* — Claude fut le défenseur officiel de l'Église réformée de France que menaçait la révocation de l'édit de Nantes. Dès 1666, quand Louis XIV, résumant sa politique depuis 1661, parla dans sa déclaration du 2 avril de « respecter exactement l'édit de Nantes », Claude publia une *Relation succincte de l'état où sont maintenant les Églises réformées de France*, in-4^o, qui fut immédiatement supprimée par ordre du parlement. Il y eut un moment de détente; mais, après l'échec des controverses et des projets de réunion, les mesures de rigueur

reparurent, trouvant toujours en face d'elles « l'inflexible Claude ». Le 17 juin 1681, une déclaration du roi portait que les enfants de la R. P. R. pourraient se convertir dès l'âge de 7 ans. Claude rédigea aussitôt, au nom de tout son parti, une *Requête présentée au roi par MM. de la R. P. R. au mois de juillet mil six cent quatre-vingt-un*, in-4°. En 1682, l'Assemblée générale du clergé de France lança l'*Avertissement pastoral de l'Église gallicane à ceux de la R. P. R. pour les porter à se convertir et à se réconcilier avec l'Église*, et le roi appuya cette démarche. Claude fit alors paraître successivement ses *Réflexions solides sur le monitoire de l'Assemblée du clergé de France adressé aux protestants du royaume et sur les Lettres du roi très chrétien aux évêques et aux intendants sur le même sujet*, in-12, Paris, 1682, et ses *Considérations sur les Lettres circulaires de l'Assemblée du clergé de France de 1682*, in-12, La Haye, 1683. Enfin, en janvier 1685, il présentait encore au roi une *Requête* au nom des réformés : ce devait être la dernière. Le 17 octobre l'édit de Fontainebleau était signé, qui révoquait l'édit de Nantes; le 21, il était enregistré; le 22, l'on commençait la démolition du temple de Charenton, et Claude, qui avait empêché la réunion en masse organisée un peu auparavant pour son Église, recevait l'ordre de partir dans les vingt-quatre heures. Il se réfugia à La Haye qui était devenue le centre de la résistance à la politique de Louis XIV et où son fils Isaac était ministre de l'Église wallonne. Il fut accueilli avec honneur par Guillaume III qui lui fit une forte pension. De là, il protesta encore au nom de ses coreligionnaires persécutés, faisant entendre *Les plaintes des protestants cruellement opprimés dans le royaume de France*, in-8°, Cologne, 1686; une nouvelle édition fut donnée par Basnage, augmentée d'une préface contenant des *Réflexions sur la durée de la persécution et l'état présent des réformés en France*, in-8°, Cologne, 1713. La dernière édition a été publiée par Frank Puaux sous ce titre : *Les plaintes des protestants...*, édition nouvelle avec commentaires, notices biographiques et bibliographiques, Paris, 1885. Louis XIV proscrivit sévèrement le livre de Claude et même le poursuivit à Londres. Denys de Sainte-Marthe essaya de le réfuter dans une *Réponse aux plaintes des protestants français touchant la prétendue persécution de France*, in-12, Paris, 1688. Claude était mort à La Haye le 13 janvier 1687. Le *Mercurie galant* de février 1688 assura qu'il était mort catholique; son fils Isaac, dans les *Œuvres posthumes* de son père, et Bayle, *Dictionnaire*, Paris, 1820, t. v, p. 229, ont démontré qu'il n'en était rien. Cf. Sainjore (R. Simon), *Bibliothèque critique*, Paris, 1707, t. i, p. 505-509.

4° *Autres œuvres.* — En dehors des œuvres citées on a de Claude : 1. des sermons : *Sermon sur ces paroles de l'Épître de S. Paul aux Éphésiens*, c. iv, §. 30 : « Ne contristez point le Saint-Esprit, » in-8°, Charenton, 1666, dédié à la duchesse de Turenne, dont la mort devait amener l'abjuration du maréchal-général; *La parabole des noces expliquée en cinq sermons sur le c. xxii de saint Matthieu jusqu'au verset quatorze, prononcés à Charenton l'an 1675*, in-8°, Charenton, 1676; Genève, 1677; *Les fruits de la repentance ou sermon sur les paroles de Salomon* : « Il y aura propitiation, » etc., etc., prononcé à Charenton le 3 avril 1676, in-8°, Charenton, 1676; Genève, 1688; *Sermon sur les paroles de Jésus-Christ à saint Pierre, Matthieu*, c. xvi, §. 18, prononcé à Charenton le 15 novembre 1682, in-8°, Rotterdam, 1684; *Sermon sur l'Écclésiaste*, c. viii, §. 14, prononcé à La Haye le 21 novembre 1685, in-12, La Haye, 1685; Londres, 1686; *Trois sermons sur l'Épître de saint Paul aux Éphésiens*, c. ii, §. 1 à 3, Amsterdam, 1689; 2° *Lettre*

de monsieur Claude à monsieur Turretin, pasteur et professeur à Genève, du 20 juin 1675, pour supplier l'Église de Genève de ne pas tomber dans l'intolérance, publiée dans le *Fasciculus epistolarum latine et gallice in quibus Ludovicus Molinæus satisfacere conatur celeberrimo theologo dom. Johanni Claudio*, Eleutheropoli, 1676, et *Lettre écrite de Suisse, Dordrecht, 1690*, où Claude attaque saint Augustin; 3° *Explication de la section LIII du catéchisme*, in-8°, Charenton, 1682; 4° *L'examen de soi-même pour bien se préparer à la communion, suivi des Psaumes qui se chantent aux jours de la sainte cène, suivant l'ordre de l'Église réformée*, in-12, Charenton, 1682; 5° *Traité en forme de lettres à un ami sur la lecture des Pères et la justification par J.-C.*, in-8°, Amsterdam, 1685; 6° *Réponse à un traité de l'eucharistie attribué à M. Le Camus, évêque de Grenoble*, in-8°, Amsterdam, 1687; 7° *Les œuvres posthumes*, 5 in-8°, Amsterdam, 1688-1689, comprenant entre autres un *Traité de la composition d'un sermon*, un *Traité de J.-C.*, un *Commentaire sur les trois premiers chapitres de l'Épître aux Romains*, et la *Correspondance* de Claude, 45 lettres. En 1676, les ministres de Charenton s'étant associés pour travailler à une version française de la Bible, qui ne favoriserait aucun parti, le Pentateuque échut à Claude. Mais le projet n'aboutit pas. Richard Simon, *Lettres choisies*, t. iii, p. 267-291.

Abrégé de la vie de M. Claude par A. B. R. D. L. D. P. (A. R. de Ladovèse), pasteur à La Haye, Amsterdam, 1687; *Dictionnaires* de Bayle, Chauffepied, Moreri; Bossuet, *Histoire des variations*, Paris, 1688; Goulin, *Essai sur le ministère de Claude*, 1831; Haag, *La France protestante*, 10 in-8°, Paris, 1846-1858; 2° édit., 1877-1895, t. iv, col. 449-476, art. de Frank Puaux; les commentaires et notices des *Plaintes des protestants*, édit. Puaux, Paris, 1885; les *Histoires de Louis XIV*; les *Histoires du protestantisme français* de N.-A.-F. Puaux, de Felice, de Drion; *L'Histoire de l'édit de Nantes*, par Élie Benoist, etc.

C. CONSTANTIN.

2. CLAUDE DE TURIN. — I. Vie. II. Doctrines.

I. VIE. — Claude de Turin a été confondu à tort avec Claude Clément l'Écossais par Trithème, *De scriptoribus ecclesiast.*, c. cclviii, dans J. A. Fabricius, *Bibliot. ecclesiast.*, III^e partie, Hambourg, 1718, p. 70; Bellarmin et Labbe, *De scriptoribus ecclesiast.*, Venise, 1728, p. 271, etc. Cf. N. Antonio, *Bibliot. hispana vetus*, Madrid, 1788, t. i, p. 459-461; *P. L.*, t. civ, col. 612-616. Il fut sûrement d'origine espagnole. Cf. Jonas, évêque d'Orléans, *De cultu imaginum*, préf. et l. i, *P. L.*, t. cvi, col. 306-308. Il naquit au VIII^e siècle; il n'est pas possible de préciser la date. Sa jeunesse ne nous est pas connue. Jonas d'Orléans, *ibid.*, col. 309; cf. Dungal le reclus, *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias*, prol., *P. L.*, t. cv, col. 466, en fait un disciple de Félix d'Urgel, et cela ab ineunte ætate. Claude, *In libros informationum litteræ et spiritus super Leviticum*, préf., *P. L.*, t. civ, col. 616, déclare qu'il est inhabile à écrire, *quia nec secularis literaturæ didici studium nec aliquando exinde magistrum habui*. Du vivant de Charlemagne, nous le trouvons à la cour de Louis le Débonnaire, alors roi d'Aquitaine; il remplit l'office de chapelain et, semblait-il, enseigne l'Écriture sainte. Il écrit un commentaire sur la Genèse, vers 811, in *Cassinologio palatio, natali Ludovici regis loco*. Cf. E. Dümmler, *Monum. Germaniæ hist. Epist.*, t. iv, *Karolini ævi*, t. ii, Berlin, 1895, p. 590-593, et, pour l'identification de Cassinogilum, Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Topo-bibliographie*, col. 600. Vers 813, pendant qu'il est dans le palais royal d'Ebreuil en Auvergne, cf. la lettre dédicatoire de l'*Enarvatio in Epistolam D. Pauli ad Galatas*, *P. L.*, t. civ, col. 841, Drucceran, peut-être abbé de Saint-Chaffre (diocèse du Puy), à qui il a dédié son commentaire de la Genèse, le presse d'entreprendre « un travail fructueux » sur les Épîtres de

saint Paul. Louis le Débonnaire étant devenu empereur par la mort de Charlemagne (814), Claude le suit à Aix-la-Chapelle, où il explique l'Écriture aux clercs de l'école palatine. Il y rencontre Juste, abbé du monastère de Charroux (diocèse de Poitiers), qui lui demande, pour ses moines, une exposition de l'Évangile de saint Matthieu ; Claude la compose en 815 ou 816. De tous ses écrits c'est celui qui nous a été conservé par le plus grand nombre de manuscrits ; E. Dümmler, dans *Sitzungsberichte der K. preuss. Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1895, p. 430, mentionne neuf manuscrits. Vers la même date Claude dédie à Drucceran son commentaire de la lettre aux Galates. Louis le Débonnaire le nomme évêque de Turin, vers la fin de 817 ou en 818. Cf. F. Savio, *Gli antichi vescovi di Torino*, Turin, 1889, p. 38-40 ; E. Comba, *I nostri protestanti*, t. I, *Avanti la Riforma*, Florence, 1895, p. 121-123.

C'est le temps où avait éclaté la révolte de Bernard, roi d'Italie, contre l'empereur, son oncle. F. Savio regarde comme probable que Louis le Débonnaire préposa Claude à l'Église de Turin pour avoir, dans ce poste important, un homme énergique et dévoué, ce qui était d'autant plus utile que Bernard avait compté des partisans dans le clergé italien ; il explique, *op. cit.*, p. 42, 50-51, 55, par les services rendus, la faveur dont Claude jouit à la cour impériale et l'indulgence qu'il y trouva jusqu'à la fin de sa vie. Claude fut-il promu malgré lui, comme il l'affirme ? C'est là, observe Jonas d'Orléans, *P. L.*, t. cvi, col. 315, une chose qu'il faut laisser au jugement de Dieu. Du reste, Jonas, *ibid.*, col. 310, dit qu'il fut choisi par l'empereur *ut aliorum utilitati, doctrina prædicationis evangelicæ, quæ illi admodum inesse videbatur, consuleret*, et que, de fait, Claude s'appliqua au ministère de la prédication *pro viribus*. Tout absorbé qu'il fût par les soucis de la charge pastorale et par des préoccupations d'ordre profane (il dut combattre les Sarrasins), Claude n'abandonna pas ses études sur l'Écriture. Après les commentaires sur les lettres aux Éphésiens et aux Philippiens, dédiés à Louis le Débonnaire et qui sont à peu près de la même date que la nomination au siège de Turin, il rédigea des commentaires sur les autres Épîtres de saint Paul, sur le reste du Pentateuque, sur Josué, les Juges, Ruth, les Rois. Un de ses compatriotes, Théodemir, abbé du monastère de Psalmody (diocèse de Nîmes), était son meilleur ami et le principal excitateur de ses travaux ; la plupart lui furent dédiés.

Or, le commentaire sur la lettre aux Corinthiens (vers 820) ayant effarouché l'orthodoxie de Théodemir, celui-ci envoya ce commentaire à la cour d'Aix-la-Chapelle, pour en obtenir la condamnation. Claude l'apprit (vers 822) par une lettre venue de l'entourage de l'empereur. Il composait alors, pour Théodemir, son commentaire sur les Rois ; il le continua, non sans ouvrir une parenthèse dans laquelle il adressait des reproches à Théodemir et lui disait qu'à Aix-la-Chapelle, loin de condamner son ouvrage, on lui avait fait un accueil flatteur. Cf. *P. L.*, t. civ, col. 811. Théodemir répliqua par une lettre où il pressait Claude d'abandonner ses opinions hétérodoxes. Nous savons par ailleurs, cf. *P. L.*, t. cv, col. 460, 465 ; t. cvi, col. 311, que, dès son arrivée dans son diocèse, Claude avait combattu absolument le culte des images, et ordonné de détruire toutes celles — et elles étaient nombreuses — qu'il y avait dans les églises ; de là beaucoup d'agitation parmi les fidèles. Le pape Pascal I^{er} infligea à Claude un blâme, demeuré platonique. La lettre de Théodemir n'eut pas plus de succès. Claude répondit (vers 825) par l'*Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theodemirum abbatem* ; il y reprenait ses idées favorites, s'il ne les accentuait encore. En 825, se tint, à Paris, un synode qui, d'une part, protesta contre le culte des i es, mais, d'autre part, défendit de les détruire et

déclara que c'est une injustice de comparer les images à la croix. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1870, t. v, p. 236-242. Ces deux derniers points contredisent l'enseignement de Claude, et il semble que Dungal ait en vue ce synode quand il dit, *P. L.*, t. cv, col. 529-530, cf. col. 468, que Claude refusa de s'y rendre l'appelant une « assemblée d'ânes », et que les évêques trop patients eurent le tort de l'épargner. Cf. Savio, *op. cit.*, p. 47-48. En tout cas, les doctrines de Claude furent condamnées par l'empereur et « les hommes très prudents de son palais ». Cf. Jonas, *P. L.*, t. cvi, col. 306. Louis le Débonnaire envoya des extraits de l'*Apologeticum* à Jonas d'Orléans, qu'il invita à en écrire la réfutation. Peut-être fit-il la même demande à d'autres personnages. L'hypothèse est vraisemblable en ce qui concerne Dungal le reclus, lequel, dans ses *Responsa* contre Claude (vers 827), reproduit et réfute ces fragments. Quant à Éginhard, a-t-il écrit à la demande de l'empereur son traité *De adoranda cruce*, et même ce traité, qui est des environs de 830, fut-il dirigé contre Claude ? Le peu que nous savons de cet ouvrage, par Servat Loup de Ferrières, *Epist.*, iv, *P. L.*, t. cxix, col. 445, ne permet pas de répondre à ces questions. Claude, d'humeur combative et d'une grande ténacité de caractère, ne se laissa pas amener à d'autres idées que celles qu'il avait soutenues. D'ailleurs, Louis le Débonnaire et son fils Lothaire, roi d'Italie, ne le troublèrent pas dans la libre possession de son évêché, en dépit des exhortations de Dungal, *P. L.*, t. cv, col. 466-467, à le châtier rigoureusement. Claude demeura fidèle jusqu'au bout aux doctrines qui lui avaient valu la contradiction ; Walafrid Strabon, *De rebus ecclesiast.*, c. viii, *P. L.*, t. cxiv, col. 929, dit que *suo iudicio damnatus interiit*, ce qui est la formule usitée par les auteurs ecclésiastiques pour indiquer l'obstination finale dans l'erreur. Cf. Savio, *op. cit.*, p. 50. Sur des légendes ultérieures relatives à sa mort, cf. E. Comba, *I nostri protestanti*, t. I, p. 148. Il mourut certainement avant le 22 janvier 832, date où son successeur Vitgaire figure dans un acte de partage de biens de l'abbaye de Saint-Denis, cf. Mabillon, *De re diplomatica*, 2^e édit., Paris, 1799, p. 519, et p. 450, table 53 — et probablement vers 827, car, si Dungal acheva vers cette date, et du vivant de Claude, ses *Responsa*, Jonas d'Orléans, qui avait entrepris, vers le même temps que Dungal, de réfuter l'évêque de Turin, arrêta la rédaction de son traité en apprenant la mort de Claude. Plus tard, après la mort de Louis le Débonnaire (840), donc entre 840 et 843, année où il mourut lui-même, Jonas reprit la plume et termina l'œuvre interrompue, car il avait été avisé que les erreurs de Claude revivaient dans ses disciples, *P. L.*, t. cvi, col. 307 ; il offrit son traité à Charles le Chauve.

II. DOCTRINES. — 1^o *Doctrines certaines de Claude de Turin*. — 1. Claude comprenait les exigences de la foi catholique. Dans la préface de son commentaire sur les Rois, *P. L.*, t. civ, col. 634, il dit qu'il n'y a qu'une chose qu'on doive examiner dans celui qui s'occupe de l'Écriture, *utrumne vera et catholica an falsa et hæretica sint quæ scribit*. Dans son *Apologeticum*, *P. L.*, t. cv, col. 459, il déclare tenir à l'unité : *ego enim non sectam doceo qui unitatem teneo et veritatem proclamo*. Il est vrai qu'il ajoute qu'il a toujours combattu et qu'il ne cesse pas de combattre de son mieux « les sectes, les schismes et les superstitions », c'est-à-dire le culte des images. On sait — qu'il suffise de se rappeler les livres carolins, voir t. II, col. 1792-1799, le concile de Francfort (794), le synode de Paris (825), cf. Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*, sxc. iv, part. II, Paris, 1677, p. xi-xxix — les idées assez généralement admises dans l'Église franque sur les images ; si l'on protestait qu'il ne faut pas les détruire, on leur déniait toute espèce de culte, même de dulia, même relatif. L'adversaire de

Claude, Jonas d'Orléans, *P. L.*, t. cvi, col. 325, est d'accord avec lui pour rejeter ce principe que l'Eglise catholique a fini par faire triompher, à savoir que ce n'est pas parce qu'on pense qu'il y a quelque chose de divin dans une image qu'on la vénère, mais bien par honneur pour celui qu'elle représente. Cf. Petau, *Dogmata theolog.*, De incarnatione, l. XV, c. xvi, n. 5-6, édit. Fournials, Paris, 1867, t. vii, p. 264-265. Que, du reste, dans le diocèse de Turin, le culte des images dégénérât en pratiques vraiment superstitieuses, c'est très possible et même probable. Jonas, *P. L.*, t. cvi, col. 306, dit que ce peuple était devenu étranger à l'Evangile. Déjà le plus illustre des prédécesseurs de Claude sur le siège de Turin, saint Maxime, avait reproché à son peuple des superstitions qu'il taxait d'idolâtrie; Claude fit un grand usage des homélies de saint Maxime, et dut y trouver une sorte de confirmation et peut-être le point de départ de quelques-unes de ses idées personnelles. Cf. G. Boffito, *Atti della r. accademia delle scienze di Torino*, Turin, 1898, t. xxxiii, p. 275-276. Il ne se contenta pas de contenir le culte des images dans certaines limites, ni même de s'opposer à ce qu'on les vénérait; il ordonna leur destruction. Les raisons par lesquelles il motive sa manière de voir et de faire sont les suivantes : Quitter le culte des démons pour vénérer les images des saints, ce n'est pas quitter les idoles mais changer leurs noms, et c'est toujours la même erreur; s'il ne faut pas adorer les ouvrages des mains de Dieu, à plus forte raison ceux des hommes; se prosterner devant les images c'est courber un corps que Dieu a fait droit et qui doit se relever et regarder en haut vers le ciel et vers Dieu; et qu'on ne dise pas que l'honneur rendu aux images s'adresse aux saints qu'elles représentent, car les saints non plus n'ont droit à aucun culte. Cf. *Apologet.*, *P. L.*, t. cv, col. 461; *Quæstiones xxx super libros Regum*, l. IV, c. xxx, col. 825-827. — 2. De la négation du culte des images Claude passe, en effet, à celle du culte des saints et des anges. Dans son commentaire sur le Lévitique (823), il avait touché à cette question, *P. L.*, t. civ, col. 618-620. Il y revient plus fortement dans l'*Apologet.*, *P. L.*, t. cv, col. 461, 464. Que personne ne doive s'imaginer que l'intercession des saints dispense, pour le salut, des vertus que les saints ont pratiquées, c'est ce qu'il affirme, et non pas plus clairement que l'Eglise. Mais il ne sait pas voir qu'on peut prier un saint et respecter les droits de Dieu qui sauve, et il avance que, si le culte des saints est légitime, il l'était bien plus de leur vivant, quand ils étaient l'image de Dieu, qu'après leur mort, lorsqu'ils ressemblent à des pierres ou à des morceaux de bois privés de sensibilité et de raison. — 3. C'est dire que le culte des reliques à son tour est condamnable. Claude ne manque pas de le proscrire; il s'en prend surtout au culte des reliques de l'apôtre saint Pierre et, par la même occasion, aux pèlerinages qui se font à son tombeau et aux basiliques des martyrs. Cf. *Apologet.*, *P. L.*, t. cv, col. 463; Dungel, *P. L.*, t. cv, col. 465. Il croit pouvoir mettre l'origine de la pratique du pèlerinage de Rome dans une intelligence grossière et, pour ainsi dire, matérialiste du *Tu es Petrus... et tibi dabo claves*. Cf. Jonas, l. III, *P. L.*, t. cvi, col. 365-379. — 4. Claude est l'ennemi de la croix autant et plus encore que des images. Il en parle sur un ton sarcastique. Honorer la croix à cause du souvenir du Sauveur, c'est aimer en Jésus-Christ ce qui a plu aux impies, c'est-à-dire l'opprobre de la passion et la moquerie de la mort; c'est, comme les Juifs et les païens, ne pas croire à la résurrection. S'il faut adorer la croix parce que Jésus-Christ y a été attaché, il faut adorer bien d'autres choses : il faut adorer *puellæ virgines quia virgo peperit Christum*, les crèches puisqu'il est né dans une crèche, les vieux linges, *veteres panni*, puisqu'il a été enveloppé, à sa naissance, dans de vieux linges, les ânes puisqu'il est venu à Jérusa-

lem sur un âne, etc. *P. L.*, t. cv, col. 462. — 5. Théodémir avait dit à Claude combien l'avait affecté le blâme dont son ami avait été l'objet de la part du « seigneur apostolique » le pape Pascal. Claude répond, *P. L.*, t. cv, col. 464, que celui-là n'est pas apostolique qui siège dans la chaire de l'apôtre, mais bien celui qui remplit l'office apostolique; autant vaut dire que Pascal, l'ayant blâmé, a manqué à son devoir et n'est plus le « seigneur apostolique ». Assurément cette parole est une des plus graves qui aient été prononcées au moyen âge. Il est vrai que sa portée est affaiblie par ce que Claude ajoute à ceux qui « tiennent la place et ne remplissent point l'emploi », il applique la parole de Notre-Seigneur sur les scribes et les pharisiens assis dans la chaire de Moïse : « Faites ce qu'ils disent, mais non ce qu'ils font. » Donc on doit, en somme, obéir. — 6. Il y aurait à relever encore les lignes qui terminent la préface du commentaire de la lettre aux Corinthiens. *P. L.*, t. civ, col. 840, 928. A Théodémir, qui lui demandait pour ses moines une exhortation pieuse, Claude répondit qu'il n'avait rien de mieux à lui offrir que la lettre de saint Paul aux Romains, *quia tota inde agitur ut merita hominum tollat, unde maxime nunc monachi gloriantur, et gratiam Dei commendat*. Était-ce là une pure boutade, ou une idée sérieusement exprimée? Et faut-il admettre, avec E. Comba, *I nostri protestanti*, t. I, p. 135, que ce fut là l'étincelle qui alluma l'incendie, la parole qui déterminait Théodémir à dénoncer Claude? Il est difficile de le dire. Du moins, il ne fut pas question du mérite et de la grâce dans la suite du débat, et l'apologie de Claude, dans la partie qui nous est connue, n'autorise pas à croire que Théodémir l'ait contredit sur ce point.

2^e Doctrines douteuses ou faussement attribuées à Claude de Turin. — 1. Jonas, *P. L.*, t. cvi, col. 307-308, accuse Claude d'arianisme; l'évêque de Turin aurait ressuscité l'hérésie arienne par ses prédications et par des écrits qu'il aurait laissés dans les archives épiscopales. Il est difficile de croire que cette imputation soit fondée. « Il se peut faire, observe Richard Simon, *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques et des prolégomènes de la Bible publiés par E. Du Pin*, Paris, 1730, t. I, p. 286, que ce bruit de l'arianisme de Claude ait été répandu après sa mort [pour rendre sa mémoire plus infâme]. » Jonas, en effet, écrit après la mort de Claude, loin des lieux que Claude habita; il ne fait reposer son accusation que sur une relation qu'il croit « véridique » et sur un *fertur*, et, pour l'appuyer, il ne trouve rien à prendre dans les ouvrages de Claude. Bien plus, ces ouvrages contiennent des affirmations variées et très explicites en faveur de la divinité de Jésus-Christ et de son égalité avec le Père. Dans la belle étude qu'il a faite du commentaire inédit de l'Evangile de saint Matthieu, G. Boffito recueille, *Atti della r. accademia delle scienze di Torino*, t. xxxiii, p. 280-283, toute une série de textes aussi clairs que possible. Il constate, p. 279, que Claude ignore les homélies authentiques de saint Jean Chrysostome sur saint Matthieu et qu'en revanche il lui attribua, avec tous ses contemporains, la paternité de l'*Opus imperfectum in Matthæum*, qui, en réalité, on l'a démontré dans la suite, est l'œuvre d'un arien; or à cet écrit Claude n'emprunte que les passages irréprochables, si l'on excepte un mot qui pourrait être suspect à la condition de ne pas le prêter à saint Jean Chrysostome. Dans l'Ecriture, Claude préfère au sens littéral, qu'il assimile à l'humanité visible du Christ, le sens spirituel qu'il assimile à sa divinité invisible. Cf. les prologues des commentaires sur le Lévitique et sur saint Matthieu, *P. L.*, t. civ, col. 617, 836. De ceux qui ont cru le Père supérieur au Fils, il dit, *In Epistolam ad Ephesios*, préf., *P. L.*, t. civ, col. 841-842 : *Hæc omnia, velut mortale præcipitium aut lethale virus, catholicis auribus denuntio fugienda*. Voir encore des fragments de ses commentaires sur saint Paul, *P. L.*,

t. civ, col. 925-926, sa *Chronique* (si tant est qu'elle soit de lui), *P. L.*, t. civ, col. 917. — 2. Dungal, *P. L.*, t. cv, col. 466, et Jonas, *P. L.*, t. cvi, col. 309-310, disent que Claude fut le disciple de Félix d'Urgel, et Jonas ajoute même, en s'emparant d'un mot de saint Jérôme, que Félix revit dans son disciple comme Euphorbe dans Pythagore. Mais ni l'un ni l'autre ne disent que Claude a enseigné l'adoptianisme de Félix d'Urgel; il semble plutôt, à les lire de près, qu'ils tiennent que Félix a mis en Claude des tendances hétérodoxes, peut-être qu'il lui a inculqué le principe de ses erreurs sur les images et le culte des saints. Toutefois, des historiens, tel Bossuet, *Hist. des variations*, l. XI, n. 1, édit. Lachat, Paris, 1863, t. xiv, p. 458, ont soutenu que « Claude de Turin était arien et disciple de Félix d'Urgel, c'est-à-dire nestorien de plus ». Il est possible que Félix ait été le maître de Claude, quoique le passage cité plus haut, où Claude se déclare peu expert à écrire parce qu'il n'a pas étudié la science séculière et qu'il n'a jamais eu de maître, invite à en douter; mais il est très possible également que Dungal et Jonas aient rattaché Claude à Félix parce qu'ils étaient Espagnols l'un et l'autre, ou peut-être sur la foi d'un de ces « on dit » qui circulent si aisément et si vite, afin de mieux attirer la condamnation sur l'évêque de Turin. Foss, dans la *Realencyklopädie*, 3^e édit., Leipzig, 1898, t. iv, p. 137, est d'avis que quelques expressions du commentaire des Rois ont une teinte de nestorianisme, et il signale ce mot qui, en effet, pris tel qu'il sonne, est nestorien, *P. L.*, t. civ, col. 738: *Thronus eburneus æternam judicis potestatem auro divinitatis fulgentem, quam Dominicus homo a Patre accepit, figuram gestasse non dubium est*. Mais il importe de remarquer que, selon son procédé habituel, Claude ne parle pas ici de lui-même; cette fois il reproduit un passage du pseudo-Eucher, *Comment. in libros Regum*, l. III, c. XXXIII, *P. L.*, t. L, col. 1161, tenu pour un auteur orthodoxe. Il n'y a donc pas lieu de s'arrêter beaucoup à cette expression, surtout si on la met en présence de tant d'autres expressions irréprochables qui se rencontrent dans l'œuvre claudienne. Et il paraît légitime de conclure, avec E. Dümmler, *Monum. Germaniæ hist. Epist.*, t. iv, p. 586, que, si Claude fut le disciple de Félix d'Urgel, il ne suivit pas ses idées. — 3. Les protestants ont fait figurer Claude dans la liste de leurs précurseurs, de ceux qu'ils ont appelés « les témoins de la vérité ». Ils imaginèrent d'abord une théorie, aujourd'hui tombée dans un discrédit absolu, d'après laquelle le protestantisme se rattachait aux vaudois et ceux-ci à l'âge apostolique. Claude de Turin aurait formé un des anneaux de la chaîne; il aurait laissé des partisans qui se seraient reliés aux vaudois du Piémont. Cf., par exemple, Monastier, *Histoire de l'Église vaudoise*, Paris, 1847, t. I, p. 31. On sait que Bossuet a démolí la fable de l'origine apostolique des vaudois, et que ses conclusions ont fini par s'imposer aux historiens. La connexion entre les vaudois du XII^e siècle et Claude de Turin est une supposition absolument gratuite dont il n'y a pas à tenir compte. Cf. C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, 1849, t. II, p. 288. Sur le système adopté par Basnage, cf. Bergier, *Dictionnaire de théologie*, Lille, 1844, t. I, col. 545-546. — 4. Pour N. Peyrat, *Les réformateurs de la France et de l'Italie au XII^e siècle*, Paris, 1860, p. 61-62, Claude « est un disciple attardé d'Augustin, un devancier lointain de Luther, un ancêtre des réformateurs du XVI^e siècle. Né sous Charlemagne, non loin de Roncevaux, Claude semble avoir trouvé dans les ravins des Pyrénées, avec la plume de Vigilance, l'épée et le cor d'ivoire de Roland ». Ceci est de la très mauvaise poésie, c'est le contraire de l'histoire. Mais il y a à retenir ce mot : « un disciple d'Augustin, » qui résume l'opinion de nombreux historiens protestants et précise le point de vue où ils

se placent pour voir en Claude un protestant avant le protestantisme. C'est ainsi que E. Dümmler, dans *Sitzungsberichte der K. preuss. Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1895, p. 443, soutient que Claude avait entrevu la contradiction que les protestants considèrent comme établie entre les idées de saint Paul et de saint Augustin, d'une part, et, d'autre part, les idées qui dès longtemps ont prévalu dans l'Église. Cf. A. Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. Aymeric et Condamin, Paris, 1884, t. II, p. 249; E. Comba, *I nostri protestanti*, t. I, p. 135, 144, 151; H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin, 1875, t. I, p. 16-17. Ce dernier va plus loin; il voit en Claude, p. 20, « un réformateur biblique et un Aufklärer critique, » et, dans sa doctrine, le germe non seulement du protestantisme, mais encore du rationalisme. Cf. F. Tocco, *L'eresia nel medio evo*, Florence, 1884, p. 154. Ce n'est pas le moment d'examiner si la doctrine officielle de l'Église catholique est en désaccord avec les doctrines de saint Paul et de saint Augustin et si l'augustinisme a prélué à la Réforme. Voir, pour ce dernier point, t. I, col. 2323-2325. Ce qui est vrai, c'est que Claude de Turin a été un précurseur du protestantisme, comme l'ont été les iconoclastes, Vigilance, Eustathe, en ce sens qu'il a rejeté quelques-uns des enseignements de l'Église qui furent plus tard rejetés par le protestantisme. S'il avait nié « même que la puissance de saint Pierre survive et qu'elle se rattache à un siège spécial », Ebert, *op. cit.*, t. II, p. 249, il aurait été un des écrivains hétérodoxes du moyen âge qui sont arrivés le plus près de la doctrine protestante; mais il semble que la parole de Claude sur le « seigneur apostolique » n'est qu'une parole de mauvaise humeur du condamné contre son juge. Sur son commentaire du *Tu es Petrus* et sur sa doctrine eucharistique, cf. Boffito, *Atti della r. accademia delle scienze di Torino*, t. XXXIII, p. 284. Quant à faire de lui un « réformateur biblique », la prétention est insoutenable. Ses travaux sur l'Écriture n'ont rien qui les distingue de la littérature scripturaire contemporaine. Ce sont des *catenæ Patrum*, comme il en parut alors en assez grand nombre, cf. Boffito, p. 261-262; G. Heinrici, dans *Realencyklopädie*, 3^e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 766; à l'instar des autres, ni plus mal ni mieux, Claude, en s'attachant de façon presque exclusive au sens spirituel, recueillit des textes des Pères et des écrivains ecclésiastiques. Saint Augustin était de beaucoup l'auteur universellement préféré; Claude, à son tour, le préféra à tous. Voir l'éloge qu'il en fait, *P. L.*, t. civ, col. 635, 835, 841, 927. Plus encore que de considérer Claude de Turin comme un réformateur biblique, il est impossible de voir en lui un précurseur de l'*Aufklärung*, tel que le définissent Tröltzsch, dans *Realencyklopädie*, 3^e édit., Leipzig, 1897, t. II, p. 225-226, et Reuter lui-même, *op. cit.*, t. I, p. v. Claude est bien un homme du moyen âge. — 5. Mentionnons, pour mémoire, l'attribution à Claude par A. de Castro, *Adversus hæreses*, l. III, *De baptismo*, Paris, 1534, fol. LIV, de l'opinion que le baptême est invalide si l'on ne fait pas le signe de la croix sur le front du baptisé; le bon frère mineur croit, par là, qu'il a eu raison d'avouer plus haut, l. II, *De adoratione*, fol. XXXI, qu'il connaît mal Claude de Turin.

I. SOURCES. — Dans *P. L.*, t. civ, col. 615-928, on a les commentaires de Claude sur les Rois et les lettres aux Galates et à Philémon, la préface et la fin du commentaire du Lévitique, les préfaces des commentaires de saint Matthieu et des lettres aux Corinthiens et aux Éphésiens, de courts fragments des commentaires sur saint Paul, ainsi qu'une brève et insignifiante chronique d'une authenticité douteuse. Les importants extraits de l'*Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theutmirum abbatem* sont dans *P. L.*, t. cv, col. 459-464. Ils ont été réédités avec les préfaces ou lettres d'envoi des commentaires déjà connues, les préfaces inédites des commentaires de la

Genèse, de Ruth, de Josué et des Juges, et la lettre de Théodémir demandant à Claude de commenter les Rois, par E. Dümmeler, *Monum. Germaniæ hist. Epist.*, t. IV, *Karolini ævi*, t. II, Berlin, 1895, p. 589-613. La lettre de Théodémir est aussi dans P. L., t. CIV, col. 623-634. Nous n'avons pas la lettre de Théodémir qui provoqua l'*Apologeticum* de Claude. Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti*, Lucques, 1739, t. II, p. 457, suivi par dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2^e édit., Paris, 1862, t. XII, p. 325, cf. aussi Polz, *Kirchenlexikon*, trad. Goschler, Paris, 1864, t. IV, p. 376, dit que Théodémir répondit à cette apologie par une seconde lettre divisée en deux parties, et que la deuxième partie a été insérée par Jonas d'Orléans dans le l. III du *De cultu imaginum*. Il y a là une méprise. Jonas annonce au commencement du l. III, P. L., t. CVI, col. 365, qu'il va répondre à chacune des affirmations de Claude et *pro nobis et pro eodem venerabili abbate* (Théodémir), *imo pro defensione sanctæ matris Ecclesiæ*; puis, quand il arrive à la partie de l'apologie qui vise personnellement Théodémir, il fait parler Théodémir lui-même pour réfuter Claude, col. 369 : *Hic ita se habentibus, voce ejusdem venerabilis abbatis respondemus : Ideo, o Claudii...* C'est là un procédé littéraire; mais, en réalité, ce qui suit est de Jonas, et dans le même ton et du même style que le reste du traité. Ce traité de Jonas est dans P. L., t. CVI, col. 305-388; cf. Servat Loup de Ferrières, *Epist.*, XXVII, P. L., t. CXIX, col. 476. *Les Responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias* de Dungal le reclus sont dans P. L., t. CV, col. 465-530. Voir encore Walafrid Strabon, *De rebus ecclésiast.*, c. VIII, P. L., t. CXIX, col. 928-929; Paschase Radbert, *Expositio in Matthæum*, l. XI, c. XXIV, P. L., t. CXX, col. 834-835; Hugues de Fleury, *Historia ecclésiast.*, l. VI, P. L., t. CLXIII, col. 854.

II. TRAVAUX. — Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1693, p. 353-365; Id., *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques et des prolégomènes de la Bible publiés par E. Du Pin*, Paris, 1730, t. I, p. 284-290; N. Antonio, *Bibliot. hispana vetus*, Madrid, 1788, t. I, p. 458, 461, reproduit dans P. L., t. CIV, col. 609-616; C. Schmidt, *Claudius von Turin*, dans *Zeitschrift für historische Theologie*, 1843, p. 39 sq.; C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1847, t. II, p. 47-58; Th. Förster, *Drei Erbschöffe vor tausend Jahren* (Claude, Agobard, Hincmar), Gütersloh, 1873; H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin, 1875, t. I, p. 16-24, 267-269; B. Simson, *Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Ludwig den Frommen*, Leipzig, 1876, t. II, p. 247-251; M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1880, t. I, p. 341; L. Laville, *Claude de Turin* (thèse de théologie protestante), Montauban, 1889; F. Savio, *Gli antichi vescovi di Torino*, Turin, 1889, p. 31-56; E. Comba, *Claudio di Torino ossia la protesta di un vescovo*, Florence, 1895; Id., *I nostri protestanti*, t. I, *Avanti la Riforma*, Florence, 1895, p. 117-155; E. Dümmeler, *Ueber Leben und Lehre des Bischofs Claudius von Turin*, dans *Sitzungsberichte der K. preuss. Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1895, p. 427-443, et dans *Monum. Germaniæ hist.*, loc. cit., p. 586-589; G. Boffito, *Il codice Vallicelliano c III, Contributo allo studio delle dottrine religiose di Claudio, vescovo di Torino* (à s'agit du commentaire de l'Évangile de saint Matthieu), dans *Atti della r. accademia delle scienze di Torino*, Turin, 1898, t. XXXIII, p. 250-285; Foss, dans *Reale encyclopédie*, 3^e édit., Leipzig, 1898, t. IV, p. 136-138; A. Fisch, *Fidèles jusqu'à la mort ou précurseurs et martyrs*, Paris, 1904. Voir encore les autres travaux indiqués au cours de cet article, et Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Bio-bibliographie*, 2^e édit., t. I, col. 941.

F. VERNET.

CLAUSES APOSTOLIQUES. — I. Définition.

II. Clauses qui peuvent se rencontrer indifféremment dans tous les rescrits pontificaux. III. Clauses spéciales aux rescrits pour le for intérieur. IV. Clauses spéciales aux rescrits pour le for extérieur. V. Clauses spéciales aux bulles pontificales. VI. Clauses propres aux réponses des Congrégations romaines. VII. Abréviations usitées dans les clauses apostoliques.

I. DÉFINITION. — Les clauses apostoliques sont des formules insérées dans les actes pontificaux, rescrits ou bulles, et notifiant des dispositions particulières, auxquelles ont à se conformer ceux que ces actes concernent.

Les clauses sont de diverses sortes. Il y a, en effet, des clauses *dérogatoires*, *irritantes*, *révocatoires*, suivant qu'elles dérogent à quelque acte antérieur; qu'elles

annulent tout ce qui serait en opposition à l'acte auquel elles sont jointes; ou qu'elles retirent des concessions précédentes, révocables de leur nature. D'autres clauses sont *prohibitives*, *comminatoires* ou *pénales*, suivant qu'elles défendent quelque chose; qu'elles menacent d'un châtiment; ou qu'elles imposent des peines. On trouve, en outre, des clauses *conditionnelles*, *extensives* ou *restrictives*, selon qu'elles n'accordent une faveur que sous condition; qu'elles étendent une faveur précédemment accordée; ou qu'elles la restreignent, etc. On appelle *clauses de style* celles qu'il est d'usage d'apposer ordinairement aux actes pontificaux, et qu'on sous-entend toujours, quand elles ne sont pas formellement exprimées.

Le nombre des clauses apostoliques dépasse cinquante. Nous rapporterons et nous expliquerons ici les principales, en les classant, pour plus de clarté et de commodité, en catégories distinctes et rationnelles.

II. CLAUSES QUI PEUVENT SE RENCONTRER INDIFFÉREMMENT DANS TOUS LES RESCRITS PONTIFICAUX. — 1^o *Clauses relatives à l'exactitude de la supplique présentée au pape*. — *Si preces veritate nitantur*, ou *si ita est*. — Quand elle n'est pas formellement exprimée, cette clause doit toujours être sous-entendue. Dès la fin du XII^e siècle, dans une lettre adressée à l'archevêque de Cantorbéry, en 1180, le pape Alexandre III affirmait déjà que c'est là une coutume inviolable de l'Église. L. I, Decretal., tit. III, *De rescriptis*, c. II, *Ex parte*. Cette prescription canonique est d'ailleurs l'écho du droit romain ancien qui déclarait nul tout rescrit ne renfermant pas expressément cette clause. *Ibid.*, *De diversis rescriptis*. La formule *si preces veritate nitantur*, signifie que si, dans la requête adressée au pape, est alléguée une fausseté essentielle, ou bien est caché un fait, qui, d'après le droit ou l'habitude de la curie romaine, devrait être exposé, le rescrit est invalide. Cela ressort d'un texte du *Corpus juris* : *Qui fraude, vel malitia falsitatem expriment, aut supprimunt veritatem, in suæ perversitatis poenam, nullum ex iis litteris commodum consequuntur*. L. I, Decretal., tit. III, *De rescriptis*, c. XX, *Super litteris*. Ces paroles sont du pape Innocent III, et concernent directement les rescrits de justice; mais tous les auteurs les appliquent également aux rescrits gracieux, car personne ne doit tirer parti de sa propre malice, comme il est dit en divers endroits du *Corpus juris*. L. I, Decretal., tit. III, *De rescriptis*, c. XV, *Sedes apostolica*; c. XVI, *Ex tenore*, etc. Si la fausseté ne portait que sur un point accidentel, elle n'aurait probablement pas pour résultat d'annuler le rescrit, et, dans le doute, on pourrait conclure à sa validité, suivant l'axiome reçu : *In dubio standum est pro valore actus*. Pour les détails, voir Schmalzgrueber, qui a traité longuement et savamment cette question, *Jus ecclesiasticum universum*, 5 in-fol., Venise, 1738; 11 in-4^e, Rome, 1845, l. I, tit. III, § 3, n. 13-20, t. I, p. 70 sq.

Motu proprio. — En vertu de cette clause, disparaissent, en général, les clauses d'invalidité qui résulteraient d'une fausse allégation, ou d'une restriction coupable. Elle signifie, en effet, que le pape, pour accorder la faveur qui est l'objet du rescrit, ne s'est pas appuyé sur les motifs indiqués dans la supplique qui lui a été précédemment adressée, *ad instantiam partis*, mais qu'il a agi comme de son propre mouvement et pour d'autres motifs à lui connus. Nous avons dit en général, car si les causes d'invalidité étaient très graves, elles ne seraient pas compensées par la clause *motu proprio*. Cf. Suarez, *De legibus*, l. VIII, c. XII, n. 6-17; *Opera omnia*, 28 in-4^e, Paris, 1856-1878, t. VI, p. 270-274; Layman, *Theologia moralis*, 2 in-fol., Venise, 1719, l. I, tr. IV, *De legibus*, c. XXIII, n. 8, t. I, p. 77; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, 6 in-fol., Lyon, 1679, tr. XVIII, *De privilegiis*, c. I, p. IV, n. 40-42, t. IV, p. 396; Schmalzgrueber, *op. cit.*, l. I, tit. III, § 2, n. 12,

t. I, p. 69 sq. Cette clause paraît avoir été employée, pour la première fois, par Boniface IX. Cf. Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, 29 in-8°, Paris, 1822-1827, t. VII, p. 170.

2° *Clauses ayant pour but de sauvegarder les droits acquis par des tiers.* — *Salvo jure alterius.* — C'est là également une clause toujours sous-entendue, quand elle n'est pas exprimée. En accordant une faveur à quelqu'un le pape n'a pas l'intention, à moins qu'il ne le dise formellement, d'enlever à un autre ce que celui-ci aurait déjà légitimement obtenu. Cf. l. I, Decretal., tit. III, *De rescriptis*, c. VIII, *Ad aures*, et Regul. XVIII Cancellariæ. Voilà pourquoi, dans les rescrits de ce genre, une clause spéciale : *Auditis interesse habentibus*, marque souvent que les intéressés ont été admis à faire valoir leurs droits, afin que nul d'entre eux ne fût lésé. Cf. Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, etc., 10 in-4°, Venise, 1782, v° *Beneficium*, a. 9, 10, t. I, p. 468-493.

3° *Clauses extensives des rescrits.* — *Quidam alii et res aliæ.* — Cette clause évidemment extensive ne s'étend pas néanmoins indifféremment. Elle n'atteint pas les personnes supérieures à celles que regarde directement le rescrit, ni les choses plus graves que celles dont il y est fait mention; mais elle vise seulement les personnes et les choses du même ordre ou d'un ordre inférieur. Ainsi, par exemple, par le mot *clercs*, on n'entend pas l'évêque, ni les religieux; par le mot *peuple* on n'entend pas les clercs. L. I, Decretal., tit. III, *De rescriptis*, c. XV, *Sedes apostolica*. Il faut interpréter de la même façon la clause extensive : *Ut cognoscatis super his et aliis quibusdam causis*. Même le nombre de causes inférieures ou égales comprises dans cette formule est limité, et ne doit pas dépasser celui de trois ou quatre. L. I, Decretal., tit. III, *De rescriptis*, c. II, *Cum in multis*, in 6°; cf. Schmalzgrueber, l. I, tit. III, § 5, n. 26-29, t. I, p. 73, 74; l. V, tit. XXXIII, § 4, n. 131-146, t. V, p. 253-255.

4° *Clauses concernant la durée des rescrits.* — *Usque ad beneplacitum nostrum.* — Une faveur accordée en ces termes persiste, tant que la volonté de celui qui l'a concédée la maintient. Elle cesse donc à la mort de celui-ci, car, *per ejus obitum, ipsius beneplacitum omnino extinguitur, et eo ipso expirat*, comme le déclara Boniface VIII, en 1302, par une décrétele insérée dans le *Corpus juris canonici*. L. I, Decretal., tit. III, *De rescriptis*, c. V, *Si gratiose*, in 6°. Néanmoins, malgré ce texte de droit, plusieurs auteurs graves considèrent comme légitime la coutume introduite plus tard, et d'après laquelle on suppose persévérer après la mort du pape les faveurs et privilèges concédés *ad beneplacitum nostrum*. Cette clause pourrait donc, d'après eux, être interprétée bénignement. Elle manifesterait simplement l'intention du pontife d'empêcher que la concession ne constitue une sorte de droit acquis, comme par contrat ou pacte quelconque, qui fonderait une apparence d'obligation pour lui ou pour ses successeurs. Cette clause aurait donc pour but principal de rappeler que cette concession est révocable sans autre motif que la volonté du concédant : *ad beneplacitum nostrum*. Assurément c'est de la nature d'un privilège d'être révocable, et il n'est pas toujours nécessaire de le dire; mais, c'est parfois fort utile, ne serait-ce que pour enlever toute hésitation à ce sujet, suivant l'axiome : *Abundans cautela non nocet*. Cf. Schmalzgrueber, *op. cit.*, l. V, tit. XXXIII, *De privilegiis*, § 5, n. 156, t. V, p. 255; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, 6 in-fol., Lyon, 1679, tr. XVIII, *De privilegiis*, c. I, p. IX, n. 149, t. IV, p. 423. — *Usque ad beneplacitum sanctæ sedis.* — Quand la clause est ainsi formulée, la concession est perpétuelle, et, par suite elle ne cesse pas à la mort du pape qui l'a octroyée, selon cette même déclaration de Boniface VIII, *quia sedes ipsa non moritur, durabit perpetuo gratia, nisi a successore fuerit revocata*. Il n'en serait pas autrement, si

le prédécesseur avait accordé la grâce avec cette clause : *Donec revocavero*, car la mort n'est pas assimilable à un acte de révocation. Cf. Regul. XII Cancellariæ; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v° *Beneficium*, a. 9, t. I, p. 473; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, 6 in-fol., Venise, 1775, l. V, tit. XXXIII, *De privilegiis*, § 8, n. 170, t. V, p. 288; Suarez, l. VIII, *De legibus*, c. XXXII, n. 2-6, *Opera omnia*, t. VI, p. 370 sq.; Layman, *Theologia moralis*, 2 in-fol., Venise, 1719, l. I, tr. IV, *De legibus*, c. XXII, n. 17, t. I, p. 82; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. V, tit. XXXIII, *De privilegiis*, § 5, n. 156-159, t. V, p. 255 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis*, Appendix II, *De privilegiis*, c. I, n. 13, t. IX, p. 127. Si la clause porte : *Donec voluerò*, la faveur probablement persévère après la mort du concédant. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 149, t. IV, p. 423; S. Alphonse, *loc. cit.*

III. CLAUSES SPÉCIALES AUX RESCRITS POUR LE FOR INTÉRIEUR. — 1° *In foro pœnitentiæ tantum*, ou *Dispensatio in foro externo, ou judiciario nullatenus suffragetur.* — Par cette clause, il est affirmé que la faveur concédée ne l'est nullement pour le for extérieur. Ainsi, par exemple, si un empêchement occulte de mariage, pour lequel la Pénitencerie accorde une dispense, devenait public, on devrait nécessairement recourir, en outre, à la Daterie, qui a la faculté de dispenser des empêchements pour le for extérieur, *secus ipsa proles reputaretur illegitima, licet in foro conscientie matrimonium valeret*. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, 2 in-8°, Paris, 1891, c. IV, sect. I, a. 4, § 2, n. 390, t. I, p. 243. Il ne faudrait pas croire que ces paroles : *in foro pœnitentiæ*, ou *in foro conscientie*, sont synonymes de celles-ci : *in sacramentali confessione*. D'après l'avis commun des théologiens et des canonistes, celui qui a le pouvoir d'absoudre d'une censure *in foro conscientie* peut le faire, même *extra confessionem*. La formule *in foro conscientie*, ou *in foro pœnitentiæ* signifie donc seulement ceci : l'absolution ainsi donnée ne sera d'aucune utilité au pénitent pour le for extérieur, dans lequel il sera considéré comme non absous, et restera passible des peines établies par le droit. Cf. Suarez, *De voto*, l. VI, c. XVI, n. 4; *De legibus*, l. VIII, c. VI, n. 16, *Opera omnia*, t. XIV, p. 1418; t. VI, p. 250; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. X, *De censuris*, c. II, p. IV, n. 44, t. II, p. 336; tr. XVIII, *De privilegiis*, c. I, p. III, n. 33, t. IV, p. 394; de Lugo, *De fide*, disp. XXIII, sect. III, n. 64, *Opera omnia*, 7 in-fol., Lyon, 1652, t. III, p. 654; Bonacina, *Theologia moralis*, 3 in-fol., Venise, 1710, tr. III, *De censuris*, disp. I, q. III, p. VI, n. 8, t. I, p. 371; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VII, *De censuris*, c. I, dub. V, n. 126, t. VII, p. 225; Appendix II, *De privilegiis*, c. I, n. 4, t. IX, p. 121; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, 2 in-8°, Rome, 1893, *De censuris*, c. I, n. 954, note, t. II, p. 962 sq.

2° *Audita prius sacramentali confessione, ou In actu sacramentalis confessionis tantum.* — Le pape, par ces paroles, impose à l'impétrant l'obligation de se confesser à celui-là même qui est chargé de fulminer la dispense. En conséquence, le confesseur absoudra tout d'abord le pénitent comme à l'ordinaire, et ensuite s'acquittera de la commission qui lui est confiée. Aucune formule particulière n'est prescrite pour cela. Même dans le cas où l'absolution précédente aurait été reçue sans les dispositions requises pour éviter le sacrilège, la dispense n'en resterait pas moins valide. Ce point de doctrine a été précisé par plusieurs décrets de la Pénitencerie, entre autres par celui du 4 janvier 1839, et par un décret de la Propagande, du 16 janvier 1794. Mais le confesseur qui s'aperçoit que le pénitent, manquant des dispositions requises, ne saurait être absous de ses péchés, doit néanmoins ne négliger aucun effort pour le bien disposer. S'il n'y réussit pas, il renverra à plus tard, avec l'absolution des péchés, la concession de la dispense,

à moins que quelque nécessité pressante ne l'empêche de différer plus longtemps. Des cas se présentent donc parfois dans lesquels le confesseur est amené à concéder la dispense, quoi qu'il soit contraint, pour le moment, de refuser l'absolution des péchés. Décret de la Pénitencerie du 19 mai 1834. D'ailleurs, la clause ne dit pas : *impertita prius sacramentali peccatorum absolutione*; mais seulement, *audita sacramentali confessione*, ou *in actu sacramentalis confessionis*. Il suffit donc que l'absolution de la censure, ou la concession de la dispense, ait été précédée par une accusation des péchés qui soit sacramentelle. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, c. IV, sect. I, a. 4, § 2, n. 381, t. I, p. 240 sq.

3° *Injuncta ei pro modo culpæ gravi pænitentia salutari*. — On doit entendre cette clause de l'obligation, pour le délégué, d'imposer, outre la pénitence sacramentelle, une pénitence grave relativement aux forces et à la condition du pécheur. C'est ce que la Pénitencerie expose elle-même dans sa déclaration du 8 avril 1890 : *In præfinitenda pænitentia qualitate, gravitate, duratione, etc., quæ dispensantis aut delegati arbitrio juri conformi remittitur, neque SEVERITATIS, neque HUMANITATIS fines esse excedendos, rationemque esse habendam conditionis, ætatis, infirmitatis, officii, sexus, etc., eorum quibus poena irrogari injungitur*. Cf. Benoît XIV, *Institutiones ecclesiasticæ*, 2 in-4°, Venise, 1788, inst. LXXXVII, n. 38, t. II, p. 119. L'omission de la pénitence fixée est une faute; mais elle ne rend pas la dispense invalide, même si la pénitence n'a été acceptée qu'avec l'intention secrète de ne pas l'accomplir. Décrets de la Pénitencerie du 14 septembre et du 12 novembre 1891.

Quelquefois la pénitence est déterminée par le rescrit lui-même, par exemple : une confession mensuelle, ou un jeûne hebdomadaire. Dans ce cas, c'est évidemment celle à laquelle le confesseur s'arrêtera. D'autres fois, la clause porte : *Injuncta pænitentia gravi et longa*. La pénitence, alors, se continuera au moins une année entière, et consistera, pendant tout ce temps, en quelque chose de grave, comme serait, par exemple, durant l'année, de s'approcher des sacrements une fois par mois, ou de jeûner une fois par semaine, ou bien d'assister tous les jours à la messe, de réciter le rosaire plusieurs fois la semaine, etc. Si la clause porte : *Gravi et diuturna pænitentia*, la pénitence, suivant le style de la curie, s'étendra à trois ans. Si elle est infligée *ut perpetua*, elle est pour toute la vie. Quand la pénitence demandée est *gravissima*, il faut alors prescrire, en même temps, plusieurs des œuvres satisfactoires indiquées plus haut. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, c. IV, sect. I, a. 4, § 2, n. 374, t. I, p. 236 sq.; Lehmkühl, *Theologia moralis*, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, part. II, l. I, tr. VIII, sect. III, c. III, § 4, n. 820, t. II, p. 587.

4° *Satisfacta parte, ou Remoto, quatenus adsit, scandalo*. — Un tiers a-t-il été lésé par la faute qui a entraîné une censure, la faculté d'absoudre de celle-ci est accordée, mais à la condition expresse que le tort causé aura été préalablement réparé. L'absolution octroyée avant la satisfaction accomplie, quand celle-ci est possible, est certainement et gravement illicite. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. V, tit. xxxix, *De sententia excommunicationis*, § 1, n. 101, t. v, p. 334; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VII, *De censuris*, c. I, dub. vi, n. 121, t. VII, p. 224, qui donne cette solution comme étant le sentiment commun des théologiens. Si la satisfaction n'est pas actuellement possible, il faut, du moins, que le pénitent présente des signes non équivoques de sa volonté bien ferme de l'accomplir, dès qu'il le pourra, à moins que la partie lésée ne renonce elle-même à cette satisfaction. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. VII, sect. v, n. 44, t. xxiii, p. 228. Pour le même motif, l'absolution d'une censure ne peut être donnée,

si le scandale public, quand il y en a eu, n'est réparé, ou du moins, si le pénitent n'est véritablement résolu à le réparer, dès qu'il le pourra, et de la meilleure manière qui sera en son pouvoir. Décret de la Pénitencerie du 5 juillet 1857. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. V, tit. xxxix, § 8, n. 269, t. v, p. 333; Layman, *Theologia moralis*, l. I, tr. V, *De ecclesiasticis censuris*, part. I, c. VII, n. 7, t. I, p. 96.

L'absolution accordée avant l'accomplissement de la satisfaction, ou avant la promesse sérieuse de l'accomplir, est-elle invalide, comme elle est illicite? En d'autres termes, faut-il regarder la clause, *satisfacta parte*, comme indiquant une condition *sine qua non*? Dans certaines circonstances l'absolution paraît valide aux Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. X, *De censuris*, c. II, p. II, n. 25, t. II, p. 333; et à Bonacina, *Theologia moralis*, tr. III, *De censuris*, disp. I, q. III, p. IX, n. 3, t. I, p. 373. Mais la plupart des auteurs sont d'un avis contraire, et tiennent cette absolution pour certainement invalide. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. VII, sect. v, n. 42, t. XXIII, p. 229; Lacroix, *Theologia moralis*, 2 in-fol., Venise, 1720, l. VI, part. II, tr. IV, *De pænitentia*, c. I, dub. IV, *De satisfactione*, n. 1453, t. II, p. 249; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, *De pænitentia*, c. I, dub. IV, *De satisfactione*, n. 537, q. VII, t. v, p. 506; l. VII, *De censuris*, c. I, dub. VI, n. 121, t. VII, p. 223.

5° *Sublata occasione peccandi, ou amplius peccandi*. — L'occasion visée ici est celle qu'il est dans le pouvoir du pénitent d'écartier; car, si elle était nécessaire, il suffirait d'employer les moyens, ou de prendre les précautions qui rendraient cette occasion lointaine, de prochaine qu'elle était. L'apposition de cette clause est plutôt un avertissement pour le confesseur, que l'indication d'une condition *sine qua non*. Sa non-exécution n'annulerait pas les pouvoirs conférés par le rescrit. Cf. Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. VIII, *De matrimonio*, sect. III, c. III, § 4, n. 820, t. II, p. 587; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, c. IV, sect. I, a. 4, § 2, n. 382, t. I, p. 241. Cette clause est souvent remplacée par celle-ci, qui en est comme l'explication : *Postquam omnem recidivæ conversationis occasionem abstulerit*. Cf. Caillaud, *Manuel des dispenses à l'usage du curé, du confesseur et de l'official*, in-8°, Paris, 1882, part. I, c. II, a. 8, n. 108-109, p. 87 sq.

6° *Dummodo impedimentum præfatum sit occultum, ou omnino occultum*. — L'empêchement est *omnino occultum*, ou *stricto occultum*, quand on ne trouverait pas deux témoins pour en prouver l'existence. Il est simplement *occultum*, ou *quasi occultum*, quand on arriverait à le cacher par quelque expédient, quoique plusieurs personnes en aient connaissance. Le droit ne détermine pas quel est le nombre de personnes auxquelles l'empêchement peut être connu, sans cesser d'être occulte. Ce nombre varie suivant les circonstances d'âge ou de caractère des personnes, et suivant l'importance des localités. Dans une grande ville, l'empêchement resterait occulte, même s'il était connu de sept ou huit personnes. Il faut, d'ailleurs, moins prendre garde au nombre des personnes qu'à leurs qualités et à la créance que mérite leur témoignage, pour apprécier le danger qu'un empêchement occulte ne devienne public par leurs révélations. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, *De pænitentia*, c. II, dub. IV, n. 593, t. VI, p. 73; l. VI, tr. VI, *De matrimonio*, c. III, dub. v, n. 1111, t. VII, p. 108 sq.; Caillaud, *Manuel des dispenses à l'usage du curé, du confesseur et de l'official*, part. II, c. I, a. 1, n. 156-182; c. II, n. 193, p. 123-128, 151; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, c. IV, a. 1, § 2, n. 251-253, t. I, p. 145-152.

7° *Neque aliud obstat canonicum impedimentum*. — Le rescrit n'accorde la dispense que de l'empêchement mentionné dans la supplique. Si il y avait plusieurs

empêchements, il serait nécessaire de les énoncer tous. Quand l'empêchement occulte se complique d'un empêchement public, cette clause se complète alors par celle-ci : *Dummodo, ou postquam super publico impedimento dispensationis litteræ obtentæ fuerint*. Ce membre de phrase indique évidemment une condition *sine qua non*, dont la non-exécution entraîne la nullité de la dispense. Décret du Saint-Office, du 11 mars 1896. L'obligation de déclarer tous les empêchements est si rigoureuse, que si, par exemple, dans une requête adressée à la Daterie, quelque circonstance, cause d'un empêchement occulte, a été omise, il faut, en écrivant à ce sujet à la Pénitencerie, non seulement relater cette circonstance, mais en même temps, exposer tout l'empêchement déjà révélé à la Daterie, à moins qu'il ne soit question de choses absolument distinctes, et qui ne soient pas de nature à rendre l'obtention de la dispense plus difficile. Cf. Pignatelli, *Consultationes canonicæ*, 11 infol., Cologne, 1718, consultat. XIV, t. IV, p. 15; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. VIII, *De matrimonio*, sect. III, c. III, § 3, n. 800, ad 5^{um}, t. II, p. 581.

8° *Dummodo super petita dispensatione recursus ad apostolicam Datariam factus non sit*. — La Pénitencerie ajoute cette clause, parce qu'elle est autorisée à donner seulement *in forma pauperum* les dispenses qui sont directement du ressort de la Daterie. En outre, elle n'a pas la faculté d'attirer à son tribunal les causes déjà pendantes devant celui de la Daterie.

9° *Apostolica auctoritate misericorditer dispenses*. — Cette clause rappelle que, en fulminant la dispense, il faut nécessairement faire mention, en termes exprès, de la délégation reçue, à cet effet, du siège apostolique.

10° *Discreto viro N° confessorio*. — On lit ces mots sur l'adresse extérieure du rescrit, quand c'est le confesseur lui-même, qui, ayant rédigé la supplique, l'a envoyée, et reçoit, avec la réponse, le pouvoir de dispenser. Si le pénitent a recouru par lui-même à la Pénitencerie, il reçoit inclus dans la réponse un pli cacheté, sur lequel se trouve l'inscription : *Discreto viro confessorio ex approbatis ab ordinario*. Dans ce cas, seul le confesseur choisi par le pénitent a le droit de décaucher le pli, et, après avoir rempli les conditions imposées, de fulminer la dispense. Cf. Reiffenstuel, *Theologia moralis*, tr. XIV, dist. XV, q. x, n. 12, additio 2, t. II, p. 321; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, c. IV, sect. I, a. 4, § 2, n. 379, t. I, p. 239 sq.; Zitelli, *De dispensationibus matrimonialibus juxta recentissimas Sacrarum Urbis Congregationum resolutiones commentarii*, in-8°, Rome, 1887, p. 85 sq.

11° *Si separatio fieri non possit, absque scandalo*. — Cette clause concerne la revalidation d'un mariage déjà contracté. Le confesseur n'a pas à s'en inquiéter outre mesure, car, dans les cas de ce genre, il est presque impossible que la séparation puisse s'effectuer sans scandale : ce serait donc une imprudence de l'exiger.

12° *Certiorata altera parte de nullitate matrimonii, sed ita caute, ut oratoris delictum nunquam cognoscatur*. — Il s'agit, là encore, de la revalidation d'un mariage déjà contracté, mais avec un empêchement occulte et dirimant, dont on n'avait pas obtenu dispense avant la célébration. Cette clause suscite généralement, en pratique, de très graves difficultés. Quelquefois, souvent même, il est moralement impossible de s'y conformer. Le plus sûr, alors, est d'en référer à la Pénitencerie, pour lui demander une dispense *in radice*. Il est permis néanmoins de suivre l'opinion probable, d'après laquelle la non-réalisation de cette condition n'entraîne pas l'invalidité de la dispense. Dans cette hypothèse, il suffit que l'un des deux époux renouvelle son consentement, tandis que l'autre, ignorant l'existence de l'empêchement occulte, persévère dans

son consentement précédemment donné. Cf. Benoît XIV, *Institutiones ecclesiasticæ*, inst. LXXXVII, n. 74 sq., t. II, p. 129 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. VI, *De matrimonio*, c. III, dub. III, n. 1115-1116, t. VII, p. 114-117. La Pénitencerie, d'ailleurs, insinue cette pratique, par les mots qu'elle ajoute souvent à la formule : *Et quatenus hæc certioratio (nullitatis matrimonii) absque gravi periculo fieri nequeat, renovato consensu juxta regulas a probatis auctoribus traditas*. Cf. *Archiv für kath. Kirchenrecht*, t. XLIII, p. 23.

13° *Nullis super his datis litteris, sed presentibus, sub poena excommunicationis latæ sententiæ, per te post executionem penitus laceratis*. — Cette recommandation est surtout pour les cas de revalidation d'un mariage déjà contracté, quoiqu'elle paraisse aussi quelquefois dans les dispenses d'empêchements accordés en vue d'un mariage à célébrer. Comme l'empêchement est occulte, la dispense doit également rester cachée. Il faut donc détruire les lettres apostoliques qui la mentionnent, et les déchirer ou les brûler aussitôt après leur exécution, c'est-à-dire dans les deux ou trois jours qui suivent. L'obligation de les détruire, ou du moins de les cacher, existe même si cette clause n'est pas apposée, comme il arrive parfois quand il s'agit d'un mariage à faire. Il n'est jamais défendu au confesseur cependant, de transcrire, pour son instruction personnelle, le texte de la dispense, et de garder cette copie, pourvu qu'il en enlève les dates ou les circonstances particulières qui pourraient manifester à d'autres les noms des pénitents ainsi dispensés. Cf. Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. VIII, *De matrimonio*, sect. III, § 4, n. 821, ad 7^{um}, t. II, p. 588. Certains compléments circonstanciels accompagnent parfois cette clause, et montrent l'un des motifs qu'a la S. C. d'imposer la destruction de ces lettres : *ita ut nullum earum exemplum extet, neque eas lateri restitutas; quod si restitueris, nihil ipsi presentes litteræ suffragentur*. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, c. IV, sect. I, a. 4, § 2, n. 391, t. I, p. 243 sq.

IV. CLAUSES SPÉCIALES AUX RESCRITS POUR LE FOR EXTÉRIEUR. — 1° *Discretionem tuæ per presentes committimus et mandamus, quatenus de præmissis te diligenter informes, et, si vera sint exposita, super quo conscientiam tuam oneramus, cum eisdem exponentibus dispenses*. — Par cette clause, il est exigé que, avant la fulmination de la dispense, une nouvelle information ait lieu, à l'effet de constater que nul changement substantiel n'est survenu depuis la rédaction de la supplique, et que toujours *preces veritate nituntur*. Cette nouvelle information n'est pas néanmoins nécessaire pour la validité de la dispense, comme il ressort de la rédaction même de la clause : *conscientiam tuam oneramus*, et d'une réponse de la Pénitencerie du 27 avril 1886. Elle est seulement requise pour que l'ordinaire puisse, en conscience, exécuter le rescrit : *est præmittenda ut iudex delegatus quoad veritatem expositorum CONSCIENTIÆ SUÆ satisfactum esse sentiat*. Décret de la Pénitencerie du 1^{er} juillet 1859. Pour cette nouvelle information, l'ordinaire délègue d'habitude le curé du lieu qui a rédigé la première supplique, et qui interroge, s'il est besoin, les impétrants eux-mêmes, leurs parents ou d'autres personnes dignes de foi. Décret de la Pénitencerie du 5 septembre 1899.

Si la seconde enquête montre que l'exposé des faits dans la supplique ne répond pas à la vérité, et que, par suite, le rescrit est nul, il faut obtenir un autre rescrit qui revalide le premier, en corrigeant ce qui est défectueux en lui. Ce nouveau rescrit s'appelle, en style de curie, un *perinde valere*, parce que, grâce à lui, les précédentes lettres apostoliques sont déclarées valides, comme si elles n'avaient aucun vice de fond, ni de forme, *declaranur valere perinde ac si nullo vitio laborarent*. Si, après ce second recours au saint-siège,

on découvrirait une autre cause de nullité, il faudrait un troisième rescrit qui s'appelle, alors, un *perinde valere super perinde valere*. Pour obtenir ces divers rescrits, on s'adresse, suivant les circonstances, à la Daterie ou à la Pénitencerie. Dans le cas, où à cause d'un double empêchement public et occulte, on aurait dû recourir d'abord à ces deux tribunaux simultanément, si l'empêchement découvert dans la suite était public, on aurait besoin d'un double *perinde valere* : l'un de la Daterie, puisque l'empêchement est public; l'autre, de la Pénitencerie, puisqu'il est nécessaire de tout exposer à ce tribunal, comme nous l'avons dit. Cf. Pyrrhus Corradus, *Praxis dispensationum apostolicarum*, in-4^o, Paris, 1840, l. VIII, c. v, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XIX, col. 722-736; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, c. IV, sect. I, a. 4, § 2, n. 362, t. I, p. 228-229.

2^o *Suprascriptos oratores a quibusvis sententiis, censuris et poenis ecclesiasticis tum a jure quam ab homine latis, ad effectum infrascriptæ gratiæ duntaxat consequendæ, hujus rescripti tenore absolvens*, etc. — Le résultat de cette clause est que nulle peine ecclésiastique, encourue peut-être par les impétrants, n'est un obstacle à la validité de la dispense ou de la grâce accordée. Cela n'empêche pas que les censures ou les peines encourues, s'il y en a, ne persistent pour le reste : elles ne sont suspendues que pour laisser au rescrit tout son effet.

3^o *Proprio oratoris (ou oratricis, ou oratorum) ordinario (ou ordinario loci) facultatem concedens*. — Sous l'appellation d'ordinaires sont compris les évêques, les vicaires apostoliques, les vicaires capitulaires *sede vacante*, les vicaires généraux, et les prélats *nulius*. C'est à eux qu'il appartient, selon les cas, d'exécuter les rescrits pontificaux. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, c. IV, sect. I, a. 4, § 2, n. 365, t. I, p. 231 sq.

4^o *In utroque foro absolvas*. — Cette clause doit être entendue en ce sens qu'une seule absolution est requise, et que, accordée pour le for externe, elle est également valide pour le for intérieur. Pénitencerie, 27 avril 1886.

5^o *Erogata ab eis aliqua elemosyna, judicio ordinarii taxanda*. — En vertu d'une concession spéciale du souverain pontife, la Pénitencerie, quoique instituée principalement pour le for intérieur, dispense aussi des empêchements publics de mariage, qui sont du ressort de la Daterie. Elle le fait, quand la dispense est demandée *in forma pauperum*. Dans ce but, la supplique doit être accompagnée d'une déclaration de l'évêque du lieu témoignant de la pauvreté ou de la quasi-pauvreté des impétrants. Sont regardés comme 'pauvres, non seulement ceux qui ne possèdent rien et ne vivent que du travail de leurs mains, mais encore ceux dont l'avoir ne dépasse pas trois mille francs. Décrets du Saint-Office, du 26 septembre 1754, et de la Pénitencerie du 5 février 1900. Cf. *Acta sanctæ sedis*, t. I, p. 446; *Archiv für Kirchenrecht*, t. LVI, p. 264 sq. Ceux dont la fortune ne s'élève pas au-dessus de dix mille francs sont considérés comme *vere pauperes*. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, c. IV, sect. I, a. 4, n. 317, 319, 324, t. I, p. 195-200, 207-209. La dispense est, alors, même *pro foro externo*, concédée gratuitement, sans l'imposition d'aucune taxe, mais simplement avec la clause : *Erogata ab eis aliqua elemosyna, judicio ordinarii, juxta eorum vires, taxanda et applicanda*. Il n'est pas nécessaire, sous peine de nullité, que cette aumône soit faite avant la fulmination de la dispense. Il suffit que les futurs époux promettent sérieusement de la faire, selon qu'il est fixé par l'évêque diocésain. Décret de la Pénitencerie, du 11 novembre 1890. Le même décret va jusqu'à permettre à l'évêque de n'imposer aucune aumône, si les époux sont dans une réelle indigence, ou si leurs mauvaises dispositions laissent

craindre qu'ils ne se soumettent pas à la décision qui leur sera manifestée.

Comme dans les dispenses de ce genre émanées de la Pénitencerie *in forma pauperum*, se trouve toujours la clause : *Dummodo pauperes existant*, on s'est demandé si ces dispenses seraient valides, dans le cas où, la pauvreté, n'étant pas réelle, serait faussement alléguée.

A ce sujet, les avis sont partagés. Les auteurs qui le nient s'appuient sur cette raison que la Pénitencerie n'a le pouvoir de dispenser que les pauvres *pro foro externo*. Or, un délégué, agissant en dehors des limites de sa délégation, ne produit que des actes frappés, *ipso facto*, de nullité. Ils invoquent, en outre, en faveur de leur sentiment, une déclaration officielle de Benoît XIV, qui, dans sa bulle *Apostolica*, du 20 mars 1742, a déclaré que l'exacte expression et la vérification des causes qui ont motivé une dispense touchent à sa validité. Ce document paraîtrait concluant, car, après avoir cité l'opinion contraire, il la réprouve formellement par ces paroles qui semblent ne laisser subsister aucun doute : *Quum expressio causarum earumque verificatio ad SUBSTANTIAM ET VALIDITATEM DISPENSATIONIS PERTINEAT; illisque deficientibus, GRATIA NULLA AC IRRITA SIT, nullamque executionem mereatur*. Cf. Bulle *Apostolica*, § 2, *Bullarium Benedicti XIV*, 2 in-fol., Venise, 1778, t. I, p. 57.

Néanmoins beaucoup d'auteurs, à la suite de saint Alphonse, *Homo apostolicus*, tr. XVIII, n. 87, t. II, p. 250, soutiennent que, dans ce cas, la dispense est valide, se basant sur un décret déjà ancien de la S. C. du Concile du 9 septembre 1679, qui ne paraît pas révoqué par la bulle subséquente de Benoît XIV, *Apostolica*, car celle-ci ne traite pas de ce cas spécial, mais seulement des dispenses de mariage pour les empêchements provenant des divers degrés d'affinité ou de consanguinité et des autres empêchements canoniques. Or, un mensonge sur le véritable état de fortune des futurs époux n'est assurément pas un empêchement, ni de droit naturel, ni de droit divin, ni de droit ecclésiastique. D'ailleurs, la pauvreté des parties n'est pas le motif pour lequel la dispense d'un empêchement leur est accordée, car même les riches l'obtiennent; mais c'est le motif pour lequel cette dispense leur est accordée gratuitement. À la raison supposée que la Pénitencerie excède ses pouvoirs en accordant la dispense à ceux qui ne sont pas pauvres, ces auteurs répondent que la délégation conférée par le pape au grand pénitencier est conçue de telle sorte qu'il peut valablement dispenser, toutes les fois que l'ordinaire du lieu témoigne de la pauvreté des parties, que ce témoignage soit conforme à la vérité ou non.

Cette question est donc fort controversée, et elle est tellement obscure que la Pénitencerie elle-même la soumit, il y a peu d'années, à la S. C. du Concile, avec prière de la résoudre. Celle-ci, par son décret du 26 avril 1873, refusa de se prononcer, et répondit simplement : *Dilata*. Quoiqu'elle n'eût pas voulu trancher le débat, elle eut à étudier, peu de temps après, cette nouvelle question : *An validæ sint matrimoniales dispensationes pro pauperibus a S. Penitentiaria in foro externo concessæ, quando paupertas falsò allegata fuit in casu ?* et, le 28 juin 1873, elle répondit : *Nihil innovandum*. Son avis était donc qu'il fallait s'en tenir à la coutume en vigueur. Or, la pratique de la Pénitencerie, selon qu'elle fut exposée dans le *folio* soumis à l'examen de la S. C. du Concile, est la suivante. Si la fausseté du motif, *ob paupertatem*, est connue de la Pénitencerie avant la concession de la dispense, elle renvoie l'affaire à la Daterie. Si elle le connaît après que la dispense a été obtenue, mais avant que celle-ci ne soit exécutée, elle renvoie, suivant les cas, les impétrants à la Daterie, *pro sanatione defectus paupertatis*, ou bien elle leur pro-

cure une nouvelle dispense, après que le grand pénitencier, dans l'audience que le pape lui donne régulièrement, a demandé au souverain pontife des pouvoirs spéciaux. Si, enfin, le *defectus paupertatis* est connu de la Pénitencerie après l'exécution de la dispense, elle délivre une sanatoire, non pas en vertu de ses pouvoirs ordinaires, mais en recourant au pape, pour chaque cas particulier. Cette coutume laisse intacte la question de droit, sur laquelle les théologiens et les canonistes peuvent encore se disputer; mais cependant elle obvie, en pratique, à tous les inconvénients particuliers, en assurant la validité des dispenses matrimoniales, et en mettant fin aux inquiétudes de conscience qui pourraient résulter de toute incertitude sur un sujet aussi grave, quoique les impétrants aient réellement péché en alléguant un faux motif. D'ailleurs, dans le doute, en vertu de l'axiome : *In dubio standum est pro valore actus*, une dispense accordée doit être considérée comme valide, et, *a fortiori*, le mariage lui-même, quand il a été déjà célébré; mais, s'il ne l'était pas encore, et que le temps le permit, il faudrait recourir à la Daterie. Cf. Monacelli, *Formularium legale practicum fori ecclesiastici*, 4 in-fol., Rome, 1706; 1844, tit. xvi, form. II, n. 33, t. II, p. 223; Ferraris, *Promptua bibliotheca*, v° *Impedimenta matrimonii*, a. 3, t. IV, p. 443-444; Avanzini, *Acta sanctæ sedis*, t. v, p. 27; Caillaud, *Manuel des dispenses à l'usage du curé, du confesseur et de l'official*, part. III, sect. I, c. I, a. 2, § 5, n. 273-276, p. 249-254; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, c. IV, sect. I, a. 4, § 2, n. 319, 325, 353, t. I, p. 200 sq., 209 sq., 222 sq.; *Analecta*, t. III, p. 2193, 2199.

6° *Dummodo sint in usu*, ou *quatenus sint in usu*. — Ces clauses commencèrent à être employées, dès la fin du XII^e siècle, dans les rescrits confirmatifs des privilèges. Elles signifient que cette confirmation ne s'étend pas aux privilèges qui seraient tombés en désuétude, ou auraient été annulés par des usages contraires. Ces privilèges ainsi perdus ne revivent donc pas par cette confirmation, à moins que, dans ce document, ils ne soient mentionnés en termes exprès. Les privilèges susceptibles d'être perdus par le non-usage ne sont pas ceux qui, consistant en une simple faveur, ne portent aucun préjudice à des tiers; mais ceux contre lesquels, par le non-usage ou par des actes contraires, une prescription peut s'établir. Voir, pour les détails, Reiffenstuel, qui traite longuement cette question, *Jus canonicum universum*, I. V, tit. xxxiii, *De privilegiis et excessibus privilegiorum*, § 5, n. 109-113; § 10, n. 203-240, t. v, p. 280 sq., 290-293. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, I. V, tit. xxxiii, § 5, n. 186-197, t. v, p. 258 sq.; Suarez, *De legibus*, I. VIII, c. xviii, n. 16; c. xxxiv, n. 2-20; c. xxxv, n. 22; c. xxxvi, n. 4, t. vi, p. 298, 382-389, 400, 402; Layman, *Theologia moralis*, I. I, tr. IV, *De legibus*, c. xxiii, n. 11, 22-23, t. I, p. 77-81; Salmanticenses, tr. XVIII, *De privilegiis*, c. I, punct. IV, n. 48; c. II, punct. II, § 2, n. 14, t. IV, p. 398, 428; S. Alphonse, *Theologia moralis*, Appendix II, *De privilegiis*, c. I, n. 14, t. IX, p. 127 sq.

7° *Dummodo non sint revocata*, ou *non sint sub aliqua revocatione comprehensa*. — Dans les rescrits de confirmation de privilèges, ces clauses et autres semblables signifient que le pape n'a pas l'intention de confirmer ceux qui, sans avoir été de nouveau concédés, auraient été, antérieurement à cette confirmation, révoqués, d'une façon expresse ou tacite, par une loi, une constitution ou un décret. Le cas serait différent, si, après cette révocation, quelques-uns de ces privilèges avaient fait l'objet d'une concession nouvelle, surtout si celle-ci était munie d'une clause dérogatoire à la précédente révocation. Ils ne seraient alors certainement pas atteints par la clause *dummodo non sint revocata*, ou *sub aliqua revocatione comprehensa*, et

leur confirmation ne serait pas douteuse. Pour apprécier l'étendue de cette clause, il faut donc considérer si la concession du privilège précède seulement la révocation, ou si, après cette révocation, une concession nouvelle a eu lieu. Cf. Reiffenstuel, I. V, tit. xxxiii, § 5, n. 119, t. v, p. 281; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVIII, c. II, punct. VII, n. 73, t. IV, p. 444.

8° *Dummodo sacris canonibus et decretis concilii Tridentini non adversentur*. — C'est encore aux rescrits de confirmation ou de concession de privilèges que cette clause est apposée. Sa rédaction est un peu équivoque, et il est à remarquer que, par les paroles *sacris canonibus*, ne sont pas visés les canons et les décrets renfermés dans le *Corpus juris canonici*. La raison en est évidente, car si ces canons faisaient l'objet de la restriction elle-même, la concession ou la confirmation d'un privilège serait illusoire et entraînerait une véritable contradiction, puisqu'il est de l'essence d'un privilège d'être une dérogation au droit commun. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, I. V, tit. xxxiii, *De privilegiis et excessibus privilegiorum*, § 1, n. 3; § 5, n. 113, t. v, p. 269, 281. Il ne s'agit donc ici que des canons et des décrets du concile de Trente, et la clause doit être comprise et interprétée comme si elle était rédigée de la manière suivante : *Dummodo sacris canonibus concilii Tridentini et decretis ejusdem concilii non adversentur*. Si les papes, dans cette formule, usent de ces deux termes, *canonibus et decretis*, c'est parce que le concile de Trente renferme des canons et des décrets. Du reste, le concile lui-même appelle parfois ses décrets disciplinaires des canons, comme il conste par la session XIV, *De reformatione*, où, à la fin du *proœmium*, les Pères du concile s'expriment ainsi : *Sacro sancta et oecumenica synodus... hos qui sequuntur CANONES statuendos et decernendos duxit*; or, ces canons sont simplement des chapitres disciplinaires. Beaucoup d'auteurs pensent, en outre, qu'il faut entendre cette clause restrictive, non de tous les canons et décrets du concile de Trente, mais seulement de ceux qui ont été munis par le concile lui-même de la clause : *Non obstantibus privilegiis quibuscumque*, comme, par exemple, ceux de la session XXV, *De regularibus*, et quelques autres. Cf. Suarez, *De legibus*, I. VIII, c. xviii, n. 18, t. VI, p. 299; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVIII, c. I, punct. IV, n. 49 sq.; c. I, punct. VIII, § 2, n. 130-138, t. IV, p. 398, 419-421; Reiffenstuel, I. V, tit. xxxiii, § 5, n. 116-119; § 6, n. 139-146, t. v, p. 281, 284 sq.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, I. V, tit. xxxiii, § 6, n. 234-240, t. v, p. 262 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis*, Appendix II, *De privilegiis*, c. I, n. 5, t. IX, p. 122.

9° *Ex certa scientia*, ou *De plenitudine potestatis apostolicæ*. — Dans la confirmation des privilèges ces clauses se rencontrent aussi fréquemment. Leur résultat est de renouveler les privilèges qui auraient été perdus par le non-usage, ou pour toute autre cause. En effet, si le pape connaît la nullité ou la perte des privilèges qu'il confirme, cette confirmation équivaut à une concession nouvelle, à moins que les mots n'aient aucun sens; et, s'il ne connaît pas la perte des privilèges ou leur annulation, il est censé les concéder aussi pour des motifs à lui connus, à moins de supposer que la formule *ex certa scientia* n'ait aucune utilité, pas plus que la clause *de plenitudine potestatis*. Cependant ces clauses ne rendent pas valide un privilège qui aurait été nul, dès le principe, car l'intention du pape, en confirmant, est de renouveler ce qui avait été précédemment accordé. Or, ce qui a été nul, dès le principe, ne saurait être considéré comme ayant été concédé. Cette intention du pape est encore plus manifestée par les mots qui accompagnent ordinairement ces clauses : *de novo concedimus*, ou *innovamus*, etc. Cf. Suarez, *De legibus*, I. VIII, c. XIV, n. 1; c. XVIII, n. 12-17;

c. XIX, n. 3, t. VI, p. 276, 297-299, 300; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVIII, c. I, punct. IV, n. 42-44; c. II, punct. VII, n. 68-76, t. IV, p. 396 sq., 442-445; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, I, V, tit. XXXIII, § 4, n. 114-117, t. V, p. 252.

10° *Ad instar*. — Les privilèges auxquels cette clause est appliquée sont ceux qui ont été concédés à la ressemblance d'un autre, comme, par exemple, quand le pape dit à une personne ou à une communauté : « Je vous accorde le même privilège qu'à tel ou tel. » Ce privilège *ad instar* a, comme valeur et comme étendue, celles qu'eut, au moins dans le principe, le privilège type, à l'image duquel le second est concédé. Si donc, pour quelque motif, le premier a été nul, le second l'est également; mais si le premier a été ensuite révoqué, le second ne l'est pas nécessairement. Cf. Suarez, *De legibus*, I, VIII, c. XV, n. 1-12, t. VI, p. 279-284; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVIII, c. I, punct. IV, n. 39, 48; punct. VII, n. 87-117, t. IV, p. 395, 398, 407-416; S. Alphonse, *Theologia moralis*, Appendix II, *De privilegiis*, c. I, n. 5, t. IX, p. 122.

11° *Suppletur omnes et singulos defectus juris et facti, si qui forsitan intervenirent*. — Les défauts auxquels il est suppléé par cette clause ne sont pas les défauts substantiels, soit de droit naturel ou divin, soit même de droit ecclésiastique, comme si, par exemple, l'impétrant était excommunié, ou si la supplique était notablement fautive ou frauduleuse; mais ce sont les défauts accidentels, au sujet de certaines circonstances requises par le droit positif, et dont le pape entend dispenser *hic et nunc et ad effectum de quo agitur*. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVIII, c. I, punct. IV, n. 51; tr. XVIII, c. II, punct. VII, n. 72, t. IV, p. 398, 444; S. Alphonse, *Theologia moralis*, Appendix II, *De privilegiis*, c. I, n. 5-8, t. IX, p. 122-124.

12° *Ex confidentialia hujus indulti*. — Les privilèges ne sont pas accordés comme une occasion de pécher et une espérance d'impunité pour ceux qui les reçoivent. C'est ce que cette clause a pour but de rappeler. Cf. Suarez, *De religione*, tr. VIII, l. II, c. XXI, n. 10-16, t. XVI, p. 221-224; *De voto*, l. VI, c. XIII, n. 6, t. XIV, p. 1103; de Lugo, *De penitentia*, disp. XX, sect. VIII, n. 129-130, t. V, p. 480 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVIII, *De privilegiis*, c. I, punct. IV, n. 46, t. IV, p. 397. Cette clause est souvent complétée par celle-ci : *Dummodo peccata non sint in contemptum clavium*. Ce qu'il faut entendre par cette expression, *peccare in contemptum clavium*, est expliqué par saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. CLXXXVI, a. 9, ad 3^m; cf. Suarez, *De religione*, tr. VIII, l. II, c. XXI, n. 10, t. XVI, p. 221; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVIII, c. I, punct. IV, n. 56, t. IV, p. 399.

13° *Appellatione remota*. — L'appel empêché par cette clause n'est pas l'appel d'une sentence interlocutoire, mais celui d'une sentence définitive. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVIII, c. I, punct. IV, n. 44, t. IV, p. 397 sq. Il est cependant des cas où, malgré cette clause, on peut en appeler même d'une sentence définitive, I, II, Decretal., tit. XXVIII, *De appellationibus, recusationibus et relationibus*, c. CLIII, *Pastoralis*; comme il y a des cas aussi où l'appel d'une sentence interlocutoire est défendu par le droit nouveau issu des prescriptions du concile de Trente, sess. XIII, *De reformatione*, c. I; sess. XXIV, c. XX. Pour les détails de cette question complexe, voir Stremmer, *Traité des peines ecclésiastiques, de l'appel et des Congrégations romaines*, part. II, c. VII, § 3, 4, p. 399-406; Bouix, *De judiciis ecclesiasticis*, 2^e in-8°, Paris, 1855, part. II, sect. III, c. III, § 3, t. II, p. 263-267.

V. CLAUSES SPÉCIALES AUX BULLES PONTIFICALES. — 1° *Clauses concernant la promulgation des lois*. — *Volumus illas litteras ad valvas basilicarum itemque Cancellariæ apostolicæ et in loco solito campi Floræ*

affigi et publicari... sicque publicatas... omnes et singulos quos illæ concernunt perinde arctare et afficere ac si unicuique eorum personaliter intimatæ fuissent.

— Une clause de ce genre était déjà en usage pendant le séjour des papes à Avignon. Cf. Urbain V, const. *Apostolicus*, du 12 octobre 1364; *Magnum bullarium romanum*, 19 in-fol., Luxembourg, 1727-1758, t. I, p. 261. Mais telle qu'elle est formulée ici, elle ne fut d'un usage constant que vers la fin du xv^e siècle. Cf. Sixte IV, const. *Præclara sanctorum*, du 3 octobre 1472; *Regimini*, du 31 août 1474; *Etsi de cunctarum*, du 30 juin 1480; Innocent VIII, const. *Apostolicæ cameræ*, du 17 février 1485; *Cum ab apostolica*, du 13 septembre 1485; *Dilectus filius*, du 18 août 1487; Alexandre VI, *Cum ex relatione*, du 18 décembre 1497, etc. *Magnum bullarium romanum*, t. I, p. 389, 395, 423, 434, 436, 440, 449, 450, 457, 463, etc.; t. IX, *addenda*, p. 89, 91. Pour qu'une loi disciplinaire oblige tous les chrétiens, il n'est pas nécessaire qu'elle soit promulguée spécialement dans chaque province de l'univers, à moins que ce ne soit exprimé formellement dans la loi elle-même, comme il fut statué pour le décret *Tametsi* du concile de Trente, sess. XXIV, *De reformatione matrimonii*, c. I, prononçant la nullité des mariages clandestins. En dehors de ces dispositions particulières, les bulles pontificales, dès qu'elles sont promulguées à Rome, sont, pour tous les chrétiens qui en ont connaissance, obligatoires en vertu de la clause que nous venons de citer. Et cela est juste, car le mode de promulgation d'une loi dépend de la volonté du législateur. Voir PROMULGATION. Si cette clause n'est pas exprimée formellement, il est probable que la promulgation faite à Rome suffit pour obliger tous les chrétiens, car c'est là une de ces *clauses de style* qu'on doit toujours supposer sous-entendues, quand elles ne sont pas formellement exprimées. Cf. Suarez, *De legibus*, l. III, c. XVI, n. 8; l. IV, c. XV, n. 1, t. V, p. 236 sq., 391 sq.; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, I, I, tit. II, *De constitutionibus*, § 5, n. 123, 134, t. I, p. 76, 78; Layman, *Theologia moralis*, l. I, tr. IV, *De legibus*, c. III, n. 4, t. I, p. 36; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, etc., v^o *Lex*, a. 2, n. 5, t. V, p. 333; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XI, *De legibus*, c. I, punct. VI, n. 86, t. III, p. 18; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. I, tr. II, *De legibus*, c. I, dub. I, n. 96, t. I, p. 117-124; *Analecta juris pontificii*, 2^e série, col. 2308.

Une clause qui a trait aussi à la promulgation des bulles, est la clause rappelant la créance qu'il faut accorder aux copies authentiques des bulles : *Volumus autem ut præsentium litterarum transsumptis etiam impressis, manu alicujus notarii publici subscriptis, et sigillo personæ in dignitate ecclesiastica constitutæ munitis, eadem prorsus tam in judicio quam extra illud ubique adhibeatur observantia, ac si unicuique forent exhibitæ vel ostensæ*. C'est aussi vers le milieu du xv^e siècle que cette clause fut régulièrement apposée à la plupart des bulles. Eugène IV, const. *Excellentissimus*, du 26 mars 1433; Nicolas V, const. *Ad sacram*, du 19 mars 1447, etc. *Magnum bullar.*, t. I, p. 324, 358, 364, etc. Cf. Suarez, *De legibus*, l. III, c. XVI, n. 8, t. V, p. 236; S. Alphonse, t. IX, p. 121-122.

2° *Clauses concernant l'obligation de la loi*. — 1. *Non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis, neque legibus a concilio generali conditis, cæterisque contrariis quibuscumque*. — D'après Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. VII, p. 170, les clauses de ce genre auraient été employées pour la première fois, vers le milieu du XIII^e siècle, par le pape Innocent IV, qui, au témoignage de ses contemporains, fut *jurista magnus valde*. Cf. Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, in-12, Paris, 1904, p. 75. Mais on en trouve déjà pourtant des exemples dans les bulles de Gré-

goire IX, l'un de ses prédécesseurs. Cf. *Magnum bullarium*, t. I, p. 80. Cette clause révoque seulement les lois qui sont d'ordre général, en tant qu'elles sont contraires à la loi postérieure munie de la clause *non obstantibus consuetudinibus apostolicis*. Pour qu'elle révoquât également les lois particulières, elle devrait les mentionner et être formulée de la sorte : *Non obstantibus quibuscumque constitutionibus particularium locorum*. La raison de cette distinction est exposée dans le paragraphe suivant, où elle revient au sujet des clauses qui révoquent les coutumes. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. I, tit. III, *De constitutionibus*, § 19, n. 499, t. I, p. 420.

2. *Non obstante quacumque in contrarium consuetudine*. — Le premier exemple de l'emploi de cette clause est du XI^e siècle. Alexandre II, const. *Nulli fidelium*, du 29 octobre 1073, *Magnum bullarium*, t. I, p. 26. On la retrouve ensuite, dans la première moitié du siècle suivant. Honorius II, const. *Clarissimus*, du 20 mai 1130, *Magnum bullarium*, t. I, p. 33. Au sujet de cette clause, plusieurs remarques sont à faire. Une coutume générale, sans même qu'il soit besoin de l'insinuer, est évidemment abrogée par une loi générale postérieure. C'est le sentiment commun des auteurs, et cela ressort d'une déclaration officielle de Boniface VIII, en 1301 : *Romanus pontifex, qui jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere, constitutionem condendo posteriorem, priorem quamvis de ipsa mentionem non faciat, revocare noscitur*. L. I, Decretal., tit. II, *De constitutionibus*, in 6^o, c. I, *Licet*. Si une loi subséquente rapporte une loi contraire antérieure, à plus forte raison révoque-t-elle une coutume générale assimilée à une loi. Cette coutume est donc détruite par une loi subséquente, et, à cette fin, il n'est pas nécessaire de munir celle-ci de la clause *non obstante in contrarium consuetudine* : le pape, en édictant une loi opposée, montre clairement son intention d'abolir une coutume générale qu'il connaît parfaitement.

Mais s'il s'agit de coutumes spéciales, le cas est différent. Le pape est censé connaître toutes les lois et coutumes générales; mais il peut ignorer bon nombre de coutumes locales, qu'il n'aurait nullement l'intention d'abroger, s'il les connaissait. Celles-ci ne sont donc révoquées que s'il les signale. C'est ce qui ressort encore de la même déclaration de Boniface VIII : *Quia tamen locorum specialium et personarum singularium consuetudines et statuta (quum sint facti, et in facto consistent) potest probabiliter ignorare; ipsis, dum tamen sint rationabilia, per constitutionem a se noviter editam (nisi expresse caveatur in ipsa), non intelligitur in aliquo derogare*. L. I, Decretal., loc. cit., c. I, in fine.

De quelle manière le pape doit-il faire mention des coutumes particulières pour qu'elles soient abrogées? En d'autres termes, de quelle clause doit-il user? La clause *nulla obstante consuetudine*, ou *non obstante quacumque consuetudine*, suffit-elle? Le sentiment commun est que cette clause n'abroge que les coutumes qui ne sont pas immémorables, car celles-ci, vu leur antiquité, paraissent beaucoup plus respectables. Elles jouissent donc d'une sorte de privilège qui les met en dehors d'une révocation générale. Pour qu'elles soient abrogées, mention spéciale doit en être faite, par la clause ainsi modifiée : *Non obstante quacumque consuetudine etiam centenaria et immemoriali*. Mais quand les coutumes sont révoquées par la clause générale, *non obstante quacumque consuetudine*, et que de cette révocation un seul cas est excepté, alors, même la coutume immémoriale est révoquée, car l'exception confirme la règle pour les cas non exceptés. On a un exemple de cette particularité dans le décret du concile de Trente qui, sess. XXII, c. IX, *De reformatione*, impose à tous les administrateurs des œuvres pies, quelles qu'elles soient,

l'obligation de rendre compte de leur administration à l'évêque, chaque année, avec la clause suivante : *consuetudinibus quibuscumque in contrarium sublati, nisi secus forte in institutione expresse cautum esset*. Une clause aussi formelle et qui n'excepte qu'un seul cas, s'étend certainement aux coutumes même centenaires et immémorables. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. I, tit. II, *De constitutionibus*, § 40, n. 491, 496-499; l. I, tit. IV, *De consuetudine*, § 9, n. 182-193, t. I, p. 112-120, 184-185; Suarez, *De legibus*, l. VII, c. XX, n. 2-48; l. VIII, c. XIV, n. 4, t. VI, p. 219-221; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XI, *De legibus*, c. VI, punct. V, n. 52-53, t. III, p. 410 sq.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. I, tit. IV, *De constitutionibus*, § 4, n. 37, t. I, p. 82; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. I, tr. II, *De legibus*, c. I, dub. II, n. 108-109, t. I, p. 143 sq.; Bouix, *De principis juris canonici*, in-8^o, Paris, 1852, part. II, sect. VI, c. IV, § 1, p. 363-366; De Angelis, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium Gregorii IX exactæ*, 4 in-8^o, Rome, 1878-1891, l. I, tit. IV, *De consuetudine*, n. 14, t. I, p. 89.

3. *Non obstantibus privilegiis in contrarium*. — Les bulles sont accompagnées de clauses, qui non seulement abrogent les coutumes contraires, mais aussi les privilèges accordés précédemment par un acte positif du législateur, et qui leur sont opposés. Cependant, par cette clause telle qu'elle est énoncée ici, ne sont pas considérés comme abrogés les privilèges contenus dans le *Corpus juris canonici*, à moins qu'elle ne soit formulée de cette façon : *non obstantibus omnibus et singulis privilegiis in contrarium*. Dans les termes *omnibus et singulis*, vu leur généralité, sont renfermés, en effet, tous les privilèges, même ceux octroyés par les décrets insérés dans le *Corpus juris*, et qui n'étaient pas visés par la clause précédente. Cf. Suarez, *De legibus*, l. VIII, c. XXXVIII, n. 1-2, t. VI, p. 410-411; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVIII, *De privilegiis*, c. I, punct. IV, n. 45, t. IV, p. 397; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. V, tit. XXXIII, *De privilegiis et excessibus privilegiorum*, § 6, n. 124, t. V, p. 282; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. I, tit. III, *De rescriptis*, § 2, n. 12, t. I, p. 70; S. Alphonse, *Theologia moralis*, Appendix II, *De privilegiis*, c. I, n. 46, t. IX, p. 129.

La clause *non obstantibus privilegiis* ne s'étend pas non plus aux privilèges munis d'une clause telle que, pour être révoqués, il doive en être fait mention spéciale. Dans ce cas, il faut encore que la clause soit complétée par des paroles manifestant nettement chez le législateur la volonté d'y déroger. En voici diverses formules : *non obstantibus quibuscumque privilegiis, sub quacumque verborum forma concessis*, l. III, Clement., tit. VII, *De sepulchris*, c. I, *Eos qui*; ou *non obstantibus... etiam si de verbis aud verbum debeat de illis mentio fieri*, Innocent IV, const. *Sub catholice*, du 6 mars 1254; Alexandre IV, const. *Ad audientiam*, du 20 janvier 1260, *Magnum bullarium*, t. I, p. 101, 119, etc.; ou encore, *non obstantibus quibuscumque derogatoriis derogatoriis*. Salmanticenses, tr. XVIII, c. I, punct. IV, n. 47, t. IV, p. 398; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. V, tit. XXXIII, § 6, n. 125, t. V, p. 283.

La clause doit être également complétée s'il s'agit de quelque privilège conféré par une décision d'un concile général, et, en particulier, du concile de Trente. Cf. Salmanticenses, tr. X, *De censuris*, c. II, punct. V, n. 57, t. II, p. 339 sq.

Elle doit l'être aussi, quand le privilège a été accordé, non comme une faveur, mais comme une sorte de droit, sous forme de contrat, à la suite de services rendus. La clause devient alors : *non obstantibus privilegiis, etiam si per modum contractus concessa fuissent*. Cf. Suarez, *De legibus*, l. VIII, c. XXXVIII, n. 3, t. VI, p. 441; Salman-

ticenses, tr. XVIII, c. II, punct. III, n. 36, t. IV, p. 433; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, I. V, tit. xxxiii, § 6, n. 126, t. v, p. 283. Si mention de cette circonstance n'était pas faite, peu importerait que les mots indiquant la révocation fussent doublés et multipliés plusieurs fois, par des synonymes, comme par exemple : *revocamus, derogamus, annullamus, irritamur*, etc. Les mêmes considérations s'appliquent aux privilèges accordés aux œuvres pies, ou pour l'utilité publique. Salmanticenses, loc. cit., c. I, punct. IV, n. 45, t. IV, p. 397.

En vertu de l'axiome : *Odia sunt restringenda*, plusieurs auteurs enseignent que dans les clauses déroatoires des privilèges ne sont pas compris, non plus, à moins d'une mention spéciale, les privilèges acquis par une coutume, parce que le mot privilège, *in sensu stricto*, s'entend uniquement des privilèges accordés par les supérieurs, et non des faveurs autorisées par la coutume. Cf. Salmanticenses, tr. XVIII, c. I, punct. III, n. 31, t. IV, p. 393. Cette remarque est d'autant plus importante que, lorsque la communication des privilèges se produit entre diverses communautés, ou divers ordres religieux, dans cette communication sont compris non seulement les privilèges directement concédés par le législateur, mais aussi ceux qui sont le résultat de la coutume, car *favores sunt ampliandi*. Salmanticenses, tr. XVIII, c. I, punct. VII, § 1, n. 88-117, t. IV, p. 407-416. Enfin, si, vu les circonstances, la clause présentait un sens équivoque, les privilèges pourraient être considérés comme non révoqués, car *in dubio melior est conditio possidentis*. Salmanticenses, tr. XVIII, c. II, punct. III, n. 36, t. IV, p. 434.

4. *Prorsus eximimus ac totaliter liberamus*. — Par sa généralité, cette clause révoque tous les privilèges, qu'ils soient accordés à une personne privée, ou à une communauté, d'une façon générale, ou à titre spécial, et sous quelque forme qu'ils soient concédés, même *ex motu proprio*, ou *ex certa scientia*, ou encore de *plenitudine potestatis*. Cette clause exclut également toute interprétation en sens contraire. Cf. Salmanticenses, tr. XVIII, c. I, punct. IV, n. 52, t. IV, p. 399.

5. *Decernentes irritum et inane quidquid a quoquam, quavis auctoritate, scienter vel ignoranter, contigerit attentari*. — Dès les premiers siècles, cette clause était en usage. On la trouve dans une des plus anciennes bulles qui soient parvenues jusqu'à nous, la bulle *Omnem quidem*, du 21 mars 452, par laquelle le pape saint Léon le Grand approuve les actes du IV^e concile œcuménique de Chalcédoine. *Magnum bullarium*, t. I, p. 7. Dans la suite, elle fut reproduite très souvent. Parfois aussi, vu les circonstances, elle prenait une forme comminatoire : Jean XV, const. *Cum conventus*, du 3 février 993; Alexandre II, const. *Nulli fidelium*, du 29 octobre 1073; Urbain II, const. *Cum universis*, du 6 avril 1090; Pascal II, const. *Desiderium*, du 18 avril 1100, *Magnum bullarium*, t. I, p. 23, 26, 30, 31, etc. Par cette clause sont annulés à l'avance tous les actes contraires à la présente bulle, ou faits dans une forme autre que celle qui est prescrite par la constitution à laquelle elle est apposée. Ces actes sont nuls de plein droit, même s'il n'intervenait aucune réclamation de la part des intéressés. A cet effet, il n'est pas besoin que la clause porte les mots *scienter vel ignoranter*. Ces prescriptions affectent jusqu'à ceux qui les ignorent, du moins quant à la nullité de l'acte, car l'ignorance les met à couvert des pénalités qui en seraient la conséquence. Toutefois, cette annulation n'a pas d'effet rétroactif, et n'atteint pas les actes qui seraient achevés avant la promulgation de la bulle; mais elle interrompt toute prescription et arrête toute coutume contraire. Cf. Salmanticenses, tr. XVIII, c. I, punct. IV, n. 54, t. IV, p. 399.

6. *Ex tunc prout ex nunc*. — Cette clause produit un effet rétroactif, en ce sens qu'un acte fait dans la suite

est considéré comme antérieur, à moins que ce ne soit au préjudice d'un tiers. Cf. Salmanticenses, tr. XVIII, c. I, punct. IV, n. 55, t. IV, p. 399; Suarez, *De legibus*, I. VIII, c. XL, n. 1-7, t. VI, p. 414-417.

7. *Ad perpetuum rei memoriam, ou hac immutabili et in perpetuum valitura constitutione*. — Les lois sont de leur nature perpétuelles, et souvent elles sont accompagnées de ces clauses ou autres semblables qui en affirment hautement la perpétuité. Cf. const. d'Honorius III, *Has leges*, 1220, et d'Innocent IV, *Ad extirpanda*, du 15 mai 1252, etc., *Magnum bullarium*, t. I, p. 63, 91, etc. Cela n'empêche pas que le législateur, ou son successeur, ne puisse y apporter des modifications, et même les changer complètement, s'il le juge nécessaire ou opportun. Decretal., I. I, tit. VI, *De electione et electi potestate*, c. xx, *Innotuit* : *Prohibens successoribus suis nullum potest præjudicium generare, quum non habeat imperium par in parem*. Or, ces clauses et quelques autres, comme celle-ci, par exemple : *Nolumus contra hanc legem aliquam consuetudinem valere*, tendent non seulement à révoquer les coutumes déjà existantes, mais aussi à empêcher et à annuler par avance celles qui pourraient s'introduire dans l'avenir.

En faut-il conclure que toute coutume qui s'élèvera dans la suite des temps contre une constitution munie de ces clauses sera répréhensible? Beaucoup d'auteurs graves pensent le contraire. Pour eux, cette prohibition n'est pas absolue, mais relative; à moins que les coutumes futures en opposition avec la loi ne soient réprochées comme intrinsèquement mauvaises, *tanquam corruptelas, et irracionales*. En dehors de ce cas particulier, ces coutumes ne sont condamnées que comme moins convenables pour la société, vu les circonstances dans lesquelles elle se trouve. Si donc, par la suite des temps, les circonstances viennent à changer d'une façon sensible, ces coutumes pourront bien avoir leur raison d'être, et l'on sera autorisé à supposer que la volonté du législateur se serait prêtée aux modifications imposées par ce nouvel état de choses, s'il l'avait connu. Une coutume, pourvu qu'elle remplisse les conditions prescrites, voir COUTUME, a force de loi. Or, une loi, malgré les clauses de perpétuité qui l'accompagnent, peut être abrogée par une loi subséquente. Rien n'empêche donc qu'elle le soit aussi par une coutume postérieure qui n'a pas moins de force que le droit écrit. Une clause prohibitive de ce genre n'a donc d'autre résultat que de rendre plus difficile l'introduction d'une coutume opposée à la loi qui en est munie, et d'exciter à un plus haut degré la vigilance de l'autorité ecclésiastique, dans le but d'empêcher que cette coutume ne se forme et ne se fortifie. Cf. Suarez, *De legibus*, I. VII, c. VII, n. 5, 6; c. XIX, n. 19-23, t. VI, p. 161, 213; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, I. I, tit. IV, *De consuetudine*, § 8, n. 185-188, t. I, p. 174; Layman, *Theologia moralis*, tr. IV, *De legibus*, c. xxiv, n. 7, t. I, p. 84; Bouix, *De principiis juris canonici*, part. II, sect. VI, c. IV, p. I, p. 336-368; S. Alphonse, I. I, tr. II, *De legibus*, c. I, dub. II, n. 108, t. I, p. 143; De Angelis, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium Gregorii IX exactæ*, I. I, tit. IV, *De consuetudine*, n. 12, t. I, p. 88.

Ces considérations, qui s'appliquent aux lois ecclésiastiques en général, conviennent aussi aux décrets disciplinaires du concile de Trente. On ne voit pas les motifs pour lesquels des coutumes opposées à ces décrets ne pourraient pas s'introduire et s'établir licitement. Ce n'est pas à cause de la clause annexée à la bulle de Pie IV, *Benedictus Deus* du 26 janvier 1564, qui confirme les décrets du concile de Trente : *Decernentes irritum et inane, si super his a quoquam, quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari*. Cf. *Magnum bullarium*, t. II, p. 112. Elle ne

présente rien de spécial qui ne se trouve dans toute autre constitution apostolique, et elle ne déclare pas que ces coutumes futures seraient irraisonnables. Ce n'est pas non plus en vertu de la clause qui termine la bulle *In principis apostolorum*, du 17 février 1565, par laquelle le même pape annule tous les privilèges, les exemptions et immunités, indults et grâces contraires aux décrets de ce concile, ainsi que ce qui aurait lieu dans la suite, en opposition à ces décrets : *Decernentes omnia et singula quæ in posterum fient, in his in quibus dicti concilii decretis adversantur, nulla, invalida et irrita esse et censeri, ac nemini, in quantum libet qualificato, suffragari posse et debere*. Cf. *Magnum bullarium*, t. II, p. 145.

En fait, un grand nombre de canonistes et de théologiens des plus autorisés, tels que Suarez, Reiffenstuel, Schmalzgrueber, Layman, Engel, *Collegium universi juris canonici*, 3 in-4°, Salzbourg, 1670-1674, etc., en traitant très longuement la question des coutumes susceptibles de naître, malgré les clauses prohibitives, ne sentent pas le besoin d'établir une exception en faveur du concile de Trente, et passent complètement sous silence cette question spéciale. Il est vrai que l'opinion contraire fut d'abord soutenue par Benoît XIV, avant son élévation sur la chaire de saint Pierre. *Institutiones ecclesiasticæ*, inst. LX, n. 7, t. I, p. 277. Cet ouvrage est, comme on le sait, une collection de ses lettres pastorales et d'autres actes épiscopaux traduits de l'italien en latin. Mais la 8^e année de son pontificat, en 1748, il donna la première édition d'un ouvrage bien plus important, *De synodo diocesana*, où il modifie son sentiment à ce sujet : *Non negamus potuisse Tridentini decretum (de synodo quotannis celebranda) contraria consuetudine nonnihil emolliri et temperari*. I. I, c. VI, n. 5, 2 in-4°, Venise, 1775, t. I, p. 15. Devoti affirme aussi que les coutumes ne peuvent prévaloir contre le concile de Trente; mais, pour toute raison, il se contente d'indiquer en note, à titre de référence, la bulle *In principis* de Pie IV. Voir *Institutionum canonicarum libri IV*, 2 in-8°, Gand, 1836, prolegomen., c. IV, *De jure non scripto*, § 50, t. I, p. 47. Cette raison, comme nous l'avons vu, n'est pas suffisante. Bouix, après avoir reconnu comme probable l'opinion d'après laquelle les clauses prohibitives n'annulent pas à l'avance les coutumes futures et contraires, admettrait cependant une exception en faveur du concile de Trente. Pour justifier cette préférence, il invoque d'abord l'autorité de Benoît XIV, inst. LX, n. 7, sans songer que l'auteur s'est rétracté dans son ouvrage subséquent, *De synodo diocesana*; il cite ensuite divers canonistes, tels que les cardinaux De Luca et Petra, mais qui eux-mêmes apportent pour tout motif, comme Devoti, la clause prohibitive de la bulle de Pie IV, *In principis*; enfin, il s'appuie sur divers décrets de la S. C. du Concile, qui ont réprouvé quelques-unes de ces coutumes, mais qui ne tranchent que des questions de détail, sans s'élever à la thèse générale et sans atteindre le principe lui-même. Cf. Bouix, *De principis juris canonici*, part. II, sect. VI, c. IV, p. II, p. 368-380.

C'est à cause de la faiblesse de ces arguments que plusieurs graves auteurs n'ont pas craint d'assurer que, malgré les clauses prohibitives des bulles confirmant les décrets disciplinaires du concile de Trente, des coutumes peuvent prévaloir contre ces décrets.

Ce sentiment commença à se répandre peu après le concile de Trente. Un des premiers et des plus autorisés à l'enseigner fut un des Pères du concile, et non l'un des moindres, car il eut la plus grande part à la rédaction des décrets de réformation : le savant canoniste Covarruvias, d'abord professeur à l'université de Salamanque, puis évêque de Ciudad-Rodrigo, en Espagne, et, après le concile, évêque de Ségovie, *Variarum resolutionum ex pontificio regio et cæsareo jure*

libri IV, in-fol., 1554; Lyon, 1594; Anvers, 1604, l. III, c. XIII, n. 4. En Allemagne, la même doctrine fut soutenue par le jésuite Soell, professeur à l'université d'Innsbruck, *De prescriptionibus*, in-4°, 1722, part. II, c. IV, § 12, p. 354-360. En Italie, saint Alphonse la fit sienne, en regardant comme licite la coutume introduite contre le décret du concile de Trente, sess. XXV, *De regularibus*, c. II, au sujet du pécule des religieux. *Theologia moralis*, l. IV, *De præceptis*, c. I, dub. IV, n. 15, t. III, p. 369, 372-375. Le pape Pie VII, dans son bref du 8 octobre 1803 à l'archevêque de Mayence, dit qu'il y a des endroits où le décret du concile de Trente sur les mariages clandestins n'est plus en vigueur, à cause de la coutume contraire : *Matrimonia hæreticorum coram ministro acatholico sunt rata et firma in locis, in quibus concil. Trident. de clandestinitate, si quando observatum fuerit, longo dein temporis intervallo in desuetudinem abiit*. Après ce témoignage officiel, la question paraît tranchée. C'est aussi l'avis de De Angelis, qui, professeur à l'université de la Sapience, et consultant de la Pénitencerie pendant dix-neuf ans, enseigna cette doctrine à Rome même, sous les yeux du pape. *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium Gregorii IX exactæ*, l. I, tit. IV, *De consuetudine*, n. 12, t. I, p. 88. Celui qui voudrait nier cette proposition, dit-il, serait obligé de considérer comme subreptice la collation des cures qui maintenant, presque partout, sont données sans le concours prescrit par le concile de Trente, sess. XXIV, *De reformatione*, c. XVIII. Qui pourrait soutenir, ajoute-t-il, que tous ces curés n'ont aucune juridiction?

Ainsi, suivant le témoignage de Benoît XIV et de Pie VII, de saint Alphonse et de beaucoup d'autres auteurs, il y a, au moins, quatre décrets importants du concile de Trente contre lesquels les coutumes contraires ont prévalu : ce sont les décrets sur la convocation annuelle du synode diocésain, sur le pécule des religieux, sur les mariages clandestins (en quelques endroits), et sur la collation des bénéfices à charge d'âmes. Or, *ab actu ad posse valet consecutio*.

VI. CLAUSES PROPRES AUX RÉPONSES DES CONGRÉGATIONS ROMAINES. — 1^o *Et amplius*. — Les Congrégations romaines étant souveraines dans leurs attributions, il n'est pas permis d'appeler de leur décision à un tribunal différent; mais on peut demander parfois à la même Congrégation, pour des raisons graves, si l'on a trouvé d'autres preuves à faire valoir, le bénéfice d'une nouvelle audience, ou d'un nouvel examen. Par la clause *et amplius*, résumé de la formule *et amplius causa non proponatur*, la S. C. indique qu'elle est tellement éclairée sur l'affaire au sujet de laquelle elle vient de publier son jugement, qu'elle ne consentira plus, si ce n'est pour des motifs d'une gravité exceptionnelle, à s'en occuper davantage, car l'affaire a été surabondamment examinée.

2^o *Ad mentem*. — La coutume des Congrégations romaines, quand elles sont consultées sur une question de droit, ou sur un fait, est de ne répondre que par un simple mot, *affirmative* ou *negative*, au doute qui leur est proposé. Elles ne disent jamais le pourquoi de leur décision, car elles représentent le pape, suprême législateur, qui, en édictant une loi, n'est pas tenu de révéler les motifs qui l'ont déterminé. On n'est donc pas certain que les cardinaux, en portant une sentence, s'appuient sur les raisons alléguées dans la requête, ou sur les arguments présentés par les avocats. Les cardinaux, en effet, ont, de leur côté, étudié la question, et ont pu être touchés par des preuves bien différentes de celles qui ont été mises en avant par les avocats ou les sollicitateurs. Dans le cas où leur réponse si succincte, *affirmative* ou *negative*, aurait besoin d'être élucidée, elle est accompagnée de la clause *ad mentem*. Le secrétaire de la S. C. notifie alors aux intéressés dans quel sens,

ou avec quelle restriction, la réponse doit être reçue et interprétée. Ces explications étant, de leur nature, secrètes, ne sont manifestées généralement qu'à ceux qu'elles concernent. Quelquefois cependant elles sont transcrites à la suite de la réponse et imprimées dans les diverses collections qui réunissent les décrets des S. C. La formule est alors : *Mens est*, etc.

3^e *Dilata*. — Cette clause signifie que la réponse est renvoyée à plus tard, et que la S. C. a des motifs pour ne pas se prononcer encore.

4^e *Reponatur*. — Nulle réponse n'est donnée et la supplique est déposée dans les archives de la S. C. Il ne faut pas confondre cette clause avec celle-ci : *Ponatur in folio*. Cette dernière indique, au contraire, que l'affaire, vu sa gravité, doit être examinée à fond et passer par toutes les phases d'une procédure régulière, ce qui est marqué aussi par la clause : *servato juris ordine*, ou *nihil transeat*. Alors, l'exposé de l'affaire est imprimé, et les exemplaires en sont distribués à tous les cardinaux, membres de la Congrégation; d'où l'expression *ponatur in folio*. Afin que les éminentissimes juges aient la possibilité d'approfondir la question à loisir, la distribution des feuilles imprimées leur est faite bien avant la réunion dans laquelle la sentence doit être rendue. Cf. Bouix, *De curia romana*, in-8^e, Paris, 1859, part. II, c. iv, § 4, p. 176 sq.

5^e *Lectum*. — Ce mot est apposé dans les cas où il n'y a pas lieu d'attendre une réponse. La supplique a été lue et examinée, mais la S. C. n'a pas cru devoir répondre, par prudence, ou pour toute autre raison. Cette clause est quelquefois remplacée par celle-ci qui a le même sens : *Non expedit*.

6^e *In decis...*, *in decretis*. — On n'a pas jugé opportun de s'écarter des décisions précédemment données. Les formules de ce genre impliquent toujours la condition sous-entendue : *In præsentî rerum statu*. Il n'est pas rare, en effet, que les circonstances viennent à changer, qu'un document nouveau soit découvert et produit, de sorte que l'affaire doive être nécessairement reprise et résolue d'une manière parfois bien différente. Cf. *Acta sanctæ sedis*, t. ix, appendice II.

7^e *Providebitur in casibus particularibus*. — La S. C. refuse de donner une réponse générale, et se réserve de le faire pour chaque cas particulier qui lui sera exposé.

8^e *Facto verbo cum Sanctissimo*. — La réponse, avant d'avoir été officielle, a été soumise au pape, pour être approuvée par lui.

9^e *Donec corrigatur*, ou *donec expurgetur*. — Lorsqu'un livre sujet à une censure de la S. C. de l'Index a été composé par un auteur catholique dont la réputation est jusque-là sans tache et qui jouit d'une certaine célébrité, il est d'usage de ne le prohiber qu'avec la clause *donec corrigatur*, si la correction est possible, et s'il n'y a pas de pressants motifs qui s'opposent à ces ménagements. Dans ce cas, le décret de condamnation n'est pas publié aussitôt, mais simplement communiqué à l'auteur ou à son représentant, pour lui indiquer les passages à supprimer, les modifications à apporter, et toutes les corrections, qui ont paru nécessaires. Si l'auteur se soumet aux ordres de la S. C. et fait de son ouvrage une nouvelle édition avec les changements prescrits, le décret de condamnation est rapporté à moins qu'un grand nombre d'exemplaires de la première édition n'aient déjà été écoulés et mis en circulation dans le public. Le décret devrait alors être promulgué, afin que le peuple chrétien fût bien averti que les exemplaires de la première édition sont prohibés, et que ceux de la seconde ne sont autorisés que parce que les corrections indiquées ont été accomplies. Cf. Benoît XIV, const. *Sollicita*, du 9 juillet 1753, § 9 sq., *Magnum bullarium*, t. xix, p. 60 sq.; Bouix, *De curia romana*, part. II, c. iii, § 3-4, p. 164-168.

10^e *Dimittatur*. — Cette clause témoigne qu'un ouvrage déferé à la S. C. de l'Index n'a pas été condamné; mais elle n'indique pas autre chose. Il ne s'ensuit donc pas que cet ouvrage ne renferme aucune erreur contre la foi ou les mœurs, de sorte qu'on serait téméraire en l'attaquant, soit au point de vue philosophique, soit au point de vue théologique. Décrets de la S. C. de l'Index du 21 juin 1880 et du 28 décembre 1881.

VII. ABRÉVIATIONS USITÉES DANS LES CLAUSES APOSTOLIQUES. — Pour la rapidité des transcriptions, l'idée devait naturellement se présenter de n'écrire qu'une partie des lettres de certains mots, faciles à reconnaître. Cet usage, général au moyen âge, se maintint quelque temps après l'invention de l'imprimerie, car on en trouve de très nombreux exemples dans les livres imprimés au xv^e siècle. Il a maintenant disparu presque partout; mais les S. C., ne se servant pas de formules imprimées dans les documents qu'elles expédient, l'ont conservé encore. Comme ces abréviations sont de nature à embarrasser parfois ceux qui, n'ayant pas l'habitude de les lire, peuvent avoir néanmoins l'occasion de recevoir de ces rescrits, nous en donnons ici le tableau, avec la traduction intégrale des mots qu'elles représentent.

A. — *Abnis*, absolutionis; *absoluo*, absolutio; *alr*, aliter; *als*, alias; *aplica*, apostolica; *appatis* ou *appbatis*, approbatus; *archiepus*, archiepiscopus; *aucte*, ou *autre* ou *aulte*, auctoritate.

C. — *Canice*, canonic; *cardilis*, ou *cardlis*, cardinalis; *cen*, censuris; *Chpus*, Christus; *circumpeoni*, circumspeditioni; *coione*, communione; *confeone*, confessione; *confeori*, confessori; *consciæ*, conscientie; *conseq*, consequendæ; *constibus*, ou *constituonibus*, constitutionibus.

D. — *Defnien*, definienda; *discreoni*, discretioni; *dispensao*, dispensatio; *Dnus*, Dominus.

E. — *Ecclæ*, ecclesiæ; *ecclis*, ecclesiasticis; *effus*, effectus; *epus*, episcopus; *excoio*, excommunicatio; *excois*, excommunicationis; *excoe*, excommunicatione; *exit*, existit; *exptes*, exponentes; *exunt*, existunt.

F. — *Fr*, frater; *frum*, fratrum.

G. — *Gli*, ou *gnali*, generali; *græ*, gratiæ.

H. — *Huji*, ou *humoi*, hujusmodi; *humilr*, humiliter.

I. — *Infraptum*, infrascriptum; *igr*, igitur; *intropia*, intrascripta; *irregulte*, irregularitate.

L. — *Lia*, licentia; *lite*, licite; *lræ*, litteræ; *ltima*, legitima.

M. — *Magro*, magistro; *mir*, misericordia, ou *misericorditer*; *miraone*, ou *mitaone*, miseratione; *misles*, miserabiles; *mrinonium*, matrimonium; *mtæ*, monetæ.

N. — *Nulltus*, nullatenus.

O. — *Ordibus*, ordinationibus; *ordio*, ordinario; *ordinaoni*, ordinationi.

P. — *Paupes*, pauperes; *pbtcr*, ou *prbter*, presbyter; *phyrcaida*, presbyterica; *pnium*, presentium; *poe*, posse; *pænia*, penitentia; *pænarîa*, penitentiaria; *pontus*, pontificatus; *Pp*, papa; *pr*, pater; *pror*, procurator; *pti*, prædicti; *ptio*, petitio; *plur*, præfertur; *ptus*, præfatus.

Q. — *Qd*, quod; *qmibt*, quomodolibet; *qtnus*, quatenus.

R. — *Relari*, regulari; *relione*, religione; *roma*, romana.

S. — *Saluri*, salutari; *sentia*, sententia; *sntæ* ou *stæ*, sanctæ; *spealis*, specialis; *spealr*, specialiter; *spualibus*, spiritualibus; *supplionibus*, supplicationibus.

T. — *Theolia*, ou *thia*, theologia; *tli*, tituli; *tm*, tantum; *tn*, tamen.

V. — *Venebli*, venerabili; *vræ*, vestræ.

X. — *Xpus*, Christus.

Cf. Reiffenstuel, *Theologia moralis*, tr. XIV, dist. XV, § 13, q. ii, t. ii, p. 322; Bouix, *De curia romana*,

part. II, c. XII, § 6, p. 266 sq.; Caillaud, *Manuel des dispenses à l'usage du curé, du confesseur et de l'official*, part. II, c. II, p. 141; Battandier, *Annuaire pontifical*, in-12, Paris, 1900, p. 528.

Beaucoup d'auteurs, théologiens et canonistes, sans traiter *ex professo* des matières qui font l'objet de cet article, en ont parlé, plus ou moins longuement, dans leurs ouvrages. Nous indiquons ici les principaux :

1° *Théologiens*. — Suarez, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, *De legibus*, l. III, c. XVI; l. IV, c. XV, t. v, p. 236 sq., 391 sq.; l. VII, c. VII, XIX, XX, t. VI, p. 160-164, 207-225; l. VIII, c. VI, XII, XIV, XV, XVIII, XXXII, XXXIV-XXXVI, XXXVIII, XL, t. VII, p. 250, 270, 276-284, 298, 370, 382-402, 410, 414, 417; *De voto*, l. VI, c. XIII, XVI, t. XIV, p. 1403, 1418 sq.; *De religione*, tr. VIII, l. II, c. XXI, n. 40-16, t. XVI, p. 221-224; *De censuris*, disp. VII, sect. v, n. 41, t. XXIII, p. 228 sq. — Salmanticenses, *Cursus theologiae moralis*, 6 in-fol., Lyon, 1679, tr. IX, *De matrimonio*, c. XIV, punct. II-IV, n. 47-54, t. II, p. 255-257; tr. X, *De censuris*, c. II, punct. II-IV, p. 333-336; tr. XVIII, *De privilegiis*, c. I, punct. III, IV, VII, IX; c. II, punct. III, VII, t. IV, p. 393-398, 407-416, 423, 433 sq. — Sanchez, *Disputationes de sancto matrimonii sacramento*, 3 in-fol., Venise, 1672, l. VIII, *De dispensationibus*, disp. XVIII, n. 1-14; XX, n. 1-79; XXII, 1-24; XXIII, XXIV, XXV, n. 17-20; XXVII, 6-43; XXVIII, 1-95; XXX, 1-19; XXXIV, 1-65; XXXV, 1-25, t. III, p. 64-66, 73-99, 102 sq., 107-127, 129-132, 137-150. — Reiffenstuel, *Theologia moralis*, 2 in-fol., Venise, 1747, tr. XIV, dist. XV, *De modo dispensandi*, t. II, p. 314 sq. — De Lugo, *Opera omnia*, 7 in-fol., Lyon, 1652, *De fide*, disp. XXIII, sect. III, n. 64, t. III, p. 654 sq.; *De poenitentia*, disp. XX, sect. VIII, n. 129 sq., t. v, p. 480 sq. — Marcus Paulus Leo, *Praxis ad litteras Majoris Penitentiaris et officii Sacrae Penitentiarie*, in-4°, Rome, 1644, p. 28, 31, 68, 170, 209, 225-238, 340-349, 349, 391, 508. — De Justis, *De dispensationibus matrimonialibus*, in-fol., Venise, 1739, l. I, c. IV, n. 1-265; v, 1-85; VI, 13-15, 18-31, 194, 202-240, 256, 306-315, 334-365, 410, 475-480, p. 25-42, 52-57, 68-69, 76-89, 92 sq., 103-120, 132-138. — Pyrrhus Corradus, *Praxis dispensationum apostolicarum*, in-fol., Venise, 1656; in-4°, Paris, 1840, dans *Theologiae cursus completus* de Migne, l. VIII, c. I-X, t. XIX, p. 641-794. — Tiburce Navarre, *Manuductio ad praxim executionis litterarum S. Penitentiarie*, in-8°, Paris, 1691, p. 30, 33, 75, 89-94. — Tamburini, l. VIII, *De sacramento matrimonii*, tr. II, *De dispensatione impedimentorum*, c. XII-XIV, *De dispensatione impedimentorum*, c. XII-XIV, *De clausulis*, *Opera omnia*, 2 in-fol., Venise, 1749, t. II, p. 119-126. — Heislinger, *Resolutiones morales de matrimonio, hujus impedimentis et istorum dispensatione*, 3 in-4°, Ratisbonne, 1739, cas. v, n. 2; cas. XVI, n. 1-4, t. III. — Kugler, *Tractatus theologicus-canonicus de matrimonio*, 2 in-fol., Wurzburg, 1743-1728, part. IV, q. XXIX, XXXV, XLI, XLII, XLV, XLIX, t. II, p. 640, 680, 720, 725 sq., 757, 783. — Lacroix, *Theologia moralis*, 2 in-fol., Venise, 1720, l. VI, part. II, tr. IV, *De poenitentia*, c. I, dub. IV, *De satisfactione*, n. 1453; l. VI, part. III, tr. VI, *De matrimonio*, c. III, dub. IV, n. 908-971, 977-991, t. II, p. 249, 458-464, 465 sq. — Layman, *Theologia moralis*, 2 in-fol., Venise, 1749, l. I, tr. IV, *De legibus*, c. III, n. 4; c. XXIII, n. 8-13, t. V, *De ecclesiasticis censuris*, part. I, c. VII, n. 6-8, t. I, p. 36, 77-80, 96 sq. — Soell, *De praescriptionibus*, in-4°, Inspruck, 1722, part. II, c. IV, § 12, p. 359 sq. — S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. I, tr. II, *De legibus*, c. I, dub. I, n. 96-109; tr. II, Appendix I, *De dispensationibus*, n. 202-208, t. I, p. 117, 124-143, 275-279; l. VI, tr. IV, *De poenitentia*, c. I, dub. IV, *De satisfactione*, n. 537, t. v, p. 506; n. 594, 1115, 1143, t. VI, p. 75; t. VII, p. 114 sq., 138; l. VI, tr. VI, *De matrimonio*, c. III, dub. v, n. 1111, t. VII, p. 108 sq.; l. VII, *De censuris*, c. I, dub. v, n. 126, dub. VI, n. 121, 126, t. VII, p. 223, 225; Appendix II, *De privilegiis*, c. I, n. 4, 16, t. IX, p. 121-129. — Carrière, *De matrimonio*, 2 in-8°, Paris, 1837, part. III, sect. II, § 2, n. 1115-1173, t. II, p. 346-400. — Gousset, *Conférences d'Angers*, 2^e édit., 20 in-8°, Paris, 1830, XIII^e conférence sur le mariage, q. III-IV; XIV^e conférence, q. I, II, t. XV, p. 395-417, 423-429, 436-443. — Caillaud, *Manuel des dispenses à l'usage du curé, du confesseur et de l'official*, in-8°, Paris, 1882, part. I, c. II, a. 1-8, p. 77-89; c. III, a. 1-3, p. 89-94; part. II, c. II, p. 139-156, 164-170, 186-215, 247-254, 262-293. — Marc, *Institutiones morales Alphonsianae*, 2 in-8°, Paris, 1886, part. I, tr. II, *De legibus*, diss. II, c. II, a. 1, n. 160; c. v, a. 4, § 2, n. 253, t. I, p. 106 sq., 159 sq.; part. III, tr. VIII, *De matrimonio*, c. IV, a. 4, n. 2053-2056, t. II, p. 523-527. — Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, 2 in-8°, Paris, 1891, c. IV, sect. I, a. 4, § 2, n. 363-391, t. I, p. 230-244. — D'Annibale, *Summula theologiae moralis*, 3 in-8°, Rome, 1889-1892, part. I, tr. I, *De personis*, c. III, n. 76; tr. III, *De legibus*, c. III, n. 238-245, t. I, p. 65 sq., 225-233; part. III, tr. VI, *De matrimonio*, Appendix, a. 2, n. 495-

505, t. III, p. 395-403. — Ballerini, *Compendium theologiae moralis*, 2 in-8°, Rome, 1893; *De matrimonio*, c. VI, n. 882 sq.; *De censuris*, c. I, a. 4, n. 954, nota, t. II, p. 868 sq., 962 sq. — Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*, 7 in-8°, Prato, 1892-1894, tr. X, sect. VIII, *De matrimonio*, c. III, dub. IV, *De dispensationibus*, § 7, n. 1386-1407, t. VI, p. 740-761; tr. XI, *De censuris*, c. I, dub. VI, n. 276, t. VII, p. 138. — Lehmkühl, *Theologia moralis*, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, part. II, l. I, tr. VIII, *De matrimonio*, sect. III, § 4, n. 819-820, t. II, p. 585-580.

2° *Canonistes*. — Benoît XIV, *Institutiones ecclesiasticae*, 2 in-4°, Venise, 1788, inst. LX, n. 7, t. I, p. 277; inst. LXXXVII, t. II, p. 110-132; *De synodo diocesana*, 2 in-4°, Venise, 1775, l. I, c. VI, n. 5, t. I, p. 15; *Bullarium Benedicti XIV*, 2 in-fol., Venise, 1778, t. I, p. 57. — Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, 6 in-fol., Venise, 1775; Paris, 1864, l. I, tit. II, *De constitutionibus*, § 5, n. 123, 134; § 40, n. 491-499, tit. IV, *De consuetudine*, § 8-9, t. I, p. 76, 78, 119 sq., 174-184; l. V, tit. XXXIII, *De privilegiis*, § 1, 5, 7, 8, 10; tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*, § 8, n. 269, t. v, p. 260, 280-284, 288-293, 333. — Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, 5 in-fol., Venise, 1738; Rome, 1845, l. I, tit. III, *De rescriptis*, § 2, t. 5; tit. IV, *De consuetudine*, § 4, n. 37, t. I, p. 70, 73 sq., 82; l. V, tit. XXXIII, *De privilegiis*, § 5, n. 131-146, 156, 186-197; tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*, § 1, n. 101, t. v, p. 253-288, 334. — Covarruvias, *Variarum resolutionum ex pontificio, regio et caesareo jure libri VI*, in-fol., Lyon, 1594; Anvers, 1604, l. III, c. XII. — Monacelli, *Formularium legale practicum fori ecclesiastici*, 4 in-fol., Rome, 1706, 1844, tit. XVI, formul. II, n. 33, t. II, p. 223. — Pignatelli, *Consultationes canonice*, 11 in-fol., Cologne, 1748, cons. XIV, t. IV, p. 15 sq. — *Magnum bullarium romanum*, 19 in-fol., Luxembourg, 1727-1758, t. I, p. 23, 26, 33, 80, 101, 119, 261, 389, 434, 450, 463; t. II, p. 112, 145; t. IX, p. 89, 91; t. XIX, p. 53-63. — Ferraris, *Prompta bibliotheca, canonica, moralis, theologica*, 10 in-4°, Venise, 1781; Paris, 1884, v° *Beneficium*, a. 9, t. I, p. 473 sq.; v° *Impedimenta matrimonii*, a. 3, t. IV, p. 433-444; v° *Lec.*, a. 2, n. 5, t. v, p. 333 sq.; v° *Privilegium*, a. 1-4, t. VII, p. 348-374. — Bouix, *De principis juris canonici*, in-8°, Paris, 1852, part. II, sect. VI, c. IV, p. 363-380; *De curia romana*, in-8°, Paris, 1859, part. II, c. IV, § 4, p. 176 sq.; part. II, c. XII, § 6, p. 266; *De judiciis ecclesiasticis*, 2 in-8°, Paris, 1855, part. II, sect. III, c. III, § 3, t. II, p. 263-267. — Stremeler, *Traité des peines ecclésiastiques, de l'appel et des Congrégations romaines*, in-8°, Paris, 1860, part. II, c. VII, § 3, 4, p. 399-406. — De Angelis, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium Gregorii IX exactae*, 4 in-8°, Rome, 1878-1891, l. I, tit. IV, *De consuetudine*, n. 2-14, t. I, p. 78-89. — Zitelli, *De dispensationibus matrimonialibus juxta recentissimas Sacrarum Urbis Congregationum resolutiones commentarii*, in-8°, Rome, 1887, p. 75, 86, 99, 100-107. — *Archiv für kath. Kirchenrecht*, l. XLIII, p. 23 sq.; t. LVI, p. 264 sq. — *Acta sanctae sedis*, t. I, p. 446; t. v, p. 27; t. IX, Appendix II. — *Analecta juris pontificii*, t. II, p. 2308; t. III, p. 2193, 2199. — Battandier, *Annuaire pontifical*, in-12, Paris, 1900, p. 528.

T. ORTOLAN.

CLAUSEL DE MONTALS Claude-Hippolyte, l'un des quatre Clausel et l'une des grandes figures de l'épiscopat français au XIX^e siècle, né au château de Coussergues dans le Rouergue le 5 avril 1769, mort à Chartres le 4 janvier 1857. Élève de Saint-Sulpice au moment de la Révolution, il dut se réfugier chez son père, en Rouergue. Un moment emprisonné comme complice de deux de ses frères émigrés, il échappa néanmoins à la tourmente et fut ordonné prêtre après le concordat de 1801. Sous l'empire, il prêcha à Paris, sous Louis XVIII à la cour et en 1816 il se fait connaître comme écrivain par un ouvrage intitulé : *La religion prouvée par la Révolution, ou exposition des préjugés décisifs qui résultent en faveur du christianisme de la Révolution, de ses causes et de ses effets*, in-8°, Paris, et dont les *Débats* rendent compte dans un article du 27 janvier 1817. Aumônier de la duchesse d'Angoulême en 1819, il prononça en 1820 l'éloge funèbre du duc de Berry et fut nommé en 1824 évêque de Chartres. Il fut sacré dans la chapelle de Saint-Sulpice par son compatriote et ami, l'évêque d'Hermopolis, Frayssinous. Il fut un évêque d'ancien régime, royaliste et gallican. Royaliste, il ne compromit pas cependant son ministère après 1830, comme le fit M^{sr} de Quélen. Gallican, il le fut avec moins de prudence, mais sans rien sacrifier des droits.

de l'Église, telle qu'il la comprenait. Ardent et inflexible, il fut mêlé aux nombreuses controverses de son temps. Avant même son épiscopat, il avait défendu le concordat très attaqué alors, dans *Le concordat justifié, ou examen des réclamations contenues dans quelques écrits qui ont paru contre le concordat*, in-8°, Paris, 1818; 2^e édit., 1818, avec la *Défense de cet écrit contre la réponse de M. Dollon*, ce qui attira de M. Dollon une *Réponse à la réplique de M. l'abbé Clausel*, Paris, 1818. Il avait écrit aussi une *Réponse aux quatre concordats de M. de Pradt, ancien archevêque de Malines*, in-8°, Paris, 1819. En 1825, à la suite de la publication du livre *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre civil et politique*, il prenait rang parmi les ennemis de Lamennais, ultramontain, et écrivait une *Lettre à un de ses diocésains sur un écrit de M. de Lamennais*, in-8°, Paris, 1826. En revanche et au même moment, 1826-1828, il défendait avec vigueur les droits des évêques, la liberté d'enseignement et d'association contre Montlosier et les libéraux et contre les ordonnances de 1828. Vers 1840, il reprenait les mêmes attitudes. Il combattait pour la liberté d'enseignement et, par une lettre du 4 mars 1841, il commençait, contre l'université et la philosophie officielle du temps, l'éclectisme de Cousin, cette campagne des évêques d'où devait sortir la loi de 1850. Ses lettres continuèrent jusqu'à la fin de 1843 et furent réunies au nombre de vingt, sous ce titre : *Lettres et instruction pastorale de Monseigneur l'évêque de Chartres contre l'université*, in-12, Avignon, 1843. Ces lettres ont été reproduites dans *L'ami de la religion*. La lutte s'élargit et Dupin réédita son *Manuel du droit civil ecclésiastique français*, 1845, que condamna immédiatement l'archevêque de Lyon. L'évêque de Chartres applaudit à cette condamnation, dans deux lettres qui sont au *Recueil des actes épiscopaux publiés par le comité pour la défense de la liberté religieuse*, Paris, 1846, t. iv, p. 156-172. Mais en même temps il se montrait hostile à l'introduction de la liturgie romaine en France, et il appuyait les évêques de Toulouse et d'Orléans dans leur campagne contre les *Institutions liturgiques* de dom Guéranger dont le second volume malmenait fort d'ailleurs le bréviaire de Chartres, 1841. La loi de 1850 ne le satisfaisait pas d'autre part, et comme le pape encourageait les évêques à profiter des avantages qu'elle offrait, il renouvela dans une *Lettre* de juin à son clergé les vieilles théories gallicanes contre le pape. Enfin, le 25 novembre 1850, il lançait une *Lettre pastorale sur la gloire et les lumières qui ont distingué jusqu'à nos jours l'Église de France et sur les périls dont elle semble aujourd'hui menacée*, où il rééditait les mêmes théories et attaquait avec violence le mouvement romain. Il fallut l'intervention de M^{re} Pie pour que cet écrit ne fût pas condamné par la S. C. de l'Index. D'après Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, t. II, p. 1101, le décret de condamnation fut approuvé par le pape, mais ne fut pas publié. On fit dire à l'évêque que le pape et la S. C. de l'Index trouvaient sa lettre digne de blâme. En 1851, nouvelle controverse : cette fois, c'est avec son métropolitain, M^{re} Sibour, qui a publié le 5 janvier un mandement sur l'*Intervention du clergé dans la politique*, où il recommande l'indifférence et l'abstention. L'évêque de Chartres protesta dans une *Lettre pastorale* au nom du passé monarchique de la France et aussi des droits et des intérêts de l'Église. La même année encore, aux côtés de M^{re} Dupanloup, il combattit pour les classiques anciens contre l'abbé Gaume et pour l'immunité de l'épiscopat devant la presse contre l'*Univers*. Mais, octogénaire et presque aveugle, il envoyait sa démission au pape le 14 décembre 1851. Il vivait encore cinq ans dans sa ville épiscopale. Il eut pour successeur M^{re} Regnault, son coadjuteur depuis les premiers mois de 1851. Dans sa retraite il a publié : *Effets probables des disputes sur le gallica-*

nisme, in-8°, 1853; *Portrait fidèle de l'Église gallicane*, in-8°, 1855. Son oraison funèbre fut prononcée le 8 janvier 1857 par M^{re} Pie qui avait été son vicaire-général de 1845 à 1849. Voir *Œuvres* de M^{re} Pie, Poitiers, 1868, t. II, p. 586-610. Les très nombreux écrits de M^{re} Clausel de Montals n'ont pas été réunis.

Brière, *Notice sur M^{re} Clausel de Montals*, Chartres, 1857; Baurard, *Histoire de M^{re} Pie*, 2 in-8°, Paris, 1886; Debidour, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France au XIX^e siècle*, in-8°, Paris, 1900.

C. CONSTANTIN.

CLAVARIUS Fabien, théologien du XVI^e siècle, né à Gènes. Religieux de l'ordre de Saint-Augustin, il travailla avec saint Thomas de Villeneuve à réformer les constitutions de sa famille monastique. A plusieurs reprises, il fut élu provincial et procureur de son ordre. Sa mort survint en 1596. On a de lui : 1^o *Tractatus de cambiis*, Rome, 1555; Venise, 1584; Gènes, 1596; 2^o *Tractatus de usuris et restitutionibus*, Rome, 1556 (refonte de l'ouvrage inédit de Gérard de Sienne, général et théologien de l'ordre de Saint-Augustin au XIV^e siècle); 3^o *Opuscula varia Ægidii Romani*, Rome, 1555.

Possevin, *Apparatus sacer*, t. I, p. 478; Gandolfo, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis augustinianis scriptoribus*, p. 117-119; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. II, p. 266-267; Gratianus, *Anastasis augustiniana*, p. 67.

A. PALMIERI.

CLAVIUS Christophe, dont le nom de famille paraît avoir été Clau, célèbre mathématicien, naquit à Bamberg en 1538, entra dans la Compagnie de Jésus, à Rome, en 1555; enseigna les mathématiques au Collège romain pendant vingt ans, et s'acquitta, tant par cet enseignement que par ses publications, le nom de *second Euclide*, que lui décernèrent ses contemporains. Ses vertus religieuses ne lui valurent pas moins d'estime que sa science. Il mourut à Rome le 6 février 1612. Le P. Clavius fit partie de la commission nommée par Grégoire XIII pour la correction du calendrier. Le calendrier modifié d'après les conclusions de cette commission devint loi de l'Église universelle, en vertu de la bulle *Inter gravissimas* du 24 février 1582. Cette réforme, on le sait, fut longtemps repoussée par les pays protestants, surtout parce qu'elle émanait du pape. Cependant, certains savants ayant essayé de justifier cette opposition en attaquant l'œuvre grégorienne au nom de l'astronomie, Clavius fut chargé par le souverain pontife de leur répondre. Il le fit dans plusieurs ouvrages, publiés de 1588 à 1610 et qu'il réunit, en 1612, dans le t. v de ses *Opera mathematica*. En voici les titres, qui font aussi connaître les adversaires auxquels il eut affaire : *Novi calendarii romani apologia, adversus Michaelæm Maestlinum Gœppingensem*, in Tubingensi academia mathematicum, tribus libris explicata, in-4°, Rome, 1588; [*Appendix ad novi calendarii romani apologiam, continens defensionem Antonii Possevini et Societate Jesu contra Michaelæm Maestlinum*]; *Romani calendarii a Gregorio XIII P. M. restituti explicatio S. D. N. Clementis VIII P. M. jussu edita. Accessit confutatio eorum qui calendarium aliter instaurandum esse contenderunt*, in-fol., Rome, 1595, 1603, 1605 : c'est son ouvrage principal sur ce sujet; *Josephi Scaligeri elenchus et castigatio calendarii gregoriani castigata*, in-8°, Rome, 1595; *Admonitio Theodosii Rubei Privernattis S. th. et U. J. D. pro Christophoro Clavio Bambergensi S. J. adversus Francisci Viêtæ expostulationem*, in-4°, Rome, 1603; *Responsio Laurentii Castellani patritii Romani ad expostulationem Francisci Viêtæ adversus Christophorum Clavium*, in-4°, Rome, 1603; *Responsio ad convicia et calumnias Josephi Scaligeri in calendarium gregorianum. Item refutatio Cyclometriæ ejusdem*, in-4°, Mayence, 1609; *Confutatio calendarii Georgii Germani Wurtenbergensis Borussi*,

in-8°, Mayence, 1610. Signalons encore son *Computus ecclesiasticus per digitorum articulos mira facilitate traditus*, in-16, Rome, 1597; Mayence, 1598, etc. La correspondance publiée de Galilée contient cinq lettres de lui au P. Clavius et quatre que le jésuite écrivit au célèbre astronome. La signature de Christophe Clavius se trouve la première au bas de la réponse que donnèrent les « mathématiciens du Collège romain », le 24 avril 1611, aux questions que leur avait posées le cardinal Bellarmin concernant les découvertes astronomiques de Galilée : ils concluaient à la réalité de ces découvertes. *Opere di Galileo Galilei*, ediz. nazionale, Florence, 1901, t. xi, p. 92.

Jani Nicli Erithræi (Jean-Victor Rossi), *Pinacotheca imaginum illustrium doctrinæ vel ingenii laude virorum qui auctore superstitie diem suum obierunt*, cty, Christophorus Clavius, Cologne, 1645, p. 176-178; De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{te} de Jésus*, t. u, col. 1212-1224; Hurter, *Nomenclator*, t. 1, p. 208-209; B. M. Lersch, *Einführung in die Chronologie*, 2^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899, t. II, p. 83 sq.; Delambre, *Histoire de l'astronomie moderne*, Paris, 1821, t. II, p. 48-75 (sur les travaux mathématiques de Clavius); *Biographie universelle* de Michaud, art. Clavius par Villenave; *Allgemeine deutsche Biographie* (Leipzig), t. IV, p. 298-299 (art. de Bruhns, qui fait faussement « monter Clavius jusqu'au cardinalat »).

J. BRUCKER.

CLÉMENTE (VERTU). — I. Notion. II. Avantages. III. Manière de l'exercer.

I. NOTION. — 1^o D'après la définition donnée par Sénèque, *De clementia*, I, II, c. III, et adoptée par saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. CLVII, a. 1, la clémence est la modération dans un homme qui a le pouvoir de se venger, ou mieux c'est la douceur dont fait preuve un supérieur quand il punit un inférieur : *lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis penis*. La clémence est la compagne inséparable de la mansuétude. Cependant il ne faut point confondre ces deux vertus. La mansuétude a pour fonction de tenir l'âme dans le calme en réprimant l'impétuosité de la colère : elle convient donc à tous les hommes, aux particuliers aussi bien qu'aux supérieurs. La clémence inspire, à ceux qui ont le droit de punir, une juste modération dans l'exercice de la vindicte publique. Elle est, par conséquent, la vertu propre aux princes, aux magistrats, aux supérieurs, à tous ceux, en un mot, à qui est confié l'exercice de la justice vindicative. Comme le dit Sénèque, *op. cit.*, I, I, c. III, il n'y a pas d'hommes à qui la clémence convienne mieux qu'aux rois ou aux princes. Les Syriens vantaient la clémence des rois d'Israël. III Reg., xx, 31. Assuérus use de clémence envers Esther, Esther, IV, 11; VIII, 4, et veut gouverner ses peuples avec clémence, XIII, 2. Tandis que la douceur modère la colère et le désir de la vengeance, la clémence modère l'application de la punition extérieure. Ces deux vertus concourent au même effet, en ce qu'elles diminuent, chacune à sa façon, les peines à infliger aux coupables, la douceur en modérant la colère qui pousserait à excéder dans la punition, la clémence en diminuant la peine elle-même justement infligée.

A la clémence est opposée la cruauté qui, dépassant les bornes d'une juste sévérité, se laisse aller, en châtiement les coupables, à des excès réprouvés par la droite raison. *Crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum non habent*. Sénèque, I, II, c. IV.

2^o La clémence est une vertu morale, puisque, en diminuant la punition, elle soumet à la droite raison l'appétit désordonné de punir au delà des justes bornes. Elle n'est ni faiblesse ni indulgence excessive qui favoriserait le mal par fausse compassion envers les coupables. Elle peut s'allier avec la sévérité, puisque toutes deux sont conformes à la droite raison. La sévérité n'est inflexible dans la punition que lorsque cela est nécessaire, et la clémence ne diminue les châtiments que

quand il le faut et pour les coupables qui le méritent. Elle ne modère jamais la peine au delà des limites que la droite raison permet. Si elle abaisse la peine, c'est en dessous de la loi commune, fixée par la justice légale, dans des cas particuliers et pour des raisons spéciales, lorsqu'elle porte le juge à estimer que tel coupable ne doit pas être puni davantage. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 2. Elle ne fait pas valoir les droits stricts de la justice légale pour le bien du coupable. Le juge agit de la sorte, non pas en interprétant la pensée du législateur, ce qui serait de l'épichie, mais par simple modération, qui le porte à ne pas user de tout son pouvoir dans l'imposition du châtiment, afin de ne pas contrister plus qu'il ne faut le coupable lui-même qu'il doit punir. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 3, ad 1^{um}.

3^o Le docteur angélique, *loc. cit.*, a. 3, voit dans la clémence une des parties potentielles de la tempérance, c'est-à-dire une des vertus secondaires qui, tout en ayant un objet de moindre importance, imitent la vertu principale quant au mode d'opération. Le propre de la tempérance est de modérer la concupiscence qui pousse à l'abus des jouissances sensibles. La clémence aussi exerce un rôle modérateur, en ce sens qu'elle incline à l'indulgence et empêche de se laisser aller à une rigueur excessive dans la punition des coupables.

4^o Par suite, la clémence n'est pas, à proprement parler, une vertu principale, puisqu'elle ne porte pas à faire le bien, mais éloigne seulement du mal en diminuant la peine à infliger aux coupables. Elle est cependant une vertu principale *secundum quid et in aliquo genere*. Elle tient, en effet, une des premières places parmi les vertus qui résistent aux mauvaises passions. En modérant la punition, elle se rapproche de la charité qui est la première de toutes les vertus. Elles ont de commun qu'elles empêchent le mal du prochain, et la clémence produit cet effet *ex animi lenitate, in quantum judicat esse æquum ut aliquis non amplius puniatur*. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 4, ad 3^{um}.

5^o La vertu de clémence se trouve éminemment en Dieu. Il est clément, quand, usant de son pouvoir vindicatif contre les hommes pécheurs, il ne les punit pas selon les droits stricts de sa justice et il renonce par bonté à exiger en entier la peine qu'ils ont méritée par leurs fautes. Sa clémence est louée dans l'Écriture. Exod., XXXIII, 19; XXXIV, 6; Jonas, IV, 2; II Par., xxx, 9; II Esd., ix, 17, 31. Les Chananéens ne la méritaient pas, tant leurs crimes étaient grands. Jos., xi, 20.

II. AVANTAGES. — Nombreux sont les avantages de la clémence. Elle procure aux supérieurs l'amour et la confiance de leurs sujets. Prov., xvi, 15. Une sévérité outrée pousse à l'exaspération et à la révolte. La clémence, en faisant accepter avec moins de répugnance les peines que la justice est forcée d'imposer, contribue, pour une large part, à l'amendement du condamné dont elle adoucit le triste sort. Prov., xi, 19. Elle est pour les chefs d'État la meilleure des sauvegardes. Prov., xx, 28. Un prince qui sait unir la clémence à la fermeté se fait chérir des bons et craindre des méchants. *Salvum principem in aperto clementia præstabit. Hæc est munimentum inexpugnabile, quæ tutum reddit imperium*. J. Bona, *Manuductio ad cælum*, c. XXXIII.

Un ancien comique a décrit les avantages de la clémence en ces vers :

Proxime Deo propinquit, qui utitur clementia :
A bestiis nos separat clementia,
Clementia omnes, sed magis reges decet.
Clementia homines pares facit diis.

III. MANIÈRE DE L'EXERCER. — La clémence ne serait pas une vertu si elle ne suivait le dictamen d'une raison droite et éclairée. Avant de gracier un coupable ou d'adoucir sa peine, il faut donc examiner attentivement les circonstances atténuantes qui peuvent militer en sa

faveur, se demander ce qui contribuera le plus efficacement à son relèvement moral et au salut de son âme, tout en tenant compte, non des caprices de l'opinion publique, mais des exigences vraies du bien commun.

Sénèque le Philosophe a composé en deux livres un traité *De clementia*. Il l'a dédié à Néron, son ancien élève, qui devait démentir si cruellement les espérances que semblait donner le commencement de son règne. Sénèque définit la clémence, en explique la nature et les effets, montre combien elle est nécessaire à des souverains aussi absolus que les empereurs romains. Cf. Dorison, *Quid de clementia senserit L. Annæus Seneca*, in-8°, Caen, 1892. Sa Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. CLVII, a commenté avec sa profondeur et sa subtilité habituelles les idées de Sénèque et a considéré la clémence, vertu stoïcienne, comme une vertu chrétienne. Cf. S. Antonin, *Summa theologiæ*, part. IV, tit. IV, c. IX; Lessius, *De justitia et jure*, l. IV.

L. DESBRUS.

CLÉMENCET Charles, bénédictin, né à Painblanc, dans le diocèse d'Autun, vers 1703, mort à Paris le 4 avril 1778. Il fit ses premières études chez les Pères de l'Oratoire de Beaune et sa philosophie sous la direction des dominicains de Dijon. Il se consacra à Dieu dans la congrégation de Saint-Maur et fit profession sous la règle de saint Benoît à l'abbaye de la Trinité de Vendôme le 7 juillet 1723. Ses études de théologie se firent au monastère de Saint-Germain d'Auxerre, sous la conduite d'un maître imbu de toutes les doctrines jansénistes. Ses supérieurs l'envoyèrent enseigner la rhétorique à Pontlevoy, d'où, après un court séjour à Molesmes, il vint à Paris aux Blanches-Manteaux. C'est dans ce monastère qu'il mourut âgé de 75 ans. Avec dom Durand, il fut chargé de continuer et de publier un ouvrage entrepris par dom Maur Dantine : *L'art de vérifier les dates des faits historiques, des chartes, des chroniques et autres anciens monuments depuis la naissance de Notre-Seigneur*, in-4°, Paris, 1750. Le *Journal de Trévoux* de novembre 1750 ayant attaqué cet important travail, dom Clémencet se défendit dans une *Lettre de M^{me} à un ami de province sur le désir qu'il témoigne de voir une réponse à la lettre contre l'Art de vérifier les dates et au Journaliste de Trévoux*, in-4°, Paris, 18 novembre 1750. Quelques jours après parut une *Seconde lettre à un ami de province sur une critique qui est venue en pensée au Journaliste de Trévoux*, in-4°, Paris, 4 décembre 1750. Il collabora à l'*Histoire littéraire de la France* et en publia les t. x et xi, en 1756 et 1759. L'*Histoire littéraire de saint Bernard et de Pierre le Vénérable*, in-4°, Paris, 1773, était destinée au XII^e volume. On lui doit encore une édition des œuvres de saint Grégoire de Nazianze, à laquelle travaillèrent plusieurs de ses confrères de la congrégation de Saint-Maur, parmi lesquels dom Louvart et dom Maran : *S. Gregorii Nazianzeni opera omnia græce et latine, ad codices gallicanos, germanos, anglos et antiquiores editiones castigata*, in-fol., Paris, 1778, édition reproduite par Migne, P. G., t. xx, xxi. Le premier volume seul fut imprimé en 1778; M. Caillau publia le second en 1840 d'après les papiers laissés par les bénédictins. Dom Clémencet est l'auteur de l'épître dédicatoire et de la préface des *Sac. Biblior. antiquæ versiones*, etc., éditées en 1743 par dom Sabatier. Outre ces ouvrages, il publia bon nombre d'écrits relatifs au jansénisme, dont il fut toujours l'ardent défenseur : *Lettre d'Eusèbe Philalèthe à M. Fr. Morenas sur son prétendu Abrégé de l'histoire ecclésiastique de M. Fleuri*, in-12, Liège, 1753; *Lettres d'un magistrat à M. François Morenas, dans lesquelles on examine ce que dit cet auteur dans la continuation de son Abrégé de l'histoire ecclésiastique, sur ce qui s'est passé en France dans les tribunaux au sujet de la constitution Unigenitus*, in-12, 1754; *Histoire générale de Port-Royal depuis la réforme de l'abbaye jusqu'à son entière destruction*, 10 in-12, Amsterdam, 1755-1757; *La vérité et l'innocence victorieuses de l'erreur et de la calomnie*, *Lettre à un ami sur la réalité du*

projet de Bourg-Fontaine, 2 in-12, Cologne, 1758; *Vains efforts des bénis Pères pour renouveler la fable de Bourg-Fontaine et les calomnies publiées dans la « Réalité du projet démontrée dans l'exécution », in-12; Lettre de Philippe Gramme, imprimeur à Liège, sur le nouvel Abrégé de l'histoire ecclésiastique par l'abbé Racine*, in-12, Liège, 1759; *Authenticité des pièces du procès criminel de religion et d'État qui s'instruit contre les jésuites depuis deux cents ans*, in-12, 1760; *Deux lettres du doge de la République des Apistes au général des Solipses, pour lui demander du secours dans une guerre qui intéresse les deux nations*, in-12; *Conférence de la mère Angélique Saint-Jean, abbesse de Port-Royal, sur les constitutions du monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement, avec le texte des constitutions*, 3 in-12, Utrecht, 1760. Il avait en outre composé une *Histoire générale des écrivains de Port-Royal*, qui est restée manuscrite.

Dom Tassin, *Hist. littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1770, p. 649, 636, 667; [D. François,] *Biblioth. générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, in-8°, Bouillon, 1777, t. I, p. 206; *Nouvelles ecclésiastiques*, 23 et 30 janvier 1779, p. 13; Quérard, *La France littéraire*, in-8°, Paris, 1828, t. II, p. 222; Ch. de Lama, *Biblioth. des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, Munich et Paris, 1882, p. 196.

B. HEURTEBIZE.

1. CLÉMENT 1^{er} DE ROME (Saint). On étudiera successivement : 1^o sa vie et sa lettre authentique aux Corinthiens; 2^o la seconde lettre aux Corinthiens qui lui a été attribuée; 3^o la littérature apocryphe mise par des faussaires sous son nom.

I. CLÉMENT 1^{er}. VIE ET LETTRE AUTHENTIQUE. — I. Vie. II. Ouvrage authentique. III. Doctrine.

I. VIE. — Le souvenir traditionnel du pape saint Clément est, après celui des apôtres, le plus imposant de toute l'antiquité chrétienne. Moins de cent ans après sa mort, la figure de Clément est déjà entourée d'une auréole merveilleuse; et nul doute que ses qualités personnelles, mais plus encore ses fonctions de chef de l'Eglise romaine, ne lui aient valu de son temps une influence de premier ordre. De sa vie pourtant, du matin et du soir de sa vie en particulier, nous ne savons presque rien; car nos informations ressortent plus en définitive de la légende que de l'histoire. Saint Irénée, *Cont. hæc.*, III, 3, n. 3, P. G., t. VII, col. 849, nous apprend que Clément de Rome « avait connu saint Pierre et saint Paul et s'était entretenu avec eux »; à cela près, il n'y a sur la jeunesse de Clément que ténèbres et incertitudes. Origène le premier, *In Joa.*, VI, 36, P. G., t. XIV, col. 293, a confondu, sans doute à cause de la similitude des noms, Clément de Rome avec le Clément que saint Paul, Phil., IV, 3, s'est plu à nommer parmi ses auxiliaires; on est allé depuis jusqu'à faire de la ville de Philippes la patrie du futur pape. Celui-ci, au dire des *Pseudo-Clémentines*, aurait été de race sénatoriale et apparenté à la dynastie des Flaviens. Quelques critiques modernes se sont même avisés d'identifier Clément de Rome et le consul Titus Flavius Clemens, ce cousin de Domitien que l'empereur fit exécuter pour cause d'athéisme, c'est-à-dire très probablement de christianisme. Mais comment s'expliquer, en ce cas, le silence que les Pères ont gardé sur l'élévation d'un membre de la famille impériale à la tête de l'Eglise romaine? Voir Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, Londres, 1890, part. I, t. I, p. 16-61; Funk, *Kirchengesch. Abhandl. und Unt.*, Paderborn, 1897, t. I, p. 309-329. Il est plutôt à croire que saint Clément était un affranchi ou le fils d'un affranchi de la maison du consul. Était-ce un judéo-chrétien ou un païen converti? On ne sait. Il semble néanmoins que la lettre aux Corinthiens, fond et forme, décele un Juif d'origine. Voir Tillemont, *Mémoires*, t. I; De Rossi, *Bullett. di arch. crist.*, 1863, p. 27, 39; 1865,

p. 20; Lightfoot, *op. cit.*, t. I, p. 58-61; Nestle, dans *Zeitschrift für die neueste. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, t. I (1900), p. 178-180. Dans saint Clément on a sauté quelquefois, selon Origène, Eusèbe, *H. E.*, vi, 25, P. G., t. xx, col. 585, le principal rédacteur de l'Épître aux Hébreux, quelquefois aussi, selon Eusèbe, *op. cit.*, iii, 38, col. 293, le traducteur du texte araméen de cette Épître de saint Paul.

Ce qu'il y a de sûr, c'est que Clément fut évêque de Rome. Mais, quant à l'ordre de succession des premiers pontifes romains, l'antiquité chrétienne n'est plus unanime. Tandis que Tertullien, *De præscript.*, 32, P. L., t. II, col. 45, et une bonne partie des Latins tiennent Clément pour le successeur immédiat de saint Pierre à Rome, saint Irénée, *loc. cit.*, Eusèbe, III, 15, n. 34, P. G., t. xx, col. 249, 285; saint Jérôme, *De vir.*, 15, P. L., t. XXIII, col. 631; saint Épiphane, *Hæc.*, XXVII, 6, P. G., t. XII, col. 373, rangent avant lui Lin et Anaclet ou Clet; et, s'éloignant également des uns et des autres, saint Augustin, *Epist.*, LIII, *ad Generos.*, n. 2, P. L., t. XXXIII, col. 196; Optat de Milève, *De schism. donat.*, II, 3, P. L., t. XI, col. 948; les *Constitutions apostoliques*, VII, 46, P. G., t. I, col. 1053, etc., assignent à Clément le troisième rang, de sorte que Lin aurait succédé à saint Pierre, Clément à Lin et Anaclet à Clément. On a cherché, dès le IV^e siècle, à concilier ces trois opinions. Suivant Rufin, préface des *Reconnitions*, P. G., t. I, col. 1207-1208, Lin et Anaclet auraient été sacrés évêques du vivant même de saint Pierre, qui, absorbé par les travaux de l'apostolat, se serait déchargé sur eux du soin d'administrer l'Église de Rome; en sorte qu'il serait vrai de dire à la fois que Lin et Anaclet ont été les prédécesseurs de Clément et que celui-ci a été le successeur immédiat du prince des apôtres. Saint Épiphane, de son côté, *loc. cit.*, s'appuyant sur *I Clem.*, LIV, 2, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 168, tient que saint Pierre avait ordonné Clément pour lui succéder, mais que Clément, par amour de la paix, avait abandonné son siège à Lin et qu'il n'y était remonté qu'après la mort du successeur de Lin, Anaclet. Au reste, et sans insister sur ces essais de conciliation, qui se sont prolongés vainement jusque dans le moyen âge, le témoignage de saint Irénée paraît à tous égards le plus recevable. L'opinion contraire est évidemment puisée dans les *Pseudo-Clémentines*, ce qui la rend très suspecte. Outre son antiquité, l'évêque de Lyon mérite ici d'autant plus de créance qu'il s'est attaché, dans sa lutte contre les gnostiques, à dresser des premiers papes un catalogue parfaitement exact. Voir L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, Paris, 1886, t. I, p. LXXI-LXXIII. De la date et de la durée du pontificat de saint Clément, l'évêque de Lyon ne nous dit rien. Eusèbe, *loc. cit.*, place le pontificat de Clément dans la dernière décennie du I^{er} siècle, de 92 à 101. M. Harnack toutefois, *Die Chronologie der alchristl. Litter.*, Leipzig, 1897, t. I, p. 144 sq., 266, révoque en doute l'authenticité de ces chiffres.

Les dernières années de Clément de Rome s'enfoncent dans la nuit. Les Actes grecs du saint pape, une œuvre du IV^e siècle peut-être et qui foisonne en miracles, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. II, p. 28-45, nous racontent que Clément fut relégué, sous Trajan, au delà du Pont-Euxin, dans une ville de la Chersonèse Taurique, et plus tard, en punition du succès de son apostolat parmi les condamnés aux mines, précipité dans la mer, une ancre au cou. Les fouilles considérables faites en Crimée n'ont pas encore répandu sur ces Actes la lumière que M. De Rossi en attendait. Voir P. Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, Paris, 1885, p. 169-176. Quoi qu'il faille penser du silence des anciens auteurs, saint Irénée, Eusèbe, saint Jérôme, il est indéniable que la tradition du martyre de saint Clément était établie à Rome dès la fin du

IV^e siècle, et que Clément n'a pas subi à Rome le martyre. L'Église latine, qui a inscrit son nom dans le canon de la messe, célèbre sa fête le 23 novembre.

II. OUVRAGE AUTHENTIQUE. — Le seul écrit d'une authenticité irrécusable est la longue et belle lettre aux Corinthiens, ordinairement et improprement appelée *I^a Clementis*, P. G., t. I, col. 201-328. Le texte grec, publié par Junius, en 1633, avec une grave lacune, est intégralement restitué par Ph. Bryennios, dans son édition de 1875. Une bonne version syriaque, conservée dans un manuscrit de la bibliothèque de l'université de Cambridge, a été éditée à Cambridge en 1899. Enfin, dom Germain Morin a retrouvé, au séminaire de Namur, une traduction de cette lettre en latin populaire, dans le latin de l'Italie, qui date du III^e ou peut-être du I^{er} siècle, et qui nous rend mot à mot un excellent texte grec. Voir *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1894, t. II, fasc. 1. La *I^a Clementis* ne porte pas le nom de son auteur. Suivant l'usage de ces temps primitifs, elle est écrite au nom de l'Église de Rome tout entière, clercs et fidèles, et adressée à l'Église de Corinthe, envisagée de la même façon collective. Mais il n'y a qu'une voix dans l'antiquité chrétienne pour y reconnaître la plume et l'esprit du pape saint Clément, et, parmi les critiques modernes, il règne là-dessus, nonobstant les objections soulevées par des préjugés confessionnels, une rare unanimité. Sur la date précise de la lettre, l'unanimité cesse. De la lettre même, c. I, il appert qu'elle fut écrite au sortir d'une persécution de l'Église de Rome. Mais de quelle persécution s'agit-il? de la persécution de Domitien ou de celle de Néron? Le plus vieil historien de l'Église, Hégésippe, vers le milieu du I^{er} siècle, plaçait cette lettre vers la fin du règne de Domitien. Eusèbe, *H. E.*, III, 16; IV, 22, P. G., t. XX, col. 249, 377. Ce que nous savons de l'époque du pontificat de saint Clément, et le soin particulier que prend Clément de faire ressortir la longue durée des deux Églises de Rome et de Corinthe, c. XLII-XLIV, XLVII, LXIII, tout s'accorde avec la donnée d'Hégésippe et reporte la composition de cette lettre à la dernière année du règne de Domitien, sinon au début du règne de Nerva, 96-98. Voir Harnack, *Die Chronologie*, t. I, p. 251-255; Bardenhewer, *Geschichte*, t. I, p. 102.

Des troubles avaient éclaté — en somme, on ne sait pas au juste pourquoi — dans l'Église de Corinthe; des membres du collège presbytéral avaient été déposés. L'Église de Rome, instruite de ces troubles, jugea de son devoir d'intervenir. Elle fit partir pour Corinthe deux de ses membres, Claudius Ephebus et Valerius Vito, avec un certain Fortunatus, un Corinthien peut-être, porteurs de la lettre qui nous occupe et qui est d'un bout à l'autre une exhortation à la concorde. Indépendamment de l'exorde et de la conclusion de la lettre, on y distingue deux parties, la première avec le caractère homilétique plus prononcé. Après avoir dépeint dans l'exorde, c. I-VI, l'ancienne prospérité de l'Église de Corinthe et l'état déplorable où ses dissensions l'ont réduite, saint Clément, dans la I^{re} partie, c. VII-XXXVI, prémunit contre l'envie et la jalousie, rappelle l'obligation de la pénitence, recommande énergiquement l'humilité, la soumission, et, d'une façon générale, la pratique de toutes les vertus chrétiennes; partout il emprunte à l'Ancien Testament des exemples ou des figures de ces vertus. Avec la II^e partie, c. XXXVII-LXI, l'auteur serre de plus près son sujet. Il y met en relief l'institution divine de la hiérarchie ecclésiastique et le précepte de l'obéissance à l'autorité légitime dans l'Église; il adjure tous les fidèles de s'entr'aimer, les fauteurs des désordres de se repentir et de se soumettre. Dans les derniers chapitres enfin, LXII-LXV, il résume les traits essentiels de sa lettre, recommande ses envoyés à la bienveillance des Corinthiens, exprime l'espoir de voir bientôt la paix reflourir dans l'Église de Corinthe.

L'espoir de saint Clément ne fut pas déçu. Eusèbe, *H. E.*, iv, 22, P. G., t. xx, col. 377. Écrite d'un style clair, simple et grave, tout à fait en rapport avec le sujet; empreinte à la fois d'onction et de fermeté, d'une bonté paternelle et de ce sens du pouvoir qui était le caractère distinctif de l'ancienne Rome, la lettre aux Corinthiens est un modèle d'éloquence pastorale. Aussi, à peine a-t-elle paru qu'on la voit entourée dans l'Asie Mineure et dans l'Égypte d'un éclatant prestige. Mais, dès le IV^e siècle, ce prestige s'évanouit, du moins en Occident. Les écrivains latins, sauf saint Ambroise et saint Jérôme, ne sont, lorsqu'ils en parlent, que les échos d'Eusèbe traduit par Rufin. Jean, diacre de l'Église romaine, dans la seconde moitié du VI^e siècle, en avait cité un passage, *Expositum in Heptateuchum*, 43, 44, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 293. Le moyen âge l'ignora complètement. On ne l'a retrouvée qu'au XVII^e siècle dans le célèbre *Codex Alexandrinus*, avec des lacunes que le *Codex Hierosolymitanus* a comblées en 1875. L'édition d'une version syriaque, contenue dans un ms. de Cambridge, addit. 1700, du XII^e siècle, a été préparée par Bensly et publiée par Robert Kennett, *The Epistles of S. Clement to the Corinthians in syriac*, Cambridge, 1899. Sur la version latine très ancienne, découverte par dom Morin dans un ms. du XI^e siècle, de Namur, voir col. 50.

III. DOCTRINE. — La lettre aux Corinthiens, qui reflète la connaissance des hommes, l'habileté à manier les esprits et les cœurs, l'art de la composition et une rare culture intellectuelle, n'a cependant rien d'un corps de doctrine, d'une synthèse théologique. N'en attendez pas une exposition de la foi; le premier écrit chrétien non inspiré n'est au fond qu'un écrit de circonstance. L'auteur y veut faire œuvre pratique, œuvre d'utilité actuelle et immédiate. Partant, des vérités de la foi il n'alléguera que celles qui rentrent dans son cadre et concourent à son but. En revanche, il appuiera sur les vérités de la foi ses leçons et ses exhortations, qui toutes vont à ramener les Corinthiens à l'obéissance de leurs pasteurs légitimes, et, en dernière analyse, à la soumission aux vouloirs divins. Il en appellera tour à tour, selon la marche de sa pensée et les besoins de sa cause, aux dogmes de l'unité et de l'infinité de Dieu, à ceux de la création, de la trinité, de l'incarnation, de la rédemption, de la grâce et de l'Église. En sorte qu'à tout prendre, il nous offre un tableau des croyances chrétiennes vers la fin du I^{er} siècle. Tableau raccourci, mais tableau fidèle. Nulle préoccupation en effet, chez l'écrivain, soit de dire du neuf, soit d'imposer aux Corinthiens ses idées personnelles. Aussi bien, la seule apparence d'une divergence doctrinale entre l'évêque de Rome et l'Église de Corinthe eût infailliblement été à la parole de Clément tout crédit, à sa tentative toute chance de succès. Mais saint Clément n'est pas un homme de parti non plus qu'un novateur. Il ne puise qu'aux deux sources authentiques et surnaturelles de l'Écriture et de la tradition; toutefois, par un contraste frappant avec saint Ignace et saint Polycarpe, pénétrés l'un et l'autre des pensées, des figures, des expressions du Nouveau Testament, c'est dans l'Ancien de préférence que Clément puise à pleines mains. Au reste, la I^{re} *Clementis*, dans tous les dogmes qu'elle énonce, insinue ou présuppose, n'est que le miroir et l'écho de l'enseignement des apôtres.

Saint Clément, en parlant de Dieu, fait ressortir ses principaux attributs, sa bonté, sa miséricorde, sa puissance créatrice; c'est un Dieu prodigue de son amour et de ses bienfaits, c. XIX, un père, c. XXIII, XXIX, XXXV, en même temps qu'un maître, παντοκράτωρ δεσπότης. Non content de combler l'homme de ses dons, il prépare aux justes une récompense qui sera un épanouissement des biens de la grâce, c. XXXV, 2. Avec saint Pierre et saint Paul, les justes iront aussitôt après la mort dans

le lieu saint, c. V, 7, et leurs mérites seront manifestés au jour du jugement, c. I, 3. Les corps mêmes ressusciteront au dernier jour. Saint Clément fait voir dans les phénomènes de la nature plus d'un symbole de la résurrection de la chair, dans l'exemple de Jésus-Christ, notre chef, un clair présage, dans la parole de Dieu un sûr garant, c. XXIV-XXVI. Notons qu'en paraissant croire à la fin prochaine du monde, saint Clément s'est gardé de verser dans les illusions du millénarisme.

Un dans sa nature, le Dieu de la lettre aux Corinthiens n'est pas le Dieu solitaire et abstrait du monothéisme populaire juif. Il peut porter et porte la Trinité chrétienne. De ce mystère de la Trinité, la lettre parle en termes aussi simples que nets, comme d'un dogme connu de tous les fidèles, c. XLVI, LVIII. Saint Basile de Césarée, *De Spiritu Sancto*, c. XXIX, P. G., t. XXXII, col. 201, opposera précisément aux pneumatomaques un texte du c. LVIII de la I^{re} *Clementis*: « Dieu vit et le Seigneur Jésus-Christ, et le Saint-Esprit aussi. » Ainsi, dans l'unité numérique de la nature divine, Clément reconnaît très nettement trois personnes. A côté de Dieu, il place Jésus-Christ et le Saint-Esprit. C'est par cet esprit qu'ont parlé les écrivains sacrés, c. VIII, 1; XLV, 2; c'est par cet esprit que Clément lui-même écrit, c. LXIII, 2. Nous n'avons, dit-il, c. XLVI, 6, « qu'un Dieu, un Christ, un seul Esprit de grâce répandu sur nous. » Dans une formule de serment, il invoque comme garants de sa parole ὁ θεὸς ὁ κύριος, Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, c. LVIII, 2. Sans insister sur les relations intimes des trois personnes, saint Clément ne laisse pas d'énoncer, c. XXXVI, 2, 5, en citant l'Épître aux Hébreux, I, 3-13, le dogme de la génération du Fils, et l'on peut dire qu'en plaçant toujours le Saint-Esprit après le Père et le Fils, non au-dessous d'eux, et en saluant le Saint-Esprit comme l'organe de Jésus-Christ dans l'Écriture, c. XXII, LIII, il insinue la procession du Saint-Esprit *ex utero*.

Toute imprégnée de la doctrine et parfois même du langage de saint Paul, la lettre aux Corinthiens proclame implicitement comme explicitement la divinité de Jésus-Christ, c. II, XXXVI, XL, XLII, XLIV. Ainsi, en Jésus-Christ deux natures, l'une divine, puisqu'il est le Fils de Dieu, c. XXXV, 4, l'autre humaine, qu'il a prise, corps et âme, dans le temps, puisqu'il vient d'Abraham κατὰ σάρκα, c. XXXII, 2, et qu'il s'est inséparablement unie, c. XVI, XXXI, XLIX. Avec l'intégrité des deux natures, saint Clément visiblement présuppose l'unité de la personne, c. XLVI. Jésus-Christ, exempt de péché, nous a été sur la terre un modèle achevé de toutes les vertus, c. III, XVI, XVII, et passim, et, par sa mort sanglante, il a racheté tous les hommes, c. VII. La mort de Jésus-Christ n'a pas été seulement un modèle d'humilité, de patience, etc., elle a été le grand sacrifice de réconciliation entre le ciel et la terre, c. XLIX, un sacrifice que le mourant a librement offert à Dieu et dans lequel il était à la fois prêtre et victime, c. VII, XLIX. Par son sang Jésus a racheté tous les hommes, c. XII, 7. Il est donc notre salut, le pontife de nos offrandes, l'avocat de nos faiblesses, c. XXXVI, 1, notre grand-prêtre, c. LXIV. C'est par lui que nous rendons gloire à Dieu et que nous le prions, c. LVIII, 2; LXIV, 3. Nous devons aussi l'honorer lui-même, c. XXI, 6. La résurrection du Sauveur, c. XXIV, est la clef de voûte du christianisme, c. XLII; par là Jésus est glorifié, c. XXXVI, et, à la fin des temps, il jugera souverainement le monde, c. XLVI, XLIX, L.

Le sang de Jésus-Christ, rançon du genre humain, mérite à tous ceux et à ceux-là seuls qui ne le rejettent pas, le pardon des péchés, la sainteté, l'amitié de Dieu. L'homme peut toujours faire pénitence et se repentir, c. VII, 5-7; VII, 2, 5. La justification est le fruit de la foi et des œuvres tout ensemble. Avec saint Paul, Clément enseigne que les élus n'ont pas obtenu la gloire

par leurs œuvres, mais par la volonté de Dieu. Ils ont été justifiés par la foi, c. xxxii, 3, 4. La foi, telle que le saint l'entend, est au premier chef un acte d'obéissance, qui implique l'espérance et, au moins dans un certain degré, la charité. La foi est la base de notre justification, c. xxxii, mais elle n'y suffit point, c. ix-xx, xxx. Sans la foi, pas de salut pour l'homme. Mais la foi requiert et inspire les œuvres, c. xxxiii, xxxv, 2; xlix. Les œuvres sont la preuve extérieure de la foi, l'attestation de sa vitalité. Si Abraham a été béni, c'est qu'il a accompli, par la foi, la justice et la vérité, c. xxxi. Saint Clément se place ainsi au point de vue de saint Jacques et regarde comme inefficace la foi sans les œuvres.

D'ailleurs, l'homme a besoin de la grâce de Dieu, c. viii, xxvi. Cette grâce, c'est l'action surnaturelle de Dieu au-dedans de nous; elle éclaire l'intelligence, réconforte la volonté, transforme l'âme, c. xxxvi, xxxviii, et passim. Impossible, sans cette grâce, de nous sauver, c. xvi, xvii, xviii, l, et passim. Cette grâce nous précède et nous escorte dans toutes les étapes de notre justification, c. xxii, xxxiii. Elle ne nous est pas due. Nécessaire, elle est entièrement gratuite, c. vii, viii, xlix, l. Dieu toutefois ne l'a jamais refusée, même en dehors d'Israël, c. xxix, lxiii, ni ne la refuse à qui la demande et n'en abuse point. Personne, dès l'origine du monde, qui n'ait pu se sauver par la foi, c. xxxii.

Outre l'indication des caractères généraux de l'Église — unité foncière, c. xlv, visibilité, c. xlv-xlvii, indestructibilité, c. xlv, nécessité pour le salut, c. lvii — la lettre aux Corinthiens met en pleine lumière l'institution divine de la hiérarchie ecclésiastique et la primauté du saint-siège. Il y a dans l'Église deux éléments distincts, le clergé et les laïques, c. xl. Les apôtres, dépositaires de l'autorité de Jésus-Christ, se sont donné des successeurs, afin d'assurer dans l'Église la perpétuité de leurs pouvoirs, c. xlii. Bien que saint Clément, au c. xlii, ne parle que des évêques et des diacres, et qu'ailleurs, il se serve indifféremment des termes d'évêque et de prêtre, il ne laisse pas de distinguer trois ordres dans la hiérarchie sacrée : celui des évêques, c. xlv, dont l'office principal est de présenter « l'offrande des dons »; celui des prêtres, *πρεσβύτεροι*, qui ont remplacé les prêtres, *ἐπισκοποι*, des Juifs, c. xl; celui des diacres, qui sont proposés au soin des choses extérieures, et qui sont aussi les ministres du sacrifice. Voir de Smedt, S. J., *Congrès scient. internat. des cathol.*, Paris, 1888, t. ii, p. 303 sq.

Il faut être soumis aux prêtres; ils sont les chefs, c. i, 3; les guides des âmes, c. lxiii, 1. Il faut les honorer au lieu de les priver sans raison de l'exercice de leur charge, comme ont fait les Corinthiens, c. xlv, 3, 4, 6; xlvii, 6. C'est l'envie qui a produit chez eux les dissentiments, c. iii, 4-vi. Point de division dans le corps du Christ, c. xlv, 6. L'obéissance et la charité, c. xlix, s'imposent à tout chrétien. Cf. A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat*, Louvain, 1900, p. 157-161, 266-270.

L'intervention de la communauté romaine dans les troubles de Corinthe atteste enfin la suprématie de l'Église de Rome. Témoignage d'autant plus éclatant et décisif que l'intervention, selon toute apparence, était spontanée. Au premier siècle, du vivant de l'apôtre saint Jean, le successeur de saint Pierre, c. v, se reconnaît le droit et le devoir de rétablir l'ordre dans toutes les églises particulières où l'ordre est troublé. Le ton de sa lettre respire d'un bout à l'autre cette intime conviction. Quand, par exemple, saint Clément exprime le regret de n'avoir pu s'occuper plus tôt de l'Église de Corinthe, c. i, xlvii, quand il déclare qu'au cas où la révolte continuerait, il aura, lui, la conscience d'avoir rempli sa mission, c. lix; n'est-ce pas l'attitude d'un juge qui tient la place de Dieu? N'est-ce pas le langage d'un supérieur à ses subordonnés? Cf. Schwane, *Dogmengeschichte*, 2^e édit., Fribourg-en-Brissgau, 1892, t. i,

p. 441-442; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3^e édit., Fribourg-en-Brissgau et Leipzig, 1894, t. i, p. 444.

Dans les c. lix-lxi, saint Clément formule une longue prière, qui nous fournit un exemple remarquable de la prière liturgique à la fin du 1^{er} siècle.

I. ÉDITIONS. — L'édition princeps de la lettre aux Corinthiens est celle de P. Junius (Young), Oxford, 1633; 2^e édit., 1637. De nombreuses éditions ont été faites depuis lors jusqu'à celle de Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, in-8°, Leipzig, 1866. Éditions modernes et plus complètes, par C. Tischendorf, in-4°, Leipzig, 1873, par Mgr Bryennios, in-8°, Constantinople, 1875, par von Gebhardt et Harnack, dans *Patrum apostolicorum opera*, fasc. 1, 2^e édit., Leipzig, 1876; par Lightfoot, dans *The Apostolic Fathers*, part. I, Londres, 1890, t. i, p. 129-146, 421-474; texte syriaque, par Bensly-Kennett, in-8°, Cambridge, 1899; par R. Knopf, Leipzig, 1899, dans *Texte und Unters. zur Geschichte der alchristl. Literatur*, nouv. série, t. v, fasc. 1; par Funk, dans *Patres apostolici*, in-8°, Tubingue, 1901, p. 98-184; par J. Vizzini, Rome, 1901.

II. TRAVAUX. — Lipsius, *De Clementis Romani epistola ad Cor. priore disquisitio*, 1856; Duchesne, *Liber pontificalis*, Paris, 1886, t. i, p. 123-124; A. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part. I, S. Clement of Rome, Londres, 1890; *Prolegomena des Patres apostolici*, de Funk, t. i, p. xxxii-l; Brüll, *Der erste Brief des Klemens von Rom an die Corinthier und seine geschichtl. Bedeutung*, in-8°, Fribourg, 1883; Wrede, *Untersuchungen über den ersten Klemensbrief*, in-8°, Göttingue, 1891; Lemme, *Das Judenchristentum der Urkirche und der Brief des Klemens Romanus*, dans *Neue Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1892, t. i, p. 325-488; Krüger, *Geschichte der alchristl. Literatur*, Fribourg-en-Brissgau, 1895, § 7; Harnack, dans *Texte und Unters.*, nouv. série, 1900, t. v, p. 70-80; Courtois, *L'Épître de Clément de Rome*, in-8°, Montauban, 1894; Bang, *Studien über den Klemensbrief*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1898, t. lxxi, p. 431-486; J. Gregg, *The epistle of saint Clement*, Londres, 1899; Heurtier, *Le dogme de la Trinité dans l'Épître de saint Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas*, in-8°, Lyon, 1900; A. Ehrhard, *Die alchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884-1900*, Fribourg-en-Brissgau, 1900, p. 68-80; A. Stahl, *Patristische Untersuchungen*, Leipzig, 1901; Scherer, *Der erste Klemensbrief an die Corinthier*, Ratisbonne, 1902; Bruders, *Die Verfassung der Kirche*, Mayence, 1904; D. Völter, *Die apostolischen Väter neu untersucht*, Leyde, 1904, t. i; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlicher Literatur*, Fribourg-en-Brissgau, 1902, t. i, p. 98-143; *Les Pères de l'Église*, 2^e édit. franç., Paris, 1904, t. i, § 8; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1903, t. i, col. 4-7; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905, t. i, p. 118-122; P. Montagne, *La doctrine de saint Clément de Rome sur la personne et l'œuvre du Christ*, dans la *Revue thomiste*, juillet-août 1905. Pour une bibliographie plus complète, voir Ul. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2^e édit., Paris, 1904, t. i, col. 948-951.

II. CLÉMENT I^{er} (Homélie ou prétendue seconde Épître de saint). — I. Non-authenticité et vrai caractère. II. Lieu d'origine et auteur. III. Doctrine.

I. NON-AUTHENTICITÉ ET VRAI CARACTÈRE. — A la suite de la lettre authentique de saint Clément de Rome, on trouve, dans les manuscrits grecs et syriaques, aussi bien que dans les éditions, une vieille homélie, qu'on appelle en général, depuis le v^e siècle, la seconde lettre de saint Clément aux Corinthiens, II^a Clementis. A l'ancienne version latine près, la transmission des deux « lettres » est la même; l'abbé Paulin Martin a publié en outre, avec une traduction latine, un fragment syriaque de la II^a Clementis, provenant d'une autre source que le manuscrit de Cambridge. J. B. Pitra, *Analecta sacra*, Paris, 1883, t. iv, p. 1-2, 276. Bien que le texte de l'*Alexandrinus*, édité par Junius en 1633, s'arrêtât au c. xii, 5, P. G., t. i, col. 329-348, de pénétrants critiques, notamment Dodwell et Grabe, ne laissèrent pas d'y reconnaître, nonobstant le titre, un lambeau d'homélie. La découverte du *Codex Hierosolymitanus* (1875), en nous rendant le texte complet de cette pièce, a mis hors de conteste le vrai caractère de la II^a Clementis, instruction morale, *νοῦθεσία*, c. xvii, 3, 5, sous la forme d'un discours écrit pour être lu à l'église, après la lecture de l'Écriture sainte. Par là s'explique sa présence

dans les manuscrits de la Bible, tels que l'*Alexandrinus*, et l'usage de la lire dans les églises. Les critiques modernes, sauf toutefois M^{gr} Bryennios et M. Nirschl, *Patrologie*, Mayence, 1881, t. I, p. 70, en rejettent unanimement l'authenticité. Le fait que les anciens, pour parler avec Eusèbe, *H. E.*, III, 38, P. G., t. XX, col. 293, n'ont pas connu la *II^a Clementis*, le contraste saisissant du style lourd et embarrassé de l'opuscule avec le style du pape saint Clément, les citations empruntées par l'auteur à l'Évangile des Égyptiens, et l'allusion, c. IX, P. G., t. I, col. 341 sq., aux théories gnostiques qui niaient la résurrection de la chair, tout concourt à désavouer la paternité littéraire de Clément de Rome et à reporter la date de l'homélie vers le milieu du II^e siècle, ou même un peu plus bas.

II. LIEU D'ORIGINE ET AUTEUR. — Mais, sur le lieu d'origine et l'auteur de l'homélie, l'accord cesse et ne semble pas près de se refaire. L'étude des expressions caractéristiques du texte, des sources de l'auteur et de l'histoire du canon du Nouveau Testament a décidé M. Hilgenfeld, depuis la découverte et la publication de l'*Hierosolymitanus*, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, 2^e édit., Leipzig, 1876, p. XLIX, à tenir la *II^a Clementis* pour une œuvre de la jeunesse de Clément d'Alexandrie. E. Renan, *L'Église chrétienne*, Paris, 1879, p. 399, et M. Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 65, frappés de la conformité de pensée et de langage qu'ils remarquent entre la *II^a Clementis* et le *Pasteur* d'Hermas, inclinent à voir dans l'opuscule une œuvre, sinon de la même main que le *Pasteur*, au moins du même milieu et du même temps. Selon M. Stahl, *Patristische Untersuchungen*, Leipzig, 1901, p. 280-290, Hermas en personne aurait composé la *II^a Clementis*. M. Harnack, s'appuyant, d'une part sur la lettre de saint Denis de Corinthe à l'Église de Rome, Eusèbe, *H. E.*, IV, 23, 11, P. G., t. XX, col. 388 sq., de l'autre sur la synonymie courante des termes d'*Epistula* et de *Tractatus*, identifie l'opuscule avec la lettre que le pape Soter écrivit à Corinthe et qui, paraît-il, y fit une impression profonde. *Die Chronologie*, t. I, p. 438 sq.; *Zum Ursprung des sog. II Clemensbrief*, dans *Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft*, 1905, t. I, p. 67-72. Soter, après avoir prononcé son homélie à Rome, l'aurait envoyée, non probablement sans quelques retouches, à Corinthe vers l'an 166, au début de son pontificat. L'opinion vivement soutenue par Funk, dans *Theol. Quartalschrift*, 1902, p. 349 sq., et par M. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Litt.*, Fribourg-en-Brigau, 1902, t. I, p. 188 sq., et communément admise aujourd'hui, se prévaut d'une allusion très probable aux jeux isthmiques, c. VII, P. G., t. I, col. 337, pour faire de Corinthe le berceau de l'homélie : c'est à Corinthe que la *I^a* et la *II^a Clementis* ont été accouplées, c'est de Corinthe qu'elles se sont répandues ensemble dans le monde chrétien. Cette opinion à base étroite n'est pas sans soulever des objections et éveiller des méfiances. Voir Ehrhard, *Die altchristl. Litt.*, part. I, Fribourg-en-Brigau, 1900, p. 80; Turmel, *L'homélie clémentine*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, février 1905, p. 470.

III. DOCTRINE. — 1^o Morale. — L'auteur de l'homélie, quel qu'il soit et d'où qu'il soit, d'Alexandrie, de Rome ou de Corinthe, parle surtout de morale. Sans un plan nettement tracé, il exhorte en définitive ses auditeurs, qu'il appelle ses « frères et sœurs », à la reconnaissance envers Dieu et à la vertu. Avec la nécessité des bonnes œuvres qui nous servent à payer de retour les bienfaits de Dieu, ἀντιμισθία, c. I, III, VI, VIII, XI, P. G., t. I, col. 331, 333, 335, 336, 342, 345, c. XVII, XIX, il prêche la nécessité et l'efficacité pour les pêcheurs de l'aveu, ἐξομολόγησις, et de la pénitence, c. VIII, IX, col. 341, 344, c. XIII, XIV; mais, de l'aveu il ne dit qu'un mot, tandis qu'il insiste sur la pénitence, elle aussi une ἀντιμισθία,

que l'homme peut toujours faire sur la terre, jamais au delà, c. VIII, col. 341, et dont l'aumône est l'œuvre capitale, au-dessus du jeûne et de la prière, c. XVI; nulle part il n'est ici question de l'absolution sacramentelle.

2^o Dogme. — Dans l'homélie la théologie dogmatique trouve néanmoins à glaner. La *II^a Clementis*, en effet, s'ouvre par une affirmation énergique de la divinité de Jésus-Christ, c. I, P. G., t. I, col. 329, et indique au passage sa double nature, c. IX, col. 341. Jésus-Christ, envoyé aux hommes par « le seul Dieu invisible », est le Sauveur du monde, c. XX; il a beaucoup souffert pour nous, c. I, col. 332, ce qui semble bien impliquer chez l'auteur l'idée d'expiation; il nous a fait connaître « le Père de la vérité », c. III, col. 333, et nous a procuré l'immortalité, c. XX. On rencontre aussi deux fois le nom du Saint-Esprit, c. XIV; mais peut-être que l'auteur, après Hermas, confond le Saint-Esprit et le Christ. *Sub iudice lis est*. Le modalisme d'ailleurs a marqué de son empreinte le langage de la *II^a Clementis*. Aux côtés de Jésus-Christ nous apercevons l'Église, qui est l'Ève, l'épouse, la chair du Christ, préexiste avec lui à la création de l'univers et, avec lui, renferme la raison dernière de la création, c. XIV. Église une, devenue visible de spirituelle et invisible qu'elle était d'abord. En représentant le Christ et l'Église comme deux êtres célestes, et leurs rapports comme des rapports de sexe, l'homéliste a parlé peut-être la langue de l'école de Valentin, pour payer son tribut à la mode du temps. Il nomme le baptême d'un nom assez rare un sceau, c. VII, VIII, qu'on doit conserver pur et immaculé afin d'obtenir la vie éternelle et d'éviter l'enfer, c. VI, VII. On le garde en observant les commandements de Dieu. Il n'est fait mention que des *presbytres*, c. XVII; pas un mot des ἐπίσκοποι. Enfin, l'eschatologie de la *II^a Clementis* se peut résumer dans la croyance millénariste à l'imminence de l'épiphanie de Dieu, quoique le jour nous en demeure incertain, c. XII, col. 345 sq.; dans la proclamation du dogme de la résurrection de la chair, c. IX, col. 341; dans la foi à l'éternité de l'enfer, c. VI, col. 337, c. XV, XVII, aussi bien qu'à l'éternité de la béatitude céleste, c. V, col. 335; c. XIX, col. 8.

La *II^a Clementis* est reproduite dans toutes les éditions des Pères apostoliques. Cf. Funk, *Patres apostolici*, 2^e édit., Tübingue, 1901, t. I, p. II-v. C'est l'édition princeps de Cotelier (1672), qui se retrouve P. G., t. I. Pour les questions critiques, outre les auteurs cités dans l'article, voir Funk, *loc. cit.*, p. L-LIV; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, Fribourg-en-Brigau, 1902, p. 407 sq.; *Les Pères de l'Église*, édit. franç., Paris, 1904, t. I, p. 58. Sur la doctrine, Turmel, *loc. cit.*, p. 472-480; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905, t. I, p. 132-134.

P. GODET.

III. CLÉMENT 1^{er} (Écrits attribués à saint). — Tel était dans l'Église primitive le prestige de saint Clément de Rome, que nombre d'écrits anonymes se sont comme à l'envi couverts de son nom. Il sera parlé des principaux, du roman ébionite des pseudo-Clémentines, des lettres aux vierges et des décrétales de saint Clément, à l'article CLÉMENTINS (*Apocryphes*). Les Constitutions apostoliques, au V^e siècle, sont censées rédigées par Clément, P. G., t. I, col. 557-1156. Voir CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES. Les 84 (85) canons grecs, dits des apôtres, étaient attribués à saint Clément, disciple des apôtres, voir t. II, col. 1605-1612, ainsi que les 127 canons coptes-arabes, qui ne sont qu'une partie de l'Octateuque de Clément. Voir t. II, col. 1612-1618. Plus tard encore, une liturgie syriaque à l'usage des jacobites, distincte de la liturgie du VIII^e livre des Constitutions apostoliques, se présente sous le nom du même pape. Une traduction latine, faite sur le ms. 3921 de Colbert (Bibliothèque nationale, syriaque 76), a été publiée par Renaudot, *Liturg. oriental. collectio*, Paris, 1716, t. II, p. 186-201, et rééditée, P. G., t. II, col. 603-616. Cf. Villien, *L'abbé Eusèbe Renaudot*, Paris, 1904, p. 197.

P. GODET.

2. CLÉMENT II, pape, successeur de Grégoire VI, élu le 24 décembre 1046, décédé le 9 octobre 1047.

Suidger, évêque de Bamberg, chapelain de l'empereur Henri III, avait suivi son maître en Italie où trois pontifes prétendaient à la tiare, et où quelques Romains avaient sollicité l'intervention de l'empereur. Des trois papes en présence, Grégoire VI avait seul des droits sérieux, voir BENOÎT IX, col. 651, mais son élection n'avait pas été exempte d'irrégularité, ni d'un soupçon de simonie, et dans le synode tenu à Sutri par l'empereur il dut se démettre de ses fonctions (20 décembre 1046). Arrivé à Rome, Henri III, dans un synode du 24 décembre, nomma Suidger évêque de Rome. Celui-ci prit le nom de Clément II. Le lendemain, jour de Noël, le pape couronna l'empereur Henri et sa femme l'impératrice Agnès à Saint-Pierre; il donna au prince la dignité de patrice avec le droit de présider à la désignation du pape et de l'instituer : *ut ad ejus nuntum sancta Romana ecclesia nunc ordinetur ac præter ejus auctoritatem apostolicæ sedis nemo prorsus eligat sacerdotem*. Pierre Damien. Le coup d'autorité de l'empereur était plein de menaces pour l'avenir, et les pontifes successeurs de Clément II auront bien de la peine à détruire, sous l'influence d'Hildebrand, la prépotence de l'empereur dans les élections; mais sur le moment, il fut ressenti comme un bienfait par Pierre Damien et par les amis de la réforme, car il s'agissait d'arracher le saint-siège aux influences indignes qui disposaient des élections depuis plus d'un siècle.

Le pontificat de Clément II fut trop court pour lui permettre un grand déploiement d'activité. Il condamna sévèrement la simonie dans un synode romain (5 janvier 1047), mais sans forcer à résigner leur office les clercs ordonnés par un prélat simoniaque. Il suivit l'empereur dans son voyage en Italie et en Allemagne; il avait conservé son évêché de Bamberg qu'il affranchit de toute sujétion à l'égard du siège métropolitain de Mayence. Revenu en Italie, dans l'État romain, Clément II y mourut le 9 octobre 1047. Son successeur fut le pape Damase II.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2^e édit., 1885, t. I, p. 525; Vie et lettres de Clément II dans Mansi, t. XIX, p. 619 sq.; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, Leipzig, 1862, t. I, p. 73; Steindorff, *Jahrb. des deutschen Reichs unter Heinrich III*, Leipzig, 1874, t. I, p. 313; Hoefler, *Deutsche Päpste*, Ratisbonne, 1839, t. I, p. 233; Giesebrecht, *Deutsche Kaiserzeit*, 5^e édit., Brunswick, 1885, t. II, p. 415; Gregorovius, *Gesch. der Stadt Rom. im Mittelalter*, 4^e édit., 1890, t. IV, p. 52; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 1896, t. III, p. 589; Martens, *Die Besetzung des päpstlichen Stuhles*, 1887.

H. HEMMER.

3. CLÉMENT III, pape, successeur de Grégoire VIII, élu le 19 décembre 1187, décédé le 20 mars 1191.

Cinq pontifes se succédèrent sur le siège de Rome de 1181 à 1198, dans le court espace des dix-sept années qui séparent les deux grands règnes d'Alexandre III et d'Innocent III. Le pouvoir pontifical était alors à l'apogée. Grégoire VIII ayant disparu après un règne de deux mois seulement, le 17 décembre 1187, le cardinal-évêque de Palestine, Paul Scolari, Romain de naissance, fut élu le surlendemain 19 décembre 1187, dans la ville de Pise, et prit le nom de Clément III.

Trois problèmes toujours renaissants s'imposaient à l'attention des pontifes de la fin du XII^e siècle : celui du pouvoir temporel à maintenir contre les Romains, celui de l'équilibre italien constamment menacé du côté de l'empire ou de la Sicile, et celui de la croisade. Jérusalem venait d'être prise par Saladin le 3 octobre 1187 et ce fut donc la croisade qui occupa d'abord le pape : la guerre sainte fut prêchée en Europe, en même temps qu'une véritable réforme ecclésiastique qui fut embrassée par beaucoup de membres du clergé, des évêques et même par nombre de cardinaux. A la diète de Mayence, Frédéric Barberousse, malgré son âge, prit la

croix; Philippe-Auguste, roi de France, Henri II, roi d'Angleterre, et son fils Richard la reçurent aussi. A la vérité, il fallut presser les deux rois et même les menacer de peines spirituelles pour les amener à exécuter leurs engagements. Philippe-Auguste répondit aux menaces avec hauteur au nom de l'indépendance de sa couronne. La guerre des deux rois ayant pris fin en 1189 par la mort de Henri II, la (troisième) croisade put s'organiser en 1190. La mort malheureuse de Frédéric Barberousse à la traversée d'une rivière en Asie-Mineure, les querelles des rois de France et d'Angleterre en compromirent le succès. Après la prise de Saint-Jean-d'Acre (Ptolémaïs) en juillet 1191, Philippe-Auguste revint en Europe par Rome, où le pape venait de mourir. Richard Cœur-de-Lion, demeuré seul, ne put que faire inutilement preuve d'une brillante valeur et s'en revint après la conclusion d'une trêve avec Saladin.

Plus heureux que ses prédécesseurs dans ses rapports avec les Romains, Clément III put rentrer dans Rome (11 février 1188) et y résider en paix jusqu'à sa mort. Par un traité conclu avec les Romains (31 mai 1188), le peuple abandonnait la plupart des droits précédemment conquis et s'engageait à défendre contre tout agresseur les droits du saint-siège. La magistrature sénatoriale, qui avait été créée pour entamer l'autorité du pape et que l'importance des préfets avait déjà beaucoup réduite, tombait dans la dépendance du saint-siège.

A l'égard de l'empire, Clément III réussit à terminer une vieille querelle pendante depuis le règne d'Urbain III au sujet d'une élection au siège de Trèves. Il sacrifia l'archidiaque Folmar, l'ancien candidat du saint-siège qui s'était rendu insupportable, et l'empereur cessa de soutenir le prévôt Rodolfe (Jaffé, n. 16423), de sorte que le chapitre put élire un évêque incontesté (1189). La situation politique devint délicate à la mort du roi de Sicile Guillaume II (16 novembre 1189). Sa fille Constance était mariée avec Henri, le fils de l'empereur. Or la politique traditionnelle du saint-siège avait pour objectif d'empêcher la jonction des deux couronnes d'Allemagne et de Sicile dont l'étreinte eût menacé le petit État pontifical. Aussi Clément III s'empressa-t-il d'accepter l'élection que firent les prélats et barons siciliens de Tancred, comte de Lecce, bâtard d'un fils de leur premier roi Roger II. Quand Henri, que la mort de Barberousse en Orient (1190) venait d'élever à l'empire, vint en Italie pour essayer de reconquérir le royaume de sa femme, Clément III était mort (20 mars), laissant à son faible successeur le règlement de cette affaire épineuse. Voir CÉLESTIN III.

La correspondance de Clément III témoigne de sa sollicitude pour les monastères auxquels il accorde la confirmation de leur privilège et des lettres de protection; elle contient aussi de nombreuses décisions en matière de mariage au sujet des empêchements et des cas particuliers qui en naissent. Jaffé, n. 16563, 16595, mariage des Juifs et Sarrasins convertis, n. 16612, 16614, 16624, 16637, 16639, 16642, 16643.

L'occasion de régler plusieurs affaires de hiérarchie particulières : c'est ainsi qu'il affranchit l'Eglise d'Ecosse de toute sujétion à l'égard de la primatie anglaise, en la soumettant directement au saint-siège; il promit de ne lui envoyer comme légats que des Écossais ou du moins des personnes de son propre entourage, Jaffé, n. 16173; en Allemagne, le siège de Hambourg-Brême devint le centre d'une province ecclésiastique à laquelle durent ressortir les sièges de Lubeck, Schwerin, Ratzebourg et Uexkuell. Jaffé, n. 16325, 16328.

Clément III canonisa l'évêque Otton de Bamberg, l'apôtre de la Poméranie, Jaffé, n. 16411, 16412, et Etienne de Thiers, le fondateur de l'ordre de Grandmont dont il approuva aussi la règle telle que l'avait fait amender le pape Urbain III. Jaffé, n. 16298. A l'exemple

du pape Alexandre III, Clément III prit les Juifs sous sa protection. Jaffé, n. 16577.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2^e édit., 1888, t. II, p. 535; Watterich, *Pontif. rom. vitæ*, t. II, p. 663-707; Mansi, t. XXII, col. 543-574; P. L., t. CCIV, col. 1275; Paul Scheffer-Boichorst, *Kaiser Friedrichs letzter Streit mit der römischen Curie*, Berlin, 1866; Th. Toeche, *Kaiser Heinrich VI*, Leipzig, 1867; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, 4^e édit., t. IV, p. 582; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2^e édit. par Knöpfler, t. V, p. 737; Rodocanachi, *Les institutions communales de Rome sous la papauté*, Paris, 1901, p. 42.

H. HEMMER.

4. CLÉMENT IV, pape, successeur d'Urbain IV, élu le 5 février 1265, décédé le 29 novembre 1268.

Gui Le Gros était né à Saint-Gilles sur le Rhône. Potthast, n. 19750. Il fit carrière d'abord à Paris, où il devint avocat et conseiller du roi Louis IX. S'étant marié, il eut deux filles, Mabilie et Cécile, dont l'une entra plus tard dans le cloître et l'autre fit un modeste mariage. Après la mort de sa femme, Gui Le Gros entra dans le clergé (vers 1247); ses connaissances juridiques, son aptitude aux affaires et ses vertus lui firent parcourir rapidement les degrés de la carrière ecclésiastique; évêque du Puy en 1256 ou 1257, archevêque de Narbonne en 1259, il fut créé cardinal-évêque de Sabine en 1262 par Urbain IV. C'est en cette qualité qu'il remplit diverses missions et notamment celle de légat pontifical en Angleterre, où des troubles étaient nés du conflit entre le roi Henri et le comte Simon de Montfort. Il revenait d'Angleterre lorsqu'il apprit qu'après la mort d'Urbain IV, 2 octobre 1264, le conclave réuni à Pérouse l'avait élu à l'unanimité. Son assentiment à l'élection étant du 5 février 1265, c'est de ce jour que l'on date son élévation au souverain pontificat.

Clément IV héritait de ses prédécesseurs une politique dont les grandes lignes avaient été tracées *ne varietur* par Innocent IV et qui comportait une lutte sans trêve contre la descendance de l'empereur d'Allemagne, Frédéric II. Celle-ci était représentée par Manfred, fils naturel de Frédéric II, qui avait pris pour lui la couronne de Sicile, promettant de la transmettre à Conradin, petit-fils légitime de Frédéric, mais à qui son jeune âge ne permettait pas de prendre en main la lutte contre le pape et les soins du gouvernement. Du fait de ce conflit déchaîné par la politique d'Innocent IV, il existait une terrible anarchie en Allemagne, où se déroulaient les scènes du grand interrègne, et en Italie où aucun des partis, guelfe ou gibelin, ne parvenait à l'emporter. C'est avec peine que Clément IV put traverser le nord de l'Italie et venir à Pérouse rejoindre le sacré-college après son élection. Il maintint l'offre que son prédécesseur avait faite de la couronne de Sicile à Charles d'Anjou, le plus jeune frère du roi Louis IX. Dès l'arrivée de Charles à Rome, où le pape l'avait désigné pour remplir quelque temps la dignité sénatoriale, Clément IV put comprendre que ce prince capable, mais autoritaire, ambitieux, violent et avide, serait un voisin plus dangereux que Manfred. Il paraît avoir soupçonné l'intérêt qu'il y aurait à s'entendre avec ce prince dont la présence sur le trône de Sicile suffisait à garantir le saint-siège contre la prédominance de l'Allemagne en Italie. Potthast, n. 19552 sq.; Jordan, *Registres de Clément IV*, p. 371, n. 1015, note 2. Mais le prompt succès de Charles d'Anjou, qui défit et tua Manfred à la bataille de Bénévent (27 février 1266), coupa court à ces velléités.

Charles, qui venait de se conquérir un royaume, se garda bien de rouvrir au pape le chemin de la ville de Rome : il se contenta d'exécuter ses engagements en se démettant de la dignité sénatoriale. Mais Clément, accouru de Pérouse à Viterbe, ne put recouvrer la seigneurie temporelle de Rome dont la présence d'un sénateur hostile au clergé, Henri de Castille, ferma toujours les portes au pape Clément IV.

Le gouvernement despotique de Charles d'Anjou facilitait au jeune Conradin la revendication de ses droits. Agé de seize ans, il passa d'Allemagne en Italie sans se laisser effrayer par l'anathème de Clément IV (18 novembre 1267), gagna Vérone, Pavie, et soutenu par les Pisans, les Siennois, marcha sur Rome où il fut reçu en triomphe. Une partie de la Sicile s'était soulevée en sa faveur. Mais tous les mécontents groupés autour de lui ne formaient par une armée solide. Vaincu par Charles d'Anjou à Tagliacozzo (23 août 1268), il fut poursuivi, arrêté, livré à Charles qui le fit transporter à Naples, juger sommairement et exécuter sur une place de la ville (29 octobre 1268). Clément IV, qui avait si souvent exhorté Charles d'Anjou à la sagesse, à la clémence et à la justice, Potthast, n. 19602, 20086, 20248, 20300, n'eut certainement aucune part à la tragédie qui terminait la destinée des Hohenstaufen. Il n'eut probablement même pas connaissance préalable de l'exécution, loin de l'approuver, et déplora sincèrement les excès de la répression sauvage qui sévit dans tout le royaume.

En Allemagne, deux candidats au trône impérial étaient en présence : Alphonse de Castille et Richard de Cornouailles, qui firent plaider leur cause devant Clément IV. Malgré la désolation de l'empire durant un si long interrègne, le pape, en trois années de pontificat, ne put rien décider; mais il revendiqua pour le saint-siège le droit de décider du choix de l'empereur. L'affaiblissement de l'empire était une garantie de la prépondérance du saint-siège dans les affaires de l'Europe.

Sur plusieurs points Clément IV esquissa les traits d'une réforme désirable. Sa conduite n'offre pas une trace de népotisme : il écrivit à son neveu Pierre Le Gros de Saint-Gilles pour lui faire défense, ainsi qu'à ses autres parents, de venir le trouver en Italie et il promettait à sa nièce une modeste somme de trois cents livres tournois au cas où elle ferait un mariage proportionné à sa condition, sans chercher dans la dignité de son oncle un moyen de s'élever. Potthast, n. 19051. Il met fin à un scandale qu'avaient toléré quatre pontifes, en sommant le comte Philippe de Savoie élu depuis vingt-six ans à l'archevêché de Lyon et qui n'avait point encore reçu les ordres sacrés, de quitter enfin « la bifurcation des chemins » où il s'arrête depuis si longtemps et de « remplir sa charge de prélat ou de cesser de se jouer de l'Eglise de Lyon ». Potthast, n. 19998. Il révoque des privilèges exorbitants, arrachés à ses prédécesseurs à la faveur de leur « surcharge d'occupation », ou d'authenticité douteuse : tel le privilège accordé par Urbain IV au comte de Bar de ne pouvoir en aucun cas être frappé de peines ecclésiastiques par l'évêque de Verdun son suzerain. Jordan, *Registres de Clément IV*, p. 79.

Mais par ailleurs Clément IV suit le courant qui entraîne les papes depuis longtemps dans la voie de la centralisation à outrance et du développement sans contrepoids de la puissance pontificale. C'est ainsi qu'il légalise et par là étend l'usage déjà introduit par ses prédécesseurs de réserver au pape la nomination à tous les bénéfices « vacants en cour de Rome », c'est-à-dire les bénéfices dont les titulaires mouraient dans le lieu de résidence de la cour romaine. *Registres*, n. 212; Potthast, n. 19326. Roger Bacon se plaint à Clément que dans une pareille Eglise le droit canon prenne la place de la théologie et que sa connaissance soit plus nécessaire aux clercs que l'étude des Livres saints. Les levées d'argent dans les Eglises particulières provoquent des scènes pénibles. Clément se plaint des injures « vomies » en sa présence par les députés de l'Eglise de Reims qui étaient venus lui apporter les représentations de la province. Potthast, n. 20133.

Clément IV mourut un mois après Conradin, le

29 novembre 1268. Il eut pour successeur le pape Grégoire X.

Potthast, *Regesta pontif. roman.*, t. II, p. 3544; Jordan, *Les registres de Clément IV*, 1893 sq.; Mansi, t. XXIII, col. 1123-1128; Muratori, *Script. rerum Ital.*, t. III a, p. 594; t. III b, p. 421; Raynaldi, *Annales eccl.*, an. 1265-1268; Martène, *Thesaurus anecdotum*, t. II, p. 136 sq.; Posse, *Analecta vaticana*, Inspruck, 1878. Cf. Cl. Clément, S. J., *De eruditione vitæ sanctimoniam, rerum gestarum gloria et pontificatu Clementis IV*, Lyon, 1624; Raumer, *Gesch. der Hohenstaufen*, t. IV, p. 491 sq., 613 sq.; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2^e édit. par Knepfler, t. VI, p. 26; Schirmacher, *Die letzten Hohenstaufen*, 1874; de Chambrier, *Die letzten Hohenstaufen und das Papsttum*, 1876; Rocquain, *La cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther*, 1895, t. II, p. 171 sq.; C. de Cherrier, *Histoire de la lutte des papes et des empereurs de la maison de Souabe*, 2^e édit., Paris, 1859, t. III, p. 154 sq.; J. Heidemann, *Papst Klemens IV. Eine Monographie*, part. I, Munster, 1903. Divers écrits ont été attribués à Clément IV, qui sont d'un certain Guddo Papa (1427-1483), voir là-dessus Cave, *Hist. script. eccl.*, Genève, 1720, p. 644, an. 1265, et Bzovius, *Cont. Ann. Bar.*, an. 1266 sq.

H. HEMMER.

5. CLÉMENT V, pape, successeur de Benoît XI, élu le 5 juin 1305, mort le 20 avril 1314.

C'est à Clément V que revint la liquidation difficile de la situation laissée par Boniface VIII. Benoît XI, en effet, le successeur immédiat de ce pontife, mourut au bout de sept mois de pontificat et sa mansuétude envers Philippe le Bel avait engagé la politique pontificale dans la voie des concessions. Pourtant l'attitude de Benoît XI n'avait pas manqué d'une certaine dignité, tandis que celle de Clément V parut bientôt entachée de faiblesse et même de servilité envers le roi de France.

Le conclave, qui suivit la mort de Benoît XI, se tint à Pérouse où le pape venait d'expirer (7 juillet 1304); mais les rivalités des cardinaux favorables, les uns à la mémoire de Boniface, les autres à la France, le firent traîner en longueur. Le mécontentement des Pérugins força cependant les cardinaux d'en finir. Ils durent jeter les yeux sur un prélat étranger au sacré-collège et les intrigues du roi de France firent tomber le choix sur Bertrand de Got, archevêque de Bordeaux, originaire de Gascogne, et d'une maison apparentée aux familles de Périgord et d'Armagnac. Né en 1264, étudiant des belles lettres à Toulouse, puis du droit à Orléans et à Bologne, il avait fait une rapide carrière comme chanoine de Bordeaux, comme vicaire général de Lyon près de son frère Béral, archevêque de cette ville, et enfin comme chapelain du pape. Ce fut Boniface VIII qui le nomma évêque de Comminges et ensuite archevêque de Bordeaux. Bertrand de Got reconnut ces faveurs par un véritable attachement. Quoiqu'il eût connu Philippe le Bel dans sa jeunesse, il brava les défenses du roi et se rendit en 1302 au concile convoqué par Boniface VIII, et dans la suite sa fidélité le contraignit de demeurer quelque temps à Rome loin de son diocèse de Bordeaux, qui appartenait bien au roi d'Angleterre, mais sous la suzeraineté de la France. Après la mort de Boniface VIII, Bertrand de Got s'était réconcilié avec Philippe le Bel qui jugea ne pouvoir rencontrer un candidat à la tiare plus capable de se faire accepter par le parti des cardinaux italiens et plus facile à influencer dans le sens des intérêts français. C'est tout ce qu'il est permis de dire avec assurance des rapports du pape et du roi avant l'élection. Qu'il y ait eu des engagements précis, ce n'est qu'une supposition assez probable suggérée aux historiens par la suite des événements, renforcée par quelques termes de la correspondance intime de Clément V et de Philippe le Bel. Quant à l'historiette de Villani qui a donné un corps à l'hypothèse en relatant une entrevue de Philippe et de Bertrand à Saint-Jean d'Angély, elle est démontrée fautive par les itinéraires respectifs des deux personnages. Bertrand de Got fut élu par dix voix sur quinze

(5 juin 1305); la nouvelle de son élection le toucha à Lusignan, en Poitou, au cours d'une visite de sa province. Il s'en retourna tout de suite à Bordeaux où il déclara accepter la tiare et prendre le nom de Clément V (23 juillet).

Clément V était naturellement bon, tendre, généreux, mais ces qualités dégénéraient en faiblesse. Il connaissait, pour l'avoir vu de ses yeux, l'état des factions italiennes et la guerre sans merci que se faisaient à Rome les Orsini et les Colonna, et dans les plus minuscules États, les Noirs et les Blancs, les Guelfes et les Gibelins. Benoît XI n'avait pu tenir à Rome où tant de pontifes, au XIII^e siècle, n'avaient même pas mis les pieds. Clément V craignit de tomber, lui étranger, dans un pareil guépier, et au lieu de se rendre à Pérouse, il envoya l'ordre aux cardinaux de le rejoindre à Lyon où aurait lieu son couronnement. Après les fêtes magnifiques du couronnement (14 novembre 1305), attristées par l'écroulement d'une muraille qui tua plusieurs personnes et un propre frère de Clément, le pape mena une vie errante. Il fit des séjours en différents endroits, passant par Cluny, par Nevers, Bourges, non sans mécontenter les églises qui devaient faire les frais de séjour d'une cour trop luxueuse. Une maladie le retint longtemps à Bordeaux où il passa une année (1306-1307). A Poitiers, il eut deux entrevues avec Philippe le Bel, et s'y laissa retenir seize mois, en proie aux demandes les plus variées et les plus incessantes (avril 1307-août 1308). Clément V estima prudent de s'éloigner d'un protecteur aussi tyrannique. Il jugea peut-être trop vite qu'il était impossible de se fixer en Italie, où ses légats avaient remporté quelques succès sur les Vénitiens et repris Ferrare (août 1309), mais où ils n'avaient pu ramener l'ordre et la tranquillité. Ayant d'ailleurs convoqué un concile général à Vienne, il convenait qu'il fût à portée de s'y rendre. Il songea donc à se fixer, au moins provisoirement, à Avignon, ville qui appartenait au comte de Provence, mais qui était enclavée dans le Comtat-Venaissin, propriété du saint-siège. Un lent voyage à travers le midi par Bordeaux, Toulouse, Narbonne, Montpellier, Nîmes, trouva enfin son terme à Avignon, au printemps de l'année 1309. Malgré la notification faite de ce choix à la chrétienté, Clément V ne semble pas avoir voulu installer la papauté à Avignon, car il n'y construisit point de palais, se contentant d'un modeste logement chez les frères prêcheurs, ni surtout de transférer le saint-siège en France et lui procurer sur les rives du Rhône un établissement stable. Il y a donc quelque injustice à faire retomber sur ce pontife tous les maux que les historiens se plaisent à rattacher au « transfert » du saint-siège à Avignon. La mesure prise par Clément V était néanmoins regrettable : elle éloignait les papes de leur diocèse sans avantages évidents pour l'ensemble de l'Eglise; elle les maintenait à proximité du roi de France dont la tutelle, à en juger par celle de Philippe le Bel, pouvait devenir dangereuse; elle abandonnait à ses désordres l'Italie où la guerre régnait à l'état endémique; elle rendait plus difficiles les rapports avec toutes les puissances européennes, jalouses de la prépondérance française; elle acheminait enfin le saint-siège vers l'élection d'un domicile définitif en France par la prépondérance des Français dans le sacré-collège. L'avenir devait révéler la grandeur du péril de schisme. Ces graves conséquences, non moins que la durée approximative de soixante-dix années, ont fait comparer par les historiens la translation de la papauté à Avignon à la captivité de Babylone.

Dès l'élection de Clément V, Philippe le Bel s'était avisé d'un excellent moyen de chantage pour peser sur le pape et le contraindre à toutes les complaisances; c'était d'insister pour obtenir la reprise du procès d'hérésie intenté à la mémoire de Boniface VIII. Le roi obtint d'abord de la faiblesse de Clément V une confir-

mation de l'absolution déjà donnée par Benoît XI, l'annulation de la bulle *Clericis laicos* en tout ce qu'elle innovait dans le droit ecclésiastique, et la déclaration que la bulle *Unam sanctam* n'entraînait aucune sujétion nouvelle du roi et de son royaume à l'Église romaine. De même il se fit accorder toute sorte de prélèvements pécuniaires sur l'Église de France sous prétexte de croisade, une fournée de neuf cardinaux français dans le sacré-collège, la nomination par autorité pontificale de beaucoup de créatures royales à des sièges épiscopaux, notamment à ceux d'Auxerre, de Bayeux, de Sens, de Cambrai, d'Orléans, etc. Mais le coup de maître du roi, celui qui fait le plus d'honneur à sa force de volonté et le moins à son esprit de justice, ce fut d'arracher au pape la suppression des templiers.

Les templiers, fondés comme les hospitaliers de Jérusalem, pour la défense de la Terre-Sainte, après la première croisade, avaient perdu quelque peu de leur raison d'être depuis la prise de Jérusalem par Saladin (1187) et l'éviction définitive des chrétiens de Palestine (1291). Ils n'avaient pas su se donner de rôle analogue à celui que les hospitaliers allaient remplir à Rhodes et à Malte, où ils furent si longtemps le boulevard de la chrétienté. Les grands domaines possédés par les chevaliers du Temple en Angleterre et en France, en Portugal et en Aragon, leur habileté financière dans la gestion des capitaux et la sécurité de l'argent confié à leurs « temples », construits comme des forteresses imprenables, étaient pour l'ordre une source de grandes richesses. Le Temple servait souvent de banquier aux papes, pour le recouvrement des sommes dues au saint-siège, et même aux souverains, notamment aux rois de France pendant le XIII^e siècle. Les richesses des templiers, leurs privilèges excitaient l'envie des princes besogneux, des églises appauvries, de même que le mystère dans lequel se tenaient leurs chapitres et se conduisaient leurs opérations, créait autour d'eux une atmosphère très favorable aux soupçons, aux accusations de crimes variés, aux rumeurs sourdes et hostiles. Il y avait probablement lieu chez eux à une réforme et les papes depuis quarante ans pensaient et travaillaient à une fusion des templiers et des hospitaliers. Malheureusement la jalousie des deux ordres, qui avait nui en Palestine à la défense des Lieux-Saints, mettait encore obstacle à la réunion. Philippe le Bel n'avait pas de griefs personnels contre l'ordre des templiers. En 1303, il avait fait remettre au Temple le trésor royal, il n'avait pas non plus à se plaindre de l'attitude des templiers envers lui pendant la rupture de la France avec Boniface VIII, les lettres de protection accordées par le roi au Temple en font foi. Pourtant dès l'avènement de Clément V, et pendant les fêtes mêmes du couronnement à Lyon, l'affaire des templiers fut discutée entre le pape et les gens du roi, et elle fit ensuite l'objet de correspondances pendant les deux années qui s'écoulèrent jusqu'à l'entrevue du pape et du roi à Poitiers en 1307 (vers la Pentecôte).

Les résistances du pape furent sérieuses. Jacques de Molay, le grand-maître des templiers, mandé à Poitiers, sous prétexte du projet de croisade, demanda au pape une enquête qu'il ne pouvait refuser. Lettre au roi du 24 août 1307, Baluze, t. II, p. 75. Mais Philippe savait ce qu'il pouvait oser contre la faiblesse et l'irrésolution du pape. Ayant obtenu la permission de commencer une enquête, il brisa toutes les tergiversations de Clément V, en frappant un grand coup. Sur son ordre expédié dans le plus grand secret, tous les templiers de France furent arrêtés le 13 octobre 1307 au nom de l'inquisition. Les prieurs dominicains avaient reçu du grand-inquisiteur de France mandat d'interner et d'interroger les templiers arrêtés.

Les vrais motifs de la mesure sont contenus sans doute dans le mémoire du légiste Pierre Dubois qui

s'arrête uniquement à la considération des richesses appartenant à l'ordre, et qui propose de renvoyer les templiers en Orient et de s'approprier leurs biens. Le coup de filet si brillamment exécuté, les moyens de la procédure aussitôt engagée, les griefs invoqués pour la justifier révèlent la main, l'audace et la fécondité de Nogaret qui avait fait ses preuves, contre Boniface VIII, dans l'art de tuer ses adversaires en les déshonorant.

Toutes les accusations imaginables sont accumulées dans le manifeste qui fut lu au peuple à l'occasion de l'arrestation des templiers. Elles se résument en quatre chefs principaux : 1^o reniement du Christ; 2^o mœurs infâmes; 3^o idolâtrie; 4^o hérésie. Le pape, disait-on en termes vagues afin de laisser croire à un assentiment, avait été consulté, et le roi requis d'agir par l'inquisiteur d'hérésie. Ainsi se trouva justifié devant l'opinion le coup de force, et palliée au point de vue du droit l'irrégularité d'une procédure engagée contre un ordre qui relevait directement de la juridiction pontificale.

En conformité des instructions reçues, les commissaires du roi mirent les biens des templiers sous séquestre et s'en improvisèrent les administrateurs; quant aux templiers, ils les interrogèrent sommairement, puis appelèrent les inquisiteurs qui procédèrent à un interrogatoire accompagné de tortures pour obtenir des aveux. Quelques templiers demeurèrent fermes au milieu des supplices, et soutinrent jusqu'au bout l'innocence de l'ordre et de ses coutumes. La plupart fléchirent dans la torture, même des hommes qui avaient fait leurs preuves de bravoure comme le grand-maître Jacques de Molay, et ils reconnurent les uns le reniement, les autres la pratique de la sodomie, d'autres diverses imputations flétrissantes.

Cependant Clément V avait été indigné de l'opération de police faite le 13 octobre, sans sa permission et en se couvrant de son nom par une allégation abusive. Il écrivit au roi pour se plaindre du mépris fait de sa personne et de son autorité (27 octobre); mais au lieu de tenir ferme au nom du droit, il parut bientôt ébranlé par les aveux des templiers, au point d'ordonner aux princes chrétiens d'arrêter les templiers de leurs États (22 novembre). Puis un nouveau revirement se produit dans son esprit, et il prend enfin les mesures propres à assurer le triomphe de la justice en cette affaire : il suspend la procédure des évêques et inquisiteurs de France et évoque l'affaire à son tribunal, et demande à Philippe de lui remettre la personne et les biens des templiers (1308).

Tandis que le roi proteste de sa bonne volonté, nomme des administrateurs particuliers pour les biens qu'il s'engage à garder au profit de la Terre-Sainte, Nogaret travaille à briser les résistances de Clément et entame contre lui une campagne d'opinion qui rappelle de tout point celle qu'il avait dirigée contre Boniface VIII : mêmes accusations avilissantes, reproches de simonie, de népotisme, d'exactions commises au détriment des églises, même recours au zèle catholique du roi et à l'autorité civile pour protéger l'Église contre ses propres pasteurs. Une *Requête du peuple de France*, conçue dans cet esprit, fut répandue à profusion en vue de préparer l'élection des députés à l'assemblée que le roi convoquait à Tours pour le mois de mai 1308, et qui était présentée à l'opinion comme un instrument de défense pour l'Église et de menace contre le pape. De fait, les États généraux se prononcèrent contre les templiers.

Fort de cet appui, le roi joignit une deuxième fois le pape qui, après une résistance assez remarquable pour la faiblesse de son caractère, finit par accepter de rendre aux évêques et aux inquisiteurs de France le droit de procéder en l'affaire, de laisser aux mains du roi les templiers qu'il gardera au nom de l'Église, et leurs biens qu'il fera garder par des commissaires choisis mi-partie par le roi, mi-partie par les évêques. Le

pape disjoignit la cause de l'ordre du Temple de celle des personnes des templiers. Afin de régler la première, il convoqua un concile général dans la ville de Vienne en Dauphiné pour le mois d'octobre 1310, et en attendant, la seconde allait être instruite dans les cours épiscopales de tous les pays chrétiens.

Une commission pontificale, présidée par l'archevêque de Narbonne, prépara la besogne du concile en recueillant les témoignages. Les hommes qui la composaient et que protégeait l'autorité du saint-siège étaient hostiles à l'emploi des tortures, de sorte que les chevaliers interrogés pouvaient se promettre plus de liberté pour confirmer ou révoquer leurs précédents aveux. Si quelques frères persistèrent dans leurs aveux, si d'autres hésitèrent et recoururent à des faux-fuyants, d'autres en grand nombre dirent nettement que leurs aveux arrachés par la torture étaient contraires à la vérité. Des chevaliers, par centaines, soutinrent l'innocence du Temple, dès qu'ils crurent pouvoir parler en sécurité. Mais les conseillers du roi, Guillaume de Nogaret, Guillaume de Plaisians, avaient trouvé moyen d'assister aux audiences; lorsqu'ils virent la tournure que prenait le procès d'ensemble intenté à l'ordre, ils précipitèrent le jugement individuel des templiers par les évêques et inquisiteurs. C'est ainsi que le concile de la province de Sens fut convoqué brusquement par l'archevêque de Sens, frère du ministre Enguerrand de Marigny, et comme il faisait fonction du tribunal d'inquisition pour Paris, il usa cruellement de la procédure inquisitoriale pour condamner comme relaps sans les entendre cinquante-quatre chevaliers qui venaient de déposer comme témoins devant la commission pontificale, et qui avaient naïvement révoqué leurs aveux. Ils furent condamnés, puis brûlés publiquement hors de la porte Saint-Antoine, le même jour 12 mai 1310. A la suite de ce tragique événement qui rendait illusoire la liberté du témoignage et de la défense, la commission d'enquête suspendit pendant six mois ses recherches et ne vit plus d'ailleurs comparaître devant elle que les templiers « confes » de tous les crimes et réconciliés par les inquisiteurs.

Dans les pays étrangers, la torture ayant été moins employée, les aveux se firent aussi plus rares. Il est regrettable pour la mémoire de Clément V qu'il ait incité les rois d'Angleterre, d'Aragon, de Portugal à user de la torture. Il semble qu'il ait voulu avoir sous la main le plus d'arguments pour légitimer une suppression résolue dans son esprit. Mais les évêques d'Allemagne, d'Aragon et de Castille, d'Italie avaient montré moins de complaisance que ceux de France et acquittés en masse les templiers.

Le concile de Vienne se réunit seulement au mois d'octobre de l'an 1311. L'épiscopat assemblé dans la ville comptait trois cents membres, qui avaient eu le temps d'étudier cette affaire et qui apportaient de différents pays des convictions favorables à l'ordre des templiers. Il devint bientôt évident qu'on n'obtiendrait pas des Pères du concile une pure et simple ratification de la procédure française, ni une parodie de justice comme celle qui s'était déroulée devant les inquisiteurs et évêques de France. De Lyon, où il surveillait le concile, le roi Philippe le Bel se rendit à Vienne avec un grand cortège et ce fut en sa présence et en celle du concile, que le pape Clément V fit lire la bulle *Vox in excelso*, datée du 22 mars 1312 et qui est une image fidèle des tergiversations de son auteur. Il dit n'avoir point de motifs pour condamner à proprement parler les templiers; mais ceux-ci sont odieux au roi de France, leur procès a fait scandale, il importe de ne pas laisser dilapider des biens considérables. En conséquence, Clément V ne rend aucune sentence définitive et ne condamne pas l'ordre du Temple, mais, par sollicitude pour le bien de l'Eglise et par voie apostolique, il le

supprime et l'éteint dans tous les pays de la chrétienté.

Une bulle ultérieure, du 2 mai, adjuge les biens du Temple aux frères hospitaliers. Philippe le Bel bien à regret dut se dessaisir: il exigea l'apuration des comptes de la trésorerie qui avait eu jadis son siège au Temple et reçut de ce chef 200 000 livres tournois; il se fit payer 60 000 livres à titre de remboursement pour les frais du procès, bien qu'il eût touché déjà les revenus des biens mis sous séquestre. Ce ne fut, d'ailleurs, que Louis le Hutin qui remit enfin à l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem les possessions des templiers, non sans se faire encore attribuer la moitié des meubles et ornements d'église. Malgré ces rançons considérables prélevées par le roi, les hospitaliers reçurent en biens-fonds de grandes richesses, et l'on ne conçoit guère par quelles preuves se soutient l'opinion de saint Antonin qu'ils furent non enrichis mais appauvris par le don fait à leur ordre.

Les templiers qui persistèrent dans leurs aveux après la publication de la bulle *Vox in excelso* reçurent la liberté; ceux qui les rétractèrent furent condamnés comme relaps par les tribunaux d'inquisition. Le grand-maître Jacques de Molay et Geoffroy de Charnay, le précepteur de Normandie, réservés au jugement du pape, ne furent définitivement jugés qu'en 1314. Condamnés à la détention perpétuelle, ils s'accusèrent d'avoir trahi l'ordre par lâcheté pour sauver leur vie et proclamèrent hautement leur innocence. Ils furent aussitôt remis à la justice du roi et brûlés le même jour sur un échafaud (18 mars 1314).

Les templiers étaient-ils coupables? Les historiens sont depuis longtemps divisés, mais les recherches les plus récentes sont de plus en plus favorables à leur innocence. De preuve matérielle contre eux on n'en a aucune, non plus que de document réel. Tout l'échafaudage du procès repose sur les dépositions de témoins. Or, il est vrai que les charges contre l'ordre sont considérables et résultent d'un ensemble d'aveux qui peuvent faire impression et qui ont dérouter le jugement des contemporains et des historiens. Toutefois ces aveux d'ensemble n'ont été obtenus qu'en France où la justice inquisitoriale et celle des synodes a obéi au roi et généralisé l'emploi de la torture; la plupart des chevaliers ont rétracté leurs aveux dès qu'ils se sont crus en présence de la justice du saint-siège moins cruelle en ses moyens d'instruction. Au pied de l'échafaud, la plupart des templiers brûlés ont courageusement soutenu leur innocence. Enfin, le mépris des formes de la justice et la fourberie qui annula savamment et féroce-ment la liberté de la défense suffisent à démontrer l'innocence des sentences dont les templiers furent victimes. Les désordres réels de leur ordre offraient matière à réforme, mais non à une répression aussi sauvage, poussée jusqu'à l'entière destruction.

Il est assez difficile de préciser la part de responsabilité qui revient à Clément V dans cette tragédie. Dans quelle mesure a-t-il été trompé par le roi? Dans quelle mesure les templiers confes qu'on laissait arriver jusqu'à lui et les aveux qu'on lui relayait l'ont-ils convaincu de la culpabilité de l'ordre? Malheureusement pour lui, diverses circonstances de ce procès contribuent à charger lourdement sa mémoire. S'il avait pu faire devant la chrétienté la preuve d'affreux désordres chez les templiers, il n'aurait pas hésité à les frapper, sans même juger nécessaire de les traîner devant un concile général. Ce n'est pas seulement la pitié pour de pauvres gens qui fait tant hésiter le pontife et le fait recourir à de perpétuels moyens dilatoires, c'est aussi le sentiment que des innocents sont poursuivis par une haine injuste. Toutes les mesures favorables à la justice dans l'affaire des templiers sont dues à l'intervention du pape, mais aucune n'est soutenue par lui avec fermeté et persévérance. L'on ne peut se défendre du sentiment qu'il a craint

pour lui-même les violences du roi de France et les calomnies de Nogaret dont son prédécesseur Boniface VIII était mort, et que son manque de caractère a fait de lui un instrument dans la main d'un politique sans scrupules. Ce n'est pas le seul exemple dans l'histoire de personnes souveraines dont la faiblesse de volonté a fait plus de mal à leurs sujets que la cruauté ou la violence.

C'était en partie pour échapper aux obsessions de Philippe le Bel dont il avait subi les assauts dans les deux entrevues de Poitiers que Clément V avait établi son siège à Avignon. A peine installé dans cette ville, il avait eu la satisfaction de voir échouer la candidature au trône impérial de Charles de Valois, frère de Philippe le Bel. Il avait eu la faiblesse d'écrire en sa faveur aux évêques et aux princes d'Allemagne, mais s'il ne travailla peut-être pas secrètement contre le prince qu'il soutenait en apparence, il mit un véritable empressement à ratifier l'élection du comte Henri de Luxembourg qui fut l'empereur Henri VII (bulle du 26 juillet 1309). Clément était ainsi délivré du souci que lui eût causé un accroissement de l'influence française en Europe.

L'éloignement relatif d'Avignon ne permit cependant pas au pape d'échapper aux instances du roi qui voulait consommer son triomphe sur Boniface VIII, en obtenant une condamnation flétrissante pour la mémoire de ce pontife. Déjà, dans les entrevues de Poitiers, le roi avait repris ses poursuites, avec la pensée de rendre Clément V plus souple dans l'affaire des templiers. Il avait produit quarante-trois chefs d'accusation, et demandait que le pape entendit les témoignages. Après avoir usé de tous les moyens dilatoires en son pouvoir, Clément V avait dû s'exécuter. Par une bulle du 23 septembre 1309, il cita devant le saint-siège pour le carême suivant toutes les personnes qui voudraient intervenir au procès. Des commissaires furent nommés pour aller en Italie recueillir les dépositions des personnes retenues dans leur patrie. Nogaret, dont l'absolution était en jeu, apportait à cette affaire toute la passion dont il était capable, tout son art de monter une accusation. On retrouve sa méthode dans l'exagération des crimes : honteuses débauches, blasphème, hérésie, irréligion, assassinats, qui sont imputés à Boniface, dans l'audace avec laquelle des témoins subornés inventaient les pires turpitudes. Clément V finit par comprendre tout ce qui rejallirait de honte sur l'Église et sur la papauté dans ces lamentables débats, et invoquant l'appui de Charles de Valois auprès de son frère, il supplia Philippe le Bel de se désister (mai 1310). Ce n'est qu'au mois de février de l'année suivante, au moment où le procès des templiers acheminait leur ordre à une ruine définitive, que le roi déféra aux instantes prières du pape. Il reçut d'ailleurs toutes les satisfactions imaginables en dehors d'une condamnation formelle de Boniface : la mémoire de ce pape est pure et sans tache, mais les intentions du roi, dans le procès, ont été droites ; il est innocent des violences exercées contre le pontife ; les constitutions de Boniface sont annulées en tout ce qui nuirait aux droits du roi et de son État, et les minutes en seront raturées à la chancellerie pontificale (27 avril 1311). Enfin Nogaret reçut l'absolution des censures ainsi que ses complices. Le triomphe de Philippe le Bel était consommé.

Le concile de Vienne où devait se vider la cause des templiers devait aussi s'occuper de doctrine et de discipline. Les erreurs des béghards et des béguines et de Jean-Pierre Oliva furent condamnées par le pape et le concile. Les mémoires demandés par le pape aux évêques sur les réformes désirables offrent un grand intérêt d'information quant à l'état réel des mœurs chrétiennes ; mais le concile, divisé à cause de l'affaire des templiers et plus redouté du pape que consulté, ne fit à peu près rien en cette matière. C'est cependant à Vienne que le pape rendit un décret pour obliger les grandes univer-

sités à instituer deux chaires pour l'enseignement de l'hébreu et de l'arabe.

Après le concile, Clément V revint à Avignon où il couronna le roi Robert de Naples, fils de Charles II, et envoya cinq cardinaux à Rome pour y couronner l'empereur Henri VII. Le voyage de l'empereur n'eut lieu qu'au milieu de troubles : il dut livrer un combat pour entrer à Rome et s'y faire couronner sous la surveillance hostile des guelfes et d'une armée napolitaine, de sorte que l'expédition, dont le pape espérait voir sortir la pacification de l'Italie et peut-être le rétablissement de son pouvoir temporel, n'aboutit qu'à une reprise générale des armes au milieu de laquelle Henri se vit menacé d'excommunication par Clément V pour ses menaces contre le royaume de Naples. La mort de l'empereur, arrivée inopinément près de Vienne le 24 août 1313, empêcha peut-être un nouveau conflit entre la papauté et l'empire. La situation de l'Italie demeurait incertaine comme à l'ordinaire. Après la mort de Henri VII, Clément V publia deux décrétales, dont le ton contrastait avec l'attitude du pape envers le roi de France. Les serments de l'empereur y étaient assimilés à des serments de fidélité féodale et le droit d'administrer l'empire durant la vacance revendiqué pour le saint-siège.

Clément V contribua à étendre le système de fiscalité qui devait susciter bien des mécontentements contre le saint-siège. L'absence des revenus fournis ordinairement par les États de l'Église et l'entretien d'une cour hors de ses domaines le forcèrent à demander aux églises de France et d'Angleterre des moyens de subsistance. Les prélats français se plaignirent au roi. En Angleterre où Clément V, dès le début de son règne, se réserva pour deux ans les revenus d'un an de tous les bénéfices venant à vaquer (*fructus primi anni*), il dut se montrer accueillant aux désirs du roi Édouard I^{er} en matière de décimes ecclésiastiques et sévère pour l'archevêque Robert de Winchelsea qui avait tant lutté pour Boniface VIII et que le roi poursuivait pour crime de trahison. Dans les premières années surtout du pontificat, les expectatives de bénéfice, les dispenses d'âge ou de résidence furent extrêmement nombreuses ; en 1307, le pape annula par une bulle les commandes qu'il avait multipliées de façon trop indiscrète. *Registre*, n. 2263.

Clément V canonisa le pape Célestin V, à la demande de Philippe le Bel qui poursuivait encore en cela sa vengeance sur Boniface VIII (5 mai 1313).

Le pape Clément V avait réuni en un livre les décrétales qu'il avait publiées soit au concile de Vienne soit antérieurement. Ce recueil de « Clémentines », qui a pris place dans le *Corpus juris canonici* à la suite du *Liber sextus* de Boniface VIII, était prêt pour la publication lorsque le pape mourut à Roquemaure sur le Rhône, le 20 avril 1314, tandis qu'il se rendait d'Avignon à Bordeaux pour revoir encore une fois sa patrie qu'il n'avait que trop aimée. Après sa mort, le trésor pontifical où il avait amassé de grosses sommes en vue de la croisade fut mis au pillage.

Les fautes politiques de ce pape sont réelles ; mais on leur trouverait sans peine beaucoup d'excuses. Son irrésolution et sa faiblesse tenaient peut-être en partie à une très mauvaise santé ; les Italiens avaient de leurs mains éloigné le pape de son véritable siège, sinon tout à fait de ses États ; Philippe le Bel, qui rompait si ouvertement avec la politique capétienne, était, dans la situation fautive, héritée de Boniface VIII et de Benoît XI, un protecteur aussi redouté que nécessaire. D'autre part les chroniqueurs italiens ont dénigré à l'envi Clément V, ne pouvant lui pardonner l'éloignement du siège pontifical, et avec la complicité des historiens, l'ont rendu responsable de tous les maux de l'Église qu'il leur a plu d'attribuer au séjour des papes à Avignon, tandis qu'il serait de bonne justice d'en faire remonter une partie à l'ensemble de la politique centralisatrice et théocratique

des papes du moyen âge, une partie aussi aux successeurs de Clément V qui n'avaient pas pour s'installer à demeure sur le Rhône les mêmes raisons que lui, ou, si l'on préfère, les mêmes excuses. La même faiblesse qui rendit Clément V trop docile aux desseins de Philippe le Bel le rendit aussi accessible aux tentations du népotisme. Quatre de ses proches entrèrent dans le sacré-collège, et deux reçurent l'épiscopat. Clément V eut pour successeur le pape Jean XXII.

La mort consécutive de Clément V (20 avril) et de Philippe le Bel (29 novembre), dans la même année, frappa vivement l'imagination populaire et donna lieu à la légende de Jacques Molay assignant du haut de son bûcher le pape et le roi pour une date prochaine au tribunal de Dieu. La légende est jolie, mais c'est une légende.

Regesta Clementis V, édit. des bénédictins, 9 in-fol. et appendice, 1885-1892; Baluze, *Vite paparum avinionensium*, Paris, 1693, t. I; Muratori, *Scriptores rerum Italianarum*, t. XII, p. 673; t. III b, p. 441; t. III c, p. 147 (Villani, *Histoire florentine*, l. VIII, IX, Florence, 1823); Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, Turin, 1866, t. XXIII, p. 364; Hefele, *Conziliengeschichte*, édit. Knöpfler, t. VI, p. 391; Ehrle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1886, p. 353; 1887, p. 1; 1889, p. 1 sq.; Christophe, *Histoire de la papauté pendant le xiv^e siècle*, Paris, 1853, t. I; Rabanis, *Clément V et Philippe le Bel*, Paris, 1858; Boutaric, *La France sous Philippe le Bel*, Paris, 1861; Souchon, *Die Papstwahl von Bonifaz VIII bis Urban VI*, Brunswick, 1888; Leclère, *L'élection du pape Clément V*, dans les *Annales de la faculté de philosophie et des lettres de Bruxelles*, 1890, t. I, fasc. 1; Koenig, *Die päpstliche Kammer unter Clemens V und Johann XXII*, 1894; Lindner, *Deutsche Geschichte unter den Habsburgern*, 1890, t. I, p. 167; Poehlmann, *Der Roemerzug Kaiser Heinrich VII*, 1875; Wenck, *Clemens V und Heinrich VIII*, 1882; Renan, *Études sur la politique de Philippe le Bel*, Paris, 1899; Lacoste, *Nouvelles études sur Clément V*, 1896; Berchon, *Histoire du pape Clément V*, Bordeaux, 1898; W. Otte, *Der historische Wert der alten Biographie des Papstes Clemens V*, Breslau, 1902; voir les ouvrages généraux mentionnés à l'article Boniface VIII sur le différend du saint-siège et de la France.

Sur la fin des templiers, voir les textes publiés par J. Michelet, *Procès des templiers*, dans la *Collection de documents inédits sur l'histoire de France*, 1841-1851, et par K. Schottmüller, *Der Untergang des Templerordens*, 1887; travaux spéciaux : Gmelin, *Schuld oder Unschuld des Templer Ordens*, 1893; H. C. Lea, *Histoire de l'inquisition au moyen âge*, trad. par Salomon Reinach, Paris, 1902, t. III, p. 284-404; Langlois, *Le procès des templiers*, dans la *Revue des Deux Mondes*, t. CIII (1891), p. 382; Delaville Le Roulx, *La suppression des templiers*, dans la *Revue des questions historiques*, t. XLVIII (1890), p. 29; Lavocat, *Le procès des frères de l'ordre du Temple*, Paris, 1888; Prutz, *Kritische Bemerkungen zum Prozess des Templerordens*, dans *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1894, p. 242; renseignements bibliographiques dans la *Revue historique*, mai 1889, et dans *Archivio storico italiano*, 1895, p. 225.

H. HEMMER.

6. CLÉMENT VI, pape, successeur de Benoît XII, élu le 7 mai 1342, décédé le 6 décembre 1352.

Le cardinal Pierre Roger, que le conclave choisit onze jours après la mort de Benoît, appartenait à l'ordre des bénédictins. Ancien garde des sceaux du roi de France, puis archevêque de Rouen, il était tout dévoué à Philippe de Valois dont les intérêts formèrent le pivot de sa politique. L'année même de son élévation, il prit parti contre les villes de Flandre révoltées contre le roi de France leur suzerain, puis, intervenant non comme pape, pour « donner sentence », mais, suivant les termes imposés par le roi Édouard d'Angleterre, « comme personne privée, à titre d'ami commun des deux souverains », il fit consentir aux deux rois pour trois ans la trêve de Malestroit (19 janvier 1343). Plus tard, il s'efforça de prévenir la rupture de la trêve et au lendemain de la défaite de Crécy (29 août 1346) il s'entremet de toutes ses forces en faveur de la France.

Des succès plus apparents couronnèrent sa politique en Allemagne où il poursuivit à outrance la guerre

entreprise par ses prédécesseurs contre Louis de Bavière. Repoussant toutes les ouvertures du prince que l'âge, les déceptions d'une lutte qui durait depuis vingt ans inclinaient à la conciliation, il exigea une soumission sans réserve; par des négociations habilement menées avec certains électeurs, il lui suscita un rival à l'empire en la personne de Charles de Luxembourg (20 juillet 1346). La mort inopinée de Louis de Bavière, qui arriva le 11 octobre 1347, celle de Gunther de Schwarzbourg, que les adversaires de Charles avaient porté à l'empire et qui mourut au mois de mai 1349, hâtèrent le succès de « l'empereur des prêtres ». Mais Charles IV lui-même s'était rendu compte de la nécessité de soustraire l'élection impériale au contrôle et à la ratification du pape, considérés désormais comme une intervention étrangère. Le divorce de l'empire et de la papauté devenait d'autant plus raisonnable, que l'Italie se constituait de plus en plus en un agrégat de républiques et de petites souverainetés où l'empereur n'avait plus d'autorité réelle. Mais la *Bulle d'or* de Charles IV ne fut publiée qu'en 1356, sous le pontificat d'Innocent VI.

Des négociations eurent lieu entre le saint-siège et les Grecs et Arméniens d'Orient (1344 et 1351); l'union avec l'Église romaine servait d'entrée en matière pour obtenir des secours contre les Turcs; mais rien de définitif ne fut conclu, ni aucune croisade entreprise.

Clément VI ne fit aucune tentative pour reporter le siège pontifical à Rome. Il en avait été pourtant prié au commencement de son règne par une ambassade des Romains où figurait Pétrarque. Tout en protestant de ses bonnes intentions pour l'avenir, le pape s'excusa sur l'inopportunité présente et accorda seulement aux Romains de fixer à l'année 1350 le retour du jubilé qui ne devait primitivement se célébrer que tous les siècles. L'Italie abandonnée par le saint-siège voyait se lever des podestats, tyrans au petit pied, qui sur le terrain mouvant des cités populaires essayaient de fonder leur pouvoir. Milan avait ses Visconti, Rome n'aurait-elle pas les siens? On put le croire en voyant l'obscur Nicolas Rienzi accomplir l'œuvre de restauration qu'il avait vainement prié Clément VI de venir entreprendre. Devenu maître du gouvernement de Rome sous le titre de tribun en 1347, il réorganisa l'administration et la police de la ville, leva une milice, fit régner le bon ordre et la justice au point de mériter de Clément VI un bref d'encouragement. Il conçut l'idée d'un congrès des villes italiennes où seraient jetées les bases d'une confédération. Malheureusement une si haute fortune tourna la tête à l'aventurier qui se mit à trancher du maître, du « tribun auguste », de « l'ami de l'univers », s'attaquant au pouvoir temporel du pape, citant les empereurs rivaux à son tribunal, battant monnaie à son effigie, rêvant de devenir le chef d'un véritable empire italien. Clément VI mit fin à ces folies en le frappant des censures et en poussant les nobles à se révolter. Rienzi dut s'enfuir après huit mois de pouvoir, abandonné par le peuple (fin de l'année 1347).

L'aventure si tôt dénouée était un indice du péril que l'absence des papes faisait courir à la souveraineté temporelle du saint-siège. De fait, après 1350, Clément fut impuissant à relever le parti guelfe en Italie et à récupérer la ville de Bologne qu'il dut céder pour douze ans à l'archevêque de Milan qui la lui disputait (1352). C'est pourtant après la chute de Rienzi que le pape Clément VI sembla consolider son siège à Avignon en acquérant la seigneurie de la ville. La reine Jeanne de Naples, qui était aussi souveraine de la Provence et à ce titre d'Avignon, était accusée par la rue-meur publique d'avoir trépané dans l'assassinat de son mari André de Hongrie. Mise en fuite par son beau-frère Louis, roi de Hongrie, elle comparut devant le pape qui l'entendit en consistoire et la déclara innocente. La

reine céda la ville d'Avignon au pape pour une somme de 80000 florins d'or (19 juin 1348); toutefois les habitants de la ville mécontents ne reconnurent la souveraineté du pape que sous le règne d'Innocent VI.

Le pape Clément VI avait les mœurs et les défauts d'un grand seigneur. Il était bon, libéral, généreux; il montra l'exemple du courage pendant la grande « peste noire » des années 1348 et 1349; il tint bon dans la ville d'Avignon au moment où le fléau décimait la population, portant partout des aumônes et des consolations; plus tard, quand le peuple, un peu partout, s'en prit aux juifs de la peste, qu'il les massacrait ou les brûlait sans pitié, le pape écrivit aux évêques d'excommunier ceux qui les molesteraient. Nulle part les juifs ne furent mieux protégés que dans les terres d'Église. Mais à d'autres égards, le pontificat de Clément VI fut domageable à l'Église. Meilleur politique et meilleur prince que pontife, il eut bientôt dépensé en constructions, en fêtes luxueuses, le trésor amassé par le pape Benoît XII; il agrandit et fit décorer de peintures le palais des papes; une table richement servie, des réceptions brillantes où les dames étaient admises, une libéralité dégageant en prodigalité, contrastaient avec les efforts de son prédécesseur pour introduire une certaine réforme. Les besoins d'argent du pape, sa légèreté dans la distribution des grâces l'amènèrent à se réserver un nombre de plus en plus considérable de bénéfices, d'évêchés, d'abbayes. Les plaintes les plus vives se produisirent. En défendant leur clergé et leur peuple contre ces abus, les rois se donnaient pour les protecteurs des vrais intérêts de l'Église. Le roi Pierre d'Aragon demanda à Clément VI de renvoyer les prélats de son royaume qui séjournaient à Avignon et de ne plus conférer de bénéfices dans ses États à des clercs étrangers (1351). En Angleterre, Édouard III avait fait arrêter et chasser du royaume les procureurs venant prendre possession de bénéfices au nom des cardinaux nommés. C'est à l'occasion de ses démêlés avec le roi d'Angleterre sur ce sujet, que Clément VI émit la prétention qui était depuis longtemps à la base de toutes les pratiques de la papauté absolutiste; c'est qu'il appartenait au pape de disposer des prélatures et des bénéfices de toute la chrétienté. *Ad romanum pontificem omnium ecclesiarum, dignitatum, personatum, officiorum et beneficiorum ecclesiasticorum plenaria dispositio noscitur pertinere* (11 juillet 1344). Vers le milieu du XIV^e siècle, il se produisit une recrudescence d'écrits polémiques contre la papauté et contre les mœurs de la cour d'Avignon. Clément VI, trop indulgent par caractère pour réprimer les désordres autour de lui, avait du moins la franchise de les reconnaître, et il prit contre les prélats de son entourage la défense des religieux mendiants dont la conduite pendant la peste avait été admirable et qui avaient recueilli de grands biens, objet de jalousie et d'envie.

Bon théologien, esprit ouvert et cultivé, Clément VI ne perdait pas de vue les questions théologiques : après la mort de Louis de Bavière, il reçut la soumission de Guillaume Occam et des franciscains fanatiques qui acceptèrent enfin la constitution de Jean XXII; parmi eux l'on mentionne François d'Ercole. Clément VI condamna les flagellants dont les excès désolaient la chrétienté.

Les grands voyages de découvertes du XIV^e siècle, avaient amené une extension de l'Église à des contrées nouvelles. Le pape Clément VI, à la requête du prince Louis de la Cerda, lui accorda l'investiture de la souveraineté sur les îles des Canaries, avec le titre de prince de Fortunio (vers 1344); le prince ne put se maintenir; en 1351, Clément donna un évêque aux Canaries en la personne d'un religieux carme, le P. Bernard. Clément VI mourut le 6 décembre 1352. Son successeur fut le pape Innocent VI.

E. Desprez, *Lettres closes patentes et curiales des papes d'Avignon se rapportant à la France, Clément VI*, Paris, 1901 (en cours de publication); Werunsky, *Excerpta ex registris Clementis VI et Innocentii VI*, Inspruck, 1885; *Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte*, Inspruck, 1891, p. 765; Baluze, *Vite paparum Avenionensium*, Paris, 1693, t. I, p. 243; Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, Turin, 1872, t. XXV, p. 275; Hefele, *Conziliengeschichte*, 2^e édit. par Knöpfler, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VI, p. 663; von Höfler, *Die avign. Paepste*, Vienne, 1871; Jules Gay, *Le pape Clément VI et les affaires d'Orient*, Paris, 1904; à l'article JEAN XXII, tous les ouvrages généraux sur le conflit de la papauté avec Louis de Bavière; Freyberg, *Die Stellung der deutschen Geistlichkeit zur Wahl Karls IV*, Halle, 1880; Werunsky, *Geschichte Karls IV und seiner Zeit*, 2 vol., Inspruck, 1880-1886; Lindner, *Deutsche Geschichte*, Stuttgart, 1890, t. I, p. 457; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 4^e édit., 1893, t. VI, p. 220; Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, trad. Furcy-Reynaud, Paris, 1888, t. I, p. 100; Christophe, *Histoire de la papauté pendant le XIV^e siècle*, Paris, 1853, t. II; Souchon, *Die Papstwahlen von Bonifaz VIII bis Urban VI*, Brunswick, 1888; Faucon, *Notice sur la construction de l'église de la Chaise-Dieu*, 1904; Kirsch, *Die päpstlichen Kollektorien in Deutschland während des XIV^e Jahrhunderts*, Paderborn, 1894; Id., *Die päpstlichen Annaten in Deutschland während des XIV^e Jahrhunderts*, Paderborn, 1904 (collection des *Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte*); Id., *Die Verwaltung der Annaten unter Klemens VI*, dans *Römische Quartalschrift*, 1902, p. 125-151; J. de Loye, *Les archives de la Chambre apostolique au XIV^e siècle*, I^{re} partie, Inventaires, Paris, 1899; Klicman, *Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia*, t. I, Acta Clementis VI (1342-1352).

H. HEMMER.

7. CLÉMENT VII, premier pape d'Avignon pendant le grand schisme, voir ROBERT DE GENÈVE.

8. CLÉMENT VII, pape, successeur d'Adrien VI, élu le 18 novembre 1523, décédé le 25 septembre 1534.

Jules de Médicis était né à Florence en 1478, quelques mois après l'assassinat de son père Julien, tué le 26 avril dans l'échauffourée provoquée par la conjuration des Pazzi. La légitimité de sa naissance est douteuse. Quand il dut entrer dans l'Église, son parent Léon X rendit deux décrets contradictoires, l'un pour lui octroyer la dispense nécessaire aux enfants naturels qui veulent recevoir les ordres, *Registre* de Léon X, n. 2515, l'autre pour déclarer que la dispense n'était pas nécessaire, les parents ayant été unis par un mariage secret. *Registre*, n. 4598. Son oncle Laurent le Magnifique le fit élever avec ses propres fils. Il devint l'ami, le compagnon de voyage de son cousin le cardinal Jean de Médicis qui fut le pape Léon X et qui lui fit faire une rapide carrière : archevêque de Florence en 1513, cardinal diacre du titre de Sainte-Marie in Dominica, plus tard vice-chancelier de l'Église romaine avec le titre cardinalice de Saint-Laurent in Damaso, gouverneur des légations de Toscane, Bologne et Ravenne, conseiller très écouté de Léon X et d'Adrien VI, il jouissait d'une grande réputation d'homme de gouvernement qu'il devait bientôt perdre, une fois élevé sur le siège pontifical.

La situation de l'Église romaine était alors particulièrement difficile; la révolution religieuse bouleversait l'Allemagne et y engendrait le protestantisme, sans que la cour romaine fût préparée à comprendre les causes et les conditions d'une situation si nouvelle; l'Italie cherchait à maintenir son indépendance que menaçait la prépondérance des Espagnols; bientôt des causes de révolution religieuse allaient troubler la France et détacher effectivement l'Angleterre de l'obédience romaine. Toutes ces catastrophes ont jeté sur le pontificat de Clément VII une défaveur qui a rejaiilli sur le jugement des historiens à son égard.

S'il y avait chance pour l'Église romaine d'obtenir quelque avantage en Allemagne contre les hérétiques qui allaient bientôt s'appeler les protestants, ce ne pouvait être que par une politique d'entente et d'étroite

union avec l'empereur. Or, la conception autoritaire qu'avait Charles-Quint de ses prérogatives et l'excès de sa puissance en Italie ne permettaient guère au pape de la poursuivre. Aussi Clément VII, très préoccupé de faire échec à Charles-Quint, qui venait de conquérir la Lombardie, se rapprocha de François I^{er} après la bataille de Pavie et entra dans une « ligue sainte » contre les Impériaux avec la France, Milan et Venise. Charles-Quint fit expier au pape cette défection par l'horrible sac de Rome (6 mai 1527) et par une demi-captivité de sept mois au château Saint-Ange. Demeuré neutre dans le conflit qui mit de nouveau Charles-Quint et François I^{er} aux prises en 1528, le pape se rapprocha enfin de l'empereur, dont il avait besoin en Italie même, pour ses desseins contre Florence d'où une révolution avait chassé le gouvernement de Médicis.

Cette esquisse des rapports de Clément VII avec Charles-Quint explique l'échec complet des interventions pontificales dans les affaires religieuses de l'Allemagne et l'impuissance des légats et envoyés pontificaux aux diètes de Nuremberg (1524), de Spire (1526) et d'Augsbourg (1530). Les forces de l'empereur étaient occupées sur trop de points à la fois par la rivalité avec François I^{er} et par la menace des Turcs en Orient pour que Charles-Quint pût en imposer aux princes protestants. Une autre cause d'impuissance pour les catholiques naissait de la divergence de vues sur les meilleurs moyens de remédier à la situation de l'Allemagne. Charles-Quint demandait au pape la convocation d'un concile général; mais les exigences des protestants rendaient la célébration d'un concile à peu près impossible à un pape qui n'abdiquerait point son autorité; Clément VII partageait du reste les défiances traditionnelles à la cour romaine depuis les assemblées de Constance et de Bâle contre les conciles; enfin l'hostilité de François I^{er} pour un concile réuni sur les instances de l'empereur et dans une ville soumise à son influence ne permettait pas de se promettre une participation sérieuse de l'épiscopat français.

C'est au milieu d'une situation politique et religieuse si troublée que la volonté de Henri VIII, roi d'Angleterre, de faire déclarer par Rome la nullité de son mariage avec Catherine d'Aragon, tante de Charles-Quint, vint susciter de terribles complications. Le pape était assiégé au château Saint-Ange en 1527, lorsqu'il fut sollicité par Henri VIII en faveur de son divorce. L'envoyé de Henri devait demander en même temps une dispense de l'affinité contractée par le roi avec sa future épouse, en raison de relations avec la sœur d'Anne de Boleyn. Le pape s'étant enfui de Rome à Orvieto consentit à l'expédition de cette dispense pour le cas où le mariage serait reconnu nul. On ne peut s'expliquer la singularité d'une pareille dispense préventive et conditionnelle que par le désir du pape de plaire au roi, sans rien accorder de contraire à son devoir. Les circonstances difficiles où il se trouvait en Italie l'obligeaient à des ménagements; mais l'ambiguïté de sa conduite avait l'inconvénient grave d'encourager chez le roi des espérances qu'il serait impossible de satisfaire. Pareille prudence et pareille façon de se dérober se trouvent mêlées dans l'envoi du légat Campeggio à Londres pour examiner l'affaire du divorce. Il était chargé de procéder avec Wolsey à l'examen, non à la décision de la cause; mais pour calmer l'impatience du roi, il emportait une décrétale à tout le moins imprudente dont il pouvait montrer le texte, mais non laisser prendre copie, et qui semblait promettre au roi toutes les facilités nécessaires pour son divorce et son nouveau mariage. L'examen de la cause commencée en Angleterre tourna en faveur de Catherine d'Aragon, qui put arguer non seulement de la bulle de dispense accordée pour son mariage avec Henri VIII et qui mettait à néant l'empêchement né de la consommation présumée du premier

mariage, mais encore d'un bref de Jules II qui tenait compte du fait que le mariage de Catherine et d'Arthur n'avait pas été consommé et qui détruisait ainsi toutes les causes de nullité que d'ingénieux casuistes en pouvaient déduire. Bientôt l'appel de la reine au saint-siège vint mettre fin à l'enquête de Wolsey et de Campeggio (1529). L'échec des légats coûta au cardinal Wolsey la faveur du roi; peut-être fût-il mort comme tant d'autres serviteurs de Henri VIII par la main du bourreau, si le chagrin et la maladie ne l'avaient conduit au tombeau (1530).

Justement à cette époque, le pape venait de conclure la paix avec Charles-Quint qu'il avait rencontré à Bologne et qu'il venait d'y couronner. La nécessité qui s'imposait au pape de ménager l'empereur, aussi bien que la justice évidente de la cause de Catherine interdisaient au roi tout espoir.

En janvier 1531, Clément VII menaça des peines ecclésiastiques ceux qui essaieraient de déférer la cause du roi à un tribunal anglais, et défendit au roi de procéder à un mariage avant que sa cause eût été jugée. Deux autres brefs du même genre suivirent en 1532. Toute la politique de Henri VIII, en présence de ces obstacles, fut de gagner du temps, d'empêcher qu'un jugement fût rendu à Rome et, en attendant, de procéder à une série d'actes qui mettraient complètement le clergé dans sa main et qui lui faciliteraient la rupture complète avec Rome. C'est ainsi qu'en 1531, il trouva moyen de lever une somme énorme sur le clergé comme prix de son pardon pour la peine encourue par sa soumission à la juridiction d'un légat pontifical. Le prétexte légal de cette demi-confiscation se trouvait dans le statut *præmunire* ou d'atteinte aux prérogatives royales. Bientôt après le pape obtint du parlement, non sans user de pression, l'interdiction de payer les *annates* à Rome. La mesure ne devait entrer en vigueur qu'au bout d'un an, si aucun arrangement n'était intervenu avec le saint-siège. De plus grandes facilités furent données à Henri VIII pour ses desseins par la mort de Warham, archevêque de Cantorbéry (22 août 1532). Le 25 janvier 1533, le roi contracta secrètement mariage avec Anne de Boleyn, tout en leurant le nonce pontifical en Angleterre, et en continuant de négocier avec le pape sur lequel il agissait par l'entremise amicale du roi de France et de qui il obtenait les bulles d'investiture pour le nouvel archevêque de Cantorbéry. Ce primat n'était autre que Thomas Cranmer, déjà gagné aux doctrines luthériennes et marié secrètement à la nièce d'Osiandre. La cour ecclésiastique bientôt convoquée par Cranmer eut à préparer les voies au divorce. L'évêque Fischer fut seul à offrir une résistance sérieuse. En même temps, les communes finirent par abolir les appels à Rome et par faire peser la menace redoutable du *præmunire* sur les sujets du roi qui introduiraient des bulles d'excommunication en Angleterre. L'archevêque Cranmer, ainsi couvert, demanda au roi d'être autorisé à instruire la cause (11 avril 1533); la reine Catherine, citée devant le tribunal archiepiscopal, ayant fait défaut, fut déclarée contumace le 10 mai, et le 23 mai une sentence prononçait que le mariage du roi était invalide. Une enquête secrète sur le mariage du roi avec Anne de Boleyn découvrit à l'archevêque que ce mariage était valide; il conserva par devers lui les motifs de sa conviction; mais la décision fut publiée en Angleterre et Anne de Boleyn couronnée à Westminster le 1^{er} juin, en dépit du mécontentement populaire.

En présence de ces actes répétés, le pape Clément VII ne put différer plus longtemps de rendre une sentence d'excommunication contre le roi. En même temps il déclara nul le divorce et le prétendu mariage du roi. Le nonce de Burgo, dont l'inaction et l'apathie avaient découragé les catholiques anglais, fut rappelé d'Angleterre, tandis que le roi retirait ses envoyés de Rome. Il n'en profita pas moins de l'entrevue de François I^{er} et

de Clément VII à Marseille, au mois de novembre, pour ménager une audience du pape à son envoyé Bonner qui interjeta appel de la sentence du pape au prochain concile. La révolution religieuse se consommait en Angleterre; le parlement réuni en janvier 1534 lui donna ses pleins effets : aucun évêque ne devait plus être présenté au pape ni lui demander l'investiture canonique qui serait donnée par le métropolitain; toute redevance pécuniaire au saint-siège fut supprimée et l'archevêque de Cantorbéry autorisé à délivrer les dispenses que l'on avait coutume de demander à Rome. Par un troisième acte, qui développait les conséquences d'une mesure précédente interdisant les appels à Rome, le parlement défendit de publier des canons sans permission du roi, et tous les appels de sentences rendues par les archevêques ou chefs de monastères furent déferés à la chancellerie royale. C'est seulement au mois de mars 1534, presque au moment de la clôture de la session parlementaire à Londres, que la cour de Rome rendit son jugement dans le procès du roi et décida que le mariage de Henri VIII et de Catherine d'Aragon était valide.

On a souvent reproché à Clément VII d'avoir perdu l'Angleterre par sa précipitation; un peu de patience eût permis de gagner du temps et le moment où la passion satisfaite de Henri VIII eut d'elle-même relâché les liens qui l'unissaient à Anne de Boleyn. Assurément si de grandes fautes furent commises par la cour de Rome, ce ne fut point celles de précipitation et du manque de réflexion. Il n'était pas douteux que le saint-siège ne fit entière justice à Catherine d'Aragon; mais retarder cinq ou six ans une sentence que l'esprit de justice et l'opinion du peuple anglais réclamaient en faveur d'une malheureuse femme, traitée avec barbarie dans son propre royaume, ce n'était pas donner à penser que l'on agissait avec prudence, mais bien que l'on obéissait à des considérations politiques; c'était diminuer la confiance dans l'utilité pratique d'un si haut tribunal, c'était donner à Henri VIII le temps de travailler l'opinion en France et en Angleterre par les consultations des universités, c'était, après l'avoir confirmé dans la pensée qu'il pouvait tout espérer de Rome, lui permettre de préparer de longue main la défection de tout son royaume. Lorsque le parlement se réunit au mois de novembre 1534 pour déclarer le roi « chef suprême de l'Église d'Angleterre », le pape Clément VII venait de mourir (25 septembre).

Protecteur des ordres religieux, Clément VII approuva deux réformes franciscaines, celle de Mathieu de Bassi qui donna naissance aux capucins, et celle des récollets, puis la fondation de communautés des clercs réguliers, celle des théatins et celle des barnabites. La terrible dévastation de 1527 interrompit à Rome beaucoup de travaux et ajouta ses effets à ceux de la révolution protestante, pour détourner la pensée des Romains des préoccupations littéraires ou artistiques. Cependant Clément VII tenait des Médicis un goût très vif pour les arts; il protégea les disciples de Raphaël et Michel-Ange dont la grande fresque du *Jugement dernier*, projetée sous son règne, ne fut exécutée qu'après sa mort.

Dans les négociations de ses dernières années avec l'empereur, Clément VII eut toujours en vue les destinées de Florence. Les troupes jointes aux Impériaux assiégèrent la ville en 1530 et y ramenèrent les Médicis, sans que l'on vit autre chose dans cette guerre qu'un intérêt de famille. Plus tard, le pape se rapprocha encore de la France et procura le mariage de sa petite-nièce, Catherine de Médicis, avec un prince français Henri d'Orléans, le deuxième fils de François I^{er} (1533). Dix mois après, il mourut 25 septembre 1534, laissant le renom de brillantes qualités, qui n'avaient point trouvé leur véritable emploi au service de l'Église, faute de décision dans le jugement et de constance dans la volonté. En politique on a toujours tort de ne pas réus-

sir. Mais une connaissance plus approfondie des dépêches diplomatiques entre les cours de France et d'Angleterre, celles du pape et de l'empereur, permettent aujourd'hui de mieux saisir les difficultés de la situation de Clément VII et les obstacles de sa mission. Peut-être une moindre préoccupation de la diplomatie et un souci plus réel de la justice eussent-ils mieux réussi à prévenir le schisme dont ne voulait point le peuple d'Angleterre et que le roi ne réussit à imposer qu'à force de ménagements et de coups de force prudemment alternés.

Bullarium romanum, Turin, 1860, t. VI, p. 26 sq.; Casanova, *Lettere di Carlo V a Clemente VII*, Florence, 1893; Laemmer, *Monumenta Vaticana*, Fribourg, 1861; Balan, *Monumenta seculi xvi historiam illustrantia*, Innsbruck, 1885; id., *Monumenta reform. Luther.*, Ratisbonne, 1884; *Calendar of State Papers*, Londres (*Papers of the reign of Henri VIII*); Wilkins, *Concilia Britanniae*, Londres, 1737, t. III, IV; tous les ouvrages qui traitent de l'histoire du protestantisme pour la période correspondante au règne de Clément VII, surtout en Allemagne et en Angleterre; Ehses, *Römische Dokumente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII*, Paderborn, 1893; Friedenberg, *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, 1892, t. I (1533-1536); Lanz, *Korrespondenz des Kaisers Karls V*, 3 vol., Leipzig, 1844; Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, Bar-le-Duc, 1877, t. XXXI, p. 423; Hefele, *Conciliengeschichte*, t. IX par Hergenröther, 1890; Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, t. II, III; Maurenbrecher, *Geschichte der katholischen Reformation*, 1880, t. I, p. 226; Grethen, *Die politischen Beziehungen Clemens VII zu Karl V, 1523-1527*, Hanovre, 1887; Hellewig, *Die politischen Beziehungen Clemens VII zu Karl V, 1526*, Leipzig, 1889; Baumgarten, *Geschichte Karls V*, Stuttgart, 1888, t. II; Gairdner, *A History of the english Church in the sixteenth Century from Henry VIII to Mary*, Londres, 1904 (avec une bibliographie soignée); Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, 2^e édit., 1874, t. VIII, p. 444; voir Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, t. III b; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaats*, Gotha, 1880, t. II; plusieurs articles d'Ehses, dans *Historisches Jahrbuch*, 1885 sq.; dans *Römische Quartalschrift*, 1891, 1892; Kolde, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVII (1897), p. 258; Friedmann, *Lady Anne Boleyn*, trad. Lugné-Philipon et Meunier, 2 vol., Paris, 1903.

H. HEMMER.

9. CLÉMENT VIII, pape (1592-1605), successeur d'Innocent IX. — I. Antécédents, élection, caractère et actes concernant le peuple romain. II. Affaires politiques et diplomatiques. III. Questions théologiques et disciplinaires.

I. ANTÉCÉDENTS, ÉLECTION, CARACTÈRE ET ACTES CONCERNANT LE PEUPLE ROMAIN. — Hippolyte Aldobrandini naquit en 1536 à Fano, dans les États de l'Église, d'une ancienne et illustre famille florentine, exilée à cause de son opposition aux Médicis. Après de bonnes études juridiques, il fut à la cour pontificale avocat consistorial, auditeur de Rote et dataire. En 1585, Sixte V le fit cardinal, grand pénitencier, et l'envoya après la mort d'Étienne Bathory (1586) comme légat en Pologne. Quand s'ouvrit le conclave qui devait donner un successeur à Innocent IX (janvier 1591), Philippe II, suivant son insolente habitude, donna l'exclusive à tous les cardinaux, sauf sept; l'élection de Santorio, cardinal de Sainte-Séverine, grand-inquisiteur, et ennemi acharné du roi de Navarre, semblait assurée par les intrigues de l'ambassadeur d'Espagne, le duc de Sessa. Le cardinal Colonna, pris de remords, déclara au dernier moment retirer sa voix à Santorio, et son exemple, rendant courage à plusieurs de ses collègues, amena l'échec du candidat préféré de l'Espagne. Après avoir repoussé cinq autres candidats de Sessa, les cardinaux élurent le 20 janvier Hippolyte Aldobrandini, qui venait le septième sur la liste de Philippe II, et n'était que toléré par lui à titre d'ami de l'Autriche. Le 2 février, il fut consacré évêque, et huit jours plus tard solennellement intronisé. Saint Philippe de Néri, avec qui le cardinal Aldobrandini entretenait d'amicales relations, lui avait prédit cette élévation. Ranke, *Histoire*, t. II, p. 340 sq.; Petrucelli, *Histoire*, t. II, p. 372 sq. Clément VIII fut un saint pape, et son règne marque

parmi les plus féconds de ceux qui réparèrent les maux causés par la réforme. Très pieux, se confessant chaque jour au cardinal Baronius, jeûnant deux fois par semaine et portant le cilice, il aimait à remplir lui-même à Saint-Pierre l'office de grand-pénitencier pendant la semaine sainte. Il donna une preuve touchante de son humilité dans les réponses qu'il fit au célèbre mémoire que, sur sa demande, lui adressa Bellarmín, au sujet des principaux abus de la cour romaine. Couderc, *Bellarmin*, t. I, p. 293 sq. Voir BELLARMIN, t. II, col. 566.

Clément VIII a fait beaucoup pour le bien matériel et moral du peuple de Rome. Protection accordée aux cultivateurs de la campagne romaine contre des impôts excessifs, *Bullarium*, t. X, p. 622; institution de monts de piété et de refuges, *ibid.*, p. 848, 219; établissement d'une congrégation spéciale « pour les grâces et pardons à accorder aux criminels bannis de l'Etat ecclésiastique, à leurs complices et auteurs », *ibid.*, p. 626; restrictions apportées aux usures des juifs qui n'eurent permission de séjourner que dans les villes de Rome, Ancône et Avignon, et durent s'y borner à certains commerces, *Bullarium*, t. IX, p. 520; t. X, p. 22, 25; érection du collège Clémentin confié aux religieux somasques pour l'éducation de la jeune noblesse, t. XI, p. 90; renouvellement des constitutions de Pie V et d'Innocent IX qui défendaient d'aliéner et d'inféoder les biens de l'Eglise, t. IX, p. 520; inspection des biens et propriétés des communautés religieuses de l'Etat romain confiée à plusieurs cardinaux, *ibid.*, p. 594; visite générale des églises et chapelles de Rome, *ibid.*, p. 542; règlements nouveaux donnés à la Bibliothèque vaticane, t. X, p. 80; toutes ces mesures prouvent abondamment que les négociations diplomatiques et les controverses théologiques dont fut rempli le pontificat de Clément VIII ne le détournèrent pas de ses devoirs de prince temporel. On lui a reproché d'avoir trop favorisé ses parents, et spécialement son neveu le cardinal Aldobrandini; les talents de celui-ci justifiaient du moins la confiance qu'avait en lui son oncle. Reumont, *Geschichte*, p. 603, 604, 712, 764; Brosch, *Geschichte*, p. 305 sq.

Malgré sa douceur bien connue, Clément ordonna le supplice de Giordano Bruno, dominicain apostat, passé au calvinisme, et pendant de longues années pensionné par la reine Elisabeth. Voir t. II, col. 1148 sq.

II. AFFAIRES POLITIQUES ET DIPLOMATIQUES. — 1^o *Absolution de Henri IV, roi de France.* — Le plus grand fait religieux du règne de Clément VIII fut la pacification de la France par la conversion au catholicisme et l'absolution de Henri IV. Quand Aldobrandini monta sur le trône pontifical, Henri commençait à penser sérieusement à un retour vers Rome; bien convaincu que, malgré ses victoires, il n'imposerait jamais à la France un prince hérétique, en même temps ébranlé dans ses principes calvinistes par ses longues discussions avec Jacques Davy du Perron dont la faveur remonte au printemps de 1592, entendant ses conseillers protestants eux-mêmes lui affirmer qu'il pouvait faire son salut dans la religion romaine, il se décida à la grave démarche du dimanche 25 juillet 1593. Ce jour-là, sous le porche de la basilique de Saint-Denis, Renaud de Beaune, archevêque de Bourges, reçut l'abjuration du roi, et sous réserve des droits du souverain pontife, lui donna l'absolution des fautes d'apostasie et d'hérésie, le réintégra dans l'Eglise, et l'admit aux sacrements. Restait à obtenir pour ces actes la confirmation du pape, seul capable de lever définitivement l'excommunication portée en 1585 par Sixte V contre l'hérétique relaps. Henri ne perdit pas de temps, et envoya à Rome aussitôt après son abjuration une brillante ambassade conduite par un grand seigneur catholique, Italien de naissance, et devenu duc de Nevers par son mariage avec Henriette de Clèves, Louis de Gonzague, troisième fils du duc de Mantoue. Nevers se figurait être reçu avec

transport; il en alla tout autrement. Clément VIII ne désespérait pas encore du succès final de la Ligue; l'ambassadeur espagnol à Rome, le duc de Sessa, lui représentait que son maître regarderait comme un sanglant affront la réconciliation avec l'Eglise de celui qui tant de fois avait mené à la victoire les huguenots français; d'ailleurs, quelle sûreté offrait la parole de ce prince qu'on avait vu quelques années auparavant abjurer si facilement la foi qu'il avait recouvrée? Le pape fit donc répondre à l'ambassadeur qu'il lui permettait de venir à Rome à titre personnel, mais non comme envoyé du roi de France; le 21 novembre 1593, Nevers fit son entrée sans aucune cérémonie; il eut cinq audiences, pendant lesquelles, malgré ses efforts, il ne put rien obtenir; non seulement le pape refusait de ratifier l'absolution de Saint-Denis, mais il déclarait que les ecclésiastiques de la suite du duc qui avaient pris part à la cérémonie avaient encouru les censures pontificales, et qu'il ne pouvait les admettre en sa présence. Nevers, découragé, quitta Rome le 14 janvier 1594.

Cette rigueur produisit en France un très mauvais effet; les catholiques adhéraient en foule à la cause du roi converti; Henri était sacré à Chartres le 27 février et entra dans Paris le 22 mars. Autour du roi il ne manquait pas de parlementaires gallicans qui lui conseillaient de se passer du pape tout livré à l'Espagne, et de faire régler par ses seuls évêques les affaires religieuses du royaume. Un arrêt du grand conseil interdit à cette époque de s'adresser à Rome pour obtenir des bulles ou des expéditions de bénéfices. Le légat, cardinal de Plaisance, jadis fougueux ligueur, rentra à Rome en déclarant bien haut qu'il fallait se hâter d'absoudre Henri IV, « faute de quoi le schisme estoit tout fait en France, sans qu'il y eust aucun remède. »

Ces nouvelles, de même que les preuves répétées que le roi donnait de la sincérité de sa conversion, firent réfléchir Clément VIII. En mai 1594, il consentit à recevoir le cardinal de Gondî, évêque de Paris, qui plaïda chaudement la cause de son prince; il laissa même entrevoir qu'il accueillerait une seconde ambassade. Henri, plus sage que ses conseillers gallicans, se résolut à l'envoyer, et en confia la direction à celui qui l'avait éclairé, Jacques Davy du Perron, évêque nommé d'Evreux. Pour être sûr de ne pas éprouver un second échec, le roi chargea l'ecclésiastique gascon Arnaud d'Ossat, qui se trouvait à Rome, avec une mission de Louise de Vaudémont, veuve de Henri III, de savoir sur quelles bases pourraient s'engager les négociations. La plus grande difficulté qui se présentait alors était celle de la « réhabilitation » du roi. En 1585, Sixte V, en excommuniant Henri de Navarre, l'avait en même temps déclaré « inhabile de plein droit à la succession de toute seigneurie et domaine, et particulièrement du royaume de France ». Aux yeux du pape, Henri n'avait donc pas seulement besoin d'une absolution qui le fit rentrer dans l'Eglise, mais d'une « réhabilitation » qui le rendit capable d'être proclamé légitime souverain. Cette réhabilitation impliquait la reconnaissance du pouvoir du pape sur les couronnes; ni Henri ni ses conseillers ne voulaient céder sur ce point. Après de longues discussions, le cardinal Aldobrandini laissa entendre qu'on pourrait trouver « mille tempéramens » qui permettraient de tourner la difficulté; et le voyage de du Perron fut décidé. L'expulsion des jésuites, à la suite de l'attentat de Chatel (janvier 1595), vint encore apporter un obstacle nouveau au succès désiré; il fut levé par l'abnégation des jésuites français qui furent les premiers à supplier le pape de ne pas retarder, en exigeant leur rappel, la pacification religieuse de la France. Prat, *Recherches*, t. V, p. 67.

Le 12 juillet 1595, du Perron entra à Rome, et le jour même sa première audience. Le 30 juillet, de concert avec d'Ossat, il présente au pape une requête en vue de l'absolution du roi. Le 2 août, les cardinaux sont

convoqués au Quirinal par Clément VIII; le pape, après leur avoir exposé l'état de la cause, leur demande de lui donner sur la question « leur voix l'un après l'autre, en chambre et particulièrement », cette méthode devait soustraire à l'influence de Philippe II les nombreux cardinaux ses sujets ou clients. Le 23 août, ces audiences privées sont terminées, l'absolution est admise en principe, et on commence à traiter des conditions. Le pape se refuse à confirmer purement et simplement l'absolution de Saint-Denis qui n'a pas de valeur à ses yeux; mais admettant la bonne foi des évêques et du roi en cette circonstance, il déclare tenir pour valides « tous les actes de religion qui ont été accomplis en la personne du roy et de Sa Majesté, en vertu de la susdite absolution ». En revanche, il n'est pas question de réhabilitation. Les conditions satisfaisantes imposées à Henri IV sont rédigées en seize articles; les uns prescrivent certains actes de piété dont le roi devra s'acquitter à époques fixes; les autres règlent diverses mesures destinées à assurer le maintien et le progrès du catholicisme dans le royaume : observation du concordat, respect des droits et biens de l'Église; protection active du catholicisme qui sera restauré en Béarn, éducation catholique du jeune prince de Condé, héritier présomptif de la couronne, promulgation du concile de Trente, fondation par le roi d'un monastère dans chaque province. *Bullarium*, t. x, p. 304.

Pendant que ces négociations se poursuivent, le pape, avec une touchante piété, multiplie les pèlerinages aux grands sanctuaires de Rome, et les pratiques de pénitence, pour obtenir les lumières de Dieu sur cette épineuse affaire. Le 17 septembre, sous le portique de Saint-Pierre, d'Ossat et du Perron prononcent au nom du roi la formule d'abjuration; et le pape leur donne l'absolution. Une année plus tard, le cardinal de Médicis, légat de Clément VIII, alla solennellement recevoir la ratification officielle de ces actes des mains du roi. *Bullarium*, t. x, p. 314.

La conclusion de cette négociation, qui fait tant d'honneur à la droiture et à la générosité du pape, fut une superbe lettre envoyée aux évêques français pour les exhorter, alors que la paix était rendue au royaume, à s'appliquer avec ardeur à leur mission sainte et au progrès du catholicisme en France; le pape signale en particulier à leur attention l'entretien et la surveillance des séminaires et collèges, la culture des vocations ecclésiastiques, la visite fréquente des paroisses, la bonne administration des sacrements; il compte sur l'appui « de son fils si cher et si désiré le roi Henri, conçu au milieu de tant de larmes, enfanté en Jésus-Christ avec tant de joie ». *Bullarium*, t. xi, p. 258. Une lettre analogue avait été envoyée quelques mois auparavant à Philippe III d'Espagne, pour être transmise à ses évêques. *Ibid.*, t. x, p. 478.

Dès lors, et malgré les inquiétudes causées à Clément VIII par certains articles de l'édit de Nantes et les alliances protestantes de Henri IV, les meilleures relations ne cessèrent pas entre le pape et le royal converti. Clément VIII est médiateur entre la France et l'Espagne au traité de Vervins (1598); il réconcilie Henri IV et le duc de Savoie par le traité de Lyon (1601); il prononce la dissolution du mariage du roi avec Marguerite de Valois pour défaut de consentement initial et divers autres empêchements (1599). En retour, lorsqu'à la mort du dernier rejeton de la maison d'Este, le duché de Ferrare est vacant, Henri IV soutient les revendications de Clément VIII qui le réclame comme fief apostolique. Grâce à son intervention, le pape triomphe de la résistance de César d'Este, bâtard d'un des derniers ducs, et prend possession, en 1598, de la ville et du duché.

Sur les négociations relatives à l'absolution de Henri IV, les pièces principales sont dans les *Ambassades* de du Perron, t. i,

p. 247 sq., et les *Lettres d'Ossat*, t. i, p. 243 sq. Cf. Y. de la Brière, *La conversion de Henri IV*; H. de l'Épinois, *La ligue et les papes*, p. 602 sq. Sur les rapports subséquents de Clément VIII avec la France, cf. Degert, *Le cardinal d'Ossat*, p. 231 sq. Sur l'affaire de Ferrare, cf. Brosch, *Geschichte*, t. i, p. 314 sq.

2^e *Affaires d'Angleterre*. — Clément VIII put espérer un moment que le successeur d'Élisabeth en Angleterre lui donnerait les mêmes consolations que le roi de France. De généreux secours avaient été souvent envoyés à Jacques VI d'Écosse par Sixte V. En 1599, le roi, prévoyant la mort prochaine d'Élisabeth, dont il était le plus proche héritier, voulut s'assurer l'appui des catholiques d'Angleterre, et envoya à Rome un de ses courtisans, Edouard Drummond; celui-ci était chargé de plusieurs lettres pour des cardinaux influents; une d'elles était même adressée au pape. Dans ces lettres, le roi demandait le chapeau de cardinal pour l'Écossais Chisholm, évêque de Vaison, qui servirait de représentant de l'Écosse à Rome; Jacques assurait le pape de ses bonnes intentions à l'égard des catholiques des deux royaumes. Clément VIII répondit quelques mois plus tard en promettant son appui; il offrait même un fort subside au roi s'il consentait à faire élever son fils aîné dans le catholicisme. Jacques refusa, et son attitude peu franche rejeta le pape du côté des prétendants favorisés par l'Espagne. Cependant, dans les instructions envoyées au Père Garnet, supérieur des jésuites anglais, pour servir aux catholiques en cas de mort d'Élisabeth, Clément ne leur interdisait pas expressément de soutenir la cause du roi d'Écosse, mais leur recommandait en termes vagues de procurer l'avènement d'un prince bon catholique. De fait, après l'avènement rapide de Jacques, procuré par les anciens ministres d'Élisabeth, les catholiques lui offrirent leur concours le plus dévoué, et Clément lui-même, assez facilement résigné, adressa au roi d'Angleterre de sincères félicitations. Une lettre plus cordiale encore était envoyée à la femme de Jacques, Anne de Danemark, catholique en secret. Le roi d'Angleterre se contenta de répondre, le 14 décembre 1605, « qu'il userait de son pouvoir de manière à ne mériter les reproches ni du pape ni d'aucun homme de bon sens. » Peu après il recommençait contre les catholiques une persécution à laquelle la conspiration des Poudres donna bientôt un prétexte avidement saisi. Cf. Gardiner, *History*, t. i, p. 81 sq., 99 sq.; Bellesheim, *Geschichte*, p. 163 sq., 191 sq., et append. IX; Couzard, *Une ambassade à Rome*, p. 71 sq. Ne pouvant obtenir pour les catholiques anglais la liberté de pratiquer leur religion, Clément s'efforça du moins de leur donner une plus forte organisation et de réformer les nombreux établissements où leurs prêtres se formaient sur le continent. Il établit en 1598 un archiprêtre entouré d'un conseil de six assistants, de qui devaient relever tous les prêtres séculiers anglais; le premier titulaire de cette importante fonction fut Georges Blackwell; quelques années plus tard, lors de la révolte d'un certain nombre de prêtres anglais contre l'archiprêtre, Clément sut voir ce qu'il y avait de fondé dans les réclamations des « appelants » et recommanda à Blackwell plus de douceur et de modération. Couzard, *Une ambassade*, p. 91, 92. Le pape confirma l'érection des séminaires anglais de Valladolid et de Séville par Philippe II, et leur accorda de nombreux privilèges, *Bullarium*, t. ix, p. 630; t. x, p. 139; il créa le collège des Écossais à Rome, *ibid.*, t. x, p. 625, et réforma les séminaires anglais de Rome, d'Espagne et d'Allemagne, dans lesquels avaient éclaté de tristes querelles fomentées par les agents secrets d'Élisabeth. *Ibid.*, p. 523. Cf. Dodd, *Church history*, t. iii, p. 151 sq.

3^e *Autres pays*. — Sigismond, roi de Pologne, ayant succédé à son père Jean III roi de Suède, en 1592, conduisit avec lui dans son nouveau royaume quelques prêtres catholiques, et s'efforça d'obtenir pour sa religion

un peu de liberté en Suède. Son oncle, le duc Charles de Sudermanie, fils de Gustave Wasa, en profita pour exciter de si furieuses émeutes parmi les luthériens que Sigismond dut quitter la Suède (1598) et fut déposé en 1600. Charles de Sudermanie, d'abord administrateur du royaume, fut élu roi en 1604, et persécuta violemment les catholiques. Theiner, *La Suède*, p. 214 sq.

Dès le début de son pontificat, Clément VIII s'était activement employé à la réconciliation des Slaves avec Rome. En 1593 et 1596, un nonce de race slave, Komulovic, fut envoyé à Moscou pour obtenir du tsar Fedor, et de Boris Godounov, son puissant favori, que les troupes russes s'unissent aux Impériaux et aux Polonais contre les Turcs; ces efforts furent inutiles, la conversion du métropolitain de Kiev et de plusieurs autres évêques, dont nous parlerons plus bas, ayant irrité les Russes contre Rome. En 1603, on commença à parler d'un prince Dmitri, qui se disait fils du tsar Ivan IV, et prétendait reconquérir ses États sur Boris Godounov, successeur de Fedor. Moitié conviction, moitié désir de gagner l'alliance des Polonais, Dmitri se fit instruire par les jésuites de Cracovie, et abjura le schisme le 17 avril 1604 entre les mains du P. Sawicki. Clément VIII hésita longtemps à croire à cette conversion qui pouvait avoir de telles conséquences; enfin Dmitri lui ayant écrit une lettre respectueuse, le pape répondit par quelques mots paternels sans s'engager à fond en sa faveur. Clément mourut avant d'avoir vu le triomphe du faux Dmitri, sitôt suivi de sa chute. Pierling, *La Russie*, t. II, p. 324 sq., 350 sq., 367 sq.; t. III, p. 76 sq.

En revanche, en Pologne et en Allemagne, sous l'influence du roi Sigismond et de l'archiduc Maximilien, le mouvement de réforme catholique devint fort important. Ranke, *Histoire*, t. III, p. 9 sq.

En 1601, Charles-Emmanuel de Savoie ayant fait part à Clément VIII de ses desseins contre Genève, le pape le dissuada d'une expédition dont il n'espérait pas le succès; il blâma clairement la tentative manquée de l'Escalade, comme nuisible au repos de la chrétienté (1603) et s'employa activement à rétablir la paix entre les belligérants. De Becdelièvre, *Clément VIII*, p. 396 sq. Le pape avait plus de confiance dans les prédications des missionnaires catholiques; il encouragea de tout son pouvoir les efforts de saint François de Sales et de ses coopérateurs pour la conversion du Chablais, et érigea à Thonon une grande maison d'études, nommée l'Albergamentum, dont saint François fut le premier directeur; elle était destinée aux nouveaux convertis du Chablais, possédait nombre de bénéfices ecclésiastiques, et avait les privilèges d'une véritable université (1599). *Bullarium*, t. IX, p. 488.

Comme beaucoup de ses prédécesseurs, Clément aurait voulu liquer les princes de l'Europe dans une croisade contre les Turcs. Henri IV, auquel il en destinait la conduite, refusa et tint au contraire à resserrer avec le grand seigneur une alliance dont profitaient également le commerce français et les missions catholiques en Orient. Privé du concours de la France, le pape dut se borner à encourager de ses subsides l'empereur Rodolphe II, et le vayvode de Transylvanie, Sigismond Bathori, dans leurs luttes contre Mahomet III. En 1595, un corps de 14 000 Florentins, commandé par un neveu du pape, prit part à la prise de Gran; Jean-François Aldobrandini mourut pendant cette campagne. Cf. d'Ossat, *Lettres*, t. I, p. 242 sq.; t. IV, p. 425; t. V, p. 5, 6; Degert, *Le cardinal d'Ossat*, p. 322 sq.

III. QUESTIONS THÉOLOGIQUES ET DISCIPLINAIRES. — 1^o La controverse *De auxiliis*. — La fameuse controverse sur les secours de la grâce divine *De auxiliis gratiæ divinæ* commença sous le règne de Clément VIII qui ne put la mener à bonne fin. En 1594, pour terminer les discussions qui s'étaient élevées en Espagne et en Portugal, entre jésuites et dominicains, au sujet du livre

de Molina : *De concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis*, Lisbonne, 1588, Clément VIII évoqua l'affaire, et imposa silence aux deux partis jusqu'à la décision. Les universités de Portugal et d'Espagne, ainsi que les principaux théologiens jésuites et dominicains, furent invités à fournir des mémoires sur les points en litige. Le général des jésuites, Aquaviva, de l'avis des principaux docteurs de l'ordre, aurait voulu que la discussion ne s'engageât pas sur l'orthodoxie du livre de Molina, qui ne pouvait être présenté comme doctrine officielle de la Compagnie, mais sur le fond même de la question traitée par le célèbre auteur, l'efficacité de la grâce divine. Les dominicains, au contraire, ne voulaient qu'un jugement du *De concordia*. Ils l'emportèrent. Clément VIII qui, malgré son sincère attachement à la Compagnie, était à ce moment sous l'influence de plusieurs de ses adversaires, et en particulier de Peña, doyen de la Rote, consentit à ce que la congrégation réunie à cet effet se bornât à l'examen du livre de Molina. Cette Congrégation, présidée par les cardinaux Madruzzi et Arrigone, était composée de religieux de divers ordres et de docteurs séculiers, aucun jésuite, aucun dominicain n'y figurait. Elle tint onze séances de janvier à mars 1598. Le 13 mars, elle porta une condamnation du livre de Molina, comme contenant, sur la prédestination et la grâce, des doctrines contraires à l'enseignement des Pères et des anciens théologiens, surtout des saints Augustin et Thomas, et apparentées aux erreurs des semi-pélagiens. Le commentaire de Molina sur la Somme de saint Thomas était en même temps interdit jusqu'à correction. Schneemann, *Controversarium*, p. 242 sq.; Serry, *Historia*, p. 170 sq.

C'était aller bien vite en besogne, et le pape trouva que les consultants n'avaient pas apporté à une cause si grave l'attention qu'elle méritait; il leur imposa un nouvel examen, en leur ordonnant de prendre connaissance des nombreux mémoires qui venaient seulement d'arriver d'Espagne. Le 22 novembre 1598, les censeurs rendaient une nouvelle décision qui confirmait leur premier arrêt; cette censure est de l'augustin Coronel.

Le bruit s'étant répandu en Espagne qu'une condamnation pontificale du livre de la Concorde était imminente, Molina écrivit au pape pour le supplier de l'entendre avant de le juger; et trop âgé pour faire le voyage en personne, il délégua à Rome deux procureurs, Christophe de los Cobos et Ferdinand Bastida. L'impératrice Marie, fille de Charles-Quint, et le jeune Philippe III écrivirent également au pape, le priant de permettre que les deux parties fussent entendues. Clément VIII goûta cet avis, et le 1^{er} janvier 1599, ayant fait appeler les généraux des deux ordres, leur ordonna de choisir un certain nombre de théologiens qui, dans des conférences tenues sous la présidence du cardinal Madruzzi, s'efforceraient d'arriver à un accommodement. Les conférences eurent lieu de février 1599 à février 1600; à partir de la troisième, le cardinal Madruzzi fut assisté de deux vice-présidents, Bellarmin auquel le pape venait de donner le chapeau, et le cardinal dominicain d'Ascoli. Les théologiens des deux ordres parvinrent à rédiger un mémoire contenant huit propositions qu'ils admettaient tous, mais leur opposition sur un point délicat, le système de la prédétermination physique, apparaissait plus éclatante à chaque séance nouvelle; une guerre de mémoires et de pamphlets accompagnait les discussions des docteurs; Madruzzi étant mort en mars 1600, ses deux assesseurs demandèrent au pape l'interruption des congrégations. Schneemann, *Controversarium*, p. 255 sq.; Serry, *Historia*, p. 188 sq.

Les dominicains s'efforcèrent alors de faire promulguer par le pape la censure rédigée en novembre 1598; les jésuites en ayant obtenu communication la réfutèrent, et Clément VIII ordonna à la Congrégation de la rédi-

ger à nouveau en tenant compte des observations faites; cette seconde censure, œuvre de Pierre Lombard, archevêque d'Armagh, condamnait vingt propositions attribuées à Molina (12 octobre 1600); Bellarmin et les autres théologiens jésuites lui opposèrent de si bonnes raisons que Clément VIII refusa de la promulguer avant que les théologiens des deux ordres n'eussent discuté devant la Congrégation sur les vingt propositions reprochées à Molina. Ces discussions durèrent de janvier 1601 au 31 juillet de la même année. Le 27 novembre, les consultants remirent au pape l'énorme liassé des mémoires, rédigés par les deux parties, et les rapports du secrétaire sur les argumentations; ils déclarèrent en même temps maintenir leur condamnation des vingt propositions. Le pape, devant cet amas d'écrits, s'écria épouvanté: « Vous avez mis un an à rédiger ces pièces; il me faudra plus d'un an pour les lire. » Après quelques jours d'examen de ce volumineux dossier, il reconnut que de nouvelles discussions étaient nécessaires. Pour en finir, il résolut de les présider lui-même. En février 1602, il manda les généraux des deux ordres, et leur ordonna de désigner des théologiens qui argumenteraient devant lui sur les vingt propositions censurées. Le 20 mars, eut lieu la première des célèbres Congrégations tenues sous la présidence de Clément VIII; il était assisté, d'abord des cardinaux Arrigone et Borghèse (plus tard Paul V), puis de tous les cardinaux qui faisaient partie du Saint-Office; tous les membres de la Congrégation qui avait censuré les propositions assistaient aux disputes. L'avocat des dominicains fut Alvarez pour la I^{re} session; Lemos le remplaça de la II^e à la XLIII^e session, et lui céda ensuite son poste jusqu'à la fin des débats. Grégoire de Valentia représentait les jésuites jusqu'à la IX^e session; étant alors tombé malade, il fut remplacé par Pierre Arrubal qui, malade lui-même, céda la place à partir de la XX^e à Bastida. Soixante-huit séances eurent lieu sous Clément VIII sans qu'on put arriver à aucun résultat. Philippe III d'Espagne suppliait le pape de terminer bientôt, par une définition, une controverse qui passionnait dans son royaume les laïques aussi bien que le clergé. Malgré les difficultés nouvelles que faisaient surgir les argumentations, Clément s'obstinait à vouloir cette définition. De plus en plus porté vers les doctrines dominicaines qui lui semblaient plus conformes à celles de saint Augustin, il se débarrassa du meilleur champion que les jésuites eussent dans le sacré-collège. Bellarmin avait hardiment conseillé au pape de ne pas s'occuper lui-même de ces questions trop épineuses. Il lui prédisait qu'il ne donnerait pas de définition sur les matières en litige, dût une mort prématurée l'en empêcher. Cette franchise déplut, et le cardinal, nommé archevêque de Capoue, dut quitter Rome à la fin d'avril 1602. Voir BELLARMIN, t. II, col. 567. Clément se refusait même à lire les mémoires que de nombreuses universités lui adressaient en faveur des doctrines de Molina; il pensa un moment à exiler de Rome le général des jésuites, Aquaviva, et seul l'état de maladie de celui-ci l'en empêcha. En même temps la cour d'Espagne se tournait contre les jésuites accusés d'empêcher la définition souhaitée; la plupart des cardinaux étaient adversaires de Molina, et Baronius lui-même, si cordialement dévoué aux jésuites, déclarait trouver dans le *De concordia* « plus de cinquante propositions et phrases qui rappelaient les erreurs pélagiennes et semipélagiennes ». Laemmer, *Meletematum*, p. 384, note. Cependant, au dire d'un des plus intimes confidents de Clément VIII, le cardinal Monopolio, l'idée du pape ne fut jamais de condamner les propositions de Molina, mais de définir certaines doctrines de saint Augustin également admises par les deux partis. Du reste, dans les derniers mois de sa vie, Clément commençait à se montrer plus favorable aux théories de la Compagnie de Jésus; ce changement était dû à l'influence du cardinal du Perron,

venu à Rome en 1604 avec une mission de Henri IV, et qui assurait hardiment au pape que, s'il définissait l'opinion soi-disant thomiste, « tous les hérétiques d'Allemagne et de France étaient prêts à signer sa décision, et proclameraient que leurs propres doctrines étaient définies à Rome. » Meyer, *Historiæ*, p. 533. Clément VIII mourut sans avoir rien défini sur les matières si ardemment discutées; Léon XI n'ayant régné que quelques jours ne put s'occuper des congrégations *De auxiliis*, et Paul V, on le sait, les termina en renvoyant dos à dos les deux parties.

2^o *Diverses constitutions et éditions.* — On doit à Clément VIII une constitution sur le duel, confirmant les décrets de ses prédécesseurs et du concile de Trente « contre tous ceux qui se livreraient à des duels en public ou en secret, qui enverraient, écriraient ou répandraient des cartels, contre tous leurs complices et fauteurs » (17 août 1592). *Bullarium*, t. IX, p. 604. Le nombre toujours croissant des hérétiques engendrés par la Réforme le força à renouveler, le 3 février 1603, les condamnations portées par Paul IV « contre ceux qui nieraient la sainte Trinité, la divinité de Jésus-Christ, sa conception du Saint-Esprit, sa mort pour notre salut, ou la virginité de Marie ». *Ibid.*, t. XI, p. 1. Il porta, le 20 juillet 1602, un décret interdisant la confession à un confesseur absent, par lettre ou messenger, et la réception de l'absolution dans les mêmes conditions. *Ibid.*, t. X, p. 855. Voir t. I, col. 241-242. Le 30 mars 1598, il régla que si le pape mourait hors de Rome, c'est à Rome que devrait se faire l'élection de son successeur. *Ibid.*, t. IX, p. 436.

A la fin de 1592 était terminée la revision de cette édition de la Vulgate que Sixte-Quint avait trop précipitamment publiée; la plupart des exemplaires en circulation furent rachetés par les soins du pape, et l'ouvrage corrigé parut sous ce titre inspiré par son humilité : *Biblia sacra Vulgatæ editionis Sixti V pontificis maximi jussu recognita*. La préface était du cardinal Bellarmin qui racontait l'histoire de cette édition. Couderc, *Bellarmin*, t. I, p. 194 sq. Un décret du 9 novembre 1592 interdit d'imprimer ce texte ailleurs qu'à la typographie vaticane, pendant dix ans; ce temps écoulé, on ne pourrait éditer la Vulgate « qu'en reproduisant un exemplaire imprimé au Vatican dont la forme doit être conservée sans y changer, ajouter ou retrancher la moindre particule ». *Bullarium*, t. IX, p. 636. Clément VIII fit également éditer les principaux livres liturgiques, après une nouvelle revision : pontifical (10 février 1596), *ibid.*, t. X, p. 246; cérémonial des évêques (14 juillet 1600), *ibid.*, p. 597; bréviaire (10 mai 1602), *ibid.*, p. 788; missel (7 juillet 1604) *Ibid.*, t. XI, p. 88. Il confirma les constitutions de Pie IV et de Sixte V sur l'Index des livres défendus, et en fit publier une nouvelle édition augmentée (17 mai 1593). *Ibid.*, t. X, p. 53. Les pouvoirs des cardinaux de la S. C. de l'Index furent confirmés et augmentés. *Ibid.*, p. 230.

Clément VIII institua à Rome les prières des Quarante-Heures, qui devaient être célébrées alternativement dans toutes les églises de la ville (25 novembre 1592). *Ibid.*, t. IX, p. 644. Il a canonisé saint Hyacinthe, O. P., *ibid.*, t. X, p. 123, et saint Raymond de Penafort, O. P. *Ibid.*, p. 687.

3^o *La réforme des réguliers.* — Plusieurs des constitutions publiées par Clément VIII, pour la réforme des réguliers, sont restées célèbres. Le 26 mai 1593, il donna une série de décrets sur les cas réservés, et la confession au supérieur. Voir RÉGULIERS. C'est dans cette constitution qu'il pose un principe destiné à rendre plus strict encore le secret sacramentel : « Les supérieurs actuels, aussi bien que les confesseurs qui dans la suite deviendront supérieurs, doivent éviter avec grand soin de se servir, pour le gouvernement exté-

rieur, de la connaissance des fautes qu'ils auront acquise par la confession. » Voir la bulle d'Urbain VIII qui la confirme, *Bullarium*, t. XIII, p. 212. Le 19 juin 1594, Clément interdit aux réguliers de faire à leurs amis ou protecteurs des présents de quelque valeur. *Ibid.*, t. x, p. 146. Le 22 février 1596, il édicta diverses mesures contre les religieux exempts qui commettraient en dehors de leurs monastères des fautes notoires et les supérieurs qui ne les puniraient pas. *Ibid.*, t. x, p. 249. Le 15 mars 1596, il établit dans quelles conditions les supérieurs pourraient donner des dimissoires à leurs inférieurs pour recevoir les ordres sacrés de l'évêque diocésain, ou d'un autre à son défaut. *Bullarium Benedicti XIV*, t. II, p. 178.

Le 25 juillet 1599, il promulgua la célèbre « Série des décrets généraux pour la réforme des réguliers tant moines que mendiants, de tout ordre et de tout Institut ». *Bullarium*, t. x, p. 662 sq. Les principaux points signalés sont l'office du chœur, les études, surtout de casuistique et d'Écriture sainte, diverses applications du vœu de pauvreté, la règle du *socius*, la clôture, la visite des cellules par les supérieurs; le pape entre dans les plus grands détails sur l'aménagement intérieur des monastères et des cellules dont les fenêtres donnant sur la rue « doivent être tellement obstruées qu'il soit impossible de voir ce qui se passe au dehors ». Le document se termine par diverses règles sur l'élection des supérieurs, l'approbation des lecteurs en théologie, prédicateurs et confesseurs; les réguliers reçoivent la défense de venir à Rome, si ce n'est avec permission de leur général, ou du moins du provincial, pour une cause concernant le bien général de la province. Voir RÉGULIERS. Le 19 mars 1603, une constitution apostolique porta des « décrets généraux pour la réception, l'instruction et l'éducation des novices ». *Bullarium*, t. x, p. 768. Le 7 décembre 1604, furent établies les formes que les ordres religieux devaient garder pour agréger les fidèles à leurs congrégations et confréries, et leur communiquer leurs indulgences. *Ibid.*, t. XI, p. 138.

Il est peu d'ordres qui n'aient dû à Clément VIII une réforme ou des faveurs. Il sépara définitivement les carmes déchaussés, institués par sainte Thérèse, des carmes mitigés, et leur donna des supérieurs spéciaux. *Ibid.*, t. x, p. 92. Il approuva la nouvelle congrégation bénédictine fondée en Lorraine sous le nom de Saint-Vanne et Saint-Hydulphe, et lui conféra tous les privilèges accordés au mont Cassin. *Ibid.*, t. XI, p. 64. Il ramena à la règle la plus stricte les frères de Saint-Jean de Dieu, les mineurs de l'observance et les ministres des infirmes, *ibid.*, t. x, p. 295, 299, 635, et créa des congrégations d'« trinitaires et d'augustins réformés. *Ibid.*, p. 529, 548, 580; t. XI, p. 128.

40 *Les Églises étrangères et les missions.* — En 1595, Clément eut la joie de recevoir les délégués du métropolitain de Kiev et de sept évêques ruthènes, qui venaient traiter de leur réunion avec Rome; ils admirèrent les décrets du concile de Florence, et le pape concéda au métropolitain de consacrer lui-même des évêques pour les sièges qui viendraient à vaquer; seulement, tout nouveau métropolitain élu devrait demander la confirmation de Rome. *Ibid.*, t. x, p. 239, 251. La même année, le patriarche copte d'Alexandrie, Gabriel, envoya des députés à Rome porter au pape son obéissance. Ciaconius, *Vite*, t. IV, p. 252. Une intéressante constitution du 31 août 1595, *Bullarium*, t. x, p. 211, décida diverses controverses qui s'étaient élevées parmi les Grecs de l'Italie du sud au sujet de leurs rites et coutumes spéciales.

Une terrible persécution avait éclaté en 1597 contre les missions du Japon. Pour venir au secours de ces chrétientés désolées, Clément VIII permit à toutes les familles de réguliers d'y envoyer des missionnaires.

Jusque-là les jésuites avaient eu le périlleux honneur de les évangéliser. *Ibid.*, t. x, p. 631.

I. SOURCES. — *Bullarium romanum*, Turin, 1865, t. IX-XI; cardinal d'Ossat, *Lettres*, Amsterdam, 1708; cardinal du Perron, *Ambassades et négociations*, Paris, 1633.

II. TRAVAUX. — Artaud de Montor, *Histoire des souverains pontifes*, Paris, 1847, t. V; Audisio, *Histoire religieuse et civile des papes*, Paris, 1896, t. V; De Beodellèvre, *Clément VIII et Genève*, dans les *Études*, t. XCVII; Bellesheim, *Geschichte der katholischen Kirche in Schottland*, Mayence, 1883; Bower, *History of the roman popes*, Londres, 1779, t. X a, p. 293 sq.; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaates*, Gotha, 1880, t. I, p. 301 sq.; Ciaconius, *Vite et res gestæ pontificum romanorum*, Rome, 1677, t. IV, p. 249 sq.; Cicarella, *Vita Clementis VIII*, Rome; Couderc, *Le vénérable cardinal Bellarmine*, Paris, 1893, t. I; Couzard, *Une ambassade à Rome sous Henri IV*, Paris, 1900; Degert, *Le cardinal d'Ossat*, Paris, 1894; Dodd, *Church history of England*, Londres, 1840, t. III, IV; Döllinger et Reusch, *Die Selbstbiographie des Cardinals Bellarmine*, Bonn, 1887; Féret, *Henri IV et l'Église*, Paris, 1875; Gardiner, *History of England from the accession of James I*, Londres, 1895, t. I; de la Brière, *La conversion de Henri IV*, Paris, 1905; Laemmer, *Meletematum romanorum mantissa*, Ratisbonne, 1875; H. de l'Épinois, *La Ligue et les papes*, Paris, 1886; P. Richard, *La légation Aldobrandini et le traité de Lyon (septembre 1600-mars 1601)*; *La diplomatie pontificale, ses agents au temps de Clément VIII*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1902, p. 481-509; 1903, p. 25-48, 133-151; A. O. Meyer, *Clemens VIII und Jakob I von England*, dans *Quellen und Forschungen aus italia. Archiv. und Bibliothek.*, Rome, 1904; L. de Meyer, *Historia congregationum de auxiliis*, Venise, 1742; Muratori, *Annali d'Italia*, Milan, 1749, t. XI, p. 4 sq.; Palatius, *Gesta pontificum romanorum*, Venise, 1688, t. IV, p. 447 sq.; Petrucci della Gattina, *Histoire diplomatique des conclaves*, Paris, 1864, t. II, p. 362 sq.; Pierling, *La Russie et le saint-siège*, Paris, 1896; Prat, *Recherches sur la Compagnie de Jésus en France au temps du P. Coton*, Lyon, 1876; Ranke, *Histoire de la papauté pendant les XVI^e et XVII^e siècles*, trad. Haiber Saint-Chéron, Paris, 1848, t. II, p. 337 sq.; t. III, p. 3 sq.; Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, Berlin, 1868 sq., t. III, p. 599 sq.; Sandini, *Vite pontificum romanorum*, Ferrare, 1754, t. II, p. 673 sq.; Schneemann, *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg-en-Brisgau, 1881; Serry (Augustin Le Blanc), *Historiæ congregationum de auxiliis divinæ gratiæ libri IV*, Louvain, 1700; Theiner, *La Suède et le saint-siège*, Paris, 1842, t. III.

J. DE LA SERVIÈRE.

10. CLÉMENT IX, pape (1667-1669), successeur d'Alexandre VII. — I. Biographie. II. Guerre de Candie et politique française. III. Clément IX et le jansénisme. IV. Autres actes.

I. BIOGRAPHIE. — Jules Rospigliosi, né à Pistoie le 28 janvier 1600, d'une vieille et noble famille, fut élève du collège romain, puis de l'université de Pise, où il prit son doctorat en philosophie et dans l'un et l'autre droit. Ses relations amicales avec les Barberini, tout-puissants sous Urbain VIII, lui facilitèrent l'accès de la chancellerie pontificale où il fit sa carrière. Archevêque de Tarse, et nonce en Espagne sous Philippe IV, nommé gouverneur de Rome par le sacré-collège pendant le conclave qui élit Alexandre VII, il fut fait cardinal-prêtre et secrétaire d'État par ce pape. Dans ces difficiles fonctions, il trouva le moyen, tout en conservant les sympathies de l'Espagne où sa nonciature avait laissé bon souvenir, de gagner celles de Louis XIV et de Lionne son habile ministre. Beani, *Clemente IX*, p. 8 sq.

Pendant les dernières années d'Alexandre VII, Louis XIV ayant envoyé aux membres de la faction de France une lettre qui leur recommandait, en cas de conclave, l'élection de Rospigliosi, celui-ci « en usa en fort homme de bien, et après avoir fait témoigner au roy une parfaite reconnaissance de cette obligation, il supplia Sa Majesté d'agréer qu'il renvoyât ladite lettre, ne pouvant en conscience, à cause des censures, avoir la moindre part à une pareille chose ». Hanotaux, *Recueil des instructions*, p. 221. L'estime qu'avait pour lui la cour de France s'en accrût; aussi lorsque mourut Alexandre VII, dans les instructions remises au duc de Chaul-

nes, ambassadeur auprès du conclave, le nom de Rospi-gliosi figurait en bon rang parmi ceux des candidats recommandés. L'Espagne l'ayant également appuyé, et les cardinaux de la faction indépendante dite l'Escadron s'étant sans difficulté ralliés à son nom, il fut élu pape le 20 juin 1667, après dix-neuf jours seulement de conclave. Le cardinal de Retz et le duc de Chaulnes voulurent se faire honneur de cette élection, et ce dernier écrivait à Louis XIV avec une singulière exagération : « Le roy ne fait pas plus absolument à Paris le pré-vôt des marchands qu'il a fait le pape » (21 juin 1667). Gérin, *Louis XIV*, p. 192. Cf. Gazier, *Dernières années*, p. 140 sq. De fait, le pape se proclama toujours le sincère ami de la France, et malgré les terribles exigences du roi, conserva pendant son pontificat trop court d'excellentes relations avec lui.

Les dépêches des agents français à Rome rendent sans cesse témoignage des vertus de Clément IX : « piété, assiduité aux fonctions publiques de sa charge, tendresse pour les pauvres, modestie..., qui rappelaient les plus saints de ses prédécesseurs. » Gérin, *Louis XIV*, p. 229 sq. Il prit d'excellentes mesures pour diminuer les impôts qui pesaient trop lourdement sur son peuple, et faciliter les relations commerciales entre les diverses provinces de l'État pontifical, pour introduire à Rome diverses industries. Ciaconius, *Vite*, t. IV, p. 776 sq.; Brosch, *Geschichte*, p. 436. Il avait abandonné à ses neveux ses biens patrimoniaux; il leur refusa toute autre faveur. Clément IX mourut prématurément le 30 novembre 1669, et l'abbé de Bourlémont, chargé d'affaires de France, écrivait avec raison à Louis XIV : « Votre Majesté y perd beaucoup, et toute la chrétienté. »

II. GUERRE DE CANDIE ET POLITIQUE FRANÇAISE. — A peine élu, Clément IX s'occupa activement de réconcilier la France et l'Espagne, afin d'unir leurs efforts contre les Turcs, qui depuis plusieurs années assiégeaient Candie. Louis XIV, tout entier à ses conquêtes de Flandre et de Franche-Comté, protestait au pape de ses intentions pacifiques, mais ne s'arrêta que quand il vit la Triple Alliance se former contre lui. Du moins, aux conférences d'Aix-la-Chapelle, en mai 1668, le nonce de Cologne, Franciotti, légat du pape, présida les séances, et le préambule contient une mention honorable des efforts faits par Clément IX pour terminer la guerre. Gérin, *Louis XIV*, p. 227 sq.

La « guerre de Candie » fut la grande préoccupation du règne de Clément IX. Le pape harcelait Louis XIV de lettres où il l'exhortait à la croisade. Des indulgences furent accordées aux fidèles qui priaient pour la délivrance de l'île assiégée; les biens de diverses congrégations que le pape venait de supprimer attribués aux Vénitiens pour les aider à défendre leurs possessions contre l'ennemi commun. *Bullarium*, p. 727, 737, 739, 748. Enfin un jubilé spécial fut accordé au royaume de France en 1669 pour tous ceux qui contribueraient à la guerre sainte par leurs prières et leurs aumônes. *Ibid.*, p. 763. En France, l'enthousiasme était grand, et de toutes parts les volontaires se présentaient; la politique de Louis XIV, qui voulait garder son alliance avec le Turc, empêcha tout résultat sérieux. En 1668, il se décida à faire partir La Feuillade, duc de Rouannez, avec 500 gentilshommes de la première noblesse; Clément IX leur avait concédé pour plus de 30 000 livres de rentes sur les biens d'Église du royaume; enrôlés, non sous la bannière de France, mais sous celle de Malte, ils ne purent s'entendre avec la garnison vénitienne de Candie, et revinrent en France au début de 1669. Une expédition de 6 000 hommes, commandée par le duc de Navailles, s'embarqua alors sur la flotte du duc de Beaufort; elle partit en juin 1669 sous pavillon pontifical; à peine arrivés, les Français exigèrent une sortie qui échoua, malgré leur folle valeur (25 juin 1669); Beaufort y fut tué; le 31 août, Navailles découragé re-

mit à la voile pour la France; cet abandon enleva tout espoir aux défenseurs de Candie qui capitulèrent le 5 septembre. Quand la nouvelle de ce désastre fut apportée au pape, il eut un long évanouissement, et sa mort suivit bientôt. Gérin, *Louis XIV*, p. 314 sq.

Ces secours si parcimonieusement offerts par la France à la chrétienté, Clément IX avait dû les payer par des sacrifices de toute espèce; les exigences de Louis XIV et de Lionne, son ministre, devinrent intolérables à la fin du règne du pape. Tantôt des chapeaux de cardinaux étaient réclamés pour des prélats peu dignes de cet honneur; et les ministres imploraient sans cesse de nouveaux bénéfices pour leurs parents ou leurs protégés. Tantôt les évêques français prenaient sur eux de supprimer un certain nombre de fêtes chômées sans prévenir Clément IX, qui ne demandait qu'à accorder les dispenses nécessaires; et malgré les réclamations du pape, le roi leur interdisait de rapporter leurs ordonnances. Tantôt des modifications profondes étaient apportées à la condition des religieux français; tel ce célèbre arrêt, donné par le conseil d'État le 4 mars 1669, et connu sous le nom d'arrêt d'Agen, parce que son occasion fut un différend entre l'évêque d'Agen et certains réguliers de son diocèse; il soumettait entièrement les réguliers exempts aux ordinaires pour la prédication et la confession, cf. *Procès verbaux du clergé*, t. V, pièces justif., p. 21 sq.; aux plaintes répétées de Clément IX, Louis XIV répondait simplement « que si Sa Sainteté vouloit bien expédier une bulle qui contint les mêmes réglemens portés dans l'arrêt, il la ferait recevoir dans son royaume, en l'autorisant de ses lettres patentes ». Cette affaire ne fut réglée que sous le pontificat suivant. Gérin, *Louis XIV*, p. 370 sq.

Les égards témoignés au pape par le roi dans ses lettres, la permission donnée par Louis XIV de démolir à Rome la pyramide élevée par Alexandre VII à la suite de l'affaire de la garde corse, le choix fait de Clément IX comme parrain du dauphin étaient de maigres compensations à tant d'affronts.

La politique de Louis XIV apparut dans toute sa dureté lors de la négociation connue à cette époque sous le nom de « démariage de Marie de Savoie ». Cette princesse, fille de Charles-Amédée de Savoie, duc de Nemours, avait été mariée en 1666 à Alphonse VI, roi de Portugal; le roi de France espérait maintenir par ce moyen le Portugal dans son alliance. L'époux imposé à Marie de Savoie était « un monstre au physique et au moral, infirme depuis son enfance, aussi peu propre au mariage qu'à la royauté ». Après quelques mois d'une vie intolérable, la jeune reine s'enfuit le 21 novembre 1667 au couvent des religieuses de l'Espérance de Lisbonne, et déclara qu'elle n'en sortirait que pour rentrer en France; son beau-frère, dom Pedro, vint à son aide; et une révolution de palais, suscitée par lui, le fit régent du royaume, Alphonse VI étant considéré comme incapable de régner. Pour maintenir les résultats de l'union négociée par lui deux ans auparavant, Louis XIV conseilla à la reine Marie de faire casser son mariage avec Alphonse, pour cause d'impuissance de celui-ci, et d'épouser dom Pedro; pour éviter les intrigues de l'Espagne à la cour de Rome, on demandait les dispenses nécessaires, non au pape, mais au chapitre de Lisbonne, le siège patriarcal étant vacant. Le 24 mars 1668, trois juges délégués par le chapitre annulèrent le premier mariage de Marie de Savoie, mais n'osèrent concéder la dispense de l'empêchement d'honnêteté publique qui lui interdisait d'épouser le frère de son premier mari. A ce moment, le cardinal de Vendôme, oncle de la jeune reine, se trouvait en France, avec les pouvoirs de légat, pour représenter le pape au baptême du dauphin; Lionne eut l'idée de lui demander d'accorder la dispense, en vertu d'une phrase de ses bulles qui lui donnait le pouvoir de lever certains empêchements

de mariage *quoad sponsalia*. Il s'agissait d'appliquer cette faculté à un mariage, à des princes étrangers, et à une tête couronnée. Vendôme, en vrai prélat de cour, eut la faiblesse de se prêter à cette comédie; il envoya la dispense demandée, et le second mariage se fit à Lisbonne (mars 1668). La reine, cependant, ne se sentait pas en sûreté de conscience; elle envoya à Rome son confesseur, le jésuite de Villes, porteur d'une copie du procès, suppliant le pape de ratifier tout ce qui s'était fait. Louis XIV exigeait que Clément IX confirmât sans nouvel examen les actes des chanoines de Lisbonne et du cardinal de Vendôme, et le menaçait, en cas de refus, « de soulever contre lui beaucoup de plumes, et d'entrer peut-être plus avant que la cour de Rome ne le voudroit sur la matière des dispenses. » Le pape, malgré son désir d'éviter tout froissement, refusa d'obéir à ces injonctions, et constitua une congrégation pour examiner l'affaire; elle déclara tout d'abord que le cardinal de Vendôme avait excédé ses pouvoirs, et le blâma énergiquement. Puis, après un nouvel examen de la cause, le pape, bien instruit de l'état du roi Alphonse VI, donna en décembre 1668 une double dispense « du mariage *ratum et non consummatum*, et de l'empêchement de publique honnêteté *in radice matrimonii*, c'est-à-dire comme si la dispense eût précédé le mariage, qui est tout ce que l'on pouvoit demander au pape pour rendre le second mariage incontestable ». Lettre de Bourlémont au roi et à Lionne, 1^{er} et 2 janvier 1669, Gérin, *op. cit.*, p. 301. Malgré les railleries de Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, c. x, on ne trouve rien dans cette triste affaire qui puisse porter préjudice à l'honneur de Clément IX, et il put se féliciter, en écrivant à Louis XIV, d'avoir accordé aux souverains du Portugal les dispenses requises « sans léser en rien la justice », *ordine justitiæ servato*. Gérin, *Louis XIV*, p. 251 sq., 295 sq.

III. CLÉMENT IX ET LE JANSÉNISME. — Le même esprit dirigea la cour de France dans les négociations qui aboutirent à l'acte si connu dans l'histoire du jansénisme sous le nom de « paix de Clément IX ». Quand mourut Alexandre VII, l'affaire des quatre évêques d'Alet, Angers, Beauvais et Pamiers, qui refusaient de signer sans conditions le formulaire imposé en 1665, était introduite en cour de Rome, et le pape venait de nommer une commission de neuf évêques français pour juger les récalcitrants. Voir ALEXANDRE VII, t. I, col. 728. Les trois principaux ministres de Louis XIV, Lionne, Le Tellier et Colbert, étaient alors, pour diverses raisons, favorables aux jansénistes. Rapin, *Mémoires*, t. III, p. 445. Ils concurent l'espoir de profiter des dispositions conciliantes du nouveau pape pour éviter à leurs amis le procès dont ils étaient menacés.

Plusieurs prélats français vinrent à leur aide. Gondrin, archevêque de Sens, et Vialart, évêque de Châlons, rédigèrent une lettre au pape dans laquelle ils justifiaient les évêques incriminés et se portaient garants de leur doctrine; dix-sept de leurs collègues la signèrent après eux (1^{er} décembre 1667). *Relation*, t. I, p. 388-389. Clément IX répondit par deux nouveaux brefs commettant des prélats français agréés par le roi pour faire signer le formulaire par les quatre évêques et les inviter à retirer les mandemens qu'ils avaient donnés contre cet acte pontifical; en cas de refus les peines canoniques seraient portées contre eux (23 décembre 1667). Gérin, *Louis XIV*, p. 244 sq. Pour faciliter les négociations, le pape fit passer comme nonce, de Turin à Paris, Bargellini, archevêque de Thèbes, prélat estimable, connu surtout pour sa douceur et son amour de la paix. Les évêques médiateurs, d'Estrées, évêque de Laon, Gondrin, archevêque de Sens, Vialart, évêque de Châlons, étaient favorables aux quatre accusés. D'accord avec Lionne, ils s'arrêtèrent à l'idée d'une lettre de soumission que ceux-ci enverraient au pape; ils y annonçaient

leur projet de signer eux-mêmes le formulaire sans restriction, et de le faire signer en synode par leur clergé; moyennant cette soumission, ils ne seraient pas forcés de rétracter leurs mandemens, et le procès serait arrêté. La lettre fut dressée à l'hôtel de Longueville par Arnauld et Nicole, soumise aux évêques médiateurs, à Lionne, Colbert et Le Tellier, au roi lui-même, enfin au nonce, qui l'approuva après avoir obtenu quelques modifications. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. IV, p. 389 sq.; Dubois, *Gondrin*, p. 204 sq. Après avoir protesté de leur amour de la paix et de leur respect pour le siège apostolique, les évêques déclaraient qu'ayant appris que la forme d'adhésion au formulaire d'Alexandre VII adoptée par plusieurs de leurs collègues était la plus agréable au saint-siège, ils avaient voulu les imiter.

« Ayant donc réuni comme eux nos synodes diocésains, nous avons commandé une nouvelle signature du formulaire, et nous l'avons donnée les premiers; ce que nos collègues ont exposé à leurs clercs nous l'avons exposé aux nôtres, l'obéissance qu'ils ont ordonnée envers les constitutions apostoliques, nous l'avons ordonnée, et nous sommes entièrement joints à eux pour la discipline, comme nous l'étions déjà pour la doctrine. » Ils attestaient enfin avoir toujours eu à l'égard de l'Eglise de Rome « la même disposition d'esprit et de cœur qu'ont eue les évêques de l'Eglise gallicane dans les premiers siècles de l'Eglise, et qui a toujours été fort agréable au saint-siège ». *Relation*, t. I, p. 158. Cf. Dubois, *Gondrin*, p. 222 sq.; du Mas, *Histoire*, t. II, p. 178. Restait à obtenir les signatures des quatre accusés. Henri Arnauld, évêque d'Angers, et Choart de Buzenval, évêque de Beauvais, promirent les leurs sans difficulté; Caulet, évêque de Pamiers, suivait en tout les exemples de son collègue Pavillon d'Alet; tout dépendait donc de celui-ci. Or Pavillon, homme d'une grande austérité de vie et d'un zèle pastoral incontesté, répugnait à tout accommodement « qui tendroit à obscurcir, disait-il, par des expressions ambiguës les choses que je me suis cru obligé d'exposer nettement dans mon mandement, ou qui sembleroit blesser la dignité de notre caractère ». Lettre à l'archevêque de Sens, 18 juin 1668, *Relation*, t. II, p. 10. Et plus tard (22 août 1668), il écrivait au même archevêque : « L'essentiel pour nous, dans cette affaire, est que la doctrine de nos mandemens ne reçoive pas d'atteinte, et que nous ne donnions pas sujet de croire que nous y aions renoncé par l'accommodement. Pour cela il faut nécessairement en parler dans la lettre au pape, et marquer que le changement que l'on fait dans la forme et dans la manière de souscrire ne touche point au fond et à la substance des mandemens. » *Ibid.*, p. 188. Gondrin eut l'audace de lui répondre, en l'engageant à signer la lettre sans changements : « Il n'est venu dans l'esprit de qui que ce soit qu'il y ait un seul mot, dans la lettre qu'on vous propose d'écrire au pape, qui puisse faire penser, ou que vous avez rétracté vos mandemens, ou que la doctrine dans laquelle vous dites que vous êtes uni avec vos confrères soit autre que celle de la distinction du fait et du droit, de la différente soumission que l'on doit à l'un et à l'autre, et de la faillibilité de l'Eglise sur les faits non révélés. » Lettre du 1^{er} septembre 1668, *Relation*, t. II, p. 205. Les évêques d'Angers et de Beauvais, le grand Arnauld lui-même, joignirent leurs supplications à celles de Gondrin; le 10 septembre 1668, Pavillon, convaincu par leurs arguments, donna sa signature au projet de lettre, et Caulet signa comme lui. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. IV, p. 390; *Relation*, t. II, p. 216-238. La lettre, signée des quatre évêques, partit aussitôt pour Rome.

Cependant Pavillon et ses collègues réunissaient, comme ils l'avaient promis, leurs synodes diocésains pour la signature du formulaire. Le 18 septembre 1668, l'évêque d'Alet donna à ses prêtres les explications suivantes en leur demandant une nouvelle signature

du formulaire d'Alexandre VII : « Nous vous déclarons que, par cette signature, vous devez vous obliger à condamner sincèrement, pleinement, et sans aucune réserve ni exception, tous les mauvais sens que les papes et l'Église ont condamnés et condamnent dans les cinq propositions. Nous vous déclarons que ce seroit faire injure à l'Église que de comprendre, entre ces sens condamnés dans ces propositions, la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas sur la grâce efficace par elle-même, nécessaire à toutes les actions de la piété chrétienne; nous vous déclarons, en troisième lieu, qu'à l'égard du fait contenu dans ledit formulaire, comme dit est, vous êtes seulement obligés à une soumission de respect et de discipline, qui consiste à ne vous point élever contre la décision qui en a été faite, et à demeurer dans le silence, pour conserver l'ordre qui doit régler, en ces sortes de matières, la conduite des inférieurs à l'égard des supérieurs ecclésiastiques, parce que l'Église, n'étant point infaillible dans ces sortes de faits qui regardent le sens des auteurs ou de leurs livres, elle ne prétend point obliger par la seule autorité de sa décision ses enfants à les croire. » *Relation*, t. II, p. 270 sq.; du Mas, *Histoire*, t. II, p. 193 sq. Une telle interprétation du formulaire, et de la lettre que Pavillon lui-même venait de signer, étonne fort dans la bouche d'un adversaire aussi déclaré de l'équivoque et des restrictions mentales. Des commentaires du même genre furent donnés par l'évêque de Pamiers dans son synode diocésain; les évêques d'Angers et de Beauvais, plus prudents, ne réunirent qu'un petit nombre de prêtres dont ils étaient sûrs.

La lettre des quatre évêques parvint à Rome au milieu de septembre. Clément IX, poussé par l'ambassadeur de France qui demandait au plus vite la conclusion de la paix, tint une congrégation le 28 septembre 1668; il y fit approuver un projet de bref à Louis XIV dans lequel il prenait acte « de ce que les quatre évêques s'étaient engagés sous la caution du roi à signer et faire signer le formulaire purement et simplement (*simplici ac pura subscriptione*) et se félicitait d'une soumission et d'une obéissance (*obedientiam et obsequium*) qui le dispensaient de recourir à la rigueur ». Gérin, *Louis XIV*, t. II, p. 305, 306. Le bref du pape arriva à Paris le 10 octobre, et fut rendu public le 11. Ce fut une joie générale dans tout le camp janséniste; le 13 octobre, Arnauld et Nicole furent présentés au nonce Bargellini qui leur fit bon accueil; le 24 octobre, le roi, les princes et les ministres les recevaient; le 31, Saci quittait la Bastille.

Cependant les nouvelles commençaient à se répandre de ce qui s'était passé aux synodes d'Alet et de Pamiers. Abelly, évêque de Rodez, avait presque aussitôt dénoncé à Rome le manque de sincérité des quatre prélats et de leurs protecteurs. Rapin, *Mémoires*, t. III, p. 464 sq. Clément IX, avant de répondre à la lettre de soumission, demanda des explications au nonce Bargellini; celui-ci s'adressa à Vialart, évêque de Châlons, le seul des évêques médiateurs qui fût alors à Paris. Vialart ne craignit pas d'envoyer l'attestation suivante : « Les quatre évêques et les autres ecclésiastiques ont agi de la meilleure foi du monde; ils ont condamné et fait condamner les cinq propositions avec toute sorte de sincérité, sans exception ni restriction quelconque, dans tous les sens que l'Église les a condamnés... Et quant à l'attribution de ces propositions au livre de Jansénius, évêque d'Ypres, ils ont encore rendu, et fait rendre au saint-siège, toute la déférence et l'obéissance qui lui est due, comme tous les théologiens conviennent qu'il la faut rendre au regard des livres condamnés, selon la doctrine catholique soutenue dans tous les siècles par tous les docteurs, et même en ces derniers temps par les plus grands défenseurs de l'autorité du saint-siège, tels qu'ont été les cardinaux Baronius, Bellar-

min, de Richelieu, Pallavicin, et les Pères Petau et Simond ». Le grand Arnauld ajouta à cette lettre : « J'atteste aussi la même chose, quoique indigne de mettre mon nom avec celui de ces illustres prélats. » 3 décembre 1668; *Relation*, t. II, p. 405 sq. Cf. Dubois, *Gondrin*, p. 240 sq.

C'est seulement après la réception de cette lettre que Clément IX répondit aux quatre évêques. Son bref, donné le 19 janvier 1669, ne laissait aucun doute sur le sens qu'il attachait à leur soumission. Le pape se déclarait heureux que les prélats « aient souscrit sincèrement et fait souscrire le formulaire contenu dans les lettres du pape Alexandre VII... Et quoique, à l'occasion de certains bruits qui avaient couru, nous avions cru devoir aller plus lentement en cette affaire (car nous n'aurions jamais admis à cet égard ni exception ni restriction quelconque, étant très fortement attaché aux constitutions de nosdits prédécesseurs) présentement toutefois, après les assurances nouvelles et considérables qui nous sont venues de France, de la vraie et parfaite obéissance avec laquelle vous avez sincèrement souscrit le formulaire, outre qu'ayant condamné sans aucune exception ou restriction les cinq propositions, selon tous les sens dans lesquels elles ont été condamnées par le siège apostolique, vous êtes infiniment éloignés de vouloir renouveler en cela les erreurs que ce même siège y a condamnées..., nous avons voulu vous donner ici une marque de notre bienveillance paternelle ». *Relation*, t. II, p. 441.

Quelques jours après cet acte, les religieuses de Port-Royal qui, plus fières et plus franches que leurs docteurs, avaient longtemps hésité à souscrire une formule calquée sur celle des quatre évêques, s'exécutèrent à leur tour; Arnauld avait triomphé de leurs résistances en leur faisant observer qu'elles ne devaient pas demeurer « dans une route aussi écartée que celle que vous suiviez si, sans consulter aucun prêtre ni aucun évêque, vous vous engagiez dans une résolution qui serait improuvée généralement de tous les pasteurs de l'Église », Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. IV, p. 404; le 18 février, l'interdit qui pesait sur le monastère fut levé.

Il semble que vers cette époque le pape ait eu connaissance du texte même des procès-verbaux des synodes tenus par les quatre évêques. Au dire du Père Rapin, *Mémoires*, t. III, p. 474 sq., ce texte avait été envoyé au Père Annat, confesseur de Louis XIV, par des ecclésiastiques d'Alet et de Pamiers. Le Père le fit passer au cardinal Albizzi qui le mit sous les yeux du pape; Clément IX réunit une congrégation de douze cardinaux qui constatèrent la fraude des quatre évêques, mais jugèrent plus prudent de laisser dormir l'affaire pour ne pas irriter le roi de France. Rapin, *Mémoires*, t. III, p. 491 sq. Les dépêches de Lionne menaçaient « d'un schisme formel et très considérable dans l'Église », si le pape manifestait de nouvelles exigences. Cf. Dubois, *Gondrin*, p. 254 sq. Du moins Clément IX, dans une dernière lettre à Louis XIV (26 février 1669), affirma de nouveau qu'il n'avait pardonné aux quatre évêques que parce qu'il avait reçu d'eux « une sincère obéissance », et se refusa absolument à supprimer le formulaire d'Alexandre VII. Gérin, *Louis XIV*, t. II, p. 309 sq.

On le voit, Clément IX n'a pas pensé autrement que ses prédécesseurs sur la distinction fameuse du droit et du fait; et il est étrange de voir un des auteurs qui ont étudié le plus sérieusement cette époque conclure ainsi son récit : « Le roi de France et le pape, éclairés enfin sur les intentions de Port-Royal, et soustraits pour un moment à l'influence des jésuites, cessèrent d'insister sur le fait de Jansénius, et se contentèrent du silence respectueux. » Gazier, *Dernières années*, p. 145. Clément XI, quelques années plus tard, appréciait tout

autrement cet événement dans la bulle *Vineam Domini Sabaoth*, et montrait en Clément IX « une adhésion très ferme aux constitutions de ses prédécesseurs ». *Bullarium*, t. XXI, p. 234. Il reste vrai cependant que la condescendance du pape, fermant les yeux sur la duplicité des quatre évêques et de leurs protecteurs, eut de funestes effets. Elle permit aux jansénistes de soutenir que leurs doctrines avaient son approbation, et que la distinction du droit et du fait était tolérée par Rome. Protégés par un arrêt du conseil d'État qui défendit le 23 octobre 1668 « à tous les sujets du roy de s'attaquer ni provoquer les uns les autres, sous couleur de ce qui s'est passé, usant des termes d'hérétiques, jansénistes et semipélagiens, ou de quelque autre nom de parti », *Relation*, t. II, p. 230 sq.; du Mas, *Histoire*, t. II, p. 226, ils répandirent leurs doctrines pendant trente ans, et créèrent un parti que les plus rigoureuses mesures furent dans la suite impuissantes à anéantir.

A l'affaire des quatre évêques se rattache un épisode qui mérite d'être traité à part. La traduction française du Nouveau Testament, dont Saci était l'auteur principal, avait été terminée en 1667; le chancelier Séguier ayant refusé le permis d'imprimer en France, l'ouvrage fut publié sous le nom d'un libraire de Mons, avec les approbations d'un docteur de Louvain et de deux évêques, et un privilège du roi d'Espagne; il sortait des presses des Elzévir à Amsterdam. La vente commença à Paris en avril 1667, et la mode s'en mêlant, le succès fut immense. Le Père Maimbourg, jésuite, attaqua l'ouvrage dans une série de sermons prêchés à l'église de la maison professe de Paris; Arnauld riposta par une *Défense de la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons contre les sermons du P. Maimbourg, jésuite*. Deux ordonnances de Hardouin de Péréfixe, archevêque de Paris (18 novembre 1667; 20 avril 1668), interdirent la lecture de la traduction. Enfin un décret de Clément IX la condamna le 20 avril 1668 « comme téméraire, dangereuse, en désaccord avec la Vulgate, et contenant des propositions scandaleuses pour les faibles ». *Bullarium*, t. XVII, p. 657. Quelques jours auparavant une condamnation analogue avait frappé le rituel d'Alet, édité par Pavillon. *Ibid.*, p. 629. Ces deux constitutions ne furent pas publiées en France; et le parlement les supprima comme contraires aux libertés gallicanes; les réclamations de Clément IX n'eurent aucun résultat. Gérin, *Louis XIV*, t. II, p. 245 sq.

IV. AUTRES ACTES. — Quelques actes intéressants de Clément IX restent encore à signaler. Il accorda à Louis XIV, par plusieurs brefs, le droit de nomination aux évêchés et à d'autres bénéfices dans les pays récemment conquis par ses armes. *Bullarium*, t. XVII, p. 637, 647, 702, 704. Lorsque la paix, signée le 15 février 1668 entre l'Espagne et le Portugal, eut consacré l'indépendance de ce royaume, Clément confirma les élections faites aux évêchés et aux bénéfices en Portugal depuis la révolte, et reçut un ambassadeur portugais. Artaud, *Histoire*, p. 97 sq. Une Congrégation romaine a été créée par lui; celle des Indulgences et Reliques (6 juillet 1669), *Bullarium*, t. XVII, p. 805; une autre, celle des Réguliers, réorganisée et confirmée (11 avril 1668). *Ibid.*, p. 655. On ne lui doit qu'une seule béatification, celle de Rose de Lima, le 12 février 1668. *Ibid.*, p. 628. Il a concédé à l'État pontifical et à plusieurs ordres religieux l'office et la messe de la conception de la sainte Vierge. *Ibid.*, p. 569, 583, 597.

Il accorda à la Compagnie de Jésus, le 20 septembre 1668, la suspension de l'ordonnance d'Innocent X qui imposait la convocation d'une congrégation générale tous les neuf ans, *ibid.*, p. 721; supprima les congrégations de Saint-Georges in Alga à Venise, des jésuites, et de Saint-Jérôme de Piésoles (6 décembre 1668), *ibid.*, p. 737; par contre il rétablit l'ordre des pauvres clercs de la mère de Dieu pour les écoles pies sécularisées

par Innocent X et Alexandre VII (23 octobre 1669). *Ibid.*, p. 827. Plusieurs ordonnances réprimèrent divers abus qui s'étaient introduits dans les missions : interdiction de tout commerce aux missionnaires des Indes Orientales et de l'Amérique (17 juin 1669); ordre aux réguliers de la Chine d'obéir aux vicaires apostoliques dans l'exercice de leurs facultés, et de subir leur visite quand ils exerceraient les fonctions curiales (13 septembre 1669); confirmation de décrets d'Alexandre VII et de la Propagande pour le rétablissement de la discipline sur plusieurs points délicats à Goa et dans les Indes Orientales (13 septembre 1669). *Ibid.*, p. 798, 815, 819. Clément IX favorisa l'établissement de la Société des missions étrangères de Paris en approuvant, sur le rapport du cardinal Bona, ses instructions ou *Monita*; il régla en même temps que les membres de la Société ne prononceraient pas de vœux. Launay, *Histoire générale*, t. I, p. 163 sq.

I. SOURCES. — *Bullarium romanum*, Turin, 1869, t. XVII; *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France*, Paris, 1888, t. I, p. 213 sq.; *Procès-verbaux des assemblées du clergé de France*, Paris, 1767 sq., t. I.

II. TRAVAUX. — Artaud de Montor, *Histoire des souverains pontifes*, Paris, 1847, t. VI, p. 90 sq.; Audisio, *Histoire religieuse et civile des papes*, Paris, 1896, t. V, p. 104 sq.; Beani, *Clemente IX, notizia storica*, Prato, 1893; Bower, *History of the roman popes*, Londres, 1746, t. X; Bozon, *Le cardinal de Retz à Rome*, Paris, 1878, p. 79 sq.; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaates*, Gotha, 1889, t. I, p. 434 sq.; Cauchie, *La paix de Clément IX, dans la Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1898, t. III, p. 481 sq.; Chantelauze, *Le cardinal de Retz et ses missions diplomatiques*, Paris, 1879; Ciaconius, *Vita et res gestæ pontificum romanorum*, Rome, 1677, t. IV; Dubois, *Henri de Paradailan de Gondrin*, Alençon, 1902; du Mas, *Histoire des cinq propositions de Jansénius*, Trévoux, 1702; Gazier, *Les dernières années du cardinal de Retz*, Paris, 1875; Gérin, *Louis XIV et le saint-siège*, Paris, 1894, t. II, p. 478 sq.; Jungmann, *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, Ratisbonne, 1887, t. VII, p. 262 sq.; Launay, *Histoire générale de la Société des missions étrangères*, Paris, 1894; Muratori, *Annali d'Italia*, Milan, 1749, t. XI; Palatius, *Gesta pontificum romanorum*, Venise, 1688, t. IV, p. 623 sq.; Petrucelli della Gattina, *Histoire diplomatique des conclaves*, t. III, p. 197 sq.; Ranke, *Die römischen Päpste*, Leipzig, 1874, t. III, p. 33 sq., 71 sq., 101 sq.; *Relation de ce qui s'est passé dans la paix de l'Église* (par l'abbé Vêret, grand-vicaire de Sens), Paris, 1706; Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, t. III, p. 634 sq.; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, 1888, t. IV; Sandinus, *Vita pontificum romanorum*, Ferrare, 1754, t. II, p. 690 sq.; Terlinden, *Clément IX et la guerre de Candie*, Louvain, 1904.

J. DE LA SERVIÈRE.

11. CLÉMENT X, pape (1670-1676), successeur de Clément IX. Émile Altieri naquit à Rome, le 15 juillet 1590, d'une noble famille dont il était le dernier rejeton mâle; devenu pape, il assura la continuation de son nom en le transmettant, avec ses armes et sa fortune personnelle, au cardinal Paluzzi et à son neveu Gaspar, qui avait épousé Laure-Catherine Altieri.

Après de bonnes études de droit civil et de droit canon, il fit ses débuts dans la diplomatie, comme auditeur de la nonciature de Pologne, puis fut nonce à Naples et en Pologne; en 1627, il était évêque de Camerino. Alexandre VII le fit secrétaire de la S. C. des évêques et réguliers, Clément IX, président de la Chambre apostolique; un mois avant sa mort, ce dernier pape lui donna la pourpre en lui disant gaiement : « Vous serez notre successeur. »

Le conclave qui suivit la mort de Clément IX fut long et agité, à cause des rivalités des factions de France et d'Espagne. Le duc de Chaulnes, qui avait contribué à l'élection de Clément IX, avait été de nouveau envoyé à Rome par Louis XIV comme ambassadeur extraordinaire auprès du conclave. Il fut moins heureux qu'en 1667, et ne put enlever l'élection d'aucun de ses candidats; après cinq mois de luttes, les divers partis réunirent par lassitude leurs suffrages sur le cardinal Altieri,

dont le grand âge laissait la porte ouverte à toutes les espérances (29 avril 1670); son nom ne figurait même pas dans l'instruction remise par Lionne au duc de Chaulnes. Cf. Hanotaux, *Recueil des instructions*, t. I, p. 227; Gérin, *Louis XIV et le saint-siège*, t. II, p. 404 sq.

Clément X et son neveu d'adoption, le cardinal Paluzzi Altieri, s'efforcèrent d'encourager le commerce et l'industrie dans les États pontificaux; un décret du 15 mars 1671, *Bullarium*, p. 229, statua que les nobles romains pouvaient, sans déroger, se livrer au commerce de détail. Il éleva à Rome un hospice pour les nouveaux convertis, construisit le palais Altieri, embellit le pont Saint-Ange et la place Saint-Pierre, et secourut avec une grande charité les victimes du tremblement de terre qui éprouva l'Italie en 1675. Son gouvernement ne fut cependant pas populaire, à cause des impôts nouveaux que le cardinal Altieri crut devoir établir. L'un d'eux surtout, un droit de 3 0/0 qui frappait toutes les marchandises entrant à Rome, même à l'adresse des cardinaux ou des ambassadeurs, causa un mécontentement universel; les ambassadeurs protestèrent avec une telle violence qu'Altieri ne put parvenir à faire observer son décret. Gérin, *op. cit.*, p. 546 sq. D'autres graves démêlés surgirent entre la curie et l'ambassade de France, gérée alors par le duc d'Estrées, et son frère, le cardinal évêque de Laon, protecteur des affaires du royaume. Nominations de cardinaux et de bénéficiers, exemptions des taxes auxquelles la cour de Rome prétendait, droit d'asile réclamé par l'ambassadeur, non seulement dans son palais, mais dans le quartier avoisinant, tout devint prétexte aux plus blessantes entreprises des d'Estrées contre le pape et celui qu'ils appelaient « son neveu postiche ». Gérin, *op. cit.*, p. 538-610. En même temps commençait en France cette série de mesures arbitraires et contraires aux droits de l'Église qui devaient aboutir sous Innocent XI à une rupture ouverte avec la cour de Rome. En août 1670, Clément X dut répondre à l'arrêt d'Agen, dont il a été question précédemment, voir col. 88, par une importante constitution qui règle les rapports entre évêques et réguliers pour la confession et la prédication; on en trouvera plus bas l'analyse. En 1673, Louis XIV décréta de sa propre autorité la suppression de divers ordres militaires et hospitaliers, et la transformation de ceux de Saint-Lazare et de Notre-Dame du Mont-Carmel, dont le roi prenait la grande maîtrise; il établit la même année à Paris et dans tout le royaume des officiers à charges vénales, dont le ministère était nécessaire « pour toutes les expéditions et provisions ecclésiastiques et spirituelles émanées de Rome et d'Avignon ». L'édit allait jusqu'à déclarer « nuls et de nul effet » les décrets pontificaux obtenus par une autre voie. *Procès-verbaux du clergé*, t. v, p. 262 sq. Cf. Gérin, *Louis XIV*, p. 497. Un envoyé spécial, l'abbé Cocquelin, vint à Rome essayer d'arracher au pape la ratification de ces mesures; il devait de plus obtenir la sécularisation d'une foule de petits monastères, l'imposition de la règle de Saint-Maur à toutes les congrégations bénédictines, la faculté pour le roi d'imposer, sur tous les bénéfices à sa nomination, des pensions perpétuelles s'élevant jusqu'au tiers du revenu. Le pape répondit, le 22 avril 1673, par une lettre qui mérite d'être placée à côté des brefs célèbres d'Innocent XI contre la régle; tout en se montrant disposé à certaines concessions pécuniaires, il refusa absolument de ratifier les décrets portés par le pouvoir civil au mépris de l'autorité apostolique. Gérin, *op. cit.*, p. 497, 498. En 1673 et 1675, toutes les églises du royaume furent soumises, par déclaration royale, au droit de régle qui n'atteignait jusque là que les évêchés fondés par les rois de France; les archevêques et évêques qui n'avaient pas encore « clos leur régle » devaient accomplir cette formalité dans les six mois, en faisant enregistrer leur serment.

Ces ordonnances étaient en contradiction avec un décret du II^e concile général de Lyon qui, en autorisant la régle dans les évêchés où elle existait, avait défendu de l'introduire dans d'autres. Voir RÉGALE. Les prédécesseurs de Louis XIV, malgré les prétentions contraires des parlements, avaient respecté cette défense. Gérin, *Recherches historiques sur l'Assemblée de 1682*, Paris, 1870, p. 39. Deux prélats, Caulet, évêque de Pamiers, et Pavillon, évêque d'Alet, dont nous avons raconté dans l'article précédent l'obstination janséniste, voir col. 90-91, furent cette fois mieux inspirés; ils refusèrent de prêter le serment demandé et de recevoir les bénéficiers pourvus en régle par le roi dans leurs diocèses. Clément X avait été informé de cette affaire; mais elle ne fut réglée que par ses successeurs.

Les efforts faits par le pape pour maintenir ou rétablir la paix entre les princes chrétiens, et les liguers contre les Turcs, qui depuis la prise de Candie menaçaient l'Italie, contrarièrent souvent la politique française. On voit ainsi, en 1672, Clément X s'entremettre pour réconcilier Gênes et la Savoie, et écrire à l'électeur de Cologne pour le détourner de se joindre à la France contre la Hollande. Gérin, *Louis XIV et le saint-siège*, t. II, p. 483. En 1675 et 1676, il offre sa médiation pour apaiser la guerre rallumée entre la France et la maison d'Autriche; pendant que ses ouvertures étaient bien accueillies à Vienne et à Madrid, Louis XIV n'y faisait que des réponses dilatoires, et le pape mourut sans avoir vu la réunion du congrès d'où devait sortir la paix de Nimègue. Gérin, *op. cit.*, p. 626, 642, 643.

En même temps, Clément X aidait de ses subsides et de ses encouragements les Polonais qui, sous la conduite du grand maréchal Jean Sobieski, remportèrent sur les Turcs la victoire de Choczim (10 novembre 1673). L'incapable roi de Pologne, Michel Korybut, étant mort ce même jour, Jean Sobieski fut élu pour lui succéder, à la grande joie du pape (21 mai 1674). Malheureusement, sous l'influence de l'ambassadeur de France en Pologne, Forbin-Janson, évêque de Marseille, le nouveau roi entama presque aussitôt avec les Turcs des négociations qui devaient aboutir à la funeste paix de Zurawno (1676). Gérin, *op. cit.*, p. 521 sq.

En 1673, le grand duc de Moscovie, Jean Basilitz, envoya une ambassade au pape pour lui demander la confirmation de son titre de tsar; l'attachement du grand duc au schisme empêcha le succès de sa requête.

Malgré son grand âge, Clément X avait conservé ses forces et sa lucidité d'intelligence, et il n'est pas exact qu'il ait abdiqué son pouvoir entre les mains du cardinal Altieri, comme le lui reprochait l'ambassadeur de France. Cf. *Mémoire des intrigues*, p. 15 sq.; Gérin, *op. cit.*, p. 435 sq. Au commencement de juillet 1676, il fut pris d'hydropisie; le 22 juillet, il reçut l'extrême-onction, sans que le cardinal d'Estrées, qui lui devait la pourpre, eût voulu paraître à la cérémonie; il mourut le même jour.

On doit à Clément X la canonisation, déjà préparée par Clément IX, de saint Pierre d'Alcantara et de sainte Madeleine de Pazzi (11 mai 1670), *Bullarium*, t. XVIII, p. 1, 11; celles de saint Gaétan de Thienne et de saint François de Borgia (11 juin et 3 juillet 1671), *ibid.*, p. 233, 236; de sainte Rose de Lima et de saint Louis Bertrand (12 avril 1671), *ibid.*, p. 187, 215; de saint Philippe Beniti (4 juillet 1672). *Ibid.*, p. 314. Il a béatifié Pie V (27 avril 1672), *ibid.*, p. 304; Jean de la Croix et François Solano (25 janvier 1675), *ibid.*, p. 526; les martyrs de Gorcum (14 novembre 1675). *Ibid.*, p. 600. Il a créé le siège épiscopal de Québec en faveur de M^{re} de Laval (1675).

Les querelles du jansénisme semblaient assoupies par la paix de Clément IX; le seul acte important de Clément X contre la secte est son approbation du décret de l'Index condamnant l'écrit d'Adam Widenfelt,

Avertissemens salutaires de la Bienheureuse Vierge à ses dévots indiscrets, qui avait excité d'ardentes polémiques (19 juin 1674). Cf. Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 53. Le pape se refusa à rapporter le formulaire d'Alexandre VII, malgré les instances de Louis XIV. Gérin, *op. cit.*, t. II, p. 412.

Le 21 juin 1670 fut publiée, comme il a été dit col. 95, la célèbre constitution *Superna magni Patrisfamilias*, *Bullarium*, t. XVIII, p. 55 sq., qui règle les privilèges des réguliers par rapport à la prédication et à la confession. Après avoir rappelé les décrets du concile de Trente sur la matière, le pape, pour apaiser des controverses récemment soulevées, donne les explications et décisions suivantes :

Pour prêcher aux fidèles dans leurs églises propres, les réguliers doivent avoir l'approbation de leurs supérieurs, et, de plus, demander la bénédiction de l'évêque ; il n'est pas nécessaire qu'ils obtiennent cette bénédiction ; au cas seulement où l'évêque leur interdirait formellement la prédication, ils doivent s'abstenir. Pour prêcher dans une église étrangère, outre l'approbation de leurs supérieurs, il leur faut la permission de l'évêque diocésain ; celui-ci peut les soumettre à un examen préalable, et la permission une fois accordée peut être suspendue « pour des causes raisonnables, même occultes, mais concernant le ministère de la prédication ». Cependant l'évêque ne peut faire aux réguliers une défense générale de prêcher dans les églises de leur ordre.

Pour la confession, l'approbation de l'évêque diocésain est nécessaire aux réguliers, quand même ils seraient approuvés pour un autre diocèse auquel les pénitents qui se présentent appartiendraient. Une approbation distincte est exigée pour les confessions des religieuses, et les pouvoirs donnés pour un couvent ne s'étendent pas à d'autres. En revanche, dans les monastères, « ou même les collèges où la vie régulière est en vigueur, les supérieurs réguliers, aussi bien que les confesseurs des religieux, peuvent entendre les confessions des séculiers qui sont vraiment de la famille, et perpétuels commensaux de la communauté, non de ceux qui ne sont qu'employés au service de la maison. » Le religieux approuvé par l'évêque peut, à toute époque de l'année, et même au temps pascal, entendre les confessions de tout fidèle, même malade, sans permission du curé. Quand l'approbation a été donnée au régulier après examen, elle ne peut être suspendue, « sinon pour un motif nouveau concernant la confession elle-même, » et l'évêque n'a pas le droit de soumettre le confesseur à un nouvel examen ; il peut cependant retirer les pouvoirs à un religieux qui donnerait du scandale, « la première qualité du ministre du sacrement de pénitence étant l'intégrité de vie, » mais il ne peut enlever à la fois les pouvoirs à tous les religieux d'un même couvent sans recourir au siège apostolique. Les dernières clauses de la bulle regardent l'absolution des cas réservés à l'évêque ou au pape. En cas de doute sur l'étendue des privilèges de tel ou tel ordre religieux, « si les termes desdits privilèges sont obscurs et ambigus, on ne doit pas en appeler au métropolitain, mais c'est au siège apostolique d'interpréter ces privilèges, l'interprétation appartenant à celui qui les a concédés. »

Le 7 juillet 1670, la permission est donnée aux franciscains de l'Observance, même prêtres, d'exercer avec l'autorisation de leurs supérieurs la médecine et la chirurgie « pour l'utilité des chrétiens de Terre-Sainte ». *Bullarium*, t. XVIII, p. 66.

Le 6 avril 1673, interdiction est faite, à tout séculier ou régulier, « d'éditer par lui-même ou par d'autres, sans une permission de la S. C. de la Propagande, permission qui devra être imprimée en tête de l'ouvrage, des livres ou écrits quelconques touchant les missions étrangères ou les questions qui s'y rapportent. » *Bullarium*, t. XVIII, p. 393.

En 1673 et 1674, de nombreuses ordonnances protègent les vicaires apostoliques de la Chine et des Indes contre les prétentions du clergé portugais. L'inquisition de Goa ne devait avoir aucune juridiction sur les pays non soumis au roi de Portugal, *Bullarium*, p. 442 ; les évêques et vicaires apostoliques des Indes et de la Chine étaient déclarés soumis au pape sans qu'aucun autre évêque pût exercer sa juridiction sur leurs territoires. *Bullarium*, p. 455, 482, 486. Cf. Launay, *Histoire générale des missions étrangères*, t. I, p. 197 sq. Un autre curieux décret du 17 avril 1675 soustrayait à la juridiction du Saint-Office de Portugal le célèbre missionnaire jésuite, Antoine Vieira, et le déclarait soumis, sa vie durant, à la seule inquisition romaine (pour les causes qui relevaient de son tribunal). *Bullarium*, p. 573. Ce décret avait été motivé par les persécutions exercées en Portugal contre l'infatigable dénonciateur des cruautés et des abus qui pullulaient dans les colonies de son pays. Cf. Carrel, *Antoine Vieira*, Paris, 1879, p. 366 sq.

Le 13 janvier 1672, une série d'ordonnances très sages régla l'exhumation des corps saints, ensevelis dans les catacombes de Rome, et les conditions auxquelles les fidèles pouvaient leur rendre un culte. Aucun corps ne pouvait être extrait des catacombes sans la permission du cardinal vicaire et la présence d'un prêtre par lui désigné. Les reliques découvertes devaient être mises sous la garde du préfet de la sacristie apostolique ou d'un prêtre délégué ; on ne pouvait les exposer au culte sans l'approbation du cardinal-vicaire ; on ne devait les distribuer aux fidèles qu'avec la plus grande précaution, et en s'assurant qu'elles ne seraient pas conservées dans des maisons particulières, mais seulement dans des églises ou chapelles ; défense était faite de changer les inscriptions mises sur les reliquaires ou les châsses à la suite de l'enquête du cardinal-vicaire ; l'excommunication était portée contre tous ceux qui recevraient, en échange des reliques par eux distribuées, une gratification si minime qu'elle fût. *Bullarium*, p. 296. Clément X confirma et augmenta les faveurs accordées au collège germanique par ses prédécesseurs, mais régla que les élèves devraient, aussitôt leurs études terminées, rentrer en Allemagne pour se mettre à la disposition de leurs évêques. *Bullarium*, p. 47, 118.

I. SOURCES. — *Bullarium romanum*, Turin, 1869, t. XVIII ; G. Hanotaux, *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France à Rome*, Paris, 1888, t. I (1648-1687), p. 227 sq. ; *Procès-verbaux des assemblées du clergé de France*, Paris, 1767 sq., t. V.

II. TRAVAUX. — Amelot de la Houssaye, *Histoire du conclave de Clément X*, Paris, 1676 ; Arisio, *Memorie sulla vita di Clemente X*, Rome, 1863 ; Artaud de Montor, *Histoire des souverains pontifes*, Paris, 1847, t. VI ; Audisio, *Histoire religieuse et civile des papes*, Paris, 1896, t. V ; De Bildt, *The conclave of Clement X*, in-8°, Londres, 1905, t. I ; Bower, *History of the roman popes*, Londres, 1746, t. XI ; Bozon, *Le cardinal de Retz à Rome*, Paris, 1878 ; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaates*, Gotha, 1880, t. I, p. 437 sq. ; Chantelauze, *Le cardinal de Retz*, Paris, 1875 ; Gazier, *Les dernières années du cardinal de Retz*, Paris, 1875 ; Gérin, *Louis XIV et le saint-siège*, Paris, 1894, t. II, p. 391 sq. ; Guarnacci, *Vita et res gestæ pontificum romanorum*, Rome, 1751, t. I ; Launay, *Histoire générale de la Société des missions étrangères*, Paris, 1894, t. I ; *Mémoire des intrigues de la cour de Rome depuis l'année 1669 jusqu'en 1676*, Paris, 1677 ; Muratori, *Annali d'Italia*, Milan, 1749, t. I, p. 318 sq. ; Palatius, *Gesta pontificum romanorum ab Innocentio IV ad Innocentium XI*, Venise, 1688, t. IV, p. 654 sq. ; Petruccelli della Gattina, *Histoire diplomatique des conclaves*, Paris, 1864, t. III, p. 224 sq. ; Ranke, *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*, Leipzig, 1874, t. III, p. 98 sq. ; Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, Berlin, 1870, t. IV.

J. DE LA SERVIÈRE.

12. CLÉMENT XI, pape (1700-1721), successeur d'Innocent XII. — I. Biographie. II. Politique. III. Conduite à l'égard du jansénisme. IV. Clément XI et les missions. V. Actes divers.

I. BIOGRAPHIE. — Jean-François Albani naquit à Urbin

le 22 juillet 1649. Après de solides études à Urbino et au collège romain, il prit son doctorat en l'un et l'autre droit, et fit sa carrière dans l'administration des États romains; référendaire des deux signatures, consultant de la Congrégation consistoriale, gouverneur de Rieti et de Spolète, vice-légat d'Urbino, vicaire et juge de l'église Saint-Pierre, il s'acquitta dans ces différentes charges la confiance d'Innocent XI qui, en 1687, à la mort du savant cardinal Slusi, le nomma secrétaire des brefs secrets. Cette charge importante le mit en rapport avec toutes les cours européennes; on le voit en 1687 chargé par la reine Christine de Suède mourante de traiter auprès du pape les intérêts des gens de sa maison; le 3 février 1690, Alexandre VIII le nomme cardinal-diacre en lui conservant ses fonctions; en cette qualité il rédige la bulle qu'Alexandre VIII promulgua de son lit de mort contre l'assemblée de 1682 et ses doctrines. Voir ALEXANDRE VIII, t. I, col. 748. Sous Innocent XII, il compose la bulle contre le népotisme, qui excita de violentes irritations dans la cour romaine (1691); il négocie la réconciliation de la France et du saint-siège, en obtenant des membres de l'assemblée de 1682 que le roi avait nommés à des évêchés une lettre au pape où ils regrettaient de lui avoir déplu et affirmaient n'avoir rien voulu décréter. Il est chargé de recevoir et de secourir les Anglais catholiques partisans de Jacques II, que le triomphe de Guillaume d'Orange avait forcés de s'exiler à Rome (1694); à la mort de Jean III Sobieski, roi de Pologne, il soutient de toutes ses forces, au nom d'Innocent XII, la candidature de Frédéric-Auguste, électeur de Saxe, qui venait d'embrasser le catholicisme (1698). En juin 1700, Charles II d'Espagne ayant envoyé consulter Innocent XII sur l'affaire de sa succession, dans le conseil réuni par le pape pour préparer sa réponse, le cardinal Albani se déclara avec force en faveur des droits du duc d'Anjou, et le pape répondit en ce sens au roi d'Espagne; jamais l'Autriche ne pardonna cette attitude à Albani. Reboulet, *Histoire*, t. I, p. 39, 40. Albani n'était pas encore prêtre; au moment où la faiblesse d'Innocent XII annonçait sa fin prochaine, le cardinal se décida à prendre le sacerdoce à la suite d'une retraite à la maison de Saint-Lazare, à Rome; il célébra sa première messe le 6 octobre 1700; le pape venait de mourir et le conclave allait s'ouvrir.

On s'attendait à ce que ce conclave, composé de cinquante-huit cardinaux, fût long et orageux. La nouvelle de la mort de Charles II décida les électeurs à se hâter pour que le nouveau pape pût intervenir dans les terribles complications qu'amènerait la succession d'Espagne; en quatre heures les suffrages se réunirent sur le nom d'Albani; trois jours celui-ci résista, se rendant compte mieux que personne des difficultés qui l'attendaient; il ne céda qu'à une consultation de quatre théologiens pris dans divers ordres religieux, qui lui firent une obligation de conscience d'accepter la tiare; le 23 novembre 1700, l'élection se fit dans les formes; le 30, le cardinal de Bouillon, évêque de Porto, sacra évêque le nouvel élu; le 8 décembre, eut lieu le couronnement à Saint-Pierre. Reboulet, *Histoire*, t. I, p. 40 sq.

Clément XI ne changea rien aux habitudes de piété, de mortification et de bienfaisance, qui l'avaient rendu cher au peuple de Rome dès le temps de son cardinalat. Malgré les épineuses affaires qui remplirent son pontificat, il trouvait chaque jour le temps de deux méditations, et récitait son office à genoux. Il aimait à remplir en personne ses devoirs d'évêque de Rome, prêchant et confessant à Saint-Pierre, et officiant pontificalement aux grandes fêtes. Les homélies prononcées par lui dans ces circonstances ont été conservées. Sa vie était si mortifiée qu'il dépensait à peine quinze baïoques (seize sous de France) pour sa table chaque jour. Lafitau, *Vie*, t. II, p. 281. Il tint à se conformer strictement à la constitution d'Innocent XII sur le népotisme, dont il avait été

l'inspirateur, et la fortune modeste de ses neveux ne reçut de lui aucun accroissement; à peine pape, il renvoya dans leurs diocèses les prélats dont la présence n'était pas nécessaire à Rome et stimula leur zèle par de fréquentes inspections des évêchés et monastères italiens. Il veilla toujours soigneusement au bon ordre de la ville de Rome, faisant observer dans sa rigueur la constitution d'Innocent XI contre les franchises des ambassades, établissant de nouveaux règlements de police, et surveillant de près la conduite de ses officiers et magistrats; le premier mardi de chaque mois était consacré à une audience où chacun pouvait librement apporter ses plaintes. Reboulet, *Histoire*, t. I, p. 53 sq. Ce pape, si modeste dans ses goûts, se montrait magnifique lorsqu'il s'agissait de secourir les pauvres ou d'encourager les lettres et les arts. Une congrégation spéciale fut instituée pour assurer les approvisionnements de Rome et de l'État pontifical, et des greniers créés en 1705 pour les pauvres de la ville; lors de la peste de Marseille, en 1720, le pape secourut généreusement Belzunce en lui envoyant 2 000 charges de blé, avec un bref très élogieux pour son héroïque conduite. *Opera*, t. IV, p. 2411. Cf. Lafitau, *Vie*, t. II, p. 207. On doit à Clément XI l'établissement au Capitole d'une Académie des beaux-arts, et de nombreux encouragements donnés aux peintres et sculpteurs de son temps; il porta une défense d'enlever de Rome les objets antiques sans une permission pontificale. Cf. Reumont, *Geschichte*, t. III, p. 773. Surtout il envoya en Syrie et en Égypte Elie-Joseph Assémanni et plusieurs autres savants maronites qui firent pour la bibliothèque du Vatican les plus fructueuses récoltes de manuscrits orientaux. Lafitau, *Vie*, t. II, p. 258. Clément XI mourut pieusement le 19 mars 1721, en la fête de saint Joseph, pour lequel il avait toujours eu une grande dévotion.

II. POLITIQUE. — À peine élu, le nouveau pape envoya des brefs à l'empereur, et aux rois de France et d'Espagne, pour les supplier de régler pacifiquement la succession de Charles II; il s'offrait à prendre en sa garde, et sous son séquestre, les États d'Italie qui appartenaient à l'Espagne, jusqu'à ce qu'un accord eût été conclu à leur sujet; repoussé des deux côtés, il s'efforça du moins, sans plus de succès, de sauvegarder la neutralité de l'Italie par une ligue des princes italiens qui empêcheraient les compétiteurs de faire passer des troupes à Naples ou dans le Milanais; malgré ses protestations, les troupes impériales envahirent le duché de Ferrare. En même temps Philippe V et l'archiduc Charles sollicitaient à la fois du pape l'investiture du royaume de Naples; Clément XI se contenta d'abord dans la plus stricte neutralité; comme aux approches de la fête de saint Pierre, en 1701, les ambassadeurs des deux compétiteurs se préparaient à présenter au Vatican la redevance que les rois de Naples payaient tous les ans comme feudataires du saint-siège, il prit le parti de refuser la double ambassade, et pour empêcher que ce refus ne tirât à conséquence pour l'avenir, le 25 juin, il publia un décret par lequel il renvoyait à une époque indéterminée la réception de l'hommage dû chaque année aux papes par les rois de Naples, « sans que ce délai pût apporter aucun préjudice aux droits de l'Église. » Reboulet, *Histoire*, t. I, p. 70.

Pour les évêchés qui vauquaient dans le royaume de Naples, Clément convint avec Philippe V qu'ils seraient pourvus sur les propositions secrètes du roi, de telle sorte que l'initiative des choix semblerait venir du pape, *Ibid.*, p. 89. Clément XI, qui avait toujours penché du côté des Bourbons, fut vivement irrité par l'acte de l'empereur Léopold qui, pour obtenir l'appui de l'électeur de Brandebourg, avait érigé en royaume la Prusse ducale, donnant ainsi une nouvelle force aux protestants allemands; le pape protesta dans une allocution consistoriale, et s'efforça vainement d'obtenir des princes ca-

tholiques qu'ils ne reconnussent pas le nouveau royaume. *Opera*, t. I, p. 3; t. IV, p. 44. L'empereur, en réponse, fit envahir les Romagnes par ses troupes; chassées d'abord par le prier de Vendôme en 1704, elles reparurent dans l'État pontifical après les désastres des armées françaises et la levée du siège de Turin qui laissait les Impériaux maîtres de l'Italie du Nord. En 1708, l'archiduc Charles avait plus de 20 000 hommes sur les territoires de Ferrare et de Bologne, et ces troupes, en majeure partie protestantes, se livraient aux pires excès; en même temps l'archiduc, qui dominait sur le royaume de Naples et le Milanais, défendait à ses sujets d'envoyer de l'argent à Rome sous aucun prétexte, faisait séquestrer les revenus des ecclésiastiques qui résidaient hors du pays, et interdisait d'exécuter les bulles et brefs expédiés par le pape. Reboulet, *Histoire*, t. I, p. 136, 226 sq. Clément XI, indigné de ces violences, protesta solennellement et menaça les envahisseurs de l'excommunication, *Bullarium*, p. 180, 214, 217; il finit par lever contre les Impériaux une vingtaine de mille hommes. Mais cette petite armée, à laquelle Louis XIV ne put envoyer de renforts, ne fit qu'un simulacre de résistance. Le 15 janvier 1709, dans un traité signé à Rome, le pape subissait toutes les conditions de l'empereur et de l'archiduc. Il licenciait son armée et promettait de réunir une congrégation de cardinaux pour délibérer sur la reconnaissance de Charles comme roi d'Espagne; à ce prix l'archiduc retira ses ordonnances et fit évacuer à ses troupes l'État pontifical. Baudrillart, *Philippe V*, t. I, p. 302 sq.; Pometti, *Studii*, p. 397 sq. La congrégation cardinalice ayant laissé la décision au pape, il donna, le 15 octobre 1709, une déclaration qui reconnaissait Charles III comme « roi catholique des Espagnes, sans porter préjudice à aucun autre, et de telle sorte que les droits des deux prétendants à la succession d'Espagne restent également saufs et intacts ». *Opera*, t. I, p. 42; t. IV, p. 70 sq., 349 sq. L'empereur Joseph I^{er} et l'archiduc se contentèrent de cette déclaration. Ce fut au tour de Philippe V de s'irriter. Malgré les conseils de Louis XIV, qui lui représentait la nécessité où s'était trouvé le pape, et l'imprudence qu'il y aurait à rompre avec lui dans les circonstances où l'on se trouvait, le roi d'Espagne chassa de Madrid le nonce Zondadari (8 avril 1709), et interdit aux évêques espagnols toute correspondance avec Rome; sur les remontrances du pape et des prélats, il eut le bon sens de rapporter peu après cette seconde ordonnance. Baudrillart, *Philippe V*, t. I, p. 316 sq.; Reboulet, *Histoire*, t. I, p. 248 sq. Cf. *Bullarium*, p. 450; *Opera*, t. IV, p. 686 sq. L'empereur Joseph I^{er} étant mort prématurément en 1711, après avoir eu avec la cour de Rome les plus mauvais rapports, Clément XI refusa généreusement des'opposer à l'élection de son frère l'archiduc Charles, et le reconnut comme « roi des Romains et futur empereur ». *Bullarium*, p. 600. Il lui concéda même le droit dit « de premières prières » ou la nomination au premier bénéfice qui vaudrait après son avènement dans chacun des chapitres d'Allemagne. *Ibid.*, p. 603. L'empereur reconnaissant rétablit les bons rapports avec le saint-siège.

L'attention du pape se dirigea bientôt tout entière vers les négociations engagées à Utrecht. Les plénipotentiaires traitaient du sort de la Sicile et de la Sardaigne, pays vassaux du saint-siège, sans le moindre égard pour les droits du pape; surtout il était question de supprimer l'art. 4 de la paix de Ryswick qui avait stipulé le maintien de la foi catholique dans les pays restitués à des princes protestants, et de revenir aux décisions des traités de Westphalie qui laissaient le prince imposer son culte à ses sujets. A Rastadt, le nonce Passionei et l'abbé de Polignac firent adopter des dispositions qui maintenaient expressément celles de Ryswick. Il était stipulé en particulier « que tout ce qui concerne la religion catholique, apostolique et romaine, sera maintenu

dans l'état où les choses étaient avant la guerre, tant à l'égard des magistrats, qui ne pourront être que catholiques romains, comme par le passé, qu'à l'égard des évêques, chapitres, monastères, et généralement de tout le clergé ». Art. 27 de Rastadt et de Baden. Cf. Pometti, *Studii*, p. 448. Au même traité, les électeurs catholiques de Cologne et de Bavière, déposés par Joseph I^{er} comme partisans de la France, retrouvaient leurs dignités (art. 15). De nombreuses précautions furent stipulées à Utrecht pour que le catholicisme fut respecté dans les places de la Barrière, dont les Hollandais avaient la garde (art. 23), et à Gibraltar et Minorque cédés à l'Angleterre (art. 11). Cf. l'allocution consistoriale du pape à la suite de ces traités, *Opera*, t. I, p. 110 sq.; les textes dans le *Corps universel diplomatique* de Dumont, t. VIII, p. 370, 395, 419.

Les événements qui se passaient à l'est de l'empire n'avaient pas laissé le pape indifférent. Charles XII de Suède, ayant vaincu en plusieurs rencontres l'électeur de Saxe roi de Pologne Frédéric-Auguste, fit élire à sa place le 12 juillet 1704 par la diète polonaise Stanislas Leczinski, palatin de Posnanie; Clément XI prit vigoureusement le parti de Frédéric-Auguste sur qui il comptait pour ramener la Saxe à l'Église; il refusa de répondre aux lettres par lesquelles Stanislas lui avait fait part de son avènement, défendit aux évêques polonais d'assister à son couronnement, et enferma au château Saint-Ange l'évêque de Posnanie, partisan de Stanislas, que Frédéric-Auguste avait fait prisonnier et envoyé à Rome; il fit parvenir enfin à Frédéric-Auguste de fortes sommes qui lui permirent de se relever de ses défaites. Reboulet, *Histoire*, t. I, p. 131 sq. Lorsque, par le traité d'Alt-Ranstadt, l'électeur de Saxe eut renoncé à la couronne de Pologne, Clément XI protesta contre le traité, *Opera*, t. IV, p. 1688, et encouragea par son nonce les partisans du roi déchu à lui rester fidèles. Une ambassade russe envoyée par le tsar Pierre à Rome en 1707 fut bien reçue. *Ibid.*, p. 439. Clément XI obtint pour son protégé l'appui de la Russie qui triompha des Suédois à Pultawa le 8 juillet 1709; Frédéric-Auguste rentra aussitôt dans son royaume de Pologne, et le pape profita de son bonheur pour obtenir de lui maintes concessions; bien des abus que le séjour des troupes suédoises avait occasionnés en Pologne furent supprimés; l'intervention du roi auprès du tsar Pierre obtint plus de paix et de liberté aux catholiques de Russie; enfin, le jeune prince-électeur de Saxe fut élevé dans le catholicisme, et ne tarda pas à abjurer l'hérésie. Reboulet, *Histoire*, t. I, p. 257 sq. Cf. *Opera*, t. IV, p. 84, 138, 223, 234, 454, 654, 724, 1526, 2170.

A peine la paix rendue à l'Europe par les traités d'Utrecht et de Rastadt, le siège mis par les Turcs devant Corfou, et leur invasion en Hongrie inspirèrent au pape de nouvelles inquiétudes. Il secourut généreusement le comte de Schlembourg assiégé dans Corfou, et le prince Eugène de Savoie auquel il envoya en 1716 une épée et un chapeau bénits. La prise de Temeswar en 1716, et celle de Belgrade en 1717, par les Impériaux, sauvèrent une fois de plus la chrétienté. Reboulet, *Histoire*, t. II, p. 123 sq., 146 sq.

A la faveur de la guerre de succession d'Espagne, de tristes événements avaient séparé la Sicile du saint-siège. En 1712, l'évêque de Lipari excommunia des collecteurs d'impôts qui avaient frappé de certaines taxes des biens d'Église exempts; ceux-ci firent appel de l'évêque au tribunal de la Monarchie de Sicile. Ce tribunal, dont les membres étaient à la nomination du roi de Naples, prétendait exercer au nom du roi en Sicile les pouvoirs de légat *a latere*, qu'une bulle d'Urbain II avait, disaient les juristes siciliens, conférés à Roger comte de Sicile et à tous ses successeurs dans le gouvernement du pays. Les papes avaient toujours protesté contre cette bulle. Sentis, *Die Monarchia*, p. 25-55.

On observait d'ailleurs que Lipari ne dépendait pas de la Sicile. Malgré ces circonstances, le tribunal de la Monarchie se déclara compétent, et cassa la sentence de l'évêque de Lipari. Clément XI cassa à son tour la sentence d'absolution du tribunal; celui-ci ne se soumit pas, et envoya à Lipari un commissaire qui admit aux sacrements les excommuniés. Clément XI excommunia le commissaire et tous ceux qui avaient eu part à ses actes; il publia de plus un décret réservant au pape seul l'appel des excommunications épiscopales en matière d'immunités ecclésiastiques. *Bullarium*, p. 531. Le vice-roi de Sicile, jugeant que ce décret était la ruine du tribunal de la Monarchie, rendit une ordonnance le déclarant nul et de nul effet; plusieurs évêques siciliens ayant, malgré la défense du pouvoir civil, promulgué la constitution du pape, furent exilés, et se retirèrent à Rome après avoir jeté l'interdit sur leurs diocèses; cet interdit fut confirmé par le pape. Cf. Sentis, *Die Monarchia*, p. 140 sq.; Reboulet, *Histoire*, t. II, p. 30 sq.

La situation s'aggrava, lorsqu'en 1713 le duc de Savoie fut devenu, par le traité d'Utrecht, maître de la Sicile. Victor-Amédée II avait, depuis plusieurs années, rompu avec la cour de Rome; dès les débuts de son pontificat, Clément XI avait dû protester contre plusieurs ordonnances par lui rendues contre les immunités ecclésiastiques et les droits du saint-siège en matière de nomination aux bénéfices. Reboulet, *Histoire*, t. I, p. 76 sq. En 1710 de nouvelles entreprises sur la juridiction ecclésiastique amenèrent de nouvelles protestations. Reboulet, *ibid.*, p. 266 sq. Cf. *Bullarium*, p. 271, 407, 413. Quand Victor-Amédée eut obtenu le royaume de Sicile, il ne fit même pas part de son avènement au pape dont il devenait le vassal; Clément XI s'éleva sans succès contre cet abus dans des lettres adressées au nouveau roi lui-même et aux plénipotentiaires réunis à Utrecht et à Rastadt (1713 et 1714). Cf. *Opera*, t. I, p. 110. Comme il fallait s'y attendre, le roi de Sicile poussa à l'extrême les difficultés pendantes entre le saint-siège et le tribunal de la Monarchie; il chassa du royaume nombre de gentilshommes et d'ecclésiastiques fidèles à observer les interdicts lancés par les évêques et le pape, et plus de 500 prêtres se trouverent à la fois réfugiés à Rome, où l'on pourvut généreusement à leurs besoins; il porta de plus un décret interdisant l'entrée du royaume à tout document pontifical. Clément XI se décida à en finir, et le 20 février 1715 la bulle *Romanus pontifex* cassa et abolit entièrement le tribunal de la Monarchie de Sicile, *Bullarium*, p. 651; un bref qui accompagnait la bulle établissait de nouveaux tribunaux, dont les membres, désignés par le pape, jugeraient les causes jusque-là réservées au tribunal de la Monarchie. *Bullarium*, p. 658. Le roi de Sicile refusa absolument obéissance à cette bulle, et fut appuyé dans sa révolte par la France et l'Espagne; le parlement de Paris, à la réquisition du procureur du roi, condamna plusieurs décrets rendus, en vertu de la bulle *Romanus pontifex*, par l'auditeur de la Chambre, et défendit d'en recevoir de semblables dans le royaume. Reboulet, *Histoire*, t. II, p. 70. C'est seulement en 1718 que Philippe V, ayant conquis la Sicile, conclut avec le pape un concordat qui permettait aux exilés de rentrer dans le royaume et prescrivait l'obéissance à la bulle pontificale. Reboulet, *ibid.*, p. 196, 197; Sentis, *Die Monarchia*, p. 156; Brosch, *Geschichte*, t. II, p. 49 sq.

L'ambition d'Alberoni mit une dernière fois Clément XI aux prises avec l'Espagne. Le pape l'avait fait cardinal en 1717 à l'occasion du rétablissement par Philippe V du tribunal de la Nonciature. En 1718, le roi nomma son ambitieux favori au siège de Séville; le pape qui soupçonnait avec raison le cardinal d'avoir, par ses intrigues, lancé l'Espagne dans une guerre désastreuse pour la chrétienté, refusa l'institution du nouvel arche-

vêque. Philippe rompit toutes relations avec le nonce qui quitta Madrid, et ordonna à tous les Espagnols présents à Rome de s'en retirer; cette nouvelle querelle dura jusqu'au traité de la Haye qui réconcilia l'Espagne et l'empire et amena la disgrâce d'Alberoni (1720). Celui-ci, exilé d'Espagne, se réfugia en Italie. Clément XI refusa d'abord de le recevoir à Rome, et fit même commencer son procès, puis se radoucit en voyant apaisées les querelles qu'il avait suscitées. Alberoni résida dès lors à la cour pontificale. Brosch, *Geschichte*, t. II, p. 53.

A ce même traité de la Haye, la Sardaigne était cédée à Victor-Emmanuel II en échange de la Sicile; la Sicile, conquise pendant la guerre par l'Espagne, était par elle remise à l'empereur, qui en retour assurait à des infants d'Espagne l'investiture des duchés de Toscane, de Parme et de Plaisance, au cas où les possesseurs actuels viendraient à mourir sans enfants. Le pape protesta de nouveau contre ces dispositions de fiefs du saint-siège sur lesquelles il n'avait même pas été consulté; tout resta inutile. Reboulet, *Histoire*, t. II, p. 193 sq.

III. CONDUITE A L'ÉGARD DU JANSÉNISME. — 1^{re} En France. — Lorsque Clément XI monta sur le trône pontifical, les controverses jansénistes venaient de se réveiller à Paris par la publication du *Problème ecclésiastique*, condamné par le Saint-Office le 2 juillet 1700. Voir JANSÉNISME. Bientôt après, l'affaire du *Cas de conscience* allait forcer le pape à se prononcer une fois de plus contre les jansénistes. Pendant l'été de 1701, un cas de conscience, soi disant présenté à la Sorbonne par un confesseur normand, circulait parmi les docteurs. Le confesseur demandait s'il pouvait donner l'absolution à un prêtre, son pénitent, qui ne voulait pas admettre le fait de l'attribution des cinq propositions au livre de Jansénius, mais se contentait à cet égard d'un silence respectueux, et signait avec ces restrictions le formulaire d'Alexandre VII. Quelqu'ait été le confesseur en question, Eustace, confesseur de Port-Royal, Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. VI, p. 169 sq., ou Fréhel, curé de Notre-Dame du Port à Clermont, Le Roy, *La France et Rome*, p. 98, le cas fut rédigé par Roulland, docteur en Sorbonne, et connu, avant sa publication, par le cardinal de Noailles, archevêque de Paris. 40 docteurs déclarèrent que le pénitent pouvait recevoir l'absolution, 23 autres firent quelques réserves, mais admirèrent une rédaction pratiquement équivalente. En juillet 1702, le cas fut imprimé et fit naturellement scandale; le 12 février 1703, il fut condamné par Clément XI. *Bullarium*, p. 80. Noailles, sur le conseil de Bossuet, avait rédigé une instruction pastorale contre le *Cas*, et la fit répandre dans Paris quarante-huit heures avant la publication du document pontifical; il écrivait ensuite à Clément XI en se félicitant d'avoir publié sa censure au moment où le bref arrivait en France. « Bien des gens crurent, dit le chancelier d'Aguesseau dans le spirituel récit qu'il a laissé de cette affaire, qu'il auroit pu renverser la phrase, et dire qu'il avoit publié sa censure le même jour qu'il avoit reçu le bref. » *Œuvres*, t. VIII, p. 229. Noailles fit circuler aussitôt parmi le clergé de Paris un formulaire d'adhésion à son instruction; cinq docteurs seulement refusèrent de le signer et furent exilés en différentes villes. Le Roy, *La France et Rome*, p. 110 sq.; Lafitau, *Histoire*, t. I, p. 82 sq.

Ces mesures n'ayant pas suffi à rétablir la paix, et les controverses continuant à propos du *Cas*, Louis XIV demanda au pape une bulle qui condamnerait le silence respectueux. Clément XI hésita longtemps, car le roi exigeait que la bulle ne contint aucune formule contraire aux usages gallicans; après que le projet en eut été communiqué à Louis XIV, la bulle *Vineam Domini Sabaoth* parut à Rome le 14 juillet 1705. *Bullarium*, p. 233 sq. Après avoir rapporté les condamnations portées par ses prédécesseurs contre les cinq propositions

le pape blâmait ceux qui, par un silence respectueux, prétendaient obéir aux constitutions apostoliques, et ajoutait : « Le sens condamné dans les cinq propositions du livre de Jansénius, tel que les mots le comportent, doit être condamné par tous les fidèles comme hérétique, et cela non seulement de bouche, mais de cœur; et on ne peut licitement souscrire avec d'autres dispositions le formulaire. » Voir JANSÉNISME.

L'assemblée du clergé de France reçut cette bulle au mois d'août, mais, en l'accompagnant de commentaires qui blessèrent profondément Clément XI, car les prélats y enseignaient « que les constitutions des papes obligent toute l'Eglise, lorsqu'elles ont été acceptées par le corps des pasteurs ». Le Roy, *La France et Rome*, p. 187. Cf. *Procès-verbaux du clergé*, t. vi, p. 838 sq.; *Pièces*, p. 349 sq. Des lettres patentes promulguèrent la bulle et furent enregistrées au parlement; tous les évêques français la reçurent, sauf celui de Saint-Pons, Percin de Montgaillard, dernier survivant des 19 prélats qui avaient amené en 1667 la paix de Clément IX. Dans un mandement, Montgaillard se borna à enregistrer le fait accompli, opposant Clément IX à Clément XI; son mandement fut censuré par le pape le 18 janvier 1710. *Bullarium*, p. 365.

Le 31 août 1706, Clément XI envoya deux brefs sévères l'un à Louis XIV, l'autre au cardinal de Noailles, pour se plaindre des commentaires dont le clergé de France avait accompagné son acceptation de la bulle *Vineam Domini*. Le pape blâmait les évêques « d'usurper la plénitude de puissance que Dieu n'a donnée qu'à cette unique chaire de Saint-Pierre », et leur enjoignait « d'apprendre à révéler et à exécuter ses décrets, loin d'avoir la prétention de les examiner ou de s'en rendre juges ». *Opera*, t. iv, p. 349; Le Roy, *La France et Rome*, p. 214. Louis XIV refusa de recevoir les brefs; et comme des copies en circulaient en France, le parlement rendit un arrêt pour les faire saisir; le bon sens du roi l'empêcha de laisser publier l'arrêt.

L'acceptation par écrit de la bulle *Vineam Domini* était imposée au clergé et aux communautés du diocèse de Paris. Le 21 mars 1706, les religieuses de Port-Royal des Champs refusèrent de donner cette signature sans une addition conçue en ces termes : « sans déroger à ce qui s'est fait à leur égard à la paix de l'Eglise sous le pape Clément IX. » Louis XIV sollicita aussitôt du pape une bulle supprimant l'abbaye des Champs, et transférant ses revenus à Port-Royal de Paris. Le 27 mars 1708, Clément XI donna cette bulle; Port-Royal de Paris devenait propriétaire des deux maisons; Port-Royal des Champs était supprimé; mais les 26 religieuses, âgées pour la plupart, qui l'habitaient encore, en garderaient la jouissance jusqu'à la mort de la dernière d'entre elles, et recevaient une pension du monastère de Paris. Louis XIV fut très mécontent de ces délais qui ne lui permettraient pas « de voir de son vivant la destruction de Port-Royal ». Il refusa de recevoir la bulle pontificale et en sollicita une autre plus rigoureuse. Clément XI la donna le 15 septembre, en l'antidatant du 27 mars; elle fut enregistrée au parlement le 19 décembre. Elle permettait à Noailles de transférer les religieuses des Champs, « ensemble ou séparément, dans le temps, la manière et la forme qu'il le jugerait à propos, suivant sa discrétion et conscience, en d'autres maisons religieuses ou monastères par lui choisis. » Le Roy, *La France et Rome*, p. 263 sq. On sait comment Noailles usa de ces pouvoirs, et porta le 11 juillet 1709 la sentence de suppression de Port-Royal; le 29 octobre, elle fut exécutée par d'Argenson; dans la suite l'église fut rasée et le cimetière violé. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. vi, p. 224 sq.

Entre temps, de nombreuses dénonciations étaient parvenues à Rome contre l'ouvrage de Quesnel, *Abrégé de la morale de l'Evangile*. Voir JANSÉNISME. Le 13 juillet 1708, il fut condamné par Clément XI, *Bulla-*

rium, p. 327, comme contenant une doctrine « séditeuse, pernicieuse, téméraire, erronée et manifestement janséniste »; la lecture en était défendue, de même que la réimpression. Les exemplaires possédés par les fidèles devaient être remis aux évêques ou aux inquisiteurs et brûlés par eux. Ce bref, donné *motu proprio*, et dont l'exécution était confiée aux inquisiteurs en même temps qu'aux évêques, ne fut pas reçu en France; les documents pontificaux promulgués en cette forme y étaient considérés comme non avenus, et l'Inquisition romaine n'y avait pas de pouvoir. Il ne put donc circuler que clandestinement, et ne termina pas les controverses qui se multipliaient au sujet du livre de Quesnel. Louis XIV fit prier en novembre 1711 le pape de remplacer son bref par une bulle dans laquelle il éviterait toute formule contraire aux libertés gallicanes; le roi promettait « de faire accepter cette nouvelle constitution par les évêques de France avec le respect qui lui est dû ». Le Roy, *La France et Rome*, p. 385. Une congrégation spéciale fut instituée pour la rédaction de cette constitution dont tous les termes furent pesés avec un soin scrupuleux, le pape tenant à étudier lui-même chacune des propositions dont la censure était proposée. Thuillier, *La seconde phase*, p. 144; Bliard, *Saint-Simon*, p. 278 sq. Le 8 septembre 1713, la fameuse bulle *Unigenitus Dei Filii* était promulguée à Rome. Après avoir rappelé les anathèmes du Fils unique de Dieu contre les faux prophètes qui, semblables aux loups couverts de peaux de brebis, « introduisent des sectes de perdition sous une apparence de sainteté, » le pape condamnait en bloc 101 propositions, extraites mot à mot du livre de Quesnel, « comme fausses, captieuses, suspectes d'hérésie, contenant diverses hérésies et spécialement celles renfermées dans les propositions de Jansénius. » La traduction même de l'Écriture, qu'accompagnait le commentaire de Quesnel, était déclarée défectueuse, comme reproduisant la version de Mons déjà condamnée. *Bullarium*, p. 574 sq. Pour le détail des propositions, voir JANSÉNISME. Thuillier, p. 159 sq., renvoie aux passages mêmes de Quesnel. Noailles se soumit d'abord, dès l'arrivée de la bulle (28 septembre 1713), et révoqua par un mandement l'approbation qu'il avait donnée comme évêque de Châlons, en 1695, au livre de Quesnel. Sur l'avis de Fénelon et du P. Le Tellier, une assemblée des évêques présents à Paris se réunit à l'archevêché le 16 octobre; 49 prélats y prirent part; c'était à peu près le tiers de l'épiscopat du royaume. Dès la seconde séance Noailles, revenant sur sa soumission à la bulle, déclara ne pouvoir l'admettre sans explications, surtout à cause des qualifications jetées en bloc sur les 101 propositions, sans que chacune d'elles fût l'objet d'une note spéciale; huit de ses collègues le suivirent dans sa résistance, tous les autres votèrent l'acceptation pure et simple de la constitution. Le 15 février 1714, elle fut enregistrée en parlement; le 28 mars, une instruction pastorale de Noailles, qui défendait à ses prêtres, sous peine de suspension, de recevoir la bulle sans son autorisation, fut censurée par le Saint-Office, en même temps que le pape envoyait des lettres pleines d'éloges aux 40 évêques de la majorité. Dans les premiers jours de mars, la Sorbonne, contrainte par une lettre de cachet du roi, reçut à son tour et enregistra la bulle. Parmi les évêques qui n'avaient pas assisté à l'assemblée, une douzaine se joignirent à ceux de la minorité; les autres acceptèrent sans restrictions l'acte pontifical. Thuillier, *La seconde phase*, p. 195 sq. Les pièces sont dans les *Procès-verbaux du clergé*, t. iii, p. 1255 sq.

Pour faire céder les évêques protestataires, Fénelon suggéra au roi l'idée d'un concile national qui jugerait, s'il le fallait, et déposerait les accusés, en même temps que le pape dépouillerait Noailles de la pourpre. Clément XI répugnait à cette idée, et aurait bien préféré que Noailles fût envoyé à Rome pour y être jugé;

devant la volonté du roi qui menaçait de convoquer lui-même, et seul, le concile national, le pape céda et consentit à envoyer en France un légat, « pourvu que préalablement l'on concerte, l'on établisse et l'on assure les formes qu'il faudra observer, et les mesures qui sont à prendre, afin que tout se commence, se poursuive et se conclue, de manière qu'en mettant à couvert l'autorité du siège apostolique, et l'obéissance due à la constitution dont il s'agit, on fasse cesser tout danger de confusion et de rupture qui sont si abhorrées du cœur paternel de Sa Sainteté. » Cf. Le Roy, *La France et Rome*, p. 647 sq. La mort de Louis XIV arrêta ce projet (1^{er} septembre 1715).

Le roi mort, il ne fut plus question d'urger l'acceptation de la bulle; Noailles et ses partisans, parmi lesquels se trouvaient de nombreux docteurs de Sorbonne, étaient en faveur. Le 1^{er} mai 1716, Clément XI envoya deux brefs en France, l'un au régent, l'autre, très énergique, aux évêques protestataires; le régent refusa de les recevoir sous prétexte que le texte n'en avait pas été soumis à ses ministres avant leur promulgation. Lafitau, *Histoire*, t. 1, p. 293. Cf. *Opera*, t. iv, p. 209, 2142, 2146, 2187. Le 10 novembre 1716, Clément XI adressa un nouveau bref au régent, et le 20 novembre, un autre aux évêques qui avaient accepté la constitution pour les encourager à peser sur leurs collègues rebelles. *Opera*, t. iv, p. 2180. Le 18 novembre 1716, la Sorbonne, ayant rétracté l'acceptation de la bulle qui lui avait été imposée deux ans auparavant, fut privée par Clément XI de tous les pouvoirs qui lui avaient été jadis concédés par les papes, et spécialement de celui de promouvoir aux grades académiques. *Bullarium*, p. 739. Cf. Lafitau, *Histoire*, t. 1, p. 324 sq. Le 5 mars 1717, quatre des évêques qui avaient refusé d'admettre la bulle *Unigenitus*, Soanen, évêque de Senez, Colbert, évêque de Montpellier, Delange, évêque de Boulogne, et La Broue, évêque de Mirepoix, firent appel au concile général de la constitution *Unigenitus*, et cet appel fut approuvé en assemblée de Sorbonne. Le régent, qui voulait la pacification de cette querelle, envoya en exil les quatre appelants. Le 3 avril, Noailles à son tour forma appel « du pape manifestement trompé, et de la constitution *Unigenitus*, en vertu des décrets de Constance et de Bâle, au pape mieux informé, et à un concile général libre et célébré en lieu sûr »; mais il ne voulut pas publier pour le moment cet appel, et le déposa aux archives de l'officialité de Paris. Lafitau, *Histoire*, t. II, p. 1-15; Bliard, *Dubois*, t. II, p. 280 sq.

Le 25 mars, le pape lui avait écrit de sa main pour le supplier de se soumettre; il lui envoyait en même temps une lettre que lui adressaient dans le même but les cardinaux présents à Rome. *Opera*, t. iv, p. 2225. Le 6 mai, Noailles répondit sans faire la soumission demandée; peu après, son appel était publié. Lafitau, *Histoire*, t. II, p. 40 sq.; Crousaz-Crétet, *L'Église et l'État*, p. 10 sq. Le 8 février 1718, un décret du Saint-Office, donné dans une congrégation tenue en présence du pape, fut promulgué à Rome; il condamnait l'appel des quatre évêques « comme schismatique et contenant des propositions hérétiques », celui de Noailles « comme schismatique et approchant de l'hérésie ». Le pape fixa aux appelants un délai pour venir à résipiscence. Ce délai étant écoulé, la bulle *Pastoralis officii* fut promulguée à Rome le 26 août 1718. *Bullarium*, p. 807 sq. Elle excommuniait tous ceux qui faisaient opposition à la constitution *Unigenitus*. Le 3 octobre de la même année, Noailles forma de nouveau appel contre cette seconde bulle. Dubois, qui pour obtenir le chapeau de cardinal prétendait pacifier l'Église de France, fit composer, en mars 1720, un *Corps de doctrine* auquel adhérèrent une centaine de prélats; il expliquait la bulle *Unigenitus*; le 19 novembre 1720, Noailles accepta la bulle « suivant les explications approuvées par un très

grand nombre d'évêques de France ». Mais ce manifestement ambigu et obscur ne satisfait pas le pape qui exigeait une acceptation pure et simple. Elle ne fut donnée que sous Benoît XIII. Voir t. II, col. 705; Crousaz-Crétet, *L'Église et l'État*, c. I, II.

On sait avec quelle verve et quelle partialité Saint-Simon a narré l'histoire de la bulle *Unigenitus*, *Mémoires*, édit. Chéruel, t. V; on trouvera la réfutation dans les deux ouvrages du P. Bliard, *Saint-Simon*, p. 270 sq.; Dubois, t. II, p. 279 sq.

2^o En Hollande. — Pierre Codde, archevêque de Sébaste, avait été établi par Innocent XII vicaire apostolique des Pays-Bas. Bientôt on s'aperçut qu'il favorisait ouvertement les jansénistes, dont le nombre se multipliait sous son administration; dénoncé à la suite d'une enquête par l'internonce de Bruxelles, il fut cité à Rome devant une commission de cardinaux pour répondre de sa conduite; le procès suivait son cours lorsque mourut Innocent XII. Clément XI continua l'instruction; Codde se défendit en personne pendant cinq séances; le 7 mai 1702, le vote unanime des cardinaux chargés du procès le condamna à la déposition. Le pape nomma à sa place Théodore Cock. *Opera*, t. IV, p. 160. Les jansénistes parvinrent à attirer dans leur parti le grand pensionnaire Heinsius et des membres influents des États généraux; en 1703, les États rendirent une ordonnance qui interdisait de reconnaître tout vicaire apostolique non approuvé par eux; Cock en particulier recevait la défense d'exercer ses pouvoirs, et tous les actes posés déjà par lui en qualité de vicaire apostolique étaient déclarés nuls. Par amour de la paix, Clément XI consentit à le rappeler à Rome, et le remplaça successivement par plusieurs vicaires apostoliques dont aucun ne parvint à se faire agréer. Codde, qui avait eu du pape la permission de rentrer en Hollande, mena une campagne acharnée contre les représentants pontificaux et une foule de pamphlets furent publiés en sa faveur; l'Inquisition romaine en condamna plusieurs. *Bullarium*, p. 103. Les choses allèrent si loin que Codde étant mort quelques années après fut, par ordre du pape, privé de la sépulture ecclésiastique.

A la même époque, plusieurs prêtres jansénistes de l'Église d'Utrecht, à l'instigation de Quesnel alors réfugié en Hollande, prirent le titre de chanoines de cette Église, dont le siège était vacant depuis 1580, et prétendirent exercer la juridiction épiscopale jusqu'à la nomination d'un archevêque; les efforts de Clément XI ne parvinrent pas à les ramener. Après sa mort ils osèrent davantage, et l'élection qu'ils firent en 1723 de Corneille Steenhoven pour le siège d'Utrecht donna naissance au schisme janséniste de Hollande qui dure encore aujourd'hui. Reboulet, *Histoire*, t. I, p. 112 sq.

IV. CLÉMENT XI ET LES MISSIONS. — En 1703, le parlement de Dublin ayant voté une série de mesures vexatoires contre les catholiques, Clément XI écrivit à la reine Anne, et fit appuyer sa lettre par l'empereur et le roi de Portugal. *Opera*, t. IV, p. 604. La reine ne consentit pas à refuser son approbation à la loi, mais ferma les yeux sur son inexécution. Un moment le pape espéra que la reine Anne adopterait comme héritier son neveu le jeune Jacques III, que Louis XIV avait reconnu pour roi d'Angleterre, au détriment de la maison de Hanovre; la mort prématurée de la reine rompit les négociations engagées. Reboulet, *Histoire*, t. I, p. 116; t. II, p. 4. Du moins Clément accueillit magnifiquement à Rome en 1719 le jeune prince que le régent avait abandonné; il lui fit épouser Clémentine Sobieska, petite-fille de Jean III roi de Pologne. Lafitau, t. I, p. 131; t. II, p. 183. Nous avons vu le pape profiter de l'ambassade que lui envoya en 1707 le tsar Pierre de Russie pour obtenir aux catholiques de son empire un peu plus de liberté. En 1701 et 1702, des persécutions ayant éclaté en Arménie et en Syrie, Clément XI obtint,

par l'intermédiaire de l'ambassadeur de France, que justice fût rendue aux catholiques; une mission fut envoyée en Perse. *Opera*, t. iv, p. 172, 286, 344, 474, 718, 1847, 1934, 2356.

En 1711, de sérieuses négociations furent engagées pour faire rentrer les coptes et les Abyssins dans la communion romaine; la mort du roi Dodemanus, favorable à l'union, rompit les négociations. Reboulet, *Histoire*, t. II, p. 16. Cf. *Opera*, t. iv, p. 206, 642, 1631. L'année suivante, un schisme éclata chez les maronites dont une partie, accusant de crimes énormes le patriarche Jacques, l'avait déposé et élu à sa place Joseph Raifunensi, évêque de Sidon. Les deux partis en appelèrent à Rome; la Propagande donna raison à Jacques, l'ancien patriarche. Un franciscain de Jérusalem, Laurent de Saint-Laurent, se rendit au mont Liban au nom de Clément XI et obtint la soumission des schismatiques. *Ibid.*, p. 21, 22. Cf. *Opera*, t. iv, p. 1684, 1866, 1995. Le même moine ramena à l'union le patriarche d'Alexandrie, Samuel Capazalis, venu en pèlerinage à Jérusalem; Samuel envoya à Rome en 1713 sa soumission, et le pape le confirma dans sa dignité; le patriarche persévéra jusqu'à la mort dans la communion catholique. *Ibid.*, p. 52 sq. Cf. *Opera*, t. iv, p. 643, 1633. Clément XI confirma en 1711 la règle des Mekhitaristes, ou règle de saint Benoît appliquée aux Arméniens unis par Pierre Manoug surnommé Mekhitar. Chénou, *L'Église catholique*, p. 275.

C'est en Chine surtout où les missions catholiques étaient alors dans toute leur prospérité, que Clément XI dut intervenir pour régler la grave affaire des rites chinois. Sous Innocent XII, de violentes controverses s'étaient de nouveau élevées entre les jésuites et les franciscains d'une part, les dominicains et les prêtres des Missions étrangères de Paris de l'autre, sur le sens de certaines formules chinoises que les uns considéraient comme idolâtriques, les autres comme orthodoxes, et aussi sur le culte rendu aux ancêtres et à Confucius, toléré par les uns, interdit par les autres. Voir CHINOIS (RITES), t. II, col. 2364-2375. Clément XI fit continuer l'examen du différend et envoya comme visiteur en Chine, avec les facultés de légat *a latere*, le Piémontais Thomas Maillard de Tournon, qu'il sacra lui-même patriarche d'Antioche (1701). Le Saint-Office condamna l'opinion des jésuites, et interdit l'emploi des formules chinoises incriminées, et le culte rendu aux ancêtres et à Confucius; Clément XI approuva le décret le 20 novembre 1704, et l'envoya en Chine. *Bullarium*, p. 204 sq. Tournon, qui connaissait le sens de cette décision, avait donné à Nanking un mandement dans le même sens (25 janvier 1704); les jésuites et les franciscains en appelèrent du légat au pape, auquel l'empereur Kang-Hi avait envoyé une ambassade pour lui donner des explications sur les usages condamnés. Tournon fut exilé à Macao par Kang-Hi, et les Portugais le jetèrent en prison comme ayant, par sa légation, lésé les droits de patronage de leur roi sur les missions de Chine. Clément XI ordonna que le mandement de Tournon sur les cérémonies chinoises fût exactement observé. *Bullarium*, p. 419-434; *Opera*, t. iv, p. 125, 359, 367, 2262, 2366. Quand ces actes pontificaux parvinrent à Macao, Tournon était mort (8 juin 1710) des mauvais traitements dont les Portugais l'avaient accablé; le pape rendit un éclatant hommage à sa mémoire en consisterie, louant « la fermeté invincible, la force sacerdotale, avec lesquelles, bien qu'on le fit vivre de pain de douleur et d'eau d'affliction, il n'avait jamais cessé de faire son devoir ». *Opera*, t. I, p. 58; t. iv, p. 1500, 1590.

D'assez nombreux missionnaires de divers ordres, trouvant les actes pontificaux insuffisamment promulgués, continuaient leurs anciennes pratiques. Pour couper court à ces désobéissances, Clément XI en 1715, par la constitution *Ex illa die*, *Bullarium*, p. 670, renouvela

les condamnations précédentes et imposa à tous les missionnaires présents en Chine, et à ceux qui y aborderaient dans la suite, la signature d'un formulaire contenant le serment de se soumettre aux décisions données par le Saint-Office en 1704. Cette constitution ne rétablissait pas l'unité de vues et de pratiques. Le pape envoya en Chine un autre légat, Jean-Ambroise Mezzabarba, référendaire des deux signatures, qu'il créa patriarche d'Alexandrie, avec les pouvoirs de légat *a latere* pour les Indes Orientales. *Opera*, t. I, p. 162. Mezzabarba, débarqué à Canton en octobre 1720, trouva l'empereur Kang-Hi décidé à ne rien céder sur la question des cérémonies chinoises, et la plupart des chrétiens résolus à faire schisme si les prescriptions de Rome étaient maintenues; devant cette opposition, le légat concéda le maintien de plusieurs des usages condamnés. Ces permissions donnèrent lieu dans la suite à de nouvelles discussions, qui ne furent terminées que sous Benoît XIV. Voir t. II, col. 2375-2389. Cf. Reboulet, *Histoire*, t. I, p. 144 sq., 196 sq., 272 sq.; t. II, p. 207 sq.; Lafitau, *Vie*, t. I, p. 211 sq.; Launay, *Histoire générale*, t. I, p. 381 sq., 466 sq.

V. ACTES DIVERS. — En 1703, le Code Léopold, promulgué par Léopold-Joseph, duc de Lorraine, fut dénoncé par l'évêque de Toul comme contenant de nombreuses propositions contraires à la doctrine de l'Église sur la juridiction ecclésiastique et l'autorité du siège apostolique; Clément XI le fit examiner par une congrégation de cardinaux et de théologiens, et le résultat fut une condamnation qui frappa ce code et les arrêts rendus en vertu de ses lois. *Bullarium*, p. 99 sq. Après une lutte de plusieurs années, le duc de Lorraine se décida à modifier les articles condamnés. Cf. *Opera*, t. iv, p. 179, 218, 346, 728; E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, Nancy, 1901, t. II, p. 398-413. Clément XI a promulgué les canonisations, faites par plusieurs de ses prédécesseurs, de saint Isidore le laboureur, saint André Corsini, saint Philippe Béniti, saint François de Borgia, saint Laurent Justinien, saint Jean de Capistran. Il a canonisé lui-même Pie V et André Avellin (22 mai 1712), *Bullarium*, p. 506, 518; béatifié François Régis (8 mai 1716), *ibid.*, p. 704, et composé l'office de saint Joseph inséré au bréviaire romain. Reboulet, t. II, p. 240. Il a statué que la fête de la Conception de la sainte Vierge serait de précepte dans l'Église universelle (6 décembre 1708), *Bullarium*, p. 338, et enrichi d'indulgences la récitation du chapelet dit de sainte Brigitte. *Ibid.*, p. 626.

I. SOURCES. — *Bullarium romanum*, Turin, 1874, t. XXI; *Clementis XI pontificis maximis opera omnia*, édit. du cardinal Albani, 4 in-fol., Francfort, 1729 : t. I, *Orationes consistoriales*, p. 1-183; t. II, *Homiliae in Evangelia*, p. 1-75; t. III, *Bullarium*, p. 1-1283; t. IV, *Epistolae et brevia selectiora*, p. 1-2423; L. Mention, *Documents relatifs aux rapports du clergé avec la royauté*, Paris, 1893, p. 163 sq.; *Procès-verbaux des assemblées du clergé de France*, Paris, 1774, t. VI.

II. TRAVAUX. — Artaud de Montor, *Histoire des souverains pontifes*, t. VI, p. 283 sq.; Audisio, *Histoire des papes*, t. V, p. 138 sq.; Baudrillard, *Philippe V et la cour de France*, Paris, 1890 sq.; Bliard, *Dubois cardinal et premier ministre*, Paris, 1903, t. II; Bower, *History of the roman popes*, t. X b, p. 233 sq.; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaates*, t. II, p. 29 sq.; Chénou, *L'Église catholique au XVIII^e siècle*, dans l'*Histoire générale de Lavisse* et Rambaud, t. VII, c. XVII; de Crousaz-Crétet, *L'Église et l'État au XVIII^e siècle*, Paris, 1893; Guarnacci, *Vite et res gestae*, t. II, p. 1 sq.; Jungmann, *Dissertationes selectae in hist. eccl.*, Ratisbonne, 1887, t. VII, p. 290 sq.; Lafitau, *Vie de Clément XI*, Padoue, 1752; Id., *Histoire de la constitution Unigenitus*, Avignon, 1737; Le Roy, *Le gallicanisme au XVIII^e siècle, la France et Rome de 1700 à 1715*, Paris, 1892; Muratori, *Annali d'Italia*, Milan, 1749, t. XI, p. 448 sq.; Petrucelli della Gattina, *Histoire diplom. des conclaves*, t. III, p. 440 sq.; Polidori (anon.), *De vita et rebus gestis Clementis XI*, Urbini, 1727; Pometti, *Studi sul pontificato di Clem. XI*, dans *Archivio della soc. Romana*, Rome, 1898, t. XXI; Ranke, *Die römischen Päpste*, t. III, p. 120 sq.; Reboulet, *Histoire de Clé-*

ment XI, Avignon, 1752; Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, t. III b, p. 642 sq.; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, 1888, t. VI; Sentis, *Die Monarchia Sicula*, Fribourg, 1869; Thuillier, *La seconde phase du jansénisme*, Paris, 1901.

J. DE LA SERVIÈRE.

13. CLÉMENT XII, pape (1730-1740), successeur de Benoît XIII. Laurent Corsini, né à Florence le 16 avril 1652, d'une illustre famille, fit ses études au collège romain et à l'université de Pise où il prit son doctorat. Revenu à Rome, il fut régent de la chancellerie, clerc de la Chambre apostolique. Il fut nommé nonce à Vienne, et sacré archevêque de Nicomédie; l'empereur refusa de le recevoir parce que son nom ne lui avait pas été soumis auparavant; il fit donc à Rome toute sa carrière, en 1696, il est trésorier de la Chambre apostolique, en 1706, cardinal-prêtre avec le titre de pro-trésorier; puis préfet de la signature de justice, et enfin cardinal-évêque de Tusculum. Le 12 juillet 1730, il fut élu pape après un conclave orageux, et prit le nom de Clément en souvenir de Clément XI, son protecteur. Sa famille était fort riche; il n'eut pas de peine à faire comprendre à ses neveux qu'ils n'avaient rien à attendre de lui. Cf. Fabronius, *De vita*, p. 1 sq. Clément XII commença par réformer certains abus qui s'étaient introduits sous le règne du faible Benoît XIII, voir t. II, col. 705; plusieurs concessions faites à des cardinaux furent abrogées; le fameux cardinal Coscia, tout-puissant sous le dernier règne, dut donner sa démission de l'archevêché de Bénévent, payer une énorme amende, et fut condamné à dix ans de prison au château Saint-Ange, avec privation de voix active et passive dans l'élection du pape.

Malgré son grand âge et le mauvais état de sa santé, Clément s'occupa activement de l'administration de l'État pontifical; cardinal, il s'était fait remarquer par les intelligentes largesses que lui permettait sa grande fortune envers les savants et les artistes, et sa charité envers les pauvres. Pape, il continua dans la même voie. Très facile à recevoir les indigents, pour lesquels il réservait chaque semaine plusieurs jours d'audience, on le vit distribuer en 1735 jusqu'à 300 000 écus d'aumônes pendant une disette. Attentif à encourager le commerce et l'industrie de ses États, en particulier à favoriser la production de la soie, il créa de nombreuses routes, améliora les ports de commerce, et prit diverses mesures pour faciliter les échanges entre ses provinces. La police de Rome laissait alors à désirer, si nous en croyons le président de Brosses, *Lettres*, p. 70 sq.; le pape l'améliora par de nouveaux règlements contre le port des armes et le droit d'asile. L'idée d'instituer une loterie mensuelle, qui devint bientôt le jeu favori des Romains, et rapporta un énorme gain au trésor pontifical, fait moins d'honneur à Clément XII. De Brosses, *Lettres*, p. 24 sq.

On lui doit d'importantes constructions; celle en particulier de la façade de Saint-Jean de Latran, sur les plans d'Alexandre Galilei. Il a beaucoup enrichi la Bibliothèque vaticane, à laquelle il donna des règlements nouveaux (24 août 1739). *Bullarium*, t. XXIV, p. 571. Cf. de Brosses, *Lettres*, p. 176 sq. Par son ordre, Assémani fit un second voyage en Orient, et en revint chargé de trésors. Guarnacci, *Vita*, t. II, p. 575 sq.; Reumont, *Geschichte*, t. III, p. 731, 773; Fabronius, *De vita*, p. 20 sq., 60 sq. Sur la Rome de Clément XII on peut consulter les lettres spirituelles et malveillantes du président de Brosses, p. 70 sq.

Comme ses prédécesseurs, Clément XII fut mêlé à la politique de presque tous les États; ces diverses négociations ne lui rapportèrent guère que des déboires; les puissances ne voulaient plus admettre l'intervention du pape. Le dernier Farnèse, étant mort le 20 janvier 1731, laissait Parme et Plaisance à l'infant don Carlos qui s'en empara sans même vouloir faire hommage au

pape pour ces fiefs apostoliques. La même année, la Corse, révoltée contre Gênes, offrit à Clément de se remettre effectivement sous sa suzeraineté; il refusa, mais se porta médiateur entre les révoltés et la République; celle-ci repoussa avec hauteur la médiation pontificale. Fabronius, *De vita*, p. 42 sq.

La guerre de la succession de Pologne (1733-1737) fut pour l'État romain la cause de nombreux malheurs. Continuant la politique de ses prédécesseurs, Clément XII s'était efforcé de garder une exacte neutralité; reconnaissant d'abord Stanislas Leczinski, puis après le traité de Vienne, Auguste III. L'infant don Carlos ayant conquis le royaume de Naples sur les Impériaux qui ne conservaient plus que la Sicile, les deux partis demandèrent l'investiture au pape, qui refusa de se prononcer avant la conclusion du traité. Malgré cette réserve, Clément vit souvent ses États violés soit par les Impériaux, soit par les Espagnols; en 1735, des troupes allemandes prirent leurs quartiers d'hiver sur les territoires de Bologne, Ferrare et Urbin, et exigèrent des paysans de lourdes contributions; en même temps les Espagnols levaient des troupes sans autorisation dans l'État pontifical et jusque dans Rome; des émeutes populaires ayant éclaté à ce sujet contre les recruteurs, Philippe V rappela son ambassadeur, et refusa au nonce l'entrée de son royaume; il fallut de longues négociations pour rétablir les bons rapports. Fabronius, *De vita*, p. 104 sq. A la conclusion de la paix, le pape donna l'investiture de Naples à don Carlos, mais essaya vainement de recouvrer Parme et Plaisance qui échurent à l'infant don Philippe. Brosch, *Geschichte*, t. II, p. 77. Une difficulté d'un autre genre s'éleva en Espagne en 1735. Philippe V, poussé par sa seconde femme, Élisabeth Farnèse, nomma à l'archevêché de Tolède son troisième fils, Louis-Antoine, âgé de huit ans, et exigea du pape l'institution canonique; Clément XII consentit à accorder à l'infant l'expectative du siège, avec jouissance des revenus, jusqu'au jour où il aurait l'âge d'être consacré archevêque; de plus, le 19 décembre 1735, il le faisait cardinal. Saavedra, archevêque de Larisse, était chargé de l'administration spirituelle du diocèse jusqu'à ce que l'infant eût l'âge requis. Guarnacci, *Vita*, p. 588, 696. Le 18 octobre 1737, après de longues négociations dont l'origine remontait au règne de Clément XI, un concordat fut conclu entre le saint-siège et la cour de Madrid, pour régler la collation des bénéfices en Espagne. Picot, *Mémoires*, t. II, p. 11 sq.; Fabronius, *De vita*, p. 112 sq.

A Naples, le jeune roi Charles, âgé de 18 ans, donna bien vite des inquiétudes à la cour de Rome. Il avait amené comme conseiller Bernard Tanucci, professeur de Pise, imbu d'idées régaliennes et très hostile aux papes. Sous son influence, Charles envoya à Rome en 1737 un mémoire de 24 articles qui réclamait pour la couronne le droit de nommer à tous les bénéfices du royaume, et de nombreuses restrictions aux immunités ecclésiastiques. De violentes discussions s'élevèrent à ce sujet entre Tanucci et la congrégation chargée par Clément XII de l'examen du mémoire. Elles n'étaient pas terminées quand mourut le pape. Picot, *Mémoires*, t. III, p. 12 sq.

Les secours envoyés par Clément XII à l'empereur en 1738 pour sa guerre contre les Turcs n'empêchèrent pas qu'après plusieurs défaites Charles VII ne dut signer le traité de Belgrade qui donnait aux Ottomans Belgrade, une grande partie de la Serbie et de la Valachie (1739).

Benoît XIII avait fait au roi de Sardaigne des concessions dangereuses en matière d'immunités ecclésiastiques et de nomination aux bénéfices. Voir t. II, col. 705. Clément XII voulut revenir en 1731 sur ces concessions qui n'étaient pas encore signées; une rupture diplomatique s'ensuivit, qui ne prit fin que sous Benoît XIV.

Picot, *Mémoires*, t. II, p. 318 sq.; Fabronius, *De vita*, p. 48 sq. En 1734, le roi de Portugal exigea que le patriarche de Lisbonne fût de droit cardinal, aussitôt après sa promotion à ce siège; le pape accorda simplement qu'il aurait le premier chapeau à la nomination du Portugal qui viendrait à vaquer.

De nombreuses conversions de luthériens en Saxe consolèrent le pape; pour leur faciliter le retour, il leur concéda la propriété des biens d'Eglise dont leurs ancêtres s'étaient emparés lors de la réforme (janvier 1732). Guarnacci, *Vitz*, p. 584.

L'agitation janséniste continuait en France où les folies des convulsionnaires sur la tombe du diacre Paris avaient été signalées dans des mandements de M. de Vintimille, archevêque de Paris. MM. de Colbert, évêque de Montpellier, et de Caylus, évêque d'Auxerre, ayant donné des mandements en faveur de certains miracles du diacre Paris, qu'ils disaient avoir canoniquement constatés, ces mandements furent condamnés par deux brefs de Clément XII (19 janvier et 11 octobre 1734). Cf. Picot, *Mémoires*, t. II, p. 308, 317 sq.

En 1733, les jansénistes de France ayant pris occasion du bref *Verbo Dei* de Clément XII, qui louait la doctrine de saint Thomas d'Aquin et concédait diverses faveurs aux dominicains, pour soutenir que les opinions de l'école dominicaine devaient être suivies par tous, et qu'elles étaient contraires à la bulle *Unigenitus*, le pape donna, le 2 octobre, le bref *Apostolicæ providentiæ*, où il flétrissait ceux qui soutenaient « avec une obstination intolérable que la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas sur l'efficacité de la grâce divine a été frappée de censure par la constitution *Unigenitus* ». Cependant, ajoutait le pape, « connaissant pleinement les intentions de nos prédécesseurs, nous ne voulons pas que les louanges données par eux ou par nous à l'école thomiste, louanges que nous approuvons et confirmons de nouveau, soient en aucune manière préjudiciables aux autres écoles catholiques, qui ont des sentiments différents de ceux de cette école dans la manière d'expliquer l'efficacité de la grâce divine, et qui ont aussi rendu à ce siège apostolique des services importants. » *Bullarium*, t. XXIII, p. 541. Cf. Picot, *Mémoires*, t. II, p. 359 sq.

L'archevêque d'Utrecht, Barchman, étant mort le 13 mai 1725, les prétendus chanoines de cette Eglise lui donnèrent pour successeur Théodore Van der Croon (28 octobre 1734); le 27 février 1735, Clément XII excommunia le nouvel archevêque, Varlet son consécrateur, les chanoines électeurs et leurs adhérents. Picot, *ibid.*, p. 374. Les mêmes peines atteignirent en 1739 Mandartz, successeur de Van der Croon, également consacré par Varlet. *Ibid.*, t. III, p. 33.

La Tour d'Auvergne, archevêque de Vienne, et Guérin de Tencin, archevêque d'Embrun, puis de Lyon, tous deux déclarés contre les jansénistes, reçurent de Clément XII le chapeau. *Ibid.*, p. 37.

En janvier 1740 furent condamnés l'*Histoire du livre des réflexions morales sur le Nouveau Testament* et l'édition française de l'*Histoire du concile de Trente* de Sarpi par Le Courayer. *Bullarium*, t. XXIV, p. 664, 665. Enfin, le parlement de Paris ayant, le 24 avril 1739, supprimé des lettres épiscopales qui privaient des sacrements les prêtres ou fidèles mourant sans rétracter leur appel contre la bulle *Unigenitus*, l'arrêt fut condamné par un bref du 26 janvier 1740. *Bullarium*, t. XXIV, p. 667. Cf. Picot, *Mémoires*, t. III, p. 40 sq.

Les missions étrangères attirèrent souvent l'attention du pape. Le patriarche d'Alexandrie et 10 000 copies revinrent à l'unité romaine pendant son pontificat. Il envoya au Thibet une mission de capucins, fonda des collèges en Calabre pour les jeunes ecclésiastiques du rite grec uni, et à Naples pour les missionnaires des Indes. Fabronius, *De vita*, p. 64 sq.

Des abus s'étant produits dans la discipline de l'Eglise maronite, Clément envoya au Liban, en 1736, comme ablégat le savant Assémani; celui-ci obtint du patriarche Joseph-Pierre Gazeno la convocation d'un concile où figurèrent, sous la présidence du patriarche et la direction effective de l'ablégat, quatorze archevêques ou évêques maronites, deux syriens, deux arméniens et plusieurs abbés de monastères; le concile tint huit sessions, du 30 septembre au 13 octobre 1736; ses actes et règlements, rédigés par Assémani, furent confirmés en 1741 par Benoît XIV. Voir MARONITES. Clément XII retira les permissions accordées par Mezzabarba sous Clément XI au sujet des cérémonies chinoises. Voir t. II, col. 2387.

Le 10 janvier 1731, Clément XII publia la constitution *Pastorale officium* qui réglait que le cardinal doyen serait le plus ancien des cardinaux présents en cour de Rome lorsque le titre viendrait à vaquer. Un cardinal, absent de la curie temporairement et pour une mission du souverain pontife, pourrait aussi prétendre à cette dignité; il n'en irait pas de même s'il résidait dans une église étrangère dont il aurait gardé le gouvernement en vertu d'un indult; diverses prescriptions relatives à la bonne administration des évêchés suburbicaires terminent cette constitution. *Bullarium*, t. XXIII, p. 224.

Le 5 octobre 1732 parut la célèbre constitution *Apostolatus officium* qui établissait plusieurs des règles encore actuellement suivies pour le conclave. Après avoir confirmé les décrets de ses prédécesseurs sur la même matière, le pape limite les pouvoirs des cardinaux pendant la vacance du siège, prescrit au trésorier général de présenter ses comptes au nouveau pape dans l'intervalle d'un mois après son élection, définit le rôle des cardinaux chefs d'ordres, des gardiens de la clôture, ordonne le secret absolu de toutes les délibérations, recommande la simplicité et la frugalité dans les repas, fixe le nombre des serviteurs du conclave, les pouvoirs du grand-pénitencier et du cardinal-vicaire, les consignes données au commandant du palais où se tient le conclave et à ses officiers; diverses charges sont supprimées, d'autres déclarées gratuites. Les cardinaux présents à Rome signèrent cette pièce avec le pape. *Bullarium*, t. XXIII, p. 443. Un chirographe rédigé en italien le 24 décembre 1732 donnait de nouveaux détails. *Ibid.*, p. 456.

Le 23 avril 1738, le pape promulgua la première constitution apostolique dirigée contre la franc-maçonnerie. Elle blâmait « ces hommes de toute religion et de toute secte, qui, sous le spécieux prétexte de l'accomplissement des devoirs de l'honnêteté naturelle, s'unissent par des engagements étroits et occultes, selon les statuts qu'ils se sont donnés eux-mêmes, et, soit par des serments qu'ils prêtent sur les Livres saints, soit par l'exagération de peines rigoureuses qu'ils s'engagent à subir, s'obligent à garder un secret inviolable ». Elle interdisait aux fidèles sous peine d'excommunication, encourue par le fait même, et réservée au souverain pontife, « de s'agréger aux sociétés désignées, de leur donner asile ou de leur prêter concours en aucune façon. » De plus les évêques et les inquisiteurs devaient sévir contre eux comme fortement suspects d'hérésie. *Bullarium*, t. XXIV, p. 366. Cf. Picot, *Mémoires*, t. III, p. 20 sq.

Clément XII créa en 1731 l'évêché de Dijon, détaché de Langres, et lui donna pour cathédrale l'église Saint-Étienne. *Bullarium*, t. XXIII, p. 270. On lui doit les béatifications de Catherine de Ricci (1^{er} octobre 1732) et de Joseph de Léonissa (19 juin 1737), *Bullarium*, t. XXIII, p. 442; t. XXIV, p. 287; les canonisations de saint Vincent de Paul, saint François Régis, sainte Catherine de Fiesque, sainte Julienne Falconieri (16 juin 1737). *Bullarium*, t. XXIV, p. 232 sq. Le parlement de Paris

déclara supprimée la bulle de canonisation de saint Vincent de Paul, parce que le saint y était félicité de son zèle contre le jansénisme naissant ; le cardinal de Fleury fit casser par le conseil l'arrêt du parlement. Picot, *Mémoires*, t. III, p. 13 sq.

Clément XII mourut le 8 février 1740, âgé de 88 ans : depuis plusieurs années il était presque complètement aveugle et souffrait de la goutte.

I. SOURCES. — *Bullarium romanum*, Turin, 1872, t. XXIII, XXIV.

II. TRAVAUX. — Artaud de Montor, *Histoire des souverains pontifes*, t. VII ; Audisio, *Histoire religieuse*, t. v ; Bower, *History of the roman popes*, t. x b ; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaates*, t. II ; de Brosse, *Lettres particulières*, Paris, 1858 ; Fabronius, *De vita et rebus gestis Clementis XII*, Rome, 1760 ; Guarnacci, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum*, t. II ; Muratori, *Annali d'Italia*, Milan, 1749, t. VII, p. 162 sq. ; Petrucci della Gattina, *Histoire diplomatique*, t. IV ; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, Paris, 1854, t. II-III ; Ranke, *Die römischen Päpste*, t. III ; Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, t. III b.

J. DE LA SERVIÈRE.

14. CLÉMENT XIII, pape (1758-1769), successeur de Benoît XIV. — I. Antécédents et premiers actes. II. Suppression de la Compagnie de Jésus. III. Divers actes.

I. ANTÉCÉDENTS ET PREMIERS ACTES. — Charles Rezzonico naquit à Venise le 7 mars 1693, d'une famille patricienne, fit ses premières études chez les jésuites de Bologne, et prit son doctorat en droit à Padoue. En 1716, il entra dans la prélature, devint référendaire des deux signatures, gouverneur de Rieti et de Fano sous Clément XI. Benoît XIII le fit auditeur de Rote pour Venise, et Clément XII, à la recommandation de la République, le nomma cardinal-diacre ; en 1743, il regut de Benoît XIV l'évêché de Padoue qu'il administra avec beaucoup de zèle et de conscience, s'occupant spécialement de la formation de son clergé, et sans cesse appauvri par ses immenses aumônes ; en 1747, il devint cardinal-prêtre du titre de *Sancta Maria in Ara Celi*. Benoît XIV l'estimait grandement pour sa vertu et sa science théologique et canonique.

Au conclave qui suivit la mort de ce pontife et s'ouvrit le 15 mai 1758, le cardinal Cavalchini aurait été élu sans l'exclusive de la France, notifiée par le cardinal de Luynes. A son défaut, trente et un électeurs sur quarante-quatre portèrent leurs suffrages sur Rezzonico qui, prévoyant les épreuves réservées à son pontificat par l'hostilité grandissante des cours européennes, n'accepta qu'en fondant en larmes. Il fut couronné le 16 juillet, et obtint de Venise, sa patrie, comme don de joyeux avènement, le retrait d'une ordonnance de 1754 qui défendait aux sujets de la République de demander à Rome d'autres grâces que celles délivrées par la Pénitencerie.

Un des premiers actes du nouveau pape fut de rappeler aux évêques du monde entier le devoir qui leur incombait de résider dans leurs diocèses et de s'y montrer hommes de prière et de doctrine, pères des pauvres et anges de paix (septembre 1758). *Bullarium*, t. III, p. 30 sq. Continuant à Rome les œuvres qui lui avaient valu la vénération de son peuple de Padoue, il réforma et favorisa plusieurs corporations d'artisans, *ibid.*, p. 187, 214, 969 ; rendit de nombreuses ordonnances concernant la bonne administration de l'État pontifical, *ibid.*, p. 538 sq. ; adoucit le régime des prisons de Rome, *ibid.*, p. 669 sq. ; encouragea les monts de piété, *ibid.*, p. 1173 ; recommanda l'enseignement de la doctrine chrétienne au peuple. *Ibid.*, p. 275, 522. On lui doit de nouveaux règlements pour la Bibliothèque et les musées du Vatican. *Ibid.*, p. 657. Cf. Reumont, *Geschichte*, p. 712, 713.

II. SUPPRESSION DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS. — 1^o Au Portugal. — Dès les premiers jours de son pontificat, Clément se trouva aux prises avec l'affaire qui devait en

être jusqu'au bout le tourment : la suppression de la Compagnie de Jésus réclamée par presque toutes les cours catholiques. En 1758, le comte d'Eyras, plus tard marquis de Pombal, avait arraché à Benoît XIV, vieilli et malade, la nomination d'un visiteur des maisons de la Compagnie au Portugal et dans ses colonies ; ce visiteur ne devait, du reste, prendre aucune décision sans en avoir référé au saint-siège ; son rôle était purement celui d'un enquêteur. Cf. Cordara, *Mémoires*, p. 19. Le cardinal Saldanha, chargé de cette mission, profita de la vacance du saint-siège pour dépasser de beaucoup ses pouvoirs. Le 15 mai 1758, il rendit, après six semaines d'enquête, un décret qui déclarait les jésuites coupables d'un commerce illicite et scandaleux en Portugal et aux colonies ; ce décret était accompagné d'un mandement arraché par le premier ministre à la faiblesse du patriarche de Lisbonne ; tous les membres de la Compagnie étaient suspendus de leurs pouvoirs de confesser et de prêcher dans toute l'étendue du patriarcat. Quelques jours auparavant, Eyras avait chassé de la cour les jésuites confesseurs du roi et des princes. P. de Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 70 sq.

Le 3 septembre 1758, un attentat dirigé contre la personne du roi Joseph I^{er} permit au ministre d'impliquer les jésuites dans le procès fait à ses ennemis, les Tavora ; 221 religieux furent emprisonnés dans les cachots du bord du Tage, et trois d'entre eux condamnés à mort sans qu'on osât les exécuter ; tous les jésuites du Portugal et des colonies, ceux des réductions du Maragnon et d'une partie du Paraguay, jetés sur les côtes des États pontificaux, reçurent du nouveau pape et de leurs frères de Rome la plus généreuse hospitalité. Cordara, *Mémoires*, p. 28. En 1759, Pombal se résolut à demander à Rome la permission de faire juger en Portugal les clercs séculiers ou réguliers complices de la tentative de régence. Clément l'accorda le 11 août 1759, mais en même temps adressa au roi Joseph I^{er} un bref par lequel il demandait grâce pour les jésuites persécutés, s'offrant à punir lui-même des peines les plus sévères ceux d'entre eux qui seraient trouvés coupables. *Bullarium*, p. 237. Cf. Cordara, *Mémoires*, p. 22. Loin de lui donner satisfaction, le roi se déclara offensé et prenant prétexte de certaines difficultés avec le nonce Acciajuoli, le fit conduire à la frontière entre des soldats ; le 7 juillet 1760, l'ambassadeur Almada quitta Rome, et toute communication fut interrompue entre le Portugal et le saint-siège jusqu'à la mort de Clément XIII ; le pape essaya vainement en 1763 et en 1767 de renouer les relations par des lettres touchantes, adressées au roi Joseph. Ravignan, *ibid.*, p. 90 sq. ; Theiner, *Histoire*, t. I, p. 62. Le 21 septembre 1761, le P. Malagrida, un des jésuites les plus influents de Lisbonne, fut jugé par l'Inquisition portugaise, dont le frère de Pombal était le chef, déclaré coupable d'hérésie, abandonné au bras séculier, et brûlé dans un solennel autodafé. Sidney Smith, *The suppression*, dans *The Month*, février 1902 ; Saint-Priest, *Histoire*, p. 28 sq.

2^o En France. — La France suivit trop vite l'exemple du Portugal. A la suite des regrettables opérations du P. de Lavalette, et de la banqueroute qui y mit fin, le parlement de Paris avait rendu tous les jésuites français responsables des actes de leur confrère, et commencé l'examen de l'institut de saint Ignace (mai 1761). En juin 1761, Clément XIII, inquiet de la tournure que prenait l'affaire, écrivit à Louis XV pour le prier d'intervenir. De son côté, l'assemblée du clergé de France, réunie en décembre 1761 et composée de 51 évêques, s'occupa du procès intenté à l'ordre ; 45 prélats signèrent le 30 décembre l'*Avis des évêques de France* ; ils demandaient que l'institut subsistât sans changements dans le royaume ; cinq opinèrent pour la conservation des jésuites en réclamant quelques modifications dans leurs règles et leur soumission à l'ordinaire ; un seul, M. de Fitz-James, évêque de

Soissons, et janséniste notoire, demanda la suppression de l'ordre en France. Ravignan, *Clément XIII*, t. 1, p. 508 sq. Impressionné par ces représentations, mais n'osant résister en face aux injustes entreprises du parlement, d'ailleurs mal conseillé par M^{me} de Pompadour qui ne pardonnait pas aux jésuites de lui avoir refusé l'absolution, Louis XV fit solliciter le pape d'accorder aux jésuites français un vicair général spécial, à peu près indépendant du général de l'ordre. Cf. instructions au cardinal de Rochechouart à Rome, 16 janvier 1762, dans Theiner, *Epistolæ et brevîa*, p. 336 sq. Le 28 janvier 1762, Clément XIII répondit par un refus très net. C'est dans cette occasion qu'il aurait prononcé le *Sint ut sunt aut non sint*. Ravignan, *ibid.*, p. 104 sq. En juin 1762, le pape s'adressa au clergé de France réuni à Paris et le pria de conjurer la ruine de l'ordre en faisant au roi de nouvelles représentations ; lui-même écrivait de nouveau à Louis XV dans le même but ; tout fut inutile. Le 6 août 1762, un arrêt du parlement de Paris supprima la Compagnie dans son ressort ; les parlements de province suivirent bientôt cet exemple. Dans le consistoire du 3 septembre suivant, Clément XIII éleva contre cette iniquité une protestation éloquente ; par prudence il consentit à ce qu'elle ne fût pas publiée, mais fit part de son contenu à tous les cardinaux français dans des lettres datées du 8 septembre 1762. Ravignan, *ibid.*, p. 145, 520 sq.

Deux épisodes de cette campagne dirigée contre les jésuites contrainquirent le pape à une intervention spéciale. Le premier fut la malheureuse déclaration signée par le P. Étienne de la Croix, provincial de Paris, au nom des autres supérieurs et des profès de sa province, le 19 décembre 1761 ; après avoir protesté que la puissance royale en France « pour le temporel ne dépend ni directement ni indirectement d'aucune puissance qui soit sur la terre, et n'a que Dieu seul au-dessus d'elle », et condamné « comme pernicieuse et digne de l'exécration de tous les siècles, la doctrine contraire à la sûreté de la personne des rois non seulement dans les ouvrages de quelques théologiens de notre Compagnie qui ont adopté cette doctrine, mais encore dans quelque autre auteur ou théologien que ce soit », ils ajoutaient : « *Nous enseignerons*, dans nos leçons de théologie publiques et particulières, la doctrine établie par le clergé de France, dans les quatre propositions de l'Assemblée de 1682, et nous *n'enseignerons* jamais rien qui y soit contraire. Nous reconnaissons que les évêques de France ont droit d'exercer sur nous toute l'autorité, qui selon les saints canons et la discipline de l'Eglise gallicane leur appartient sur les réguliers ; renonçons expressément à tous privilèges à ce contraires qui auraient été accordés à notre Société et même qui pourraient lui être accordés à l'avenir. Si, ce qu'à Dieu ne plaise, il pouvait arriver qu'il nous fût ordonné par notre général quelque chose de contraire à cette présente déclaration, persuadés que nous ne pourrions y déférer sans péché, nous regarderions ces actes comme illégitimes et nuls de plein droit. » Cet acte fut envoyé par le P. de la Croix au P. Ricci, général de l'ordre, pour avoir son approbation ; celui-ci exposa le cas à Clément XIII, qui, au dire de M. de Flesselles, rapporteur de l'affaire des jésuites devant le conseil, « fit la réprimande la plus vive au général sur ce qu'il paraissait permettre que les membres de la Société fissent en France une profession aussi solennelle de sentiments contraires au droit et à l'autorité du saint-siège. » En conséquence, Ricci refusa son approbation au document envoyé de Paris, et le procès suivit son cours. Ravignan, *Clément XIII*, t. 1, p. 137 sq., 517 sq. ; t. II, p. 188 sq.

La seconde intervention du pape eut lieu à propos de la publication, faite en 1762 par ordre du parlement de Paris, des *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses* que les jésuites étaient censés avoir soutenues

dans leurs écrits ; tous les évêques de France en reçurent un exemplaire. Cette indigeste compilation, où abondaient les citations tronquées ou falsifiées, où des propositions universellement admises dans l'Eglise étaient flétries, fut condamnée par la grande majorité des évêques ; trois seulement osèrent l'approuver dans des mandements, MM. de Fitz-James, évêque de Soissons, de Beauteville, évêque d'Alais, de Grasse, évêque d'Angers. Le pape condamna solennellement le mandement de Soissons (13 avril 1763), et blâma en termes plus doux ceux des deux autres évêques, moins violemment engagés. Ravignan, *Clément XIII*, t. 1, p. 129 sq. Au début de 1764, un nouvel arrêt du parlement de Paris frappait d'exil et privait de leur modique pension les jésuites qui refusaient de renoncer formellement à leur institut et de souscrire aux qualifications injurieuses qui lui étaient infligées par l'arrêt de suppression. Presque tous s'exilèrent. Enfin, en novembre de la même année, Louis XV, par un édit « irrévocable » statua « que la Société n'existerait plus en France, qu'il serait seulement permis à ceux qui la composaient de vivre en particulier dans les États du roi, sous l'autorité spirituelle des ordinaires des lieux, en se conformant aux lois du royaume ». Cf. Saint-Priest, *Histoire*, p. 298. Cette dernière injustice décida le pape à une solennelle intervention. La bulle *Apostolicum pascendi* du 9 janvier 1765 résume tout ce que, dans ses lettres aux rois et aux évêques, Clément XIII avait exposé pour la défense de l'ordre persécuté. Après avoir affirmé que rien ni personne au monde ne saurait empêcher le pontife romain de remplir ses devoirs de pasteur, « et qu'un de ces devoirs les plus graves était la défense des ordres réguliers approuvés par le siège apostolique, » il faisait un magnifique éloge de la Compagnie et de ses œuvres ; puis, rappelant les attaques qui l'avaient assaillie dans divers pays, « aucune injure, aucune offense plus sensible ne pouvait être lancée à l'Eglise catholique ; elle aurait donc erré honteusement en jugeant solennellement qu'un institut impie et irréligieux était pieux et agréable à Dieu. » Pour rendre justice à l'ordre accusé, pour répondre aux vœux de plus de deux cents évêques qui lui avaient écrit en sa faveur, le pape « décrétait et déclarait, après ses prédécesseurs, que l'institut de la Compagnie de Jésus respirait la piété et la sainteté tant dans son but que dans les moyens qu'il emploie », et approuvait lui-même, en confirmant les approbations de ses prédécesseurs, « cet institut suscité par la divine providence pour faire de grandes choses dans l'Eglise. » Pour qu'aucun doute ne restât sur ses intentions, le pape donnait des louanges spéciales à tous les moyens d'action que les ennemis de l'ordre avaient le plus calomniés, missions étrangères, prédication, enseignement théologique et littéraire, exercices de saint Ignace, congrégations de la sainte Vierge, ouvrages de doctrine et de controverse. *Bullarium*, p. 915 sq. Cette bulle, comme il fallait s'y attendre, fut supprimée et condamnée en Portugal, en France, à Naples ; mais l'adhésion de nombreux évêques de tous les pays, et tout spécialement de l'assemblée du clergé de France en 1765, fut pour le pape une ample consolation. On trouvera les plus belles de ces lettres dans l'ouvrage du P. de Ravignan, t. I, p. 498 sq. ; t. II, p. 300 sq.

3^e En Espagne et dans le royaume de Naples. — Jusque-là Charles III d'Espagne avait donné au pape pleine satisfaction ; sincèrement chrétien, de mœurs régulières, il avait consenti en 1763 à retirer une pragmatique, qui l'année précédente avait lésé les droits du saint-siège et restreint la liberté des ordres religieux. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 63. Malheureusement il avait dans son entourage des hommes très hostiles à la cour romaine et à ses défenseurs, particulièrement le comte d'Aranda, Roda, Campomanes. Acharnés à la perte des jésuites, « ils poussèrent Charles III dans une voie

qu'il suivit avec la sérénité et la persévérance d'un esprit étroit, entêté de ses préjugés dynastiques. » Rousseau, *Expulsion*, p. 113. Ils parvinrent à lui persuader que les jésuites étaient les auteurs de nombreux pamphlets publiés à cette époque contre son gouvernement, qu'ils avaient excité une dangereuse révolte, causée en mars 1756 par diverses mesures de police du ministre Squillace ; peut-être même crut-il que le général Ricci et ses inférieurs faisaient circuler de mauvais bruits contre la légitimité de sa naissance, et préparaient ainsi sa déposition et l'avènement de son frère don Louis. Rousseau, *ibid.*, p. 126 sq. ; Ravignan, *Clément XIII*, t. 1, p. 186, 187. Le roi était d'ailleurs très irrité des obstacles opposés par les jésuites de Rome à la béatification de Juan de Palafox qu'il désirait vivement. Cordara, *Mémoires*, p. 29. Le 27 février 1767, il signa un décret qui bannissait tous les jésuites de l'Espagne et de ses colonies ; le 2 avril, les gouverneurs des provinces et les alcades des villes ouvrirent des paquets munis d'un triple sceau qui leur avaient été remis quelques jours auparavant ; ils y trouvèrent l'ordre d'envahir les maisons des jésuites, de les en arracher, leur laissant seulement leurs bréviaires et leurs vêtements, et mettant sous scellés tous leurs papiers, enfin de les diriger sur un port indiqué. Les mêmes mesures furent prises dans les colonies. Les vaisseaux chargés de proscrits se dirigèrent vers les côtes de l'État pontifical. Une lettre du roi au pape, datée du 31 mars, annonçait l'expulsion des jésuites et leur prochaine arrivée à Civita-Vecchia. La réponse du pape est navrante : « De tous les coups qui nous ont frappé pendant les neuf malheureuses années de notre pontificat, le plus sensible à notre cœur paternel a été sans contredit celui de Votre Majesté vient de nous porter par sa dernière lettre... Ainsi vous aussi, mon fils. » Et discutant les vagues raisons données par le roi de son abus de pouvoir : « Permettez que cette affaire soit régulièrement discutée ; laissez agir la justice, la vérité, afin qu'elles puissent dissiper les ombres soulevées par la prévention et les soupçons. » Charles répondit froidement : « Pour épargner au monde un grand scandale, je conserverai à jamais dans mon cœur l'abominable trace qui a nécessité ces rigueurs. Sa Sainteté doit m'en croire sur parole ; la sûreté de ma vie exige de moi un profond silence sur cette affaire. » Ravignan, *Clément XIII*, t. 1, p. 194 sq. ; Theiner, *Histoire*, t. 1, p. 77 sq.

Lorsque les vaisseaux espagnols chargés de proscrits se présentèrent devant Civita-Vecchia, le gouverneur de la ville déclara aux officiers qui les conduisaient qu'il avait ordre de s'opposer, même par la force, au débarquement. Après plusieurs jours d'angoisse, les exilés furent jetés sur les côtes de Corse, et leur séjour y fut toléré ; dans cette île en proie à la guerre civile, ils passèrent une année dans les plus dures privations. Dans le courant de 1768, ils furent admis et charitablement traités dans les États pontificaux. Cette conduite de Clément XIII, qui a donné lieu aux railleries des philosophes de l'époque, était cependant dictée par le souci de sa dignité de souverain et de l'intérêt de son peuple, et le général Ricci fut le premier à la lui conseiller. Rousseau, *Expulsion*, p. 145. « Le pape, écrivait le 16 avril le cardinal Torregiani, est dans ses États un souverain aussi indépendant que tout autre monarque ; et il n'est assurément permis à aucun prince de déporter les exilés de son État dans celui d'un autre. En outre, les maisons que possèdent les jésuites dans les États pontificaux ne sont pas d'une dimension suffisante pour recevoir tant de personnes, dont le nombre s'élève à plusieurs milliers. Que faire d'une si grande quantité d'hommes, et à quoi les occuper ? » Theiner, *Histoire*, t. 1, p. 80.

Pendant les mois qui suivirent, le pape écrivait à l'archevêque de Tarragone, au confesseur du roi, le fran-

ciscain Osma, pour les prier d'intercéder en faveur des jésuites bannis, *Bullarium*, p. 1150 ; il n'obtint rien et les rudes châtements qui atteignirent ceux des ecclésiastiques espagnols qui voulurent prendre la défense des proscrits imposèrent vite le silence. Rousseau, *Expulsion*, p. 137, 138 ; Sidney Smith, *The suppression, dans The Month*, juin et juillet 1902. Comme on devait s'y attendre, le jeune roi de Naples, Ferdinand IV, imita l'exemple de son père Charles III. Tanucci triompha de ses répugnances et les jésuites napolitains furent amenés par des troupes jusqu'aux frontières pontificales. Le grand-maître de Malte, Pinto, feudataire de Naples, eut la faiblesse de prendre la même mesure quelques mois plus tard ; les protestations du pape ne furent pas plus entendues que son appel à la cour de Vienne pour invoquer une intervention. *Bullarium*, p. 1384, 1389, 1458.

⁴⁰ Dans le duché de Parme. — Le jeune duc de Parme, neveu de Charles III et petit-fils de Louis XV, était sous la tutelle du Français du Tillot, marquis de Felino. Le 14 janvier 1768, il porta un décret interdisant à ses sujets de recourir à des tribunaux étrangers, même romains, et fermant l'entrée de ses États à toute bulle, bref, ou autre document pontifical, qui n'aurait pas reçu son *exequatur*. Bien d'autres édits rendus par le duc Philippe, père du jeune prince, sous l'inspiration du même du Tillot, avaient depuis plusieurs années restreint les legs et donations pieuses des fidèles, frappé d'impôts des biens d'Église exempts, soumis à la juridiction des magistrats laïques nombre de cas intéressant le culte et la vie extérieure de l'Église. La dernière mesure prise par le duc mit le comble à l'indignation du pape. Le 30 janvier 1768, il lança une constitution qui « abrogeait, cassait et irritait les édits rendus à Parme et à Plaisance contre la liberté, l'immunité, la juridiction ecclésiastique ». Dans cette pièce, le pape ne se bornait pas à réclamer contre les atteintes portées à son autorité spirituelle ; il invoquait ses droits de suzeraineté sur les duchés de Parme et de Plaisance, et dénonçait le traité d'Aix-la-Chapelle qui les avait assurés à des infants d'Espagne. Sidney Smith, *The suppression, dans The Month*, septembre 1902, p. 259 sq. Le duc de Parme répondit le 3 février 1768 par une pragmatique qui chassait de ses États tous les jésuites ; ils furent conduits à la frontière pontificale. Le parlement de Paris interdit de recevoir en France le bref du pape ; surtout les trois cours bourbonniennes de France, d'Espagne et de Naples se ligèrent par un traité en règle pour soutenir le duc de Parme. Clément XIII ayant refusé de retirer son acte du 30 janvier, les troupes napolitaines occupèrent Bénévent et Pontecorvo, les troupes françaises Avignon et le Venaissin (juin 1768). Le pape, quoique très affligé, ne céda pas. Les trois cours, attribuant sa résistance à l'influence des jésuites, et spécialement du P. Ricci, se décidèrent à demander la suppression de l'ordre dans le monde entier par l'autorité pontificale. Charles III, auquel cette idée semble avoir été inspirée par Pombal, s'y attacha avec la ténacité qui était dans sa nature ; Choiseul et Louis XV, beaucoup moins enthousiastes du projet, mais désirant garder leur alliance intime avec l'Espagne, finirent par promettre, à la fin de l'année 1768, de joindre leurs efforts à ceux du roi catholique pour arriver au but désiré par lui. Les 18, 20 et 22 janvier 1769, les trois ambassadeurs d'Espagne, de Naples et de France remirent au pape des mémoires identiques demandant « la destruction totale et irrévocable de la Société des jésuites, et la sécularisation de tous ceux qui la composent ». Theiner, *Histoire*, t. 1, p. 142 sq. ; Sidney Smith, *The suppression*, p. 266 sq. Clément fut vivement ému de ces démarches. Le cardinal Negroni, chargé de traiter avec les ambassadeurs des trois cours bourbonniennes, leur disait dans une conférence le 28 janvier : « La dernière démarche des cours ouvrira la tombe du Saint-Père. » La prédic-

tion se réalisa quelques jours après. Dans la nuit du 2 au 3 février, le pape, qui avait assisté le matin à la longue cérémonie de la Chandeleur, se sentit défaillir; sur les onze heures du soir, il appela au secours et mourut presque aussitôt. Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 234.

III. DIVERS ACTES. — 1^o *En France*. — Les douleurs causées à Clément par la suppression de la Compagnie de Jésus ne furent qu'une partie de ses épreuves. Dans tous les pays chrétiens il eut à constater la révolte contre l'Église romaine. En France, les jansénistes, soutenus par la plupart des parlements, continuaient leur opposition à la bulle *Unigenitus*; en novembre 1763, Clément XIII écrivait à des évêques français qu'une des causes de la décadence de la foi et des mœurs dans le royaume lui semblait être la persistance des jansénistes dans leur révolte « poussée à ce point qu'on voit, au mépris du pouvoir de l'Église, sur l'ordre de magistrats laïques, la sainte eucharistie sacrilègement administrée à des adversaires notoires de la constitution *Unigenitus* », *Bullarium*, p. 828, 835 sq.; pour obvier à ces malheurs, il avait expressément recommandé à l'assemblée du clergé, réunie en 1760, de garder les règles établies par Benoît XIV, pour l'administration des sacrements aux mourants. *Ibid.*, p. 227.

A partir de 1765, de graves négociations avaient commencé entre le gouvernement de Louis XV et les évêques français pour la réforme des religieux du royaume. L'assemblée du clergé de 1765 avait justement décrété de recourir pour cette cause au souverain pontife, de lui envoyer un rapport sur l'état des ordres religieux en France, et de lui demander de désigner des commissaires. Prat, *Essai*, appendice, p. VII. Sans tenir compte de ce vote, un arrêt du conseil nomma, le 31 juillet 1766, une commission de réforme, composée d'évêques et de conseillers d'État; le pape n'avait même pas été prévenu. Prat, *Essai*, p. 462 sq. Clément XIII protesta vigoureusement dans une lettre adressée le 24 décembre à l'archevêque de Reims, président de la commission. « Nous n'avons, disait-il, aucun rôle dans une œuvre où nous aurions dû avoir le premier... Nous craignons cet esprit qui s'est insinué depuis peu dans les âmes des laïques, et leur fait regarder comme conquis par le pouvoir civil tout ce qui est enlevé à l'autorité du siège apostolique, au pouvoir et à la juridiction de l'Église. » *Bullarium*, p. 1121. Malgré cette réclamation, la commission continua ses travaux sans contrôle de Rome, et après un rapport de Loménie de Brienne, alors archevêque de Toulouse, donna le 25 mars 1768 un édit en douze articles qui reculait l'âge des vœux, limitait le nombre des couvents dans les villes, éteignait les monastères où les sujets étaient trop peu nombreux. Prat, *Essai*, appendice, p. XIV, 490. Cette affaire se continua sous Clément XIV. Cf. Picot, *Mémoires*, t. IV, p. 218; Prat, *Essai*, p. 192 sq.

2^o *En Allemagne*. — Le pape avait concédé à Marie-Thérèse, comme reine de Hongrie, le titre de Majesté apostolique, *Bullarium*, p. 22, et la permission que son nom et ceux de ses successeurs fussent prononcés au canon de la messe après ceux du pape et de l'évêque, *ibid.*, p. 495; il avait recommandé aux électeurs de l'empire en 1766 le choix de Joseph II, et s'était hâté de confirmer l'élection. *Ibid.*, p. 1078. Ces faveurs n'empêchèrent pas l'impératrice et son fils de lui donner de nombreux sujets de plaintes. Ils soutinrent mollement le landgrave de Hesse-Cassel menacé de perdre ses États à cause de sa conversion au catholicisme, *ibid.*, p. 317, et se prêtèrent trop facilement aux sécularisations des principautés ecclésiastiques, avidement convoitées par les princes protestants. *Ibid.*, p. 60, 62, 107, 504, 712. Malgré les supplications du pape, ils n'intervinrent pas efficacement auprès des cours bourbonniennes en faveur des jésuites persécutés. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 135. Ils laissent le comte de Firmian, gouverneur du

Milanais, retirer la censure des livres à l'archevêque et à l'inquisiteur général, *Bullarium*, p. 1129, et interdire la publication accoutumée de la bulle *In cœna Domini*. Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 226 sq.

En Allemagne encore, le pape dut lutter contre l'usage de cumuler plusieurs évêchés, *Bullarium*, p. 466, et contre l'attribution aux tribunaux laïques des jugements des clercs. *Ibid.*, p. 723, 1054.

3^o *En Pologne*. — Clément fit tous ses efforts pour préserver la Pologne des tristes divisions qui devaient aboutir au premier partage de ce noble pays. En 1764, l'impératrice de Russie, Catherine II, avait fait arriver au trône son favori Stanislas-Auguste Poniatowski. Les protestants et les schismatiques de Pologne sollicitèrent du nouveau roi leur admission à toutes les charges de l'État. Le roi était pour eux; mais les diètes polonaises leur étaient défavorables; pour triompher de cette opposition ils formèrent des confédérations dissidentes à Thorn et à Sluck; la tsarine et son ambassadeur le prince Repnine les soutenaient ouvertement. Le pape multiplia ses lettres au roi, aux évêques, aux diètes de Pologne, pour les encourager à réprimer vigoureusement cette révolte; il écrivit également à Marie-Thérèse, aux rois de France et d'Espagne pour obtenir leur appui aux catholiques polonais (1766 et 1767). *Bullarium*, p. 1107, 1147, 1154 sq., 1289, 1292, 1359. A la diète de 1767, le prince Repnine, ambassadeur de Catherine II, fit arrêter les évêques de Cracovie et de Kiev, qui encourageaient les catholiques à la résistance en s'appuyant sur les brefs du pape; ils furent transportés en Sibérie; à la suite de cette violence, la diète céda, et vota quatre articles qui concédaient aux « dissidents » l'accès à toutes les dignités, sauf à la couronne, et la pleine liberté de leur culte, alors qu'en Courlande, où les protestants dominaient, les catholiques étaient soumis à toutes les vexations. Clément XIII protesta contre ces concessions, et encouragea de tout son pouvoir la confédération formée à Bar en février 1768, par les principaux évêques et sénateurs catholiques, pour la défense de la religion nationale. *Bullarium*, p. 1390. Cf. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 312 sq.; Picot, *Mémoires*, t. IV, p. 264 sq.

4^o *En Hollande*. — Les jansénistes continuaient le schisme d'Utrecht; ils tinrent en septembre 1763 leur premier synode dont les actes parurent en 1764. Clément les condamna le 30 avril 1765, *Bullarium*, p. 950, et excommunia le nouvel archevêque d'Utrecht, élu en 1768. *Ibid.*, p. 1432.

5^o *A Venise*. — La patrie du pape ne resta pas longtemps en bon accord avec la cour romaine; Clément XIII eut la douleur de voir, en 1762, l'église Saint-Georges, construite pour les Grecs unis, recevoir un clergé schismatique, et le conserver malgré les protestations de Rome. *Bullarium*, p. 618. Le gouvernement vénitien interdit la publication du bref pontifical contre le duc de Parme, et supprima la lecture annuelle de la bulle *In cœna Domini*. Surtout, le 10 octobre 1767, parut un décret qui apportait de grandes entraves au recrutement et à la vie commune des ordres religieux; défense leur était faite de recevoir des legs ou dons et d'admettre des novices jusqu'à nouvel ordre, d'envoyer de l'argent hors de l'État vénitien; ils étaient en tout soumis aux évêques. Un des derniers actes du pape fut un ordre au patriarche et aux évêques de sa patrie de résister à ces entreprises de leur gouvernement. *Bullarium*, p. 1472. Beaucoup ne tinrent pas compte de cet ordre; ceux qui lui obéirent furent exilés.

6^o *En Corse*. — En 1759, le pape nomma un visiteur en Corse pour étudier les remèdes à apporter aux innombrables abus qui s'étaient introduits dans cette île révoltée contre Gênes. Les Génois virent d'un très mauvais œil la mission et l'entravèrent de toutes façons, *Bullarium*, p. 255, 353; ils en vinrent à promettre une récompense de 6000 écus à qui leur livrerait l'évêque de

Segni désigné comme visiteur; les efforts de celui-ci échouèrent devant cette opposition, malgré le bon accueil que lui firent Paoli et les autres chefs insurgés.

7^o *Dans les missions.* — Ces luttes avec presque tous les États catholiques n'empêchèrent pas le pape de travailler au succès des missions orientales. On le voit, en 1761, promettre son concours au grand-maître de Malte menacé d'une attaque des Turcs et signaler ce danger à l'impératrice, aux rois de France, d'Espagne, de Naples et de Sardaigne. *Bullarium*, p. 467 sq. L'intervention de Louis XV à Constantinople détourna de Malte cette menace. En 1759, Clément XIII implore les mêmes puissances interventions en faveur des catholiques de Jérusalem molestés par les schismatiques. *Ibid.*, p. 231 sq.

Ignace Gioar, neveu du patriarche Cyrille d'Antioche, avait persuadé à son oncle d'abdiquer, et s'était fait lui-même élire à sa place par quelques évêques grecs melchites; d'autres protestèrent contre l'élection et en appelèrent à Rome. Le 1^{er} août 1760, après enquête de la Propagande, le pape cassa l'élection d'Ignace, et nomma patriarche des melchites, Maxime, archevêque d'Hiérapolis. Ignace parut se soumettre, et reçut de Clément XIII en récompense l'évêché de Sidon; mais le 5 février 1765, il se fit réélire et fut de nouveau excommunié le 11 septembre. *Bullarium*, p. 384, 875, 1017. Cf. Picot, *Mémoires*, t. VI, p. 157 sq.

Un abbât fut envoyé au Tonkin en 1761 pour apaiser quelques querelles survenues entre missionnaires. *Bullarium*, p. 447.

8^o *En Angleterre.* — Généreux comme ses prédécesseurs envers les Stuarts détronés, Clément nomma Henri, cardinal d'York, archevêque de Corinthe, à la prière de son père Jacques III. *Bullarium*, p. 49, et maintint à celui-ci le droit de nommer aux évêchés d'Irlande. *Bullarium*, p. 294, 415.

9^o *Condamnations d'ouvrages.* — Plusieurs ont été portées par Clément XIII; celle de la troisième partie de l'*Histoire du peuple de Dieu*, du jésuite Berruyer, « qui par la fausseté de ses doctrines, et son interprétation erronée des saintes Lettres a répandu des ténèbres sur ces vérités elles-mêmes, que la foi et la piété du peuple chrétien professent et honorent; et comblé ainsi la mesure du scandale » (2 décembre 1758). *Bullarium*, p. 67; celle du livre de l'*Esprit d'Helvétius* « comme subversif non seulement de la doctrine chrétienne, mais de la loi et de l'honnêteté naturelle » (31 janvier 1759). *ibid.*, p. 96; celle de l'*Encyclopédie* éditée par Diderot et d'Alembert « comme contenant des doctrines fausses, pernicieuses, conduisant à l'incrédulité et au mépris de la religion et à la corruption des mœurs » (3 septembre 1759). *ibid.*, p. 243; celle de l'*Exposition de la doctrine chrétienne* du janséniste Mésenguy, « comme remplie de propositions contraires aux décrets apostoliques, et à la pratique de l'Église, identiques à celles que l'Église a déjà condamnées » (14 juin 1761). *ibid.*, p. 520; celle du livre de Fébronius (Nicolas de Hontheim, auxiliaire de Trèves), *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis*, « comme s'efforçant de faire déchoir le souverain pontife de cette éminence de pouvoir et de dignité où il a été placé par le Christ lui-même, en qualité de légitime successeur de Pierre; » des lettres à divers évêques d'Allemagne les exhortèrent à interdire ce livre dans leurs diocèses (1764). *Ibid.*, p. 860, 861, 879, 1028. Il approuva la condamnation de l'*Émile* de Rousseau, portée par la Sorbonne (26 octobre 1763). *Ibid.*, p. 827. Enfin, les livres des philosophes se multipliant et devenant de plus en plus agressifs contre l'Église, il lança le 25 novembre 1766 une encyclique à tous les évêques du monde catholique, les invitant à détourner les fidèles de la lecture des ouvrages dangereux; cette pièce très remarquable est un résumé fidèle des principales erreurs en vogue à cette époque contre l'existence et

les attributs de Dieu, la nature de l'âme, les mystères, les lois de l'Église en matière morale, les droits du pontife romain, erreurs rendues plus dangereuses encore « par un style brillant, recherché et spirituel qui séduit les âmes ». *Ibid.*, p. 1120 sq.

10^o *Canonisations et béatifications.* — Clément XIII a canonisé, le 16 août 1767, sainte Jeanne-Françoise de Chantal, et les saints Jean de Kenty, Joseph Calasanz, Joseph de Cupertino, Jérôme Emiliani, Séraphin de Monte Granario. *Bullarium*, p. 1299 sq. Il a béatifié le cardinal Barbadigo, son prédécesseur sur le siège de Padoue, *ibid.*, p. 594 sq., le trinitaire Simon de Roxas, *ibid.*, p. 1072, le capucin Bernard de Corleone. *Ibid.*, p. 1426. Sur les pressantes demandes de Charles III d'Espagne, il accorda à ses États, en 1760, d'avoir pour patronne spéciale l'Immaculée Conception, *ibid.*, p. 419, et de pouvoir ajouter aux litanies de la sainte Vierge le titre de *Mater immaculata*. *Ibid.*, p. 1141.

11^o *Culte et liturgie.* — On doit à Clément XIII un notable progrès dans le culte du Sacré-Cœur de Jésus; les papes précédents avaient autorisé l'établissement de nombreuses confréries en son honneur; le 26 janvier 1765, l'office et la messe propres furent concédés au royaume de Pologne et à l'archiconfrérie romaine du Cœur de Jésus, avec ces considérants « que le culte du Cœur de Jésus est aujourd'hui répandu dans toutes les parties du monde catholique, que les évêques le protègent, que des milliers de brefs d'indulgence lui ont été concédés par le saint-siège..., et que, dans la célébration de cet office et de cette messe, il ne s'agit d'autre chose que de développer un culte déjà existant, et de renouveler symboliquement la mémoire de ce divin amour par lequel le Fils unique de Dieu a pris la nature humaine, s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et a donné comme exemple aux hommes la douceur et l'humilité de son cœur ». *Bullarium*, p. 933.

C'est Clément XIII qui ordonna de réciter chaque dimanche la préface de la sainte Trinité. *Rubr. Miss. Rom.*

I. SOURCES. — *Bullarii romani continuatio*, Prato, 1842, t. III; *Clementis XIV epistole*, édit. Theiner, Paris, 1852; *Mémoires* du P. Cordara sur la suppression des jésuites, dans Döllinger, *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Culturgeschichte*, Vienne, 1882, t. III; *Procès-verbaux du clergé de France*, t. VIII.

II. TRAVAUX. — *Annali d'Italia* (continuation), Venise, 1805, t. I; Artaud de Montor, *Histoire des souverains pontifes*, t. VII; Audisio, *Histoire religieuse*, t. V; Bower, *History*, t. x b; Brosch, *Geschichte*, t. II, p. 110 sq.; Clénon, *L'Église catholique de 1715 à 1788*, dans l'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, t. VII, c. XVII; Crétineau-Joly, *Clément XIV et les jésuites*, Paris, 1847; Id., *Histoire de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1851, t. v; P. de Crousaz-Crétet, *L'Église et l'État au xviii^e siècle*, Paris, 1893; Petrucci della Gattina, *Histoire diplomatique*, t. IV, p. 139 sq.; Picot, *Mémoires*, t. III, IV; Prat, *Essai historique sur la destruction des ordres religieux en France*, Paris, 1845; Ranke, *Die römischen Päpste*, t. III, p. 138 sq.; Ravignan, *Clément XIII et Clément XIV*, Paris, 1854; Reumont, *Geschichte*, t. III b; Rousseau, *Expulsion des jésuites en Espagne*, dans la *Revue des questions historiques*, 1^{er} janvier 1904; Saint-Priest, *Histoire de la chute des jésuites*, Paris, 1844; Sidney-Smith, S. J., *The suppression of the Society of Jesus*, dans *The month*, 1902, 1903; Theiner, *Histoire du pontificat de Clément XIV*, Paris, 1852.

J. DE LA SERVIÈRE.

15. CLÉMENT XIV, pape (1769-1774), successeur de Clément XIII. — I. Antécédents et élection. II. Premiers rapports avec les cours bourbonniennes. III. Suppression de la Compagnie de Jésus. IV. Affaires politico-religieuses. V. Mort et appréciation.

I. ANTÉCÉDENTS ET ÉLECTION. — Jean-Vincent-Antoine Ganganelli naquit le 31 octobre 1705, à Sant' Arcangelo près de Rimini, où son père était médecin. Après ses études, faites chez les jésuites de Rimini et les piaristes d'Urbino, il entra au noviciat des cordeliers où il fit profession le 18 mai 1724, sous le nom de Laurent. Ses succès en théologie, au couvent de Saint-Bonaventure à

Rome, le mirent en lumière; en 1731, il prit son doctorat, et professa ensuite dans divers couvents italiens de son ordre. En 1741, il en devint définitif général; en 1746, Benoît XIV le nomma consultant du Saint-Office; deux fois, en 1753 et 1759, il refusa le généralat des cordeliers. Le 24 septembre 1759, Clément XIII le fit cardinal, sur la recommandation, dit-on, du P. Ricci, général des jésuites; Ganganelli s'était toujours montré jusque-là un sincère ami de la Compagnie et le pape déclarait honorer en lui « un jésuite sinon d'habit, au moins d'esprit ». Cordara, *Mémoires*, p. 22. Dans les dernières années du règne de Clément XIII, il fut tenu à l'écart, à cause de son opposition à la politique très ferme que le pape avait adoptée à l'égard des cours catholiques. Masson, *Bernis*, p. 140 sq.; Theiner, *Histoire*, t. I, p. 270 sq.

Le conclave qui s'ouvrit le 15 février 1769 fut un des plus agités et des plus tristes dont l'histoire de l'Église fasse mention. La liste des cardinaux dont les cours bourbonniennes souhaitaient ou permettaient l'élection ne comprenait que douze noms, parmi lesquels trois ou quatre seulement pouvaient être sérieusement considérés comme papables. De plus, les cours avaient nettement déclaré qu'elles ne reconnaîtraient qu'un pape décidé à la suppression de la Compagnie de Jésus. Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 257 sq., 552 sq.; Theiner, *Histoire*, t. I, p. 198 sq. Le secret du conclave était outrageusement violé par les cardinaux du parti des couronnes, et les trois ambassadeurs pouvaient à leur aise suivre et diriger toutes les négociations. Il est à noter cependant, à l'éloge du cardinal de Bernis, qu'il se refusa absolument à exiger, comme l'aurait voulu l'ambassadeur d'Aubeterre, « du sujet qui devrait être élu une promesse par écrit que dans un temps limité il séculariserait en entier et par toute la terre la Société des jésuites. » Bernis écrivait noblement le 12 avril : « Ce serait exposer visiblement l'honneur des couronnes par la violation de toutes les règles canoniques; si un cardinal étoit capable de faire un tel marché, on devrait le croire encore plus capable d'y manquer; un prêtre, un évêque instruits ne peuvent accepter ni proposer de pareilles conditions. » Masson, *Bernis*, p. 99 sq. Choiseul eut le bon goût de lui donner raison. Les cardinaux espagnols, Solis et La Cerda, furent moins scrupuleux, et firent tous leurs efforts pour arracher à leurs candidats une promesse formelle. Le problème étoit de trouver un sujet qui donnerait satisfaction aux cours sans effrayer les *zelanti*, partisans de la politique de Clément XIII, qui formaient la grande majorité du conclave. Après quatre mois d'inutiles intrigues, le nom de Laurent Ganganelli parut aux cardinaux espagnols le plus acceptable; les *zelanti* le considéraient comme indifférent ou même favorable aux jésuites. Dès 1765, d'Aubeterre disait de lui : « Il est théologien, et ses principes de modération et de sagesse conviennent fort. » Sur la liste des cardinaux « papables » Choiseul avait écrit à côté de son nom : « Très bon. » Avant de pousser à fond sa candidature, les cardinaux espagnols s'efforcèrent de lui arracher la signature d'une promesse de détruire les jésuites. Si nous en croyons Bernis, ils durent se contenter « d'un écrit nullement obligatoire... », d'un écrit par lequel le cardinal Ganganelli, en qualité de théologien, disoit qu'il pensoit que le souverain pontife pouvoit en conscience éteindre la Société des jésuites, en observant les règles canoniques, et celles de la prudence et de la justice ». Lettres à Choiseul, 28 juillet et 20 novembre 1769; Masson, *Bernis*, p. 107.

Voyant la négociation des cardinaux espagnols en bon train, Bernis, qui n'avait pas voulu y prendre part, mais prétendait bien s'attribuer le succès, envoya le 17 mai au soir son conclaviste l'abbé Deshaies sonder le cardinal Ganganelli au sujet du désir des cours. Le

cardinal aurait répondu au messenger français « que la destruction des jésuites étoit nécessaire, et qu'il y travailleroit avec les formes indispensables... », qu'il demanderoit le consentement des puissances catholiques et de leur clergé ». Lettre de Bernis à Choiseul, 19 mai 1769; Masson, *Bernis*, p. 109. Assuré des dispositions du cardinal, et ne pensant pas pouvoir obtenir davantage, Bernis fit activement campagne en sa faveur; dans la nuit du 17 au 18 mai l'accord se réalisa sur le nom de Ganganelli; et le 18 mai 1769, au scrutin du matin, il fut élu par 46 suffrages sur 47 bulletins; lui-même avait donné sa voix au cardinal Rezzonico, neveu de Clément XIII. Il déclara prendre le nom de Clément XIV, en souvenir du pape auquel il avait dû la pourpre. Masson, *Bernis*, p. 109-112; Sidney Smith, *The suppression*, dans *The month*, décembre 1902, janvier 1903.

D'après Crétineau-Joly, qui dit avoir eu entre les mains le texte du billet obtenu par Solis de Ganganelli, le futur pape y aurait déclaré « qu'il reconnaissait au souverain pontife le droit de pouvoir éteindre en conscience la Compagnie de Jésus, en observant les règles canoniques, et qu'il étoit à souhaiter que le futur pape fasse tous ses efforts pour accomplir le vœu des couronnes ». *Clément XIV*, p. 6, 260. Le texte original du billet étant actuellement introuvable, on peut n'en pas tenir compte. Mais le fait de la déclaration signée par Ganganelli avant son élection semble établi par ailleurs; et si cette déclaration n'étoit pas, comme le dit Crétineau-Joly, « un marché, un pacte simoniaque, » elle donne du moins une triste idée de sa délicatesse et de son désintéressement; ce fut « une démarche compromettante qui a pesé sur toute sa conduite ». Masson, *Bernis*, p. 297. M. Rousseau, p. 157 sq., est moins affirmatif.

II. PREMIERS RAPPORTS AVEC LES COURS BOURBONNIENNES.

— Le pape fut consacré évêque le 28 mai et couronné le 4 juin. Son encyclique de prise de possession établissait clairement quelle serait l'idée dominante de son règne : garder la paix avec les cours catholiques pour obtenir leur appui contre l'irréligion toujours grandissante. Theiner, *Epistolæ*, p. 39.

Clément XIV se hâta de régler les affaires qui avaient mis en lutte son prédécesseur avec les cours bourbonniennes. Sans retirer le monitoire de Clément XIII contre le duc de Parme, il n'en urgea pas l'exécution, et accorda gracieusement à l'infant les dispenses dont il avait besoin pour son mariage avec sa cousine l'archiduchesse Marie-Amélie, fille de Marie-Thérèse (juillet 1769). Cf. Theiner, *Epistolæ*, p. 15. Charles III d'Espagne, heureux de l'élection du nouveau pape, retira la pragmatique contraire aux droits de l'Église qu'il avait lancée l'année précédente en réponse au monitoire contre Parme, rétablit le tribunal de la nonciature, et fit condamner par l'Inquisition quelques ouvrages récemment publiés contre la cour de Rome. C'est surtout avec le Portugal, depuis dix ans séparé de l'Église, que Clément désira un rapprochement. Dans sa première promotion de cardinaux il avait compris le frère du premier ministre, Paul de Carvalho; d'actives négociations, engagées dès son avènement, aboutirent le 25 août 1770 à une ordonnance de Joseph I^{er} qui révoquait solennellement l'édit de 1760, rendait libres les communications avec Rome, et rétablissait le tribunal de la nonciature. La joie de ce succès entraîna le pape à des félicitations exagérées et déplacées qu'il adressa au roi et à Pombal lui-même. Theiner, *Epistolæ*, p. 108, 114; *Bullarium*, p. 222, 256. Pour complaire aux princes, Clément omit, dès le premier carême de son pontificat, la publication de la bulle *In cœna Domini*, que les couronnes repoussaient comme injurieuse à leurs droits. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 286, 337, 500.

III. SUPPRESSION DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS. — Tout

en accueillant avec joie ces actes conciliants du nouveau pape, les cours bourbonniennes ne renonçaient nullement à leurs projets contre la Compagnie de Jésus. Clément XIV semble s'être appliqué à gagner du temps, à donner aux puissances des satisfactions de détail en tenant rigueur aux jésuites de ses États. Cordara, *Mémoires*, p. 42 sq. Dès son audience d'avènement il se montra dur pour le P. Ricci, et ne tarda pas à enlever aux jésuites le collège des Grecs à Rome. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 381. Ces satisfactions ne suffirent pas. Dès le 22 juillet 1769, un mémoire était dressé par les trois ministres des cours bourbonniennes, Bernis, qui venait de succéder à d'Aubeterre, Azpuru et Orsini. Bernis se chargea de le présenter. « Les trois monarques, y était-il dit, persistent à croire la destruction des jésuites utile et nécessaire; c'est à Votre Sainteté seule qu'ils adressent la réquisition déjà faite par les trois cours, et renouvelée aujourd'hui. » Le pape répondit « qu'il avait sa conscience et son honneur à conserver », et demanda à réfléchir; le 30 septembre 1769, il écrivit à Louis XV une lettre pleine de promesses vagues. Theiner, *Epistolæ*, p. 31; Masson, *Bernis*, p. 155. Charles III, furieux que la suppression ne fût pas déjà décidée, pressa tellement son ministre Azpuru que celui-ci parvint à arracher au pape un document des plus compromettants. Le 30 novembre 1769, Clément écrivait au roi d'Espagne : « Nous croyons ne pouvoir nous dispenser de faire savoir à Votre Majesté que nous sommes toujours dans l'intention de lui donner des preuves éclatantes du désir que nous avons de satisfaire à nos obligations. Nous avons fait rassembler tous les documents qui devaient nous servir pour former le *motu proprio* convenu, par lequel nous justifierons aux yeux de toute la terre la sage conduite tenue par Votre Majesté dans l'expulsion des jésuites comme sujets remuants et turbulents... Nous soumettrons aux lumières et à la sagesse de Votre Majesté un plan pour l'extinction absolue de cette Société, et Votre Majesté le recevra avant peu. » Theiner, *Epistolæ*, p. 33. Pour prouver sa sincérité, le pape enleva peu après aux jésuites le collège et le séminaire de Frascati, et interdit leurs catéchismes de carême pour 1770. Le 26 mai 1771, une congrégation de cardinaux très hostiles à la Compagnie fut nommée pour visiter le collège romain, et commença son inspection avec une extrême rigueur. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 361-402; Masson, *Bernis*, p. 150 sq. La chute de Choiseul, survenue le 25 décembre 1770, n'apporta aucun changement dans la politique des trois cours; d'Aiguillon, personnellement indifférent à la suppression des jésuites, tenait à conserver l'alliance de l'Espagne en donnant à Charles III les satisfactions auxquelles il tenait le plus. En mars 1772, le fiscal Joseph Moniño fut nommé ambassadeur d'Espagne à Rome à la place d'Azpuru qui reçut l'archevêché de Valence; Bernis eut l'ordre de suivre en tout sa direction dans l'affaire des jésuites. Le 4 juillet, Moniño était à Rome, et dès le principe signifiait au pape que « si ni les insinuations ni les prières, ensuite les instances, ne le décidaient, le roi d'Espagne, et vraisemblablement tous les monarques de la maison de France, prendraient des moyens décisifs pour se faire justice d'un manquement de parole, et pour préserver leurs États et l'Église des troubles que les intrigues des jésuites ne manqueraient pas d'y faire naître »; c'était la menace d'un schisme comme celui qui, pendant dix ans, avait séparé le Portugal du saint-siège. Theiner, *Histoire*, t. II, p. 242. Aucun argument ne pouvait mieux décider l'âme bonne, mais faible, du malheureux pape. Moniño fut moins bien inspiré en laissant entrevoir à Clément XIV, pour prix de sa condescendance, la restitution d'Avignon et de Bénévent, toujours détenus par la France et Naples. « Le pape, raconte Bernis, lui répondit sans hésiter, qu'il ne tra-

quoit pas dans les affaires, et que jamais il ne ferait une chose pour en obtenir une autre. » Theiner, *Histoire*, t. II, p. 241; Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 347. Moniño, sentant que son triomphe approchait, fit faire d'actives recherches dans les archives de Rome et d'Espagne pour recueillir les principaux griefs soulevés dans les trois derniers siècles contre la Compagnie de Jésus, et prépara un plan de destruction de l'ordre dont les principales dispositions se retrouveront dans le bref *Dominus ac redemptor*. Cf. Rousseau, *Expulsion*, p. 167 sq.; Theiner, *Histoire*, t. II, p. 251 sq. Cependant le pape, soit pour satisfaire, sans aller aux dernières extrémités, les exigences des cours, soit pour préparer l'opinion publique à la suppression de la Compagnie, prenait une série de mesures sévères contre les divers établissements des jésuites dans l'État pontifical : suppression du séminaire et du pensionnat rattachés au collège romain, expulsion des jésuites du séminaire irlandais, procès intentés aux divers collèges et suivis de la confiscation de leurs biens, visites dirigées au nom du pape par les ennemis les plus déclarés de l'ordre, dispersion des novices et des jeunes religieux. Cordara, *Mémoires*, p. 49 sq. En peu de mois les jésuites des États romains auraient disparu comme corps sans que la suppression générale de l'ordre eût été décrétée. Bernis se serait contenté de cette solution; mais Moniño écrivait implacable : « Notre roi ne prend aucun plaisir à voir couper seulement les branches; il veut qu'on porte à la racine un coup décisif, déjà désigné, déjà promis... C'est en vain que l'on tourmenterait ces pauvres gens. Une seule parole suffit : l'abolition. » Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 365 sq.

A la fin de 1772, le seul appui que Clément XIV trouvait encore dans sa résistance aux iniques exigences des cours bourbonniennes lui fut retiré. L'impératrice Marie-Thérèse, jusque-là opposée à la suppression des jésuites, se laissa vaincre par les instances de son fils Joseph II, de sa fille la reine de Naples, et de certains théologiens de son entourage; elle cessa d'intervenir en faveur de l'ordre persécuté. Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 362, 363. Peu auparavant, Charles-Emmanuel de Sardaigne, également favorable aux jésuites, était mort. Cordara, *Mémoires*, p. 49. Le pape, privé de tout secours humain, commença en novembre 1772 la rédaction du bref de suppression, et communiqua à Moniño la substance du préambule. Six mois s'écoulèrent encore avant que le document ne fût rédigé et signé; Clément XIV, malade et profondément affligé, saisissait tous les prétextes pour gagner du temps; Moniño le harcelait sans relâche et sans pitié. Le 8 juin 1773, le bref fut signé; en même temps une congrégation de cardinaux était chargée de l'administration des biens de l'ordre supprimé. Le 16 août, au soir, le bref, qui portait la date du 21 juillet, fut signifié, au Gesù, au général Ricci et à ses assistants; le 17, ils furent conduits au collège des Anglais, puis au château Saint-Ange où commença leur procès; il ne devait se terminer que sous Pie VI, après la mort en prison de l'infortuné général qui protesta jusqu'au bout de son innocence et de celle de son ordre; les prisonniers survivants furent alors relâchés sans que la congrégation appelée à les juger eût rien trouvé qui pût motiver une condamnation. Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 376 sq.; Sidney Smith, *The suppression*, dans *The month*, juin 1903, p. 604 sq. Le bref débute par l'affirmation solennelle que le pape, destiné à assurer en ce monde « l'unité d'esprit dans le lien de la paix », doit être prêt, « le bien d'une charité mutuelle l'exigeant, à arracher et détruire même ce qui lui serait le plus agréable, et dont la privation lui causerait une douleur amère et de vifs regrets. » Souvent les papes ses prédécesseurs ont ainsi usé de leur pouvoir suprême pour

réformer ou même dissoudre des ordres religieux, « devenus pernicioeux et plus propres à troubler la tranquillité des peuples qu'à la leur procurer. » Le pape en apporte de nombreux exemples, et continue : « Nos prédécesseurs, rejetant la méthode pénible et embarrassante qu'on a coutume d'employer dans les procédures, avec cette plénitude de puissance dont ils jouissent comme vicaires de Jésus-Christ, ont exécuté toutes ces choses sans permettre aux ordres religieux, dont la suppression était résolue, de faire valoir leurs droits, de détruire les accusations graves intentées contre eux, ni enfin de réfuter les motifs qui les avaient décidés à prendre ce parti. » Le pape se trouve actuellement en présence d'une cause du même genre, celle de la Compagnie de Jésus. Après avoir rappelé les principales faveurs accordées à cet ordre par ses prédécesseurs, il remarque que « la teneur même et les termes de ces constitutions apostoliques nous apprennent que la Société, presque encore au berceau, vit naître en son sein différents germes de discordes et de jalousies, qui non seulement déchirèrent ses membres, mais qui les portèrent à s'élever contre les autres ordres religieux, contre le clergé séculier, les académies..., et contre les souverains eux-mêmes qui les avaient accueillis et admis dans leurs États ». Le pape énumère « les troubles, les accusations et les plaintes formées contre cette Société » sous ses prédécesseurs, n'oubliant aucune des célèbres luttes auxquelles elle avait été mêlée, de Sixte V à Benoît XIV. Clément XIII avait espéré, en confirmant de nouveau l'Institut, faire taire ses ennemis. « Mais le saint-siège n'a retiré dans la suite aucune consolation, ni la Société aucun secours, ni la chrétienté aucun avantage, des dernières lettres apostoliques de Clément XIII d'heureuse mémoire, notre prédécesseur immédiat, lettres qui lui avaient été extorquées plutôt qu'elles n'en avaient été obtenues, et dans lesquelles il loue infiniment et approuve de nouveau l'Institut de la Société de Jésus. » A la fin du règne de ce pape, « les clameurs et les plaintes contre la Société augmentant de jour en jour, ceux-mêmes dont la piété et la bienfaisance héréditaire envers la Société sont avantageusement connues de toutes les nations, c'est-à-dire nos très chers fils en Jésus-Christ, les rois de France, d'Espagne, de Portugal et des Deux-Siciles, furent contraints de renvoyer et d'expulser de leurs royaumes, États et provinces, tous les religieux de cet ordre, persuadés que ce moyen extrême était le seul remède à tant de maux ». Maintenant les mêmes princes sollicitent l'entière suppression de l'ordre. Après longue et mûre réflexion, le pape « forcé par le devoir de sa place qui l'oblige essentiellement de procurer, de maintenir, et d'affermir de tout son pouvoir le repos et la tranquillité du peuple chrétien, ayant d'ailleurs reconnu que la Société de Jésus ne pouvait plus produire ces fruits abondants et ces avantages considérables pour lesquels elle a été instituée..., et qu'il était impossible que l'Église jouit d'une paix véritable et solide tant que cet ordre subsisterait », se décide à « supprimer et abolir » la Compagnie, « anéantir et abroger chacun de ses offices, fonctions et administrations. » L'autorité des supérieurs était transférée aux ordinaires des lieux, des mesures édictées dans le plus grand détail pour l'entretien et l'emploi des anciens religieux. Le bref se terminait par la défense de suspendre ou empêcher l'exécution de cette suppression, par celle aussi d'attaquer ou insulter, à son occasion, « qui que ce soit, et encore moins ceux qui étaient membres dudit ordre, » et par une exhortation à tous les fidèles « à vivre en paix avec tous les hommes, et s'aimer réciproquement ». *Bullarium*, p. 619 sq.; trad. de Theiner, *Histoire*, t. II, p. 358 sq. L'histoire des tergiversations de Clément XIV, et de la concession qu'il crut devoir faire aux haines conjurées des cours catho-

liques, peut se résumer dans cette phrase bien connue de saint Alphonse de Liguori : « Pauvre pape, que pouvait-il faire dans les circonstances difficiles où il se trouvait, tandis que toutes les couronnes demandaient de concert cette suppression ! » Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 450. Le P. Cordara écrivait peu après la promulgation du bref : « Je ne crois pas qu'on puisse condamner le pontife qui, après tant d'hésitations, a cru devoir supprimer la Compagnie de Jésus. J'aime mon ordre autant que personne; et cependant, placé dans la même situation que le pape, je ne sais si je n'aurais pas agi comme lui. La Compagnie, fondée et entretenue pour le bien de l'Église, périssait pour procurer ce bien; elle ne pouvait trouver fin plus glorieuse. » *Mémoires*, p. 54, 55.

Il est, du reste, à noter que le pape, en frappant pour le bien de la paix une société poursuivie par tant d'ennemis, ne la déshonorait pas. Le bref n'articulait aucun reproche contre les mœurs ou l'orthodoxie de l'ordre; et, s'il énumérait les accusations d'orgueil, d'ambition, de cupidité, élevées contre lui pendant plus de deux siècles, il n'en affirmait pas le bien fondé. Avec une sollicitude vraiment paternelle il réglait le sort des religieux qu'il venait de frapper d'un si terrible coup. Cf. Sidney Smith, *The suppression*, dans *The Month*, juillet 1903; Cordara, *Mémoires*, p. 54.

La constitution pontificale fut obéie dans tous les États catholiques. Seuls deux souverains hétérodoxes, Frédéric de Prusse et Catherine de Russie, se donnèrent le plaisir de soutenir les jésuites contre le pape. Le bref n'avait pas été promulgué à Rome dans les formes ordinaires; mais d'après les instructions de Clément XIV qui l'accompagnèrent, il devait, pour sortir ses effets, être notifié par les évêques aux anciens jésuites. Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 560. Sur l'ordre de Frédéric et de Catherine, les évêques de Silésie et de Russie Blanche s'abstinrent de cette promulgation, et les jésuites de ces pays continuèrent leur vie en commun et leurs ministères. Frédéric II ne persévéra pas longtemps dans cette résolution, et en 1780 le bref était promulgué dans ses États. Cf. Zalenski, *Les jésuites*, t. I, p. 214 sq. Catherine, au contraire, ne céda pas; sur son ordre, les évêques de Vilna, puis de Mallo, ordinaires de la Russie Blanche, non seulement omirent la promulgation du bref, mais ordonnèrent aux jésuites de garder leur vie commune et leurs œuvres. Pour calmer les derniers scrupules des Pères, la tsarine fit demander secrètement à Clément XIV l'approbation de leur conduite, et semble l'avoir obtenue. Ravignan, *Clément XIII*, t. II, p. 454 sq.; Zalenski, *Les jésuites*, t. I, p. 250 sq. Ces négociations secrètes n'empêchèrent pas la Congrégation *De rebus extinctæ Societatis* de blâmer, au nom du pape, dans des lettres publiques obtenues par Bernis et Moniño, la conduite des jésuites de Silésie et de Russie Blanche. Masson, *Bernis*, p. 254 sq.; Zalenski, *Les jésuites*, t. I, p. 219 sq., 280 sq. En France, le parti des « dévots », dirigé par les filles de Louis XV et surtout par Madame Louise; avait élaboré un plan pour reconstituer les jésuites en six provinces sous l'autorité des évêques; Bernis obtint encore un bref, à lui adressé, le priant « d'exiger en son nom que les évêques de France ne souffrent rien dans leurs diocèses respectifs qui ne soit entièrement conforme auxdites lettres (le bref *Dominus ac redemptor*) »; d'Aiguillon empêcha cette tentative de reconstitution de la Compagnie. Masson, *ibid.*, p. 258 sq. Cf. Theiner, *Epistolæ*, p. 297.

Peu après la mort de Clément XIV, le bruit se répandit qu'il avait rétracté le bref *Dominus ac redemptor* par une lettre datée du 29 juin 1774, et remise entre les mains de son confesseur pour être communiquée à son successeur. Ce document fut publié pour la première fois en 1789, à Zurich, par Pierre Philippe Wolf, *Allgemeine Geschichte der Jesuiten*, t. III, p. 295 sq., et assez

souvent reproduit. Pie VI n'éleva aucune protestation contre cette publication. L'authenticité du document n'est pas établie.

IV. AFFAIRES POLITICO-RELIGIEUSES. — 1^o Avec les *cours bourbonniennes*. — Pour prix de sa condescendance dans l'affaire des jésuites, Clément XIV put croire un moment qu'il avait assuré la paix de son pontificat. Les cours de France et de Naples se montrèrent aussitôt décidées à la restitution d'Avignon et de Bénévent. Pour que cette restitution ne parût pas le prix de la suppression de la Compagnie de Jésus, le jeune duc de Parme, dont l'affaire avait amené la confiscation des provinces pontificales, s'entremisit auprès des rois ses parents et obtint satisfaction pour le pape. La restitution se fit à la fin de 1773, et dans une allocution consistoriale du 17 janvier 1774, Clément XIV combla d'éloges qu'on eût voulu plus modérés les princes de la maison de Bourbon. *Bullarium*, p. 678; cf. Theiner, *Epistolæ*, p. 277 sq. Le pape s'aperçut vite que les plus graves difficultés n'étaient pas résolues, et que les principaux pays catholiques tendaient de plus en plus à secouer l'autorité de la cour de Rome. En France, malgré les protestations de Clément XIII, la commission royale pour la réforme des ordres religieux avait continué ses opérations; sans l'aveu du pape, elle avait supprimé en 1770 les congrégations de Grandmont et des bénédictins exempts, et menacé du même sort les prémontrés, les trinitaires et les minimes; plusieurs lettres de Clément XIV et de son secrétaire d'État au nonce protestèrent vainement contre ces abus de pouvoir; les célestins et les camaldules furent également sécularisés cette année. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 463 sq. Clément XIV obtint du moins de Louis XV qu'il lui soumit, avant de le publier, l'édit général préparé en 1773 pour la réforme des religieux français; et il en fit modifier plusieurs dispositions. *Ibid.*, t. II, p. 315. Cf. Prat, *Essai*, p. 200 sq.

Le règlement des affaires ecclésiastiques de la Corse, que Gênes avait vendue à la France en 1768, se fit en août 1769 par l'envoi d'un visiteur apostolique; le pape parvint à empêcher l'introduction dans cette île des usages gallicans en opposition avec la pratique de l'Eglise romaine. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 331 sq. En revanche, Louis XV se refusa absolument à reconnaître la suzeraineté du pape sur l'île.

L'entrée au Carmel de Saint-Denis de Madame Louise de France fut pour Clément une grande joie. Il combla de faveurs la nouvelle religieuse et son monastère. Theiner, *Epistolæ*, p. 81, 96, 163, 314; *Bullarium*, p. 511. Cf. L. de la Brière, *Madame Louise de France*, Paris, 1899, p. 48 sq., 304, 364. Lorsque mourut Louis XV, il fit en consister un éloge cordial de « l'amour profond que le roi portait à l'Eglise, de son ardeur admirable pour la défense de la religion catholique », et exprima l'espoir que la pénitence du prince mourant lui avait obtenu le salut. Theiner, *Epistolæ*, p. 315.

2^o En Allemagne. — Clément s'efforça en vain de faire interdire par l'impératrice une nouvelle édition de l'ouvrage de Fébronius. Il contribua généreusement à l'érection de la première église catholique construite à Berlin avec l'autorisation de Frédéric II, et chargea ses nonces à Vienne, Cologne et Bruxelles, de faire faire des quêtes en faveur de cette église. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 292 sq. Il parvint à empêcher l'exécution d'un édit du comte palatin du Rhin contraire au libre recrutement des ordres religieux, et s'opposa à la sécularisation de nombreux couvents bavarois dont les revenus devaient être consacrés à une nouvelle université fondée à Ebersberg. Enfin, en 1770, les trois électeurs ecclésiastiques, ayant formé le projet d'introduire des innovations malheureuses dans la discipline et la constitution de l'Eglise d'Allemagne, soumièrent à l'impératrice Marie-Thérèse, et à Louis XV, un mémoire intitulé : *Gravamina nationis germanicæ*, inspiré des idées de Fébro-

nus. Les efforts du pape et de ses nonces réussirent à leur faire refuser l'appui des princes; et en 1774 ils firent leur soumission. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 420 sq.; t. II, p. 428 sq. Marie-Thérèse fut moins docile aux exhortations du pape lorsqu'à la fin de 1770 il voulut lui faire retirer un édit qui réglementait, sans accord avec Rome, la situation des religieux dans l'empire; elle fit de belles promesses, et laissa intact son édit. *Ibid.*, t. II, p. 9. Sur la demande de l'impératrice, Clément institua en 1770 un évêque ruthène pour les Ruthènes catholiques de Hongrie, le soustrayant à la juridiction de l'évêque latin d'Agram, et le faisant dépendre directement du primat de Hongrie. Theiner, *Epistolæ*, p. 128, 129.

3^o En Espagne et en Portugal. — Charles III d'Espagne, très dévot à l'Immaculée Conception, obtint du pape l'approbation de l'ordre de chevalerie qu'il avait fondé sous ce titre en 1771. Theiner, *Epistolæ*, p. 179. Le roi aurait également souhaité la définition de ce dogme; l'opposition de la France fit échouer son projet. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 337 sq.

En Portugal, le rétablissement des bons rapports avec Rome, cause d'une si grande joie pour le pape, était plus apparent que réel. Bien que le nonce de Lisbonne eût été reçu avec de grands honneurs, son tribunal ne fonctionnait pas; les magistrats séculiers continuaient à décider des affaires ecclésiastiques, et l'éducation de la jeunesse, et même du clergé, était remise par Pombal aux mains de professeurs amis des philosophes. Ravnian, *Clément XIII*, t. I, p. 448. A Naples, Tanucci entravait toujours le recrutement des ordres religieux et le soumettait au bon plaisir de l'État; les actes épiscopaux étaient soumis au *placet* royal; la perception des taxes dues à la cour de Rome interdite, la presse irréligieuse protégée; Clément XIV essaya vainement d'obtenir satisfaction par l'intermédiaire de la France. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 532 sq.

4^o En Pologne. — Les affaires religieuses de Pologne furent pour le pape la source de grandes douleurs. Pendant que les intrigues des ambassadeurs de Russie et de Prusse préparaient le démembrement du pays, les tendances les plus hostiles à Rome se manifestaient dans le clergé; les piaristes enseignaient ouvertement dans leurs écoles les pires doctrines du philosophisme et refusaient de laisser le nonce de Varsovie, délégué par le pape, faire la visite de leurs maisons; Clément XIV essaya vainement d'obtenir l'appui du roi de Pologne pour faire rentrer dans l'ordre ces religieux dévoyés. Theiner, *Histoire*, t. I, p. 316 sq. Les protestations contre les mesures prises par le roi Stanislas, à l'instigation des Russes, pour détruire les ordres religieux, et contre l'appui donné à la franc-maçonnerie, furent également vaines. *Ibid.*, p. 441. Ce malheureux pays, s'abandonnant ainsi lui-même, était voué à la ruine. En 1773, la diète de Varsovie consentit au premier partage de la Pologne; et le roi Stanislas, après quelques velléités de résistance, y adhéra; le pape, par de nombreuses lettres, avait inutilement tenté d'encourager la résistance de la minorité de la diète, et de lui assurer l'appui des cours de Vienne, de Paris et de Madrid. Theiner, *Histoire*, t. II, p. 291 sq. Ses lettres à Marie-Thérèse, qui avait consenti à prendre sa part des dépouilles de la Pologne, sont particulièrement apostoliques. Theiner, *Epistolæ*, p. 246 sq. Du moins Clément XIV et son nonce à Varsovie obtinrent par leurs énergiques réclamations auprès de la cour de Vienne, que dans les traités de partage du 18 septembre 1773, les articles 5 et 8 stipulassent expressément « que les catholiques romains *utriusque ritus* jouiraient, dans les provinces cédées par le présent traité, de toutes leurs possessions et propriétés quant au civil, et par rapport à la religion, seraient entièrement conservés *in statu quo* ». C'est sur ces articles que s'appuyèrent l'année suivante Frédéric II et Catherine pour mainte-

nir dans leurs États les jésuites malgré le bref *Dominus ac redemptor*. Theiner, *Histoire*, t. II, p. 314 sq. L'impératrice de Russie en prenait, du reste, à son aise avec ses engagements quand ils gênaient sa politique; le pape dut protester contre les persécutions qu'elle faisait subir aux Grecs unis de ses nouveaux États; surtout il refusa d'approuver les mesures, prises par Catherine le 19 mai 1773 et le 23 mai 1774, qui supprimaient les diocèses existants dans ses nouvelles conquêtes, et les remplaçaient par deux évêchés, l'un pour les Latins, l'autre pour les Grecs unis, desquels dépendraient tous les catholiques de l'empire russe. *Ibid.*, p. 305 sq. La tsarine s'obstina, et le 10 avril 1774, un ukase nomma Stanislas Siestrzencewicz, chanoine de Vilna, à l'évêché latin nouvellement créé; Clément XIV lui refusa l'institution canonique; l'affaire ne fut réglée que sous son successeur. *Ibid.* Cf. Zalenski, *Les jésuites*, t. I, p. 256 sq.

5° *En Angleterre*. — Le pape eut plus de succès dans ses négociations avec l'Angleterre. Il abandonna la politique de ses prédécesseurs à l'égard des Stuarts détrônés, et refusa les honneurs royaux au fils du chevalier de Saint-Georges, pendant qu'il les accordait au duc de Gloucester, frère du roi d'Angleterre, venu à Rome au printemps de 1772. A la suite de ses conférences avec le duc de Gloucester, le nonce de Cologne, Caprara, fut envoyé en Angleterre pour y traiter de l'émancipation des catholiques; Caprara fut bien reçu par le roi, et sa légation prépara les premières mesures qui rendirent tolérable le sort des Anglais fidèles à Rome. Theiner, *Histoire*, t. II, p. 157 sq.

6° *Divers actes*. — En 1771, le patriarche des nestoriens, Marc Siméon, et six de ses évêques suffragants revinrent à l'unité romaine. Theiner, *Epistolæ*, p. 155 sq.

Le 1^{er} mars 1770, le pape condamna l'abrégé de l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury par l'abbé de Prades, les œuvres de La Mettrie et plusieurs opuscules de Voltaire. Il approuva en 1769 l'ordre des clercs réguliers de la Sainte-Croix et de la Passion de N.-S., fondé par saint Paul de la Croix qui fut toujours son ami. *Bullarium*, p. 73, 105. On lui doit la béatification de François Caracciolo, *ibid.*, p. 7, et de Paul de Bura d'Arezzo, archevêque de Naples, *ibid.*, p. 438; il érigea l'université de Munster le 27 mai 1773. *Ibid.*, p. 582.

7° *Dans les États pontificaux*. — Clément XIV a pris de nombreuses mesures pour le développement du commerce et de l'industrie, et la protection des diverses corporations de ses États; les actes de ce genre forment une grande partie de son bullaire. Malgré ses efforts pour procurer le bien de son peuple, il se heurta pendant tout son pontificat à une très forte opposition dans le collège des cardinaux et le patriciat romain; on lui reprochait sa condescendance excessive envers les cours bourbonniennes, spécialement au sujet de la suppression des jésuites. Cette hostilité en vint au point que la plupart des cardinaux et des prélats s'absentaient des chapelles et des fonctions pontificales; elle fut très sensible au pape. Masson, *Bernis*, p. 298.

V. MORT ET APPRÉCIATION. — Les derniers mois de la vie de Clément XIV furent tristes; son regret de la suppression des jésuites, la conscience qu'il avait de l'échec de sa politique conciliante avec les cours catholiques, se manifestèrent par des accès terribles qui firent craindre pour sa raison. Le 25 mars 1774, il prit froid pendant la cavalcade qui le menait à Sainte-Marie sur Minerve, et ne put se remettre de cette indisposition; le 10 septembre, il s'alita, refusant de déclarer avant de mourir les cardinaux qu'il avait nommés *in petto*; le 21 septembre, il reçut l'extrême-onction, et le 22, il mourut pieusement. Ses derniers moments furent, au dire de nombreux témoins du procès de béatification de saint Alphonse de Liguori, consolés par la présence miraculeuse du saint évêque. Ravignan, *Clément XIII*, t. I, p. 450 sq.; Angot des Rotours, *Saint Alphonse de*

Liguori, Paris, 1903, p. 118. Quelque temps après cette mort, un des jésuites dont le bref *Dominus ac redemptor* avait brisé la vie, l'historien Jules Cordara, donnait sur Clément XIV ce jugement qui semble devoir être conservé : « Clément mena dans l'intérieur des maisons de son ordre une vie telle qu'il fut toujours regardé comme un bon religieux et un homme rempli de la crainte du Seigneur; ses mœurs étaient pures: non seulement sa vie fut sans tache, mais son application aux études sérieuses avait été si grande qu'il se distinguait entre tous par l'éminence de son savoir. Élevé sur le trône pontifical, il ne modifia en rien la simplicité de sa vie et de ses manières. Doux, affable, bon, d'un caractère toujours égal, jamais précipité dans ses conseils, et ne se laissant pas emporter aux ardeurs d'un zèle inconsidéré, il aurait été un pape excellent dans des temps meilleurs. » *Mémoires*, p. 59. Cf. Ravignan, *Clément XIII*, p. 270, 271.

I. SOURCES. — *Continuatio bullarii romani*, Prato, 1845, t. IV; *Clementis XIV epistolæ et brevia*, édit. Theiner, Paris, 1852. Les prétendues *Lettres intéressantes du pape Clément XIV*, publiées à Paris en 1776 par Caracciolo, n'ont pas d'autorité suffisante, beaucoup d'entre elles étant fausses ou interpolées. Cf. Reumont, *Ganganelli*, préface, p. 40-42; *Mémoires du P. Cordara* sur la suppression de la Compagnie de Jésus, cités à l'article précédent.

II. TRAVAUX. — *Annali d'Italia* (continuation), Venise, 1806, t. II; Artaud de Montor, *Histoire*, t. VII; Audisio, *Histoire religieuse*, t. V; Bower, *History*, t. X b; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaates*, t. II; Chénon, *L'Église catholique au XVIII^e siècle*, dans *Hist. gén.*, t. VII, c. XVII; Crétineau-Joly, *Clément XIV et les jésuites*, Paris, 1847; Id., *Le pape Clément XIV; lettres au P. Theiner*, Paris, 1852; de Crousaz-Crétet, *L'Église et l'État au XVIII^e siècle*, Paris, 1893; Masson, *Le cardinal de Bernis*, Paris, 1884; Petrucci della Gattina, *Histoire diplomatique*, t. IV; Picot, *Mémoires*, t. IV; Prat, *Essai sur la destruction des ordres religieux en France*, Paris, 1845; Ranke, *Die römischen Päpste*, t. III; Ravignan, *Clément XIII et Clément XIV*, Paris, 1854; Reumont, *Ganganelli, Papst Clemens XIV*, Berlin, 1847; Id., *Geschichte der Stadt Rom*, t. III b; Rousseau, *Expulsion des jésuites en Espagne*, dans la *Revue des questions historiques*, janvier 1904; Sidney Smith, *The suppression of the Society of Jesus*, dans *The Month*, 1902-1903; Theiner, *Histoire du pontificat de Clément XIV*, Paris, 1852; Zalenski, *Les jésuites de la Russie Blanche*, Paris, 1886, t. I.

J. DE LA SERVIÈRE.

16. CLÉMENT (SAINT), évêque bulgare du X^e siècle, disciple des saints Cyrille et Méthode. Après la mort de ce dernier, le parti allemand et le clergé latin continuèrent en Moravie leur lutte acharnée contre le rite slave. Clément, suivi de quatre de ses amis et condisciples, Gorazd, Naum, Angelar et Sava, se rendit en Bulgarie en traversant Belgrade. *P. G.*, t. CXXVI, col. 1221. Le tzar Boris Michel les reçut avec de grands honneurs. Clément établit le centre de son apostolat en Macédoine. Le tzar Boris l'éleva au siège de Vélitza. On ne sait pas au juste les limites de cette éparchie, Goloubinsky, p. 169, que le biographe grec de Clément appelle Δρεμύτιτσα ήτοι Βελίτζα. *P. G.*, loc. cit., col. 1228. Selon Goloubinsky, p. 63, au lieu de Δρεμύτιτσα il faut lire Στρομυτίτσα, qui répond à l'ancienne éparchie de Tiberiopolis, appelée dans une liste grecque des archevêques bulgares ή νυν Στρομυτίτσα ή Σερώνιτιτσα. Gelzer, p. 30. Dans ses ouvrages, Clément s'appelle évêque slovène (slovensky). Pypin, *Histoire des littératures slaves*, p. 55. D'après Schafarik, l'éparchie de Vélitza se trouve dans la Macédoine antérieure dans le pays de Dragovitch, près du petit fleuve du même nom qui se jette dans la Stroumitza. Le biographe grec affirme que Clément est le premier évêque de langue bulgare dans le monde slave. *P. G.*, t. CXXVI, col. 1228. D'après Hilferding, il eut sous sa juridiction l'Illyrie et la Bulgarie, avec les droits de vicaire apostolique attachés au siège d'Ochrida. Martinov, p. 187. Les documents grecs lui donnent le titre d'archevêque d'Ochrida; il est presque sûr que Clément exerça le pouvoir d'arche-

vêque de Bulgarie sans en porter le titre. Voir t. II, col. 1184. Clément s'adonna avec zèle à la conversion des païens. Il bâtit plusieurs églises à Ochrida, entre autres l'église et le monastère de Saint-Pantéléimon. Aux travaux de l'apostolat, il joignait les études littéraires et sacrées. Son biographe l'appelle un homme très savant. P. G., t. CXXVI, col. 1216. Il lui attribue des sermons pour toutes les fêtes de l'année liturgique, rédigés dans un style simple et facile. *Ibid.*, col. 1229. Ces sermons laissent voir l'influence exercée sur Clément par les écrivains byzantins, et par les apocryphes. Lavrov, p. XXXV. On lui attribue aussi plusieurs vies de saints, apôtres, prophètes et martyrs, mais selon Goloubinsky, il serait plutôt le traducteur que l'auteur de ces écrits. *Histoire de l'Église russe*, t. I, p. 902. Undolsky et Pypin pensent qu'il est probablement l'auteur des vies des apôtres slaves, connues sous le nom de biographies pannoniennes, *op. cit.*, p. 55, mais cette hypothèse a été rejetée par Voronov dans les *Troudy de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, avril 1877, p. 144-150. Il mit la dernière main au tridion slave, dont il traduisit ce qui lui manquait encore. P. G., t. CXXVI, col. 1236. Il mourut en 916. Ses reliques, déposées dans le monastère qu'il avait fondé, sont conservées actuellement dans une église d'Ochrida du XIV^e siècle, et sur sa tombe est gravée une inscription en caractères cyrilliques. Schafarik, p. 44. Les Bulgares le vénérent de bonne heure comme un saint. On trouve déjà son nom dans les synaxaires slaves du XI^e siècle, Schafarik, p. 46, et plusieurs églises en son honneur ont été élevées en Bulgarie. Assémani l'accuse d'avoir pactisé avec le schisme, et exprime le vœu que son nom soit effacé du catalogue des saints. Le P. Martinov défend sa mémoire, et déclare que son orthodoxie n'a rien de suspect. *Annus ecclesiasticus græcus slavicus*, p. 187. On célèbre sa fête dans l'Église slave le 27 juillet. Delehay, *Synaxarium Ecclesiæ Constantinopolitanæ*, Bruxelles, 1902, p. 255. Schafarik le croit aussi l'auteur de l'alphabet cyrillique, tandis qu'il considère Cyrille comme l'inventeur de l'écriture glagolitique. Son hypothèse est rejetée par Hilferding. Porphyrie, *Istoria russkoi slovesnosti*, part. I, 6^e édit., Kazan, 1897, p. 185-186.

Les œuvres de Clément, conservées dans plusieurs manuscrits slaves, étaient presque inconnues avant 1840. Le mérite d'avoir attiré l'attention des érudits sur ces prémices de la littérature slave, et sur leur auteur, revient à M. Undolsky qui le premier, en 1840, découvrit trois discours du saint évêque bulgare. Bodiansky en trouva d'autres dans le recueil 362 de la collection Tzarsky (1843) et Schafarik, en 1842, avait eu le même bonheur en étudiant les manuscrits du musée Roumiantzov. Le 16 octobre 1843, à une des séances de la Société d'histoire et d'antiquités russes, M. Undolsky présenta sur saint Clément et ses œuvres un mémoire dont on ne rendit compte que dans les procès-verbaux de l'année suivante. Le 24 novembre 1845, à la suite de la découverte du panégyrique de saint Cyrille par l'évêque Clément, contenu dans un recueil du XVII^e siècle, il lut à la même Société sa dissertation sur *La découverte et l'édition des œuvres de Clément, évêque slovène*. Cette dissertation parut seulement après la mort de l'auteur (1864) dans les *Besiedy Obchithestva ljubitelei rossijskoï slovesnosti*, Moscou, 1867, p. 131-138. A la séance du 26 janvier 1846, il fut décidé que la Société ferait les frais d'une édition complète des œuvres de Clément, et confia ce soin à M. Undolsky. L'édition devait être tirée à 600 exemplaires. Lavrov, p. V. M. Undolsky entreprit dans ce but des recherches dans les bibliothèques du saint-synode de Moscou, de la typographie ecclésiastique, de la cathédrale de l'Assomption (Moscou), du monastère de Tchoudov, mais il mourut avant de mener à bonne fin son entreprise.

Il a dressé la liste des ouvrages de Clément qu'on

rencontre dans les manuscrits slaves, *ibid.*, 1848, t. VII, p. x-xi, et Goloubinsky, *Histoire de l'Église russe*, t. I, p. 902, donne les titres et les *incipit* de douze sermons. Plusieurs sermons de saint Clément ont paru dans divers recueils tels que le *Pravoslavnyi Sobesiednik*, les *Grandes Ménées* de Macaire, le *Sbornik* de la section de langue et de littérature russe de l'Académie des sciences, etc.

I. VIE. — La vie grecque de saint Clément, attribuée autrefois à Théophylacte, archevêque d'Ochrida (1078-1092), n'est pas de lui d'après les recherches de Schafarik et de Miklosich. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, p. 134, 199. Allatius en avait publié des fragments, *In Roberti Creightoni apparatus*, etc., Rome, 1665, p. 259-262; elle a été éditée, Moschopoli, 1741; Vienne, 1802, et d'une façon critique par Miklosich, Vienne, 1847. On la trouve, P. G., t. CXXVI, col. 1193-1240. L'auteur est probablement un disciple du saint, du X^e siècle, et à en juger par ses affirmations, il adhérait au parti de Photius. C'est ce qui a porté Assémani à supposer que Clément lui-même s'était déclaré contre Rome. *Kalendaria Ecclesiæ universæ*, Rome, 1755, t. III, p. 143-158; t. VI, p. 505; Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ*, Wurzburg, 1896, t. I, p. 457. Dans l'Église gréco-slave on célèbre sa mémoire les 17 et 27 juillet et le 22 novembre. Serge, *Polnyi Mesiatszlov Vostoka*, Vladimir, 1901, t. II, p. 226, 362; part. II, p. 285. A l'édition de son office à Moschopoli il faut ajouter celle de Venise, 1784.

II. SOURCES BIOGRAPHIQUES. — Kalaïdovitch, *Iohan ekzarkh Bolgarsky*, Moscou, 1824, p. 191; Schafarik, *Razvriet slavianskoï pismennosti v Bulgarii* (L'épanouissement de la littérature slave en Bulgarie), dans les *Lectures de la Société d'histoire et d'antiquités russes*, 1848, t. III, n. 7, p. 44-47; Hilferding, *Istoria Serbov i Bolgar*, Œuvres, Saint-Petersbourg, 1868, t. I, p. 80-84; Id., *Kirill i Methodii*, *ibid.*, p. 320-323; Palauzov, *Viek bolgarskoï tzarii Simeona* (Le siècle du tsar bulgare Siméon), Saint-Petersbourg, 1852, p. 86; Iaghtich, *Istoriia serusko-khorbatskoï literatury*, Kazan, 1871, p. 81; Martinov, *Annus ecclesiasticus græco-slavicus*, *Acta sanctorum*, t. XI octobris, p. 187-188; Goloubinsky, *Essai d'histoire des Églises orthodoxes bulgare, serbe et roumaine* (en russe), Moscou, 1871, p. 169-170; Philarète, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe*, Saint-Petersbourg, 1884, p. 4-5; Id., *Istoritcheskoe tutchenie ob otzakh tzerkvi* (L'enseignement historique des Pères de l'Église), Tchernigov, 1859, p. 292; Pypin et Spasovitch, *Istoria slavianskykh literatur*, Saint-Petersbourg, 1879, t. I, p. 55; Undolsky, *Kliment episcop Sloviensky*, avec préface de P. A. Lavrov, dans les *Lectures de la Société d'histoire et de littérature russe*, 1895, t. I, p. XLVI-72; Hermogène (évêque de Pskov), *Otcherk istorii slavianskikh tzerkvei* (Essai d'histoire des Églises slaves), Saint-Petersbourg, 1899, p. 168; Balachev, *Istoria russkoi tzerkvi*, Moscou, 1901, t. I, p. 902-903; Gelzer, *Der Patriarchat von Akhrida*, *Geschichte und Urkunden*, Leipzig, 1902, p. 6.

III. DÉCOUVERTE ET ÉDITION DES ŒUVRES. — Undolsky, *Obotkrytiï, i izdaniï tvorenii Klimenta*, dans *Besiedy ljubitelei slovesnosti*, Moscou, 1867, t. I, p. 131-138; *Pamiatniki drevnebolgarskoï propovednitcheskoï pismennosti* (Monuments de l'ancienne prédication bulgare), dans *Pravoslavnyi Sobesiednik*, Kazan, 1891, t. II, p. 216-236, 347-361; Sreznnevsky, *Svideniia i zamietki o maloizvestnikh i neizvestnikh pamiatnikakh* (Notices et notes sur quelques monuments ignorés ou peu connus), dans le *Sbornik* de la section de langue et de littérature russe de l'Académie des sciences, Saint-Petersbourg, 1867, t. III, p. 58-60; Piétoukhov, *Bolgarskie literaturnye dieiateli drevniï chcheepokhi na russkoi potchevii*, dans le *Journal du ministère de l'Instruction publique*, Saint-Petersbourg, avril 1893, t. CCLXXXVI, p. 298-322; Popov, *Bibliographicheskie materialy*, *ibid.*, 1880, t. III, p. 1-316; 1889, t. III; Kirillo-Methodiskiy *Sbornik en mémoire du millénaire du christianisme et de la littérature slave*, en Russie, dans la Société moscovite des amis de la littérature russe, Moscou, 1865, p. 309-313; Macaire, *Vliikii Minei Tchetiï*, édit. de la Commission archéographique, Saint-Petersbourg, 1868, t. I, p. 271-283. Lavrov donne une liste presque complète des écrits de Clément dispersés dans plusieurs recueils. Cf. P. A. Lavrov, *Die neueren Forschungen über den slavischen Klemens*, dans *Archiv für slavische Philologie*, 1906, p. 350-372; Id., *Zwei Lobreden, vielleicht von Klemens geschrieben*, *ibid.*, p. 373-384; V. Jagić, *Meine Zusätze zum Studium des slavischen Klemens*, *ibid.*, p. 384-412; Stoianovitch, *Novyia*

Slova Klimenta Slovenskago, Saint-Petersbourg, 1905 (extrait du *Sbornik* de la section de langue et de littérature russe de l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg); Sobolevsky, dans le *Journal du ministère de l'Instruction publique*, décembre 1905, p. 432-435. Pour l'étude critique de sa biographie, voir Voronov, *Les sources principales pour l'histoire des saints Cyrille et Méthode*, dans *Troudy de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, 1876, t. IV, p. 118-225; 1877, t. I, p. 76-114.

A. PALMIERI.

17. CLÉMENT D'ALEXANDRIE. — I. Vie et caractère. II. Manuscrits et éditions. III. Activité littéraire. IV. Trilogie. V. Dogmatique. VI. Doctrines anthropologiques, morales et ascétiques.

I. VIE ET CARACTÈRE. — 1. BIOGRAPHIE. — Titus Flavius Clément naquit probablement à Athènes. D'après saint Épiphane, *Hær.*, XXXII, n. 6, P. G., t. XLI, col. 552, les uns le disaient natif d'Alexandrie, les autres d'Athènes. Cf. Lumper, *Hist. Patrum*, t. IV, p. 58-61. Son genre de culture, sa manière d'écrire rendent vraisemblable l'hypothèse d'Athènes. Harnack, *Die Chronologie*, t. II, p. 12, avait fixé la naissance de Clément vers 145; G. Krüger, *Kritische Bemerkungen Adolf Harnacks Chronologie der altchrist. Lit.*, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, janvier 1905, la reporte à l'an 150 environ. D'après le témoignage d'Eusèbe et le sien propre, ses parents étaient païens; son éducation paraît avoir été l'éducation très soignée d'un païen grec. Comme son nom l'indique, il descendait probablement de quelque aïfranchi du consul chrétien son homonyme. Il fit de longs voyages en Italie, en Syrie, en Palestine, enfin en Égypte. Sur son initiation aux mystères de la religion grecque, cf. Eusèbe, *Præp. ev.*, I, II, c. II, P. G., t. XXI, col. 121; C. Houlier, *Comment Clément d'Alexandrie a connu les mystères d'Éleusis?* dans le *Musée belge* du 15 août 1905. Il nous dit lui-même, *Strom.*, I, c. I, P. G., t. VIII, col. 700, comment il trouva le repos en Égypte, près de Pantène, après avoir suivi les leçons de divers maîtres, qu'il énumère sans les nommer : un Grec d'Ionie, un autre de la Grande-Grèce, un troisième de Céléryrie (peut-être d'Antioche), un Égyptien, un Assyrien (Tatien?), et un Palestinien converti du judaïsme. Vers 190, il fut attaché par Pantène à l'enseignement dans l'école catéchétique. Peut-être à ce moment reçut-il la prêtrise, qu'il s'attribue expressément. *Pæd.*, I, I, c. VI, P. G., t. VIII, col. 293. A la mort de Pantène (vers 200), Clément lui succéda comme chef de l'école catéchétique. Origène y fut son élève. Sous Septime Sévère, en 202 ou 203, la persécution, qui sévit jusque dans Alexandrie, déterminait Clément à prendre la fuite.

Deux documents jettent encore quelque jour sur son existence subséquente. Ce sont deux lettres d'Alexandrie, son ancien élève, d'abord évêque de Césarée en Cappadoce, puis évêque de Jérusalem, vers 212, 213. Jeté en prison, vers 203, il y était resté jusque vers 212. Voir t. I, col. 763-764. Une lettre écrite de sa prison, l'an 211 ou 212, Eusèbe, *H. E.*, I, VI, c. XI, P. G., t. XX, col. 544, nous atteste que Clément vit encore : Alexandre le charge de porter cette lettre aux habitants d'Antioche; dans la lettre même, il parle du bienheureux prêtre Clément, *μακάριον πρεσβύτερον*, loue le zèle qu'il a déployé en faveur de l'Eglise de Césarée, lui ayant donné force et accroissement durant la captivité de son pasteur. Ce témoignage suppose un assez long séjour à Césarée. L'autre lettre, adressée à Origène, Eusèbe, *H. E.*, I, VI, c. XIV, P. G., t. XX, col. 552-553, parle de Clément comme déjà mort. Sur la date précise de cet écrit nous ne pouvons avoir que des vraisemblances : comme il est antérieur, d'après Eusèbe, à un voyage qu'Origène fit à Rome sous Commode, il ne peut guère avoir été composé avant 217. Il faut donc placer vers 215 ou 216 la mort de Clément.

Cf. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. II, p. 16-17; Harnack, *Die Chrono-*

logie, t. II, p. 3-9. Ehrhard, *Die altchristliche Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 1900; et à sa suite Harnack, *Die Chronologie*, t. II, p. 12, avaient signalé les recherches à faire au sujet d'un manuscrit de la Bibliothèque nationale, supplément grec, n. 1000, faussement catalogué comme *Pars vitæ S. Clementis Alexandrini*. A. d'Alès, *Un fragment pseudo-clémentin*, dans la *Revue des études grecques*, 1905, p. 211-214, a montré que le document n'avait rien de commun avec Clément d'Alexandrie.

II. LE MILIEU ALEXANDRIN ET LA CULTURE DE CLÉMENT. — Alexandrie était alors la ville cosmopolite, la mêlée universelle où venaient se heurter ou se fondre le judaïsme, la philosophie hellénique et les diverses formes du paganisme, les tendances panthéistes ou mystiques de l'Orient, l'anthropomorphisme de la Grèce. Voir ALEXANDRIE (*École chrétienne d'*), t. I, col. 805-810, 824.

Pour l'apostolat dans un tel milieu, Clément se trouvait providentiellement préparé, par une vaste information philosophique et religieuse, par une connaissance fort étendue des littératures païenne, juive et chrétienne. A. Deiber, *Clément d'Alexandrie et l'Égypte*, in-4°, Paris, 1905. En ce qui concerne la littérature judéo-chrétienne de l'Ancien Testament, il connaît tous les livres protocanoniques, et au témoignage d'Eusèbe, *H. E.*, I, VI, c. XIII, P. G., t. XX, col. 548, « les livres non universellement reconnus, tels que la Sagesse de Salomon et le livre de Jésus, fils de Sirach; » parmi les livres du Nouveau Testament, il passe seulement sous silence l'Épître de saint Jacques, la II^e de saint Pierre, la III^e de saint Jean; il connaît encore l'Évangile aux Égyptiens, *Strom.*, III, c. IX, XIII, P. G., t. VIII, col. 465, 1193; l'Évangile aux Hébreux, *Strom.*, II, c. IX, col. 981, l'Apocalypse de Pierre, le *Κήρυγμα*, la Didaché, la lettre de Barnabé, la lettre de Clément de Rome, le Pasteur d'Hermas. Cf. Dausch, *Der neutestamentliche Schriftcanon und Clemens von Alexandrien*, Fribourg-en-Brisgau, 1894; Kutler, *Clemens Alexandrinus und das Neue Testament*, Giessen, 1897.

Depuis quelques années, on a beaucoup recherché les sources de son érudition littéraire. Que Clément ait fait usage d'anthologies, compilations alors très nombreuses à Alexandrie, Bigg, *The christian platonists of Alexandria*, Oxford, 1886, p. 46, note 2, c'est l'opinion généralement admise par les critiques actuels.

De ce chef, on s'est attaché à le déprécier, à le représenter comme un plagiaire. Il ne faudrait pas oublier, d'abord, que la notion de propriété littéraire n'était pas alors ce qu'elle est aujourd'hui, que les documents de cette nature étaient habituellement réputés domaine public et traités comme tels; en outre, si étendue que soit la somme de cette érudition de seconde main, il n'en reste pas moins à Clément un vaste ensemble de connaissances directement acquises.

Harnack, *Die Chronologie*, Leipzig, 1904, t. II, p. 16, conclut ainsi : « La chasse aux sources, la mode de substituer aux sources originales des documents péchés où l'on a pu, ont conduit à d'injustes jugements sur l'érudition de Clément. Autant que nous pouvons voir clair, en particulier dans ses rapports avec l'antique littérature chrétienne, il se montre homme d'information solide, qui va aux sources originales. Son érudition est extraordinaire. Les écrits des Pères dits apostoliques, la Didaché, les lointaines perspectives de la littérature gnostique lui sont familières; il a lu Tatien, Méliton, Irénée; les traditions relatives aux apôtres, autant qu'elles étaient déjà fixées, et les précédentes tentatives de chronologie lui sont connues; sa connaissance de la Bible est de bon aloi, de première main. Il n'en va pas autrement de la littérature païenne; naturellement il a dû aussi utiliser un certain nombre de compendiums; mais qui pourra lui dénier la lecture des principales œuvres philosophiques de l'antiquité! »

Sur les sources de Clément, Diels, *Doxographi Græci*, Berlin, 1879, un des premiers à émettre l'hypothèse des anthologies, a

signalé des concordances entre les listes de philosophes du *Protrepticus*, d'une part, et du *De natura deorum*, I, I, c. x-xii, d'autre part; Maas, *De biographis græcis quæstiones selectæ*, dans *Philolog. Untersuchungen* de Kiessling et Willamowitz-Muellendorf, fasc. 3, Berlin, 1880; C. Merk, *Clemens Alex. in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie*, Leipzig, 1879, cherche à prouver, comme l'ont fait beaucoup d'autres, que Clément est superficiellement chrétien, foncièrement stoïcien; P. Wendland, *Quæstiones Musonianæ, dissertatio*, Berlin, 1886, a voulu montrer que Clément a mis à contribution un écrit stoïcien, contenant la doctrine de Musonius, maître d'Épictète; depuis lors, Wendland a dû modifier essentiellement son hypothèse, cf. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 41; Scheck, *De fontibus Clementis Alex.*, 1889, d'après lequel l'érudition de Clément, toute d'emprunt, n'aurait aucune valeur; Kremmer, *De catalogis heurematum*, Leipzig, 1890; A. Wendling, *De pepto aristotelico quæstiones selectæ*, Strasbourg, 1891. Pour plus amples indications, Bardenhewer, *Geschichte der altk. Litt.*, t. II, p. 44, 45, qui souscrit à la très juste observation de Koetschau : que ces recherches « par les contradictions qu'elles provoquent, auront pour résultat de stimuler les chercheurs plutôt que de fournir sur tel ou tel problème des résultats assurés ». Voir P. Koetschau, *Theol. Litteraturzeitung*, 1901, p. 415-421, et de Faye, *op. cit.*, p. 312-316; Appendice : Les sources de Clément, bon résumé bibliographique et critique.

III. ATTITUDE APOSTOLIQUE ET PRÉOCCUPATIONS MORALES.

— Dans sa préoccupation de plaire aux Grecs et aux chrétiens cultivés, de s'assimiler tout ce qu'il y avait d'assimilable dans leur philosophie, Clément sut pourtant ne s'inséoler à aucune école : ce qu'il appelle la philosophie, ce n'est ni le stoïcisme, ni le platonisme, ni l'épicurisme, ni l'aristotélisme. *Strom.*, I, c. vii, P. G., t. viii, col. 732; cf. VI, c. vii, P. G., t. ix, col. 277. Il ne fut point non plus un éclectique, au sens habituel du mot, quoiqu'on en ait dit. Winter, *Die Ethik des Clemens von Alexandrien*, Leipzig, 1882, p. 48 sq. Il fut surtout un moraliste, un pédagogue, voulant faire l'éducation de ses contemporains, et pour cela, leur parler une langue familière; il fut surtout un apôtre, soucieux de prosélytisme, autant et plus que d'exactitude théologique. Il ne nous a d'ailleurs laissé aucun traité de théologie dogmatique proprement dite. Même dans les *Stromates*, il est visible que sa préoccupation est tout autre : propédeutique, apologetique, surtout morale; ce qui ne l'empêche pas de rattacher habituellement au dogme toute cette théologie morale.

Il fut surtout un apôtre, soucieux de se faire tout à tous, un missionnaire, c'est l'expression de Bigg, *op. cit.*, p. 47, reproduite par de Faye, un missionnaire parfois emporté bien loin par son zèle. Et précisément ce zèle apostolique, ce souci de se faire tout à tous, suivant I Cor., ix, 22, lui dicte sa méthode, lui inspire son habitude d'envelopper sa pensée chrétienne d'expressions familières à l'esprit grec. *Strom.*, V, c. iii, P. G., t. ix, col. 37.

S'il va plus loin que le simple usage d'une terminologie, s'il essaie de traduire la conception chrétienne en conception grecque équivalente, c'est qu'il croit toujours possible de découvrir des points de contact; il pense que la sagesse humaine, si imparfaite qu'elle soit, peut toujours servir à traduire la pensée divine; que même là où elle déraisonne, on peut s'accommoder à ses égarements, *arguer ad hominem*. A l'insensé il faut répondre suivant sa folie, Ἀποκρίθητι, φησὶν ὁ Σαλωμών, τῷ μωρῷ ἐκ τῆς μωρίας αὐτοῦ; avec référence à I Cor., ix, 22; Rom., iii, 29, 30. *Ibid.*

Il est vrai, de pareilles condescendances sont périlleuses; ces transpositions, ces traductions de la pensée divine en pensée humaine exposent à des contre-sens; à force de rapprocher des choses lointaines, on s'expose à des assemblages disparates, incohérents. Cela est arrivé plus d'une fois à Clément : il juxtapose l'élément rationnel et l'élément divin plus souvent qu'il ne les systématise dans un tout cohérent.

C'est d'ailleurs le moins systématique des hommes.

L'enthousiasme du missionnaire est bien sa caractéristique morale. Il éclate dans des pages admirables, telles que la péroraison du *Protreptique* : « Les historiens de la pensée de Clément n'exploitent guère des passages comme ceux-là. On peut passer rapidement. Et cependant a-t-on raison?... Est-il plus chrétien que philosophe ou plus philosophe que chrétien, voilà la question que l'on se pose, et l'on ne tiendrait pas compte de ces passages... » De Faye, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1898, p. 61, 62.

IV. PHYSIONOMIE INTELLECTUELLE. — A toutes les circonstances sociales et à toutes les particularités individuelles qui expliquent le caractère de Clément, il convient d'en ajouter une importante pour rendre compte de son œuvre : la forme même de son intelligence. Cf. de Faye, *op. cit.*, c. vii, *La physionomie intellectuelle de Clément*, p. 112-115. Pour expliquer l'allégorisme outrancier de notre écrivain, on a beaucoup parlé de l'influence de Philon. A côté de cette raison, partiellement explicative, il convient de faire une part, encore peut-être plus grande, à l'originale mentalité de l'écrivain chrétien. De là, sans doute, les *bizareries* et le *désordre des Stromates*, tout autant que leur beauté et puissance; de là encore, le procédé habituellement allégorique ou analogique. Il suffit de lire quelques pages des *Stromates* pour voir combien Clément a l'esprit synthétique, comme il voit tout au concret, combien grande est sa difficulté d'abstraire pour analyser, de dégager nettement les éléments essentiels : « C'est la moins simpliste des intelligences... Son imagination n'évoque jamais que des objets complexes, multiples, chargés d'accessoires... Ses idées sont très précises... Mais, encore une fois, il les voit toutes ensemble et d'un seul coup. Cela lui suffit. » De Faye, *loc. cit.*, p. 113.

L'habitude du procédé analogique est en rapport étroit avec ce tempérament intellectuel : non seulement l'analogie au sens précis et rigoureux, fondée sur des rapports intimes et naturels, voyant du monde visible au monde invisible par les voies normales, en vertu de connexions logiques, mais analogies lointaines et imparfaites, le plus souvent superficielles, et donnant lieu à des spéculations fantaisistes.

Tout cela, du reste, était compris sous le terme général d'allégorie. Ainsi entendue, l'allégorie était depuis longtemps à l'ordre du jour. Cf. Siegfried, *Philo von Alexandria*, Leipzig, 1875, p. 9-27. A son aide, les philosophes grecs, stoïciens, péripatéticiens et autres, à l'envi, s'efforçaient de trouver dans Homère le germe de leurs théories favorites. Les Juifs alexandrins appliquèrent à la Bible les mêmes procédés : ce fut un Juif péripatéticien, Aristobule, qui le premier crut à la possibilité de montrer la philosophie grecque dépendante de Moïse et des prophètes. *Strom.*, V, c. xiv, P. G., t. ix, col. 145. Cf. Stöckl, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mayence, 1888, t. I, p. 184; Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1881, t. III b, p. 259. Il utilisa l'allégorie stoïcienne. Siegfried, *loc. cit.*, p. 25. Vint ensuite Philon qui poussa si loin l'abus de l'allégorisme, faussa le sens de la révélation, dénatura l'esprit de la religion juive, exerça de profondes influences sur la littérature judéo-biblique, Siegfried, *loc. cit.*, p. 278-302, sur le monde alexandrin, Richter, *Neuplatonische Studien*, Halle, 1867, fasc. I, p. 34-43, sur la morale de Plotin et jusque sur la pensée chrétienne.

Clément devait difficilement se garder de pareilles influences, d'un héritage transmis par des prédécesseurs si illustres, d'un ensemble de procédés, d'une méthode qui s'identifiait avec toute la culture intellectuelle de ce temps.

V. RÉPUTATION POSTHUME : DOCTRINE ET SAINTÉTÉ. — Dès les III^e, IV^e et V^e siècles, de nombreux et imposants témoignages sont rendus en faveur de la science, de

l'orthodoxie, de la vertu et parfois de la sainteté de Clément. Zahn signale, avec références à l'appui, que « des auteurs appartenant à des courants de doctrines opposées, tels que Cyrille et Théodoret, s'accordent à le louer ». *Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons*, t. III, *Supplementum Clementinum*, Erlangen, 1884, p. 141. Sans parler des louanges d'Eusèbe, que l'on pourrait, à la suite de Benoît XIV, considérer comme suspectes, voir notamment les témoignages de saint Alexandre de Jérusalem, de saint Épiphanes, de saint Cyrille d'Alexandrie, de saint Jérôme, de saint Jean Damascène, etc., *P. G.*, t. VIII, col. 33-49; Preuschen, dans Harnack, *Ueberlieferung*, t. I, p. 296; Stählin, *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, *Clementis Alexandrinus*, Leipzig, 1905, p. IX-XVI, moins complet.

Photius le premier éleva une voix discordante. Il dit avoir relevé, dans les Hypotyposes principalement, cinq erreurs : l'éternité de la matière; le Fils considéré comme une créature (sur ce point, le témoignage de Photius est confirmé par Rufin; cf. S. Jérôme, *Apologetica adversus libros Rufini*, l. II, 17, *P. L.*, t. XIII, col. 439); une théorie de l'incarnation entachée de docétisme, et s'appuyant sur le λόγος προφορικός; à l'exclusion du λόγος ἐνδιάθετος; la métémpsycose et la pluralité des mondes. *Bibliotheca*, cod. 109, *P. G.*, t. CIII, col. 384.

Sur l'appréciation de ces griefs, les critiques postérieurs sont loin de s'entendre. À partir du XVIII^e siècle, ils sont en désaccord. Voir Benoît XIV, *loc. cit.* La discussion concerne, d'une part, le sens très obscur du décret du pape Gélase, Thiel, *Epistolæ pont. rom. genuinæ*, p. 461, d'autre part, la valeur des accusations portées par Photius. Gélase condamne *opuscula alterius Clementis Alexandrini apocrypha*. Les bollandistes, t. IV julii, p. 12, n. 27, pensent qu'il s'agit d'un autre Clément. Benoît XIV juge néanmoins que ce décret autorise de graves soupçons : *Cum non levem de Clementis operibus ingerat suspicionem censura decreti Gelasiani*, et il rejette, comme moins vraisemblable, l'interprétation donnée par quelques auteurs, au mot *apocrypha* : ouvrages interdits à la lecture publique, ne devant être lus qu'avec réserve.

Sur la valeur des accusations portées par Photius, la controverse était déjà vive au XVIII^e siècle. Voir dans Benoît XIV, *loc. cit.*, les opinions respectives des divers historiens ou théologiens.

Voir Benoît XIV, bref *Postquam intelleximus*, du 1^{er} juillet 1748, adressé au roi de Portugal, et inséré en tête de son édition du martyrologe romain, Rome, 1749; Alban Butler, *Vie des Pères et des martyrs* (au 4 décembre); Zahn, *Supplementum Clementinum*, p. 140 sq.; Ch. Bigg, *The Christian platonists of Alexandria*, Oxford, 1886, p. 269 sq.; W. Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903, p. 26, 58 sq.; Hort, *Clement of Alexandria, Miscellanies*, Londres, 1902, t. VII, Introduction, c. IV, p. LX-LXI.

La valeur et la signification des termes qui attestent sa sainteté peuvent être contestées. Cf. Benoît XIV, *loc. cit.*, p. XIV. Quoi qu'il en soit, divers martyrologes, à la suite d'Usuard, admettaient en sa faveur cette tradition, et indiquaient sa fête au 4 décembre; l'Église de Paris la célébrait à cette date. Sur l'avis de Baronius, Clément ne fut point admis au martyrologe romain, revisé par Clément VIII, et Benoît XIV maintint cette décision, sans trancher absolument la question de doctrine et de vertu, *non ut Clementis Alexandrini laudibus quidquam detrahamus... quidquid sit de ejus doctrina ac probitate*, p. XII, mais pour des raisons d'opportunité, qui sont les suivantes, p. XII-XV : sa vie trop peu connue, aucune trace de culte public rendu dans l'Église, doctrine pour le moins douteuse et suspectée par divers historiens ou théologiens.

VUE D'ENSEMBLE ET RÉSUMÉ. — Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. II, p. 1-

13, les Alexandrins; p. 13-15, Pantène; p. 15-40, biographie de Clément, sa culture, sources qu'il a utilisées; G. Krüger, *Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten Jahrhunderten*, 2^e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1895, p. 100-107; *Clemens of Alexandria*, dans *The Church quarterly review*, Londres, 1904, t. LVIII, p. 348-371; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 332-340.

DISCUSSIONS CHRONOLOGIQUES. — Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur*, t. II, p. 2-7, réunit et compare les données sur lesquelles s'appuie la chronologie des faits principaux de la vie de Clément : témoignages de Jules Africain, Hippolyte, Alexandre de Jérusalem, Eusèbe, Épiphanes, ceux de Clément lui-même dans le Pédagogue et les Stromates; p. 9-16, discussion très serrée sur la chronologie de ses œuvres.

POUR LES DÉTAILS. — Winter, *Die Ethik des Clemens von Alexandria*, Leipzig, 1882, Introduction, p. 1-40; Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons und der altkirchl. Literatur*, Erlangen, 1884, t. III, *Supplementum Clementinum*, p. 156-176; Bigg, *The Christian platonists of Alexandria*, Oxford, 1886, p. 45-52, sa vie, son caractère, son amour des lettres et de la philosophie, sa position moitié rationaliste, moitié mystique; E. de Faye, *Clément d'Alexandrie, Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II^e siècle*, Paris, 1898, Introduction, p. 1-35, l'Église chrétienne à la fin du II^e siècle, biographie de Clément; p. 147-161, les simpliciores, ce que Clément entend par philosophie; Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903, Introduction, p. 1-65, civilisation alexandrine, les Juifs, l'allégorisme, l'influence de la philosophie, biographie de Clément, son érudition, sa réputation d'orthodoxie et de sainteté; Hort et Mayor, *Clement of Alexandria, Miscellanies*, Londres, 1902, t. VII, Introduction, p. XXII-XLIX, influence de la philosophie grecque sur la théologie et la morale de Clément; p. I-IX, Clément et les mystères; p. LXI-LXIV, la réputation de Clément; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905, p. 46-60, le judaïsme alexandrin et la Diaspora. Voir ALEXANDRIE (École chrétienne d'), t. I, col. 805-824.

II. MANUSCRITS ET ÉDITIONS. — I. MANUSCRITS. — L'histoire des manuscrits et autres sources fragmentaires a été établie par Harnack, von Gebhardt, Zahn et surtout par Stählin, dans *Beiträge zur Kenntniss der Handschriften des Clemens Alexandrinus*, Nuremberg, 1895; et dans *Untersuchungen über die Scholien zu Klemens Alexandrinus*, Nuremberg, 1897. Cf. E. de Faye, *op. cit.*, les manuscrits, p. 303-305; le texte, p. 308-310. Il est maintenant acquis que tous les manuscrits connus dépendent du célèbre *codex* d'Aréthas, évêque de Césarée en Cappadoce, manuscrit ordinairement désigné par la lettre P. Bibliothèque nationale, n. 451. Cf. Barnard, *Clement of Alexandria, Quis dives salvetur*, Cambridge, 1897, Introduction, p. IX-XXVIII, où on trouvera une étude complète et neuve de la tradition du texte de Clément.

II. ÉDITIONS. — P. Victorius, Florence, 1555; F. Sylburg, Heidelberg, 1592; D. Heinsius, Leyde, 1614, contenant une traduction latine d'Hervet antérieurement parue à Florence, 1551; réimpressions de l'édit. Heinsius à Paris, 1629, 1641, et à Cologne, 1688. La meilleure des anciennes éditions est celle de l'évêque anglican, J. Potter, Oxford, 1715, enrichie de notes précieuses; réimpressions par Fr. Oberthur, SS. *Patrum opera polemica, opera Patrum graecorum*, Wurzburg, 1778-1779, t. IV-VI; Klotz, *Bibl. sacra Patrum Ecclesiae graecae*, Leipzig, 1891-1894; Migne, Paris, 1857, *P. G.*, t. VIII, IX. L'édition Dindorf, 1869, Oxford, très défectueuse, a été sévèrement critiquée. Stählin vient de donner le 1^{er} volume, comprenant le Protreptique et le Pédagogue, de l'édition comprise dans la collection : *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig, 1905. Ce volume comprend une introduction relative aux manuscrits, à la tradition littéraire indirecte, aux éditions et traductions; le texte; et les scolies du scribe Baanes et de l'évêque Aréthas.

III. ACTIVITÉ LITTÉRAIRE. — Outre le Protreptique, le Pédagogue et les VII Stromates (voir plus loin leur analyse et les problèmes que soulève leur trilogie), on a de Clément quelques autres ouvrages ou compilations :

I. DES HYPOTYPOSES ou Esquisses; ὑποτύψεις. C'était, en huit livres, une suite de remarques sur divers passages de l'Écriture sainte. Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. xiii, xiv, *P. G.*, t. xx, col. 548, 549; Photius, *Bibl. cod.* 109, *P. G.*, t. ciii, col. 384.

On en trouve de nombreux fragments dans Eusèbe, *H. E.*, l. I, c. xii; l. II, c. i, ix, xv; l. VI, c. xiv, *P. G.*, t. xx, col. 117, 136, 157, 172, 549; dans (Ecumenius, *Commentarii in Acta apostolorum, in omnes Pauli epistolas, in epistolas catholicas omnes*, Paris, 1631; *P. G.*, t. ix, col. 745 sq. En outre, il existe un fragment considérable, traduction latine d'origine inconnue, mentionné par Cassiodore, *De institutione*, l. I, c. viii, *P. L.*, t. LXX, col. 1120, et intitulé : *Ex opere Clementis Alexandrini, cujus titulus est περί ὑποτυπώσεων, de scriptiōnibus adumbratis*. Zahn en a donné une nouvelle édition dans *Forschungen*, t. III, p. 79 sq.

Ce fragment contient des commentaires sur quatre Épîtres : I Pet., Jud., I et II Joa. Mais d'après le témoignage d'Eusèbe et de Photius, le texte original devait s'étendre à la Genèse, l'Exode, les Psaumes, l'Éclésiastique, les Actes des apôtres, les Épîtres de saint Paul et toutes les Épîtres catholiques, et en outre, l'Épître de Barnabé et l'Apocalypse de Pierre. M. l'abbé Mercati a découvert dans le manuscrit Vaticanus 354 un fragment des Hypotyposes, cité comme scholie marginale de Matth., VIII, 2, dans lequel Clément parle d'un apocryphe inconnu, peut-être l'Évangile des Ébionites. Un frammento delle Ipotiposi di Clemente Alessandrino, dans *Studi e testi*, t. xii, p. 3-15. A. Harnack a conjecturé que Clément y utilise un renseignement tiré de Papias. Ein neues Fragment aus den Hypotyposen des Clemens, dans *Sitz. Ber. der K. preuss. Akademie der Wissenschaft*, 1904, p. 901-908. Dom Chapman a prétendu que le canon de Muratori était un extrait du I^{er} livre des Hypotyposes. L'auteur du canon muratorien, dans la *Revue bénédictine*, t. xxi, p. 240-264, 369-374. Photius a sévèrement apprécié les Hypotyposes, voir col. 141.

ÉDITIONS. — M. de la Bigne, Paris, 1575; Migne, *P. G.*, t. ix, col. 729-740; Dindorf, *Clem. alex. opera*, Oxford, 1869, p. 479-489; Zahn, dans *Forschungen*, t. III, p. 79-92. Voir aussi dans Zahn, *op. cit.*, p. 93-103, des remarques sur les *Adumbrationes*; p. 64-78, la collection des fragments grecs; p. 130-156, une tentative de reconstitution de l'ouvrage. Cf. E. de Faye, *op. cit.*, p. 35-38; Bardenhewer, *Gesch. der altkirch. Lit.*, t. II, p. 49.

II. QUIS DIVES SALVETUR. — C'est une homélie sur Marc., x, 17-31, destinée surtout à expliquer ces paroles du Sauveur : *Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille, qu'à un riche d'entrer au royaume des cieux.* — *Ecorde*. *P. G.*, t. ix, col. 604-609. — Nécessité d'une doctrine sûre. Les paroles du Christ : *Facilius est...*, sont en général mal comprises. Clément va prouver que nulle situation n'est à craindre pour ceux qui observent les commandements.

I^{re} partie, P. G., t. ix, col. 609-632. *Sens des paroles du Christ.* — Ne pas prendre ces paroles charnellement, σαρκικῶς, mais selon l'esprit. Convenance de la question et de celui à qui on la fait; la connaissance du Dieu bon par Jésus-Christ, son Fils, est capitale pour le salut. Sens de ces paroles : *Vade, vende...*; pauvreté spirituelle. Conclusion : Les richesses ne sont, de leur nature, ni bonnes, ni mauvaises, mais selon l'usage qu'on en fait; comme le corps humain, elles sont un moyen.

II^e partie. A quelles conditions les richesses sont un moyen de salut. — Le véritable amour du prochain, d'après la parabole du Samaritain; peinture de la charité chrétienne, éloquentes exhortations à la pratiquer. Le Christ est mort pour nous, nous devons nous dépouiller pour nos frères. Par la véritable pénitence, le riche peut entrer dans le ciel.

En guise de *péroration*, émouvante histoire du jeune

homme, devenu bandit, que saint Jean poursuit jusqu'à ce qu'il l'ait ramené à l'Église.

Éditions et traductions. — Cette homélie fut éditée pour la première fois par Ghisleri, *In Jeremiam prophetam commentarii III*, Lyon, 1623, p. 262-282. Autres éditions à Utrecht, 1816; Königsberg, 1831; Leipzig, 1861; Fribourg-en-Brigau, 1893, dans *Sammlung ausgewählter Kirchen und Dogmengeschichtl. Quellschriften*, fasc. 6; P. M. Barnard, *Texts and Studies*, Cambridge, 1897, t. v, fasc. 2, résume dans son introduction les travaux de Stählin et les siens propres, relativement aux manuscrits de Clément; cette édition est faite d'après un manuscrit de l'Escurial, prototype du *Vaticanus*.

Les auteurs subséquents, les anthologies citent fréquemment le *Quis dives*. Sur ces citations, cf. Zahn, *Forschungen*, t. III, p. 30; Preuschen dans Harnack, *op. cit.*, t. I, p. 315; Holl, *Fragmente vornicänischen Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, Leipzig, 1899, p. 112-117; E. Schwartz, *Zu Clemens, Τις ὁ σωζόμενος πλούσιος*, dans *Hermes*, 1903, t. xxxviii, p. 75-100 (tradition du texte). Trad. française : de Genoude, 1846; trad. allemande : Hopfenmüller, Kempten, 1875; trad. anglaise : Barnard, Londres, 1901.

III. LE VIII^e STROMATE; LES EXCERPTA ET LES ECLOGÆ, voir plus loin la trilogie, problèmes relatifs à sa composition.

IV. AUTRES ÉCRITS QU'INE NOUS SONT POINT PARVENUS. — Bardenhewer, *Geschichte*, t. II, p. 51-56, en a dressé un inventaire succinct et complet.

Un *Περὶ τοῦ πάσχα*, sur la Pâque, plusieurs fois cité par Eusèbe, *H. E.*, l. IV, c. xxvi; l. VI, c. xiii, *P. G.*, t. xx, col. 323, 548, 549, composé à l'occasion des controverses des quartodécimans, et de l'écrit de Méliton de Sardes. Un fragment du *De paschate* a été publié dans *Texte und Untersuchungen* de Harnack et de von Gebhardt, t. xvii, fasc. 4, p. 48 sq. Voir Zahn, *op. cit.*, t. III, p. 32-35; Preuschen, *op. cit.*, t. I, p. 299.

Un *Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς ἰουδαϊζόντας*. On ne sait pas précisément les points de doctrine qui y étaient visés. Il était dédié à Alexandre, et à en juger par son titre, il semble se rattacher à la controverse pascale. Voir Zahn, *op. cit.*, t. III, p. 35; Preuschen, *op. cit.*, t. I, p. 300; Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1897, t. II a, p. 175.

Des *Διαλέξεις περὶ νηστείας καὶ περὶ καταλαλιᾶς*. Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. xiii, *P. G.*, t. xx, col. 548. Probablement Eusèbe en cet endroit mentionne deux écrits distincts. Une exhortation à la persévérance, adressée à de nouveaux baptisés, *Ὁ προτρεπτικὸς πρὸς ὑπομονὴν ἢ πρὸς τοὺς νεωστὶ βαπτισμένους*, mentionné par Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. xiii, *P. G.*, t. xx, col. 548, et signalé par Barnard dans le manuscrit de l'Escurial. Cf. P. M. Barnard, *Clement of Alexandria, Quis dives salvetur*, p. 47, 50.

Un écrit sur le prophète Amos, *Εἰς τὸν προφήτην Ἀμὼς*, mentionné par Palladius, *P. G.*, t. xxxiv, col. 1236; et un autre sur la providence, *Περὶ προνοίας*, cité par quelques écrivains à partir du VII^e siècle. Sur ces deux écrits d'authenticité douteuse, voir Bardenhewer, *loc. cit.*; Zahn, *loc. cit.*, p. 39-44; Barnard, *loc. cit.*, p. 50.

Sur la très problématique existence d'un *Λόγος περὶ ἐγκρατείας* et d'un *γαμικὸς Λόγος*, cf. Bardenhewer, Zahn, Preuschen, *loc. cit.*, et Wendland, dans *Theolog. Literaturzeitung*, 1898, p. 653.

Sur divers écrits que Clément annonce, ou bien auxquels il fait allusion dans ses ouvrages, *Stromates* futurs ou ouvrages indépendants, *Ἀρχαί*, *Θεολογία*, *Περὶ ἀναστάσεως*, *Περὶ προτείας*, *Περὶ ψυχῆς*, *Περὶ τῆς ἀνθρώπου γενέσεως*, *Περὶ γενέσεως κόσμου*, cf. Zahn, *Forschungen*, t. III, p. 38, 45-47; Preuschen dans Harnack, *op. cit.*, p. 301-308; de Faye, *op. cit.*, p. 79-84, 110; et le résumé de ces auteurs dans Bardenhewer, *op. cit.*, p. 54-56.

III. LA TRILOGIE. — **I. PROBLÈMES QUE SOULEVE L'ÉTUDE DE SA COMPOSITION.** — 1^o L'existence du *Διδακχλος*; le rapport chronologique du *Protreptique* et des *Stromates*; les hypothèses de Faye et Heussi. — Au premier abord, il est assez naturel de considérer le

Protreptique, le Pédagogue et les Stromates comme les trois parties d'un ensemble, comme la réalisation d'un plan plusieurs fois indiqué ou formellement annoncé par Clément : conduire graduellement son disciple du paganisme au christianisme, voir *Pæd.*, I, I, c. 1, *P. G.*, t. VIII, col. 249, qui rappelle le Protreptique et résume la mission du Logos : προτρέπων, παιδαγωγῶν, ἐκδιδάσκων, *P. G.*, t. VIII, col. 252; *Strom.*, VI, c. 1, *P. G.*, t. IX, col. 208, qui se réfère expressément aux trois livres du Pédagogue. E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, p. 78-86 : *Le maître* ou la troisième partie de l'ouvrage de Clément; p. 87-98 : les *Stromates*; p. 99-111 : *Du véritable caractère des Stromates*, a émis cette hypothèse que les Stromates ne seraient point la troisième partie projetée et annoncée, mais une préparation à cette troisième partie. D'après divers passages, de Faye, p. 49, note 2, Clément avait l'intention de donner à celle-là le titre de Διδάσκαλος. Les Stromates ne seraient alors qu'une digression, destinée à préparer les esprits, en justifiant les nouveautés de sa méthode et de son exposition dogmatique. L'auteur de cette hypothèse s'appuie encore, d'une part, sur l'allure générale de la rédaction des Stromates, et d'autre part, sur l'interprétation d'un passage important. — 1. *Rédaction des Stromates* : pour le fond, ce n'est pas l'enseignement dogmatique et didactique du maître, c'est encore un traité propédeutique, apologétique, c'est surtout une discipline morale; pour la forme : défaut de cohésion intentionnel et systématique; l'auteur, mis en suspicion par les *simpliciores*, attaqué sans doute aussi par les philosophes, a senti le besoin de justifier sa méthode, et pour tant de n'écrire que pour un nombre restreint de lecteurs. — 2. *Interprétation d'un passage important* : préface du IV^e livre, *P. G.*, t. VIII, col. 1213, 1216. A la fin de cette préface, Clément annonce un autre ouvrage, qui serait, d'après de Faye, le Διδάσκαλος. Pour la critique de cette hypothèse et des raisons données à l'appui, voir P. Lejay, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, t. V, p. 170; Heussi, *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1902, t. XLV, p. 465 sq.

Ce dernier critique est arrivé par ses études à une conclusion très divergente, d'une part, des conclusions de M. de Faye, d'autre part, de l'opinion jusqu'alors indiscutée, relativement au plan de la Trilogie, et à l'ordre chronologique de ses parties. Tout en n'admettant pas que Clément eût projeté et désigné sous le nom de Διδάσκαλος, autre chose que les Stromates — ni que les Stromates fussent une digression hors d'œuvre, il conclut néanmoins que les quatre premiers livres des Stromates ont été composés avant le Pédagogue, suivi lui-même des Stromates V-VII. Il parvient à cette conclusion, en discutant les passages de Clément, allégués par de Faye, et en montrant que pour le fond, les Stromates répondent bien au programme que devait remplir le Διδάσκαλος — que pour la forme, la diversité de composition entre Stromates I-IV et Stromates V-VII s'explique précisément par l'intervalle de temps écoulé, par la publication, dans cet intervalle, du Pédagogue : celui-ci facilitait la tâche assumée, de présenter le Λόγος; comme maître. Cf. A. Harnack, *Die Chronologie*, Leipzig, 1904, t. II, p. 9-16; Bardenheuer, *Geschichte der altkirchlichen Lit.*, 1903, t. II, p. 27-29.

2^o *Le VIII^e Stromate; les Excerpta, et les Eclogæ.* — Eusèbe, *H. E.*, I, VI, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 545; et Photius, *Bibliotheca*, cod. 111, *P. G.*, t. CIII, col. 385, attribuent à Clément un VIII^e livre des Stromates; en fait, le *Florentinus*, base du texte des Stromates, contient un livre VIII^e, petit traité de dialectique relatif à la méthode logique, aux définitions et aux preuves, aux genres et aux espèces, etc. Aucune entrée en matière, ni conclusion; pas de référence aux autres Stromates. Il est suivi, dans le *Florentinus*, de deux autres textes : Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκα-

λίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί, Extraits des écrits de Théodote et de l'école orientale du temps de Valentin, et Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί, Morceaux choisis des prophètes. Zahn, *Supplementum Clementinum*, p. 104-130, a étudié ces trois textes et émis l'hypothèse qu'ils étaient des extraits tirés du véritable VIII^e Stromate par un compilateur subséquent. Cette hypothèse n'a pas trouvé crédit. P. Ruben, *Clementis Alexandrini Excerpta ex Theodoto*, pense que les *Excerpta* sont une compilation faite par Clément lui-même, en vue d'un ouvrage dogmatique. J. von Arnim, *De octavo Clem. Stromatorum libro*, Rostock, 1894, adoptant cette manière de voir, l'étend aux *Eclogæ*, et au VIII^e Stromate lui-même; ces trois textes ne seraient qu'un ensemble de matériaux, préparés par Clément. Cette vue est adoptée par M^{re} Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, Paris, 1906, t. I, p. 337, note. Voir Ch. de Wedel, *Symbola ad Clementis Alexandrini Stromatum librum VIII interpretandum*, Berlin, 1905.

II. SOMMAIRES; ANALYSES. — 1^o *Sommaires succincts du Protreptique et du Pédagogue.* — 1. *Protreptique.*

— Tirant son exorde d'une gracieuse légende grecque, Clément proclame la nécessité de prêter l'oreille à un chant nouveau, celui du Verbe, c. I. — Critique du paganisme : oracles et mystères; les dieux, leur immoralité, leur origine humaine; le culte, les sacrifices, les images, c. II-IV. — Les philosophes et poètes; leurs idées très diverses sur la divinité, pourtant des lueurs de vérité, c. V-VII. — Il est temps d'écouter les prophètes hébreux inspirés du Saint-Esprit, c. VIII. — Motifs de conversion : justice et bonté de Dieu, c. IX. — Transcendance du christianisme comparé aux criminelles coutumes et aux absurdes croyances qu'on voudrait défendre au nom de la tradition, c. X. — Morale et institutions bienfaisantes apportées par le Christ, c. XI. Exhortation à écouter le Christ, à fuir la vie païenne, à vivre dans le culte et la familiarité de Dieu, c. XII.

2. *Pédagogue.* — Livre I. — Explication du titre : Après l'exhortation, doit venir la pédagogie, ou correction des mœurs, guérison de l'âme, c. I. — Le vrai pédagogue est le Christ, Dieu fait homme, très doux, très puissant pour nous guérir, c. II. — Vraiment Dieu, il remet les péchés, secourable à tous, aux femmes aussi bien qu'aux hommes, c. III, IV. — Ce que sont les enfants que le Christ vient élever; il ne s'agit point de l'âge, mais de la simplicité des mœurs; l'Ecriture leur donne ce nom, qu'il ne faut point prendre en mauvaise part; le baptême constitue un état de perfection. Pourquoi et comment l'apôtre parle du lait des enfants; diverses considérations mystiques et allégoriques, c. V, VI. — Notion plus complète du pédagogue et de la pédagogie, c. VII. — Identité de la justice et de la bonté; c'est le même Dieu, le même pédagogue, qui menace et qui sauve, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, c. VIII-XII. — Est moral ce qui est conforme à la raison droite; est péché le contraire, c. XIII.

Livres II et III. — Préceptes minutieux, relatifs aux aliments, au mobilier, au repos, au rire, aux paroles déshonnêtes, aux parfums et aux couronnes, au sommeil, aux rapports conjugaux, à la mise trop recherchée, aux bains, etc.

Hymne au Sauveur composée par Clément; et hymne au Pédagogue, attribuée par Stählin, *Untersuchungen über die Scholien zu Klemens Alexandrinus*, 1897, p. 48, à l'évêque Aréthas de Césarée.

2^o *Stromates I-VII. Exposition analytique du mouvement des idées.* — « Les Stromates passent encore maintenant pour des miscellanées. On verra par l'analyse qu'il y a beaucoup d'exagération dans cette opinion. Il y a un plan, ou plus exactement un enchaînement des matières dans les Stromates. » De Faye, *op. cit.*, p. 90. Les grandes lignes sont les suivantes : Le I^{er} Stromate est une introduction relative surtout à la méthode

apostolique, doctrinale, apologétique. Les Stromates II-IV concernent la foi, les *vertus* et la *morale* chrétiennes. Les Stromates V et VI traitent de la *connaissance religieuse*, chez les Grecs et chez les barbares. Le Stromate VII dépeint le gnostique comme *idéal de l'homme religieux*.

Le titre, d'après Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 548, d'après Photius, *Bibliotheca*, cod. 111, *P. G.*, t. CIII, col. 386, et d'après la conclusion des I^{er}, II^e, III^e et V^e Stromates, serait le suivant : Τίτου Φλαυίου Κλήμεντος τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς, Tapisseries de commentaires gnostiques, selon la vraie philosophie, de Titus Flavius Clemens.

I^{er} Stromate. — a) *Droit d'écrire, apostolat doctrinal*. — Au prédicateur de la vérité on ne peut dénier le droit d'écrire accordé à des écrivains mauvais ou futiles; la doctrine est une paternité, le vrai, un bien que l'on communique volontiers. *P. G.*, t. VIII, col. 688. La gnose doit être propagée, telle est l'intention du Christ, col. 689; mais il faut prudence et discernement : conditions exigées chez le maître et le disciple, col. 692; louanges de l'apostolat exercé par la parole et par la plume, col. 693, 696. Éloge des maîtres de Clément; il plaide pour ses écrits, trop faibles si on les compare aux leurs, col. 700, 701.

b) *La méthode et les adversaires*. — Sa méthode est traditionnelle, en partie ésotérique; pour gagner les intelligences, il usera des meilleures données de la philosophie grecque, col. 705. — Procédé légitime en soi, bon contre les sophistes; raisons en faveur d'une certaine obscurité, col. 709-713. — Fausse et vraie sagesse; l'hellénisme prépare au christianisme; ce qu'est la philosophie, col. 716-733. — Nécessité et possibilité de la foi, col. 733. — Réfutation des sophistes, des ennemis de la philosophie, qui la disent mauvaise ou simplement inutile, col. 736-741. — Simplicité et pureté d'intention de l'apologiste; pas de nouveautés, pas d'artifices de style, col. 744, 749. — Doctrine de la providence, critérium d'une vraie doctrine, col. 749. — Suivant l'ordre du Christ, Clément enseignera la vraie gnose, cachée seulement aux indignes, col. 753.

c) *Hébreux et païens : doctrines communes, origine unique, secours providentiel*. — La vérité est une, dispersée dans les sectes; histoire de la philosophie grecque, col. 753-765; origine hébraïque de la philosophie et des arts : les « voleurs », Joa., X, 8, venus avant le Sauveur, col. 768-801. — Parcelle de vérité qu'on trouve dans la philosophie, secours providentiel, col. 885-812. — Dans quelles limites la philosophie est l'auxiliaire de la révélation, col. 813-817.

d) *Chronologies et parallèles*. — Antiquité de Moïse; chronologie des chefs et des prophètes israélites comparée à celle des rois et philosophes étrangers, col. 820-869. — Les sages du paganisme étaient sous l'influence de causes naturelles, les prophètes hébreux sous l'influence divine, col. 869-872. — Dissertations chronologiques, col. 872-889. — Version des Septante, col. 892, 893. — Histoire de Moïse, sagesse de ses lois, apologie de leur sévérité, col. 896-291. — Une étude rationnelle peut en donner l'intelligence; fables puériles des Grecs, col. 924-928.

II^e Stromate. — a) *Préambule*. — La tâche qui s'impose à Clément : montrer les plagiat des Grecs, ce qui l'amènera à parler de la foi et des autres vertus, de l'usage des symboles, col. 932-933.

b) *La foi*. — La sagesse a divers chemins pour conduire à la foi; elle-même, la foi conduit à la vérité. Programme de la vraie sagesse : la θεωρία φυσική, puis la contemplation des νοητά. On arrive ainsi à la connaissance du Maître de l'univers, très lointain et très proche; grandeur des mystères, dont la connaissance est chose réservée. — Que la foi est volontaire, principe d'activité

morale et de connaissance stable, non soumise au déterminisme des causes naturelles, soutenu par Basilide, col. 933-941. — Divers modes de connaissance, supériorité de la foi qui atteint les principes, la région spirituelle, col. 944, 945. — Elle est une anticipation, πρόληψις, nécessaire avant toute science, une obéissance, ὑπακοή, nécessaire à toute discipline : *Nisi credideritis, non intelligitis*, col. 948, 949, sagesse royale dont parlait Platon, et que possèdent les chrétiens. (Toutes ces notions de la sagesse et du législateur venues aux Grecs des écrivains sacrés, col. 951-959.) — *Fides ex auditu* : combien nécessaire cet assentiment de docilité; quels grands biens il procure : pénitence, espérance, observation des commandements, charité et gnose, col. 960-968.

c) *L'édifice des vertus, connexion, fermeté du fondement, stabilité de l'ensemble*. — Légitimité de la crainte et de la loi; la crainte est principe de sagesse, non pas au sens de Basilide et de Valentin, col. 968-976.

La crainte conduit à la pénitence, à l'espérance, à la charité. Les Juifs ont ignoré la vraie justice, esclaves de la lettre, à cause de leurs mauvaises dispositions. En leur place les Gentils sont appelés, et le sceau, σφραγίς, et la régénération ont été donnés dans les enfers aux justes, gentils ou juifs, observateurs de la loi naturelle, col. 976-979. — En résumé, toutes les vertus sont connexes couronnées par la charité dont la gnose est le parfait achèvement. Dans l'amoureuse poursuite de la sagesse et de la gnose, le philosophe travaille à acquérir toute science, y compris celle des actions extérieures; par celle-ci même, il devient semblable à Dieu, col. 979-983. — Au point de vue de la certitude, deux sortes de foi. Seule notre divine foi possède une inébranlable immutabilité. Elle embrasse tous les temps passés et à venir; elle est un assentiment libre, une vertu qui fait la solidité des vertus dont elle est le fondement, col. 983-993.

Digression : Dans cet édifice, la pénitence, qui n'admet pas de rechute; en un sens, elle est unique. C'est la doctrine d'Hermas. Faites en plus grande connaissance de cause, les rechutes indiquent plus de malice et font douter de la sincérité de la pénitence, col. 993-1011. — Examen du volontaire, de ses espèces, des péchés qui en découlent. Fermeté de la volonté fondée sur la science; la volonté domine toutes les facultés.

Les autres vertus décrites par Moïse ont été placées par les Grecs à la base de la science morale. Un rapide examen suffit à montrer leurs intimes connexions. Clément s'attache plus spécialement à quelques-unes : continence et force, libéralité et charité, et fait voir comment la loi mosaïque les a recommandées, col. 1016-1040.

d) *But de l'ascétisme : similitude divine, souverain bien*. — Portrait du véritable gnostique, image et similitude de Dieu, véritablement noble par la liberté, véritable roi. Cette assimilation à la perfection divine, commandée par l'Écriture et par Platon, n'est pas incompatible avec la conformité à la nature que voulaient les stoïciens, col. 1040-1045.

La similitude divine se réalise dans le gnostique, crucifié au monde, col. 1048-1049. — Donc, mortifier les passions, perdre son âme, revêtir l'armure divine; sur ce point, l'enseignement et le symbolisme légal s'accordent avec la sagesse païenne, col. 1049-1052, à l'encontre de Basilide, des nicolaïtes, d'Épicure, etc., col. 1056-1065. — Le culte et l'amour de la Loi sont possibles; comme le montrent les exemples des justes anciens et des martyrs actuels, col. 1068-1069. — Conclusion : combattre la volupté pour arriver au souverain bien. Digression : théories relatives à ce souverain bien, col. 1072-1085.

La répression des passions charnelles amène Clément à parler du mariage; définitions et notions préliminaires, col. 1085-1097.

III^e Stromate. — a) *De quelques doctrines hérétiques*. — Les valentiniens et les basilidiens, col. 1100-

1101; sentiments orthodoxes relatifs aux secondes nocces, col. 1104. — Abominable communion des carpocratians; sentiment de Platon, col. 1105-1112. — Les marcionites; si la matière et la génération sont choses mauvaises? col. 1113-1128. — Infamies des carpocratians, prodiciens, etc. Comment ils abusent des Écritures, col. 1129-1141.

b) *Essai de classification et de réfutation méthodique.* — Deux catégories principales : ceux qui enseignent l'indifférence objective de toute action, ἀδιαφόρως ζῆν; ceux qui enseignent une continence impie. Contre les indifférents, considération philosophique des actions intrinsèquement mauvaises, et considération des motifs théologiques, assimilation à Dieu, vie éternelle; vraie nature de la liberté chrétienne, col. 1144-1148. — Contre les encratites, blasphémateurs de l'œuvre divine, Clément fait voir la doctrine scripturaire, l'exemple et les enseignements du Christ, col. 1149-1160. — Supériorité, caractère surnaturel de la continence chrétienne, comparée à celle des hérétiques, gymnosophistes..., col. 1161-1164. — *Controverses exégétiques* : contre les indifférents, explication de Rom., vi, 14, 15 : *Peccatum vestri non dominabitur*, col. 1164; — contre les encratites, explication d'une parole attribuée au Sauveur par l'Évangile aux Égyptiens : *Veni ad dissolvendum opera femine*, dont application à la destruction de l'intempérance et de ses suites criminelles, col. 1165; — explication mystique de Matth., xviii, 29 : *Duo et tres qui congregantur in nomine Domini*, col. 1169.

c) *Véritable doctrine; exégèse de divers textes.* — Légitimité des nocces, surtout des premières, d'après saint Paul; pas d'opposition entre sa doctrine et celle de l'Ancien Testament; indissolubilité du lien conjugal; mariage et célibat sont bons tous deux; que chacun persévère où il a été appelé, col. 1172-1180. — Polémique contre Tatien et d'autres qui attribuent au diable la génération; unité doctrinale et pratique des deux Testaments, col. 1184. — Sens de divers textes; sévérité de saint Paul contre les secondes nocces, col. 1189. — Parabole des invités, figure de ceux que la volupté rend infidèles à la vocation, col. 1192. — Polémique contre Cassien et les docètes, partisans des mêmes erreurs, col. 1192. — Texte de l'Évangile aux Égyptiens : *Quando conculcaveritis indumentum pudoris*; réfutation d'une idée platonicienne, chute de l'âme, malice de la génération, col. 1193. — De la corruption de nos sens comparée au péché d'Adam, II Cor., xi, 3, col. 1193. — Du nouvel homme, Eph., iv, 24, et de notre vie céleste, Phil., iii, 20, col. 1196. — Sens de divers textes : I Cor., vii, 1 : *Bonum est homini...*; Luc., xiv, 26 : *Qui non oderit*; Is., lvi, 23; Jer., xx, 14; Job, xiv, 3 : *Nullus est a sorde mundus*; Ps. i, 7 : *In peccatis conceptus sum*.

d) *Contre tous les hérétiques : idée transcendante (théologique et philosophique) de la γένεσις.* — La génération n'est point mauvaise; autrement seraient mauvaises la création et la constitution du κόσμος, des êtres invisibles et spirituels, l'ordre des préceptes et de la Loi, l'Évangile et la gnose, l'union de l'âme et du corps, en dehors de laquelle sont inintelligibles et la nature de l'homme et l'économie providentielle de l'Église et de son chef, col. 1205-1208. — Que l'arbre de vie est l'arbre des bons desirs; en quel sens la science est péché; que la grâce médicinale est donnée pour le corps lui-même.

IV^e *Stromate.* — a) Clément formule à nouveau son programme : le martyre, l'homme parfait, la πίστις et la ζήτησις, le συμβολικόν εἶδος et diverses questions morales, etc. Il ne procède pas méthodiquement, il use d'une rédaction propre à dérouter le lecteur malveillant : il fait des tapisseries, στρώματα, col. 1217.

b) *Vraie grandeur de l'homme; le chrétien supérieur à toutes les épreuves par la vertu de force et par le martyre.* — La vraie grandeur de l'homme consiste à libérer l'âme, à lui donner la vraie vie exempte de maux

et de crainte. (La souffrance et la crainte ne sont pourtant pas nécessairement des maux; et la Loi a sa raison d'être : en quel sens elle n'est pas pour le juste? col. 1224.) Le philosophe chrétien, mort au monde, libéré de son corps, souffre courageusement un véritable martyre, col. 1228, 1229. — Louanges et apologie du martyre; considérations sur la pauvreté et les richesses, sur les béatitudes évangéliques, col. 1232-1252. — De la vertu de force, au sein des épreuves. L'Église est pleine de chrétiens et chrétiennes qui s'y sont illustrés; par là on comprend bien l'unité de la foi, la perfection chrétienne, col. 1253-1277.

c) *Doctrine et objections; idéal accessible à tous?* — Enseignement du Christ, nécessité de confesser la foi, col. 1281-1285. — Comment la providence permet les souffrances des martyrs; ce qu'il faut répondre à la métempsycose de Basilide et aux erreurs de Valentin, col. 1288-1300. — Diverses considérations morales sur les devoirs et la perfection du « martyr gnostique », col. 1301-1325. — L'homme et la femme peuvent tendre à cette perfection, leur destinée étant commune, col. 1328-1340. — En dehors du Christ quel'un a-t-il réalisé cet idéal? Le christianisme, du moins, est le parfait achèvement de la Loi; par le martyre on peut atteindre le sommet de l'idéal chrétien, col. 1340. — Par quels actes très variés, par quels genres de vie atteindre la plénitude du Christ? Réponse d'après saint Paul, qui fait voir l'étroite connexion de l'Évangile et de la Loi, col. 1341-1344. — Avant tout, la fuite du mal, et sur ce fondement, la gnose, contemplation totalement désintéressée; par suite l'ἀπάθεια, et l'assimilation parfaite, qui se poursuit jusque dans le sommeil. Que le sommeil comme la mort est l'affranchissement du corps; aussi la nuit est le temps de la prière et de la pureté. Cette pureté s'obtient par une pénitence parfaite et durable, stabilité du juste supérieur à toute tentation, à toute cause de trouble, même à toute vie intéressée, col. 1352.

d) *Usage des créatures; en les dominant, le gnostique parvient à l'unité.* — La juste estime des créatures les fait regarder comme des biens relatifs, subordonnés à la gnose; le gnostique sait en user avec discrétion, pour s'unir plus étroitement à Dieu; il sait concilier les indications de la nature et les exigences de la doctrine, double manifestation de l'intention divine; il parvient à dominer toute cause de trouble et de multiplicité : il devient un en Dieu, par Dieu, qu'il attire en lui, col. 1356-1362. (Digression relative au péché et à ses châtements.) — Bienheureuse l'âme pure, qui contemple sans se lasser la nature divine, accessible par l'intermédiaire du Fils, col. 1364-1365. — La croyance au Logos nous rend uniques, et nous introduit au sanctuaire; cette admission est le privilège des croyants et des purifiés; figures de l'Ancien Testament. Ce qu'il faut penser du corps? col. 1376; le regarder comme moyen et comme demeure provisoire, II Cor., v; il n'est pas chose essentiellement mauvaise, col. 1377; il n'est point une prison, la terre point un lieu d'exil au sens platonicien. Le ciel, c'est l'âme juste; la terre, l'âme pécheresse. Comparaison des pécheurs endurcis, rejetés de Dieu, et des justes, toujours exaucés dans leurs prières.

Conclusion : l'assimilation gnostique et la prière pour obtenir la céleste Jérusalem.

V^e *Stromate.* — a) *De la foi et de l'espérance; de la recherche, ζήτησις.* — De nouveau, Clément va parler de la foi. Il faut croire au Fils, croire à sa venue, en croire les causes et les circonstances. Foi et gnose sont dans une intime corrélation comme le sont la connaissance du Fils et celle du Père. La foi n'est point soumise à un déterminisme fatal, comme le prétendaient Basilide et Valentin. P. G., t. ix, col. 9, 12. Vanité de toutes ces recherches hérétiques; mais nous savons qu'il y a une excellente ζήτησις, celle qui construit sur le fondement

de la vérité, celle qui écarte tout doute, col. 13. — Car il y a des vérités évidentes, et pour les connaître aisément, Dieu nous fait participants de son Logos; il faut aussi notre effort personnel et nos bonnes dispositions, col. 16, 17. — D'ailleurs, au secours de notre faiblesse est envoyé le Maître, col. 17. — Cherchez et vous trouverez, mais cherchez avec sagesse et pureté de cœur, col. 20-28.

L'espérance, comme la foi, a pour objet les νοητά, les choses futures. Logos et vérité sont choses suprasensibles; le juste cherche avec persévérance et vertu; soigneuse préparation des âmes prudentes, col. 30-36.

b) *De la méthode symbolique*, συμβολικὸν εἶδος. — Le vulgaire veut des preuves : Clément en donnera aux Grecs, s'adaptant à leur mentalité, se faisant tout à tous, col. 37. Clément montre donc que la méthode symbolique, enseignement et occultation tout ensemble, est d'un usage universel, et motivée par la nécessité d'écarter les profanes; hiéroglyphes, proverbes, col. 40-41; témoignages de l'Écriture, col. 44-45; symbolisme pythagoricien, sa dépendance du symbolisme judaïque; symbolisme scripturaire; symbolisme des Égyptiens et de divers autres peuples, col. 46-85.

Raisons de convenance : l'obscurité du symbole entraîne certains avantages; nécessité d'un enseignement réservé à une élite, col. 88, 89, 92. — La tradition apostolique s'exprime de même : Eph., III, 3-5; Col., I, 9, II, 25-28; I Cor., III, 10; VIII, 7; Heb., V, 12-14; VI, 1, etc. Distinction du lait des enfants, la catéchèse, et de la nourriture des hommes faits, la θεωρία ἐποπτική, col. 100, 101. — Nécessité du sacrifice préparatoire, col. 101.

c) *La transcendence de Dieu*. — Donc, avant toute recherche de Dieu, nécessité de la mortification et du renoncement à toute vie charnelle; l'homme charnel se fait un Dieu à son image; il faut proscrire tout cet anthropomorphisme, col. 101-104. — D'ailleurs, les Grecs eux-mêmes ont compris ce que devait être cette préparation du gnostique, bien qu'ils aient ignoré la gnose elle-même, col. 105. — Pour nous, nous avons un sacrifice rare, qui est le Christ, col. 108. — Et notre préparation peut être comparée à celle qu'employaient les Grecs avant les grands mystères : à leurs bains purificateurs correspond notre λουτρόν; à leurs petits mystères, sorte de méthode didactique et préparatoire, correspond notre méthode, τὸ ἀνάλοσις, conduisant à τὸ ἐποπτεῖα. — Description de la méthode de théologie négative : de l'essence divine il faut nier d'abord les propriétés corporelles, puis les propriétés spirituelles elles-mêmes, col. 109.

Car Dieu est ineffable et incirconscrit; aucune formule ne peut l'exprimer, il n'est contenu dans aucun lieu. Il est, au contraire, la cause qui contient tout être et toute vie. Act., XVII, 24, 25, col. 109-113. — L'Écriture nous donne à entendre cet être invisible et inexprimable, quand elle nous parle de la nuée où il se tenait et où Moïse dut entrer, col. 116. Saint Paul parle également des *arcana verba*, col. 117. Il n'y a donc en Dieu aucune dimension, aucune composition logique, aucune diversité de perfections : les noms multiples que nous lui donnons, s'équivalent entre eux. Aucune définition, aucune démonstration *a priori* ne nous le fait connaître, col. 120, 121, 124; seuls, la grâce divine et le Λόγος peuvent nous le révéler, col. 124-128.

d) *Les Grecs se sont approprié les vérités révélées*, relativement à la nature de Dieu, col. 129, 132; la matière, le hasard, la providence, les châtements de l'autre vie, col. 132, 133; les anges, la création, le double monde, la similitude divine, col. 140; la vertu et le bonheur, col. 144. — Aristobule a montré que la philosophie péripatéticienne vient de Moïse; emprunts de Platon, Pythagore, Socrate, Homère, Hésiode, etc., col. 145-152. — Dans Platon, la trinité, la résurrection, chez Empédocle, Héraclite et les stoïciens, la confla-

gration ultime, col. 156, 157. — A bon droit, Platon excitait les natures d'élite à la connaissance de celui qui est, de ce Dieu que tous les peuples connaissent, qu'ils ne peuvent pourtant connaître parfaitement sans son secours : nous le connaissons comme Père et Fils; ils le connaissent comme auteur du monde, Θεός ποιητής, col. 196-200. — Responsabilité et malheur des incroyants, col. 201; bonheur futur des croyants, col. 204.

VI^e *Stromate*. — a) *But et programme sont rappelés*. — Clément avait annoncé, au début du II^e *Stromate* et au début du IV^e, son intention de réfuter, au moyen de l'Écriture, les philosophes grecs et du même coup les juifs. Au début du VI^e, il rappelle ce dessein. Ayant précédemment exposé la doctrine morale et le genre de vie gnostique, il fera voir apologétiquement, dans les VI^e et VII^e *Stromates*, que le gnostique n'est pas un athée, mais bien au contraire le seul vraiment religieux. Immédiatement, en guise d'introduction et aussi de complément au V^e livre, il reviendra sur les emprunts des Grecs, col. 201-212.

b) *Emprunts de la philosophie grecque; sa part de vérité; possibilité de salut pour tous*. — Chez les auteurs grecs, le plagiat est chose courante; ils ont imité le récit de ces événements miraculeux, par où le Tout-Puissant a pris soin de convertir les hommes. Pourquoi ces faits seraient-ils incroyables? on croit bien au pouvoir des esprits, aux mages, aux prévisions scientifiques! col. 212-252.

D'ailleurs, les philosophes grecs eux-mêmes se vantent de leurs emprunts, faits non seulement à nos traditions, mais à celles d'autres barbares, Égyptiens, gymnosophistes, col. 253-257. — Toutefois leur connaissance de Dieu, bien que véritable, est une connaissance inférieure à la nôtre, col. 257-260. — Ce Dieu, imparfaitement connu et adoré par les juifs et par les païens, appelle les uns et les autres à embrasser la foi du Christ, col. 261-265. — L'Évangile a été porté par le Christ et par ses apôtres, jusque dans les régions inférieures, où le salut est rendu possible aux gentils qui ont vécu selon la loi naturelle, col. 265-276.

c) *La vraie sagesse*. — Malgré tous ces facteurs communs, la véritable sagesse est celle qui vient, non des maîtres humains, mais du Fils de Dieu, de la Sagesse auteur des choses, col. 275-281. — A cette divine sagesse parviennent ceux qui font effort pour se purifier, ayant reçu du Christ par les apôtres la tradition gnostique, col. 281-284. — La philosophie païenne est d'ordre naturel, absolument inférieure, un chrétien ne saurait y revenir, Col., II, 8, quelles que soient d'ailleurs ses utilités incontestables. La sagesse chrétienne est la gnose qui atteint les réalités spirituelles, inconnues avant la révélation du Christ, col. 284-292.

d) *Le gnostique*. — Portrait de son idéale perfection; son affranchissement de toute passion et son union à Dieu, ses vertus et son savoir encyclopédique, si utile pour comprendre l'Écriture et pour éviter toute erreur, pour s'élever jusqu'à la contemplation des choses divines, col. 292-301. — La science n'est pas chose oiseuse; par le bon usage qu'il en fait librement, le gnostique peut la sanctifier, col. 301-307. — Comment le gnostique s'élève progressivement à la gnose par la foi; quel est son détachement universel, son pouvoir par la prière faite en état de grâce, sa gloire future dans le ciel et son assimilation à Dieu, col. 317-337.

e) *Usage de la philosophie; usage des Écritures*. — Imparfaite, la philosophie grecque doit être entée sur la gnose chrétienne, alors elle portera de bons fruits, col. 340-344. — Par ses propres ressources, elle n'atteint pas les vérités essentielles, enseignées par le Fils de Dieu et contenues dans les seules Écritures, col. 345-348. — Celles-ci, d'ailleurs, doivent être interprétées selon certaines règles, méconnues des hérétiques; leur sens est allégorique, leur intelligence est le privilège d'un

petit nombre, col. 348, 349. Explication mystique du décalogue, col. 357-380. — Et pourtant la philosophie est un don de Dieu, une préparation providentielle à la venue du Christ, col. 380-389; il faut philosopher avec discernement, col. 393-396. — Et ainsi les Grecs reconnaîtront quel est le véritable culte, par où l'on arrive à la gnose, à l'héritage éternel, col. 397. — Impuissance de la raison païenne, merveilleuse propagation du christianisme en dépit des persécutions : signe de sa divinité, col. 400.

VII^e *Stromatè*. — *a) Préambule*. — Clément rappelle son dessein : montrer aux Grecs la piété et la religion du chrétien parfait, et par suite l'intimité d'affection entre Dieu et lui. Il le fera voir par des considérations rationnelles, non par autorité scripturaire, bien qu'il se conforme aux doctrines de l'Écriture, col. 404.

b) Religion du gnostique. — Le gnostique exerce le véritable culte, celui qui perfectionne l'âme en même temps qu'il sert Dieu et l'humanité, col. 406; il connaît la vraie nature de Dieu, il suit docilement les inspirations du Λόγος; pour l'interprétation des mystères cachés, il suit une tradition conforme à la majesté divine. Comment l'appellerait-on un athée? col. 408. — Excellence du Fils de Dieu; il est le principe du gouvernement providentiel; intimement uni au Père, il accomplit sa volonté, il est sa sagesse, il est le sauveur et le seigneur de tous, la vertu toute-puissante d'où dépend toute activité; il dispose toutes choses en vue du salut de tous opéré librement dans un ordre providentiel, col. 408-416. — Le gnostique travaille à se rendre parfaitement semblable à Dieu et à son Fils, en devenant un homme nouveau, c'est là le véritable sacrifice. Il est ainsi maître de soi, juste envers tous, il acquiert la science des choses divines et humaines, col. 416-428. L'anthropomorphisme grec est ridicule et immoral : telles croyances, tels cultes, col. 428-436. — Notre culte est digne d'un Dieu infini : pour temple, l'âme de l'homme et l'Église; pour sacrifice, la prière, col. 437-449.

c) Prière du gnostique. — Elle est fondée sur la croyance à un Dieu omniprésent et omniscient; donc continuelle, col. 449-457. Elle est une incessante correspondance entre la providence et l'âme : libre don de Dieu, libre coopération de l'âme, col. 457-460. — La prière mentale suffit, col. 460-461. Le gnostique prie pour la stabilité de ses biens surnaturels, et fait effort dans ce but; il demande et obtient l'éternelle récompense, col. 464-470. — Digression : de la véracité, du jurement, de la fonction d'enseigner, col. 472-477.

d) Portrait du gnostique, sa perfection morale surnaturelle. — La gnose est bâtie sur la foi et se développe en charité; sa plénitude est obtenue dans la vision béatifique, col. 477-481. — Les actions des non gnostiques sont simplement droites, ὁρθῶς; supériorité de l'action gnostique κατὰ λόγον, par motif de charité, par l'efficacité de la gnose; donc, deux ordres de vertu, col. 483. — La bonne volonté du gnostique, les réalités supérieures qu'il envisage, col. 485; sa force d'âme, il est le temple de l'Esprit-Saint; son courage et sa tempérance supérieurs, en tant que fondés sur la charité, col. 495-496. — Comment il use des biens de ce monde et pardonne les injures, col. 497-512. — Le gnostique d'après I Cor., vi.

Sur le *Protreptique* en particulier, voir Δραγομήρης Δημητρίσκος, Κλήμεντος Ἀλεξανδρείας ὁ προτρεπτικὸς πρὸς Ἑλλήνας λόγος (thèse de Leipzig), Bucharest, 1890; pour la critique du texte, J.-B. Mayor, *Notulae criticae in Clementis Alexandrini Protrepticum*, dans *Philologus*, t. LVIII (1899), p. 266-280.

Sur le *Pédagogue*, voir R. Taverni, *Sopra il Παιδαγωγὸς δι Τίτο Flavio Clemente Alessandrino*, Discorso, Rome, 1885.

Sur les *Stromates*, voir E. de Faye, *Les « Stromates » de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1898, avant l'apparition de son livre, dans la *Revue de l'hist. des religions*, t. XXXVI (1897), p. 309-320. Pour la critique du texte, J.-B. Mayor, d'abord une étude sur le passage *Strom.*, IV, VIII, 62, dans *The Journal of*

Philology, t. XV (1887), p. 180-185, et ensuite sous divers titres des notes critiques, sur les sept livres des *Stromates*, dans *The Classical Review*, t. VIII (1894), p. 233-239, 281-288, 385-394 (sur *Strom.*, I-III); t. IX (1895), p. 97-105, 202-206, 297-302, 327-342, 384-390, 433-439 (sur *Strom.*, IV-VII); cf. P. Tannery, *Miscellaneées*, t. *Clem. Alex. Strom.*, I, 104, dans la *Revue de philologie*, nouv. série, t. XIII (1889), p. 66-69; H. Jackson, *Notes on Clement of Alexandria*, dans *The Journal of Philology*, t. XXVIII (1901), p. 131-135. Sur les chronologies de *Strom.*, I, c. XXI, cf. P. de Lagarde, *Septuagintastudien*, dans les *Abhandlungen der K. Gesellschaft der Wiss.*, Göttingue, 1891, t. XXXVII, p. 73 sq.; V. Hozakowski, *De chronologia Clementis Alex.*, I, *De chronologia Novi Testamenti a Clemente Alex. proposita*, *Dissert. inaug.*, Munster, 1896.

V. DOGMATIQUE. — I. DIEU ET SES RAPPORTS AVEC LE MONDE. — 1^o *Existence de Dieu*. — Dans toutes les intelligences humaines, surtout chez les lettrés, agit une influence divine, ἐνέσταται ἀπορροαί τις θεική, par où ils sont contraints d'avouer qu'il existe un Dieu unique, inengendré, immortel. *Prot.*, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 173. Voir tout le c. VI, que les philosophes, avec le secours de Dieu, ont parfois en cette question entrevu la véritable doctrine. Cf. *Strom.*, V, c. XIII, *P. G.*, t. IX, col. 128, 129. La connaissance, ἔμφασις, d'un Dieu puissant était naturelle chez toutes les intelligences droites. *Prot.*, c. XIV, *P. G.*, t. VIII, col. 197. Tous les peuples ont une seule et même intuition, πρόληψις, ou anticipation, au sujet de celui qui est le fondateur de ce vaste royaume; en tous lieux se fait sentir son action. Toutefois cette connaissance de la sagesse païenne est incomplète, approximative, κατὰ περίερασιν. Voir la note 31, loc. cit. Cf. *ibid.*, col. 193, 196. Cette connaissance est donc *a posteriori*; Dieu ne peut être connu démonstrativement *a priori*, ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων. *Ibid.*, c. XII, col. 124.

2^o *Nature et attributs de Dieu*. — Dieu est inexprimable, au-dessus de tout nom et de toute conception. Clément a fortement insisté sur cette thèse de théologie négative. Voir sommaire du I. V, comment après avoir cherché à justifier la méthode analogique et symbolique, il en donne la raison foncière : le caractère absolument transcendant de la divinité, c. XI-XIII. Voir surtout c. XI, col. 108, 109, la description de la méthode d'analyse conduisant à l'ἐποπτεία. De l'essence divine, il faut nier les propriétés corporelles, puis les propriétés spirituelles, on parvient ainsi à l'être absolument simple; l'imagination peut seule le représenter en le comparant au point géométrique, auquel on parvient par abstraction des dimensions spatiales. Ainsi nous connaissons non point ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. Cette doctrine de l'indétermination logique revient en bon nombre de passages sous des formes diverses. Tantôt l'essence divine nous est décrite comme chose transcendante : Dieu est un; il est au-dessus de l'un, au-dessus de l'unité elle-même, ἐν δὲ ὁ Θεὸς καὶ ἐπεκείνα τοῦ ἑνός, καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα, *Pæd.*, I, I, c. VIII, *P. G.*, t. VIII, col. 336; tantôt Clément fait ressortir l'absence de toute catégorie logique : ni genre, ni différence, ni espèce, *Strom.*, V, c. XII, *P. G.*, t. IX, col. 122; tantôt les notions que nous pouvons avoir de lui sont déclarées informes, ἀειδὲς ἐννοίας. *Strom.*, II, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 936-937. Voir loc. cit., à la note 23, le rapprochement avec un passage de Philon. Cf. *Strom.*, V, c. X, *P. G.*, t. IX, col. 100, 116.

Nombre de critiques ont reproché à Clément non seulement l'abus, mais l'usage même de la théologie négative. Il est aisé de leur répondre au triple point de vue de l'orthodoxie de la théologie négative, de son actualité, du correctif apporté par Clément lui-même. Voir ALEXANDRIE (*École chrétienne d'*), la transcendance divine, t. I, col. 812.

Le correctif apporté par Clément et par tous les théologiens n'est autre que la théologie positive, c'est-à-dire l'affirmation d'attributs divins, connaissables en partant

de la connaissance des créatures. Voir surtout *Strom.*, I, c. XIX, *P. G.*, t. VIII, col. 808, 809, 812, l'exposition du triple mode de connaissance *a posteriori*. Cf. *Strom.*, VI, c. XVII, *P. G.*, t. IX, col. 380, ce qui est dit de l'utilité providentielle de la philosophie grecque, moyen de parvenir à une certaine connaissance de Dieu.

Deux des attributs de la divinité sont spécialement le thème des considérations de Clément, ceux-là mêmes que le dualisme hérétique déclarait incompatibles et qu'il attribuait à deux principes inconciliables : la justice et la bonté.

3^e Dieu est tout ensemble juste et bon. — Cette synthèse des deux attributs, où revient souvent Clément, constitue pour lui un motif de conversion, une thèse apologétique, un fondement de sa doctrine sur la providence. — 1. Motif de conversion : voir particulièrement *Prot.*, c. IX, gravité du péché de ceux qui méprisent l'appel divin, si miséricordieux ; surtout, col. 196 : voilà les menaces ! voilà l'exhortation ! voilà le châtement ! τὴν τιμὴν, pourquoi changeons-nous la grâce en colère ? col. 200, combien le Verbe désire le salut de tous les hommes : le Seigneur lui-même qui a tant aimé le genre humain..., écoutez, vous qui êtes loin, écoutez, vous qui êtes près. Le Verbe est-il caché à qui que ce soit ? il est une lumière pour tous, il brille pour tous. — 2. Thèse apologétique contre les marcionites, qui présentaient la bonté et la justice comme inconciliables : c'est la même puissance providentielle qui se manifeste dans la bonté et dans les châtements. *Pæd.*, I, I, c. IX, *P. G.*, t. VIII, col. 353. Dieu est bon en lui-même, c'est à cause de nous qu'il est juste, et cette justice a précisément pour cause sa bonté, ἀγαθὸς μὲν ὁ Θεὸς δι' ἑαυτὸν, δίκαιος δὲ ἕνεκα δι' ἡμᾶς καὶ τοῦτο ὅτι ἀγαθός. *Ibid.*, col. 356. Ainsi la pédagogie du Sauveur est à la fois douce et sévère, par intimidation et par persuasion ; ainsi se manifeste l'unité de plan dans le gouvernement providentiel. Voir plus loin, *Unité de la Loi et de l'Évangile*.

4^e La création. — 1. Notions générales. — La création est l'œuvre du Λόγος, instrument du Père, dont il est l'image ; prototype universel, α et ω, ce Λόγος a tout créé, ou plutôt Dieu a créé toute chose par lui. *Prot.*, c. X, *P. G.*, t. VIII, col. 212, 213 ; *Strom.*, IV, c. XXV, *ibid.* col. 1365 ; c. VI, *P. G.*, t. IX, col. 280. Ni l'esprit ni la matière ne sont éternels. *Strom.*, V, c. XIV, *P. G.*, t. IX, col. 136, 140. La doctrine de Clément sur la création est généralement correcte en dépit de quelques reminiscences ou imitations platoniciennes ou philoniennes. Clément veut trouver dans Platon la doctrine de la création ἐκ μὴ ὄντος. *Ibid.*, col. 136. A la suite de Platon et de Philon, il adopte la conception d'un double monde, κόσμος νοητός, κόσμος αἰσθητός, et veut le trouver dans la révélation ou philosophie des barbares. *Ibid.*, col. 137. La création n'est pas nécessaire ; Dieu n'est pas bon par nécessité, à la façon du feu qui brûle nécessairement. *Strom.*, VII, c. VII, *P. G.*, t. IX, col. 457. Le seul vouloir de Dieu suffit à l'acte créateur ; il veut et les êtres viennent à l'existence, ψίλω τῷ βούλει δημιουργεῖ καὶ τῷ μόνον ἐβέλῃσαι αὐτὸν ἔπειτα τὸ γεγενῆσθαι. *Prot.*, c. V, *P. G.*, t. VIII, col. 164. Donc, quoi qu'en disent les gnostiques, la matière n'est pas mauvaise, *Strom.*, IV, c. XXVI, *P. G.*, t. VIII, col. 1372 ; la matière, la γένεσις ne sont point choses essentiellement viciées. *Strom.*, III, col. 1143, cf. la conclusion du *Strom.*, III, sainteté de la γένεσις, voir le sommaire, plus haut, col. 149. Donc, dans la nature humaine, pas de contradiction dualistique, le corps n'est pas disqualifié, foncièrement mauvais, dignité et beauté du composé humain. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 55.

2. L'acte créateur n'est point de nature successive. — La différence des jours est pour marquer l'ordre d'origine et l'inégalité des êtres, créés par un seul acte de volonté : ἅμα νοήματι κτισθέντων, ἀλλ' οὐκ ἐπίσης ὄντων τιμῶν. *Strom.*, VI, c. XVI, *P. G.*, t. IX, col. 369. La généra-

tion des divers êtres est multiple : il fallait que cela fût manifesté par la voix divine ; il ne fallait donc pas présenter la démiurgie comme simultanée et confuse : Οὐδ' ἂν φωνῇ δεδῆλωτο ἡ ἐκάστου γένεσις, ἀθρόως ποιῆσαι λεχθείσης τῆς δημιουργίας. *Ibid.* Il y a donc eu succession d'origine dans les êtres, πρῶτα, ἐξ ὧν τὰ δευτέρα, et pourtant un seul créateur, une seule opération, πάντων ὁμοῦ ἐκ μιᾶς οὐσίας μιᾶ δυνάμει γενομένων. *Ibid.*

Le temps lui-même est une créature ; et par conséquent, comment la création a-t-elle pu être faite dans le temps ? Πῶς δ' ἂν ἐν χρόνῳ γένοιτο κτίσις, συγγενομένου τοῖς οὐσι καὶ τοῦ χρόνου ; *Ibid.* Cette vérité (que l'acte créateur n'est point de nature successive) est encore marquée par l'expression biblique : *quando facta sunt*, ὅτε ἐγενετο. *Gen.*, II, 4. Quant à l'expression *quo die fecit Deus*, ἡ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ Θεός, elle sert seulement à marquer l'opération du Verbe. C'est le Verbe qui est désigné par le mot jour, col. 376.

5^e Les anges. — 1. Création, élévation, chute. — a) L'ange a été créé supérieur à l'homme, allusion au Ps. VIII, 6 ; c'est le gnostique qui est ainsi représenté ; cette infériorité est caractérisée par le revêtement corporel, et par le mode d'existence temporel : il s'agit sans doute du temps nécessaire à l'acquisition de la perfection, τῷ χρόνῳ καὶ ἐνδύματι. *Strom.*, IV, c. III, *P. G.*, t. VIII, col. 1221. L'homme est le point culminant de la création terrestre ; l'ange est le chef-d'œuvre du ciel, le plus proche et le plus pur participant de la lumière éternelle, τὸ πλησιαίτερον κατὰ τόπον καὶ ἡδὴ καθαρώτερον τῆς αἰωνίου καὶ μακαρίας ζωῆς μεταλαγχάνων. *Strom.*, VII, c. II, *P. G.*, t. IX, col. 408. — b) Pourtant nécessité de la grâce, obtenue par la prière, pour eux, comme pour nous, toutefois d'une façon différente. Car autre chose est prier pour obtenir la grâce initiale, autre chose prier pour la persévérance du don, οὐ γάρ ἐστι ταυτὸν αἰτεῖσθαι παραμείναι τὴν δόσιν, ἢ τὴν ἀρχὴν σπουδάζειν λαθεῖν. *Ibid.*, c. VII, col. 456. — c) La chute des anges est attribuée à leur faiblesse de volonté, ῥαθυμίαν, n'ayant pas su sortir de cette flexible indétermination du libre arbitre, pour se fixer dans la stable unité de leur constitution, εἰς τὴν μίαν ἐκείνην ἔξιν ἐκ τῆς εἰς τὴν διπλόην ἐπιτηδεύτητος. La chute des anges est attribuée à la concupiscence, *Pæd.*, I, III, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 576 ; *Strom.*, III, c. VII, col. 1162 ; à cette occasion ils trahirent le secret des mystères. Pour le supplice réservé aux mauvais anges, voir plus loin, *Châtiments du péché*.

2. Fonctions, hiérarchie, catégories. — Il y a sept archontes premiers-nés, πρωτόγονοι ἀγγέλων ἀρχοντες, ils président aux mouvements de l'univers, *Strom.*, VI, c. XVI, *P. G.*, t. IX, col. 369 ; les anges forment une armée, soumise au Λόγος pour le gouvernement du monde, allusion à I Cor., xv, 27, 28, anges inférieurs qui ont communiqué aux Grecs la philosophie, anges des nations, allusion à Deut., XXXII, 8, 9. *Strom.*, VII, c. II, *P. G.*, t. IX, col. 410 ; cf. c. VI, col. 389. Les anges sont les instruments des inspirations divines, *Strom.*, VI, c. XVIII, col. 389, 391, à propos de l'origine de la philosophie ; par leur intermédiaire s'exercent les motions auxquelles obéit le libre arbitre des natures d'élite. C'est ainsi que par eux Dieu gouverne les nations. *Ibid.* Les anges gardiens gouvernent aussi les individus. *Ibid.* Cf. V, c. XIV, col. 133, citation de Matth., XVIII, 10, et témoignage de Platon.

6^e Dieu est tout-puissant, παντοκράτωρ, intensivement et extensivement. — L'activité de cette puissance n'est déterminée ou limitée dans son action par aucune réaction contraire, τῷ Θεῷ οὐδὲν ἀντικείμενον, οὐδὲ ἐναντιοῦται τὸ αὐτῷ, Κυρίῳ καὶ παντοκράτορι ὄντι. *Strom.*, I, c. XVII, *P. G.*, t. VIII, col. 801. Parce qu'il est tout-puissant, Dieu peut, en l'absence de toute matière sub-jacente, engendrer dans notre organe le son et son image auditive, indices du souverain domaine qu'il

exerce sur la nature, en dehors de son cours habituel, pour la conversion de l'âme qui n'est pas encore croyante et pour l'acceptation du précepte imposé. Θεῶ τῷ παντοκράτορι καὶ μηδενὸς ὄντος ὑποκειμήνου, φωνὴν καὶ φαντασίαν ἐγγενήσας ἀκοῇ δυνατὸν, ἐνδεικνυμένην τὴν ἐαυτοῦ μεγαλειότητα παρὰ τὰ εἰωθότα φυσικὴν ἔχειν τὴν ἀκολοθίαν, εἰς ἐπιστροφὴν τῆς μηδέπω πιστευούσης ψυχῆς, καὶ παραδοχὴν τῆς διδομένης ἐντολῆς. *Strom.*, VI, c. III, P. G., t. IX, col. 252. Parce que rien ne s'oppose à lui, il peut ramener le mal au bien; les conseils et les activités des volontés perverses, τῶν ἀποστατησάντων, appartenant à un ordre partiel, μερικαὶ οὐσαι, naissent d'une disposition malsaine, ainsi que les maladies corporelles; mais la providence générale les dirige vers un but sanitaire, même si la cause est morbide, κυβερνῶνται δὲ ὑπὸ τῆς καθόλου προνοίας ἐπὶ τέλος ὕγεινόν, καὶ νοσοποιὸς ἢ ἡ αἰτία. *Strom.* I, c. XVII, P. G., t. VIII, col. 801.

7^o Dieu est omniprésent. — A propos des miracles du Sinaï, il est dit que les manifestations locales de la toute-puissance ne prouvent rien contre son immensité. *Strom.*, VI, c. IV, P. G., t. IX, col. 249, 252. L'omniprésence est d'ailleurs enseignée sous diverses formes. La première cause est au-dessus du temps et du lieu, *Strom.*, V, c. XI, P. G., t. IX, col. 109; cf. col. 112; d'après le Κήρυγμα Πέτρου, en dehors de tout lieu, il contient tout lieu, ἀχώρητος, ὅς τὰ πάντα χωρεῖ. *Strom.*, VI, c. V, col. 257. Cf. VII, c. VII, col. 452. D'autres passages ont prêté à discussion. D'après *Strom.*, II, c. II, P. G., t. VIII, col. 936, Dieu serait omniprésent seulement par sa puissance, non par sa substance; dans *Strom.*, V, c. XIV, P. G., t. IX, col. 129, réfutant les stoïciens, il dit : Ceux-ci prétendent que Dieu compénètre toute substance, nous affirmons seulement qu'il est créateur par son Verbe; il ajoute que le texte : *attingit ubique propter suam munditiam*, sa pureté pénètre partout, Sap., VII, 24, doit s'entendre non de la sagesse incréée, mais de son effet, la sagesse empreinte dans la créature. Ce sont contradictions apparentes, aisément conciliables avec la doctrine clairement professée ailleurs. Cf. de San, S. J., *Tractatus de Deo uno*, Louvain, 1874, t. I, p. 297-299.

8^o Existence de la providence. — Elle apparaît à Clément une chose si certaine, si clairement prouvée par ses manifestations, ἐν αἰώνιοις ἔργοις καὶ λόγοις, qu'à ses yeux les négateurs de la providence méritent le châtement et non la discussion. P. G., t. IX, col. 16, 345. Cf. col. 377, la négation de la providence rangée au nombre des blasphèmes très pernicieux. La croyance à la providence est un point de départ pour toute recherche fructueuse de la vérité. *Strom.*, I, c. XVI, P. G., t. VIII, col. 796. D'ailleurs, il la déduit ainsi de l'omniperfection divine : si de l'aveu de tous, Dieu est le bon, ἀγαθὸς ὁ Θεὸς ὁμολογεῖται, et s'il n'y a rien de plus parfait que le bon, il est essentiel au bon, il est essentiel à Dieu d'être utile, ὠφελεῖ ὁ Θεός; bien plus, il est utile par une expression intérieure, ὠφελεῖ κατὰ γνώμην, il a de nous une réelle sollicitude, ἐπιμελεῖται. P. G., t. VIII, col. 325-328. Clément parvient ainsi à une conception absolument différente du fatalisme stoïcien, qu'il combat d'ailleurs avec insistance et précision. Voir col. 158. L'affirmation de la providence revient sans cesse sous la plume de Clément. Voir spécialement P. G., t. IX, col. 408-413, important passage où l'activité providentielle est attribuée au Fils, voir col. 458 ci-dessous : *Le Fils*, et P. G., t. IX, col. 465 : le gnostique est soutenu dans la pratique de la vertu par la croyance à une providence spéciale.

9^o Nature de la providence : tout à la fois providence générale et spéciale; elle est essentiellement un pouvoir personnel et une activité libre. — La science de Dieu est universelle dans le temps et dans l'espace. P. G., t. IX, col. 388. Elle connaît les individus d'une

manière parfaite, et sans préjudice des libertés humaines; elle les meut; elle les dirige comme elle veut tout en usant des causes secondes et du ministère des anges. *Ibid.*, col. 389. Voir tout ce chapitre, fort important, *Strom.*, VI, c. XVII, relatif au rôle providentiel de la philosophie. Cf. *Strom.*, VII, c. II, col. 412, 413, 416. Mais tout en atteignant la changeante multiplicité des individus, l'acte providentiel est, du côté de Dieu, une opération unique et immuable; c'est cette unique opération qui se manifeste sous les formes multiples de la divine pédagogie, dans l'unité des deux Testaments : Ἐνὸς γὰρ Κυρίου ἐνέργεια ὅς ἐστι « δύναμις καὶ σοφία τοῦ Θεοῦ » ὃ τε νόμος, τό τε Εὐαγγέλιον. P. G., t. VIII, col. 921. Cf. *Strom.*, VII, c. II, t. IX, col. 416. L'universalité de la providence embrasse le monde physique et le monde moral dans un même plan; en vue du salut de tous est organisé l'ensemble total aussi bien que les parties : ordre qui a pour objet le développement de tout être vers sa perfection plus complètement réalisée, ἐπὶ τὸ ἄμεινον, P. G., t. IX, col. 384, 385, 413, 416, ordre qui met l'inférieur au service du supérieur, et se réalise soit par le progrès libre des âmes vertueuses, soit par la contrainte et le châtement des pécheurs. P. G., t. IX, col. 416.

La liberté de la providence et la liberté de l'homme sont mises en corrélation. P. G., t. IX, col. 457, 460. « La sainteté du gnostique consiste en quelque sorte dans le soin de répondre à la providence; et l'amitié de Dieu s'exerce par une bienveillance réciproque. Car la bonté divine n'est point chose fatale..., ses dons sont libres..., l'homme n'est point sauvé sans son propre vouloir, ἕκων; car il n'est pas ἄβουλος; c'est volontairement et librement qu'il va au salut...; la bienfaisance de Dieu est libre. » Donc la providence n'est point la finalité aveugle, ὑπερτιτικὴ δύναμις, imaginée par les stoïciens. *Ibid.*, voir la note 56. Voir encore P. G., t. VIII, col. 256. Dans le plan providentiel, le mal est ramené au bien, P. G., t. VIII, col. 797, où Clément fait une longue digression sur la différence entre le vouloir providentiel et la simple permission.

Voir au sommaire analytique, *Strom.*, V : la transcendence divine et la méthode de théologie négative; *Strom.*, VII, la providence; J. Denis, *La philosophie d'Origène*, Paris, 1884, p. 69-72, la théologie négative; p. 138-148, la création; Bigg, *The christian platonists of Alexandria*, Oxford, 1886, p. 62-66, la méthode négative; p. 76, l'allégorisme des six jours; E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1898, p. 214-231, l'idée de Dieu; Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, Paris, 1903, t. I, p. 139-142, la connaissance de Dieu. Voir AGNOSTICISME, t. I, col. 597-598; ALEXANDRIE (École chrétienne d'), t. I, col. 812-814.

II. LES PERSONNES DIVINES ET L'ŒUVRE SALVIFIQUE.

— 1^o Le Fils. — 1. Appropriation des effets d'ordre intellectuel; apparence de subordinationisme. — Passage capital : *Strom.*, VII, c. II, P. G., t. IX, col. 408-416; voir le sommaire, col. 153. Ce chapitre fait connaître l'excellence du Fils de Dieu, manifestée par son rang au-dessus de toutes les créatures, et aussi par l'activité providentielle qui lui est attribuée; car, suivant un point de vue très fréquent chez Clément, toutes les opérations intellectuelles sont attribuées au Fils. Le Fils est sagesse, science, vérité et toutes choses de même ordre. *Strom.*, IV, c. XXV, P. G., t. VIII, col. 1365. C'est le Λόγος qui prophétise, c'est lui qui juge, et qui discerne toutes choses. *Strom.*, V, c. VI, P. G., t. IX, col. 65. Cette attribution ou appropriation était chose naturelle dans un milieu platonicien; elle permettait d'utiliser largement toutes les analogies entre le Verbe chrétien et le Verbe philosophique. Mais elle semble introduire une sorte de partage dans l'activité divine extérieure. Clément la corrige, quand il insiste continuellement sur l'unité de cette opération extérieure, où le Fils agit conjointement à la volonté du Père, à la toute-puissance créatrice du Père : d'abord dans le premier passage cité, *Strom.*, VII,

c. II, le Fils nous apparaît comme une activité suréminente, principe excellent, τελειωτάτης..ή υἱὸς φύσις; mais ce principe est étroitement conjoint à l'activité toute puissante, ή τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεσάτης. Ce pouvoir organisateur est en accord avec la volonté du Père, κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς, parce qu'il contemple les mystérieuses notions de l'intellect divin, τὰς ἀποκρύφους ἐννοίας ἐπιθέλουσα. *P. G.*, t. IX, col. 408. Plus loin, le Fils est la puissance même du Père, δύναμις πατρική ὑπάρχων, col. 412; cf. *Pæd.*, I. III, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 677, ἀγαθοῦ Πατρὸς ἀγαθὸν βούλημα; c'est cette même identification à la volonté du Père qu'il oppose, dans un passage important, à la notion, catégoriquement rejetée, du Λόγος προφορικὸς, *Strom.*, V, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 16 : il est la puissance sans limites, il est la volonté toute-puissante, δύναμις τε αὐτὸ πανκρατής, θέλημα παντοκρατορικόν. En résumé, l'activité intellectuelle est appropriée au Fils, Λόγος; la production créatrice au Père, παντοκράτωρ; mais l'unité d'opération extérieure est affirmée avec insistance.

Assurément, du fait de ces appropriations, il subsistera toujours quelque obscurité sur la véritable pensée de Clément; elles apparaissent le plus souvent comme des images symboliques, des tâtonnements d'une langue théologique en voie de formation. Aussi, beaucoup de critiques ont-ils voulu voir le subordinationisme chez Clément; mais après de nombreux travaux, l'opinion semble définitivement fixée : sur ce point capital, la pensée de Clément fut orthodoxe.

2. *Des passages très explicites en font foi.* — Aucun être n'est objet de haine ni pour Dieu, ni pour le Verbe, car ils sont un, Dieu lui-même, ἐν γὰρ ἅμῳ, ὁ Θεός, puisqu'il est dit : *Dans le principe était le Verbe*, Joa., I, 1. *Pæd.*, I. I, c. VIII, *P. G.*, t. VIII, col. 325. Aussi le Verbe est-il proclamé vraiment et évidemment Dieu : ὁ φανερώτατος ὄντως θεός, ὁ τῷ δεσπότη τῶν ὅλων ἐξισωθεὶς, *Prot.*, c. X, *P. G.*, t. VIII, col. 228; il est dans le Père et le Père est en lui, *Pæd.*, I. I, c. VII, *ibid.*, col. 312; on les invoque et on les honore avec l'Esprit, *ibid.*, I. III, c. XII, col. 680, 681; il prend soin de l'homme qu'il a créé, *ibid.*, I. I, c. III, col. 256; il remédie à tous les maux de sa créature, âme et corps, et comme Dieu il remet les péchés. *Ibid.*

La génération du Fils est éternelle, point important, où les écrivains apologistes laissaient à désirer : sa génération n'a pas eu de commencement, ἀνάρχως γενόμενος, *Strom.*, VII, c. II, *P. G.*, t. IX, col. 409; le Père ne peut être sans le Fils, dès qu'il est Père, il a un Fils. *Strom.*, V, c. I, col. 9. Surtout Clément allègue la connaissance intime du Père, qui est le privilège du Fils, l'étroite union et la conformité qui en résulte : le Fils connaît le Père, il voit le Père agir, sans quoi il ne pourrait rien faire par lui-même. *P. G.*, t. IX, col. 65, 408. Autant d'allusions à Joa., V, 19, et à Matth., XI, 27.

Tout ceci implique évidemment la vie et la distinction des personnes divines. D'ailleurs, le caractère abstrait du Verbe platonicien disparaît totalement dans les très nombreux passages où le Verbe est dépeint comme le pédagogue, le Seigneur et le chef d'Israël; voir notamment *Pæd.*, I. I, c. VII, surtout t. VIII, col. 317, attribution au pédagogue, des apparitions de Dieu à Abraham, à Moïse; c'est le pédagogue qui se dit Dieu et Seigneur, ὁ Θεός, ὁ Κύριος; avant d'être homme, il est vraiment le Dieu innommé, col. 317, 320. En un mot, c'est lui qui est Dieu, lui le Logos, le Pédagogue de Οὗτός ἐστι ὁ Θεός, ὁ Λόγος, ὁ Παιδαγωγός, col. 320.

2° *Le Saint-Esprit.* — Il est associé au Père et au Fils; on leur doit le même honneur. *Pæd.*, I. I, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 300; I. III, c. XII, col. 681; *Quis dives*, c. XLII, *P. G.*, t. IX, col. 652. Clément nomme expressément la sainte Trinité, τὴν ἁγίαν τριάδα, à l'occasion d'un texte de Platon où il croit la retrouver. *Strom.*,

V, c. XIV, *P. G.*, t. IX, col. 156. Le Saint-Esprit est partout. *Pæd.*, I. I, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 300. Il habite particulièrement les âmes justes, les sanctifiant par sa présence, leur donnant son onction. *Pæd.*, I. II, c. VIII, *P. G.*, t. VIII, col. 472; *Strom.*, VII, c. XI, *P. G.*, t. IX, col. 489. Il y vient par la foi, il s'implante en quelque sorte dans la créature limitée, illimité lui-même, ἀπεριγραφέως. *Strom.*, VI, c. XV, *P. G.*, t. IX, col. 344.

A la croyance philosophique qui attribue au νους humain une origine divine, il oppose ou compare la croyance chrétienne : venue du Saint-Esprit dans l'âme fidèle, τῷ πεπιστευκότι προσεπιπνεύσεται τὸ ἅγιον πνεῦμα, *Strom.*, V, c. XIII, col. 129; citation de Joel, II, 28; mais le πνεῦμα n'est pas en nous comme une émanation de Dieu, ὡς μέρος Θεοῦ. *Ibid.*

Dans les *Adumbrationes*, *P. G.*, t. IX, col. 735, passage singulier, où le Fils et le Saint-Esprit sont dépeints comme vertus primitives, premières productions, substantiellement immuables, *primitivæ virtutes ac primo creatæ, immobiles existentes secundum substantiam.*

3° *Le Λόγος intermédiaire de Dieu et du monde; le Λόγος illuminateur et révélateur; sa participation dans les créatures intelligentes.* — Toute œuvre d'intelligence est appropriée au Fils; en conséquence, c'est par son intermédiaire, δι' Υἱοῦ, c'est par le Λόγος que s'opère la création, voir plus haut, col. 158 : *la providence, le Fils*, le passage signalé, *Strom.*, VII, c. II, *P. G.*, t. IX, col. 389, où lui est attribuée l'activité providentielle, exercée par le ministère des anges. Sans doute, le Λόγος est représenté comme s'avancant, προελθὼν, au moment de la création, *Strom.*, V, c. III, col. 33; mais cette image est corrigée plus loin : le Fils de Dieu ne s'éloigne jamais de son poste élevé, τῆς αὐτοῦ περιωπῆς; il ne se partage, ne se divise point, ne passe point d'un lieu à un autre; il est partout et n'est contenu nulle part. *Strom.*, VII, c. II, col. 408.

C'est par l'intermédiaire du Λόγος que le monde reçoit la révélation naturelle ou surnaturelle. Conformément à Matth., XI, 27, parce que le Fils seul connaît le Père, il lui appartient de le révéler. Il est le soleil, l'illuminateur de l'âme humaine, *Prot.*, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 173; il est surtout le pédagogue remédiant à notre faiblesse, fortifiant notre vue, qui nous conduit du monde sensible au monde intellectuel : son secours est indispensable pour connaître la vérité. *Strom.*, I, c. XX, *P. G.*, t. VIII, col. 813, 816, 817; VI, c. XV, *P. G.*, t. IX, col. 346; *Pæd.*, I. III, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 665. Activité providentielle et illuminatrice, connaissant et gouvernant jusqu'aux moindres choses, faisant briller partout la connaissance de Dieu, éducateur de l'humanité, le Λόγος est universellement répandu sur la face de la terre, πάντη κεχυμένος, *Strom.*, VII, c. III, *P. G.*, t. IX, col. 428; c. II, col. 408; *Prot.*, c. X, *P. G.*, t. VIII, col. 228; c'est ainsi que se fait la première production de la vraie lumière, en qui et par qui nous est donnée toute possession de béatitude; c'est ainsi que toute sagesse créée est une participation, μέθεξις, de cette sagesse primitive, vrai soleil de vérité, esprit du Seigneur, qui se distribue sans se partager à ceux qui sont sanctifiés par la foi, sagesse engendrée par le Tout-Puissant avant le ciel et la terre, *Strom.*, VI, c. XVI, *P. G.*, t. IX, col. 364; cette participation d'ailleurs est une participation de vertu, et non d'essence; ή μέθεξις ή κατὰ δύναμιν οὐ κατ' οὐσίαν λέγω. *Ibid.* Cette illumination, diffusion, participation, est généralement présentée comme une création continuée, création de lumière et d'intelligence dont le Fils, le Λόγος, la Σοφία est l'intermédiaire, ou mieux l'agent ministériel. Mais cet intermédiaire est l'énergie toute-puissante, contenant tout effet, véritablement divine, intelligible à ceux mêmes qui ne veulent point la reconnaître, vouloir créateur, δύναμις τε αὐτὸ πανκρατής καὶ τῷ ὄντι θεία; οὐδὲ τοῖς μὴ ὁμολογοῦσιν

ἀκατανόητος, θέλημα πάντοκρατορικόν. *Strom.*, V, c. 1, P. G., t. IX, col. 16.

L'ensemble des conceptions précédentes, et plus particulièrement le dernier passage cité, rapproché des *Adumbrationes in I Joa.*, c. II, 1, P. G., t. IX, col. 735, 736, et de divers autres textes, cf. Zahn, *Forschungen*, t. III, p. 144, ont donné lieu aux critiques de Photius et des autres écrivains qui adoptent ses interprétations. D'après Photius, *Bibliotheca*, cod. 109, P. G., t. CIII, col. 383, Clément aurait, dans les Hypotyposes, admis un double Λόγος ; le Λόγος inférieur, appelé le Fils, par synonymie avec le Verbe paternel, ὁ ἴσος λόγος ὁμωνύμως τῷ πατρικῷ Λόγῳ, ne serait pas le Verbe fait chair, mais une certaine énergie divine, quelque chose comme une émanation du Verbe lui-même, νοῦς créé, répandu dans les cœurs des hommes, νοῦς γενόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεποίηκε. On avait pensé que le passage allégué par Photius était interpolé. Zahn, *op. cit.*, le regarde comme authentique, et tout en reconnaissant la difficulté d'interprétation, s'efforce de donner partiellement raison à Photius. Il insiste sur la façon dont Clément conçoit la participation du Λόγος, raison universelle, présentée comme l'effet d'une vertu illuminatrice ou créatrice et souvent confondue avec cette vertu même. Zahn paraît avoir abusé des passages ci-dessus résumés, où Clément rassemble sous un même terme, comprend dans une même conception l'effet et la cause, la raison créée et la raison créatrice, tout en distinguant soigneusement la participation κατὰ δύναμιν, et la participation κατ' οὐσίαν.

✠ *L'incarnation et l'œuvre salvifique du Fils de Dieu.* — 1. *But et réalité de l'incarnation.* — Le Christ s'est incarné pour nous délivrer de nos péchés. *Prot.*, c. IX, P. G., t. VIII, col. 258, 259. Il a pris une chair sensible, il a été conçu dans le sein de la Vierge Marie, et en conséquence de cette génération, ἀκολούθως δὲ καθὸ γέγονε, il est mort et ressuscité. *Strom.*, VI, c. XV, col. 349, 352. Cf. *Prot.*, c. I, col. 60, 61 ; c. XI, col. 228, 229 ; *Pæd.*, I, I, c. VI, col. 300 ; I, III, c. I, col. 556 ; *Strom.*, V, c. III, P. G., t. IX, col. 33. L'accusation de docétisme, intentée à Clément par Photius, *Bibliotheca*, cod. 109, a été le point de départ de nombreuses controverses.

a) *Raisons qui militent en faveur de Clément* : il admet en Jésus-Christ tous les éléments constitutifs de l'humanité passible, et par suite, ἀκολούθως, suivant le texte précédemment cité, la puissance de souffrir et mourir. Cf. *Strom.*, III, c. XVII, P. G., t. VIII, col. 1205. Il donne certainement au Christ une âme véritable : c'est ce que Bigg, *op. cit.*, p. 71, soutient contre Redepenning, *op. cit.*, p. 401. Il combat fréquemment les docètes.

b) *Raisons adverses* : Clément pense que chez le Sauveur la vie du corps se maintient par une force supérieure, indépendante de tout aliment, *Strom.*, VI, c. IX, P. G., t. IX, col. 292 ; cf. *Strom.*, III, c. VII, P. G., t. VIII, col. 1161, 1164, où il rapporte sans la désapprouver une affirmation de Valentin ; *Adumbrationes in I Joa.*, I, 1, P. G., t. IX, col. 735, où il rapporte de même une tradition docète. On allègue encore l'affranchissement des passions humaines, *Strom.*, VI, c. IX, P. G., t. IX, col. 292 ; *Pæd.*, I, I, c. II, col. 252 ; mais il s'agit sans doute uniquement de l'absence de mouvements désordonnés. Bigg, *loc. cit.*, conclut que, sans tomber dans le docétisme proprement dit, Clément l'a dangereusement cotoyé.

2. *La conception de l'œuvre salvifique accomplie par le Verbe incarné.* — L'œuvre salvifique est généralement considérée comme le fruit de l'union au Christ qui, étant mort pour nous, nous ayant rachetés et régénérés, continue son œuvre en nous purifiant et nous améliorant par un ensemble de moyens providentiels, en nous sanctifiant par sa doctrine et sa grâce. Cette union se présente sous un triple aspect, que synthétise bien le passage suivant : régénérés dans le Christ, nous recevons de lui son lait, le Λόγος ; car il est dans l'ordre que celui qui

engendre nourrisse sa progéniture. Comme la régénération, ainsi la nourriture vient à l'homme d'une façon spirituelle. C'est donc de toutes façons que nous sommes intimement unis au Christ, union qui tend à l'affinité de nature : son sang est notre rançon ; à l'union effective : son Λόγος est notre aliment ; à l'incorruption : il nous y conduit lui-même, εἰ γὰρ ἀνεγεννήθημεν εἰς Χριστὸν ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς ἐκτρέφει τῷ ἰδίῳ γαλακτί, τῷ λόγῳ. πᾶν γὰρ γεννήσάν ἔοικεν εὖδus παρέχειν τῷ γεννωμένῳ τροφήν. Καθάπερ δὲ ἡ ἀναγέννησις ἀναλόγως οὕτω καὶ ἡ τροφή γίνεται τῷ ἀνθρώπῳ πνευματικῇ. Πάντη τοίνυν ἡμεῖς τὰ πάντα Χριστῷ προσφειώμεθα, καὶ εἰς συγγένειαν διὰ τὸ αἷμα αὐτοῦ ὃ λυτρούμεθα· καὶ εἰς συμπάθειαν, διὰ τὴν ἀνατροφήν τὴν ἐκ τοῦ Λόγου· καὶ εἰς ἀφθαρσίαν διὰ τὴν ἀγωγὴν τὴν αὐτοῦ. *Pæd.*, I, I, c. VI, P. G., t. VIII, col. 308.

En résumé, rachat et régénération par le sang, entretien de la vie par la doctrine, direction vers l'incorruption par la pédagogie, ou conduite providentielle qui guérit, redresse, corrige.

Peut-être pourrait-on simplifier encore la pensée de Clément, ramener toute l'œuvre du salut à une double forme : à la rédemption par le sang, d'une part, à la communication de vie et de doctrine ; en d'autres termes, à une interprétation réaliste, celle qui est regardée comme conforme au sens primitif et traditionnel, ou bien à une interprétation idéaliste, celle de la rédemption dite mystique ou physique. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 117 sq. Toutefois des schémas aussi simples exposent à violenter les textes ; mieux vaut, pour les résumer fidèlement, s'en tenir au cadre indiqué par Clément lui-même :

a) *Rédemption par le sang, λύτρον ; d'où naissance nouvelle, ἀναγέννησις, et incorruption, ἀφθαρσία.* — C'est le sang du Christ qui interpelle pour nous. *Pæd.*, I, I, c. VI, P. G., t. VIII, col. 305. L'effet de ce sang est double, ou pour parler le langage de Clément, il y a un double sang du Christ, l'un, charnel, par où nous avons été délivrés de la corruption ; l'autre, spirituel, par où nous avons été oints. Et boire le sang de Jésus, c'est participer à l'incorruption du Seigneur, εἰπὼν δὲ τὸ αἷμα τοῦ Κυρίου· τὸ μὲν γὰρ ἐστὶν αὐτοῦ σαρκικόν, ὃ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα· τὸ δὲ πνευματικόν, τοὔτεστιν ὃ κεχρίσμεθα· Καὶ τοῦτ' ἐστι πίνειν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας. *Pæd.*, I, II, c. II, P. G., t. VIII, col. 409.

Suit la description des effets sanctificateurs, résultant de l'union au corps et au sang divin. L'onction ainsi désignée est l'union au Christ et la communication de la grâce sanctifiante. Renz, *Opfercharakter der Eucharistie*, Paderborn, 1892, p. 86. Elle est étroitement liée à la rédemption par la mort du Sauveur, dont elle est l'effet immédiat ; il arrive à Clément de les comprendre dans une même description, comme un seul et même fait concret : le Sauveur se joint à nous, s'applique sur nous comme la tunique sur la chair ; pour sauver ma chair, il l'entoure du vêtement d'incorruption, de son onction sainte..., c'est pourquoi l'Évangile nous le montre... promettant de donner son âme, rançon de la multitude ; car, de son propre aveu, celui-là seul est le bon pasteur, ἔσομαι ἐγγὺς αὐτῶν, ὡς ὁ χιτῶν τοῦ κρωτὸς αὐτῶν. Σῶσαι βούλεται μου τὴν σάρκα, περιβαλὼν τὸν χιτῶνα τῆς ἀφθαρσίας καὶ τὴν κρωτᾶ μου κέχρικεν διὰ τοῦτο εἰσάγεται ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ... δοῦναι τὴν ψυχὴν τὴν ἑαυτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν ὑπισχυόμενος. τοῦτον γὰρ μόνον ὁμολογεῖ ἀγαθὸν εἶναι ποιμένα. *Pæd.*, I, I, c. IX, P. G., t. VIII, col. 352.

Ailleurs, les nouveaux baptisés sont décrits comme des membres du corps mystique, et ce corps tout entier, comme un enfant nouveau-né, demeure conjoint au Christ, qui l'a enfanté dans la douleur de la passion. *Pæd.*, I, I, c. VI, P. G., t. VIII, col. 300. Dans le Pédagogue encore, I, III, c. XII, P. G., t. VIII, col. 664, citant

I Pet., 1, 17-19, il parle de rançon par le précieux sang de l'agneau, ἐλυτρώθημεν.. τιμὴν αἱματι, ὡς Ἀμνοῦ... de la croix qui nous sépare de nos péchés passés, ὅρον ἔχομεν, τὸν σταυρὸν τοῦ Κυρίου, ὃ περισταυρούμεθα καὶ περιθρησκούμεθα τὸν προτέρων ἁμαρτιῶν, *ibid.*, du devoir pour les régénérés d'être cloués à la vérité, ἀναγεννηθέντες τοῖνυν, προσηλωθῶμεν ἐν τῇ ἀληθείᾳ. *Ibid.* Autres textes, où il n'est fait mention que du rachat par le sang divin : *Strom.*, IV, c. vii, *P. G.*, t. viii, col. 1256; c. xvii, col. 1346, dans une citation de l'Épître aux Corinthiens de saint Clément de Rome; et surtout les remarquables et abondants passages du *Quis dives salvetur*, qui accentuent d'une manière très claire le point de vue de la rédemption par le précieux sang; les autres points de vue y sont parfois annexés : c'est pour nous, pour nous donner la vie éternelle, que le Sauveur a souffert, c. viii, *P. G.*, t. ix, col. 612; le Sauveur dit au chrétien : Je t'ai régénéré..., je suis ton nourricier..., te donnant le breuvage d'immortalité; je suis ton maître... J'ai subi la mort qui t'était due. *Ibid.*, c. xxiii, col. 628; cf. c. xxxiii, xxxiv, col. 640; c. xxxvii, col. 641. Voir encore *Strom.*, V, c. x, *P. G.*, t. ix, col. 101. Le Fils de Dieu est pour nous un sacrifice rare, ἄπορον ἀληθῶς θῦμα... ὑπὲρ ἡμῶν; et c. xi, col. 108 : ὁλοκάρπωμα ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ἄπορον θῦμα ὁ Χριστός.

b) *Conduite vers l'incorruption par la pédagogie.* — Ce que Clément entend par la pédagogie, c'est un ensemble de moyens providentiels par où le Λόγος gouverne les âmes, pour les améliorer en corrigeant leurs mœurs. Cette pédagogie est médicinale et préceptive, non point dogmatique : la doctrine ne viendra qu'après la guérison. *Pæd.*, I, c. i, *P. G.*, t. viii, col. 249, 252. C'est du reste le point de vue constant des trois livres du Pédagogue. Voir une autre définition de la pédagogie, *ibid.*, c. vii, col. 313.

Non seulement Clément comprend dans la pédagogie les sévérités de la Loi, la dureté de ses préceptes, par conséquent tout ce que les hérétiques signalaient dans l'Ancien Testament comme particulièrement odieux, voir plus loin : *apologie de l'Écriture*; non seulement il comprend sous ce terme les avertissements sévères, les reproches et les menaces, mais encore tous les modes de purifications, de châtiments partiels et provisoires, dont il s'applique toujours à montrer la place et la convenance dans le plan providentiel. Voir *moens de régénération, de purification, d'expiation*.

c) *La doctrine du maître.* — Le Λόγος est encore le maître, ὁ διδάσκαλος. C'est lui qui nous communique la gnose, c'est lui qui la produit, par son immédiate opération, dans l'âme qui lui est étroitement unie; il lui donne ainsi le gage de la vie future, il la défie. Voir *Foi et gnose*.

Sur le Λόγος, traités spéciaux : H. Læmmer, *Clementis Alexandrini de Λόγῳ doctrina*, in-8°, Leipzig, 1855; P. Ziegert, *Zwei Abhandlungen über T. Flavius Klemens Alexandrinus. Psychologie und Logoschristologie*, in-8°, Heidelberg, 1894; le premier des deux traités, p. 1-68, est une édition corrigée et augmentée de la thèse de Ziegert, *Die Psychologie des T. Flavius Klemens Alexandrinus*, in-4°, Breslau, 1892; A. Aall, *Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur*, Leipzig, 1899, t. II, p. 396-427 : *Klemens Alexandrinus*.

Voir encore quelques expositions d'ensemble dans Winter, *Die Ethik des Clemens von Alexandrien*, Leipzig, 1882, p. 34, le Λόγος; considéré comme source de toute révélation; Denis, *La philosophie d'Origène*, Paris, 1884, p. 72-75, le Fils; Bigg, *The christian platonists of Alexandria*, Oxford, 1886, p. 66-70, le Fils; E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1898, p. 231-256, la christologie; W. Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903, p. 92-102, le Λόγος révélateur et éducateur de l'humanité, le docétisme, l'incarnation, condition de la rédemption.

III. LES « ÉCONOMIES » OU DISPOSITIONS SALVIFIQUES, διαθήκαι : ANCIEN ET NOUVEAU TESTAMENT; ÉGLISE ET TRADITION; PHILOSOPHIE. — 1^o *Unité de la Loi et de*

l'Évangile; un seul ordre salvifique. — Clément demande que l'on croie tout d'abord à ces vérités : que Dieu existe, qu'il a parlé dans les Écritures, qu'il existe un ordre providentiel, étroite synthèse de la prophétie et de l'économie, κατὰ πρόνοιαν γερονέναι πᾶσαν τὴν τε προφητείαν καὶ τὴν περὶ τὸν Σωτῆρα οἰκονομίαν. Pour reconnaître aisément ces principes, nous sont donnés la raison, la grâce et l'enseignement du Sauveur. *Strom.*, V, c. i, *P. G.*, t. ix, col. 16, 17. Cet ordre providentiel où l'Ancien et le Nouveau Testament ne forment qu'une seule διαθήκη, un seul ordre salvifique, c'est une des conceptions fondamentales de Clément. Il l'associe étroitement avec cette thèse métaphysique que la bonté et la justice se concilient en Dieu, avec cette thèse morale que les menaces et la crainte sont de légitimes moyens. *Pæd.*, I, c. i, *P. G.*, t. ix, surtout col. 317, 320, 321, nous montre le même pédagogue, le Verbe, ange dans l'Ancien Testament, homme dans le Nouveau. Puis, c. viii, contre ceux qui refusent au Seigneur la bonté; c. ix, qu'il n'y a point d'incompatibilité à être bon et à être juste; c. x, que le même Dieu et le même Verbe nous menace et nous sauve. Les Stromates nous présentent encore la Loi et l'Évangile comme l'œuvre du même Seigneur, ἐνὸς Κυρίου ἐνέργεια, *P. G.*, t. viii, col. 921; double institution quant au nom et quant au temps, l'Ancienne et nouvelle Loi ont été providentiellement départies à l'humanité en vue de son âge et de son progrès; œuvre d'un pouvoir unique, elles nous viennent par le Fils d'un seul Dieu, καθ' ἡλικίαν καὶ προκοπὴν οἰκονομικῶς δεδομένα, δυνάμει μία ὁσαύται... διὰ Ἰησοῦ παρ' ἐνὸς θεοῦ χορηγοῦνται. *Strom.*, II, c. vi, *P. G.*, t. viii, col. 964. L'administration providentielle doit être tout à la fois souveraine et bonne : ainsi doublement efficace pour nous dispenser le salut, elle châtie pour assagir, elle améliore par ses bienfaits. C'est en réalité une seule disposition salutaire; elle doit son origine au plan primitif du monde. Μία μὲν γὰρ τῷ ὄντι διαθήκη ἡ σωτήριος, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου εἰς ἡμᾶς διήκουσα. *Strom.*, VI, c. xiii, *P. G.*, t. ix, col. 328. Ces passages expliquent, sans la justifier, l'exagération de Baur : « L'Ancien et le Nouveau Testament, la Loi et les Évangiles, les prophètes et les apôtres lui présentent dans leur essentiel contenu une telle unité, qu'il ne subsiste plus, entre ces deux ordres, autre chose qu'une différence formelle. » *Die christliche Gnosis*, p. 517. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 32, note 2. Il est donc faux que l'enseignement de Paul soit contraire à la Loi; loin de là, au point de vue de Paul, toute l'Écriture est suspendue à l'Ancien Testament, ἐκείθεν ἀναπνέουσα καὶ λαλοῦσα. *Strom.*, IV, c. xxi, *P. G.*, t. viii, col. 1345.

2^o *Écriture. Inspiration, obscurité, intelligence.* — 1. *Inspiration et canonicité.* — Le principe de notre doctrine est le Seigneur qui nous instruit, πολυτρόπως καὶ πολυμερῶς, par les prophètes, par l'Évangile et par les apôtres. *Strom.*, VII, c. xvi, *P. G.*, t. ix, col. 532. C'est l'Esprit-Saint, bouche du Seigneur, στόμα Κυρίου τὸ ἅγιον πνεῦμα, *Prot.*, c. ix, *P. G.*, t. viii, col. 192, qui était dans les prophètes, c'est-à-dire en général dans tous les écrivains de l'Ancien Testament ainsi que dans les apôtres. *Pæd.*, I, c. vi, *P. G.*, t. viii, col. 308. Cf. *Prot.*, c. ix, col. 188, 189, 192. Tandis que les sages du paganisme étaient sous l'influence de causes naturelles, ces prophètes, ces écrivains étaient sous l'influence divine. *Strom.*, I, *P. G.*, t. viii, col. 869-872. Ils étaient les organes de la voix divine. *Strom.*, VI, c. xviii, *P. G.*, t. ix, col. 401. Les Écritures sont donc divinement inspirées, θεοπνεύστοι, *Prot.*, c. ix, *P. G.*, t. viii, col. 200; cf. *Strom.*, I, c. xxi, col. 853. Ces Écritures composées de lettres et de syllabes saintes, l'apôtre les appelle divinement inspirées : ἐξ ὧν γραμμάτων καὶ συλλαβῶν τῶν ἱερῶν τὰς συγκειμένας γραφὰς... ἀπόστολος θεοπνεύστους καλεῖ. *Prot.*, c. ix, *P. G.*, t. viii, col. 197, 200. Clément ne trouve pas d'expressions assez fortes pour exprimer

avec quel degré de certitude supérieure à toute certitude humaine et rationnelle, le croyant reconnaît en elles la voix divine : Celui qui croit en elles entend la voix de Dieu et cette voix s'impose à lui comme une irréfutable démonstration. *Strom.*, II, c. iv, col. 941. La voix du Seigneur mérite notre créance, plus que toute démonstration; ou plutôt elle est la seule démonstration; il suffit d'avoir goûté les Écritures pour y trouver la foi, καθ' ἣν ἐπιστήμην οἱ μὲν ἀπογουσάμενοι μόνον τῶν γραφῶν πιστοὶ. *Strom.*, VII, c. xvi, col. 533.

Clément distinguait les livres inspirés des ouvrages des philosophes par leur contenu et la manière simple et sans fard, dont ils expriment la vérité. Voir t. II, col. 1560-1561. Mais il ne regardait pas, comme on l'a prétendu, l'origine apostolique des livres du Nouveau Testament, comme le principe de leur canonicité. S'il n'a pas connu la II^e Pet., la III^e Joa. et peut-être l'Épître de saint Jacques, quoiqu'il semble bien la citer, *Strom.*, VI, c. xviii, *P. G.*, t. ix, col. 397, le critérium intrinsèque qu'il reconnaissait l'a induit en erreur et l'a amené à admettre comme inspirés des apocryphes proprement dits et même d'anciens écrits tenus pour canoniques en certaines Églises. Ainsi il cite la *I^a ad Cor.*, de saint Clément romain avec la formule consacrée : *ᾠσι.* *Strom.*, I, c. vii, *P. G.*, t. viii, col. 33. Il cite encore Clément l'apôtre, *Strom.*, IV, c. xvii, col. 1312, presque dans les mêmes termes que l'apôtre saint Paul. *Ibid.*, c. xviii, col. 1320. Il regarde aussi le *Pasteur* d'Hermas comme Écriture; mais peut-être est-ce en raison de sa forme apocalyptique et de son contenu, qu'il croit prophétique. Les indices sont moins nombreux et moins clairs pour la *Didaché*, *Strom.*, I, c. xx, *P. G.*, t. viii, col. 817, pour le *Cérygme* et l'*Apocalypse* de Pierre. Ailleurs, en effet, il emploie pour la *Didaché* la simple formule : *ᾠσι γούν*, *Strom.*, III, c. iv, *P. G.*, t. viii, col. 1140, et il cite les apocryphes de Pierre avec des introductions de cette sorte : ὁ Πέτρος λέγει, ὁ Πέτρος *ᾠσι.* *Strom.*, VI, c. v, *P. G.*, t. ix, col. 257; c. vi, col. 269; c. xv, col. 352. Ces formules ne suffisent pas à prouver qu'il tenait ces écrits pour inspirés.

Notons enfin que des citations des Évangiles et des Actes recueillies des œuvres de Clément par M. Barnard, *The biblical text of Clemens of Alexandria*, dans *Texts and Studies*, Cambridge, 1899, t. v, fasc. 5, il résulte, au jugement de Burkiit, que le texte, que Clément lisait, n'était pas identique au texte du *Vaticanus* et des témoins les plus accrédités auprès des critiques, mais qu'il s'accorde souvent avec les témoins dits occidentaux, le co-dex D, les anciens manuscrits latins, la version syriaque du Sinaï, etc.

2. *Obscurité de l'Écriture; symboles et paraboles; méthode allégorique.* — Clément consacre une grande partie du V^e Stromate, voir le sommaire, col. 151, à ce qu'il appelle le genre symbolique, *συμβολικὸν εἶδος*, c'est-à-dire l'usage de signes et de voiles mystérieux, dans l'enseignement de la doctrine. Il justifie ce procédé par l'exemple des Grecs et des Égyptiens, par des raisons de convenance, et des raisons d'autorité traditionnelle; par la considération des vérités ainsi transmises, objets essentiellement mystérieux, *sapientiam Dei quæ est in abscondito*. Il y revient vers la fin du VI^e Stromate. Les Écritures cachent leur sens, d'abord pour que nous cherchions diligemment, ensuite parce que, si tous comprenaient, il en résulterait quelque dommage pour les esprits moins bien préparés. *P. G.*, t. ix, col. 349.

Aussi la parabole est le procédé caractéristique de l'Écriture, et le Seigneur lui-même s'en servait habituellement. Car il lui fallait traiter avec l'homme élevé dans les conceptions de ce monde, *σύντροφον τοῦ κόσμου ἄνθρωπον*, le conduire par la gnose vers les intelligibles réalités, *ἐπὶ τὰ νοητὰ καὶ ὅρια*, le faisant passer du monde sensible au monde spirituel, *ἐκ κόσμου εἰς κόσμον*. C'est pourquoi il s'est aussi servi d'une écriture

parabolique, col. 350. Suit la définition de la parabole : terminologie empruntée à ce qui est secondaire et dérivé, conduisant vers le vrai et le réel celui qui a compris, *λόγος ἀπὸ τινος οὗ κυρίου μὲν, ἐμπεροῦς δὲ τῷ κυρίῳ*; ou bien, comme disent certains, une formule qui, au moyen de notions auxiliaires, rend efficacement intelligibles les réalités supérieures, *τὰ κυρίως λεγόμενα μετ' ἐνεργείας περιστάνουσα*. *Ibid.*, col. 350.

La théorie qui précède semble étroitement apparentée avec les idées alexandrines, relatives au symbolisme des faits contingents, à l'opposition dualistique du monde sensible et du monde intelligible. De la sorte, l'allégorisme de Clément s'appuie aussi bien sur la métaphysique platonicienne que sur le principe exégétique du symbolisme. Voir ALEXANDRIE (*École chrétienne d'*), t. I, col. 814, 815. Dans de nombreux passages, Clément pousse ses principes jusqu'aux applications les plus subtiles et les plus bizarres; voir par exemple son interprétation mystique du décalogue, *Strom.*, VI, c. xvi, *P. G.*, t. ix, col. 357-380.

3. *Intelligence.* — Si l'Écriture est pleine de mystères et d'énigmes, *θεσπίζεται σχεδὸν δι' αἰνιγμάτων*, *Strom.*, V, c. vi, *P. G.*, t. ix, col. 56, il est néanmoins nécessaire de la connaître : elle est pleine de choses, signes, préceptes, prophéties, *P. G.*, t. viii, col. 925; elle contient la doctrine des mœurs, la connaissance naturelle de Dieu, *φυσικὴ θεωρία*, et la vision des grands mystères, *ἐποπτεία*. *P. G.*, t. viii, col. 924. Ceux qui voudront trouver le sens logique, *ἀκολουθίαν*, de la doctrine divine, devront autant que possible employer l'aide de la dialectique. *P. G.*, t. viii, col. 925. Sur cette dialectique véritable, qui examine des réalités, *ἐπισκοποῦσα τὰ πράγματα*, qui monte jusqu'aux alentours de l'essence suprême, voir *P. G.*, t. viii, col. 924. Mais l'aide du Sauveur est nécessaire; il nous faut sa grâce pour remédier à la faiblesse de la nature. *Ibid.*

3^o *Apologie de l'Écriture.* — 1. La défense de l'Écriture est la défense de la philosophie barbare, *βάρβαρος φιλοσοφία*; c'est en un sens l'apologétique de Clément tout entière; c'est sa préoccupation de montrer les vérités communes à la sagesse grecque et aux Écritures, pour attribuer à celles-ci la priorité; c'est encore toute la théorie de la méthode symbolique, c'est-à-dire justification de l'obscurité de l'Écriture, voir le sommaire des V^e et VI^e Stromates, col. 151-152; c'est tout particulièrement la défense de l'Ancien Testament contre ses détracteurs. La plupart des gnostiques attribuaient l'ancienne Loi à un principe mauvais, ennemi de Dieu, ennemi du christianisme lui-même; en conséquence, ils attaquaient toutes les institutions du légalisme juif. Pour les marcionites, la Loi était juste, mais elle n'était pas bonne; beaucoup de gnostiques attaquaient la crainte comme contraire à la raison, comme immorale. A chaque instant Clément se préoccupe de défendre la Loi et ses institutions, de concilier la justice et la bonté, de justifier la crainte. Voir les définitions et considérations générales sur la loi et le législateur, *Strom.*, I, c. xxv, xxvi, *P. G.*, t. viii, col. 913, 916; les éloges de Moïse, législateur, tacticien, politique, philosophe, *Strom.*, I, c. xxiv, *P. G.*, t. viii, col. 905; Platon s'est inspiré de lui pour sa législation, col. 212, et tout le c. xxv; Moïse est la Loi animée, étant gouverné par le *Δόγος*, col. 916; surtout c'est le *Δόγος* lui-même qui est l'auteur de la Loi; il est le premier exégète des ordonnances divines, col. 917. Les institutions légales ont un sens préfiguratif. *Strom.*, VII, c. vi, *P. G.*, t. ix, col. 445.

2. *Théorie et apologie de la crainte.* — La crainte était sous la Loi, pour l'ancien peuple, le moyen de pédagogie, et le *Δόγος* était alors un ange; au nouveau peuple un nouveau Testament est donné, le *Δόγος* a été engendré et la crainte est transformée en amour, et cet ange mystérieux, Jésus, vient au monde, *ὁ φόβος εἰς ἀγάπην μετατρέπεται*, καὶ ὁ μυστικὸς ἐκεῖνος ἄγγελος Ἰησοῦς

τίχεται. *Pæd.*, I, c. vii, *P. G.*, t. viii, col. 322. Et après avoir rappelé la loi d'amour, il ajoute : Tel est mon Testament nouveau écrit en caractères anciens. Ἀὐτῇ μου ἡ Νέα Διαθήκη Παλαιῶ κεχαραγμένη γράμματι. *Ibid.* Cf. *Strom.*, II, c. vi, *P. G.*, t. viii, col. 965, la crainte est παιδαγωγὸς τοῦ νόμου. *Pæd.*, I, c. vi, *P. G.*, t. viii, col. 288.

4^e Église et tradition. — 1. *Maintenant une seule règle de foi : la tradition catholique ; un seul moyen de salut : l'Église.* — Clément vient de montrer que l'Écriture est la source de toute véritable foi, *Strom.*, VII, c. xvi, *P. G.*, t. ix, col. 529 ; il fait voir le crime de ceux qui en abusent, col. 541, 544. L'intelligence de l'Écriture est nécessairement le privilège d'une élite, du gnostique vieilli dans l'étude du texte, conservant la rectitude, ὀρθοτομίαν, apostolique et ecclésiastique des dogmes, col. 544. Il reconnaît fréquemment l'autorité des anciens, notamment au commencement de *Strom.*, I, cf. sommaire, col. 147 ; Harnack, *Geschichte der alt. christ. Litt.*, *Die Ueberlieferung*, p. 291 sq., a dressé la liste des citations que fait Clément des paroles des presbytres. Quant aux hérétiques, ils sont des voleurs, ils ont dérobé la règle de l'Église, col. 544 ; cf. *Strom.*, VI, c. xv, *P. G.*, t. ix, col. 348, 349 : ce qu'est le dépôt divin, παρὰ τὴν ἀποδομένην θεῷ, intelligence et connaissance pratique de la tradition, conforme à l'enseignement du Christ reçu par les apôtres, nécessité de recourir à la règle ecclésiastique, c'est-à-dire conformité de la Loi et des prophètes avec l'ordre de choses traditionnellement établi, selon la παρουσία du Seigneur.

L'Église est donc le moyen providentiel de salut : création de l'Esprit-Saint, elle est son vouloir salvifique même, *Pæd.*, I, c. i, *P. G.*, t. viii, col. 281, 300 ; elle est la cité céleste, la Jérusalem, gouvernée par le Λόγος. *Strom.*, IV, c. xx, *P. G.*, t. viii, col. 1381. Aussi, comme conclusion du Pédagogue, *ibid.*, col. 677, chaleureux appel aux disciples pour les envoyer au maître, à celui qui est l'époux de l'Église, à l'Église elle-même. Cf. *Strom.*, VII, c. v, *P. G.*, t. ix, col. 437. L'Église est facilement reconnaissable à la continuité de sa tradition, toutes les sectes sont des nouveautés. *Strom.*, II, c. xvii, col. 552. Unité de l'ancienne et catholique Église ; sa conformité à l'unité suprême. *Ibid.* Vaine est l'objection des Grecs, quand ils allèguent la multitude des sectes ; les sophistes sont inexcusables, ἀναπολόγητος ἡ χρίσις ; les hommes de bonne volonté peuvent reconnaître que la parfaite gnose est dans l'unique vérité et dans l'antique Église. *Strom.*, VII, c. xv, *P. G.*, t. ix, col. 528.

2. Bien que Clément se soit peu occupé de la hiérarchie, il la mentionne ; il y fait, du moins, allusion : il parle des nombreux préceptes scripturaires concernant les personnes élues, πρόσωπα ἐκλεκτά, prêtres, évêques, diacres. *Pæd.*, I, III, c. xii, *P. G.*, t. viii, col. 676, 677. Cf. *Strom.*, VI, c. xiii, *P. G.*, t. ix, col. 328, où la hiérarchie visible est l'image d'une hiérarchie dans l'Église invisible ; *Strom.*, VII, c. i, col. 405, où il ne s'agit que de prêtres et de diacres ; lire la note de Potter, *ibid.* Dans le *Quis dives*, c. xxi, *P. G.*, t. ix, col. 625, saint Pierre est l'élu, le choisi, le premier des disciples, pour qui seul avec lui-même le Sauveur a payé le tribut.

5^e La philosophie. — 1. *Sagesse et philosophie.* — La sagesse est la science des choses divines et humaines, des choses passées, présentes et à venir ; elle est en même temps une tendance morale et une vertu. *Pæd.*, I, II, c. ii, *P. G.*, t. viii, col. 420 ; *Strom.*, I, c. v, col. 721 ; VI, c. vii, *P. G.*, t. ix, col. 277 ; c. xvii, col. 392. Elle est la connaissance du Fils de Dieu ; elle est le Christ même, son opération salvifique, transmission de la gnose par les prophètes. *Ibid.*, col. 277, 284. Aussi, en plusieurs endroits, Clément identifie à peu près la sagesse et la gnose. *Strom.*, I, c. v, *P. G.*, t. viii, col. 721 ; VI, c. vii, *P. G.*, t. ix, col. 284 ; c. xi, col. 313.

La philosophie est une préparation à la sagesse, *Strom.*, I, c. v, *P. G.*, t. viii, col. 721 ; elle est la sagesse pratique, connaissance expérimentale de la vie. *Strom.*, VI, c. vii, *P. G.*, t. ix, col. 277. Cf. *Pæd.*, I, II, c. ii, *P. G.*, t. viii, col. 420.

D'ailleurs, le terme φιλοσοφία prend chez Clément, comme chez ses contemporains, cf. Winter, *Die Ethik des Clemens von Alexandrien*, p. 44 sq., une très grande extension : il désigne, par exemple, une généreuse disposition à la vertu, *Strom.*, II, c. viii, *P. G.*, t. viii, col. 1269 ; au martyre. *Ibid.*, col. 1276, 1277. A la philosophie appartient la recherche de la vérité et de la nature des êtres, *Strom.*, I, c. v, *P. G.*, t. viii, col. 728 ; elle est une tendance vers l'être, et vers les sciences qui y conduisent, φιλοσοφίας οὐσης ὁρέξεως τοῦ ὄντως ὄντος καὶ τῶν εἰς τοῦτο συντετινόντων μαθημάτων. *Strom.*, II, c. ix, *P. G.*, t. viii, col. 981. Elle n'a pas seulement pour objet, interprétation de Sap., vii, 17-22, la φυσικὴ θεωρία, le monde des phénomènes sensibles, du devenir qui se déroule dans le κόσμος αἰσθητός, mais aussi le monde des causes suprasensibles, τῶν νοητῶν. *Ibid.*, c. ii, col. 936.

D'ailleurs, cette vérité, cette réalité que recherche la philosophie, c'est le Λόγος lui-même ; celui qui croit au Λόγος connaît la vérité et la réalité. *Strom.*, I, c. viii, *P. G.*, t. viii, col. 737 ; II, c. iv, col. 944 ; c. ii, col. 989. Sur la vérité, ἀλήθεια, comme but de la philosophie et sur les voies variées qui y conduisent, cf. Capitaine, *op. cit.*, p. 198, 199.

2. *Les larcins de la philosophie grecque.* — Clément avait affaire à des chrétiens adversaires de la philosophie. Ils étaient nombreux, οἱ πολλοί, cf. de Faye, *loc. cit.* ; ils s'en prenaient à la méthode de Clément, à toute tentative de rapprocher des choses aussi disparates que la philosophie grecque et le christianisme. Ils disaient que son invention était œuvre mauvaise, funeste aux hommes. *Strom.*, I, c. i, *P. G.*, t. viii, col. 708. A les entendre, elle viendrait même du diable. *Ibid.*, col. 796. On lui appliquait la parole du Sauveur : « Tous ceux qui sont venus avant moi sont des voleurs et des brigands, » Joa., x, 8 ; elle n'était point l'œuvre des envoyés, des serviteurs de Dieu, mais le fruit d'un larcin. *Ibid.* Acceptant cette position avec la terminologie parabolique empruntée à l'Évangile, admettant la distinction entre ce que fait la providence pour le bien de l'homme, et le mal qu'elle permet, le ramenant à un plus grand bien — sans vouloir d'ailleurs préciser la nature de la cause seconde, δύναμις, ἄγγελος, à laquelle s'appliquait la métaphore, Clément s'efforce à montrer que la providence a laissé agir les causes secondes ; de là l'origine et le développement de la philosophie, événements permis, et dirigés vers des fins utiles, en ce sens providentiels, *ibid.*, col. 796, 797, 800 ; on y voit une curieuse digression philosophique sur la coopération négative, sur la responsabilité de l'omission, par exemple, de celui qui n'arrête pas un incendie, ou qui n'empêche pas un naufrage : c'est la théorie de la providence permissive.

Conclusion : il y a des envoyés de Dieu, des inspirés, ἀποσταλέντες καὶ ἐμπνευσθέντες ὑπὸ τοῦ κυρίου, *ibid.*, col. 796, ce sont les prophètes ; et il y a les voleurs, c'est-à-dire les pseudo-prophètes, et en général tous ceux qui n'ont pas été envoyés, dans la rigueur du terme, οἱ μὴ κυρίως ἀποσταλέντες. *Ibid.*, col. 800. Le larcin, dont la philosophie est inculpée, c'est d'avoir osé s'attribuer comme son œuvre et son bien propre les vérités qu'elle devait à la révélation ; c'est de les avoir tantôt défigurées, tantôt maladroïtement mêlées à son travail humain ; c'est d'avoir cherché sa gloire et non celle de Dieu. *Ibid.*, col. 801. Cf. *Strom.*, VI, c. xvi, *P. G.*, t. ix, col. 377, où est encore qualifié de vol le crime de celui qui s'attribue la gloire des œuvres divines, et pour la désignation des voleurs dans Joa., x, *Strom.*,

V, c. xiv, *ibid.*, col. 205. Dans plusieurs autres passages remarquables, Clément s'est appliqué à montrer l'origine divine de la vraie philosophie, et l'utilisation providentielle de la philosophie païenne.

3. *Origine divine de la vraie philosophie.* — *Strom.*, I, c. vii, *P. G.*, t. ix, col. 280, passage important où, en remontant de cause en cause, de maître en maître, de tradition en tradition, Clément montre, au-dessus même des esprits qui peuvent avoir enseigné l'humanité, un premier maître, un premier principe, sans lequel rien n'a été fait, celui qui a été appelé sagesse par les prophètes, celui qui est le maître de toutes les créatures, le conseiller de Dieu, qui a la prescience de toutes choses. Il est d'ailleurs historiquement certain que la philosophie des Hébreux, ἡ κατὰ Ἑβραίους φιλοσοφία, est la plus ancienne de toutes, *Strom.*, I, c. xv, *P. G.*, t. viii, col. 765, 781; c. xxi, col. 820, argument que l'on trouve invoqué par plus d'un apologiste.

La philosophie de Moïse comprend quatre divisions ou genres : *historique*, *législatif* proprement dit (l'un et l'autre appartenant à la morale), puis la partie *hiérurgique*, contemplation et religion naturelle (?), enfin le genre théologique, l'ἐποπτεία des grands mystères. Ἡ μὲν οὖν κατὰ Μωϋσέα φιλοσοφία τετραχὴ τέμνεται, εἷς τε τὸ ἱστορικὸν καὶ τὸ κυρίως λεγόμενον νομοθετικόν ἄπερ ἂν εἴη τῆς ἡθικῆς πραγματείας ἴδια. τὸ τρίτον δὲ, εἰς τὸ ἱεραργικόν, ὃ ἐστὶν ἤδη τῆς φυσικῆς θεωρίας· καὶ τέταρτον ἐπὶ πᾶσι τὸ θεολογικὸν εἶδος, ἡ «ἐποπτεία» ἣν φησιν ὁ Πλάτων τῶν μεγάλων ὄντως εἶναι μυστηρίων. Ἀριστοτέλης δὲ τὸ εἶδος τοῦτο Μετὰ τὰ φυσικὰ καλεῖται. *Strom.*, I, c. xxviii, *P. G.*, t. viii, col. 921, 924. C'est à cette philosophie hébraïque et mosaïque, c'est à la révélation que les philosophes païens ont emprunté les meilleurs éléments de leurs doctrines. Platon a reçu les traditions scientifiques des Égyptiens, des Babyloniens, etc., mais il doit aux Hébreux ce qu'il y a de raisonnable dans ses lois, avec la connaissance de la divinité. *Prot.*, c. vi, *P. G.*, t. viii, col. 176. David ne lui était pas inconnu. *Pæd.*, I, II, c. i, *ibid.*, col. 408. Cf. col. 505, 628.

4. *Utilisation providentielle de la philosophie païenne; elle est une préparation au christianisme.* — Cf. sommaires, *Strom.*, I, VI, voir plus haut col. 147, 152, 153. Clément ne se dissimule point la faiblesse de la philosophie païenne; elle ne contient que des vérités partielles, elle n'a pas une efficacité suffisante pour corriger les mœurs, les philosophes eux-mêmes par orgueil ou par lâcheté sont sourds à la vérité, *Strom.*, VI, c. viii, *P. G.*, t. ix, col. 289; elle est pourtant une préparation au christianisme. Elle prépare la voie à l'enseignement royal, nous assagissant dans une certaine mesure : προσκατασκευάζει τὴν ὁδὸν τῇ βασιλικῇ διδασκαλίᾳ ἀμυγέπῃ σωφρονίζουσα. *Strom.*, I, c. xvi, *P. G.*, t. viii, col. 796. C'est là une préparation morale : formation des mœurs, affermissement de l'âme pour recevoir la vérité, τὸ ἥθος προτυποῦσα, καὶ προστύφουσα εἰς παραδοχὴν τῆς ἀληθείας, *ibid.*; purification et entraînement moral en vue de l'acceptation de la foi, φιλοσοφία δὲ ἡ Ἑλληνικὴ οἷον προκαθαίρει καὶ προσεθίζει τὴν ψυχὴν εἰς παραδοχὴν πίστεως. *Strom.*, VII, c. iii, *P. G.*, t. ix, col. 424. Donc puisque, d'une façon générale, tout ensemble de moyens nécessaires et utiles à la vie est l'effet d'une disposition d'en haut, καθολικῶς λόγῳ πάντα ἀνάγκαια καὶ λυσιτελῆ τῷ βίῳ ὑεθὲν ἥκειν εἰς ἡμᾶς, on pourra dire sans se tromper que la philosophie païenne a été donnée comme un degré préparatoire à la philosophie chrétienne, qu'elle a été donnée surtout aux Grecs comme la disposition qui leur est propre, comme un degré préliminaire à la philosophie chrétienne, τὴν δὲ φιλοσοφίαν καὶ μᾶλλον Ἑλληνισιν οἷον διαθήκην οἰκείαν αὐτοῖς δεδῶσθαι, ὑποβάθραν οὖσαν τῆς κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίας. *Strom.*, VI, c. viii, *ibid.*, col. 288, 289. Toujours préoccupé de l'unité de l'œuvre providentielle, et de la transcendance de la loi éternelle, qui embrasse

dans l'unité de plan et de formule l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, Clément compare la raison (philosophie païenne) et la révélation dans les deux Testaments; il les considère comme un seul ordre salvifique, en trois dispositions ou testaments différents : les trois peuples ont reçu, en diverses Διαθήκαις, la divine pédagogie, par la voix du même et unique Seigneur, auquel tous trois appartiennent, τῶν τριῶν λαῶν... διαφόροις παιδευομένων διαθήκαις, τοῦ ἐνὸς κυρίου ὄντων, ἐνὸς κυρίου ῥήματι. *Strom.*, VI, c. iv, *ibid.*, col. 261.

Pour être pleinement comprise, cette importante idée de préparation, d'entraînement tout ensemble moral et intellectuel, exige l'intelligence du point de vue scientifique et philosophique de Clément : dans sa pensée, si la philosophie grecque prépare à la sagesse chrétienne, c'est d'une façon analogue que les sciences encyclopédiques préparent elles-mêmes à la philosophie, ὡς τὰ ἐγκύκλια μαθήματα συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίαν. *Strom.*, I, c. v, *P. G.*, t. viii, col. 721, 724.

Dans ce chapitre, la philosophie est considérée comme un entraînement, ἐπιθῆδευσις, en vue d'obtenir la sagesse. Elle est donc, par rapport à la sagesse, science totale des choses divines et humaines, une ascèse préparatoire, une manuduction plutôt qu'un ensemble de prémisses logiques. Voir ALEXANDRIE (*École chrétienne d'*), t. i, col. 809, 820, la nature de cette manuduction telle qu'elle a été comprise par la tradition catholique, telle que Clément lui-même l'exprime, quand il parle de la philosophie servante de la théologie, et, à la suite de Philon, expose allégoriquement l'histoire d'Abraham et d'Agar. *Strom.*, I, c. v, *P. G.*, t. viii, col. 723, 727.

Par là, on comprend qu'il n'y a pas entre la philosophie et la théologie cette dépendance logique, qui ferait de la théologie une science subalterne, contenue dans des prémisses d'ordre naturel et humain. Aussi bien, pour l'acquisition de la divine vérité, la philosophie n'est qu'une cause accessoire et coopérante, comme le fait voir Clément. *Strom.*, I, c. xx, *P. G.*, t. viii, col. 813-817. Dans la recherche de la vérité, la philosophie n'est pas cause de la compréhension, bien qu'elle soit cause partielle et coopérante, peut-être même ayant sa causalité propre, en même temps que coopérante, οὐκ αἰτία οὖσα καταλήψεως, σὺν δὲ τοῖς ἄλλοις αἰτίαις, καὶ συνεργός· τάχα δὲ καὶ τὸ συναίτιον αἶτιον. La science grecque se distingue de la nôtre, en dépit de la désignation commune, et par la grandeur de la connaissance et par la validité de la démonstration et par la vertu divine qui la produit, χωρίζεται τε ἡ Ἑλληνικὴ ἀλήθεια τῆς καθ' ἡμᾶς, εἰ καὶ τοῦ αὐτοῦ μετεληφεν ὀνόματος, καὶ μεγέθει γνώσεως, καὶ ἀποδείξει κυριωτέρᾳ, καὶ θεῷ δυναμει. *Ibid.*, col. 816. A cause des malintentionnés, il nous importe de distinguer : tout en appelant la philosophie cause partielle et coopératrice de l'acquisition de la vérité, véritable instrument de recherche, nous reconnaitrons qu'elle est simplement une gymnastique préparatoire; nous ne confondons pas avec la véritable causalité un simple concours, συναίτιον φιλοσοφίαν καὶ συνεργὸν λέγοντες τῆς ἀληθοῦς καταλήψεως, ζητήσαν οὖσαν ἀληθείας, προπαιδεῖαν αὐτὴν ὁμολογῶσμεν τοῦ γνωστικοῦ οὐκ αἰτίον τιθέμενοι τὸ συναίτιον. *Ibid.* Nous appelons cause partielle et coopératrice celle qui agit avec une autre, inadéquate pourtant à produire l'effet, ὃ δὲ μεθ' ἑτέρου ποιεῖ, ἀτελες ὃν κατ' αὐτὸ ἐνεργεῖν. *Ibid.* La doctrine du Sauveur se suffit à elle-même; purement accessoire, la philosophie grecque ne la rend pas plus forte; elle affaiblit seulement les argumentations sophistes... La vérité révélée est le pain nécessaire à la vie, la philosophie préparatoire est un assaisonnement. *Ibid.*

Outre cet emploi de la philosophie grecque, purement propédeutique, Clément en connaît et en pratique largement un autre, postérieur à l'acte de foi. La gnose

chrétienne est précisément cet édifice spéculatif, construit sur le fondement de la foi au moyen de données rationnelles. Voir ALEXANDRIE (École chrétienne d'), et, plus loin, *Foi et gnose*, col. 188.

Winter, *Die Ethik des Clemens von Alexandrien*, Leipzig, 1882, p. 24-34, l'Écriture et la tradition considérées comme sources de la connaissance religieuse; p. 32, unité de l'Ancien et du Nouveau Testament; Bigg, *The christian platonists of Alexandria*, Oxford, 1886, p. 54-57, unité de l'Écriture, apologie de la Loi; p. 57-58, allégorisme; Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903, p. 229-239, apologie de l'Ancien Testament; unité des deux Testaments.

Le Nourry, *Dissertationes de omnibus Clementis Alexandrini operibus*, dans P. G., t. IX, col. 1108-1110, traditions humaines et traditions divines; col. 1110-1111, l'Église; H. E. F. Guericke, *De scholæ alexandrinæ catechetica theologia*, Halle, 1825, p. 157-161, l'Église; Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, 1903, p. 702, 703, doctrines relatives à l'Écriture et à l'Église; Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903, p. 216-223, Église et tradition.

Caspari, dans *Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft*, 1886, fasc. 7, p. 352, l'Église d'Alexandrie au temps de Clément avait-elle un formulaire de foi? Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. I, p. 330-335, même question. Voir spécialement une longue note, p. 333-335, où sont accumulées de nombreuses citations.

Sur Clément et le Nouveau Testament, G. Th. Hillen, *Clemens Alexandrinus quid de libris sacris Novi Testamenti sibi persuasum habuerit* (progr.), in-8°, Cosfeld, 1867; H. Eikhoff, *Das Neue Testament des Clemens Alexandrinus* (progr.), in-4°, Schlesswig, 1890; P. Dausch, *Der Neutestamentliche Schriftkanon und Clemens von Alexandrien*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1894; O. Bardenheuer dans *Litt. Rundschau*, 1894, p. 343-346; H. Kutter, *Klemens Alexandrinus und das Neue Testament*, in-8°, Giessen, 1897; Barnard, *The biblical text of Clemens of Alexandria in the four Gospels and the Acts of the apostles*, Cambridge, 1899 (*Texts and studies*, t. V, fasc. 5); O. Stählin, *Klemens Alexandrinus und die Septuaginta* (progr. de gym.), in-8°, Nuremberg, 1901.

Winter, *op. cit.*, p. 36-53, origines de la philosophie, son caractère encyclopédique, etc.; E. de Faye, *op. cit.*, p. 117-185, la question historique, les *simpliciores*, ce que Clément entendait par philosophie, la philosophie grecque, son rôle; Harnack, *op. cit.*, p. 595-603; Hort, *Clement of Alexandria. Miscellanies book VII*, Londres, 1902, Introduction, p. XXII-XXIX, influence de la philosophie grecque sur la théologie et la morale de Clément; Capitaine, *op. cit.*, p. 196-215; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905, p. 264-266.

VI. DOCTRINES ANTHROPOLOGIQUES, MORALES ET ASCÉTIQUES. — I. DOCTRINES ANTHROPOLOGIQUES. — 1^o La nature humaine; origine, nature, et constitution de l'âme. — 1. La nature humaine, sa dignité naturelle et surnaturelle, εἶκον et ὁμοίωσις. — a) Contre les hérésies gnostiques et dualistes, Clément revendique la véritable notion de la nature humaine et affirme sa bonté naturelle, voir le sommaire des *Strom.*, III et IV, col. 148-150.

b) Unité d'origine et de nature. — Nous sommes créés par un seul Dieu (contre Basilide), *Strom.*, IV, c. XXVI, P. G., t. VIII, col. 1376; créés par un seul vouloir de Dieu, *Strom.*, VII, c. XIII, P. G., t. IX, col. 532; par suite tous les hommes sont frères. *Ibid.*, c. XII, col. 505. Cf. c. XIV, col. 520.

c) Clément affirme la dignité naturelle et surnaturelle de l'homme, offensée par les infamies du paganisme. Voir tout le c. IV du *Prot.*, P. G., t. VIII, surtout col. 153, 158. Il répète souvent que cette nature est l'image et la ressemblance de Dieu, εἶκον καὶ ὁμοίωσις. *Ibid.*, col. 153; cf. col. 213. Il distingue, *Strom.*, IV, c. VI, col. 1241, ceux qui ont la ressemblance de ceux qui ont seulement l'image; pour parvenir à la ressemblance, pour la réaliser plus complètement, nous est donnée une qualité mystérieuse, ποιότης κυριακή εἰς ὁμοίωσιν θεοῦ. *Strom.*, VI, c. XVII, P. G., t. IX, col. 381. Clément revient à diverses reprises sur cette qualité; il la représente comme un caractère de justice, comme une onction de grâce, τὸν χαρακτήρα τῆς δικαιοσύνης, τὸ χρίσμα τῆς εὐαρεστίσεως, comme une qualité constitutive, inhérente à l'âme humaine, qui tressaille habitée

par l'Esprit-Saint. *Strom.*, IV, c. XVIII, P. G., t. VIII, col. 1325. Notre âme est ainsi le temple de l'Esprit-Saint, τὸν νέων τοῦ Πνεύματος. *Strom.*, III, c. VIII, P. G., t. VIII, col. 1164. L'âme juste est l'image de Dieu, ἀγαλμα θεῖον; en elle, par l'observation des commandements, vient habiter comme dans son temple, τεμενίζεται καὶ ἐνδρύεται, le Verbe éternel, le monogène, figure de la gloire du Père, qui imprime, ἐναποσφραγίζμενος, dans le gnostique, la parfaite contemplation selon son image, κατ' εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ. *Strom.*, VII, c. III, P. G., t. IX, col. 421. Cf. c. V, col. 436-440; c. XI, col. 489; c. XIII, col. 516.

2. Préexistence de l'âme. — On a souvent agité cette question : Clément a-t-il enseigné la préexistence de l'âme, ou sa création par un acte spécial de Dieu? Il paraît généralement admis que Clément a seulement parlé d'une sorte de préexistence idéale, à la manière des idées de Platon; il repousse la chute platonicienne : œuvre du créateur, la naissance ne saurait être une déchéance. Il est vrai, dans deux passages du *Quis dives*, n. 33, 36, P. G., t. IX, col. 640, 641, l'âme semblerait envoyée du ciel en une terre étrangère. Mais suivant la remarque de Winter, *op. cit.*, p. 61, il n'y faut pas chercher autre chose que ce point de vue, très familier à Clément : le monde actuel est un lieu d'exil, non par rapport à une existence précédente, mais par rapport à la vie future. Cf. Ziegert, *op. cit.*, p. 11, 19; Capitaine, *op. cit.*, p. 122 sq.; Bigg, *op. cit.*, p. 76.

3. Nature et constitution. — a) Nature et propriétés. — L'âme humaine est d'une substance plus pure, que celle de tous les animaux, καθαρωτέρως οὐσίας παρὰ τὰ ἄλλα ζῶα μετασχόν, *Strom.*, V, c. XIII, P. G., t. IX, col. 129; elle est quelque chose de plus noble que le corps, σώματος ἐντιμότερον. *Strom.*, I, c. XXVII, P. G., t. VIII, col. 917. Sans elle le corps n'est que terre et poussière, *Strom.*, III, c. VI, P. G., t. VIII, col. 1149; corruptible et naturellement périssable. *Strom.*, III, c. XII, P. G., t. VIII, col. 1188. C'est par elle qu'existe le corps, δι' ἣν καὶ τὸ σῶμα, *Strom.*, III, c. XVI, col. 1201; l'homme est formé suivant le type que lui imprime l'esprit vivificateur, ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ἀπλῶς οὗτος κατ' ἰδέαν πλάσσειται τοῦ συμφυροῦς πνεύματος. *Strom.*, IV, c. XXIII, P. G., t. VIII, col. 1360. Cf. VI, c. IX, P. G., t. IX, col. 293. Et pourtant, si les *Excerpta Theodoti*, P. G., t. IX, col. 664, exprimaient la pensée authentique de Clément, il se serait imaginé l'âme corporelle, du moins celle qui est incluse dans le corps animal, σῶμα ψυχικόν, d'après I Cor., xv, 44.

Les âmes sont invisibles, non seulement les âmes raisonnables, mais celles de tous les animaux. D'ailleurs, les corps ne sont jamais partie des âmes elles-mêmes; ce sont seulement des organismes, tantôt le siège, tantôt le véhicule de l'âme, leur appartenant selon des modes variés, τὰ δὲ σῶματα αὐτῶν μέρη μὲν αὐτῶν οὐδέποτε γίνεταί τῶν ψυχῶν, ὅργανα δὲ ὧν μὲν ἐνιζήματα, ὧν δὲ ὀχήματα, ἄλλων δὲ ἄλλον τρόπον κτήματα. *Strom.*, VI, c. XVIII, P. G., t. IX, col. 396.

La croyance à l'immortalité de l'âme est continuellement supposée, d'ailleurs explicitement affirmée, sous le patronage de Platon et de Pythagore, aussi bien que des Écritures. *Strom.*, IV, c. VII, P. G., t. VIII, col. 1256; V, c. XIV, P. G., t. IX, col. 133; VI, c. II, col. 244.

b) Trichotomie. — Ziegert et Capitaine ont étudié quelques passages remarquables des *Excerpta Theodoti*, P. G., t. IX, col. 681, 684, 685, d'après lesquels l'âme humaine serait composée de trois éléments : d'une âme inférieure, non raisonnable, tirée de la matière, d'une âme raisonnable, spirituelle, et d'une semence spirituelle, σπέρμα πνευματικόν. Malheureusement on ne peut être certain que ces fragments représentent la pensée de Clément. Voir la critique de Ziegert dans E. de Faye, *op. cit.*, p. 281, note. En lisant les *Stromates* et ses autres œuvres, on peut remarquer que fréquem-

ment il considère, dans la nature humaine et dans l'âme, des parties de diverses sortes : fonctions de l'organisme, facultés sensibles et intellectuelles, les cinq sens, la faculté du langage, etc. Quant à la nature de ces parties et quant à leur nombre, sa terminologie, incohérente et variable, donne lieu à de grands dissentiments parmi les commentateurs : dix parties dans l'homme, d'après *Strom.*, II, c. xi, *P. G.*, t. viii, col. 985 ; VI, c. xxi, *P. G.*, t. ix, col. 368 ; trois parties dans l'âme, le λογιστικόν, le θύμικον, l'ἐπιθυμητικόν, d'après *Pæd.*, I, III, c. i, *P. G.*, t. viii, col. 556 ; *Strom.*, V, c. xii, *P. G.*, t. ix, col. 120 ; deux parties, τὸ λογικόν, τὸ ἄλογον, d'après de fréquents passages. Mais la question se pose de savoir si Clément a entendu mettre une effective et réelle distinction entre l'âme raisonnable et l'âme non raisonnable, ou bien, s'il a considéré les deux âmes comme des fonctions, des virtualités que nous révèle le caractère distinct de leurs opérations. Assurément, de nombreuses expressions ont un caractère plus ou moins franchement trichotomiste. Cf. *Strom.*, VII, c. xii, *P. G.*, t. ix, col. 509 ; c. xi, col. 485, 488 ; VI, c. vi, col. 273 ; c. xvi, col. 360. Pourtant, d'après Ziegert et Capitaine, Clément n'aurait pas enseigné une réelle distinction de l'âme et de l'esprit ; il aurait seulement considéré un principe qui est, d'une part, la racine de toutes les facultés spirituelles et, d'autre part, compénètre et vivifie toute la partie sensitive de l'homme. Cf. Capitaine, *op. cit.*, p. 133-145, qui s'appuie particulièrement sur *Strom.*, VI, c. xvi, *P. G.*, t. ix, col. 360.

2^o *La destinée de l'homme est de réaliser en lui la similitude divine.* — Tel est véritablement son souverain bien. Voir sommaire du *Strom.*, II, col. 148. Clément s'efforce de rapprocher les données de la révélation et les formules platoniciennes et stoïciennes. Le philosophe Platon définit la béatitude parfaite en disant qu'elle est la conformité divine, réalisée dans la mesure du possible. S'est-il inconsciemment rencontré avec le livre de la Loi ? (Les natures d'élite ont je ne sais quel instinct du vrai.) Est-ce quelque tradition reçue ?... La Loi nous dit : « Marchez à la suite du Seigneur votre Dieu, et gardez ses commandements. » Platon disait : *Assimilation*. La Loi dit : *Poursuite*. Mais cette *poursuite*, c'est une *assimilation* dans la mesure du possible. Le Seigneur a dit : « Soyez miséricordieux, comme votre Père céleste est miséricordieux. » Dans le même ordre d'idées, les stoïciens ont mis la perfection dans la *vie conforme à la nature* : image qu'ils substituent opportunément à l'appellation de Dieu, ἐνταύθεν καὶ οἱ Στωϊκοὶ τὸ ἀκολούθως-τῇ φύσει ζῆν τέλος εἶναι ἐδοχμάτισαν, τὸν θεὸν εἰς φύσιν μετονομάσαντες εὐκρεπῶς. *Strom.*, II, c. xix, *P. G.*, t. viii, col. 1046. Même idée, *Strom.*, V, c. xiv, *P. G.*, t. ix, col. 139, 141 ; cette assimilation divine, affirmée par Platon, porte chez Moïse un autre nom ; c'est une *poursuite* divine, ἀκολουθία. Et je pense que tout homme vertueux est le *poursuivant*, ἀκολουθός, et le *thérapeute* de Dieu. En conséquence, les stoïciens ont fait consister la perfection philosophique dans la *vie conforme à la nature*, tandis que Platon la met dans l'assimilation divine. La synthèse de ces divers points de vue est meilleure et particulièrement nette dans *Strom.*, IV, c. xxii : il nous est proposé de parvenir à la fin sans limite, en obéissant aux commandements, c'est-à-dire à Dieu, en y conformant notre vie sagement et sans reproche par la connaissance du vouloir divin. D'ailleurs l'assimilation au λόγος ὁρθός, dans la mesure du possible, voilà notre fin ; et c'est aussi le rétablissement dans la parfaite adoption par le Fils, l'éternelle glorification du Père par le souverain grand-prêtre, celui qui daigne nous appeler ses frères et ses cohéritiers, ἡμῖν δὲ αὐτοῖς εἰς τέλος ἀτελευτητον ἀφικέσθαι πρόκειται, πειθομένοις ταῖς ἐντολαῖς, τότεσι τῷ θεῷ, καὶ κατ' αὐτὰς βιώσασιν ἀνεπιλήπτως καὶ ἐπιστημῶνως, διὰ τῆς τοῦ θεοῦ θελήματος γνώσεως ἥ τε πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον ὡς οἶόν τε ἐξομοίωσις τέλος ἐστί, καὶ

εἰς τὴν τελείαν υἱοθεσίαν διὰ τοῦ Υἱοῦ ἀποκατάστασις, δοξάζουσα αἰετὶ τὸν Πατέρα διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως τοῦ ἀδελφοῦ καὶ συγκληρονόμου καταξιώσαντος ἡμᾶς εἰπεῖν. *P. G.*, t. viii, col. 1081, 1084. A maintes reprises revient cette doctrine de l'assimilation ; elle constitue un motif de morale théologique, voir sommaire du *Strom.*, III, col. 149 ; elle est, avec l'ἀπάθεια, le couronnement de la perfection gnostique et le fruit de la contemplation désintéressée, sommaire du *Strom.*, IV, col. 150, du *Strom.*, VI, col. 152, et du *Strom.*, VII, col. 153.

3^o *Les moyens, naturel et surnaturel, d'action.* — 1. *Liberté.* — a) *Notion et appellation de la liberté ; elle est un pouvoir personnel.* — Pour la gnose hérétique, particulièrement pour Basilide, le salut était l'œuvre d'un déterminisme naturel, un produit de l'activité spontanée. *Strom.*, III, c. i, *P. G.*, t. viii, col. 4104 ; V, c. i, *P. G.*, t. ix, col. 12. Voir BASILIDE. A ce déterminisme et à cette spontanéité de la nature, Clément oppose la notion du libre arbitre. C'est l'enseignement du Seigneur dans l'Écriture que l'homme a reçu la maîtrise du vouloir et du non-vouloir, αἴρουν καὶ φυγὴν αὐτοκρατορικὴν. *Strom.*, II, c. iv, *P. G.*, t. viii, col. 944. Il l'appelle : ἐξούσια ἐλευθέρᾳ καὶ κυρία, *Strom.*, III, c. v, col. 1144, προαιρετικὴ δύναμις, *Strom.*, VI, c. xvi, *P. G.*, t. ix, col. 360, αὐθάρετον τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς, *Strom.*, VII, c. iii, col. 420, simplement προαίρεσις. Il y a des déterminations dont nous sommes maîtres, qui sont véritablement en nous, ἐφ' ἡμῖν. Toute cette terminologie, remarque Winter, *op. cit.*, p. 70, indique bien le principe efficace de notre vie morale et non un postulat aprioristique, sans aucune relation avec l'activité de cette vie.

Clément fait encore comprendre le libre arbitre en lui attribuant le développement de notre personnalité ; c'est par son exercice que l'individu, τις ἀνθρώπος, acquiert son mérite et son caractère personnels, *Strom.*, IV, c. xxiii, col. 1360 ; bonté et vertu morale ne sont point choses de nature, mais de vouloir. *Strom.*, I, c. vi, col. 728, 729 ; cf. *Strom.*, II, c. iv, col. 944 ; c. xv, col. 1000.

b) *Preuves de son existence.* — Outre la preuve par l'Écriture déjà mentionnée, preuves rationnelles : par le fait des sanctions temporelles et sociales, récompenses et punitions, louanges et blâmes, *Strom.*, I, c. xvii, *P. G.*, t. viii, col. 797, 800 ; sans la liberté la foi n'aurait aucun mérite, *Strom.*, II, c. iii, col. 941 ; le martyre non plus. *Strom.*, IV, c. xii, col. 1292.

2. *La grâce.* — a) *La nécessité.* — S'il insiste souvent sur le réel pouvoir du libre arbitre, Clément reconnaît l'impuissance de l'homme, dans l'ordre du salut, sans le secours de la grâce ; voir *Pæd.*, I, I, c. ii, *P. G.*, t. viii, col. 253, 256, le Christ comparé à un médecin, guérissant l'infirmité de l'homme, la guérison du paralytique, la résurrection de Lazare ; avec cette remarque que nous recevons la grâce avant de recevoir le commandement ; et ce qui est dit de la grâce du baptême. *Pæd.*, I, I, c. vi, *P. G.*, t. viii, col. 285. A l'œuvre du salut concourent la grâce et notre vouloir, voir *Prot.*, c. xi, *P. G.*, t. viii, col. 236 : la grâce qui nous sauve concourt à notre vouloir ; le libre arbitre et le principe vivifiant sont comme deux forces conjuguées, ὁμοζυγούντων, ὡς ἔπος εἰπεῖν, προαιρέσεως καὶ χάριτος. Voir encore *Strom.*, II, c. vi, *P. G.*, t. viii, col. 962 sq., les comparaisons du jeu de balle, de l'aimant, de l'ambre qui attire les corps légers, la distinction de cause principale et de cause coopérante, αἰτία, συναίτια ; et *Strom.*, V, c. i, *P. G.*, t. ix, col. 15, 16, nécessité tout à la fois de la grâce d'après Eph., II, 5, et des bonnes œuvres ; nécessité d'un esprit ferme et sain. ce qui requiert la grâce, l'attraction du Père, τῆς τοῦ Πατρὸς πρὸς αὐτὸν ὁλ ἡς, allusion à Joa., VI, 44. Cf. *Strom.*, V, c. xiii, col. 124 ; c. xii, col. 120 ; VII, c. ii, col. 413 ; IV, c. xxii, *P. G.*, t. viii, col. 1548.

Dans le *Quis dives*, dont le but est de montrer le salut possible aux riches de bonne volonté, il est dit, *P. G.*, t. ix, col. 613, que le choix dépend de la liberté de l'homme, mais que le don est de Dieu notre maître, ἐπὶ θεῷ δὲ ἡ δόσις, ὡς κυρίῳ; il donne à l'effort et à la prière. Cf. c. xxi, col. 625, commentaire de Luc, xviii, 27, impuissance des efforts humains, leur réussite avec l'assistance de la puissance divine.

b) *Divers moments et diverses formes de la grâce* : grâce de révélation qui nous fait connaître Dieu : la recherche se fait dans l'obscurité, mais la grâce de la gnose vient de Dieu lui-même par son Fils, ἡ μὲν γὰρ ζήτησις αἰδιῆς καὶ ἀόρατος, ἡ χάρις δὲ τῆς γνώσεως παρ' αὐτοῦ διὰ τοῦ Υἱοῦ. *Strom.*, V, c. xi, *P. G.*, t. ix, col. 109. Car Dieu ne peut être connu déductivement, ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων. *Ibid.*, voir la note de Potter. C'est donc par le Fils, c'est par la grâce et par le Λόγος seul que nous pouvons atteindre ce qu'il y a d'inconnaissable dans sa nature. Λέπεται δὲ θεια χάριτι καὶ μονῶ τῷ παρ' αὐτοῦ Λόγῳ τὸ ἀγνωστον νοεῖν. *Ibid.*, c. xii, col. 124. La pensée de Clément n'est point que la nature de Dieu soit totalement et absolument inconnaissable. Cf. Capitaine, *op. cit.*, p. 71, note 2. — Grâce de connaissance qui dissipe les ténèbres de notre ignorance, *Strom.*, I, c. xxviii, *P. G.*, t. viii, col. 924, 925; le concours de la grâce est nécessaire pour toute épignose. *Strom.*, I, c. xxviii, *P. G.*, t. ix, col. 400. — Grâce de résistance aux tentations : impossibilité de garder la chasteté chrétienne autrement qu'avec l'aide de la grâce, λαβεῖν δὲ ἄλλως οὐκ ἔστι τὴν ἐγκράτειαν ταύτην ἢ χάριτι τοῦ Θεοῦ; cette chasteté chrétienne est nettement définie, par rapport aux désirs eux-mêmes, bien supérieure à la chasteté humaine, celle des philosophes, ἡ ἀνθρωπίνη ἐγκράτεια, ἡ κατὰ τοὺς φιλοσόφους, *Strom.*, III, c. viii, *P. G.*, t. viii, col. 1161; cf. *Strom.*, IV, c. xvii, col. 1320, citation de saint Clément romain, *I Cor.* En présence de tentations graves et du martyre, puissance du libre arbitre qui s'appuie avec confiance sur le Tout-Puissant et le maître, τῷ παντοκράτορι καὶ τῷ Κυρίῳ θαρρόντες. *Strom.*, IV, c. vii, col. 1260.

Toute cette doctrine est d'autant plus à remarquer qu'on accuse communément Clément d'avoir exagéré la puissance du libre arbitre, entraîné par sa polémique antignostique, et d'avoir ainsi méconnu la nécessité de la grâce. Voir surtout *Strom.*, VII, c. ii, *P. G.*, t. ix, col. 414, 415, longue description du progrès spirituel, *in virum perfectum*, sous l'action de la grâce respectant le libre arbitre.

C'est encore au sujet de la déchéance primitive qu'on veut faire de Clément un précurseur du pélagianisme.

4° *Le péché originel*. — La pensée de Clément, relativement à la faute originelle, est très obscure. D'après Bigg, *op. cit.*, p. 81, note 1, il faudrait mal augurer de l'insistance avec laquelle Clément rappelle aux gnostiques que le péché est l'œuvre du libre arbitre, que Dieu punit seulement les fautes librement commises, par exemple, *Strom.*, II c. xiv, xv, *P. G.*, t. viii, surtout col. 1004. Cette insistance serait une preuve que Clément n'admettait point le péché originel. — La preuve est insuffisante : la controverse gnostique niait d'une façon générale le libre arbitre, le remplaçant par une sorte de fatalisme déterministe; Clément répondait également d'une façon générale, sans se préoccuper d'une distinction entre le péché originel et le péché actuel. Cette distinction était inutile, la controverse n'envisageait que les péchés actuels. — En somme, la doctrine de Clément ne peut être bien établie que par une attentive et minutieuse discussion de textes. Il en ressort : 1. *Quant à l'état primitif et quant à la chute*, ainsi que le remarque Winter, *op. cit.*, p. 159, Clément parle de l'état premier de l'homme, comme d'un état d'innocence, il fait allusion à une primitive familiarité du ciel avec l'homme. *Prot.*, c. ii, *P. G.*, t. viii,

col. 93. A un autre point de vue, plus spécialement psychologique et moral, Adam était primitivement dans un état de simplicité, ἀπλότης, et par suite libre, λευμένος; il a désobéi, aussitôt l'homme s'est trouvé lié dans la servitude du péché. *Ibid.*, c. xi, col. 228. — 2. *Quant à la nature et à l'universalité de la conséquence*, cette conséquence est une communauté de déchéance. En quel sens? En ce sens, qu'il y a, entre le péché d'Adam et le nôtre, similitude, *Fragm. adumbr.*, *P. G.*, t. ix, col. 733, ou mieux une certaine connexion assez vaguement indiquée. En fait, nous naissons tous coupables. Des paroles de David : « J'ai été conçu dans le péché, » Ps. I, 4, 6, ne ressort pas l'imputation d'un péché personnel; seulement, il y a dans tout homme qui n'a pas encore embrassé la foi, une habitude de péché, συνήθεια τῆς ἀμαρτώλου, ce que l'on peut confirmer par Mich., vi, 7 : « Donnerai-je mon premier-né pour mon crime, le fruit de mes entrailles pour le péché de mon âme? » paroles qu'il ne faut pas entendre comme si elles condamnaient la génération elle-même, mais comme relatives aux premiers mouvements, consécutifs à la génération, mouvements par où nous sommes éloignés de Dieu, et qualifiés d'impies, οὗ διαβάλλει τὸν εἰπόντα. Αὐξήνεσθε καὶ πληθύνεσθε· ἀλλὰ τὰς πρώτας ἐκ γενέσεως ὁμᾶς, καθ' ἃς Θεὸν οὐ γινώσκουμεν, ἀσεβείας λέγει. *Strom.*, III, c. xiv, *P. G.*, t. viii, col. 1201, 1204. Car le péché est chose commune à l'humanité, en quelque sorte inné, intime à la nature, κοινός, ἔμφυτος, *Pæd.*, I, III, c. xii, *P. G.*, t. viii, col. 672; il y a chez nous un penchant naturel à l'erreur, κἀν τις τὰληθὲς σκοπῇ, εὐρήσει τὸν ἀνθρωπινὸν φύσει διαβεβλημένον μὲν πρὸς τὴν τοῦ ψεύδους συγκατάθεσιν. *Strom.*, II, c. xii, col. 992. Cf. III, c. xiv, col. 1193, 1194. — 3. Le fait matériel de la génération est bon en soi; la faute ne consiste nullement dans une chute, telle que l'imaginent les platoniciens, de l'âme venue d'en haut, dans la γένεσις, car celle-ci est une créature du Tout-Puissant; la faute est une faute de désobéissance; chez nous comme chez Adam les sens ont erré. *Strom.*, III, c. xiv, col. 1194; cf. c. xvii, col. 1205. — 4. Le Sauveur est venu nous tirer de l'esclavage mérité par cette désobéissance. *Prot.*, c. xi, *P. G.*, t. viii, col. 228. Cf. *Strom.*, III, c. xiv, col. 1194. C'est lui, d'ailleurs, qui déjà, au moment de la faute originelle, jugeait et condamnait les emportements de la concupiscence, κρίνων τὴν προλαβοῦσαν τὸν γάμον ἐπιθυμίαν. *Ibid.*

Ziegert, *Zwei Abhandlungen über T. Fl. Clemens*, Breslau, 1894, p. 1-37, origine, constitution, immortalité de l'âme; p. 53-66, rapports de l'âme et du corps; Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903, p. 108-115, la nature humaine; l'âme, p. 122-145; Winter, *op. cit.*, p. 54-66, anthropologie; p. 102-106, intellectualisme ou primat de la volonté; Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, Paris, 1903, p. 483-487, psychologie de Clément.

Winter, *op. cit.*, p. 77-127, l'idée du bien; p. 69-77, la liberté; Le Nourry, *Dissertationes*, *P. G.*, t. ix, col. 1135-1144, grâce, libre arbitre, péché originel; Capitaine, *op. cit.*, p. 242-256, grâce et libre arbitre; p. 300-307, péché originel; Schwane, *op. cit.*, p. 487-490, péché originel.

II. PRINCIPES DE MORALE GÉNÉRALE. — 1° *Les actes humains, leurs règles, leurs principes habituels*. —

1. *Distinction des actes humains*. — Les philosophes païens s'étaient beaucoup occupés du problème de la moralité, particulièrement de la distinction des choses bonnes ou mauvaises. Beaucoup s'efforçaient de présenter comme indifférentes les inclinations naturelles, ainsi que l'acte extérieur vers lequel elles tendent, οἱ τὴν ἀδιαφορίαν εἰσάγοντες, *Strom.*, III, c. viii, *P. G.*, t. viii, col. 1164; de là, indulgence pour toute passion, la vie la plus honteuse qualifiée de chose indifférente, ἐπιθυμία χαριστέον καὶ τὸν ἐπονεύειστον βίον ἀδιάφορον ἡγητέον... ἀδιαφόρως βιωτέον. *Ibid.*, c. v, col. 1144, 1145. Cf. sommaire, *Strom.*, III, col. 149. Clément considère trois espèces d'actions : l'action parfaite, κατὸρθωμα,

c'est l'action du gnostique; l'action commune, μέση πράξις, qui suffit au salut des simples fidèles, sans être parfaite selon le λόγος, ni absolument droite au regard d'une conscience attentive, μηδέπω κατὰ λόγον ἐπιτελουμένη, μηδὲ μὴν κατ' ἐπίστασιν κατορθουμένη; l'action païenne, qui est toujours fautive, παντὸς δὲ ἑμπαλιν τοῦ ἔθνικοῦ, ἀμαρτητική. *Strom.*, VI, c. xiv, P. G., t. ix, col. 336. Il n'admet point d'action proprement indifférente. Après avoir payé un rapide tribut d'ironique admiration à la doctrine stoïcienne, qui refuse au corps toute influence sur l'âme, à la maladie et à la santé toute relation avec le vice et la vertu, mais traite tous ces objets d'indifférents, θαυμάζειν δὲ ἄξιον καὶ τῶν Στωϊκῶν, οἵτινές φασι, μηδὲν τὴν ψυχὴν ὑπὸ τοῦ σώματος διατίθεσθαι, μήτε πρὸς κακίαν ὑπὸ τῆς νόσου μήτε πρὸς ἀρετὴν ὑπὸ τῆς ὑγείας, ἀλλ' ἀμρότερα ταῦτα λέγουσιν ἀδιάφορα εἶναι, *Strom.*, IV, c. v, P. G., t. viii, col. 1232; il oppose à cette doctrine les glorieux exemples de Job et des gnostiques chrétiens, de saint Paul et des martyrs; la souffrance et la pauvreté peuvent bien être des obstacles, et à cet égard, pour s'en préserver ou les accepter, une certaine discrétion, une prudence éclairée est nécessaire, *ibid.*, col. 1233; le gnostique fait bon usage de toute situation pénible, διδάσκων εὖ μάλα τοῖς περιστατικοῖς ἅπανι οἶόν τε εἶναι καλῶς χρῆσθαι τὸν γνωστικόν. *Ibid.*, col. 1232. Cette doctrine de l'usage des créatures, biens ou maux apparents, est caractéristique des divers portraits du gnostique. Sommaire du *Strom.*, IV, col. 150; du *Strom.*, VII, col. 153. La science elle-même est un de ces moyens dont il faut savoir user. *Strom.*, VI, c. x, xi, col. 301-317. Il faut remarquer encore, à propos de l'usage des créatures, que le gnostique est soutenu par sa croyance à l'existence d'un ordre providentiel, auquel il conforme sa volonté, πάντα καλῶς γίνεσθαι πεπεισμένος. *Strom.*, VI, c. ix, P. G., t. ix, col. 293. Cf. sommaire du *Strom.*, IV, col. 150.

2. Règles de la moralité : transcendante, ou loi éternelle; participée, immanente au cœur de l'homme, ou loi naturelle. — a) La seconde personne, au Λόγος, sont très fréquemment appropriés la sagesse, la providence divine, le gouvernement du monde. Voir surtout *Strom.*, VII, c. ii, P. G., t. ix, col. 408-416; et plus haut, col. 158. Il s'agit évidemment, dans ces nombreux passages, d'un principe intellectuel transcendant, acte éternel de Dieu.

b) D'ailleurs, beaucoup de textes parlent du λόγος comme d'un principe subjectif de connaissance, et norme objective de toute vie morale et religieuse. Ces deux vies sont intimement associées dans la pensée de Clément, désignées par un seul et même terme, γνώσις, ou σοφία. Voir par exemple l'identification de γνώσις et σοφία, dans *Strom.*, VI, c. vii, P. G., t. ix, col. 284. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 39, note 1. Le λόγος, ainsi présenté comme principe de connaissance et comme norme, est-il divin ou humain? Clément semble s'ingénier à nous laisser perplexes sur ce point; cette indétermination de sa pensée sera examinée un peu plus loin. Toujours est-il que certains passages mentionnent expressément, dans l'intelligence et la conscience humaine, une μέθεξις, participation du λόγος. Voir plus haut, col. 160, 161. Cette participation du λόγος, c'est la loi naturelle, aisément reconnaissable. Parfois, il est plus expressément question de la religion naturelle, connaissance universelle et spontanée d'un Dieu, maître souverain de l'univers. Voir col. 154.

Cette participation du λόγος est un principe subjectif; souvent aussi, Clément entend par λόγος, l'ordre objectif rationnel, ὁρθὸς λόγος. Voir plus loin, les deux morales, théologique et rationnelle. Tous les critiques ont remarqué combien notre Alexandrin est pénétré de cette idée de l'ordre naturel, φύσις, εὐταξία, qui constitue pour lui tout à la fois l'indication de la nature et la volonté de Dieu, et, comme telle, s'impose au gnostique,

dirige toutes ses actions. Voir surtout *Strom.*, IV, c. xxiii, P. G., t. viii, col. 1356-1362; et plus haut, *Doctrines anthropologiques, l'assimilation*, col. 173.

3. La vertu est une disposition harmonique de l'âme, διὰθεσις, conforme à la raison, *Pæd.*, I, I, c. xiii, P. G., t. viii, col. 372; nous y avons des dispositions naturelles, mais elles se développent en nous par l'exercice. *Strom.*, V, c. ix, P. G., t. ix, col. 297; cf. c. xi, col. 317. — Sur la multiplicité et la connexion des vertus, voir *Strom.*, I, c. xx, P. G., t. viii, col. 813, 816; II, c. ix, col. 980; VIII, c. ix, P. G., t. ix, col. 600. Cf. sommaire du *Strom.*, II, col. 148, l'édifice des vertus, connexion, fermeté du fondement, stabilité de l'ensemble. — Ce que Clément dit de l'origine des vertus est généralement assez vague. Après avoir rappelé, *Strom.*, VI, c. xiii, P. G., t. ix, col. 124, la nécessité de la grâce, attraction du Père céleste, ou secours spécial par un acte préternaturel, après avoir cité Platon, parlant de la vertu comme d'un don et d'une participation divine, θεόδοτον τὴν ἀρετὴν, θεία ἡμῶν μοῖρα παραγιννομένη ἢ ἀρετὴ, il conclut immédiatement en faveur de la sagesse, don divin, vertu du Père, excitant notre libre arbitre, introductrice de la foi. *Ibid.*, col. 125. Et tout ceci tend à faire admettre une foi aux oracles inspirés, assez nettement rattachée à l'ordre de la révélation, *ibid.*, col. 126, et à l'opération de l'Esprit-Saint, que nous croyons venir dans l'âme de celui qui a cru, τῷ πεπιστευκῶτι προσεπιτινεῖσθαι τὸ ἅγιον πνεῦμα, tandis que les platoniciens y mettent le νοῦς, émanation et participation divine, θείας μοίρας ἀπόρροιαν. *Ibid.*, col. 129.

2^o Les deux morales : théologique et rationnelle. — Tout entier à son rôle de pédagogue et à sa préoccupation de satisfaire les esprits les plus divers, Clément donne à sa morale des principes variés, efficaces et rationnels, tantôt philosophiques, tantôt théologiques. Il ne cherche pas à établir leurs rapports, à les systématiser; il semble se complaire à les juxtaposer sans cesse, à passer brusquement de la raison à la foi, de la philosophie à l'Écriture. — De là, une certaine apparence de dualisme bien que les principes théologiques soient continuellement explicites et prédominants. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 86 sq.

1. Principes théologiques. — Clément revient très fréquemment sur la similitude divine, privilège du chrétien. *Prot.*, c. xi, P. G., t. viii, col. 235; c. xii, col. 245; *Strom.*, II, c. xix, col. 1040, 1041. Cf. plus haut, *Destinée humaine*, col. 173. — La ressemblance au Christ, par exemple, *Prot.*, c. xii, col. 241; *Pæd.*, I, I, c. ix, col. 252. L'homme bienfaisant est l'image de Dieu, *Strom.*, II, c. xix, P. G., t. viii, col. 1048. — D'autre part, le Dédicatoire est donné comme la règle et le fondement efficace de la morale chrétienne, par exemple, *Prot.*, c. x, col. 225; *Strom.*, II, c. xxii, P. G., t. viii, col. 1081, etc. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 27. *L'amour, qui est la plénitude de la loi*, *Strom.*, IV, c. iii, P. G., t. viii, col. 1224; absolument désintéressé, tirant toute sa valeur du souverain bien auquel il nous unit, cet amour engendré par la foi, est le solide fondement de toute la morale chrétienne. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 87. — Le Logos lui-même nous est présenté, dans tout le Pédagogue, comme le plus élevé et le plus efficace principe de la moralité chrétienne. Dans *Strom.*, VI, c. vii, P. G., t. ix, col. 281, après avoir montré la nécessité d'un maître pour parvenir à la sagesse, il attribue au Christ, seul véritable maître, l'origine de toute doctrine salutaire, et celle qui justifie et celle qui conduit à la justification.

2. Dualisme : principes philosophiques à côté des principes théologiques. — Ces motifs théologiques ne demeurent pas seuls, dans leur chrétienne pureté; ils se laissent envahir par d'autres principes, infiltrations de la philosophie grecque. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 89. Pareille simultanéité semble inadmissible à ceux des

critiques modernes qui, s'inspirant des doctrines séparatistes de Semler, de Kant, et de leurs disciples, croient à une absolue discontinuité entre la religion et la morale naturelle, d'une part, la religion et la morale surnaturelle, d'autre part, Clément n'a point cherché à faire comprendre quelle est la relation entre les deux ordres, comment l'inférieur est contenu dans le supérieur. Mais ce rapport étroit est bien implicitement contenu dans sa pensée; on le reconnaît à la manière dont il conçoit perpétuellement l'unité — plus exactement l'analogie — du λόγος, tantôt raison humaine, tantôt raison divine, le plus souvent confondues dans l'unité confuse d'un concept analogue.

Cette conception analogique est-elle vraiment équivoque, cause de regrettables malentendus? Winter, *op. cit.*, p. 95 sq. Il y a là en effet une importante question de dialectique. Si l'on admet que la raison divine et la raison humaine puissent être comprises dans une pareille unité, dans un concept non pas *univoque*, il est vrai, mais simplement *analogue*, alors l'équivoque, si amèrement reprochée à Clément, peut se justifier; elle disparaîtra même, dans la plupart des passages incriminés. Voici quelques-uns de ceux que signale Winter : *Prot.*, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 68, après avoir rappelé la parole du Christ : « Je suis la porte, » Joa., x, 9, Clément ajoute : Les portes du Λόγος appartiennent au monde de la raison, elles s'ouvrent par la clef de la foi. Personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler. Λογικὰ γὰρ αἱ τοῦ λόγου πύλαι, πίστεως ἀνοιγνύμεναι κλειδί. *Prot.*, c. VI, col. 173. Ce n'est pas le soleil qui vous fera voir le vrai Dieu, mais le Logos véritable, celui qui est le soleil de l'âme, celui dont le rayonnement, au fond de notre âme, suffit à en éclairer l'intérieure vision : ὁ δὲ Λόγος ὁ ὑψῆς, ὃς ἐστὶν ἥλιος ψυχῆς, οἷ' οὗ μόνον ἔνδον ἀνατείλαντος ἐν τῷ βράθει τοῦ νοῦ, καὶ τοῦ νοῦς αὐτοῦ καταυγάζεται τὸ ὅμα.

En outre, *Prot.*, c. X, col. 201, reproche aux païens de fuir les raisons, ἀποφεύγετε τοὺς λόγους, de tenir pour abominable le saint Logos de Dieu, ἐναγῆ τὸν ἅγιον ὑπολαμβάνετε τοῦ θεοῦ λόγον. *Prot.*, c. I, col. 61 : Nous sommes les créatures raisonnables du Dieu Logos; par lui nous nous rattachons au principe, parce que dans le principe était le Logos; τοῦ θεοῦ Λόγου τὰ λογικὰ πλάσματα ἡμεῖς δι' οὗ ἀρχαίσομεν, ὅτι ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος ἦν. En fin des derniers chapitres du Pédagogue, l. I, nous représentons le Logos, régulateur de la morale, et maintenons toujours la même équivoque, c'est-à-dire le même concept commun à la raison divine et à la raison humaine. Voir *P. G.*, t. VIII, col. 369, 373, 376.

D'ailleurs, à ce propos, Winter ne peut s'empêcher de constater que cette équivoque, ou cette indétermination, est loin d'apparaître au même degré, chez Clément et chez Philon. Clément a nettement affirmé le caractère essentiel du Logos supramondain. « Son concept du Logos n'est pas celui de Philon, mais celui de Jean, Logos personnel, incarné, celui même qui était Dieu, en Dieu, » *Op. cit.*, p. 95. Et l'on voit facilement le rapport immédiat, l'influence profonde sur notre vie morale d'un Logos ainsi entendu.

La raison droite des stoïciens, ὁρθὸς λόγος, est donc admise comme principe régulateur de la morale. Est fautive tout ce qui est en désaccord avec la raison droite. Πᾶν τὸ παρὰ τὸν λόγον τὸν ὁρθόν τοῦτο ἀμάρτημα ἐστίν. *Pæd.*, l. I, c. XIII, *P. G.*, t. VIII, col. 373. Cf. tout ce chapitre et *Strom.*, I, c. IX, x, surtout col. 741. Si nous n'agissons pas par le Logos, nous agissons déraisonnablement... « Et sans lui rien n'a été fait, » dit l'Écriture, sans le Logos de Dieu. Εἰ γὰρ μὴ Λόγῳ πράττομεν, ἀλόγως ποιοῖμεν ἅν... « καὶ οὐδὲν χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο » φησί, τοῦ Λόγου τοῦ θεοῦ. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 97, 98.

Autre concept équivalent, également emprunté à la

terminologie stoïcienne : la vie morale doit être *selon la nature*, κατὰ φύσιν; loi de nature et loi morale, c'est tout un. Cf. *Strom.*, V, c. XIV, *P. G.*, t. IX, col. 140, 141; *Strom.*, II, c. XIX, t. VIII, col. 1045. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 98, 99. Rien de ce qui est naturel, ὅποσα φυσικὰ τοῖς ἀνθρώποις, ne doit être supprimé, il faut seulement y mettre mesure et opportunité. *Pæd.*, l. II, c. V, *P. G.*, t. VIII, col. 448.

Morale rationnelle et morale théologique coexistent donc indiscutablement chez Clément. Mais pour justifier pleinement leurs griefs sous leur forme la plus habituelle, les critiques devraient prouver l'absolue incompatibilité entre ces deux points de vue, incompatibilité qu'ils laissent fréquemment entendre, sans s'expliquer clairement. Parmi les protestants, Hort a bien compris le défaut de cette exagération systématique qui tend à bannir de la théologie toute spéculation, de la religion tout élément rationnel. Après avoir exposé et discuté les vues de Harnack, Hatch et Deissmann, il conclut : « Mais après tout, que valent toutes ces réclamations contre l'hellénisme? En accordant qu'il a eu son mauvais côté, comme toute chose humaine, peut-on vraiment supposer qu'il fût préférable pour l'Église et pour le monde, que toute pensée et toute science fussent bannies de la communauté chrétienne; qu'il n'y eût ni Paul, ni Clément, ni Origène, ni Tertullien, ni Augustin; que nos formules théologiques et religieuses fussent l'œuvre d'hommes tels qu'Hermas et les compilateurs de la Didaché? Prises à la lettre, les phrases de Deissmann et de Hatch sembleraient même aller plus loin, et impliquer que les formules elles-mêmes sont une méprise... » *Clement of Alexandria. Miscellany book VII*, Londres, 1902, introduction, p. xxx-xxxi. Voir dans cette introduction, tout le c. II : Influence de la philosophie grecque sur la théologie et la morale de Clément. — Voir encore comment la tradition catholique a toujours compris l'inclusion de l'ordre naturel dans l'ordre surnaturel. A. de la Barre, *La morale de l'ordre*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1890, p. 446-450.

Tout ceci doit s'appliquer du reste aux éléments de religion naturelle, éléments pratiques ou spéculatifs, qui se retrouvent perfectionnés ou agrandis dans l'ordre surnaturel. Comme l'a fort bien dit Wilmers, *De religione revelata*, p. 40, la religion surnaturelle contient la religion naturelle, elle la complète, elle la surélève. Telle est sans doute la réponse à faire à ceux qui s'étonnent des analogies constatées entre le christianisme et l'hellénisme, notamment en ce qui concerne certaines formes liturgiques. Hort critique à ce sujet les idées de Hatch et de Gardner. Ce dernier exprime le regret que le christianisme primitif ne se soit pas assez hellénisé, et qu'il ait moins subi l'influence des doctrines religieuses que celle des mystères. Hort fait bien valoir la noblesse de l'idéal proposé par le Nouveau Testament, et conclut par cette remarque judicieuse : « Si j'ai abordé ici ce sujet, c'est surtout pour faire voir la contradiction entre Hatch et Gardner, au sujet de l'introduction dans le christianisme de la morale grecque. L'un déplore que la morale chrétienne ne se soit pas hellénisée; l'autre... observe la pénétration de l'hellénisme par l'adaptation que saint Ambroise a faite du *De officiis*; et il y voit pour le christianisme un signe de dégénérescence. » *Op. cit.*, introduction, c. III, Clément et les mystères, p. LX.

Le Nourry, *Dissertationes*, *P. G.*, t. IX, col. 1181-1184, vertus chrétiennes; Winter, *Die Ethik des Clemens von Alexandrien*, Leipzig, 1882, p. 127-162, vertus et vices; Capitaine, *Die Moral des Clemens*, Paderborn, 1903, p. 191-195, moralité des actes, problème des actes indifférents; p. 328-345, les vertus.

III. MORALE, ASCÉTISME, ESCHATOLOGIE : COUP D'ŒIL D'ENSEMBLE SUR L'ASCENSION GNOTIQUE. — Morale, ascétisme, eschatologie se compénètrent chez Clément.

Il conçoit perpétuellement la morale comme une ascèse, comme une *ascension gnostique*; d'autre part, les perspectives de la vie présente et de la vie future se rejoignent dans son champ de vision, avec une telle *continuité* que l'on demeure souvent incertain s'il s'agit de la grâce ou de la gloire, de l'union mystique des saints ou du face à face des bienheureux. Un coup d'œil d'ensemble sur l'ascension gnostique, depuis la conversion jusqu'à la fin dernière, est donc nécessaire. Il faut auparavant signaler brièvement les questions de morale ou d'ascétisme plus particulièrement étudiées par Clément.

Préliminaires. Questions spéciales de morale et d'ascétisme. — Clément a particulièrement étudié : 1. La foi considérée dans ses rapports avec la philosophie, dans ses préliminaires intellectuels et ses conditions morales, dans sa nature intime, dans son développement en gnose. Voir plus loin : *Motifs de conversion, Foi et gnose*, etc.

2. La vertu de *force*, envisagée dans deux types concrets : le martyr et l'homme parfait, parfois confondus, parfois synthétisés en un seul. Voir sommaire du *Strom.*, IV, col. 149-150.

3. La *tempérance*, ou plus exactement la *continence*, étudiée dans le fait concret du mariage. *Strom.*, II, c. xxxiii sq., *P. G.*, t. ix, col. 1085; III, c. i sq., col. 1097 sq.

a) *Définition du mariage.* — La première union légitime de l'homme et de la femme pour la procréation d'enfants légitimes. *Ibid.*, col. 1085. Suit une énumération de diverses circonstances ou conditions qui peuvent rendre le mariage opportun ou non, licite ou illicite. *Ibid.*, col. 1085, 1087. Puis l'énumération des fins accessoires : le mariage assure la prospérité publique et la perpétuité de la race; surtout la femme est donnée à l'homme comme une aide précieuse. *Ibid.*, col. 1089. Clément parle encore de la continence qu'il faut exercer jusque dans le mariage. *Ibid.*, col. 1161. Les *secondes noces*, c. xii, col. 1184, sont licites, sans répondre à l'idéal de la perfection évangélique.

b) *Le symbolisme du mariage et la dignité surnaturelle* qui en résulte, sont mis au premier plan : le mariage est d'après Eph., v, 32, une figure de l'union du Christ et de l'Eglise; et de cette union naît une postérité spirituelle : de même que ce qui est engendré de la chair est chair, de même est esprit ce qui est engendré de l'esprit, ce qu'il faut entendre non seulement de l'enfantement, mais aussi de la doctrine, οὐ μόνον κατὰ τὴν ἀποκύησιν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν μάθησιν. *Strom.*, III, c. xii, *P. G.*, t. viii, col. 1185. Cf. *Pæd.*, I, I, c. vi, col. 308 cité plus haut, la conception de l'œuvre salvifique accomplie par le Verbe incarné, col. 162. Et ils sont saints, les fruits de cette union, les actes agréables à Dieu, enfantés par les paroles du Christ, époux de nos âmes, ἅγια τὰ τέκνα αἱ εὐαγγελιστοὶ τῷ θεῷ, τῶν κυριακῶν λόγων νομφευσάντων τὴν ψυχὴν. *Ibid.*

1^o *Coup d'œil d'ensemble sur l'ascension gnostique.* — 1. *Conditions préliminaires et motifs de conversion.* Dans le *Protreptique*, c. ix-xi, *P. G.*, t. viii, col. 191 sq., Clément cherche d'abord à disposer la volonté par des sentiments religieux : crainte de Dieu et confiance en sa bonté; puis, il s'adresse à l'intelligence, en lui montrant la transcendance de l'Eglise et des institutions chrétiennes. D'ailleurs, dans de nombreux passages, il parle de dispositions et préliminaires objectifs ou subjectifs.

a) *Dispositions subjectives* : se dégager du sensible. Voir surtout sommaire du V^e *Stromate*, col. 151, ce qu'il dit de la connaissance de Dieu. Non seulement il faut nous affranchir de la corruption des sens, ce que Clément répète sans cesse, mais l'intelligence elle-même doit être affranchie de sa dépendance vis-à-vis du monde sensible; celui-là pratique la vraie philosophie, qui, dans son étude, laisse de côté les images et toutes re-

présentations sensibles, et, au moyen de la pure intelligence, atteint les réalités, ὁ γὰρ μήτε τὴν ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι, μήτε τινὰ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων ἐφευκόμενος, ἀλλ' αὐτὸς καθαρῶς τῷ νῷ τοῖς πράγμασιν ἐντυγχάνων, τὴν ἀληθὴ φιλοσοφίαν μέτεισιν. *Strom.*, V, c. xi, *P. G.*, t. ix, col. 101. Voir tout ce chapitre.

Il faut encore se garder de l'orgueil intellectuel, contre lequel Clément revient souvent à la charge. Cf. J. Martin, *L'apologétique traditionnelle*, 1905, p. 65-68. A propos de I Cor., i, 19-24, *je perdrai la sagesse des sages*, etc., il reproche aux Grecs leur esprit sophistique, leur déraisonnable exigence quand ils cherchent ces raisonnements qu'ils appellent ἀναγκαστικά ou capables de produire la conclusion nécessitante. *Strom.*, I, c. xviii, *P. G.*, t. viii, col. 804, 805. Contre les rebelles qui se trompent dans leur cœur et qui ne connaissent pas les lois du Seigneur, Ps. xciv, 40, 41, Dieu s'irrite et il profère des menaces. *Prot.*, c. ix, *P. G.*, t. viii, col. 196, 197. Quiconque se prend pour sage ne peut atteindre le domaine de la vérité, esclave de l'inquiétude et du dérèglement de ses tendances aveugles, ἀσάτοις καὶ ἀδιόρτοις ὁρμαῖς κεχρημένος. *Strom.*, II, c. xi, *P. G.*, t. viii, col. 987. A diverses reprises, il reproche aux philosophes leur individualisme intellectuel, φιλονεικία. *Strom.*, VI, c. vii, *P. G.*, t. ix, col. 277. Cf. col. 480. Les philosophes déjà bien exercés... qui cherchent avec amour et sans arrogance... sont enfin conduits jusqu'à la foi. *Strom.*, VI, c. xvii, *P. G.*, t. ix, col. 385. Malheureusement ils font les sourds, méprisent la parole des barbares, ou même redoutent la mort. *Strom.*, VI, c. viii, *P. G.*, t. ix, col. 289.

b) *Préliminaires intellectuels et motifs de crédibilité.* — Le but des Stromates est en général de rendre la vérité chrétienne acceptable aux gentils. Voir ce qui est dit de l'apostolat doctrinal, de son but, au sommaire du 1^{er} Stromate, col. 147 : gagner les intelligences par l'usage de la philosophie grecque, de l'hellénisme qui prépare au christianisme. Dans le II^e Stromate, il témoigne de son intention, convertir et les Grecs et les Juifs; les premiers, en leur faisant reconnaître leurs sources partiellement traditionnelles et en critiquant leurs doctrines originales; les autres, par les témoignages de l'Écriture, insérés dans la trame de l'exposition; surtout, *Strom.*, V, c. iii, *P. G.*, t. ix, col. 38, il est question de préparation intellectuelle : aux Grecs qui veulent des preuves, il s'agit de montrer que nos dogmes sont vraisemblables et dignes de croyance, ὅτι ἐστὶ τὰ ἡμέτερα ἐνδοξα καὶ πιστεύεσθαι ἄξια; dans ce but, le meilleur moyen sera de faire valoir les conceptions qui leur sont familières.

Outre cette apologétique générale qui s'occupe surtout du contenu de la révélation, pour chercher à le rendre acceptable aux intelligences, Clément en connaît une autre plus spéciale; il parle de divers *signes* pour reconnaître la transcendance du christianisme et la divinité de son auteur. Pour la *transcendance du christianisme*, voir ceux qui ont été indiqués dans le *Protreptique*; dans les Stromates : la *sainteté du christianisme*, avec l'unité de sa foi, manifestées par tous les exemples de force chrétienne, ceux des gnostiques comme ceux des martyrs. Voir le sommaire du IV^e Stromate, col. 150. Un autre signe allégué est la *propagation du christianisme* en dépit des persécutions. La doctrine chrétienne en fleurit davantage, car elle ne meurt point comme une doctrine humaine, elle ne dépérit point comme un don sans vitalité, ἥ δὲ καὶ μᾶλλον ἀνθεῖ' οὐ γὰρ ὡς ἀνθρωπίνῃ ἀποθνήσκει διδασκαλία, οὐδ' ὡς ἀσθενὴς μαραινέται δωρεά. *Strom.*, VI, c. xviii, *P. G.*, t. ix, col. 400.

La *divinité du Christ* est attestée par des signes précurseurs, concomitants, postérieurs : d'abord, les prophéties qui l'ont annoncé, puis les témoignages qui l'accompagnèrent sa naissance temporelle, enfin, les mira-

cles qui, après son ascension, le proclament et le font clairement connaître, πρὸς δὲ καὶ μετὰ τὴν ἀνάληψιν κηρυσσόμεναι τε καὶ ἐμφανῶς δεικνύμεναι δυνάμεις αὐτοῦ. *Strom.*, VI, c. xv, *P. G.*, t. ix, col. 345. Voir encore *Strom.*, II, c. xii, *P. G.*, t. viii, col. 992, où les prophéties sont présentées comme motifs de crédibilité.

2. *Progrès ; étapes diverses.* — a) *La perfection au point du départ ; tout baptisé est parfait.* — L'erreur gnostique, fondée sur une sorte de théorie déterministe, sur la conception d'une diversité de nature, établissait une différence essentielle entre les pneumatiques et les psychiques, les parfaits et les imparfaits. D'autre part, on méconnaissait et on tournait en dérision le titre d'enfants, νήπια, donné aux chrétiens régénérés. Clément combat ces erreurs, surtout *Pæd.*, I, III, c. vi, *P. G.*, t. viii, col. 284, 285, où, faisant usage de l'Écriture, il montre ce qu'est l'enfance chrétienne, combien glorieuse, qu'entre les régénérés il n'y a aucune distinction naturelle fondamentale, que leur perfection est déjà en un sens consommée, qu'il n'y manque que la consommation de l'éternité, car la foi est déjà la perfection de la doctrine, μαθήσεως τελειότης ; rien ne lui manque, elle est de soi chose parfaite et pleine, qui croit au Fils à la vie éternelle. Il y a donc lieu de s'étonner quand on rencontre des hommes qui osent s'appeler parfaits et gnostiques, s'autorisant de l'apôtre ; celui-ci s'attribuant la perfection, la faisait simplement consister dans le renoncement à la vie de péché et dans la régénération par la foi. *Ibid.*, col. 312.

b) *Description du progrès gnostique ; étapes et degrés dans l'ordre universel.* — Le progrès de l'âme est fréquemment décrit comme une ascension continue de l'incrédulité à la foi et à l'amour parfait, *Strom.*, V, c. iii, *P. G.*, t. ix, col. 33 ; ce progrès comporte des progrès partiels qui sont décrits *Strom.*, VII, c. ii, col. 413, 416, important passage : l'âme qui avance dans l'épignose et la justice obtient un rang supérieur dans l'ordre universel, βελτίονα ἐν τῷ παντί τὴν τάξιν, et chaque étape, προκοπή, la rapproche de l'état d'homme parfait, εἰς ἄνδρα τελείον, allusion à Eph., iv, 13. Cette ascension est l'effet de l'ordre providentiel, où se meuvent les agents libres, anges et hommes, hiérarchiquement soumis à l'attraction divine de l'esprit, et répartis dans une série graduée de demeures. *Ibid.*, col. 413. Dans cet ordre sont agencées une série de moyens et d'ordres partiels, commandements antérieurs et postérieurs à la loi positive, récompenses et sanctions provisoires par où toute tendance vertueuse est acheminée vers un état plus parfait, εἰς ἀμείνων οἰκήσεις, par où les cœurs endurcis sont amenés au repentir. Cet ensemble de dispositions providentielles obtient efficacement son but, tout en respectant le libre arbitre. *Ibid.*, col. 413, 416.

Pour les demeures ou stages de perfection, *μοναί*, cf. Hort, *op. cit.*, p. 212.

c) *Les divers états de perfection.* — Outre ces demeures symboliques, véritables châteaux de l'âme, Clément a voulu tracer divers points de repère, phases spéciales, moments de crise, de conversion : premier changement salutaire, μεταβολή σωτήριος, de l'incrédulité à la foi ; le deuxième de la foi à la gnose. La gnose elle-même a son couronnement dans l'amour qui unit l'ami à l'ami, le connu au connaissant. *Strom.*, VIII, c. x, *P. G.*, t. ix, col. 481.

Les diverses phases de la vie chrétienne sont aussi marquées par la différence des motifs qui nous inspirent habituellement, crainte, espérance, amour : comparaison des actions faites par crainte ou par amour, *Strom.*, IV, c. xviii, *P. G.*, t. viii, col. 1321 ; contre les gnostiques, Clément légitime la crainte. *Strom.*, II, c. vii, viii. L'espérance des biens futurs est aussi un motif légitime, *Strom.*, II, c. vi, *P. G.*, t. viii, col. 961 ; c. xii, col. 1084 ; V, c. iii, *P. G.*, t. ix, col. 32. Mais le

désir de ces biens ne constitue pas un motif habituel, l'action vraiment bien faite est celle qui est faite par amour, voulue pour sa beauté même ; toute action intéressée est donc indigne du gnostique. *Strom.*, IV, c. xxi, *P. G.*, t. viii, col. 1340. Il souffre par amour ; ceux qui sont enfants dans la foi souffrent par motif de crainte ou de désir. *Strom.*, VII, c. xi, *P. G.*, t. ix, col. 493 ; cf. c. xii, col. 509. Sur le désintéressement du gnostique, voir plus loin, *Foi et gnose*.

De la considération des divers états de perfection provient également la division du christianisme en deux catégories, les gnostiques et les fidèles, division que la plupart des critiques reprochent à Clément comme une erreur ou, tout au moins, une dangereuse exagération. Voir par exemple, Seeberg, *Dogmengeschichte*, Leipzig, 1895, t. 1, p. 101. Un petit nombre l'expliquent en bonne part : « En dépit de quelques exagérations fortement idéalistes, les théories en question ne sont nullement aussi dangereuses, bien moins sont-elles étrangères au christianisme. Il est absolument faux que dans la pensée de Clément la πίστις s'oppose d'une façon tranchée à la γνώσις ; bien mieux, la gnose est un épanouissement de la foi et jusque dans ses formes les plus élevées lui demeure fidèlement unie. » Capitaine, *op. cit.*, p. 267. Voir plus loin, *Foi et gnose*. Voir aussi col. 183, comment, à l'encontre des hérésies gnostiques, aristocratiques et dédaigneuses de la foule, Clément relève la dignité des simples baptisés, établit qu'ils sont déjà dans un état de perfection.

2° *Moyens de régénération, de purification et d'expiation.* — Ces moyens sont le baptême et la pénitence, les demeures purificatrices, les jugements et châtiments.

1. *Le baptême est décrit par ses effets sanctificateurs, c'est une régénération.* — Le baptême est une illumination, une filiation divine, perfection et immortalité. Cette œuvre divine s'appelle fréquemment χάρισμα, λούτρον, φῶτισμα, τέλειον : charisme, elle opère la rémission de nos fautes ; bain, elle nous purifie de nos péchés ; illumination, elle nous fait voir cette sainte lumière du salut, par où le divin nous est communiqué, βαπτίζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαρχαναζόμεθα. καλεῖται δὲ πολλὰ ὡς τὸ ἔργον τοῦτο χάρισμα, καὶ φῶτισμα καὶ τέλειον καὶ λούτρον, λούτρον μὲν δι' οὗ τὰς ἀμαρτίας ἀποβύπτουμεθα, χάρισμα δέ, ὃ τὰ ἐπὶ τοῖς ἀμαρτήμασιν ἐπιτίμια ἀνείηται. φῶτισμα δὲ δι' οὗ τὸ ἅγιον ἐκείνον φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται, τοῦτέστιν δι' οὗ τὸ θεῖον ὁξυωποῦμεν. *Pæd.*, I, I, c. vi, *P. G.*, t. viii, col. 281.

Ces grâces nous sont communiquées par l'Esprit-Saint descendu du ciel ; il est l'œil de notre âme par où nous voyons le divin. Οἱ βαπτίζόμενοι τὰς ἐπισκοτούσας ἀμαρτίας τῷ θεῷ πνεύματι ἄχλως δάκην ἀποστρεφόμενοι, ἐλευθερον καὶ ἀνεμπόδιστον καὶ φωτεινὸν ὄμμα του πνεύματος ἴσχυμεν ὃ δὴ μόνῳ τῷ θεῷ ἐποπτεύομεν, οὐρανὸν ἐπιστρέφοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος. *Ibid.*, col. 284. Cf. col. 288, 309. Le baptême est un remède, παιωνίον φάρμακον. *Ibid.*, col. 285. C'est une régénération. *Strom.*, III, c. xii, *P. G.*, t. viii, col. 1189. Cf. *Pæd.*, I, II, c. xii, col. 540, l'eau baptismale est comparée à une matrice, τοιοῦτους ἡμᾶς εἶναι βούλεται οἶκος καὶ γεγέννηκεν ἐκ μητρὸς ὕδατος. *Strom.*, IV, c. xxv, *P. G.*, t. viii, col. 1369. Nos frères sont ceux qui ont été régénérés dans le même Verbe. *Strom.*, II, c. ix, *P. G.*, t. viii, col. 976. Cf. c. xiii, col. 996 ; c. xxiii, col. 1097.

D'après certains textes, Clément paraît avoir connu la confirmation, tout au moins comme un rite complémentaire du baptême : μετὰ τὴν σφραγίδα καὶ τὴν λύτρωσιν, *Quis dives*, c. xxxix, *P. G.*, t. ix, col. 644 ; cf. *ibid.*, c. xlii, col. 648, où il est question du sigillum préservateur, administré par l'évêque, ὡς τὸ τέλειον αὐτῷ φυλακτήριον τὴν σφραγίδα τοῦ κυρίου.

2. *Chutes après le baptême, purifications, pénitence.* — Les chutes après le baptême sont punies de peines

purificatrices envoyées par Dieu. *Strom.*, IV, c. xiv, P. G., t. viii, col. 1364. Voir plus loin : *Jugements et sanctions*. Les purifications amènent l'âme à la pénitence, ἐκδιάζονται μετανοεῖν. *Strom.*, VII, c. ii, P. G., t. ix, col. 416. Clément, *Strom.*, II, c. xiii, P. G., t. viii, col. 993-997, est amené par une citation du Pasteur d'Hermas à s'occuper de la μετάνοια. Celle-ci a été dépeinte par Hermas comme une disposition morale, acte de grande sagesse : τὴν μετάνοιαν σύνεσιν εἶναι φησι μεγάλην. *Ibid.*, col. 993. Hermas et Clément, après lui, la décrivent par ses signes, ses effets extérieurs : changement de vie et mortification. Voir Hermas, *Pasteur, Mand.*, v, Funk, *Patres apostolici*, 2^e édit., Tubingue, 1901, t. i, p. 482 sq. Clément ajoute : La rémission des péchés diffère de la pénitence ; l'une et l'autre, d'ailleurs, sont en notre pouvoir. Ἀφεσις τοίνυν ἁμαρτιῶν μετανοίας ἀποφέρει· ἄμφω δὲ δέκνυνται τὰ ἐφ' ἡμῖν. *Ibid.*

Il faut voir plus loin une autre distinction : celle de la rémission, ἄφεσις, et du pardon, συγγνώμη. Après avoir remarqué dans une explication allégorique, *ibid.*, col. 1009, que la μετάνοια, de sa nature, appelle le pardon, συγγνώμη, il distingue pardon et rémission : le pardon ne comporte pas la simple rémission, mais la guérison. Ἡ συγγνώμη δὲ οὐ κατὰ ἄφεσιν, ἀλλὰ κατὰ ἴσιν συνίσταται. Le pardon ne semble pas avoir été une chose très rare, puisque Clément fait allusion, *Strom.*, II, c. xx, P. G., t. viii, col. 1068, à des prêtres trop indulgents pour les fautes et trop prompts à accorder le pardon : ὅσους γὰρ διὰ τὸ φιλικῶς πρὸς ἁμαρτίας ἔχιν ἡ συγγνώμη παρεισέρχεται. Cf. *ibid.*, col. 1068. Le Seigneur dit overttement que les fautes et les péchés sont en notre pouvoir, quand il nous montre les modes de guérison convenables aux maladies, quand, par la voix d'Ézéchiël, il demande aux pasteurs de nous corriger, πρὸς τῶν ποιμένων ἐπανορθοῦσθαι βουλόμενος ἡμᾶς. Car, dit le Seigneur, c'est une grande joie pour le Père céleste, que le salut d'un seul pécheur. *Ibid.*

Dans un passage souvent discuté, Clément parle de celui qui, ayant quitté les mœurs païennes pour embrasser la foi, retombe après la première rémission, ἄφεσις. Quand même il obtiendrait le pardon, il lui faut rougir, puisqu'il ne peut retrouver la pureté de la première rémission, κἄν συγγνώμης τυγχάνῃ, αἰδεῖσθαι ὀρεῖται, μηκέτι λουόμενος εἰς ἄρεσιν ἁμαρτιῶν. *Strom.*, II, c. xi, P. G., t. viii, col. 996. D'ailleurs, Clément vient de citer Hermas, qui s'exprime ainsi : Même à ceux qui, après avoir embrassé la foi, retombent en quelques fautes, Dieu, dans sa grande miséricorde, a donné une seconde pénitence ; afin que celui qui aura été tenté après la vocation, s'il est vaincu par contrainte ou par surprise, reçoive encore une pénitence unique sans retour possible. Ἐδωκεν οὖν ἄλλην ἐπὶ τοῖς κἄν τῇ πίστει περιπίπτουσιν τιμωρίᾳ, πολυέλεος ὢν, μετάνοιαν δευτέραν, ἣν εἴ τις ἐκπειρασθεὶς μετὰ τὴν κλήσιν, βιασθεὶς δὲ καὶ κατασφορισθεὶς, μίαν ἐτι μετάνοιαν ἀμετανόητον λάβῃ. *Strom.*, II, c. xiii, P. G., t. viii, col. 996. La citation et le contexte paraissent indiquer une certaine tendance au rigorisme. Quelques critiques veulent y voir simplement un symbole emprunté à la doctrine d'Hermas, une figure du prix de la grâce intérieure qui n'est point donnée indéfiniment et sans mesure, et du danger de son abus. Se plaçant au point de vue ascétique et parénétique, Clément aurait voulu mettre les fidèles en garde contre ces périls. A ce propos, il faut noter que pour Clément, comme pour Hermas, c'est un signe de pénitence que de demander fréquemment le pardon de ses fautes, δόκησις τοίνυν μετάνοίας, οὐ μετάνοια πολλάκις αἰτεῖσθαι συγγνώμην, ἐφ' οἷς πλημμελοῦμεν πολλάκις. *Strom.*, II, c. xiii, P. G., t. viii, col. 996.

3. *Doctrine pénale eschatologique, jugements et sanctions.* — a) *Distinction de divers jugements et sanctions correspondantes.* — Clément parle à diverses

reprises de jugements partiels, provisoires, auxquels correspondent des épreuves purificatrices : corrections nécessaires... par des jugements variés, παιδεύσεις αἱ ἀναγκαῖαι... διὰ προκρίσεων ποικίλων, *Strom.*, VII, c. ii, P. G., t. ix, col. 416 ; châtiments partiels, que l'on appelle corrections, μερικαὶ παιδεῖαι, ἃς κολάσεις ὀνομάζουσιν. *Ibid.*, c. xvi, col. 542. Ces châtiments providentiels sont infligés par le ministère des anges, διὰ τῶν προσέχων ἀγγέλων. Voir Hort, *op. cit.*, p. 217, note sur la continuité des intermédiaires angéliques et de leur ministère providentiel, signifiée par προσέχης. Ces jugements provisoires sont expressément distingués du jugement final et décisif, παντέλης κρίσις. *Ibid.*, c. ii, col. 416 ; c. xvi, col. 542.

b) *Théorie du châtimement.* — L'utilité et la légitimité du châtimement, sa place dans l'ordre providentiel, sont des considérations très familières à Clément. Voir spécialement *Strom.*, I, c. xxvii, P. G., t. viii, col. 917, 920, 921 : apologie de la Loi en tant que pénalité ; comparaison du mal moral à la maladie physique, du châtimement au traitement médical ou chirurgical ; nécessité providentielle de la douleur. Faut-il en conclure que, dans la pensée de Clément, tout châtimement infligé par la providence est médicinal, en d'autres termes que Dieu ne punit pas, mais qu'il corrige seulement ? On serait porté à le conclure de *Strom.*, VII, c. xvi, P. G., t. ix, col. 541 : Dieu ne châtie pas : car le châtimement consiste dans la réciprocité du mal infligé, θεὸς οὐ τιμωρεῖται. ἔστι γὰρ ἡ τιμωρία κακοῦ ἀνταπόδοσις. — Pourtant, il faut chercher la pensée de Clément dans le passage où il traite la question d'une façon générale, *ex professo*. *Strom.*, IV, c. xxiv, P. G., t. viii, col. 1361, 1364. En cet endroit, d'abord, il emploie d'une façon large le terme qu'il repoussait au sens strict de vengeance ou de talion, τιμωροῦμεθα, parlant des châtiments encourus par nos péchés ; ensuite, il indique expressément le double rôle utile du châtimement, non seulement la correction du coupable lui-même, mais encore l'admonition exemplaire qui en préservera d'autres ; enfin, en terminant ce chapitre, il distingue expressément la catégorie des corrigibles, παιδεύσιμοι, et celle des rebelles, ἄπιστοι. Cette dernière distinction des corrigibles et des infidèles rebelles revient ailleurs. *Strom.*, VI, c. xiv, P. G., t. ix, col. 333. Le même texte, *Is.*, xl, 15, est allégué, voir la note de Potter ; et les ἄπιστοι sont représentés comme s'étant volontairement placés en dehors de l'ordre salvifique, séparés du corps, περισσοὶ εἰς σωτηρίαν, ἀπορριπτόμενοι τοῦ σώματος. Voir encore *Strom.*, I, c. xxvii, P. G., t. viii, col. 920, châtiments des incorrigibles pour l'utilité des corrigibles, et *Strom.*, VII, c. ii, P. G., t. ix, col. 413, 416, double catégorie de libre arbitre, ici rebelle, là corrigible.

c) *Purification après la mort.* — Cette purification se fait par le moyen de châtiments, nécessaires avant de parvenir à la demeure réservée, ἀποθεσθαι τὰ πάθη ἀνάγκη τοῦτον, ὡς εἰς τὴν μονὴν τὴν οἰκίαν χωρῆσαι δυνήσθαι. *Strom.*, VI, c. xv, P. G., t. ix, col. 332. Ces châtiments consistent partiellement dans le délai de la béatitude, partiellement dans la confusion des fautes commises, peines morales qui subsistent même après le châtimement et la purification : κἂν παύσωνται ἄρα που αἱ τιμωρίαι κατὰ τὴν ἀποπλήρωσιν τῆς ἐκτίσεως καὶ τῆς ἐκάστου ἀποκαθάρσεως.

d) *Jugement dernier, παντέλης κρίσις, et châtiments définitifs.* — Il est question de la manifestation du Seigneur dans son second avènement, de la confusion des pécheurs, dans *Adumbrat. in I Joa.*, ii, 23, P. G., t. ix, col. 737. D'une façon générale relativement à la justice présente et future, aux jugements et châtiments, voir *Strom.*, V, c. xiv, P. G., t. ix, col. 181, où sont réunies des citations d'écrivains païens. Les infidèles et pécheurs, ἄπιστοι, ἀνίστατοι, que Clément a nettement distingués et qualifiés d'endurcis, incorrigibles, ne ressus-

citeront pas (exégèse du Ps. 1, 4, 5, 6); ils sont déjà condamnés, d'après Joa., III, 8. *Pæd.*, I, I, c. x, *P. G.*, t. VIII, col. 360. Cf. *Strom.*, II, c. xv, col. 1008. Mais les âmes des méchants sont immortelles, et destinées au supplice du feu, *Strom.*, IV, c. VII, col. 1256, dans les ténèbres extérieures, avec pleurs et grincements de dents, *Pæd.*, I, I, c. x, col. 357; c'est là le supplice du feu éternel, *κόλασις ἑμπύρος αἰώνιος*, *Quis dives*, c. XXXIII, *P. G.*, t. IX, col. 640, préparé au démon et à ses anges. *Prot.*, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 193.

3^e *Retour aux vues générales : continuité de l'ascension et de son terme eschatologique.* — 1. Dans un passage capital, *Strom.*, VII, c. x, *P. G.*, t. IX, col. 477-481, on trouve indiqués : a) le point de départ, la foi, bien intérieur à l'âme, *πίστις ἐνδιαθετόν τί ἐστιν ἀγαθόν*, dans laquelle il faut grandir en recevant, autant que possible, la gnose, col. 477; b) la continuité de l'ascension, car il est dit : *A celui qui a, il sera donné*; à la foi est donnée la gnose, à la gnose la charité, à la charité l'héritage; cf. c. XI, col. 496, la grâce d'adoption, gage immédiat du progrès suprême, *κορυφαϊοτάτη προκοπή*, et de la vision face à face; c) le terme : la gnose nous conduit à la fin sans limite et parfaite, nous enseignant par avance cette vie que nous mènerons plus tard, vie divine avec les dieux, lorsque nous aurons été délivrés de toute peine et de tout châtiment, enduré pour la purification de nos péchés. Après cette rédemption, récompense et honneurs sont donnés aux consommés en perfection, *τελειωθείσιν*, arrivés au terme de toute purification et de toute *λειτουργία*, même la plus sainte : alors aux purs de cœur, réunis au Seigneur, échoit le rétablissement, *ἀποκατάστασις*, dans la contemplation éternelle.

Suivant la remarque d'Atzberger, *op. cit.*, p. 356, la perfection du gnostique est souvent décrite en des termes qui conviennent à l'autre vie aussi bien qu'à celle-ci; de sorte qu'on peut se demander à quel moment la béatitude est accordée. De l'examen de quelques textes, *Quis dives*, c. XLII, *P. G.*, t. IX, col. 649, 652; *Strom.*, IV, c. IV, *P. G.*, t. VIII, col. 1228; c. VII, col. 1256; V, c. XIV, *P. G.*, t. IX, col. 181, il ressort que cette béatitude est obtenue immédiatement après la mort, par les âmes complètement purifiées. — Cette conclusion est confirmée : a) par l'enseignement de Clément, à la suite d'Hermas, relatif à l'évangélisation par les apôtres, des âmes justes retenues dans l'Hadès. La prédication du Christ dans l'Hadès, pour les Juifs seuls, est expliquée dans *Strom.*, VI, c. VI, *P. G.*, t. IX, col. 265 sq.; tandis que dans *Strom.*, II, c. IX, *P. G.*, t. VIII, col. 980, il est dit que les gentils eux-mêmes sont sauvés s'ils ont vécu selon la loi naturelle. D'ailleurs, sans la foi au Christ, aucune purification pour personne. — b) L'attitude de Clément vis-à-vis du chiasme est une autre confirmation. Toute sa tournure d'esprit, toute son allure théologique l'en éloigne, et Atzberger, *op. cit.*, p. 358, voit un indice de cette opposition dans la façon dont il entend l'Hebdomade et l'Ogdoade, degrés de perfection morale, et symbolique achèvement vers la béatitude. Cf. *Strom.*, IV, c. XVII, *P. G.*, t. VIII, col. 1317; c. XXV, col. 1368; V, c. VI, *P. G.*, t. IX, col. 61.

2. *Résurrection.* — Annonce d'un livre *Περὶ ἀναστάσεως*. *Pæd.*, I, III, c. x, *P. G.*, t. VIII, col. 521. L'arbre dont les feuilles ne meurent pas, Ps. 1, 1-3, est un symbole de la résurrection. *Pæd.*, I, I, c. x, *P. G.*, t. VIII, col. 360. Aux hérétiques qui prétendaient que la résurrection avait déjà eu lieu, Clément montre que nous l'attendons encore. *Strom.*, III, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 1152. Cf. *Strom.*, V, c. XIV, *P. G.*, t. IX, col. 157. Dans la résurrection l'âme reprendra son corps; ils se réuniront suivant la loi de leur être, suivant la naturelle harmonie de leur composition, *in resurrectione animam in corpus reverti. Coniunguntur sibi in-*

vicem juxta genus proprium, secundum compositionem alterius se quadam congruentia coaptantes. Adumbrationes in I Pet., *P. G.*, t. IX, col. 729.

3. *Bonheur des justes.* — C'est le repos éternel en Dieu, habituellement désigné par le terme *ἀνάπαυσις*. C'est la claire révélation du siècle futur, le face à face, *τὴν ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι ἐναργῆ ἀποκάλυψιν... πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*. *Pæd.*, I, I, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 293. Nous y serons initiés aux saints mystères, nous y jouirons des secrets célestes que l'oreille n'a point entendus, etc.; suit toute une description enthousiaste et poétique. *Prot.*, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 240. Clément rappelle à diverses reprises, contre les millénaires, le caractère transcendant de cette béatitude, connue seulement par voie d'analogie. Voir spécialement, *Pæd.*, I, III, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 665, allusion à Isaïe, I, 19 : les biens de la terre, biens humains, beauté, richesse, santé, force, car les vrais biens sont ceux que « l'oreille n'a pas entendus, qui ne sont point connus du cœur de l'homme... », ceux qui sont vraiment *τὰ ὄντως ὄντα...*, au regard desquels les biens présents ne sont que participations et synonymes, *κατὰ μετουσίαν δὲ ἐκείνων τὰ τῇ δὲ συνωνυμεῖ.*

J. Martin, *L'apologétique traditionnelle*, Paris, 1905, p. 51-81, motifs de conversion; Le Nourry, *Dissertationes*, du mariage, *P. G.*, t. IX, col. 1175-1181; des vertus chrétiennes, *ibid.*, col. 1181-1199; du gnostique ou chrétien parfait, *ibid.*, col. 1199-1235; Bigg, *The christian platonists*, Oxford, 1886, p. 83-100, les deux vies; Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vorchristlichen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 341 sq., le salut; p. 358 sq., la pénitence d'après Clément; Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903, p. 257-304, motifs des actes et degrés de perfection; p. 312-320, baptême et pénitence.

Sur l'eschatologie de Clément, voir W. de Loss Love, *Clemens of Alexandria not an after-death probationist or universalist*, dans *The Bibliotheca sacra*, octobre 1888, p. 608-628; Bigg, *op. cit.*, p. 111-115; L. Atzberger, *op. cit.*, p. 336-365, l'élaboration scientifique de l'eschatologie révélée, d'après Clément d'Alexandrie, voir notamment, p. 352-356, le ciel et le royaume du ciel; p. 356-361, l'état des âmes justes immédiatement après la mort, la doctrine de Clément sur la descente du Christ aux enfers, sa position par rapport au millénarisme; p. 361-363, les châtements de l'autre vie; G. Anrich, *Klemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegefeuer*, dans *Theologische Abhandlungen. Eine Festgabe zum 17.5.1902 für H. J. Holtzman*, Tubingue, 1902, p. 95-120 (publié à part).

IV. FOI ET GNOSE; AMOUR DE DIEU ET AMOUR DES HOMMES; CULTES ET SACREMENTS. — 1^o *Foi et gnose.* —

La gnose est une élaboration scientifique du contenu de la foi, *fides quærens intellectum*; elle est l'édifice construit sur son fondement; mieux encore, elle en est le développement vital. Élaboration scientifique, elle est chose rationnelle; construite sur le fondement, elle tient de la foi toute sa solidité, et ne saurait trouver ailleurs de point d'appui; développement vital, elle est animée du principe surnaturel, et cette vie s'accroît et se fortifie encore par l'influence de la charité, le concours des diverses vertus. Il y a donc là une évolution logique et une évolution vivante; il y a de l'intellectualisme, et il y a de la foi vécue.

Faute de reconnaître l'un ou l'autre de ces points de vue, on défigure cette théorie générale des rapports de la gnose et de la foi, le point de vue le plus original de Clément, celui par où sa doctrine est restée la plus célèbre et la plus féconde. Harnack a écrit, au sujet de l'œuvre de Clément : « Ce fut là — pour la forme et pour le fond — la découverte du christianisme scientifique, qui ne contredit point la foi, mais qui, ne se bornant plus à des consolidations ou éclaircissements partiels, la fait monter dans une autre sphère, spirituelle et plus haute, quittant le domaine de l'autorité et de l'obéissance, pour le domaine du savoir lumineux et de l'assentiment intérieur spirituel, montant vers Dieu sur les ailes de l'amour. » *Dogmengeschichte*, Fribourg-

en-Brisgau, 1894, t. I, p. 595. Cette belle esquisse fausse essentiellement la pensée de Clément. La foi d'autorité est à la base de l'édifice; il en dépend tout entier. La gnose s'acquiert et se consomme dans la même dépendance qui a donné naissance à la foi. Elle est tout ensemble *œuvre de science et de tradition*, apparente contradiction qui est une énigme pour Winter, *op. cit.*, p. 114-115. C'est qu'elle est l'œuvre du Christ, auquel l'âme s'est donnée et dont elle reste dépendante par l'humble foi et par l'amour confiant.

1. *La foi.* — a) *Définitions et notions.* — Passage capital, *Strom.*, II, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 933-941, où après avoir fait voir la nature de la vraie philosophie, sa nécessité pour connaître un Dieu transcendant, col. 936, 937, il définit la foi, et affirme, d'après saint Paul, sa nécessité pour plaire à Dieu, col. 940. La foi que les Grecs calomnient, l'estimant vaine et barbare, est une anticipation volontaire, un assentiment pieux, πρόληψις ἐκουσίως ἐστι, θεοσεβείας συγκατάθεσις, selon Heb., XII, 1, 2, 6.

En tant qu'anticipation, la foi est une adhésion à un principe; envisagée comme telle, d'après la terminologie et le point de vue aristotéliens, la foi devance la science, et constitue le fondement de la certitude scientifique. *Strom.*, II, c. IV, *P. G.*, t. VIII, col. 948. Cf. Kleutgen, *La philosophie scolastique*, trad. Sierp, Paris, t. II, p. 400; Ollé-Laprune, *La certitude morale*, Paris, 1892, p. 217-218.

Elle n'est pourtant pas un préjugé quelconque, mais un assentiment à un témoignage imposant, συγκατάθεσις ἰσχυρῶς τινι. *Strom.*, II, c. VI, col. 964. De là, son caractère d'adhésion immédiate et de foi d'autorité. C'est la voix de Dieu que nous entendons, se démontrant et s'imposant d'elle-même, ἀποδείκναι ἀναντιρρήτον τὴν τοῦ τὰς γραφὰς δεδωρημένον φωνήν. *Strom.*, II, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 941. Cf. c. VI, col. 960; c. IV, col. 944; V, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 20, 21. C'est que la foi est un organe, une main, un œil. *Strom.*, VI, c. XVII, *P. G.*, t. IX, col. 384. Elle constitue un mode de connaissance et d'assentiment où l'âme s'unit directement à son objet, bien qu'inévident, ἀφανοῦς πράγματος ἐνωτικὴ συγκατάθεσις. *Strom.*, II, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 940.

b) *La foi, germe de vie future.* — Elle est le commencement du salut et l'élément nécessaire à la vie. Clément allègue Heb., XI, 6, dans *Strom.*, II, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 939; cf. col. 965, 968. — La foi est une grâce, χάρις, qui nous fait monter vers l'être infiniment simple, *Strom.*, II, c. IV, col. 945; elle est chose divine, le fondement de la charité, c. VI, col. 965; elle est force pour le salut, principe dynamique pour la vie éternelle, ἰσχύς εἰς σωτηρίαν καὶ δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον, c. XII, col. 992. Dès ici-bas elle atteint son objet, voir les textes cités plus haut.

2. *La gnose, ses rapports avec la foi.* — a) *Notions empruntées à saint Paul.* — D'après Rom., I, 17, la gnose n'est autre chose que l'accroissement et la perfection de la foi : l'apôtre semble annoncer une double foi, ou plutôt une seule, qui reçoit accroissement et perfection. La κοινὴ πίστις est placée comme un fondement. *Strom.*, V, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 12. D'après I Cor., III, 1, 3, il y a un premier enseignement bon pour les commençants, quasi carnalibus, tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam. Cette première doctrine est un fondement, dans l'attente d'édifices futurs. Tels seront d'après Clément les édifices gnostiques, construits sur le fondement de la foi au Christ-Jésus : ταῦτα γνωστικὰ ἐποικοδομήματα τῇ κρηπίδι τῆς πίστεως τῆς εἰς Ἰησοῦν Χριστόν. *Strom.*, V, c. IV, *P. G.*, t. IX, col. 45.

b) *Union intime de la gnose et de la foi; la gnose, épanouissement de la foi.* — Ces paroles de l'apôtre autorisent à distinguer deux états de perfection et d'imperfection, plus exactement, deux états d'inégale per-

fection. Voir plus haut. Ce sont deux états de connaissance plus ou moins parfaite. Clément se rappelle que dans le Pédagogue il a fait voir l'éducation et la nourriture des enfants, τὴν ἐκ παιδῶν ἀγωγὴν καὶ τροφήν, c'est-à-dire cette formation qui va se développant de la catéchèse à la foi et prépare les hommes futurs, les candidats de la gnose. *Strom.*, VI, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 208. La gnose est un état plus avancé : πλέον τοῦ πιστεῦσαι τὸ γινῶναι. *Strom.*, VI, c. XIV, col. 332.

On ne saurait néanmoins les opposer; elles sont intimement entrelacées, associées dans un divin accord : πιστὴ τοίνυν ἡ γνώσις· γνωστὴ δὲ ἡ πίστις θεῖα τινὲ ἀκολουθεῖα τε καὶ ἀντακολουθεῖα γίνεται, *Strom.*, II, c. XV, *P. G.*, t. VIII, col. 948; pas de foi sans gnose, pas de gnose sans foi. *Strom.*, V, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 1. L'édifice de la gnose est construit par la recherche alliée à la foi, μετὰ πίστεως συνιόνσαν ζήτησιν. *Ibid.*, c. I, col. 13. Seulement elles sont distinctes comme le sont l'abrégé et le développement, *ibid.*, col. 481, comme la connaissance confuse et la science distincte. *Ibid.*, c. XIII, col. 516; cf. col. 323.

c) *La gnose est l'œuvre du Christ dans l'âme qui lui est étroitement unie; elle est le gage de la vie future.* — Elle est l'opération du Christ de qui nous vient, par les apôtres, la tradition gnostique. *Strom.*, VI, c. VII, *P. G.*, t. IX, col. 277. Elle est le Christ lui-même, notre jardin spirituel, en qui nous sommes transplantés. *Strom.*, VI, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 209. Le Christ est à la fois la base et l'édifice; lorsque nous passons de la foi à la gnose, de la gnose à la charité et à l'héritage céleste, ce progrès spirituel a pour condition l'intime dépendance, l'étroite communion et subordination qui nous unit au Seigneur dans la foi, la gnose et la charité, *Strom.*, VII, c. X, *P. G.*, t. IX, col. 480-481; la perfection de l'âme gnostique est d'être avec le Seigneur, σὺν τῷ Κυρίῳ γίγνεσθαι, subordonné dans une étroite union, là où il est, ὅπου ἐστὶν προσεχῶς ὑποτεταγμένη. *Ibid.*, col. 481.

Œuvre du Christ, cette connaissance demeure dans l'âme, à l'état de réalité vivante et durable : αἰδὺς θέωρια, ζωσα ὑπόστασις μένει, *Strom.*, IV, c. XXII, *P. G.*, t. VIII, col. 1346, avec cette vie spirituelle et cette perfection vient dans nos âmes la justice, *Strom.*, VI, c. XII, *P. G.*, t. IX, col. 324; description de cette justice : sceau imprimé dans l'âme, δικαιοσύνης σφραγίς, puissance de bien faire, d'où une transformation qui est le gage de la glorification future; car telles sont les propriétés caractéristiques, χαρακτηριστικαὶ ποιότητες, par où une âme est connue glorifiée, une autre condamnée. *Ibid.* Cf. col. 360. Le caractère de l'Esprit-Saint, χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα, imprimé dans l'âme par la foi; et *Strom.*, IV, c. XVIII, *P. G.*, t. VIII, col. 1326, le signe saint, le caractère de la justice., l'onction d'une âme qui plaît à Dieu et qui tressaille en vertu de l'habitation de l'Esprit-Saint. Voir encore tous les endroits où, suivant la remarque d'Atzberger, *op. cit.*, p. 352, la perfection du gnostique est décrite dans des termes qui conviennent à l'autre vie aussi bien qu'à celle-ci, où le gnostique est dépeint comme égal aux anges, comme un porte-Dieu, comme un Dieu. *P. G.*, t. IX, col. 325, 327, 516; t. VIII, col. 1360.

Sur cette déification, cf. la note de Potter, *P. G.*, t. VIII, col. 233, qui donne de nombreuses références. Voir aussi Hort, *op. cit.*, p. 203 : « Pour le lecteur contemporain, il n'y a rien d'aussi surprenant, dans la lecture de Clément, que de l'entendre réitérer ses affirmations relatives à la déification du gnostique, non seulement dans la vie future, mais dans la vie présente... Pour prouver sa doctrine, il cite des passages de la Bible et d'auteurs profanes. Il aurait pu invoquer encore II Pet., I, 4, θεάας κοινωνοὶ φύσεως, et les prétentions stoïciennes à l'égalité divine... Toutefois, ce qui nous déconcerte, Clément nie l'identité de la vertu di-

vine et de la vertu humaine. » Voir dans *Strom.*, III, c. XIV, P. G., t. IX, col. 524, cette protestation de Clément contre le panthéisme stoïcien. Hort remarque du reste, *ibid.*, p. 204, que la doctrine de la déification est chez saint Thomas.

d) La gnose est quelquefois présentée comme le résultat d'une tradition secrète, transmise à la faveur d'une méthode ésotérique et de la discipline du secret. — Jésus n'avait point révélé à beaucoup ce qui ne pouvait être compris de la foule; il en instruisit seulement un petit nombre qu'il savait capables de recevoir cet enseignement et de s'en pénétrer; ce qui est secret, comme la doctrine relative à Dieu, est confié à la parole, et non aux écrits, τοῖς οἰοῖς τε ἐκδόξασθαι καὶ τυπωθῆναι πρὸς αὐτά· τὰ δὲ ἀπόρρητα, καθάπερ ὁ θεός, λόγῳ πιστεύεται, οὐ γράμματι. *Strom.*, I, c. I, P. G., t. VIII, col. 701. Les maîtres de Clément avaient reçu de Pierre, Jacques, Jean et Paul, cette tradition, transmise de père en fils. *Ibid.* Sur le danger de divulguer cet enseignement secret et de le confier à des esprits mal préparés, cf. *Strom.*, I, c. II, P. G., t. VIII, col. 709. Voir encore *Strom.*, I, c. XII, P. G., t. VIII, col. 753, sur ce qu'il faut divulguer les mystères de la foi seulement à ceux qui sont capables d'entendre la vérité; *Strom.*, V, c. IV, P. G., t. IX, col. 37 sq., sur l'usage des symboles; c. X, col. 94 sq., sur la tradition apostolique relative au secret des mystères; et sommaire, col. 451.

Sur la foi et la gnose, H. E. F. Guericke, *De schola quæ Alexandriæ floruit catechetica*, Halle, 1824, p. 111-124; Knittel, *Pistis und Gnosis bei Klemens von Alexandrien*, dans *Theol. Quartalschrift*, t. LV (1873), p. 171-219, 363-417; F. J. Winter, *Die Ethik des Clemens von Alexandrien*, Leipzig, 1882, p. 112-124; Bigg, *The Christian platonists*, Oxford, 1886, p. 91-94; Harnack, *Dogmengeschichte*, 3^e édit., 1894, t. I, p. 594 sq.; Seeberg, *Dogmengeschichte*, Leipzig, 1895, t. I, p. 100; Atzberger, *Geschichte des christl. Eschatologie*, Fribourg-en-Brigau, p. 351-352, la connaissance du salut; E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1898, p. 185-201; Pascal, *La foi et la raison dans Clément d'Alexandrie* (thèse), Montdidier, 1901; Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903, p. 267-282.

2^o La charité; ses effets sanctificateurs et unitifs. — 1. La charité est le terme de l'ascension gnostique. — Elle n'est plus le désir, mais l'amoureuse union; elle met le gnostique en possession des biens à venir, possédés par anticipation. *Strom.*, VI, c. IX, P. G., t. IX, col. 293, 296, 297. S'unissant à l'âme, contiguë à l'âme, ἀγάπη ἀδιάστατος, la charité y met l'empreinte de la justice, δικαιοσύνης σφραγίδα, elle est en Dieu et elle contient Dieu, θεοφορούσα καὶ θεοφορουμένη. *Ibid.*, c. XII, col. 325. De la sorte, le gnostique reçoit le caractère de l'un, ἐν τῷ ἐνὶ χαρακτηρίζεται, il devient homme parfait, *vir perfectus in mensuram plenitudinis Christi*, ami et fils, ayant droit à la vision béatifique; son âme, devenue par affinité toute pneumatique, s'incorpore à l'Eglise pneumatique, elle y demeure pour arriver au divin repos, μένει εἰς τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ. *Strom.*, VII, c. XI, P. G., t. IX, col. 496. Il a reçu le caractère de l'un, c'est dire qu'il est unifié en lui-même, dans son âme complètement pacifiée. En effet, la pureté et la familiarité de Dieu, la pratique de la contemplation, produisent l'état de simplicité sans passion. P. G., t. VIII, col. 1252. Cf. t. IX, col. 293. Plus expressément, cela signifie l'union au Christ : croire dans le Fils, c'est devenir monadique, unifié en soi-même et uni au Christ; ne pas croire, c'est se séparer de lui, et être partagé, divisé en soi-même, μερισθῆναι. *Strom.*, IV, c. XXV, P. G., t. VIII, col. 1365. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 120, note 3. Donc notre unité, ἐνωσις, est un effet, une participation de celle du grand-prêtre, elle-même solidaire de la divine unité, αὐτὸς ὁ ἀρχιερεὺς εἰς, ἐνὸς ὄντος τοῦ θεοῦ. *Ibid.*, c. XXIII, col. 1360. De là encore, l'unité des fidèles dans la charité, à laquelle le Protreptique appelle instamment ses auditeurs, voulant en faire des catéchumènes :

hâtons-nous de nous unir nombreux, en un seul amour dans l'unité de la nature monadique, εἰς μίαν ἀγάπην συναχθῆναι οἱ πολλοί, κατὰ τὴν τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἐνωσιν. *Ibid.*, col. 200. Voir plus loin, amour du prochain.

2. L'impassibilité, ἀπάθεια, fruit de l'union. — L'union divine produit dans l'âme gnostique un état très voisin de l'impassible identité, προσηχότερον ἐν ἑξεί γίνεται ταυτότητος ἀπαθούς. *Strom.*, IV, c. VI, col. 1252. Les créatures n'ont plus rien qui puisse l'émouvoir; non seulement dépourvu de toute passion désordonnée, il est parvenu d'abord à la métriopathie, cf. *Strom.*, VI, c. XIII, P. G., t. IX, col. 325, 328; mais montant plus haut, il ne ressent plus en lui d'amour des créatures qui ne soit directement et immédiatement rapporté à Dieu : pour aucun ami il ne ressent d'amour vulgaire, mais par les créatures il s'élève à l'amour du créateur, οὐδὲ ἄρα φιλεῖ τινα τὴν κοινὴν ταύτην φιλίαν, ἀλλ' ἀγαπᾷ τὸν κτίστην διὰ τῶν κτισμάτων. *Strom.*, VI, c. IX, P. G., t. IX, col. 293. La disposition où il se trouve n'est donc point la totale insensibilité, l'indifférence apathique, que saint Augustin flétrit chez le stoïcien : *hunc stuporem omnibus vitiis pejorem*. De civit. Dei, l. XIX, c. IX, P. L., t. XII, col. 415. Le gnostique de Clément est un être vivant et agissant, qui use des créatures selon l'ordre providentiel, pour parvenir au créateur, regardant cet ordre comme juste et saint, estimant à sa valeur chacun des moyens qu'il nous offre : tel est le sens de nombreux et importants passages, suffisant à corriger l'impression qui résulte de la terminologie stoïcienne ou épicurienne, ἀπάθεια, ἀταραξία. Voir spécialement dans leur ensemble *Strom.*, IV, c. V, VI, P. G., t. VIII, plus particulièrement, col. 1234 : être en santé, avoir à sa disposition le nécessaire assure la liberté de l'âme, l'affranchissement de tout obstacle, l'usage légitime des choses présentes... Tous ces moyens il faut les rechercher, non pour eux-mêmes, mais pour le corps, et se soucier du corps en vue de l'âme... Voir encore le c. XXVI, comment l'homme véritablement parfait use du corps et des choses terrestres, surtout col. 1376 : il use de son corps, comme un voyageur use des abris et des demeures passagères; il prend soin des choses terrestres et du lieu de son habitation, mais il sait les quitter sans s'émouvoir.

3. Où et quand se réalise cette perfection? — En commençant un de ses portraits du gnostique, Clément remarque que la perfection existe dans des genres et degrés divers, mais il ne sait si, parmi les mortels, il se rencontre une perfection absolue en tous genres, excepté dans le Christ seul, πάντα δὲ ἰσὺς τέλειος οὐκ οἶδ' εἴ τις ἀνθρώπων, ἔτι ἀνθρώπος ὢν, πλὴν μόνον ὁ εἰς ἡμᾶς ἀνθρώπων ἐνδυσάμενος. *Strom.*, IV, c. XXI, P. G., t. VIII, col. 1340. Voir sommaire de *Strom.*, IV, col. 150. Ainsi tombent les reproches faits à Clément par divers critiques : son idéal est très élevé, mais non pas chimérique, pas plus que celui proposé par l'Evangile, la perfection du Père céleste, puisqu'il avoue lui-même que c'est un idéal vers lequel on doit tendre sans espérer de le réaliser complètement. Il faut d'ailleurs se rappeler la remarque d'Atzberger, citée plus haut, col. 190. Les principaux traits du gnostique semblent presque autant convenir à la vie future qu'à la vie présente. Cf. Winter, *op. cit.*, p. 122, et *Strom.*, VI, c. XIII, P. G., t. IX, col. 325, 328, 329.

4. Le désintéressement absolu du gnostique appartient à la même région d'idéal presque surhumain. Clément le décrit en des passages qui sont demeurés célèbres. Vouloir la gnose divine, dans la considération de quelque avantage, ne saurait convenir au gnostique : pour l'engager en la contemplation, la gnose lui suffit. J'irai jusqu'à dire que son choix s'attachera à la gnose, indépendamment du désir d'être sauvé; c'est pour la divine science qu'il poursuit la gnose, τολμήσας γὰρ

εἰποιμ' ἂν, οὐ διὰ τὸ σωθῆσθαι βούλεσθαι τὴν γνώσιν αἰρήσεται ὁ δὲ ἑαυτὴν τὴν θεϊαν ἐπιστήμην μεθίπων τὴν γνώσιν. *Strom.*, IV, c. xxii, P. G., t. viii, col. 1345.

Si donc par hypothèse, on proposait au gnostique le choix de la divine gnose ou du salut éternel — hypothèse d'ailleurs qui sépare des objets absolument identiques — sans hésiter il choisirait la gnose divine, jugeant qu'il faut choisir pour elle-même cette céleste propriété qui vient consommer la foi et par l'amour se développer en gnose. Εἰ γοῦν τις καθ' ὑπόθεσιν προθεῖη τῷ γνωστικῷ, πότερον ἐλθεῖναι βούλοιο τὴν γνώσιν τοῦ θεοῦ, ἢ τὴν σωτηρίαν τὴν αἰώνιον· εἴη δὲ ταῦτα κεχωρισμένα, παντὸς μᾶλλον ἐν ταυτότητι ὄντα· οὐδὲ καθοσιούσιν διαστάσας, ἔλοιτο ἂν τὴν γνώσιν τοῦ θεοῦ. δι' αὐτὴν αἰρετὴν κρίνας εἶναι τὴν ἐπαναθεσκηκίαν τῆς πίστεως δι' ἀγάπην εἰς γνώσιν ἰδιότητα. *Ibid.*, col. 1348. Celui qui écoute la vocation pure, selon qu'elle se fait entendre, s'élance vers la gnose sans être influencé par quelque crainte ou quelque désir... Si donc par hypothèse il avait reçu de Dieu le pouvoir de faire sans châtement des œuvres défendues, s'il n'avait reçu à ce sujet aucune promesse de béatitude, quand même il serait persuadé que Dieu ne verra point ses actes — chose impossible — il ne lui viendrait pas le simple désir d'une action contraire à la droite raison, ayant une fois choisi ce qui est vraiment honnête, ce qui en soi mérite l'élection, requiert l'amour. *Ibid.*, c. xxi, col. 1356.

3^e *Charité envers le prochain, vie sociale.* — L'amour de Dieu et l'amour du prochain sont désignés par le même mot : charité, ἀγάπη; dans certains passages, l'écrivain passe insensiblement de l'un à l'autre, les comprend dans une même visée, établit entre eux un étroit rapport de causalité, de communauté d'origine. Voir les textes cités, à propos de l'agape, et la conclusion qui les résume.

Au commencement du c. ix, *Strom.*, II, P. G., t. viii, col. 976, chapitre qui traite de la filiation et de la connexion des vertus, il est question de la charité et de la fraternité. La charité est l'accord des idées, de la vie et des mœurs, ὁμόνοια τῶν κατὰ τὸν λόγον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον, en un mot la communauté de vie, κοινωνία βίου. Voir ce qui suit sur l'hospitalité, la fraternité, la philanthropie, et autres vertus annexes de la charité. Puisque l'homme véritable qui est en nous est l'homme pneumatique, l'humanité est la fraternité de ceux qui sont participants du même esprit. Εἰ δὲ τῷ ὄντι ἄνθρωπος ὁ ἐν ἡμῖν ἐστίν ὁ πνευματικός, φιλαδελφία ἢ φιlanθρωπία τοῖς τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος κεκοινωνηκόσιν. *Ibid.*, col. 977. Il faut distinguer l'amitié parfaite, amitié désintéressée, vraiment vertu chrétienne, de l'amitié commune ou solidarité sociale; cette seconde espèce, d'ordre moyen, consiste dans l'échange de services; elle est chose sociale, utile aux échanges et au commerce de la vie, τὸ δὲ δεύτερον καὶ μέσον κατ' ἀμοιβήν. κοινωνικὸν δὲ τοῦτο καὶ μεταδοτικὸν καὶ βιωφελές. *Ibid.*, c. xix, col. 1045.

L'amour des ennemis et le pardon des injures sont enseignés. *Strom.*, II, c. xviii, P. G., t. viii, col. 1028, 1029, 1032; c. xix, col. 1048; IV, c. xiii, col. 1300.

Une lecture rapide, ou la considération exclusive de quelques passages, feraient croire que le gnostique est totalement étranger au monde, méprise tout ce qui intéresse ses concitoyens : il vit dans la cité comme dans une solitude, πόλιν οἰκόν, τὴν κατὰ τὴν πόλιν κατεφρόνησε, παρ' ἄλλοις θαυματούμενον· καὶ καθάπερ ἐν ἐρημίᾳ τῇ πολεὶ βιοῖ. *Strom.*, VII, c. xii, P. G., t. ix, col. 505. Mais précisément un peu plus loin, le lecteur est averti que le gnostique sait compenser cette absence apostolique, τὴν ἀποστολικὴν ἀπουσίαν ἀνταναπληροῖ. Il sait être tout à la fois mondain et surmondain, κόσμιος καὶ ὑπερκόσμιος. *Ibid.*, c. iii, col. 424. Il sait être sérieux et gai, en toutes choses : sérieux à cause de son commerce avec Dieu, gai parce qu'il tient compte des biens de ce

monde, comme de dons divins. *Ibid.*, c. vii, col. 452. Les soucis du monde ne l'empêchent pas d'être à Dieu : tout en mangeant, buvant et même prenant une épouse, si le Δόγος lui dit de le faire, jusque dans ses songes, il agit et pense saintement : il est ainsi toujours pur pour la prière. *Ibid.*, c. xii, col. 508. Il est donc un être sociable, comme nous le sommes tous par nature, Dieu nous ayant faits sociables et justes, κοινωνικούς καὶ δικαίους; il est capable de s'occuper des affaires publiques : c'est l'homme vraiment royal, et c'est aussi le saint prêtre de Dieu : accord de deux fonctions qui maintenant encore se trouve chez les plus raisonnables d'entre les barbares; ils élèvent au trône la race sacerdotale, τὸ ιερατικὸν γένος εἰς βασιλείαν προσαγόντες. *Ibid.*, c. vii, col. 452. Toutefois, il ne se livre point aux plaisirs mondains; il ne se soumet point aux caprices démagogiques qui tyrannisent les théâtres; il s'abstient des fêtes voluptueuses, il va rarement aux banquets, sauf raisons d'amitié ou de bons rapports. *Ibid.* Cf. A. Bigelmair, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit*, Munich, 1902, passim.

Le bon usage des richesses est le sujet même du *Quis dives*. La richesse y est présentée comme chose indifférente, qui tire toute sa valeur de l'usage que nous en faisons. Le Christ, en nous recommandant l'humilité, le bon emploi des richesses d'iniquité, Luc., xvi, déclare que la propriété exclusive des richesses n'est point l'institution primitive de la nature, φύσει μὲν ἅπασαν κτήσιν, ἣν αὐτὸς τις ἐφ' ἑαυτοῦ κτήσεται, οὐκ ἰδίαν οὖσαν ἀποφαίνων. *Quis dives*, c. xxxi, P. G., t. ix, col. 637. Voir F. X. Funk, *Clemens von Alexandrien über Familie und Eigenthum*, dans *Kirchengesch. Abhandl. und Unt.*, 1899, t. ii, p. 45-60, où l'on voit la position particulièrement remarquable prise par Clément contre les deux erreurs sociales qui attaquaient la famille et la propriété; seul, parmi les écrivains ecclésiastiques contemporains, il a donné à cette question l'attention qu'elle méritait; seul, il l'a traitée en tenant compte du point de vue social.

4^e *Culte intérieur et extérieur.* — Le but de tout le VII^e Stromate est de présenter le gnostique comme le véritable homme religieux. Voir le sommaire, col. 153. — 1. *L'influence des croyances* sur la religion et le culte est rappelée avec insistance : d'une part, les croyances pures du christianisme éclairé, P. G., t. ix, col. 401-408, spécialement en ce qui concerne la divine personnalité du Fils de Dieu, objet principal de cette religion, *ibid.*, col. 408-416, d'autre part, l'immoralité de l'anthropomorphisme grec, col. 428-436.

2. *Le caractère spirituel du culte* est le point de vue constant, presque exclusif; c'est l'unique souci de l'apologiste qui s'adressant spécialement aux païens, sans doute à la portion la plus éclairée du monde païen, s'applique à leur faire comprendre et goûter la sublimité du culte intérieur. Dans cet esprit, après avoir ridiculisé, par exemple, l'anthropomorphisme des sacrifices, qui suppose chez les dieux l'odorat et la respiration, il s'élève : La commune aspiration, c'est dans l'Eglise qu'elle se trouve véritablement. Ἡ σύμψυχοια δὲ ἐπὶ τῆς Ἐκκλησίας λέγεται κυρίως. Le sacrifice de l'Eglise, c'est la prière qui s'exhale des âmes saintes, alors que se révèle au regard de Dieu tout sacrifice et toute élévation d'esprit. *Ibid.*, col. 444. Toutefois, si le culte extérieur semble réduit à peu de chose, banni des préoccupations de l'auteur, rien ne prouve qu'il ait méconnu le culte extérieur chrétien, en particulier le sacrifice eucharistique. Il faut tenir compte de sa doctrine sur les sacrements de baptême et d'eucharistie, qu'il exprime sous le couvert de mystérieux symboles, tantôt dans de fugitives allusions, tantôt dans des développements abondants. Pour le baptême, voir plus haut, l'ascension gnostique, régénérations et purifica-

tions; pour l'eucharistie, voir plus loin. Il faut tenir compte aussi de quelques pratiques rituelles, indiquées en passant : telles sont les trois heures de prière; si certains consacrent à la prière des heures définies, tierce, sexte et none, le gnostique prie toute sa vie, Strom., VII, c. vii, P. G., t. ix, col. 456; voir la note relative à cet usage des premiers chrétiens; la coutume de prier en se tournant vers l'Orient, symbolisme relatif à la lumière divine qui se lève pour dissiper les ténèbres, *ibid.*, col. 461; les jeûnes de la quatrième et de la sixième fêtes, naguère consacrées à Mercure et à Vénus, jeûnes qui entraînent d'ailleurs l'abstinence des actions vicieuses, suivant la Loi, et des mauvaises pensées suivant l'Évangile. *Ibid.*, col. 504.

3. La prière du gnostique fait l'objet de magnifiques développements. Voir le sommaire, col. 153. Remarquer en particulier : comment la prière moralise l'homme et l'unit à Dieu; quand il se met en contact immédiat avec la toute puissante activité, quand il s'efforce de devenir pneumatique, par l'amour infini, il s'unit à l'Esprit, *ibid.*, col. 464; comment par suite de cette union, il pratique toutes les vertus. *Ibid.*, col. 465.

Le Nourry, *Dissertationes*, P. G., t. ix, col. 1199-1255, le gnostique et ses vertus, sa charité, etc.; Winter, *op. cit.*, p. 117-127, charité et gnose; p. 202-207, la sociabilité du gnostique; p. 217-224, la prière; Bigg, *op. cit.*, p. 94-100, charité, apathie, amour désintéressé, mysticisme; E. de Faye, *op. cit.*, p. 256-295, le gnostique; Capitaine, *op. cit.*, p. 342-348, charité et vertus annexes; Hort, *op. cit.*, p. xcii-ci, toute l'analyse du l. VII.

5^e Sacrements. — Voir col. 167, la hiérarchie ecclésiastique; col. 181, le mariage; col. 184-185, le baptême, la confirmation et la pénitence. — 1. L'eucharistie. — La doctrine de Clément sur la présence réelle est difficile à saisir. Les historiens non catholiques, tels que Bigg, *op. cit.*, p. 107; Harnack, *Dogmengeschichte*, 3^e édit., 1894, p. 436, pensent en général qu'il a méconnu ce dogme. Les catholiques, au contraire, ont généralement soutenu l'orthodoxie de Clément. Déjà en 1826, Döllinger, *Die Lehre der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*, Mayence, p. 42 sq., défendait l'orthodoxie de Clément et faisait remarquer à sa décharge que les textes les plus importants, du moins les plus sujets à discussion, se trouvent dans le Pédagogue, ouvrage dont le but est moral et pratique plutôt que dogmatique. Citons encore Moehler, *Patrologie*, Ratisbonne, 1840, p. 698; Hillen, *Clementis Alexandrini de SS. eucharistia doctrina*, Warendorpii, 1861, p. 4 sq.; Nirschl, *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*, Mayence, 1881, t. i, p. 223, note; Schanz, *Lehre von den heiligen Sacramenten*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 336 sq.; Renz, *Opfercharakter der Eucharistie*, Paderborn, 1892, p. 80-90; Id.; *Geschichte des Messopferbegriffes*, Freising, 1901, t. i, p. 196-198; Probst, *Die Lehre des Clemens von Alexandria über die Eucharistie als Sacrament und Opfer*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1868, p. 207 sq. Vraisemblablement aussi la discipline du secret nous aiderait à comprendre la position de Clément; son but pratique d'une part, la loi du secret d'autre part, l'autorisaient et même le forçaient à se contenter de rapides et brèves allusions, et pour de plus longs développements, à user du mode d'exposition allégorique, son procédé favori d'ailleurs. Il en résulte un ensemble de textes très laborieux à déchiffrer. Ils viennent d'être scrupuleusement étudiés par A. Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vorchristlichen Zeit*, Vienne, 1905, dont voici les textes, les remarques et les conclusions les plus importantes.

a) Pæd., l. I, c. v, P. G., t. viii, col. 267, court passage où la vigne est prise comme symbole du Logos. Comme le vin est breuvage du corps, le sang du Christ est breuvage de l'âme, ἀπολύν τοῦτον καὶ νήπιον λαὸν τῷ λόγῳ προσδήσας ὃν ἄμπελον ἀλλογορεῖ. φέρε γὰρ οἶνον ἢ

ἄμπελος, ὡς αἶμα ὁ λόγος; ἄμφω δὲ ἀνθρώποις πότῳ εἰς σωτηρίαν. ὁ μὲν οἶνος τῷ σώματι; τὸ δὲ αἶμα τῷ πνεύματι.

b) Pæd., l. I, c. vi, passage particulièrement important et précieux, en dépit de ses obscurités. Les gnostiques abusèrent de I Cor., iii, 2, soutenant que le lait, aliment des orthodoxes, était la nourriture des enfants, inférieure à celle des parfaits gnostiques. Contre eux, Clément montre qu'il y a équivalence entre lait, nourriture, sang — d'abord par des considérations d'histoire naturelle — ensuite parce que le lait est le sang du Verbe, pain des anges, venu du ciel; le Père aimant et bienfaisant envoie du ciel le Λόγος comme une nouvelle manne, aliment spirituel des âmes justes. O miracle mystérieux! αὐτὸς ἦδη τροφὴ γέγονε τοῖς σώφροσιν. ὁ θάύματος μυστικοῦ! L'Église nourrit ses enfants de son lait, le Verbe lui-même, le Verbe enfant... telle est la nourriture d'un peuple nouveau, enfanté par le Seigneur lui-même dans sa douloureuse passion, et comme enveloppé de son précieux sang: O saint enfantement! O saintes langes! Le Verbe est tout pour l'enfant, son père, sa mère, son guide, son nourricier. Mangez, dit-il, ma chair, et buvez mon sang. Voilà les aliments appropriés que nous donne le Seigneur; il nous livre sa chair, il nous verse son sang et rien ne manque aux enfants pour qu'ils grandissent: ὁ ἐξοπῶν μυστὴρ! ἦν [sc. v. τὴν νεολαίαν] αὐτὸς ἐκύθησεν ὁ κύριος ὠδίνι σαρκικῇ· ἦν αὐτὸς ἐσπαργάνωσεν ὁ κύριος αἵματι τιμῷ· ὡς τῶν ἁγίων λογευμάτων! ὡς τῶν ἁγίων σπαργάνων! ὁ λόγος τὰ πάντα τῷ νηπιῷ, καὶ πατήρ καὶ μήτηρ, καὶ παιδοπαγωγὸς, καὶ τροφεύς. Φάγεσθέ μου, φησί, τὴν σάρκα καὶ πιεσθέ μου τὸ αἶμα. ταύτας ἡμῖν οικείας τροφὰς ὁ κύριος χορηγεῖ καὶ σάρκα ὀρέγει καὶ αἶμα ἔχει καὶ οὐδὲν εἰς ἀξίωσιν τοῖς παιδίοις ἐνδεί· ὁ τοῦ παραδόξου μυστηρίου! P. G., t. viii, col. 300, 301.

Évidemment dans ce passage il est question de la nourriture eucharistique. Suit une autre explication que Clément qualifie plus accessible et plus commune, κοινότερον; avec la chair il faut entendre l'esprit, qui en est l'artisan; avec le sang il faut entendre le Λόγος, versé dans notre vie comme un sang généreux. L'union des deux est le Seigneur, la nourriture des enfants, σάρκα καὶ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀλλογορεῖ καὶ γὰρ ἵπ' αὐτοῦ δεδημιουργηται ἡ σὰρξ. αἶμα ἡμῖν τὸν λόγον αἰνέττεται· καὶ γὰρ ὡς αἶμα πλούσιον ὁ λόγος ἐπικέχυται τῷ βίῳ· ἡ κράσις δὲ ἡ ἀμφοῖν ὁ κύριος, ἡ τροφὴ τῶν νηπίων. *Ibid.*, col. 301.

L'ensemble de ces deux passages prouve la foi de Clément à la présence réelle. Le Christ y est représenté comme notre nourriture spirituelle, ce dernier adjectif servant à exclure le sens capharnaïte; l'Église nourrit ses enfants de son lait, le Λόγος, petit enfant; les effets produits par la réception de cet aliment consistent surtout dans la répression de la concupiscence, ἵνα καταρτίσωμεν τῆς σαρκὸς ἡμῶν τὰ πάθη; les expressions d'admiration : ὁ θάύματος μυστικοῦ, ὁ παραδόξου μυστηρίου sont inexplicables, s'il s'agit d'un pur symbolisme et non de la présence réelle. Cf. Struckmann, *op. cit.*, p. 118-126.

c) Pæd., l. II, c. ii, P. G., t. viii, col. 409 sq., à propos de l'usage du vin et de l'eau dans les repas. Après l'entrée dans la terre promise, la sainte vigne a porté la grappe prophétique. Tel est le symbole, σημεῖον, pour ceux que le divin pédagogue conduit de l'erreur au repos, la grappe par excellence, μέγας βότρυς, le Λόγος foulé au pressoir pour nous. Il a voulu que ce sang de la vigne fût mêlé à l'eau, de même que son sang est mêlé au salut, ἔπειτα ἢ ἄμπελος ἡ ἀγία τὸν βότρυον ἐβλάστησε τὸν προφητικόν· τοῦτο σημεῖον τοῖς εἰς ἀνάπαυσιν ἐκ τῆς πλάνης πεπαιδαγωγημένοις, ὁ μέγας βότρυς, ὁ Λόγος· ἔπ' ἡμῶν θλίβεται, τοῦ αἵματος τῆς σταφυλῆς ὕδατι κίρνασθαι ἐβελήσαντος τοῦ λόγου, ὡς καὶ τὸ αἶμα αὐτοῦ σωτηρίᾳ κίρναται. Voir Probst, *loc. cit.*, p. 215.

La suite de ce texte est fort obscure; pourtant on y trouve suffisamment reconnaissables et intelligibles le

concept de l'eucharistie, sa désignation même expresse. Le *mélange* des deux, du breuvage et du Λόγος, s'appelle *eucharistie*, grâce excellente et digne de louange, ἡ δὲ ἀμφοῖν αὐθις κρᾶσις, ποτοῦ τε καὶ λόγου, εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαίνουμένη καὶ καλή. Les effets du sacrement sont d'ailleurs très clairement exprimés : union à la personne divine ; par suite, le Christ agit sur l'homme, ce composé de corps et d'âme, pour le sanctifier ; cette sanctification n'est autre que la participation à l'incorruption du Seigneur, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφ'αρχαίας.

d) *Quis dives*, c. xxiii, P. G., t. ix, col. 627 : je suis ton nourricier ; je me donne à toi, pain qu'il suffit de goûter, pour échapper à la mort ; je me donne quotidiennement, breuvage d'immortalité. Je suis le maître des enseignements supracélestes. Ἐγὼ σου τροφεὺς, ἄρτον ἐμαυτὸν διδούς, οὗ γευσάμενος οὐδεὶς ἐτι πείραν θανάτου λαμβάνει, καὶ πόμα καθ' ἡμέραν ἐνδιδοὺς ἀθανασίας. ἐγὼ διδάσκαλος ὑπερουρανίων παιδευμάτων. Ce texte désigne, avec une clarté bien suffisante, la réalité de l'aliment divin et ses effets sanctificateurs.

e) *Quis dives*, c. xxix, col. 634. A l'occasion de la parabole du Samaritain. C'est lui qui verse sur nos âmes blessées le vin, le sang de la vigne de David, οὗτος ὁ τὸν οἶνον, τὸ αἷμα τῆς ἀμπέλου τῆς Δαυὶδ, ἐκχέας ἡμῶν ἐπὶ τὰς τετρωμένους ψυχάς. Pour Clément, on l'a déjà vu, la vigne de David, c'est le Christ. Si le vin de la parabole sert à désigner le sang du Christ, c'est que Clément fait allusion à la présence du Christ sous les apparences du vin.

Dans les Stromates, les allusions à l'eucharistie sont rares et toujours très allégoriques :

Strom., I, c. i, P. G., t. viii, col. 691, nécessité de s'éprouver et d'être pur avant de recevoir la doctrine, de même que pour recevoir l'aliment eucharistique, lorsque, selon la coutume, on l'a partagé pour laisser chacun en prendre sa part ; citation de I Cor., ix, 27. Il faut remarquer cette comparaison du pain de vie et de la doctrine, rapprochés par l'analogie, pourtant distincts ; Clément ne les confond pas comme si le pain eucharistique était un pur symbole du Verbe et de sa doctrine.

Strom., I, c. x, col. 744 : allusion rapide à l'institution de la cène.

Strom., I, c. xix, col. 814, à propos de Prov., ix, 16, où Clément veut voir la condamnation de certains hérétiques qui pour le sacrifice, προσφορὰ, usaient seulement de pain et d'eau, contrairement à la règle ecclésiastique.

Strom., IV, c. xxv, col. 1370. Le sacrifice de Melchisédech est présenté comme type du sacrifice eucharistique, εἰς τύπον εὐχαριστίας.

Strom., V, c. xi, P. G., t. ix, col. 101-105, analogie de la doctrine et de l'eucharistie : recevoir pour aliment et pour breuvage le divin Λόγος, c'est avoir la gnose de la divine substance, βρώσις γὰρ καὶ πόσις τοῦ θεοῦ λόγου ἡ γνώσις ἐστὶ τῆς θείας οὐσίας ; la gnose nous est une nourriture spirituelle, λογικὴν ἡμῖν βρώμα ἡ γνώσις. En concédant que Clément, en cet endroit, ne parle point directement de l'eucharistie, il suffit qu'il y fasse allusion. L'analogie dont il tire parti, entre la réception de la doctrine et la manducation du pain de vie, s'expliquerait mal si elle n'avait pour fondement la présence réelle dans l'eucharistie du corps et du sang du Λόγος. Cf. Schanz, *Lehre von den hl. Sakramenten*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 337.

En résumé, Clément professe que, dans l'eucharistie le chrétien reçoit le corps et le sang, l'âme et la divinité du Sauveur ; c'est le Christ lui-même qui se donne comme aliment à l'âme fidèle. Les effets de cette nourriture divine sont l'union au Christ, la sanctification du corps et de l'âme, la maîtrise des passions, l'immortalité du corps lui-même. Cf. M^{re} Batiffol, *Études d'his-*

toire et de théologie positive, 2^e série, Paris, 1905, p. 182-192.

2. *L'agape*. — Dans *Strom.*, III, c. x, P. G., t. viii, col. 1104-1113, Clément décrit les banquets des carpo-cratiens, flétrit l'immoralité qui règne dans une agape de cette sorte, ἐν τοιαύτῃ ἀγάπῃ, et paraît ainsi l'opposer à l'agape des chrétiens.

Le passage le plus étendu et le plus important que nous fournisse le catéchiste d'Alexandrie est le c. vi du Pédagogue, I, I, P. G., t. viii, col. 377-408. Clément y condamne vivement les abus qui s'étaient glissés dans les agapes chrétiennes ; il blâme les repas licencieux, δειπνάρια τινα, qu'on ose appeler du nom d'agapes, δὴν ἀγάπην τινὲς τολμᾶσι καλεῖν ; ils osent ainsi profaner par leurs mets et leurs sauces la sainte agape, œuvre belle et salvifique du Verbe, τὸ καλὸν καὶ σωτήριον, ἔργον τοῦ λόγου, τὴν ἀγάπην τὴν ἡγιασμένην, κυθριδίους καὶ ζώμου ῥύσει καθυδριζοντες. *Ibid.*, col. 384, 385. La charité est vraiment une nourriture supracéleste, un festin spirituel ; elle supporte tout, elle souffre tout, elle espère tout : la charité jamais ne défaille, ἀγάπη δὲ τῷ ὄντι ἐπουράνιος ἔστι τροφή, ἐστίασις λογικῇ. Πάντα στέγει, πάντα ὑπομένει, πάντα ἐλπίζει ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει. *Ibid.* A la charité se rattachent entièrement la loi et le Λόγος, allusions à Matth., xxii, 37, 30, 40. *Ibid.*, col. 388. La cène se fait pour l'ἀγάπη ; mais la cène n'est pas l'ἀγάπη elle-même, elle n'est que la représentation de la charité qui se communique et se donne, δι' ἀγάπην μὲν γινόμενον τὸ δεῖπνον ἄλλ' οὐκ ἀγάπη τὸ δεῖπνον, δῆγμα δὲ εὐνοίας κοινωνικῆς καὶ εὐμεταδότου. *Ibid.* Par la communauté du repas, ces fêtes nous donnent comme une étincelle d'amour, qui nous familiarise aux délices éternelles. L'agape ne consiste pas dans la cène, mais la cène doit tenir de l'ἀγάπη son existence et son sens. Αἱ δὲ εὐφροσύναι αὐταὶ ἐναύσιμα ἡ ἀγάπης ἐκ τῆς πανόνομον τροφῆς ἔχουσι, συνεθιζόμενοι εἰς αἰδίων τρυφήν. ἀγάπη μὲν οὖν δεῖπνον οὐκ ἔστιν ἡ δὲ ἐστίασις ἀγάπης ἡρτήσθω. *Ibid.*

Il faut encore signaler *Strom.*, VII, c. vii, P. G., t. ix, col. 466. Le gnostique prie toute sa vie, s'efforçant de s'unir à Dieu dans la prière, d'employer tous les moyens qui conduisent à cette vie plus haute, comme ayant déjà atteint ici-bas la perfection du mystère qui s'accomplit dans l'agape, τοῦ κατὰ ἀγάπην δρωμένου. Voir Hort, *op. cit.*, p. 261, une note sur le sens de ce passage, sur la signification du verbe δράω, usité dans un sens liturgique, par exemple par Plutarque.

De ces passages, rapprochés de ceux où il est question de l'eucharistie, cf. Hort, *op. cit.*, p. 381 ; Struckmann, *op. cit.*, ressort la pensée générale et la tendance de Clément : mettre en rapport étroit l'idée de repas et l'idée de charité, unissant l'une et l'autre au mystère de l'eucharistie et à la charité qu'elle produit dans l'âme.

Relativement à l'identification ou dissociation de l'agape et de l'eucharistie, Hort, *loc. cit.*, après examen de nombreux passages, conclut : « Il ne me semble pas que nous puissions affirmer positivement l'une ou l'autre hypothèse — que dans le milieu où vivait Clément, l'eucharistie fut célébrée le matin, sans l'agape, comme Keating semble incliner à le croire — ni qu'elle fut toujours associée à l'agape vespérale, comme le veut Bigg. » Hort s'appuie pourtant sur *Strom.*, VII, c. vii, P. G., t. ix, col. 456, voir ci-dessus, pour admettre que l'eucharistie a pu quelque temps faire partie de l'agape. Voir M^{re} Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 1^{re} série, 3^e édit., Paris, 1904, p. 310-312.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE. — N. Le Nourry, *Dissertationes de omnibus Clementis Alexandrini operibus*, P. G., t. ix, col. 795-1485 ; H. E. F. Guericke, *De schola quæ Alexandria floruit catechetica commentatio historica et theologica*, Halle, 1824 ; A. F. Dæhne, *De γνώσει Clementis Alexandrini et de vestigiis neoplatonicæ philosophiæ in ea obviis commentatio*

historica theologia, Leipzig, 1851; Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*, trad. Trullard, 1843, t. I, p. 377-424; E. R. Depenning, *Origenes*, Bonn, 1841, t. I, p. 83-183, *Klemens Lehre*; J. Cognat, *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*, Paris, 1859; J. H. Müller, *Idées dogmatiques de Clément d'Alexandrie*, Strasbourg, 1861; Freppel, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1866; H. Preische, *De pseud. Clementis Alexandrini* (thèse de doctorat), Iéna, 1871; C. Merk, *Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie* (thèse de doctorat), Leipzig, 1879; Overbeck, *Ueber die Anfänge der patristischen Literatur*, dans *Historische Zeitschrift*, 1882, t. XLVIII, p. 417 sq.; Zahn, *Supplementum Clementinum*, dans *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons und der altchristl. Literatur*, 1884, t. III; Ch. Bigg, *The christian platonists of Alexandria: Eight lectures preached before the University of Oxford in the year 1886*, Oxford, 1886, Lectures II-III; J. Kaye, *Some account of the writings and opinions of Clement of Alexandria*, Londres, 1890, réimpression d'un ouvrage paru en 1835; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brigau, 1894, p. 591-603; Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1895, p. 99-105; E. de Faye, *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au I^{er} siècle*, dans la *Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses*, t. XII, Paris, 1898; sur cette étude, voir P. Wendland, dans *Theol. Literaturzeitung*, 1898, p. 652-657; L. Thomas, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, 1899, p. 427-453; Lejay, dans la *Revue critique*, 1899, p. 450-453; et dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, p. 70-71; H. Kutter, *Das Christentum des Clemens von Alexandrien in seiner Bedeutung für die Entwicklung der christlichen Glaubenslehre*, dans *Schweizerische theologische Zeitschrift*, t. XVI (1899), p. 129-156; W. Wagner, *Wert und Verwertung der griechischen Bildung im Urteil des Clemens von Alexandrien*, dans *Zeitschrift zur wissenschaftl. Theologie*, t. XLV (1902), p. 213-262 (paru aussi comme thèse de doctorat de Marbourg); Hort et Mayor, *Clement of Alexandria Miscellanies book VII*, le texte grec, avec introduction, traduction, notes, dissertations et index, Londres, 1902; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 1903, t. II, p. 56-64; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905, t. I, p. 261-277; Bonajuti, *Clemente Alessandrino e la cultura classica*, dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1905, t. I, p. 391-412.

Sur la morale de Clément, H. Reuter, *Clementis Alexandrini theologiae moralis capitulum selectorum particulae. Comment. acad.*, Berlin, 1853; Funk, *Klemens von Alexandrien über Familie und Eigentum*, dans *Theol. Quartalschrift*, t. LIII (1871), p. 427-449; réimprimé dans *Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1899, t. II, p. 45-60; F. J. Winter, *Die Ethik des Clemens von Alexandrien, dans Studien zur Geschichte der christl. Ethik*, Leipzig, 1882, t. I; G. Basilakes, *Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρείου ἡ ἠθικὴ διδασκαλία* (thèse de doctorat), Erlangen, 1892; K. Ernesti, *Die Ethik des T. Flavius Clemens von Alexandrien oder die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Wissenschaften*, Paderborn, 1900, dans *Jahrbuch für Philos. und spekul. Theologie*, Ergänzungsheft 6; Markgraf, *Klemens von Alexandrien als asketischer Schriftsteller in seiner Stellung zu den natürlichen Lebensuttern*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXII (1901), p. 487-515; W. Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903; W. Wagner, *Der Christ und der Welt nach Clemens von Alexandrien*, Göttingue, 1903.

Alb. Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884-1900*, Fribourg-en-Brigau, 1900, t. I, p. 296-320, donne une abondante bibliographie critique, où sont résumés et appréciés les principaux résultats des plus récents travaux, relativement au texte, aux sources de Clément, aux auteurs qui en dépendent, à sa biographie, à l'ensemble de sa doctrine. Voir encore Ul. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2^e édit., Paris, 1904, t. I, col. 944-947.

A. DE LA BARRE.

18. CLÉMENT DE BOISSY Athanase-Alexandre, juriconsulte et littérateur français, laisse, outre un volumineux *Recueil de la juridiction et de la jurisprudence de la chambre des comptes*, en 80 cartons in-fol. conservés à la Bibliothèque nationale : 1^o *Abrégé et concorde des livres de la Sagesse*, 1767; 2^o *L'auteur de la nature*, 3 in-12, Paris, 1782, 1785, 1794, sorte de cosmologie, tirée principalement de l'étude du corps humain; il y est traité de la destruction des éléments, de la formation d'une nouvelle terre et de nouveaux cieux

après la fin du monde; 3^o *De la grâce de Dieu et de la prédestination*, in-12, Paris, 1787, publié sous le pseudonyme de Fontenay; 4^o *Abrégé de l'Ancien et du Nouveau Testament*, sous le même pseudonyme, 2 in-12, Paris, 1788; 5^o *Jésus-Christ, notre amour*, in-12, Paris, 1788; 6^o *Traité de la prière*, extrait des ouvrages de Duguet, in-12, Paris, 1788; 7^o *Manuel des saintes Écritures*, 3 in-12, Paris, 1789; 8^o *De l'élection des évêques et nomination des curés d'après les monuments de l'histoire ecclésiastique*, in-8^o, Paris, 1791; 9^o *Le mépris des choses humaines*, in-12, Paris, 1791; 10^o *Imitation de Jésus-Christ*, qui n'est guère qu'une nouvelle édition de la traduction de M. de Sacy, in-12, Paris, 1792. L'auteur, né à Créteil, près Paris, le 16 septembre 1716, mort à Sainte-Palaye, le 22 août 1793, était conseiller à la chambre des comptes. Il ne faut pas le confondre avec son frère Augustin, évêque de Versailles.

Dictionnaire historique, Paris, 1821, t. VII, p. 156; Michaud, *Biographie*, 2^e édit., t. VIII, p. 408; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1847, t. I, p. 656; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1854, t. X, col. 792; Barbier, *Examen critique des dictionnaires historiques*; Quérard, *La France littéraire*.

C. TOUSSAINT.

19. CLÉMENT L'ÉCOSSAIS. Hérétique du VIII^e siècle. Dès 722, après une visite au pape, l'intrépide Anglo-Saxon Winfried, l'apôtre célèbre de la Gaule franque et de la Germanie, connu sous le nom de saint Boniface, renouait auprès de Charles Martel les relations épistolaires entre la papauté et la royauté mérovingienne, qui étaient interrompues depuis 613. Dès 742, encouragé par les souverains pontifes et secondé par Carloman et Pépin, il renouait également la tradition des anciens synodes par la convocation régulière de conciles nationaux, qui chaque année allaient désormais traiter les questions politico-religieuses les plus urgentes. Or, dans l'intervalle, il ne s'était pas seulement livré à un apostolat fécond auprès des barbares encore païens, il avait de plus travaillé, selon les désirs de Grégoire II et de Grégoire III, à la réforme de la société chrétienne en Gaule par celle de l'Église, et à la réforme de l'Église par celle du clergé. Ce ne fut ni sans de nombreux obstacles ni sans de graves difficultés. Car, à raison des intérêts, des passions, des préjugés et des erreurs qui régnaient, il avait rencontré sur ses pas des esprits brouillons, fauteurs de désordre et entachés d'hérésie, aux rangs desquels il faut placer le Franc Adalbert, voir t. I, col. 367-368, et l'Écossais Clément.

Clément nous est peint au vif dans une lettre de saint Boniface au pape Zacharie. *Epist.*, LVII, P. L., t. LXXXIX, col. 753; Hardouin, *Act. conc.*, t. III, p. 1936. Accouru d'Écosse, à l'exemple de tant d'autres Scots ou Anglo-Saxons, dans le but de pratiquer l'apostolat chrétien dans l'Europe occidentale, il fut loin de posséder l'esprit de subordination et l'orthodoxie de la plupart de ses compatriotes. Incapable, en particulier, de maîtriser ses passions, il donna le scandale d'une vie de désordres avec une concubine dont il eut deux enfants. Mais résolu, d'autre part, à jouer un rôle religieux, il se joignit à Adalbert et se fit sacrer comme lui évêque par un inconnu. En réalité, ce n'était qu'un révolutionnaire et un hérétique. Au point de vue disciplinaire, il repoussait toute règle ecclésiastique. Contrairement à la pratique de l'Église, il prétendait, par exemple, que, pour se conformer à la loi de Moïse, le frère pouvait épouser la veuve de son frère. Il ne reconnaissait d'autorité ni à l'Écriture sainte, ni aux conciles, ni aux Pères de l'Église, notamment à saint Jérôme, à saint Augustin et à saint Grégoire le Grand. Au point de vue dogmatique, il professait des opinions erronées sur la prédestination. Il enseignait que le Christ, dans sa descende aux enfers, avait délivré tous ceux qui se trouvaient dans les limbes, les incrédules et les idolâtres aussi bien que les croyants et les vrais serviteurs de Dieu.

Une telle conduite et de tels enseignements constituaient un danger pour la foi et pour les mœurs. Saint Boniface essaya par la parole de le réduire au silence et d'en débarrasser la Gaule chrétienne. Ne pouvant y parvenir, il soumit son cas à l'assemblée des évêques. De même qu'il avait fait condamner Adalbert au concile de Soissons de 744, il fit condamner Clément au concile germanique de 745, convoqué par Carloman et présidé par lui comme légat du pape. *P. L.*, t. LXXXIX, col. 829-830; Hardouin, t. III, p. 1933. Notification de cette condamnation avec pièces à l'appui fut envoyée à Rome, et le pape Zacharie réunit cette même année un concile au Latran, qui ratifia la condamnation de cet hérétique scandaleux. *P. L.*, *ibid.*, col. 831-837; Hardouin, *ibid.*, p. 1935-1943. Cf. S. Zacharie, *Epist.*, IX, x, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 939, 942. Depuis lors on n'entendit plus parler de Clément; on ignore comment il acheva sa vie. En tout cas, son influence fut définitivement ruinée, et saint Boniface put poursuivre sa féconde mission. ■

Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877, t. I, p. 533; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brigau, 1884, t. III, p. 517; Hardouin, *Act. conc.*, t. III, p. 1933 sq.; *P. L.*, t. LXXXIX, col. 751-753, 829-837.

G. BAREILLE.

CLÉMENTIEVSKY Irénée, théologien russe, évêque de Tver en 1792, et archevêque de Pskov en 1798, mort en 1818. Il a publié plusieurs commentaires de livres des saintes Écritures, et deux traités théologiques : 1° *Le triomphe de notre foi sur les infidèles et les esprits forts* (*Torjestvo nachea viery nad neveriuvichtchimi i volnodumitami*), Saint-Petersbourg, 1794; 2° *La mort, le jugement, l'enfer et le ciel*, Saint-Petersbourg, 1795.

Philarete, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe*, Saint-Petersbourg, 1884, p. 422.

A. PALMIERI.

CLÉMENTINS (APOCRYPHES). Nous traitons sous ce titre des ouvrages apocryphes attribués à saint Clément de Rome et non compris dans l'article CANONS DES APÔTRES, à savoir : I. Les Homélies clémentines, les Récoignitions et les abrégés grecs, syriaque et arabes des Homélies ou des Récoignitions. II. L'ouvrage conservé en arabe et en éthiopien, intitulé parfois « l'apocalypse de Pierre » et le plus souvent « Clément ». III. Les lettres aux vierges, les lettres décrétales et deux apocryphes éthiopiens peu connus de moindre importance.

I. HOMÉLIES, RÉCOIGNITIONS ET LEURS ABRÉGÉS. — L'histoire de saint Clément de Rome, de « ses pensées durant sa jeunesse », de sa conversion par saint Pierre, de ses voyages à la suite de saint Pierre et de ses « reconnaissances » successives avec les divers membres de sa famille a eu, depuis le I^{er} siècle, de nombreuses éditions, les unes « revues et augmentées », les autres « revues et abrégées », dont il ne nous reste pas moins de sept types différents et qui constituent ce qu'on appelle maintenant « les Clémentines ». Les voyages de saint Clément à la suite de saint Pierre formaient en effet un cadre très souple dans lequel il était facile d'introduire des instructions aux chrétiens, des apologies de certaines vertus ou de certains dogmes du christianisme, des polémiques contre les gnostiques et les païens. Un certain nombre d'éditions sont perdues et ne nous sont connues que par quelques citations; mais les sept qui nous restent encore semblent toutes dériver d'une édition primitive augmentée, diminuée ou du moins orientée suivant le but poursuivi par chaque éditeur. L'un nous donne un résumé de l'histoire sainte depuis la création, *Recogn.*, I, 22, 26-72, une théorie de la Trinité, III, 2-11, et une longue réfutation de l'astrologie, IX, 2, 12-24; X, 7-12; un autre se préoccupe surtout de rapprocher le christianisme du judaïsme, *Hom.*, II, 19; IV, 7, 13, 22; V, 26-28; VIII, 6-7; XX, 22, et

imagine ou reproduit, pour défendre la notion de Dieu fournie par la Bible, diverses théories hasardées comme celle des passages inexactes introduits dans la Bible par le Malin, *Hom.*, II, 38-III, 5; celle du vrai prophète, critérium unique de certitude, *Hom.*, I, 18-II, 12; III, 11-14; XI, 19, et de la création par couples, le mal précédant le bien, le mauvais prophète précédant le bon. *Hom.*, II, 15-17; III, 16, 21-27, 59. Cette théorie doit prouver que Simon le Magicien est le mauvais prophète par ce seul fait qu'il a précédé saint Pierre à Césarée. Signalons encore une dissertation contre les idoles, *Hom.*, IV, 8-VI, 25, et une théorie sur le pouvoir des démons et la cause des maladies. *Hom.*, IX, 8-22. Mais la plupart des éditeurs ont surtout écourté le récit pour le ramener à l'histoire de Clément, histoire prolongée par beaucoup jusqu'à son martyre. Tels sont les abrégés syriaque, grecs et arabes. Il nous reste à faire connaître plus en détail chacun de ces textes et leurs particularités, à mettre leur importance en relief et à résumer les théories littéraires auxquelles ils ont prêté.

I. ANALYSE. — 1° *Homélies*. — Le recueil tel qu'on le possède maintenant commence par une lettre d'envoi de saint Pierre à saint Jacques, *P. G.*, t. II, col. 25-28; et une recommandation (*διαμαρτυρία*) de saint Jacques à ceux qui reçoivent « ces livres ». Ces deux pièces semblent se rapporter à des « livres » perdus et non aux « homélies » suivantes. Vient ensuite une lettre de saint Clément à saint Jacques et vingt homélies ou plutôt vingt récits. La lettre de saint Clément fait partie du tout, car elle est jointe à la suite dans les deux mss. qui nous restent des homélies, elle commence la 1^{re} homélie dont elle forme le premier paragraphe et elle nous donne le titre de l'écrit : Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιτημιῶν χρηρμμάτων ἐπιτομή. En somme, les *Homélies* ne sont autre chose que la *lettre de Clément*.

La suite est formée de deux sujets enchevêtrés qui sont : l'histoire de Clément, de ses pensées, de sa conversion et de la conversion de sa famille et, en second lieu, les actes et les prédications de Pierre. Il y a intérêt pour la clarté à séparer ces deux sujets dans le résumé, d'autant que le premier est commun à tous les écrits qui nous préoccupent maintenant, tandis que le second a subi de grandes modifications au gré des éditeurs successifs, comme nous l'avons déjà esquissé.

1. *Histoire de saint Clément*. — Sous le règne de Tibère, un jeune Romain, nommé Clément, de la race de César, XII, 8, âgé de trente-deux ans, XII, 10, se pose les problèmes de la cause première, de la nature de l'âme et de la destinée humaine. Il ne trouve aucune réponse satisfaisante chez les philosophes et songe à se rendre en Égypte pour y évoquer les morts, quand il entend raconter que le Fils de Dieu est apparu en Judée et promet la vie éternelle à tous ceux qui voudront vivre conformément à la volonté de son Père. Clément se rend donc en Judée pour s'informer du Fils de Dieu. En passant à Alexandrie, il rencontre saint Barnabé qu'il retrouve un peu plus tard près de Pierre à Césarée de Straton. Saint Pierre lui promet les biens éternels, lui demande de l'accompagner dans ses voyages afin de profiter ainsi des discours de vérité qu'il va prononcer dans chaque ville jusqu'à Rome, I, 1-16. On arrive enfin à Antioch où Clément narre à saint Pierre sa triste histoire : Sa mère, Mattidia, raconta un jour qu'un songe l'obligeait à quitter Rome avec ses deux fils jumeaux Faustinus et Faustinianus, si elle ne voulait les voir mourir de cruelle maladie; son père, Faustus, les envoya à Athènes où ils n'arrivèrent pas; il se mit donc à leur recherche et disparut à son tour; Clément avait alors douze ans, XII, 1-10.

Dès le lendemain, Pierre et ses compagnons passent dans l'île d'Arados pour y voir deux troncs de vigne, d'une prodigieuse grosseur et un ouvrage de Phidias, et saint Pierre demande à une mendicante pourquoi elle ne

travaille pas au lieu de mendier; elle répond qu'elle ne le peut plus, car elle s'est rongé les mains dans sa douleur et elle ne peut plus s'en servir. Elle raconte aussi son histoire : son beau-frère la poursuivait de ses assiduités; pour lui échapper, elle raconta à son mari qu'un songe lui ordonnait de s'éloigner avec deux de ses fils. Un naufrage la jeta dans cette île et elle ne put même pas retrouver les corps de ses enfants. Saint Pierre reconnaît Mattidia et, peu après, deux jeunes amis de Pierre, Nicétas et Aquila, reconnaissent aussi leur mère. Ils sont Faustinus et Faustinianus; des pirates les ont recueillis après le naufrage et les ont vendus sous des noms d'emprunt, à Césarée de Straton. Justa, la Chana-néenne de l'Évangile, cf. Matth., xv, 21-28, les acheta et les éleva comme ses fils, II, 19. Ils s'attachèrent d'abord à Simon le Magicien jusqu'au jour où Zachée les conduisit à Pierre, XII, 12-24; XIII, 1-5.

Après le baptême de Mattidia, saint Pierre engage une conversation avec un vieillard. Celui-ci tient qu'il n'y a ni Dieu ni providence et que tout est soumis à l'horoscope. Il cite en exemple la femme de l'un de ses amis née sous un horoscope qui la condamnait à devenir amoureuse de l'un de ses esclaves et à périr dans un naufrage. Tout ceci s'était réalisé. Cette femme était partie avec deux de ses fils et avait péri dans un naufrage, et le frère du mari avait alors appris à celui-ci que sa femme était tombée amoureuse d'un esclave et n'avait prétexté la nécessité d'un voyage que pour se livrer sans obstacle à sa passion. Saint Pierre n'a pas de peine à reconnaître Faustus, le père de Clément, et à lui prouver que l'horoscope n'a aucune influence sur la volonté humaine, puisque sa femme Mattidia n'est pas morte dans le naufrage et n'a pas aimé d'esclave, mais a résisté au contraire à son beau-frère, lequel l'a calomniée pour se venger, XIV, 2-40. Cependant Faustus ne s'avoue pas vaincu. L'astrologie trompe parfois, dit-il, il vient d'en avoir la preuve, mais il n'en est pas toujours ainsi; il croit surtout à la science d'un astrologue, nommé Annubion, qui suit Simon le Magicien. Clément offre de discuter avec Annubion, lorsqu'on le rencontrera à Antioche, puis, joyeux de la reconnaissance (ἐν τῷ ἀναγνωρισμῷ ou *propter recognitionem*), on va prendre du repos, XIV, 11-12. La version syriaque s'arrête ici.

Dans les Homélies telles que nous les possédons, Faustus ne se convertit pas de manière bien explicite, il accompagne saint Pierre et discute avec lui ou du moins assiste à ses discussions avec Simon le Magicien. Celui-ci, qui est poursuivi par Corneille le centurion, donne ses traits à Faustus afin de le faire emprisonner à sa place. La ressemblance est telle que Mattidia et ses enfants y sont trompés; Pierre leur révèle la vérité et songe à tirer parti de cette métamorphose de Faustus. Il lui ordonne d'aller à Antioche sous les traits de Simon le Magicien pour y louer Pierre et lui faire amende honorable; après quoi, lui, Pierre, viendra à Antioche et rendra à Faustus sa première forme. Au bout de dix jours, celui-ci mande à Pierre de venir en hâte et l'ouvrage se termine avec le départ de saint Pierre de Laodicée pour Antioche, XX, 11-23. D'ailleurs, la lettre préliminaire nous a appris que saint Pierre, près de mourir à Rome, a imposé les mains à saint Clément, et l'a choisi pour son successeur. *Epist. Clem.*, 2, 19.

2. *Actes et prédications de saint Pierre.* — Pendant que se déroule le roman précédent, saint Pierre prêche et lutte, de ville en ville, surtout contre Simon le Magicien qu'il est venu chercher à Césarée, I, 22; III, 29-57, et qu'il poursuit ensuite à Tyr, III, 58; à Sidon, IV, 6; à Beyrouth, VII, 5; à Byblos, à Tripoli, VII, 12; à Laodicée, XIII, 1; XVI-XIX, 24. Avant de discuter avec Simon, il arrive aussi à saint Pierre de prémunir ses amis contre les objections, II, 4-53; III, 2-28. D'ailleurs, quel-

ques-unes de ses instructions sont adressées à saint Clément lui-même, I, 18-22; XII, 25-33; XIII, 13-21; à Faustus, XV, 1-11; à ses disciples, XX, 1-10; et aux habitants de Tyr, VII, 1-5; de Sidon, VII, 6-8; de Beyrouth, VII, 9-12; de Tripoli, VIII-XI. Dans toutes les villes où il passe, saint Pierre ordonne un évêque, des prêtres et des diacres. Il n'a pas du reste le monopole des controverses, car saint Clément aussi discute très longuement avec Appion au sujet des idoles, IV-VI, 25, et nous annonce par deux fois qu'il discutera avec Annubion à Antioche au sujet de l'astrologie, XIV, 12; XX, 11-21, discussion qui ne figure pas dans le texte actuel des Homélies.

2. *Réconnaissances.* — Cette rédaction, ainsi nommée des « reconnaissances » (ἀναγνωρισμοί) des parents de Clément, est conservée seulement dans la traduction latine de Rufin. La lettre de saint Pierre à saint Jacques et la « recommandation » de saint Jacques manquent. La lettre de saint Clément figurait dans les mss. grecs que possédait Rufin, mais il ne la mit pas en tête de sa version latine, parce qu'il l'avait déjà traduite ailleurs et qu'il la jugeait postérieure à saint Clément qui est le véritable auteur, selon lui, des *Réconnaissances*. Cf. *P. G.*, t. I, col. 1207. L'ouvrage est divisé en dix livres résumés. *P. G.*, t. I, col. 1171-1178. Le roman de Clément est le même que dans les Homélies; cependant son père se nomme ici Faustinianus (et non Faustus), tandis que Faustus devient le nom de l'un de ses frères. De plus, Clément ne va plus à Alexandrie, mais rencontre Barnabé à Rome même. Enfin les derniers chapitres ajoutent le récit de l'arrivée de saint Pierre à Antioche et de la conversion de Faustinianus, père de Clément, X, 66-72. La différence des Homélies et des *Réconnaissances* est beaucoup plus grande dans les discours, les disputes et les enseignements. Les *Réconnaissances* laissent de côté trois théories principales : celle des faux passages de l'Écriture enseignée par Pierre à Césarée, *Hom.*, II, 37; III, 10; la dispute de Clément avec Appion à Tyr, *Hom.*, IV-VI, et une partie de la discussion sur le mal, *Hom.*, XIX, 3-24. Cependant divers passages des *Réconnaissances* montrent que leur auteur connaissait ces théories. Cf. Bigg, p. 183, note 5. Les *Réconnaissances* omettent encore le passage sur la philanthropie, *Hom.*, XII, 25-33, les discours de saint Pierre, de Tyr à Tripoli, *Hom.*, VI, 26-VII, 12, et une grande partie des théories relatives au vrai prophète, *Hom.*, II, 15-III, 28, et aux contradictions relevées dans la Bible par Simon le Magicien. *Hom.*, II, 15-18; III, 11-28. Par contre, les *Réconnaissances* ajoutent un discours de saint Pierre qui résume les événements historiques depuis la création jusqu'à son arrivée à Césarée, I, 27-72; cf. I, 22, et un dialogue entre saint Pierre, Faustinianus et ses fils sur le destin, VIII, 3-X, 52. D'ailleurs, même dans les passages parallèles, les discours et les instructions diffèrent beaucoup dans les Homélies et les *Réconnaissances*; les paroles du moins sont la plupart du temps différentes.

La première édition des *Réconnaissances* fut publiée à Paris en 1504 par Jacques Le Fèvre d'Étaples. Cf. Justi Fontanini, *Historiae literariae Aquileiensis libri V*, Rome, 1742, p. 337; *P. G.*, t. I, col. 1195. L'exemplaire conservé à la Bibliothèque nationale de Paris porte sur la première page, en guise de titre : *Pro piorum recreatione, et in hoc opere contenta : Epistola ante indicem; Index contentorum; Ad lectores; Paradysus Heraclidis; Epistola Clementis; Recognitiones Petri apostoli; Complementum epistole Clementis; Epistola Anacleti*; les *Réconnaissances*, fol. 40 v-112 r, sont précédées de la préface de Rufin *ad Gaudentium*, fol. 37 r, et de la lettre de Clément à Jacques comme en *P. G.*, t. I, col. 31-56 (traduction de Rufin), fol. 37 v-40. Le complément de la lettre de Clément, fol. 112 v-116 r, est l'addition qui se trouve dans *P. G.*, t. I, col. 472, *Poenitentini, inquit, et veram...* jusqu'à la fin, col. 484. La lettre dédicatoire *ante indicem* est datée du 10 février 1503.

3. *Les Epitome grecs.* — Il nous reste deux résumés des Homélies, l'un, un peu plus long, publié pour

la première fois par Dressel qui l'appela *Epitome I* (E¹); l'autre édité par Turnébe, puis par Cotelier et par Dressel et nommé *Epitome II* (E²). Ce dernier se trouve *P. G.*, t. I, col. 469-604. E² est divisé en 179 chapitres et E¹ en 185 chapitres correspondants. Ces résumés ont joui d'une grande vogue et sont nombreux encore dans toutes les bibliothèques. La Bibliothèque nationale de Paris possède trois exemplaires complets et un exemplaire incomplet de E¹ et quinze exemplaires de E². Cotelier en connaissait neuf exemplaires, *P. G.*, t. II, col. 469; les manuscrits qu'il désigne par les n. 148, 804, sont cotés maintenant 1178, 1463. A. d'Alès, *Un fragment pseudoclémentin*, dans la *Revue des études grecques*, 1905, t. XVIII, p. 213-223, a édité le texte du ms. Suppl., n. 1000. Ce fragment comprend les § 143-162 de l'*Epitome II*.

D'après Dressel, p. v, les deux *Epitome* proviennent des Homélies; E¹ a été rédigé après le concile de Nicée et E² a été tiré plus tard de E¹, p. VII. Langen au contraire voyait dans les *Epitome* l'édition la plus fidèle du texte original dont les Homélies et les *Récongnitions* étaient de plus tardifs remaniements. Cf. Waitz, p. 7. Mais Langen n'a pas été suivi et on admet que les *Epitome* ne sont qu'un résumé des Homélies. Waitz en particulier montre que les *Epitome* paraphrasent par endroits les Homélies et les *Récongnitions* et plus souvent suppriment les passages démodés ou d'orthodoxie douteuse; ajoutent des extraits de la lettre de saint Clément à saint Jacques, 145-147, dont il ne donne en tête que les cinq premiers mots (I) et du martyre de saint Clément par Siméon le Méphraste, 149-173, avec une finale empruntée à Éphrem, évêque de Chersonnèse, 174-179; d'ailleurs E¹ dépend directement de E². Cf. Waitz, p. 8-14. Nous ferons remarquer que le c. cxxxix de E² ne se trouve pas dans les Homélies, mais bien dans les *Récongnitions*, x, 66, et que les longs développements, ajoutés par E¹ au c. xcvi, ont quelques phrases parallèles dans une citation des *Πιστοδοι Πέτρου* faite par Paul le moine. Il semble donc que E¹ et E² ne dépendent pas uniquement de notre rédaction des Homélies; à cette petite restriction près, nous les regardons aussi comme de simples résumés et nous n'aurons plus à en parler.

4° *La version syriaque.* — Cette version conservée en particulier dans le ms. de Londres, add. 12150, écrit l'an 723 des Grecs (412 de notre ère), contient *Recog.*, I-IV, 1 (jusqu'à *hiemandum denuntiavimus*) avec les Homélies x, xi, xii, 1-24, xiii, xiv, c'est-à-dire l'histoire de Clément, comme l'indiquent les titres des deux manuscrits syriaques, add. 12150, 14609; ce dernier, du vi^e siècle, ne renferme pas les Homélies x-xiv. Les titres des Homélies x-xii qui sont : *Troisième contre les gentils*, Lagarde, p. 124; *Quatrième*, p. 132; *Après Tripoli de Phénicie*, p. 146, semblent empruntés aux premiers mots qui suivent. Le dernier titre seul : *Homélie quatorzième*, p. 162, ne peut être expliqué qu'en présupposant l'existence, avant 412, du recueil des Homélies divisé comme il l'est encore aujourd'hui. Ce n'est pas à dire que la version syriaque dépend des Homélies actuelles : Lagarde a déjà signalé, p. VII, que cette version, comme les *Récongnitions*, omet *Hom.*, xii, 25-33, et suit le texte des *Récongnitions* et non celui des Homélies. *Hom.*, xiii, 1. Ajoutons que partout dans la version syriaque (cf. p. 149, lig. 20) comme dans les *Récongnitions* (cf. VII, 8), Faustus est le nom d'un frère de Clément, tandis que dans les Homélies (cf. xii, 8) c'est le nom de son père. De plus la version syriaque, p. 146, lig. 35, comme les *Récongnitions*, VII, 1, porte : *quoniam plurimæ fratrum turbæ nobiscum sunt*, au lieu de : πολλοὶ ὄχλοι τῶν συνοικοπορούντων, *Hom.*, xii, 4; p. 147, lig. 13-14, comme *Recog.*, VII, 2 : *proposui ternis residere mensibus*, au lieu de : προῆρμαι ἡμερῶν ἐπιμένειν, *Hom.*, xii, 2; p. 147, lig. 17-19, comme *Recog.*, VII, 2 : *Hoc cupio ut in*

omni civitate faciatis, ut ita etiam invidiam fugiamus et fratres etiam per sollicitudinem vestram, absque vagatione, hospitium inveniant; le texte correspondant, *Hom.*, xii, 2, est complètement différent. Elle a encore, p. 147, lig. 24-25, comme *Recog.*, VII, 3 : *unum diem aut biduo*, au lieu de : ἡμερῶν δύο, *Hom.*, xii, 3; enfin p. 150, lig. 19-20, comme *Recog.*, VII, 12 : *sex stadiis*, au lieu de : τριάκοντα σταδίων, *Hom.*, xii, 12. D'ailleurs, s'il est facile d'expliquer comment Faustinianus des *Récongnitions* a pu devenir Faustus dans la version syriaque, il nous semble impossible de faire dériver la leçon de cette version : *Métrodora* (cf. p. 149, lig. 19), de Mattidia, *Recog.*, VIII, 8, ou Ματτιδία, *Hom.*, xii, 8. Ces différences, si légères soient-elles, suffisent à montrer que le syriaque ne dérive pas de notre texte actuel des Homélies, mais d'un texte grec un peu plus apparenté aux *Récongnitions*. La leçon *Métrodora* au lieu de *Mattidia* est restée dans la littérature syriaque. Elle se retrouve dans une élégie de Balai, auteur syrien du iv^e au v^e siècle, qui consacre douze vers au naufrage de Mattidia et à la mort (supposée) de ses enfants. Cf. G. Bickell, *Conspectus rei Syrorum litterariæ*, Munster, 1871, p. 46, note 5, et *Zeitschrift der Deutschen Morg. Ges.*, 1873, t. XXVII, p. 599, et dans le « Clément » arabe, dont il sera question plus loin. La version syriaque a prêté une base très spéciale à la théorie de J. Lehmann, d'après laquelle les *Récongnitions* n'auraient compris à l'origine que les trois premiers livres et n'auraient été complétées plus tard que par des emprunts faits aux Homélies et à d'autres ouvrages. *Die Clementinischen Schriften*, Gotha, 1869. Car si le traducteur syrien avait eu sous les yeux les I-VII des *Récongnitions* en même temps que les I-III, on ne s'expliquerait pas bien pourquoi il aurait emprunté aux Homélies la suite de l'histoire de Clément qui aurait figuré déjà dans les I-VII. On peut cependant satisfaire à cette difficulté en supposant que le texte grec, origine de la version syriaque, a été constitué en deux fois.

Ce texte grec, qui ne contient pas « la transformation de Simon », cf. *Recog.*, x, 56, 60, nous paraît être mentionné par Rufin, aussi bien que les Homélies, dans un passage de sa *Préface à Gaudentius*, *P. G.*, t. I, col. 1205, que nous pouvons traduire de la manière suivante : « Tu n'ignores pas, je pense, que de ce Clément [titre de l'ouvrage en syriaque] il y a en grec deux éditions [Homélies et *Récongnitions*] du même ouvrage 'Αναγνώσεων, c'est-à-dire des *Récongnitions*, et deux groupements de livres [Homélies-*Récongnitions* et version syriaque], qui diffèrent assez mais présentent souvent le même récit. Enfin la dernière partie de cet ouvrage, où est rapportée la transformation de Simon, se trouve dans un groupement [Homélies-*Récongnitions*] et ne se trouve aucunement dans l'autre [version syriaque]. » Nous n'aurons plus à nous occuper de la version syriaque, puisque tout son contenu se retrouve dans les Homélies ou les *Récongnitions*.

5° *Les résumés arabes.* — M^{me} M. Dunlop Gibson a édité deux abrégés arabes des Clémentines, *Studia Sinaitica*, Londres, 1896, t. v; le premier d'après un ms. du Sinai, le second d'après un ms. de Londres. Le premier a pour titre : « Voici l'histoire de Clément qui reconnut ses parents grâce à Pierre; » il résume en une page les trois premiers livres des *Récongnitions* et raconte ensuite les « reconnaissances ». Le dernier paragraphe seul n'a pas son correspondant dans le syriaque et correspond à *Recog.*, ix, 38. Faustus est aussi le nom d'un frère de Clément. Ce résumé nous semble donc provenir sinon du latin, du moins d'un texte grec apparenté aux *Récongnitions* et non aux Homélies. Le second, au contraire, est une traduction d'un texte grec qui dérive de l'*Epitome II*, c'est-à-dire des Homélies, traduction faite par Macaire d'Antioche dans la ville de Sinope en 1659. Comme dans l'édition de Turnébe, la

seconde partie de l'*Epitome*, c. CXLVIII sq., est séparée de la précédente par le titre « martyr de Clément ».

II. DOCTRINE. — 1^o *Homélies*. — Cotelier les éditait surtout pour faire connaître les erreurs des premiers hérétiques : *Id apocryphum non indignum visum fuit quod ederetur typis, utpote utile cum ad alia, tum vero præcipue ad cognoscendos primorum hæreticorum errores*. Cf. Préface, non paginée. Ces erreurs sont surtout celles des judéo-chrétiens ou ébionites. L'école de Tubingue cherchait dans cet ouvrage le christianisme primitif. Aujourd'hui on y voit une synthèse, très mal digérée, du christianisme avec diverses théories philosophiques (gnostiques ?) et judéo-chrétiennes.

L'auteur a juxtaposé des théories très diverses sans arriver à les fondre dans un seul tout. Aussi M. Uhlhorn a-t-il cru devoir distinguer deux courants, l'un panthéistique et l'autre moral, lorsqu'il a voulu résumer l'enseignement des *Homélies* relatif à Dieu. *Realencyclopædie*, 3^e édit., t. IV, p. 173-174. Ces résumés généraux, semble-t-il, ne sont jamais exempts de l'esprit de système qui manquait par contre à l'auteur des *Homélies*. Cet auteur se préoccupe constamment de réfuter des adversaires et saisit donc l'argument ou la définition qu'il trouve à sa portée sans l'harmoniser avec l'ensemble de son ouvrage. Nous aurons donc, peut-être, une idée plus juste de sa doctrine en exposant son but et les moyens choisis pour y arriver, plutôt qu'en classant sous les lieux communs philosophiques et théologiques de très courts extraits recueillis dans tout son long ouvrage.

L'auteur se propose d'enseigner la vérité à Clément — et, en sa personne, à tous les néophytes — mais il le fait surtout en réfutant des objections, par exemple celles d'un thaumaturge, Simon le Magicien, qui opère aussi des prodiges et attaque le Dieu de la Bible au nom de la raison. Le Dieu des Juifs n'est pas le Dieu souverain, car il est à courte vue, ignorant, jaloux, il se repent, il a besoin de sacrifices, III, 39; il y a donc plusieurs dieux, comme le montrent d'ailleurs divers passages de la Bible, XVI, 6-11. Pierre répond en citant d'autres passages de l'Écriture, III, 55-57; XVI, 7, et doit convenir que son raisonnement n'est pas convaincant, puisque la Bible fournit des textes pour et contre, III, 9-10; XVI, 9. Pour convaincre ses auditeurs — du moins ses auditeurs de choix, car il est des raisons qu'on ne peut donner à tous — il expose les théories du vrai prophète, des fausses périécopes et des syzygies.

Les philosophes ne sont pas arrivés à la certitude, I, 3-4; II, 7-8; l'Écriture sainte fournit des raisons à tous, III, 10, et présuppose donc que l'on sait distinguer le vrai du faux, par suite le seul critérium de la certitude sera l'autorité du vrai prophète. Lorsqu'une maison est remplie de fumée, il faut un homme pour ouvrir les fenêtres, chasser la fumée et faire entrer le soleil. C'est le vrai prophète qui nous rendra ce service, I, 18-19. Pierre expose ensuite ses marques, I, 20; II, 6; III, 11-15. Si l'une des choses prédites est arrivée, on reconnaîtra là le vrai prophète et l'on devra croire ensuite tous les enseignements que ses disciples donnent en son nom, II, 9-12. Quel est ce vrai prophète? La pensée de l'auteur est ici un peu flottante. Pour lui, le vrai prophète est presque toujours Jésus-Christ, III, 18-19; XII, 29; XV, 7; XVII, 6; mais — comme il ne peut dire que la vérité a été ignorée jusqu'à l'arrivée du Christ, puisqu'il rattache très étroitement et même trop étroitement, VII, 4; VIII, 6-7, l'ancienne loi à la nouvelle — il doit admettre des sortes d'incarnations du vrai prophète, qui parcourt le monde depuis le commencement, en changeant de forme comme de nom, III, 20. Adam semble avoir été le vrai prophète, III, 21-25, peut-être aussi Hénoch, Noé, Abraham, Isaac et Moïse, XVII, 4; XVIII, 14, ou plutôt Dieu, dès le commencement, a appelé à la vérité les hommes qui en étaient dignes, I, 11-12.

Pour réfuter les objections tirées de la Bible, l'auteur échafaude une théorie, nouvelle alors, qu'il déclare à bon droit ne pouvoir révéler au vulgaire, II, 39. Il suppose que l'Écriture contient des passages inexacts introduits postérieurement par le démon, II, 38, pour tromper les hommes, III, 5; XVI, 10, 13-14. Il est faux que Dieu mente, tente les hommes, se repente, soit jaloux, aime la graisse et les victimes, II, 41-44. Adam n'a pas transgressé; Noé ne s'est pas enivré; Abraham n'a pas eu trois femmes à la fois; Jacob n'en a pas eu quatre dont deux sœurs; Moïse n'a pas été homicide, II, 52. C'est là, bien entendu, l'enseignement du vrai prophète et, pour le prouver, l'auteur n'a qu'à modifier légèrement un texte de l'Écriture, μή εἰδότες τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν, II, 51; III, 50; XVIII, 20. Cf. Marc., XII, 24. Il arrive ainsi à faire dire à Notre-Seigneur qu'il faut savoir distinguer le vrai du faux dans l'Écriture. De plus le Pentateuque n'est pas de Moïse, puisqu'il raconte sa mort, III, 47. Cette théorie, si elle n'a aucun autre avantage, atteint du moins le but visé par l'auteur et ferme la bouche à Simon le Magicien : « Lorsque je ne connaissais pas ton sentiment sur l'Écriture, je résistais et je discutais; maintenant je m'éloigne, » XIX, 21.

Il reste cependant encore un point faible : Pierre parle, dit-il, au nom de Jésus-Christ, le vrai prophète, et opère des prodiges, mais Simon prétend être le fils de Dieu et il opère aussi des prodiges. Pierre — c'est-à-dire l'auteur des *Homélies* — est assez embarrassé pour trouver un critérium, et la preuve en est qu'il en apporte plusieurs : on ne doit pas croire celui qui parle contre le Dieu créateur, III, 42; XIX, 21-22; on doit chercher à quoi servent les prodiges, ceux de Simon sont inutiles, II, 33-34; d'ailleurs, Simon n'est qu'un imposteur et un magicien, deux de ses anciens disciples se chargent de nous en convaincre, II, 18-32; enfin Pierre imagine la théorie des couples ou des syzygies sur laquelle il revient souvent : Dieu a tout créé par couples, d'abord le meilleur et ensuite le plus mauvais, comme le ciel puis la terre, Adam puis Ève, mais parmi les hommes, c'est l'inverse, les mauvais naissent avant les bons : Cain avant Abel, Ismaël avant Isaac, Esaü avant Jacob, Jean-Baptiste avant Notre-Seigneur et, à la fin des temps, l'Antéchrist avant le Christ. Or Simon a précédé Pierre, car il est disciple de Jean-Baptiste et il a précédé Pierre à Césarée, c'est donc Simon qui est le séducteur, II, 15-18. Beaucoup tombent dans l'erreur faute de connaître cette loi des syzygies; aussi Pierre y reviendra-t-il fréquemment, III, 16. Il y a même deux genres de prophéties : la prophétie mâle créée la première, mais qui ne vient qu'en second lieu dans ce monde, et la prophétie femelle. La première procède d'Adam et la seconde d'Ève, III, 22-28. Simon, bien entendu, n'a hérité que de la seconde.

Le Christ est rempli de la divinité, rien ne lui est impossible, I, 6; c'est le fils de Dieu, I, 7, 8; le vrai prophète, I, 17; X, 4; XII, 29; XV, 7; XVII, 6; le Seigneur, I, 34; XI, 35; ὁ διδάσκαλος ἡμῶν, III, 12; XII, 30; XVI, 10, 15; XVII, 4, 13; XVIII, 12. Il semble faire l'objet du passage, III, 17-20, et y être appelé « un homme formé des mains de Dieu », « un homme qui eut le saint esprit du Christ; » en tout cas, un passage subséquent nous apprend sans ambiguïté que, si le Christ est fils de Dieu, il ne peut cependant pas être appelé Dieu, XVI, 14-15. Le Fils, d'ailleurs, a été engendré et ne peut donc pas être comparé à celui qui n'a pas été engendré ou qui l'a été de lui-même, XVI, 16.

Après nous avoir tourné de belles définitions de la divinité, II, 12-13, 45; III, 37; X, 19-20; XVI, 17-18, l'auteur en arrive à l'anthropomorphisme, XVI, 19-20; XVII, 7-11. « Dieu a une figure pour la première et seule beauté, il a tous les membres, non pour s'en servir... » Signalons encore quelques exagérations proches des erreurs ébionites et relatives à la pauvreté, XV, 10; à

Dieu et à la nature de l'âme, xvi, 16; à la dépendance de la nouvelle loi vis-à-vis de l'ancienne (passages judéo-chrétiens), ii, 19; iv, 7, 13, 22, 24; v, 26-28; viii, 7, 22; xi, 35; xx, 22; à l'enfer où les âmes des pécheurs seraient entièrement anéanties, iii, 6, et à la possibilité de suppléer le baptême, xiii, 20. Enfin les démons ont pouvoir sur les hommes qui mangent avec eux ou qui se soumettent une fois à eux, vii, 3; viii, 20; ix, 15, 23; cf. xx, 16-17; la vraie religion les met en fuite, ix, 8-11; le mal se rattache à la perversité des premiers hommes et aux anges déchus, viii, 11-20. A côté de ces théories qui justifient amplement le jugement sévère de Cotelier se trouvent aussi de nombreux passages irréprochables contre l'incrédulité, iii, 31; le polythéisme et les idoles, iv-vi; x, 7-18; sur les œuvres de Dieu, iii, 32-36; l'immortalité de l'âme, iii, 37; xv, 1-2; la foi et les œuvres, viii, 5; la grandeur et les devoirs de l'homme, x, 3-6; xi, 22-24; le baptême, xi, 25-27; la pureté, xi, 28-36; la philanthropie, la charité et le portrait du juste, xii, 25-33; xv, 5-9; la providence, xv, 3-4, et l'origine du mal, xix-xx, 9. Il règne d'ailleurs par tout l'ouvrage un naturel et une simplicité joints à une élévation constante de la pensée qui charment le lecteur et l'amènent à être indulgent pour les taches d'un si ancien écrit.

2° *Récognitions*. — Les *Récognitions* sont de beaucoup supérieures aux *Homélies* pour l'éloquence et la rigueur déployées dans les discussions, la cohérence et la fin des détails et l'orthodoxie des théories. Ici, sans aucun flottement de la pensée, le vrai prophète est le Christ éternel, i, 43, 63, 69; v, 10; cf. viii, 37; il est supérieur à Moïse, i, 59; il est le Fils de Dieu et le commencement de tout, i, 45; il est le Dieu des princes et le juge de tous, ii, 42; il apparut à Abraham et à Moïse, i, 33, 34. La théorie des fausses péricope n'a pas place dans cette rédaction. Les textes qui nous paraissent contraires sont en réalité concordants, mais nous ne les comprenons pas, ii, 34; « c'est en étudiant la loi sans maîtres et en s'érigeant en docteurs que l'on est conduit à propager des absurdités contre Dieu, » ii, 55; x, 42. La doctrine des syzygies (Rufin traduit *paria*) est conservée, iii, 59, 61, mais l'auteur en tire peu de conséquences et ne la rappelle pas à tout propos comme l'auteur des *Homélies*. C'est à la nature de ses prodiges que l'on reconnaît le véritable envoyé de Dieu. Lui seul opère des prodiges utiles au salut des hommes ou qui leur confèrent du bien, iii, 60. L'auteur attache le plus grand prix à la méthode. Simon demande : « Puisque Dieu a tout fait, d'où vient le mal? » et Pierre lui répond : « Cette manière d'interroger n'est pas d'un adversaire, mais d'un élève. Si donc tu veux apprendre, avoue-le, et je t'enseignerai d'abord comment tu dois apprendre, puis, lorsque tu auras appris à écouter, je commencerai à t'instruire. » Lorsque Simon a accepté d'être instruit, Pierre ajoute : « Si tu veux t'instruire, apprends d'abord que tu as interrogé de manière bien malhabile, car tu dis : Puisque Dieu a tout fait, d'où vient le mal? mais avant cette question il y avait (à faire) trois sortes d'interrogations : 1° le mal existe-t-il? 2° qu'est-ce que le mal? 3° pour qui et d'où? » iii, 15-16. Toute la discussion avec Simon est régie par la même rigueur scolastique.

Le problème de l'origine du mal qui fait déjà l'objet du *Livre des lois des pays de Bardesane*, voir t. II, col. 395, préoccupe beaucoup notre auteur, car il y revient encore plus tard, iv, 8-24. Il n'y a pas lieu d'accuser la providence qui avait créé l'homme avec un esprit pur et un corps à l'abri des maladies et de la vieillesse. L'oisiveté a conduit l'homme à des pensées impies, à nier la providence et la nécessité de la vertu, puisqu'il se trouvait bienheureux sans avoir rien fait pour cela. Dieu dut donc introduire dans le monde les labeurs, les afflictions et la nécessité du travail, afin d'amener les hommes qui avaient abandonné Dieu dans la prospérité, à le recher-

cher dans l'adversité. Vint le déluge pour purifier la terre, mais bien des hommes inventèrent de fausses religions pour y trouver un prétexte à des festins et à des débauches, et Dieu dut envoyer ses apôtres au monde pour faire connaître le vrai culte de Dieu révélé aux patriarches et conservé par eux. Ceux qui ne les écoutèrent pas seront soumis dès cette vie à divers démons et à diverses maladies, puis après leur mort, leur âme sera suppliciée éternellement (*in perpetuum*), car Dieu n'est pas seulement bon, mais il est encore juste et il ne le serait plus s'il ne rendait pas à chacun selon ses œuvres, iv, 8-14. Rien n'est mal en substance, on ne peut donc pas accuser le créateur des substances, mais seulement notre libre arbitre, iv, 23-24. Les l. V et VI sont consacrés à la réfutation d'objections contre la providence et contre le gouvernement divin. L'auteur revient encore sur le même sujet dans le l. VIII : « On demande si le monde a été fait ou non; s'il n'a pas été fait, il sera cet (être) inné d'où tout dérive. S'il a été fait, on divisera encore cette question en deux : A-t-il été fait de lui-même ou par un autre? S'il a été fait de lui-même, la providence est exclue sans aucun doute. Si la providence n'est pas admise, c'est en vain que l'âme est excitée à la vertu; c'est en vain que la justice est observée, puisqu'il n'y aurait personne qui récompenserait le juste selon ses mérites; l'âme même ne semblera pas immortelle si la dispensation d'aucune providence ne la reçoit après la mort du corps, » viii, 10. Les chapitres suivants xx-xxxiii, où l'auteur établit l'existence de la providence d'après les harmonies de la nature et du corps humain, peuvent être rapprochés, sans désavantage, des *Études de la nature* de Bernardin de Saint-Pierre. La réfutation de l'astrologie qui occupe le l. IX et une partie du l. X est aussi fort bien conduite et était d'un intérêt capital pour les chrétiens des premiers siècles qui vivaient en Orient parmi les adorateurs des astres.

III. *THÉORIES LITTÉRAIRES RELATIVES AUX CLÉMENTINES*. — Nous résumons rapidement les travaux plus anciens, cf. *Realencyclopädie*, 3^e édit., t. iv, p. 176-179, pour développer seulement les derniers travaux de Waitz et de A. Harnack. Baur et son école, 1835 sq., ont cherché dans les *Clémentines* le christianisme primitif très apparenté encore au judaïsme, et opposés tous deux au paganisme; l'ouvrage aurait été écrit dans la communauté romaine et serait une preuve que le judaïsme y dominait. Schliemann (1844) écrivit contre Baur un ouvrage savant et bien ordonné dans lequel il s'efforça de démontrer que les *Récognitions* dépendaient des *Homélies*. Schweigler (1846) adopta aussi cette thèse tout en conservant les idées *a priori* de Baur. Jusqu'ici on n'avait pas cherché à retrouver sous les *Clémentines* un ou plusieurs ouvrages disparus. Hilgenfeld le premier (1848), après avoir supposé que les *Homélies* dépendaient des *Récognitions*, leur donna pour source un *Κήρυγμα Πέτρον*, ancien écrit d'origine romaine et de caractère juidaïque écrit peu après la destruction de Jérusalem, compilé dans les trois premiers livres des *Récognitions* et que l'on peut reconstruire d'après son analyse donnée, *Recog.*, iii, 75. Hilgenfeld échafaude ensuite toute une série de revisions et de remaniements à partir des temps apostoliques pour aboutir aux *Homélies* à Rome, sous le pontificat d'Anicet (151-161). Simon est un personnage fictif, c'est en réalité saint Paul qui est visé sous ses traits. Notons aussitôt que, d'après M. A. Harnack, « regarder Simon comme un personnage fictif fut une grande erreur de la critique. » *Dogmengeschichte*, 3^e édit., t. i, p. 233, note 1. M. G. Uhlhorn (1854) défendit la priorité des *Homélies*, mais reconnut qu'en certains points, les *Récognitions* semblaient pourtant être antérieures. Il fut donc conduit aussi à un écrit fondamental remanié dans les *Homélies*; l'auteur des *Récognitions* avait simultanément les *Homélies* et l'écrivit

fondamental sous les yeux ; tous ces écrits proviendraient de Syrie de 150 à 170 à l'exception des *Récognitions* écrites à Rome peu après 170 pour rapprocher l'ouvrage du christianisme. Lehmann (1869) se plaça à un point de vue intermédiaire entre Hilgenfeld et Uhlhorn. Il partagea les *Récognitions* actuelles en deux parties, I-III et IV-X. Pour la seconde partie, il reconstitua avec Uhlhorn, que les *Homélies* ont la priorité, mais la première partie est la plus ancienne et a conservé, mieux que les *Homélies*, l'écrit fondamental. Il place avant tout le *Κήρυγμα Πέτρου* dont on a le sommaire, *Recog.*, III, 75. Cet ouvrage remanié donna les I, I, XIV-III des *Récognitions*. Il n'y était pas fait mention de Clément. Vers 170, le rédacteur des *Homélies* ajouta à l'écrit précédent, *Recog.*, I, I, I-XIII, et *Recog.*, I, IV-X, et forma la présente édition des *Récognitions*. Lipsius (1872) va encore plus loin dans cette voie. Il suppose que l'écrit le plus ancien aurait été les *Acta Petri*, composés longtemps avant 150 avec une tendance antipauliniste ; ils racontaient les luttes du véritable apôtre des nations, Pierre, avec Simon, c'est-à-dire l'apôtre saint Paul. Ils se terminèrent à Rome par la chute mortelle de Simon et la mort de Pierre sur la croix. Les restes de ces Actes furent conservés en rédaction orthodoxe dans les *Acta Petri et Pauli*, édités par Tischendorf. *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1851, p. 1-39. Un fragment de cet ancien ouvrage fut remanié dans un sens antignostique et intitulé *Κήρυγμα Πέτρου* de 140 à 145 ; à ce *Κήρυγμα* se rapporte la lettre de Pierre et la *διαμαρτυρία*. Ce dernier ouvrage remanié et interpolé — en particulier on y introduisit Clément de Rome — conduisit aux *Περίοδοι Πέτρου ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος*, dont il nous reste deux rédactions, l'une, celle des *Homélies*, à tendance antimarcionite, l'autre, celle des *Récognitions*, à tendance plutôt morale que dogmatique.

Frommberger (1886) rejeta au second plan toutes les préoccupations religieuses et vit surtout dans les *Clémentines* le roman de Clément ; pour lui, les passages ébionites et judéo-chrétiens ne sont que des traits accessoires et accidentels, d'ailleurs les passages ethniques sont nombreux. Langen (1890) vit dans les *Clémentines* un écrit destiné à établir l'apostolicité et la primatie de diverses Églises. L'écrit fondamental serait un *Κήρυγμα Πέτρου*, composé à Rome vers 135, pour substituer cette dernière ville à Jérusalem ; peu avant la fin du III^e siècle, il fut remanié à Césarée dans un sens judéo-chrétien avec l'intention de gagner la primatie pour Césarée, d'où les *Homélies* ; au commencement du II^e siècle, un nouveau remaniement fut fait en faveur d'Antioche, ce sont les *Récognitions*. Toute cette construction est artificielle, car, dit Uhlhorn, la question du primat, au II^e et au III^e siècle, n'eut pas la signification qu'il Langen lui donne. Bigg (1890) suppose que l'écrit fondamental n'était pas hérétique, mais catholique, p. 185 ; il fut écrit vers l'an 200, p. 188, puis fut altéré et remanié par un ébionite, p. 188, ou par un chrétien arien de nationalité syrienne qui aurait cru trouver dans la doctrine ébionite une théorie historique et quasi philosophique d'un sauveur arien, p. 192. Les *Homélies* n'ont pu être écrites par un Grec, ni par un Grec romain, mais par un Grec oriental, p. 160-161 ; on peut rapprocher cet ouvrage d'Apamée et du livre d'Elxai apporté à Rome, vers 220, par Alcibiade d'Apamée, p. 182 ; il a cependant des points de contact avec Alexandrie, p. 190-191.

Pour Waitz (1904), il y a un écrit fondamental qui n'est pas différent des *Clémentines*, mais en est simplement une plus ancienne rédaction, p. 48 ; les citations des Pères nous montrent son existence, p. 39-48 ; c'était une apologie du christianisme et une polémique contre les hérétiques et les païens, écrite sous forme de roman et destinée à convertir les païens et les juifs des sphères élevées et cultivées aussi bien qu'à fortifier les néophytes, p. 50 ; il fut composé à Rome, p. 60, de 220 à 232, p. 75.

Cet écrit fondamental, qui est la source des *Homélies* et des *Récognitions*, reposait lui-même sur deux écrits plus anciens qui sont les *Κηρύγματα Πέτρου* et les *Πράξεις Πέτρου*.

Les dix livres des *Κηρύγματα Πέτρου* que l'on peut reconstituer grâce à l'analyse qui en est donnée, *Recog.*, III, 75, sont eux-mêmes un remaniement d'un ouvrage plus ancien judéo-chrétien gnostique écrit vers l'an 135, à Césarée, p. 151, 160. La lettre de Pierre à Jacques se rapporte à ce dernier ouvrage qui était donc un livre secret, p. 125.

Aux *Πράξεις Πέτρου* appartiennent l'histoire de Simon le Magicien et les luttes de ville en ville de saint Pierre et de Simon. Ces Actes, conservés dans les *Clémentines*, ont d'ailleurs de nombreux points de contact avec les autres Actes de Pierre et de Simon, ou de Pierre et Paul, etc., édités par ailleurs, p. 189-194 ; on peut admettre qu'ils sont une partie des Actes de Pierre et de Simon, lesquels sont une source des Actes de Pierre et de Paul conservés dans diverses versions, p. 243. L'auteur des *Πράξεις Πέτρου* serait un clerc d'Antioche, qui écrivait de 150 à 220, p. 245, probablement de 211-217, p. 248, d'après d'anciennes traditions.

À côté de ces deux sources principales on peut encore placer deux sources secondaires au moins : le *Διάλογος Πέτρου καὶ Ἀππιωνος* mentionné par Eusèbe, *H. E.*, III, 38, *P. G.*, t. XX, col. 296, qui a servi de base au dialogue de Clément et d'Appion, et le dialogue de Bardesane avec ses disciples *περὶ εἰμαρμένης* cité déjà par Eusèbe. Nous avons donné plusieurs raisons tendant à prouver que les *Récognitions* n'ont pas puisé directement dans le dialogue de Bardesane mais seulement dans la citation qu'en fait Eusèbe. Nau, *Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue*, Paris, 1897, p. 4-5. M. Waitz suppose que les *Récognitions* et Eusèbe ont puisé à une source commune p. 257, qui est la traduction grecque de l'original syriaque, p. 248, ce qui n'est pas impossible non plus. M. Harnack croit cependant qu'il est plus facile de tirer le texte des *Récognitions* du texte d'Eusèbe. *Die Chronologie*, Leipzig, 1904, t. II, p. 535. Telles sont les quatre principales sources de l'écrit fondamental des *Clémentines*. Plus tard, les *Homélies* remanièrent l'écrit fondamental, rejetèrent à la fin, *Hom.*, XVI-XX, 10, divers traits du commencement, s'attachèrent surtout aux passages philosophiques au détriment des passages historiques et anecdotiques, après le concile de Nicée, mais avant la fin du IV^e siècle en Syrie, p. 368-370. Un autre remaniement de l'écrit fondamental produisit les *Récognitions*. Le rédacteur oriental, préoccupé surtout des questions morales, est postnicéen et semble être arien, p. 370. Il ne peut pas avoir écrit avant 350, ni après 411, du moins pour *Recog.*, I-IV, 1, p. 372. Un grand nombre de passages orthodoxes figuraient déjà dans l'original grec qui a été traduit fidèlement par Rufin, car plusieurs passages que M. Waitz croit avoir été modifiés par Rufin, p. 371 ; cf. p. 370, n. 3, se trouvent tels quels dans la traduction syriaque. On peut admettre aussi l'existence d'une rédaction orthodoxe citée par Maxime le Confesseur au VII^e siècle, puis par Jean Damascène le jeune, Nikon, Cédrenus, Michel Glycas, Nicéphore Calliste, p. 372-373. Il reste du moins deux *Epitome* orthodoxes : l'un qui porte en appendice le martyre de Clément (E²) d'après Siméon le Métaphraste ne serait pas antérieur au X^e siècle et pourrait même être attribué à Siméon le Métaphraste comme l'a dit Cotelier, c'est le texte des Ménées ; l'autre *Epitome* est encore plus récent.

Enfin, M. A. Harnack, *Die Chronologie der altchr.* Lit. bis Eusebius, Leipzig, 1904, t. II, p. 518-540, admet la plupart des conclusions de M. Waitz. Il distingue aussi trois couches superposées : 1^o un écrit judéo-chrétien d'un caractère syncretique (*Κήρυγμα*) et un écrit antignostique sur Pierre et Simon le Magicien (*Πράξεις*).

Πέτρον); 2° une compilation des deux sources précédentes sous la forme d'un roman de Clément pour les rapprocher de la communauté chrétienne et du monde hellénique (écrit fondamental); 3° deux rédactions faites toutes deux sur le précédent travail par des rédacteurs catholiques pour édifier et amuser (Homélies et Récongnitions). Les Homélies se ressentent davantage de l'écrit judéo-chrétien primitif. L'écrit fondamental (le 2°) aurait été compilé à Rome vers 260, p. 532; par suite, les Homélies et les Récongnitions seraient au plus tôt de la fin du III^e siècle; on peut les placer de 290 à 360. Quant au *Κήρυγμα Πέτρον* que Waitz place vers l'an 135, on ne le saisit qu'au commencement du III^e siècle, il faut donc rester autour de l'an 200, p. 537-538. Il n'est pas sûr que leur lieu d'origine soit Césarée. Les *Πράξεις Πέτρον* étaient un écrit catholique, antignostique, du commencement du III^e siècle.

IV. CONCLUSION. — Les Clémentines prêtent, comme on vient de le voir, aux théories littéraires les plus diverses. Il semble certain que les Homélies et les Récongnitions ne proviennent pas l'un de l'autre, mais dérivent tous deux d'un écrit de même famille ou écrit fondamental que l'on peut reconstituer. Il est plus difficile de définir et de reconstituer les sources de l'écrit fondamental, car ici les hypothèses se superposent aux hypothèses précédentes et augmentent donc les chances d'erreur; on ne peut que les choisir de manière à satisfaire au plus grand nombre possible de difficultés. Dans cet ordre d'idées, la décomposition adoptée par Waitz en *Κήρυγμα* et en *Πράξεις Πέτρον* est digne de crédit. On n'oublie pas cependant que M. Paul de Lagarde s'est trompé, lorsqu'il a voulu rétablir l'écrit fondamental de la Didascalie et des six premiers livres des Constitutions apostoliques, il a supprimé comme interpolations bien des passages originaux, cf. *Altchrist. Literatur. Die Ueberlief.*, p. 515, car c'est la Didascalie tout entière qui semble constituer l'écrit fondamental. Il est donc toujours possible que l'on se trompe en quelque point, lorsqu'on veut reconstituer l'écrit fondamental des Homélies et des Récongnitions et surtout les sources de cet écrit. — Il est certain aussi que l'ouvrage présente des éléments syriens aussi bien que des éléments romains. Waitz lève cette difficulté en plaçant en Syrie la rédaction des sources et à Rome la rédaction de l'écrit fondamental. — Il est certain que les Homélies contiennent de nombreux passages judéo-chrétiens ou ébionites et que certain passage des Récongnitions semble être arien; mais il est difficile de décider dans quelle mesure ces passages doivent être imputés aux sources ou aux auteurs des Homélies et des Récongnitions, car ces derniers ont pu reproduire quelques passages hérétiques qu'ils n'approuvaient pas, ou bien ils ont pu modifier dans un sens hérétique ou orthodoxe, selon leurs propres idées, divers passages de l'écrit fondamental. L'écrit a été beaucoup rajeuni. Au milieu du siècle précédent, on plaçait les sources et les remaniements de la fin du I^{er} siècle au milieu du II^e, Harnack, *Die Chronologie*, t. II, p. 519, en tout cas on ne descendait pas au-dessous de 180; actuellement on tend à placer les sources seules au III^e siècle, l'écrit fondamental aurait été rédigé vers le milieu du III^e, et les derniers écrits, les Homélies et les Récongnitions, ne l'auraient été qu'à la fin du III^e siècle ou même au commencement du IV^e. Ces diverses dates sont plus ou moins vraisemblables, mais toutes sont hypothétiques et dépendent de postulats ou de conclusions précédentes, hypothétiques elles aussi. Par exemple, si l'on admet que les Récongnitions citent Bardesane d'après la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, il s'ensuit que leur dernière rédaction ne peut être placée qu'après la *Préparation évangélique*, c'est-à-dire assez loin dans le IV^e siècle, mais si l'on suppose qu'elles ont utilisé directement la source citée par Eusèbe, le *terminus*

a quo se trouve reporté avant la mort de Bardesane († 222). Nous tenons la première hypothèse pour plus probable, mais la seconde a aussi des chances d'être exacte; on peut donc éloigner ou rapprocher la composition des Récongnitions en se ralliant à l'une ou à l'autre. De même, la Philocalie d'Origène et son commentaire sur saint Matthieu contiennent un très long fragment des Récongnitions et une citation de Clément qui ne se retrouve pas textuellement dans les Homélies et les Récongnitions. Cf. Harnack, *Altch. Litt. Die Ueberlief.*, p. 219-221; Waitz, p. 40-41. Aussi longtemps que ces citations ont été attribuées à Origène, on a obtenu pour *terminus ad quem* des Clémentines en général et des Récongnitions en particulier l'année 232. Waitz, p. 70. Les Récongnitions auraient donc été composées entre la rédaction (ou la traduction grecque) du *Dialogue des lois du pays* par Bardesane (vers 200 ?) et l'an 232. Mais si l'on admet, avec M. Robinson, que la citation des Récongnitions n'a pas été faite par Origène, mais a été introduite par Basile et Grégoire de Nazianze, compilateurs de la Philocalie, si l'on admet aussi avec dom Chapman que la citation de Clément dans le commentaire sur saint Matthieu n'est pas d'Origène, mais a été prise dans l'*Opus imperfectum in Matthæum*, ouvrage de date incertaine, et introduite postérieurement dans le commentaire d'Origène sur saint Matthieu, le *terminus ad quem* descend jusqu'à Eusèbe. Cf. Waitz, p. 70-71; Harnack, *Altchr. Litt. Die Chronologie*, t. II, p. 532. Ces deux exemples montrent bien ce qu'ont d'hypothétique les dates proposées. En somme, on peut, suivant le point de départ choisi, placer la rédaction actuelle des Récongnitions ou bien au commencement du III^e siècle, ou bien au commencement du IV^e; la critique interne montre aussi que les Homélies semblent présenter plus de passages archaïques que les Récongnitions et ne doivent pas être placées à une date postérieure. — La critique moderne, qui rajeunit les Clémentines, diminue autant qu'elle le peut leur importance; « après avoir été trop louées, dit M. Uhlhorn, elles sont maintenant trop méprisées. » *Realencyclopädie*, 3^e édit., t. IV, p. 179. C'est peut-être une simple réaction qui fera place de nouveau à plus d'égards. « Un siècle qui se préoccupe avec autant de chaleur que le nôtre de la littérature apocryphe ne pourra manquer de les retirer du coin où on veut les reléguer pour les produire à nouveau, » écrit M. G. Krüger, *Kritische Bemerkungen zu A. Harnacks Chronologie*, dans *Gott. Gel. Anzeigen*, janvier 1905. En réalité, ces anciens écrits si nombreux et si apparentés présentent aux chercheurs une mine de longtemps inépuisable pour rechercher leurs relations mutuelles, leur provenance et leurs sources, les croyances de leurs auteurs immédiats ou médiats et celles du milieu où ils ont pris naissance, l'organisation de l'Eglise à cette époque et le mode de polémique mi-scripturaire et mi-rationnel adopté par l'auteur; un grand nombre de fragments peuvent être étudiés à part et comparés aux restes de la plus ancienne littérature chrétienne : à saint Justin, à Bardesane, à Eusèbe, etc. M. Harnack réclame avant tout une édition critique annotée des Récongnitions, car les manuscrits offrent ici de grandes divergences. Cette édition est préparée par M. Richardson, *Altchr. Litt. Die Ueberlief.*, p. 229-230. Nous ne doutons pas que des monographies soignées, dans le genre des études ou recueils de Waitz, p. 259-361, de Van Nes et de Preuschen sur les citations bibliques, ne rendent aux Clémentines une partie de l'importance qu'elles ont perdue.

I. TEXTES. — Le texte des Homélies a été cité pour la première fois par Turrianus (Torrès), *Adversus Magdeburgenses centuriatores pro canonibus apostolorum libri quinque*, Florence, 1572. La plupart de ses citations ont été reproduites par Preuschen, dans l'*Altchristliche Literatur* de Harnack, *Die Ueberlief.*, p. 215-219. Nous avons trouvé six citations faites par Torrès, I, II, c. I, XIII; I, V, c. IX, qui n'ont pas été relevées par

M. Preuschen. Les Homélies ont été publiées pour la première fois avec traduction latine par Cotelier, *SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabæ, Clementis, Hermæ, Ignatii opera edita et inedita*, Paris, 1672, p. 525-746, d'après le ms. grec de Paris, n. 930, mutilé à la fin. Cotelier nous apprend dans sa préface qu'il chercha vainement le ms. utilisé par Torrès. Un grand nombre d'exemplaires de l'édition de Cotelier furent détruits par un incendie, aussi Clericus (Le Clerc) ne tarda pas à la reproduire, Anvers, 1698; Amsterdam, 1724; puis Gaillandi, *Bibliotheca Patrum*, Venise, 1766, t. II, p. 608-770; A. Schwegler, *Clementis Romani quæ feruntur homiliae*, Stuttgart, 1847. Ces nouvelles éditions n'ajoutèrent que des fautes à celle de Cotelier. Cf. *P. G.*, t. II, col. 21. Vers 1837, A. R. M. Dressel découvrit à Rome un nouveau ms. des Homélies, *Ottob. 443*, moins bon que le manuscrit de Paris, mais qui permettait heureusement de le compléter, cf. *P. G.*, t. II, col. 435, note 64; il publia donc une nouvelle édition complète avec traduction latine, *Clementis Romani quæ feruntur homiliae viginti, nunc primum integræ*, Göttingue, 1853. Cette édition fut reproduite, *P. G.*, t. II, col. 49-468. Paul de Lagarde donna une nouvelle édition en 1865, *Clementina*, Leipzig, sans traduction; il passa cinquante-six heures, dit-il, à collationner tout le ms. de Paris et collationna les deux dernières homélies sur le ms. de Rome.

Le texte des *Récognitions* a été édité pour la première fois par Le Fèvre d'Étaples, Paris, 1504, puis par Jean Sichard, Bâle, 1526, qui ne connut pas l'édition de son devancier. Celle-ci fut très souvent reproduite, cf. *P. G.*, t. I, col. 1203; citons en particulier la petite édition de Cologne, 1547 : *D. Clementis opera omnia, quæ quidem in hunc usque diem eundem comperta sunt, una cum apostolorum canonibus per eundem Clementem in unum congestis, nunc primum in hanc enchiridii formam redacta*, qui comprend les *Récognitions*, la traduction latine des 84 canons des apôtres et de cinq lettres attribuées à saint Clément. Enfin Cotelier, *loc. cit.*, p. 390-524, publia une nouvelle édition à l'aide de bons mss., qui lui permirent en particulier de combler la lacune laissée par Rufin au commencement du l. III, 2-41. Cf. *P. G.*, t. I, col. 1281, note 81. Cette édition fut reproduite comme celle des Homélies par Le Clerc et Gaillandi, *op. cit.* En 1838, E. G. Gersdorf publia à Leipzig une nouvelle édition avec indication de mss. incomplets conservés à Leipzig. Cette édition a été reproduite *P. G.*, t. I, col. 1204-1455.

Le texte grec de l'*Épître II* a été édité pour la première fois par Turnèbe, Paris, 1555; sous le titre : *Clementis Romani episcopi de rebus gestis, peregrinationibus, atque concionibus sancti Petri epitome ad Jacobum Hierosolymorum episcopum, ejusdem Clementis vita*. Turnèbe ne divisa ni en chapitres ni même en paragraphes, mais après le c. CXLVII, *P. G.*, t. II, col. 580, il ajoute le titre Κλήμεντος βίος; avant le c. CXLVIII-CLXXIX; vient ensuite une traduction latine par Joachim Perionius; les deux ouvrages sont dédiés à Nicolas Mallar, théologien de l'Église de Paris. Cotelier publia une nouvelle édition d'après les mss. de Paris, et ajouta le *Martyre de saint Clément* et le récit d'Ephrem sur un miracle opéré par saint Clément, *loc. cit.*, p. 747-844. L'édition des Pères apostoliques de Cotelier fut plusieurs fois reproduite, en particulier *P. G.*, t. II, col. 469-645. A. R. M. Dressel publia enfin une nouvelle édition de l'*Épître II*, d'après des mss. de Rome, et y ajouta pour la première fois l'*Épître I*, utilisé par Cotelier, en particulier d'après le ms. de Paris 804 (aujourd'hui 1463), mais non publié encore : *Clementinorum epitomæ duæ altera edita correctior inedita altera*, Leipzig, 1859; à la fin de cet ouvrage, p. 247-331, on trouve de nombreuses notes critiques de Fr. Wieseler sur le texte grec des Homélies. Tischendorf avait publié quelques extraits de deux mss. de l'*Épître I*, dans *Anecdota sacra et profana*, Leipzig, 1855, utilisés depuis par Dressel et reproduits, *P. G.*, t. II, col. 1279-1292. Un fragment de l'*Épître II* a été édité par A. d'Alès, d'après le ms. grec, Suppl. 1000, de la Bibliothèque nationale de Paris, dans la *Revue des études grecques*, 1905, t. XVIII, p. 211-223.

La version syriaque des *Récognitions* fut publiée par Paul de Lagarde, *Clementis Romani Recognitiones syriacæ*, Leipzig, 1861, avec une concordance des textes, p. VI-VII. — Les *Épîtres* arabes avec le martyre de Clément et la prédication de Pierre furent publiés par M^{me} M. D. Gibson, *Studia sinaitica*, n. 5, Londres, 1896. Les témoignages anciens relatifs aux *Récognitions* et aux Homélies sont reproduits, *P. G.*, t. I, col. 1157-1172; t. II, col. 9-12, et dans Harnack, *Altchristliche Literatur. Die Uebersetzung*, p. 219-229; en particulier les citations faites par le pseudo-Jean Damascène, dans les *Sacra parallela*, ont été recueillies et commentées par K. Holl, dans *Texte und Untersuchungen*, nouv. série, Leipzig, 1899, t. V, fasc. 2. J. E. Grabe a réuni aussi de nombreuses citations des écrits attribués à saint Pierre et à saint Clément, dans son *Spicilegium SS. Patrum*, Oxford, 1714, t. I, p. 55-81, p. 254-302; cf. 305-311. Signalons enfin la sa-

vante étude de M. Ernst von Dobschütz, *Das Kerygma Petri kristlich untersucht, Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1893, t. XI, fasc. 1. Aucun des dix fragments conservés du Κήρυγμα Πέτρου ne se retrouve textuellement dans les Clémentines, un seul (le 3^e (cf. p. 32-33), correspond d'assez loin aux *Récognitions*, v, 20, ou aux Homélies, l. X, 16; par suite il est encore complètement hypothétique de regarder le Κήρυγμα Πέτρου comme la source des Clémentines. On ne peut s'appuyer sur aucun fait. M. Robinson voyait dans le Κήρυγμα la source de l'Apologie d'Aristide, de l'Ἀληθὴς λόγος de Celse, de la lettre à Diognète et des vers sibyllins. Cf. Dobschütz, p. 80.

H. U. Meyboom a publié une traduction néerlandaise des Homélies et des *Récognitions* sur colonnes parallèles, en mettant en évidence ce qui est propre ou commun aux Homélies, aux *Récognitions* et aux *Épîtres* grecs. Dans un second volume, il donne une étude fort détaillée de la littérature clémentine et ajoute une série de notes pour servir de commentaire aux textes qu'il a traduits, 2 in-8^e, Groningue, 1904.

II. TRAVAUX. — On trouvera l'ancienne littérature dans Fabricius, *Bibl. græca*, édit. Harles, t. VII, p. 24-32, et la récente dans Waitz, p. 376-378. Nous avons vu D. von Cölln, art. *Clementina*, dans *Encyclopædie de Ersch et Gruber*, Leipzig, 1828; J. Lehmann, *Die Klementinischen Schriften*, Gotha, 1869; R. A. Lipsius, *Die Quellen der Römischen Petrusgeschichte*, Kiel, 1872; Funk, art. *Clementinen*, dans le *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brigau, 1884; G. Frommberger, *De Simone Mago*, Breslau, 1886; Harnack, *Dogmengeschichte*, 2^e édit., Leipzig, 1894, p. 292-300; M. H. van Nes, *Het Nieuwe Testament in de Clementinen*, Amsterdam, 1887; l'auteur propose à la fin, p. 127-137, un certain nombre de corrections à l'édition de Paul de Lagarde; C. Bigg, *The Clementines Homilies*, dans *Studia biblica et ecclesiastica*, Oxford, 1890, p. 157-193; A. Harnack, *Die altchristliche Literatur bis Eusebius. Die Uebersetzung*, Leipzig, 1893, t. II, p. 212-231, 322-327; *Die Chronologie*, Leipzig, 1904, t. II, p. 518-540; *Index of the noteworthy words and phrases found in the Clementine writings commonly called the Homilies of Clement*, Londres, 1893 (l'auteur est W. Chawner); G. Uhlhorn, art. *Clementinen*, dans *Realencyclopædie für prot. Theol.*, Leipzig, 1898, t. IV; E. Preuschen, *Antilegomena*, Giessen, 1901; J. Bergmann, *Les éléments juifs dans les pseudo-Clémentines*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1903, t. XLVI, p. 89-98; G. Krüger, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Fribourg-en-Brigau, 1895, 1897, p. 232-236; Bardenhewer, *Gesch. der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-Brigau, 1902, t. I, p. 350-360; H. Waitz, *Die pseudoklementinen Homilien und Rekognitionen*, Leipzig, 1904, dans *Texte und Unters.*, t. XXV, fasc. 4. Nous avons cité d'après Uhlhorn : F. Chr. Baur, *Die christliche Gnosis*, Tubingue, 1835; A. Schliemann, *Die Clementinen*, Hambourg, 1844; A. Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter*, Tubingue, 1846, t. I; A. Hilgenfeld, *Die Klementinischen Rekognitionen und Homilien*, Jéna, 1848; G. Uhlhorn, *Die Homilien und Rekognitionen*, Göttingue, 1854; J. Langen, *Die Klementinische Romane*, Gotha, 1890. Voir aussi A. Hilgenfeld, *Die Einleitungsschriften der Pseudo-Clémentinen*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Leipzig, 1904, t. XLVIII, p. 21-72; Id., *Pseudo-Clement in moderner Façon*, *ibid.*, p. 545-567; Meyboom, *Het nieuwste over de Clementynen*, dans *Theol. Tydschrift*, 1904, p. 545-567; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905, t. I, p. 180-183.

II. L'APOCALYPSE DE PIERRE OU CLÉMENT. — Cet ouvrage conservé en arabe et en éthiopien est apparenté assez étroitement aux *Récognitions*, et il a l'avantage de nous montrer, dans sa première partie, comment une ancienne source syriaque, « La caverne des trésors, » a pu être transformée en apocryphe clémentin. L'ouvrage a déjà été signalé, d'après une rédaction arabe divisée en huit livres par Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 508; t. III, p. 282; cf. Harnack, *Die altch. Litt. Die Uebersetzung*, p. 780; puis, d'après une rédaction arabe divisée en 91 chapitres, par Gersdorf, *P. G.*, t. I, col. 1203. Harnack, *loc. cit.* La première partie de l'ouvrage arabe a été publiée par Bezold, *Die Schatzhöhle*, Leipzig, 1888 (à l'exception des premières pages), en face du texte syriaque correspondant. Cette même première partie, à l'exception des dernières pages, a été publiée et traduite en anglais sous le titre de *Kitab at Magall, or the book of the Rolls*, Londres, 1901, par M^{me} M. D. Gibson. La version éthiopienne a été analysée par A. Dillmann, cf. *Bericht über das Äthiopische*

Buch Clementinischer Schriften, dans *Nachrichten von der Georg. Augusts-Universität und der Königl. Gesell. der Wiss. zu Göttingen*, 1858, p. 185-226. La première partie de l'ouvrage est une traduction, pour une part littérale, de la *Spelunca* (*die Schatzhöhle*) syriaque, écrit M. Bezold. Il s'ensuit que pour cette première partie, seule publiée, les deux ouvrages : 1^o arabe en huit livres et éthiopien ; 2^o arabe en 91 chapitres, distingués par M. Harnack, *loc. cit.*, sous les n. 33, 35, semblent ne former qu'un seul ouvrage. Il n'en est peut-être pas de même de la suite, car M. Bezold, p. ix, indique de manière plus particulière, comme source du « Clément » éthiopien, le ms. arabe n. XXXIX du Vatican.

1^o D'après M. Dillmann, l'ouvrage éthiopien, qui comprend sept livres, se divise en deux parties. Dans la I^{re} (l. I, II), Pierre raconte à Clément la création et la naissance de la sainte Vierge avec l'histoire du monde jusqu'à Joram, tandis que la *Spelunca* et l'ouvrage arabe divisé en 91 chapitres vont jusqu'à la naissance de la sainte Vierge. Pierre raconte ensuite à Clément ce que le Christ lui a appris sur les secrets du ciel et l'avenir, sur la création du ciel et de la terre, la Trinité, les ordres des anges, la Jérusalem céleste, le paradis, la création des anges, leur aspect, la chute de Satan, l'avenir du christianisme sur la terre ; il remet à plus tard de raconter ce qui arrivera à la résurrection ; il énumère 70 hérésies de Simon le Magicien à Apollinaire. Il y a une relation entre les matières de cette première partie et les Récognitions, 1, 22, 27 sq. Nous lisons en effet : *Cumque hæc dixisset exponere mihi singula de his, quæ in questione esse videbantur legis capitulis cepit, ab initio creaturæ usque ad id temporis, quo ad eum Cæsaream devolutus sum... Meministi, o amice Clemens, quæ mihi fuerit de æterno sæculo ac finem nesciente, narratio?* (1, 22)... *Exposuisti per ordinem, a principio mundi usque ad præsens tempus consequentiam rerum, et si placet, possum memoriter [ait Clemens] universa retexere* (1, 25)... *Propter quod eo magis repetamus quæ dicta sunt, et confirmemus ea in corde tuo; id est, quomodo vel a quo factus sit mundus ut tendamus ad amicitiam conditoris...* *Breviter ergo tibi hæc eadem firmioris causa memoriæ retexemus*, 1, 26. Après quoi saint Pierre résume à nouveau, dit-il, la création et l'histoire sainte jusqu'à son arrivée à Césarée. Il semble donc que l'ouvrage arabe ou éthiopien est ou plutôt se donne pour le premier récit de saint Pierre à saint Clément, celui-là même qu'il s'est borné à résumer ensuite *firmioris causa memoriæ* dans les Récognitions. Dans la II^e partie qui traite des lois et de l'ordre de l'Église chrétienne, saint Pierre donne à saint Clément les ordonnances qu'il doit transmettre aux métropolitains, aux évêques, etc., lui trace les devoirs des prêtres et des clercs et lui dicte une foule de règles particulières et de canons pénitentiels. Cette II^e partie se rapprocherait donc plutôt de la Didascalie. Cependant les Récognitions y tiennent aussi leur place, car on trouve vers la fin, dit M. Dillmann, la fuite de Simon le Magicien à Rome et sa chute devant saint Pierre. L'ouvrage est d'ailleurs plein de répétitions, et a dû être écrit en Égypte, de 750 à 760, car, sous sa forme actuelle, il décrit la puissance de l'islam.

2^o L'ouvrage arabe intitulé « Apocalypse de saint Pierre », d'après le *Catalogue des mss. arabes de Paris*, 1883-1895, p. 18-19, est mieux connu que l'ouvrage éthiopien, car la première partie a été éditée par M. Bezold et par M^{me} Gibson ; de plus, la plupart des titres des 91 chapitres sont reproduits et traduits dans le *Catalogue des mss. arabes*, de la bibliothèque Bodléenne, par M. Nicoll, Oxford, 1821, t. II, p. 49. Nous noterons que le titre varie. Le ms. 76 de Paris porte au haut de chaque page le titre « Clément » comme l'éthiopien ; le ms. 77 porte en tête : « Ceci est un des livres de saint Clément, disciple de Simon Pierre, chef des apôtres...

C'est un des livres réservés que saint Clément ordonna de cacher au vulgaire. Il est appelé Kitâb-al-Madjâll, c'est-à-dire feuillets pleins de mystères, et renferme beaucoup d'idées, les unes profondes, les autres claires, touchant les mystères que Notre-Seigneur et Dieu et Sauveur, Jésus le Messie, avait fait connaître à im'oud'al-Safa Petros et à son disciple Yaq'oûb (saint Jacques). Ceux-ci traitèrent des choses qui eurent lieu depuis la création et de ce qui arrivera jusqu'à la fin des temps ; ils parlèrent de la seconde venue de notre Dieu et Seigneur Jésus-Christ, et de ce que feront les hommes vertueux et les méchants. C'est le livre qui, depuis le temps des saints apôtres, resta caché à Nicosie, ville de l'île de Chypre. » D'après la notice qui figure en tête du ms. 76, le ms. était conservé à Chypre « dans la demeure d'un évêque ». Comme on le voit, le titre et la préface rattachent étroitement cet ouvrage à la lettre de saint Pierre à saint Jacques, *P. G.*, t. II, col. 25-32, et aux enseignements prêtés à saint Pierre par le I^{er} livre des Récognitions dans les passages que nous venons de citer. Ce fait est d'autant plus remarquable que le « Clément » serait d'origine arabe et que la lettre de saint Pierre à saint Jacques et les Récognitions n'ont pas été traduites en arabe à notre connaissance, car on ne peut regarder comme une traduction les courts résumés publiés par M^{me} D. Gibson. En 956-957, Masoudi mentionne ce « livre de Clément » et ajoute que beaucoup de chrétiens n'admettent pas son authenticité. Cf. *Notices et extraits des mss.*, Paris, 1810, t. VIII, p. 140, 177.

Dans la I^{re} partie, l'auteur arabe reprend la *Spelunca* syriaque attribuée à saint Ephrem, et la fait précéder d'une courte introduction, Gibson, p. 1-3, dans laquelle saint Clément nous apprend qu'il s'est attaché à saint Pierre ainsi que ses deux frères Faustus et Faustinus ; vingt ans plus tard, saint Pierre lui a révélé, ainsi qu'à son père et à sa mère Métrodora, les mystères que lui avait confiés N. S. Jésus-Christ sur le mont des Oliviers. Deux questions surtout préoccupent saint Clément ; il voudrait connaître les événements depuis le commencement du monde, afin que les Juifs ne puissent pas lui reprocher de ne pas connaître leur loi ; il voudrait aussi apprendre la généalogie de la sainte Vierge ; l'auteur insère ensuite la *Spelunca* qui répond bien à ces deux questions, car elle résume la Bible depuis la création jusqu'à la naissance de la sainte Vierge dont elle ajoute ensuite la généalogie, p. 56-58. De place en place, pour mieux démarquer l'ouvrage, l'auteur introduit la locution : « ô mon fils Clément, » cf. p. 40, 42, 45, 47, tandis que le syriaque porte simplement : « ô frère selon la loi » (M. Bezold traduit à tort par : ô frère Némésius). Nous avons donc là un intéressant exemple de la constitution d'un apocryphe clémentin à l'aide d'un ancien écrit. La publication de M^{me} D. Gibson s'arrête au c. XXI, celle de Bezold s'étend un peu plus loin, les autres chapitres (XXII-XCI) traitent de la naissance de N.-S. Jésus-Christ et de sa vie (XXII-XXIV), puis des mystères cachés : la Trinité, la création, les ordres des anges (XXVI-XXVIII). Viennent plus loin des passages apocalyptiques concernant les rois, les peuples et diverses calamités qui les atteindront (XLVI-L), etc. Le c. LXXXVIII est consacré aux disciples Festus et Festinianus. Par simple suppression d'un point ces noms propres peuvent être lus dans l'arabe Constant et Constantin. Le nom de Mattidia est devenu Métrodia et le ms. 76 de Paris, fol. 112, a rétabli en marge : Métrodora, qui est la leçon de la version syriaque des Récognitions.

Ces quelques détails sur des ouvrages dont la moindre partie seule a été publiée suffisent pour montrer qu'ils se rattachent au cycle des apocryphes clémentins et qu'ils réservent encore maints sujets d'études pour déterminer leurs sources et l'époque de la composition de l'ouvrage définitif (VIII^e siècle) et de ses sources. Nous croyons — sans avoir pu contrôler cette idée qui repose

seulement sur les analyses, sur le fragment publié par M^{me} Gibson et sur les mss. de Paris — que les trois rédactions mentionnées plus haut : l'éthiopien, l'arabe divisé en huit livres et l'arabe divisé en 91 chapitres ne forment qu'un seul et même ouvrage. Il reste à les publier, à voir dans quelle mesure les détails peuvent différer et à chercher laquelle des trois divisions a le plus de chance d'être primitive.

III. AUTRES APOCRYPHES CLÉMENTINS. — I. LES LETTRES AUX VIERGES. — 1^{re} Généralités. — La version syriaque de ces lettres est conservée dans un ms. unique écrit près de Mardin en 1470; elle fut publiée pour la première fois par J. Wetstein en 1752, puis rééditée par Gallandi et Migne avec de nombreuses fautes, enfin par Beelen, Louvain, 1856. De plus, elle fut traduite en allemand par P. Zingerle; en français par M^{re} Clément Villecourt, évêque de la Rochelle et de Saintes, et enfin en latin par M. Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1881, t. II, p. I-VII, 1-27.

Ces lettres sont visées par saint Épiphane, *Hær.*, xxx, 15, P. G., t. XLI, col. 429, et saint Jérôme, *Contra Jovin.*, I, 12, P. L., t. XXIII, col. 228; la première est citée vers 457 par Timothée d'Alexandrie. Cette citation traduite en syriaque est conservée dans un ms. du VI^e siècle. Des fragments grecs ont été insérés par Antiochus, moine de Saint-Sabas, dans ses *Pandectes*, vers l'an 620. Cf. Cotterill, *Modern Criticism and Clement's epp. to virgins*, Edimbourg, 1884, p. 115-126. Tous ces auteurs attribuent les lettres à saint Clément de Rome. Enfin, Marouta, évêque de Maiphercat, dans son esquisse de l'histoire du monachisme, mentionne au commencement du V^e siècle « la lettre » de Clément aux vierges; il y reconnut un fragment de l'histoire ancienne du monachisme et il ajoute qu'elle était adressée à Denys l'Aréopagite.

2^o Analyse. — La première lettre est plutôt théorique; elle enseigne ce que l'on doit faire; la seconde est plutôt pratique; elle raconte ce que fait l'auteur dans diverses conjonctures et ce qu'ont fait les patriarches. Nous renvoyons à la division en chapitres introduite par Wetstein et reproduite dans les autres éditions.

1^{re} lettre. — Il ne suffit pas du nom de vierge, il faut la foi et les œuvres (II); le nom sans les œuvres ne peut pas introduire au ciel, car c'est aux fruits qu'on reconnaît l'arbre (III). Il faut renoncer au monde et s'arracher à tous les plaisirs du corps sans se borner à renoncer au seul : *Crescite et multiplicamini* (IV); louange de la virginité (VI); devoirs des vierges (VIII), l'auteur doit retracer ces devoirs à cause des hommes qui demeurent avec les vierges sous prétexte de piété, qui voyagent avec elles dans les déserts, qui vont les trouver dans leur demeure sous prétexte de les visiter, de lire les saintes Écritures, de les exorciser ou de les instruire (X); ce sont des oisifs semblables aux veuves qui vont de maison en maison pour causer, ils enseignent ce qu'ils ne connaissent pas (XI). Cependant l'auteur ne condamne que les abus et il termine en disant qu'il est bien d'aller enseigner lorsqu'on en est capable (XI), comme de visiter les veuves et les orphelins et surtout ceux qui ont beaucoup d'enfants et les malades (XII); il est bien aussi de ne pas envier le prochain, de faire avec piété les œuvres du Seigneur et d'imiter ceux qui ont bien agi (XIII).

II^e lettre. — L'auteur apprend à ses correspondants comment on agit dans le pays où il est; on n'habite pas avec les vierges, on ne mange pas avec elles; si l'on se trouve dans un pays où il y a des frères, on entre chez l'un d'eux, on y convoque les autres et on les instruit (I); s'il est trop tard pour rentrer chez soi et si les frères insistent, on veille avec eux, puis on se retire chez un homme saint (consacré à Dieu?) et on n'admet là aucune femme, ni vierge, ni mariée, ni vieille, ni consacrée à

Dieu, ni servante chrétienne ou païenne (II); dans un endroit où tous les hommes sont mariés on peut y rester aussi, mais on doit les avertir que l'on ne mange pas avec les femmes, que l'on ne couche pas où elles dorment (III); dans un endroit où il n'y a pas de chrétiens mais seulement des chrétiennes, on les réunit, on les exhorte au bien, on leur lit la sainte Écriture, puis on demande à une personne âgée de trouver une demeure où n'entrera aucune femme (IV); dans un endroit où il n'y a qu'une femme chrétienne, on ne doit pas s'arrêter ni lire les saintes Écritures (V); dans un endroit où il n'y a que des païens, on se conduira de manière à les édifier, mais on n'y chantera pas et on n'y lira pas les saintes Écritures (VI). Viennent ensuite les exemples des patriarches : de Joseph (VII), de Samson (IX), de David (X), d'Ammon et Thamar (XI); de Salomon (XII); de Suzanne (XIII), des prophètes et des apôtres (XIV), de N. S. Jésus-Christ (XV). L'auteur conclut : « Nous vous demandons, à vous qui êtes nos frères dans le Seigneur, d'observer tous cela chez vous comme (nous le faisons) chez nous... Celui qui veut vraiment conserver la chasteté nous écoute, et la vierge qui veut vraiment conserver la virginité nous écoute, mais celle qui ne conserve pas en vérité la chasteté ne nous écoute pas. »

3^o Théories littéraires. — Nous trouvons encore ici les théories opposées défendues avec une égale conviction. Le premier éditeur, Wetstein, puis M^{re} de Villecourt et Beelen regardent ces lettres comme un écrit authentique de saint Clément de Rome; ils réfutent les adversaires et abondent en arguments extrinsèques et intrinsèques en faveur de leur opinion. D'autres, bien plus nombreux, n'admettent pas l'authenticité des lettres, mais ne s'accordent pas d'ailleurs sur l'époque et le lieu de leur composition. Citons parmi les derniers et les principaux MM. Funk, Cotterill, Bardenhewer, Krüger, Uhlhorn et Harnack. M. Funk fait remarquer que l'auteur des lettres introduit, sans en faire mention expresse, les passages de l'Écriture, et utilise tout le Nouveau Testament, tandis que saint Clément mentionne les livres qu'il cite et ne cite que quelques livres du Nouveau Testament; d'ailleurs, leur style est différent, les ressemblances signalées par Beelen ne portent que sur des lieux communs; enfin les désordres signalés supposent un relâchement et une époque assez tardive. Les lettres n'ont pas été écrites avant le III^e siècle et sont peut-être du commencement du IV^e. M. Cotterill a imaginé qu'elles avaient pu être composées au moyen âge pour correspondre aux mentions de saint Épiphane et de saint Jérôme; cette théorie qui renverse le problème ne mérite pas de retenir l'attention. M. Harnack suppose que les deux lettres n'ont pas pu être écrites avant le commencement du III^e siècle ni longtemps après. D'après lui, leur date de composition pourrait être portée avec grande vraisemblance dans les dix premières années du III^e siècle. De plus, à l'origine, les deux lettres n'en formaient qu'une, car la première n'a pas de finale et la seconde manque d'*Incipit*. Maruta mentionne aussi « la lettre » et non « les lettres » de Clément; d'ailleurs, elles ne portaient pas le nom de Clément, car rien dans le contenu n'indique qu'on ait voulu le faire passer pour le rédacteur. Mais plus tard, cette lettre fut divisée en deux pour tenir, à la fin des Bibles, la place des deux lettres de saint Clément aux Corinthiens; c'est sans doute à cette occasion qu'on ajouta le titre : « Lettres du bienheureux Clément, disciple de l'apôtre Pierre. » Cette dernière modification a vraisemblablement été faite après Eusèbe, qui ne mentionne pas ces lettres, et se rattache peut-être aux nombreux faux commis en Palestine vers 360 (pseudo-Ignace, Constitutions pseudo-apostoliques). D'autres tiennent qu'elles ont été attribuées à saint Clément par le compositeur lui-même, car le silence d'Eusèbe prouve seu-

lement qu'il ne connaissait pas cet écrit ou n'en avait plus souvenance au moment où il écrivait son Histoire ecclésiastique. Westcott place leur composition au II^e siècle. Leur lieu d'origine serait la Syrie ou la Palestine, car saint Épiphane, saint Jérôme et Maruta ont pu les connaître dans ces pays; d'ailleurs c'est dans l'Église syrienne qu'elles ont été ajoutées à la fin de la Bible et utilisées. Nous ferons remarquer ici que ces lettres, écrites en grec, distinguent très nettement le pays d'origine du pays de destination, l'auteur oppose le premier au second; la Syrie pourrait donc n'être que le pays de destination des lettres. Encore ne faut-il pas confondre le pays qui conserve une traduction d'un écrit avec le pays qui l'a vu naître ou l'a reçu, sinon l'Éthiopie serait le pays d'origine ou de destination du livre d'Hénoch, de la Petite Genèse et de tous les ouvrages conservés seulement dans une traduction éthiopienne.

En somme, ces deux lettres, qui pouvaient à l'origine n'en faire qu'une, ont été écrites en grec à une époque très ancienne, car elles supposent qu'il n'existe pas encore de monastère proprement dit, les vierges et les personnes consacrées à Dieu continuant d'habiter leurs propres demeures. Les prédicateurs vont encore de village en village pour prêcher et lire les Écritures. Cf. *Didaché*, c. XI-XIII.

Les abus de cohabitation visés par notre auteur sur lesquels on s'appuie en général pour rajeunir son œuvre nous semblent prouver plutôt son antiquité. Car de tels abus dérivent si directement de la nature humaine qu'ils ont existé de tout temps; c'est assez tard qu'à l'aide de réglemens positifs et de pénalités, on a pu les faire disparaître plus ou moins provisoirement. Le c. xv de la Didascalie est déjà consacré aux fausses veuves dont l'unique occupation consiste à interroger, à errer, à mendier et à jalouser leurs voisines. Cf. *Épîtres aux vierges*, I, 10-12. Lucien de Samosate a décrit à la fin du II^e siècle des abus plus criants encore; des prédicants écrivaient (inventaient) des livres (saints), en imposaient aux veuves et aux orphelins par des dehors pieux et en profitaient pour amasser de l'argent. Cf. *Sur la mort de Peregrinos*. Enfin saint Paul lui-même, après un passage (II Tim., III, 2-5) qui semble visé dans la première Épître aux vierges, c. VIII, ajoute : *Ex his enim sunt qui penetrant domos et captivas ducunt mulierculas oneratas peccatis quæ ducunt variis desideriis*. II Tim., III, 6. Ailleurs, il réclame pour lui comme pour les autres apôtres la faculté de se faire accompagner d'une « femme sœur ». I Cor., IX, 5-6. C'est donc dès les temps apostoliques qu'il y eut des controverses au sujet des relations entre les prédicants et les « sœurs », et la critique interne permet de placer ces lettres au II^e siècle aussi bien qu'au III^e. Elles furent écrites par un prédicant qui habitait un pays de rigide observance (l'Occident? l'Égypte?) pour gagner à son genre de vie les habitants de la Syrie ou de la Palestine, car il oppose en plusieurs endroits, cf. II, 1, 16, sa manière d'agir à celle de ses correspondants, à moins d'admettre — car le champ des hypothèses est illimité — que ces détails eux-mêmes ne constituent qu'un faux de plus et que l'écrit a été composé en Syrie ou en Palestine par le *Peregrinos* de Lucien de Samosate ou par un de ses émules pour étonner ses auditeurs et pour capter ainsi plus sûrement leur admiration et leur confiance.

I. ÉDITIONS. — La première édition fut publiée avec une traduction latine, par J. Wetstein : *Duae epistolæ S. Clementis Romani, discipuli Petri apostoli, quas ex codice manuscripto Novi Testamenti syriaci nunc primum erutas, cum versione latina appositâ*..., Leyde, 1752. Cette traduction latine fut reproduite par Mansi, *Concil.*, t. I, col. 144-156, et, avec le texte syriaque, par Gallandi, *Bibl. vet. Patrum*, t. I. Elles furent traduites à nouveau par Zingerle, *Die zwei Briefe des heiligen Klemens von Rom an die Jungfrauen*, Vienne, 1827, et par

M^r Clément Villecourt, *Les deux Épîtres aux vierges de S. Clément Romain, disciple de S. Pierre*, avec une dissertation qui en établit l'authenticité, Paris, 1853. Migne réédita le texte syriaque d'après Gallandi avec les dissertations et la traduction latine de M^r C. Villecourt, *P. G.*, t. I, col. 349-452. Enfin J. Th. Beelen publica : *Sancti Patris nostri Clementis Romani epistolæ binæ de virginitate*, in-4^e, Louvain, 1856. Ce volume forme un véritable monument littéraire. Après de longs prolegomènes, il édite le texte syriaque d'après une collation soignée du manuscrit et y ajoute une nouvelle traduction latine, p. 1-113. Il reproduit ensuite le texte syriaque muni de points voyelles avec de nombreuses notes grammaticales, p. 115-214. Enfin il réimprime sur pages parallèles les traductions de Wetstein et de Zingerle, p. 216-293. Viennent encore quelques fragments exégétiques tirés du ms. de la Bible qui a conservé les deux lettres de Clément, des index et un erratum, p. 295-329.

II. TRAVAUX. — Funk, *Opera Patrum apostolorum*, Tubingue, 1881, t. II, Introduction, p. I-VII, et traduction latine, p. 1-27; Id., *Patres apostolici*, 2^e édit., Tubingue, 1901, t. II, p. I-VIII, LXI-LXVIII, 1-27; A. Harnack, *Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Berlin*, phil. hist. Classe, Berlin, 1891, p. 361-385; *Die altchristliche Litteratur. Die Ueberlieferung*, Leipzig, 1893, p. 518-519; *Die Chronologie*, Leipzig, 1904, t. II, p. 133-135; J.-B. Lightfoot, *S. Clement of Rome*, t. I, p. 407-414; G. Krüger, *Geschichte der altchristlicher Literatur in der ersten drei Jahrhunderten*, Fribourg-en-Brigau, 1895, p. 226-227; Uhlhorn, *Realencycl. für prot. Theol.*, Leipzig, 1898, t. IV, p. 170-171; O. Bardenheuer, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, Fribourg-en-Brigau, 1902, t. I, p. 113-118. On trouvera toute l'ancienne littérature dans Beelen.

II. LES LETTRES DÉCRÉTALES. — Ces lettres, au nombre de cinq, ont été publiées dans les divers recueils de droit canon et *P. G.*, t. I, col. 459-508. La première, adressée à Jacques, frère du Seigneur, n'est autre que la lettre déjà décrite en tête des Homélies clémentines qui a été interpolée « par Isidore Mercator ou plutôt par un auteur beaucoup plus ancien », *P. G.*, t. I, col. 463, et allongée d'un long appendice, col. 472-484, qui aurait été ajouté vers l'an 800. *Ibid.*, col. 471, note 12. C'est cet appendice, depuis *Pœnitentini, inquit, et veram agite pœnitentiam*, col. 472, que Le Fèvre d'Étaples a rejeté à la fin de son édition des *Récognitions*, sous le titre de : *Complementum epistola (sic) Clementis*. Voir col. 204. La seconde lettre, adressée aussi à Jacques, frère du Seigneur, est intitulée : *De sacratis vestibus et vasis*, ou encore : *De sacramentis Ecclesiæ*. Elle traite, en effet, dans la première partie, de la conservation et de l'administration de la sainte eucharistie, des soins à donner aux vases sacrés, etc. La troisième lettre, qui aurait été traduite du grec par Rufin, est adressée aux évêques, aux prêtres, aux diacres, etc., sur l'office du prêtre et des clercs. Dans cette lettre et dans les deux suivantes, on trouve un grand nombre de passages parallèles aux *Récognitions*, et parfois les mêmes termes. Citons le baptême au nom *trinx beatitudinis*, col. 493, la théorie du vrai prophète, col. 494, etc.; cf. col. 495, note 38; col. 497, n. 58. Il semble donc que ces trois dernières lettres aient été tirées en partie des *Récognitions* pour justifier leur titre dans une certaine mesure. Dans la quatrième lettre adressée à ses disciples Jules et Julien et aux nations, saint Clément est censé exhorter ses correspondants, tombés dans l'erreur, à revenir à la vérité, il leur donne divers enseignements sur la séparation des fidèles et de leurs parents infidèles, sur le baptême, la confirmation, le mariage. La cinquième lettre adressée à saint Jacques et aux habitants de Jérusalem leur recommande la vie commune et leur rappelle qu'ils doivent demander à la tradition le sens des passages de l'Écriture.

Ces lettres sont donc remplies de préceptes excellents; on a admis longtemps leur authenticité; Turrianus en particulier l'a vivement défendue. Cf. *Adversus Magdeb. centuriatores pro canonibus apostolorum et epistolis decretalibus libri quinque*, Florence, 1572. A l'exception de la moitié de la première lettre qui existe en grec et qui est relativement ancienne, ce recueil a toute chance

d'avoir été compilé assez tard. Il n'est pas sûr d'ailleurs qu'il n'y ait pas eu encore d'autres lettres attribuées à saint Clément, car on trouve une citation d'une « neuvième lettre » de Clément qui ne se retrouve pas dans celles qui nous restent. Cf. Harnack, *Altchr. Litt. Die Ueberlief.*, p. 778.

On consultera, au sujet des lettres décrétales, les *Corpus* et les histoires du droit canon, Maassen en particulier donne la liste des collections qui contiennent les lettres I et II, *Geschichte der Quellen und der Literatur des can. Rechts im Abendlande*, Graz, 1870, t. I, p. 410-411.

III. DEUX APOCRYPHES ÉTHIOPIENS. — Peut-être trouvera-t-on de nouveaux apocryphes relatifs à saint Clément. Nous pouvons en signaler deux qui sont encore à identifier, l'un figure dans les manuscrits éthiopiens à la fin du *Testamentum D. N. J. C.* Voir t. II, col. 1616. D'après M. l'abbé Guerrier, professeur à Notre-Dame de la Roche (Rhône), le commencement est une apocalypse très voisine de l'apocalypse du *Testamentum*; puis les apôtres, presque tous nommés, écrivent « à l'Eglise d'Orient, à l'Arabie et à l'Occident » les révélations et les enseignements de Notre-Seigneur; le morceau se termine ainsi : « Est achevé le Testament de N.-S. J.-C. dans sa paix, dans les siècles des siècles. Amen. » C'est donc aussi un Testament et l'on devra chercher s'il ne dérive pas du Testament donné aux apôtres par Notre-Seigneur sur le mont des Oliviers conservé dans plusieurs manuscrits carthoumis de la Bibliothèque nationale, n. 194, 200; n. 232, 3^e et 9^e.

Le second fait suite au précédent dans le ms. d'Abbadie, n. 51. Cf. *Catalogue raisonné des manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie*, Paris, 1859, p. 62, notes 3 et 4. D'après une analyse que nous devons à M. l'abbé F. Martin, professeur à l'Institut catholique de Paris, cet écrit traite d'abord du second avènement du Christ et de la résurrection des morts : « Ceux qui sont du Christ lui demandent de leur indiquer les signes de son avènement et de la fin du monde pour qu'ils les fassent connaître à ceux qui viendront après eux et qu'ils les convertissent au christianisme. Le Christ répond : Beaucoup viendront et diront : Je suis le Christ. Ne les croyez pas. Je viendrai comme l'éclair qui paraît de l'Orient à l'Occident; ma croix me précédera... Le Christ intercédéra auprès de son Père pour les pécheurs; il ne faut par leur révéler ce mystère de crainte qu'ils ne comptent sur la miséricorde divine et n'en profitent pour pécher. Le Christ a révélé ce mystère à son disciple Pierre, lequel l'a révélé à son tour à son disciple Clément. » Vient ensuite le mystère grand et secret sur la condamnation des pécheurs, demandé par saint Pierre à Notre-Seigneur à cause de sa miséricorde pour Adam, qui semble encore un mélange de récits scripturaux, d'interprétations personnelles à l'auteur et de passages apocalyptiques et eschatologiques. Cet ouvrage serait à rapprocher du Clément éthiopien et arabe. Il est évidemment de peu d'importance, mais il n'en est pas moins nécessaire qu'il soit publié pour nous faire connaître toute la littérature clémentine, car les plus mauvais ouvrages peuvent reposer sur quelques anciennes sources perdues ou peu connues et nous donner parfois de nouveaux aperçus sur les autres apocryphes qui leur sont apparentés.

F. NAU.

CLÉOBIUS, Κλεόβιος, gnostique de la première moitié du II^e siècle. Saint Irénée ne compte pas ce personnage parmi les gnostiques qu'il combat; et c'est pour cela, sans doute, que ni Tertullien ni l'auteur des *Philosophoumena*, qui en dépendent, n'en parlent pas d'avantage. En revanche, il en est question dans un fragment d'Hégésippe, conservé par Eusèbe, *H. E.*, IV, 22, P. G., t. XX, col. 380. Hégésippe range, en effet, parmi les hérésies juives des premiers temps du christianisme

celle des cléobiens et nomme Cléobios entre Simon et Dosithée. D'autre part, l'auteur des *Constitutions apostoliques*, mettant à profit le récit des *Clémentines* sur les relations qui existaient entre Simon et Dosithée, signale les cléobiens comme disciples de Dosithée. *Const. apost.*, VI, 8, P. G., t. I, col. 924. Il remarque en outre que Simon, Cléobius et leurs partisans ont fabriqué de nombreux apocryphes, VI, 16, col. 949.

L'interpolateur des lettres de saint Ignace énumère, comme les *Constitutions apostoliques*, la série des premiers gnostiques; mais il y glisse le nom de Théodote, auquel il joint celui de Cléobulos. *Ad Trall.*, XI, 3, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. II, p. 74; Lightfoot, *The apostolic Fathers*, Londres, 1885, part. II, t. II, sect. II, p. 746. « Fuyez, est-il dit, Simon, Ménandre, Basilide et toute leur séquelle... Fuyez les nicolaïtes... Fuyez aussi les successeurs de ces impies, Théodote et Cléobule. »

Faut-il identifier ce Cléobule avec Cléobius? Oui, d'après saint Épiphane, qui n'hésite pas à voir ce Cléobule dans le Cléobios d'Hégésippe et lui attribue les mêmes opinions que celles de Théodote. Il le range parmi les hérétiques qui prétendaient que Jésus-Christ n'avait été qu'un homme. *Hær.*, LI, 6, P. G., t. XLI, col. 897. Si l'identification, proposée par Épiphane, provient de la connaissance du pseudo-Ignace, ce serait là la plus ancienne attestation de l'existence des lettres interpolées de l'évêque d'Antioche.

Au V^e siècle, Théodoret ne fait que reproduire Hégésippe: il cite Cléobios, *Hær. fab.*, II, prol., P. G., t. LXXXIII, col. 388; il appelle sa secte, la secte des cléobaniens. *Ibid.*, I, 1, col. 345. Enfin on trouve le nom de ce gnostique sous la forme de Cléonius dans l'auteur de l'*Opus imperfectum* sur saint Matthieu, homil. XLVIII, n. 5, P. G., t. LVI, col. 901, mis probablement pour Cléovius, Κλεόβιος, selon la conjecture de Cotelier. P. G., t. I, col. 923, note.

A ne retenir que l'information d'Hégésippe et des *Constitutions apostoliques*, on voit que Cléobios a formé une secte plus ou moins apparentée avec les sectes gnostiques, sorties de judaïsme, qu'il a été en relation avec Simon et Dosithée, et c'est tout ce que l'on en peut dire. La pseudo-épître des Corinthiens à saint Paul le montre se rendant à Corinthe avec Simon pour y détruire la foi des fidèles. Cf. Rink, *Das Sendschreiben der Korinther an Paulus*, p. 228.

Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877, t. I, p. 578; U. Chevalier, *Repertoire. Bio-bibliographie*, 2^e édit., t. I, col. 956; *Topo-bibliographie*, p. 729.

G. BAREILLE.

CLÉOPAS Denys, théologien grec, né à Constantinople en 1816. En 1830, il se rendit en Palestine et y resta trois ans au service de Méthode, patriarche d'Antioche (1823-1850), et de Théodose, archevêque de Gaza. Il émigra ensuite au monastère de Saint-Athanase auprès de Salonique et y prit l'habit religieux. Prêtre en 1839, étudiant à Athènes en 1842, et trois ans plus tard, aux universités de Berlin et de Leipzig, il retourna à Jérusalem, ses études achevées, et s'y adonna à l'enseignement. Sous Cyrille II, patriarche grec de Jérusalem (1845-1872), il joua un rôle prépondérant dans la fondation de l'école théologique grecque du monastère de la Sainte-Croix, qui fut ouverte en 1855. Il en rédigea même le premier règlement (κανονισμός), et en fut le premier recteur. Nommé archimandrite, après sept ans de professorat, il enseigna la théologie à l'université d'Athènes, et mourut à Constantinople le 6 mai 1861. On a de lui : 1^o 'Επίκρισις χωρίων τινῶν ἐκ τοῦ περὶ τῶν ὁ ἑρμηνευτῶν συγγράμματος τοῦ Κ. Κωνσταντίνου Οἰκονόμου, Leipzig, 1846; 2^o Plusieurs dissertations insérées dans l'Εὐαγγελικὸς Κήρυξ, 1857, t. I, p. 9-15, 45-47, 54-59, 137-141, 295-299, 376-382; 1859, p. 241-266; 3^o Ἐρμηνεία εἰς τοὺς ὀν' ψαλμοὺς τοῦ προφητῆνακτος Δαυὶδ συνθετοῦσα

ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ Πατριάρχου τῶν Ἱεροσολύμων Ἀνθίμου, ἧς προτέτακται βιογραφία τοῦ συγγραφέως καὶ εἰσαγωγὴ εἰς τὴν βίβλον τῶν παλῶν, 2 vol., Jérusalem, 1855; 4^o Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονικῆς τοῦ παλαμᾶ, Ὁμιλίαι τεσσαράκοντα καὶ μία ὡς προηγουμέναι δύο ἰγκωμιστικὸι λόγοι Φιλοθέου καὶ Νεΐλου Πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως, Jérusalem, 1857. Il est encore l'auteur du commentaire des catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem, publié par Photios Alexandridès.

Photios Alexandridès, Τὰ σωζόμενα τοῦ ἁγ. Κυρίλλου τῆς Ἱερουσαλῆμ, πρὸς ἀρχαῖα μετὰ τὰς δοκιμασίας τῶν ἐκδόσεων ἀντισταθηνήντων, Jérusalem, 1867, p. 8-2; Ἡμερολόγιον Ἀνατολῆς, Ἀθῆναι, 1884, p. 320-321; Εὐαγγελικὸς Κήρυξ, 5^o année, Ἀθῆναι, 1861, p. 238-240; Kyriakos, *Geschichte der Orientalischen Kirchen*, Leipzig, 1902, p. 216; Chrys. Papadopoulos, Ἡ ἱερὰ μὴν τοῦ Σταυροῦ καὶ ἡ ἐν αὐτῇ θεολογικὴ σχολή, Νέα Σιών, 2^o année, Jérusalem, 1905, p. 741-738; Sokolov, *L'Eglise de Jérusalem*, dans *Pravoslavnaia Bogoslovskaja Entziklopediia*, Saint-Petersbourg, 1905, t. VI, col. 416.

A. PALMIERI.

CLERCK Jean, prêtre catholique anglais, mort à Londres le 10 mai 1552. Il fit ses études à l'université d'Oxford et vint les terminer sur le continent où il acquit une grande connaissance des langues modernes et du français en particulier. Après quelques années de voyages, il revint en Angleterre et fut secrétaire privé de Thomas, duc de Norfolk. Quoique vivant dans les temps difficiles de Henri VIII et d'Édouard VI, Jean Clerk se tint fidèlement attaché à la foi catholique. Pour ce fait, il fut jeté à la Tour de Londres et, le 10 mai 1552, on le trouvait étranglé dans sa prison. Il a publié les ouvrages suivants : *Opusculum plane divinum de mortuorum resurrectione et extremo judicio, in quatuor libris succincte conscriptum latine, anglice, italice, gallice*, in-4^o, Londres, 1545; *Declarations of certain articles, with the recital of the capital errors against the same*, in-8^o, Londres, 1546.

J. Gillow, *Bibliographical dictionary of the english catholics*, 5 in-8^o, Londres, 1885, t. I, p. 506.

B. HEURTEBIZE.

CLERCS. — I. Nom et situation juridique. II. Obligations. III. Prohibitions spéciales.

I. NOM ET SITUATION JURIDIQUE. — La ligne de démarcation traditionnelle établie dans l'Eglise classe les fidèles en *clerics* et en *laïques*. Cette division correspond à la distinction de l'Eglise enseignante et enseignée, dirigeante et dirigée. Les protestants ont essayé de bouleverser cette notion hiérarchique, comme ils ont voulu dénaturer le caractère du sacrement de l'ordre. Leurs objections à ce sujet ont été réfutées par les théologiens orthodoxes; voir par exemple Petau, *Dogmata theologica*, I. III, *De hierarchia*, c. I-VIII, Paris, 1867, t. VIII, p. 1-51; et le concile de Trente a anathématisé leurs audacieuses affirmations, sess. XXIII, soit dans la partie doctrinale, c. III, IV, soit dans les huit canons promulgués à la suite. On trouvera à l'article HIÉRARCHIE la démonstration de cette distinction hiérarchique. Ici, on expose seulement la signification du nom et la situation juridique des clerics.

1^o Nom. — Tandis que le nom de *λαϊκός* est employé déjà par saint Clément de Rome, I *Cor.*, XL, 5, Funk, *Patres apostolici*, 2^e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 150, pour désigner les simples fidèles et les distinguer expressément des divers membres de la hiérarchie sacrée, les mots *κλῆρος* et *κληρικός* ne se lisent pas chez les Pères apostoliques. Tertullien distingue dans l'ordre ecclésiastique les évêques des autres clerics. *De monogamia*, c. XII, *P. L.*, t. II, col. 947. Devenu montaniste, il nie même la distinction entre laïques et clerics. *De exhortatione castitatis*, c. VII, *ibid.*, col. 922. Origène († 253) oppose les clerics aux laïques au sens technique de ces mots. *Homil.*, XI, in *Jer.*, n. 3, *P. G.*, t. XIII,

col. 369. Au IV^e siècle, le nom de clerics est courant. Constantin, dans une lettre au proconsul Analinus, dit expressément que les ecclésiastiques, attachés au service des églises, sont communément nommés « clerics ». Eusèbe, *H. E.*, I. X, c. VII, *P. G.*, t. XX, col. 893. Dans les canons 11, 12, 14, 15, dits des apôtres, Mansi, t. I, col. 32, ce nom est employé, ainsi que dans les canons 1, 2, 19, du I^{er} concile de Nicée (325). Mansi, t. II, col. 668, 669, 677. Le traité *De singularitate clericorum*, attribué à saint Cyprien, *P. L.*, t. IV, col. 835-870, mais qui est du milieu du IV^e siècle, emploie ce nom non seulement dans son titre, mais encore dans son texte. Saint Epiphane, *Epist. ad Joa. Hierosol.*, n. 1, *P. G.*, t. XLII, col. 379, parle de la dignité des clerics. Au IV^e siècle donc, le nom de clerics était le nom générique des ministres inférieurs, y compris même les fossoyeurs. Toutefois, la qualification de clerc, sans désignation de l'ordre, est très rare dans les anciens monuments. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2^e édit., Paris, 1877, p. 549, en cite cependant un exemple. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, part. I, l. II, c. XXXIV, édit. André, Bar-le-Duc, 1864, t. I, p. 524-528.

Ce nom de *κλῆρος*, qui marquait la présence des clerics sur les laïques, a été expliqué de deux façons différentes par les Pères de l'Eglise. Saint Jérôme a déclaré que les clerics étaient ainsi nommés, *vel quia de sorte Domini sunt, vel quia ipse Dominus sors est, id est, pars clericorum est*. *Epist.*, LII, ad Nepotianum, c. V, *P. L.*, t. XXII, col. 531; cf. *Epist.*, LVII, n. 12, col. 578. Le saint docteur comparait ainsi les ministres ecclésiastiques aux prêtres et aux lévites de l'ancienne loi, qui n'avaient pas de part ni de possession en Israël, parce que le Seigneur lui-même était la part de leur héritage. Num., XVIII, 20; Josué, XIII, 14, 33. Cette explication est devenue dominante, et il en est résulté qu'au pontifical romain, dans la bénédiction des tonsurés, on applique à ces prémices de la cléricature la parole du psalmiste : *Dominus pars hereditatis meæ et calicis mei; tu es qui restitues hereditatem meam mihi*. Ps. XV, 5. Comme les lévites en Israël, les ministres ecclésiastiques sont spécialement appliqués au service du culte; ils sont constitués à part et n'ont d'autre partage que le Seigneur lui-même qu'ils servent et qui leur donne part aux fruits de l'autel. Tout en conservant cette interprétation et la comparaison avec l'ordre lévitique, saint Augustin a proposé une autre explication et il a vu dans le nom de clerc une allusion à l'élection de l'apôtre Matthias par le sort, Act., I, 20 : *Nam et clerici et clericos hinc appellatos puto, qui sunt in ecclesiastici ministerii gradibus ordinati, quia Matthias sorte electus est*. *Enar. in Ps. LXVII*, n. 19, *P. L.*, t. XXXVI, col. 824. Saint Isidore de Séville a reproduit les deux explications, celle de saint Jérôme et celle de saint Augustin. *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. I, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 777; cf. *Etym.*, l. VII, c. XII, n. 1, 2, *P. L.*, t. LXXXII, col. 290.

2^o Situation juridique. — Un texte du *Corpus juris*, attribué à saint Jérôme, caractérise en quelques traits incisifs, la situation juridique des laïques et des clerics : *His laicis concessum est uxorē ducere, terram colere, inter virum et virum judicare, causas agere, oblationes super altare apponere, decimas reddere, et ita salvari poterunt, si vitia tamen benefaciendo evitaverint*. Décret, part. II, causa XII, q. I. Voir LAÏQUES. Celle des clerics est ainsi caractérisée au même chapitre du droit ecclésiastique : *Unum genus quod mancipatum divino officio et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit*. Cf. F. Hallier, *De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquæ et novæ Ecclesiæ usu*, Proleg., c. I, II, 3^e édit., Rome, 1749, t. I, p. 1-20.

Toutefois le titre de clerc a, dans le droit ecclésiastique, deux acceptions différentes qu'il importe de signa-

ler, en raison des conséquences juridiques qui en résultent. Il est pris dans le sens large et dans le sens strict.

Dans le chapitre du droit ancien qui indique la nomenclature des clercs, ni les tonsurés, ni les moines ne sont énumérés. *Generaliter autem clerici nuncupantur... ostiarius, palmista, lector, exorcista, acolytus, subdiaconatus, diaconatus, presbyter, episcopus. Cleric.*, causa XI, q. 1. Les tonsurés ne figuraient pas dans la cléricature, parce que la tonsure était considérée seulement comme une simple cérémonie, une candidature, une préparation aux ordres futurs. Voir TONSURE. Les moines, comme tels, n'ont jamais été comptés parmi les membres du clergé. *Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis*, disait l'antique législation, c. XL, *Generaliter*. Plus tard, néanmoins, les tonsurés furent admis aux privilèges de la cléricature; et les moines, appelés par les évêques à l'exercice du ministère paroissial, participèrent aux mêmes avantages, sous le nom de *clercs réguliers*, en opposition avec les *clercs séculiers*, destinés à vivre dans le siècle, en dehors des monastères.

Dès lors, dans sa signification large, le titre de clerc comprenait même les tonsurés, et les fit bénéficier de tous les privilèges de l'ordre ecclésiastique. Les religieux, et même les religieuses, c. *De monialibus*, 33, *De sententia excommunicationis*, avec leurs sœurs converses, leurs novices, leurs tertiaires vivant dans certaines conditions prévues, Léon X, constit. *Dum intra*, furent rangés dans la catégorie des clercs, aux fins de profiter de leurs privilèges. Ainsi, l'Église assurait à toutes ces personnes, l'exemption du for séculier, *privilegium fori*, le privilège du canon, *privilegium canonis*, par lequel tous ceux qu'ils outrageaient encourageaient l'excommunication, maintenue par la bulle *Apostolicæ sedis*, l'immunité ecclésiastique ayant pour objet de soustraire à la vindicte légale le clerc qui se réfugiait dans une église. Le principe de cette immunité a été également maintenu par Pie IX, dans la constitution *Apostolicæ sedis*. Voir IMMUNITÉS ET PRIVILÈGES.

S'agit-il, au contraire, de pénalités, de sanctions, la désignation de clerc est prise en un sens restreint. Elle n'embrasse qu'une catégorie limitée d'ecclésiastiques : *Odia restringi et favores convenit ampliari*, Reg. xv, in 6°. *In penis benignior interpretatio est facienda*, Reg. xl, in 6°. Par suite, lorsqu'il est question de dispositions restrictives, les cardinaux, les évêques, les chanoines, les abbés des monastères, et tous autres ecclésiastiques constitués en dignité, même les religieux de l'un et de l'autre sexe, ne sont pas compris sous la domination de *clercs*, à moins d'indication spéciale. L'enseignement commun excepte toutefois l'excommunication *latæ sententiæ*, qui s'étendrait même à ces personnages privilégiés par ailleurs, d'après le c. iv, *De sententia excommunicationis*. Ainsi, un évêque encourrait la censure portée contre les percuiseurs des clercs. Cette réserve faite, sous l'appellation de clercs, viennent se ranger, *in materia odiosa*, les ecclésiastiques séculiers de la hiérarchie inférieure. Cette distinction avait autrefois une importance considérable, même au point de vue civil. Le clergé, étant considéré en France comme le premier corps de l'État, jouissait de privilèges particuliers abolis en 1789. L'appellation d'*habile clerc*, de *grand clerc*, attribuée autrefois aux professionnels de la science, n'a jamais eu de portée canonique ou liturgique. C'était là une désignation analogue, conférée à des érudits, à l'époque où les études ne se faisaient que dans les monastères et les écoles du clergé.

II. OBLIGATIONS DES CLERCS. — 1° *Vocation*. — Le premier devoir du clerc est de ne pas s'engager au service de Dieu et de l'Église, sans se sentir appelé à ce ministère. Sa faute ne serait pas moins inexcusable, s'il se montrait rebelle à l'invitation formelle du ciel. La présomption, aussi bien que le refus de correspondance à

l'appel divin, compromettrait la destinée temporelle et peut-être éternelle des intéressés. *Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo, tanquam Aaron*. Heb., v, 4. La vocation cléricale n'a rien de commun avec des inclinations et des aspirations vulgaires. Au point de vue de Dieu, elle peut être considérée comme une préparation spéciale de la créature à remplir une fonction déterminée, avec l'adjonction des grâces correspondantes. Au point de vue du sujet élu, c'est une aptitude surnaturelle, inclinant l'âme au service des autels et à la vie cléricale. Le signe caractéristique de la vocation ecclésiastique consiste, non seulement dans les qualités de l'aspirant, mais surtout dans l'appel des supérieurs, juges en dernier ressort de la pureté des intentions, de la science, de la vertu et de l'esprit de désintéressement du candidat. Voir VOCATION. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, n. 410-419, Paris, 1893, t. I, p. 64-72; S. Many, *Prælectiones de sacra ordinatione*, Paris, 1905, p. 203-221.

2° *Science*. — Sous peine d'encourir les plus graves responsabilités, les clercs doivent posséder les connaissances nécessaires à leur état. Voir COMPÉTENTE (*Science*). La science exigée des clercs a varié suivant les temps. Le concile de Trente, sess. XXIII, *De reformat.*, c. XVIII, a déterminé les études qu'il fallait faire dans les séminaires. Pie IX et Léon XIII, dans plusieurs encycliques, ont exposé quelles sciences devaient étudier les clercs de notre temps. La science propre au prêtre, c'est, comme introduction, la philosophie scolastique, arsenal de preuves contre toutes les erreurs rationalistes, avec son incomparable méthode d'argumentation. L'étude des sciences naturelles, dans la mesure suffisante, pour n'être pas étranger au mouvement du siècle, sauf certains cas exceptionnels où des ecclésiastiques spécialement doués, cultivent principalement les connaissances humaines. Comme objet essentiel de l'application du prêtre, se présentent la théologie dogmatique, la théologie morale, l'Écriture sainte, l'histoire ecclésiastique et le droit canon. « Le prêtre devra en poursuivre l'étude tout le reste de sa vie. » Léon XIII, *Lettre aux archevêques, évêques et au clergé français*. En outre, il y a grande opportunité pour certains ecclésiastiques, appelés à exercer leur ministère dans les milieux ouvriers, à approfondir les questions qui concernent les classes laborieuses. L'encyclique de Léon XIII, *Rerum novarum* du 15 mai 1891, donne à ce sujet des indications précises. Dans tous les cas, aucun ecclésiastique ne saurait rester complètement indifférent à ces enseignements prodigués actuellement au peuple chrétien par le saint-siège. La doctrine développée sur les questions sociales, politiques, économiques, dans les actes de Léon XIII, *Immortale Dei*, 1^{er} décembre 1885; *Sapientiæ christianæ*, 10 janvier 1891; *Divinum illud munus*, 9 mai 1897, etc., est l'application des principes évangéliques à la situation présente des sociétés. Le prêtre ne peut que rendre son ministère fructueux, en s'inspirant de ces directions autorisées.

Les moralistes considèrent comme indignes d'absolution les ecclésiastiques qui négligent d'étudier fréquemment la doctrine sacrée qu'ils sont chargés d'enseigner aux autres. *Erunt docete omnes gentes*. Matth., xxviii, 19. *Vos estis lux mundi*. Matth., v, 14. *Labia enim sacerdotis custodient scientiam et legem requirunt ex ore ejus*. Mal., ii, 7. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, n. 556-563, t. I, p. 362-366.

3° *Sainteté*. — La science ne suffit pas au clerc; il faut qu'il y joigne la sainteté de la vie, le zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes. Il doit tendre à la perfection. La science, séparée de la piété, ne porte pas de fruits surnaturels; la piété, dépourvue de la science, ne donne pas l'aptitude requise pour la direction des âmes. Ces deux qualités doivent nécessairement s'associer dans un ecclésiastique. C'est avec raison

qu'on applique aux lévites du Nouveau Testament le précepte divin : *Sancti erunt Deo suo et non polluent nomen ejus*. Lev., XXI, 6. Rien n'attire le peuple à la piété et à la religion envers Dieu, dit le concile de Trente, sess. XXII, *De reform.*, c. 1, plus que la vie sainte et l'exemple des ecclésiastiques. Les laïques adaptent leurs actes à la façon de procéder des prêtres. *Quapropter, sic decet omnino clericos... vitam moresque suos omnes componere ut... nil nisi grave, moderatum, ac religione plenum præ se ferant*. Les souverains pontifes, les conciles, les synodes particuliers ont dicté les lois spéciales propres à développer la sainteté des ministres des autels. Les Pères ont souvent déclaré que les ecclésiastiques qui s'adonnent rarement à la prière, à la lecture spirituelle, à la méditation et aux autres exercices de piété, conduisant à la sainteté, ne sont pas en sûreté de conscience, *ob hanc solummodo voluntariam et habitalem negligentiam*. L'ordination fait le prêtre, la prière et la méditation font le bon prêtre. Aussi, Innocent III posait ce principe : *Duo maxime necessaria sacerdoti : splendor vitæ, splendor scientiæ*.

Saint Grégoire le Grand a tracé, d'une façon précise et complète, le programme de la sainteté du prêtre. *Sit ergo necesse est, cogitatione mundus, actione præcipuus, discretus in silentio, utilis in verbo, singulis compassione proximis, præ cunctis contemplatione suspensus, bene agentibus per humilitatem socius, contra delinquentium vitia per zelum justitiæ erectus, interiorum curam in exteriorum occupatione non minuens, exteriorum providentiam in interiorum sollicitudine non relinquens. Regulæ pastoralis liber*, part. II, c. 1, P. L., t. LXXVII, col. 26-27. Cf. Gasparri, *op. cit.*, n. 564-576, t. I, p. 366-376; S. Many, *op. cit.*, p. 234-237.

4^o *Habit ecclésiastique*. — Comme indice de leur vocation et témoignage de leur modestie intérieure qui doit reluire au dehors, les clercs sont tenus à porter un costume spécial. Au début de l'ère chrétienne, les clercs ne se distinguaient des laïques ni par la forme ni par la couleur des habits. Une prudence élémentaire leur recommandait de ne point attirer sur eux l'attention des persécuteurs. Ce n'est que peu à peu, à la suite de nombreux décrets des conciles, soit généraux, soit particuliers, que l'uniformité a prévalu, du moins sur ces deux points, la forme et la couleur de l'habit ecclésiastique. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. I, l. II, c. XLIII, XLIV, XLVI, XLVIII, L, LI, t. II, p. 30-40, 46-49, 54-58, 63-79; cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2^e édit., Paris, 1877, p. 778-780. Le concile de Trente a édicté, au sujet de l'habit ecclésiastique, une règle générale : « Tous les ecclésiastiques, quelque exempts qu'ils puissent être..., si, après en avoir été avertis par leur évêque, ou par ordonnance publique, ne portent point l'habit clérical, honnête et convenable à leur ordre et à leur dignité, et conformément à l'ordonnance et au mandement de leur dit évêque, pourront et devront y être contraints par la suspension de leur ordre, office et bénéfice. » Sess. XIV, *De reform.*, c. VI.

A la suite de Sixte V, const. *Sacrosanctum*, le droit coutumier, les synodes et les évêques ont complété la déclaration du concile de Trente, en adoptant la *vestis talaris* de couleur noire, comme vêtement ordinaire du clergé séculier. D'après la décision du concile de Trente, les évêques ont le droit de déterminer le costume des clercs soumis à leur juridiction, en tenant compte des circonstances, des traditions et des usages en vigueur. Lorsque, à l'encontre des ordonnances épiscopales, les clercs ont voulu réclamer contre l'obligation de porter régulièrement la soutane et adopter la soutanelle, ils ont complètement échoué devant les Congrégations romaines. Benoît XIV, *De synodo diocesana*, l. II, c. VIII, n. 1; *in Spoletana*, 11 janvier 1764;

in Bisacciensis, 1^{er} mars 1738; *in Salernitana*, 27 septembre 1732, *Thesaurus*, t. III, p. 392. C'est ainsi qu'en France, les statuts synodaux de la plupart des diocèses, déterminent, au moins, l'obligation de porter la soutane, la ceinture et le rabat. D'une façon générale, le port du costume ecclésiastique est requis, pour qu'un clerc jouisse des privilèges de son état.

5^o *Tonsure*. — Au même titre que l'habit sacré, la tonsure est aussi requise pour qu'un ecclésiastique bénéficie des privilèges des clercs, principalement du for et du canon. L'obligation de porter la tonsure, qui distingue les clercs des laïques, est fort ancienne dans l'Église. Elle rappelle l'habitude qu'avaient certains ascètes de se raser complètement la tête, pour signifier leur absolu renoncement au monde. Voir *TONSURE*. Dans tous les cas, il faut distinguer la tonsure et la couronne. Ramenée aujourd'hui à de petites dimensions, la tonsure, dans l'Église orientale, entraînait la *décalvation*, tandis que la couronne laissait sur la tête un cercle de cheveux, symbolisant le sacerdoce royal et la couronne d'épines du divin Sauveur. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. I, l. II, c. XXXVII-XLII, t. I, p. 541-546; t. II, p. 4-30. D'une façon plus spéciale, les clercs promus aux ordres sacrés, ou possédant un bénéfice, sont tenus de porter les cheveux courts, et la tonsure proportionnée à l'ordre reçu. L'ancienne législation fulminait l'excommunication contre ceux qui violaient ce point de discipline. *Si quis ex clericis comam relaxaverit, anathema sit*. Sans en arriver à cette rigueur, le droit coutumier et les ordonnances épiscopales générales obligent ces clercs sous peine grave à ne pas longtemps négliger l'entretien de la tonsure, par exemple durant une année, à moins de raison sérieuse. Les clercs minorés ou non bénéficiers ne sont pas tenus avec cette sévérité, sauf le cas d'un mépris formel de leur part.

6^o *Continence*. — Dans l'Église latine les clercs, promus aux ordres sacrés, sont astreints à garder la continence perpétuelle. Sur l'introduction de cette loi, voir *CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE*, t. II, col. 2068-2088.

Le concile de Trente, sess. XXV, *De reform.*, c. XIV, a réglé la procédure à suivre contre le clerc qui vivrait dans le désordre. Une monition personnelle doit d'abord lui être adressée par l'évêque. S'il ne se corrige pas, on peut incontinent le priver du tiers de tous ses revenus, qui sera appliqué aux bonnes œuvres désignées par l'évêque. Si, après une seconde monition, il s'obstine dans le mal, l'ordinaire le privera de tous ses revenus, et provisoirement de l'administration de son bénéfice. Dans le cas d'opiniâtreté récidive, la suppression du bénéfice et l'interdit définitifs seront prononcés. Ultérieurement enfin, le coupable sera frappé d'excommunication. Si un clerc, promu aux ordres sacrés, avait la présomption de contracter mariage, il tomberait sous l'excommunication réservée aux ordinaires. Const. *Apostolicæ sedis* de Pie IX.

7^o *Obéissance*. — L'Église, dont la hiérarchie est divine, ne saurait remplir sa mission, si l'obéissance due aux évêques, n'était fidèlement observée par les clercs. Par raison d'état et conformément à la promesse faite à leur sacre ou à leur ordination, les évêques doivent obéissance au pape, et les prêtres au souverain pontife et à leurs évêques respectifs. L'objet de cette soumission comprend la doctrine, la morale, la discipline, le culte divin, les lois de réformes générales ou particulières, les matières bénéficiales, le for interne et le for externe, les causes judiciaires. C'est la conséquence du pouvoir conféré par Jésus-Christ au souverain pontife sur l'Église universelle : *Pasce oves meas, pasce agnos meos*, Joa., XXI, 16-17, et aux évêques sur la portion du troupeau que le pape leur assigne, *posui episcopos regere ecclesiam Dei*. Act., XX, 28.

Il en résulte : 1^o qu'un clerc ne peut quitter le béné-

fice qui lui a été attribué sans le consentement de son évêque. *Si locum, inconsulto episcopo, deseruerit, ei sacrorum exercitium interdicitur.* Concile de Trente, sess. XVI, c. xxiii. 2° Ce principe est applicable même au cas où l'ecclésiastique, nommé à un bénéfice étranger, aurait accepté conformément à son droit. 3° D'après la jurisprudence actuelle, un clerc, même non pourvu de bénéfice, se trouve dans le même cas, si, par ailleurs, l'évêque lui offre un honnête moyen de subsistance. Il y a exception pour les clercs qui veulent entrer en religion; nonobstant même l'opposition de l'évêque, ils peuvent réaliser leur projet. Benoît XIV, Const. *Ex quo*. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, n. 1070, Paris, 1893, t. II, p. 253; P. Claeys-Bonnaert, *De canonica cleri secularis obedientia*, Louvain, 1904, t. I.

8° *Récitation des heures canonicales.* — De tout temps la prière a constitué un devoir indispensable des chrétiens. Rien d'étonnant que l'Eglise se soit préoccupée d'en faire une obligation régulière et spéciale des clercs. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 431-438; Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, Paris, 1893; dom Bäumer, *Geschichte des Breviers*, Fribourg-en-Brisgau, 1895; trad. franç. par dom Biron, 2 in-8°, Paris, 1905. L'*Officium brevium curie romanae* n'est que le résumé des anciennes prières en usage à Rome et dans les communautés religieuses. D'après la législation ecclésiastique et la coutume de l'Eglise universelle, tous les clercs, dès leur promotion au sous-diaconat, sont obligés à la récitation du saint office, sous peine de péché mortel, conformément au bréviaire romain édité par saint Pie V. Les clercs autorisés à contracter mariage ne sont pas, par là même, dispensés de cette obligation. Il leur faut une dispense spéciale; ordinairement, on commue l'obligation de l'office divin en celle de prières déterminées. Les clercs condamnés à la dégradation, à la prison, frappés d'excommunication, de suspension, n'en sont nullement exempts, en droit. Toutefois, afin d'éviter toute communication interdite, ceux qui sont dégradés ou excommuniés ne peuvent dire *Dominus vobiscum*.

Les clercs, nantis d'un bénéfice ecclésiastique, qu'ils soient promus ou non aux ordres sacrés, contractent le même devoir. Ils sont tenus, par motif de religion et de justice, à réciter les heures, sous peine de faute grave et de restitution. Plusieurs conciles ont même précisé les amendes proportionnelles encourues pour les manquements aux diverses parties de l'office. D'après la condamnation de la 20^e proposition par Alexandre VII, la restitution est obligatoire, avant aucune sentence déclaratoire. Denzinger, *Enchiridion*, n. 991.

D'après les prescriptions de l'Eglise, l'office doit être récité attentivement et avec dévotion : *officium nocturnum pariter ac diurnum... studiose celebretur pariter ac devote. Dolentes, de celebratione missæ.* Voir t. I, col. 2219-2220. Mieux que toute autre prière, l'office qui est récité au nom de l'Eglise doit être accompagné de l'intention par laquelle on veut honorer Dieu et de l'attention en rapport avec un acte aussi sérieux.

La récitation du saint office doit être complète, toute omission de mots ou de syllabes évitée, *sine syncope*, sans précipitation, avec articulation distincte de tous les membres de phrases, avec l'observation des heures admises.

Les motifs qui peuvent autoriser un clerc à omettre la récitation du bréviaire sont : une dispense pontificale, qui est fort rarement accordée, une maladie sérieuse, que ce genre de préoccupation pourrait aggraver, au dire du médecin; une occupation absorbante et prolongée, comme l'audition de confessions très nombreuses; enfin, l'impossibilité physique, comme la cécité, la perte du bréviaire, ou morale, la crainte de provoquer les blasphèmes des hérétiques au milieu

desquels on se trouve, ou les mauvais traitements des infidèles.

III. PROHIBITIONS SPÉCIALES. — 1° *Le commerce.* — Il est spécialement interdit aux clercs de se livrer à n'importe quelle opération de commerce. Sous ce rapport la défense rigoureuse d'Alexandre III est toujours en vigueur : *Sub interminatione anathematis, prohibemus ne monachi vel clerici causa lucri negocientur.* C. VI. Cette rigoureuse interdiction vise surtout le commerce proprement dit, celui qui consiste à acheter un objet, afin de le vendre à profit sans modification. Les motifs principaux qui ont porté l'Eglise à prohiber rigoureusement à tous les ecclésiastiques les actes quelconques du commerce proprement dit, ce sont l'éloignement que le clerc doit professer pour les gains matériels; le danger d'injustice, de tromperie, de mensonge, etc., inhérent à ces spéculations; l'absorption de l'âme par ces préoccupations temporelles, destructives de la vie spirituelle. *Nemo militans Deo implicat se negotiis secularibus.* II Tim., II, 4. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, part. III, l. III, c. XVII-XXI, t. VII, p. 283-308. Sous peine d'excommunication maintenue par la législation pénale actuelle et réservée au souverain pontife, les ecclésiastiques qui se trouvent dans les missions des Indes Orientales, du Japon, des Amériques, ne peuvent se livrer absolument à aucun acte de commerce proprement dit *etiam pro unica vice delinquentes*. Clément VIII, const. *Sollicitudo*. Aucun clerc ne peut se livrer au commerce, même dans les cas de nécessité, sans l'autorisation des supérieurs ecclésiastiques, ni par lui-même, ni par personnes interposées.

Quant au commerce improprement dit ou *industriel*, a) s'il consiste dans l'exploitation des biens personnels, acquis par héritage ou achat régulier, le clerc peut s'y livrer, en écartant toutefois, tout désir de cupidité et de lucre. b) Il peut même diriger cette exploitation, pourvu que la dignité ecclésiastique n'ait pas à en souffrir. c) Il est interdit aux clercs séculiers ou réguliers d'exercer des métiers lucratifs, tels que la pharmacie, la boulangerie, la fabrication des étoffes, etc. Les maisons religieuses ne peuvent admettre ces industries que pour le service intérieur du monastère, à moins d'indult particulier. Les papes ont souvent et spécialement interdit aux ecclésiastiques les jeux de bourse, les placements des capitaux dans les sociétés ayant pour objet les spéculations sur les fonds publics, l'administration des banques, des sociétés de crédit, de change, d'escompte, etc. Les canonistes, tout en autorisant les clercs, à acheter des obligations des sociétés honnêtes, discutent pour savoir s'il leur est licite d'y acquérir des actions, sans une permission spéciale de l'autorité ecclésiastique. Cf. *Revue des sciences ecclésiastiques*, VIII^e série, t. LXXVIII-LXXX. Voir COMMERCE.

2° *Administration des affaires temporelles.* — Les règles de la vie chrétienne recommandent instamment aux simples fidèles de ne pas se laisser absorber par la direction des intérêts du temps, au détriment de ceux de l'éternité. A plus juste titre, l'Eglise impose-t-elle cette prescription aux clercs. Aussi, dès les premiers siècles, les conciles interdisaient sévèrement aux ecclésiastiques de se charger de l'administration des biens ou des affaires d'autrui. *Decrevit... nullum deinceps, non episcopum, non clericum, non monachum aut possessiones conducere, aut negotiis secularibus se immiscere.* Concile de Chalcedoine (451), can. 3, Mansi, t. VII, col. 374. Le droit ecclésiastique prohibe rigoureusement aux clercs, surtout aux bénéficiers et à ceux qui sont promus aux ordres majeurs, de remplir les fonctions de procureur, d'avoué, de notaire, d'avocat dans les causes civiles. A une certaine époque, l'usage s'était établi, sous prétexte d'avantage pour l'Eglise, de laisser les ecclésiastiques s'attribuer, dans les tribunaux sécu-

liers, le rôle de conseiller et de juge. Ce ministère leur fut interdit par de nombreuses décisions pontificales. La législation canonique les autorisa seulement à plaider dans leurs causes personnelles, dans celles de l'Église, de leurs parents et des pauvres. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. III, l. III, c. XXII-XXV, t. VII, p. 308-344. A plus forte raison, il n'a jamais été permis aux clercs d'intervenir dans les causes capitales, de dicter des sentences de mort, d'assister même aux exécutions. A l'époque où les prélats ecclésiastiques jouissaient de la juridiction temporelle, ils devaient remettre au juge laïque l'instruction et le jugement des affaires criminelles pouvant entraîner la sentence capitale. La profession des armes a toujours été considérée comme incompatible avec le caractère ecclésiastique. Sur la situation des clercs durant le service militaire, voir Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, n. 540-544, Paris, 1893, t. I, p. 348-355. Il est également défendu aux clercs d'accepter auprès des princes les charges de chanceliers, d'économés, d'hommes d'affaires, de représentants, etc. *Jubemus etiam sub interminatione anathematis, ne quis sacerdos officium habeat vicecomitis aut præpositi sæcularis*. C. Clericus, 5, *Ne clerici vel monachi*. Bien moins encore leur est-il permis de remplir, dans les maisons des grands, des fonctions indignes du caractère qu'ils portent. Le concile de Trente, sess. XXII, *De reform.*, c. I, excite vivement les évêques à remettre en vigueur toutes les anciennes sanctions concernant ces points de discipline ecclésiastique. Les théologiens n'hésitent pas à qualifier de graves manquements, les infractions à ces règles générales. Tous les statuts diocésains interdisent aux clercs les fonctions d'agents, de procureurs, de tuteurs, de solliciteurs de procès, d'intendants de maisons particulières, comme indignes de l'honneur ecclésiastique.

3° *Fréquentation des femmes*. — L'Église a constamment professé que la virginité est en harmonie parfaite avec la dignité et les fonctions du sacerdoce. Afin d'écartier tout danger comme aussi toute suspicion fatale à l'honneur du prêtre, les anciennes décrétales interdisaient aux clercs de visiter fréquemment les personnes du sexe, comme aussi de les accueillir. C. Clericus, 20, dist. LXXXI. Elles permettaient au clerc d'habiter avec sa mère, sa tante, sa sœur, sa nièce, pourvu qu'elles ne fussent pas suspectes. Sinon, il fallait les éloigner, tout en leur accordant des secours. Les personnes indispensables au service de la maison, devaient, comme aujourd'hui, réunir les qualités d'âge, de moralité et de bon renom, nécessaires pour ne point éveiller la susceptibilité publique. Dans la discipline actuelle, les évêques ont mission de veiller d'une façon spéciale à la bonne réputation de leur clergé, et de prendre telles mesures qu'ils croiront nécessaires à cet effet.

La législation ecclésiastique veut que les clercs écartent avec soin de leur personne tout soupçon dangereux : *ut caste et caute vivant*. Sous des menaces sévères, le concile de Trente a chargé les évêques d'empêcher les clercs d'entrer dans la clôture des religieuses. Voir CLÔTURE. Les clercs, qui, même sans violer les lois de la clôture, se permettraient des entretiens multipliés avec les religieuses, peuvent être interdits. On n'excepte que les parents très rapprochés.

4° *Actes divers, jeux, assistances, interdits aux clercs*. — 1. Indépendamment des prescriptions générales de la vie chrétienne, les bienséances sacerdotales font une loi aux membres de la cléricature d'éviter tout excès de table. Les évêques sont invités à sévir contre les clercs intempérants, au moyen de la suspense *ferrendæ sententiæ* et même de la suppression du bénéfice. C. XIV, *A crapula*. Aussi les statuts synodaux frappent souvent les excès notoires, de suspense *ipso facto*. Le concile de Trente autorise les évêques à se

montrer sévères, soit en fulminant les sanctions anciennes, soit en adoptant, selon le cas, des mesures plus rigoureuses, *iisdem poenis, vel majoribus*. Sess. XXII, *De reform.*, c. I. Le droit général interdit aux ecclésiastiques l'entrée des auberges et débits de boissons, à moins de se trouver en voyage, ou en un cas de nécessité. *Clerici, edendi et bibendi causa, tabernas non ingrediantur, nisi peregrinationis necessitate compulsi*. C. Clerici, 4, dist. XLIV. Les évêques précisent, dans leurs ordonnances et leurs règlements diocésains, ces prohibitions générales, et les sanctionnent. Ils se montrent plus rigides pour les contrevenants promus aux ordres sacrés; déterminent la distance à laquelle les clercs en voyage peuvent prendre leur repas dans ces sortes d'établissements; indiquent les exceptions de parenté et de convenance, qui peuvent se présenter. — 3. Les canons de l'Église prohibent encore aux clercs les réunions profanes, l'assistance aux spectacles, aux bals, aux pièces de théâtre, aux repas publics, etc. *Choreas spectaculorum et convivæ publicæ vitent, ne ob luxum petulantiamque eorum nomen ecclesiasticum male audiat*. IX^e concile de Mayence, can. 74. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. III, l. III, c. XLIII-XLVI, t. VII, p. 435-456. Les évêques peuvent, d'après les déclarations multipliées des Congrégations romaines, frapper d'excommunication les délinquants. Conformément à ces principes, nombre de synodes interdisent aux prêtres du diocèse la fréquentation des foires, des marchés, l'assistance aux noces, aux divertissements bruyants, aux courses de taureaux ou de chevaux. Des dispositions particulières ont été adoptées dans certaines villes au sujet de la présence de prêtres, même étrangers, dans les théâtres. — 4. Plusieurs canons anciens portaient la peine de déposition ou d'excommunication contre les clercs convaincus de s'adonner aux jeux de hasard : *vel cesset, vel deponatur, ut segregetur*. Canons apostoliques, 41, 42, Mansi, t. I, col. 37. Le concile de Trente, sess. XXII, *De reform.*, c. I, a maintenu formellement les sévérités de l'ancienne discipline. La législation civile elle-même, soucieuse de l'honneur du clergé, sanctionnait les jeux des ecclésiastiques. *Interdicimus sanctissimis episcopis et presbyteris, diaconis et lectoribus... ad tabulas ludere, aut aliis ludentibus participes esse. In authentica, Interdicimus*, cod. de epis. et cler. Toutefois, on enseigne communément que le jeu, considéré comme récréation, pratiqué rarement et en comité privé, sans scandale, sans grande perte de temps et d'argent, n'encourt pas ces sévérités. Les prêtres doivent s'en tenir sur ce point, aux prescriptions diocésaines. Une décision de la S. C. du Concile réforma un décret épiscopal, interdisant sous peine d'excommunication, tout jeu de hasard. Vaison, 20 décembre 1687. — 5. La chasse est interdite aux clercs. Les sévérités de la législation ancienne s'expliquent par la manière dont la chasse se pratiquait alors. On entendait d'abord par chasse les luttes sanglantes des gladiateurs dans le cirque contre les fauves. Le concile in Trullo (692), can. 51, Mansi, t. XI, col. 968, défendit d'y assister aux laïques, sous peine d'excommunication, aux clercs, sous menace de suspense, *si quidem clericus, deponatur; si vero laicus, segregetur*. Plus tard, les fils de familles nobles entrés dans le clergé possédaient des forêts giboyeuses dans leurs vastes domaines. La chasse était alors considérée comme une noble passion. Les clercs s'y adonnaient au détriment de la régularité dans l'accomplissement de leurs devoirs et de l'édification publique. L'Église dut réagir avec énergie contre les chasses bruyantes avec armes, meutes, faucons, équipages. *Venationem aut aucupationem universis clericis interdicimus, unde nec canes nec aves habere præsumant*. IV^e concile de Latran (1215), can. 15, Mansi, t. XXII, col. 1003. Cf. Thomassin, *Ancienne*

et nouvelle discipline de l'Église, part. III, l. III, c. XLII-XLIII, t. VII, p. 430-435. Quant à la chasse privée, dite *quieta*, qui se fait au filet, au lacet, de nombreux auteurs l'autorisent, à condition qu'elle n'entraîne aucun inconvénient pour la dignité du prêtre, et aucun obstacle à l'accomplissement de ses devoirs ordinaires. Même sur ce point, les évêques sont chargés de prendre les mesures qu'ils estimeront convenables. Souvent ils interdisent toute chasse au fusil; ils défendent même de porter publiquement des armes, sans raisons urgentes. — 6. Enfin, les clercs séculiers ne peuvent publier des livres, traitant même de sciences naturelles, sans avoir consulté leurs ordinaires; ils ne peuvent pas non plus accepter, sans ladite autorisation, la direction de journaux ou de feuilles publiques. Const. *Officiorum ac munerum* du 27 janvier 1897, n. 41, 42.

Philippe de Harveng, *De institutione clericorum tractatus sex*, P. L., t. CIII, col. 665-1206; Bellarmin, *Controv., De membris Ecclesie*, l. I, c. I-VI, *Opera*, Milan, 1721, t. II, col. 207-219; Petau, *Dogmata theologica*, l. III, *De hierarchia*, c. I-VI, *Opera*, Paris, 1867, t. VIII, p. 29-33; de Marca, *Dissertatio de discrimine clericorum et laicorum ex jure divino*, édit. Baluze, Venise, 1770, p. 84-93; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v° *Clericus*, Mont-Cassin, 1845, t. II, p. 297-357; Philipps, *Du droit ecclésiastique*, trad. Crouzet, Paris, 1850, t. I, p. 489-542; Devoti, *Institut. canonic.*, l. I, tit. I, n. 4-12, 5° édit., Paris, 1852, t. I, p. 95-106; Soglia, *Institutiones juris privati ecclesiastici*, 2° édit., Paris, s. d., p. 111-121; André, *Dictionnaire de droit canonique*, édit. Wagner, Paris, 1894, t. I, p. 417-421.

B. DOLHAGARAY.

CLERMONT-TONNERRE (Anne-Antoine-Marie-Jules, duc de), cardinal, né à Paris le 1^{er} janvier 1749, mort à Toulouse le 21 février 1830. Destiné de bonne heure à l'état ecclésiastique, il avait étudié au séminaire de Saint-Sulpice, puis avait été membre de la maison et de la société de Sorbonne et il était grand-vicaire de Besançon et abbé de Montierender, lorsque, en 1782, il fut nommé évêque de Châlons-sur-Marne. Il succédait à M. de Juigné que Louis XVI appelait à Paris. La même année, il obtenait le titre de docteur en Sorbonne. Devenu l'un des sept pairs ecclésiastiques du royaume, fier de sa naissance, il vécut en évêque ami du faste, en son château de Sarry, jusqu'à la Révolution. Député du clergé aux États-Généraux, où son frère aîné, le comte de Clermont-Tonnerre, représenta la noblesse du Dauphiné, il eut la même attitude que ses collègues députés, guidés par Boisgelin. Voir t. II, col. 942-943. Comme eux, il jura fidélité à la Constitution civile le 4 février 1790; toutefois il fut des 11 prélats qui protestèrent avec 134 autres députés contre l'acceptation faite par Louis XVI de cette même Constitution révisée après la crise de Varenne, 15 septembre 1791. Comme eux, il défendit les droits de l'Église, refusa le serment à la Constitution civile, le 4 janvier 1791, et finalement émigra. Son siège épiscopal était d'ailleurs supprimé. Deux écrits de lui firent alors quelque bruit : une *Lettre pastorale* du 14 janvier 1791, sur la situation faite au clergé, que l'on trouve dans la *Collection ecclésiastique*, année 1791-1793, de l'abbé Barruel, 14 in-8°, t. IX, p. 240-241, et une *Instruction pastorale* sur la Constitution civile, 1791, attribuée par quelques-uns à l'abbé de Boulogne, alors vicaire général de Châlons. Émigré, l'évêque de Châlons vécut en Belgique, puis en Hollande, enfin en Allemagne; son diocèse était administré par l'abbé Dubois de Crancé. Le P. A. Theiner, *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France, 1790 à 1800*, 2 in-8°, Rome, 1857-1858, t. II, p. 72, a publié les lettres que ce prélat avait adressées de Hollande à Rome. En 1797, il autorisa ses prêtres à prêter le fameux serment « de soumission et d'obéissance aux lois politiques de la République », exigé par le décret du 11 prairial an III et par la loi du 7 vendémiaire an IV. En 1798, il signa avec un certain nombre de prélats émigrés, l'*Instruc-*

tion sur les atteintes portées à la religion en France; enfin, en 1801, à la première demande de Pie VII, il se démit de son siège. Rentré en France, après le Concordat, il vécut dans la retraite jusqu'à la Restauration. Le 4 juin 1814, il recevait de Louis XVIII le titre de pair de France; en 1817, il fut désigné pour reprendre possession de son siège de Châlons restauré par un nouveau concordat; mais ce concordat n'ayant pas été exécuté, Clermont-Tonnerre fut nommé, en 1820, archevêque de Toulouse. Le 2 décembre 1822, Pie VII le créait cardinal. L'un des 36 prélats que compte la congrégation vers 1820, il fut un défenseur très ardent des droits de l'Église. De Rome, où l'avait appelé le conclave qui élut Léon XII, il publia, le 13 octobre 1823, une *Lettre pastorale sur les intérêts généraux de la religion en France*, où il réclamait une pleine indépendance pour les ministres de la religion, la restitution des registres de l'état civil à l'Église, la suppression des articles organiques, etc. Le ministère Villèle traduisit cette lettre pour abus au Conseil d'État; elle fut blâmée et déclarée supprimée, janvier 1824. Cette condamnation fut elle-même attaquée, particulièrement dans deux brochures intitulées, l'une : *Des appels comme d'abus* de l'abbé Clausel de Montals, futur évêque de Chartres, l'autre : *Examen impartial de l'avis du Conseil d'État* de l'abbé Fayet, futur évêque d'Orléans. Le ministre de l'intérieur, Corbière, pour calmer l'opinion, ayant ensuite invité les évêques à faire enseigner les doctrines gallicanes et notamment les quatre articles de 1682, Clermont-Tonnerre, dans une lettre publique adressée à quelques-uns de ses collègues, les invita à ne pas obéir à une circulaire « inutile, inconvenante, ridicule ». La *Quotidienne*, qui reproduisit cette lettre, eut un procès; le cardinal ne fut pas inquiété. Survinrent les ordonnances de juin 1828. Un certain nombre d'évêques se réunirent à Paris, et de cette réunion sortit un mémoire de protestation adressé au roi, signé de soixante-treize évêques, et qui parut dans les journaux catholiques, sous la signature du cardinal de Clermont-Tonnerre. Une lettre du cardinal secrétaire d'État Bernetti, sollicitée par le ministère, réduisit les évêques au silence; mais, dans une lettre fautive, Clermont-Tonnerre refusa de fournir au ministre des affaires ecclésiastiques, Feutrier, les informations prescrites par les ordonnances, 14 janvier 1829. Il lui fut défendu de paraître à la cour. Sur ces entrefaites mourait Léon XII, 14 février. Malgré son grand âge, Clermont-Tonnerre reprit le chemin de Rome. En route, il fut victime d'un accident dont il ne se remit pas. Il n'entra au conclave que vers la fin, le 28 mars. Ce jour-là, l'ambassadeur de Charles X, Chateaubriand, le chargeait « de donner l'exclusive à M. le cardinal Albani », trop favorable à l'Autriche. Mais il ne fut pas question d'Albani, et Clermont-Tonnerre n'eut pas à s'acquitter de sa tâche. Au retour de ce conclave, il publia le 1^{er} octobre 1829, un mandement sur le jubilé. Il mourut, le 21 février 1830.

Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, édit. Biré, Paris, 1898, t. II, v; Cayre, *Histoire des évêques et archevêques de Toulouse*, in-8°, Toulouse, 1873, p. 524-536; Sicard, *L'ancien clergé de France*, 3 in-8°, Paris, 1894-1903; Debidour, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France de 1789 à 1870*, in-8°, Paris, 1898; A. Jean, *Les évêques et les archevêques de France depuis 1682 jusqu'à 1801*, Paris, 1891, p. 321; les *Histoires de la Restauration*.

C. CONSTANTIN.

CLICHTOVE Josse, appelé aussi Clichtove ou Clithove (1472-1543), fut l'un des plus fameux docteurs de Sorbonne de la première moitié du xvi^e siècle. Disciple et ami de Le Fèvre d'Étaples dans sa jeunesse, précepteur de Guillaume Briçonnet, il fut de ceux qui accueillirent d'abord avec faveur et propagèrent par leurs écrits la renaissance des lettres antiques et la réforme de la philosophie et de la théologie scolastique.

Mais plus tard, lorsque son maître et les protestants français de Meaux eurent attiré les soupçons et les colères des théologiens, surtout lorsque Luther fut condamné par la Sorbonne et par Léon X, il abandonna ses premiers guides et ses premières tendances rénovatrices par peur et par scrupule, et de concert avec le syndic de la faculté, Noël Beda, se tourna tout entier contre les erreurs luthériennes et mérita d'être appelé le *maillet de Luther*. — I. Vie. II. Œuvres. III. Influence.

I. VIE. — Il naquit à Niewport, en 1472 ou 1473, d'une famille noble et riche et fit ses premières études à Louvain, au collège du Lys, puis à Paris au collège de Boncourt, où il eut pour maître de latin Charles Frenand. De là, il passa (vers 1490) au collège du cardinal Lemoine, pour y entendre Le Fèvre d'Étaples, son compatriote, qui, revenu naguère d'Italie, était considéré comme le chef des humanistes en France. C'est sous sa direction, et en collaborant à ses ouvrages, qu'il prit ses grades de maître ès arts en 1492, et de bachelier en théologie en 1498. A partir de 1499, il fut *socius Sorbonnicus*, tout en demeurant au collège de Navarre, avec le célèbre Guillaume Briçonnet, alors évêque de Lodève, dont il était précepteur. C'est là que jusqu'en 1506 il conquiert ses grades théologiques. Comme bachelier biblique, il expliqua un livre de l'Ancien Testament et un livre du Nouveau de 1498 à 1501 ; comme bachelier sententiaire, il commenta les Sentences de Pierre Lombard, pendant toute l'année 1501 ; de 1502 à 1506, il soutint ses différents actes théologiques (*Tentativæ, Magna, Ordinaria*, etc., dont les manuscrits furent vus par Chevillier et Launoy au XVII^e siècle) et fut admis le sixième à la licence en mars 1506. Le 3 décembre de la même année, il passa son doctorat de théologie, en Sorbonne, sous la présidence de Pierre de Valle, proviseur du collège de Navarre, et en présence de ses compagnons d'études, dont plusieurs devinrent célèbres, tels que Jean Lemaire, Martial Mazurier, Jacques Merlin, Jacques Almain, Nicolas Raulin, etc. Le Fèvre d'Étaples, son maître, et Guillaume Briçonnet, son ancien élève, n'étaient pas là, parce qu'ils avaient suivi le roi à Bourges ; mais dans son discours à Notre-Dame de Paris et dans son premier cours magistral, il les remercia de leurs encouragements. Il remercia de même Jacques d'Amboise, évêque de Clermont, qui, disait-il, lui avait confié l'éducation de ses deux neveux, Georges et Godefroy d'Amboise. Ils avaient remplacé près de lui Guillaume Briçonnet, qui s'était retiré avec Le Fèvre d'Étaples, dans sa riche abbaye de Saint-Germain-des-Prés.

Dans cette même période, Clichtove s'était conquis une grande place parmi ceux qui enseignaient les arts libéraux. A côté de Georges Hermonyme, d'Érasme, de Fauste Andrelin, on le citait avec Le Fèvre d'Étaples pour les leçons de dialectique et de physique qu'il donnait au collège du cardinal Lemoine. Elles attiraient des élèves de tout pays, tels que Jean Solidus, de Cracovie, Volgatus Pratensis, les deux Amerbach, fils de l'imprimeur de Bâle, Beatus Rhenanus, d'Alsace, Aventin dit Turmair, de Bavière, Michel Suther d'Allemagne, Alvarus d'Espagne. Elles lui valaient la faveur de Germain de Ganay, évêque de Cahors, d'Étienne Poncher, chancelier du roi, d'Étienne Ferrerius, évêque de Verceil, de Jean Molinari et de Philippe Prevost d'Arras.

De 1506 à 1512, l'activité de Clichtove ne se ralentit pas. Au lieu des arts, il professa la théologie en Sorbonne, où il fonda en 1510 un office de saint Josse et de sainte Cécile, et, toujours sous la direction de Le Fèvre, publia des ouvrages de philosophie, de théologie et d'écriture sainte.

Il en composa aussi de spéciaux pour ses deux élèves, Godefroy et Georges d'Amboise, dont il poursuivait l'éducation ascétique et théologique, soit au collège de

Navarre, soit à l'abbaye de Cluny, qui était destinée au premier d'entre eux. C'était l'époque où le cardinal d'Amboise avait la charge de réformer les ordres religieux, et Clichtove l'aidait en éditant des Pères à l'usage soit des clarisses, soit du monastère de Lérins, soit d'autres encore. Il était, en ce même temps, en relations avec G. Petit, dominicain, et Grimaldi, évêque de Grasse, avec Boville, qui lui dédiait son *De mathematica rosa* (1510), avec le vieux Wimpfeling, qui lui adressait son *De integritate* (1506) et son *Dogma mirabilium philosophorum* (1512), avec Beatus Rhenanus, qui lui soumettait ses lettres de Grégoire de Nysse et son édition de Marsile Ficin, et le rangeait avec les Italiens Pic de la Mirandole, Baptiste de Mantoue, Zenobius Acciolus, et les Français, Jacques Le Fèvre d'Étaples, Boville et Fortunat, parmi les gloires littéraires de ce temps (1507).

De 1512 à 1515, ayant achevé l'éducation des d'Amboise, il professa de préférence au collège du cardinal Lemoine. Là se trouvaient alors autour de Briçonnet et de Le Fèvre, qui en 1510 avait fait un voyage en Allemagne, un groupe de théologiens, dont plusieurs comptèrent parmi les premiers réformateurs français, dont les autres se jetèrent dans le luthéranisme : c'était Gérard Roussel, Guillaume Farel, Vatable et Jérôme Clichtove. Ce groupe excitait déjà l'animosité et les soupçons des docteurs de Sorbonne. Clichtove jusqu'alors ne leur avait pas trop donné prise malgré sa constante collaboration avec Le Fèvre ; sans doute dans un journal resté inédit (de 1512 à 1518), il élaborait des apologies soit de son maître, soit de Reuchlin ; il prouvait même qu'il était permis de corriger la Vulgate ; mais il ne publiait que des œuvres orthodoxes de Pères, tels que saint Cyrille et Denys l'Aréopagite. Guillaume Petit lui confiait la revision du traité de Cl. Seyssel, évêque de Marseille, *De triplici statu viatoris* (1514), Boville lui dédiait son *De invasionibus barbarorum* (1514), G. Steenstrati lui adressait des vers, dans son *Arithmetices practica*.

Louis Guillard, évêque de Tournay, le demanda comme précepteur en 1515, et se retira avec lui au collège de Navarre. En 1517, Charles V pensa un moment le prendre pour confesseur et le fit venir à sa cour ; mais Clichtove n'accepta pas plus cette lourde charge que l'honneur d'être chanoine de Théroutanne et pénitencier d'Albi. Il resta près de son élève, soit dans son cher collège de Navarre, soit à Tournay où il fut quelque temps curé de Saint-Jacques, 1519-1520. Mais la publication de son *Elucidatorium* en 1516, où il avait supprimé des versets de l'*Exullet* et embrassé l'opinion de Le Fèvre d'Étaples sur les trois Madeleine, lui valut de vives attaques des théologiens, de Marc de Grandval, de Fisher, évêque de Rochester, et de Noël Beda. Il dut composer son apologie et défendre aussi son maître Le Fèvre d'Étaples. Cette querelle qui dura jusqu'en 1520, et fut envenimée par les progrès du luthéranisme, impressionna beaucoup Clichtove, qui, par crainte soit de s'être trompé, soit d'être condamné avec Le Fèvre d'Étaples, soit d'être taxé de sympathies pour l'hérésie, se rétracta, se rapprocha de la Sorbonne et se détermina désormais à rejeter ses principes novateurs pour combattre presque exclusivement Luther. A ce moment, il se sépara de son maître qui, à la fin de 1520, suivit Guillaume Briçonnet à Meaux avec Gérard Roussel, Farel et Vatable, tandis que lui s'installait de nouveau au collège de Navarre avec Louis Guillard.

Jusqu'en 1526, il demeura à Paris et prit part à la plupart des actes de la Sorbonne contre Luther. Il poussa la faculté à condamner ses erreurs et rédigea lui-même la fameuse *Determinatio facultatis theologicæ*, qui devait susciter la colère des hérétiques allemands. En 1523, il fut nommé de la commission qui conféra pendant 5 heures avec Berquin. Le 17 août, il fut le seul à faire des réserves en faveur des traductions de

Le Fèvre d'Étaples. Le 3 septembre, parut son *De veneratione sanctorum*, le 13 octobre 1524, son *Antilutherus*, le 18 mai 1526, son *Propugnaculum*. Le 18 août 1526, il fut chargé avec Leclerc, Beda et Merlin de faire une lettre au roi pour le prier de retirer la défense qu'il avait portée contre Érasme et Le Fèvre. Le 1^{er} décembre, on le chargea d'aller avec Lizet, du parlement, et trois autres docteurs conférer avec Briçonnet, évêque de Meaux. Le 15 décembre, il fut envoyé avec Beda et Loret vers le chancelier Antoine Duprat, pour l'exhorter à soutenir près du roi les mesures prises en Sorbonne contre Caroli, Megret, Berquin, Le Fèvre, Érasme, Gérard Roussel. Le 9 mars 1527, il publiait son *De sacramento eucharistiæ contra Œcolampadium*.

Louis Guillard avait enfin fait son entrée solennelle à Chartres, le 2 juillet 1525. Clichtove ne vint l'y rejoindre définitivement qu'en 1527. Il fut investi de la prébende de Georges Cheminart, le 17 juin, et nommé théologal, le 12 juillet 1528; il le demeura jusqu'à sa mort; il fut aussi prévôt d'Ingré, le 11 mars 1529, d'Auvers, du 24 décembre 1538 au 10 avril 1543, archidiacre de Blois, du 11 octobre 1533 au 24 avril 1535 : il assista aux synodes diocésains de 1526, 1532 et 1538 et collabora à la rédaction de leurs statuts.

Son principal acte dans cette période fut sa collaboration à la célébration du concile de la province de Sens, réuni à Paris par le cardinal Duprat, et à la confection et à l'impression des statuts. On sait que ce concile fut considéré comme la préface du concile de Trente. Clichtove écrivit encore un traité contre un certain Georges Halluin qui soutenait des doctrines semblables à celles de Luther, un livre sur *des questions d'Écriture sainte*, et se donna tout entier à sa charge de théologal. Elle consistait à expliquer trois fois par semaine dans le grand chœur l'Écriture sainte au clergé, et à prêcher dans la grand'nef tous les dimanches à une heure. Il nous a laissé lui-même le programme de ses cours. Ses fonctions lui donnèrent sans doute la pensée de prendre des notes sur l'Écriture sainte, de composer un traité sur Joseph, David et Tobie, et de faire publier ses sermons par Lasserre, proviseur de Navarre. Après avoir fait son testament, que nous avons encore, le 17 septembre 1543, il mourut le 22 suivant à 6 heures du matin dans l'évêché. Selon son désir, il fut inhumé dans le chœur de l'église Saint-André. Il avait fondé divers offices en l'honneur de ses saints favoris, saint Josse et sainte Cécile à Navarre, à l'église Saint-André, à la cathédrale; on dit même qu'il fut représenté sur un vitrail de l'église de la Sorlonne.

II. ŒUVRES. — Clichtove est un des plus féconds humanistes et théologiens de son temps. Ses œuvres sont nombreuses, et quelques-unes ont eu de multiples éditions, en France et à l'étranger, pendant le xvi^e siècle. M. Van Der Haghen, dans sa *Bibliotheca belgica*, et surtout M. l'abbé Clerval, dans sa thèse *De Judoci Clichtovei vita et operibus* (1895), en ont donné une liste aussi complète que possible.

1^o *Sur les arts libéraux*. — Clichtove fit ces écrits sous la direction de Le Fèvre d'Étaples pendant ses propres études ou plus tard à l'usage de ses propres élèves. D'abord, il se contenta de présenter au public dans des pièces de vers de sa façon les introductions de Le Fèvre sur les six premiers livres métaphysiques d'Aristote, parus en 1490, et sur ses livres physiques, édités par Hygman, en 1492. Clichtove n'avait alors que 18 à 20 ans et n'avait donné qu'un concours matériel à ces éditions. Mais il prit une part plus personnelle aux œuvres qui suivirent et par lesquelles il voulait, ainsi que son maître, ramener les études aux sources antiques.

Commencant par la grammaire, il éditait, avec quelques annotations : *De eloquentia Gasparini Pergamenensis*, Paris, 1498; *Præcepta eloquentiæ Augustini Dathi, familiari commentario declarata; Regulæ elegantiarum*

Francisci Nigri, adjecta facili explicatione elucidata; Nomina dignitatum magistratuumque romanorum, brevī declaratione etiam explicata, Paris, 1498. Il aborda ensuite, toujours en collaboration avec Le Fèvre d'Étaples, la publication d'ouvrages concernant la logique, la philosophie naturelle, la morale, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la politique. Tous ces ouvrages n'étaient autres que les introductions mêmes dans lesquelles Le Fèvre avait résumé, mais d'une façon nouvelle et affranchie de la tradition scolastique, les doctrines d'Aristote. Clichtove y ajoutait un commentaire explicatif, conçu dans le même esprit. Ainsi parurent coup sur coup, pour la logique : *Jac. Fabri Stapulensis introductiones in suppositiones, cum Judoci Clichtovei commentario*, Paris, 1500; *In terminorum cognitionem introductio familiari annotatione exposita; De artium divisione introductio facili declaratione explanata*, Paris, 1500; pour la philosophie naturelle d'Aristote : *Totius philosophiæ naturalis paraphrases adjecto ad litteram familiari commentario declaratæ*, dédié au chancelier Étienne Poucher, Paris, 1502; pour la morale aristotélicienne : *Jac. Fabri Stapulensis artificialis introductio per modum epitomatis in X libros Ethicorum Aristotelis, adjectis elucidata commentariis*, dédié à Pierre Briçonnet, Paris, 1502; pour l'arithmétique et la géométrie : *Epitome compendiosaque introductio (Jac. Fabri Stapulensis) in libros arithmeticos divi Severini Boetii, adjecto familiari (Clichtovei) commentario dilucidata. Praxis numerandi certas quibusdam regulis. Introductio in geometriam Caroli Bovilli*, Paris, 1503.

Cette publication de traités classiques, interrompue par les études théologiques de Clichtove, fut reprise plus tard par lui, sur le même plan et dans le même esprit : pour l'astronomie : *Jac. Fabri Stapulensis introductorium astronomicum adjecto Clichtovei commentario declarata*, dédié à Pierre Gorres, médecin, Paris, 1517; pour le droit politique : *Jac. Fabri Stapulensis in Politicā Aristotelis introductio Clichtovei commentario declarata*, dédié à Charles Guillard, Paris, 1516; il termina ce cycle par : *Opus magnorum moralium Aristotelis, Gerardo Ruffo Vaccuariensi interprete, cum annotationibus Clichtovei*, Paris, 1520.

On conservait autrefois en manuscrit dans la bibliothèque du collège de Navarre, d'après les catalogues de Davolé (1721) et de Masson (1743), sous le n. 409, *Judoci Clichtovei Logica. Ibidem collecta quedam in librum geometriæ Euclidis*; sous le n. 422, *Ejusdem collectanea in Ethicam et Dialecticam Aristotelis*; ces manuscrits sont aujourd'hui perdus.

2^o *Sur la théologie*. — L'influence de Le Fèvre d'Étaples, qui voulait arracher cette science, comme il avait fait pour la philosophie et les arts, à la routine du moyen âge, celle de Guillaume Briçonnet, qui voulait la restaurer dans un sens mystique, celle du cardinal d'Amboise, qui travaillait à la réforme des ordres religieux, celle de Louis Guillard, qui s'efforçait de ramener la piété et la régularité dans le clergé séculier, toutes ces influences amenèrent Clichtove à négliger, sans toutefois la mépriser absolument, la scolastique traditionnelle, et à chercher une rénovation de la théologie dans les Pères et les écrivains sacrés. Ce fut du moins sa première tendance, celle qu'il conserva depuis son doctorat en 1506 jusqu'à la condamnation de Luther et jusqu'à la fuite de Briçonnet à Meaux en 1520. C'est dans cet esprit qu'il publia les œuvres suivantes de théologie dogmatique, de théologie morale, d'ascétisme : *Opus insigne B. Patris Cyrilli, patriarchæ Alexandrini in Evangelium Johannis, a Georgio Trapezuntino tractatum*, dédié au cardinal légat Georges d'Amboise, Paris, 1509; *Epistolæ B. Pauli apostoli necnon B. Jacobi, Petri, Johannis et Judæ*, Paris, 1509; *Theologia Damasceni IV libris explicata et adjecto ad*

litteram (éditée par Le Fèvre en 1507) *commentario elucidata*, dédiée à Jacques d'Amboise, évêque de Clermont, Paris, 1513. Il compléta ensuite ces deux premières publications des Épîtres et de saint Cyrille, par les suivantes : *Apostolorum et apostolicorum virorum epistolæ*, 2^e édit., où il ajoutait des lettres des saints Martial, Ignace, Polycarpe, Denis et Antoine, Paris, 1513; *Cyrelli Alexandrini opus quod Thesaurus nuncupatur*, dédié à Guillaume Briçonnet, évêque de Lodève, Paris, 1514; *Cyrelli Alexandrini commentaria in Leviticum*, dédié à Guillaume Petit, 1514; *Quatuor libros intermedios in commentariis Cyrelli supra Johannem restituit Clichtoveus*, dédié à Jacques d'Amboise, évêque de Clermont, 1514; il avait composé lui-même ces quatre livres. Parurent ensuite : *Theologia vivificans Dionysii Areopagitæ, interprete Ambrosio camaldulensi, cum scholiis Fabri et commentariis Clichtovei*, dédié à Guillaume Briçonnet, évêque de Lodève, Paris, 1514; *Hugonis de S. Victore Allegoriarum in utrumque Testamentum*, Paris, 1517; *De mystica numerorum significatione*, dédié à Germain Ganay, évêque de Cahors, Paris, 1513. Ce dernier ouvrage était tout de sa composition.

Voulant coopérer à la réforme des ordres religieux, il publia pour eux, pour ses élèves et pour Guillaume Briçonnet, les œuvres mystiques de différents Pères et théologiens. Ainsi, pour les clunisiens, à l'occasion de son élève, Jacques d'Amboise, il publia les traités suivants : *Hugonis de S. Victore, De institutione novitiorum*, 1506; *Guillelmi Parisiensis, De claustrorum animæ*; *Hugonis de S. Victore, De claustrorum animæ*, Paris, 1507. Pour les religieux de Lérins : *Cæsarii Arelatensis... opus insigne sermonum*, dédié à Grimaldi, évêque de Grasse, Paris, 1511. Pour ceux de Cîteaux : *D. Bernardi opera*, avec une préface, Lyon, 1515. Pour les clarisses : *Brevis legenda B. virginis sororis Coletæ, reformatricis ord. S. Claræ*, Paris, 1510.

Dans le même but d'édification mystique, il composa lui-même des traités moraux pour ses élèves : *De vera nobilitate opusculum*, dédié à Jacques d'Amboise, Paris, 1512; *De laude monasticæ religionis opusculum*, dédié à Godefroy d'Amboise, Paris, 1513. Pour tous les prêtres : *Elucidatorium ecclesiasticum*, dédié à J. Gozthon de Zelesth, 1516; *De vita et moribus sacerdotum*, dédié à Louis Guillard, Paris, 1519. Pour les princes : *De regis officio*, dédié à Louis, roi de Pannonie et de Bohême; *De bello et pace... ad principes christianos*, Paris, 1523; *De doctrina bene moriendi*, Paris, 1521.

A ces grands traités il en joignit de plus petits et de plus spéciaux, sur la sainte Vierge, saint Louis et sainte Cécile : *De puritate conceptionis B. M. Virginis, de dolore ejusdem et assumptione*, Paris, 1513; *De dignitate et excellentia annunciationis et visitationis B. Mariæ*, dédié à Louis Guillard, Paris, 1520; *Liber de laudibus S. Ludovici et S. Cæcilie virginis et martyris*, dédié à Louis Guillard, évêque de Tournay, Paris, 1517.

Pendant qu'il imprimait ces divers ouvrages, il inscrivait dans un registre, conservé à la Mazarine, sous le n. 912, ses notes, puis ses écrits, et ses réponses à divers directeurs; le registre qui va de 1512 à 1518 a été analysé par M. Clerval, dans sa thèse, c. xviii.

A partir de 1517, Clichtove fut entraîné à des œuvres de théologie polémique, dont son *Elucidatorium* fut l'occasion. Ayant déclaré dans ce livre qu'il supprimait de l'*Exultet* les versets : *O necessarium Adæ peccatum... O felix culpa...* comme entachés d'erreur, de plus qu'il embrassait l'opinion de Le Fèvre d'Étaples sur les trois Madeïnes, puis qu'il était disposé à accepter le triple mariage de sainte Anne, il fut vivement attaqué, surtout pour les deux premières opinions. Pour la première, il répondit, en publiant une dissertation qu'il avait faite dans son registre, dès 1516 : *De necessitate peccati Adæ et felicitate culpæ ejusdem*, dédié à

Gozthon, évêque de Zelesth, Paris, 1520. Pour le second, il écrivit sa *Disceptationis de Magdalena defensio, Apologiae Marci Grandivallis... respondens*, dédiée à Étienne Poncher, archevêque de Sens, Paris, 1519; *Epistola Clichtovei ad Fr. Molinæum, abbatem, regis consiliarium*, en tête de la 2^e édit. de la *Disceptatio Fabri*, 1518. Mais cette controverse, où intervinrent Marc de Grandval, Fisher, évêque de Rochester, et Noël Beda, dans un sens hostile à Le Fèvre et à Clichtove, et où la Sorbonne menaça de les condamner l'un et l'autre, comme novateurs en exégèse et fauteurs des principes luthériens, amena notre docteur à se rapprocher des théologiens et spécialement de Noël Beda, et à se tourner tout entier contre Luther.

Ses autres œuvres de 1520 à 1533 sont toutes des œuvres de polémique contre Luther : *Determinatio facultatis theologicæ Parisiensis super doctrina Lutherana hactenus per eam visa*, Paris, 1521; *De veneratione sanctorum*, dédié à L. Guillard, Paris, 1523; *Antilutherus*, dédié à Ch. Guillard, Paris, 1524; *Propugnaculum Ecclesiæ*, dédié à Louis Guillard, 1526; *De sacramento eucharistiæ contra Ecolampadium*, Paris, 1527; *Compendium veritatum ad fidem pertinentium... ex dictis et actis in concilio Senonensi*, Paris, 1528; *Improbatio quorundam articulorum Martini Lutheri a veritate catholica dissidentium et in quodam libro gallico (G. Halluini) non satis exacte et recte impugnatorum*, dédié à Louis Guillard, 1533.

Dans sa retraite à Chartres, il publia encore : *De laudibus trium antiquorum Patrum, Josephi patriarchæ, David regis, et Tobie, opus trifidum*, Paris, 1533; *Sermones*, Paris, 1534.

Outre ces livres publiés, il y a encore à la Mazarine, n. 184, un volume intitulé : *Explicationes sacræ Scripturæ*, 1536, fait pour son cours de théologal, et à la Bibliothèque nationale, fonds latin, 525 : *Epitome compendiarique collectio in libris V. T. et N. T. per ordinem capitulum cujuscumque libri desumpta*, 2 vol., dédié à Guillard; c'est une sorte d'histoire sainte.

On conservait encore au collège de Navarre divers ouvrages de théologie manuscrits qui sont actuellement perdus.

III. INFLUENCE. — En résumé, Clichtove, sans occuper le premier rang parmi tant de personnages illustres de son temps, fit bonne figure entre les théologiens et les lettrés qui assistèrent au début de la Renaissance et de la Réforme. La tentative qu'il entreprit de concert avec Le Fèvre d'Étaples, ne réussit pas, à cause du mouvement protestant. Et c'est pourquoi la postérité, qui juge surtout d'après le succès, n'a pas conservé de lui un souvenir égal à ses mérites.

Mais ses contemporains et la génération qui suivit, surtout les docteurs de Sorbonne, l'eurent en grand honneur. Bouvot, Filesac, Launoy, Chevillier en ont fait de grands éloges. Ils étaient l'écho des théologiens et historiens du xvi^e siècle, tels que Claude d'Espence, Sixte de Sienne, Philippe de Bergame et le continuateur de Trithème. De son vivant, ou peu après sa mort, Vatel Cheradame, Lasserre, Despautère, Jérôme de Pavie, Pierre des Groux, Champier, Rhenanus, Bade, et spécialement Érasme, en ont fait l'éloge. Érasme l'appelle : *uberrimum rerum fontem, sæcularibus disciplinis et christiana disciplina instructissimum*.

Nous ne signalons que les sources les plus importantes et ayant trait directement à Clichtove : Brunet, *Manuel*, 1861, t. II, p. 107 Chevillier, *Origine de l'imprimerie de Paris*, Paris, 1694, p. 122 391, 410-424; D. Colomb, *Journal de Verdun*, 1765; Jean Cousin, *Histoire de Tournay*, Douay, 1619, p. 270, 271, 273, 279; D'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1728, t. II; Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. VI; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, xvi^e siècle*, Paris, 1701, p. 276; Fabricius, *Bibliotheca mediæ ævi* (1735), t. IV, p. 507-508; Feret, *La faculté de théologie de Paris. Épo-*

que moderne, Paris, 1904, t. I, p. 30-41; Foppens, *Bibliotheca belgica* (1789), t. II, p. 763-766; Hain, *Repertorium bibliographicum* (1827), t. II, p. 5465 sq.; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1854; Ch. Jourdain, *Index chartarum pertinentium ad historiam universitatis Parisiensis* (1862), p. 320; *Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*, t. II, p. 147; t. V, p. 187; Launoy, *Regii Navarrae gymnastii Parisiensis historia* (1732), t. IV, p. 397, 608, et passim; Id., *De varia Aristotelis fortuna*, p. 173; L.-J. Le Clerc, *Remarques sur le Dictionnaire de Morery*, 3 vol., 1719; dom Liron, *Bibliothèque chartraine*, p. 144; Mattaire, *Annales typographici*, t. I, p. 35; t. II, p. 148; L. Merlet, *Bibliothèque chartraine*, 1882; Ant. Mire, *Elogia belgica*, 1609, p. 38; Panzer, *Annales typographici*, t. VI, p. 56, etc.; Renouard, *Annales de l'imprimerie des Estienne*, 1837; De Smet, *Bibliographie belge* (1873), t. VI, p. 174-175; Souchet, *Histoire du diocèse et de la ville de Chartres* (1869), t. III; André Valère, *Bibliotheca Belgica*, p. 590-592; Van de Haeghen, *Bibliographie des Œuvres de Josse Cliehtove*, Gand, 1888; Clerval, *De Judoci Cliehtovei vita et operibus*, Paris, 1895; *Registres des procès-verbaux de la faculté de théologie, 1505-1533*, dans les *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXXVI, 1^{re} partie.

A. CLERVAL.

CLINGE Conrad, né à Nordhausen en Thuringe, entra chez les mineurs conventuels d'Erfurth, dont il fut supérieur. Il y prit ses grades en théologie (1520) et ne cessa de combattre les protestants qui se vengèrent en l'insultant, et pendant une maladie qui le forçait au repos, en répandant le bruit de sa défection de la religion catholique. Durant trente-six ans il prêcha sans relâche, ramena beaucoup d'hérétiques et sauvegarda de nombreux catholiques. Clinge mourut en 1556, laissant plusieurs ouvrages qui furent publiés après sa mort : *Loci communes theologici pro Ecclesia catholica*, in-8°, Cologne, 1559; *ex ipsius auctoris monumentis dupla accessione supra priorem editionem locupletati et in libros quinque digesti*, in-8°, Cologne, 1562, 1565; Paris, 1567, 1574; *Catechismus catholicus summam christianæ institutionis IV libris complectens, item ejusdem auctoris... Summa theologica hoc est epitome seu compendium doctrinæ christianæ catholicæ*, in-fol., Cologne, 1562, 1570; *De securitate conscientiarum catholicorum in rebus fidei et de periculo atque errore sectoriorum hujus sæculi, libri duo...*, item *confutatio mendaciorum a lutheranis adversus librum Imperii seu Interim editorum cum acri defensione confessionis catholicæ fidei*, in-fol., Cologne, 1563. Ces ouvrages, dont la doctrine n'était pas assez sûre, furent insérés dans l'*Appendix librorum prohibitorum, donec corrigantur*; ils ont été effacés de l'édition de 1900.

Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1650; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. min.*, Rome, 1806; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1884, t. III, col. 551; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1219.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

CLINIQUES (BAPTÊME DES). Voir BAPTÊME, t. II, col. 209-211.

CLIQUET Joseph, théologien espagnol né à Madrid en 1673. Dès son jeune âge, il entra dans l'ordre de Saint-Augustin, et pendant de longues années enseigna la théologie morale. Il mourut en 1760. On a de lui : *La flor del moral o recopilacion legal, firme y opulenta de lo mas florido y selecto, que se halle en el jardín ameno, y dilatado campo de la theologia moral, con un facil y claro estilo para la resolution de los casos*, Madrid, 1733-1734; la 1^{re} édition de cet ouvrage parut à Madrid en 1791; 2^o *Apendix à la flor de moral*, 10^e édit., Madrid, 1796; 3^o *Tyrocínio moral alphabetico*, Madrid, 1745; 4^o *Opusculo moral. Explicacion de los casos reservados en los Obispos del Reyno de Galicia, y otros adherentes, Astorga, Leon y Toledo, con catorce quæstiones morales que hizo un discipulo a su maestro*, Madrid, 1787.

Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, col. 1552.

A. PALMIERI.

CLORIVIÈRE (Pierre-Joseph Picot de), jésuite français, né à Saint-Malo, le 29 juin 1735, entra au noviciat le 14 août 1753. Après la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773, il devint curé de Paramé, puis supérieur du collège de Dinant. La Révolution ayant partout détruit la vie religieuse, il s'efforça de la faire renaître et fonda, au milieu de périls incessants, la Société des prêtres du Sacré-Cœur de Jésus, et celle des filles du Cœur Immaculé de Marie. C'est à l'usage de ces deux sociétés qu'il publia en 1802, à Paris, un ouvrage déjà composé en 1778, intitulé : *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison*. Ce livre, remarquable par la clarté et la solidité d'une doctrine toute pratique et vécue, a été plusieurs fois réédité. La police impériale prit ombrage de ces fondations et jeta le P. de Clorivière dans la prison du Temple, en 1804. Cette captivité dura cinq ans, durant lesquels il composa une *Explication des Épîtres de saint Pierre*, 3 in-12, 1809; en outre, des *Commentaires sur l'Apocalypse* et sur le *Cantique des cantiques*, restés inédits. Lorsqu'en 1814, la Compagnie de Jésus, conservée en Russie, ressuscita en France, le P. de Clorivière fut le principal artisan de cette restauration et le premier supérieur provincial de la Société. Il mourut à Paris, le 9 janvier 1820, tandis qu'il était prosterné en adoration au pied du tabernacle.

Ami de la religion, 1824, t. XLII, p. 57; P. Jacques Terrien, *Histoire du R. P. de Clorivière*, Paris, 1891; Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. II, col. 1246; Guidé, S. J., *Notices historiques*, t. I, p. 291.

H. DUTOUQUET.

CLÔTURE. — I. Notions générales. II. Clôture des religieux. III. Clôture des religieuses.

I. NOTIONS GÉNÉRALES. — 1^o Prise en sa signification objective, la clôture est l'enceinte fermée, interdisant aux personnes du dehors l'entrée d'un monastère. Le mot « clôture », inscrit sur les murs, indique fréquemment aux étrangers les limites qu'ils ne sauraient franchir, sans s'exposer aux sanctions ecclésiastiques. Au point de vue juridique, la clôture comprend l'ensemble des dispositions concernant l'établissement de la clôture et les violations des règles qui garantissent cette institution. Toutefois, dans la violation de la clôture, nous ne voulons pas comprendre la sortie définitive du monastère; ce fait constitue l'apostasie religieuse; voir t. I, col. 1602; nous ne nous occuperons que des infractions momentanées à l'obligation de demeurer dans le cloître.

2^o Sous une forme ou sous une autre, dans des conditions plus ou moins strictes, les réguliers ont toujours pratiqué les lois de la clôture. Le c. VIII des Décrétales, dont le titre est significatif, l'indique clairement : *Secundum etymologiam nominis, solitariam vitam ducant monachi*. Eugène IV explique ce principe : *Nullus monachorum, pro lucro terreno de monasterio exire nefandissimo ausu præsumat..., sit claustrum suo contentus; quia sicut piscis sine aqua caret vita, ita sine monasterio monachus. Sedeat itaque solitarius et taceat, quia mundo mortuus est; Deo autem vivit*. C. Placuit, c. XVI, 2, 1^a. Toutefois la défense de sortir du monastère n'est pas absolue. Les religieux peuvent faire des absences, avec l'autorisation de leur légitime supérieur. *De licentia legitimi prælati exire licet, ut supponunt omnes regulæ religiosorum, et juxta communem non repugnat, communisque consuetudo confirmat*. Suarez, *De religione*, tr. VIII, l. I, c. VI, n. 4. Mais les moralistes enseignent communément que, d'ordinaire, le congé du supérieur est requis sous peine de faute, plus ou moins grave, selon les circonstances. Ainsi ne serait pas répréhensible le religieux qui sortirait en toute hâte, un moment, pour porter secours à quelqu'un qui se trouverait en danger, ou afin de donner l'absolution à un mourant, etc. Voir plus loin.

3^o Les canonistes ont voulu explorer la source même,

d'où dérive l'obligation de la clôture. Ils se sont demandé si elle naissait des vœux émis par les religieux ? On peut répondre à l'affirmative que d'ordinaire, à l'entrée en religion, on prononce seulement les trois vœux essentiels de chasteté, de pauvreté et d'obéissance. Quelques rares instituts seulement, les religieuses de Notre-Dame, les clarisses et quelques autres émettent le quatrième vœu : *Je voue aussi, et promets garder perpétuelle clôture*, etc. Et cependant les religieuses qui ne prononcent pas ce quatrième vœu sont pareillement astreintes à la clôture. Par ailleurs, si le vœu d'obéissance semble impliquer la clôture, ce n'est non plus que par voie de conséquence et indirectement. Le supérieur devrait stipuler ce précepte comme toute autre prescription particulière, qu'il impose en vertu de la sainte obéissance.

L'obligation de la clôture proviendrait-elle d'une prescription du droit commun ? Mais dans la Décrétale citée d'Eugène IV, on trouve une affirmation de fait, une direction ; on ne lit pas un précepte formel, une prescription catégorique imposant aux religieux la loi de clôture. On n'y rencontre, au plus, comme dans d'autres dispositions de ce genre, que la défense de sortir du couvent pour des motifs humains ; aucune prohibition absolue n'y est formulée.

Serait-ce la règle monastique qui aurait établi la clôture ? Suarez, *loc. cit.*, énumère les règles rédigées par les fondateurs d'ordre. Il résulte de l'examen des constitutions de saint Augustin, de saint Basile, de saint Benoît, de saint François d'Assise, de saint Pacôme, de l'ordre du Carmel, qu'aucun article n'impose formellement la clôture. Cette obligation serait-elle expressément imposée dans ces règles, qu'on n'en pourrait déduire une conclusion en faveur de l'opinion dont il s'agit. Ces règles n'obligent pas sous peine de péché ; par conséquent, la loi de clôture ne pourrait pas être plus rigoureuse que les autres prescriptions. Or, comme nous le verrons dans la suite de cet article, cette dernière conséquence ne saurait être admise ; la loi de la clôture constitue une obligation grave. Voilà pourquoi l'opinion commune, exposée par Suarez, attribue l'origine de l'obligation de la clôture à l'autorité des supérieurs qui ont le droit d'administration, de surveillance et de sauvegarde des monastères. Le supérieur possède certainement ces pouvoirs. L'inférieur est donc obligé de les reconnaître et de s'y soumettre. Les violations de la clôture par les religieux placeraient le prélat dans l'impossibilité d'exercer ses droits. Il en résulte qu'une fois la profession religieuse établie, le principe de la clôture repose en dernière analyse, non sur le droit positif, mais sur le droit naturel et divin, source de l'autorité ecclésiastique. On s'explique ainsi la gravité des paroles du concile de Trente, sess. XXV, *De regularibus*, c. v : « Le saint concile ordonne à tous les évêques, sous la menace du jugement de Dieu qu'il prend à témoin, et de la malédiction éternelle, que, par l'autorité ordinaire qu'ils ont sur tous les monastères qui leur sont soumis, et à l'égard des autres par autorité du siège apostolique, ils aient un soin tout particulier de faire rétablir la clôture des religieuses aux lieux où elle se trouvera avoir été violée, et qu'ils tiennent la main à la conserver en son entier dans les maisons où elle sera maintenue, réprimant par censures ecclésiastiques et par d'autres peines, sans égard à aucun appel, toutes personnes qui pourraient y apporter opposition ou contradiction, appelant même pour cela, s'il en est besoin, le secours du bras séculier ; en quoi le saint concile exhorte tous les princes chrétiens de leur prêter assistance et enjoint à tous magistrats séculiers de le faire sous peine d'excommunication. »

Mais l'Eglise applique la loi de la clôture de façon différente aux religieux et aux religieuses. Les obligations résultant de cette prescription varient selon qu'elles visent les hommes et les femmes.

II. CLÔTURE DES RELIGIEUX. — Les règles de la clôture des hommes concernent la sortie du religieux du monastère et l'introduction des étrangers dans l'intérieur du couvent. De là, la double dénomination : *clôture active*, pour la sortie du monastère ; *clôture passive*, pour l'introduction des étrangers.

1. SORTIE DU COUVANT. — 1^o Diversité d'application.

— Rappelons qu'il s'agit seulement de la sortie momentanée, de cette absence, qui, par ailleurs, serait licite, si le droit ne l'interdisait pas. Conformément à l'esprit de la législation ecclésiastique, et aussi, selon les exigences des situations, les règles de la clôture peuvent et doivent être interprétées et appliquées diversement. Il existe des corps religieux fondés en grande partie pour le ministère extérieur, pour la vie active, ou du moins, la vie mixte. Ce sont les bénédictins, les jésuites, les dominicains, les carmes, les capucins, etc., qui se consacrent aux travaux des missions, aux prédications des retraites, des carêmes. Le but même de ces ordres oblige les religieux à s'absenter parfois du couvent, afin d'exercer leur ministère. Pour eux, les exigences de la clôture se bornent à ne pas quitter le couvent sans autorisation. La durée de leur absence est proportionnée aux nécessités des cas particuliers. D'autres réguliers remplissent un rôle beaucoup plus circonscrit, renfermé dans les limites du monastère, par exemple, ceux qui sont chargés de l'enseignement, de la direction des novices, de la préparation des cours scientifiques, de l'administration intérieure. Les sorties qu'ils ont à faire sont plus rares, leurs absences moins prolongées et la règle de la clôture est, par conséquent, plus stricte en ce qui les concerne. Enfin, les ordres contemplatifs, comme ceux des chartreux, des trappistes, etc., ont conservé la clôture dans toute son austérité primitive. Le silence rigoureux, la prière, la méditation, le travail manuel, au sein d'une solitude absolue, se partagent leur existence. Des circonstances très rares, tout-à-fait exceptionnelles, leur permettent seulement de franchir le seuil du monastère.

En principe, le religieux ne peut quitter le monastère que pour un motif raisonnable. Il ne doit jamais le faire seul et sans l'assentiment de son supérieur ; et l'autorisation doit être renouvelée chaque fois.

2^o Gravité de la violation de la clôture par les religieux. — On s'est demandé si la sortie du couvent, sans autorisation régulière, constituait une faute grave. Quelques auteurs ont soutenu la négative, pour le motif suivant. La clôture religieuse est imposée par la règle ; or la règle n'oblige pas sous peine de péché mortel. Par conséquent, une absence temporaire du couvent ne saurait entraîner une grave culpabilité. On répond à cette argumentation que les traditions générales des corps monastiques ont tellement confirmé l'usage de la clôture, que celle-ci fait partie aujourd'hui de la vie religieuse. L'observation de cette prescription générale est une obligation de conscience, ayant une portée considérable pour le maintien de la discipline régulière. Cette coutume s'est développée sous l'impulsion des décrets des souverains pontifes et des conciles. Ainsi Alexandre II, voulant réprimer la pérégrination des religieux, s'exprimait ainsi : *Monachis quamvis religiosi ad normam sancti Benedicti intra claustrum morari precipimus ; vicos, castella, civitates peragrare prohibemus*. Decr., c. II. Déjà, le concile de Chalcédoine (451) avait édicté le principe général suivant : *In locis in quibus se semel Deo dedicaverunt, permanentes*, can. 4. Mansi, t. VII, col. 385. Aussi, on conclut généralement de ces considérations, que le religieux qui quitte son couvent sans autorisation, pour un temps notable, pèche mortellement. Le concile de Trente interdit aux moines les exodes, même pour aller trouver leurs supérieurs généraux : *Non licet regularibus a suis conventibus recedere, etiam pretextu ad superiores suos accedendi*,

nisi ab eis missi aut vocati fuerint. Sess. XXV, *De regularibus*, c. IV. Il prescrit de punir, comme déserteurs de l'ordre, ceux qui se permettraient de s'absenter sous ce prétexte sauf appel ou convocation de leurs prélats. Cependant, de graves auteurs ne considèrent pas cette interdiction comme absolue. Ils trouvent lieu à exception dans le cas suivant : si un religieux est victime de procédés notoirement injustes, de vexations intolérables, humiliantes, de la part de son supérieur, il peut, même sans autorisation, aller présenter sa défense au provincial, au général, ou au souverain pontife. En effet, le droit de défense est sacré et le religieux peut en user comme tout autre. Sans doute, il doit se munir à cet effet d'une autorisation, s'il peut, ou s'il croit pouvoir l'obtenir ; mais, autrement, d'après la déclaration de Sixte V, il ne paraît pas compris dans la prohibition du concile de Trente : *Quod si dicerent se ad apostolicam sedem confugere, ob gravamina a suis superioribus sibi illata, et ideo ab ipsis superioribus licentiam et litteras obtinere non potuisse, non propterea ullo modo recipi debet, nisi fide dignorum testimonio, de petita eis licentia et per suos superiores denegata constiterit.* Cette déclaration pontificale confère une très grande probabilité au sentiment des canonistes dont nous parlons.

Pour préciser davantage, examinons quelques exemples classiques. Si un religieux quitte son couvent, sans autorisation, non avec l'intention de n'y plus revenir, mais décidé à faire une longue absence, il commet un péché grave, d'après le sentiment unanime des auteurs. Par là, en effet, il viole les engagements pris à l'égard des supérieurs, lors de la profession religieuse ; il cause un scandale dans la communauté, et même parmi les séculiers.

Une sortie furtive exécutée de nuit, lors même qu'elle ne serait inspirée par aucune mauvaise intention, présente un caractère de grave culpabilité. Elle est contraire à la décence religieuse, elle viole la loi de clôture, et elle est de nature à scandaliser, elle aussi, au dedans et au dehors du monastère. C'est une des infractions que Clément VIII permet aux supérieurs de réserver. Or l'on n'ignore pas que la réserve ne s'applique qu'aux fautes mortelles. Suarez, *loc. cit.*, en déduit qu'une sortie irrégulière de jour, effectuée avec l'intention de passer la nuit hors du monastère, sans y être autorisé, réunit les éléments d'une faute mortelle. Car, dit-il, ce n'est pas seulement la sortie furtive du monastère qui entraîne les graves inconvénients précités, mais bien aussi les circonstances d'une absence prolongée pendant la nuit.

Quitter le couvent sans permission, une fois ou deux, mais pendant le jour, en sortant par la porte ordinaire et pour un instant, peut n'avoir pas de gravité. Il peut même n'y avoir en cela aucune faute, si un motif raisonnable ou une nécessité urgente se présente. Toutefois, si cette sortie avait lieu, au mépris de l'ordre formel des supérieurs, par des issues non usitées, au risque de provoquer un scandale, il serait difficile de n'y pas trouver matière à faute mortelle, d'après les théologiens.

Les supérieurs réguliers, qui franchissent la clôture sans permission, ne violent aucune loi. On ne peut même pas dire qu'ils sortent sans permission ; car la faculté de sortie, qu'ils concèdent aux autres, ils peuvent se l'octroyer à eux-mêmes. La loi s'adresse aux inférieurs, laissant le chef aux inspirations de sa conscience.

II. INTRODUCTION DES ÉTRANGERS. — 1^o *Ancienne législation.* — 1. Pas plus que pour la clôture active, il n'existe pour la clôture passive des religieux des textes du droit commun, interdisant formellement l'entrée des hommes, ni même celle des femmes, dans le monastère des réguliers. Jusqu'aux dispositions édictées par saint

Pie V et Grégoire XIII, les règles des maisons particulières, les lois de convenance, la nécessité d'éviter les récriminations du public imposèrent sur ce point des mesures de prudence ; les traditions hospitalières des monastères allaient jusqu'à admettre à la table commune les séculiers recommandables. Selon la maxime de saint Ambroise, on pensait qu'il valait mieux, le cas échéant, recevoir chez soi les séculiers, que d'aller à eux.

Néanmoins, les couvents d'hommes étaient astreints, sous le rapport de la clôture *passive*, à peu près aux mêmes sévérités que les couvents de femmes. Chaque monastère avait son portier pour recevoir, et on peut le dire, pour arrêter, au seuil de la maison, tout étranger. Un asile construit à côté des murs de l'enceinte servait à exercer l'hospitalité envers les personnes du dehors. Ainsi, dès l'origine des ordres monastiques, à raison même des prescriptions générales des saints Livres concernant le danger des rapports fréquents, de la familiarité des hommes et des femmes, la législation particulière a interdit aux religieux de recevoir les personnes du sexe à l'intérieur de leur monastère. L'esprit de prière, de recueillement, de silence, de mortification, d'édification publique, qui constitue le fond de la vie monastique, n'a jamais pu se concilier avec les assiduités de ce genre de personnes dans les monastères. Les précautions, prises sous ce rapport par l'Eglise, allaient jusqu'à interdire le séjour des femmes faisant vœu de virginité, dans les maisons habitées par des personnes étrangères à la famille. Plus tard, les conciles défendirent de bâtir des monastères de religieuses dans le voisinage des couvents de religieux.

L'usage des monastères mixtes s'était établi en Orient. Le II^e concile de Nicée (787) défendit, dans son 20^e canon, d'en ériger de nouveaux. Il déclara vouloir tolérer ceux qui étaient ainsi fondés suivant la règle de saint Basile ; mais pour l'avenir ils restaient abolis. Mansi, t. XIII, col. 755.

En Occident, les prohibitions des conciles s'étendirent jusqu'à interdire de donner l'hospitalité continuelle à n'importe quelle personne séculière. Une seule exception était faite en faveur des indigents, que l'on pouvait recevoir dans des locaux aménagés à cet effet.

A la suite de ces interdictions de séjour dans les couvents de religieux, commença l'abus des visites dans les monastères, pour motifs de curiosité et même de dévotion. Des défenses particulières furent édictées afin de couper court à cet usage. Désormais on écarta les personnes qui ne pouvaient être considérées comme pieuses, discrètes, vouées aux pratiques religieuses et aux bonnes œuvres. Les portes des monastères continuèrent à rester ouvertes à celles qu'on qualifiait *sœurs en religion*.

Toutefois, comme ce privilège des personnes pieuses pouvait aussi présenter des inconvénients sérieux, il fut décrété au XVI^e siècle, qu'aucune religieuse ne pourrait pénétrer dans l'enceinte d'un monastère de religieux. Il ne fut pas aisé de faire respecter ce point de règlement.

Des personnes de haut rang parvinrent à s'arroger le droit de s'introduire dans les couvents des religieux, sous prétexte de permission du saint-siège. Au mépris des ordres des supérieurs, elles franchissaient le seuil des monastères dont elles troublaient le recueillement. En présence d'un abus si criant, saint Pie V prit, le 24 octobre 1566, une mesure radicale. Dans sa constitution *Regularium personarum*, il révoqua toutes les facultés dont pouvaient se prévaloir ces personnages. Il fulmina l'excommunication majeure contre toutes les femmes qui pénétreraient dans les couvents d'hommes ; il décréta de privation perpétuelle de leur charge et frappa de suspension les supérieurs qui les admettraient. Leurs titres de comtesse, de marquise, de duchesse ne suffirent pas, disait le souverain pontife, à les mettre à couvert des censures réservées spécialement au saint-

siège, sauf à l'article de la mort. Dans sa constitution *Decet romanum pontificem*, du 15 juillet 1570, le même pontife expliqua sa pensée et déclara que sa prohibition s'étendait à toutes les femmes sans distinction, excepté pour l'assistance aux offices divins, les processions et les sermons. *Bullar.*, Turin, 1862, t. VII, p. 487-489.

Grégoire XIII renouvela les mêmes sanctions dans sa constitution *Ubi gratiæ* du 13 juin 1575. *Ibid.*, t. VIII, p. 113-114. Plus tard, Benoît XIV régla définitivement les conditions de la clôture des religieux, dans sa bulle *Regularis disciplina*, du 3 janvier 1742. Il y renouvelle d'abord toutes les sanctions précédentes, il révoque toutes permissions, même pontificales, accordées à n'importe quelle femme, de pénétrer dans les monastères d'hommes; frappant d'excommunication, spécialement réservée au saint-siège, tous ceux qui accorderaient une permission de ce genre, et celles qui auraient la présomption d'user de ces facultés; à moins que des dispositions testamentaires des fondateurs, acceptées par le saint-siège, n'établissent un privilège; ou qu'il ne soit question des parentes et des alliées de seigneurs du territoire sur lequel le monastère est situé. Dispense était concédée à cette catégorie de personnes, afin qu'elles pussent seulement remplir leurs devoirs religieux, entendre la messe, se confesser, assister aux offices. *Benedicti XIV bullarium*, Rome, 1745, t. I, p. 125-128.

2^e Nouvelle législation. — 1. *Personnes à qui l'entrée des monastères est interdite.* — Bien que la discipline régulière se soit départie, sur certains points, de la rigueur des prescriptions primitives, elle a cependant conservé et même confirmé, dans la constitution *Apostolicæ sedis*, les sanctions concernant l'admission des femmes dans la clôture des couvents d'hommes. Ainsi : a) Comme autrefois, pour motifs de convenance, faciles à comprendre, les hommes de guerre ne doivent pas être logés dans l'enceinte des monastères. Néanmoins, les séculiers, en général, peuvent y être reçus sans difficulté. b) Sous quelque prétexte que ce soit, les personnes du sexe ne doivent pas pénétrer dans le cloître des religieux. Ni le motif de satisfaire la piété, ni celui d'accompagner une procession, d'assister au saint sacrifice, à une instruction, ne saurait les y autoriser. La législation actuelle résumée par Pie IX, const. *Apostolicæ sedis*, part. II, § 7, frappe d'une excommunication, réservée au souverain pontife, les femmes qui violeraient cette clôture, et les supérieurs ou autres qui les y introduiraient. *Mulieres violantes regularium virorum clausuram et superiores aliove eas admittentes.* c) Il résulte de là, que l'usage de laisser les femmes s'introduire dans l'intérieur des couvents, par exemple, pour suivre les processions de la Purification, du dimanche des Rameaux, des Rogations, du *Corpus Christi*, est condamné définitivement; que ce ne sont pas seulement les personnes qui pénètrent dans la clôture sous prétexte de privilèges, qui sont atteintes comme autrefois par la censure, mais même celles qui la franchissent avec les intentions les plus droites. Les théologiens discutent pour savoir si l'excommunication, fulminée par Pie IX, ne remplace pas la privation de toute dignité, bénéfice et office, édictée par l'ancienne législation contre les introduceurs des femmes dans les monastères. d) Cependant, à raison des graves inconvénients que des exclusions absolues pouvaient présenter, le législateur a admis certaines exceptions. D'après la doctrine commune, n'encourent pas la censure indiquée, les reines, les impératrices, les personnes de sang royal — nous en dirons autant pour les femmes des chefs d'État — quand elles pénètrent dans la clôture des religieux établis dans le royaume. Saint Pie V et Grégoire XIII avaient interdit l'entrée du couvent des religieux à toutes les femmes, de quelque nom, de quelque dignité qu'elles fussent revêtues. Benoît XIV, comme nous l'avons vu, a réglementé le cas, et adouci cette législa-

tion. Il a renouvelé les anciennes concessions en faveur des femmes nobles, des parentes et des alliées des familles de fondateurs, ou insignes bienfaiteurs du monastère, qui se seraient réservé ce privilège, dans les statuts de fondation. Toutefois, même dans ce cas, il y avait des réserves légales, dont il fallait tenir compte. Des lettres apostoliques devaient faire foi de cette concession privilégiée; l'ordinaire du lieu devait authentifier les documents officiels; l'introduction dans les monastères devait avoir lieu, non pour un motif de curiosité, de promenade, de repas à faire à l'intérieur, mais pour l'audition de la sainte messe, d'une instruction ou pour assistance à d'autres exercices de piété.

De nombreux théologiens exemptent aussi de la censure les petites filles au-dessous de sept ans. Il ne peut y avoir de doutes sérieux à ce sujet. Les enfants en bas-âge ne sont pas susceptibles d'encourir les censures ecclésiastiques. Voir t. II, col. 2126-2127. Le seul point en litige est de savoir si ceux qui se permettent d'introduire ces enfants dans la clôture encourent l'excommunication. Les canonistes se divisent à ce sujet; voir *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. LXXV, p. 411; mais nul ne conteste la gravité de la faute commise par les infractions de la loi. La même solution s'impose, quand il s'agit de l'introduction des femmes idiotes ou faibles d'esprit. Il est pour le moins dangereux de s'exposer à violer les règles de l'Église, sur des matières si graves; et ceux qui agiraient ainsi, sans motifs sérieux, se rendraient coupables d'imprudence grave. Il est généralement admis que les personnes de service qui feraient pénétrer les femmes dans la clôture n'encourent pas la censure; parce que le législateur, dans cette organisation spéciale des monastères, ne vise que la sainteté des religieux.

2. *Lieux enfermés dans la clôture.* — En général tout monastère de réguliers comprend l'habitation commune, la clôture, l'oratoire ou la chapelle située soit en dehors, soit à l'intérieur de l'enclos. Dans le couvent il y a des parties qui, de droit, en vertu des décrets du saint-siège, sont soumises à la clôture : par exemple, le cloître des religieux, le jardin compris dans l'enceinte du monastère, etc. La volonté des supérieurs ne peut exempter ces endroits de la loi claustrale. Mais ces mêmes supérieurs peuvent déclarer enclos interdit d'autres parties du monastère et des annexes du monastère, non désignées par le droit commun ou laissées à la libre décision des chefs religieux.

Généralement les défenses faites aux femmes d'entrer dans la clôture s'appliquent à tout l'espace compris dans les murs du monastère, à l'exception de l'église et des parloirs affectés à la réception des étrangers. Ainsi restent fermés pour les femmes, le cloître, la cave, les ateliers, le réfectoire, le dortoir, l'infirmerie, la cuisine, les jardins, les prairies enclavées dans le monastère, lors même qu'une porte distincte y donnerait entrée. Si ces jardins et prairies étaient séparés des bâtiments cloîtrés par un mur et par une porte fermée à clef, ils ne seraient pas compris dans la clôture, à moins d'une loi particulière, puisque les supérieurs locaux peuvent, à cet effet, prendre telles dispositions qu'ils jugent convenables, pour prévenir les dangers et les scandales.

L'église des religieux ne fait pas partie des bâtiments dont l'entrée est interdite aux femmes. Toutefois on s'est demandé à ce sujet, si le chœur de l'église où les religieux font leurs exercices de piété était compris dans la clôture. Il est certain que si les étrangers ne peuvent pénétrer dans le chœur qu'en passant par la clôture ordinaire, les femmes ne peuvent s'y introduire sans encourir l'excommunication. Non pas que cette partie de l'église soit, elle-même et de fait, dans l'enceinte réservée, mais parce qu'il est impossible d'y parvenir sans franchir un passage interdit. Par conséquent, lorsque le chœur possède une entrée située hors

de la clôture, son accès n'est pas interdit par la loi de la clôture ; sauf défense particulière, les femmes n'en-courent pas l'excommunication en y entrant. Le chœur fait partie de l'église ouverte au public. Cela est vrai, lors même que les religieux auraient l'habitude de revêtir dans le chœur les ornements sacerdotaux et de les y déposer.

La solution sera la même au sujet de la sacristie. Si l'accès de la sacristie ne peut avoir lieu que par les parties réservées de la maison, la sacristie reste fermée aux femmes. Elles n'y pourraient pénétrer qu'en violant la loi de la clôture. Au contraire, si la sacristie est située de telle sorte que l'unique entrée donne dans l'église ouverte au public, elle n'est plus réservée. Dans ces conditions, elle est une dépendance de l'église et non de la clôture.

Le point qui reste sujet à controverse est celui-ci : Lorsque deux issues existent, l'une vers l'intérieur du monastère, l'autre vers l'église, la sacristie est-elle interdite aux femmes ?

La question peut être envisagée au point de vue spéculatif et au point de vue pratique. Sous le premier aspect, bien des auteurs affirment que les sacristies placées dans ces conditions sont soumises à la clôture. Ils basent leurs conclusions sur l'esprit de la loi et certains textes des Congrégations romaines. Ils établissent que la loi de clôture a pour but de soustraire les religieux aux importunités des femmes, de leur assurer le calme requis pour les exercices de la vie religieuse et de prévenir le scandale prompt à se produire parmi les personnes témoins des colloques fréquents, quoique publics, dans les sacristies. Toutefois, ce motif est d'un caractère si général, d'une application si constante, qu'il devrait avoir pour résultat d'étendre la loi de clôture à toutes les sacristies des réguliers, et non seulement à celles qui auraient la double communication dont il s'agit en ce moment. Par suite, l'argument ne nous paraît pas décisif, dans l'absence d'une disposition législative émanée de l'autorité suprême. Les deux décisions de la S. C. des Evêques et Réguliers citées en ce sens, l'une (28 avril 1605), *Sacristia comprehendit sub clausura* ; l'autre (10 août 1615), *Sacristia choro contigua alicujus monasterii religiosorum, est sub clausura comprehensa*, s'appliquent à des cas particuliers distincts de celui qui est en discussion. Elles ne tranchent donc pas la question. Mais une décision de la même Congrégation, du 1^{er} juin 1685, est très formelle à ce sujet. Elle déclare abusive la pratique des capucins et nomme les sacristies parmi les lieux interdits aux femmes.

Au point de vue pratique, on peut affirmer qu'à moins d'une disposition particulière du saint-siège, la loi de la clôture pour les sacristies placées dans les conditions précitées, n'existe pas ; si elle a jamais existé, elle est tombée en désuétude. Déjà Ferraris, qui toutefois soutenait en principe le sentiment contraire, constatait que, même de son temps, la pratique générale était contraire à cet enseignement : *praxis fere ubique videtur in contrarium*. *Prompta bibliotheca, v^o Conventus*. A Rome, sous les yeux des souverains pontifes et des Congrégations romaines, dont plusieurs membres sont protecteurs et titulaires de ces églises, les sacristies ayant double issue ne sont pas considérées comme interdites aux femmes. Un ordre, défendant aux femmes de s'y rendre le matin et le soir, aux heures où le service de l'église appelle les religieux à la sacristie, suffit à sauvegarder l'esprit des saints canons. S'il en était besoin, cette conclusion se trouverait corroborée par la démarche que firent les capucins, pour faire déclarer par le saint-siège que leurs sacristies étaient placées sous la clôture. Ces religieux n'auraient pas eu besoin de s'adresser à Rome, si la doctrine, dont ils demandaient une application spéciale pour leurs maisons, eût été certaine par ailleurs.

3^o Religieux dont les monastères sont cloîtrés. — Les

dispositions pénales énumérées ci-dessus ne s'appliquent qu'à la violation de la clôture des religieux à vœux solennels. Les évêques peuvent établir la clôture dans les congrégations à vœux simples de leurs diocèses respectifs et la renforcer de sanctions diverses ; mais les clauses du droit commun ne visent que les religieux proprement dits, surtout *in materia odiosa*. Par conséquent, en France, les conclusions développées regardent les maisons des bénédictins, des trappistes, des dominicains, des chartreux, des jésuites, des carmes et des franciscains.

Au contraire, les congrégations à vœux simples, comme celles du Très-Saint-Rédempteur, de la Mission, les missionnaires diocésains, les tertiaires, même vivants en communauté, et toutes les pieuses agrégations liées par des vœux simples, sont régies par des dispositions particulières. Cf. Bouix, *Tractatus de jure regularium*, part. II, sect. I, c. III, Paris, 1857, p. 218-222.

III. CLÔTURE DES RELIGIEUSES. — Les prescriptions concernant cette discipline tutélaire sont plus étendues et plus strictes pour les religieuses que pour les religieux. Sans doute, même pour les religieuses, le principe de la claustration stricte n'est pas non plus un des éléments essentiels de la vie régulière. Mais afin de mieux garantir la femme contre sa propre mobilité, contre les séductions extérieures, l'Église, à qui elle demande lumière et protection dans ses instituts officiels, lui impose, avec les vœux solennels, la clôture rigoureuse, l'obligation de se tenir, même matériellement, à l'abri des entraînements qui pourraient l'induire à dévier des voies de la perfection.

Avant d'en arriver à une législation précise, l'Église a toujours recommandé la clôture aux monastères des religieuses. Nonobstant l'opinion de quelques auteurs, assignant l'origine de la clôture rigoureuse à la règle de saint François d'Assise, les exemples de cette discipline, spontanément admise antérieurement par de pieuses communautés, ne manquent pas. Ainsi, dès le XII^e siècle, la clôture était observée chez les religieuses de l'ordre de Cîteaux. Les bénédictines, n'appartenant pas à la réforme de Cîteaux, sollicitèrent et obtinrent du saint-siège le privilège d'une clôture absolue. Le premier monastère de religieuses, fondé par saint Dominique, fut établi sous le régime de la clôture perpétuelle. Puis saint François d'Assise prescrivit la clôture active et passive continuelle aux religieuses de sainte Claire. *Analecta juris pontificii*, 3^e série, p. 428.

Enfin Boniface VIII, const. *Periculoso*, proscrivit les sorties des religieuses hors de leurs couvents. La célèbre constitution imposait la loi de la clôture perpétuelle à toutes les religieuses présentes et futures, dans quelques pays et sous quelques règles qu'elles fussent établies. Interdiction de sortir, sauf pour maladie grave et contagieuse ; défense d'admettre qui que ce soit dans le monastère, sans motifs raisonnables et sans autorisation. Boniface VIII n'ajouta aucune sanction à ces prescriptions et ne fulmina pas de censures. Ce fut le concile de Trente qui, plus tard, entra dans cette voie. Sess. XXV, *De regularibus*, c. v. Les constitutions de saint Pie V, *Circa pastoralis officii*, 29 mai 1566, et de Grégoire XIII, *Ubi gratiæ*, 13 juin 1575 ; *Dubia quæ emergunt*, 23 décembre 1581, complétèrent les dispositions antérieures ; elles prononcèrent une excommunication, réservée au saint-siège, contre les religieuses qui sortiraient du couvent, sinon pour les trois motifs prévus, ainsi que contre les supérieurs qui les autoriseraient à franchir la clôture. Depuis les décrets de saint Pie V, la jurisprudence du saint-siège est de n'accorder les vœux solennels qu'aux instituts adoptant la clôture papale. Benoît XIV renouvela les constitutions de ses prédécesseurs et fit disparaître les abus qui s'étaient introduits au sujet de la clôture des religieuses. Const. *Sacrarum virginum*, 1^{er} juin 1741 ; *Cum sacrorum vir-*

ginum, 3 janvier 1742; *Gravissimo animi mœore*, 31 octobre 1749.

Aujourd'hui, toute la question est réglée par la constitution *Apostolicæ sedis*, part. II, a. 6, qui sanctionne les violations de la clôture des religieuses : *Violantes clausuram monialium, cujuscumque generis aut conditionis, aut sexus aut ætatis fuerint, in earum monasteria absque legitima licentia ingrediendo; pariterque eos introducentes vel admittentes, itemque moniales ab illa exeuntes, extra casus ac formam a S. Pio V in const. Decori præscriptam*. Sont frappés d'excommunication majeure réservée au souverain pontife, tous ceux qui pénétrèrent, sans autorisation légitime, dans les couvents cloîtrés des religieuses, à quelque classe, condition, sexe ou âge, qu'ils appartiennent. En suivant l'ordre indiqué dans cette disposition légale, nous traiterons de la violation de la clôture des religieuses : 1^o par l'entrée des étrangers ; 2^o par la sortie des religieuses.

1^o *Violation de la clôture des religieuses par l'entrée des étrangers dans le cloître.* — 1. Les termes absolus de la déclaration pontificale n'admettent aucune exception dans la défense générale de franchir la clôture des religieuses. Nul ne peut se prévaloir de son origine, de sa condition, de son sexe, de son âge. Néanmoins, dans ce cas, comme dans bien d'autres circonstances, le temps, les mœurs, les événements ont tempéré le caractère absolu de la lettre de la loi. Nombre d'auteurs embrassèrent l'opinion qui autorisait les rois, les empereurs et les chefs d'État à pénétrer dans les monastères des professes. Leur motif était que ces personnages doivent être mentionnés spécialement, lorsqu'il est question de censures, voir t. II, col. 2127-2128, de suppression de privilèges consacrés par le droit ancien. Néanmoins, depuis la révocation catégorique de tous ces privilèges dans la constitution *Salutare in catholica Ecclesia* de Benoît XIV, révocation que semble confirmer le silence de la constitution de Pie IX, ce sentiment nous paraît peu défendable.

2. A raison du caractère général de cette défense et de la sanction qui la corrobore, on s'est demandé si les enfants n'ayant pas encore sept ans étaient visés dans ces prohibitions. Quelques canonistes ont voulu les y comprendre. Les autres ont fait observer avec raison, que les enfants de cet âge ne sont pas tenus à l'observation des lois positives de l'Église. Par conséquent, un enfant n'ayant pas sept ans, qui franchirait la limite de la clôture, doit être considéré comme irresponsable.

Ce qu'il importe d'éclaircir, c'est de savoir si les professes cloîtrées peuvent, sans encourir l'excommunication, introduire dans le couvent des enfants des deux sexes n'ayant pas atteint l'âge de raison ?

La question doit être envisagée au point de vue du droit général ; car si des règles, approuvées par le saint-siège ou par les évêques, interdisent de pareilles admissions, sous quelque censure que ce soit, ces dispositions font loi. Avant la promulgation de la constitution de Pie IX, l'enseignement de l'École, basé sur le texte du concile de Trente et les déclarations multiples des Congrégations romaines, tenait que les religieuses étaient passibles d'excommunication, si elles introduisaient les enfants de cette catégorie dans l'enceinte du monastère. La nouvelle disposition pontificale paraît également catégorique : *Violantes clausuram monialium cujuscumque... sexus aut ætatis fuerint..., eos introducentes vel admittentes*. Les mots : *cujuscumque ætatis*, s'appliquent-ils aux enfants qui n'ont pas sept ans ? La jurisprudence ancienne se prononçait pour l'affirmative. Ceux qui aujourd'hui s'y opposent, affirment que les enfants étant incapables de violer la clôture, les religieuses qui les admettent ne peuvent encourir la présente censure, puisqu'elles n'admettent pas des violateurs de la clôture. On répond à cette argumentation que le discernement, qui manque à l'enfance et l'exempte

de l'excommunication, est suppléé par la malice de celles qui l'introduisent ou l'admettent. Car dans le cas présent, ce qui l'emporte, ce n'est pas autant la circonstance de l'enfant qui se laisse faire et conduire passivement, que l'acte de la personne qui l'admet. Les enfants que l'on mène dans la clôture, en violation de la règle, fournissent matière et occasion de l'application de la censure aux introducteurs.

Ajoutons que la constitution de Pie IX frappe de censure toute personne *cujuscumque ætatis*, qui pénètre dans la clôture, *sans permission*. Or un enfant qui entrerait dans le couvent, afin de voir une parente, une bienfaitrice mourante, est parfaitement susceptible de recevoir une autorisation régulière. Par conséquent, les religieuses, qui l'accueilleraient sans cette permission, violeraient certainement la loi de la clôture : *admittentes absque legitima licentia ingredientes*.

Enfin, l'esprit de la loi ne milite pas moins en faveur de cette conclusion. Le but, poursuivi par le législateur dans l'imposition de la clôture, est de soustraire les religieuses aux émotions extérieures, de garantir leurs cœurs des affections sensibles, propres à les jeter dans l'agitation. Or, comme le font remarquer les canonistes, l'entrée des enfants de tout sexe dans la clôture est de nature à en troubler la quiétude et à provoquer de nombreuses fautes.

3. Par suite de cette même disposition, les religieuses cloîtrées ne peuvent recevoir comme pensionnaires des jeunes filles à qui elles donneraient l'éducation et l'instruction. On a voulu arguer de l'incontestable utilité de ces pensionnats pour en autoriser l'établissement. Mais cette considération, qui peut valoir pour déterminer l'autorité ecclésiastique à entrer dans la voie des dispenses, ne suffit pas pour proclamer la légitimité du procédé. Le concile de Trente et la constitution de Pie IX sont formels sur l'exclusion de toute personne des limites claustrales.

Sans doute le saint-siège se montre aujourd'hui plus facile dans la concession des dispenses ; néanmoins, il continue à imposer des conditions qui indiquent le maintien du principe. Ainsi les classes doivent être séparées de l'habitation des religieuses, de façon que les jeunes filles y pénétrant par une porte extérieure. Les maîtresses passent par une porte intérieure, déterminée, pour se rendre dans leurs classes respectives. Tous les canonistes affirment la nécessité d'une permission du saint-siège, pour que les religieuses cloîtrées puissent accepter des pensionnaires. Cf. *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. LXXV, p. 445 ; Bouix, *Tractatus de jure regularium*, part. IV, sect. III, c. v, q. I, II, Paris, 1857, p. 668-671.

4. Cependant le droit commun a dû prévoir les cas d'exceptions, de force majeure, où l'introduction des étrangers dans la clôture des religieuses s'impose.

a) En général, le souverain pontife se réserve de donner cette autorisation. Les évêques peuvent aussi l'octroyer, dans le cas de nécessité ; de même, le vicaire général, muni d'un mandat spécial ; le chapitre pendant la vacance du siège ; l'abbé régulier, qui aurait le couvent sous sa juridiction immédiate, pourvu que l'évêque agréé son permis.

b) Les auteurs ramènent à trois catégories de faits, les causes légitimes, urgentes, de l'admission des étrangers dans les couvents.

a. *Nécessités corporelles des religieuses.* — Pour ce motif, les médecins, les charpentiers, les maçons, les serruriers, etc., dont les services quotidiens sont nécessaires dans la maison, restent autorisés à y pénétrer. Les personnes choisies pour ces services doivent être autant que possible irréprochables ; elles ne pourront se trouver dans le couvent, ni avant le lever, ni après le coucher du soleil, sauf le médecin et le confesseur ; elles ne peuvent déléguer des suppléants et doivent pré-

ter serment, de n'user de leur permission qu'en cas de réelle nécessité, de ne séjourner dans l'intérieur que le temps requis pour l'accomplissement de leur tâche.

b. *Nécessités spirituelles des religieuses.* — Le confesseur des religieuses pourra pénétrer dans la clôture, pour administrer aux infirmes et aux invalides les sacrements de pénitence, d'eucharistie et d'extrême-onction. Pour prêter assistance à l'heure de la mort, le confesseur, après avoir administré le viatique, est autorisé à rentrer dans la clôture, revêtu du surplis et de l'étole. Tous ceux qui sont ainsi admis par le droit à franchir la clôture doivent être accompagnés. Les confesseurs ne doivent pas, sous peine de censure, entrer dans le monastère, ni pour faire la conduite aux médecins, aux chirurgiens, aux ouvriers; ni franchir la grille pour les honneurs funèbres à rendre aux religieuses; ni sous prétexte de bénir les cellules ou d'exorciser les lieux ou les personnes. Les évêques ont le droit de visiter les monastères; les supérieurs réguliers jouissent de ce même privilège, pour les maisons ressortissant à leur juridiction.

c. *Nécessités concernant le monastère.* — Les réparations intérieures à faire dans le monastère, les déplacements ou l'enlèvement d'objets mobiliers, présentant trop de difficultés pour les femmes, sont des causes suffisantes pour légitimer l'entrée des architectes, des entrepreneurs et autres ouvriers. Lorsque les intérêts de la maison réclament qu'un homme d'affaires en compulse les archives, les documents qu'il ne serait pas prudent de transporter au dehors, on peut autoriser l'homme de loi à faire le travail dans l'intérieur de la maison. Il en serait de même pour les hommes nécessaires à l'expulsion des malfaiteurs que les religieuses ne pourraient refouler; pour les ouvriers qui doivent ranger les fûts de vin, d'huile et autres objets de consommation; bien qu'ils ne puissent franchir la clôture pour décharger les fruits d'où doivent être extraits le vin, l'huile; c'est un travail qui doit se faire dehors.

d. *L'extrême nécessité* fait taire la loi et ses sanctions. Dans ces cas, on peut et on doit pénétrer dans la clôture: si un incendie éclate dans l'intérieur du monastère, si un prêtre est appelé en toute hâte à l'occasion d'un grave accident qui a fait des victimes, ou d'un mal foudroyant qui a atteint un membre de la communauté, on doit sans hésiter passer outre aux prohibitions. On peut en faire autant, de droit naturel, quand il s'agit de se dérober soi-même à un grave danger. En dehors des exceptions énoncées, toute personne de l'intérieur, coopérant physiquement ou moralement à l'introduction des étrangers dans la clôture des religieuses, tombe sous les censures ecclésiastiques.

2^e *Violation de la clôture par la sortie des religieuses.* — La constitution *Apostolicæ sedis* s'exprime ainsi à ce sujet: *Itemque moniales ab illa (clausura) exeuntes extra casus ac formam a S. Pio V in constitutione Decori præscriptam.* Encourent généralement l'excommunication *latæ sententiæ*, réservée au souverain pontife, les religieuses qui sortent de la clôture, en dehors des cas prévus par la constitution *Decori* de saint Pie V et au mépris des formalités prescrites.

1. Dans l'ancien droit, Boniface VIII avait ramené les motifs de sortie du monastère cloîtré à un cas unique, la maladie. Saint Pie V mitigea cette rigueur, en complétant la mesure précédente par l'admission de certaines exceptions qui paraissent s'imposer de droit naturel. D'après la constitution *Decori* de ce pontife, les raisons d'incendie, de lèpre et d'épidémie, firent partie des motifs de dispense de clôture.

a) *Incendie.* — Les commentateurs sont unanimes à déclarer que le motif premier des clauses dérogatives à la loi de clôture justifie quelques autres cas d'exception fondés sur les mêmes raisons; selon eux, la clause d'incendie a été admise en raison du péril où se trouve la

vie des religieuses, quand le monastère est en flammes. Il en résultera qu'en présence d'un motif équivalent, ou à plus forte raison supérieur, la loi de la clôture cesse d'obliger pour cause majeure. Assurément dans l'intention du législateur, ce sera ce cas lorsque la maison menace de s'écrouler, au milieu des secousses d'un tremblement de terre, ou par suite d'une inondation; s'il se produit une invasion de brigands, une irruption de troupes ennemies, d'infidèles, d'hérétiques. Dans toutes ces circonstances, des biens plus précieux encore que l'existence temporelle sont mis en grand péril; aussi les religieuses doivent-elles les mettre en sûreté, en cherchant leur salut dans la fuite.

b) *Lèpre.* — L'ensemble des canonistes range sous cette dénomination les maladies graves et contagieuses qui obligent les religieuses atteintes à se tenir éloignées de tout contact avec la communauté, sous peine de communiquer l'infection. Cependant si la contagion peut être évitée, en isolant la malade dans une aile de la maison, la religieuse ne doit pas quitter la maison. Dans le cas où le changement de climat, une cure d'eau paraissent nécessaires, il faut s'adresser au saint-siège pour en obtenir l'autorisation.

c) *Épidémie.* — Sous le nom d'épidémies sont comprises certaines maladies passagères, malignes, provenant de causes générales et se répandant facilement dans la population. On met au nombre des maladies pouvant faire autoriser la sortie des infirmes, le choléra, la fièvre typhoïde, le typhus et la fièvre jaune. Il ne suffit pas dans ces circonstances que le motif réel de sortie existe, la permission des supérieurs est requise. D'après la constitution *Decori* de saint Pie V, la permission de sortie des religieuses professes doit être libellée par écrit.

Une réponse du Saint-Office, du 22 décembre 1880, ad 2^{um}, déclare que les religieuses ne peuvent sortir de la clôture que pour les causes exprimées dans la constitution *Decori*, nonobstant la coutume contraire. *Le canoniste contemporain*, 1883, t. vi, p. 260-261.

2. En dehors de ces cas, les théologiens n'admettent guère de légèreté de matière dans la violation active de la clôture par les professes. Ils déclarent que la religieuse, qui s'éloignerait de vingt centimètres en dehors de la porte, encourrait la censure; celle qui pénétrerait dans l'espace situé entre la clôture et le local réservé aux étrangers; dans le tour qu'elle dirigerait vers le parloir; dans l'église ouverte aux séculiers; dans les locaux réservés aux personnes de service; qui monterait sur le toit, sur les arbres de l'intérieur dominant la clôture, sur les fenêtres, etc., serait passible des peines ecclésiastiques. Le saint-siège n'admet pas qu'on transfère d'un couvent à un autre les religieuses incorrigibles. Il préfère qu'on les sécularise. Il ne veut pas qu'une religieuse quitte le monastère, afin de fonder une autre maison, ni qu'elle se rende à l'appel des membres d'une autre communauté qui l'auraient élue comme supérieure.

Afin d'éviter toute occasion dangereuse, il est interdit, sous peine de faute mortelle, à tous les séculiers de pénétrer habituellement dans les parloirs des couvents sans permission et sans raison légitime. Les religieuses qui recevraient ces personnes, à moins que ce ne soient des parents du premier ou du second degré, commettraient la même faute. « On cherche quelquefois à se dédommager, par les conversations que l'on a avec les personnes du dehors, de la solitude et du silence que l'on trouve au-dedans. » Gautrelet, *Traité de l'état religieux*, t. I, p. 336.

Les religieux ne peuvent converser avec les religieuses, même leurs parentes, sans la permission de l'ordinaire, même un instant, sous peine de faute grave. L'évêque ne peut leur accorder cette permission que pour leurs parentes du premier ou second degré; et cela, quatre fois l'an seulement, à heures et jours fixes; en dehors de

l'avent, du carême, du vendredi, du samedi, des vigiles et des fêtes. La communication par intermédiaire, par signes, est également interdite, pour les mêmes motifs. Pour les correspondances écrites, il est nécessaire d'observer les lois particulières des diverses maisons ou les traditions en vigueur.

3. Enfin rappelons qu'il y a deux sortes de clôture : la clôture *papale* et la clôture *épiscopale*. La première est établie comme règle de droit commun, par le chef de l'Église. C'est à elle et à elle seule que s'appliquent les prohibitions et les censures dont nous venons de parler. Nul autre que le souverain pontife ne peut la modifier, l'abroger, ou en dispenser. La clôture *épiscopale* est établie par le chef du diocèse ; il en dicte les conditions, règle les exceptions et les sanctions.

Régulièrement, les communautés à vœux simples, comme le sont celles des religieuses en France, depuis la grande Révolution, ne sont pas soumises à la clôture papale, mais à la clôture épiscopale. Cette jurisprudence différente appliquée par la cour de Rome aux instituts religieux de notre pays, selon qu'ils se composent d'hommes ou de femmes, s'explique par des raisons de haute convenance et aussi par la différence naturelle existant entre la situation d'un religieux et celle d'une religieuse.

Néanmoins, il arrive que le souverain pontife modifie, quand il le juge opportun, l'application de ce principe. Ainsi : a) en France, depuis l'annexion de la Savoie et du comté de Nice, les religieuses de ces pays conservent les vœux solennels, avec toutes leurs conséquences ; b) les religieuses du couvent de Saint-François de Sales à Reggio en Sicile et les religieuses du Saint-Rédempteur à Policastro sont autorisées, malgré leurs vœux simples, à conserver le privilège de la clôture papale.

En dehors des cas où l'autorité pontificale intervient, les religieuses à vœux simples doivent se soumettre aux règles particulières qui les concernent, aux traditions de leurs maisons et surtout aux décisions des ordinaires. Les évêques sont les supérieurs-nés de ces congrégations et le saint-siège leur laisse beaucoup de latitude pour régler leur administration spirituelle et résoudre les cas douteux ou difficiles.

Bonacina, *Tractatus de clausura et de poenis eam violentibus impositis*, dans *Opera omnia*, Lyon, 1654, t. I, p. 591-660 ; Thiers, *De la clôture des religieuses*, in-12, Paris, 1684 ; Petitdidier, *Traité de la clôture des maisons religieuses de l'un et de l'autre sexe*, in-12, Nancy, 1762 ; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, Mont-Cassin, 1845, t. II, v° *Conventus*, a. 3, p. 785-791 ; 1853, t. V, v° *Moniales*, a. 3, p. 536-545 ; André, *Dictionnaire de droit canonique*, édit. Wagner, Paris, 1894, t. I, p. 428-435 ; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 443-447 ; J. Pennacchi, *Commentaria in const. Apostolicæ sedis*, Rome, 1883, t. I, p. 701-804 ; t. II, p. 264-265, et tous les commentaires de la bulle *Apostolicæ sedis*, voir t. I, col. 1617-1618.

B. DOLHAGARAY.

CLOYSEAUT Charles-Edme, oratorien, né à Clamecy en 1645, mort en 1728 à Chalon-sur-Saône, grand-vicaire et supérieur du séminaire de cette ville pendant 50 ans. Théologien et biographe. Il fit imprimer en 1682 des *Règlements pour le séminaire*, des *Sujets de conférences ecclésiastiques*, en 1685 une traduction de la *Vie de S. Charles Boromée* de Juissiano toujours rééditée depuis, et plus tard du *Pastoral de S. Charles* de M^r de Constance ; en 1654 des *Méditations pour se disposer à célébrer dignement la sainte messe*, qui ont eu plus de dix éditions (encore en 1881 et 1896), enfin en 1723 des *Méditations d'une retraite ecclésiastique*. Le P. Cloyseault laissa plusieurs manuscrits dont le précieux *Recueil de vies de quelques prêtres de l'Oratoire* (il en fit imprimer de son vivant, en 1656, celle du P. de Sainte-Pé) qui forment les trois premiers volumes de la *Bibliothèque oratorienne*.

Ingold, notice en tête de la *Bibliothèque oratorienne*, t. I, p. XLIV ; *Essai de bibliographie oratorienne*, p. 33.

A. INGOLD.

COACTION (LIBERTÉ DE). — I. Définitions et distinctions. II. Erreurs. III. Si l'absence de coaction constitue la liberté. IV. Si la présence de la coaction supprime la liberté. V. La notion de coaction faussée. VI. Coaction et volonté.

I. DÉFINITIONS ET DISTINCTIONS. — La coaction et la liberté de coaction doivent nécessairement trouver place dans l'histoire de la théologie comme dans l'explication de la doctrine de la liberté et du dogme de la grâce. La coaction suppose une action première. Elle est une action seconde, une intervention, venant du dehors et d'un agent étranger, pour — non pas seconder l'agent premier, ce qui serait une *collaboration* — mais pour le violenter et le contraindre à agir malgré lui. Elle se distingue de la violence, comme l'espèce se distingue du genre ou le particulier du général. La violence est une force hostile qui s'exerce indifféremment sur toute créature, pour désagréger son être, paralyser ou contraindre son action. La coaction vise plus particulièrement les *êtres conscients* dans leur action. Nous la définirons donc : « Une violence exercée du dehors sur un être conscient pour lui faire faire ou subir quelque chose malgré lui. » Cf. Suarez, *De gratia*, proleg. I, c. 1, n. 4, Paris, 1857, t. VII, p. 2 ; Ripalda, *Adversus Baium et baianos*, l. II, disp. XIV, sect. 1, Cologne, 1648, p. 242.

La coaction est morale ou physique, ou les deux à la fois. Elle est morale, quand on use de menaces, d'injures, etc., pour amener quelqu'un à consentir à ce qu'il ne voudrait pas. Elle est physique, quand on met en jeu la force matérielle pour contraindre le prochain. Elle est simplement physique, quand la violence fait exécuter l'acte involontaire sans fléchir la volonté, par exemple quand on traîne quelqu'un en prison ou au supplice malgré sa résistance. Elle est physique et morale à la fois, quand l'emploi de la force matérielle engendre la crainte et fait consentir, quoique à regret, la volonté, par exemple quand des parents amènent par sévices leur enfant à consentir à un mariage qui ne lui agréé pas. La coaction simplement morale est souvent appelée coaction *improprement dite* ou *relative*, parce qu'elle est plutôt une tentative d'action qu'une action nécessairement efficace. La coaction physique est appelée coaction *proprement dite* ou *absolue*, parce qu'il y a là une force et une action réellement et matériellement exercée et efficace.

II. ERREURS. — La liberté de coaction est donc l'absence de coaction, c'est-à-dire de toute intervention violente externe. Il est certain que la coaction est une atteinte à la liberté des êtres intelligents, et que liberté et coaction sont deux ennemis : nous dirons plus loin dans quelle mesure. Mais l'absence de la coaction est-elle suffisante pour constituer la liberté, en d'autres termes, la liberté de coaction peut-elle être identifiée avec la liberté tout court ?

Martin Bucer, Luther, Calvin, Baius, Jansénius l'ont pensé. Martin Bucer avait préparé la voie. Cf. Bellarmin, l. III, *De gratia et libero arbitrio*, c. IV, Milan, 1862, t. IV, p. 332. Luther s'éleva contre le libre arbitre qu'il appelait le *serf arbitre*, et une pure chose nominale ou plutôt un concept sans réalité, et s'attira cet anathème du concile de Trente : *Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, ino titulum sine re, figmentum denique a Satana invecum in Ecclesiam, anathema sit*. Sess. VI, *De justificatione*, can. 4. Mais, il n'est pas facile de supprimer l'idée de libre arbitre si répandue dans l'Église et si fidèlement conservée par la tradition, et il fallait bien chercher à concilier ce fait avec les exigences de l'hérésie. La meilleure solution était de garder le mot et de travestir la chose. Calvin y mit tous ses efforts. Tout en s'élevant contre le mot de *libre* ou

franc arbitre, il le conserve et en modifie le contenu, cherche à en expliquer l'usage et maintient fermement l'esclavage et la nécessité interne de notre volonté : « Le maître des Sentences prononce que l'homme n'est point dit auoir le libéral arbitre, pource qu'il soit suffisant à penser ou faire le bien autant comme le mal : mais seulement pource qu'il n'est point sujet à contrainte : laquelle liberté n'est point empêchée, combien que nous soyons mauvais et serfs de péché : et que nous ne puissions autre chose que malfaire. Nous voyons donc qu'ils (les docteurs scolastiques) confessent l'homme n'estre point dit auoir libéral arbitre, pource qu'il ait libre élection tant de bien comme de mal : mais pource qu'il fait de volonté et non par contrainte : laquelle sentence est bien vraie. Mais quelle moquerie est-ce, d'orner une chose si petite d'un titre tant superbe ? Voilà une belle liberté, de dire que l'homme ne soit point contraint de servir à péché : mais que tellement il soit en servitude volontaire, que sa volonté soit tenue captive des liens de péché. Certes j'ay en horreur toutes contentions de paroles, desquelles l'Eglise est troublée en vain : mais je seroye d'avis qu'on évitast tous vocables esquels il y a quelque absurdité, et principalement là où il y a danger d'errer. Or, quand on assigne libéral arbitre à l'homme, combien y en a-t-il qui ne conçoivent incontinent qu'il est maître et de son jugement et de sa volonté, pour se pouvoir tourner de sa propre vertu et d'une part et d'autre ? Mais on pourra dire que ce danger sera osté, moyennant qu'on advertisse bien le peuple que signifie le mot de franc arbitre. » *Institution de la religion chrétienne*, l. II, c. II, n. 6, 7, Genève, 1609, p. 116. Baius et Jansénus reprirent à leur compte la distinction entre la nécessité et la coaction et en firent un des points essentiels de leur doctrine religieuse. Les propositions suivantes condamnées par l'Eglise l'attestent.

39. Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit. Baius, Denzinger, *Enchiridion*, n. 919.

41. Is libertatis modus qui est a necessitate sub libertatis nomine non reperitur in Scripturis, sed solum nomen libertatis a peccato. Baius, Denzinger, n. 921.

66. Sola violentia repugnat libertati hominis naturali. Baius, Denzinger, n. 946; voir t. II, col. 81-83.

3. Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. Jansénus, Denzinger, n. 968.

Toute la doctrine de ces hérétiques sur la liberté de coaction peut se réduire aux affirmations suivantes : 1^o Il faut distinguer entre nécessité et coaction. La nécessité est au dedans, c'est le déterminisme naturel des créatures ; la coaction vient du dehors, elle est une intervention étrangère ivolente. — 2^o La volonté humaine, depuis le péché originel, est nécessitée, mais, naturellement, elle est libre de toute coaction : même quand Dieu et le démon agissent en elle, ils le font sans coaction : « Saint Augustin accompara en quelque lieu la volonté de l'homme à un cheval, qui se gouverne par le plaisir de celui qui est monté dessus. Il accompara d'autre part Dieu et le diable à des chavaucheurs : disant que si Dieu a occupé le lieu en la volonté de l'homme, comme un bon chavaucheur et bien entendu, il la conduit de bonne mesure, il l'incite

Ce qui se fait volontairement, se fit-il d'ailleurs nécessairement, se fait néanmoins librement.

Ce genre de liberté qui exclut la nécessité ne se trouve point dans les saintes Ecritures sous le nom de liberté ; on y trouve seulement le nom de liberté opposée à la servitude du péché.

La violence seule répugne à la liberté naturelle de l'homme.

Pour mériter et démeriter dans l'état de nature déchue, il n'est pas requis que l'homme ne soit pas nécessairement, il suffit qu'il ne soit pas contraint.

quand elle est trop tardive, il la retient si elle est trop aspre : si elle s'escarmouche trop fort, il la réprime, il corrige sa rébellion, et l'amène en droite voye. Au contraire, si le diable a gagné la place, comme un mauvais chavaucheur et estourdi, il l'escare à travers champs, il la fait tomber dans des fosses, il la fait trebucher et revirer par les vallées, il l'accoustume à rébellion et désobéissance. De ceste similitude nous nous contenterons pour le présent, puisque nous n'en avons pas de meilleure. Ce qui est donc dit que la volonté de l'homme naturel est sujette à la seigneurie du diable pour en estre menée : cela ne signifie point qu'elle soit contrainte par force et maugré qu'elle en ait à obtempérer, comme on contraindrait un serf à faire son office, combien qu'il ne le voutust point : mais nous entendons qu'estant abusée des tromperies du diable, il est nécessaire qu'elle se submitte à obtempérer à ce que bon luy semble, combien qu'elle face sans contrainte. » Calvin, *ibid.*, l. II, c. IV, p. 139. — 3^o Tant qu'elle ne subit pas de contrainte, la volonté humaine reste libre quoique nécessitée : la nécessité et la liberté vont de pair et peuvent très bien être deux qualités simultanées d'un même acte. C'est la proposition 39 de Baius : *Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit.* — 4^o La volonté humaine ne perd sa liberté qu'en présence de la contrainte. Quand nous voulons déterminément une chose et qu'une force extérieure vient nous obliger à en faire une autre que nous ne voulons pas, c'est la coaction et donc la perte de la liberté. — 5^o La liberté est dès lors purement et simplement l'absence de toute coaction, comme l'air est libre quand il n'est enfermé dans aucune enceinte, comme la machine a un jeu libre quand elle n'est enrayée par aucun corps étranger, comme la plante pousse librement en haut-vent, quand elle n'est assujettie à aucune forme, ni fixée à aucun mur. La volonté est considérée comme une force naturelle déterminée qui suit son cours nécessaire ; mais est réputée libre tant que rien ne vient du dehors gêner ou empêcher le jeu spontané de son activité. — 6^o Dieu et le démon peuvent agir sur la volonté sans contrainte. Ils en connaissent les ressorts secrets et les meuvent sans violence. Ils ne font, pour ainsi dire, qu'un seul composé avec l'âme comme le cheval avec sa monture, le mécanicien avec sa machine. Leur action est dès lors trop peu étrangère et même trop intime pour être considérée comme une coaction. Ainsi agit sans contrainte la délectation victorieuse, dans le système de Jansénus.

III. SI L'ABSENCE DE COACTION CONSTITUE LA LIBERTÉ. — Quelques observations suffiront pour montrer combien est mal compris par les hérétiques le rôle de la coaction dans la liberté. Ils prétendent que l'absence de coaction constitue la liberté, que la présence de la coaction enlève la liberté. La saine philosophie chrétienne affirme à l'encontre que l'absence de la coaction ne suffit pas à constituer la liberté, que la présence de la coaction ne suffit pas à détruire la liberté.

1^o Que la liberté parfaite enveloppe la liberté de coaction, la chose va de soi. En effet, là où il y a contrainte, il y a une influence extérieure qui vient peser sur la détermination de l'homme, gêner le libre jeu de sa délibération et de ses décisions. La liberté de coaction n'est qu'une liberté fonctionnelle, l'indépendance extérieure qui permet à un être d'évoluer normalement suivant les tendances propres de sa nature. A ce compte, tout être abandonné à lui-même est libre, depuis la pierre qui tombe d'une cime, depuis le nuage d'encens qui monte dans l'atmosphère, jusqu'à la plante sauvage qui pousse dans la plaine inculte, jusqu'au cerf qui cherche la fraîcheur des sources, jusqu'à l'âme qui contemple la divinité et l'aime, jusqu'au Père qui engendre le Fils. Cf. Petau, *De opere sex*

dierum, l. III, c. 1, n. 5, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. VII, col. 1087. — 2^o Mais cette liberté purement fonctionnelle n'appartient au libre arbitre que comme un *perfectionnement*. Essentiellement le libre arbitre consiste dans une indétermination naturelle qui permet à la volonté de se décider elle-même à agir ou à ne pas agir, à choisir le mal ou le bien, et entre plusieurs biens à préférer le meilleur ou le pire. C'est l'opinion unanime des Pères latins, et les Pères grecs joignaient leurs suffrages sur ce point, quand ils appelaient le libre arbitre : ἀδέσποτον, αὐτόνομον, αὐτοκίνητον, αὐθεκούσιον, αὐτοτελές, αὐθαίρετον, autant d'expressions qui montrent dans l'homme une volonté maîtresse d'elle-même, de ses mouvements et de ses choix, indépendante de toute sujétion, autonome, et qui se suffit à elle-même. Cf. Petau, *op. cit.*, l. III, c. XIII, dans Migne, *ibid.*, col. 1190. Voir LIBERTÉ. La liberté de coaction n'est donc pas identique à la liberté tout court, et l'absence de coaction ne suffit pas à constituer celle-ci.

IV. SI LA PRÉSENCE DE LA COACTION SUPPRIME LA LIBERTÉ. — La présence de la coaction n'est pas non plus, du moins dans la mesure affirmée par les hérétiques, la négation de la liberté.

1^o D'abord, il y a des actes de coaction qui *n'ébranlent en rien l'exercice de la liberté*. Que l'on prenne la main d'un confesseur de la foi et qu'on lui fasse jeter de l'encens sur le brasier au pied d'une idole, qu'on traîne une vierge chrétienne au lupanar, la parole de sainte Lucie se réalisera, et l'aurole de la foi et de la virginité sera doublée autour du front de ces héros, parce que la violence extérieure n'a pas touché leur volonté et qu'aucun consentement n'est donné aux actes produits matériellement sous la contrainte du persécuteur. C'est ce que les philosophes du Portique affirmaient en proclamant avec orgueil la liberté de l'âme stoïcienne qui sait se faire un refuge intérieur où les coups de la fortune, la violence des méchants, les exigences de la servitude n'ont pas d'accès, et qui, lorsque les flots de la misère montent trop haut et débordent, peut encore se sauver par le suicide. « C'est un grand mal de vivre en nécessité, écrit Sénèque dans une page aussi fière qu'immorale; mais il n'y a aucune nécessité de vivre en nécessité. Pourquoi n'y en a-t-il point? Il y a de toutes parts des chemins courts et aisés qui sont ouverts à la liberté. » Ce sont les chemins du suicide. *Malum est in necessitate vivere; sed in necessitate vivere necessitas nulla est. Quidni nulla sit? Patent undique ad libertatem viæ multæ, breves, faciles. Epist.*, XII, Paris, 1842, p. 543. Cf. *De constantia sapientis*, c. XIX, p. 279; *Epist.*, LI, p. 611; LXXV, p. 676; LXXX, p. 693; *Natural. quæst.*, l. III, præf., p. 436; Diogène de Laërte, VII, 121, 122, Paris, 1850, p. 185. Les philosophes l'expliquent en distinguant, par rapport à la volonté, les actes élicités et les actes commandés, *actus elicitus* et *actus imperatus*. Les premiers sont produits par la volonté elle-même; ils n'existent que si elle y consent et les émet; étant essentiellement vitaux, il faut qu'ils soient immanents et donc nés de l'activité propre volontaire. Les seconds sont des opérations d'autres facultés émises sous l'impulsion ou l'ordre de la volonté; c'est, par exemple, une contemplation intellectuelle provoquée par le libre arbitre, c'est un mouvement des bras ou des jambes commandé par le vouloir. Il est bien évident que la volonté n'a plus ici un domaine aussi immédiat que le champ de sa propre activité; ses ordres pourront ne pas être exécutés parce que la faculté sera empêchée. Ainsi le paralytique commande en vain à ses pieds de le porter; ou bien les ordres de la volonté pourront être contrariés par une intervention extérieure : le fou enfermé dans la camisole de force commande inutilement à ses membres de se révolter. Voir t. I, col. 346. Les *actus imperati* constituent donc le propre champ de la coaction. Celle-

ci, dès lors, s'exerce principalement sur un terrain plutôt neutre, soumis par nature à l'influence de la volonté et des forces extérieures, où la volonté commande de plein droit, mais où les agents du dehors peuvent physiquement s'imposer. Quand ils le font malgré la volonté, ils exercent la contrainte. Mais celle-ci n'atteint pas nécessairement le libre arbitre et ne l'oblige pas à capituler ni à accepter son intervention.

2^o Parfois, sous l'action de la contrainte extérieure, sévices graves ou menaces, la volonté *cède* et *obéit*. Mais alors encore : 1. Ce n'est pas l'action extérieure qui plie la volonté et concourt à l'émission de son acte. C'est *elle-même* qui se décide et par ses énergies se détermine. Que le navigateur en pleine tempête se trouve dans l'alternative de sombrer ou de délester son navire en jetant par-dessus bord des marchandises auxquelles il tient; il agit sous la contrainte de la tempête, il fait une chose qu'il ne voudrait pas, qui lui déplaît souverainement, mais il la fait librement, et s'il cède à la contrainte, c'est de son propre vouloir. La coaction ici a donc entraîné la volonté, mais loin d'enlever à celle-ci son indépendance, loin de la plier directement, elle lui fait une fois de plus exercer son libre arbitre. — 2. Même quand la violence est si forte que l'esprit qui la subit se trouble et que la volonté se détermine nécessairement, sans délibération suffisante, ni liberté, ni responsabilité, la coaction ne force pas *immédiatement* la volonté. Elle n'agit sur celle-ci que par intermédiaire, en frappant l'esprit, lequel, troublé et surexcité, entraîne après lui la volonté. — 3. Les psychologues font observer à ce propos qu'il faut, dans la volonté, distinguer deux choses, deux aspects de son activité, fondus certes en une même tendance, mais d'origine et de signification diverses. Il y a dans la volonté *appétition* et *choix* : l'appétition est l'élément *générique*, la tendance consciente vers le bien : tendance nécessaire ou non, déterminée ou non, l'appétition est *commune* à l'homme et à l'animal. Voir t. I, col. 1692. L'élection est une forme *spécifique* de l'appétition : c'est une appétition particulière, résultant de l'indétermination originelle et permettant à la volonté de délibérer, de se renseigner, de juger en toute indépendance et de se déterminer par soi-même. Le pouvoir de choisir est *propre* à la volonté humaine, il constitue la liberté. L'appétition est donc plus générale, l'élection est le caractère spécifique de l'activité libre humaine. L'appétition peut aller sans la liberté, l'élection l'exige. Or, remarquent les psychologues, la coaction va droit à l'encontre de l'appétition et non de l'élection. Elle cherche à imposer un acte, une chose qui déplaît, contre laquelle l'appétition actuelle proteste; elle n'impose pas de soi un choix, et la volonté, contredite dans sa tendance par la coaction, peut cependant maintenir sa décision et refuser son consentement. Ce qui contredit directement la liberté comme pouvoir électif, c'est la *nécessité*; celle-ci, en effet, enveloppe une détermination qui détruit l'indifférence essentielle à la liberté. En résumé, il y a dans la volonté libre une appétition qui est *générique*, une faculté d'élection qui est *spécifique* : l'appétition est combattue par la coaction, l'élection par la *nécessité*; et ainsi il apparaît combien les hérétiques susdits sont dans l'erreur, puisque la liberté est annihilée précisément par la *nécessité* qu'ils déclarent compatible avec elle, et que la coaction dont ils avaient fait la négation directe de la liberté peut la laisser subsister. *Libero arbitrio, sive voluntati liberæ, aut appetitui libero, contrarium est violentum, non eo præcise quod liber est, sed quod appetitus est, cujus proprium est spontaneum... Sola simplex necessitas, sive ad unum aliquid afficiens ac determinans, sine potestate contrarii, liberæ voluntati qua libera est, directe propriæque est opposita. Petau, op. cit.*, l. III, c. III, n. 6, dans Migne, *ibid.*, col. 1101, 1102.

V. LA NOTION DE COACTION FAUSSÉE. — L'école protestante et janséniste ne se trompe pas seulement sur les rapports de la liberté et de la coaction, elle pervertit jusqu'à ces notions elles-mêmes. La chose est évidente pour la liberté; nous l'avons montré plus haut et on le comprendra mieux encore en lisant l'article LIBERTÉ. Quant à la notion de coaction, ils la font résider dans tout ce qui impose une chose *non voulue*, c'est-à-dire *opposée* à la volonté ou *ignorée* d'elle. Or, il y a là une extension injustifiée du concept. Que la coaction cherche à contraindre la volonté *actuelle*, nous l'acceptons. Qu'il y ait encore coaction quand la force des choses impose des faits *antérieurs* à la volonté ou *en dehors* d'elle, c'est ce qui ne peut être admis. Et pourtant les ennemis de la liberté l'affirment en propres termes, puisqu'ils rangent sous la nécessité de coaction tous les événements personnels que la volonté ne peut empêcher quand elle le voudrait, et ils citent comme exemples « naître, vivre, se nourrir, croître, dormir, mourir », autant de choses qui s'imposent à nous, même malgré nous. Il est bien évident que ces faits ne peuvent être attribués à la nécessité de coaction, parce qu'ils procèdent d'un principe intérieur qui évolue spontanément et naturellement, indépendamment de la volonté. La coaction, au contraire, procède de principes violents extérieurs. Elle vient essentiellement du dehors. Cf. Petau, *ibid.*

VI. COACTION ET VOLONTÉ. — Terminons par la comparaison du « volontaire » et de la « coaction ». — 1^o Si nous suivons la métaphysique de saint Thomas, nous admettrons qu'il y a impossibilité radicale à introduire la coaction dans la volonté. Ces deux choses impliquent contradiction et appartiennent à la catégorie du cercle carré. En effet, qui dit « volontaire », dit « mouvement conforme à l'inclination de la volonté »; qui dit « coaction », dit « mouvement contraire à l'inclination de la volonté ». Le même mouvement ne pouvant en même temps être conforme et opposé à l'inclination de la volonté, il s'ensuit que ce qui est volontaire ne peut être contraint, que ce qui est contraint ne peut être volontaire. Saint Thomas a donc eu raison de dire: *Coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quædam in aliquid et ideo sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundum inclinationem nature, ita dicitur aliquid voluntarium, quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale, ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum et voluntarium. Sum. theol., I^a, q. LXXXI, a. 1.*

2^o Cette opposition entre la coaction et le volontaire résulte encore de la *notion de la vie*. Parce qu'elle est vivante, la volonté ne pourra subir la contrainte, la nécessité de coaction. Cette nécessité, en effet, vient du dehors et impose à sa victime un acte, une situation, une qualité qu'elle n'a pas choisie et qu'elle ne s'est point faite. En face d'elle, l'être est purement passif. Or, la volonté est essentiellement active, ses actes jaillissent de son sein et de sa vitalité; ils sont par nature immanents. Imposés par le dehors, ils cesseraient d'être vitaux et immanents; ce seraient des actes de volonté que la volonté n'aurait pas produits; ils envelopperaient contradiction. Du reste, aucune faculté vitale ne peut subir la coaction; aucune cause extérieure ne peut lui infliger telle ou telle action; cette action venant de l'extérieur cesserait par le fait même d'être vitale et d'être l'action de cette faculté. Cf. Chollet, *La notion d'ordre*, c. VII, Paris, s. d., p. 245.

Pour la bibliographie, outre les ouvrages cités dans l'article, lire les traités de philosophie morale et les manuels de théologie morale fondamentale.

A. CHOLLET.

COCHELET Anastase, carme français, célèbre controversiste, né en 1551, à Mézières en Champagne. Devenu docteur de Paris, il remplit à diverses reprises les fonctions de prieur et de provincial dans la province carmélitaine de France. Il mourut à Reims en 1624. Il avait mené une vie assez mouvementée. Prédicateur de la faction des Seize, il avait fait retentir la chaire de ses déclamations pour faire élire *un bon roy catholique à l'exclusion du roy de Navarre, la France étant un royaume affecté à la monarchie et non à une régence*, comme Monsieur de Mayence vouloit faire, *ce qu'il ne falloit souffrir*. Le lieutenant général lui fit dire qu'il avait à se comporter *plus modestement*, sous peine de se voir condamné à la prison et au bannissement; il le menaça même de le *jeter dans un sac à l'eau*. A la suite de la reddition de Paris, le P. Cochelet dut se réfugier au couvent des carmes d'Anvers d'où il ne revint qu'en 1617. Durant son exil, il dirigea toute son ardeur contre les doctrines calvinistes, sans cesse occupé à combattre l'hérésie par la parole et par la plume. Dès 1604, il publiait une *Réponse à l'abjuration de la vraie foy que les calvinistes font en apostasiant de la foy catholique, apostolique et romaine*, in-8^o, Anvers. Puis, prenant à partie le calviniste Jean Polyandre, il écrivit successivement contre lui : 1^o *L'enfer de Calvin*, in-8^o, Anvers, 1608; 2^o édit., 1618; 2^o *Le cimetière de Calvin*, in-8^o, Anvers, 1612. Il avait fait paraître auparavant les *Répétitions du saint sacrifice de la messe en forme d'homélies contre du Plessis Mornay*, in-8^o, Anvers, 1601. On a en outre du P. Cochelet : *Palæstrita honoris D. Virginis Hallensis pro Justo Lipsio*, in-8^o, Anvers, 1607; et un intéressant *Commentaire catholique en forme de discours sur les deux lettres missives, l'une de Frédéric électeur et comte palatin, l'autre de très illustre prince Louis de Bourbon, duc de Montpensier, sur la fuite de sa fille, abbesse du monastère des religieuses à Jouarre*, in-8^o, Anvers, 1616.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 64; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, 1822, t. VII, p. 288; Michaud, *Biographie universelle*, 2^e édit., t. VIII, p. 503; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1856, t. X, col. 947; Paquet, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, Louvain, 1763, t. I, p. 37-40.

P. SERVAIS.

COCHET Jean-Baptiste, philosophe français, né à Faverges, en Savoie, mort à Paris, le 8 juillet 1771. Venu à Paris pour achever ses études de théologie, il prit sa licence en Sorbonne et fut successivement professeur de philosophie au collège Mazarin, principal du collège du cardinal Lemoine, enfin, recteur de l'Académie de Paris. Jeune encore, il s'était lié avec Fontenelle qui l'engagea à mettre en français et à publier les cours de mathématiques du célèbre géomètre Varignon, rédigés en latin. L'ouvrage parut sous le titre d'*Éléments de mathématiques de M. Varignon*, in-4^o, Paris, 1731. Les autres publications de l'auteur ont toutes trait à la philosophie, hormis son traité des *Preuves sommaires de la possibilité de la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie*, contre les protestants, in-12, Paris, 1764.

Michaud, *Biographie*, t. VII, p. 504; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1847, t. I, p. 677; Formey, *France littéraire*; *Dictionnaire historique*, t. VII, p. 245; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. X, p. 950.

C. TOUSSAINT.

COCHLÉE Jean, célèbre controversiste allemand du XVI^e siècle, l'un des plus ardents adversaires du protestantisme, naquit, le 10 janvier 1479, à Wendelstein, près de Nuremberg, et mourut à Breslau, le 10 janvier 1552. Son nom de famille était Dobneck. Reçu docteur en théologie à Ferrare, en 1520, il fut chanoine de Mayence en 1526, de Breslau en 1539. De bonne heure il s'exerça à la controverse, pour laquelle il avait des apti-

tudes particulières : connaissance assez étendue, peut-être trop peu approfondie, des points en litige entre catholiques et protestants, grande facilité de parole, don de persuasion des plus remarquables. Seulement la fougue de son zèle, certaines audaces excessives, trop d'aigreur dans la discussion nuisaient parfois au succès de son éloquence. Il reste, à cet égard, bien au-dessous d'Eckius, dans l'estime des catholiques. On raconte qu'étant à Worms il défia Luther et lui proposa une conférence publique, à la suite de laquelle le vaincu devait être brûlé. Luther accepta ces conditions. Mais les amis des deux antagonistes empêchèrent l'exécution de ce projet insensé. Ce fut vers cette époque que Cochlée commença à écrire. Le nombre des ouvrages qu'on lui attribue suffirait à remplir plusieurs colonnes (on en compte 190). On les trouve énumérés dans la *Bibliothèque* de Boissard, *Icones virorum illustrium*. Citons, parmi les principaux : *Musica activa*, in-8°, Cologne, 1507; *Tetrachordum musices*, in-4°, Nuremberg, 1512; *De Christi natura, pro et contra*, in-8°, 1527, livre très curieux où, par un ensemble de textes pris un peu partout dans l'Écriture, il prouve que Jésus-Christ n'est pas Dieu. Il en fit un autre, en 1528, où, par le même procédé, il démontrait qu'on doit obéir au diable et que la sainte Vierge avait perdu sa virginité. C'était une façon originale de montrer le singulier abus qu'on pouvait faire de l'Écriture quand on voulait se passer de l'autorité de l'Église. On a encore de lui *Concilium delectorum cardinalium et aliorum prælatorum, de emendenda Ecclesia, Paulo III jubente*, etc., accessit J. Cochlei discussio æquitalis super concilio, etc., ad tollendam per generale concilium inter Germanos in religione discordiam, in-8°, 1539; *Vita Theodorici, regis quondam Ostrogothorum et Italiz*, in-4°, Ingolstadt, 1544; Stockholm, 1699; la première édition est la plus rare, mais la seconde est plus estimée à cause des additions de Peringskiöld; *Speculum antiquæ devotionis circa missam*, in-fol., 1549; *Historiæ Hussitarum libri XII*, in-fol., Mayence, 1549, livre rare et curieux, l'un des meilleurs de l'auteur, mais entaché, pourtant, de quelque partialité; *Commentaria de actis et scriptis M. Lutheri, ab anno 1517 ad 1546*, in-fol., 1549. Ces trois derniers ouvrages furent imprimés à l'abbaye de Saint-Victor, près de Mayence. Le feu ayant pris à cette imprimerie en 1552, on rejette, d'ordinaire, sur cet accident, la rareté de ce dernier livre. La vie de Luther a été rééditée, in-8°, Paris, 1565, avec un traité de Boniface Britannus. Cochlée avait été trop personnellement mêlé à ces événements et il était, d'autre part, trop passionné contre ses adversaires, pour qu'on puisse, de tous points, accorder confiance à son récit. On sent trop souvent percer, dans ses disputes contre les Pères de la Réforme, Luther, Osiander, Bucer, Mélanchthon, Calvin, un ton d'invective qui choque et qui met le lecteur en soupçon. M. Friedensburg a publié une partie de la correspondance de Cochlée dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1897, t. XVIII, p. 106 sq., 233 sq., 420 sq. Quelques-uns de ses écrits ont été mis à l'*Index librorum prohibitorum*.

Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, 2^e édit., t. I, p. 385; t. V, p. 148; t. XIII, p. 116; t. XIV, p. 292; Bayle, *Dictionnaire historique*; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du xvi^e siècle*; Seckendorf, *Hist. Lutheranismi*; U. de Weldige-Cremer, *De Joannis Cochlei vita et scriptis*, Munich, 1865; Otto, *Johann Cochläus der Humanist*, Breslau, 1874; F. Gess, *Johannes Cochläus der Gegner Luthers*, Leipzig, 1886; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e édit., Leipzig, 1898, t. IV, p. 194-200.

C. TOUSSAINT.

COCQ (Florent de), né à Anvers le 13 décembre 1648, fit ses humanités dans sa ville natale et la philosophie à Louvain. Devenu religieux prémontré de l'abbaye Saint-Michel d'Anvers, il fit profession le 8 avril 1670. Ordonné prêtre le 17 décembre 1672, il fut d'abord

vicaire à Meir. Dès 1675, il fut professeur de théologie à Saint-Michel d'Anvers. Ses ouvrages et les thèses qu'il fit soutenir par ses élèves lui donnèrent du renom. Après quinze années d'enseignement, ses supérieurs le nommèrent président du collège des norbertins à Louvain. Il tint cette charge deux ans jusqu'à sa mort survenue le 2 juillet 1693. On a de lui, outre un ouvrage en flamand au sujet d'une conférence sur la cène avec les réformés, in-12, Amsterdam, 1676, et des *Theses de sacra pœnitentia ejusque ritu*, Anvers, 1676; *De statu homini integri lapsi, reparati et beati*, Anvers, 1677; *De regulis theologicæ moralis et præceptis fidei, spei et caritatis*, Anvers, 1677 : 1^o *Principia totius theologiæ moralis et speculativæ ex sacra Scriptura, sanctis Patribus, maxime sancto Augustino et aliis probatis auctoribus compendiose depremta*, 3 petit in-8°, Cologne, 1682; 4 in-12, 1689; ouvrage dédié au cardinal Azzolini; 2^o *Conversio vera et apostolica in qua tota justificationis economix ex admirabili conversione apostoli Pauli exhibetur et SS. Ecclesiæ Patrum ac doctorum placitis theologicæ confirmatur*, in-12, Liège, 1685; 3^o *De jure, justitia et annexis tractatus quatuor theologico-canonicè expositi*, in-4°, Bruxelles, 1687; 1708; 3^e édit., 2 in-12, Malines, 1741; les principes généraux de la théologie y sont adaptés au droit flamand et à la pratique française; 4^o *Responsio ad accusationes quibus de mala doctrina accusatur apud S. sedem... in libello... Propositiones per Belgium disseminate*, in-4°, Louvain, 1693. Il s'y justifie des accusations portées au Saint-Office contre sa doctrine.

Paquet, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, Louvain, 1765, t. V, p. 271-274; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 584; *Acta eruditorum Lips.*, 1688, p. 270; *Bibliographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1873, t. IV, col. 889-890.

E. MANGENOT.

COCQUELIN Nicolas, chancelier de l'Église et de l'université de Paris, né à Corberie, près de Lassay (Orne), en 1640, mort à Paris en 1693, a laissé : *Interprétation des Psaumes de David et des cantiques qui se disent tous les jours de la semaine dans l'office de l'Église*, in-12 et in-8°, Paris, 1686; Bordeaux, 1731; Limoges, s. d.; *Manuel d'Épictète, avec des réflexions tirées de la morale de l'Évangile*, in-12, Paris, 1688 : la plupart de ces réflexions sont en vers; *Oratio percelebris habita X calend. martii*, dans le *Journal des savants*, 1686, p. 172-179; *Traité de ce qui est dû aux puissances et de la manière de s'acquitter de ce devoir, pour servir de réponse générale aux égarements du ministre Jurieu*, in-12, Paris, 1690. On lui attribue aussi un *Recueil de pièces sur la dignité et les droits du chancelier de Paris*.

Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. III.

C. TOUSSAINT.

COCQUELINES Charles se fit remarquer, dans le milieu du XVIII^e siècle, par son ardeur à rechercher les bulles et autres documents pontificaux qui avaient échappé aux précédents compilateurs des bulletins. Voir CHERUBINI, t. II, col. 2362; BULLAIRE, t. II, col. 1243-1245. Il eut la bonne fortune d'en retrouver un nombre assez considérable, et publia à Rome, à partir de 1739, en 10 in-fol., une nouvelle édition très augmentée du grand bullaire romain, sous ce titre : *Bullarum, privilegiorum ac diplomatum romanorum pontificum amplissima collectio, cui accessere pontificum omnium vitæ, notæ et indices opportuni*. Il poursuivit avec un zèle infatigable la continuation de ce recueil déjà si vaste. Ce complément de la série des actes pontificaux parut, quelques années plus tard, également à Rome, sous ce titre, un peu différent du précédent : *Bullarium romanum, seu novissima et accuratissima bibliotheca apostolicarum constitutionum, ex autographis quæ in secretiori Vaticano*

aliisque sedis apostolicæ scriniis asservantur. C'est une très bonne édition faite vraiment avec beaucoup de soin, comme le titre l'indique, sur les originaux conservés dans les archives secrètes du Vatican et des autres palais apostoliques. Cette collection, unie à celle dont elle est la suite, forme un ensemble de 28 in-fol., Rome, 1739-1762. Elle va jusqu'à la fin du pontificat de Benoît XIV (1758); mais, de cette continuation, le 1^{er} volume seul fut rédigé de la main de Cocquelines, qui mourut en 1758. Voir BULLAIRE, t. II, col. 1246.

Journal des savants, 1743, p. 374; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. VII, p. 294; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 4533.

T. ORTOLAN.

COEFFETEAU Nicolas. — I. Vie. II. Écrits.

I. VIE. — 1^o Jeunesse et professorats. — Nicolas Coeffeteau naquit à Château-du-Loir (Maine), en 1574. En 1588, il prit l'habit dominicain au couvent du Mans. Peu de temps après sa profession, en 1590, il fut envoyé au *Studium generale* de Saint-Jacques, à Paris, pour y poursuivre ses études. En 1595, Coeffeteau est maître ès arts, il obtient dispense du stage nécessaire pour l'enseignement et commence à professer la philosophie au couvent de Saint-Jacques, il n'avait pas encore vingt et un ans. En 1598, il fait son cours de licence dans la faculté de théologie, il soutient ses thèses en 1599, et en 1600, le titre de licencié lui est conféré. Le 4 mai de la même année, Coeffeteau est reçu docteur. Aussitôt après son doctorat, le couvent de Saint-Jacques le choisit comme régent principal, *primarius regens*. Il occupa cette charge jusqu'en 1606, puis de 1609 au mois de mai 1612. En même temps que régent dans son couvent, il prend part comme docteur aux délibérations de la faculté de théologie, pour les censures ou approbations d'ouvrages. Parmi les livres approuvés par Coeffeteau, citons : *l'Institution catholique*, du P. Coton, S. J., in-4^o, Paris, 1610; *Discours des marques de l'Église*, d'André Frémyot, archevêque de Bourges, in-12, Paris, 1610, etc. Comme prédicateur, Coeffeteau se fait entendre à Blois, à Angers, à Chartres, mais c'est à Paris qu'il prêche le plus souvent. Ses succès de prédicateur le font choisir comme aumônier par la reine Marguerite de Valois (1602). En 1608, il est nommé prédicateur ordinaire du roi Henri IV.

2^o Coeffeteau aux charges de l'ordre. — Définitur au chapitre de la Congrégation gallicane, tenu à Clermont en 1602, Nicolas Coeffeteau fut élu prieur par les religieux du couvent de Saint-Jacques, à Paris (1602). Son élection ayant souffert quelques difficultés, ce ne fut que dans le courant de l'été suivant qu'il put recevoir, grâce à l'intervention du roi, ses lettres de confirmation. En 1606, il remplit au chapitre général de Paris l'office de vicaire général de la Congrégation gallicane. Cette charge lui fut confirmée pour trois ans, à ce même chapitre. Par privilège spécial, il participa à l'élection du maître-général de l'ordre, Augustin Galamini (Rome, 1608). Son office de vicaire-général ayant pris fin au mois de mai 1609, Coeffeteau fut élu pour la seconde fois prieur du couvent de Saint-Jacques.

3^o Coeffeteau évêque. — Grâce à la protection de la régente, Marie de Médicis, Nicolas Coeffeteau percut pendant un temps les annates des évêchés de Lombez, puis de Saintes, mais sans avoir encore le titre d'évêque. Ce n'est que le 2 juin 1617 que Paul V, à la demande de Louis XIII, le nomma évêque *in partibus* de Dardanie; en même temps il était investi des fonctions de coadjuteur de l'évêque de Metz, Henri, duc de Verneuil et frère naturel de Louis XIII. Coeffeteau s'appliqua à rétablir la discipline dans les abbayes et les monastères de son diocèse. Avec beaucoup de difficultés, il travailla à la réforme des abbayes de Sainte-Glossinde, de Saint-Pierre et Sainte-Marie, de Saint-Arnould, à Metz. Il essaya aussi de rétablir l'ordre dans le chapitre noble de Remiremont. En même temps, il défendait avec zèle, dans le

diocèse, la pureté de la foi contre l'hérésie calviniste. Par diplôme royal, en date du 22 août 1621, il fut nommé évêque titulaire de Marseille, mais il ne prit pas possession de son siège, car il mourut à Paris, le 21 avril 1623, avant d'avoir reçu ses bulles. Il fut enseveli dans la chapelle Saint-Thomas, du couvent de Saint-Jacques. Sa bibliothèque restait au couvent.

II. ÉCRITS. — 1^o Controverse. — C'est surtout comme controversiste que Coeffeteau prit part aux luttes religieuses de son temps. Ses ouvrages de polémique peuvent se ranger en deux séries : 1. controverse sur l'eucharistie; 2. controverse sur la hiérarchie et l'autorité pontificale.

1^{re} série. — 1. *Les merveilles de la sainte eucharistie discourues et défendues contre les infidèles avec le sacrifice de l'Église catholique, apostolique et romaine. Au très chrestien roy de France et de Navarre, Henri III*, in-8^o, Paris, 1606, 1608, 1632. — 2. C'est à l'occasion de cet ouvrage qu'une polémique s'engage entre Coeffeteau et le fougueux ministre de Charenton, du Moulin. Celui-ci publia une *Apologie pour la cène*, où il prétendait établir le dogme calviniste de la présence figurée et plus directement combattait la croyance des catholiques à la transsubstantiation. C'est là, dit-il, la foi du christianisme primitif. Coeffeteau publia alors : *La défense de la sainte eucharistie et présence réelle du corps de Jésus-Christ, contre la prétendue Apologie de la cène publiée par Pierre du Moulin, ministre de Charenton*, in-8^o, Paris, 1607; 1617. Il montre que l'enseignement des Pères n'est nullement opposé au dogme de la présence réelle. — 3. En 1609, du Moulin publia sa seconde édition de son *Apologie pour la cène*, in-12, La Rochelle, 1609. Coeffeteau répliqua par *Réfutation des faussetés contenues en la deuxième édition de l'Apologie de la cène du ministre du Moulin*, in-12, Paris, 1609. Du Moulin publia de nouveau *Anatomie du livre du sieur Coeffeteau*, in-12, Sedan, 1610, mais Coeffeteau ne répondit pas. — 4. Du Moulin, dans son livre sur *La toute-puissance et la volonté de Dieu*, 1617, reprochait aux catholiques d'en appeler toujours à la toute-puissance de Dieu pour prouver la présence réelle, car il ne s'en suit pas que tout ce que Dieu peut, s'exécute en réalité. Coeffeteau répondit par *l'Examen ou réfutation d'un livre de la toute-puissance et de la volonté de Dieu publié par P. D. M., ministre à Charenton*, in-12, Paris, 1617. — 5. *Traité du nom de l'eucharistie auquel est réfuté tout ce que les sieurs du Plessis, Casaubon et du Moulin, ministre de Charenton, ont écrit sur ce sujet contre la doctrine de l'Église, Œuvres complètes*, in-fol., Paris, 1622, p. 1-132.

2^o série. — 1. Au mois de juillet 1603, les ministres protestants français répandirent une traduction d'une profession de foi souscrite par le roi Jacques 1^{er} en 1582 et dont le but était de montrer qu'il y avait de la cohésion entre les divers partis protestants et qu'ils pouvaient compter sur l'appui du roi. Une première réfutation de cet écrit avait été faite en latin par Guillaume Cheisolme, évêque de Vaison, dans le Comtat-Venaissin. Coeffeteau sollicita en donna une traduction sous ce titre : *Examen d'une confession de foi publiée naguère en France sous le nom du roi d'Angleterre et de son parlement, fait premièrement en latin par R. P. en Dieu Guillaume Cheisolme, Écossais, évêque de Vaison, et puis en français et plus au long par F. N. Coeffeteau, professeur en théologie*, etc., in-12, Paris, 1601. — 2. En 1603, Jacques I^{er}, fils de Marie Stuart, succéda à Élisabeth sur le trône d'Angleterre; il abjura la foi des puritains d'Écosse et se déclara chef de la hiérarchie ecclésiastique anglaise. Après la conspiration des poudres, il exigea des catholiques un serment d'allégeance contraire à leur foi (1605). Paul V déclara cette formule inacceptable (22 septembre 1606 et 23 août 1607). Belarmin écrivit sur ce sujet. Voir t. II, col. 570-571. Le

roi publia alors une *Défense du serment d'allégeance* (1607). Après une réponse de Bellarmin, le roi d'Angleterre publia une nouvelle édition, avec une préface en forme d'*Avertissement aux princes chrétiens contre le pape*. Henri IV demanda que l'on répondît à l'*Avertissement*. Coeffeteau en fut chargé après le refus de deux jésuites, Fronton du Duc et Coton. Le livre parut sous ce titre : *Réponse à l'Avertissement adressé par le sérénissime roi de la Grande-Bretagne, Jacques I^{er}, à tous les princes et potentats de la chrétienté*, in-8°, Paris, décembre 1609; Rouen, janvier 1610; in-12, Lyon, 1610, trad. allemande, in-8°, Fribourg-en-Brigau, 1664. — 3. Du Moulin publia aussitôt : *Défense de la foi catholique contenue au livre du très puissant et sérénissime roi Jacques I^{er}, contre la réponse de F. N. Coeffeteau*, in-8°, s. l., 1610. Empêché par ses charges, Coeffeteau ne répondit qu'en 1614 par l'*Apologie pour la réponse à l'avertissement du sérénissime roy de la Grande-Bretagne contre les accusations de P. du Moulin, ministre de Charenton*, in-8°, Paris, 1614. — 4. Le ministre du Plessis-Mornay avait violemment attaqué la papauté qu'il représentait comme l'Antéchrist dans un ouvrage intitulé : *Le mystère d'iniquité ou histoire de la papauté*, in-fol., Saumur, 1611. Coeffeteau ne put répondre aussitôt, car à deux reprises, son manuscrit lui fut volé. Enfin il le fit sous ce titre : *Réponse au livre intitulé le mystère d'iniquité, du sieur du Plessis, où l'on voit fidèlement déduite l'histoire des souverains pontifes, des empereurs et des rois chrétiens, depuis saint Pierre jusqu'à notre siècle*, in-fol., Paris, 1614. — 5. Marc-Antoine de Dominis, ex-jésuite, puis évêque de Segna et archevêque de Spalato, ayant apostasié en 1616, fit paraître en Angleterre, où il s'était réfugié, un livre intitulé : *De republica christiana*, in-fol., Londres, 1617, t. I; 1620, t. II; Francfort, 1658, t. III. Il y combattait la primauté du pape, défendait les idées de Wiclef et de Jean Huss, etc. Après l'évêque d'Orléans, Gabriel de l'Aubespine, Coeffeteau fut chargé de réfuter Dominis. Mais l'ouvrage ne parut qu'après la mort de l'auteur : *Pro sacra monarchia Ecclesiae catholicae apostolicae et romanæ adversus Rempublicani Marci Antonii de Dominis quondam archiepiscopi Spalatensis libri quatuor apologetici, quatuor ejus prioribus libris oppositi*, 2 in-fol., Paris, 1623.

Dans ses polémiques touchant l'autorité pontificale, Coeffeteau professe un gallicanisme mitigé. Voir la *Réponse à l'Avertissement du roi d'Angleterre*. Il n'admet pas sur la puissance pontificale toutes les gloses des canonistes « entre lesquelles, dit-il, nous confessons ingénument qu'il y en a de bien ineptes ». *Réponse à du Plessis-Mornay*, p. 914. L'infailibilité du pape aussi bien que celle du concile œcuménique, au dire de Coeffeteau, ne porte que sur les points de foi et non sur les questions de fait ou de personne. *Ibid.*, p. 388, 482, 546, 580, 1026. Ainsi la distinction du fait et du droit n'a pas été inventée par les jansénistes. Arnauld, d'ailleurs, invoque l'autorité de Coeffeteau. Voir *Le fantôme du jansénisme*, c. XIII, 2^e édit., in-12, Cologne, 1688, p. 129. Comme docteur privé, le pape peut errer; il perd alors son autorité, *ipso facto*. Le concile n'est supérieur au pape qu'en cas de schisme, quand on ne sait où est le pape légitime. Alors, le concile peut déposer le pape pour en élire un dont l'autorité soit incontestée, *Réponse à du Plessis-Mornay*, p. 1435, 1491; sur ce point, Coeffeteau allait contre la Sorbonne qui soutenait la supériorité du concile sur le pape, dans tous les cas. Elle s'appuyait sur un décret du concile de Bâle. Coeffeteau remarque que ce décret fut porté, alors que le concile avait perdu son caractère œcuménique. L'autorité royale vient directement de Dieu, quant au temporel; « ils ne dépendent nullement des suffrages des peuples ou de la disposition d'aucune puissance qui soit sur terre. » *Ibid.*, p. 472.

Coeffeteau se distingue dans les polémiques par une modération relative dans un temps où l'invective le plus souvent tenait lieu de réponse. Dans la discussion, il s'attache uniquement à ce qui est essentiel, à l'exposition pure et simple du dogme. Très érudit, Coeffeteau dans ses discussions avec les ministres protestants fait preuve d'un véritable esprit critique, recourt aux manuscrits, discute les différentes leçons, compare la Vulgate avec le texte grec du Nouveau Testament, rapproche les versions des Pères des originaux, rétablit les textes tronqués ou mal interprétés, etc. Voir ses Œuvres de polémique avec le ministre du Moulin.

2^o *Théologie non polémique*. — 1. *Premier essai des questions théologiques traitées en nostre langue selon le stile de S. Thomas et des autres scolastiques, par le commandement de la reine Marguerite, duchesse de Valois*, in-4°, Paris, 1607, 1608, 1632. La faculté s'émût de cette tentative et demanda à Coeffeteau d'abandonner son entreprise. La raison donnée était la crainte « que la doctrine de saint Thomas ne perdît son prix, si on la soumettait au jugement des femmes ou des gens mal disposés ». Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. II a, p. 547, donne la date du 1^{er} août 1607. Le ms. latin 15 445 de la Bibliothèque nationale, p. 82, porte la date du 30 août et le Registre M. 71 des Archives, celle du 3 août. Coeffeteau ne traduisit que les 26 premières questions de la Somme (traité *De Deo uno*). — 2. *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets*, in-8°, Paris, 1620. Jusqu'en 1664, ce livre compta 16 éditions; il y a de plus une traduction anglaise, par Edw. Grimeston, *A Table of humane passions*, in-12, Londres, 1621. — 3. *Tableau de l'innocence et des grâces de la bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu, reine des hommes et des anges*, in-12, Paris, 1621, 1623; in-8°, Lyon, 1628; in-12, Lyon, 1637.

3^o *Histoire*. — 1. *Histoire romaine de L. Annæus Florus, depuis la fondation de la ville de Rome jusqu'à l'empire de Tibère*, trad. française, in-8°, Paris, 1615, 1618, 1625, 1628; in-16, 1629; in-8°, Lyon, 1643; in-32, Paris, 1626; Rouen, 1627. — 2. *Histoire romaine contenant tout ce qui s'est passé de plus mémorable depuis le commencement de l'empire d'Auguste, jusqu'à celui de Constantin le Grand, avec l'Épître de Florus depuis la fondation de Rome jusqu'à la fin de l'empire d'Auguste*, in-fol., Paris, 1621. Ce livre n'a pas eu moins de 50 éditions jusqu'en 1680.

4^o *Exégèse*. — Un certain nombre d'ouvrages inédits de Coeffeteau se rapportent à l'exégèse. Ce sont surtout des traductions en français du Nouveau Testament : 1. *Évangile selon saint Matthieu*, c. I-XVIII, trad. en français, bibliothèque Mazarine, n. 2119. — 2. *Les Actes des apôtres, traduits en français*, Mazarine, n. 2119, 707, 3053. — 3. *Les Épîtres de saint Paul, traduites en français*, Mazarine, n. 724, autographe. — 4. *L'Épître de saint Paul aux Romains, et la première aux Corinthiens*, trad. française, Mazarine, n. 707, 1053. Cf. Molinier, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque Mazarine*, t. I, p. 23-25.

On ne doit point oublier que Coeffeteau fut un des maîtres de la langue française. Le XVII^e siècle tout entier a été à son école. Vaugelas s'était formé à la lecture de ses ouvrages : « Ces deux grands maîtres de notre langue, Amyot et Coeffeteau, » disait-il. *Remarques*, t. II, p. 372. Malgré son excessive vanité, Balzac a été contraint de rendre hommage à Coeffeteau. Cf. *Lettres*, édit. Cassagne, t. I, p. 388; t. II, p. 605. En 1638, l'Académie met Coeffeteau au nombre des écrivains dont on doit dépouiller les œuvres pour composer le Dictionnaire. Cf. Pélisson et d'Olivet, *Histoire de l'Académie française*, édit. Livet, 2 in-8°, Paris, 1858. La Bruyère, *Caractères*, c. I, en quelques mots faisait l'éloge de l'écrivain : « On lit Amyot et Coeffeteau. Lequel lit-on

de leurs contemporains ? » Enfin, rappelons que Coeffeteau, le premier, fit servir la langue française à l'examen des questions théologiques.

Quétif-Echard, *Script. ord. præd.*, t. II, p. 434; Ch. Urbain, *Nicolas Coeffeteau*, in-8°, Paris, 1894.

R. COULON.

COELO DE AMARAL **Nicolas**, théologien portugais, né à Lisbonne. Il entra dans l'ordre des trinitaires, travailla plusieurs années dans les missions des Indes Orientales et mourut à Valladolid le 6 juillet 1568. On a de lui : 1° *Chronologia seu ratio temporum maxime in theologorum*, atque *bonarum litterarum studio sorum gratia*, Coïmbre, 1553; 2° *Oratio de hominis suprema dignitate*, Coïmbre, 1554.

Altuna, *Primera parte de la cronica general del orden de la santissima Trinidad*, Ségovie, 1637, p. 627; Cardoso, *Agiologio lusitano*, Lisbonne, 1666, t. III, p. 192; Figueras Carpi, *Chronicon ordinis sanctissimæ Trinitatis*, Vérone, 1645, p. 243-244; Barbosa, *Bibliotheca Lusitana*, Lisbonne, 1752, t. III, p. 490; Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, Madrid, 1788, t. II, p. 154; Antonin de l'Assomption, *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal*, Rome, 1898, t. I, p. 151-153.

A. PALMIERI.

1. CŒUR SACRÉ DE JÉSUS (DÉVOTION AU).

La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus est à la fois du ressort de l'histoire et du ressort de la théologie. Telle qu'elle s'est propagée parmi les fidèles et qu'elle a été admise officiellement par l'Église comme culte public, elle dépend principalement des révélations faites à la B. Marguerite-Marie. Non pas que le culte s'appuie, à proprement parler, sur ces révélations; il a ses fondements théologiques et il a été admis par l'Église en lui-même et pour lui-même; mais le culte demandé par les fidèles qui ont obtenu la fête et l'office du Sacré-Cœur, le culte admis enfin dans l'Église est celui que de saintes âmes avaient entrevu, que la B. Marguerite-Marie a propagé de toutes ses forces comme une dévotion très chère à Notre-Seigneur. Dès lors cette étude comporte deux parties, la théologie de la dévotion au Sacré-Cœur, le développement de la dévotion au Sacré-Cœur. Ces deux parties ne sont pas indépendantes. Car ce qu'étudie la théologie, ce n'est pas le culte du Sacré-Cœur dans l'abstrait, c'est celui qui existe en fait. Il faut cependant les séparer pour être clair. Il semblerait meilleur, dès lors, de commencer par l'histoire de la dévotion, pour l'examiner ensuite en elle-même. Mais il est plus facile en pratique d'étudier d'abord la dévotion en elle-même, quitte à se servir, pour cette étude, des documents fournis par l'histoire, et après seulement, d'en raconter le développement. D'où : I. Théologie de la dévotion au Sacré-Cœur. II. Développement de cette dévotion.

I. THÉOLOGIE DE LA DÉVOTION AU SACRÉ-CŒUR. — Nous connaissons la dévotion, quand nous saurons quel en est l'objet, quel en est le fondement, quel en est l'acte propre. Les auteurs ajoutent généralement des chapitres sur l'excellence, sur la fin et sur la pratique de cette dévotion; mais ce qui est théologique dans ces chapitres se rattache naturellement à l'un des points indiqués. Il paraît utile, en revanche, pour la clarté, de rapprocher cette dévotion des dévotions analogues pour voir en quoi elle leur ressemble, en quoi elle en diffère. Nous ajouterons quelques mots dans ce sens.

I. OBJET PROPRE DE LA DÉVOTION AU SACRÉ-CŒUR. — La question est complexe en elle-même. Elle a été compliquée encore par des difficultés de terminologie. Nous laisserons de côté les termes trop techniques et nous essayerons d'étudier les notions en elles-mêmes et de les exprimer dans le langage courant. Il faut d'abord, pour s'orienter, se rappeler les différents sens où nous employons le mot *cœur* dans le parler de tous les jours.

1° *Sens et emplois du mot cœur*. — Nous l'entendons, avant tout, du cœur de chair, du cœur matériel. Nous le prenons ensuite en un sens figuré, où il n'y a

plus, comme directement visé, le cœur matériel, mais quelque chose conçu comme en rapport avec lui : « Cet homme a du cœur, c'est un grand cœur, c'est un cœur bas. » Que l'idée du cœur matériel ne soit pas absente de ces formules, on le voit par des phrases comme celle-ci, du poète latin :

Nihilne salit læva sub parte mamillæ ?

ou comme celle-ci du poète français :

Malheureux mille fois l'homme quand la débâche
A mis son premier clou sous sa mamelle gauche.

On le voit par les phrases familières : « Vous n'avez donc rien qui batte là dans votre poitrine ? Vous avez donc une pierre au lieu de cœur ? » Que d'ailleurs, dans tous ces cas, ce n'est pas au cœur matériel que s'attache la pensée, la chose est évidente : la phrase porte un sens d'ordre moral. Quel est ce sens moral et de quelle nature est le rapport conçu entre le cœur matériel et l'idée morale que l'on exprime ? La question serait longue à traiter, d'autant que ce sens est complexe et diffère souvent d'une langue à l'autre, diffère parfois dans la même langue, et que ce rapport, confusément perçu, se ressent des idées que l'on se fait de la physiologie du cœur et de son rôle dans l'animal et notamment dans l'homme.

Qui ne sait que *cordatus homo* en latin est plutôt un homme de sens qu'un homme de cœur : tandis que le mot *cœur*, en français, répond tantôt à l'idée d'amour, tantôt à celle de courage, tantôt à celle de sentiments nobles, de vie affective intense et profonde ? Qui ne sait qu'une physiologie peu exercée a donné au cœur un rôle, peu défini, mais excessif, comme organe de toute notre vie intime ?

La dévotion au Sacré-Cœur n'exige pas la solution de toutes ces questions. Quelques notions courantes suffisent pour en voir l'objet et les fondements; elle-même, telle qu'elle est comprise et pratiquée dans l'Église, nous aidera à choisir, parmi ces notions un peu confuses, celles qui peuvent être utiles pour s'en faire une idée claire et exacte. Dégageons, en attendant, ce que nous montre, après un regard rapide sur les faits, le langage courant.

1. Le mot *cœur* éveille, comme première idée, celle de l'organe matériel dont tout le monde a une notion confuse, qu'on représente de la façon convenue qui nous est familière, que nous sentons battre en notre poitrine, et que nous percevons vaguement comme en rapport intime avec notre vie physique, qui cesse avec le battement du cœur, et avec notre vie intime, affective et morale, dont nous sentons comme un écho dans les états et les battements de ce cœur.

2. Ce cœur matériel, à cause de ce rapport vaguement perçu, est pris couramment comme signe symbolique, comme emblème de cette vie affective et morale que nous y rattachons, que nous y résumons dans nos idées et dans notre langage. *Ouvrir son cœur*, c'est dévoiler ses sentiments intimes; nous disons que *le cœur nous bat fort*, pour faire entendre que nous sommes bien émus; *donner son cœur* à quelqu'un, c'est lui donner son amour.

3. Dans ce langage symbolique, il faut distinguer, comme toujours, le *signe*, la *chose signifiée*, la *raison* de la signification. Ici, le signe est le cœur de chair; la chose signifiée, c'est la vie intime, la vie affective et morale, c'est particulièrement l'amour; la raison de la signification, c'est le rapport entre le cœur matériel et cette vie intime, cette vie affective et morale, cet amour senti. Ce langage emblématique est moins analytique que celui des mots; mais il est expressif, clair à qui comprend, rapide et compréhensif. Quand le mot vient s'y joindre, c'est le langage humain par excellence, portant à la fois l'image et l'idée, la chose et la notion.

4. Il arrive que le symbole se vide parfois de son contenu matériel. On oublie le signe pour ne voir que la chose signifiée. Le mot *âme* n'apporte plus à notre esprit, au moins d'une façon consciente et distincte, l'image du *souffle* par lequel on se l'est représentée quand on a désigné par là le principe de notre vie. Et de même il peut arriver que le mot *cœur* ne nous rappelle plus directement que l'*amour*. Dans ce cas, il reste trace de symbolisme dans le langage; mais il n'est plus dans la pensée.

5. Ceux qui ont étudié de près la dévotion au Sacré-Cœur ont été amenés, par le mouvement des opinions et des controverses, à distinguer en Jésus, comme en nous, le *cœur de chair*, le *cœur symbolique*, le *cœur métaphorique*. Le cœur de chair, c'est l'organe en lui-même où retentit l'amour; le cœur symbolique, c'est encore l'organe, mais comme portant une idée, comme emblème d'amour; le cœur métaphorique, c'est l'amour signifié, sans attention directe à l'organe qui a fourni le mot. Ce langage n'est pas parfait; mais il est court et commode; une fois expliqué, il rappelle et résume les notions. Nous l'emploierons à l'occasion.

6. Enfin nous constatons que, dans le langage courant, on passe sans cesse de la partie au tout, du *cœur* à la *personne*: *C'est un grand cœur!* Non pas que l'expression soit indifférente, comme si c'était une même chose de dire : *Jésus*, ou de dire en ce sens : *Le Sacré-Cœur*. L'emploi du mot *cœur* signifie toujours que l'on regarde la personne comme aimante, la personne dans sa vie affective et morale. Est-ce le cœur de chair qui est ainsi pris pour la personne? est-ce le cœur symbolique? est-ce le cœur métaphorique? Il ne paraît pas que ce soit le cœur de chair en lui-même. C'est plutôt le cœur symbolique ou le cœur métaphorique : tantôt l'un, tantôt l'autre, suivant que la pensée voit le symbole, ou ne voit que la chose signifiée.

2^e *Le cœur de chair objet de la dévotion au Sacré-Cœur.* — Quel est l'objet propre de la dévotion au Sacré-Cœur? C'est le Cœur de Jésus. Mais est-ce le cœur de chair tout seul et en lui-même? est-ce l'amour, tout seul? est-ce le cœur de chair comme emblème de l'amour? Les trois réponses ont été données; la troisième seule est la bonne.

L'opinion du cœur métaphorique ou de l'amour seul a été mise en avant par quelques ennemis de la dévotion, souscieux, d'ailleurs, en bons jansénistes qu'ils étaient, de ne pas rompre ouvertement avec l'Église, tout en gardant leurs idées à eux. Quand Clément XIII, en 1765, eut approuvé la dévotion qu'ils avaient combattue de toutes leurs forces, ils essayèrent de triompher jusque dans leur défaite. Le décret disait : « La S. C. des Rites voyant le culte du Sacré-Cœur déjà répandu dans presque toutes les parties du monde catholique, comprenant que la concession d'une messe et d'un office n'a pas d'autre effet que d'amplifier le culte déjà établi, et de *renouveler symboliquement* le souvenir du divin amour, par lequel le Fils unique de Dieu a pris la nature humaine et, obéissant jusqu'à la mort, a donné en exemple aux hommes, suivant sa propre parole, la douceur et l'humilité de son cœur, *intelligens hujus missæ et officii celebratione non aliud agi quam ampliari cultum jam institutum, et SYMBOLICE renovari memoriam illius divini amoris, quo unigenitus Dei Filius humanam suscepit naturam, et factus obediens usque ad mortem, præbere se dixit exemplum hominibus, quod esset mitis et humilis corde.* » Cité par Nilles, l. I, part. I, c. III, § 4, t. I, p. 152. On ne pouvait plus soutenir que l'Église rejetait le culte. Mais on s'appuyait sur le mot *symbolice* pour maintenir qu'elle n'admettait pas la dévotion au cœur de chair, et qu'elle y substituait la dévotion au cœur symbolique. Comme si le cœur symbolique s'opposait au cœur de chair et se confondait avec l'amour ou cœur

métaphorique! Voir les fausses interprétations de Fleury, de Scipion Ricci, etc., dans Nilles, t. I, p. 161, 162, 353, 354, 362, 368 sq. et passim. D'autres, d'ailleurs excellents catholiques, effrayés des clameurs du jansénisme ou de la libre-pensée, ont donné dans la même erreur. Ainsi Feller au XVIII^e siècle; ainsi quelques autres au XIX^e.

Cette opinion ne tient pas devant les textes. Une chose est évidente en effet : la dévotion au Sacré-Cœur s'adresse au cœur de chair. Ainsi l'entendait la B. Marguerite-Marie. C'est en lui montrant son cœur de chair que Jésus lui dit : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes, qu'il n'a rien épargné jusqu'à s'épuiser et se consumer pour leur témoigner son amour. » Ainsi l'expliquent le P. Croiset, le P. de Galliffet, tous ceux qui ont compris la dévotion comme la Bienheureuse. Ainsi, les postulateurs de la cause en 1697, en 1727 (c'était le P. de Galliffet lui-même), en 1765. Ainsi l'entendaient les ennemis, et c'est contre la dévotion au cœur de chair qu'ils débateraient en termes dignes de ceux dont se servaient les protestants contre la présence réelle de Jésus dans l'eucharistie. Ils disaient, il est vrai, que la concession de Clément XIII, en 1765, avait changé l'état des choses, substituant le cœur symbolique au cœur réel. Ils ne voyaient pas que l'approbation de Rome en 1765 portait sur cela même qui avait été rejeté en 1729 : les évêques polonais, dans leur supplique, s'en expliquaient on ne peut plus clairement, et c'est à cette supplique que la S. C. des Rites accéda, *annuendum censuit*, mentionnant expressément qu'elle s'écarterait des décisions de 1729, *prævio recessu a decisio sub die 10 julii 1729*. Nilles, t. I, p. 153. Pie VI allait se charger de remettre les choses au point. Relevant dans la bulle *Auctorem fidei*, en 1794, les insinuations malveillantes du synode de Pistoie contre ceux qui oublient, en honorant le Sacré-Cœur, « que la chair très sainte du Christ, ou toute partie d'icelle, ou même l'humanité tout entière, si on la sépare, ou si l'on fait abstraction de la divinité, ne peut être adorée du culte de latrie, » il reprenait : « Comme si les fidèles adoraient le Cœur de Jésus en le séparant ou faisant abstraction de la divinité, tandis qu'ils l'adorent comme le Cœur de Jésus, c'est-à-dire le Cœur de la personne du Verbe, à laquelle il est inséparablement uni, tout comme le corps inanimé du Christ, durant les trois jours de sa mort, sans séparation ni précision de la divinité, a été adorable dans le sépulcre. » Dans Nilles, t. I, p. 353-354. Aux insinuations du pseudo-synode, le pape ne répond pas en niant que les fidèles adorent le cœur de chair; mais il maintient qu'ils ont raison de l'adorer comme ils font.

A défaut d'autre argument, il suffirait de se rappeler que dans l'office du Sacré-Cœur comme dans les documents qui regardent la B. Marguerite-Marie, il est sans cesse question du cœur percé par la lance. Le culte va donc bien au cœur de chair. Voir dans Nilles, l. I, part. II, c. III, t. I, p. 350 sq., les textes auxquels il vient d'être fait allusion, ainsi que beaucoup d'autres.

3^e *Le cœur de chair objet de la dévotion, comme emblème d'amour.* — Le culte va au cœur de chair, mais il ne s'y arrête pas. Tout dans la sainte humanité de Jésus est adorable. Mais l'Église ne sépare jamais une partie de ce tout divin, si noble soit-elle, pour en faire, en elle-même et en vue d'elle-même, l'objet d'un culte spécial. Elle pourrait le faire, nous ne voyons pas qu'elle l'ait fait. Elle craint, comme d'instinct, la ferveur indiscrète qui, après ceci, voudrait honorer cela, sans mesure ni fin. C'était une des difficultés qu'on opposait toujours aux promoteurs de la dévotion; et ils avaient à la résoudre. Ils le faisaient, et très bien, en montrant qu'il y avait, pour honorer le Sacré-Cœur, des raisons spéciales. Ils montraient la noblesse et la dignité de ce cœur, l'importance de cet organe vital du corps de Jésus.

Voir, par exemple, Galliffet, I. III, c. v, *Objection*; Nilles, I. I, part. II, c. III, § 4, p. 372 sq. Mais ils ne s'arrêtaient pas là : ils montraient dans le Sacré-Cœur l'emblème de son amour, le signe expressif et parlant de ses excellences intimes, la représentation efficace de ce qu'il avait été, de ce qu'il avait fait et souffert pour nous. Sans peut-être se le dire avec une clarté parfaite, ils avaient conscience que si l'Église distingue dans le tout théandrique une partie pour en faire l'objet d'un culte spécial, c'est qu'elle y voit un signe ou un souvenir d'une réalité mystérieuse, d'un bienfait spécial ou d'une marque spéciale d'amour. La fête du *Corpus Christi* n'est pas tant la fête du corps de Jésus, que la fête de la présence eucharistique, la fête du saint-sacrement; celle des *Cinq plaies* n'a pas tant pour objet d'honorer les plaies en elles-mêmes ou le corps blessé, que de nous rappeler combien il a souffert pour nous, et les trésors qui se cachent pour nous dans ses souffrances. Le culte de la *Sainte Face* est le culte d'une image vénérable, qui nous rappelle la passion. L'Église pourrait, sans doute, rendre un culte à la face adorable de Jésus dans sa réalité, comme aussi à ses saintes mains, indépendamment des plaies, ou à sa sainte épaule. Elle le ferait si un souffle du Saint-Esprit orientait en ce sens la dévotion des fidèles. Mais ce qu'elle honorerait, ce ne serait ni la face, ni l'épaule, ni les mains, en elles-mêmes et pour elles-mêmes, ce serait la sainte face comme reflétant l'âme de Jésus et les sentiments intimes de son cœur, ce serait la sainte épaule blessée par la croix, nous rappelant le fardeau dont il a voulu se charger pour notre amour, ce serait les saintes mains du divin Ouvrier, qui nous rediraient qu'il a travaillé pour nous donner l'exemple.

Ainsi la dévotion au Cœur de Jésus, tout en allant à ce Cœur, n'y va pas pour s'y arrêter : elle y va comme au symbole de son amour, comme au signe expressif de ce qu'il a été, de ce qu'il a fait et souffert pour notre amour. N'est-ce pas ce que disait Jésus à Marguerite-Marie? « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes, qu'il n'a rien épargné jusqu'à s'épuiser et se consumer pour eux. » C'est le cœur aimant que nous honorons. Ce n'est ni l'amour en lui-même, ni le cœur en lui-même; c'est l'amour de Jésus « sous la figure de son cœur de chair », comme parle la Bienheureuse; c'est le cœur de chair, mais comme emblème. L'objet propre de la dévotion, c'est le cœur symbolique, lequel — on ne saurait trop le répéter — est le cœur réel, non le cœur métaphorique. Ici encore les documents sont très clairs et c'est merveille que, dès les origines, on ait expliqué avec une telle précision un culte si complexe.

Dès les temps d'Innocent XII (1695), nous voyons des confréries érigées sous le titre du *Cœur de Jésus et de son perpétuel amour*. Nilles, I. II, part. II, c. II, § 1, p. 338. Et le P. de Galliffet ne cesse de répéter que l'objet de la dévotion est « le Cœur adorable de Jésus-Christ embrasé d'amour pour les hommes ». 1^{re} partie, c. IV, p. 48. Dès 1691, le P. Croiset écrivait : « (La dévotion au Sacré-Cœur) ne se réduit pas à aimer seulement et à honorer d'un culte singulier ce cœur de chair semblable au nôtre, qui fait partie du corps adorable de Jésus-Christ... Ce n'est pas que ce Cœur adorable ne mérite nos adorations... Ce qu'on prétend est de faire voir qu'on ne prend ici ce mot de cœur que dans le sens figuré, et que ce divin Cœur, considéré comme une partie du corps adorable de Jésus-Christ, n'est proprement que l'objet sensible de cette dévotion et que ce n'est que l'amour immense que Jésus-Christ nous porte, qui en est le motif principal. Or, cet amour étant tout spirituel, on ne pouvait pas le rendre sensible; il a donc fallu trouver un symbole; et quel symbole plus propre et plus naturel de l'amour que le cœur? » 1^{re} partie, c. I, p. 4, 5.

Dans le nouveau *Mémorial* du P. de Galliffet présenté en 1728 sous les auspices du roi de Pologne et de l'évêque de Cracovie, il est dit : « Il n'est rien dans le monde sensible et corporel qui puisse être avec plus de raison proposé au culte des fidèles que ce Cœur sacré, si aimant et si affligé. Car il n'est rien qui contienne et représente des mystères plus sublimes; rien dont la vue... soit capable d'éveiller dans le cœur des fidèles des affections plus saintes; rien qui exprime mieux aux yeux du corps tout ensemble et à ceux de l'âme l'amour immense de Notre-Seigneur Jésus-Christ; rien qui rappelle mieux tous les bienfaits du très aimant rédempteur; rien qui montre plus sensiblement les peines intimes qu'il a souffertes pour nous. Car tout cela n'est pas seulement contenu et représenté dans ce très sacré Cœur (*tel qu'on le peint d'ordinaire et qu'on le présente à l'adoration des fidèles*), on l'y voit comme dessiné et sculpté. » *Hæc enim omnia in eo sacratissimo Corde (prout pingi solet et adorandum exhiberi, est-il expliqué dans le Mémorial des évêques polonais, qui reproduit ce passage, n. 40, Nilles, p. 121), non contenta solum ac representata, sed descripta quodammodo et quasi insculpta cernuntur*. Nilles, I. I, part. I, c. II, t. I, p. 75-76.

Le *Mémorial*, présenté par les évêques polonais à la S. C. des Rites sous Clément XIII, en 1765, exprime la même idée, en termes un peu différents : « On honore le Sacré-Cœur non seulement comme symbole de tous les sentiments intérieurs, mais tel qu'il est en lui-même, » *non tantum ut est symbolum omnium interiorum affectuum, sed ut est in se*. *Memoriale*, n. 32; Nilles, I. I, part. I, c. III, § 3, p. 116. Ils ont peur, qu'on n'entende le cœur au sens purement métaphorique; mais ils veulent, d'autre part, qu'on regarde ce cœur de chair comme « vivant et sentant, comme plein d'amour pour les hommes ». *Memoriale*, n. 32, 33; Nilles, p. 116-117.

Il y a dans la *Réplique aux Exceptions* du promoteur de la foi, des textes plus clairs encore, si c'est possible. « Il existe une confusion chez plus d'un. Ils regardent l'objet propre de la fête, le cœur de Jésus, d'une façon toute matérielle..., comme serait une relique d'un corps saint, religieusement conservé dans un reliquaire. C'est une grosse erreur. Ce n'est pas du tout ainsi qu'il faut comprendre la fête du Sacré-Cœur. Comment faut-il donc l'entendre? Nous allons le dire en quelques articles. Il faut considérer le Cœur de Jésus : 1. comme ne faisant qu'un (à cause de l'union étroite) avec son âme et sa divine personne ; 2. comme le symbole ou le siège naturel de toutes les vertus et de tous les sentiments intérieurs du Christ, et en particulier de l'immense amour qu'il a eu pour son Père et pour les hommes ; 3. comme le centre de toutes les peines intimes que le très aimant rédempteur a subies, toute sa vie et surtout dans sa passion, pour notre amour ; 4. sans oublier la blessure qu'il a reçue sur la croix, blessure causée non pas tant par la lance du soldat, que par l'amour qui dirigeait le coup. Tout cela est propre au Cœur de Jésus, tout cela s'unit pour faire avec le Cœur lui-même l'objet de cette fête; d'où il suit, et c'est là un point très digne de considération, que cet objet ainsi conçu embrasse vraiment et réellement tout l'intime de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » *Memoriale*, n. 17, 18; Nilles, p. 145-146. Cf. n. 19, *ibid.* Ce texte en dit plus qu'il ne fallait présentement, et nous le retrouverons bientôt. On y voit, pour le moment, que la dévotion ne s'arrête pas au cœur de chair; mais elle s'étend à tout ce qu'il rappelle, à tout ce qu'il représente.

Les documents officiels sont plus brefs; ils n'en sont que plus clairs en faveur du cœur symbolique. Quelques-uns y insistent tant, qu'on y a vu (à tort, du reste) la négation du cœur physique. Nous avons déjà cité le *symbolice renovari* du décret de 1765. L'hymne de

Laudes, dans l'office de la fête, nous dit la même chose :

Te vulneratum caritas
Ictu patenti voluit,
Amoris invisibilis
Ut veneremur vulnera.

Hoc sub amoris symbolo
Passus cruenta et mystica
Utrumque sacrificium
Christus sacerdos immolat.

Même doctrine dans la sixième leçon : *Ut fideles sub sacratissimi Cordis symbolo devotius ac ferventius recolant caritatem Christi*. Pie VI, en 1781, repoussant les attaques injurieuses de Ricci, écrivait que la dévotion consiste, en substance, à méditer, dans l'image symbolique du Cœur, la charité immense et l'amour si libéral de notre divin rédempteur ; *ut in symbolica Cordis imagine immensam caritatem effusumque amorem divini redemptoris nostri meditemur atque veneremur*. Nilles, I. I, part. II, c. 1, § 2, t. 1, p. 345.

4° *Caractère symbolique des images du Sacré-Cœur*. — Voilà qui doit être acquis. C'est bien le cœur de chair que nous honorons dans la dévotion au Sacré-Cœur, mais en tant qu'il nous rappelle et nous représente, dans un symbole parlant, l'amour et les bienfaits du Dieu fait homme ; c'est le cœur de chair, mais comme symbole, comme représentation vivante.

On comprend dès lors que dans les images du Sacré-Cœur on se préoccupe peu d'exactitude physiologique. C'est le cœur emblème qu'il faut présenter aux fidèles. Or, il y a dans les signes, même naturels, une part de convention, qu'il faut respecter, sous peine de perdre en expression ce qu'on gagnerait en réalité matérielle. Dans une image du Sacré-Cœur, exacte comme une planche d'anatomie, les fidèles auraient peine à voir le symbolisme du cœur. On arriverait peut-être par une longue éducation à n'être plus aussi dérouter. Mais nul doute qu'il n'y ait avantage dans une certaine distinction entre le cœur emblème et le cœur anatomique : le convenu de l'image est favorable au symbolisme. Aussi bien n'est-ce pas des leçons d'anatomie que la B. Marguerite-Marie recevait dans ses visions. C'est toujours sous des formes factices que le Sacré-Cœur lui était montré, et les accessoires mêmes de l'image sont destinés à écarter les idées d'un réalisme grossier pour faire valoir d'autant l'expression symbolique. Les témoignages de la Bienheureuse sont très instructifs en ce sens. « Ce Sacré-Cœur, dit-elle dans son *Mémoire*, m'était représenté comme un soleil brillant d'une éclatante lumière, dont les rayons tout ardents donnaient à plomb sur mon cœur. » *Vie et œuvres*, 2^e édit., t. II, p. 381 (1^{re} édit., p. 327). « Une fois entre les autres... mon doux Maître se présenta à moi tout éclatant de gloire avec ses cinq plaies, brillantes comme cinq soleils. Et de cette sacrée humanité sortaient des flammes de toutes parts, mais surtout de son adorable poitrine qui ressemblait à une fournaise, et, s'étant ouverte, me découvrit son tout aimant et tout aimable Cœur, qui était la vive source de ces flammes. » *Loc. cit.* Mais rien ne vaut à cet égard ce qu'elle écrit au P. Croiset, le 3 novembre 1689, lui décrivant une des principales manifestations du Sacré-Cœur. « Ce divin Cœur me fut présenté comme dans un trône de flammes, plus rayonnant qu'un soleil et transparent comme un cristal, avec sa plaie adorable. Il était environné d'une couronne d'épines, qui signifiait les piqures que nos péchés lui faisaient, et une croix au-dessus signifiait que dès les premiers instants de son incarnation... la croix y fut plantée. » *Lettres inédites*, lettre IV, p. 141. C'est bien le Cœur de Jésus, son cœur de chair, qui lui est montré ; mais toujours, on le voit, de façon à faire valoir l'expression symbolique.

5° *Les deux éléments de la dévotion au Sacré-Cœur ; leur subordination : l'amour, objet principal*. — Il y a donc deux éléments dans la dévotion au Sacré-Cœur : un élément sensible, le cœur de chair, un élément spi-

rituel, ce que rappelle et représente ce cœur de chair. Et les deux éléments ne font qu'un, comme ne font qu'un le signe et la chose signifiée. Les auteurs disent couramment qu'il y a deux objets dans la dévotion : l'un principal qu'ils ramènent à l'amour, l'autre secondaire qui est le cœur. Et cela est vrai. Mais ce n'est pas à dire — ils en font tous la remarque — qu'il y ait là deux objets distincts, purement coordonnés ; ou que l'un des deux soit un accessoire dans la dévotion, comme l'idée leur en a parfois été prêtée. Voir Nilles, I. I, part. II, c. 1, § 7, t. 1, p. 333, note. Les deux éléments sont essentiels dans la dévotion, comme l'âme et le corps dans l'homme ; et ils ne font qu'un, comme l'âme et le corps font l'homme. Mais comme l'âme l'emporte sur le corps, et est le principal dans l'homme, ainsi le principal dans la dévotion au Sacré-Cœur est l'amour du Dieu fait homme. C'est, je crois, la pensée de tous ceux qui l'ont étudiée de près. C'est en tout cas la pensée de la B. Marguerite-Marie ; c'est celle des principaux théologiens de la dévotion et c'est celle de l'Église. C'est comme « tout aimant et tout aimable » que Marguerite-Marie voit le Sacré-Cœur ; le cœur que Jésus lui découvre, c'est « ce Cœur qui a tant aimé les hommes ».

Les théologiens de la dévotion s'en expliquent dans le même sens. Le P. Croiset commence ainsi son ouvrage sur *La dévotion au Sacré-Cœur* : « L'objet particulier de cette dévotion est l'amour immense du Fils de Dieu, qui l'a porté à se livrer pour nous à la mort et à se donner tout à nous dans le très saint sacrement de l'autel. » 1^{re} part., c. 1, p. 1. Et après quelques explications : « Il est aisé de voir que l'objet et le motif principal de cette dévotion est l'amour immense que Jésus-Christ a pour les hommes, qui n'ont la plupart que du mépris ou de l'indifférence pour lui. » *Loc. cit.*, p. 2.

Le P. de Gallifet, à ceux qui prétendaient que la fête nouvelle ne se distinguait pas des autres fêtes comme de la passion, du saint-sacrement, etc., répondait : « L'objet immédiat de ces fêtes n'est pas proprement l'amour du Christ. Dans celle du Cœur de Jésus, au contraire, l'amour dont brûle ce Cœur très saint est l'objet immédiat de la fête, en union avec son Cœur : de sorte qu'on peut le dire en vérité, l'amour du Christ envers les hommes est proprement et immédiatement visé dans cette fête. » Cité par Nilles, I. I, part. II, c. II, § 1, p. 340. Il disait un peu plus tard : « Personne ne peut examiner avec un peu d'attention la nature de cette fête sans voir aussitôt que, sous le nom et le titre du Cœur de Jésus, il s'agit en réalité de la fête de l'amour de Jésus. Car c'est là l'essence du Cœur de Jésus. » Cité par Nilles, *loc. cit.*, p. 336. Le P. Ferdinand Tetamo disait dans son ouvrage sur le Sacré-Cœur, publié en 1779 : « La fête du Sacré-Cœur a pour objet l'amour de N.-S. J.-C. symboliquement représenté dans le cœur matériel. » Et le maître des cérémonies du palais apostolique, en 1860, citait ces paroles comme exprimant la doctrine admise de tous. Voir Nilles, *loc. cit.*, p. 342.

Les documents officiels disent la même chose. Nous avons déjà cité la formule de concession d'indulgences « en faveur du Sacré-Cœur et de son perpétuel amour ». Dans l'oraison de la fête du Sacré-Cœur nous disons : « Nous glorifiant dans le Cœur très saint de votre Fils bien aimé, nous repassons les principaux bienfaits de sa charité. » Non pas, qu'on le remarque, *ses bienfaits* seulement, mais *les bienfaits de son amour*, sa charité bienfaisante. On a vu plus haut les paroles de Pie VI : « Sous l'image symbolique du cœur nous méditons et vénérons l'immense charité et l'amour libéral de notre divin rédempteur. » Inutile de multiplier les textes. Tout le monde est d'accord sur le fond des choses.

6° *Le rapport du cœur à l'amour dans la dévotion : accord de fond, divergences accessoires*. — Mais il y a certaines divergences quand il s'agit de définir le rap-

port du cœur à l'amour et de l'amour au cœur dans la dévotion. Quelques-unes ne sont que dans la manière de parler. On a appliqué en sens divers les termes d'objet premier et d'objet second, d'objet matériel et d'objet formel, de motif et de fin. Voir Terrien, I, I, c. III, p. 24, 25; Vermeersch, *Études*, 1906, t. CVI, p. 170; Letierce, t. II, p. 440, note.

D'autres sont plutôt de perspective et de point de vue. Ainsi le P. Croiset insiste beaucoup moins sur le cœur de chair que sur l'amour; le P. de Gallifet se préoccupe surtout du cœur de chair, et c'est là qu'il ramène tout. Ils n'ont pas une idée différente de la dévotion. Mais les circonstances les amènent à viser et à mettre en relief tel aspect spécial d'un objet complexe.

Mais quelques-unes semblent porter sur le fond des choses. Pour le P. de Gallifet et pour ceux qui ont été sous son influence plus immédiate, l'idée du cœur *emblème* s'efface, pour ainsi dire, devant l'idée du cœur *organe vivant*. Il voit dans le cœur non seulement le symbole de cet amour qui a poussé Jésus à « s'épuiser et se consumer » pour nous; il y voit l'organe qui a aimé, qui a souffert, en qui toute la vie du Christ a eu son contre-coup intime. De nos jours, au contraire, sous l'influence d'une physiologie plus exacte, on parle surtout du cœur emblème, on évite d'insister sur le cœur organe. A Rome même, on est entré dans cette voie. En 1873, le concile provincial de Québec représentait le cœur de Jésus comme « la source et l'origine de l'amour du Christ », *Christi caritatis fontem et originem in ejus corde existerem*. La S. C. du Concile remplaça les mots *fontem et originem* par le mot *symbolum*, pour n'avoir pas l'air, en approuvant le concile, de prononcer sur une question de physiologie, ou, comme on disait autrefois, de philosophie. Voir Nilles, I, I, part. I, c. III, § 4, p. 155. Quelques-uns continuent à parler du cœur organe d'amour; ainsi le P. Billot écrit carrément : « Le cœur est le symbole de l'amour, parce qu'il en est l'organe. » Mais on les traite de haut, comme les tenants attardés d'une physiologie surannée; ce sont, à coup sûr, de hardis champions de l'idée traditionnelle. Beaucoup ont adopté un autre mot : ils disent que le cœur est le *siège* de l'amour. L'expression a été employée dans quelques documents pontificaux, et notamment dans le bref de béatification de la B. Marguerite-Marie : *Cor illud sanctissimum, divinæ caritatis sedem*. Nilles, I, I, part. II, c. II, § 2, p. 347. Elle a l'avantage de montrer le rapport naturel et effectif du cœur à l'amour sans prononcer sur la nature de ce rapport. Nous sentons l'amour dans le cœur : il en est donc le siège.

Il y a là deux écueils à éviter : celui de rattacher la dévotion au Sacré-Cœur à une physiologie inexacte ou incertaine; celui de ne plus voir dans le Cœur de Jésus qu'un emblème, un pur symbole sans rapport vital avec la vie réelle de Jésus. Le premier écueil a été celui du passé; le second serait celui de l'avenir, si l'on n'y faisait attention. Sans chercher, pour le moment, à déterminer d'une façon précise les fondements de la dévotion au Sacré-Cœur et le rapport physiologique du cœur à l'amour, nous devons constater que la dévotion suppose un rapport naturel entre le cœur et l'amour, constater aussi que le cœur est objet de culte autrement que comme un pur symbole, qui ne serait pas lui-même, si je puis dire, intéressé dans le culte. Je m'explique.

On distingue, comme tout le monde sait, le signe naturel et le signe conventionnel; la fumée est un signe naturel du feu, le drapeau est un symbole conventionnel de la patrie. Acceptons cette distinction. Dans notre dévotion, le cœur est-il regardé comme signe naturel ou comme signe conventionnel? On est d'accord pour répondre : Comme signe naturel. Mais pourquoi comme signe naturel? A cause d'un rapport *réel* du cœur à l'amour. Et de quelle nature est ce rapport réel? Je n'ai pas à le dire en physiologie. Ce n'est

pas nécessaire pour entendre la dévotion au Sacré-Cœur. Mais comment est-il conçu dans cette dévotion? Comme un rapport d'union vitale, en même temps que de représentation expressive; comme un rapport de concomitance historique, en même temps que de rappel. Ici encore quelques explications sont nécessaires. Un récit de bataille, ou une inscription, me rappelle la bataille; une image me la représente. Mais ni le récit, ni l'inscription, ni l'image ne sont rien de la bataille. Une pierre où se serait assis le général victorieux, le gobelet où il aurait bu pendant la bataille, la redingote qu'il aurait portée, ne rappellent pas seulement; ce sont des reliques. Que serait-ce si le général victorieux était là, nous racontant lui-même la glorieuse journée, nous disant ce qu'il fit et ce qu'il ressentit, les faits extérieurs et ses émotions intimes? C'est comme reliques que l'Église honore la vraie croix, la sainte lance, etc., tandis que les autres croix, ou les représentations de la sainte lance n'ont pas de valeur propre, au sens qui nous occupe. L'image dite de la Véronique, si elle était l'empreinte même de la sainte face de Jésus, serait infiniment précieuse et comme document, et comme représentation des traits de Jésus à un moment de sa vie, et comme relique; si elle n'est qu'une image byzantine, elle a sa valeur artistique, documentaire, religieuse, mais cette valeur n'est plus du même ordre. Or, dans la dévotion au Sacré-Cœur, nous n'honorons pas le cœur de Jésus comme une simple représentation, comme un pur souvenir; nous l'honorons comme organe vital de Jésus, ayant vécu pour sa part la vie de Jésus et la vivant encore, comme ayant aimé et aimant encore, comme ayant souffert, et s'il ne peut plus souffrir, à cause des conditions de sa vie glorieuse, comme continuant sa vie terrestre, et battant d'amour aujourd'hui, comme il battait d'amour il y a dix-neuf siècles.

Prenons donc garde, quand nous parlons du cœur de chair de Jésus, de n'y voir qu'une pièce d'anatomie, la plus insigne des reliques, mais une relique. Mais prenons garde aussi quand nous en parlons comme d'un emblème, d'un symbole, d'oublier la réalité vivante du signe pour ne songer qu'à la chose signifiée, de distinguer l'amour et le cœur aimant comme si c'étaient deux réalités complètement distinctes, sans autre rapport que celui de signe et de chose signifiée. Sans aller jusqu'à faire du cœur de Jésus l'organe, au sens technique du mot, de la vie affective et des sentiments intimes de Jésus, n'oublions pas que l'amour que nous honorons est l'amour du cœur aimant et qu'en honorant le Sacré-Cœur nous honorons le cœur vivant qui nous a aimés. Ceux qui vivent la dévotion, ceux qui la comprennent comme étant le culte au cœur d'une personne divine, mais à un cœur pleinement et parfaitement humain, ne s'y méprennent pas. Mais il arrive facilement que l'analyse oublie quelques éléments de la réalité totale, et qu'elle mette les uns en relief au dépens des autres. Il faut toujours y veiller; il faut y veiller davantage quand l'objet est complexe comme dans la dévotion au Sacré-Cœur.

Une première série de divergences dans les explications des auteurs nous ont permis de mieux nous expliquer les deux éléments essentiels de la dévotion au Sacré-Cœur, l'amour et le cœur, le cœur aimant et l'amour du cœur.

7^o Le Cœur de Jésus emblème de son amour nous rappelle en même temps tout l'intime de Jésus : sa vie du cœur, ses vertus, etc. — Mais la question se représente sous une autre forme : Est-ce bien l'amour, ou du moins est-ce uniquement l'amour du Sacré-Cœur que nous prétendons honorer? La question est résolue, au moins en partie. Une chose est claire, en effet, d'après les documents : la dévotion au Sacré-Cœur se présente avant tout comme la dévotion au cœur aimant de Jésus, à l'amour du Sacré-Cœur. Les textes déjà cités le disent

aussi nettement qu'il est possible et l'on pourrait en accumuler sans fin, qui rediraient tous la même chose. Mais il en est d'autres — ce sont souvent les mêmes pièces — qui indiquent aussi autre chose comme objet de la dévotion; qui l'étendent à tout l'intime de Jésus, quelquefois à toute sa personne, à ses travaux et à ses souffrances, à ses vertus et à ses sentiments, à sa présence eucharistique, à Jésus tout entier désigné personnellement sous le nom du Sacré-Cœur. Il suffit de lire un traité sur le Sacré-Cœur pour s'en rendre compte, il suffit d'examiner quelques-unes des pratiques en l'honneur du Sacré-Cœur.

Nul mieux que le P. de Galliffet n'a donné l'idée vraie et précise de la dévotion. Examinons ce qu'il dit sur l'excellence de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. « On en doit juger, dit-il, par son objet, par sa fin, par les actes et pratiques de vertu qu'elle renferme et par le fruit qu'elle produit. » Et il développe ces quatre points. Que dit-il de l'objet ? « C'est principalement de l'objet qu'une dévotion tire son excellence, comme elle en tire son vrai caractère. L'objet de celle-ci c'est le Cœur de Jésus. » Il considère donc ce cœur d'abord en lui-même, l. I, c. I, p. 66. Et il en « tire l'excellence » : 1) « des propriétés naturelles du cœur; » 2) « de son union avec l'âme la plus parfaite et la plus excellente qui fut jamais; » 3) « de son union avec le Verbe éternel; » 4) « de la fonction divine pour laquelle il fut formé et qui n'est autre que de brûler sans cesse des flammes les plus pures et les plus ardentes de l'amour divin; » 5) « de la sainteté qui lui est propre; » 6) « des vertus dont il est la source. » Que de choses on le voit, qui sont sans doute en rapport avec le cœur (et l'on entrevoit que le P. de Galliffet fausse quelque peu ce rapport en présentant le cœur comme « la source » des vertus et des sentiments), mais qui ne sont pas en rapport direct avec l'amour ! L'auteur étudie ensuite le cœur de Jésus par rapport aux hommes. « Considérez, dit-il, qu'on vous présente ce cœur divin encore tout ardent de l'amour qu'il vous porte et tout plein de ces généreux sentiments de bonté et de miséricorde auxquels vous devez votre rédemption; souvenez-vous que c'est ce même cœur qui a ressenti si vivement toutes vos misères, qui a été si cruellement affligé pour vos péchés, et dans lequel se sont formés tant de désirs ardents de votre bonheur. Mais considérez-le surtout souffrant pour l'amour de vous dans sa passion... » L. II, c. I, passim. Sans doute ici l'amour est bien en première ligne — l'auteur d'ailleurs se trompe en voyant moins le symbole que le principe — mais il n'est pas seul en vue.

Il y a plus clair encore peut-être. Résumant à la fin du c. IV, l. I, sa doctrine sur l'objet de la dévotion au Sacré-Cœur pour en donner une idée « nette et parfaite » : « Plusieurs s'y trompent, dit-il : en entendant prononcer ce nom sacré, le *Cœur de Jésus*, ils bornent toutes leurs pensées au Cœur matériel de Jésus-Christ; ils n'envisagent ce Cœur divin que comme une pièce de chair sans vie et sans sentiment, à peu près comme ils feraient d'une relique sainte toute matérielle. Ah ! que l'idée qu'on doit avoir de ce sacré Cœur est bien différente et bien autrement magnifique ! » Il veut donc qu'on le considère d'abord « comme uni intimement et indissolublement à l'âme et à la personne adorable de Jésus-Christ, plein de vie, de sentiment et d'intelligence » ; en second lieu, « comme le plus noble et le principal organe des affections sensibles de Jésus-Christ, de son amour, de son zèle, de son obéissance, de ses désirs, de ses douleurs, de ses joies, de ses tristesses; comme le principe et le siège de ces mêmes affections et de toutes les vertus de l'Homme-Dieu; » en troisième lieu, « comme le centre de toutes les souffrances intérieures que notre salut lui a coûtées; et de plus comme blessé cruellement par le coup de lance qu'il reçut sur la croix; » enfin « comme sanctifié par les dons les

plus précieux du Saint-Esprit et par l'infusion de tous les trésors de grâce dont il est capable ». — « Tout cela, continue l'auteur, appartient réellement à ce Cœur divin, tout cela entre dans l'objet de la dévotion au Cœur de Jésus. » Et comme si ce n'était pas assez clair, il conclut : « Qu'on envisage donc ce composé admirable qui résulte du Cœur de Jésus; de l'âme et de la divinité qui lui sont unies; des dons et des grâces qu'il renferme; des vertus et des affections dont il est le principe et le siège; des douleurs intérieures dont il est le centre; de la plaie qu'il reçut sur la croix : voilà l'objet complet, pour m'exprimer ainsi, qu'on propose à l'adoration et à l'amour des fidèles. » *Loc. cit.*, p. 59-61.

Qu'on fasse si grande qu'on veut la part d'une physiologie inexacte, qui, nous le verrons, ne fait rien à la dévotion. N'est-il pas vrai que cet objet si ample et si étendu déborde la définition reçue, le « culte du cœur de chair comme emblème de l'amour de Jésus pour nous » ? Et ce que dit le P. de Galliffet est répété presque mot pour mot par les postulateurs de 1765, dans un passage dont nous avons déjà cité un extrait; répété par beaucoup d'autres en des termes équivalents. Les auteurs modernes sont plus circonspects dans le choix de leurs expressions quand ils définissent l'objet propre de la dévotion. Mais dans leurs développements, quand ils se surveillent moins, ils arrivent à en dire autant. Et il faut reconnaître que l'idée vivante de la dévotion déborde de toute part cette idée du cœur comme emblème d'amour, pour aller chercher dans le Cœur de Jésus toute la vie intime du Dieu fait homme, toutes les richesses cachées dans son humanité, et pour parler comme les sulpiciens, tout « l'intérieur de Jésus ». Qu'on lise seulement les litanies du Sacré-Cœur : on verra qu'il en est ainsi. Et il en a été ainsi dès les commencements.

Voici comment s'exprime le P. de la Colombière, en expliquant le sens de « l'offrande au Cœur sacré de Jésus-Christ » : « Cette offrande, dit-il, se fait pour honorer ce divin Cœur, le siège de toutes les vertus, la source de toutes les bénédictions, et la retraite de toutes les âmes saintes. Les principales vertus qu'on prétend honorer en lui sont : premièrement, un amour très ardent de Dieu son Père joint à un respect très profond et à la plus grande humilité qui fut jamais; secondement, une patience infinie, etc.; troisièmement, une compassion très sensible pour nos misères, etc. Ce Cœur est encore, autant qu'il le peut être, dans les mêmes sentiments, et surtout toujours brûlant d'amour pour les hommes. » A la fin des *Retraites spirituelles, Œuvres complètes*, t. VI, p. 124. On pourrait trouver mainte page du même genre dans la B. Marguerite-Marie.

Comment expliquer cette anomalie, cette sorte de disproportion entre la définition et l'usage, entre la théorie et la réalité ? Sans se poser explicitement la question, les auteurs la résolvent pratiquement en deux sens. En essayant de ramener à l'amour tout l'intime de Jésus. Sa vie affective n'est-elle pas tout amour; et les variétés de cette vie affective que sont-elles sinon un même amour diversifié suivant la condition de l'objet ? C'est ce que saint Augustin avait dit; ce qu'ont répété saint Thomas, Bossuet, tous les disciples des maîtres. Ce qui n'est pas amour, en Jésus, est sous l'influence de l'amour. Pourquoi ses douleurs ? Il a aimé. Que sont ses miracles ? Des effets d'amour et de bonté. Si saint Thomas conçoit tous les actes bons de l'homme de bien comme produits sous l'empire de l'amour — il entend, il est vrai, l'amour de Dieu — ne pourra-t-on pas dire que toute la vie de Jésus se ramène à l'amour de Dieu et du prochain ? Toute sa vie n'est-elle pas pour le prochain, comme elle est pour Dieu ? Et certes, c'est là une belle idée de la dévotion au Sacré-Cœur.

Il faut le reconnaître pourtant, elle n'épuise pas toute la richesse de la dévotion, telle que nous la trouvons

dans les écrits du P. de Galliffet, je pourrais dire tout aussi bien dans ceux de la B. Marguerite-Marie; telle que nous la voyons, dans la pratique des fidèles.

Tout en étant essentiellement ce que nous l'avons défini, le culte du Sacré-Cœur s'étend plus loin. On peut et on doit le définir comme la dévotion à l'amour du Sacré-Cœur pour nous. Car c'en est bien là la « substance », suivant le mot de Pie VI que nous avons cité. Mais elle s'étend plus loin, et cela parce qu'elle est la dévotion au Cœur réel et vivant de Jésus, parce qu'elle traite le Cœur de Jésus suivant les conditions où nous trouvons à l'égard du cœur humain.

Le cœur est avant tout emblème d'amour. Mais le cœur réel et vivant n'est pas ce cela. Et de là vient que la dévotion au Cœur vivant et réel de Jésus n'y honore pas seulement l'amour. Toute notre vie intime et profonde a ses attaches avec le cœur : nos sentiments s'y répercutent, toute notre vie affective y a comme un centre de résonnance par lequel elle se manifeste sensiblement à nous. Or, notre vie morale et notre vie affective sont étroitement unies, je ne sais si même on peut dire qu'elles sont distinctes. Aussi le langage courant, expression de réalités profondément senties, rattache-t-il au cœur toute la vie morale et affective de l'homme : les vertus comme les sentiments, les principes d'action et les mobiles intimes. Ne va-t-on pas jusqu'à dire que les grandes pensées viennent du cœur, et que le cœur a des raisons que la raison ne connaît pas? Ne comprenons-nous pas que quand Pascal parle de « Dieu sensible au cœur », il traduit une réalité profonde, et que « Dieu sensible au cœur », c'est autre chose que la connaissance purement abstraite et froide du philosophe? Jésus lui-même ne s'est-il pas présenté à nous comme « doux et humble de cœur » et ne voyons-nous pas là une manifestation de son Sacré-Cœur? Mais n'est-ce point là le « cœur métaphorique » contre lequel on nous met en garde, quand on définit la dévotion au Sacré-Cœur? Non. C'est bien au cœur réel que va notre pensée; non plus seulement en tant qu'il est symbole d'amour, écho intime qui nous traduit par ses battements notre vie affective; mais en tant que l'usage courant, fondé sur une expérience vague mais réelle, rattache au cœur notre vie intime : elle voit en lui le symbole et l'expression, en même temps qu'elle y perçoit la résonnance de nos états affectifs, de nos dispositions morales.

Première extension de notre dévotion. Extension, on le voit, toute légitime et naturelle, dès que l'on conçoit la dévotion comme allant au cœur réel et vivant de Jésus pour y honorer tout ce qu'il est, tout ce qu'il fait, tout ce qu'il rappelle et représente à l'esprit. De ce chef, la dévotion au Sacré-Cœur n'est plus seulement la dévotion à l'amour du Cœur de Jésus; elle devient la dévotion à tout l'intime du Sauveur, en tant que cet intime a dans le cœur vivant un centre de résonnance, un symbole ou un signe de rappel.

Il en est une autre, tout aussi naturelle, consacrée par l'usage, et fondée sur le langage courant. C'est le passage du cœur à la personne tout entière.

8° *Le cœur pris pour la personne.* — Sans doute, c'est toujours la personne qu'on honore quand on honore le cœur; comme c'est la personne qu'on honore quand on lui baise respectueusement la main. C'est la condition du culte et pas n'est besoin d'y insister ici. Pie VI a fait justice des accusations formulées à cet égard par les jansénistes, comme si les fidèles, en honorant le Sacré-Cœur de Jésus, l'honoraient en dehors de la personne sacrée du Verbe incarné. Dès les premiers jours de la dévotion, la doctrine fut très nette à cet égard, et nous avons vu le P. de Galliffet insister encore et encore sur l'union du cœur à la personne divine dans le culte du Sacré-Cœur. « On peut, disait-il, adresser à ce Cœur divin des prières, des actes, des affections,

des louanges, en un mot tout ce qu'on peut adresser à la personne même; puisqu'en effet la personne elle-même unie à ce cœur le reçoit très réellement. » L. I, c. iv, p. 50. Déjà Marguerite-Marie avait dit avec une netteté parfaite que Jésus prenait un singulier plaisir à être honoré sous la figure de ce cœur de chair. Le culte n'est pas d'ailleurs purement *relatif*, comme celui qu'on rend à une image, comme celui qu'on rend même à la vraie croix; car le cœur fait partie de la personne, et il a en lui la dignité de la personne dont il fait partie. Il suffit de rappeler ces notions. Car il n'y a en cela rien qui soit propre au culte du Sacré-Cœur. La même chose notamment s'applique au culte des cinq plaies, dont l'une d'ailleurs nous amène au cœur de Jésus : qu'est-ce en effet, que la blessure du cœur, sinon le cœur blessé? Mais il y a, dans la dévotion au Sacré-Cœur telle qu'elle est vivante dans l'Église, un passage spécial du cœur à la personne, qui mérite attention. Faute de le remarquer, on brouille parfois les notions, et on ne sait comment s'expliquer ni le langage de la B. Marguerite-Marie, ni le mouvement de la dévotion.

Dans le langage courant, le mot *cœur* est souvent employé, par une figure que les grammairiens ont appelée *synecdoque*, pour désigner la personne : C'est un grand cœur, c'est un bon cœur; comme on dit : C'est une grande âme, c'est une belle âme. Et quand nous disons : Quel cœur! c'est la personne que nous désignons directement; ce n'est pas son cœur. Cela s'est fait tout naturellement dans la dévotion au Sacré-Cœur. Marguerite-Marie dit : *Ce Sacré-Cœur*, comme elle dirait : *Jésus*. Dans les deux cas, elle vise directement la personne. Et l'usage est devenu courant de désigner *Jésus* par le nom du *Sacré-Cœur*. Non pas, qu'on le note bien, que les deux mots soient synonymes. On ne peut pas dire indifféremment *Jésus* ou *Sacré-Cœur* : on ne désigne pas toujours la *personne* par son *cœur*. Il faut, pour le faire, qu'on ait en vue la personne dans sa vie affective et morale, dans son intime, dans son caractère et ses principes de conduite. L'idée du cœur ne disparaît pas; elle domine la phrase : le cœur ne désigne la personne que sous les aspects représentés par le cœur. Mais ce passage du cœur à la personne, cette visée de la personne dans le cœur donne à la dévotion au Sacré-Cœur une allure plus libre et une portée plus ample. Par là, le Sacré-Cœur me rappelle Jésus dans toute sa vie affective et morale, Jésus intime, Jésus tout aimant et tout aimable, Jésus modèle de toutes les vertus. Toute la vie de Notre-Seigneur peut ainsi se concentrer dans son cœur, dans tous ses états; je puis étudier ce qu'ils ont de plus profond, de plus intime, de plus personnel. Tout Jésus se résume et s'exprime dans le Sacré-Cœur, attirant, sous ce symbole expressif, notre regard et notre cœur sur son amour et sur ses amabilités.

Déjà nous étions arrivés là par une autre voie, par celle du symbole et de la coopération du cœur à la vie intime de Jésus. Nous sommes plus à l'aise encore dans la dévotion, grâce à cette sorte de communication d'idiomes entre ce qui convient au cœur et ce qui convient à la personne même de Jésus visée dans ce qu'elle a de plus intime et de plus personnel. Qu'est-ce pour nous qu'une statue du Sacré-Cœur? Une statue, où Jésus nous montrant son Cœur, essaye de traduire à nos regards toute sa vie intime, son amour surtout et ses amabilités.

Grâce à cette extension nouvelle, nous pouvons décrire la dévotion au Sacré-Cœur comme la dévotion à Jésus se montrant à nous, en nous montrant son cœur, dans sa vie intime et ses sentiments les plus personnels, lesquels d'ailleurs ne disent qu'amour et amabilité. Elle nous ouvre, si je puis dire, le fond de Jésus. Le cœur ne disparaît pas, dans cette acception nouvelle. Mais c'est la personne de Jésus qui nous l'ou-

vre elle-même en nous disant comme à la B. Marguerite-Marie : « Voilà ce Cœur, » et en regardant le cœur qui nous est ainsi montré, nous apprenons à connaître la personne dans son fond.

9^e *L'idée de l'amour méconnu et outragé.* — La dévotion au Sacré-Cœur est donc avant tout la dévotion à l'amour et aux amabilités de Jésus, la dévotion à Jésus tout aimant et tout aimable. On peut dire que tout est là et que tout suit de là. Mais il est un trait que l'histoire de la dévotion met spécialement en relief, et ce trait contribue à lui donner son caractère spécialement touchant. Jésus ne se contente pas de montrer son cœur blessé d'amour, avec sa tendresse exquise, avec sa générosité qui va « jusqu'à s'épuiser et se consommer pour leur témoigner son amour ». Il nous montre cet amour méconnu, outragé, même par ceux-là de qui il pouvait attendre plus de retour, et qui par vocation devraient l'aimer davantage.

Après avoir dit : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes ; » il ajouta : « Et pour reconnaissance, je ne reçois de la plupart que des ingratitude par leurs irrévérences et leurs sacrilèges, et par les froideurs et les mépris qu'ils ont pour moi dans ce sacrement d'amour. Mais ce qui m'est encore le plus sensible est que ce sont des cœurs qui me sont consacrés qui en usent ainsi. » *Mémoire*, dans *Vie et Œuvres*, t. II, p. 355 (2^e édit., p. 414). Commentant ces paroles, le P. de Galliffet écrit : « Il faut encore observer ici un point essentiel à la nature de notre dévotion, c'est que cet amour dont son divin Cœur est embrasé, doit être considéré comme un amour méprisé et offensé par l'ingratitude des hommes... Le Cœur de Jésus-Christ doit donc être ici considéré sous deux rapports : d'une part, comme embrasé d'amour pour les hommes ; et de l'autre, comme offensé cruellement par l'ingratitude de ces mêmes hommes. Ces deux motifs, unis ensemble, doivent produire en nous deux sentiments également essentiels à la dévotion envers ce Sacré-Cœur : savoir, un amour qui répond au sien, et une douleur qui nous porte à réparer les injures qu'il souffre de la dureté des hommes. » L. I, c. IV, p. 47. Le premier cri de la dévotion au Sacré-Cœur est : L'amour n'est pas aimé ! C'est aussi ce qu'expliquent tout au long les postulateurs de 1765 : « Il faut remarquer, disent-ils, que le Sacré-Cœur doit être regardé ici sous deux aspects : D'abord comme débordant d'amour pour les hommes... Il faut le regarder aussi comme cruellement blessé par l'ingratitude des hommes, accablé d'outrages, et par là digne non seulement de notre amour, mais aussi de notre compassion. » *Mémoriale*, n. 34, 38 ; Nilles, t. I, p. 117, 120.

Sans doute, Jésus ne souffre plus ; mais l'outrage, de la part des hommes, n'en est pas moins réel : ils font, de leur côté, tout ce qu'il faut pour le faire souffrir. Il faut dire que tous ces outrages ont retenti un jour dans son Cœur. Il en a souffert, quand il pouvait encore souffrir. Dans sa passion, il n'a pas ressenti seulement les outrages des Juifs et des Romains ; il n'a pas souffert seulement des ingratitude de ses concitoyens et de l'abandon de ses amis. L'avenir et le passé ont eu leur contre-coup dans la passion ; ils s'y sont concentrés. Si donc Jésus ne souffre pas dans le présent, il a souffert du présent, et les fidèles n'ont pas tort de se représenter Jésus souffrant, puisqu'il a souffert des outrages d'à présent, sans compter qu'il est toujours permis de se transporter dans le passé pour compatir à Jésus, l'avenir d'alors étant le présent d'aujourd'hui. Possible que parfois la façon de parler en cette matière ne soit pas rigoureusement exacte. Est-il bien sûr que l'exactitude d'expression pourrait se corriger sans enlever d'autant à la vérité profonde des choses et à l'impression qu'elles doivent produire ? Toujours est-il que la B. Marguerite-Marie a vu le Sacré-Cœur couronné d'épines et surmonté de la croix ; et elle s'en explique

très bien en voyant là le signe d'une grande réalité : « Il était environné d'une couronne d'épines, qui signifiait les piqures que nos péchés lui faisaient, et une croix au-dessus signifiait que... dès lors que ce Sacré-Cœur fut formé, la croix y fut plantée. » *Lettres inédites*, lettre IV, p. 141. L'Église connaît bien ces manières psychologiques de supprimer le temps et l'espace ; sa liturgie est pleine de ces reflets de l'éternité divine jetés sur notre monde changeant et passager.

Ces explications étaient nécessaires pour faire entendre comment la dévotion au Sacré-Cœur peut se représenter Jésus outragé. Mais ce rapport du présent avec la passion de Jésus n'est pas la seule, ni probablement la principale raison du rapport étroit que nous voyons entre la dévotion au Sacré-Cœur et le souvenir des souffrances de Jésus.

10^e *L'idée de la passion et celle de l'eucharistie dans la dévotion.* — En fait, la pensée de la passion est très souvent mêlée et très intimement au culte du Sacré-Cœur. La messe *Miserebitur* en est comme toute pénétrée ; l'*Office* de la fête, presque autant ; les litanies du Sacré-Cœur nous le rappellent comme *propitiation pour nos péchés*, comme *rasasié d'opprobres*, comme *broyé à cause de nos crimes*, comme *fait obéissant jusqu'à la mort*, comme *percé d'une lance* ; et d'autre part, les litanies de la passion et l'heure sainte, passée en union avec Jésus au jardin des Olives, étaient pour la B. Marguerite-Marie deux des principaux exercices de la dévotion au Sacré-Cœur. Bref, la dévotion au Sacré-Cœur va comme d'instinct à Jésus souffrant et mourant. On y pourrait voir une délicatesse d'amour : n'est-ce pas quand l'ami souffre et est délaissé, outragé, que l'ami se tient plus près pour lui tenir compagnie, lui dire son amour, lui rendre hommage et compatir à ses peines ? Il y a cela, sans doute dans l'instinct qui pousse vers le jardin des Olives ou le Calvaire les dévots du Sacré-Cœur. Mais il y a autre chose aussi. La dévotion au Sacré-Cœur cherche les traces de l'amour. Et où cet amour brille-t-il autant que dans la passion ? Souffrir et mourir pour ceux que l'on aime, c'est, au témoignage de Jésus, l'effort suprême de l'amour. La dévotion au Sacré-Cœur va donc à la passion, parce que là plus que partout elle trouve ce Sacré-Cœur qui « s'épuise et se consomme pour témoigner son amour ».

C'est pour des raisons du même genre que la dévotion au Sacré-Cœur est en rapport étroit avec l'eucharistie. Les postulateurs de 1765 sont très explicites à ce sujet. Voir le *Mémoriale*, n. 38 ; Nilles, t. I, p. 120, et la *Réplique* aux exceptions du promoteur de la foi, n. 23, 24, Nilles, p. 147. Marguerite-Marie fut l'amante de l'autel, comme elle fut l'amante de la croix. Tout son désir est de communier, tout son secours, dit-elle, « le cœur de mon aimable Jésus au très saint-sacrement. » *Lettres inédites*, lettre IX, p. 194. Jésus lui demanda la communion réparatrice, comme il lui demanda l'heure sainte ; et il voulait qu'elle communiât toutes les fois qu'elle le pourrait, quoi qu'il pût lui en arriver. La dévotion a toujours marché dans la même voie. A mesure qu'elle grandit dans une âme, elle pousse à communier plus et mieux. La liturgie du Sacré-Cœur porte le même témoignage : la messe et l'office font les parts à peu près égales entre la pensée de la passion et la pensée de l'eucharistie. Le P. Croiset mettait l'eucharistie, comme il mettait la passion, dans sa définition même : « L'objet particulier de cette dévotion, disait-il, dès la première phrase de son traité, est l'amour immense du Fils de Dieu qui l'a porté à se livrer pour nous à la mort, et à se donner tout à nous dans le très saint-sacrement de l'autel. » C'est également ce que dit la sixième leçon du bréviaire au jour de la fête : *Quam caritatem Christi patientis et pro generis humani redemptionem morientis, atque in sue mortis commemorationem instituentis sacramentum corporis et sanguinis sui, ut fideles sub*

sanctissimi Cordis symbolo devotius ac ferventius recolant, ejusdemque fructus uberius percipiant.

Ici, comme pour la passion, la chose pourrait s'expliquer du côté des fidèles. C'est dans l'eucharistie que nous trouvons actuellement le Cœur de Jésus le plus près de nous, c'est dans l'eucharistie qu'il s'unit le plus intimement à nous et que nous nous unissons à lui. Mais une raison plus objective de ce rapport étroit entre l'eucharistie et la dévotion au Sacré-Cœur, c'est que l'eucharistie est, avec la passion, le témoignage le plus expressif de l'amour du Sacré-Cœur pour nous. C'est ainsi que l'entend le P. Croiset, ainsi que l'entend l'Église dans les textes qui viennent d'être cités. La passion et l'eucharistie sont les deux principaux bienfaits de cet amour que l'Église, comme elle s'en explique dans l'oraison de la fête, honore dans le culte du Sacré-Cœur : *In sanctissimo... corde gloriantes, præcipua in nos caritatis ejus beneficia recolimus.*

On pourrait se demander si et pourquoi le bienfait de l'incarnation, à laquelle nous devons Jésus lui-même, et qui est tout entier un effet d'amour (*sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret*), ne doit pas être mis, aussi bien que la passion et l'eucharistie, en rapport spécial avec notre dévotion. Cela se fait quelquefois ; le décret même de 1765, en accordant la fête, disait que par ce culte « on renouvelait symboliquement la mémoire de l'amour qui avait porté le Fils unique de Dieu à prendre la nature humaine ». Nilles, t. 1, p. 152. L'hymne des Vêpres de la fête exprime la même idée : *Amor coegit te tuus | Mortale corpus sumere.* Mais ces textes ne résolvent pas définitivement la question. La solution dépend de la réponse à une autre question qu'il faut examiner pour préciser de plus en plus l'idée que nous devons nous faire de la dévotion au Sacré-Cœur.

11° *Quel amour nous honorons dans la dévotion au Sacré-Cœur, l'amour pour les hommes ; en quel sens l'amour pour Dieu ?* — La question est celle-ci : *De quel amour parlons-nous, quand nous disons que la dévotion au Sacré-Cœur a pour objet d'honorer sous le symbole du cœur l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ ?* Mais cette question elle-même a deux sens. Car cet amour du Sacré-Cœur peut être regardé du côté de l'objet aimé et l'on peut se demander à qui il va : *Est-ce l'amour pour Dieu ? est-ce l'amour pour les hommes ?* Il peut être regardé du côté du sujet qui aime, et la question devient : *Quel amour de Jésus honorons-nous en honorant son Cœur, celui dont il aime comme homme ou celui dont il aime comme Dieu, son amour humain ou son amour divin, son amour créé ou son amour incréé, celui qui pleura sur Lazare ou celui qui fit Lazare ?*

À la première question la réponse est facile. L'amour que nous honorons dans ce culte c'est l'amour de Jésus pour les hommes, l'amour qui demande une réciprocité d'amour : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes, » disait Jésus à la B. Marguerite-Marie. *Quis non amantem redamet ? Quis non redemptus diligat ?* chantons-nous dans l'hymne de laudes. *Præcipua in nos caritatis ejus beneficia recolimus,* disons-nous dans l'oraison. Tous les textes sont dans le même sens, et ce serait perdre son temps de les accumuler ici pour prouver une thèse que personne ne conteste. Il n'y a qu'à donner une explication et à prévenir une difficulté. Une explication. L'amour de Jésus pour les hommes ne va pas sans son amour pour son Père ; il en est tout pénétré, il y prend sa source, il y a son motif. Il savait le grand commandement : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toutes tes forces ; » et il le pratiquait comme personne ne le pratiquera. Il savait que le second commandement est semblable au premier : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même pour Dieu, » et il le pratiquait avec la même perfection idéale. Cela revient à

dire que l'amour de Jésus pour le prochain fut un amour surnaturel, un amour réglé, tout informé par conséquent par son amour pour son Père. Voilà pour l'explication. Reste une difficulté. Nous avons dit que tous les textes entendent l'amour du Sacré-Cœur comme son amour pour les hommes. La chose est vraie. Il y a pourtant des exceptions au moins apparentes, et il s'en est présenté déjà sur notre route. Dans la réplique des postulateurs polonais, il est dit que le cœur de Jésus doit être considéré en second lieu, comme le symbole ou le siège naturel de toutes les vertus et de toutes les affections intérieures du Christ, et en particulier de l'amour immense dont il honora son Père et les hommes, *imprimisque amoris illius immensi quo Patrem et homines prosecutus est. Replicatio*, n. 18 ; Nilles, t. 1, p. 145. Le P. de la Colombière parle de même : « Les principales vertus qu'on prétend honorer en lui sont : premièrement un amour très ardent de Dieu son Père. » *Loc. cit.*, p. 124. Et il serait facile de citer des textes analogues chez ceux-là mêmes qui disent le plus expressément que la dévotion au Sacré-Cœur a pour objet d'honorer l'amour dont Jésus a aimé les hommes, chez le P. Croiset, par exemple, ou chez le P. de Galliffet. N'est-ce pas pour brouiller toutes nos notions et nos définitions ? Non. Pourvu que nous nous rappelions les deux façons que nous avons signalées d'entendre la dévotion au Sacré-Cœur. Elle est dans son objet direct et immédiat la dévotion au cœur aimant de Jésus, au cœur emblème d'amour ; mais elle est aussi par une extension légitime et naturelle la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus dans toute sa vie intime, dans ses vertus par conséquent, et particulièrement dans son amour pour Dieu. En tant qu'emblème d'amour, c'est son amour pour nous que Jésus nous découvre en nous découvrant son cœur ; mais en nous découvrant ce Cœur adorable, il nous le montre dans toute sa réalité, comme idéal de notre vie non moins que comme objet de notre amour.

On voit combien est importante cette distinction pour éclaircir les idées. Peut-être y trouverons-nous encore une lumière pour résoudre la seconde question, qui est plus difficile, et où l'accord des auteurs n'est pas aussi unanime.

12° *Quel amour nous honorons : l'amour du Verbe incarné ; amour créé ou amour incréé ?* — Quel amour de Jésus honorons-nous dans la dévotion au Sacré-Cœur, son amour créé ou son amour incréé, l'amour dont il aime comme homme dans sa nature humaine, ou celui dont il aime comme Dieu dans sa nature divine, et, pour répéter une expression claire et courte, celui qui fit Lazare, ou celui qui pleura sur Lazare ?

C'est une question qui peut-être n'a pas été traitée à fond jusqu'à nos jours. Non pas qu'elle ait été ignorée. Beaucoup des théologiens du Sacré-Cœur se la sont posée explicitement. Mais il n'y a pas encore de solution qui s'impose, et plusieurs croient que la question n'a pas été suffisamment discutée même par ceux qui la résolvent. Telle est notamment l'opinion du P. Vermeersch. *L'objet propre de la dévotion au Sacré-Cœur*, dans les *Études*, 20 janvier 1906, t. cxi, p. 146-179. « Cet article, dit l'auteur, est dirigé contre une opinion spécieuse et séduisante, qui gagne du terrain, mais où nous ne pouvons nous empêcher de voir une confusion et une méprise plutôt malheureuse. La faveur relative dont elle jouit ne s'explique, à nos yeux, que par un défaut d'attention. Nous avons pensé servir les intérêts de la véritable dévotion au Sacré-Cœur en appelant des réflexions sérieuses sur une question qui d'ailleurs, nous le savions, est mise à l'étude en Allemagne et en Autriche, et y préoccupe les esprits. » *Loc. cit.*, p. 146. Le P. Vermeersch, d'après cela, combat l'opinion qui étend la dévotion au Sacré-Cœur jusqu'à la charité incréée. Sans nous engager à recevoir ses conclusions, suivons-le dans son enquête. Plusieurs ne se sont pas

posé la question d'une façon explicite. Mais ils parlent comme s'ils n'avaient en vue que la charité créée du Christ. Marguerite-Marie, suivant l'auteur, ne voit dans le Sacré-Cœur que le cœur de chair qui a tant aimé les hommes. Est-ce à dire qu'elle exclue l'amour incréé? Cela ne suit pas, nous le verrons. Je me demande même si elle ne l'inclut pas quelquefois, par exemple quand elle parle au P. Croiset des « divins trésors du Cœur de Dieu qui... est la source » de tout bien. *Lettres inédites*, lettre IV, p. 142. Analogie est le cas du P. de la Colombière, du P. Croiset, du P. de Galliffet, des évêques de Pologne dans leur beau *Mémorial* : nulle mention explicite de l'amour incréé. Le P. Vermeersch ramène à la même opinion Muzzarelli et Franzelin; mais Muzzarelli fait une place à l'amour incréé dans la dévotion, et l'interprétation qui est donnée de Franzelin ne s'impose pas. On peut y ranger, si l'on veut, Gerdil, Zaccaria, Roothaan, Dalgairns; mais le P. Froment, qui écrivit, comme en concurrence avec le P. Croiset, sur les instances de la B. Marguerite-Marie, B. Tetamo, Marquez, Gautrelet probablement, Martorell et Castella, De San, Leroy, Bucciaroni, Chevalier, Terrien, Nilles, Nix, Billot, Baruteil, Thill, font une place à la charité incréée. Les documents ecclésiastiques, sauf peut-être deux ou trois, semblent viser uniquement la charité créée. Des deux exceptions, l'une est certaine. C'est l'hymne des vèpres du Sacré-Cœur. Nous avons vu les deux vers où « l'amour a forcé Jésus à prendre un corps mortel ». Cet amour est aussitôt décrit comme « l'ouvrier qui a fait la terre, la mer et les astres » :

Ille amor almus artifex Terræ marisque et siderum.

Il s'agit donc de l'amour incréé. L'autre document est le décret même de 1765 : on y donne comme objet du culte « l'amour qui a poussé le Fils unique de Dieu à prendre la nature humaine ». N'est-ce pas désigner clairement l'amour incréé? Pas si clairement, dit le P. Vermeersch, et par une exégèse subtile mais sérieuse, il montre un autre sens comme très plausible, p. 178 sq. Il est vrai, un secrétaire de la S. C. des Rites en 1821, avec beaucoup de théologiens, a vu là l'amour incréé, p. 177. Mais il a bien pu se tromper sur ce point, comme il s'est trompé sur un autre. Et puis, chose curieuse, ce décret n'est pas reproduit dans le recueil officiel. Pourquoi cette omission? On l'ignore. Mais elle n'est pas pour en augmenter l'autorité, qui d'ailleurs ne s'imposerait pas devant des raisons graves, p. 177.

Un troisième texte me paraît mériter aussi attention. C'est l'invocation des litanies : *Cor Jesu, infinite amans et infinite amandum*. Je n'oserais pas cependant y appuyer trop. Car il est possible que l'infinité dont il est ici question doive se prendre de la dignité infinie de la personne plus que de la nature de l'acte considéré en lui-même. Je dis : *il est possible*; mais je ne vois pas que ce soit sûr : je sais des dévots du Sacré-Cœur, d'ailleurs bons théologiens, qui aiment à se redire que le Cœur de Jésus bat pour eux d'un amour infini, sans prétendre évidemment que l'amour infini et spirituel du Verbe ait à proprement parler un écho sensible dans le cœur de chair. Mais on doit reconnaître que les textes ne résolvent pas une question difficile, qui ne se posait pas nettement pour ceux qui les ont écrits. Ils ont un sens très beau et très plein, dans le sens de l'union personnelle de la nature humaine et par là du cœur humain de Jésus avec le Verbe de Dieu.

Néanmoins le P. Vermeersch s'attaque à forte partie. Sans vouloir le suivre dans ses déductions, voici comment on peut, semble-t-il, résoudre la question.

Une chose est sûre, sans conteste. L'amour que nous honorons directement dans le culte du Sacré-Cœur, c'est l'amour du Verbe incarné, du Dieu fait homme.

Jésus est le Dieu-Homme et les fidèles, qui voient Jésus vivant et concret, ne séparent pas dans leurs hommages l'homme du Dieu. Le rayonnement de la personne divine illumine pour eux tout ce qu'ils voient de Jésus. Même quand ils regardent l'homme, quand ils écoutent les paroles qui tombent de ses lèvres, quand ils compatisent à ses souffrances, ils n'oublient pas qu'il est Dieu, et c'est cette pensée toujours présente qui donne son caractère à tous leurs rapports avec Jésus, de même que la réalité toujours actuelle de l'union donne son caractère et sa valeur à chacun des actes et des souffrances, à chacun des mots de Jésus. Jésus, pour eux, est essentiellement le Dieu-Homme dans l'unité indissoluble de l'union hypostatique : ni leur foi, ni leur amour ne peuvent le concevoir autrement. Dès lors la dévotion au Sacré-Cœur est nécessairement la dévotion au Dieu-Homme, l'amour qu'on y honore est nécessairement l'amour du Dieu-Homme. Voilà qui doit être regardé comme acquis; en ce sens du moins, il est juste de dire, avec le P. Terrien : *Quod Deus conjunxit, homo non separet*.

Mais, pour le P. Vermeersch, c'est là escamoter la question, non la résoudre. Nul, en effet, ne nie l'union personnelle; nul ne prétend que l'amour que les fidèles honorent dans la dévotion au Cœur de Jésus soit un amour purement humain. La question est si c'est seulement l'amour humain du Dieu-Homme, ou si c'est aussi son amour divin; si c'est seulement l'amour dont il nous a aimés avec son cœur humain dans sa nature humaine, ou si c'est aussi l'amour dont il nous aime éternellement dans sa nature divine, par l'acte simple d'amour qui est son essence infinie. Les fidèles ne distinguent pas, si je ne me trompe, quoiqu'ils distinguent fort bien en Jésus la nature divine et la nature humaine, quoiqu'ils sachent reconnaître en lui un amour dont il nous aime comme homme, et un amour dont il nous aime comme Dieu. Et le fait qu'ils ne distinguent pas est en faveur de la non-distinction des deux amours dans leur culte; c'est tout Jésus qu'ils honorent sous la figure de son cœur de chair; tout son amour, semble-t-il, comme toute sa personne. Pour distinguer là où ils ne distinguent pas, il faudrait des raisons. Les théologiens cherchent s'il y en a.

On a beaucoup reproché à notre dévotion de favoriser le nestorianisme. Pure calomnie des jansénistes, les théologiens du Sacré-Cœur l'avaient réfutée d'avance, et Pie VI en a fait bonne justice dans le texte que nous avons cité. Mais si les fidèles n'honorent pas le Sacré-Cœur en nestoriens, il ne faut pas non plus, en supposant qu'ils confondent dans leur culte les natures et les opérations, le leur faire honorer en eutychiens ou en monothélites. Or n'est-ce pas le danger à craindre en raisonnant comme nous faisons, en passant de la personne à l'amour, en concluant de ce que l'honneur va à la personne qu'il va aussi à l'amour divin?

Mais nous ne passons pas, sans autre considération, de la personne à l'amour. Nous ne concluons pas de l'unité de personne à la fusion ou à la confusion des deux amours en un seul. Nous disons seulement ceci. Tout en distinguant les natures dans l'objet de leur dévotion, les fidèles y visent tout Jésus, la personne totale, la personne dans ses deux natures; dès lors aussi on doit dire qu'ils la visent dans ses deux amours, à moins que des raisons spéciales ne nous fassent reconnaître qu'ils ont en vue un seul de ces deux amours, l'amour humain.

On dit : Les documents ne parlent que de l'amour créé. Je distingue : ils ne parlent que des bienfaits où paraît aussi l'amour créé, je le reconnais (sauf les exceptions dites plus haut), ils attribuent ces bienfaits au seul amour créé, j'attends qu'on le prouve. Et il y a différence, à cet égard, entre l'ordre de l'amour et celui de l'action. C'est Jésus, dans sa nature humaine, qui parle,

qui agit, qui souffre, qui institue les sacrements, qui demeure dans l'eucharistie; mais il ne suit pas qu'il ait parlé, agi, souffert, et le reste, sous l'influence de son seul amour créé. Pourquoi ne pas voir, sauf raisons du contraire, l'amour incréé se complaisant aussi dans ces œuvres de l'amour créé, donnant le branle pour ainsi dire, à cet amour créé! Mais « s'il faut faire place à la charité incréée, elle doit occuper le premier rang ». Vermeersch, *loc. cit.*, p. 164. Ici encore je distingue : Si les deux amours étaient regardés en eux-mêmes, je l'accorde; s'ils sont visés à travers le cœur de chair, je distingue encore : quand on en parle explicitement, soit (on pourrait en douter); s'il n'en est pas question explicitement, je le nie — à moins qu'on ne préfère accorder, ce qui revient au même, qu'en parlant de l'amour du Christ, sans l'avoir explicitement en vue ni comme créé ni comme incréé, on donne implicitement la première place à l'amour incréé, puisqu'on parle de cet amour tel qu'il est. Ce n'est donc pas dans cette voie non plus qu'il faut chercher la solution de la question. Mais « l'amour d'un cœur humain est censé humain lui-même, si l'on ne dit pas le contraire ». Vermeersch, *loc. cit.*, p. 164. On pourrait peut-être hésiter à dire oui, quand il s'agit d'un cas unique comme celui du Dieu-Homme. Il faut dire oui cependant, s'il s'agit de l'amour de ce cœur, de l'amour où ce cœur est intéressé vitalement. Mais la question est précisément s'il ne s'agit que de celui-là dans la dévotion au Sacré-Cœur.

Ceux qui voient surtout le Sacré-Cœur organe, comme fait le P. de Galliffet, doivent être portés à regarder la dévotion comme étant la dévotion à l'amour humain de Jésus. Seul peut-être le P. Billot, qui pose si clairement que « le cœur est le symbole de l'amour parce qu'il en est l'organe », écrit cependant avec la même décision que « dans le Verbe incarné le cœur est le symbole à la fois de la charité incréée qui fit descendre le Verbe sur la terre et de la charité créée qui, éclatant dès le premier instant, le conduisit jusqu'à la croix ». Il entend sans doute que le symbolisme, tout en ayant son fondement dans le rapport vital, n'y a pas ses limites. Car le Sacré-Cœur n'est organe que par rapport à l'amour humain. D'autres y voient tout ce qui a rapport à l'amour, et y retrouvent tout Dieu, lequel, suivant le disciple bien-aimé, est amour. Mais ceux-là sont portés à perdre contact avec le cœur réel, avec le cœur de chair de Jésus. Or n'oublions pas que sans ce contact avec le cœur de chair, il n'y a plus dévotion au Sacré-Cœur. Que de belles pages on a écrites à propos du Sacré-Cœur sur l'amour de Dieu et sur ses opérations dans le monde, où la dévotion n'a pas d'autre part que d'avoir servi d'à propos!

Avec la notion du Sacré-Cœur emblème, on reprend contact avec le cœur réel et l'on reste libre de faire signifier à l'emblème non seulement l'amour qui retentit dans l'organe, mais aussi l'amour divin qui n'y a aucun écho. La question n'en est pas résolue du coup. Il ne s'agit pas de ce qui peut être, mais de ce qui est dans la pensée de l'Église, puisqu'il s'agit de la dévotion publique et officielle de l'Église, non d'une dévotion privée qui pourrait être différente. Mais n'oublions pas que le cœur emblème, tel que l'Église l'honore, est en même temps le cœur organe, le cœur de chair vivant en Jésus et battant dans sa poitrine le rythme de la vie et de l'amour.

Cette dernière remarque ne nous oblige-t-elle pas à conclure, à défaut de textes précis, que, dans la pensée de l'Église, la dévotion au Sacré-Cœur n'est décidément que la dévotion à l'amour créé, à l'amour humain, qui seul est l'amour du Sacré-Cœur, l'amour où il a sa part comme organe, en même temps que comme emblème? N'est-ce point là la raison que nous demandions pour avoir droit de restreindre à l'amour humain dans le Christ l'amour du Dieu fait homme que

nous disions être certainement l'objet de la dévotion?

La conclusion ne s'impose pas, ce me semble. Voici pourquoi.

a) L'amour même du Cœur de Jésus n'est-il pas mis en branle par son amour incréé, et pourquoi dès lors le cœur, symbole de l'amour créé, ne le serait-il pas du même coup de l'amour incréé uni par un lien si intime de causalité avec l'amour créé? Cet amour incréé ne retentit pas directement dans le cœur de chair, je le veux bien; mais il y retentit en produisant cet écho créé qui est l'amour du cœur de chair; et cela suffit pour que le cœur de chair me le rappelle, en même temps qu'il me rappelle l'amour créé.

b) Dans un sens analogue, je puis regarder l'amour incréé qui crée le cœur aimant de Jésus. Ce foyer d'amour, qui l'a allumé? Cet emblème vivant de l'amour, qui me le présente et me le donne? Si Jésus est une manifestation vivante de Dieu dans le monde, comment le Sacré-Cœur ne serait-il pas la manifestation vivante de l'amour et de l'amabilité de Dieu lui-même? Or s'il en est ainsi, l'amour incréé a sa place dans la dévotion au Sacré-Cœur.

c) Enfin, la dévotion au Sacré-Cœur nous mène tout naturellement, comme nous l'avons vu, à la personne de Jésus se montrant à nous tout aimante et tout aimable. Le Sacré-Cœur, c'est Jésus, Jésus m'apparaissant dans sa nature humaine, mais Jésus se présentant du même coup à ma foi comme personne divine. Et de ce chef encore, l'amour incréé a sa place dans la dévotion au Sacré-Cœur.

13^e Résumé. *Regard sur le cœur vivant; formules.*

— Quel vaste champ ouvert au dévot du Sacré-Cœur! Si sa dévotion est peu profonde ou peu éclairée, il se perdra peut-être à parler de l'amour de Dieu dans le monde, et le Sacré-Cœur n'y sera pour rien, ou n'y sera qu'un synonyme d'amour; mais si elle comprend et goûte le Sacré-Cœur tel qu'il est, dans sa réalité vivante et concrète en même temps que dans son symbolisme si riche et si expressif, elle y saura lire tout Jésus dans la totalité de son double amour comme dans la totalité de ses deux natures harmonieusement unies dans la personne divine, dans le Dieu fait homme. Prenons garde de ne pas mesurer la richesse de la réalité à l'étroitesse de nos formules; tâchons, au contraire, de multiplier ou d'élargir nos formules pour les rendre de moins en moins inadéquates, et de plus en plus proportionnées à la richesse de la réalité. Pour cela, remettons-nous devant le Cœur de Jésus, vivant et concret; ou si l'on veut, devant Jésus qui nous montre son cœur. Étudions ce cœur en lui-même, ce qu'il est et ce qu'il signifie. Ainsi nous comprendrons mieux que par l'analyse des formules, si admirables soient-elles d'ampleur et de valeur expressive, ce qu'est la dévotion au Sacré-Cœur, et quel en est l'objet propre.

Il faut des formules pourtant. Voici celles qui résument ce que nous avons dit sur l'objet de la dévotion au Sacré-Cœur.

Cet objet est le cœur de chair de Jésus, vivant dans sa poitrine et battant d'amour pour les hommes.

C'est ce cœur de chair, symbole effectif et vivant de l'amour que Jésus a eu et a encore pour les hommes. Ainsi ce cœur nous apparaît avant tout comme en rapport de vie et d'expression avec l'amour du Verbe incarné pour nous.

C'est par là surtout que se définit la dévotion au Sacré-Cœur. Elle est la dévotion à l'amour de Jésus pour nous, à l'amour dont il nous a aimés comme homme, et aussi dans une certaine mesure, si nos remarques à ce sujet sont justes, à l'amour dont il nous a aimés comme Dieu. Et si elle se plaît à étudier cet amour libéral et généreux dans tous ses bienfaits, elle s'arrête de préférence à ses principales manifestations, à la passion et à l'eucharistie.

Mais au lieu de trop serrer la dévotion dans ce symbolisme de l'amour, au risque peut-être d'oublier ou de ne plus voir assez nettement cet amour comme vivant, agissant, au risque peut-être de perdre contact avec ce cœur réel et vivant, la dévotion revient au cœur aimant pour y voir tout l'intime de Jésus, ses vertus et ses perfections, en même temps que ses douleurs et son amour. La vision de l'amour n'en est que plus nette et les amabilités y éclatent d'autant mieux.

De là, par une transition insensible, et sans perdre de vue le cœur de chair, elle va à la personne de celui qui nous montre ainsi son cœur tout aimant et tout aimable pour le trouver lui-même tout aimant et tout aimable dans le cœur qu'il nous présente, c'est-à-dire qu'il nous montre et qu'il nous offre.

II. LES FONDEMENTS DE LA DÉVOTION. — 1^o *Fondements historiques.* — En fait, la dévotion au Sacré-Cœur, telle qu'elle a été acceptée par l'Église, a reçu le branle de la B. Marguerite-Marie, et de ses révélations. Nous verrons qu'elle était en l'air, qu'elle se cherchait, pour ainsi dire. Mais il reste que, dans la pensée des dévots, la B. Marguerite-Marie a été l'instrument providentiel choisi pour faire éclore la dévotion, pour propager le culte et obtenir la fête. L'Église ne s'est pas appuyée, à proprement parler, sur la vérité des visions pour approuver le culte et instituer la fête. Ce sont choses qui tiennent par elles-mêmes. Mais il reste que la dépendance historique est réelle. Si donc les révélations faites à Marguerite-Marie étaient fausses, la fête, sans manquer d'appui, manquerait de fondements historiques, et l'on pourrait dire que, en fait, nous la devrions aux rêveries d'une visionnaire. L'Église l'entend ainsi. Aussi, dans des cas semblables, s'entoure-t-elle de toutes les garanties humaines pour s'assurer de la vérité des faits. Les visions de la Bienheureuse ont ces garanties; quels qu'en soient la nature et le contenu, que Jésus se soit servi d'un instrument maladif ou d'un instrument parfaitement sain, les faits sont suffisamment prouvés, et suffisamment prouvés leur caractère surnaturel, pour appuyer une certitude humaine, pour qu'on puisse marcher et agir suivant cette certitude. Des faits aussi bien constatés font foi en cas ordinaires; l'Église n'a pas cru jusqu'ici que leur caractère surnaturel, dûment constaté lui aussi, fût une raison suffisante pour ne pas agir en ce cas comme on agit humainement en cas semblables, et elle va de l'avant. Elle n'y engage pas son infailibilité; mais elle y engage son renom de prudence, de discrétion, de sérieux. Les révélations de la Bienheureuse, examinées comme elles doivent l'être, par des juges compétents, supportent la lumière; et s'il y a quelque part trace de légèreté, d'ignorance et de préjugés, ce n'est pas chez les juges ecclésiastiques qui les ont admises après mûr examen; c'est chez ceux qui les rejettent sans examen, ou après un examen fait dans des conditions telles qu'il ne saurait fonder une décision sérieuse. Qu'on lise les écrits de la Bienheureuse, sa vie, son procès de béatification et l'on verra si les garanties de sérieux et de science sont avec ceux qui ont dit oui ou avec ceux qui disent non. Nous dirons un mot des faits en étudiant l'histoire de la dévotion.

2^o *Fondements dogmatiques.* — Ils ressortent déjà de ce qui a été dit plus haut. Le Cœur de Jésus est digne d'adoration, comme tout ce qui appartient à la personne de Jésus; non pas, sans doute, si on le considère comme séparé de cette personne, sans rapport avec elle. Mais ce n'est pas ainsi qu'on le considère. Aux accusations des jansénistes on avait toujours répondu qu'on regardait le Sacré-Cœur comme uni à la personne du Verbe; Pie VI l'a expliqué authentiquement dans la bulle *Auctorem fidei*. Ainsi tombent toutes les préventions de nestorianisme, d'idolâtrie, etc.

Mais la dévotion au Sacré-Cœur n'est pas que le culte du

Cœur de Jésus; elle est le culte de l'amour. Et certes, de ce chef, elle serait une invention de génie, si elle n'était l'effet de l'action du Saint-Esprit toujours vivant et agissant dans l'Église. Quelle idée admirable de dégager ainsi l'amour de Jésus dans chaque acte de sa vie, dans chacune de ses paroles, dans toute sa personne! Quelles convenances de cette dévotion avec l'idée même de Dieu qui est amour et bonté, avec l'idée de Jésus apparition vivante de la bénignité de Dieu et de son amour paternel, avec l'idée même du christianisme qui se présente dans son fond comme un grand effort de l'amour divin pour nous. Nous aurons peut-être occasion d'y revenir. Mais comment ne pas noter ici, à l'adresse de ceux qui cherchent l'essence du christianisme, que l'essence du christianisme c'est l'amour de Dieu pour l'homme manifesté en Jésus, et que la dévotion au Sacré-Cœur va saisir en Jésus même cet amour pour y rallumer notre amour.

Y a-t-il rien qui nous aide mieux à réaliser le vœu que saint Paul formait pour les fidèles : « Je fléchis les genoux devant le Père, de qui tire son nom toute paternité au ciel et sur la terre, afin qu'il vous donne, selon les richesses de sa gloire, d'être revêtus de force par son Esprit, en vue de l'homme intérieur; et que le Christ habite dans vos cœurs par la foi, de sorte que, enracinés et fondés dans la charité, vous puissiez comprendre avec tous les saints ce qu'il y a de largeur et de longueur, de hauteur et de profondeur, connaître l'amour du Christ qui dépasse toute connaissance, en sorte que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu? » Eph., III, 14-20. De ce côté donc, la dévotion au Sacré-Cœur mérite tous les enthousiasmes et tous les éloges — et Dieu sait si elle a eu le don d'éveiller les enthousiasmes et d'attirer les éloges.

Mais la dévotion au Sacré-Cœur n'est pas seulement le culte du Cœur de Jésus; ni seulement le culte de l'amour qui nous a aimés jusqu'à ne vivre que pour nous, jusqu'à mourir pour nous, jusqu'à se donner à nous dans l'eucharistie. C'est le culte de l'amour dans celui du cœur; c'est le culte du cœur pour honorer l'amour, et c'est dans ce rapport établi entre le cœur et l'amour qu'est la principale difficulté soulevée contre la dévotion. Ce rapport n'est-il pas une erreur des vieux temps. Peut-on encore soutenir rien de semblable? Ceci nous amène à notre troisième question.

3^o *Fondements philosophiques.* — On ne peut le nier, il n'y a pas toujours eu accord sur ce point entre les théologiens du Sacré-Cœur, et tous ne se sont pas tirés avec honneur des difficultés soulevées de ce chef contre leur chère dévotion, quelques-uns même ont donné à ce sujet des explications mauvaises, auxquelles il faut franchement renoncer. Mais d'autres, ce me semble, y renoncent avec trop de sans-gêne, et en substituent d'autres, qui laissent peut-être la dévotion traditionnelle en mauvaise posture.

Ces difficultés ne sont pas d'aujourd'hui et on n'a pas attendu le progrès de la physiologie moderne pour les soulever. Quand le P. de Galliffet en 1726 « postula » pour l'établissement de la fête, et remit aux cardinaux et consultants de la S. C. des Rites, d'abord son beau livre *De cultu sacrosancti cordis Dei ac Domini nostri Jesu Christi*, puis des *Excerpta* du même livre *ad pleniorum cognitionem causæ necessaria*, on trouva son travail, nous dit Benoît XIV, de tous points excellent, *omnibus numeris absolutæ. De servorum Dei beatificatione*, I. IV, part. II, c. xxxi, n. 20, Prato, 1831, t. IV, p. 702. Le promoteur de foi, qui était Prosper Lambertini lui-même, le futur pape Benoît XIV, quoique personnellement favorable à la cause, nous dit le P. de Galliffet, fit consciencieusement ses objections « d'avocat du diable ». L'une d'elles ne fut proposée que de vive voix; et ce fut elle, semble-t-il, qui émut le plus la S. C. « J'ajoutai de vive voix, écrit le pape, que

les postulateurs posaient comme principe que le cœur est, comme on dit, le *comprincipe* sensible de toutes les vertus et affections, et comme le centre de toutes les joies et des peines intimes; mais il y avait là un problème philosophique, puisque les philosophes modernes placent l'amour, la haine, et les autres affections de l'âme (*animi*), non pas dans le cœur, comme dans leur siège, mais dans le cerveau. » Et il renvoie à Muratori. *Loc. cit.*, n. 25, p. 704. « C'est pourquoi, continue le pape, racontant son avis motivé, comme il n'y avait pas encore de décision de l'Église sur la vérité de l'une ou l'autre de ces opinions, et que l'Église s'est toujours prudemment abstenue et s'abstient encore de prononcer sur ces questions, j'insinuai respectueusement qu'il ne fallait pas accorder une demande fondée surtout sur les opinions des anciens philosophes, en contradiction avec les modernes. » *Loc. cit.*, p. 705. En conséquence (*his cohærenter*), la réponse fut ajournée, ce qui était une façon d'épargner un refus (1727). Les postulateurs ayant poussé leur pointe, le refus ne tarda pas à venir (1729). On constate, en effet, que le P. de Galliffet faisait très grande la part du cœur dans la production même des affections. On fut plus prudent plus tard. On distingua les faits tenus pour certains de l'explication incertaine. Voir dans Nilles, I. I, part. I, c. II, § 4, 8, n. 4, p. 73; c. III, § 2, p. 150. Même dans l'exposition de ces faits donnés pour certains, il se mêlait, sans qu'on s'en doutât, des assertions erronées; mais le principe était nettement posé que l'Église pouvait prononcer sur la dévotion au Sacré-Cœur sans prononcer sur les opinions contestées. C'est ce qu'elle a fait. Il était difficile cependant que rien ne trahit, dans les exposés des motifs, qu'elle joint d'ordinaire aux grands actes de son autorité, les flux et reflux de l'opinion scientifique en ces matières. On peut, en effet, en saisir quelque trace légère dans tel mot, dans la préférence donnée à telle expression. En général, elle a évité les expressions contestées comme *comprincipium*, comme aussi, je crois, *organum*; nous l'avons vue substituer en un cas le mot *symbolum*, aux mots *fons* et *origo*, qui lui étaient proposés; elle a employé le mot *sedes* comme exprimant un fait d'expérience, le contre-coup de nos affections dans le cœur. Grâce à cette prudence, les opinions nouvelles en physiologie se sont substituées peu à peu aux opinions anciennes, sans que la dévotion au Sacré-Cœur se soit trouvée directement en cause. On a laissé les savants substituer au cœur, pour l'explication de la sensibilité, le cerveau et le système nerveux, l'un faisant fonction de récepteur et de transmetteur, l'autre servant de fil de transmission; et l'on a continué de parler comme autrefois du cœur qui souffre et qui aime, qui s'émeut en battant plus fort, qui se glace en se resserrant, parce que le langage courant ne prétend pas donner des explications scientifiques, mais exprimer de façon intelligible ce que l'on ressent et ce que l'on éprouve. Ainsi la science et la dévotion allaient chacune son chemin sans presque se connaître; et si elles se rencontraient quelquefois, c'était sans presque jamais se heurter. Quelques médecins matérialistes lançaient bien de temps en temps quelque grossière injure à la dévotion; mais on était si habitué à l'injure et à l'ignorance de ce côté-là, que l'on n'y faisait pas attention. De temps en temps, quelques théologiens essayaient d'expliquer le culte du Sacré-Cœur, en fonction des données nouvelles de la science. Ainsi le P. Jungmann, professeur à l'université d'Innsbruck, dans ses *Fünf Sätze*. Ainsi son frère, l'abbé Bernard Jungmann, professeur à l'université de Louvain, dans ses thèses sur le Sacré-Cœur. Ces retouches aux vieilles explications étaient faites de main légère et discrète, et l'ensemble des théologiens en profitaient pour éviter quelques erreurs d'expression, pour délimiter avec plus de précision le sens et la portée du culte. En février 1870, le P. de Bigault

exposait, dans les *Études*, les idées du P. Jungmann et personne n'y trouvait à redire.

Le choc eut lieu cependant entre la science et la piété. C'est presque toujours la condition d'un accord durable où chacune apprend à connaître les limites de son domaine et s'y cantonne pour laisser sa voisine évoluer à son aise dans le sien. L'occasion du choc furent les ouvrages de M. Riche, prêtre de Saint-Sulpice, *Les merveilles du cœur*, Paris, 1877; *Le cœur de l'homme et le Sacré-Cœur de Jésus*, 1878. Le P. Ramière crut sa chère dévotion compromise et partit en guerre contre M. Riche. Celui-ci répliqua. La polémique eut, comme c'est l'ordinaire, des vivacités regrettables; les âmes dévotes furent troublées. Pie IX intervint pour « qu'on cessât toute polémique sur le Sacré-Cœur, jugeant le moment inopportun pour entretenir entre catholiques des discussions sur ce sujet ». Cité par Riche, *Les fonctions de l'organe cardiaque*, Paris, 1879, p. xiv. La polémique a eu, comme il arrive, de bons résultats. Personne, je pense, n'écrit plus que « le Cœur de Jésus est le principal organe des affections sensibles du Verbe incarné; qu'il est le co-principe de ses vertus, le foyer et la source de sa charité. La fonction éternelle du cœur, c'est de recevoir les impressions de cet amour et d'en produire les actes », cité dans Terrien, p. 53; ni ceci: « De même que l'âme pense et juge par le cerveau, c'est elle qui sent, qui aime et qui s'émeut par le cœur, comme c'est elle encore qui voit par les yeux. » *Ibid.* Personne surtout ne s'aviserait de soutenir que la dévotion au Sacré-Cœur est essentiellement intéressée à cela: « La divergence des opinions sur ce point n'a servi qu'à retarder le triomphe de la B. Marguerite-Marie et l'établissement du règne social du Sacré-Cœur de Jésus. » ni que c'est là « venger la tradition, l'Église et ses docteurs, Jésus-Christ lui-même et la Bienheureuse, Pie IX et les théologiens qui ont enseigné cette vérité ». *Ibid.*, p. 54.

A ces affirmations peu mesurées, il suffit d'opposer les textes. C'est comme symbole d'amour, non comme organe d'amour, que la dévotion a été approuvée et a fait son chemin. Le cardinal Gerbil, qui combattit d'ailleurs les explications du P. Feller, d'accord sur ce point avec les jansénistes, sur le sens purement métaphorique à donner au mot cœur dans la dévotion, écrivait: « L'unique raison pour laquelle la S. C. a cru devoir accorder l'office et la messe propres du Sacré-Cœur, c'est qu'il est le symbole de l'amour de Jésus-Christ. » Cité par Terrien, p. 61. Les tenants mêmes des vieilles opinions en conviennent. Ainsi le P. Emmanuel Marquez, *Defensio cultus SS. Cordis*: « La fête du Sacré-Cœur nous le présente comme un symbole d'amour; car, à vrai dire, elle n'est pas autre chose qu'une fête où la charité du Christ envers les hommes est honorée sous le symbole de son divin Cœur. Or une fête où la charité du Christ envers les hommes est honorée sous le symbole de son cœur ne suppose rien de faux ni d'incertain. En effet, pour la justifier, que faut-il? Une seule chose, à savoir que ce cœur symbolise réellement la charité de Jésus. » Cité par Terrien, p. 62. Et répondant directement à l'objection que le cœur pourrait bien n'être pas l'organe de l'amour sensible, il écrit: « La réponse est aisée. Ni la fête, ni la dévotion du Cœur de Jésus ne reposent sur l'opinion qui donne au cœur le rôle d'organe dans la production de nos sentiments. En effet... et la fête et le culte supposent comme unique condition le symbolisme du Cœur de Jésus. Or c'est là ce qui n'est aucunement contestable, quelque opinion d'ailleurs qu'on embrasse sur le rôle du cœur. Que celui-ci soit ou ne soit pas l'organe de l'amour, il en demeure le naturel symbole, en vertu de l'étroite affinité qui l'y attache. » *Ibid.*

Et qu'on ne parle pas ici de recul, après coup, devant la science. L'Église a si bien tenu compte, dès les dé-

buts, des hypothèses de la science — ce n'étaient que des hypothèses d'ailleurs peu exactes elles-mêmes, aux temps de Gallifet et de Lambertini — qu'elle n'a voulu se prononcer pour le culte que quand elle a bien vu qu'elle pouvait le faire sans s'inféoder à des opinions variables et incertaines. Que les premiers théologiens de la dévotion — et encore plusieurs d'entre eux, comme le P. Croiset, sont-ils fort réservés sur ce point — aient trop donné au cœur, soit ; mais ils l'ont fait beaucoup plus dans leurs développements sur l'excellence de la dévotion que dans leurs explications sur l'objet propre de la dévotion.

Il reste que la dévotion au Sacré-Cœur est suffisamment fondée, si le cœur est vraiment l'emblème de l'amour. Et qui peut nier qu'il le soit ?

J'ai peur cependant que quelques-uns ne soient amenés par cette idée d'emblème ou à sacrifier le rapport réel du cœur de chair à l'amour, fondement du symbolisme, ou à ne plus donner à la dévotion toute son ampleur et toute sa portée, en restreignant par trop le champ du symbolisme et la valeur représentative du cœur. N'oublions jamais que la dévotion au Sacré-Cœur ne serait plus ce qu'elle est, si elle perdait contact avec le cœur réel, et si le cœur de Jésus n'était pas conçu comme en rapport réel avec la vie effective de Jésus, et par là avec tout l'intime de Jésus.

Voici donc, si je ne me trompe, comment à peu près on peut formuler les rapports de la dévotion au Sacré-Cœur avec la science du cœur.

Le cœur de Jésus est un cœur humain parfait ; le cœur est chez lui ce qu'il est normalement chez nous. Or nous sentons notre cœur intéressé dans nos états affectifs et jusque dans nos dispositions morales ; nous sentons nos états affectifs et jusqu'à nos dispositions morales reliés avec certains états et certains mouvements de notre cœur. Ce n'est pas seulement par métaphore que nous disons : Le cœur me battait fort ; j'avais le cœur gros ; j'en ai encore le cœur serré ; mon cœur se dilatait ; il était comme liquéfié ; il a le cœur chaud. Ces expressions traduisent pour nous une réalité physiologique en même temps qu'une réalité psychique. En quoi consiste cette réalité physiologique, nous ne saurions le dire, et nous laissons aux physiologistes le soin de l'expliquer. Mais cette correspondance est pour nous un fait d'expérience, et c'est sur ce fait d'expérience que repose le symbolisme du cœur, que repose toute la dévotion au Sacré-Cœur.

Pour nous rendre compte des choses en elles-mêmes, nous recourons aux philosophes et aux savants. Les philosophes nous disent que le cœur ne saurait être l'organe d'un amour spirituel ; ils ajoutent qu'un amour vraiment humain a naturellement quelque chose de sensible en même temps que de spirituel, l'homme étant un animal raisonnable, et qu'un amour sensible doit être en rapport avec un organe corporel. Ici le physiologue intervient, et tout en nous disant que l'organe propre de nos émotions sensibles n'est pas le cœur, mais que « le cœur, organe principal de la circulation du sang, est encore un centre où viennent retentir toutes les impressions nerveuses sensibles ». Claude Bernard, cité par Terrien, p. 137. Voir Riche, *Les fonctions cardiaques*, c. IV, p. 98 sq. Et certes, il est intéressant d'entendre les savants nous expliquer ce que nous éprouvons, et nous redire, ce que nous savions bien, que « l'amour qui fait palpiter le cœur n'est... pas seulement une formule poétique, c'est aussi une réalité physiologique ». Claude Bernard, cité par Riche, *op. cit.*, p. 105. Nous les écouterons de même avec intérêt, quand ils nous diront que la vie végétative et notamment la circulation du sang, dont le cœur est l'organe principal, est en rapport étroit de cause et d'effet avec la vie affective. Mais nous n'oublions pas que notre dévotion repose sur des expériences immé-

diates antérieures à la science ; qu'elle n'est donc pas solidaire des découvertes de la science, moins encore de ses tâtonnements et de ses hypothèses changeantes. Elle se meut dans un autre domaine, quelques faits d'expérience quotidienne suffisent pour fonder le symbolisme du cœur et pour établir qu'il est en rapport réel avec notre vie affective. Avec cela la dévotion au Sacré-Cœur est suffisamment fondée en physiologie. La science vient après et vient à côté. Les théologiens du Sacré-Cœur l'ont oublié parfois. Espérons qu'ils ne l'oublieront plus.

III. L'ACTE PROPRE DE LA DÉVOTION AU SACRÉ-CŒUR.

— Une dévotion se spécifie surtout par son objet ; mais elle est, en elle-même, un ensemble d'idées, de sentiments, de pratiques, en rapport avec cet objet. Pour achever de la connaître, il faut donc l'étudier aussi de ce côté, en nous demandant quel est l'acte propre de la dévotion au Sacré-Cœur.

La réponse peut se déduire de l'objet et de la fin de la dévotion, cette fin étant elle-même déterminée par la nature de l'objet. Mais pour ne pas procéder uniquement *a priori*, nous devons examiner aussi les textes et les faits.

La question de l'acte propre pourrait tout aussi bien s'exprimer ainsi : Quel est l'esprit et le caractère propre de la dévotion au Sacré-Cœur, quelles en sont les pratiques spéciales suivant cet esprit et ce caractère ? On peut tout ramener à ces deux chefs : fin et acte propre de la dévotion, en expliquant l'esprit, les pratiques, le caractère.

1^o *Fin de la dévotion au Sacré-Cœur.* — Quand Jésus montrait à la B. Marguerite-Marie son cœur brûlant d'amour pour les hommes, et ne pouvant plus contenir les flammes qui le dévorait, voulant faire part à tous des richesses infinies de son Cœur, que voulait-il ? Attirer l'attention des hommes sur cet amour, les amener à lui rendre hommage, les inviter à puiser dans ce Cœur infiniment riche. Si, suivant les paroles de la Bienheureuse, « il prend un singulier plaisir à être honoré sous la figure de son Cœur de chair, » quel but veut-il que nous nous propositions en lui rendant cet honneur ? Il s'agit de la fin précise et prochaine de la dévotion, non pas de la fin dernière et générale, qui est évidemment la gloire de Dieu et la sanctification des âmes. Il veut que nous nous propositions d'honorer son amour, et d'y répondre en lui rendant amour pour amour. La manifestation du Sacré-Cœur à la B. Marguerite-Marie est la manifestation de l'amour. La réponse qu'elle demande est évidemment une réponse d'amour. On peut donc ramener toute la dévotion à ceci. D'un côté, un amour qui appelle l'amour, un amour tendre et débordant qui appelle un amour proportionné ; de l'autre côté, l'amour qui répond à l'appel de l'amour, l'amour soucieux de n'être pas trop en reste avec l'amour immense qui l'a prévenu et qui le provoque. Si la dévotion au Sacré-Cœur se ramène, suivant le mot de Pie VI, à vénérer l'immense charité et l'amour prodigue (*effusum*) de Notre-Seigneur pour nous, il est clair que c'est pour allumer notre amour à ce foyer d'amour. La chose va de soi. Quelques textes seulement pour montrer qu'il en est bien ainsi. La Bienheureuse écrit au P. Croiset : « Il m'était montré un Cœur toujours présent, jetant des flammes de toute part avec ces paroles : Si tu savais combien je suis altéré de me faire aimer des hommes, tu ne négligerais rien pour cela... J'ai soif, je brûle d'être aimé. » *Lettres inédites*, lettre VI, p. 180. Elle avait écrit précédemment à la Mère de Sau-maise : « Il régnera malgré ses ennemis, et se rendra le maître et le possesseur de nos cœurs ; car c'est sa principale fin dans cette dévotion que de convertir les âmes à son amour. » *Lettre LVII, Vie et œuvres*, t. II, p. 115 ; 2^e édit., lettre LVIII, p. 152.

Et encore au P. Croiset : « Il me fit voir que l'ardent

désir qu'il avait d'être aimé des hommes, lui avait fait former ce dessein de manifester son Cœur aux hommes, avec tous les trésors d'amour, de miséricorde, de grâce, de sanctification et de salut qu'il contenait. Tous ceux qui voudraient lui rendre et procurer tout l'amour, l'honneur et la gloire qui serait en leur pouvoir, il les enrichirait avec abondance et profusion de ces divins trésors du Cœur de Dieu, qui en était la source. Pour cela « il fallait l'honorer sous la figure de ce Cœur de chair. Cette dévotion était comme un dernier effort de son amour qui voulait favoriser les hommes en ces derniers siècles d'une telle rédemption amoureuse, pour nous mettre sous la douce liberté de l'empire de son amour, qu'il voulait rétablir dans le cœur de tous ceux qui voudraient embrasser cette dévotion ». *Lettres inédites*, lettre IV, p. 142. C'est bien ainsi que l'entendaient les promoteurs de la dévotion : « La fin de la nouvelle dévotion, disait le postulateur de 1697, est de payer un tribut d'amour à la source même de l'amour. » *Mémoriale*. « La première fin qu'on ait en vue, disait le postulateur de 1727, le P. de Galliffet, est de répondre à l'amour du Christ. » Et le P. Croiset : « Ce n'est ici proprement qu'un exercice d'amour : l'amour en est l'objet, l'amour en est le motif principal, et c'est l'amour qui doit en être la fin. » 1^{re} part., c. I, p. 3-4. C'est bien ainsi que l'entend l'Église. Elle dit, par exemple, dans l'hymne de laudes, *Quis non amantem redamet? Quis non redemptus diligit?* Elle dit dans la secrète de la messe *Egredimini* : « Nous vous supplions, Seigneur, que le Saint-Esprit nous enflamme de l'amour que Notre-Seigneur Jésus-Christ a fait jaillir de son Cœur sur la terre, et dont il a voulu qu'elle s'embrace. » Quand Pie IX, en 1856, étendait la fête du Sacré-Cœur à l'Église entière, c'était pour « fournir aux fidèles des stimulants (*incitamenta*) pour aimer et payer d'amour (*ad amandum et redamandum*) le Cœur de Celui qui nous a aimés et lavés de nos péchés dans son sang ». Dans Nilles, I, I, part. I, c. IV, § 1, t. I, p. 167. Quand il élève la fête à un rite supérieur, c'est pour que « la dévotion d'amour au Cœur de notre rédempteur se propage toujours plus, et descende plus avant dans le cœur des fidèles, et qu'ainsi la charité, qui chez plusieurs s'est refroidie, se ranime aux feux du divin amour ». *Ibid.*, § 4, p. 170. Il dit dans le bref de béatification de la B. Marguerite-Marie : « Jésus n'a rien de plus à cœur que d'allumer dans le cœur des hommes la flamme d'amour dont son propre Cœur était embrasé. Pour y mieux réussir, il a voulu que s'établît et se propageât dans l'Église le culte de son très saint Cœur. » Dans Nilles, I, I, part. II, c. II, § 2, t. I, p. 346. La médaille commémorative de la béatification représentait Jésus montrant son Cœur, avec cette légende : *Cor ut redametur exhibet*. Voir Terrien, p. 180, note. Léon XIII a répété les mêmes enseignements. Dans son encyclique du 28 juin 1889, il écrit : « Le désir le plus ardent de notre Sauveur, c'est de voir naître et grandir chez les fidèles le feu d'amour dont son propre Cœur est dévoré. Allons donc à Celui qui ne nous demande comme prix de sa charité que la réciprocité de l'amour. » D'après Terrien, p. 180.

On peut dire que tous les documents nous ramènent à cette idée. Il n'y a qu'à choisir.

Ajoutons que la dévotion étant un retour d'amour à l'amour méconnu et outragé, cet amour se présente naturellement comme un amour de réparation. Aussi, comme nous le verrons, les documents nous parlent-ils de réparation en même temps que d'amour.

2^e *L'acte propre de la dévotion au Sacré-Cœur; esprit, caractère, pratiques.* — C'est une question sur laquelle on a parfois discuté. Pour nous, elle est résolue par ce qui précède : l'acte propre de la dévotion est évidemment l'acte d'amour. Jésus donne son cœur pour avoir le nôtre. La dévotion à l'amour est par essence

une dévotion d'amour, sa devise est : *Nos ergo diligamus Deum, quoniam ipse prior dilexit nos*, I Joa., IV, 19; ou bien encore : *Sic nos amantem quis non redamaret?*

A l'amour nous répondons par l'amour. Mais, notons-le bien, par cela même qu'il se présente comme une réponse à l'amour, cet amour a des caractères spéciaux, déterminés pour une bonne part par l'amour qu'il veut reconnaître en y répondant. Je ne parle pas de la nuance indescriptible que lui donnera le sentiment toujours présent de la distance entre lui et nous, de ce qu'il est et de ce que nous sommes, qui nous met à son égard dans une attitude analogue à celle des apôtres après la résurrection, au matin de la pêche miraculeuse, mangeant sous son regard le petit déjeuner qu'il leur a préparé lui-même, et n'osant lui demander qui il est, sachant bien que c'était Jésus; qui déteint sur toutes les relations entre lui et nous pour fondre ensemble la condescendance infinie, qui sans déchoir descend à la plus intime familiarité, et le respect affectueux qui ose aimer simplement sans oublier l'audace qu'il y a d'aimer si haut. Il faut indiquer certains traits plus spéciaux de cet amour tel que le demande cette dévotion. C'est un amour réciproque et qui n'oublie jamais qu'il est aimé. S'il était tenté de l'oublier, un regard sur le Sacré-Cœur le lui rappelle aussitôt. Cet amour réciproque est, malgré les distances, un amour d'amitié, un amour de familiarité, avec la nuance que nous avons dite. Cela tient en partie, sans doute, à ce que l'amour du Sacré-Cœur pour nous se présente comme un amour humain, sous des formes sensibles, à la mesure, pour ainsi dire, de notre cœur. Mais cela tient surtout à ce que cet amour étant celui de Jésus, du Verbe incarné, nous ne pouvons oublier qu'il a voulu être de notre famille pour nous faire de la sienne, qu'il a voulu, étant Dieu, se faire homme, pour faire de l'homme un Dieu.

Cet amour réciproque n'oublie pas qu'il a été prévenu; que Jésus a fait toutes les avances et que lui n'a qu'à répondre. Il s'arrête donc à étudier cet amour prévenant et tout ce qu'il a fait, et il essaie, tout en sachant bien qu'il n'y arrivera jamais, de répondre aux tendresses et aux ardeurs de cet amour par tout ce qu'il a de tendresse et d'ardeur, à sa générosité par tout ce qu'il a de dévouement désintéressé, etc. Bref, il s'efforce, dans une lutte inégale, de répondre par la perfection de l'amour à l'amour parfait qui l'a prévenu.

Mais l'amour de Jésus, tel qu'il s'est montré à la Bienheureuse, est un amour méconnu et outragé. Et c'est ce qui donne son importance à l'acte de réparation dans le culte du Sacré-Cœur. Cette place de la réparation y est telle que parfois on semble la présenter comme l'acte premier et essentiel de la dévotion. Il n'en est rien cependant. Et d'abord, la réparation telle qu'elle nous apparaît ici est une réparation d'amour, non une réparation de justice ou d'expiation; elle se traduit par l'amende honorable, qui s'adresse précisément à l'amour méconnu et outragé. L'amour vient donc en première ligne. Ajoutons que la réparation est mise au second rang dans les textes. Il y est dit que la fin principale de la dévotion est l'amour; la réparation ne vient qu'après et comme acte spécial d'amour envers l'amour méconnu et outragé. L'amour, la consécration ou don complet de soi au Sacré-Cœur, tient infiniment plus de place dans les écrits et les préoccupations de la B. Marguerite-Marie que la réparation et l'amende honorable. Il en serait autrement qu'il ne faudrait pas pour cela mettre celle-ci en premier lieu. Par la force des choses, elle ne vient qu'après, comme acte spécial d'amour.

D'autres actes, d'autres pratiques sont chers aux dévots du Sacré-Cœur : communion réparatrice et dévotion à l'eucharistie, heure sainte et dévotion à la passion, etc. Tout cela découle de la nature propre de

cette dévotion. Ce sont des effets de l'amour. Rien ne lui est étranger de ce qui traduit l'amour. Mais tout ce qu'on fait et tout ce qu'on souffre s'y rapporte à l'amour comme à sa source, à l'amour comme à son terme. Lisez ce que saint Paul dit de la charité, I Cor., XIII, 5 sq., vous y trouverez comme une description de la vraie dévotion au Sacré-Cœur, parce que vous y trouverez une description du véritable amour. L'esprit de la dévotion est donc l'esprit d'amour. Toutes les pratiques en sont animées; toutes en partent. Partout où nous trouvons la dévotion au Sacré-Cœur nous remarquons ce caractère d'amour.

C'est par amour qu'elle s'attache à Jésus pour y étudier son amour depuis la crèche jusqu'au Calvaire, s'arrêtant aux faits extérieurs, mais pour y chercher les traces de l'amour; c'est pour mieux aimer qu'elle cherche à le mieux connaître. C'est par amour qu'elle compatit à ses peines, qu'elle lui rend hommage en le voyant méconnu, qu'elle jouit de ses joies et de ses triomphes comme si c'étaient les siens, qu'elle vit de lui enfin, et qu'elle s'efforce de lui plaire en l'aimant de plus en plus pour lui montrer son amour, et de se rendre de plus en plus aimable à ses yeux pour contenir cet amour.

C'est aux prédicateurs et aux auteurs ascétiques qu'il appartient de développer toutes ces choses. Il fallait les indiquer ici pour aider à se faire une idée plus juste et plus vivante de la dévotion.

IV. CONCLUSION. — Cette dévotion comparée à d'autres; son rapport avec le fond du christianisme en tant que le christianisme est la religion de Jésus et la religion de l'amour. — Toutes les dévotions, qui ont pour objet les mystères de Jésus, s'adressent à la personne de Jésus; mais elles le visent dans un état spécial ou dans un fait de sa vie. A Noël, nous honorons Jésus naissant; dans la passion, Jésus souffrant; à Pâques, Jésus ressuscité, etc. La dévotion au Sacré-Cœur ne s'attache à aucun mystère spécial de Jésus, ni à aucun de ses états. Mais tous sont de son ressort, dans ce qu'ils ont de plus intime, en tant qu'elle y étudie son cœur, son amour, ses sentiments intimes et ses vertus. Elle va donc au fond de chaque mystère pour en chercher l'âme, pour en dégager l'esprit, pour en avoir l'explication dernière. « Ainsi, disait le postulateur de 1765, par la fête du Cœur de Jésus — il faut en dire autant de la dévotion — on ne nous représente pas seulement quelque grâce spéciale, on nous ouvre toute grande la source de toutes les grâces. On n'y rappelle pas un mystère particulier; on propose à méditer et à adorer le principe de tous les mystères. Tout ce qu'il y a de grâces et de mystères dans l'intime de Jésus et dans les secrets de son cœur; tous les biens qui ont découlé pour les hommes de cet amour du très aimant rédempteur; tout ce que la passion intérieure du Christ... offre à notre regard et à notre amour, tout cela nous est représenté par la fête du Sacré-Cœur de Jésus, y est rappelé, y est honoré. » *Replicatio*, n. 20, dans Nilles, l. I, part. I, c. III, § 3, t. I, p. 146.

On comprend, d'après cela, ce que nous disent les prédicateurs des convenances liturgiques de la fête et de sa place dans le cycle annuel, après tous les mystères spéciaux dont elle rappelle le souvenir en en dégagant comme la quintessence. On comprend ce qu'ils nous disent de l'excellence de cette dévotion, soit qu'on en regarde l'objet, soit qu'on en regarde la fin, soit qu'on en regarde l'acte propre. Sans les suivre dans ces développements, contentons-nous d'y voir un résumé clair et profond, une expression vive et parlante, la formule la plus heureuse de l'essence même du christianisme.

Qu'est-ce en effet que le christianisme dans son fond le plus intime? C'est la religion de Jésus et c'est la religion de l'amour.

La religion de Jésus. Regardons les choses du côté de

Dieu. Il ne nous connaît, pour ainsi dire, et ne nous aime qu'en Jésus, dans le seul médiateur; il n'agréé nos hommages que présentés par Jésus; pas d'autre commerce entre lui et nous que par l'intermédiaire de Jésus; nous n'existons, on peut dire, pour lui, dans l'ordre surnaturel, qu'en Jésus et par Jésus. Regardons-les de notre côté. Nous ne sommes sauvés qu'en Jésus; nous ne connaissons Dieu que par Jésus; nous ne pouvons l'aimer que par Jésus; nous ne vivons de la vie surnaturelle qu'en tant et dans la mesure où nous sommes un avec Jésus. Il est vraiment le tout de notre religion, le tout de la vie chrétienne. Eh bien! rien ne nous donne Jésus, ne nous le fait connaître et aimer dans son fond, ne nous met en rapport intime et personnel avec lui, ne nous fait vivre de lui et en lui comme la dévotion au Sacré-Cœur. N'est-elle pas entre lui et nous la fusion des cœurs, qui de deux ne fait qu'un? Avec le Sacré-Cœur nous avons tout Jésus. De ce chef peut-on trouver rien de plus expressif, rien de plus efficace? Saint Jean Chrysostome résumait saint Paul en disant : Le cœur de Paul c'est le cœur du Christ. La dévotion au Sacré-Cœur fait du cœur chrétien le cœur de Jésus.

Religion d'amour. On a défini la religion comme la rencontre de deux amours. Comme religion, elle n'est pas proprement cela; elle est affaire de devoir, reconnaissance des relations essentielles entre Dieu et nous; et ces relations ne sont pas, à ne regarder que la nature des choses, des relations d'amitié, ce sont des relations de maître à serviteur, de créateur à créature. Pour que soient possibles ces relations d'amitié entre lui et nous, il faut une volonté spéciale de Dieu nous élevant à l'ordre surnaturel, une effusion de l'esprit d'adoption nous permettant de dire mon Père, à celui qui, nous adoptant, veut bien nous appeler ses fils.

Mais si la religion, comme telle, ne peut pas se définir la rencontre de deux amours, le christianisme le peut, et c'est là une des plus belles idées et des plus vraies que l'on en puisse donner. Du côté de Dieu, c'est un grand effort d'amour, pour gagner notre amour. On l'a défini, une grande pitié venant au secours d'une grande misère. Mais cette pitié même d'où vient-elle? De l'amour. Le premier, comme le dernier mot, des voies de Dieu sur nous, c'est l'amour. A quoi devons-nous Jésus? A l'amour. *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret*. Joa., III, 16. A quoi la passion et la rédemption? A l'amour : *Dilexit me et tradidit semetipsum pro me*. Gal., II, 20. Tout le mystère de Jésus se présente comme un suprême effort de l'amour : *Cum dilexisset suos qui erant in mundo, in finem dilexit eos*. Joa., XIII, 1. L'Église tout entière, avec ses sacrements, et sa magnifique organisation pour propager dans le monde la grâce et la vérité, est un don de l'amour, et Dieu a voulu que la première loi de son gouvernement fût la loi d'amour, l'amour de Dieu débordant en amour sur les hommes : *Amas me?... pasce agnos meos*, Joa., XXI, 17; que la première loi imposée aux fidèles fût la loi d'amour. C'est le grand commandement. Si l'on accomplit celui-là, tout ira bien : *Dilige et fac quod vis*.

Du côté des fidèles, tout se ramène également à l'amour. La loi, nous venons de le voir, se résume dans l'amour; la foi chrétienne, c'est saint Jean qui nous le dit, se caractérise comme la foi en l'amour : *Et nos credidimus caritati*, Joa., IV, 16; toute la vie chrétienne consiste à vivre en Jésus par l'amour; et la perfection chrétienne se définit par l'union d'amour et la transformation amoureuse en Jésus. Il est donc vrai, la religion chrétienne se résume en l'amour. C'est dire qu'elle se résume dans le Sacré-Cœur, puisque la dévotion au Sacré-Cœur est tout entière dévotion à l'amour, dévotion d'amour.

Enfin, le christianisme n'est pas Jésus et l'amour

comme deux choses distinctes. C'est l'amour de Jésus pour nous et notre amour pour Jésus; c'est l'amour de Dieu pour nous en Jésus, et notre amour pour Dieu en Jésus. N'est-ce pas redire, en autres termes, que le christianisme est tout entier dans le Sacré-Cœur?

Sans doute, ce n'est pas là une formule nécessaire. Mais qui peut nier que ce soit une formule admirable, courte, claire, singulièrement expressive, parlant à la fois au cœur et à l'esprit, à l'âme et aux sens?

Il n'y a pas lieu de s'étonner, s'il en est ainsi, des magnifiques promesses de Notre-Seigneur à la B. Marguerite-Marie, en faveur des dévots à son Sacré-Cœur? Que ne peut-on attendre d'un tel amour? Ni s'étonner des fruits singuliers qu'elle attache à cette dévotion. Que ne fera pas dans l'âme, si une fois elle s'y implante, la dévotion de l'amour répondant à un tel amour?

Cela peut nous aider à comprendre le mot singulièrement hardi de la B. Marguerite-Marie, que le Sacré-Cœur était comme un nouveau médiateur. Comment nouveau médiateur? Comme manifestation nouvelle de l'éternel et unique médiateur, nous faisant comme un nouveau don de lui-même en nous donnant son Cœur à découvert.

Cela peut nous aider à comprendre aussi que Léon XIII ait désigné le Sacré-Cœur comme le *labarum* des temps nouveaux. Non pas que la croix doive disparaître et s'effacer devant le Cœur. Mais le Cœur nous fera mieux comprendre et connaître la croix; il nous fait entrer dans le fond même du mystère de la rédemption; il en fait déborder jusqu'à nous les fruits de salut. Le règne du Sacré-Cœur assure le règne de Dieu sur la terre.

II. DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE DE LA DÉVOTION. — On a débité à ce sujet bien des insanités, le mot n'est pas trop fort. La *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, si sérieuse d'ordinaire et si bien informée quand il ne s'agit pas de choses spécifiquement catholiques, commence son article sur le Cœur de Jésus en disant que la dévotion au Sacré-Cœur est une invention des jésuites. Dans le courant du XVIII^e siècle, le bruit fut répandu que le P. de la Colombière avait pris l'idée de la dévotion en Angleterre près d'un certain Thomas Goodwin, socinien et quaker, et qu'à son retour en France, il avait persuadé à Marguerite-Marie de s'en faire la propagatrice. Cf. Nilles, I, I, part. I, parergon I, § 4, t. I, p. 220, note.

D'autre part, on a beaucoup disputé, parmi les catholiques, si la dévotion était ancienne ou nouvelle, quelle part revenait à la B. Marguerite-Marie, quelle à ses « précurseurs », etc. Tel auteur pieux regarde comme un des principaux mérites de son ouvrage d'être remonté dans l'histoire de la dévotion jusqu'à la création du monde et l'éternel amour qui nous a tirés du néant, au lieu de s'arrêter comme on avait fait jusqu'à lui, à Marguerite-Marie ou à ses précurseurs, en tout cas aux origines du christianisme. Nous essayerons de donner quelques idées précises sur les principaux points en disant ce qu'a été la dévotion au Sacré-Cœur avant la B. Marguerite-Marie, ce qu'a fait la Bienheureuse et comment s'est développé le culte depuis sa mort jusqu'à nos jours.

I. AVANT LA B. MARGUERITE-MARIE. — 1^o Premiers siècles. *Éléments de culte : l'amour, la plaie du côté et son symbolisme, le cœur métaphorique. Pas trace de culte au Sacré-Cœur.* — L'amour de Dieu pour l'homme remplit l'histoire de l'humanité et nous avons vu que le christianisme particulièrement est un grand effort d'amour pour appeler l'amour. Mais que Dieu nous aime et que nous l'aimons, ce n'est point là la dévotion au Sacré-Cœur. On s'en rapproche quand on voit Dieu nous dire son amour, et quand on voit l'homme exalter cet amour de Dieu ou de Jésus pour nous, afin de nous exciter à lui rendre amour pour amour. Or de

ces panégyriques de la charité divine pour nous, et de ces exhortations à rendre amour pour amour, la tradition chrétienne est remplie. Qui ne sait les beaux élan d'un saint Jean Chrysostome sur la *φιλστοργία* de Dieu ou de Jésus, sur sa *φιλανθρωπία*! Et Chrysostome n'était en cela que l'écho de saint Paul et de saint Jean. Toute la théorie du christianisme, amour mutuel entre Dieu et l'homme, est fondée sur des textes très nets de l'Écriture, que les saints Pères ont magnifiquement exploités, que les théologiens ont enchâssés avec les textes des Pères, dans leurs synthèses théologiques. Il suffit de citer les noms de saint Augustin et de saint Bernard, de saint Thomas et de saint Bonaventure, de rappeler telle méditation de saint Anselme ou d'Eckbert de Schönau, le *Stimulus amoris*, longtemps attribué à saint Bonaventure, ou le *De diligendo Deo* de saint Bernard. Mais tout cela n'est pas la dévotion au Sacré-Cœur, puisqu'on n'y voit pas trace de culte rendu au cœur de chair comme symbole d'amour.

Certains passages de l'Écriture, comme ceux-ci du Cantique : *Vulnerasti cor meum*, IV, 9; *In foraminibus petrarum, in caverna maceirarum*, II, 14; *Pone me ut signaculum super cor tuum*, VIII, 6; comme celui-ci d'Isaïe : *Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris*, XII, 3; en particulier certains passages de l'Évangile, celui notamment où Jésus se présente comme le maître doux et humble de cœur, Matth., XI, 29; celui où il parle de l'homme de bien tirant du bon trésor de son cœur le vieux et le nouveau, Luc., VI, 45; ceux où il est parlé du disciple que Jésus aimait et qui reposa sur sa poitrine, Joa., XXI, 20; celui surtout où saint Jean nous parle, en termes qui éveillent si bien l'idée du mystère, du côté de Jésus ouvert par la lance, Joa., XIX, 34, mettaient les fidèles tout près, si je puis dire, du trésor caché. Mais rien ne montre qu'ils l'aient soupçonné. Ils ont chanté le mystère de l'eau et du sang sortant du côté ouvert, ils ont vu des intentions dans le mot de l'évangéliste : *vigilanti verbo evangelista usus est*, nous dit saint Augustin, *In Joa.*, tr. CXX, n. 2, P. L., t. xxxv, col. 1953. Mais ils ne semblent pas avoir pensé explicitement à la blessure du cœur. Car le mot *pectus*, qu'ils emploient, signifie *poitrine* plutôt que *cœur*; l'organe paraît être désigné surtout par le mot *cor*. Mais quoi qu'il en soit du mot *pectus*, et de la blessure du cœur, on ne voit pas ni qu'ils aient regardé la blessure du côté comme emblème du cœur blessé d'amour, ni songé explicitement à désigner le cœur de chair de Notre-Seigneur comme symbole de son amour pour nous, ni rendu aucun culte à ce cœur de chair. Voir Gallifet, Addition au I, II, a. 2. Les textes précis sur la blessure du cœur sont rares dans les dix premiers siècles, si tant est qu'il y en ait; de culte à cette blessure, nulle trace.

Le mot *cœur* s'employait à peu près dans les mêmes sens qu'aujourd'hui pour désigner l'intime, les sentiments, l'amour peut-être. Mais on n'a pas jusqu'à présent, que je sache, relevé un seul témoignage précis, dans les dix ou onze premiers siècles du christianisme, du symbolisme du cœur de chair appliqué au cœur de Jésus, ni de la blessure du côté expliquée comme emblème de la blessure d'amour.

Peut-être finira-t-on par en trouver. Jusqu'ici l'enquête ne paraît pas avoir été faite avec assez de soin pour affirmer qu'il n'y en a pas. Ce que l'on voit, c'est que les textes apportés généralement par les auteurs ne disent pas ce qu'on voudrait y voir, ou ne sont pas de ceux auxquels on les attribue. Voir Nilles, I, I, part. III, p. 449 sq.; Baruteil, *Pièces justificatives*, p. 173 sq. Quelques-uns paraissent dégager le symbolisme du cœur, comme celui où le Vénérable Bède, expliquant le mot du Cantique, *Vulnerasti cor meum*, dit qu'on pourrait voir « dans cette mention du cœur blessé la grandeur de l'amour que l'époux a pour son

Église. » *P. L.*, t. xci, col. 1139. Mais rien ne nous autorise à voir là ni un culte, ni une dévotion spéciale au Sacré-Cœur. Concluons avec l'abbé Thomas : « L'élément spirituel de la dévotion au Sacré-Cœur est bien nettement marqué dans la préparation évangélique. Je ne parle pas de l'objet sensible, c'est-à-dire du Cœur sacré. S'il est compris dans le culte primitif, ce n'est que d'une manière purement intellectuelle et par un effort de notre volonté. Or cela ne suffit point pour qu'il ait reçu des anciens une vénération spéciale. Si l'on essayait de faire remonter ce culte, dans sa forme actuelle, à une époque où l'on n'en soupçonnait pas l'existence, la méprise serait grande. » *La théorie de la dévotion au Sacré-Cœur*, p. 46 sq. M. Thomas ne parle ici que de l'Ancien Testament. Mais ce qu'il dit est vrai du Nouveau, vrai aussi des premiers siècles chrétiens. On voyait dans le côté percé d'où sortaient l'eau et le sang une source de grâces; on semble y avoir vu un refuge, un lieu de repos et d'union à Jésus. On était donc tout près du Sacré-Cœur; on ne le distinguait pas encore dans la poitrine ouverte.

2^e XI^e et XII^e siècles. *Passage de la plaie du côté à la plaie du cœur; symbolisme du cœur percé.* — C'est au XI^e siècle ou au XII^e que nous trouvons les premières traces du Sacré-Cœur, qui peu à peu se montre à l'âme dévote dans le côté percé, et se montre percé lui-même, comme pour inviter à entrer plus avant, à l'union avec ce Cœur divin. C'est donc par la plaie du côté que la dévotion a trouvé le cœur. Le culte du Sacré-Cœur semble être sorti de la dévotion à la plaie du côté. Le passage nous apparaît comme fait déjà, ou du moins comme en train de se faire, dans un mot de la 10^e méditation anselmienne : *Dulcis Jesus... in apertione lateris; apertio siquidem illa revelavit nobis divitias bonitatis suæ, caritatem scilicet cordis sui erga nos.* *P. L.*, t. CLVIII, col. 762. Cette méditation est-elle de saint Anselme? Peut-être, mais on ne peut l'affirmer. L'auteur, en parlant du cœur aimant, *caritatem cordis*, avait-il distinctement en vue le cœur de chair? On peut le soutenir, mais ce n'est pas évident.

Saint Bernard est-il plus clair, j'entends en ce qui est vraiment de lui, puisque la *Vitis mystica* ou traité *De passione* ne paraît pas en être? Il me semble qu'il l'est, au moins une fois : « Le fer a transpercé son âme, il a eu accès à son cœur, pour qu'il sache désormais compatir à mes infirmités. Le secret du cœur est découvert par les trous du corps (*palet arcanum cordis per foramina corporis*); découvert ce grand sacrement de bonté, les entrailles miséricordieuses de notre Dieu. » *In Cant.*, serm. Lxi, n. 4, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1072.

Avec Guillaume de Saint-Thierry († vers 1150), l'ami de saint Bernard, le doute ne paraît plus possible : « Quand je brûle de m'approcher de lui, c'est lui tout entier que (*comme Thomas*) je désire voir et toucher; plus encore, m'approcher de la sacro-sainte blessure de son côté, de cette porte de l'arche faite au flanc (*ostium arcæ quod factum est in latere*), non pas seulement pour y mettre mon doigt ou ma main, mais pour entrer tout entier jusqu'au Cœur même de Jésus, dans le Saint des Saints, dans l'arche du Testament; jusqu'à l'urne d'or, l'âme de notre humanité, contenant en soi la manne de la divinité. » *De contemplando Deo*, c. 1, n. 3, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 368. Mêmes idées et presque mêmes expressions ailleurs : « Ces ineffables richesses de votre gloire, Seigneur, étaient cachées dans le ciel de votre être mystérieux (*in cælo secreti tui*) jusqu'à ce que, la lance du soldat ayant ouvert le côté de votre Fils Notre-Seigneur et Rédempteur sur la croix, il s'en écoulât les sacrements de notre rédemption, de façon que nous ne mettions pas seulement dans son côté notre doigt ou notre main, comme Thomas, mais que par la porte ouverte, nous entrions tout en-

tiers jusqu'à votre Cœur, ô Jésus, ce siège assuré de la miséricorde (*in apertum ostium toti intremus usque ad Cor tuum, Jesu, certam sedem misericordiæ*), jusqu'à votre âme sainte, pleine de toute la plénitude de Dieu, pleine de grâce et de vérité, pleine de notre salut et de notre consolation. Ouvrez, Seigneur, la porte latérale de votre arche (*ostium lateris arcæ tuæ*), afin qu'y entrent tous vos élus..., ouvrez-nous le côté de votre corps (*latus corporis tui*), afin qu'y entrent ceux qui désirent voir les secrets du Fils; qu'ils reçoivent les flots mystérieux qui en découlent (*profluentia ex eo sacramenta*), et le prix de leur rédemption. » *Meditativæ orationes*, vi, *P. L.*, t. CLXXX, col. 225-226.

Le postulateur de 1697, citait, comme une autorité de première valeur, un texte de Gilbert de Holland (Angleterre), sur le cœur de notre divin Salomon, qui est Jésus. *In Cant.*, serm. xxi, n. 6, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 113. Et d'autres l'ont repris. Mais à bien regarder, il ne s'agit pas, au moins directement, du Cœur de chair de Jésus; ce sont les âmes d'élite, qui, membres plus nobles de ce corps précieux, qui est le corps mystique, peuvent en être regardées comme le cœur. Gilbert cependant a au moins une belle page sur le Cœur de Jésus. C'est à propos du texte, *Vulnerasti cor meum*, *Cant.*, iv, 9 : « La blessure du cœur marque la vivacité de l'amour. O cœur vraiment doux, qui se laisse émouvoir par notre amour pour nous repayer d'amour... Nous avons beau aimer, ce n'est jamais qu'une réponse (*quantumcumque amat, non amat, sed redamat*)... Vous ne pouvez, épouse, vous acquitter pleinement. Il ne cesse pourtant d'ajouter à son amour. Ce qu'il vous a avancé n'est pas rendu encore; il veut bien cependant se tenir pour obligé. Ce que vous lui rendez en amour, il ne le prend pas comme son dû; il le tient pour don gratuit. Il se sent comme provoqué à aimer, quand il dit que son cœur est blessé. Quelle merveille, mes frères, ne la trouvez-vous pas bienheureuse, l'âme qui perce et pénètre le Cœur même de Notre-Seigneur Jésus-Christ par ses tendres affections? » *Serm.*, xxx, n. 1, 3, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 155. Tout le passage est très beau dans sa pieuse subtilité. Il faut reconnaître pourtant que rien ne s'y applique directement au Cœur de chair de Jésus. Mais la difficulté même de distinguer si c'est l'amour qui est visé ou si c'est le cœur aimant, montre l'unité intime de la dévotion, et comment l'élément sensible et l'élément spirituel se fondent en un tout dont on ne sait presque plus s'il est sensible ou spirituel.

Avec le B. Gueric d'Igny († vers 1160), le pieux disciple de saint Bernard, nous nous retrouvons certainement devant le cœur de chair : « Béni soit-il, lui qui, pour que je puisse faire mon nid dans les trous de la pierre, s'est laissé percer les mains, les pieds et le côté; qui s'est ouvert tout entier à moi, pour que j'entre dans le lieu du tabernacle admirable, et trouve protection dans le secret de sa tente... Ces trous béants de tant de blessures offrent le pardon aux coupables et versent la grâce aux justes... Fuyez de lui à lui-même... Non seulement à lui, mais en lui; entrez dans les trous de la pierre..., cachez-vous dans ses mains percées, dans son côté ouvert. Car la blessure au côté du Christ, qu'est-ce autre chose que la porte au flanc de l'arche?... Bon et plein de pitié, il a ouvert son côté pour que le sang de sa blessure te vivifie, que la chaleur de son corps te réchauffe, que le souffle de son cœur t'aspire, pour ainsi parler, en t'ouvrant libre passage (*spiritus cordis quasi patenti et libero meatu aspiret*). » *In dominica palmarum*, serm. iv, n. 5, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 140. Il semble bien que Gueric donne au cœur le rôle du poumon. Mais le cœur y est, et comme symbole d'amour. Il y est comme ouvert par la blessure, en rapport étroit avec les autres plaies.

Ainsi s'unissent peu à peu les divers éléments qui

font la dévotion au Cœur de Jésus, par un passage insensible de la plaie du côté à la plaie du cœur, de l'amour blessant le cœur au cœur blessé qui aime. Pour que se fit le passage, les textes du livre de l'amour, du Cantique (*Vulnerasti cor meum; in foraminibus petrae, in caverna maceriae*), se sont unis avec ceux du disciple de l'amour (*aperuit latus ejus*); le souvenir de l'arche antique avec sa porte au flanc (*ostium in latere arcæ*), mêlé à celui de l'arche d'alliance où Dieu reposait dans le fond du sanctuaire, dans le Saint des Saints, mêlé parfois à celui de Moïse faisant jaillir avec sa verge l'eau du rocher, est venu se fondre avec le symbolisme que les Pères avaient vu dès les premiers siècles dans l'eau et le sang sortant du côté ouvert de Jésus; cette eau et ce sang, image, des deux principaux sacrements autour desquels se groupaient tous les autres, du baptême et de l'eucharistie, ont rappelé les eaux vives de la grâce cachées « dans les sources du Sauveur », et jaillissant de la plaie du côté; ils ont représenté l'Eglise sortant de ce côté ouvert, comme Ève avait été tirée autrefois du côté d'Adam endormi.

Quand et par qui s'est faite la synthèse de ces divers éléments de la dévotion au Sacré-Cœur? Nous ne saurions le dire; et il est probable que celui qui l'a faite n'a pas eu conscience d'avoir introduit dans l'Eglise de Dieu aucune idée nouvelle. Peut-on même dire que c'est un tel qui l'a faite? Elle s'est faite comme d'elle-même dans la conscience sociale de l'Eglise, sous l'influence du Saint-Esprit qui vit en elle.

Trois choses sont visibles. — 1. Elle s'est faite dans la chaude atmosphère de l'amour. C'est l'amour méditant sur l'amour de Jésus qui a vu dans son cœur le symbole de cet amour, comme l'amour de Jésus avait voulu dire son dernier mot en ouvrant la poitrine de Jésus pour faire jaillir du cœur l'eau et le sang, pour ouvrir les chemins de ce cœur. — 2. Elle s'est faite en méditant sur la plaie du cœur. La dévotion au Sacré-Cœur est née de la dévotion à la plaie du cœur. — 3. Nous la voyons faite vers le milieu du XII^e siècle, aux temps de saint Bernard, dans ces foyers de vie pieuse et contemplative allumés ou ranimés par le souffle ardent de saint Bernard lui-même. Il semble que nous la voyions se faire en ces mêmes temps, dans ce même milieu. Mais il ne paraît pas possible, pour le moment, de préciser davantage.

3^e XII^e et XIII^e siècles. *Le culte du Sacré-Cœur : premières traces et développement; saint Bonaventure et la Vigne mystique; sainte Mechtilde; sainte Gertrude. Perspectives d'avenir.* — A partir du XII^e siècle, les textes se multiplient, qui nous montrent dans le cœur ouvert de Jésus, le refuge des âmes, le trésor des richesses divines, où, comme dira plus tard Marguerite-Marie, « plus on prend, plus il reste à prendre, » le symbole expressif de l'amour appelant l'amour. M. Baruteil en a recueilli un bon nombre : de Richard de Saint-Victor, d'Eckbert de Schönau (à qui on attribue maintenant le sermon sur la passion du Christ qu'on trouve souvent attribué soit à saint Anselme, *Médit.*, IX, P. L., t. CLVIII, col. 748, soit à saint Bernard, P. L., t. CLXXXIV, col. 953); de Pierre de Blois, qui redit les pensées et jusqu'aux paroles de saint Bernard, etc.

Ces textes nous présentent le Sacré-Cœur, mais nous nous n'y voyons pas encore le culte du Sacré-Cœur. Quelques-uns portent trace de dévotion au Sacré-Cœur, ceux de Guericq notamment et ceux de Guillaume de Saint-Thierry; mais ces traces sont légères encore : ce ne sont guère que des indications fugitives. C'est dans la *Vigne mystique*, c'est aussi avec sainte Mechtilde et sainte Gertrude que la dévotion semble prendre corps, que la piété se nourrit de ce qu'elle sait.

De qui est la *Vitis mystica*, et de quand? On l'a sou-

vent attribuée à saint Bernard, et c'est sous son nom que l'Eglise en a inséré des extraits dans l'office du Sacré-Cœur, leçons du second nocturne; d'autres la disaient de saint Bonaventure. Il est donné raison à ceux-ci, au moins pour la partie qui nous intéresse, et cela avec bonnes preuves à l'appui, dans la belle édition du docteur séraphique publiée à Quaracchi, *S. Bonaventurae opera omnia*, 1898, t. VIII, p. LIII sq. Voir t. II, col. 973. On y trouve en même temps un texte bien meilleur, *loc. cit.*, p. 159 sq. C'est ce texte que nous suivrons, *loc. cit.*, p. 163, 164. Il faudra, d'après cela, mettre saint Bonaventure en première ligne parmi les dévots du Sacré-Cœur. Il aura fourni aux promoteurs de la dévotion un de leurs textes les plus expressifs et les plus pieux; et l'on comprend que l'Eglise l'ait adopté. On y indique nettement la blessure du cœur, et on la rapproche de la blessure d'amour : *Foderunt ergo et perfoderunt non solum manus, sed et pedes, latus quoque et sanctissimi cordis intima furoris lancea perforaverunt, quod jamdudum amoris lancea fuerat perforatum.* Suit le texte du Cantique, IV, 9 : *Vulnerasti cor meum*, avec développements qui d'ailleurs nous font perdre un peu de vue le cœur blessé. Mais l'auteur y revient, et c'est là que la dévotion apparaît : « Mais puisque nous sommes venus au cœur très doux de Jésus, et qu'il est bon d'y rester, ne nous en éloignons pas facilement... Nous nous approcherons donc de vous et nous nous réjouirons en vous, en souvenir de votre cœur. Comme il est bon, comme il est doux d'habiter en ce cœur. Le bon trésor, la perle exquise que votre cœur, ô bon Jésus! Qui ne voudrait de cette perle? Bien plutôt, je donnerai tout le reste, je donnerai en échange toutes mes pensées et toutes les affections de mon âme, jetant toute ma pensée dans le cœur du bon Jésus. » Ne sont-ce pas là des exercices de dévotion envers le Sacré-Cœur : y demeurer, se l'approprier, etc? La suite est plus claire encore en ce sens : « J'irai prier dans ce temple, dans ce Saint des Saints, près de cette arche du Testament, disant avec David : *J'ai trouvé mon cœur pour prier mon Dieu.* Moi aussi j'ai trouvé le cœur du Seigneur, mon roi, mon frère et mon ami, le bon Jésus. Et ne prierai-je pas? Oui, je prierai. Car son cœur est à moi, je le dis hardiment. » Suit la preuve. On conclut : « Il est donc bien à moi. Et voici que j'ai un seul cœur avec Jésus... Ayant donc ainsi trouvé votre cœur, ô Jésus, et mon cœur, je vous prierai comme mon Dieu. Accueillez mes prières dans le sanctuaire où vous exaucez, ou plutôt tirez-moi moi-même tout entier en votre cœur. » La prière se poursuit belle et touchante pour que l'âme purifiée par Jésus puisse s'approcher de lui, demeurer toujours dans son cœur, voir et faire toujours sa volonté. Il faut encore citer textuellement la suite, car on ne trouvera pas mieux pour exprimer la dévotion : « Votre côté a été percé, c'est pour que, à l'abri de tous les orages du dehors, nous puissions demeurer en cette vigne. Pourquoi encore blessé? Pour que par la blessure visible nous voyions la blessure invisible de l'amour... Comment mieux montrer cet amour ardent, qu'en laissant blesser non seulement le corps, mais aussi le cœur? La blessure de la chair montre la blessure spirituelle. » Suit le texte *Vulnerasti cor meum*, avec un beau développement sur l'amour de l'Époux, qui finit ainsi : « Je t'aime à l'extrême, comme une fiancée d'amour chaste, comme une sœur; voilà pourquoi mon cœur a été blessé pour toi. » La conclusion est celle qu'il fallait attendre, celle de la dévotion au Sacré-Cœur : « Qui n'aimerait ce cœur ainsi blessé? Qui ne lui rendrait amour pour un tel amour? Qui n'embrasserait un Époux si chaste?... Nous donc..., autant que possible, rendons amour pour amour; embrassons notre cher blessé..., et prions pour qu'il enlace du lien de son amour notre cœur dur encore et impénitent, pour qu'il le blesse d'une flèche d'amour. »

Vitis mystica, c. III, P. L., t. CLXXXIV, col. 641-644. Ce texte nous donne bien la dévotion au Sacré-Cœur. Tout y est : le double objet dans l'unité du symbolisme, la fin, l'esprit et l'acte propre de la dévotion, plusieurs des exercices de la dévotion.

Dans la *Vigne mystique*, la dévotion existe ; mais les exercices ne sont qu'indiqués. Dans les œuvres de sainte Mechtilde († 1298) et de sainte Gertrude († 1302), nous voyons la dévotion vivante, et, pour ainsi dire, en acte dans une foule d'exercices, et dans les relations les plus familières avec Jésus. Mechtilde, sur l'invitation même de Jésus, entre pour y reposer dans le Sacré-Cœur. *Livre de la grâce spéciale*, trad. franç., I. II, c. XVII, p. 183. Jésus lui donne son cœur en gage d'alliance éternelle, I. I, c. XX, p. 89 ; cf. I. II, c. XIX, p. 187 ; elle lui parle comme à l'ami le plus tendre, et il lui semble qu'un jour le Maître lui prend « le cœur de son âme » et le presse contre le sien de sorte qu'ils ne font plus qu'un, I. III, c. XXVII, p. 273 ; un autre jour, il lui dit comment il faut demander à son Cœur tout ce dont on a besoin, « comme un enfant qui demande à son père tout ce qu'il désire. » L. IV, c. XXVIII, p. 339. Elle lui parle ; elle fait des conventions avec lui ; elle le salue le matin, le salue le soir. Un jour qu'elle craint d'avoir été négligente envers la sainte Vierge, Notre-Seigneur lui dit de venir désormais puiser dans son Cœur tout ce qu'elle désirera offrir à Marie. L. I, c. XLVI, p. 159.

Dans ces relations intimes, sa dévotion au Sacré-Cœur grandissait sans cesse ; « et presque à chaque fois que le Seigneur se montrait à elle, elle en recevait quelque cadeau. » L. II, c. XIX, p. 187. Il se faisait lui-même son maître ; admise un jour à reposer sur la poitrine de son bien-aimé, elle entendit dans les profondeurs du Cœur divin comme trois battements sonores. Il veut bien lui en expliquer le symbolisme. L. II, c. XX, p. 189. Bref, elle disait elle-même : « S'il fallait écrire tous les bienfaits que j'ai reçus du Cœur tout aimant de Dieu, il y faudrait un livre plus gros que celui de matines. » L. II, c. XIX, p. 188. Voir *Sanctæ Mechtildis liber specialis gratiæ*, Paris, 1877 ; trad. franç., *Les révélations de sainte Mechtilde*, Paris, 1878.

Avec sainte Gertrude, nous sommes davantage encore peut-être dans le monde des relations les plus intimes entre l'âme et le Sacré-Cœur, avec, de part et d'autre, des inventions exquises de l'amour le plus ingénieux et le plus délicat. Voir Cros, *Le cœur de sainte Gertrude*.

Le livre où sont consignées ces choses est vraiment le *Héraut de l'amour divin*, *Legatus divinæ pietatis*, ou, pour rendre autant qu'il est possible la nuance indéfinissable du mot *pietatis*, le *Héraut de la bonté aimante de Dieu*. Gertrude, comme dit son éditeur bénédictin, « semble constituée la prophétesse de l'amour divin pour les derniers temps. » *Révélation de sainte Gertrude*, Paris, 1878, préface, p. xv. Et cet amour divin se personnifie pour elle dans le Sacré-Cœur. Elle eut « pour mission de révéler le rôle et l'action du Cœur divin dans l'économie de la gloire divine et de la sanctification des âmes ». Et il faut dire, proportions gardées, la même chose de sainte Mechtilde. On ne peut les comparer, à cet égard, qu'à la B. Marguerite-Marie. Voici comment l'éditeur bénédictin résume les manifestations du Sacré-Cœur à Gertrude ; le résumé conviendrait presque textuellement à sainte Mechtilde : « Tantôt le Cœur divin lui apparaissait comme un trésor où sont renfermées toutes les richesses ; tantôt c'est une lyre touchée par l'Esprit-Saint, aux sons de laquelle se réjouissent la très sainte Trinité et toute la cour céleste. Puis c'est une source abondante dont le courant va porter le rafraîchissement aux âmes du purgatoire, les grâces fortifiantes aux âmes qui militent sur la terre et ces torrents de délices où s'enivrent les élus de la Jérusalem céleste. C'est un encensoir d'or d'où s'élèvent autant de

divers parfums d'encens qu'il y a de races d'hommes pour lesquelles le Sauveur a souffert la mort de la croix. Une autre fois, c'est un autel sur lequel les fidèles déposent leurs offrandes, les élus leurs hommages, les anges leurs respects, et le prêtre éternel s'immole lui-même. C'est une lampe suspendue entre ciel et terre ; c'est une coupe où s'abreuvent les saints, mais non les anges, qui néanmoins en reçoivent des délices. En lui la prière du Seigneur, le *Pater noster*, a été conçu et élaboré... ; par lui est suppléé tout ce que nous avons négligé de rendre d'hommages dus à Dieu, à la sainte Vierge et aux saints. Pour remplir toutes nos obligations, le Cœur divin se fait notre serviteur, notre gage ; en lui seul nos œuvres reçoivent cette perfection, cette noblesse qui les rend agréables aux yeux de la majesté divine ; par lui seul découlent et passent toutes les grâces qui peuvent descendre sur la terre. A la fin, c'est la demeure suave, le sanctuaire sacré qui s'ouvre aux âmes à leur départ de ce monde pour les y conserver dans d'ineffables délices pour l'éternité. » *Loc. cit.*, p. XVII, XVIII. Voir la *Table des personnes et des choses*, au mot Cœur.

Mechtilde et Gertrude ont-elles bien en vue le cœur de chair ? Oui, sans nul doute. Mais il est comme sublimé dans le symbolisme de l'amour, il se perd, pour ainsi dire, dans le rayonnement lumineux de la personne de Jésus. Dans la *Vigne mystique*, la dévotion s'attache encore à la plaie du côté. Ici, elle va au Cœur par tous les chemins ; et elle le trouve toujours vivant et glorieux. C'est même ce rayonnement de gloire et de joie qui me paraît différencier, pour une bonne part, la dévotion telle qu'elle apparaît chez Gertrude ou Mechtilde, d'avec la dévotion telle qu'elle nous est présentée dans Marguerite-Marie. Non pas qu'il n'apparaisse aussi glorieux et rayonnant chez celle-ci ; mais l'idée de l'amour qui n'est pas aimé, de l'amour qui a tant souffert, s'il ne souffre plus, assombrit presque toujours le ciel de la voyante de Paray ; à Helfta, nous sommes presque toujours sous un ciel rayonnant de joie et de gloire : le Sacré-Cœur s'y montre aimant et glorieux, nous l'y voyons délicieusement aimé, le culte du Sacré-Cœur y respire, de part et d'autre, la joie de l'amour heureux. On a remarqué que cette vue du Christ glorieux et triomphant est celle où se complait l'art du XIII^e siècle ; la croix même y est un trône.

Je n'ai rien dit encore de la vision célèbre où Gertrude eut comme l'intuition des destinées futures de la dévotion au Sacré-Cœur. Cette vision mérite une attention spéciale. Elle fait époque dans l'histoire de la dévotion, en dehors et à côté du développement qu'elle a dans la vie de nos deux saintes. Elle eut lieu, comme plus tard la première grande vision de Marguerite-Marie, en la fête de saint Jean l'évangéliste, aux matines. « Comme elle était, selon sa coutume, tout entière à sa dévotion, le disciple que Jésus aimait si bien, et qui pour cela doit être aimé de tous, lui apparut la comblant de mille marques d'amitié... Celle-ci lui dit : « Et quelle grâce pourrai-je obtenir, moi chétive, en votre très douce fête ? » Il répondit : « Viens avec moi ; tu es l'élu de mon Seigneur ; reposons ensemble sur le doux sein du Seigneur, « dans lequel sont cachés les trésors de toute béatitude. » Et, la prenant avec lui, il la conduisit auprès de notre tendre Sauveur, la plaça à droite (*on mettait souvent la plaie au côté droit*), et se retira pour se placer à gauche. Et comme ils reposaient ainsi tous deux avec suavité au sein du Seigneur Jésus, le bienheureux Jean, touchant du doigt avec une respectueuse tendresse la poitrine du Seigneur, dit : « Voici le Saint des Saints, « qui attire à soi tout le bien du ciel et de la terre. » L. IV, c. IV, t. II, p. 26.

Saint Jean lui explique ensuite pourquoi il l'a mise à droite, du côté de la plaie, tandis que lui a pris la gauche : « Devenu un même esprit avec Dieu, je peux

pénétrer subtilement où la chair ne saurait atteindre. J'ai donc choisi le côté fermé. Mais toi, vivant de la vie terrestre, tu ne pourrais comme moi pénétrer à l'intérieur... je t'ai donc placée à l'ouverture du Cœur divin, afin que tu puisses en tirer plus aisément la douceur et la consolation que, dans son bouillonnement perpétuel, l'amour divin répand avec impétuosité sur tous ceux qui le désirent. » *Loc. cit.*, p. 27. Pouvait-on mieux représenter et la nécessité d'un objet sensible pour notre dévotion, et le rapport de la dévotion au Sacré-Cœur avec la vue du côté percé? Mais ce n'est que la première partie de la scène : « Comme elle éprouvait une jouissance ineffable aux pulsations très saintes, qui faisaient battre le Cœur divin sans interruption, elle dit à saint Jean : « Est-ce que vous n'avez pas, bien-aimé de Dieu, senti le charme de ces suaves pulsations, qui ont pour moi en ce moment tant de douceur, lorsque vous reposiez à la cène sur ce sein béni? » Il répondit : « J'avoue que je l'ai senti et ressenti, et la suavité en a pénétré mon âme, ainsi que le doux hydromel imprègne de sa douceur une bouchée de pain frais ; de plus, mon âme en a été aussi échauffée que le devient une chaudière bouillante, au-dessus d'un feu ardent. » *Loc. cit.*, p. 27. C'est la seconde phase de la grande manifestation. Le divin Cœur bat d'amour, et l'âme qui entend ce battement en est toute ravie à la fois et tout échauffée. De plus, la dévotion est rattachée au passé dans la dévotion même de l'évangéliste de l'amour qui, suivant la parole liturgique, « but à la source sacrée du Cœur divin les flots jaillissants de l'Évangile. » La troisième phase de la scène regarde surtout l'avenir. « Elle reprit : « Pourquoi donc avez-vous gardé là-dessus un silence si absolu que vous n'avez jamais rien écrit, si peu que ce fût, qui le donnât à entendre, au moins pour le profit de nos âmes? » Il répondit : « Ma mission était de présenter à l'Église « dans son premier âge, sur le Verbe incréé de Dieu le Père, une simple parole, qui suffirait jusqu'à la fin du monde à satisfaire l'intelligence de la race humaine « tout entière, sans toutefois que personne parvint jamais à la pleinement comprendre. Quant à ce qu'expriment « de douces ces pulsations, il est réservé aux derniers temps de le faire connaître, afin que le monde, engourdi « par l'âge, reprenne dans l'amour divin quelque chaleur, « en entendant ces mystères. » *Loc. cit.*, p. 28. N'est-ce pas que toute la dévotion au Sacré-Cœur est là, dans sa substance et dans son histoire? Cette page seule suffirait à mettre Gertrude tout près de Marguerite-Marie : elle n'a pas été choisie pour être l'apôtre du Sacré-Cœur, mais elle en a été, en même temps que l'amante radieuse, le poète exquis et le prophète.

4^e XIII^e-XV^e siècle. *Propagation du culte ; les âmes privilégiées ; pratiques et faveurs.* — La *Vigne mystique*, sainte Mechtilde et sainte Gertrude, résumant, on peut dire, la dévotion au Sacré-Cœur, telle qu'on la connut et la pratiqua au moyen âge. Cela nous dispense soit de recueillir les textes où il est question du Sacré-Cœur, soit de rappeler les noms des âmes privilégiées qui furent, durant cette période, en communications intimes avec le Cœur de Jésus. On a déjà des listes nombreuses, et tous les jours il s'y ajoute ici des textes, là des noms. Voir Baruteil, *Liste chronologique*, op. cit., p. 13-17 ; et commencement du culte privé, p. 69-94 ; Gallifet, *Addition au livre II*, a. 1, 2 ; Nilles, l. I, part. III, c. 1.

Du XIII^e au XV^e siècle le culte se propage ; on ne voit pas qu'il se développe en lui-même. Le plus souvent il se rattache à la plaie du cœur ; ça et là il va au cœur indépendamment de la plaie, le cœur étant regardé comme organe de vie affective et symbole d'amour. Les faveurs faites aux privilégiés sont : d'être admis à coller ses lèvres sur la plaie du côté pour y puiser l'amour et les richesses du Cœur ; de pénétrer dans ce Cœur pour s'y reposer comme dans une oasis, ou pour s'y prome-

ner comme dans un beau jardin ; de s'y plonger comme dans une fournaise d'amour et de pureté ; d'être embrasés d'une étincelle partie de ce Cœur ; parfois d'échanger son cœur avec celui de Jésus et de ne vivre en quelque sorte que par le Cœur divin ; de pouvoir s'unir à lui pour louer Dieu, ou même de sentir que nous pouvons l'offrir au Père céleste comme notre bien propre, etc.

Le symbolisme, on le voit, occupe une grande place dans ces faveurs et visions ; il va toujours à montrer combien Jésus nous a aimés, comment nous pouvons et devons l'aimer en retour. Un mot de Jésus à sainte Catherine de Sienne résume bien l'idée dominante de la dévotion. Elle lui demandait pourquoi il avait voulu que son côté fût ouvert. « Je voulais surtout, lui répondit Jésus, révéler aux hommes le secret de mon Cœur, afin qu'ils comprissent que mon amour est plus grand que les signes extérieurs que j'en donne. Car mes souffrances ont eu un terme ; mon amour n'en a pas. » Cité par Baruteil, p. 87.

5^e XVI^e siècle. *Nouvelle phase : la dévotion au Sacré-Cœur comme dévotion ascétique ; Louis de Blois et Lansperge.* — Il semble que dans la seconde moitié du XV^e siècle et dans la première du XVI^e, la dévotion fasse un pas nouveau. On pourrait peut-être chercher des traces de ce progrès chez Denys le chartreux († 1471), ou chez Pierre Dorland († 1507). Voir dom Boutrais, *Un précurseur*, p. 183-184. Mais je les vois surtout chez le dévot Louis de Blois (*Blosius*), bénédictin, abbé de Lessies, en Hainaut († 1566), et chez le pieux Lansperge, de la chartreuse de Cologne († 1539). Ici la dévotion au Sacré-Cœur n'est plus seulement affaire de relations personnelles entre Jésus et l'âme ; elle s'objective, en quelque sorte : c'est une dévotion que l'on propose avec exercices déterminés, dont on préconise la valeur, dont on conseille la pratique. La dévotion au Sacré-Cœur, ou du moins certains exercices de cette dévotion, passe, pour ainsi dire, du domaine de la mystique dans celui de l'ascétique chrétienne. Louis de Blois nous conseille de nous réfugier dans le Cœur de Jésus par la plaie ouverte de son côté dans les tentations, les misères et les afflictions de la vie pour y trouver force et miséricorde et y puiser la consolation et la joie. *Margaritum spirituale*, c. XIX, *Opera*, in-fol., Anvers, 1632, p. 505-507. Il recommande « d'offrir nos bonnes œuvres au très doux et très sacré Cœur de Jésus-Christ, afin qu'il les purifie et les perfectionne ». *Conclave animæ fidelis*, part. I, *Speculum spirituale*, c. VII, § 4, n. 4, loc. cit., p. 568. Il a pour cet usage une formule très belle : « Je vous offre, ô Père céleste, l'amour embrasé et les désirs ardents du Cœur de Jésus votre Fils bien-aimé pour suppléer à l'aridité et à la froideur de mon chétif cœur. » *Conclave*, part. IV, *Scriniolum spirituale*, § 5, loc. cit., p. 641. Il a pour saluer le cœur divin des mots d'une tendresse exquise : « Salut, cœur très aimant, très bon, très doux (*mellitissimum*), blessé pour moi. Salut, trésor (*gazophylacium*), incomparable de tout bien et de toute béatitude. De grâce (*eia*), soyez pour moi un agréable abri (*umbraculum*) à la mort et après la mort, ma demeure éternelle. » *Institutio spiritualis*, Appendix III, endologia 6, p. 341. Il nous recommande de nous approprier les intentions du Sacré-Cœur, et d'offrir toutes nos prières, actions et peines en union avec lui, pour la gloire de Dieu et le salut de son Église. *Institutio spiritualis*, c. IX, p. 318. Voir les textes et les indications bibliographiques dans Gallifet, l. III, c. III, et dans Nilles, l. I, part. III, c. 1, § 1, p. 424-425. C'est la pratique que l'apostolat de la prière devait vulgariser, un jour, à travers le monde.

Lansperge indique des exercices tout semblables. Il a des modèles admirables de prières et d'affections au Sacré-Cœur. Le premier, peut-être, il a parlé d'images à en avoir. Pour le détail, je renvoie à dom Boutrais. Mais comment ne pas citer au moins quelques ligne

pour faire voir avec quelle insinuante piété il recommande sa chère dévotion, laquelle est pour lui la dévotion à Jésus « débordant d'amour et de miséricorde », et cherche un stimulant dans l'image sensible du cœur. « Appliquez-vous à honorer le cœur très tendre (*piissimū*) de Jésus ; ayez la dévotion de le saluer souvent : baissez-le, entrez-y d'esprit. Par lui faites vos demandes et offrez vos exercices, il est le trésor de toutes les grâces, la porte par où nous allons à Dieu et Dieu vient à nous. Ayez donc une image du Cœur divin (*dominici Cordis*), ou des cinq plaies, ou de Jésus sanglant et tout blessé ; mettez-la en quelque lieu où vous passez souvent, pour qu'elle vous rappelle votre pratique et votre exercice d'amour envers Dieu... A cette vue..., élevez votre cœur vers Dieu, et d'esprit seulement, sans bruit de paroles, ou aussi de bouche, si cela vous aide, criez vers lui, désirant que votre cœur soit purifié et que votre volonté s'unisse au Cœur du Christ et à son divin bon plaisir. Vous pourriez aussi, si la dévotion vous y pousse, baiser cette image, j'enfends du Cœur de Jésus, comme si c'était le vrai et divin Cœur de Jésus que vous presseriez de vos lèvres, avec le désir d'y imprimer votre cœur, d'y plonger votre esprit et de vous y absorber ; avec le sentiment d'attirer de son Cœur gracieux dans le vôtre, son esprit, ses grâces et ses vertus, tout ce qu'il contient, dans son immensité, de salutaire pour vous ; car le Cœur de Jésus déborde de tout cela. Il est donc utile et très pieux d'honorer dévotement le Cœur du Seigneur Jésus. Ayez-y recours en toute nécessité, puisez-y consolation et secours de toute sorte. Que tous les cœurs vous abandonnent et vous trompent, soyez sans crainte, ce Cœur très fidèle ne vous décevra ni ne vous délaissera. » *Exercitium ad piissimum fidelissimumque cor Jesu*, dans *Pharetra divini amoris*, in-12, Paris, 1576, sans pagination. Suit une prière au Cœur de Jésus. L'*Exercitium ad quinque vulnera Christi* contient une 5^e prière *ad cor*. Lansperge indique encore deux autres manières d'honorer les cinq plaies, dont la cinquième est toujours la plaie du cœur, *vulnus cordis Jesu*.

A ces conseils il faut joindre, ne fût-ce que comme échantillon, quelques extraits des pieuses aspirations qu'il nous propose : « O Jésus tout aimable, quand m'ôterez-vous mon cœur si vil et me donnerez-vous votre Cœur ? Quand mon cœur sera-t-il embaumé de l'odeur de vos vertus, tout enflammé de l'amour des choses célestes ! Ah ! très doux Jésus, enfermez mon cœur dans votre Cœur ; demeurez-y tout seul, soyez-en le seul maître ; de la noblesse de votre Cœur que mon cœur soit ennobli et embelli... Imprimez, de grâce, en mon cœur toutes les blessures de votre Cœur blessé, pour que j'y lise sans cesse l'amour immense de votre Cœur pour moi et ses vives douleurs, » etc. Recueilli dans *Thesaurus Patrum*, Paris, 1823, t. III, p. 156.

Je ne pense pas qu'il y ait, maintenant encore, rien de plus pieux en l'honneur du Sacré-Cœur, rien de plus pénétrant que ces prières et ces aspirations de Lansperge. Ce sont vraiment des flèches d'amour.

6^e XVI^e et XVII^e siècles. *Développement du culte privé. Étude ascétique du Sacré-Cœur ; prières et pratiques ; livres et images. Saint François de Sales et la Visitation ; saints et ascètes de la Compagnie de Jésus. Les mystiques, et les âmes pieuses ; Marguerite-Marie préparée.* — Avec Lansperge et Louis de Blois, la dévotion était entrée dans l'ascétisme. Elle s'y développa rapidement. Il n'y a dans les *Exercices* de saint Ignace aucune mention explicite du Sacré-Cœur ; mais on peut dire qu'ils y orientent les âmes par la façon humaine de leur présenter Jésus, qui appelle leur dévouement et leur amour ; par l'étude attentive et amoureuse de Jésus dans sa vie et dans sa mort ; par le ressort qui met tout en jeu, l'amour passionné pour Jésus répondant à l'amour de Jésus pour nous. A chaque instant,

nous y sommes tout près du Sacré-Cœur et comme sous sa chaude influence ; la prière *Anima Christi* (qui n'est pas de saint Ignace, elle est, paraît-il, de Jean XXII, mais qui est si souvent recommandée dans les *Exercices*) ne contient pas le mot *cœur*, mais elle est pleine de la chose ; la demande, si souvent, si instamment répétée, « de connaître Jésus intimement, afin de l'aimer davantage, et de le suivre toujours mieux, » est une demande de dévotion au Sacré-Cœur ; la conformité de vie et l'union de cœur avec Jésus, qui sont l'âme des *Exercices*, préparent le retraitant à entrer en commerce intime avec le Sacré-Cœur, dès que ce Sacré-Cœur lui sera découvert. Nous avons de saint François de Borgia une admirable invocation à la plaie du côté ; le Cœur de Jésus n'y est pas nommé, mais il n'y manque que le mot. Voir Letierce, *Étude sur le Sacré-Cœur*, t. I, p. 47. Le B. Canisius est plus explicite. Il écrit dans son *Mémorial* : « Vous m'avez entr'ouvert votre cœur adorable, et vous m'avez permis d'y plonger mon regard ; vous m'avez invité à puiser en vous les eaux du salut, ordonné de boire à vos fontaines sacrées. Comme je désirais avec ardeur être inondé des flots d'amour, d'espérance et de foi que j'en voyais jaillir !... Enfin, approchant mes lèvres brûlantes de votre cœur très doux, j'osai me désaltérer à cette source divine. » D'après Letierce, *loc. cit.*, p. 50. Il priaient souvent le Sacré-Cœur et il nous reste de lui de belles prières à « ce cœur très doux et très aimant de Jésus-Christ, son très fidèle ami » ; il engageait ses frères à lui donner leur cœur, comme il nous a le premier donné le sien ; à rendre grâces avec lui et par lui, à s'y réfugier dans les difficultés. *Loc. cit.*, p. 51. Saint Louis de Gonzague, d'après ce qu'en dit sainte Madeleine de Pazzi, « décochait sans cesse des flèches d'amour au Cœur du Verbe. » Voir Croiset, *loc. cit.*, II^e partie, c. IV, § 6, p. 141. Nous avons de saint Alphonse Rodriguez des notes personnelles, où il explique « comment l'âme habite dans le Cœur de Jésus par la ferveur de sa contemplation, et comment Jésus, cédant à l'amour qu'il lui porte, l'introduit dans son cœur ». La page est pleine du Sacré-Cœur. Voir Letierce, *loc. cit.*, p. 52. Les ascètes de la Compagnie adressent fréquemment l'âme au Sacré-Cœur pour y lire ses vertus et son amour, pour y puiser la connaissance et l'amour de Dieu, pour s'y cacher et y converser intimement avec Jésus. Voir dans Letierce, *loc. cit.*, p. 54-64, les textes d'Alvarez de Paz, du V. Louis du Pont, de Saint-Jure, de Nouet. En les groupant, on aurait tout un traité de la dévotion au Sacré-Cœur, théorie et pratique.

Ce traité fut écrit, en Hongrie, par le P. Mathias Hajnal (†1644), et en Pologne par le P. Gaspar Druzicki (†1662). Le P. Hajnal publiait, en 1629, à Vienne, *Le livre des amants du Sacré-Cœur de Jésus*, avec gravures accompagnées d'explications et de prières. L'ouvrage était écrit en hongrois ; on y voyait partout l'image du Cœur environné de flammes ; il contenait une suite de « méditations sur le Sacré-Cœur de Jésus » avec prières dignes de sainte Gertrude ou de la B. Marguerite-Marie. Voir Letierce, *loc. cit.*, p. 70.

L'opuscule du P. Druzicki est intitulé : *Meta cordium, cor Jesu*. Les exercices y tiennent plus de place que la théorie ; mais l'idée de la dévotion est nettement indiquée dès la préface : « Les exercices que je place entre vos mains et sous vos yeux s'adressent particulièrement au cœur matériel de Jésus, mais en tant que le cœur de chair est vivifié par sa très sainte âme, reçoit les impulsions du cœur spirituel auquel il est uni, et subsiste personnellement dans le Verbe divin, » etc. Voir Letierce, *loc. cit.*, p. 66. Pour avoir la théorie complète, il ne restait qu'à dégager le symbolisme du cœur de chair ; ce symbolisme, d'ailleurs, est l'âme de tout le petit traité et de tous les exercices qu'il nous donne.

En même temps qu'ils aimaient à parler du Sacré-

Cœur, les jésuites aimaient à en représenter l'image sur leurs livres. Ce n'est pas une image du Sacré-Cœur comme tel; mais c'est, avec le monogramme IHS, une image des cinq plaies concentrées, pour ainsi dire, dans la représentation du cœur percé de trois clous. Voir Grimouard de Saint-Laurent, *Les images du Sacré-Cœur*, Paris, 1880; Letierce, *loc. cit.*, t. II, p. 505-516.

Ainsi les jésuites répandaient, pour leur part, par le livre et par l'image, le culte du Sacré-Cœur; ils se préparaient eux-mêmes à la mission que Jésus devait leur confier un jour. Mais rien n'indique qu'ils en aient eu conscience.

Beaucoup plus nettes sont les intuitions de saint François de Sales et des visitandines.

Saint François de Sales n'a, que je sache, rien d'explicite sur le Sacré-Cœur dans ses traités ascétiques. Mais il avait grande dévotion au divin Cœur, et nous en avons dans ses lettres maint témoignage exquis. Voir Nilles, I, I, part. I, c. 1, § 2, p. 16; part. III, c. 1, § 1, p. 437. Mais en cela il n'a rien qui lui soit personnel, sauf sa manière et son style.

Il suffit donc de citer quelques lignes. Il écrit à sainte Chantal, vers Noël : « Vous êtes bien... auprès de ceste creche sacrée... Son petit cœur pentelant d'amour pour nous devrait bien enflammer le nostre. Mais voyez combien amoureuxment il a écrit votre nom dans le fond de son divin cœur, qui palpite là sur la paille pour la passion affectueuse qu'il a de votre avancement : et ne jette pas un seul soupir devant son Père, auquel vous n'avez part, ni un seul trait d'esprit que pour votre bonheur. L'ayant attiré le fer, l'ambre attire la paille et le foin : ou que nous soyons fer par dureté, ou que nous soyons paille par imbecillité, nous nous devons joindre à ce souverain petit poupon qui est un vrai tire-cœur. » *Épîtres spirituelles*, I, VII, épître VI, *Œuvres*, Paris, 1637, t. I, p. 631. Et la veille de Sainte-Catherine de Sienné : « Que ne nous arrive-t-il comme à ceste benite sainte... que le Sauveur nous ostant notre cœur et mist le sien en lieu du nostre. Mais n'aura-t-il pas plus tost fait de rendre le nostre tout sien?... O! qu'il le fasse, ce doux Jésus, je l'en conjure par le sien propre, et par l'amour qu'il y enferme, qui est l'amour des amours, » etc. *Loc. cit.*, épître LXII, p. 662.

Là où il a une place à part, c'est en ce qui regarde la mission et l'esprit de la Visitation. On dirait qu'il a vu d'avance les relations de la congrégation avec le Sacré-Cœur. M^{re} Bougaud a recueilli (il est vrai, en les arrangeant un peu) nombre de textes intéressants à ce sujet. « Ne voulez-vous pas, disait-il à ses religieuses, être filles adoratrices et servantes du Cœur amoureux de ce divin Sauveur. » *Abrégé de l'esprit intérieur des religieuses de la Visitation*, recueilli par M^{re} de Mau-pas, Rouen, 1644, c. VI, p. 34. Cf. Bougaud, c. VIII, p. 181. Et une autre fois : « Les religieuses de la Visitation qui seront si heureuses que de bien observer leurs règles pourront véritablement porter le nom de filles évangéliques, établies en ce dernier siècle pour être les imitatrices du Cœur de Jésus dans la douceur et l'humilité, base et fondement de leur ordre, qui leur donnera la grâce incomparable de porter le nom de filles du Sacré-Cœur de Jésus. » Cité par les contemporaines, *Vie et œuvres*, t. I, p. 229; 2^e édit., p. 258. Enfin voici ce qu'il écrivait à sainte Chantal le 10 juin 1611, c'était le vendredi après l'octave du Saint-Sacrement, jour destiné à la future fête du Sacré-Cœur. « Dieu m'a donné ceste nuit la pensée que nostre maison de la Visitation est par sa grace assez noble et assez considérable pour avoir ses armes, son blason, sa devise et son cri d'armes. J'ai donc pensé, ma chère Mère, si vous en estes d'accord, qu'il nous faut prendre pour armes, un unique cœur percé de deux flèches, enfermé dans une couronne d'épines; ce pauvre cœur servant

dans l'enclavure à une croix qui le surmontera, et sera gravé des noms sacrés de Jésus et de Marie. Ma fille, je vous dirai à nostre première vue mille petites pensées qui me sont venues à ce sujet; car vraiment nostre petite congrégation est un ouvrage du Cœur de Jésus et de Marie. Le Sauveur mourant nous a enfantés par l'ouverture de son Sacré-Cœur. » Cité par Bougaud, *op. cit.*, p. 181.

On sait qu'ainsi fut fait. La Visitation était comme consacrée d'avance au Sacré-Cœur.

Il semble que les visitandines eussent conscience de leur mission longtemps avant Marguerite-Marie. Dans le livre dit des *Petites méditations*, souvent attribué à sainte Chantal, la Mère L'Huillier, qui en est l'auteur, cf. Letierce, t. I, p. 27, écrivait ce qui suit : « Notre doux Sauveur... nous oblige spécialement nous autres de la Visitation par le don et faveur qu'il a fait à nostre ordre de son Cœur ou, pour mieux dire, des vertus qui y résident, puisqu'il a fondé nostre très aimable institut sur ces deux principes : *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur*. C'est le partage qui nous est escheu de tous ses trésors... Si que nous pouvons avoir cette satisfaction, si nous apprenons et pratiquons bien la leçon que cet amoureux Sauveur nous donne, que nous aurons l'honneur de porter le titre de filles du Cœur de Jésus. » Suit ce cri de reconnaissance : « Cela est bien doux, ô ma chère âme, que ce débonnaire Jésus nous ait choisies pour nous faire les filles de son Cœur. Pourquoi, ô mon Sauveur, n'en avez-vous point favorisé quelqu'autre en vostre Église? Qu'avons-nous fait à vostre bonté de nous avoir destiné ce trésor de toute éternité en ces derniers siècles. » *Exercices spirituels pour les dix jours de la solitude, selon l'esprit du B. François de Sales, tirés pour la plupart de ses écrits*, s. d. n. l., VIII^e méditation, *De l'amour que Jésus-Christ nous porte*, considération 4^e. Cf. Bougaud, *op. cit.*, c. VIII, p. 188, qui d'ailleurs se trompe sur l'attribution, p. 187. La Mère L'Huillier mourut en 1655.

On relève dans les Annales de la Visitation le nom de plusieurs religieuses favorisées de grâces insignes du Sacré-Cœur. Voir Bougaud, *op. cit.*, c. VIII, p. 190 sq.; Letierce, t. I, p. 28 sq. Mais il y a plus que cela. La Mère Anne-Marguerite Clément, morte à Melun, le 3 janvier 1661, eut comme sainte Catherine de Sienné, l'impression que Jésus lui ôtait son cœur et mettait le sien à la place. Ravie en extase, elle vit... saint François de Sales faire son séjour dans le Sacré-Cœur de Jésus, et y recevoir l'inspiration de dresser un ordre qui n'aurait qu'un but, honorer le divin Cœur de Jésus. *Vie de la Vénérable Mère Anne-Marguerite Clément*, Paris, 1686, II^e partie, c. XIV, p. 226, cité par les contemporaines, dans *Vie et œuvres*, *loc. cit.* Cf. Letierce, *Le Sacré-Cœur*, p. 96-102.

De tous côtés rayonnait le Sacré-Cœur. Pendant que les ascètes en parlaient, les mystiques en recevaient les communications intimes. En Espagne, c'est Marine d'Escobar († 1633), qui voit « à travers la poitrine entrouverte le Cœur (de Jésus) embrasé d'amour pour ses créatures ». Elle ajoute : « Les clartés resplendissantes de ses divines flammes me disaient les ardeurs dont il est embrasé. C'était comme s'il m'avait dit : *Regarde, voilà l'amour, voilà le cœur que j'ai pour toi*. Et bientôt il me communiqua une étincelle de cet amour, et j'en étais embrasée. » Voir Letierce, *Étude*, t. I, p. 57. Ne croirait-on pas lire une page de la B. Marguerite-Marie? A Vannes, meurt en 1671 une pauvre servante, vénéree encore aujourd'hui sous le nom de « la bonne Armelle ». Elle vivait dans des relations intimes avec le Sacré-Cœur, y allant et venant comme chez elle, disant à ses amis : « Si vous voulez me trouver, ne me cherchez pas ailleurs que dans le cœur de mon divin amour. » Letierce, *Étude*, t. I, p. 74-77. En 1672, mourait au Canada une religieuse ursuline, la V. Marie de l'Incarnation; Bossuet l'a nommée la Thérèse du Nouveau-Monde,

et l'Église probablement ne tardera pas à l'élever sur les autels. Elle a raconté elle-même à son fils comment Dieu lui inspira, vers 1630, une pratique spéciale de dévotion au Sacré-Cœur. Un jour que Dieu semblait sourd à ses prières, elle entendit une voix intérieure qui lui disait : « Demande-moi par le Cœur de mon Fils. » Aussitôt « tout mon intérieur se trouva dans une communication intime avec cet adorable Cœur, en sorte que je ne pouvais plus parler au Père éternel que par lui ». Depuis elle fut toujours fidèle à cette pratique. « Voici, dit-elle, à peu près comme je m'y comporte, lorsque je suis libre, en parlant au Père éternel : C'est par le Cœur de mon Jésus, ma voie, ma vérité et ma vie, que je m'approche de vous, ô Père éternel. Par ce divin Cœur, je vous adore pour tous ceux qui ne vous adorent pas, » etc. Lettre du 16 septembre 1661. Dès 1649, elle écrivait à son fils : « Vivons en notre Jésus, mon très cher fils ; que les approches de son Sacré-Cœur fassent découler dans les nôtres la vraie sainteté. » Voir Letierce, *loc. cit.*, t. 1, p. 79^{sq}.

Ainsi la dévotion au Sacré-Cœur est partout. Mais nul ne songeait à un culte public, jusqu'à ce que parût le P. Eudes.

7^o Le P. Eudes (1601-1680). *Le culte public du Cœur de Jésus et de Marie*. — On regarde généralement la B. Marguerite-Marie, non pas comme la première dévote du Sacré-Cœur, mais comme l'apôtre et l'évangéliste de la dévotion, choisie spécialement par Notre-Seigneur pour la propager et en obtenir la reconnaissance publique par l'Église. Comment concilier ce fait avec ce que nous savons maintenant du P. Eudes, de ses écrits et de son apostolat ? Il y a là un problème intéressant sur lequel le R. P. Le Doré appelait l'attention dès 1870, par son ouvrage sur *Le P. Eudes, premier apôtre des SS. Cœurs de Jésus et de Marie*, Paris, 1870.

Né à Caen, en 1601, le P. Eudes eut dès l'enfance le plus tendre amour pour Notre-Seigneur et pour sa sainte mère ; dans ses vingt ans de séjour à l'Oratoire, sa piété se nuança quelque peu d'après celle de Bérulle et de Condren. Il lut aussi sainte Mechtilde et sainte Gertrude. Est-ce-là qu'il puisa sa dévotion au Cœur de Marie et de Jésus ? Il ne semble pas qu'on sache rien de précis à ce sujet.

A partir de 1640 environ, nous le voyons tout dévoué au saint Cœur de Jésus et de Marie ; il lui consacre les deux congrégations qu'il fonde, 1641 et 1643 ; il le leur donne comme écusson, sous l'influence, semble-t-il, du texte de saint François de Sales que nous avons cité. Voir Le Doré, *op. cit.*, p. 17. Il leur prescrit des exercices spéciaux en l'honneur de ce très saint Cœur, notamment la salutation célèbre : *Ave Cor sanctissimum...*, *Ave Cor amantissimum Jesu et Mariæ*. *Op. cit.*, p. 18. Dès 1646, il leur fait célébrer solennellement la fête du Saint-Cœur de Marie — on verra tout à l'heure que pour le P. Eudes, le Cœur de Marie ne va pas sans le Cœur de Jésus — d'abord le 20 octobre, qu'il consacrera plus tard au Cœur de Jésus, puis le 8 février, qui restera réservé au Cœur de Marie ; il composa pour cette fête un office, qui est approuvé dès 1648 par quelques évêques. La fête ne reste pas dans l'intérieur des communautés. En 1648, le P. Eudes la célèbre solennellement dans la cathédrale d'Autun. Le mouvement se propagea dans plusieurs diocèses, en Bourgogne notamment et en Normandie, sous l'influence du P. Eudes et de ses congrégations. Une sorte de tiers-ordre qu'il fonde vers 1650, les confréries du Saint-Cœur qu'il établit en maint endroit contribuent à répandre et à faire connaître la chère dévotion. Le livre se joint à la parole et à l'action. Dès 1648, le P. Eudes publie à Autun son ouvrage de *La dévotion du très saint Cœur et du très saint Nom de la B. Vierge Marie* ; il le réédite à Caen, en 1650. En 1654, les eudistes, établissent dans leur collège de Lisieux une congrégation de la sainte Vierge, sous

l'invocation de son saint Cœur, avec petit office. *Op. cit.*, p. 58. En 1655, ils inauguraient, dans leur séminaire de Coutances, la première église bâtie en l'honneur du *Cœur de Jésus et Marie*, ou, comme on disait plus souvent, du *Cœur de Marie*. *Op. cit.*, p. 60. La dévotion se répandit aussi à Paris, dans quelques groupes choisis, toujours sous l'influence et la parole ardente du P. Eudes. Malgré les obstacles de toute sorte et les calomnies, beaucoup d'évêques établirent la fête ; le livre recevait des approbations, les églises se bâtaient, les confréries se multipliaient, 1650-1668. *Op. cit.*, c. iv, v. Tout cela se faisait en dehors de Rome ; mais Rome tolérât ces initiatives épiscopales. En 1668, on obtint une approbation du cardinal de Vendôme, légat *a latere*. Il est vrai que Rome, en 1669, refusait la sienne. *Op. cit.*, p. 117. Mais le culte n'en continuait pas moins de se répandre en France.

Il reçut, à partir de 1670, un développement intérieur considérable. Jusque-là, le P. Eudes n'avait proposé qu'une fête, n'avait composé qu'un office. Le Cœur de Jésus y était honoré *dans et avec* le Cœur de Marie, et l'office mentionnait souvent le Cœur de Jésus. A partir de 1660 environ, ces mentions du Cœur de Jésus tiennent moins de place, et l'office est plus exclusivement celui du Cœur de Marie. Le P. Eudes pensait dès lors à fêter à part et par un office spécial le Cœur de Jésus. En 1670, il publiait *La dévotion au Cœur adorable de Jésus*, avec, à la fin, messe et office propres. La même année, les évêques de Rennes, de Coutances, d'Évreux, approuvent messe et office, et permettent de célébrer la fête. Celle-ci fut d'abord placée au 31 août ; mais à partir de 1672, elle fut fixée au 20 octobre. Les considérants de quelques-uns des actes épiscopaux sont fort intéressants : c'est la première fois que l'Église enseignante parle du Sacré-Cœur. L'évêque de Coutances, M^{sr} de Loménie de Brienne, écrit dans sa lettre du 29 juillet 1670 : « Le Cœur adorable de notre rédempteur étant le premier objet de la dilection et complaisance du Père des miséricordes et étant réciproquement tout embrasé du saint amour vers ce Dieu de consolation, comme aussi étant tout enflammé de charité vers nous, tout brûlant du zèle de notre salut, tout plein de miséricorde vers les pécheurs, tout rempli de compassion vers les misérables, et le principe de toutes les gloires et félicités du ciel et de toutes les grâces et bénédictions de la terre, et une source inépuisable de toutes sortes de faveurs pour ceux qui l'honorent : tous les chrétiens doivent s'efforcer de lui rendre toutes les vénération et adorations possibles. » Le Doré, *op. cit.*, p. 129. L'évêque d'Évreux, M^{sr} de Maupas du Tour, exprime des idées semblables, dans sa lettre du 8 octobre 1670 : « Le Cœur adorable de Notre-Seigneur étant une fournaise d'amour vers son Père et de charité vers nous, et une source d'une infinité de grâces et de faveurs au regard de tout le genre humain, tous les hommes, spécialement tous les chrétiens, ont des obligations infinies de l'honorer, louer et glorifier en toutes les manières possibles. » *Op. cit.*, p. 131. En 1671, l'archevêque de Rouen, les évêques de Bayeux et de Lisieux, l'ancien évêque de Rodez, Abelly, se joignaient aux trois autres pour approuver la fête et l'office. Enfin, le 29 juillet 1672, le P. Eudes adressait aux six maisons de sa Société une circulaire imprimée pour leur enjoindre de célébrer désormais comme fête patronale, le 20 octobre, la solennité du Sacré-Cœur de Jésus. Elle commence ainsi : « C'est une grâce inexplicable que notre très aimable Sauveur nous a faite, de nous avoir donné dans notre congrégation le Cœur admirable de sa très sainte Mère ; mais sa bonté qui est sans bornes, ne s'arrêtant pas là, a passé bien plus outre en nous donnant son propre Cœur, pour être, avec le Cœur de sa glorieuse Mère, le principe et la fin, le cœur et la vie de cette congrégation... Quoique jusqu'ici nous

n'ayons pas célébré une fête propre et particulière du Cœur adorable de Jésus, nous n'avons pourtant jamais eu intention de séparer deux choses que Dieu a unies si étroitement ensemble, comme sont le Cœur très auguste du Fils de Dieu et celui de sa bénite Mère. Au contraire, notre dessein a toujours été, dès le commencement de notre congrégation, de regarder et honorer ces deux Cœurs comme un même Cœur en unité d'esprit, de sentiment, de volonté et d'affection. » *Op. cit.*, p. 143.

Le pieux fondateur explique ensuite « comment la divine providence... a voulu faire marcher la fête du Cœur de la Mère avant la fête du Cœur de Jésus pour préparer les voies dans les cœurs des fidèles à la vénération de ce Cœur adorable », et comment « cette ardente dévotion des vrais enfants du Cœur de la Mère d'amour... l'a obligée d'obtenir de son Fils bien-aimé cette faveur très signalée qu'il fait à son Église, de lui donner la fête de son Cœur royal, qui sera une nouvelle source d'une infinité de bénédictions, pour ceux qui se disposeront à la célébrer saintement ». *Op. cit.*, p. 144-145. Suit un beau développement sur l'excellence de la fête et sur l'excellence de son objet. « Quel cœur plus adorable, plus admirable et plus aimable que le Cœur de cet Homme-Dieu qui s'appelle Jésus? Quel honneur mérite ce Cœur divin qui a toujours rendu et rendra éternellement à Dieu (*tant*) de gloire et d'amour!... Quel zèle devons-nous avoir pour honorer ce Cœur auguste, qui est la source de notre salut, qui est l'origine de toutes les félicités du ciel et de la terre, qui est une fournaine immense d'amour vers nous et qui ne songe nuit et jour qu'à nous faire une infinité de biens, et qui enfin s'est rompu... de douleur pour nous en la croix! » *Op. cit.*, p. 145. Conclusion : « Reconnaissons donc... la grâce infinie et la faveur incompréhensible dont notre bon Sauveur honore notre congrégation, de lui donner son très adorable Cœur avec le Cœur très aimable de sa sainte Mère. Ce sont deux trésors inestimables, qui comprennent une immensité de biens célestes et de richesses éternelles, dont il la rend dépositaire, pour ensuite la répandre par elle dans les cœurs des fidèles. » *Op. cit.*, p. 147. Marguerite-Marie ne sera guère plus explicite, quand elle parlera de la mission confiée à la Visitation et à la Compagnie de Jésus. Sur ce don du Sacré-Cœur à ses congrégations, voir encore le testament du P. Eudes écrit en 1671, art. 10, 11. *Op. cit.*, p. 130.

La fête que le P. Eudes promulguait ainsi fut adoptée par quelques congrégations religieuses, notamment, dès 1674, par les bénédictines du saint-sacrement; l'office composé par lui se répandit également, et c'est celui dont se servaient les visitandines dans plusieurs de leurs monastères jusqu'à l'approbation de la fête et d'un office propre par Clément XIII (1765).

La fête venait naturellement avec la confrérie. Or, le P. Eudes et les siens profitaient de toutes les occasions pour en établir. C'est ici que le pape intervient. Le P. Eudes obtint en 1674-1675 six brefs de Clément X en faveur de ces confréries. *Op. cit.*, p. 165. C'était une approbation, au moins indirecte, de la dévotion au Sacré-Cœur, et les postulants qui viendront plus tard le feront remarquer.

Cependant le P. Eudes travaillait à son grand ouvrage où il devait mettre le meilleur de son âme, et résumer l'œuvre de toute sa vie. Moins d'un mois avant de mourir, il écrivait : « Aujourd'hui, 25 juillet 1680, Dieu m'a fait la grâce d'achever mon livre du *Cœur admirable de la très sainte Mère de Dieu*. » L'auteur mourut le 19 août suivant, et l'ouvrage ne parut qu'en 1682. C'est le premier traité de la dévotion au Sacré-Cœur. Non pas que la dévotion au Sacré-Cœur en fasse l'objet principal. Comme l'indique le titre, il y est question surtout du Cœur de Marie. Mais, des douze livres qui le composent, le douzième est tout consacré au Cœur de Jésus.

Il est divisé en vingt chapitres, et comprend environ 100 pages in-4° sur 700 environ. En joignant à ce livre les notions générales données au livre premier, on a, comme dit le P. Le Doré, « un excellent traité de la dévotion au Sacré-Cœur du Fils de Dieu. » *Op. cit.*, p. 234.

On voit que pour le P. Eudes, la dévotion au Cœur adorable de Jésus s'épanouit, pour ainsi dire, sur la dévotion au Cœur admirable de Marie; elle s'en est dégagée peu à peu. Dès les débuts, elle y était, mais un peu, suivant la pensée du P. Le Doré, comme le précieux sang dans le calice; elle y était, mais dans l'unité morale, dans l'unité d'amour, dans la conformité de vie et d'affection, entre le Cœur du Fils et celui de la Mère. C'est ce Cœur moral, si je puis dire, que le P. Eudes a surtout en vue : le Cœur de Jésus et le Cœur de Marie ne font pour lui qu'un seul cœur. Aussi, dit-il, *le Cœur* de Jésus et de Marie, et non *les Cœurs*. Il a été amené cependant à s'occuper distinctement des deux cœurs. Alors il a vraiment en vue le cœur de chair, non pas en lui-même et pour lui-même, mais comme symbole; symbole et foyer d'amour pour Dieu autant que d'amour pour les hommes, symbole et foyer de toute la vie intime du Christ.

La dévotion, telle que l'entend le P. Eudes, fond et confond dans l'ampleur de son objet plus de choses que n'en comprend celle de la B. Marguerite-Marie : son objet est moins précis, moins saisissable. C'est une des raisons qui devaient l'empêcher de devenir populaire : la phraséologie de l'auteur et tout un langage qui se ressent des *précieuses* y contribuent aussi.

Mais le P. Eudes a préparé le terrain; il a créé une agitation, un mouvement d'opinion dans le sens de la dévotion, il en a été le premier théologien et le premier chantre liturgique; les confréries qu'il a établies ont aidé à en établir d'autres; enfin il a obtenu et propagé la fête, il a été, comme dit le décret du 6 janvier 1904, qui introduit sa cause et le déclare Vénérable, *auctor liturgici cultus SS. Cordium Jesu et Mariæ*. Le culte, tel qu'il s'est propagé dans le monde, tel qu'il est approuvé par l'Église universelle, est celui qui fut révélé à Marguerite-Marie; et, pour conclure avec le P. Le Doré, « la B. Marguerite-Marie est, par excellence, l'apôtre du Sacré-Cœur de Jésus. C'est pour être celui du Cœur de Marie que le P. Eudes a été choisi avant tout; mais il serait injuste de refuser à l'ardent missionnaire la gloire d'avoir servi de puissant auxiliaire et de digne précurseur à la Bienheureuse visitandine. » *Op. cit.*, p. 186. Voir, outre le P. Le Doré dont le livre est si riche de renseignements précieux, Baruteil, *loc. cit.*, p. 98-108; Letierce, *Étude*, t. 1, p. 105-114; Nilles, *passim*, voir la table au mot *Eudes*; Nilles donne, I. III, part. I, c. 1, § 1, p. 11; § 2, p. 48, 148, les messes et les offices composés par le P. Eudes.

II. LA B. MARGUERITE-MARIE (1647-1690). — 1° *État de la dévotion au moment où Notre-Seigneur se révéla à la B. Marguerite-Marie. Quelques contemporains.* — La dévotion au Sacré-Cœur existait donc avant la B. Marguerite-Marie. Avant de se révéler à elle, Jésus avait découvert son cœur à des âmes de choix et leur en avait montré les richesses. La piété chrétienne, en méditant sur la plaie mystérieuse du côté, y avait vu le cœur blessé; vu toutes les grâces en sortir avec l'eau et le sang; vu le refuge qu'il offrait à l'âme coupable ou harassée, et les trésors qu'il renfermait; vu la blessure d'amour dans la plaie matérielle; vu enfin le Cœur divin tout aimable et tout aimant, symbole expressif d'amour, résumé vivant des vertus et de la vie du Christ. L'objet du culte était donné. Le culte lui-même existait avec la plupart des pratiques. Les ascètes étaient venus après les mystiques : ils avaient, sinon organisé la dévotion, au moins indiqué les divers éléments qui devaient en faire le fond, marqué les divers exercices

qui lui convenaient. Le P. Eudes enfin avait présenté le Sacré-Cœur aux foules, d'abord dans et à travers le Cœur de Marie, puis dans une fête spéciale du Cœur adorable, de sorte que, ici comme ailleurs, on allait naturellement de Marie à Jésus.

Le culte existait donc, très net pour quelques âmes privilégiées qui en vivaient, mais un peu confus, tel qu'il se présentait aux foules dans les livres et dans la prédication du P. Eudes et de ses disciples, mêlé aussi d'éléments caducs, qui ne pouvaient entrer dans le mouvement de la piété chrétienne. Ce mouvement même était peu étendu; il ne se dessinait pas d'une manière précise, et il est probable qu'il ne se fût guère répandu dans l'Église, après la disparition de celui qui l'avait produit, si Jésus n'était intervenu pour le ranimer, l'orienter, lui donner son caractère de dévotion viable, à la fois large et précise; précise dans son objet, sa fin, son esprit, quelques-unes de ses pratiques, destinées à donner le ton; large dans ses manifestations et dans le choix de ses moyens. Tout cela avec un mélange admirable d'idéal et d'ambitions les plus élevées, d'exercices les plus simples, d'attraits les plus vifs pour les âmes les plus diverses.

En même temps, le souffle du Saint-Esprit et l'action discrète de Jésus préparaient l'éclosion du culte. Les précurseurs s'étaient multipliés. Au moment même où Jésus va se révéler à Paray, beaucoup d'âmes vivaient encore, auxquelles il se communiquait confidentiellement, un peu comme un poète lit à quelques amis la pièce qu'il va donner au public. Dans les mêmes temps les auteurs en parlent davantage. On ne sait parfois s'il faut voir ici ou là une aurore, ou un rayonnement discret du soleil déjà levé; une influence du P. Eudes ou un écho de Paray. En Bretagne, le P. Huby, mort à Vannes en 1693, fut un apôtre infatigable du Sacré-Cœur. Il faisait frapper des médailles du Cœur de Jésus et du Cœur de Marie; il a des prières embrasées au Sacré-Cœur; il propagait une sorte de chapelet du Sacré-Cœur, admirablement mêlé, comme le chemin de croix, de méditation à la portée des plus humbles et de prière vocale. Eut-il connaissance des apparitions de Paray? Que dut-il au P. Eudes? Que dut-il à ses prédécesseurs? On ne saurait le dire. La dévotion semblait éclore comme spontanément dans les âmes. Voir Letierce, t. I, p. 71-74.

Vers le même temps, le P. Philippe Jeningen, en Souabe, recevait d'insignes faveurs du Sacré-Cœur et s'en faisait non seulement le disciple dévot, mais l'ardent apôtre. Sut-il quelque chose de Paray ou du mouvement suscité en Normandie par le P. Eudes, en Bretagne par le P. Huby? On ne saurait le dire. Il mourut en 1704. Voir Letierce, *Le Sacré-Cœur*, p. 211-217.

Nous sommes mieux renseignés sur le saint archidiacre d'Évreux, M. Boudon (1624-1702). Disciple du P. Eudes, il arrive, comme lui, par le Cœur de Marie au Cœur de Jésus. Nous avons de lui une consécration aux deux saints Cœurs, qui est de toute beauté. Elle est datée du jour de l'Immaculée-Conception, 1651. Mais il eut connaissance aussi des révélations de Paray, et il devint l'apôtre de la nouvelle dévotion. Il a sur ce sujet quelques-unes des pages les plus belles et les plus enflammées qui en aient été écrites. Cf. Letierce, *loc. cit.*, p. 114-119.

Précurseur aussi en même temps que contemporaine de la B. Marguerite-Marie et toute dévouée au Sacré-Cœur, sœur Jeanne Bénigne Goyos (1625-1692), de la Visitation de Turin; elle semble avoir prédit sa glorieuse sœur et les choses merveilleuses que Dieu devait faire par elle. On ne saurait dire avec certitude si elle sut, avant de mourir, que sa prédiction était accomplie. Cf. Letierce, *Le Sacré-Cœur*, p. 112-113.

2^e Formation de la B. Marguerite-Marie. Quelles influences elle put subir dans le sens de la dévotion

au Sacré-Cœur. Elle ne dépend de personne. — Pendant que Notre-Seigneur préparait ainsi les voies à la B. Marguerite-Marie, il se la préparait lui-même dans le secret, la prévenait dès sa plus tendre enfance et l'enveloppait de son amour, attentif aux premiers battements de son cœur pour qu'ils fussent à lui tout seul. Le 20 juin 1671, elle entraît à la Visitation de Paray, et Jésus commença bientôt de lui révéler les secrets de son Cœur.

Marguerite-Marie eut-elle connaissance du Sacré-Cœur avant les révélations de Paray? Fut-elle sous l'influence de quelques-uns de ceux que l'on nomme maintenant ses précurseurs? Connut-elle les révélations faites à sainte Gertrude, lut-elle quelques-unes des pages où il était question du Sacré-Cœur? Rien ne l'indique; tout indique le contraire. Avant d'entrer au couvent, elle dut entendre parler du Cœur admirable de Marie, que le P. Eudes avait obtenu, dès 1648, de faire honorer dans le diocèse d'Autun. C'est « un jour de la fête du Cœur de la très sainte Vierge », la remarque est d'elle-même, qu'elle vit son propre cœur, tout petit « et presque imperceptible » entre les Cœurs de Jésus et de Marie, et pendant qu'elle entendait ces paroles: *C'est ainsi que mon pur amour unit ces trois cœurs pour toujours*, « les trois cœurs n'en firent qu'un. » *Vie et œuvres*, t. I, p. 91; 2^e édit., p. 121. Il se pourrait qu'il y ait là une influence des idées du P. Eudes. C'est la seule trace que nous en ayons.

Dans les pratiques de dévotion envers le Sacré-Cœur, écrites de sa main, il en est qui sont empruntées à des livres de piété qu'elle lisait au couvent, au P. Saint-Jure, au P. Nouet, au P. Guilleré. Voir abbé Marcel, *Correspondance des associés de la communion réparatrice*, t. III, p. 20. Cf. Letierce, *Étude*, t. I, p. 64, note. Mais cela est postérieur aux révélations. Rien n'indique même qu'elle ait connu d'abord les passages de saint François de Sales sur le Sacré-Cœur, ou du moins qu'elle en ait été frappée. Vers la fin de sa vie, elle eut connaissance de la vie et des prédictions de la Mère Anne-Marguerite Clément et elle en parle dans une lettre au P. Croiset. *Lettres inédites*, lettre III, p. 125. Mais elle en parle comme d'une découverte qu'elle vient de faire, sans doute en lisant ou entendant lire la vie de la Vénérable Mère qui venait d'être publiée en 1686.

On ne risque donc pas de se tromper en affirmant que la Bienheureuse ne dut pas à des influences extérieures sa dévotion du Cœur de Jésus. Elle ne paraît pas y avoir songé avant son entrée en religion; c'est de Notre-Seigneur qu'elle l'apprit.

Il y a en Marguerite-Marie la dévote du Sacré-Cœur et l'apôtre du Sacré-Cœur. De sa dévotion nous n'avons à nous occuper que dans la mesure nécessaire pour éclairer sa mission et son apostolat. C'est pourquoi nous ne dirons rien de ses premières relations avec le Sacré-Cœur, pour arriver d'emblée aux grandes révélations qui lui étaient faites en vue du culte public que Notre-Seigneur voulait établir par son entremise.

3^e Première des grandes apparitions, 27 décembre (très probablement en 1673). *Les secrets du Sacré-Cœur dévoilés; la disciple et l'évangéliste du Sacré-Cœur*. — Marguerite-Marie, dans sa lettre au P. Croiset, datée du 3 novembre 1689, signale comme « première grâce spéciale... reçue pour cela », celle du jour de Saint-Jean l'évangéliste. Elle ne dit pas la date, mais ce dut être en 1673. Comme sainte Gertrude à pareil jour, elle fut admise « à reposer plusieurs heures sur cette sacrée poitrine » et reçut « de cet aimable Cœur des grâces, dont le souvenir, dit-elle, me met hors de moi-même ». Elle ajoute qu'elle ne croit pas « nécessaire de les spécifier ». *Lettres inédites*, lettre IV, p. 141. Elle en parle aussi dans une lettre à la Mère de Saumaise, écrite en janvier 1689: « Ce divin Époux, dit-elle, me fit la grâce incompréhensible de me faire reposer sur son sein

avec son bien-aimé disciple et de me donner son cœur, sa croix et son amour. » Lettre XCIII, dans *Vie et œuvres*, t. II, p. 187; 2^e édit., p. 222. Mais nous avons mieux que ces allusions et ces impressions personnelles, où rien n'indiquerait une mission spéciale. Le *Mémoire*, écrit par ordre du P. Rolin, donne quelques détails précis. C'était devant le saint-sacrement. Notre-Seigneur la « fit reposer longtemps sur sa divine poitrine » et lui « découvrit les merveilles de son amour et les secrets inexplicables de son Sacré-Cœur, qu'il m'avait, dit-elle, tenus cachés jusqu'alors ». Il lui « ouvrit son Cœur », et lui dit : « Mon divin Cœur est si passionné d'amour pour les hommes et pour toi en particulier que ne pouvant plus contenir en lui-même les flammes de son ardente charité, il faut qu'il les répande par ton moyen, et qu'il se manifeste à eux pour les enrichir de ses précieux trésors... Je t'ai choisie, ajouta-t-il, comme un abîme d'indignité et d'ignorance pour l'accomplissement de ce grand dessein, afin que tout soit fait par moi. » Suit une de ces scènes symboliques fréquentes dans la vie des saints. Jésus prit le cœur de sa servante et « le mit dans le sien adorable ». Il l'en retira « comme une flamme ardente en forme de cœur » et le remit en place, ajoutant : « Jusqu'à présent tu n'as pris que le nom de mon esclave; je te donne celui de la disciple bien-aimée de mon Sacré-Cœur. » *Mémoire*, dans *Vie et œuvres*, t. II, p. 325; 2^e édit., p. 379.

4^e *Seconde grande apparition, 1673 ou 1674. L'image symbolique; dernier effort de l'amour : rédemption amoureuse par le Sacré-Cœur; mission de Marguerite-Marie.* — Après avoir dit au P. Croiset, dans la lettre citée, qu'elle ne croit pas nécessaire de rien spécifier, Marguerite-Marie ajoute aussitôt : « Après cela, ce divin Cœur, » etc. Suit une description détaillée et le récit d'une vision. On s'est demandé s'il y avait là une scène distincte de la précédente, ou seulement des détails nouveaux sur la même scène. Les vraisemblances sont pour une scène distincte, puisque ici la Bienheureuse spécifie, et que les circonstances sont tout autres. Mais peu importe le temps, pourvu qu'on remarque la progression de la manifestation du Sacré-Cœur. Nous avons maintenant une vision symbolique du Cœur lui-même, en dehors du corps, qui n'apparaît pas. Il est « comme dans un trône de flammes, plus rayonnant qu'un soleil et transparent comme un cristal, avec sa plaie adorable. Il était environné d'une couronne d'épines » et surmonté d'une croix. Après avoir expliqué le symbolisme des épines et de la croix, la Bienheureuse ajoute : « Il me fit voir que l'ardent désir qu'il avait d'être aimé des hommes et de les retirer de la voie de perdition où Satan les précipite en foule, lui avait fait former ce dessein de manifester son Cœur aux hommes avec tous les trésors d'amour, de miséricorde, de grâce, de sanctification et de salut qu'il contenait. » Pour avoir part « à ces divins trésors du cœur de Dieu » que faut-il ? « L'honorer sous la figure de ce cœur de chair. » Suivent des promesses de grâces et de bénédictions pour ceux qui rendraient honneur à l'image même de ce Sacré-Cœur. « Cette dévotion, reprend la Bienheureuse en rapportant les paroles de Notre-Seigneur, était comme un dernier effort de son amour qui voulait favoriser les hommes en ces derniers siècles » d'une sorte de « rédemption amoureuse, pour les retirer de l'empire de Satan et pour nous mettre sous la douce liberté de l'empire de son amour ». « Voilà, conclut Notre-Seigneur, les desseins pour lesquels je t'ai choisie. » *Lettres inédites*, lettre IV, p. 141-142. Voilà donc le Sacré-Cœur découvert; voilà le désir d'un culte spécial nettement manifesté, avec promesses pour une des formes de ce culte (l'honneur rendu à l'image); voilà le but de Jésus indiqué, avec la mission de Marguerite-Marie annoncée et spécifiée. Tout cela va se préciser de plus en plus.

5^e *Troisième des grandes apparitions, probablement en 1674. Le Sacré-Cœur rayonnant d'amour; culte d'amour réparateur : communion fréquente, communion des premiers vendredis, heure sainte.* — Jusqu'à présent, les grandes apparitions nous ont montré le Sacré-Cœur plein d'amour, plein de grâces, qu'il ne veut que répandre, appelant un culte d'amour et d'honneurs. Nous allons voir cet amour comme méconnu, appelant un culte d'amour réparateur. C'est encore par le *Mémoire* que nous connaissons cette nouvelle apparition. Nulle date. Mais le contexte semble indiquer un premier vendredi du mois, et il est dit expressément que le saint-sacrement était exposé. Quelques auteurs la mettent un jour dans l'octave du Saint-Sacrement, d'autres un 2 juillet, fête de la Visitation, 1674. Je ne sais s'ils sont arrivés là en tenant compte des deux données indiquées en même temps que des usages de la Visitation. De notre point de vue, la date précise importe peu.

Un jour donc que le saint-sacrement était exposé, Notre-Seigneur se présenta à elle « tout éclatant de gloire, avec ses cinq plaies brillantes comme cinq soleils... De cette sacrée humanité sortaient des flammes de toutes parts, mais surtout de son adorable poitrine, qui ressemblait à une fournaise ». La poitrine s'ouvrit, laissant à découvert le « tout aimant et tout aimable Cœur, qui était la vive source de ces flammes ». Notre-Seigneur lui fit voir « les merveilles inexplicables de son pur amour, et jusqu'à quel excès il l'avait porté d'aimer les hommes ». Mais il n'en recevait en retour « que des ingratitude et des méconnaissances. » Et cela, lui dit le divin Maître, lui était beaucoup plus sensible que tout ce qu'il avait souffert en sa passion : « d'autant, ajouta-t-il, que s'ils me rendaient quelque retour d'amour, j'estimerai peu tout ce que j'ai fait pour eux, et voudrais, s'il se pouvait, en faire davantage; mais ils n'ont que des froideurs et des rebuts de tous mes empressements à leur faire du bien. » Cet amour méconnu demande réparation. Il la demande d'abord à sa servante bien-aimée. Toi, du moins, « donne-moi ce plaisir de suppléer à leur ingratitude autant que tu en pourras être capable. » En même temps, pour suppléer à tout ce qui lui manque, il ouvre son Cœur, et « il en sortit une flamme si ardente » qu'elle pensa en être consumée. Viennent alors des pratiques précises à faire en cet esprit d'amour réparateur. « Premièrement, tu me recevras dans le saint-sacrement autant que l'obéissance te le voudra permettre... Tu communieras de plus tous les premiers vendredis de chaque mois. » Enfin Notre-Seigneur veut qu'elle ait part à la mortelle tristesse qu'il sentit au jardin des Oliviers. « Pour m'accompagner dans cette humble prière que je présentai alors à mon Père parmi toutes mes angoisses, tu te lèveras entre onze heures et minuit, pour te prosterner pendant une heure avec moi la face contre terre, tant pour apaiser la divine colère en demandant miséricorde pour les pécheurs, que pour adoucir en quelque façon l'amertume que je sentais de l'abandon de mes apôtres... Et pendant cette heure tu feras ce que je t'enseignerai. » *Mémoire, Vie et œuvres*, t. II, p. 327-328; 2^e édit., p. 381-382. Ici, on le voit, la dévotion se dessine comme un amour de réparation envers l'amour méconnu, comme un amour de compassion affectueuse à l'amour souffrant, et aussi, en quelque sorte, comme un amour d'union à Jésus victime pour l'amour des hommes, demandant pour eux pitié et pardon. Notre-Seigneur ne fait ici la demande qu'à Marguerite-Marie. Mais ces pratiques, de la communion fréquente en esprit d'amour et de réparation, de la communion des premiers vendredis ou communion réparatrice, de la veillée au jardin ou heure sainte, se sont généralisées dès les débuts, comme répondant à l'esprit de la dévotion.

Nous les retrouverons sur notre route. Notre-Seigneur va d'ailleurs généraliser lui-même et préciser encore.

6^e *La grande apparition, dans l'octave du Saint-Sacrement* (1675). *Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes; une fête de réparation. Le P. de la Colombière.* — Nous arrivons à celle qu'on peut appeler la grande apparition parmi les grandes apparitions. Le P. de la Colombière, qui y était intéressé, en eut connaissance dans les premiers jours qui suivirent l'événement, et en fit écrire le récit par la Bienheureuse. C'est ce récit qui, transcrit par lui dans sa retraite de Londres, février 1677, fut publié avec le journal de ses retraites spirituelles, et livra au public le secret des apparitions, sans désigner d'ailleurs aux non-initiés ni le monastère, ni la voyante. C'est ce même récit qu'on retrouve, avec quelques légères variantes, dans le *Mémoire* autographe, transcrit, sans doute, par la Bienheureuse sur l'imprimé du P. de la Colombière. Elle eut lieu dans l'octave du Saint-Sacrement. L'année n'est pas indiquée. Mais comme le P. de la Colombière était à Paray, ce ne peut être qu'en 1675 ou 1676. Tout indique 1675, date donnée par les contemporaines. *Vie et œuvres*, t. I, p. 94; 2^e édit., p. 125. Comme d'ailleurs on peut croire, d'après les usages de la Visitation, qu'elle eut lieu le dimanche, on peut la dater, comme on fait souvent, du 16 juin 1675.

Elle était devant le saint-sacrement, et Dieu la comblait « des grâces excessives de son amour ». Comme elle désirait « lui rendre amour pour amour », pour le payer de « quelque retour », il lui dit : « Tu ne peux m'en rendre un plus grand qu'en faisant ce que je t'ai déjà tant de fois demandé. » A quoi au juste font allusion ces paroles, rien ne l'indique nettement. On devine qu'il s'agit de répondre aux intentions du Maître, en établissant le culte du Sacré-Cœur; peut-être est-il question, plus au précis, de s'ouvrir à sa supérieure ou à son directeur des volontés du Sauveur à ce sujet. Notre-Seigneur va, du reste, manifester nettement ce qu'il désire. Lui découvrant son Cœur, il lui dit : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes, qu'il n'a rien épargné jusqu'à s'épuiser et se consommer pour leur témoigner son amour. Et pour reconnaissance, je ne reçois de la plupart que des ingratitudes par leurs irrévérences et leurs sacrilèges, et par les froideurs et les mépris qu'ils ont pour moi dans ce sacrement d'amour. Mais ce qui m'est encore le plus sensible, est que ce sont des cœurs qui me sont consacrés qui en usent ainsi. » Jusqu'à présent, rien de bien nouveau dans cette apparition. Ce qui suit l'est tout à fait. Notre-Seigneur ajoute : « C'est pour cela que je te demande que le premier vendredi d'après l'octave du Saint-Sacrement, soit dédié à une fête particulière, pour honorer mon Cœur en communiant ce jour-là, et en lui faisant réparation d'honneur par une amende honorable, pour réparer les indignités qu'il a reçues pendant le temps qu'il a été exposé sur les autels. » Notre-Seigneur demande donc un culte public, qui ait sa fête, et qui ait ses pratiques déterminées. « Je te promets, ajoute-t-il, que mon Cœur se dilatera pour répandre avec abondance les influences de son divin amour sur ceux qui lui rendront cet honneur et qui procureront qu'il lui soit rendu. » *Mémoires*, dans *Vie et œuvres*, t. II, p. 355; 2^e édit., p. 413. Mais le moyen d'établir cette fête? C'est la troisième phase de l'apparition. Dans son *Mémoire*, la Bienheureuse abrège un peu. Dans le récit écrit pour le P. de la Colombière, la scène est très vivante : « Mais, mon Seigneur, à qui vous adressez-vous? » Et elle insiste sur son indignité de « chétive créature et pauvre pécheresse ». « Hé! pauvre innocente que tu es, lui dit Notre-Seigneur, ne sais-tu pas que je me sers des sujets les plus faibles pour confondre les forts? — Donnez-moi donc, lui dit-elle, le moyen de faire ce que vous me commandez. — Adresse-toi à mon serviteur (Jésus nomma le

P. de la Colombière, qui était alors supérieur de la petite résidence des jésuites à Paray) et lui dis de ma part de faire son possible pour établir cette dévotion et donner ce plaisir à mon divin Cœur. » Notre-Seigneur ajouta que les difficultés ne manqueraient pas; « mais il doit savoir que celui-là est tout-puissant qui se défie de soi-même, pour se confier uniquement en moi. »

Avec cette apparition, la dévotion entre dans une phase nouvelle, et cela de deux façons. D'abord, Notre-Seigneur demande un culte public, en particulier l'établissement d'une fête. Puis, les desseins de Jésus se manifestent. Jusque-là, Marguerite-Marie en disait ou écrivait quelque chose pour sa supérieure et pour ceux que celle-ci voulait consulter; mais très discrètement, comme on le voit par les notes remises à la Mère de Saumaise et conservées par celle-ci. La communication faite au P. de la Colombière fut pleine et nette. Et dès lors, comme nous allons le voir, les desseins de Notre-Seigneur entrèrent en voie d'exécution, la dévotion commença de se propager.

7^e *Les commencements de la dévotion nouvelle. Apostolat du P. de la Colombière et publication de ses retraites spirituelles. Apostolat de Marguerite-Marie; ses premières conquêtes, 1672-1688.* — Elle commença bien petitement, et parmi combien de difficultés! Le P. de la Colombière ne se contenta pas de rassurer Marguerite-Marie, et sa supérieure la Mère de Saumaise. Sans tarder il se consacra lui-même au Sacré-Cœur. Les contemporaines nous disent que ce fut le vendredi, 21 juin 1675 : c'était le jour après l'octave du Saint-Sacrement, le jour désigné par Notre-Seigneur pour la fête à établir. *Vie et œuvres*, t. I, p. 94; 2^e édit., p. 126. Elles ajoutent que dans le peu de temps qu'il resta à Paray, « il ne laissa pas d'inspirer cette dévotion à toutes ses filles spirituelles. » *Loc. cit.*, p. 95; 2^e édit., p. 127. Vers la fin de septembre 1676, le P. de la Colombière quittait Paray : il était nommé prédicateur de la duchesse d'York, future reine d'Angleterre, et le 13 octobre, il arrivait à Londres, où l'appelaient son emploi. Il y fit connaître et aimer le Sacré-Cœur. Et d'abord de la duchesse elle-même que nous verrons intervenir auprès d'Innocent XII, pour l'établissement de la nouvelle dévotion. Ensuite des âmes d'élite qui se mirent sous sa direction. Il en parla même dans quelques-uns de ses sermons de carême. Voir *Histoire du V. P. de la Colombière*, I. VIII, c. VII, p. 338 sq. Il écrit lui-même à la fin de sa retraite de Londres, 29 janvier (= 8 février 1677, qu'il l'a déjà inspirée à bien des gens en Angleterre et qu'il en a écrit en France et prié un de ses amis de la faire valoir à l'endroit où il est. *Œuvres complètes*, t. VI, p. 417. Banni d'Angleterre, et déjà malade, il passa par Paray, en allant à Lyon; il y revit Marguerite-Marie, la rassura, la fortifia; il rassura également la Mère Greyfié, qui avait succédé à la Mère de Saumaise. *Histoire du V. P. de la Colombière*, I. X, c. I, p. 459 sq. Il continua cet apostolat, discrètement comme il faisait toute chose, mais de façon fort persuasive. Quelques-unes de ses lettres ont pour suscription : « Ma chère sœur dans le Cœur de Jésus-Christ. » Voir par exemple, la lettre xcvi, (*Œuvres complètes*, t. VI, p. 544. Parfois il termine par une formule comme celle-ci : « Croyez-moi, dans le Cœur de Jésus, tout à vous. » Lettre cxlv, *loc. cit.*, p. 706. Il ne manquait pas une occasion de recommander la communion réparatrice pour le vendredi après l'octave du Saint-Sacrement, et il demandait aux supérieures de l'établir dans leurs communautés, et cela de façon stable. Il assure que de grandes bénédictions sont attachées à cette pratique. Quand la discrétion le permet, il dit que cette pratique lui a été « conseillée par une personne d'une sainteté extraordinaire ». Lettre v, à sa sœur, *loc. cit.*, p. 261. Voir lettre xlv à la Mère de Saumaise, *loc. cit.*, p. 397; lettre lxxxi à la Mère

Fr. Lucr. de Thélis, *loc. cit.*, p. 503. Il exerçait le même apostolat près des jeunes religieux dont il avait, à Lyon, la direction spirituelle. C'est à lui que le P. de Galliffet fait remonter sa propre dévotion au Sacré-Cœur. La page où il explique l'offrande au Sacré-Cœur, *Œuvres*, t. VI, p. 179, ne semble pas avoir été écrite uniquement pour son propre usage. En tout cas, il dut l'expliquer à d'autres. Cet apostolat était fort restreint, car, depuis son retour en France, le Père ne fit que languir. Il était aussi tenu d'être discret; car on devine que cette dévotion nouvelle ne pouvait être du goût de tous. C'est surtout en mourant que le Père allait remplir sa mission. Dieu voulut qu'il vint mourir à Paray, et qu'auparavant il pût voir encore et encourager Marguerite-Marie. Sa mort arriva le 15 février 1682.

Deux ans après, on publiait, à Lyon, ses sermons en 4 volumes et, dans un volume à part, le journal de ses retraites spirituelles. On y lisait ceci : « Finissant cette retraite (celle de Londres, 1677), je me suis fait une loi de procurer par toutes les voies possibles l'exécution de ce qui me fut prescrit par mon adorable Maître, à l'égard de mon précieux Corps dans le saint-sacrement de l'autel. » Suivent de beaux élan sur la sainte eucharistie. Le Père reprend : « J'ai reconnu que Dieu voulait que je le servisse, en procurant l'accomplissement de ses desirs touchant la dévotion qu'il a suggérée à une personne à qui il se communique fort confidentiellement, et pour laquelle il a bien voulu se servir de ma faiblesse... Que ne puis-je, ô mon Dieu, être partout et publier ce que vous attendez de vos serviteurs et amis ! Dieu donc s'étant ouvert à la personne qu'on a lieu de croire être selon son Cœur, par les grandes grâces qu'il lui a faites, elle s'en expliqua à moi, et je l'obligeai à mettre par écrit ce qu'elle m'avait dit, que j'ai bien voulu décrire moi-même dans mon journal de mes retraites. » *Retraite spirituelle*, Lyon, 1684, p. 244. Suivait le récit de la grande apparition. Voir col. 325. Cela fut beaucoup lu, car l'auteur était en grand renom de sainteté; et cela fit valoir ce que jusque-là il avait dit si discrètement en faveur de la nouvelle dévotion.

Mais cette publication eut un contre-coup imprévu sur l'apostolat même de la Bienheureuse. Ce ne fut pas sans des « confusions effroyables » pour elle-même, comme elle le dit plus d'une fois. On lut au réfectoire de Paray la *Retraite spirituelle* du P. de la Colombière. Dans la seconde, il est souvent question de billets mystérieux de la Bienheureuse, où le Père trouvait à point la solution de tous ses doutes et difficultés — sans parler du récit de la grande apparition et des mots qui l'introduisent. C'est sœur Péronne-Rosalie de Farges qui lisait — une de celles qui devaient travailler à la vie par les contemporaines; elle remarqua « que la vénérable sœur baissait les yeux, et était dans un profond anéantissement... En récréation, au sortir du réfectoire, elle dit à la sœur Alacoque : « Ma chère sœur, vous « avez bien eu votre compte aujourd'hui, et le R. P. de « la Colombière ne pouvait pas mieux vous désigner ! » A quoi elle répondit qu'elle avait bien lieu d'en aimer son abjection ». *Vie et œuvres*, t. I, p. 202; 2^e édit., 173. Des scènes analogues eurent lieu plus d'une fois; et elle en souffrait plus qu'on ne peut dire.

Mais elle en profitait pour faire valoir sa chère dévotion. Jusque-là, dit-elle, « je ne trouvais pas moyen de faire éclorre la dévotion du Sacré-Cœur qui était tout ce que je respirais. » *Mémoire*, dans *Vie et œuvres*, t. II, p. 356; 2^e édit., p. 413. Sans doute, elle parlait du Sacré-Cœur à quelques intimes; et elle le faisait en termes enflammés. Voir les lettres à la Mère de Soudeilles, septembre 1679, lettre IV; 6 juin 1680, lettre VII; 1^{er} juillet 1682, lettre XIII; 2^e édit., lettre XIV, etc. Mais elle ne pouvait trahir le mystère de ses relations intimes avec Jésus. On le soupçonnait bien à Moulins et à Dijon, où la Mère de Saumaise avait parlé d'elle et de la chère

dévotion; à Semur, où la Mère Greyfié se rendit en quittant Paray; à Charolles, où le P. de la Colombière avait passé et avait jeté une étincelle; à Condrieu, où il la donnait à sa sœur en lui disant de la passer à ses amies, etc.

Mais on ne pouvait qu'entrevoir et deviner. La publication révélait les origines divines de la dévotion et une intention positive de Notre-Seigneur. La Bienheureuse n'était désignée que pour un petit cercle d'initiés; et sans trop se compromettre, elle était libre de donner cours à son zèle. Un passage d'une de ses lettres montre très bien comment elle s'y prenait. Elle avait souvent parlé du Sacré-Cœur à la Mère de Soudeilles, supérieure, à Moulins; elle l'avait poussée avec une singulière énergie à se consacrer tout entière à ce Sacré-Cœur; mais sans presque s'expliquer sur la dévotion. Elle n'osait même pas tout écrire à son ancienne supérieure la Mère de Saumaise; car, disait-elle, « le papier ne m'est pas fidèle, et m'a déjà trompé plusieurs fois. » Lettre xxv, *Vie et œuvres*, p. 50; 2^e édit., lettre xxvi, p. 87. Maintenant, elle s'enhardit. Elle écrit à Moulins, le 4 juillet 1686 : « Je ne sais, ma chère Mère, si vous comprendrez ce que c'est que la dévotion au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dont je vous parle, laquelle fait un grand fruit et changement en tous ceux qui s'y consacrent et adonnent avec ferveur. Je souhaite ardemment que votre communauté soit de ce nombre... Nous avons trouvé cette dévotion dans le livre de la Retraite du R. P. de la Colombière, que l'on vénère comme un saint. Je ne sais si vous en avez connaissance, et si vous avez le livre dont je vous parle; car je me ferais un grand plaisir de vous le faire avoir. » Lettre XLV, *Vie et œuvres*, t. I, p. 88; 2^e édit., lettre XLVI, p. 125.

Ainsi l'action de la Bienheureuse et celle du P. de la Colombière s'unissaient intimement, comme Jésus avait voulu unir intimement leurs cœurs. Ainsi le P. de la Colombière continuait d'être l'apôtre du Sacré-Cœur.

Il l'était encore d'autre façon, par un apostolat mystérieux de prière et d'intercession dont parle fréquemment la Bienheureuse. Elle-même le priait et se recommandait à lui. Elle le voyait, faisant dans le ciel « par ses intercessions ce qui s'opère ici-bas en terre pour la gloire du Sacré-Cœur ». Lettre xcv, p. 192; 2^e édit., lettre xciv, p. 226. Elle explique au P. Croiset, 15 septembre 1689, que Notre-Seigneur « avait choisi le bienheureux ami de son Cœur pour l'accomplissement de ce grand dessein », et qu'il faut « s'adresser à son fidèle ami, le bon Père de la Colombière, auquel il a donné un grand pouvoir, et remis, pour ainsi dire, ce qui concerne cette dévotion... J'en reçois de grands secours, ajoutait-elle; car cette dévotion du Sacré-Cœur l'a rendu bien puissant dans le ciel ». *Lettres inédites*, lettre III, p. 125-126. Enfin nous verrons tout à l'heure comment elle relie la mission du P. de la Colombière à celle de la Compagnie de Jésus.

C'est à partir de 1685 et 1686 que la dévotion prit enfin son essor. Essor bien modeste d'abord et rabattu par de grands coups de vent. C'est le jour de sainte Marguerite, 20 juillet 1685, que dans la petite communauté de Paray furent rendus au Sacré-Cœur les premiers hommages publics. C'est une date dans l'histoire de la dévotion, et la Bienheureuse en a fait le récit plusieurs fois. D'abord dans son *Mémoire* : « Sainte Marguerite s'étant trouvée un vendredi, je priai nos sœurs novices, dont j'avais le soin pour lors, que tous les petits honneurs qu'elles avaient dessein de me rendre en faveur de ma fête, elles les fissent au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ce qu'elles firent de bon cœur, en faisant un petit autel sur lequel elles mirent une petite image de papier crayonnée avec une plume, à laquelle nous tâchâmes de rendre tous les hommages que ce divin Cœur nous suggéra. » *Mémoire*, dans *Vie*

et œuvres, t. II, p. 1356; 2^e édit., p. 415. Elle rappelle le même fait au P. Croiset, sans autres détails précis, sur le fait lui-même. Nous savons par les contemporaines ce que fut cette journée de joie intime, la consécration et les prières au Sacré-Cœur, les prières pour les âmes du purgatoire, les effusions de la Bienheureuse. *Vie et œuvres*, t. I, p. 206 sq.; 2^e édit., p. 237 sq. Ce fut pour elle « une joie des plus parfaites ». *Loc. cit.*, p. 207. Mais la journée finit dans l'orage. La dévotion était nouvelle, et saint François de Sales avait mis ses filles en garde contre les nouveautés en dévotion. Aussi « les plus vertueuses de la communauté parurent d'abord les plus opposées ». « Le Sacré-Cœur les y fera bien rendre, » dit la Bienheureuse. *Loc. cit.*, p. 209. Elles se rendirent, et l'année suivante, la sœur des Escures, la première aujourd'hui parmi les opposantes, prendra elle-même l'initiative. Le 20 juin 1686, octave du Saint-Sacrement, elle vint demander à sa sainte amie la petite image du Sacré-Cœur qu'elle avait au noviciat, c'était l'image envoyée par la Mère Greyfié. Celle-ci la donna, ne sachant ce qu'il allait advenir, priant et faisant prier. « Le lendemain, jour destiné à honorer ce divin Cœur, la sœur des Escures ne manqua pas de porter une chaise où elle mit un tapis fort propre, sur quoi elle posa cette petite miniature, qui était dans un cadre doré, qu'elle orna de fleurs. Elle la mit ainsi devant la grille avec un billet de sa main, pour inviter toutes les épouses du Seigneur à venir rendre leurs hommages à son Cœur adorable. » Contemporaines, dans *Vie et œuvres*, t. I, p. 241; 2^e édit., p. 269. Cette fois, la communauté entière fut enlevée; et l'on ne discuta plus que du meilleur moyen de témoigner sa dévotion. On rêvait un beau tableau, et « il n'y eut pas jusqu'à nos sœurs du petit habit (les pensionnaires) qui ne voulurent y contribuer de l'argent que messieurs leurs parents leur donnaient pour leurs menus plaisirs ». *Loc. cit.*, p. 242. Bientôt, c'est une chapelle qu'il fallut, et la chapelle fut faite.

Semur s'était lancé avant Paray. On y prit la dévotion, dit la Bienheureuse, en entendant lire la Retraite du R. P. de la Colombière. Lettre xxxix; 2^e édit., lettre xi. La Mère Greyfié, si prudente, si réservée jusque-là, avait fait faire une image, et dédié un oratoire. C'est elle qui avait envoyé à la Bienheureuse pour les étrennes de 1686, la miniature qui allait bientôt recevoir les hommages de la communauté, en y joignant une douzaine d'images, pour les ferventes de la dévotion. Voir dans les contemporaines, *Vie et œuvres*, t. I, p. 223, 225; 2^e édit., p. 252, 254, les lettres de la Mère Greyfié à ce sujet. Moulins était gagné avec la Mère de Soudeilles; gagnés aussi Charolles et Condrieu. A Dijon ce fut mieux encore. Pendant que la Mère de Saumaise et la Bienheureuse s'occupaient de faire graver une image du Sacré-Cœur, qu'on pût répandre à volonté, sœur Jeanne-Madeleine Joly faisait un petit livret de dévotions au Sacré-Cœur et le soumettait à la Bienheureuse avant de l'imprimer en 1686. Au dehors, la dévotion se répandait. Plusieurs Pères jésuites se mettaient en rapport avec l'ardente apôtre, et prêchaient la dévotion nouvelle. De 1686 à 1688, celle-ci multiplie ses lettres et ses démarches; elle enregistre les succès de la dévotion comme autant de victoires du Sacré-Cœur; elle répand l'image, la Retraite du P. de la Colombière, le *Livret* de la sœur Joly et l'office du P. Gette sous leurs différentes formes. Paray a déjà sa chapelle du Sacré-Cœur, 1688. Les frères de la Bienheureuse secondent les efforts de leur sainte sœur. Le maire fait bâtir aussi une chapelle et y met un tableau comme à Paray; le curé y fonde à perpétuité une messe tous les vendredis de l'année. Avec quelle joie la Bienheureuse voit et raconte ces succès! Mais il y avait aussi les oppositions et les échecs. On vient d'approuver la messe et l'office dans le diocèse de Langres. On s'est adressé à

Rome. Mais la réponse de Rome est dilatoire, et il faut que Marguerite-Marie soutienne et ranime ses amies désappointées. Elle porte toute la chère dévotion dans son cœur, elle en vit.

8^e Développement interne, 1675-1688. *Les pratiques et les promesses*. — Pendant ces années 1675-1688, on ne voit guère de développement interne. La Bienheureuse fait valoir son trésor, dans sa propre vie d'abord, et ensuite pour les autres; le trésor ne paraît pas s'accroître notablement. Deux choses seulement sont à noter, les pratiques et les promesses, et cela surtout à partir de 1685 et 1686. Avec ses novices, la Bienheureuse a mainte industrie, maint exercice de sa chère dévotion : elle en emprunte de ci de là où elle en adapte, elle en invente aussi et parfois de fort belles. Voir dans le t. II de *Vie et œuvres*, ses avis et instructions, ses défis et écrits divers, le livret autographe de ses prières et exercices en l'honneur du Sacré-Cœur. A tous elle recommande la communion des premiers vendredis, la consécration et l'amende honorable, l'image, les petits billets, les offices, etc. Mais elle veut avant tout allumer dans les âmes l'amour du Sacré-Cœur, et les amener à ne vivre que de lui et pour lui. Que de belles pages il y aurait à recueillir dans ses lettres enflammées!

C'est aussi à partir de 1685 que les promesses faites au nom du Sacré-Cœur pour les dévots deviennent plus précises sinon plus magnifiques. Il y en a pour tous : pour les zélateurs de la dévotion et pour ses adeptes, pour ceux qui feront l'image, pour ceux qui la portent sur eux, pour les maisons où elle sera exposée et honorée, etc. Mère Melin, qui a entrepris de bâtir la chapelle du Sacré-Cœur dans l'enclos de Paray, aura pour récompense de mourir dans l'exercice actuel de l'amour; la communauté de Semur, qui la première a rendu hommage public au Sacré-Cœur, est devenue par là la bien-aimée de ce Cœur, etc. Ces promesses regardent généralement le bien spirituel, et la Bienheureuse fait remarquer expressément que Jésus ne lui a pas promis que ses bien-aimés n'auraient pas à souffrir. Souvent elles sont faites de la part de Notre-Seigneur; mais même quand la chose n'est pas dite expressément, on voit qu'elle est toujours sous-entendue. Voici, à titre de spécimen, ce qu'elle a écrit à la Mère de Saumaise, le 24 août 1685 : « Il lui... fait connaître derechef le grand plaisir qu'il prend d'être honoré de ses créatures, et il lui sembla qu'alors il lui promit que tous ceux qui seraient dévoués à ce Sacré-Cœur ne périeraient jamais; et que, comme il est la source de toutes bénédictions, il les répandrait avec abondance dans tous les lieux où serait posée l'image de cet aimable Cœur pour y être aimé et honoré; et par ce moyen il réunirait les familles divisées; qu'il protégerait celles qui seraient en quelque nécessité; qu'il répandrait la suave onction de son ardente charité dans toutes les communautés où serait honorée cette divine image; qu'il en détournerait les coups de la juste colère de Dieu en les remettant en sa grâce lorsqu'elles en seraient déchues. » Lettre xxxii, *Vie et œuvres*, t. II, p. 64; 2^e édit., lettre xxxii, p. 101. Choses analogues dans une lettre à la Mère Greyfié. Lettre xxxiii, p. 68; 2^e édit., lettre xxxiv, p. 105. Elle est plus explicite encore dans ses lettres au P. Croiset. Voir celle du 10 août 1689, *Lettres inédites*, lettre II, p. 87-91; celle du 15 septembre, *loc. cit.*, lettre III, p. 128-130. Mais nulle part l'ensemble de ces promesses n'est si bien présenté que dans une lettre citée par le P. Croiset : « Que ne puis-je raconter tout ce que je sais de cette aimable dévotion, et découvrir à toute la terre les trésors de grâces que Jésus-Christ renferme dans ce Cœur adorable, et qu'il a dessein de répandre avec profusion sur ceux qui la pratiqueront... Les trésors de bénédictions et de grâces que ce Sacré-Cœur renferme sont infinis. Je ne sache pas qu'il y ait nul exercice de

dévotion dans la vie spirituelle qui soit plus propre pour élever en peu de temps une âme à la plus haute perfection, et pour lui faire goûter les véritables douceurs qu'on trouve au service de Jésus-Christ. » Il faut le recommander aux personnes religieuses. « Elles en retireront tant de secours qu'il ne faudrait pas d'autre moyen pour rétablir la première ferveur et la plus exacte régularité. » Il faut la recommander aux personnes séculières : elles y trouveront « tous les secours nécessaires à leur état ». Suit le détail. Pour conclure : « C'est proprement dans ce Sacré-Cœur qu'elles trouveront leur refuge pendant toute leur vie, et principalement à l'heure de la mort. Ah ! qu'il est doux de mourir après avoir eu une tendre et constante dévotion au Cœur de celui qui doit nous juger ! » Il faut la recommander à ceux qui travaillent au salut des âmes : « Ils travailleront avec succès et auront l'art de toucher les cœurs les plus endurcis, » s'ils l'ont pour eux-mêmes, et s'ils s'efforcent de l'inspirer aux autres. Enfin, « il n'est personne au monde qui ne ressentit toute sorte de secours s'il avait pour Jésus un amour véritablement reconnaissant tel qu'on le lui témoigne par la dévotion à son Sacré-Cœur. » Croiset, *Abrégé*. Cf. Lettre cxxxii, dans *Vie et œuvres*, t. II, p. 285 ; 2^e édit., lettre cxxxiv, p. 334. Voir aussi les contemporaines, t. I, p. 289 ; 2^e édit., p. 317.

Il circule un petit recueil de promesses du Sacré-Cœur. Ce recueil n'est pas tel quel chez la Bienheureuse. Mais c'est partout sa pensée, quoique ce ne soit pas toute sa pensée. Il y manque notamment, au moins dans bien des cas, ce que l'on a nommé « la grande promesse ». Elle a sa place nécessaire dans une vue historique de la dévotion.

On la trouve dans une lettre à la Mère de Saumaise, que les éditrices mettent en mai 1688 : « Un jour de vendredi, pendant la sainte communion, il dit ces paroles à son indigne esclave, si elle ne se trompe : « Je « te promets, dans l'excessive miséricorde de mon « Cœur, que son amour tout-puissant accordera à tous « ceux qui communieront les neuf premiers vendredis « du mois, tout de suite la grâce finale de la pénitence : « ils ne mourront point en sa disgrâce ni sans recevoir « leurs sacrements, mon divin Cœur se rendant leur « asile assuré en ce dernier moment. » Lettre lxxxii, dans *Vie et œuvres*, t. II, p. 159 ; 2^e édit., lettre lxxxiii, p. 176. Cf. contemporaines, *loc. cit.*, t. I, p. 391 ; 2^e édit., p. 318.

La promesse est absolue, supposant seulement les communions faites, et bien faites évidemment. Ce qui est promis, ce n'est pas la persévérance dans le bien pendant toute la vie ; ce n'est pas non plus la réception des derniers sacrements en toute hypothèse ; c'est la persévérance finale, emportant la pénitence et les derniers sacrements dans la mesure nécessaire. La promesse regarde les pécheurs plus directement que les âmes pieuses ; et elle ne fait que préciser, en l'attachant à une pratique déterminée, ce que la Bienheureuse a dit maintes fois, que les dévots du Sacré-Cœur ne sauraient périr. Ceux-là ne comprennent rien à la dévotion de l'amour, que ces grandes promesses scandalisent, ou qui n'y voient qu'un encouragement à mal faire.

Cet arrêt sur les promesses et sur les pratiques était nécessaire pour comprendre comment la dévotion grandit et devait grandir encore. Il faut la suivre maintenant dans un développement nouveau, grandiose et magnifique.

9^o *Le message pour le roi. Le règne social du Sacré-Cœur ; dévotion nationale.* — En 1689, de nouveaux horizons s'ouvrent. Jésus veut que la nouvelle dévotion soit proposée au roi ; que Louis XIV se consacre au Sacré-Cœur ; qu'il l'honore publiquement, qu'il lui bâtisse une chapelle, et qu'il fasse mettre son image dans les

armes royales et sur les étendards. De ce nouveau désir du Sacré-Cœur, la Bienheureuse osa à peine parler, même à sa confidente intime, la Mère de Saumaise, tant cela dépasse les possibilités humaines. Elle s'exécute pourtant, suivant le mouvement qui lui en est donné. C'est le 17 juin 1689, vendredi après l'octave du Saint-Sacrement (aujourd'hui fête du Sacré-Cœur). Encore sous l'influence des lumières reçues, elle écrit : « Il régnera, cet aimable Cœur, malgré Satan et ses suppôts. » Et après avoir dit les grâces réservées à la Visitation et les desseins miséricordieux du Sacré-Cœur pour le salut des âmes, elle ajoute qu'il « a encore de plus grands desseins » ; il veut « entrer avec pompe et magnificence dans la maison des princes et des rois, pour y être honoré autant qu'il y a été outragé... en sa passion ». Elle a entendu sur ce sujet des paroles précises, destinées au roi : « Fais savoir au fils aîné de mon Sacré-Cœur... que, comme sa naissance temporelle a été obtenue par la dévotion aux mérites de ma sainte enfance, de même il obtiendra sa naissance de grâce et de gloire éternelle par la consécration qu'il fera de lui-même à mon Cœur adorable, qui veut triompher du sien, et par son entremise de celui des grands de la terre. » Ici le message se précise : « Il veut régner dans son palais, être peint dans ses étendards, et gravé dans ses armes. » Lettre xcvi, *Vie et œuvres*, t. II, p. 200 ; 2^e édit., lettre xcvi, p. 234. Elle finit en demandant le secret.

Mais le secret ne saurait être que relatif, puisqu'il y a un message à transmettre. Elle y revient donc, en août 1689, en précisant quelques points. Dieu veut « un édifice où serait le tableau de ce divin Cœur, pour y recevoir la consécration et les hommages du roi et de toute la cour » ; le Sacré-Cœur a choisi le roi « comme son fidèle ami pour faire autoriser la messe en son honneur par le saint-siège apostolique, et en obtenir tous les autres privilèges, qui doivent accompagner la dévotion de ce divin Cœur ». En retour de ce service, il fait au monarque de magnifiques promesses de bien temporel et spirituel, pour ici-bas et pour le ciel. Lettre civ, *Vie et œuvres*, t. II, p. 212 ; 2^e édit., p. 260.

Mais comment faire arriver le message au roi ? Dieu compte pour cela sur le P. de la Chaise, qui n'aura « jamais fait d'action plus utile à la gloire de Dieu ni plus salutaire à son âme, et dont il soit mieux récompensé et toute sa sainte congrégation ». L'entreprise est difficile. « Mais Dieu est au-dessus de tout. » La Mère de Saumaise avait émis l'idée d'en écrire à la supérieure de Chaillot. Celle-ci pouvait facilement amorcer la chose. L'idée est approuvée.

Un peu plus tard, 15 septembre 1689, elle en écrit encore au P. Croiset ; mais comme elle ne s'est pas encore ouverte à lui de ses visions, elle se contente de lancer l'idée, et tout en disant qu'il faut « laisser agir la puissance de cet adorable Cœur », elle essaie de mettre son correspondant en quête de moyens pratiques. *Lettres inédites*, t. III, p. 122, 123, 131.

La démarche, on le sait, ou ne fut pas faite, ou n'eut pas de suite auprès de Louis XIV. Mais l'idée n'est pas morte. Et les dévots du Sacré-Cœur gardent l'espoir qu'un jour se réaliseront les desseins du Cœur de Jésus. La basilique de Montmartre, l'étendard de Patay, la consécration de 1873 à Paray-le-Monial, sont pour eux, en même temps qu'un commencement de réalisation, une promesse d'avenir. La demande du Sacré-Cœur à Louis XIV n'est pas pour eux un simple fait historique : ils la regardent comme toujours actuelle, comme toujours à réaliser. Il faut se rappeler cela pour comprendre l'histoire de la dévotion dans le passé ; se le rappeler aussi pour s'expliquer son caractère social dans le présent et ses perspectives d'avenir.

10^o *Vision du 2 juillet 1688. Mission confiée aux religieuses de la Visitation et à la Compagnie de Jésus.* —

Pour réaliser les desseins du Sacré-Cœur, il fallait des instruments. Notre-Seigneur avait choisi pour commencer une visitandine et un jésuite; il voulut que les visitandines et les jésuites fussent, comme d'office, les apôtres de la nouvelle dévotion. Sans exclure aucune bonne volonté, en faisant appel à tous, il donna commission spéciale à quelques-uns d'y travailler spécialement; il leur en fit un devoir de vocation, leur promettant, s'ils étaient fidèles à leur mission, une plus large part des trésors renfermés dans le Sacré-Cœur. Le choix divin était comme annoncé d'avance, et l'on en a recueilli après coup mille indices dans le passé. Mais rien n'est clair comme les paroles de la Bienheureuse. Sans nous arrêter aux préliminaires, arrivons au principal. C'est le jour de la Visitation, 2 juillet 1688. Marguerite-Marie a le bonheur de passer toute la journée devant le saint-sacrement, et son souverain, comme elle dit, « daigna bien gratifier sa chétive esclave de plusieurs grâces particulières de son Cœur amoureux. » Il lui fut représenté « un lieu fort éminent, spacieux et admirable en sa beauté, au centre duquel il y avait un trône de flammes ». Elle y vit « l'aimable Cœur de Jésus avec sa plaie ». Cette plaie « jetait des rayons si ardents et lumineux que tout le lieu en était éclairé et échauffé ». Cette fois-ci, le Sacré-Cœur n'est pas là tout seul. La très sainte Vierge était d'un côté, de l'autre saint François de Sales « avec le saint Père de la Colombière ». Puis les filles de la Visitation, « leurs bons anges à leur côté, qui tenaient chacun un cœur en main, » évidemment le cœur de leur protégée. « La sainte Vierge, dit la voyante, nous invitait par ces paroles maternelles : « Venez, mes filles bien aimées, approchez-vous, car je « veux vous rendre dépositaires de ce précieux trésor. » Suivent quelques développements, d'où il ressort nettement que le Cœur de Jésus c'est tout Jésus, et que le don du Cœur c'est le don de Jésus avec tout son amour, tous ses mérites et toutes ses richesses. « Cette reine de bonté, continuant de parler aux filles de la Visitation, leur dit en leur montrant ce divin Cœur : « Voilà ce « divin trésor qui vous est particulièrement manifesté. » Jésus aime leur institut « comme son cher Benjamin », et « le veut avantager de cette possession par-dessus les autres ». Mais elles ne l'ont pas pour elles seules; il faut « qu'elles distribuent cette précieuse monnaie ». Qu'elles tâchent « d'en enrichir le monde, sans craindre qu'il défaille; car plus elles y prendront, plus il y aura à prendre ». Voilà le lot des visitandines, voilà leur mission nettement indiquée par leur aimable mère et médiatrice.

Cette mère de bonté se tourne ensuite « vers le Père de la Colombière » et lui dit : « Et vous, fidèle serviteur de mon divin Fils, vous avez grande part à ce précieux trésor; car s'il est donné aux filles de la Visitation de le faire connaître, aimer et distribuer aux autres, il est réservé aux Pères de la Compagnie d'en faire voir et connaître l'utilité et la valeur, afin qu'on profite en le recevant avec le respect et la reconnaissance dus à un si grand bienfait. »

Bref, comme les visitandines doivent continuer Marguerite-Marie, les jésuites doivent continuer le P. de la Colombière. Ils seront récompensés comme lui. Car « à mesure qu'ils lui feront ce plaisir, ce divin Cœur, source de bénédictions et de grâces, les répandra abondamment sur les fonctions de leur ministère, qu'ils produiront des fruits au delà de leurs travaux et de leurs espérances, et même pour le salut et la perfection de chacun d'eux en particulier ».

La scène se termine par un discours exquis de saint François de Sales. Il les invite à venir « puiser dans la source de bénédiction les eaux du salut », et il leur explique comment la nouvelle dévotion est loin d'être contraire à leurs constitutions.

Idées analogues, mais d'après des lumières nouvelles,

dans une autre lettre à la Mère de Saumaise, le 17 juin 1689. C'était le vendredi après l'octave du Saint-Sacrement. Marguerite-Marie a vu la dévotion du divin Cœur « comme un bel arbre destiné de toute éternité » à la Visitation, afin que chaque maison « en pût cueillir les fruits à son gré et selon son goût ». Ce sont « des fruits de vie et de salut éternel ». Mais ces fruits ne sont pas pour les visitandines seules : elles doivent les distribuer « à tous ceux qui désireront en manger sans craindre qu'il leur manque ». Lettre xcvi, t. II, p. 198; 2^e édit., lettre xcvi, p. 232.

Suit le message pour le roi, dont il a déjà été question. Marguerite-Marie passe de là aux jésuites, dont la mission se présente toujours à elle comme complétant celle de la Visitation. Elle rattache cette mission aux prières du P. de la Colombière, comme elle rattache celle des visitandines à saint François de Sales. Voir la lettre du 15 septembre 1689 au P. Croiset, *Lettres inédites*, lettre III, p. 125. Grâce à lui, la Compagnie de Jésus sera gratifiée, avec la Visitation, « de toutes les grâces et privilèges particuliers de la dévotion du Sacré-Cœur. » Ce divin Cœur leur promet de répandre « avec profusion ses saintes bénédictions » sur leurs travaux. Il désire « être connu, aimé et adoré particulièrement de ces bons Pères ». Et s'ils tâchent « de puiser toutes leurs lumières dans la source inépuisable de toute la science et charité des saints », il donnera à leurs paroles « l'onction de son ardente charité » avec des grâces si « fortes et puissantes, qu'ils seront comme des glaives à deux tranchants qui pénétreront les cœurs les plus endurcis des plus obstinés pécheurs ». Lettre xcvi, t. II, p. 200; 2^e édit., lettre xcvi, p. 234. Voir encore la lettre civ, t. II, p. 214; 2^e édit., p. 262; la lettre au P. Croiset, 10 août 1689, *Lettres inédites*, lettre II, p. 95; celle du 15 septembre 1689, *loc. cit.*, lettre III, p. 130. « S'il est vrai, dit-elle encore dans cette lettre, que cette dévotion tant aimable a pris naissance dans la Visitation, moi je ne puis m'empêcher de croire qu'elle fera son progrès par le moyen des Révérends Pères jésuites. Et je crois que c'est pour cela qu'il avait choisi le bienheureux ami de son cœur (le P. de la Colombière) pour l'accomplissement de ce grand dessein. » *Loc. cit.*, p. 125.

Pourquoi ne peut-elle s'empêcher de le croire? Parce que Notre-Seigneur lui a « fait connaître, d'une manière à n'en point douter, que c'était principalement par le moyen des Pères de la Compagnie de Jésus qu'il voulait établir partout cette... dévotion, et par elle se faire un nombre infini de serviteurs fidèles, de parfaits amis, et d'enfants parfaitement reconnaissants ». Lettre citée par le P. Croiset, *Abrégé*, p. 57. Cf. *Vie et œuvres*, lettre cxxxii, t. II, p. 285; 2^e édit., lettre cxxxiv, p. 334.

Ces assurances de la Bienheureuse dominent l'histoire de la dévotion. On ne s'explique pas sans cela que les visitandines et les jésuites aient tant pris à cœur de la propager.

11^e État de la dévotion au Sacré-Cœur à la mort de Marguerite-Marie, 17 octobre 1690. — Pendant que Marguerite-Marie recevait ces dernières communications, elle se dépensait avec une activité incroyable pour répandre sa chère dévotion. Elle n'était plus en rapport seulement avec ses sœurs en religion. De tout côté, on lui écrivait, on venait la voir, et malgré ses répugnances, elle allait au parloir, elle multipliait ses lettres. Quelle joie en retour, quand elle apprenait quelque nouveau progrès de la dévotion! Un Père capucin la prêchait à Dijon; quelques jésuites, amis pour la plupart ou enfants spirituels du P. de la Colombière, se prenaient d'enthousiasme, l'inspiraient à leurs élèves, en parlaient à toute occasion; à Lyon, à Marseille surtout, c'était presque de l'engouement. Les dernières lettres de la Bienheureuse sont pleines de détails intéressants à ce sujet. On la voit elle-même tout occupée de livres à

écrire et à répandre. Celui de la sœur Joly ne suffisait plus; à Moulins, la Mère de Soudeilles l'avait réédité avec additions, et notamment avec le récit tiré de la Retraite du P. de la Colombière; à Lyon, le P. Croiset le rééditait en l'augmentant. Et les éditions étaient enlevées, comme les images. Sous l'influence de la Bienheureuse, le P. Froment, qui était à Paray, entreprit un livre sur le Sacré-Cœur; le P. Croiset s'y mit aussi: ce qui ne laissa pas de la jeter en quelque embarras. C'est au P. Croiset et à son livre qu'elle s'intéressa. Nous avons, en bonne partie au moins, sa correspondance avec lui sur ce sujet. Elle suggérait des idées, elle donnait, quoi qu'il lui en coûtât, les détails nécessaires sur les origines de la dévotion; elle lisait le manuscrit à mesure qu'il avançait. Elle avait trouvé dans le P. Croiset comme un second Père de la Colombière, non plus tant pour la direction de son âme que pour l'apostolat du Sacré-Cœur.

Elle seule, disait-elle, mettait obstacle à la dévotion; mieux valait qu'elle mourût. C'était vrai, quoique en un sens différent du sien. Elle vivante, on ne pouvait tout dire. Le 17 octobre, sans qu'on se fût décidé à la croire sérieusement malade, elle alla, dans un acte d'amour, « s'abimer dans le Sacré-Cœur. » Le livre du P. Croiset était presque fini. Il ajouta à la hâte un *Abrégé de la Vie d'une religieuse de la Visitation de laquelle Dieu s'est servi pour l'établissement de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus-Christ, décédée en odeur de sainteté le 17 octobre de l'année 1690*; il y inséra de larges extraits des lettres qu'il avait reçues d'elle, et l'ouvrage parut à Lyon dès 1691.

On devine ce que la dévotion dut y gagner. Avant d'en suivre l'histoire, voyons rapidement où elle en était quand mourut la Bienheureuse.

La dévotion était constituée dans son intime. Très précise à la fois et très large, elle englobait tous les éléments existants, et les orientait vers un but très net, l'amour réparateur. Elle avait ses pratiques principales: toutes celles du passé s'y incorporent sans peine, les nouvelles étaient simples et peu nombreuses. De petits livres existaient qui faisaient la fusion, et groupaient, à côté des exercices anciens, des prières nouvelles, litanies, petit office, etc. Mais c'était plus qu'un ensemble de pratiques, plus qu'un recueil d'exercices anciens ou nouveaux, c'était un esprit, toute une spiritualité d'amour tendre et solide pour Jésus tout aimant et tout aimable, toute une vie de relations intimes avec lui, une vie de cœur à cœur.

Elle était acceptée dans plusieurs monastères de la Visitation, et elle rayonnait au dehors dans plusieurs villes de France. Un peu mêlée parfois à la dévotion du P. Eudes, qu'elle était en train d'absorber, elle avait quelques confréries, et si Rome, sollicitée dès 1687, n'avait accordé ni messe, ni office, ni fête, elle avait renvoyé aux ordinaires, et les ordinaires, à Langres, par exemple, lui avaient fait bon accueil.

Quelques chapelles existaient, chez les visitandines ou ailleurs; les images et tableaux étaient répandus, les petits livrets étaient en vogue. Des prédicateurs en parlaient pour la recommander. Le feu sacré était allumé dans quelques âmes ardentes; et dans deux instituts religieux, une élite regardait comme un devoir d'état de la propager. Des livres se préparaient qui allaient l'expliquer clairement et dire ses origines célestes. La grâce de Dieu enfin était avec ses apôtres, et la transformation qu'elle faisait, en y entrant, dans les âmes et dans les communautés, portait un vivant témoignage à la parole et au livre. En mourant, Marguerite-Marie laissait la dévotion vivante, viable, pleine d'avenir.

Mais il y avait des obstacles formidables. Ni la Visitation comme corps, ni la Compagnie de Jésus n'étaient conquises à la nouvelle dévotion. Les contradictions qu'eurent à subir Marguerite-Marie et le P. de la Colom-

bière ne devaient pas céder de si tôt. Au dehors les jansénistes, qui avaient déjà tant crié contre le P. Eudes, n'étaient pas près de désarmer devant Marie Alacoque et les jésuites. Rome enfin attendait, suivant son habitude, et observait: elle n'était pas hostile, mais elle n'était pas gagnée.

III. LA DÉVOTION, DEPUIS LA MORT DE MARGUERITE-MARIE JUSQU'À NOS JOURS, 1690-1905. — 1^o *Premiers développements, premières demandes à Rome. Recours public au Sacré-Cœur, la peste de Marseille, 1690-1725.* — La mort de Marguerite-Marie, grâce, pour une bonne part, au livre du P. Croiset, ne fit que donner un nouvel élan à la dévotion. Le livre eut une diffusion prodigieuse, et il s'en fit des éditions et des adaptations en plusieurs villes de France; il fut aussi traduit en plusieurs langues. Partout il allumait le feu sacré, en faisant connaître, avec la valeur et l'utilité de la dévotion, ses origines célestes. Partout où il y avait un monastère de la Visitation ou un collège de jésuites, il se trouvait quelque âme ardente pour la propager. Ce n'était pas toujours sans difficulté. Car ni la Visitation ni la Compagnie de Jésus ne s'engagèrent à l'aveugle dans la dévotion nouvelle. Il y eut même des coups d'autorité, destinés à faire refléchir les ténérables et les novateurs. Cependant les confréries se multipliaient, les pratiques essentielles étaient adoptées; des chapelles se bâtissaient; des autels étaient dédiés; les prédicateurs parlaient. De saints prêtres, comme M. Boudon, s'en faisaient les propagateurs zélés: « J'ai connu par mon expérience, écrivait-il, que Notre-Seigneur fera de grandes grâces à ceux qui auront dévotion à son Sacré-Cœur. » Et il ne cessait de recommander le livre du P. Croiset. Voir Letierce, t. I, p. 116-118. Simon Gourdan, chanoine de Saint-Victor, allait en faire l'éloge dans une consultation célèbre, 1711. *Op. cit.*, p. 120. Des congrégations religieuses lui ouvraient leurs portes toutes grandes: les bénédictines du Saint-Sacrement, les ursulines, les chartreuses.

Ce sont peut-être les chartreux qui les premiers ont adopté quasi officiellement la nouvelle dévotion. Vers 1692, des moniales de cet ordre demandaient à leur supérieur général, dom Innocent Le Masson, si elles pouvaient adopter les pratiques proposées dans un petit livre de la dévotion au Sacré-Cœur: le rendez-vous quotidien dans ce divin Cœur, des prières spéciales, une consécration, une amende honorable, une sorte de fête réparatrice en l'honneur du Sacré-Cœur, le vendredi d'après l'octave du Saint-Sacrement. Et elles lui envoyaient le livre. C'était, semble-t-il, *Le divin rendez-vous* de sœur Joly. Dom Le Masson répondit: « Je ne consens pas seulement..., je vous y exhorte. » Et il voulut écrire lui-même un *Exercice de dévotion au Sacré-Cœur pour les religieuses chartreuses*, qui parut en 1694. Voir dom Boutrais, *Mois du Sacré-Cœur de Jésus*, 4^e édit., Montreuil, 1866, préface, p. 12 sq.

Des livres étaient en préparation. Le P. Froment avait commencé dès avant le P. Croiset, mais il ne publia qu'en 1699. Voir Letierce, *Étude*, t. II, p. 21-27. Le P. Bouzonié, à Poitiers, donnait le sien en 1698. Il semble aussi que le P. de Galliffet s'était de bonne heure mis à l'œuvre. Le P. Charrier dit avoir trouvé à Rome un manuscrit de l'ouvrage du P. de Galliffet sur le Sacré-Cœur, composé dès 1696. *Histoire du V. P. Cl. de la Colombière*, p. 482, note. Ce serait lui probablement dont il est question dans Letierce, t. II, p. 94. Si cela est, les reviseurs romains louèrent l'œuvre, mais trouvèrent la publication inopportune, 1697. C'était le temps où Rome s'occupait de la dévotion nouvelle.

C'est sous Innocent XII, en 1697, que la S. C. des Rites fut pour la première fois saisie de la question. Dès 1687, sous Innocent XI, les visitandines avaient fait des démarches, qui n'eurent pas de suite. Mais elles intéressèrent à la cause du Sacré-Cœur la reine détrônée

d'Angleterre, Marie d'Este, femme de Jacques II. C'était facile, car elle n'avait pu oublier son prédicateur de 1676, le P. de la Colombière. De son exil royal à Saint-Germain-en-Laye, elle écrivit au pape en 1697, lui demandant d'accorder aux monastères de la Visitation la fête du Sacré-Cœur, avec messe propre, le vendredi après l'octave de la Fête-Dieu. Le pape, suivant l'usage, renvoya la cause à la S. C. des Rites. Le cardinal de Forbin Janson, évêque de Beauvais, alors ambassadeur de Louis XIV à Rome, s'en fit le pontet. Il prit pour postulateur ou avocat de la cause, Prigidiano Castagnori ; celui-ci présenta un long mémoire à la S. C. pour exposer la question et obtenir la fête demandée. Le promoteur de la foi, Prosper Bottini, archevêque de Myre, fit les objections suivant l'usage. La principale était la nouveauté, puis aussi les conséquences qu'on en tirerait pour établir d'autres fêtes, notamment celle du Cœur de Marie. Le postulateur répliqua, résolvant les objections et rappelant les mérites de la reine d'Angleterre. La S. C. rendit son décret le 30 mars 1697. Elle accordait aux monastères de la Visitation la messe des Cinq Plaies pour la fête du Sacré-Cœur. Nilles, *loc. cit.*, p. 23.

Ce n'était qu'une demi-satisfaction. Dix ans plus tard, les visitandines renouvelèrent leurs instances auprès de Clément XI, pour avoir la messe propre. Le pape leur répondit, le 4 juin 1707, en louant leur zèle, leur piété, leur prudence dans la conduite de cette affaire, qu'elles attendissent donc en paix le jugement de l'Église ; par cette soumission sincère elles arriveraient en droite ligne au Cœur même du Seigneur. Nilles, *loc. cit.*, p. 13.

Dans l'intervalle, le livre du P. Croiset avait été mis à l'Index, 1704. Pourquoi ? Le P. de Galliffet l'expliquait ainsi à M^{re} Languet, 20 ans plus tard : « La nouveauté de la chose, quelques manquements de formalités requises ici, et peut-être un peu de malignité de la part des hommes et beaucoup certainement de la part de l'enfer. » Cité par Letierce, t. II, p. 96. Le livre ne laissa pas de se propager : il fut traduit en italien en y corrigeant les défauts de formalités ; même en France, il recevait de grands éloges de M^{re} Languet, qui le recommandait, sans faire la moindre allusion à l'Index. Languet, *Vie*, édit. Gauthey, p. 432.

Malgré tous les obstacles, la dévotion continuait de se répandre dans le public. Les confréries se multipliaient avec approbation et indulgences de Rome. Les ursulines de Vienne imitaient les visitandines de France ; la Pologne s'ouvrait toute grande au Sacré-Cœur.

La peste de Marseille, en 1620, fut peut-être la première occasion d'une consécration solennelle d'un culte public en dehors des communautés religieuses. On sait comment Marseille avait été chaud pour le Sacré-Cœur dès les temps de Marguerite-Marie. Depuis quelques années, une autre visitandine, Anne-Madeleine Rémusat, y soufflait la même dévotion. Elle avait annoncé le fléau de 1720. Quand il éclata, Notre-Seigneur lui indiqua le remède dans la dévotion à son Sacré-Cœur. Amende honorable et consécration furent faites par M^{re} de Belzunce au milieu des larmes et des sanglots de tout un peuple ; et la fête fut établie pour l'année suivante. Aussitôt la peste cessa. En 1722, elle reparut. Cette fois, les magistrats eux-mêmes firent un vœu solennel de fêter désormais le Sacré-Cœur par messe, communion, hommages et procession solennelle. D'autres villes, frappées ou menacées, recoururent de même au Sacré-Cœur : Aix, Arles, Avignon, Toulon. Ce fut une supplication générale. Ainsi la dévotion devenait populaire.

2^o La fête du Sacré-Cœur. Nouvel effort à Rome sous Benoît XIII, 1726-1729. Succès sous Clément XIII, 1765. Extension sous Pie IX, 1856, et sous Léon XIII, 1889. — En 1726, on crut le moment venu de reprendre la cause à Rome. Le roi de Pologne, auquel s'adjoignit plus tard le roi d'Espagne, les évêques de Cracovie et de Marseille, les visitandines adressèrent une supplique

à Benoît XIII pour obtenir la fête et l'office propres. On y montrait la dévotion répandue dans toute l'Église, chère aux évêques, chère aux peuples ; on rappelait le désir exprimé par Notre-Seigneur à la B. Marguerite-Marie. L'âme du mouvement était le P. de Galliffet, assistant de France à Rome, postulateur de la cause. Il publia en latin son livre sur le Sacré-Cœur et prépara toutes les pièces à la perfection.

On jugeait le succès assuré. Prosper Lambertini, le futur Benoît XIV, était alors promoteur de la foi. Le P. de Galliffet le croyait favorable à la cause. Pape, il accepta la dédicace d'une édition nouvelle du livre de Galliffet, et donna libéralement des bulles en faveur des confréries du Sacré-Cœur. Il ne paraît pas qu'il fût pour une fête nouvelle. Il fit consciencieusement son rôle « d'avocat du diable ». Les objections furent les mêmes à peu près que trente ans plus tôt : la fête était nouvelle ; le cas de Marguerite-Marie n'était pas tranché ; une fois lancé dans cette voie où s'arrêterait-on ? A tout cela Galliffet avait réponse. Mais Lambertini donna de vive voix, aux cardinaux, une raison qui les émut davantage. La cause supposait le cœur organe du sentiment. Or c'était là, dit Lambertini, une opinion philosophique discutable et discutée, où il ne fallait pas compromettre l'Église. Cela surtout fit hésiter. Pour ne pas dire : Non, la S. C. répondit le 12 juillet 1727 : Non *proposita*. Malgré tout, on insista, on revint à la charge. Le 30 juillet 1729, la S. C. répondit : *Negative*. Ce fut grande déception. Cependant la dévotion faisait son chemin malgré les clameurs des jansénistes et des philosophes. La reine de France, Marie Leczinska, avait déjà écrit à Benoît XIV pour obtenir la fête ; le pape se contenta de lui envoyer des images du Sacré-Cœur, brodées d'or et de soie. Nilles, I, I, part. I, c. III, § 1, p. 89, d'après Ferd. Tetamo. Les suppliques arrivaient de toute part, de Pologne, d'Espagne, d'Amérique, d'Allemagne, d'Italie, d'Orient. Nilles, *loc. cit.*, p. 87-100.

En 1765, Clément XIII reprit la cause. Le *Mémoire* des évêques polonais fut présenté à la S. C. des Rites par J. B. Alegiani. On peut le voir dans Nilles, *loc. cit.*, § 3 (c'est 2 qu'il faudrait), p. 100-144 ; avec les répliques aux « exceptions » du promoteur de la foi, c'est tout un traité de la dévotion au Sacré-Cœur, largement inspiré de Galliffet. On y explique l'origine, le développement, la nature du culte. On y signale l'existence d'au moins 1090 confréries du Sacré-Cœur érigées dans le monde entier, la diffusion universelle du culte, les approbations épiscopales, l'acceptation par presque toutes les congrégations religieuses, § 3, n. 18-23. Nilles, p. 108-111. Le *Mémoire* se termine par la demande d'une fête avec messe et office propres. On voudrait bien que ce fût donné pour l'Église universelle ou du moins pour tous les royaumes, provinces ou diocèses qui ont exprimé le même désir. Mais pour être plus sûr d'obtenir, on se contente de la demander pour la Pologne, pour l'Espagne, pour l'archiconfrérie du Sacré-Cœur, établie à Rome et pour toutes les confréries affiliées ; et l'on supplie que la fête soit fixée au vendredi qui suit l'octave du Saint-Sacrement. *Memoriale*, § 8, n. 73-80. Nilles, p. 139-144. Le 25 janvier 1765, la S. C. des Rites donnait enfin le décret tant désiré. Considérant la diffusion universelle du culte, tant de brefs déjà donnés en sa faveur, tant de confréries érigées, on *ampliait* le culte déjà existant, en lui donnant une fête, après avoir expressément remarqué qu'on s'écartait du décret de juillet 1729. Le 6 février, Clément XIII approuvait le décret. Texte dans Nilles, *loc. cit.*, § 4, p. 152. Cf. Gardellini, *Decreta authentica*, 1857, n. 4579, t. III, p. 174. Le 11 mai de la même année, la S. C. approuvait la messe et l'office pour la Pologne et pour l'archiconfrérie. Le 10 juillet, les visitandines obtenaient la fête pour elles-mêmes. De tout côté, on la demanda, et il suffisait de la demander pour l'obtenir. Bref, en 1856, la

S. C. des Rites pouvait dire qu'il n'y avait presque plus une Église au monde qui n'eût obtenu le privilège. Nilles, *loc. cit.*, p. 157.

Ce n'était pourtant qu'un privilège. C'est en 1856 seulement que Pie IX, à la demande des évêques de France, réunis à Paris pour le baptême du prince impérial, étendit la fête à l'Église universelle sous le rit double majeur. Décret du 23 août. Cf. Nilles, *loc. cit.*, c. iv, § 1, p. 167.

En 1864, la béatification de Marguerite-Marie donnait une haute sanction au culte tel qu'il s'était propagé. Car les documents, décret de béatification, oraison de la Bienheureuse, leçons de la fête, affirmaient nettement que Jésus avait choisi l'humble visitandine de Paray pour être l'apôtre de son Sacré-Cœur, nous révéler par elle son immense amour, et nous pousser à y répondre en l'honorant sous le symbole du cœur.

Cependant la dévotion grandissait, et de tous côtés, on demandait une fête plus solennelle. Le pape l'accordait souvent à tel pays, à tel diocèse, à telle congrégation religieuse. Voir Nilles, c. iv, § 4. Mais c'est seulement le 28 juin 1889 que la fête a été élevée pour toute l'Église au rit double de première classe. Le 23 juillet 1897, un autre décret permettait de remettre la solennité au dimanche.

Ainsi s'est accompli le désir exprimé par Notre-Seigneur dans la grande apparition. La fête est établie dans le monde entier, établie avec son caractère de réparation et d'amende honorable. La solennité extérieure n'est pas encore partout tout ce qu'elle peut être; mais peu s'en faut, et il en est peu qui aient tant de prise sur les âmes.

3^e *Extension du culte public sous Pie IX et Léon XIII. Les consécration partielles; la consécration de 1875; la consécration du genre humain en 1899.* — Avec la fête, les âmes dévouées au Sacré-Cœur ont toujours désiré la consécration et l'amende honorable. L'amende honorable n'a guère d'histoire, au moins en tant qu'elle se distingue de la consécration; elle s'est naturellement incorporée à la dévotion, elle en est comme partie intégrante, et va avec elle partout où elle s'étend. Il en est de même, en quelque façon, de la consécration. La Bienheureuse la demandait comme un des premiers actes de la dévotion, et lui donnait le sens d'une donation totale et irrévocable aux intérêts du Sacré-Cœur. Dans le message du Sacré-Cœur au roi, l'idée de consécration à sa place. Les évêques de Marseille renouvelaient solennellement depuis 1722 la consécration de la ville. Si le vœu de Louis XVI est authentique, le roi aurait promis de prononcer un acte solennel de consécration de sa personne, de sa famille et de son royaume au Sacré-Cœur de Jésus. Voir *Ami de la religion*, 1815, t. III, p. 77.

En notre siècle, surtout depuis 1850 environ, cette idée est devenue familière à la piété chrétienne. Les évêques consacrent leurs diocèses; des États comme l'Équateur, 1873, des congrégations religieuses, etc., se consacrent solennellement au Cœur de Jésus. C'est d'ordinaire dans les grandes calamités que l'on se retourne vers lui : Marguerite-Marie n'avait-elle pas montré là le grand remède à la désolation du royaume? *Lettres inédites*, lettre III, p. 131. Marseille n'y avait-il pas trouvé son salut? Mais la dévotion n'a pas toujours eu ces motifs intéressés. L'amour y pousse. En 1870 et 1871, de grandes pétitions furent faites à Pie IX pour qu'il fit de la fête du Sacré-Cœur une fête de première classe et consacra l'Église entière à ce Cœur tout aimant. Voir dans Nilles, la lettre des évêques réunis au concile du Vatican, *loc. cit.*, p. 189, celle de l'impératrice d'Autriche, *loc. cit.*, p. 191; celle des catholiques allemands, *loc. cit.*, p. 192. Les pétitions continuèrent les années suivantes. En 1874, à l'approche du second centenaire de la grande apparition à Marguerite-Marie, M^{gr} Desprez, archevêque de Toulouse,

écrivit, comme évêque de la ville d'où rayonnait sur le monde l'*Apostolat de la prière*, à tous les évêques du monde catholique : il rappelait la pétition présentée à Pie IX, vers la fin du concile, signée par presque tous les évêques et supérieurs d'ordres, et par plus d'un million de fidèles; il expliquait comment la chose n'avait pas abouti jusque-là; il assurait qu'à Rome une pétition des évêques serait bien reçue, et il envoyait une formule de pétition soigneusement préparée, pour éviter les ambiguïtés de langage, qui avaient fait difficulté dans le passé.

Au mois d'avril 1875, le P. Ramière, directeur de l'*Apostolat de la prière*, qui avait été l'âme du mouvement, offrait au pape la pétition souscrite par 525 évêques. On y demandait : 1. que Sa Sainteté daignât choisir un jour, où, dans la basilique vaticane, avec toute la solennité possible, elle consacrerait à jamais au Sacré-Cœur la ville et le monde (*urbem et orbem*); 2. qu'elle ordonnât que le même jour, dans le monde entier, tous les groupements catholiques, diocèses, paroisses, missions, congrégations et communautés religieuses, maisons d'éducation, etc., fissent, par la bouche de leurs supérieurs respectifs, la même consécration, avec toute la solennité possible; 3-5. qu'elle voulût bien prescrire des exercices préparatoires, donner des indulgences, commander que tous les ans on renouvelât cette consécration. La sixième demande avait pour objet l'élévation de la fête au rit de première classe avec octave, comme fête patronale de toute l'Église.

Le pape ne crut pas devoir intervenir d'autorité. Mais pour donner quelque satisfaction à ces pieux désirs, il chargea la S. C. des Rites d'envoyer partout une formule de consécration approuvée par lui, et qu'il proposait à tous ceux qui voudraient se consacrer au Sacré-Cœur; cette unité de formule montrerait l'unité de l'Église; il laissait aux évêques le soin de la traduire et de la faire publier s'ils le jugeaient à propos; il exhortait les fidèles à la réciter en particulier ou en public le 16 juin 1875, second centenaire de l'apparition; et il accordait indulgence plénière à ceux qui le feraient. Le pape enfin donnait commission au P. Ramière de communiquer le décret de la S. C., avec la formule de consécration, à tous les évêques du monde catholique. Voir les pièces dans Nilles, *loc. cit.*, p. 202 sq.

On voit que le pape avait conscience, comme dit le décret, de la gravité de la chose, *gravitatem rei coram Deo animo reputans* : il aidait, il encourageait; mais il ne voulait pas prendre l'initiative, encore moins commander. L'élan des fidèles n'en fut que plus admirable. Le 16 juin 1875 fut une des plus grandes solennités qu'ait vues le monde catholique, un beau triomphe du Sacré-Cœur.

Léon XIII devait lui en préparer un plus magnifique encore, la consécration du genre humain au Sacré-Cœur, à la fin du XIX^e siècle. Le 25 mai 1899, l'encyclique *Annum sacrum* annonçait au peuple chrétien un grand dessein du pape, dont il attendait, si l'on s'y prêtait avec ensemble et de tout cœur, de grands et durables fruits, d'abord pour la chrétienté, et ensuite pour l'humanité tout entière, *auctores suasoresque sumus præclaræ cujusdam rei, ex qua quidem, si modo omnes ex animo, si consentientibus libentibusque voluntatibus paruerint, primum quidem nomini christiano, deinde societati hominum universæ fructus insignes non sine causa expectamus eosdemque mansuros*. Il rappelait ce qu'avaient fait ses prédécesseurs pour le Cœur de Jésus, ce qu'il avait fait lui-même. « Et maintenant, ajoutait-il, nous avons en vue un acte de dévotion, qui sera comme le couronnement de tous les honneurs que l'on ait jamais rendus au Sacré-Cœur, et nous avons confiance que Jésus-Christ Notre Sauveur l'aura pour très agréable : *nunc vero*

luculentior quædam obsequii forma observatur animo quæ scilicet honorum omnium, quotquot sacratissimo Cordi haberi consueverunt, velut absolutio perfectioque sit. »

Il rappelait les pétitions faites à Pie IX et la consécration de 1875. Le temps lui semblait venu de consacrer enfin au Sacré-Cœur le genre humain tout entier, *communitatem generis humani devovere augustissimo Cordi Jesu*. Il motivait sa décision en montrant que Jésus est le roi suprême, le roi non seulement des catholiques ou des baptisés, mais de tout le genre humain; et il indiquait les titres de sa royauté. Mais ce qu'il veut, c'est la reconnaissance spontanée de cette royauté; et la consécration est précisément cela : « Comme d'ailleurs nous avons dans le Sacré-Cœur le symbole et la vive image de l'amour infini de Jésus, nous stimulant à l'aimer en retour, il est juste que cette consécration se fasse au Sacré-Cœur, ce qui, aussi bien, n'est pas autre chose que se consacrer à Jésus-Christ. » Mais ceux qui ignorent Jésus, pouvons-nous les oublier? Nous leur envoyons partout des apôtres; mais aujourd'hui, « touchés de leur malheur, nous les recommandons instamment à Jésus, et, autant qu'il est en nous, nous les lui consacrons. Et ainsi cette consécration (*hæc devotio*), que nous recommandons à tous, sera utile à tous, » augmentant chez les uns la foi et l'amour, attirant aux autres des grâces de sanctification et de salut. Le pape montre ensuite que le salut est là pour les sociétés malades. Autrefois, dit-il, la croix apparut à Constantin, gage à la fois et cause de victoire. « Voici qu'aujourd'hui un nouveau signe... s'offre à nos yeux, signe d'espoir, signe tout divin, *auspiciatissimum divinisimumque signum* : c'est le Sacré-Cœur tout rayonnant au milieu des flammes. C'est là qu'il faut mettre toutes ses espérances, là qu'il faut demander, de là qu'il faut attendre le salut. »

Le pape ajoutait qu'à ces grandes raisons d'ordre général s'en joignait pour lui une autre, d'ordre personnel : Dieu l'avait gardé, en le guérissant d'un mal dangereux; il voulait, de son côté, par de plus grands hommages au Sacré-Cœur, en conserver le souvenir reconnaissant. Il ordonnait donc un triduum, avec prières et litanies au Sacré-Cœur; et il envoyait la formule de consécration à réciter le dernier jour.

L'encyclique était datée du 25 mai 1899. Il n'y avait donc pas de temps à perdre. Mais depuis bientôt deux mois, elle était déjà annoncée. Par décret du 2 avril, la S. C. des Rites avait autorisé l'usage public des litanies du Sacré-Cœur. Parmi les considérants, il y avait celui-ci : « De plus, Sa Sainteté... se propose de consacrer le monde entier au Sacré-Cœur. Or, pour donner à cette consécration plus de solennité, Sa Sainteté a décidé de prescrire prochainement un triduum, dans lequel on chantera ces litanies. » Cette annonce ne pouvait guère venir plus tôt, car la décision n'avait été prise que le 25 mars. Le pape y pensait pour 1900. Il est probable que le danger de mort auquel il venait d'échapper, et dont il parle dans l'encyclique, hâta l'événement : malgré la hâte, le monde catholique se trouva prêt, et l'on sait avec quelle solennité grandiose à la fois et intime s'accomplit cet acte que Léon XIII appelait « le plus grand acte » de son pontificat.

Aux premières vêpres de cette fête du Sacré-Cœur, dont la solennité, remise au dimanche, allait être marquée par ce grand acte, mourait dans un monastère de Portugal, inconnue du monde, la religieuse d'où était parti cet immense mouvement, qui mettait le monde aux pieds du Sacré-Cœur. Il y a là un de ces faits, qui éclairent d'un jour singulier l'histoire de l'Église; et s'il y a plaisir à chercher les dessous des événements humains, quitte à ne trouver souvent que petites choses ou violences, combien plus dans les choses religieuses où l'on voit, quand on sait voir, le doigt de Dieu!

Le 10 juin 1898, partait du Bon-Pasteur de Porto (Portugal) une lettre pour Léon XIII. La religieuse, qui la signait au crayon d'une main défaillante, disait au pape avoir reçu de Notre-Seigneur l'ordre de lui écrire qu'il voulait que son vicaire consacrer le monde entier à son divin Cœur; il promettait en retour une effusion de grâces. On dit que Léon XIII fut ému; mais il ne fit rien. N'y a-t-il pas des têtes folles pour lui suggérer souvent leurs idées comme tombées du ciel? Le 6 janvier 1899, nouvelle lettre, écrite en français, « par ordre expressif (*sic*) de Notre-Seigneur et avec le consentement de mon confesseur. » On y lisait ceci : « Lorsque l'été dernier, Votre Sainteté souffrait d'une indisposition, qui, vu votre âge avancé, remplait de soucis les cœurs de vos enfants, Notre-Seigneur me donna la douce consolation qu'il prolongerait les jours de Votre Sainteté, afin de réaliser la consécration du monde entier à son divin Cœur. » Suivaient d'autres détails dans le même sens. On continuait : « La veille de l'Immaculée-Conception, Notre-Seigneur me fit connaître que par ce nouvel élan que doit prendre le culte de son divin Cœur, il ferait briller une lumière nouvelle sur le monde entier... Il me semblait voir (intérieurement) cette lumière, le Cœur de Jésus, ce soleil adorable, qui faisait descendre ses rayons sur la terre, d'abord plus étroitement, puis s'élargissant et enfin illuminant le monde entier. Et il dit : « De l'éclat de cette lumière, « les peuples et les nations seront éclairés, et de son « ardeur ils seront réchauffés. »

La lettre disait ensuite le désir qu'à Jésus de voir son Cœur adorable de plus en plus glorifié et connu, et de répandre ses dons et ses bénédictions sur le monde entier, le choix fait de Léon XIII et la prolongation de ses jours dans cette vue, les grâces qu'il s'attirerait par là. « Je me sens indigne, disait-on, de communiquer tout cela à Votre Sainteté. » Mais on s'excusait sur « l'ordre strict » de Notre-Seigneur. On expliquait ensuite pourquoi il demandait la consécration du monde entier et non seulement de l'Église catholique. « Son désir de régner, d'être aimé et glorifié... est si ardent qu'il veut que Votre Sainteté lui offre les cœurs de tous ceux qui par le saint baptême lui appartiennent pour leur faciliter le retour à la vraie Église, et les cœurs de ceux qui n'ont pas encore reçu la vie spirituelle par le saint baptême, mais pour lesquels il a donné sa vie et son sang, et qui sont appelés également à être un jour les fils de la sainte Église, pour hâter par ce moyen leur naissance spirituelle. » Suivaient des instances pressantes au pape pour qu'il développât le culte du divin Cœur : « Notre-Seigneur ne m'a parlé directement que de la consécration, Mais... il me semble qu'il lui serait agréable que la dévotion des premiers vendredis du mois s'augmente par une exhortation de Votre Sainteté au clergé et aux fidèles, ainsi que la concession de nouvelles indulgences. » « Notre-Seigneur, répétait-elle, ne me l'a pas dit expressément, comme lorsqu'il parla de la consécration, mais je crois deviner cet ardent désir de son Cœur, sans cependant pouvoir l'affirmer. »

La lettre était signée : « Sœur Marie du Divin Cœur Droste zu Vischering, supérieure du monastère du Bon-Pasteur, à Porto. »

Cette lettre arriva au Vatican le 15 janvier. Le pape en fut ému. Il chargea le cardinal Jacobini de prendre des renseignements. Celui-ci s'adressa au vice-recteur du grand séminaire. C'était précisément le directeur de la religieuse, celui qui lui avait servi de secrétaire pour la première lettre au pape. La réponse fut que partout on la regardait comme une sainte, et qu'il y avait de bonnes raisons pour croire à des communications surnaturelles. L'idée d'ailleurs avait souri à Léon XIII, et le 12 février, il disait à M^{re} Isoard sa pensée de consacrer au Sacré-Cœur tous les diocèses, l'Église, l'humanité. Mais il ne voulut pas que l'acte

pontifical reposât sur des bases contestables. Le cardinal Mazzella, préfet de la S. C. des Rites, mis au courant de tout, disait au pape : « Cette lettre est bien touchante, et paraît bien dictée par Notre-Seigneur. — Monsieur le cardinal, dit Léon XIII, prenez-la et mettez-la là-bas : elle ne doit pas compter en ce moment. » Le cardinal fut chargé d'examiner la question en elle-même. Il y avait une difficulté. Comment consacrer les infidèles qui ne sont ni de l'Église, ni à l'Église ? Un texte de saint Thomas vint résoudre la difficulté. *Sum. theol.*, III^e, q. LIX, a. 4. On y explique que si tous ne sont pas à Jésus et à l'Église *quantum ad executionem potestatis*, tous sont à lui *quantum ad potestatem*. C'était à peu près ce qu'avait dit la religieuse. Mais le passage de saint Thomas était topique, et il trouva place dans l'encyclique. Quand parut, le dimanche de Pâques, 3 avril, le décret de la S. C. des Rites autorisant les litanies du Sacré-Cœur et annonçant la consécration, le pape eut la délicate attention d'en faire parvenir deux exemplaires, de sa part, à la Mère Marie du Divin Cœur.

Trois jours avant la consécration, elle alla, comme Marguerite-Marie, « s'abîmer dans le Sacré-Cœur. » Voir Louis Chasle, *Sœur Marie du Divin Cœur, née Droste zu Vischering, religieuse du Bon-Pasteur, 1863-1899*, Paris, 1905, c. XI, où on trouve tout ce qui regarde la consécration du genre humain au Sacré-Cœur.

Le second désir de la Mère Marie du Divin-Cœur fut accompli dans le mois qui suivait sa mort. Le 21 juillet, le préfet de la S. C. des Rites adressait à tous les évêques, au nom du souverain pontife, une pressante invitation à développer le culte du Sacré-Cœur par les confréries, par le mois du Sacré-Cœur, par les exercices des premiers vendredis.

4^e Vie et développement intime de la dévotion. Pratiques et dévotions connexes. Œuvres et associations en l'honneur du Sacré-Cœur. Interventions de l'Église. — Ici, comme partout dans la vie de l'Église, les actes de l'autorité ont été préparés par les désirs intimes des âmes, par l'amour et par les œuvres. La dévotion au Sacré-Cœur s'est épanouie en une foule de pratiques et d'institutions, toutes animées du même principe, rendre au Sacré-Cœur l'amour et l'honneur qui lui est dû, l'aimer et le faire aimer. Elle-même n'est pas tant une pratique ou un ensemble de pratiques, qu'un principe de vie, une âme pour les pratiques les plus diverses. Beaucoup de ces pratiques sont déjà en germe dans les écrits de la B. Marguerite-Marie; beaucoup sont indiquées dans les premiers traités, comme exercices propres de la dévotion. Souvent elles s'organisent en institutions stables : Œuvre de l'adoration perpétuelle, Archiconfréries du Sacré-Cœur, Apostolat de la prière, Archiconfrérie de la Garde d'honneur, Archiconfrérie de prière et de pénitence, Communion réparatrice, Cœur agonisant, Mois du Sacré-Cœur, les pèlerinages, les neuf vendredis et pratiques des premiers vendredis, images et scapulaires du Sacré-Cœur, etc. La plupart de ces pratiques et de ces institutions ont une histoire, quelquefois fort intéressante, comme le mois du Sacré-Cœur; il en est qui se réclament d'une origine surnaturelle, comme l'archiconfrérie de prière et de pénitence. Voir *Le règne du Sacré-Cœur*, t. II; la plupart y sont passées en revue.

Parfois ce sont des dévotions nouvelles qui se développent à côté de la grande dévotion ou qui essayent de s'y rattacher. Ainsi la dévotion au Cœur agonisant de Jésus, au Cœur eucharistique, à Notre-Dame du Sacré-Cœur. Ce sont des œuvres ou des institutions qui en sortent comme la fleur, ou qui viennent se ranger autour d'elle comme à l'abri d'un grand arbre. Celles-là aussi sont presque sans nombre. Et pour se borner aux congrégations religieuses, la liste serait longue de celles qui se réclament du Sacré-Cœur, que leur objet

principal soit d'honorer ce Sacré-Cœur, ou que la dévotion au Sacré-Cœur soit pour elles un des grands moyens d'atteindre leur fin spéciale.

Un grand nombre en ont même pris leur nom. Je trouve les noms suivants dans le *Kirchenlexikon* : Au commencement du XIX^e siècle, la Société du Sacré-Cœur de Jésus (paccanaristes); les Pères du Sacré-Cœur d'Issoudun, 1854; les Prêtres auxiliaires du Sacré-Cœur de Bétharram, 1841; les Pères des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie, dits Pères de Picpus; les Dames du Sacré-Cœur, 1801; les Servantes du Sacré-Cœur, 1866; les Sœurs des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie, dites du Saint-Esprit; les Sœurs du Cœur de Jésus et de Marie (Récaubeau); les filles des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie (Amiens); les Sœurs des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie (Portrieux). Et il s'en faut que la liste soit complète. Il y manque notamment : les Sociétés du Cœur de Jésus et du Cœur de Marie, fondées par le P. de Clorivière; les prêtres du Cœur de Jésus, de Pontigny, et les bénédictins prêcheurs des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie, dits de la Pierre-qui-vire; les Pères du Sacré-Cœur, de Saint-Quentin, les Oblates du Sacré-Cœur, la Sainte-Famille du Sacré-Cœur, et combien d'autres!

Tout cela nous montre combien la dévotion est vivante, et combien riche. Il y a même ici comme partout danger d'excès. Et l'Église est intervenue souvent pour mettre en garde contre la démanigaison d'inventer une dévotion nouvelle.

Mais elle a encouragé plus souvent encore qu'elle n'a réprimé. Quand une pratique a fait ses preuves, elle intervient pour l'approuver, pour l'enrichir d'indulgences, etc. Ce qui, pour le dire en passant, doit nous mettre en garde contre la tendance à n'étudier la dévotion que dans les documents officiels ou même uniquement dans les documents liturgiques.

Sans vouloir énumérer tous ces documents — il y en a pour toutes les œuvres organisées, pour beaucoup de prières et de pratiques — un coup d'œil sur ceux qui servent à mieux comprendre quelque aspect de la dévotion. On verra que les documents restrictifs ou explicatifs y sont pour une bonne part.

1. Images et scapulaires du Sacré-Cœur. — La B. Marguerite-Marie voyait tantôt le cœur tout seul, tantôt le cœur dans la poitrine du Sauveur ou un peu en dehors. Les images ont eu la même diversité. Les premières furent des cœurs séparés; et c'est à une image de ce genre que furent rendus les premiers honneurs, à Paray, en 1685. Marguerite-Marie en portait une sur son cœur, et elle recommandait la même pratique comme très agréable au Sacré-Cœur. A la peste de Marseille, en 1720, Madeleine Rémusat fut inspirée de répandre une petite image portant un cœur avec l'inscription : *Arrête! le Cœur de Jésus est là*. Cette image fit merveille et on l'appela *la sauvegarde*. Depuis elle a été répandue dans des circonstances semblables, par exemple, à Amiens, durant la peste de 1766. Peu à peu, elle a pris grande extension, et Pie IX y attacha des indulgences, 28 octobre 1872. Depuis que Léon XIII a montré dans le Sacré-Cœur un nouveau *labarum*, il y a une combinaison de la croix et du Cœur, avec l'inscription : *In hoc signo vinces*. On appelle souvent l'ancienne image *Petit scapulaire du Sacré-Cœur*. Mais ce n'est pas le scapulaire proprement dit. Celui-ci, appelé quelquefois scapulaire de Pellevoisin, date de 1875 ou de 1876. Il a été enrichi d'indulgences, mais Rome a expliqué que les indulgences données au scapulaire n'emportent pas approbation des faits surnaturels auxquels on le rattache. Décret du Saint-Office, 3 septembre 1904. Depuis 1900, ce sont les oblats de Marie-Immaculée qui ont pouvoir de donner ce scapulaire, légèrement modifié, et il est devenu, je crois, comme le scapulaire de Montmartre.

On voit que l'Église continue d'admettre l'image du Cœur séparé. Mais elle a expliqué en 1891, que cette image, permise à la dévotion privée, ne doit pas être exposée à la vénération publique sur les autels. Il va de soi, d'ailleurs, et ce point aussi a été expliqué, qu'il n'y a pas image du Sacré-Cœur, si le cœur n'est pas visible. Le Sacré-Cœur offert par l'Église au culte public, c'est donc Jésus montrant son cœur.

2. *Le Cœur de Jésus pénitent ou le Cœur pénitent de Jésus; le Cœur miséricordieux.* — L'Église a approuvé et enrichi d'indulgences l'Archiconfrérie de prière et de pénitence en union au Cœur de Jésus; mais elle a condamné le titre : *Cœur pénitent de Jésus; Cœur de Jésus pénitent pour nous; Jésus pénitent; Jésus pénitent pour nous.* Décret du Saint-Office, 15 juillet 1893. Ce décret se rattache à un ensemble d'actes du saint-siège contre un petit groupe d'obstinés établis à Loigny, qui malgré des condamnations multiples continuaient d'imaginer et de publier des révélations du *Cœur de Jésus pénitent*. Voir l'ensemble des actes depuis 1888 jusqu'à 1894, dans les *Analecta ecclesiastica*, 1894, t. II, p. 291-301. On peut sans doute donner à ce titre un sens juste et vrai, et il a été employé quelquefois; mais, en soi, il est équivoque ou inexact, car la pénitence emporte le regret et la désapprobation de ses propres fautes.

Le titre de *Cœur miséricordieux* n'a pas le même inconvénient. Il a pourtant été désapprouvé en 1875, parce qu'on prétendait le substituer à celui de Sacré-Cœur. Voir *Acta S. sedis*, t. XII, p. 531.

3. *Le Cœur eucharistique de Jésus.* — Depuis quelques années, l'Église approuve et enrichit d'indulgences des prières et pratiques en l'honneur du *Cœur eucharistique*. Il y a même à Rome une archiconfrérie sous ce titre. Mais il y a eu d'abord des résistances, et il a fallu des explications. En 1891, un décret du Saint-Office désapprouvait les *emblèmes du Sacré-Cœur dans l'eucharistie*, c'est-à-dire, en pratique, les hosties avec image du Sacré-Cœur. C'est assez, disait le décret, des images du Sacré-Cœur reçues et approuvées dans l'Église; et il expliquait que le culte du Sacré-Cœur dans l'eucharistie n'est pas plus parfait que le culte de l'eucharistie, ni différent du culte du Sacré-Cœur. A ce décret, comme à celui sur le *Cœur pénitent*, comme à beaucoup d'autres, la S. C. joint l'avis du 13 janvier 1873, contre la manie d'innover et d'inventer des dévotions nouvelles : il y a là un danger pour la foi, et cela donne aux incrédules occasion de crier.

4. *Culte et image de Notre-Dame du Sacré-Cœur.* — On sait l'extension qu'a prise le culte de Notre-Dame du Sacré-Cœur d'Issoudun. L'Église est intervenue deux ou trois fois pour le régler. En 1875, un décret du Saint-Office expliquait qu'on ne peut attribuer à la Sainte-Vierge aucun empire proprement dit, aucune autorité sur le Cœur de Jésus. Sous bénéfice de cette explication, le titre est admis; mais on désapprouve l'image où Jésus est debout devant Marie; on veut que l'enfant soit aux bras de sa Mère. On tolère la statue même d'Issoudun, mais pas les reproductions. Décret du Saint-Office, 3 avril 1895.

5° *Vie et rayonnement social de la dévotion : Recours et hommage. Les peuples et le Sacré-Cœur. La France et le Sacré-Cœur.* — La B. Marguerite-Marie avait demandé, au nom du Sacré-Cœur, un hommage solennel du roi et de la cour. Cet hommage ne fut pas rendu alors. Mais les catholiques français ont repris l'idée depuis 1870 et ils gardent l'espoir que la nation fera un jour ce que le roi n'a pas fait. A cette idée d'hommage, la Bienheureuse en joignait une autre, celle du Sacré-Cœur comme refuge et salut dans les calamités publiques. Celle-ci entra vite en circulation. Nous avons vu Marseille en 1720 et 1722 recourir ainsi à ce Cœur miséricordieux; d'autres villes en firent autant.

Plus tard, nous voyons d'autres groupes agir de même.

L'élite des catholiques de France le faisait pendant la Révolution. Ils recouraient instamment au Sacré-Cœur, et l'idée s'était répandue parmi eux qu'il n'y avait de salut que là. On a dit que Louis XVI, déjà prisonnier, aurait, le 10 février 1792, obtenu d'entrer à Notre-Dame de Paris, avec sa famille, et se serait consacré au Sacré-Cœur, lui, sa famille et son royaume. Voir *Messenger du Sacré-Cœur*, avril 1881, t. XXXIX; Letierce, *Le Sacré-Cœur*, p. 387. En 1815, l'*Ami de la religion* publiait une belle prière, et un vœu que le roi captif aurait fait en 1792, où il promettait, entre autres choses, s'il redevenait le maître, d'aller à Notre-Dame de Paris, « sous trois mois à compter du jour de sa délivrance... et d'y prononcer... », entre les mains du célébrant, un acte solennel de consécration au Sacré-Cœur, avec promesse de donner à tous ses sujets l'exemple du culte et de la dévotion qui sont dus à ce Cœur adorable. »

On donnait des détails précis sur la provenance des deux pièces, prière et vœu : elles venaient de M. Hébert, général des eudistes, confesseur du roi; l'abbé qui les avait remises au journal était désigné par des initiales transparentes, et assurait les tenir de M. Hébert lui-même; le journal ajoutait que ces pièces avaient déjà été publiées « dans un recueil de prières imprimé sans nom d'année ». *Ami de la religion*, t. III, p. 77-80. Depuis, on a beaucoup écrit sur ce sujet; je n'oserais pas dire que la question soit élucidée. Cf. *Messenger du Sacré-Cœur*, t. XXXIX; Letierce, *loc. cit.*, p. 389.

Il est sûr au moins que, dans le temps même, on croyait « que le roi, pour obtenir de Dieu sa délivrance et celle de sa famille, avait fait vœu de demander au pape... qu'il voulût bien instituer en fête solennelle pour tout son royaume la fête des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie ». *Relation inédite de l'abbé Boulanger*, citée par H. Fouqueray, *Études*, 20 octobre 1905, t. CV, p. 163.

Il est sûr aussi qu'il était question, parmi les captifs du Temple, du Sacré-Cœur et de la consécration de la France au Sacré-Cœur de Jésus. Un inventaire des objets trouvés par les délégués de la Convention l'indique clairement; il signale une image du Cœur de Jésus et du Cœur de Marie, une feuille imprimée de 4 pages intitulée : *Consécration de la France au Sacré-Cœur de Jésus*, et il donne un extrait très bref de l'acte de consécration. Voir Beauchesne, *Vie de Madame Élisabeth*, t. II, p. 122. Cf. Letierce, *loc. cit.*, p. 410.

Les témoignages abondent de ce recours général au Sacré-Cœur pendant la Révolution. On sait que les soldats vendéens portaient ostensiblement une petite image brodée du Sacré-Cœur. Victoire de Saint-Luc, une des dernières victimes de la Terreur, fut guillotinée à Quimper, pour avoir confectionné de ces petites images.

Le P. Lanfant, une des victimes de septembre, parle, dans une de ses lettres, avril 1791, de miracles attribués à l'image. Il dit ailleurs, qu'un seul couvent de Paris en a distribué cent vingt-cinq mille, et que « les têtes les plus illustres, les têtes même couronnées, sont munies de ce pieux bouclier ». Il écrit encore : « La dévotion au Cœur fait de grands progrès... Elle est regardée comme devant être le salut de l'empire. Ce n'est pas sans doute une vérité de foi, mais la piété se nourrit de cette idée. » Des détails semblables abondent sous sa plume. Voir H. Fouqueray, *Le Père Lanfant*, dans les *Études*, 20 octobre 1905, t. CV, p. 162-163. Ces images excitèrent la fureur des jacobins, qui voyaient là un signe de ralliement contre la République. Voir des renseignements curieux à ce sujet, dans les *Études*, *loc. cit.*, p. 162-164.

Le XIX^e siècle nous montre maint exemple semblable de recours au Sacré-Cœur dans les calamités publiques. Que de consécérations, que de vœux au Sacré-Cœur durant la guerre de 1870-1871 !

A cette idée de recours s'est presque toujours associée celle de repentir, de réparation et d'amende honorable. Après 1871, vient s'y joindre en France celle de relèvement par le Sacré-Cœur. Il suffit de rappeler l'église du *Vœu national* à Montmartre, avec son inscription *Gallia pœnitens et devota*; de rappeler la consécration faite à Paray en 1873 par un groupe de députés catholiques, en attendant la consécration nationale. Paray et Montmartre, Montmartre surtout, allaient devenir un foyer vivant de dévotion au Sacré-Cœur. Que d'idées y ont germé ou s'y sont épanouies, de dévouement au Sacré-Cœur et de relèvement par ce Sacré-Cœur! Que d'œuvres sont sorties de là, ou vont s'y retremper!

Après l'idée de relèvement par le Sacré-Cœur, c'était l'idée d'hommage au Sacré-Cœur, hommage des individus, hommage surtout des groupes sociaux, en attendant l'hommage solennel de la nation elle-même.

Une des formes de ce recours ou de cet hommage a été le drapeau du Sacré-Cœur. Le Sacré-Cœur l'avait demandé au roi par Marguerite-Marie. La France catholique du XIX^e siècle a rêvé, ici encore, de reprendre l'héritage du passé, tombé en désuétude. On sait comment l'image du Sacré-Cœur servit de drapeau à Patay et combien glorieusement il fut porté, en 1870, par les zouaves de Charette. Ce n'était pas le drapeau national, mais il le préparait, et peut-être il en donna l'idée. Celui-ci, le drapeau tricolore avec Sacré-Cœur sur la bande blanche, a fait son apparition à Montmartre le 29 juin 1890. Il était porté par une délégation du Syndicat des employés du commerce et de l'industrie. Depuis, il a été adopté par nombre d'associations particulières, et les yeux des Français pieux se sont habitués peu à peu à voir l'image du Sacré-Cœur se détacher en pourpre sur le fond blanc du drapeau tricolore. Voir René du Bouays de la Bégassière, *Le drapeau national du Sacré-Cœur*, Paris, s. d.

Ce n'est pas là confisquer le Sacré-Cœur au profit de la France. Nous savons bien que le Sacré-Cœur est pour tous. Mais comme le Tyrol s'est distingué par sa consécration en 1796 et par son dévouement au Sacré-Cœur, comme l'Équateur lui a fait sa consécration solennelle en 1873, pourquoi les Français ne garderaient-ils pas l'espoir que la France, redevenue chrétienne, serait la France du Sacré-Cœur, et, fidèle à sa mission de prosélytisme, ferait rayonner partout le Sacré-Cœur?

Ces idées et ces aspirations, vivantes dans les âmes des catholiques français, ont donné à la dévotion un caractère social très marqué. Le règne social du Sacré-Cœur est maintenant dans les perspectives des âmes catholiques. Voir des aperçus très pénétrants et des renseignements précis à ce sujet dans René du Bouays de la Bégassière, *Notre culte catholique et français du Sacré-Cœur*, Lyon, 1901. Et cela, non seulement en France, mais un peu partout. Pour ne parler que des catholiques allemands, ils parlent souvent, dans leurs congrès généraux annuels, du Sacré-Cœur et de son règne dans les familles et dans la société. Voir dans Nix, p. 35, les recommandations du 47^e congrès à ce sujet en 1900. L'encyclique du 25 mai 1899 est pleine de ces idées du règne social de Notre-Seigneur Jésus-Christ par le Sacré-Cœur.

I. SOURCES ET RÉPERTOIRES. — Avant tout, les vies ou écrits des personnages dont il a été question dans l'article. Comme recueils ou compilations : Dufau, *Trésor du Sacré-Cœur de Jésus*, ou *Recueil d'extraits de l'Écriture, des saints Pères*, etc., disposés en ordre alphabétique, 8 vol., Bruxelles, 1840-1850; cet ordre alphabétique gêne plus qu'il n'aide; Granger, *Les archives de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus et au Saint-Cœur de Marie*, Ligugé, 1893, 1896; larges extraits de sainte Mechtilde, de sainte Gertrude, de la B. Marguerite-Marie; *Le règne du Cœur de Jésus ou la doctrine complète de la B. Marguerite-Marie sur la dévotion au Sacré-Cœur*, par un prêtre oblat de Marie-Immaculée, chapelain de Montmartre (le P. Jenveux),

2^e édit., 5 vol., Paris, 1899, 1900, contient, avec la doctrine de la Bienheureuse, beaucoup d'autres documents ou indications, mais sans préoccupation ni rigueur scientifique; Nilles, *De rationibus Iestorum SS. Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariæ*, 5^e édit., 2 in-8°, Inspruck, 1885, répertoire riche et commode, où l'on trouve les actes officiels de l'Église depuis Innocent XII jusqu'à Pie IX inclusivement, les offices liturgiques et beaucoup d'autres prières, une liste des ouvrages écrits en diverses langues sur le Sacré-Cœur, malheureusement sans les dates, et sans autre indication que le titre par ordre alphabétique.

On peut ajouter, à cause des nombreux documents qu'il contient, J. de Galliffet, *De cultu SS. Cordis Dei et Domini Nostri Jesu Christi*, Rome, 1726, auquel il faut joindre les *Nouveaux observations pro concessione officii et missæ SS. Cordis Jesu*, Rome, 1728. L'ouvrage fut traduit en français et augmenté sous le titre : *L'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ*, Lyon, 1733; réédition, avec pièces nouvelles, en 1743, dédiée à Benoît XIV. Souvent réédité, mais rarement avec toutes les pièces. Nos renvois sont à la petite édition de Paris, 1861.

Les périodiques traitant du Sacré-Cœur ou de quelques dévotion ou œuvre y ayant trait. Le plus riche est le *Messenger du Cœur de Jésus* (mensuel), Toulouse, depuis 1861 jusqu'à 1901; Tournai, depuis 1901; c'est l'organe central de l'*Apostolat de la prière*, et il est en rapport étroit avec une trentaine d'autres *Messagers*, organes de la même association dans le monde entier. Voir la liste de ces périodiques (jusqu'à 1885) dans Nilles, I, II, part. II, t. I, p. 517-519.

Comme répertoires bibliographiques, outre Nilles, *loc. cit.*, t. II, p. 517-642, on peut indiquer l'*Ami du clergé*, tables, au mot *Sacré-Cœur*; les *Études*, tables 1856-1880, 1888-1900, au mot *Sacré-Cœur*.

II. DÉVOTION EN GÉNÉRAL. — Pour la théologie de la dévotion, inutile de tout indiquer. Voir Nilles, *loc. cit.* Voici, par ordre de temps, les ouvrages qui semblent mériter une mention spéciale : Jean Croiset (1656-1738), *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus-Christ*, par un Père de la Compagnie de Jésus, Lyon, 1691. C'est le premier ouvrage de fond sur le Sacré-Cœur; il a été vu et approuvé en grande partie par la B. Marguerite-Marie; souvent réédité jusqu'à ce qu'il fut mis à l'index en 1704; il en a été retiré en 1887. Nouvelle édition d'après la 3^e de Lyon, 1694, à Montreuil-sur-Mer, 1895, par le P. de Franciosi; c'est à elle que nous renvoyons. Elle est suivie, avec pagination nouvelle, de l'*Abbrégé de la Vie de la sœur Marguerite-Marie Alacoque, religieuse de la Visitation Sainte-Marie*, etc.; l'édition de 1691 ne donnait pas le nom. — Nicolas Bouzonié (1645-1726), *Entretien de Théotime et de Philothée sur la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Poitiers, 1693; réédité, Montreuil, 1899, par le P. de Franciosi. — François Froment, *La véritable dévotion au Sacré-Cœur de Jésus-Christ*, par le P. de la Compagnie de Jésus, Besançon, 1699. Le P. Froment avait vécu à Paray et connu la B. Marguerite-Marie; son ouvrage était, paraît-il, écrit avant celui du P. Croiset; la Bienheureuse qui l'avait stimulé d'abord, vit ensuite en Croiset l'Élu de Dieu. Comme celui de Croiset et de Bouzonié, comme plus tard celui de Galliffet et la dissertation de Languet, il explique très bien la dévotion. On est étonné de cette justesse et de cette précision dans des ouvrages de déblaiement. Il a été réédité à Bruxelles en 1891. — A Pont-à-Mousson, le P. Loppin publiait dès 1699 une *Instruction pour la dévotion au Sacré-Cœur*, qui contient la manière dont cette dévotion s'est établie, la méthode de la pratiquer et quelques prières qui lui sont particulières. — En 1741, Simon Gourdan (1646-1729), chanoine de Saint-Victor, donnait au cardinal de Noailles une lettre sur le Sacré-Cœur, qui a été insérée dans plusieurs recueils du XVIII^e siècle sous le titre : *Éloge de la dévotion au Sacré-Cœur de notre adorable Sauveur Jésus-Christ*. Extraits dans l'*Ami de la religion*, 1822, t. XXXIII, p. 20; analyse dans Letierce, t. I, p. 120. On cite encore de lui : *Instruction et pratique pour la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*; *Le cœur chrétien formé sur le Cœur de Jésus*. — En Allemagne, le P. Joseph Waldner donnait à Strassbourg, dès 1723, *Das Buch des Lebens*, où il représentait l'amour infini du Sauveur Jésus, afin d'enflammer les hommes à un parfait amour de retour et les conduire à une vie parfaite, par le culte du très saint et très divin Cœur de Jésus (tout cela est dans le titre). En 1730, paraissait à Mannheim *Relatio compendiosa de origine et scopo pietatis erga SS. Cor Jesu*, in usum Serenissimi Philippi, electoris Palatini. — L'un de ceux dont les ouvrages firent beaucoup pour la diffusion du culte en Allemagne fut le P. Schauenburg. On a de lui, entre autres, *Das Liebenswürdigste Herz Jesu*, Ulm, 1760, réédité par le P. Hattler, Soest. Ce n'est, je crois, qu'une traduction de son *Amabilissimum Cor Jesu Dei-Hominis ad amandum et redamandum propositum*, Munich, 1756.

Avec les confréries et les associations de l'adoration perpétuelle en l'honneur du Sacré-Cœur, les livres de dévotion au Sacré-Cœur se multiplièrent dès le XVIII^e siècle. Je signale, pour exemple, *Le parfait adorateur du Sacré-Cœur de Jésus*, ou *Exercice très nécessaire pour les associés de la dévotion du Sacré-Cœur de Jésus*, par Gabriel-Fr. Nicollet, très humble adorateur du Sacré-Cœur de Jésus, Paris, 1765. C'est tout un manuel de vie chrétienne et de prière, animées par la dévotion au Sacré-Cœur. On y remarque en particulier une *Instruction* très substantielle sur la nature et les pratiques de la dévotion, p. 43 sq.

Parmi ces livres de dévotion au Sacré-Cœur, se distinguent la *Novena del Cuore di Gesù* de saint Alphonse de Liguori, avec une *Notizia della divozione verso il Cuore adorabile di Gesù*, que le saint présenta à Clément XIII en 1765, en vue d'obtenir la fête, et la *Novena in preparazione alla festa del Sacro Cuore di Gesù Christo*, du P. Borgo, Ferrare, 1786.

Les visitandines publièrent, au XVIII^e siècle, nombre d'opusculs de piété à l'usage des confréries du Sacré-Cœur établies dans leurs monastères. Voir une liste dans Letierce, t. I, p. 619-620; liste des ouvrages publiés par des jésuites avant 1800, *ibid.*, t. II, p. 548.

Quand la fête fut concédée et que les évêques de France l'eurent admise dans l'assemblée de 1765, beaucoup d'évêques firent des mandements pour l'expliquer. Quelques-uns de ces mandements sont restés, souvent pour avoir été incorporés à des livres de dévotion. On cite en particulier celui de M^{re} de Pressy, *Instruction dogmatique et pratique pour la solennité de l'établissement la fête et de l'office du Sacré-Cœur dans tous les diocèses de France*, 1766. Cela donna lieu à de nouveaux livres, comme Collet, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus établie et réduite en pratique*, Paris, 1770.

Cependant, la dévotion était attaquée avec une violence inouïe. Voir dans Nilles, *loc. cit.*, *Index*, et l. IV, part. III, aux mots : *Nouvelles ecclésiastiques*, *Annali ecclesiastici*, *Blasi*, *Georgi*, *Grégoire*, *Wittola*, *Huber*, *Pannilini*, *Fassini*, *Fleury*, *Tabaraud*, *Ricci*, *Lettera* (aux livres italiens), *Lettre* (aux livres français), tous les livres enfin précédés d'un astérisque. Il fallait la défendre et on la défendit en l'expliquant. Les auteurs cités le font déjà. On peut y joindre nombre d'évêques dans leurs mandements. L'un d'eux fit davantage : c'est M^{re} de Fumel, évêque de Lodève († 1790); outre une lettre pastorale sur la *Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, il publia : *Le culte de l'amour divin, ou La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, avec des réponses aux objections*, Paris, 1774; 2 vol., 1776.

Avec Fumel on peut citer comme classiques en la matière, contre Blasi et Georgi, Benoit Tetamo, *De vero cultu et festo sanctissimi Cordis Jesu adversus Camilli Blasii commonitorium dissertationem upologeticum*, Venise, 1772, avec un appendice, qui parut l'année suivante, *Refutatio Antirrhethici Christotimi Ameristæ*; J.-B. Faure, *Biglietti confidenziali critici*, Venise, 1772; *Saggi teologici*, Lugano, 1773; Fr. Zaccaria, *Antidoto contra i libri di C. Blasi intorno la divozione al S. Cuore di Gesù*, Florence, 1773; Ferdinand Tetamo, *Diarium liturgico-theologico-morale*, Venise, 1779; Emm. Marquez, *Defensio cultus SS. Cordis Jesu injuria oppugnati*, Venise, 1781; Lud. Mozi, *Il culto dell' amor divino*, Bologne, 1782; traduction, augmentée et adaptée, de Fumel.

En 1794, quand Pie VI eut condamné Ricci par la bulle *Autorem fidei*, proposit. 62 et 63, Feller, très mal inspiré cette fois, expliqua mal la question du Sacré-Cœur; il fut réfuté par le cardinal Gerdil, *Animadversiones in notas Felleri*, Rome, 1797, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. IX, col. 925 sq.; Id., *Sulla devozione del Cuore di Gesù*, dans *Euvres*, Florence, 1849, t. VI, p. 567-597. Un peu plus tard, Muzzarelli essayait de préciser encore plus : *Dissertazione intorno alle regole da osservarsi nel parlare e scrivere con esattezza e con proprietà sulla divozione e sul culto dovuto al Sacro Cuore di Gesù*, Rome, 1806; trad. française, sous le titre : *Dissertation sur les règles qu'on doit observer pour parler et écrire avec exactitude sur la dévotion et le culte du Sacré-Cœur de Jésus-Christ*, Avignon, 1826.

Au XIX^e siècle, la question du Sacré-Cœur est entrée dans la théologie courante : les théologiens lui ont donné une place dans leurs traités *De Verbo incarnato*. Perrone est, à ma connaissance, le premier qui l'ait fait; il a été généralement suivi. Voir par exemple, les traités *De Verbo Dei incarnato* de Jungmann, de Franzelin, de Stentrup, de Billot, etc.

Depuis lors, les traités sur le Sacré-Cœur se sont multipliés à l'infini. Parmi ceux qui précisent le mieux la théologie de la dévotion, on peut signaler, outre Nilles : J. Bucceroni, *Commentarii in cultum SS. Cordis Jesu*, Paris, 1880; Leroy, *De Sacratissimo Corde Jesu ejusque cultu tractatus philosophicus*,

historicus, dogmaticus et asceticus, Liège, 1882; Martorell et Castellà, *Theses de cultu SS. Cordis Jesu*; J. Nix, *Cultus SS. Cordis Jesu, et purissimi Cordis B. V. Mariæ*, 3^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1905; J. Thomas, *Théorie de la dévotion au Sacré-Cœur*; J.-B. Terrien, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, d'après les documents authentiques et la théologie*, Paris, 1893, etc.

III. POINTS SPÉCIAUX. — 1^o *Images*. — Grimoüard de Saint-Laurent, *Les images du Sacré-Cœur au point de vue de l'histoire et de l'art*, Paris, 1880; Paraque, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, étudiée en son image*, Paris, 1901; Hattler, *Die bildliche Darstellung des göttlichen Herzens Jesu*, 2^e édit., Inspruck, 1894.

2^o *Promesses et pratiques*. — A. Hamon, *Le texte de la grande promesse du Sacré-Cœur*, dans les *Études*, 20 juin 1903, t. xcv, p. 854; X. M. Le Bachelet, *La grande promesse du Sacré-Cœur*, *ibid.*, 5 août 1901, t. LXXXVIII, p. 385, avec bibliographie; A. Vermeersch, *La grande promesse du Sacré-Cœur*, Paris, 1903; Fréconon, *Les promesses du Cœur de Jésus*, 1893; Franciosi, *Promesses de N.-S. Jésus-Christ*, Montreuil-sur-Mer, 1895; A. Guillaume, *Les promesses du Sacré-Cœur*, Bruxelles, 1900; A. Boudinhon, *Les neuf premiers vendredis*, dans la *Revue du clergé*, 1903, t. XXXVI, p. 113; M^{re} Dubois, *Le culte du Sacré-Cœur*, *ibid.*, 1903, t. XXXIV, p. 646.

3^o *Questions scientifiques et polémiques sur le rôle du cœur*. — Jungmann, *Fünf Sätze zur Erklärung der Andacht zum hl. Herzen Jesu*, Inspruck; Id., *Die Andacht zum hl. Herzen Jesu*, Fribourg-en-Brigau; Riche, *Le cœur de l'homme et le Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1878; Id., *Les fonctions de l'organe cardiaque dans les phénomènes de la sensibilité affective*, Paris, 1879; Ramière, *La dévotion au Cœur de Jésus et la physiologie*, dans les *Études*, 1874, t. XXXI, p. 481 sq., 801 sq.; Babaz, *Entretiens philosophiques et psychologiques à propos du Sacré-Cœur de Jésus*, dans les *Études*, 1874, t. XXX, p. 349 sq.; H. de Bigault, *L'objet principal de la dévotion au Sacré-Cœur d'après les données de la physiologie*, dans les *Études*, 1870, t. XXIV, p. 233.

4^o *Questions diverses*. — Chevalier, *Le Sacré-Cœur de Jésus dans ses rapports avec Marie, étudié au point de vue de la théologie et de la science moderne, ou Notre-Dame du Sacré-Cœur*, Paris, 1883; 1886; Ramière, *Le règne social du Cœur de Jésus*, Toulouse, 1893. Beaucoup de brochures ou articles d'actualité en ce sens. Voir surtout R. de la Bégassière, *op. cit.*

IV. HISTOIRE DE LA DÉVOTION. — Cette histoire n'est pas faite. Éléments dans Gallifet, dans Nilles, dans Franciosi, dans Etcheverry, dans Thomas, déjà cités, et aussi dans Daniel et dans Bougaud (ci-après); surtout dans V. Alet, *La France et le Sacré-Cœur*, 3^e édit., Paris, 1889.

En général, E. Letierce, *Étude sur le Sacré-Cœur*, 2 vol., Paris, 1890, 1891; il s'occupe surtout de ce qu'on fait la Visitation et la Compagnie de Jésus, mais donne aussi des renseignements généraux. Beaucoup de recherches, mais n'est pas toujours sûr; manque de précision dans l'indication des sources. Id., *Le Sacré-Cœur, ses apôtres et ses sanctuaires*, Nancy, 1886, beaucoup de renseignements utiles; Baruteil, *Genèse du culte du Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1904; Nix, *op. cit.*, c. I, p. 1-36 (bon petit résumé).

Pour les précurseurs de Marguerite-Marie, dom Boutrais, *Un précurseur de la B. Marguerite-Marie, Lansperge le chartroux et la dévotion au Sacré-Cœur*, Grenoble, 1878; voir aussi, *Mois du Sacré-Cœur, d'après d'anciens auteurs chartroux*, 4^e édit., Montreuil, 1886; *Ancient Devotions to the Sacred Heart by Carthusians Monks of the 14th-17th centuries*, Londres, 1896; sur un autre précurseur, voir *Revue bénédictine*, juillet 1905; sur le P. Eudes et Marguerite-Marie, Le Doré, *Le P. Eudes, premier apôtre des SS. Cœurs de Jésus et de Marie*, Paris, 1870; cf. Bouvier, *Études*, 1892, t. LVI, p. 134. Voir aussi Tournier, *Marie de Valernod, Une page d'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, dans les *Études*, 1899, t. LXXIX, p. 734.

Pour la B. Marguerite-Marie, avant tout, *Vie et œuvres de la B. Marguerite-Marie*, éditées par les religieuses de la Visitation de Paray, 2 vol., Paris, 1867; 2^e édit., avec quelques additions, 1876; la non-correspondance des pages entre les deux éditions tient surtout à la disposition typographique et au système de pagination. Il faut y joindre les *Lettres inédites*, Toulouse, 1890, série de 10 lettres écrites par la Bienheureuse au P. Croiset du 14 avril 1683 au 21 août 1690. Ces lettres jettent un nouveau jour sur la Bienheureuse et sur les origines de la dévotion; désormais nous savons que les lettres de la Bienheureuse, dont le P. Croiset cite de longs extraits dans son *Abbrégé*, étaient adressées au P. Croiset lui-même et non, comme l'avaient cru les visitandines, au P. Rolin. *La vie de la vénérable Mère Marguerite-Marie*, par M^{re} Jean-Joseph Languet, 1729. Jusqu'à la publi-

cation des visitandines en 1867, c'a été, avec l'*Abrégé* de Croiset, déjà cité, et le *Mémoire* autographe publié (non sans modifications de style, comme c'était l'usage), par le P. de Gallifet, la source principale. En tête, un beau discours préliminaire sur les vies miraculeuses des saints et particulièrement sur celle de la vénérable Mère Marguerite. Magnifique réédition, avec additions par M. l'abbé (maintenant M^{re}) Gauthey, Paris, 1890; on y trouve un *Appendice bibliographique*, où sont énumérés les ouvrages sur la Bienheureuse, p. 623-646. Parmi ces ouvrages se distinguent : Ch. Daniel, *Histoire de la B. Marguerite-Marie... et des origines de la dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1865; Chuchet, *Histoire populaire de la B. Marguerite-Marie Ala-coque*, Autun, 1865; 2^e édit., Grenoble, 1870; Bougaud, *Histoire de la B. Marguerite-Marie et des origines de la dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1874.

Sur ces vies et sur la publication des visitandines, voir, outre les appréciations de M^{re} Gauthey, *Les vies de la B. Marguerite-Marie*, par A. Hamon, dans les *Études*, 20 juin 1902, t. xci, p. 721. M. Hamon a donné *ibid.*, juin et juillet 1904, une série d'articles *La B. Marguerite-Marie, portrait intime*, pleins de vues neuves et pénétrantes. Voir aussi *ibid.*, 5 octobre 1905. Il annonce, pour janvier 1907, une vie de la Bienheureuse, où seront enfin utilisées toutes les ressources nouvelles.

Pour le P. de la Colombière, *Œuvres complètes*, Grenoble, 1901, t. vi. On y trouve ses *Retraites spirituelles* et sa correspondance avec notice; *Histoire du V. P. Claude de la Colombière*, par le P. Charrier, Paris, 1894.

Nilles donne les actes officiels jusqu'à Léon XIII exclusivement. Pour les décrets de la S. C. des Rites, voir *Collectio authentica decretorum S. R. C.*, table, au mot *Cor sacratissimi Jesu*, Rome, 1901, t. v, p. 129-130; pour les actes du Saint-Office, voir Buceroni, *op. cit.*, les *Analecta ecclesiastica*, depuis 1893, les *Acta sanctæ sedis*.

Pour avoir l'idée de la façon dont on défigure la dévotion et dont on en travestit l'histoire, on peut voir Nilles, *op. cit.*, Pargeron, *De finali triumpho SS. Cordis Jesu*, t. i, p. 210 sq. On en a l'impression directe en lisant l'abbé Grégoire, *Histoire des sectes religieuses*, l. III, c. xx, nouv. édit., Paris, 1828, t. II, p. 244-292; Tabaraud, *Des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie*, par un vétéran du sacerdoce, Paris, 1824; les articles *Sacré-Cœur*, dans le *Grand dictionnaire* de Larousse; *Herz-Jesu-Kultus*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, t. v, p. 777 sq.

Pour savoir où en était la dévotion en France, entre 1815 et 1825, lire l'*Ami de la religion*, 1819, t. xx, p. 247, *La fête du Sacré-Cœur*; 1819, t. xxi, p. 289; à propos d'un livre sur le Sacré-Cœur, 1820, t. xxii, p. 337, 385; t. xxiii, p. 241; *Sur l'établissement de la fête du Sacré-Cœur*; 1822, t. xxiii, p. 17; *Sur une brochure contre la fête du Sacré-Cœur*.

Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. IV, part. II, c. xxxi, n. 20-25, Prato, 1841, t. IV, p. 701, raconte les démarches de 1726-1729, pour avoir la fête; *Office du Sacré-Cœur*, dans *Analecta juris pontificii*, Rome, 1860, 30^e livraison, t. III, p. 1236, donne les actes de 1697, avec un aperçu sur les origines de la dévotion (plein d'inexactitudes); *Compendio storico della divozione all SS. Cuor di Gesù*, 5^e édit., Rome, 1856, souvent cité par Nilles; Hattler, *Geschichte des Festes und der Andacht zum Herzen Jesu*, 2^e édit., Vienne, 1875; Id., *Zur Geschichte der Herz-Jesu-Andacht*, dans *Der Katholik*, 1885, t. LXV, p. 523, 638 sq.

Dans l'édition de Languet, par M^{re} Gauthey, les livres supplémentaires X-XII contiennent, avec l'histoire posthume de Marguerite-Marie, beaucoup de renseignements sur l'histoire du culte du Sacré-Cœur jusqu'à 1889; mais voir surtout Alet, Franciosi, Letiere.

J. BAINVEL.

2. CŒUR DE MARIE (DÉVOTION AU). — I. Nature. II. Historique.

I. NATURE. — 1^o *Définition*. — La dévotion au Cœur de Marie est la pratique habituelle du culte intérieur et extérieur d'hyperdulie à l'égard de ce cœur physique considéré comme symbole du parfait amour de la sainte Vierge envers Dieu et envers les hommes. — 1. Toute dévotion, quel qu'en soit l'objet, consiste dans la pratique habituelle des actes du culte intérieur et extérieur. Il n'importe point que la matière soit commandée ou simplement conseillée, nécessaire ou surrogatoire; mais une certaine habitude, avec des degrés d'intensité et de fréquence assez variables, est toujours requise; un seul acte ne peut constituer la dévotion. — 2. L'objet immédiat du culte intérieur et extérieur de la dévotion du Cœur

de Marie est le cœur physique, considéré dans sa réalité matérielle. C'est ce qui résulte de tout l'office du Cœur très pur de Marie, tel qu'il fut approuvé par la S. C. des Rites le 17 septembre 1857. — 3. Mais le cœur physique de Marie, objet immédiat de cette dévotion, est uniquement envisagé comme symbole du très parfait amour de Marie envers Dieu et envers les hommes. C'est ce qu'indiquèrent nettement les consultants de la S. C. des Rites à l'occasion du décret du 17 septembre 1857. Nilles, *De rationibus festorum sacratissimi Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariæ*, 5^e édit., Innsbruck, 1885, t. I, p. 568 sq. C'est aussi manifeste dans l'office du Cœur très pur de Marie approuvé en 1857. — 4. Le cœur de Marie qui y est proposé à notre vénération est celui qui a saintement tressailli dans le Seigneur aux accents du *Magnificat*, celui qui était uni à Dieu par le plus ardent amour, celui qui conservait toujours fidèlement les paroles divines et en qui régnait la parfaite dilection. Ainsi l'amour de Marie pour Dieu et pour les hommes, si parfaitement symbolisé par son cœur matériel, est tout ensemble l'objet spirituel et le motif immédiat de cette dévotion, où tout tend finalement à l'amour de Dieu et des hommes. C'est d'ailleurs très conforme au langage de tous les peuples qui reconnaissent le cœur comme le symbole de l'amour. — 5. La maternité divine, bien qu'elle n'appartienne pas nécessairement à l'objet immédiat de la dévotion au Cœur de Marie, en détermine cependant la nature spécifique. Cette sublime dignité introduisant Marie dans l'ordre hypostatique, tout culte qui lui est rendu, conséquemment celui de son cœur très pur, devient un culte d'hyperdulie spécifiquement distinct du culte de simple dulie commun à tous les saints. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. xxv, a. 5; II^a II^a, q. ciii, a. 4, ad 2^{um}. — 6. Le terme final de cette dévotion est toute la personne de Marie, car c'est l'enseignement constant des théologiens que l'honneur cultuel est toujours rendu à tout l'être subsistant : *honor exhibetur toti rei subsistenti*. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. xxv, a. 1. Honneur spécial pour Marie à cause de son excellence surnaturelle en quelque sorte infinie par son intime relation avec la personne du Verbe. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. xxv, a. 6, ad 4^{um}. — 7. Bien différente du culte envers le Sacré-Cœur de Jésus, la dévotion au Cœur de Marie ne peut être en elle-même une fin absolue, puisqu'elle n'est point la fin suprême de l'homme. Elle est pour diriger à cette fin un puissant auxiliaire. Elle fournit à notre imitation un modèle plus facilement accessible que les perfections sublimes du Cœur de Jésus. Elle fortifie l'efficacité de nos prières en augmentant notre confiance toujours inspirée par la maternelle bonté de Marie.

2^o *Relations entre le culte du Cœur sacré de Jésus et celui du Cœur de Marie*. — 1. *Relation d'analogie* entre l'objet matériel, l'objet spirituel et le terme final de ces deux dévotions immédiatement dirigées vers le cœur matériel considéré comme symbole de l'amour, et aboutissant finalement au culte de la personne tout entière à laquelle tout se réfère. — 2. *Relation de dissemblance*, en ce que l'une est en elle-même une fin absolue, puisque Jésus considéré comme Dieu est notre fin suprême, tandis que l'autre n'est qu'un moyen que nous sommes tenus d'orienter incessamment vers notre fin. D'où résulte : — 3. une *intime relation de dépendance* entre ces deux dévotions où se doit constamment observer la subordination requise entre le moyen et la fin.

II. HISTORIQUE. — 1^o Avant le XVII^e siècle, le culte du Cœur de Marie ne se rencontre dans l'Église que d'une manière privée. La première initiateurice de ce culte paraît être sainte Mechtilde. *Révélation. Le livre de la grâce spéciale*, part. I, c. xxxix, Paris, 1878, p. 149 sq. Avant cette époque, l'on rencontre fréquemment dans les Pères ou dans les auteurs ascétiques un éloge doctrinal des vertus du Cœur de Marie, mais sans expression évidente d'un culte formel même privé. Sainte Mechtilde ouvrit

dans l'Église un courant de dévotion privée envers le Cœur de Marie, qui se manifeste particulièrement en sainte Gertrude, Jules II, saint François de Sales et la vénérable Marie de l'Incarnation. Nilles, *op. cit.*, t. I, p. 557, 466; Le Doré, *Le vénérable Jean Eudes, premier apôtre des sacrés Cœurs de Jésus et de Marie*, 2^e édit., Paris, 1870, p. 16 sq. Cette dévotion privée commence aussi à s'introduire dans l'enseignement théologique avec Barthélemy de los Rios, augustinien, *De hierarchia mariana*, l. V, c. XXXIX, Anvers, 1641, p. 608 sq., ouvrage publié en 1636.

2^o Au XVII^e siècle, le vénérable Jean Eudes, fondateur de l'ordre de Notre-Dame de la Charité et de la congrégation de Jésus et de Marie, fut le premier apôtre de la dévotion publique au Cœur de Marie, comme du culte public envers le Cœur de Jésus. On peut prudemment admettre que la source première de cet apostolat fut une lumière divine toute spéciale, communiquée directement ou par l'intermédiaire d'âmes privilégiées. Le Doré, p. 9 sq. Voir col. 317-320.

Sur l'initiative de Jean Eudes se produisirent bientôt en France les premières manifestations de la dévotion publique au Cœur de Marie. La fête du saint Cœur de Marie d'abord célébrée au séminaire de Caen (1647), et à la cathédrale d'Autun (1648), fut bientôt définitivement établie en beaucoup de points de la France avec l'approbation des évêques. En même temps se propageaient des prières spéciales au Cœur de Marie, se bâtissaient en maint endroit des églises placées sous son vocable et s'organisaient des confréries vouées à son culte et favorisées de nombreuses indulgences concédées par l'autorité épiscopale. Dans cette active propagande, Eudes fut puissamment aidé par les franciscains et par les bénédictins du Saint-Sacrement. A l'apostolat de la prédication, Eudes joignit celui du livre, en publiant *Le Cœur admirable de la très sainte Mère de Dieu ou la dévotion au très saint Cœur de la bienheureuse Vierge Marie*, Caen, 1681, où sont surtout exposés les fondements et la pratique de cette dévotion. Au point de vue critique, nous devons observer que la plupart des autorités patristiques et théologiques sur lesquelles s'appuie l'auteur ne contiennent guère qu'un éloge doctrinal des vertus du cœur de Marie, sans aucune expression de culte formel même privé, aux époques antérieures. Le 2 juin 1668, le cardinal de Vendôme, légat du pape en France, ayant examiné, sur la demande d'Eudes, son livre intitulé : *Officium Cordis sanctissimi beatissimæ virginis Mariæ*, loua, approuva et confirma cette dévotion en vertu de son autorité apostolique : *apostolica auctoritate qua fungimur in hac parte, laudamus, approbamus et confirmamus hanc laudabilem et utilem erga sanctissimum cor et gloriosissimum nomen virginis Mariæ devotionem*. Nilles, *op. cit.*, t. I, p. 547. Cependant, le 8 juin 1669, la S. C. des Rites répondait à une supplique pour l'approbation de l'office et de la messe du saint Cœur de Marie, imprimés en France en 1650 : *non esse approbandum*, parce que l'innovation ne paraissait point suffisamment justifiée ou parce qu'elle était jugée inopportune. Nilles, p. 550. Un premier encouragement pontifical fut donné le 28 avril 1668 par Clément IX et confirmé par Clément X le 4 octobre 1674, sous la forme de décrets d'indulgences en faveur de confréries vouées au Cœur de Jésus et au Cœur de Marie. Ces confréries se multiplièrent rapidement, non seulement dans les régions catholiques de l'Europe, mais même en Orient et en Amérique. Cependant, en 1726, la S. C. des Rites écartait une supplique du jésuite de Gallifet sollicitant la concession d'une double fête en l'honneur du Cœur de Jésus et du Cœur de Marie, avec messe et office spécial. On sait les raisons pour lesquelles la demande relative au Cœur de Jésus ne fut point acceptée à cette époque. Le refus atteignit en même temps la dévotion au culte du Cœur de Marie que l'on ne présentait

point sous son véritable aspect. A partir de 1765, date de la première approbation pontificale du culte et de la fête du Cœur de Jésus, non seulement l'objection de 1726 était définitivement écartée, mais une forte impulsion était donnée en vertu de l'intime union entre les deux dévotions. Aussi les approbations épiscopales en faveur de fêtes diocésaines du Cœur de Marie se multiplièrent rapidement. Elles furent bientôt suivies de l'approbation du saint-siège. En 1799, Pie VI, dans sa captivité de Florence, envoyait, sur la demande du clergé et de quelques communautés de Palerme, un rescrit autorisant l'évêque à établir lui-même cette fête. Le 31 août 1805, la S. C. des Rites, accédant à de très nombreuses suppliques, accorda à ceux qui en feraient la demande, l'autorisation de célébrer la fête du saint Cœur de Marie, avec l'office et la messe de Notre-Dame des Neiges et les leçons du second nocturne assignées au cinquième jour dans l'octave de la Nativité de Marie. D'où nombreuses concessions à des ordres religieux et à des diocèses, avec fixation de la fête d'abord au troisième dimanche après la Pentecôte, puis au dimanche après l'octave de l'Assomption. En même temps le saint-siège, par l'intermédiaire de ses nonces apostoliques, reprouvait toute approbation d'office et de messe spéciale en dehors de l'approbation pontificale et enjoignait de s'en tenir strictement à la concession de Pie VII du 31 août 1805. En 1838 et 1844, Grégoire XVI accordait à l'archiconfrérie du très saint et immaculé Cœur de Marie, établie dans l'église de Notre-Dame des Victoires à Paris, le privilège de célébrer la fête du saint et immaculé Cœur de Marie comme fête patronale de l'archiconfrérie, le dernier dimanche après l'Épiphanie. Sur de nouvelles instances présentées au saint-siège, Pie IX fit examiner par la S. C. des Rites l'opportunité de la concession d'une messe et d'un office spécial. La demande fut finalement exaucée le 21 juillet 1855. Le culte public du Cœur de Marie recevait ainsi pleine et définitive approbation et prenait rang dans l'Église, tout près de la dévotion publique au Cœur de Jésus.

Barthélemy de los Rios, *De hierarchia mariana*, l. V, c. XXXIX, Anvers, 1641, p. 608 sq.; Jean Eudes, *Le Cœur admirable de la très sainte Mère de Dieu ou la dévotion au très saint Cœur de la bienheureuse Vierge Marie*, Caen, 1681; 2^e édit., 2 in-8°, Paris, 1834; Muzzarelli, *Le trésor caché dans le sacré Cœur de Marie, ou motifs particuliers de la dévotion au sacré Cœur de Marie proposés aux fidèles*, traduit de l'italien, Avignon, 1826; Ange Le Doré, *Le vénérable Jean Eudes premier apôtre des sacrés Cœurs de Jésus et de Marie*, 2^e édit., Paris, 1870; Nilles, *De rationibus festorum sacratissimi Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariæ*, 5^e édit., Inspruck, 1885, t. I, p. 549 sq.; t. II, p. 366 sq.; Nix, *Cultus SS. Cordis Jesu cum additamento de cultu purissimi Cordis B. V. Mariæ*, 2^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1891; Schmüde, *Das reinste Herz des heiligen Jungfrau und Gottesmutter Maria*, Vienne, 1875; Terrien, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, 2^e édit., Paris, 1902, p. 293 sq.; *Kirchenlexikon*, 2^e édit., t. V, col. 1927 sq.

E. DUBLANCHY.

COLANGELO François, oratorien italien, né à Naples en 1767, mort dans cette même ville en 1836. D'abord chanoine régulier, il entra à l'Oratoire en 1785, fut nommé évêque de Castellamare en 1820. En 1824, il fut placé à la tête de l'instruction publique dans le royaume de Naples, et en 1830, il devint directeur de l'imprimerie royale. Ses ouvrages sont surtout littéraires. Mais on lui doit encore, outre plusieurs biographies, un ouvrage sur *La liberté irréligieuse de penser*, in-4°, Naples, 1804; les *Principales préventions des incrédules contre la religion*, in-4°, *ibid.*, 1820; une *Apologie de la religion chrétienne*, 2 in-4°, *ibid.* Tous ces ouvrages, écrits en italien, témoignent de l'érudition de l'auteur et de la sagesse de ses principes.

Villarón, *Memorie degli scrittori phillippini*, t. I, p. 112.

A. INGOLD.

COLARBASE. Voir COLORBASUS.

COLENZO John William, évêque anglican de Natal (1853), né à Saint-Austell (Cornouailles) le 24 mai 1814, mort à Natal le 20 juin 1883, est surtout célèbre par la hardiesse de son rationalisme et les procès retentissants que cette hardiesse lui attira. Dans ses commentaires du Pentateuque, de l'Évangile de saint Matthieu, des Épîtres de saint Paul, publiés de 1862 à 1879, il niait l'authenticité et la valeur historique des livres de Moïse, l'éternité des peines de l'enfer, réclamait pour les Cafres polygames convertis le droit de conserver leurs épouses, et déclarait ne pouvoir plus user du service liturgique de l'ordination, parce que l'autorité de la Bible y est affirmée, ni du service du baptême, parce qu'il y est fait allusion au déluge. Son métropolitain, Gray, archevêque du Cap, accourut à Londres en 1863 pour réclamer la condamnation de son suffragant. Malgré les efforts de Pusey et de Wilberforce, évêque d'Oxford, les évêques se bornèrent à inviter Colenso à démissionner (février 1863); quelques mois plus tard, la Chambre haute de la *convocation* de Canterbury, tout en déclarant que ses livres contenaient « des erreurs du plus grave et du plus dangereux caractère », se refusa à prendre aucune mesure contre l'évêque de Natal sur lequel elle ne se reconnaissait pas de juridiction. L'archevêque du Cap, Gray, cita alors Colenso devant son tribunal; celui-ci refusa de comparaître, et comme Gray avait prononcé sa déposition, en appela au Conseil privé; le Conseil, le 20 mars 1865, annula la sentence du métropolitain, et Colenso rentra triomphant dans son diocèse; Gray prononça contre lui l'excommunication majeure et lui donna un successeur; Colenso resta dans son diocèse, soutenu par une partie de ses fidèles, et continua en toute liberté jusqu'à sa mort ses publications rationalistes. Cette affaire, où les faiblesses de l'anglicanisme apparaissaient en pleine lumière, fut pour beaucoup d'hommes d'Église anglicans la cause du retour vers Rome; et Manning pouvait écrire dans des lettres publiées en 1864 : « L'alternative, devant la génération présente, n'est plus entre l'anglo-catholicisme ou le catholicisme romain; elle est entre le rationalisme ou le christianisme, c'est-à-dire entre le rationalisme et Rome. »

Pour le détail des ouvrages de Colenso, voir *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 832 sq. Pour l'histoire de ses procès, voir Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*, Paris, 1903, t. II, p. 429 sq.

J. DE LA SERVIÈRE.

COLÈRE. La colère peut être étudiée : 1^o dans l'ordre physique, c'est-à-dire comme une de ces onze passions qui, selon la doctrine scolastique, mettent en branle notre appétit sensitif, voir t. I, col. 1695; 2^o dans l'ordre moral, comme péché ou vertu.

I. CONSIDÉRÉE DANS L'ORDRE PHYSIQUE. — 1^o *Définition.* — Le mot colère vient du grec *χολή*, bile, parce que les anciens attribuaient la colère à l'agitation de cette humeur. C'était, d'après eux, une passion bilieuse. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. XLVII, a. 1, la définit : l'inclination que nous avons de punir quelqu'un pour en tirer une juste vengeance. L'École, après lui, la définit en deux mots : le désir de la vengeance, *appetitus vindictæ*.

1. *C'est un désir.* — Non pas, comme l'ont entendu certains théologiens que cite Suarez, *In I^{am} II^æ*, tr. IV, disp. I, sect. XI, *Opera*, Paris, 1856, t. IV, p. 472, un simple mouvement de l'appétit concupiscible vers la vengeance, mais une inclination forte à tirer vengeance de quiconque nous a nui et a été pour nous la cause d'un mal. *Quicumque irascitur querit vindicari de aliquo.* La vengeance étant un bien difficile à conquérir, l'inclination qui y pousse a sa source dans l'appétit irascible. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. XLIV, a. 3, et elle constitue une passion à part, distincte des autres, quoiqu'elle soit d'une certaine manière composée de

plusieurs passions contraires : la tristesse du mal causé et le désir de se venger de ce mal. *Ibid.*, a. 1, 2.

2. *C'est un désir de la vengeance.* — La vengeance est cet acte par lequel on fait subir à un adversaire un mal équivalent à l'insulte reçue. C'est une juste punition que l'on veut infliger à celui qui nous a blessés, de sorte que, au moins en principe, on veut garder dans le châtement une mesure proportionnée à l'offense. La colère est donc cette passion de l'appétit irascible qui nous pousse à vouloir le mal d'un agresseur à titre de juste vengeance. *Ira querit seu appetit vindictam. Sed appetitus vindictæ est appetitus boni, cum vindicta ad justitiam pertineat.* S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. XLIV, a. 2, *sed contra*. Elle se distingue ainsi de la haine, qui, elle, veut le mal pour le mal, au lieu que la colère voit dans ce mal un bien et pense, en se vengeant, faire acte de justice. S. Thomas, *ibid.*, a. 6. La colère diffère aussi de l'impatience, cette réaction de notre être en présence d'une contrariété et qui fait que brusquement se produit en nous un acte désordonné de vivacité, qui pourtant ne va pas jusqu'à la vengeance. C'est parce que la colère désire et recherche la juste vengeance qu'elle se distingue enfin de cette colère assez improprement dite, qui consiste à vouloir se venger sur un être privé de raison. D'après saint Thomas, *ibid.*, a. 7, la colère raisonnable s'exerce uniquement contre les êtres capables de justice et d'injustice, c'est-à-dire contre ceux qui lésent injustement. Toutefois la colère pouvant provenir de l'imagination seule, qui ne raisonne pas, il arrive alors que cette passion peut s'élever même contre des choses inanimées. *Ibid.*, a. 7, ad 1^{um}.

2^o *Causes.* — 1. *Cause déterminante.* — La cause qui produit la colère est unique et ressort de la définition même de cette passion. La colère est le désir de la vengeance. Or toute vengeance suppose une offense qui blesse personnellement celui qui désire s'en venger. Il s'ensuit rigoureusement que cette passion a pour cause déterminante une action faite contre celui qui s'irrite. S. Thomas, *ibid.*, q. XLVII, a. 1. Et cette action est toujours, au moins dans la pensée de celui qui se livre à la colère, un mépris pour le moins implicite. *Omnes causæ iræ reducuntur ad parvipensionem*, dit saint Thomas, *ibid.*, a. 2. Une offense se produit, soit en paroles, et c'est le mépris formel de l'offensé, soit en actes, ce qui peut arriver de deux manières : ou en empêchant d'atteindre l'objet d'une convoitise ou en attaquant de front. Dans les deux cas, il y a mépris tacite de l'offensé. De fait, tous les biens possédés ou désirés sont pour chacun un moyen de rehausser sa propre excellence et partant les dommages produits, dans les uns et les autres, sont une atteinte à la dignité ainsi lésée. S. Thomas, *ibid.*, a. 3.

2. *Causes prédisposantes.* — Elles sont multiples et dépendent en grande partie des circonstances. Voici ce que l'on peut donner de plus constant à cet égard. — a) *Causes morales.* — Mettons en première ligne le sentiment de la propre supériorité joint à celui de l'infériorité de l'agresseur, sentiment qui fait sentir plus vivement le mépris. Et c'est pourquoi les orgueilleux sont les personnes les plus portées à la colère. La mauvaise éducation produit une prédisposition spéciale à la colère. Un enfant, à qui on a laissé suivre tous ses caprices, qui a toujours eu raison contre tout le monde, résistera difficilement au moindre obstacle à ses volontés et s'irritera contre quiconque s'oppose à lui injustement, selon son appréciation. — b) *Causes physiques.* — Citons les principales : a. *Le sexe et l'âge.* — Sénèque, *De ira*, l. I, c. XIV, a dit : « La colère n'est qu'un vice de femmes et d'enfants. Si les hommes eux-mêmes en sont susceptibles, c'est qu'ils ont souvent le caractère des femmes et des enfants. » L'enfant, à cause de sa faiblesse morale et physique, la femme également faible et douée d'un système nerveux plus impressionnable que celui

de l'homme, sont par cela même plus disposés à se laisser aller à cette passion. Chez cette dernière particulièrement, l'irritabilité parfois est extrême, surtout, au dire des physiologistes, pendant toute la durée des règles. Cf. J. Antonelli, *Medicina pastoralis*, part. I, c. III, n. 98, Rome, 1905, t. I, p. 67. Aussi le sage déclare qu'« il n'y a point de colère qui surpasse celle de la femme », Eccli., xxv, 23, et le poète païen disait plaisamment :

Omnis mulier ira : habet autem bonas horas duas,
Unam in thalamo, unam in morte.

— Telemach, *Epigram.*, I, II.

b. Le tempérament. — Personne n'ignore que les sujets bilieux, règle générale, s'irritent facilement. Le sanguin est plutôt impatient. S. Thomas, *Sum. theol.*, q. XLVI, a. 5; q. XLVIII, a. 2. — *c. La maladie.* — C'est un fait d'expérience que la souffrance rend ordinairement morose et irascible. — *d. Le climat.* — Dans les pays chauds où le sang circule avec plus de force et de vitesse, les hommes sont portés plus facilement à la colère. Qu'on se rappelle la *vendetta* des Corses ou des Italiens.

3^e Effets. — *1. Effets psychologiques.* — Saint Grégoire, *Moral. in Job.*, I, V, c. XLV, P. L., t. LXXV, col. 724, les a décrits : Un violent outrage est fait à un homme, il en ressent l'amertume et veut s'en venger. Son cœur palpite, il tremble, sa langue s'embarrasse, sa figure devient de feu, son œil s'égare, sa bouche profère des sons inintelligibles. Il s'élance sur son adversaire et le frappe aveuglément. Sa raison est muette. Il frappe encore, et il savoure à longs traits la joie de la vengeance. Trouble excessif des sens, obscurcissement de la raison, joie de la passion assouvie, tels sont les trois effets psychologiques que produit la colère. Sur la joie de la vengeance, voir S. Thomas, *ibid.*, q. XLVIII, a. 1, et sur le trouble de la raison, a. 3. — *2. Effets physiologiques.* — La colère fréquente, qu'elle ait été comprimée ou assouvie, produit souvent des effets morbides. Cf. Surbled, *Vie affective*, c. xv, Paris, 1900; Belouino, *Des passions*, I, IV, c. VIII, Lyon, 1852, t. II, p. 227.

II. CONSIDÉRÉE DANS L'ORDRE MORAL. — La colère, comme toute passion, de sa nature, en tant que simple mouvement de l'appétit irraisonnable, ne présente ni bien ni mal moral. Il en va autrement lorsqu'elle entre en relation avec la volonté, ou, selon le mot de saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^e, q. XXIV, a. 4, lorsqu'elle participe de la volonté et de la raison. Elle peut ainsi être bonne ou mauvaise, vertu ou vice, et en ce dernier cas elle entraînera souvent d'autres péchés à sa suite. C'est ce qui se produit pour la colère.

1^{re} Elle peut être acte de vertu. — C'est le désir raisonnable de la vengeance. La colère est bonne, dit le docteur angélique, *In Eph.*, IV, 26, lect. VIII, *Opera omnia*, Parme, 1862, t. XIII, p. 485, « quand elle tend à une vengeance légitime, c'est-à-dire lorsqu'on se livre à la colère quand il convient, contre qui il convient et dans la mesure voulue. » Un père de famille, irrité par la désobéissance de son fils, inflige à celui-ci une forte correction pour le faire rentrer en lui-même. Un supérieur de communauté, pour remplir sa charge, châtie publiquement une infraction à la règle. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. CLVIII, a. 3. Ou encore c'est le zèle, appelant la colère à son secours pour surmonter les difficultés qu'il rencontre, *hæc ira est bona quæ dicitur per zelum*. S. Thomas, *ibid.*, ad 2^{um}.

Ainsi entendue, la colère est un acte de vertu. — *1.* La raison le dit : Tout mouvement de passion, qui obéit à la raison, est nécessairement un bien moral. Or la colère est le désir raisonnable de la vengeance. *Si aliquis irascitur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile*. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. CLVIII, a. 1. — *2.* L'Écriture tantôt nous montre des saints

comme Moïse, Exod., xxxii, 19, Élie, IV Reg., I, 12, Elisée, IV Reg., II, 23, se livrer à des transports de colère, tantôt reproche à un père coupable sa lâche complaisance pour ses enfants, I Reg., III, 13, tantôt même fait l'éloge de cette passion quand elle est employée pour le bien, c'est, du moins, le sens très probable que nous offrent l'Écclésiaste, VII, 4, et saint Paul, Eph., IV, 26. L'apôtre, en effet, dit : « Mettez-vous en colère, mais dans cette colère ne laissez s'introduire aucun élément de péché. » La colère est une juste passion que, sous certaines conditions, il faut cultiver. Ce qu'il faut bannir du cœur, ce qui ne doit pas durer après le coucher du soleil, c'est le *παροργισμός*, l'irritation, l'exaspération, sentiment coupable qui peut s'attacher même à une juste colère. — *3.* L'Écriture, d'ailleurs, parle encore de la colère de Dieu et de celle de Jésus-Christ. Dieu s'irrite contre les pécheurs. Ps. cv, 40. *Ira non dicitur de Deo secundum passionem animi, sed secundum iudicium iustitiæ, prout vult vindictam facere de peccato*. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^e, q. XLVII, a. 1, ad 1^{am}. L'homme peut s'irriter justement comme son Dieu. De son côté, l'Homme-Dieu, avant de guérir le paralytique à la main desséchée, regarda avec colère les pharisiens qui l'observaient pour voir s'il guérirait un jour de sabbat, afin de l'accuser. Marc., III, 5. Comme en Jésus les passions ne pouvaient entendre que l'appel de la raison, sa colère a été noble et sainte, un acte de vertu que les chrétiens peuvent et doivent parfois imiter. Le défaut d'une juste colère serait même un vice et un péché. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. CLVIII, a. 8. Mais rien n'est plus difficile que d'employer modérément la colère. « Il advient très souvent, dit saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, I, X, c. xv, *Œuvres complètes*, Paris, 1862, t. II, p. 349, que la colère étant une fois esmeue et ne se pouvant contenir dedans les limites de la raison emporte le cœur dans le désordre, en sorte que le zèle est par ce moyen exercé indiscrètement et désrèglement. » Et le saint conclut en disant : « Comme on n'applique pas le fer et le feu aux malades que lorsqu'on ne peut faire autrement, aussi le saint zèle n'emploie la colère qu'aux extrêmes nécessités. » *Ibid.*, p. 354.

2^e Elle est le plus souvent péché. — Les passions humaines semblent plus portées au mal qu'au bien. Et cela est si vrai, en particulier de la colère, qu'elle est presque toujours prise en mauvaise part et considérée uniquement comme péché.

1. Définition. — Ainsi envisagée, la colère est le désir déréglé de la vengeance, *appetitus inordinatus vindictæ. Ira in hoc solum deficit quod non obedit rationis præcepto in ulciscendo*. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^e, q. XLVI, a. 6. Ce dérèglement peut se produire de deux manières : *a)* La colère peut être déréglée dans son objet, si elle porte à une vengeance injuste, et la vengeance sera injuste dans un de ces trois cas : ou bien elle portera à punir un innocent ou celui qui aura lui-même involontairement ; or pour que la vengeance soit juste, il faut qu'il y ait injure réelle et injure coupable ; ou bien on désirera punir un coupable plus que de raison ; or c'est là encore agir contre la justice, *requiritur ad justitiam vindictivam equalitas inter penam et culpam*, dit Ferraris, *Bibliotheca canonica, juridica, moralis*, etc., v^o *Ira*, Paris, 1858, t. IV, col. 797 ; ou bien enfin, et c'est le cas le plus fréquent, on cherchera à se venger soi-même, à l'encontre de la loi civile, qui réserve la vengeance aux tribunaux. — *b)* La colère peut excéder la mesure, quand elle se laisse aller à un emportement excessif, soit au dedans de l'âme, soit au dehors. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. CLVIII, a. 2.

2. Preuves que cette colère est un péché. — *a)* Cela résulte de la définition donnée. La colère est un désir déréglé de la vengeance. Donc, il y a désordre moral et péché. *Si aliquis appetat quod fiat vindicta qualiter-*

cumque contra ordinem rationis... erit appetitus iræ vitiosus et nominatur ira per vitium. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. CLVIII, a. 2. — b) La sainte Écriture vient corroborer singulièrement cet argument. Il n'y a peut-être pas de vice que le Saint-Esprit ait flagellé plus souvent et avec plus de véhémence, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament : Job, v, 2; Ps. XXVI, 8; Prov., XII, 16; xv, 18; xxii, 24; xxvii, 3-4; xxix, 22; Eccl., vii, 10; xi, 10; Sap., x, 3; Eccl., i, 28; xx, 1; xxv, 22-23; Matth., v, 21-22; Rom., xii, 19; Gal., v, 20; Col., iii, 8; I Tim., ii, 8; Tit., i, 7; Jac., i, 19-20. — c) Les Pères à leur tour s'efforcent à l'envi d'arracher cette passion du cœur de l'homme. Saint Cyprien a composé un traité complet, *De bono patientiæ*, P. L., t. iv, col. 622-639, où il montre toute la laideur du désir de la vengeance. Saint Ambroise a exposé les conséquences funestes de cette passion. *Liber de Joseph patriarcha*, c. xiii, P. L., t. xiv, col. 669; *Enarrat. in Ps. xxvi*, col. 975. Saint Augustin en fait voir toute la culpabilité. *De sermone in monte*, l. I, c. ix, xix, P. L., t. xxxiv, col. 1241, 1257.

3. *Gravité.* — La colère elle-même est criminelle dans son objet, par le désir d'une injuste vengeance, c'est un péché mortel *ex genere suo*. L'est-elle seulement dans la trop grande irritation intérieure ou extérieure qu'elle produit, elle ne constitue qu'une faute vénielle. Tel est le sentiment unanime des théologiens. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. CLVIII, a. 3; S. Alphonse, qui reproduit Busembaum sans commentaire, *Theol. mor.*, l. V, n. 79, *Opere complete*, Turin, 1887, t. vi, p. 57; Noël Alexandre, *Tract. de peccatis*, c. ix, a. 2, reg. 1-2, dans Migne, *Theol. curs. compl.*, t. xi, col. 4117; Marc, *Inst. mor. alphonseanæ*, n. 371, Rome, 1904, t. i, p. 236; Aertnys, *Theol. mor.*, l. I, tr. IV, n. 256, Paderborn, 1901, t. i, p. 109. Le fondement de cet enseignement c'est que, dans le premier cas, la charité et la justice sont violées : la justice, puisqu'il n'y a pas la proportion requise entre le châtiment et le délit; la charité, parce qu'on souhaite au prochain un mal qu'on ne voudrait pas voir fait à soi-même. Or blesser une de ces deux vertus constitue un péché grave *ex genere suo*. Dans le second cas, il faut appliquer la règle admise de tous : *excessus in re licita est solum peccatum veniale*. Toutefois, par suite de circonstances modifiant le caractère de culpabilité de la colère, le péché mortel, renfermé dans le désir d'une vengeance injuste, peut devenir véniel. Il en est ainsi d'ailleurs de tout péché mortel *ex genere suo*. Si, en effet, la matière n'est pas suffisamment notable, ou bien s'il n'y a qu'advantage imparfaite ou un simple demi-consentement de la volonté, la faute n'est que vénielle. Or, par défaut de réflexion, la colère est souvent une faute légère. *Ex hoc capite ira frequenter est veniale, vel nullum peccatum*. Marc, *loc. cit.* Réciproquement, en raison des circonstances, le péché véniel, qui accompagne le manque de mesure dans la colère, est susceptible de devenir mortel *per accidens*. Ce cas se présentera, par exemple, si, dans le transport immodéré d'un juste courroux, on se permet de graves imprécations contre le prochain, ou bien si on le scandalise, ou encore si on profère des blasphèmes.

3^o *Péchés dérivés.* — Si la colère n'est pas un des péchés les plus graves, S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. CLVIII, a. 4, elle est cependant un des sept péchés capitaux. On appelle péché capital, dit le saint docteur, *loc. cit.*, a. 6, celui qui en produit beaucoup d'autres : *vitium capitale dicitur ex quo multa vitia oriuntur*. Cf. Prov., xv, 18; xxix, 22. S'il en est ainsi, la colère doit être rangée sans conteste parmi ces péchés. D'une part, la vengeance, qui est son objet, a un attrait d'autant plus grand pour l'homme qu'elle se montre à lui sous un faux jour de justice et d'honnêteté, l'entraîne par l'apparence du bien et lui fait commettre facilement

bien des fautes; d'autre part, l'impétuosité de cette passion le jette en aveugle dans toutes sortes de dérèglements, et c'est ce qui a fait dire au Saint-Esprit, Prov., xxix, 22 : « Celui qui s'irrite aisément est par là même plus porté à pécher. »

Quels sont donc les péchés qu'enfante la colère? Saint Grégoire, *Moral. in Job*, l. XXXI, c. xlv, n. 88, P. L., t. LXXVI, col. 621, en indique six : *De ira, rixæ, tumor mentis, contumeliæ, clamor, indignatio, blasphemix proferuntur*. Querelles, enflure d'esprit, injures contre le prochain, cris, indignation, blasphèmes, six filles dignes de leur mère. Saint Thomas, *loc. cit.*, a. 7, nous fait assister à leur naissance : « La colère peut être envisagée sous trois aspects différents. D'abord, comme bouleversant notre cœur, et c'est alors qu'elle enfante deux vices. Le premier se rapporte au téméraire dont nous voulons tirer vengeance. Nous le regardons comme non autorisé à nous faire pareil affront; c'est l'*indignation*. Le second se rapporte à nous-mêmes. Nous sommes en quête de mille moyens de vengeance, notre âme se remplit de ces noires pensées, c'est l'*enflure d'esprit* dont l'Écriture, Job, xv, 2, a dit : « Le sage se « remplira-t-il la poitrine de vent? » Sous un deuxième aspect, en tant qu'elle se trahit dans nos paroles, la colère produit encore deux sortes de dérèglements. L'un consiste en ce que, dans un langage confus et désordonné, on manifeste la passion qui nous trouble; ce sont les *cris*. L'autre a lieu lorsqu'on éclate en injures, soit contre Dieu, nous avons le *blasphème*, soit contre le prochain, c'est la *contumélie* (l'outrage). Enfin, si nous considérons la colère passant des paroles aux actes, nous voyons naître les *querelles* et par ce mot l'on entend tous les torts que cette passion peut alors causer au prochain. »

4^o *Remèdes.* — La douceur étant la vertu dont le rôle est de modérer la colère conformément à la droite raison selon l'enseignement du docteur angélique, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. CVII, a. 2, le remède principal de la colère se trouve évidemment dans la pratique de cette vertu. Voir DOUCEUR. Nous indiquerons ici quelques remèdes plus spéciaux, capables de mettre à l'abri de la colère, ou servant à la dompter, quand elle éclate et surtout lorsqu'elle est passée à l'état d'habitude.

1. *Remèdes préservatifs.* — Il importe extrêmement de prévenir, lorsqu'on le peut, l'éclat de cette passion : « Vienne pour nous l'occasion d'être insultés par le prochain, écrit saint Alphonse, *Pratique de l'amour envers J.-C.*, c. xii, trad. Pladys, Paris, 1883, p. 165, si alors, faute de prévoyance et d'exercice, nous sommes pris au dépourvu, difficilement pourrions-nous discerner la vraie ligne de conduite à tenir pour ne pas succomber à la colère. » Ces remèdes préservatifs sont de deux sortes : a) Les uns appartiennent à l'ordre surnaturel. C'est, en premier lieu, le développement en nous de l'humilité d'esprit : « La douceur, dit encore saint Alphonse, *loc. cit.*, p. 161, ne saurait être le partage que d'une âme très humble et convaincue de sa bassesse au point de se croire digne de tout mépris. Par contre, comme les orgueilleux ont une grande estime d'eux-mêmes et se croient dignes de tout honneur, ils sont colères et vindicatifs. » L'humilité écarte ainsi une des causes de la colère. En second lieu, la méditation de l'exemple de N.-S. J.-C., qui, hormis les occasions où la gloire de son Père l'exigeait, ne s'est pas mis en colère, qui reçut un soufflet de la main d'un valet et qui, pour toute réponse, se contenta de lui dire : « Si j'ai mal parlé, montre ce que j'ai dit de mal, mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu? » Joa., xxi, 22-23; qui, élevé en croix, alors que tous se moquaient de lui et le blasphémaient, se vengea de ses bourreaux en implorant leur pardon : « Mon Père, pardonnez-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font. » Luc., xxiii, 34. — b) D'autres remèdes sont d'ordre naturel. D'abord, se

représenter vivement les effets désastreux qui sont si souvent le résultat d'un accès de colère même comprimée. Puis, se faire une conviction profonde de cette vérité proclamée par les païens eux-mêmes, que méditer vengeance c'est s'avouer vaincu, c'est vouloir perdre sa supériorité morale, *non est magnus animus quem incurvat injuria*, a dit Sénèque. *De ira*, l. III, c. v. Enfin, les médecins reconnaissent que les passions irritantes, telles que la colère, sont heureusement modérées par un régime réglé et des calmants. Surbled, *Vie affective*, c. xvi; cf. Descuret, *Médecine des passions*, Paris, 1844, p. 410.

2. *Remèdes curatifs.* — Quand la colère s'est allumée en nous, il faut la modérer et au besoin la calmer. Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, part. III, c. viii, *Œuvres complètes*, Paris, 1862, t. I, p. 126, recommande de procéder « doucement, tranquillement, et non point violemment, ce qu'il faut observer en tous les remèdes qu'on use contre ce mal ». On peut employer trois moyens ou remèdes principaux : a) Vu la difficulté naturelle d'arrêter l'élan de cette passion, il faut invoquer aussitôt le secours de Dieu « à l'imitation des apôtres tourmentés du vent et de l'orage emmêlés eux, car il commandera à nos passions qu'elles cessent et la tranquillité se fera grande ». S. François de Sales, *loc. cit.* — b) Selon le conseil de saint Alphonse, *loc. cit.*, p. 165 : « Il faut répondre par quelques bonnes paroles; mais tant que durera l'émotion le meilleur parti sera celui du silence. » Par conséquent, il faut se faire une loi de ne rien dire et de ne rien faire tant que la colère agite le cœur. — c) Un dernier remède, également très rationnel, est de faire diversion : « Qu'on s'applique à quelque lecture, recommande encore saint Alphonse, *loc. cit.*, p. 164, qu'on entonne quelque pieux cantique, qu'on aille s'entretenir agréablement avec quelque ami. »

S. Thomas, *Sum. theol.*, I^{re} II^{ae}, q. XLVI-XLVIII; II^{ae}, q. CLVIII; S. Alphonse de Liguori, *Theol. mor., tract. de peccatis*, l. V, n. 79, 80, *Opere complete*, Turin, 1887, t. vi, p. 57, 58; *Pratique de l'amour envers J.-C.*, c. xii, trad. Pladys, Paris, 1883, p. 159-168; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. X, c. xv, *Œuvres complètes*, Paris, 1862, t. II, p. 349-360; *Introduction à la vie dévote*, part. III, c. viii, p. 123-127; Louis de Grenade, *Guide des pécheurs*, l. II, c. vii, *Œuvres complètes*, trad. Bareille, Paris, 1862, t. x, p. 453-458; Noël Alexandre, *Tract. de peccatis*, c. ix, dans Migne, *Theol. curs. compl.*, t. xi, col. 1112-1148; Ferraris, *Biblioth. canonica, juridica, moralis*, etc., v^o *Ira*, Paris, 1858, t. IV, col. 795-800; Marc, *Institutiones mor. alphonstianæ*, 12^e édit., n. 370, 371, Rome, 1904, t. I, p. 236; Aertnys, *Theol. mor.*, l. I, tr. IV, n. 256, 257, Paderborn, 1901, t. I, p. 109, 110, et tous les auteurs de théologie morale au traité *De peccatis*.

Pour la colère considérée surtout au point de vue physiologique et médical, consulter D^r Surbled, *Vie affective*, c. xv, xvi, Paris, 1900; D^r Descuret, *La médecine des passions*, Paris, 1844, p. 391-430; D^r Belouino, *Des passions*, l. IV, c. vii, Lyon, 1852, t. II, p. 221-243; D^r Poujol, *Dictionnaire des passions*, v^o *Colère*, dans Migne, *Encyclopédie théol.*, t. xxxix, col. 316-326.

G. BLANC.

COLERIDGE Samuel Taylor (1772-1834), poète et philosophe anglais, fut un des fondateurs du romantisme anglais, un des plus célèbres membres de l'école des Lacs, *Lake school*. De son œuvre poétique nous n'avons pas à parler ici. Mais son influence philosophique et religieuse fut profonde sur ses compatriotes. Un voyage en Allemagne (1798) lui avait permis de suivre les leçons de Blumenbach et d'Eichhorn, et de s'initier à la philosophie de Kant. Les œuvres de ses dernières années, *Lay sermons*, 1816, 1817; *Aids to reflection*, 1825; *Essay on church and state*, 1830, et celles publiées après sa mort, *Confessions of an inquiring spirit*, 1840; *Essay on method*, 1845; *Hints towards a formation of a more comprehensive theory of life*, 1848; *Notes theological, political and miscellaneous*, 1850, ont contribué à répandre en Angleterre la philo-

sophie de Kant. Elles sont aussi pour beaucoup dans le mouvement libéral qui porte le nom de *Broad church*. Pour Coleridge, en effet, le but de toute religion est purement pratique : l'amélioration intellectuelle et morale de l'homme ; l'Évangile n'est pas une théologie, c'est un ensemble de préceptes et d'exemples ; quiconque s'y conforme est chrétien, quelles que soient ses idées métaphysiques. Le meilleur exposé des idées de Coleridge est celui de Hort dans les *Cambridge Essays*, 1856, p. 292 sq.

Gillman, *Life of S. T. Coleridge*, Londres, 1838; Cottle, *Reminiscences of S. T. Coleridge and R. Southey*, Londres, 1847; articles de Leslie Stephen dans le *Dictionary of national biography*, t. xi, p. 302 sq.; de C. Schoell dans *Realencykl. für prot. Theol.*, t. IV, p. 216 sq.

J. DE LA SERVIÈRE.

COLET Jean (1467?-1519), humaniste et théologien anglais, naquit en 1466 ou 1467 à Londres; son père, sir Henry Colet, fut deux fois lord-maire de la ville. Après de bonnes études scolastiques à Oxford, Jean partit pour le continent, et pendant un voyage en France et en Italie (1493-1496) apprit le grec et se donna avec passion à la lecture des Pères. De retour en Angleterre, il reçut le diaconat (17 décembre 1497) et le sacerdoce (25 mars 1498), et commença à Oxford une série de leçons libres sur l'Épître aux Romains et la 1^{re} aux Corinthiens. Son commentaire, historique et critique avant tout, faisait contraste avec l'enseignement tout scolastique des professeurs officiels; le succès fut grand; en 1498, Érasme prit place parmi les auditeurs, et contracta dès lors avec Colet une étroite amitié. Entre temps, Colet se livrait à l'étude des œuvres du pseudo-Denys et s'en inspirait pour la composition de deux ouvrages importants : *De sacramentis Ecclesiæ*; *De compositione sancti corporis Christi mystici*. Ils contiennent de nombreuses attaques aux abus alors existants dans tous les rangs de la hiérarchie ecclésiastique et suscitèrent à leur auteur bien des ennemis; une série de quatre lettres sur le récit mosaïque de la création, où Colet interprète allégoriquement les quatre premiers chapitres de la Genèse, est de la même époque. En 1504, Henri VIII conféra au « lecteur » d'Oxford le doyenné de Saint-Paul, à Londres; Colet mena jusqu'à la fin de sa vie une existence simple et frugale, dépensant en généreuses aumônes la grande fortune dont la mort de son père l'avait rendu maître en 1506, prêchant assidûment en anglais, entretenant d'affectueuses relations avec les humanistes les plus célèbres de l'époque, et tout spécialement avec Thomas More, qui le proclamait son directeur spirituel. La plus belle œuvre de Colet fut la fondation de l'école de Saint-Paul, où 153 enfants, sachant lire et écrire, et bien doués pour l'étude, devaient recevoir une solide instruction chrétienne, apprendre le grec et le latin (1510). Pour ses enfants de Saint-Paul, le doyen rédigea une grammaire latine et un plan d'études que maîtres et élèves devaient suivre; Érasme et d'autres amis du fondateur composèrent divers traités à l'usage de *Saint Paul's school*. Le *De copia verborum* d'Érasme est resté célèbre. Sur le manuel de religion de Colet, voir t. II, col. 1906-1907.

Le 6 février 1512, la « convocation » de la province de Canterbury s'étant réunie pour prendre des mesures contre les lollards dont l'hérésie reprenait vie, Colet fut chargé par l'archevêque Warham de prononcer le discours d'ouverture; il profita de l'occasion pour attaquer vigoureusement la corruption de nombreux ecclésiastiques, leur ignorance de l'Écriture et des Pères, leur luxe et leurs manières toutes mondaines; l'orateur réclamait une prompte réforme et faisait observer que l'Église avait, dans ses canons, si on savait en urger l'exécution, un remède à toutes les misères signalées. Le sermon, immédiatement traduit en anglais et publié, fit une grande impression et augmenta le nombre des

ennemis de Colet. On recueillit dans ses commentaires d'Oxford, dans ses prédications au peuple, dans les règlements donnés à l'école de Saint-Paul, toutes les propositions qui pouvaient paraître hétérodoxes. Le vieil évêque de Londres, Fitzjames, dénonça au primat de Canterbury le doyen de Saint-Paul comme coupable d'hérésies, pour ses attaques au culte des saints, ses critiques de la propriété ecclésiastique, ses traductions en langue vulgaire de passages de l'Écriture et de prières liturgiques. Après examen de la cause, Warham, ami et protecteur de tous les humanistes de l'époque, déclara les accusations non fondées et refusa de sévir.

En 1514, il semble que Colet ait fait avec Érasme un pèlerinage à la chasse de saint Thomas Becket; si, comme on le croit communément, le *Gratignus Pullus* du récit d'Érasme n'est autre que le doyen de Saint-Paul, il faut reconnaître que son attitude sceptique en présence des reliques du saint, ses railleries de la générosité et de la piété des pèlerins, prouvent un véritable manque de sens catholique. En 1515, Colet prêcha à l'occasion de l'entrée à Westminster de Wolsey promu cardinal, et donna en toute franchise à l'ambitieux ministre les meilleurs conseils d'humilité et de désintéressement. Les dernières années du doyen de Saint-Paul furent consacrées à son école préférée dont les statuts définitifs furent par lui terminés en juin 1518. Il mourut le 16 septembre 1519 et fut enterré dans son église. On remarqua que dans son testament aucune prière n'était adressée à la sainte Vierge et aux saints, aucune fondation de messes prescrite.

Dans les œuvres de Colet on trouve des erreurs indéniables, et trop souvent, par réaction contre les abus dont il aurait désiré la correction, il s'en prend à des doctrines et des pratiques chères à l'Église. Ses critiques exagérées de la scolastique de son temps, les railleries dont il poursuit la piété populaire à l'égard des images et des reliques des saints, ses déclamations contre les richesses du clergé, lui ont valu les éloges des premiers protestants. Colet, cependant, fut toujours soumis à l'autorité de l'Église, et ne demandait comme réforme qu'un retour à ses anciennes lois; s'il avait vécu quelques années de plus, la persécution de Henri VIII « l'aurait certainement trouvé aux côtés de More et de Fisher ». S. L. Lee, p. 327.

Les œuvres de Colet ne furent publiées pour la plupart qu'après sa mort. Une édition très soignée en a été donnée par J. H. Lupton de 1867 à 1876. Sa correspondance a été éditée dans les œuvres complètes d'Érasme, Leyde, 1703, t. III.

Gairdner, *The English Church in the 16th century*, Londres, 1903; Gasquet, O. S. B., *The Eve of the Reformation*, Londres, 1900; Green, *Histoire du peuple anglais*, trad. Monod, c. IV, Paris, 1888, t. I, p. 346 sq.; Knight, *Life of Colet*, Londres, 1823; Lupton, *Life of J. Colet*, Londres, 1887; Seebohm, *Oxford reformers*, Londres, 1869; art. de S. L. Lee dans le *Dictionary of national biography*, t. XI, p. 321 sq.

J. DE LA SERVIÈRE.

COLETI Nicolas naquit à Venise en 1680; il y commença ses études qu'il acheva à Padoue, où il conquit le grade de docteur. Prêtre de l'Église Saint-Moïse de Venise, il s'adonna, de bonne heure, aux travaux d'érudition, pour lesquels il avait un goût particulier. Cette ardeur pour le travail, il la tenait de deux oncles : Jean-Dominique et Jean-Jacques, et il la communiqua à ses propres frères, à qui il fit abandonner tout négoce pour ne s'occuper que de librairie et d'imprimerie. Son oncle Jean-Dominique avait conçu le projet de donner une nouvelle édition, revue et augmentée, de l'*Italia sacra* d'Ughelli. Il était réservé à Nicolas, à Sébastien, son frère, enfin plus tard à Jean-Dominique, son neveu, de mettre au jour cette œuvre des plus importantes. Le 1^{er} volume parut en 1717 et fut dédié à Clément XI, le x^e et dernier parut en 1722. Cette édition, continuait

le texte de la première, lequel s'arrêtait en 1648, et rectifiait de nombreuses erreurs. Il s'en trouve pourtant encore, mais qui sont surtout des fautes typographiques. Coleti doit aussi sa juste réputation à sa collection de conciles. Avant lui existaient deux bonnes collections générales : celle de Labbe et Cossart, 18 in-fol., Paris, 1671-1672, et celle dans laquelle Hardouin avait publié les actes des conciles, en supprimant tout commentaire et tout concile dont les actes sont perdus, 12 in-fol., Paris, 1715. Enfin, Baluze avait songé, lui aussi, à une nouvelle collection de conciles, mais il n'en parut que le t. 1^{er}, Paris, 1683; 2^e édit., 1707. Coleti prit comme base l'édition de Labbe; il y ajouta les textes édités et les corrections fournies par Baluze et Hardouin, enfin, il fournit de son propre fonds de nombreux suppléments. Le 1^{er} vol. parut, en 1728, à Venise, chez son frère Sébastien associé à Albrizzi, le dernier en 1733. L'œuvre se compose de 23 vol. dont les deux derniers portent le titre d'*Apparatus* (le 11^e daté par erreur de MDCCXXVIII au lieu de MDCCXXXIII). Les tables sont fort complètes et d'autant plus utiles que la collection de conciles, éditée plus tard par Mansi, n'en possède pas. On doit encore à Coleti les ouvrages suivants : *Series episcoporum Cremonensium aucta*, in-4^e, Milan, 1749, dont le premier fonds a été fourni par l'*Italia sacra* d'Ughelli; *Monumenta ecclesiae Venetae S. Moïsis*, in-4^e, 1758, ouvrage de réelle valeur historique, parce qu'il contient d'anciens documents. Valentinelli, *Bibliotheca manuscripta S. Marci Venetiarum* (1869), t. II, p. 125, parle assez obscurément d'un manuscrit de Maffei, intitulé : *Supplementum Acacianum monumenta nunquam edita continens, quæ marchio Scipio Maffei a vetustissimis Veronensis capituli codicibus eruit atque illustravit, editum Venetiis apud Sebastianum Coleti anno 1728*. Ce manuscrit, annoté d'abord par Coleti, puis par Joseph Bianchini, prêtre de Vérone, est aujourd'hui conservé à la bibliothèque Vallicellana de Rome. Coleti mourut en 1765 et fut enseveli à Saint-Moïse. On prétend que ses frères publièrent de lui deux dissertations posthumes, mais un érudit révoque en doute cette assertion n'ayant jamais pu en rencontrer la mention sinon dans un catalogue. Si Coleti a pu faire de si grands travaux, c'est qu'il disposait d'une bibliothèque considérable, commencée par ses oncles. Le catalogue en a été publié, en 1779, par Jean-Louis Coleti, et il contient un millier d'ouvrages d'érudition.

Biographie universelle, Paris, 1813, t. IX, p. 236-237; Girolamo Dandolo, *La caduta della repubblica di Venezia*, Venise, 1855; Hurter, *Nomenclator*, 1895, t. III, col. 124-125.

J.-B. MARTIN.

COLLET Pierre, théologien français, né le 31 août 1693, à Ternay, dans le Vendomois, dans cette partie de l'ancien diocèse du Mans qui se trouve comprise dans le diocèse actuel de Blois. Dans ses *Lettres critiques*, Turin, 1751, p. 7, il nous apprend qu'il fut élevé dans deux séminaires de la congrégation de la Mission, mais il ne les désigne pas. Il fut admis au noviciat, à Paris, le 6 septembre 1717, étant âgé de 24 ans et probablement déjà prêtre et docteur en théologie. Dès qu'il eut fait les vœux (7 septembre 1719), il fut chargé d'enseigner la théologie dans la maison de Saint-Lazare; il est certain, du moins, qu'il était chargé d'un cours en 1720, car il déclare, *Lettres critiques*, p. 15, qu'il est l'auteur d'une lettre publiée vers cette époque « par un jeune professeur de Saint-Lazare ». Pendant quelque temps il résida dans une maison de la congrégation, en Bretagne, car c'est de cette contrée — *ex Oceani britannici littoribus* — qu'il partait en 1731, pour revenir à Paris, où il était rappelé par le supérieur général, sur les instances de l'archevêque de Paris, Charles de Vintimille. Tournély venait de mourir (26 décembre 1729), laissant inachevé un cours de théologie dont l'université et les

séminaires faisaient le plus grand cas, et de toutes parts on exprimait le désir que ce cours fût continué. Le cardinal de Fleury, alors premier ministre, invita Collet à se charger de l'entreprise; Collet accepta. Pendant trente ans, il travailla sans relâche à cette œuvre importante dont le xviii^e et dernier volume ne parut qu'en 1761; dans cet intervalle, il trouva encore le temps de composer plus de 40 volumes sur divers sujets. Après avoir mis la dernière main à son cours de théologie, il fit un voyage en Italie pour réparer sa santé affaiblie, et rencontra à Padoue le pape Clément XIII qui l'accueillit avec beaucoup de distinction. Par son enseignement Collet exerça une grande influence. Ses ouvrages, adoptés comme classiques dans un grand nombre de séminaires, en France, en Italie et en Allemagne, contribuèrent à retenir dans les limites de l'orthodoxie l'enseignement des séminaires que le jansénisme essayait de confisquer à son profit. Aussi les jansénistes ne négligèrent rien pour discréditer le fameux théologien. Le rédacteur des *Nouvelles ecclésiastiques* l'attaqua sans aucun ménagement. On le dénonça, dans des libelles, à l'épiscopat français. Tous ces efforts furent inutiles : pendant que le jansénisme pénétrait dans les séminaires de l'Oratoire et de quelques autres sociétés religieuses, il était banni de tous ceux que dirigeait la congrégation de la Mission, qui dépassaient, en 1780, le chiffre de soixante pour la France seulement. Adversaire du jansénisme, Collet n'aimait guère le gallicanisme. Mais il était obligé de respecter la doctrine des quatre articles pour échapper aux tracasseries du parlement. C'est dans cette situation équivoque qu'il faut juger Collet. Il mourut le 6 octobre 1770, à la maison de Saint-Firmin, dont il était supérieur. Il composa un grand nombre d'ouvrages que nous groupons sous cinq chefs :

1^o *Théologiques*. — 1. *Continuatio prælectionum theologicarum Honorati Tournely*, 15 tom. en 17 in-8^o, Paris, 1733-1760; plusieurs volumes ont été réédités par l'auteur; Cologne, 1733-1754; Venise, 1735-1761; ces éditions étrangères reproduisent la première édition française de divers traités qui était fort imparfaite; Venise, 1746 sq.; 2. *Institutiones theologicæ* (résumé du précédent ouvrage), 5 in-12, Paris, 1744 sq.; 3. *Institutiones theologicæ ad usum seminariorum* (résumé des leçons de Tournely), 2 in-12, Paris, 1749; ces deux derniers ouvrages ont été souvent réédités ensemble sous un titre commun; cette théologie de Collet fut dénoncée, le 21 septembre 1764, à l'évêque de Troyes par 111 ecclésiastiques du diocèse; l'auteur y est présenté comme un casuiste relâché. Plusieurs brochures réfutèrent la *Dénonciation*. Le P. Martin Natalis, des écoles pies, publia aussi, en 1779, un libelle contre la théologie morale de Collet; 4. *Institutiones theologicæ quas ad usum seminariorum breviori forma contraxit*, 4 in-12, Lyon, 1767; Louvain, 1768; 5. *Tractatus dogmatico-scholasticus de Deo ejusque attributis*, 3 in-8^o, Bruxelles, 1769; Collet y attaque souvent Billuart; différents traités de Collet ont été réédités dans le *Theologiæ cursus completus* de Migne; 6. *Dissertatio theologica de Jansenii Iprensis systemate, propositionibus et censura*, in-12, Paris, 1832; 3^e édit., in-12, Paris, 1740; 7. cinq *Lettres d'un théologien au R. P. A. de G.* (André de Grazac) où l'on examine si les hérétiques sont excommuniés de droit divin, publiées à part, Paris, de mars 1737 à avril 1738, puis réunies, in-12, Bruxelles, 1763; Collet soutient avec vigueur la négative; 8. *Traité des dispenses en général et en particulier*, 2 in-12, Paris, 1742; 2^e édit., 1752; 3^e édit., 2 in-12, 1758. Un prémonstré, Nicolas Collin, prieur de Rangéal, fit paraître sur ce traité des *Observations critiques*, in-12, Nancy, 1765, et de *Nouvelles observations critiques*, in-12, Paris, 1770. Collet en tint compte et prépara une nouvelle édition qui fut publiée, après sa mort, par son confrère Jean Compans, 2 in-8^o, Paris, 1788; 2^e édit., 1827;

3^e édit., 3 in-12, Paris, 1836; 9. *Examen et résolution des difficultés qui se présentent dans la célébration des saints mystères*, in-12, Paris, 1752; les éditions suivantes sont intitulées: *Traité des saints mystères*, et la 7^e, 1768, comprenait deux volumes; le P. Nicolas Collin fit encore paraître contre elle des *Observations critiques*, in-12, 1771, ajoutées comme 3^e vol. aux éditions postérieures du *Traité des saints mystères*, et fondues dans l'ouvrage par le sulpicien Caron, 2 in-12, Paris, 1817; 12^e édit., Paris, 1848. L'abbé Richaudeau a rendu ce traité conforme aux règles de la liturgie romaine: *Nouveau traité des saints mystères*, in-12, Paris, 1853; 10. *Examen et résolution des principales difficultés qui regardent l'office divin*, in-12, Paris, 1754; 6^e édit., Paris, 1763; Lyon, 1822; Paris, 1828; 11. *Traité historique, dogmatique et pratique des indulgences et du jubilé*, 2 in-12, Paris, 1759; 12. *Traité des exorcismes de l'Eglise*, in-12, Paris, 1770; 13. *Abrégé du Dictionnaire des cas de conscience de M. Pontas*, 2 in-4^o, Paris, 1764; 4 in-8^o, Paris, 1768; 2 in-4^o, Paris, 1771; à la fin du t. II, Collet annote et critique les *Casus conscientiæ* de Bologne, attribués à Benoît XIV et imprimés à Ferrare; 14. *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, 2 in-12, Paris, 1753; revision du traité du protestant Jacob Vernet; 15. *Règles du droit*, commentées par Collet et revues par Compans, in-16, Saint-Flour, 1884.

2^o *Ascétiques*. — 1. *Traité des devoirs d'un pasteur qui veut se sauver en sauvant son peuple*, 6^e édit., in-12, Paris, 1769; la 1^{re} édition avait paru à Avignon en 1757; 2. *Traité des devoirs de la vie religieuse*, 2 in-12, Lyon, 1765; cet ouvrage est spécialement destiné aux religieuses; 3. *Traité des devoirs des gens du monde et surtout des chefs de famille*, in-12, Paris, 1763; trad. espagnole, in-18, Lisbonne, 1768; 4. *L'écolier chrétien, ou traité des devoirs d'un jeune homme qui veut sanctifier ses études*, in-18; souvent réédité de 1809 à 1825; 5. *Instructions et prières à l'usage des officiers de maison, des domestiques et des personnes qui travaillent en ville*, in-12, Paris, 1758; 4^e édit. augmentée, Paris, 1763; on en a tiré le *Miroir des domestiques chrétiens*, in-18, Tours, 1838; 6. *Instructions en forme d'entretiens sur les devoirs des gens de la campagne qui veulent revenir à Dieu et se sanctifier dans leur état*, in-18, Paris, 1770; 7. *La dévotion au Sacré-Cœur établie et réduite en pratique*, in-16, Paris, 1770; 8. *Instructions sur les indulgences*, in-16, Paris, 1764, souvent réimprimées; 9. *Méditations pour servir aux retraites...*, pour les personnes consacrées à Dieu, in-12, Paris, 1769; le fond de ce livre est de Bonnet, supérieur général de la Mission; il a été réédité, Paris, 1849, et traduit en polonais, in-12, Cracovie, 1897; 10. *Méditations à l'usage des religieuses et des personnes qui vivent en communauté* (ouvrage posthume de M. Tiberge, supérieur des Missions étrangères, retouché par Collet), in-12, Paris, 1745; 11. *Les quatre fins de l'homme avec des réflexions capables de toucher les pécheurs les plus endurcis et de les ramener dans la voie du salut*, par M. Rouault, curé de Saint-Pair-sur-lamer. Nouvelle édition revue et corrigée par M. Collet, in-12, Paris, 1757; souvent réimprimé.

3^o *Oratoires*. — *Sermons pour les retraites, avec des discours ecclésiastiques, des panégyriques*, etc., 2 in-12, Lyon, 1763, dédiés à Clément XIII, et reproduits par Migne, *Orateurs sacrés*, t. LV, col. 513-1111.

4^o *Historiques*. — 1. *La vie de saint Vincent de Paul*, 2 in-4^o, Nancy, 1748; 2^e édit. augmentée, 4 in-8^o, Paris, 1818; 2. *Histoire abrégée de saint Vincent de Paul*, in-12, Paris, 1764; très souvent réimprimée et traduite en espagnol, Madrid, 1849, et en italien, in-8^o, Naples, 1854; in-8^o, Turin, 1856; cf. A. Milon, *Répertoire bibliographique de la congrégation de la Mission*, Paris, 1903, p. 29-30; 3. *La vie de saint Jean de la Croix*, in-12, Turin, 1769; 4. *La vie de M. Henri-Marie Bou-*

don, 2 in-12, Paris, 1753; 5. *La vie* (abrégée) de M. Henri-Marie Boudon, in-12, Paris, 1762; in-8°, Évreux, 1886; 6. *La vie de la vénérable Louise de Marillac*, par M. Gobillon, revue, corrigée et augmentée par M. Collet, in-12, Paris, 1769; 7. *La vie de la vénérable mère Victoire Fornari*, in-12, Paris, 1771; trad. italienne, in-4°, Gênes, 1780; 8. *Histoire de la bienheureuse Colette Boellet, avec l'histoire de la vertueuse Philippe de Gueldres*, œuvre posthume publiée par l'abbé de Montis, in-12, Paris, 1771; 9. *La vie de M. de Quériolet*, suivie de l'histoire abrégée de M. Pierre Ragot, Saint-Malo, 1771; 10. *Vie de Claude Bernard* (ms.); 11. *Récit des principales circonstances de la maladie de feu Monseigneur le Dauphin*, in-4°, Paris, 1766; 12. *Histoires édifiantes*, recueil de Duché, revu et augmenté par Collet, in-12, Paris, 1767, souvent réimprimé en entier ou par extraits.

5^e *Mélanges*. — 1. *Lettre d'un professeur de Saint-Lazare au sujet de la nouvelle édition de la Vie de saint Vincent de Paul*, par Abelly, dans les *Observations dogmatiques, historiques et critiques sur les ouvrages, la doctrine et la conduite de Jansénius*, Ypres, 1724, p. 252 sq.; 2. *Lettres critiques sur différents points d'histoire et de dogme*, in-8°, 1743; 2^e édit., in-12, Turin, 1751; elles sont adressées à l'auteur de la *Réponse à la Bibliothèque janséniste*, sous le nom de prieur de Saint-Edme; 3. *Bibliothèque d'un jeune ecclésiastique*, in-8°, Paris, 1751.

[Rosset.] *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission*, Angoulême, 1878, p. 33-81.

V. ERMONI.

1. COLLINS Anthony, déiste anglais, naquit à Isleworth ou à Heston, près de Hounslow, le 21 juin 1676, et fit ses études à Eton d'abord, puis à Kings college, Cambridge. Vers 1699, il entra en relations avec Locke, qui jusqu'à sa mort (1704) témoigna au jeune étudiant une grande amitié, entretenait avec lui une correspondance sérieuse en 1703 et 1704, le choisit pour un de ses exécuteurs testamentaires, et lui légua une petite somme. L'influence de Locke sur les idées de son ami est sensible. Collins avait commencé ses études de droit; il les abandonna vite pour se lancer dans les controverses de tout genre qui lui valurent une célébrité tapageuse. Après deux voyages en Hollande (1711 et 1712), pendant lesquels il subit l'influence des réfugiés français, il devint l'un des adversaires les plus dangereux de la révélation chrétienne. Malgré l'audace de ses attaques contre l'Église établie, et contre les fondements mêmes du christianisme, il vécut en paix dans l'Essex, où il s'était retiré en 1715, et possédait les charges de *justice of peace* et *deputy lieutenant*. Il y mourut de la pierre le 13 décembre 1729.

On peut diviser son œuvre très abondante en trois parts : attaques à l'autorité de l'Église établie, controverses philosophiques, critiques des preuves de la révélation chrétienne.

En 1707, Collins lança son premier pamphlet, *Several of the London cases considered*, suivi en 1709 du *Priestcraft in perfection*. Il attaqua vigoureusement le 20^e des 39 articles de l'Église établie : « L'Église a le pouvoir de régler les rites et cérémonies, et de décider les controverses relatives à la foi, » prétendant que cet article ne faisait pas partie du texte voté sous Élisabeth, en 1562 et 1571, par l'Église d'Angleterre. Il revint sur cette question dans les derniers temps de sa vie, en 1724, en écrivant un essai historique et critique sur les 39 articles, *Historical and critical essay on the thirty nine articles of the Church of England*.

En 1707, parut un essai sur l'usage de la raison humaine, *Essay concerning the use of reason*, où Collins attaquait la distinction reçue entre les propositions qui contredisent et celles qui dépassent notre raison, et déclarait inadmissibles les unes comme les autres. La

même année, il prit vivement part à la discussion engagée entre Clarke et Dodwell au sujet de l'immortalité naturelle de l'âme, et soutint les attaques de Dodwell contre cette immortalité dans une *Letter to Mr Dodwell* et plusieurs tracts qui réfutaient les réponses de Clarke; ces pièces se trouvent dans le t. III des œuvres complètes de celui-ci. Voir CLARKE SAMUEL, col. 3-4.

En 1710, Collins critique un sermon où l'archevêque King, de Dublin, avait essayé de montrer l'accord possible entre la toute-puissance et la science infinie de Dieu, et la liberté humaine; sa réfutation, qui concluait à la négation de notre libre arbitre, porte le titre ambitieux : *Defence of the divine attributes*. En 1715, il complète cette thèse par une étude intitulée : *Philosophical inquiry concerning human liberty*; il prétend y prouver que « la liberté de toute nécessité est contraire à notre expérience intime, impossible, incompatible avec les perfections divines, subversive de toutes lois et moralité », p. 115, et cela parce que « toutes nos actions sont tellement déterminées par les causes qui les précèdent qu'elles n'auraient pu être autres qu'elles n'ont été dans le passé », p. 11. Ce pamphlet l'engagea de nouveau dans une controverse avec Samuel Clarke.

Plus que ces erreurs philosophiques, l'audace avec laquelle Collins s'attaqua aux fondements de la foi chrétienne excita contre lui l'hostilité des meilleurs membres de l'Église établie. En 1713, il fit paraître une apologie en forme de la libre-pensée, *Discourse of free thinking*. Il la définissait : « L'effort de l'intelligence pour saisir le sens d'une proposition quelconque, pour considérer l'évidence des raisons qui l'appuient ou la combattent, et ne la juger que d'après la force ou la faiblesse de ces raisons, » p. 5. Il montrait dans cette liberté un droit conféré par Dieu même à sa créature raisonnable; la restriction de ce droit est un obstacle à tout progrès intellectuel, et conduit aux dernières absurdités, spécialement en matière religieuse; c'est un devoir pour l'homme « d'exercer cette liberté surtout à propos des matières auxquelles on lui interdisait jusqu'ici de l'appliquer, nature et attributs de Dieu, vérité, autorité, sens des Écritures », p. 30. Les prophètes, le Christ lui-même et les apôtres n'ont-ils pas été « les premiers des libres-penseurs »; ne les voit-on pas sans cesse proposer des arguments à leur auditoire, lui recommander de scruter les Écritures et de ne pas se chercher de maîtres sur la terre, p. 44 sq.? L'ouvrage se terminait par de violentes attaques à l'autorité dogmatique du clergé, et la solution des principales objections présentées par les adversaires de la liberté de penser. Parmi les nombreuses réfutations qu'il suscita, les meilleures furent celles de Swift, et de Bentley sous le pseudonyme de Phileleutherus Lipsiensis. L'ouvrage a été mis à l'Index par décret du 1^{er} octobre 1715.

En 1724, Collins usa de cette liberté qu'il avait revendiquée pour critiquer une des preuves principales de la religion chrétienne, la réalisation dans le Nouveau Testament des prophéties de l'Ancien. Son discours sur les preuves fondamentales de la religion chrétienne, *Discourse of the grounds and reasons of the christian religion*, parut à Londres, en 1724. Après avoir prouvé que le Nouveau Testament est fondé sur l'Ancien, que les évangélistes et les apôtres ont sans cesse donné comme un de leurs arguments décisifs l'accomplissement des antiques prophéties, dans Jésus et dans son œuvre, il déclare que pas une de ces prophéties ne s'est réalisée à la lettre dans le Nouveau Testament, mais seulement « typiquement et allégoriquement ». Par exemple, la célèbre prédiction d'Isaïe, VII, 24, « fut accomplie littéralement par la naissance d'un fils du prophète, et eut un second accomplissement lors de la naissance de Jésus, événement semblable au premier, et que le premier devait signifier, soit dans la pensée du prophète, soit dans celle de Dieu qui dirigeait la parole prophé-

tique, » p. 44; la même interprétation est donnée des autres prophéties auxquelles apôtres et évangélistes font appel. Dans cet ouvrage, qui enlevait presque toute valeur à l'un des arguments préférés de l'apologétique traditionnelle, Collins fait preuve d'une vaste lecture; il s'inspire en particulier fréquemment des travaux de Richard Simon. En deux ans, trente-cinq livres ou brochures furent publiés à l'occasion du *Discourse of the grounds*, qui eut les honneurs d'une réfutation officielle dans des thèses d'Oxford et de Cambridge.

Collins acheva d'expliquer sa pensée dans un travail sur le sens littéral des prophéties, *Scheme of literal prophecy*, La Haye, 1726; Londres, 1727; il examine en détail douze prédictions que Chandler, évêque de Lichfield, lui avait présentées comme s'étant réalisées « littéralement et uniquement dans le Messie ». Une critique spéciale est faite de la prophétie de Daniel, où Collins voit « l'œuvre d'un faussaire, écrite non pendant la captivité de Babylone ou immédiatement après, mais postérieurement à la mort d'Antiochus Épiphanes », p. 440 sq.

Biographia britannica, Londres, 1789, t. IV, p. 22 sq.; Nichols, *Illustrations of the literary history of the 18th century*, Londres, 1817, t. II, p. 149 sq.; *Dictionary of national Biography*, art. Collins Anthony de Leslie Stephen; *Kirchenlexikon*, t. III, p. 1474; *Realencyklopädie für prot. Theol.*, t. IV, p. 540 sq.

J. DE LA SERVIÈRE.

2. COLLINS François, théologien italien, né près de Milan et mort dans cette ville en 1640. Il appartenait à la congrégation des oblats de Saint-Charles et fut grand pénitencier du diocèse de Milan. On a de cet auteur : *Conclusiones in sacra theologia numero MCLXV una cum variorum doctorum opinionibus*, in-4°, Milan, 1609; *De sanguine Christi libri V in quibus de illius natura, effusionibus ac miraculis copiose disseritur*, in-4°, Cologne, 1612; Milan, 1617; *De animabus paganorum*, 2 in-4°, Milan, 1622. Dans ce dernier ouvrage, l'auteur se demande si Adam, Caïn, Samson, Salomon, Melchisédech, Job, Balaam, la reine de Saba, Homère, Aristote, Caton et bien d'autres personnages célèbres de l'antiquité ont été sauvés; on y trouve également une dissertation sur les sibylles et les rois mages. Une édition avec de nombreuses modifications fut publiée en 1633 et réimprimée en 1740.

Ph. Argelati, *Bibliotheca scriptorum mediolanensium*, 2 in-fol., Milan, 1745, t. I, p. 442; G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, in-8°, 1824, t. VIII, p. 167.

B. HEURTEBIZE.

3. COLLINS Henri, Brabançon d'origine, prit l'habit dominicain au couvent de Bruxelles. Reçu maître en théologie par la faculté de Douai, il enseigna au couvent de Louvain, en qualité de *lector primarius*, puis de régent. Il enseignait encore en 1692. Collins prit part aux discussions sur la grâce. On a de lui : 1° *Theses de gratia per se efficaci juxta inconcussam sancti Thomæ ejusque scholæ doctrinam*, imprimées à Louvain, in-12, 10 mars 1590, 13 mars 1591, mai 1592, 21 et 23 juillet 1592; 2° *Expositulationem brevem contra pertinens R. P. Isaaci de Brugen S. J., sacræ theologiæ professoris*, in-12, Louvain.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 732.

R. COULON.

COLLYRIDIIENS. Saint Épiphanes raconte, *Hær.*, LXXIX, P. G., t. XLI, col. 740, que, de son temps, de la Thrace et de la Scythie supérieure est passée en Arabie une coutume étrange et ridicule, celle de l'offrande de petits gâteaux. Ces gâteaux étaient offerts par les païens à Cérès. Or quelques chrétiennes superstitieuses, voulant rivaliser, d'une part, avec les Quintilla, les Maximilla et les Priscilla montanistes, et protester, d'autre part, contre les détracteurs du culte de Marie ou les antidiomarianites, résolurent d'emprunter cet usage

païen et de le pratiquer en l'honneur de la sainte Vierge. Elles offraient donc en sacrifice à la mère de Dieu ces petits gâteaux, connus sous le nom de *κολυρίδες*, et les mangeaient ensuite : d'où leur nom de collyridiennes. Léonce de Byzance fait allusion à ces pains que les philomarianites, comme il les appelle, offraient à Marie. *Contra Nestor. et Eutych.*, III, vi, P. G., t. LXXXVI, col. 1364. Ce n'était là qu'un emprunt indiscret, privé, nullement autorisé par l'Église : il aurait pu simplement prêter à sourire, mais il se trouvait entaché d'idolâtrie. Et c'est à cause de cela que l'évêque de Salamine le blâme, le réprouve, d'abord parce que ce n'est pas aux femmes qu'appartient le rôle de sacrificateur, ensuite parce que le sacrifice n'est dû qu'à Dieu, et enfin parce que Marie, n'étant qu'une créature, n'a aucun droit à des honneurs divins. Les collyridiennes avaient cru protester contre un excès, elles étaient tombées dans un autre. C'est pourquoi elles sont rappelées à l'ordre. Au VIII^e siècle, saint Jean Damascène parle encore des collyridiennes; mais il ne fait que reproduire, en l'abrégeant, le récit de saint Épiphanes. *Hær.*, LXXIX, P. G., t. XCIV, col. 728 sq.

Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877, t. I, p. 596; U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, t. I, p. 746.

G. BAREILLE.

COLOMBAN (Saint). — I. Vie. II. Règle. III. Pénitentiel. IV. Lettres, instructions et autres ouvrages.

I. Vie. — *Colum*, en latin, *Columba* (par diminutif, *Colman*, en latin, *Columbanus*), en français, *Colomban*, naquit vers 540, en Lagénie (le Leinster actuel), province située au sud-est de l'Irlande. Poussé à renoncer au monde et à se livrer tout ensemble à l'étude des sciences et à la recherche de la perfection, il vint se mettre sous la direction de Senell, au monastère de Cluain-Inis, puis de Comgall, dans la fameuse abbaye de Bangor. Après un certain nombre d'années de vie religieuse, il fut gagné par ce désir mystique d'abnégation et d'aventures qui tourmentait les gens de sa race et, muni de la bénédiction de Comgall, il prit la mer avec douze compagnons, parmi lesquels se trouvaient Colomban, son neveu, Gall et peut-être Desle ou Déicole, le fondateur de Lure. Après avoir fait escale sur la côte de la Grande-Bretagne, il aborda en Gaule, on ne sait sur quel rivage. Agnoald, leude burgonde qui fut le père de saint Aile, abbé de Rebais, lui procura la protection de Gontran, roi de Bourgogne, lequel lui ouvrit la grande forêt de Vôge. C'est là qu'au pied du ballon de Servance, vers 590, Colomban et ses compagnons fondèrent le monastère d'Annegray, puis bientôt après, sur la même rivière du Breuchin, Luxeuil, et enfin, non loin de là, une troisième communauté qui s'appela Fontaine. Durant vingt ans, Colomban dirigea, d'une main ferme et d'un zèle inlassable, cette confédération de trois monastères, attirant par son austérité des centaines de disciples, jouissant dans toute la région et au-delà d'une considération faite de respect, de reconnaissance et de crainte, en imposant même au roi Thierry II et à son aïeule Brunehaut. Mais la sainte liberté avec laquelle il reprochait au souverain ses dérèglements, lui valut l'inimitié de la vieille reine. En 610, il fut expulsé de Luxeuil, avec les Irlandais et les Bretons, ses disciples, et conduit, par Besançon, Avallon, Nevers, Orléans, Tours, jusqu'à Nantes, d'où l'on devait le diriger vers l'Irlande. Il s'échappa au moment même de l'embarquement et vint à la cour de Clotaire II, puis à celle de Théodebert II. Après avoir décliné les offres du roi de Neustrie qui le pressait de se fixer dans ses États, il obtint du monarque d'Austrasie l'autorisation de se choisir une retraite chez les peuples encore barbares qui occupaient l'extrémité orientale de ce vaste royaume.

Il remonta le Rhin, essaya de s'établir à Tuggen, à la tête du lac de Zurich, mais un excès de zèle de saint

Gall compromit la situation, et la colonie irlandaise, poursuivant sa course, vint s'arrêter au bout du lac de Constance, tout près de l'antique colonie romaine de Brigantia, aujourd'hui Brégenz. Il demeura deux ans en cet endroit; mais, après la mort de Théodebert (612), il résolut de passer en Italie. Agilulf, le roi arien des Lombards, et son épouse, la grande Théodelinde, lui firent un accueil empressé et lui abandonnèrent dans la vallée de la Trébie, pour s'y construire un monastère, un lieu appelé Bobbio. C'est là qu'il mourut, le 23 novembre 615. Ses reliques sont conservées à Bobbio, dans l'église, jadis abbatale (jusqu'en 1803) et aujourd'hui paroissiale, de *San-Colombano*.

Ame impressionnable et ardente, esprit aisément dominé par une idée, volonté forte et tenace, cet Irlandais parut à ses contemporains, et il nous paraît encore un « prophète », à la façon des voyants d'Israël. Il incarna aussi, dans son individualité puissante, tous les traits de sa race, en particulier l'esprit d'aventure et le prosélytisme, la fidélité au siège apostolique, comme la fierté, l'énergie quelque peu sauvage et le patriotisme ardent qui va jusqu'au dédain de l'étranger. Il reste l'un des types les plus curieux, les plus représentatifs de cette époque mérovingienne.

La vie de saint Colomban a été écrite par Jonas, de Suze, qui entra à Bobbio en 618 et fut quelque temps abbé d'Elnone. Encore que cette biographie renferme des inexactitudes de chronologie et d'histoire, qu'elle passe sous un silence prudent certains traits, certaines discussions qui ont semblé à l'auteur d'une trop mince édification, et qu'elle révèle une croyance trop facile au merveilleux, elle est considérée avec raison comme l'un des meilleurs monuments hagiographiques du VII^e siècle. Elle a été éditée par Fleming, *Collectanea sacra*, p. 214-243; par Mabillon, dans les *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, Venise, t. II, p. 2-26 sq.; par Migne, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1011-1046; et en 1902, après une minutieuse collation de tous les manuscrits, par Bruno Krusch, dans *Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum merovingicarum*, t. IV, p. 108 sq. Le même critique a édité : *Jonæ vitæ sanctorum Columban, Wedasti et Joannis*, dans *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*, Hanovre et Leipzig, 1905. — Voir aussi Luigi della Torre, *Vita di S. Colombano*, Milan, 1728; Modène, 1771; Giannelli, *Vita di S. Colombano*, Turin, 1844, 1894; Besser, *Der heilige Columban*, Leipzig, 1857; Greith, *Die heiligen Glaubensboten, Kolumban und Gallen*, Saint-Gall, 1865; Zimmermann, *Die heiligen Columban und Gallus*, Saint-Gall, 1866; Cl. Wyatt Bispham, *Columban, saint monk and missionary (530-615)*, New-York, 1903; E. Martin, *Saint Colomban* (collection *Les Saints*), Paris, 1905; Montalembert, *Les moines d'Occident*, I. VII, t. II; Gorini, *Défense de l'Eglise*, c. x, t. II. Cf. Ul. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2^e édit., t. I, col. 990-992.

II. RÈGLE. — 1^o *Caractère*. — Comme tout fondateur de monastère, saint Colomban donna une règle à ses disciples de Luxeuil et de Bobbio. Cette règle, il ne l'inventa point de toutes pièces : il était trop attaché pour cela aux institutions de sa patrie. Il se souvint surtout de la règle de Bangor, dont une vieille séquence célèbre l'excellence dans des termes délirants d'enthousiasme. De qui, Comgall et son maître Finnian, de Clonard, tenaient-ils leurs maximes ? de Lérins, peut-être, et même des Pères des déserts d'Orient, du moins par Rufin et Cassien dont les œuvres avaient passé la mer. Du reste, dans tous ces codes ascétiques, Colomban, familiarisé qu'il était avec l'Écriture, retrouvait les leçons mêmes de l'Évangile, et l'on peut dire que, pour formuler sa règle, il eut moins à s'inspirer des constitutions des Basile ou des Pacôme, des Finnian et des Comgall, que des enseignements mêmes du Sauveur.

Cette règle de Luxeuil est, avant tout, un « miroir » de perfection religieuse. Son principe fondamental, c'est que cette vie n'est point la véritable vie et qu'il nous faut mettre soigneusement à profit les heures d'ici-bas, pour préparer notre avenir éternel. Le moine donc, c'est-à-dire ce chrétien qui, par un souci prudent des

intérêts de son âme, aspire à la perfection totale, doit viser à un détachement complet. Pour le simple fidèle, l'éloignement du péché et de ses occasions est seul de rigueur; l'abnégation absolue est le but spécial de la vie religieuse. Ce principe fondamental se trouve à la base de tous les codes monastiques; ce qui fut le propre de saint Colomban, c'est qu'il l'appliqua avec une rigueur, une énergie parfois déconcertantes. Son disciple avait toute liberté de rester dans le siècle; il a voulu être moine; il doit être logique avec lui-même et logique jusqu'au bout, et si parfois sa volonté défaille, on saura la contraindre à reprendre l'âpre et rude sentier.

La règle de Luxeuil se compose donc de deux parties, de caractères bien différents, mais intimement unies ensemble, du moins dans la pensée du législateur. La première appelée souvent *Regula monachorum*, forme, à strictement parler, le code de perfection monastique et se répartit en dix chapitres assez courts. I. *De obedientia*. II. *De silentio*. III. *De cibo et potu*. IV. *De paupertate*. V. *De vanitate calcondæ*. VI. *De castitate*. VII. *De cursu psalmorum*. VIII. *De discretione*. IX. *De mortificatione*. X. *De perfectione monachi*. Sauf certaines exagérations, en ce qui concerne l'obéissance et la mortification, cette partie, si elle ne se signalait par une rigueur extrême, n'offrirait rien de bien original. La seconde partie, communément nommée *Regula cœnobiales*, se distingue davantage des autres constitutions religieuses : elle renferme quinze chapitres de sanctions pénales, prévoyant toutes les fautes même légères qu'un moine peut commettre contre la règle et leur appliquant une correction sévère, coups de verges, jours de jeûne au pain et à l'eau, carêmes supplémentaires, emprisonnement ou expulsion.

Ce code des vertus du cloître appelle des articles organiques sur l'emploi de la journée et sur le gouvernement de la communauté; sauf pourtant ce qui concerne l'office divin, ces articles n'ont pas été rédigés.

Autant qu'il nous est permis de l'inférer, moins toutefois par la règle que par l'*Antiphonaire de Bangor* (Bibliothèque ambrosienne, Milan, C. 5 infr.), les moines de Luxeuil et de Bobbio se réunissaient à l'église, aux heures que fixait la coutume romaine, c'est-à-dire au milieu de la nuit, à l'aurore, à la première, à la troisième, à la sixième, à la neuvième, à la douzième heures et, le soir enfin, avant le repos. L'office nocturne se prolongeait longtemps, varié par des antennes, des hymnes et des lectures; le minimum était, au solstice d'été, de trente-six psaumes, aux nocturnes du samedi et du dimanche, et le maximum, de soixante-quinze psaumes, au solstice d'hiver. Les psalmodies de la journée étaient plus courtes : c'était, en effet, le moment du travail. Chaque matin, semble-t-il, sûrement chaque dimanche, il y avait une messe, mais une messe unique, laquelle était célébrée par l'un des religieux honoré du sacerdoce et, le dimanche aussi, il y avait sermon auquel tous, sauf certains empêchements prévus, étaient tenus d'assister.

L'administration du monastère restait à l'état rudimentaire. La règle parle bien de l'abbé, lequel exerce sur tous un pouvoir absolu et sans contrôle — c'était moins un père de famille qu'un chef de clan — et des prévôts, nommés par lui, auxquels on doit se soumettre, sans songer, sous peine de quarante jours de jeûne, à appeler de leur décision au tribunal de l'abbé ou à l'assemblée des frères. Elle fait une allusion, mais combien vague, au chapitre ou conseil des moines, à un économe principal et à des intendants subalternes. Elle suppose une répartition des charges de la communauté entre des officiers distincts, cellier, dépensier, cuisinier, chef de travail, portier, etc. Elle introduit une hiérarchie, non seulement de respect, mais de subordination entre les anciens et les jeunes profès; mais tout cela reste imprécis. Elle se tait sur le travail intellectuel,

et pourtant il ne fut pas négligé, comme sur l'école qui fut prospère et très fréquentée. Il n'y est rien dit de la probation, du noviciat, de la distinction entre les religieux prêtres et leurs confrères laïques. Les vœux eux-mêmes, cette essence de la vie claustrale, se présentent, plutôt qu'ils apparaissent, à certaines prescriptions, et la stabilité dans le monastère, article important à cette époque, où pullulaient tant de moines « gyrovagues », est donnée, moins comme une conséquence du vœu d'obéissance que comme un degré de perfection. Bref, on devine un coutumier; mais le texte ne fut point arrêté. Saint Colomban était de ces supérieurs qui acceptent difficilement d'être gênés par des textes écrits.

Cette règle de Luxeuil exigeait trop de l'humaine faiblesse. De plus, appliquée sans intelligence par un chef imprudent ou inexpérimenté, elle pouvait aboutir à la ruine de l'activité, entraîner la perte de toute initiative individuelle. Enfin, elle n'assurait aux monastères, ni coutumier précis, ni organisation stable. Autant de causes qui la mettaient en infériorité notoire vis-à-vis de la règle de saint Benoît, si positive et si pratique, si prudente et si pondérée.

La règle de saint Colomban a été éditée par Fleming, *Collectanea sacra...*, Augsbourg, 1621, et, après lui, entre autres, dans la *Bibliotheca maxima Patrum*, t. XII, p. 3, et P. L., t. LXXX, col. 209-224. La *Regula cœnobialis* a été publiée séparément par O. Seebass, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVII, p. 245. — Voir sur la règle de Luxeuil, O. Seebass, *Ueber Columban von Luxeuils Klosterregel und Bussbuch*, Dresde, 1883; Malnory, *Quid Luxovienses monachi ad regulam monasteriorum contulerint...*, Paris, 1894; E. Martin, *Saint Colomban*, p. 46 sq. — Sur la liturgie des moines celtes, lire W. C. Bishop, *The Antiphony of Bangor*, dans *Church Quarterly Review*, 1894; dom Morin, *Explication d'un passage de la règle de saint Colomban relatif à l'office des moines celtiques*, dans la *Revue bénédictine* de Maredsous, 1895.

2° *Influence et déclin.* — Par sa haute personnalité, l'ardeur de ses disciples (Eustase, Athala, Walbert, Gall, Aile, Sigisbert, etc.) et le zèle de ses admirateurs (Wandrille, Philibert, Fara, Éloi, Ouen, etc.), plus peut-être que par les qualités de sa règle, saint Colomban fut dans la Gaule septentrionale et dans la Suisse allemande, durant les deux premiers tiers du VII^e siècle, le patriarche de la vie monastique. Nombreux furent les cloîtres que bâtirent ou peuplèrent ses moines, ou des religieuses qui suivaient des statuts analogues. Tels Grandval, Pfermund et Saint-Ursanne, au diocèse de Bâle, les seules fondations directes de Luxeuil; Lure, Saint-Paul de Besançon et Jussanum au diocèse de Besançon; Notre-Dame, à Nevers; Jouet, Notre-Dame de Sales et Charenton, au diocèse de Bourges; Quinay et Noirmoutier, au diocèse de Poitiers; Coutances (?), Fontenelle, Jumièges, Fécamp, Pavilly, Montévillers, Pentale, au diocèse de Rouen; Saint-Valéry et Saint-Riquier, au diocèse d'Amiens; Sithiu, au diocèse de Thérouanne; Elnone, au diocèse de Tournay; Stavelot et Malmédy, au diocèse de Maëstricht; Saint-Jean et Barisy, au diocèse de Laon; Hautevillers, au diocèse de Reims; Montiérender, au diocèse de Châlons; Faremoutiers, Rebais et Jouarre, au diocèse de Meaux; Bèze, au diocèse de Langres; Bonmoutier, Saint-Dié, Senones, Moyennoutier et Remiremont, au diocèse de Toul; Ebersmunster et Munster, en Alsace; Saint-Gall et Dissentis, en Suisse, etc.

Ces monastères suivaient des constitutions qui, de près ou de loin, tenaient à celles de Luxeuil; à cette époque, en effet, tout fondateur d'abbaye se faisait sa règle lui-même, en butinant par tous les codes qu'il voyait en usage autour de lui. La règle, à laquelle on fit les plus larges emprunts, fut la règle de saint Benoît. On commença, selon toute apparence, par lui prendre ses dispositions organiques et par tempérer, d'après son esprit, les trop rudes austérités des constitutions de saint Colomban. S'il faut en croire un diplôme de saint Faron, évêque de Meaux, pour Rebais (636), Pardessus, *Diplo-*

mata, t. II, p. 40, où se trouve la mention *Regula S. Benedicti, ad modum Luxoviensis monasterii*, saint Walbert, troisième abbé de Luxeuil, a dû procéder de cette façon, pour son abbaye, et Babolène, son confrère de Bobbio, semble avoir agi pareillement. Les monastères qui s'ouvrirent, surtout à partir de 640, dans le courant du VII^e siècle, par toutes les contrées de la domination mérovingienne — nous en pouvons juger par les chartes royales — furent établis « conformément aux institutions de saint Benoît et de saint Colomban », et cette formule se rencontre alors si fréquemment qu'elle se trouve insérée dans le *Formulaire* de Marcouff et sert vraiment de caractéristique aux documents de cette époque.

Mais ses qualités mêmes de prudence et de modération assurèrent le triomphe complet et définitif de la règle du Mont-Cassin. En 817, sur la motion de Louis-le-Débonnaire, pour assurer l'unité de vie et de pratiques, le concile d'Aix-la-Chapelle prescrivit, dans tous les monastères de l'empire carolingien, l'adoption de la règle de saint Benoît. Luxeuil et Bobbio renoncèrent alors, s'ils ne l'avaient déjà fait, à leurs observances si rigoureuses et aux traditions importées d'Irlande. Malgré leur importance et leur renom, ces cloîtres ne furent plus que de simples unités dans l'ordre bénédictin et plus tard dans les congrégations de Saint-Vanne et du Mont-Cassin. Puis, Colomban, en dépit de l'histoire, passa, jusque dans sa chère maison de la Trébie, pour un disciple de saint Benoît, le grand patriarche des moines d'Occident. Il se perdit dans l'innombrable phalange de saints et de bienheureux qui sèment, brillantes étoiles, le chemin par lequel Subiaco monta aux célestes parvis.

Sur l'influence de Luxeuil, voir Malnory, *Quid Luxovienses monachi*, déjà cité; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 1887, t. I, p. 267 sq. — Bobbio eut surtout un rôle littéraire, et sa bibliothèque, réunie surtout entre le VIII^e et le X^e siècles, fut l'une des plus riches collections monastiques. Cf. Muratori, *Anti. Ital.*, diss. XLIII, t. III; Rossetti, *Bobbio illustrato*, Turin, 1795; A. Peyron, *M. Tullii Ciceronis orationum fragmenta inedita. Præfatio : De bibliotheca bobbienis*, Stuttgart et Tubingue, 1824; O. von Gebhart, *Ein Bücherfund in Bobbio*; O. Seebass, *Handschriften von Bobbio*, dans *Centralblatt für Bibliothekswesen*, Leipzig, t. V, XIII.

III. PÉNITENTIEL. — On a prétendu que moins avancée sur ce point que l'Italie, l'Afrique et les Iles-Britanniques, l'Eglise des Gaules maintenait encore à la fin du VI^e siècle pour les péchés graves, même cachés, le système primitif de la pénitence publique, ce qui n'allait point sans inconvénients sérieux. Saint Colomban transplanta dans sa nouvelle patrie la pratique de la confession auriculaire, depuis longtemps en vigueur dans l'Érin. Cf. E. Löning, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Strassbourg, 1878, t. II, p. 468 sq.; Malnory, *Quid Luxovienses monachi*, etc., p. 63 sq. Mais l'institution du ministère sacerdotal et secret de la pénitence en Gaule n'est pas l'œuvre de saint Colomban ni celle de ses disciples. L'épiscopat franc, si peu favorable au fondateur de Luxeuil et aux moines irlandais, n'eut pas facilement accepté d'eux un changement de discipline grave et imprévu. Cf. L. Duchesne, *Bulletin critique*, 1883, t. IV, p. 366-367. Ce changement, d'ailleurs, s'était déjà effectué dans des régions totalement fermées à l'influence de Luxeuil, telles que Rome et Tolède. Il était, en outre, le terme d'une longue évolution qui avait rendu la pénitence secrète et privée de solennelle et publique qu'elle était. P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 1^{re} série, 3^e édit., Paris, 1904, p. 193-194. Colomban et ses disciples furent seulement en Gaule les apôtres de la confession privée, peu pratiquée; et pour en faciliter la pratique, le fondateur de Luxeuil remplaça la pénitence par l'imposition des mains et la réconciliation publique par la pénitence privée, usitée dans les monastères. Et, pour guider le juge à ce tribunal des consciences, pour déterminer les

sanctions applicables aux différentes sortes de péchés et aux diverses classes de justiciables, il composa un pénitentiel, à l'exemple de Finnian, l'abbé de Clonard, de Gildas et d'autres maîtres de l'ascétisme irlandais.

Ce pénitentiel, ou recueil de canons disciplinaires, se composé de deux parties : l'une concerne les clercs et les cénobites, l'autre est destinée surtout à réprimer les vices et les péchés des laïcs. Les sanctions y sont dures et rigoureuses : il le fallait pour contenir et mater les natures rudes, charnelles et généreuses qui se rencontraient à cette époque; mais elles étaient proportionnées à la gravité de la faute, à la condition du coupable, et elles visaient avant tout à inculquer dans les esprits l'idée de justice et de réparation.

A ce code profondément sage, les chrétiens des Gaules vinrent demander la paix de leur conscience; saint Eustase et les autres missionnaires de Luxeuil s'en firent les zélés propagateurs; les évêques francs et burgondes s'habituerent à s'en servir pour châtier les manquements à la loi, réconcilier les pécheurs avec Dieu et relever le niveau moral des fidèles, comme du clergé. Vers 650, le concile de Chalon-sur-Saône déclara que, « de l'avis unanime des prêtres, la confession était utile à tous. » Plus tard, de facultative qu'elle restait encore, cette pratique devint obligatoire.

Le pénitentiel de saint Colomban a été édité par Fleming, *Collectanea*; par Migne, *P. L.*, t. LXXX, col. 223-230; par Seebass, *Das Penitentiale Columbani*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XIV, p. 430; par Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mayence, 1883, p. 594-602. Ce canoniste, p. 591-594, a contesté l'authenticité du pénitentiel attribué à saint Colomban, et cela contre Wasserschleben, *Die Bussordnungen der Abendländischen Kirche*, Halle, 1851, qui s'était prononcé pour l'authenticité. Seebass, par une argumentation très convaincante, *op. cit.*, a prouvé l'authenticité, au moins de la partie essentielle, et Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. I, p. 254, est du même avis.

Sur l'influence de saint Colomban en matière pénitentielle, consulter Malnory, *op. cit.* (mais avec précaution); Seebass, *Ueber Colomba von Luxeuils Klosterregel und Bussbuch*, Dresde, 1883; E. Martin, *Saint Colomban*, p. 70 sq.

IV. LETTRES, INSTRUCTIONS ET AUTRES OUVRAGES. — 1^o *Lettres*. — Il nous reste de saint Colomban cinq lettres. La première, à saint Grégoire le Grand (vers 600), insiste sur la question, alors très débattue entre Irlandais et Gaulois, de l'échéance de la fête de Pâques. L'auteur y défend, avec une véhémence digne d'une meilleure cause, un pseudo-canon de l'alexandrin Anatole contre celui de Victorin d'Aquitaine. Cf. J. Schmid, *Die Osterfestberechnung auf den britischen Inseln*, in-8^o, Ratisbonne, 1904. La seconde, à un concile de prélats burgondes (vers 603), revient sur le même sujet, ainsi que la troisième, à un souverain pontife (sans doute Sabinien, vers 604). La quatrième, datée de Nantes (610) et adressée aux moines de Luxeuil, renferme des recommandations et des adieux. La cinquième, à Boniface IV (vers 613), signale, avec une sainte audace et non sans quelque témérité de langage, les dangers que fait courir à l'unité de l'Église le silence que Rome s'obstine à garder dans l'affaire des Trois-Chartres. Colomban qui s'afflige, qui se scandalise même de ce silence, pourtant si prudent, ne semble avoir connu la question que par des ouï-dire de personnes intéressées. Dans toutes ces lettres, se manifeste un attachement, un dévouement, parfois singulier sans doute, mais ardent et inquiet, au siège apostolique. Saint Colomban n'y montre rien de cet « adversaire de la papauté » tel que le représentent Michelet, Ampère, etc., voir Gorini, *op. cit.*, « qui descendit en Italie combattre le pape, menaça Rome d'un schisme et inspira des craintes à Grégoire le Grand. »

Les cinq lettres reconnues authentiques qui nous restent de saint Colomban, déjà publiées dans la *Bibliotheca maxima Patrum*, t. XII, p. 24-33, et dans la *P. L.*, t. LXXX, col. 259-284, doivent à W. Gundlach leur édition critique, laquelle a paru dans

les *Monumenta Germaniae historica, Epistolae*, t. III, p. 154-177.

Bruno Krusch a découvert à la Bibliothèque nationale, à Paris, et édité dans *Neues Archiv*, t. X, p. 84, un rapport *De solemnitatibus et sabbatis et neomeniis celebrandis*, qu'il croyait avoir été rédigé, à la prière de Boniface IV, par saint Colomban. Gundlach a inséré ce mémoire dans son recueil des lettres du patriarche de Luxeuil, *Monumenta Germaniae historica, Epistolae*, t. III, p. 177-182. Mais Seebass, *Ueber dem Verfasser eines in Cod. Paris. 16361 aufgefundenen Briefs, über die christlichen Feste*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XIV, p. 93, en conteste l'authenticité, et cela, entre autres, pour une raison qui semble très forte : l'auteur de ce mémoire déclare qu'il ne faut point célébrer la Pâque avec les juifs. Colomban aurait donc rejeté, vers la fin de sa vie, un point qui s'harmonisait avec les usages irlandais? Ce traité avait déjà été édité dans les lettres de saint Jérôme, à qui on l'attribuait. *P. L.*, t. XXII, col. 1220-1224. Krusch, d'ailleurs, *Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum merovingicarum*, t. IV, p. 20, note 15, convient lui-même de son erreur.

2^o *Instructions et poésies*. — Ce ne sont guère que des conseils d'ascétisme, qui intéressent moins le théologien que le linguiste. Ce dernier, en effet, peut y étudier, et non sans profit, le style ou la métrique de cette époque.

Des *Instructiones variae, sive Sermones*, publiées, d'après Fleming, *Collectanea*, Augsburg, 1621, dans la *Bibliotheca maxima Patrum*, t. XII, p. 8; et dans *P. L.*, t. LXXX, col. 239-260, Seebass, avec grande probabilité, *Ueber die sogenannten Instructiones Columbani*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XIII, p. 513, ne reconnaît comme authentiques que la III^e, *De sectando mundi contemptu*; la XI^e, *De dilectione Dei et proximi*; la XVI^e, *Quid est et quid erit*, et la XVII^e, *De octo vitiis principalibus*, et, s'autorisant du titre que portent ces quatre sermons réunis dans un manuscrit de l'ancienne bibliothèque de Fleury-sur-Loire, il les groupe sous le nom de *Ordo S. Columbani, abbas, de vita et actione monachorum*. Il les a publiés dans la même *Zeitschrift*, t. XIV, p. 76 sq. Les autres lui semblent être de Fauste de Riez, abbé de Lérins, ou de l'un de ses disciples. Les poésies, jugées authentiques, de saint Colomban, Gundlach, *Ueber die Columban Briefe*, dans *Neues Archiv*, t. XV, p. 497 sq., ont été publiées par Gundlach, dans *Monumenta Germaniae historica, Epistolae*, t. III, p. 182-190. Ce sont : 1^o l'acrostiche, en vers hexamètres, *Ad Hunalund (Casibus innumeris decurrunt tempora vitae)*; 2^o les hexamètres *Ad Sethum (Suscipe, Sethe, libens et perlege mente serena)*; 3^o les adoniques *Ad Fidotium (Accipe quæso)*; 4^o le rythme à un jeune homme (*Mundus iste transibit*).

E. MARTIN.

1. **COLONIA (André de)**, prédicateur distingué de l'ordre des minimes, également versé dans la théologie et le droit canon, naquit à Aix en Provence, en 1617, et mourut à Marseille en 1688. On a de lui : 1^o *Éclaircissement sur le légitime commerce des intérêts*, in-8^o, Lyon, 1675, 1676; Bordeaux, 1677; Marseille, 1682, ouvrage censuré par Grimaldi, archevêque d'Aix, et Le Camus, évêque de Grenoble; 2^o *Éloge du roi (Louis XIV)*, 1687; 3^o *Lettre de Théopiste à Théotime, contenant un éclaircissement nouveau, théologique et nécessaire, sur la distinction du droit et du fait*, in-8^o, Aix, 1674; 4^o *Le calvinisme proscrit par la piété héroïque de Louis le Grand*, in-12, Lyon, 1686.

Michaud, *Biographie universelle*, 2^e édit., t. VIII, p. 652; Hæfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XI, p. 290.

C. TOUSSAINT.

2. **COLONIA (Dominique de)**, jésuite français, né à Aix en Provence le 31 mai 1658, admis au noviciat en 1673, enseigna la rhétorique à Lyon, au collège de la Trinité, pendant dix ans, puis pendant vingt-neuf ans la théologie positive. Esprit universel dans le domaine des lettres, des sciences religieuses et historiques, il s'essaya brillamment, suivant le goût de l'époque, dans la poésie de théâtre, récits en vers, intermèdes allégoriques, tragédies, composa des exercices de style, des discours latins et, en particulier, une *Rhétorique* célèbre qui compta plus de soixante éditions. En même temps il s'adonnait avec passion à l'étude de l'antiquité et collaborait depuis 1701 aux *Mémoires de Trévoux*. Ses

meilleurs travaux ont pour objet l'histoire religieuse et profane de la vieille cité lyonnaise : *Antiquitez profanes et sacrées de la ville de Lyon, avec quelques singularitez recueillies et présentées à Monseigneur le Duc de Bourgogne*, in-4°, Lyon, 1701; *Dissertation sur un monument antique découvert à Lyon sur la montagne de Fourvière, au mois de décembre 1704*, in-12, Lyon, 1705; cf. *Correspondance de Boileau et de Brossette*, p. 98; *Lettre à M. Charles Antelmy, évêque de Grasse, établissant qu'il n'y a eu qu'un seul saint Eucher, évêque de Lyon*, in-4°, Paris, 1726; *Histoire littéraire de la ville de Lyon, avec une bibliothèque des auteurs lyonnais sacrés et profanes, distribués par siècles*, in-4°, Lyon, 1728, t. i; part. II, *ibid.*, 1730. Il s'est beaucoup aidé, pour ce travail, des manuscrits laissés par le P. Menestrier. Cf. *Journal des savants*, 1729, p. 247 sq.; *Acta eruditor. Lips.*, 1730, p. 361 sq.; *Instruction sur le jubilé de l'église primatiale de S. Jean de Lyon, à l'occasion du concours de la Fête-Dieu avec celle de la Nativité de S. Jean-Baptiste en cette année 1734*, in-12, Lyon, 1734. Cf. *Journal des savants*, 1734, p. 356 sq.

A une époque où l'incrédulité et l'athéisme faisaient partout de si grands progrès, il était naturel que l'apologétique chrétienne prit à cœur de défendre les principes mêmes de la foi. Le P. Colonia, bientôt suivi sur ce terrain par l'abbé Houteville, fut le premier qui aborda dans ce but les études de théologie fondamentale. En 1718, sous les auspices de l'Académie de Lyon, qui avait applaudi à l'idée de l'œuvre comme à son exécution, parut *La religion chrétienne autorisée par le témoignage des anciens auteurs payens*, 2 in-12, Lyon. Cf. *Journal des savants*, 1718, p. 139 sq. C'est aux jansénistes et aux quesnellistes que Colonia s'en prit le plus vivement, même avec un zèle parfois excessif. Il publia en 1722 un ouvrage qui suscita bien des polémiques et des colères : *Bibliothèque janséniste, ou catalogue alphabétique des livres jansénistes, quesnellistes, baianistes, ou suspects de ces erreurs : avec un traité dans lequel les cent et une propositions de Quesnel sont qualifiées en détail. Avec des notes critiques sur les véritables auteurs de ces livres, sur les erreurs qui y sont contenues et sur les condamnations qui en ont été faites par l'Église gallicane ou par les évêques diocésains*, in-12, s. l. (Lyon), 1722. Deux éditions augmentées parurent à Lyon, 1731; s. l. (Hollande), 1735; Bruxelles, 1739, 1744. L'auteur était trop prodigue de la qualification déshonorante de janséniste; il inscrivait dans ses listes d'écrivains suspects de hauts personnages ecclésiastiques, tels que les cardinaux Bona et Noris, dont les ouvrages, dénoncés au saint-siège, étaient restés indemnes de censure. Ainsi la S. C. de l'Index, par décret spécial du 20 septembre 1749, prohiba-t-elle cette *Bibliothèque* comme contenant des choses « relativement fausses, téméraires, injurieuses à des écoles et à des écrivains catholiques même revêtus de hautes dignités ecclésiastiques, et donc contraires aux décrets du siège apostolique ». Le P. Patouillet en donna une édition corrigée et fort augmentée sous le titre de *Dictionnaire des livres jansénistes ou qui favorisent le jansénisme*, 4 in-8°, Anvers (Lyon), 1752; mais elle fut également mise à l'Index, en 1754. Toutefois le nouvel Index de Léon XIII (1900) ne mentionne plus ni la *Bibliothèque* ni le *Dictionnaire* antijansénistes. J. Hilgers, S. J., *Der Index der verbotenen Bücher in seiner neuer Fassung dargelegt und rechtlich-historisch gewürdigt*, in-8°, Fribourg-en-Brigau, 1904, p. 139. Le P. de Colonia n'avait pas vu la condamnation de son livre. Il était mort à Lyon, le 12 septembre 1741, entouré du respect et de l'estime publics.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. II, col. 1320-1332; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1322-1324; *Dictionnaire* de Moreri, augmenté par Gouget et Brouet, 1759, t. III, p. 836-837; Dumas, *Histoire de l'Académie royale de Lyon*, t. 1,

p. 229; *Nouvelles ecclésiastiques*, 1731, p. 66; 1732, p. 80; 1734, p. 99; 1748, p. 88; [Pernetti,] *Recherches pour servir à l'histoire de Lyon ou des Lyonnais dignes de mémoire*, 2 in-12, Lyon, 1757, t. II, p. 299 et passim; Reusch, *Der Index*, t. II, p. 827-831, raconte la longue polémique que suscita la mise à l'Index de la *Bibliothèque janséniste*.

P. BERNARD.

COLORBASUS. — I. Nom. II. Personnage. III. Doctrine.

I. NOM. — Ce nom est diversement orthographié. Tantôt il est écrit Colarbasus, Colarbasos, Κολάρβασος, par exemple par le pseudo-Tertullien, *Præscr.*, 50, P. L., t. II, col. 70; par Tertullien, *Adv. Valent.*, 4, P. L., t. II, col. 546; et l'auteur des *Philosophoumena*, IV, 1, 43; VI, v, 16, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 76, 332; tantôt Colorbasus, Colorbasos, Κολορβασος, par exemple par saint Philastrius, *Hæc.*, 43, P. L., t. XII, col. 1159; saint Augustin, *Hæc.*, 15, P. L., t. XLII, col. 28; saint Épiphanes, *Hæc.*, xxxv, P. G., t. XLI, col. 628; Théodoret, *Hæc. fab.*, 1, 12, P. G., t. LXXXIII, col. 361; saint Jean Damascène, *Hæc.*, xxxv, P. G., t. xciv, col. 700.

La source unique de renseignements se trouve dans saint Irénée, *Cont. hæc.*, I, XII, 3, surtout I, xiv, 4, P. G., t. VII, col. 573. Voici le passage : *Hic igitur Marcus vulvam et susceptorium Colorbasi silentii semet solum fuisse dicens, quippe unigenitus existens, semen, quod depositum est in eum, sic enixus est.* Or ce passage est fort obscur et a donné lieu à bien des discussions. Heumann d'abord, *Hamburgische vermischte Bibliothek*, 1743, t. I, p. 145; Volkmar ensuite, *Die Colorbasus-Gnosis*, dans *Zeitschrift für histor. Theologie*, 1855, p. 602-616, ont essayé de l'interpréter. Comme, d'une part, dans saint Irénée, Marc prétend, à la phrase qui suit, que la tétrade de Valentin peut se comparer à une femme, c'est-à-dire au principe passif de la génération, ou mieux à une matrice; comme, d'autre part, les marcosiens empruntaient à l'hébreu ou à l'araméen des termes pour désigner leurs mythes et leurs rites, il se pourrait que Colorbasos ne fut qu'un mot hébreu sous forme grecque, tel que Kol-Arbas. Or Kol-Arbas, signifiant *tous les quatre*, désignerait simplement la tétrade. Baur, au contraire, préfère y voir Col-Arbas, *la voie des quatre*. Mais, dans l'un comme dans l'autre cas, il faudrait renoncer à prendre Colorbasus pour un nom d'homme, pour un gnostique.

L'explication est ingénieuse, mais nullement convaincante; elle reste une hypothèse. Car, ainsi que l'a montré Hilgenfeld, dans *Zeitschrift für wiss. Theologie*, 1880, p. 481, ce terme est connu en Égypte comme un nom d'homme; on trouve Κολορβάσις dans les inscriptions grecques et Κολορβασιος dans Nil, *Epist.*, III, 52, P. G., t. LXXIX, col. 416. Du reste, saint Irénée écrivait pour des lecteurs qui ne connaissaient pas l'hébreu; par suite, s'il avait employé ce terme inconnu, il l'aurait expliqué, et ce n'est pas le cas. Les hérésiologues, qui ont eu sous les yeux son texte original, ont tous vu sans exception le nom d'un gnostique dans Colorbasus. Le système de Marc, en particulier sa théorie sur la Σιγή ou Silence, est fort imprécis. Saint Irénée ne parle du gnosticisme égyptien que tel qu'il le trouvait dans l'école italique. On peut donc voir dans Colorbasus le nom d'un hérétique gnostique du II^e siècle.

II. PERSONNAGE. — Si l'existence de ce Colorbasus ne semble pas devoir être mise en doute, on ignore complètement, en revanche, les diverses circonstances de la vie de ce personnage ainsi que l'influence qu'il eut et le rôle exact qu'il joua parmi les gnostiques de son temps. Sa place même parmi les disciples de Valentin est difficile à préciser. Nulle difficulté à ce qu'il ait été Égyptien de naissance; il est certain du moins qu'il a vécu quelque temps à Rome, puisque son nom est cité avec ceux de Ptolémée et de Marc, deux gnostiques valentiniens que nous savons pertinemment avoir appartenu à l'école italique. Dom Massuet, *Diss.*, I, v, P. G., t. VII,

col. 108-109, croit pouvoir conclure du passage de saint Irénée qu'il était disciple de Ptolémée. L'était-il également de Marc? C'est vraisemblable, mais la preuve manque pour pouvoir l'affirmer avec certitude. L'auteur des *Philosophoumena* annonce bien, au commencement du l. VI, qu'il va traiter de la doctrine de Marc et de Colorbasus; mais, après avoir consacré une trentaine de pages à reproduire tout le passage de saint Irénée sur Marc, il termine en disant qu'il estime avoir prouvé suffisamment que les pythagoriciens et les astrologues avaient été les maîtres de Marc et de Colorbasus, de l'école de Valentin; et il n'ajoute pas la moindre indication relative au dernier. Il est vrai qu'au l. IV, i, 13, *loc. cit.*, p. 76, il avait indiqué le but de Colorbasus qui était, dit-il, d'expliquer la θεοσέβειαν διὰ μέτρων καὶ ἀριθμῶν; mais, précisément, cette explication par mesures et par nombres est un des traits caractéristiques de la méthode de Marc, et il semble bien, d'après le contexte, que la paternité doive en revenir à Marc, auquel cas Colorbasus serait un disciple de Marc.

Saint Épiphane consacre un article à Colorbasus et le place avant Marc. Avant d'insérer, en effet, le passage de saint Irénée relatif à Marc, dans une série de courtes notices qu'il donne sur l'enseignement propre aux différentes branches de la gnose valentinienne, de suite après Ptolémée il note un groupe, et dans ce groupe des sages, comme il l'appelle, il cite Colorbasus. De sorte qu'ici Colorbasus, placé entre Ptolémée et Marc, leur sert de trait d'union, a des points de doctrine communs avec les deux; mais saint Épiphane ne spécifie pas lesquels, se contentant d'énumérer ces personnages l'un après l'autre, comme dans une suite chronologique ou d'après la filiation des idées. Cela fait que la question des rapports exacts qui ont existé entre Colorbasus et Marc semble tranchée dans un sens contraire à celui des *Philosophoumena*.

Théodoret n'éclaircit pas le problème, car il ne fait qu'abrégier saint Épiphane et signale simplement l'existence des Colorbasians. Les auteurs latins ne sont pas plus explicites. Tertullien nous apprend que Valentin a ouvert la voie à Colorbasus. *Adv. Val.*, 4, P. L., t. II, col. 541. Le pseudo-Tertullien reprend la série telle qu'elle se trouve dans les *Philosophoumena*: après Ptolémée, Secundus et Héracéon, il cite d'abord Marc, puis Colorbasus. *Præscr.*, 50, P. L., t. II, col. 70.

III. DOCTRINE. — Dans ces conditions, il faut renoncer à trancher la question de savoir si Colorbasus était disciple de Marc ou non. Une autre difficulté c'est de préciser quelle était la doctrine propre à Colorbasus. Nul doute qu'il n'ait appartenu au groupe des disciples de Valentin, notamment au groupe de l'école italique. Nul doute qu'il n'ait des points communs avec Ptolémée et Marc. Nul doute aussi qu'à l'exemple de ses maîtres et de ses émules, dans l'espoir de jouer un rôle à part et d'être chef d'école à son tour, il n'ait cherché à se spécialiser ou à renchérir sur les systèmes en vogue de ses prédécesseurs ou de ses contemporains et qu'il n'y ait réussi que dans une certaine mesure, puisqu'une secte a porté son nom. Mais quelle est sa caractéristique? Nous l'ignorons.

Ce qui paraît incontestable, c'est qu'avec tous ses condisciples, Colorbasus a adopté dans les grandes lignes l'énologie, la cosmologie et la sotériologie valentiniennes, qu'avec Ptolémée et Marc en particulier, sous l'influence des pythagoriciens et des astrologues, il a fait jouer dans son système un rôle fantaisiste aux astres, aux lettres de l'alphabet et aux nombres, avec textes bibliques à l'appui, procédé qui ressemble à certaines élucubrations cabalistiques. Mais que, d'autre part, il ait considéré les éons de l'ogdoade comme le produit d'une émanation simultanée et autant de substances distinctes; que, dans leur énumération, il ait interverti l'ordre de l'école italique en plaçant la syzygie ἀνθρῶπος-Ἐκκλη-

σία avant le couple Λόγος-Ἀλήθεια, et qu'il ait expliqué d'une manière différente l'origine de l'éon Sauveur, rien de cela n'est positivement acquis, tout reste dans le domaine de la vraisemblance et de l'hypothèse. Au fond, pendant cette période gnostique du II^e siècle, si remarquable par son effervescence, son intempérance philosophique et son activité littéraire, Colorbasus n'a joué qu'un rôle secondaire et n'a eu qu'une influence restreinte. Il ne fut pas un grand chef d'école, tout au plus un disciple remuant et ambitieux, entouré de quelques partisans.

Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877, t. I, p. 593; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1884, t. III, p. 597-599.

G. BAREILLE.

COLOSSIENS (ÉPÎTRE AUX). — I. But et occasion.

II. Authenticité. III. Division et doctrine.

I. BUT ET OCCASION. — Saint Paul n'avait jamais visité la ville de Colosses, Col., II, 1; il n'avait donc pas fondé cette Église. Le fondateur de l'Église colossienne paraît avoir été Éphrasas, I, 7; IV, 12. Éphrasas était le collaborateur de saint Paul, τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν, I, 7; il était natif de Colosses, ὁ ἐξ ὑμῶν, IV, 12. S'il n'est pas sûr qu'Éphrasas ait fondé l'Église de Colosses, il avait en tout cas prêché l'Évangile dans cette ville, I, 6, et y avait exercé le ministère, IV, 12. La doctrine prêchée aux Colossiens était conforme aux idées de saint Paul, II, 5. Comme Éphrasas était un chrétien, issu du paganisme, IV, 11-12, l'Église de Colosses était aussi formée en grande partie de pagano-chrétiens, II, 13. Étant venu à Rome auprès de saint Paul, Éphrasas y rendit un bon témoignage de la foi et de la charité des fidèles de Colosses, I, 4, ce qui avait réjoui le cœur du grand apôtre, II, 5; mais en même temps il lui avait signalé les erreurs qui menaçaient la jeune communauté. Ces erreurs, dogmatiques et morales, étaient multiples; mais il est difficile de les rattacher à un système unique. Cf., pour les diverses opinions, E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1903, t. I, p. 316-317. Le principe de toutes ces erreurs paraît avoir été, E. Jacquier, *ibid.*, p. 316; A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, 1^{re} et 2^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 89, un mélange de spéculations sur des êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme; ces êtres étaient appelés « anges ». D'ailleurs, une courte énumération des exhortations, adressées par saint Paul aux Colossiens, nous permettra, par voie de contraste ou de conséquence, de nous faire une idée de ces fausses doctrines: I, 5-6, il atteste que la parole de la vérité de l'Évangile, ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου, fructifie et croît depuis le jour qu'ils ont entendu et connu la grâce de Dieu dans la vérité, ἐπεγνωτε τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ; I, 9, il ne cesse de prier pour qu'ils soient remplis de la connaissance de la volonté [de Dieu] en toute sagesse et intelligence spirituelle, τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ, et qu'ils croissent, ἡ. 11, par la connaissance de Dieu, αὐξανόμενοι τῇ ἐπίγνωσει τοῦ Θεοῦ; I, 27, il a plu à Dieu de faire connaître à ses saints quelle est la richesse de la gloire de ce mystère, γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος (édit. crit.) τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου; I, 28, il enseigne tout homme en toute sagesse, afin de faire paraître tout homme [devant Dieu, cf. I, 22] parfait dans le Christ, ἐν πάσῃ σοφίᾳ ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ. Ajoutons-y les instructions et les avertissements, et nous aurons une idée plus complète de ces erreurs: II, 8, il les prévient de ne pas se laisser séduire par la philosophie et une vaine tromperie, διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης, selon la tradition des hommes, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, cf. aussi ἡ. 22; II, 11, il leur rappelle qu'ils ont été circoncis, non dans une circoncision faite par la main, mais dans le dépouillement du corps de chair, dans la

circconcision du Christ, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ; II, 16, il leur déclare qu'ils ne doivent pas craindre le jugement des autres au sujet des aliments ou de la boisson, ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει (probablement la viande et le vin), des fêtes, de la nouvelle lune ou des sabbats; II, 18, il les met en garde contre ceux qui veulent les juger sous une [apparence] d'humilité et par un culte des anges, et qui sont enflés d'orgueil par l'esprit de leur chair, ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ; II, 8, 20, il les exhorte à se détacher des éléments de ce monde, τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Ces faux docteurs leur enseignaient, II, 21, à ne pas prendre [les éléments de ce monde], à ne pas γ goûter, à ne pas γ toucher, et, γ. 23, à mortifier le corps, ἐν... ἀπειδὶχ τοῦ σώματος. Ils avaient une religion factice, ἐθελοδουραξία. De cet examen nous pouvons conclure que le but de l'Épître aux Colossiens est double : l'un *principal* : combattre les fausses doctrines qui circulaient dans cette Église; l'autre *secondaire* : féliciter les Colossiens de leur foi au Christ et de leur charité. Cf. E. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 68-73.

II. AUTHENTICITÉ. — I. HYPOTHÈSES DE L'AUTHENTICITÉ. — Elles sont au nombre de deux : 1° Les uns ont cru voir, dans les faux docteurs de l'Épître aux Colossiens, les gnostiques, qui menaçaient, au II^e siècle, l'existence de l'Église; par suite de cette opinion, ils ont imaginé une Épître destinée, sous le nom du grand Apôtre, à frapper à la tête la gnose. On a voulu reconnaître aussi, dans les deux parties opposées de l'Épître, deux couches superposées : l'une, authentiquement paulinienne, où l'on combat les faux docteurs; l'autre, plus récente d'un decennium, où la gnose est regardée comme l'ennemi héréditaire, et où l'image de l'hérétique est si finement dessinée que l'on est obligé d'y voir le gnostique du II^e siècle. Cette théorie a été soutenue, avec quelques variantes, par Fd. Ch. Baur, Schwegler, Köstlin, Hilgenfeld, Hausrath, et d'autres. — Mais, répond à bon droit A. Jülicher, *op. cit.*, p. 90, tous les traits de l'Épître conviennent à une classe de docteurs qui ont pu exister au temps de saint Paul; rien n'indique qu'il soit question d'un des grands systèmes gnostiques, que l'on peut passablement dater. Des formules comme celle de Col., II, 9, ne se trouvent pas, il est vrai, dans les Épitres antérieures de Paul; mais ce détail ne peut infirmer l'authenticité de toute l'Épître; de même, dans la section, I, 15-20, saint Paul peut fort bien développer sa christologie antérieure, en se plaçant à un autre point de vue; d'ailleurs, on remarque des analogies doctrinales entre l'Épître aux Colossiens et d'autres Épitres de saint Paul; ainsi l'idée que le Christ est la tête du corps des fidèles, Col., I, 18, 24; II, 19, se retrouve dans I Cor., XII, 27; de même Col., III, 11, répond à I Cor., x, 32, et Col., III, 17, à I Cor., x, 31. Cf. aussi Col., IV, 9, et Philém., 11, 23, 24.

II. HYPOTHÈSE DE L'INTERPOLATION. — D'autres exégètes soutiennent que l'Épître actuelle aux Colossiens résulte, en grande partie, d'interpolations pratiquées sur une Épître authentique de saint Paul. Ces auteurs reconnaissent dans l'Épître un fonds paulinien plus ou moins étendu (41 versets, d'après Holtzmann; toute l'Épître à l'exception de I, 16^b, 17, d'après Von Soden); tout le reste, non paulinien, aurait été composé à l'aide de lambeaux détachés d'une Épître authentique de saint Paul. Mais quel est l'interpolateur? Pour Holtzmann, c'est l'auteur de l'Épître aux Éphésiens; Von Soden et Pfeleiderer distinguent ces deux auteurs; Von Soden pense que les interpolations sont postérieures et Pfeleiderer croit qu'elles sont antérieures à la composition de l'Épître aux Éphésiens. Cf. A. Jülicher, *op. cit.*, p. 91; Jacquier, *op. cit.*, p. 323; H. von Soden, *Die Briefe an die Kolosser, Epheser*, dans le *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, 2^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 3. — Mais, répond Jülicher, le soupçon

d'interpolations ne se serait jamais élevé si l'on n'avait pas eu l'Épître aux Éphésiens avec laquelle, en effet, elle présente la ressemblance la plus étroite tant pour le fond que pour le style. Ces deux lettres si ressemblantes ont une origine commune. « Conçues à la fois dans le même esprit, nées dans les mêmes circonstances, portées à des Églises voisines par le même messenger, Tychique, elles nous apparaissent comme deux sœurs jumelles qui souffrent d'être séparées et dont chacune n'est même bien complète qu'en ayant sa sœur à côté d'elle. » A. Sabatier, *L'apôtre Paul*, 3^e édit., Paris, 1896, p. 240. L'Épître aux Colossiens répond à toutes les exigences d'une Épître adressée par Paul aux Colossiens dans la situation où se trouvaient ces derniers.

III. PREUVES DE L'AUTHENTICITÉ. — 1° Les Pères apostoliques ne contiennent que des analogies avec l'Épître aux Colossiens. Cf. I^a Clementis, XXIV, 1, et Col., I, 18; Funk, *Patres apostolici*, 2^e édit., Tubingue, 1901, p. 132; XLIX, 2, et Col., III, 14, p. 162; S. Ignace d'Antioche, *Ad Eph.*, x, 2, et Col., I, 23 (ἐδραίοι τῇ πίστει), p. 222; *Ad Smyrn.*, VI, 1, et Col., I, 16, p. 280; Polycarpe, *Ad Philipp.*, XI, 2, et Col., III, p. 308. — 2° Les Pères postérieurs attribuent explicitement à saint Paul l'Épître aux Colossiens : Tertullien, *De præscript.*, c. VII, P. L., t. II, col. 20; *Adv. Marcion.*, v, 19, *ibid.*, col. 519; *De resurrect. carnis*, c. XXIII, *ibid.*, col. 826; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 1, P. G., t. VIII, col. 705; IV, 7, col. 1268; IV, 8, col. 1277; V, 10, t. IX, col. 93; VI, 8, col. 284; Origène, *Cont. Cels.*, v, 8, P. G., t. XI, col. 1192. — 3° D'après saint Irénée, *Cont. hæres.*, I, 4; IV, 5, P. G., t. VII, col. 473, 488, Valentin, dans ses écrits, citait plusieurs fois l'Épître aux Colossiens. — 4° L'auteur des *Philosophoumena*, v, 2, P. G., t. XVI, col. 3163, nous apprend que les pérates avaient abusé des textes de cette Épître. — 4° L'Épître est citée dans le canon de Muratori. — 5° Saint Épiphanes, *Hæres.*, XLII, 9, P. G., t. XLI, col. 708, assure que Marcion l'avait insérée dans son *Apostolicon*.

IV. OBJECTIONS. — Les objections contre l'authenticité ou en faveur de l'interpolation de l'Épître aux Colossiens sont d'ordre philologique. On prétend que cette Épître, soit pour le vocabulaire, soit pour le style, présente des différences avec les autres Épitres de saint Paul, excepté l'Épître aux Éphésiens. Nous nous bornerons à donner ici les réponses d'ordre général : 1° si elle présente des différences, les analogies qu'elle a avec les autres Épitres sont encore plus nombreuses; 2° les locutions les plus lourdes sont toutes dirigées contre les partis qui enseignaient de fausses doctrines; 3° la section, II, 5-11, de l'Épître aux Philippiens est marquée d'une empreinte très semblable à celle des morceaux contestés de l'Épître aux Colossiens; 4° enfin l'on ne peut pas s'attendre à ce que Paul, prisonnier et vieilli (plus probablement à la fin de sa captivité à Rome, 62-63), écrive sur des sujets fort difficiles, avec la même fraîcheur et le même enchaînement que lorsqu'il était en pleine force. Jülicher, *op. cit.*, p. 91. Pour tous les détails philologiques et littéraires, cf. Jacquier, *op. cit.*, p. 324-328.

III. DIVISION ET DOCTRINE. — Le prologue, I, 1-12, mis de côté, l'Épître se divise assez distinctement en deux parties : l'une *dogmatique*, I, 13-11, 23; l'autre *morale*, III, 1-14, suivie d'un épilogue, IV, 7-18, qui contient surtout des salutations. La doctrine est donc elle-même dogmatique et morale.

I. DOGMATIQUE. — Les vérités dogmatiques enseignées par saint Paul sont à la fois nombreuses et importantes. Nous les énumérons dans l'ordre même de l'Épître. — 1° *Christologie* — 1. *La rédemption et la rémission des péchés* : I, 14, affirme que c'est en [Jésus-Christ] que nous avons la rédemption et la rémission des péchés; τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν. Remarquons que saint Paul ne dit pas : *par lequel*, δι' οὗ, mais *dans lequel* : ἐν ᾧ; d'autre part, comme il ne parle pas au

passé, mais au présent ἔχομεν, il semble vouloir dire qu'en Jésus nous possédons continuellement la rédemption et la rémission des péchés. Saint Jean Chrysostome fait la réflexion suivante : Il [saint Paul] n'a pas dit : λύτρωσιν, mais ἀπολύτρωσιν, afin que nous ne tombions plus, ni que nous devenions mortels : ὥστε μὴδὲ πεσεῖν λοιπὸν, μὴδὲ γενέσθαι θνητούς. *In Col.*, I, 14, P. G., t. LXII, col. 313. Quant à l'expression latine « par son sang », *per sanguinem ejus*, elle est une interpolation.

2. *Le Fils image du Père.* — I, 15, Jésus-Christ est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature, εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως; nous trouvons ici le terme « image » qui deviendra dans la théologie postérieure une des propriétés du Fils. Si Jésus-Christ est l'image de Dieu, il est par là même égal à Dieu lui-même : l'image de Dieu, dit saint Jean Chrysostome, *ibid.*, col. 317, montre l'égalité : Θεοῦ δὲ εἰκὼν τὸ ἀπαράλλακτον δείκνυσιν. Ainsi donc dans ces deux mots : « image de Dieu », εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, les Pères ont vu deux choses : a) la pluralité des personnes en Dieu; cf. S. Hilaire, *De synodis*, 13, P. L., t. x, col. 490; S. Ambroise, *De fide*, l. I, c. vii, n. 50, P. L., t. xvi, col. 540; b) leur parfaite égalité. Cf. S. Hilaire, *ibid.*, 25, col. 499; *De Trinit.*, viii, 48, col. 272; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, cxx, 20, P. G., t. xxxvi, col. 129; S. Augustin, *De quæst.* LXXXIII, 64, P. L., t. xl, col. 86; S. Jean Damascène, *De imag. orat.*, I, 9, P. G., t. xciv, col. 1240. Saint Jean Chrysostome observe, *ibid.*, col. 318, que saint Paul ne dit pas le premier-crée, mais le premier-né : καὶ μὴν οὐ πρωτόκτιστος, εἶπεν, ἀλλὰ πρωτότοκος.

3. *Le Fils créateur et fin de toutes choses.* — C'est le début même de I, 16 : "Οτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα. Ce passage est en étroite corrélation avec Joa., I, 3; suit l'énumération des choses créées par le Fils, qui rappelle Eph., I, 21; le verset se termine par l'affirmation du commencement : tout a été créé par lui et pour lui : τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. Ce verset est dirigé contre ceux qui attribuaient la création à un être intermédiaire. S. Épiphane, *Hær.*, xxxi, 4, P. G., t. xli, col. 480. Le texte présente trois cas du même pronom personnel : Tout a été créé en lui, ἐν αὐτῷ, par lui, δι' αὐτοῦ, et pour lui, εἰς αὐτόν. Ces trois formules se comprennent facilement : ἐν αὐτῷ indique la cause exemplaire : sur ces mots saint Thomas fait le commentaire suivant : *Et ideo omnia in ipso condita sunt, sicut in quodam exemplari*; δι' αὐτοῦ indique la cause efficiente; εἰς αὐτόν, la cause finale. Saint Jean Chrysostome, *ibid.*, col. 319, se demande ce que signifie ce εἰς αὐτόν, et il répond : En lui est suspendue la substance de toutes choses; non seulement il a fait passer toutes choses du non être à l'être, mais il les maintient encore, de sorte que, si elles étaient soustraites à sa providence, elles disparaîtraient et se dissoudraient : εἰς αὐτόν κρέματα ἢ πάντων ὑπόστασις. Οὐ μόνον αὐτὸς αὐτὰ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήγαγεν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς αὐτὰ συγκρατεῖ νῦν ὥστε ἂν ἀποσπασθῇ τῆς αὐτοῦ προνοίας, ἀπόλωλε καὶ διεφθάρηται.

4. *La préexistence du Verbe.* — I, 17, le Verbe est avant toutes choses, αὐτὸς ἐστι πρὸ πάντων. Ce dernier terme est au neutre, comme le prouve la répétition suivante, τὰ πάντα. La Vulgate a traduit : *ante omnes [creaturas]*. Et toutes choses subsistent en lui, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, *id est*, dit saint Thomas, *conservantur*. *Sic enim se habet Deus ad res, sicut sol ad lunam, quo recedente deficit lumen lune. Et sic si Deus subtraheret suam virtutem a nobis, in momento deficerent omnia* (Heb., I, 3) : *Portans omnia verbo virtutis sue*.

5. *Le Fils, tête de l'Église*, I, 18. — La traduction latine : *Et ipse est caput corporis Ecclesiae*, n'est pas assez exacte. Le grec porte : « Il est la tête du corps, de l'Église, » καὶ αὐτὸς ἐστὶν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς

ἐκκλησίας, de sorte que τῆς ἐκκλησίας doit être vraisemblablement regardé, non comme une incidente indépendante, mais comme une apposition de τοῦ σώματος. Le Fils est aussi le principe, ἀρχή, le premier-né d'entre les morts, afin d'être en tout le premier. Saint Jean Chrysostome fait, *ibid.*, col. 320, une belle réflexion : *il est partout le premier; en haut le premier, dans l'Église le premier, car il est la tête; dans la résurrection le premier*. Πανταχοῦ γὰρ ἐστὶν πρῶτος· ἄνω πρῶτος, ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ πρῶτος· κεφαλὴ γὰρ ἐστὶν· ἐν τῇ ἀναστάσει πρῶτος.

6. *Le Fils a eu la plénitude des grâces*, I, 19. — Il a plu [à Dieu]. Cf. I Cor., I, 21; Gal., I, 15. Le Christ, comme homme, n'a pas mérité la plénitude des grâces, mais il l'a eue par la bonté divine : « *Complacuit*, » saint Thomas dit sur ce mot, *designat quod dona hominis Christi non erant ex fato seu meritis, ut dicit Photinus, sed ex divina voluntate assumuntis hunc hominem in unitatem personæ. In ipso, ἐν αὐτῷ, régime de inhabitare, se rapporte au Christ. La plénitude, τὸ πλήρωμα, s'applique aux grâces et indique la dignité de la tête de l'Église : « Quia in ipso, etc., » dit encore saint Thomas, *ostendit dignitatem capitis quantum ad plenitudinem gratiarum omnium*. Saint Jean Chrysostome, *ibid.*, col. 320, avait déjà donné à ce verset un sens un peu différent : « Soit qu'il fût le Fils, soit [qu'il fût] le Verbe, ce n'est pas une vertu qui a habité là, mais l'essence; » εἶτε ἦν ὁ Υἱὸς, εἶτε ὁ Λόγος, ἐκεῖ ὥκησεν οὐχὶ ἐνέργειά τις, ἀλλ' οὐσία. — II, 9, c'est la plénitude de la divinité, τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος.*

7. *Jésus-Christ réconciliateur de toutes choses avec Dieu*, I, 20. — Dieu se réconciliera toutes choses par Jésus-Christ. Cf. Rom., v, 10-11; II Cor., v, 18-20. Il a pacifié par le sang de la croix de Jésus, διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, cf. Rom., iii, 25; v, 9-10; Eph., I, 7, tant ce qui est sur la terre que ce qui est dans les cieux. Cf. Eph., I, 10; II, 11-18. Ces dernières paroles présentent quelque difficulté. Les Pères les ont généralement entendues d'une pacification entre le ciel et la terre. Cf. S. Jean Chrysostome, *ibid.*, col. 321; S. Augustin, *Enchiridion*, c. LXII, P. L., t. xl, col. 261. L'apôtre répète cette même doctrine, j. 22.

2° *La rédemption*, II, 14-15. — Saint Jean Chrysostome voit dans ce passage la rédemption : « Nous étions tous, dit-il, sous le péché et le châtimement; par sa punition il effaça et le péché et le châtimement; il fut puni sur la croix; » πάντες ἦμεν ὑπ' ἁμαρτίαν καὶ κόλασιν· αὐτὸς κολασθεὶς ἔλυσε καὶ τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν κόλασιν· ἐκολάσθη ἐν τῷ σταυρῷ. *Ibid.*, homil. vi, n. 3, col. 340.

3° *L'angélogologie.* — Cette doctrine se trouve enseignée, I, 16, dont nous nous sommes déjà occupé à propos de la christologie. Saint Paul n'énumère ici que quatre degrés : les trônes, θρόνοι, les dominations, κυριότητες, les principautés, ἀρχαὶ, et les puissances, ἐξουσίαι. Sa doctrine sur ce sujet est plus résumée dans Rom., viii, 38; I Cor., xv, 24.

4° *La mort au péché.* — L'apôtre enseigne clairement, II, 12; III, 1, 3, que nous sommes morts au péché par l'ensevelissement avec Jésus-Christ dans le baptême, et l'union que nous avons avec lui.

II. MORALE. — Dans cette partie, saint Paul adresse aux Colossiens des exhortations générales et des exhortations spéciales. — 1° *Exhortations générales.* —

1. *Recherche des choses célestes.* — S'ils sont vraiment ressuscités avec Jésus-Christ, qu'ils cherchent les choses d'en haut, où Jésus-Christ est assis à la droite du Père, qu'ils s'affectionnent aux choses d'en haut et non à celles qui sont sur la terre; car ils sont morts et leur vie est cachée avec Jésus-Christ en Dieu; de plus, lorsque Jésus-Christ, qui est leur vie, paraîtra, alors ils paraîtront avec lui dans la gloire, III, 1-4. — 2. *Pratique de la mortification*, 5-8. — 3. *Renoncement au mensonge, dépouillement du vieil homme et revêtement*

de l'homme nouveau, 9-10. — 4. Pratique de la miséricorde, de la bonté, de l'humilité, de la douceur et de la patience, 12. — 5. Support et pardon mutuels, 13. — 6. La charité au-dessus de tout, 14. — 7. Pratique de la reconnaissance, 15. — 8. Instruction et exhortations mutuelles, 16. — 9. Faire tout au nom de Jésus-Christ, 17.

2^o Exhortations spéciales. — 1. Aux époux, 19-28. — 2. Aux enfants et aux pères, 20-21. — 3. Aux esclaves, 22-25. — 4. Aux maîtres, iv, 1. Saint Paul expose ainsi les devoirs sociaux et domestiques de la famille chrétienne. Il sanctifie le mariage en lui donnant pour type l'union de Jésus-Christ et de l'Église; l'éducation des enfants, en les mettant sous la surveillance de Dieu; il élève l'esclave en faisant appel à sa conscience, et en recommandant au maître d'aimer son esclave.

3^o Nouvelles exhortations générales à la prière et à la sagesse, 2-6. Cf. A. Sabatier, *L'apôtre Paul*, 3^e édit., Paris, 1896, p. 251-261.

I. COMMENTAIRES. — 1^o Anciens. — S. Jean Chrysostome, *Homil. in Epist. ad Col.*, P. G., t. XLII, col. 288-392; Théodore de Mopsueste, *In Epist. B. Pauli comment.*, P. G., t. LXVI, col. 925-932; Théodoret, *Ad Col.*, P. G., t. LXXXII, col. 592-628; Ambrosiaster, *In Epist. ad Col.*, P. L., t. XVII, col. 421-442; Pélagie, dans les œuvres de S. Jérôme, P. L., t. XXX, col. 853-862; Œcumenius, P. G., t. CXXIX, col. 14-56; Théophylacte, P. G., t. CXXIV, col. 1206-1279; S. Thomas, *In omnes D. Pauli Epistolas commentaria*, Aropæ, Paris, 1560, t. xvi.

2^o Modernes. — Bisping, *Erklärung der Briefe an die Epheser, Philipper und Kolosser*, Munster, 1866; Oltramare, *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Ephésiens et à Philémon*, Paris, 1891; Von Soden, *Die Briefe an die Kolosser, Epheser und Philemon*, Fribourg-en-Brisgau, 1891; H. Holtzmann, *Kritik der Epheser und Kolosser Briefe*, Leipzig, 1872; Henle, *Kolossä und der Briefe des Apostels Paulus an die Kolosser*, Munich, 1887; Messmer, *Erklärung des Kolosserbriefes*, Brixen, 1863; Von Hofmann, *Die Briefe Pauli an die Kolosser und an Philemon*, Nördlingen, 1870; Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Colossians and Philemon*, Londres, 1892; J. Parker, *Epistles to Colossians, Philemon and Thessalonians*, Londres, 1905; P. Ewald, *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon*, Leipzig, 1905; A. Lemonnyer, *Épîtres de saint Paul*, II^e partie, Paris, 1905.

II. TRAVAUX CRITIQUES. — Les Introductions spéciales aux livres du Nouveau Testament, notamment F. Godet, *Introduction au N. T.*, Neuchâtel, 1893, t. I, p. 490-534; Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2^e édit., Leipzig, 1900, t. I, p. 326-340, 348-369; Belser, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 549-557; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. II, col. 866-876; K. J. Müller, *Über den Gedankengang des Apostels Paulus in seinem Briefe an die Kolosser*, Leipzig, 1905.

V. ERMONI.

COMBEFIS François naquit à Marmande en novembre 1605. Après de fortes études littéraires, il prit l'habit dominicain au couvent de Bordeaux, juillet 1624, et fit profession le 24 juillet 1625. Il enseigna d'abord la philosophie à Bordeaux, puis la théologie au couvent de Saint-Maximin (1637). En 1640, nous le retrouvons professeur de théologie au couvent de Saint-Honoré, à Paris. Combefis, suivant ses goûts d'helléniste, profita de son séjour à Paris pour en fouiller les bibliothèques et en utiliser les nombreux manuscrits. L'Assemblée du clergé de France, en 1656, le chargea d'une édition des Pères grecs; en même temps pour l'aider dans ses recherches on lui vota des crédits qui s'élevèrent successivement d'abord à 500, puis à 800 et enfin à 1 000 livres tournois par an. Avec ces subsides Combefis put acheter ou faire copier bon nombre de manuscrits qu'il utilisa ensuite dans ses travaux. Il compta parmi ses protecteurs les personnages les plus considérables de son temps : les deux cardinaux Barberini, Mazarin, le nonce Piccolomini, les Gondi, etc.; de même il fut en relations très suivies avec les plus célèbres érudits de son temps : J.-M. Suarès, Huet, Pierre de Marca, Luc Holstenius, Léon Allatius, Emmanuel Scheelstrate à Rome, Blachus à Venise, Jean Bolland, Henschens, Papebroch

à Anvers, etc. Il mourut à Paris le jeudi 23 mars 1679, à l'âge de 74 ans.

Il est surtout connu comme helléniste. Son œuvre très considérable consiste principalement dans ses éditions d'auteurs grecs, traduits et annotés : 1^o *Sanctorum Patrum Amphilochoi Iconiensis, Methodii Patavensis et Andreæ Cretensis opera omnia quæ reperiri potuerunt, nunc primum magnam partem e tenebris eruta, latine reddita ac recognita, notisque illustrata*, etc., 2 in-fol., Paris, 1644; 2^o *Græco-latine Patrum bibliothecæ novum auctarium, tomus duplex, alter exegeticus, alter historicus et dogmaticus*, in-fol., Paris, 1648; 3^o *Historia hæresis monothelitarum sanctæque in eam sectæ synodi actorum vindiciæ. Diversorum item antiqua ac mediæ ævi tum historia sacræ tum dogmatica græca opuscula*, in-fol., Paris, 1648; ce livre fut mis à l'Index par décret du 20 juin 1662; il ne figure plus à l'édition officielle de 1900; 4^o *Bibliotheca Patrum concionatoria, hoc est anni totius evangelia, festa Dominica, sanctissimæ Deiparæ illustriorumque sanctorum solennia Patrum symbolis, tractatibus, panegyricis, iisque qua novum ex vetustis mss. codd. productus qua recensitis, emendatis, auctis, ad fontes compositis e græco castigatius elegantiusque redditus illustrata ac exornata*, 8 in-fol., Paris, 1662; 7 in-fol., Venise, 1749; 5^o *Bibliothecæ græcorum Patrum auctarium novissimum, in quo varia scriptorum ecclesiasticorum antiquioris, mediæ et vergentis ævi opuscula*, 2 in-fol., Paris, 1672; 6^o *Sancti Maximi vita et acta*, in-16, Paris, 1670; 2 in-fol., 1675; 7^o S. P. N. Theophanis chronographia, et Leonis Grammatici vitæ recentiorum imperatorum cum notis Jac. Goar et Fr. Combefis O. P. (græce-latine), in-fol., Paris, 1655; Venise, 1729; 8^o *Historiæ Byzantinæ scriptores post Theophanem partim nunc primum editi, partim recensiti, et nova versione adornati*, in-fol., Paris, 1685; Venise, 1729. Pour le sommaire de chacun de ces ouvrages, consulter Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 678.

Parmi les ouvrages de moindre importance édités par Combefis, on a : 1^o *Sancti Joannis Chrysostomi de educandis liberis liber aureus. Ejusdem tractatus alii quinque qua festivi, qua parænetici, etc., ex vetustis Mazarin. bibl. codicibus nova prodeunt Combefisio interprete*, in-8^o, Paris, 1656; 2^o *Illustrium Christi martyrum lecti triumphus vetustis græcorum monumentis consignati. Ex tribus antiquissimis Lutetiæ bibliothecis F. Franciscus Combefis produxit, latine reddidit, strictim notis illustravit*, in-8^o, Paris, 1660; 3^o *Originum rerumque Constantinopolitanarum variis auctoribus manipulis. Combefisius ex vetustis mss. codd. partim eruit, cuncta reddidit, ac notis illustravit*, in-4^o, Paris, 1664; 4^o *Ecclesiastes græcus, id est illustrium græcorum Patrum ac oratorum digesti sermones ac tractatus. Basilii magnus Cæsareæ Cappadociæ et Basilii Seleuciæ Isauriæ episcopi. Combefisius stylo molliovit, ex mss. fide restituit, auxit illustravit et castigationibus illustravit*, 2 in-8^o, Paris, 1674; 5^o *Theodoti Ancyranus adversus Nestorum librum, id est, ejus ex Scripturæ et fide concilii Nicæni confutatio et sancti Germani patriarchæ C. P. in S. Mariæ dormitionem et translationem oratio historica. Combefisius Latio reddidit, castigavit, notis illustravit*, in-8^o, Paris, 1675; 6^o *Basilii Magni ex integro recensitus textus ex fide optimorum codicum ubique castigatus, auctus, illustratus, haud incerta quandoque conjectura emendatus. Versiones recognitæ, ad saniores reductæ calculos ac textui qua licuit opera compositæ. Plures vix aliquid bonæ integris haud raro periodis defectis articulis retractatæ, suffectisque paulo melioribus expunctæ*, 2 in-8^o, Paris, 1679.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 678 sq.; L.-G. Pellissier, *Revue sectionne du 15 mai 1888*, p. 73; Ph. Thamizey de Larroque, *Notice sur la ville de Mar-*

mande, in-8°, 1872, p. 92-95; Id., *Lettres inédites de quelques hommes célèbres de l'Agenais*, in-8°, Agen, Paris, 1893, p. 85-102. R. COULON.

COMIERS Claude, célèbre mathématicien et savant français, né à Embrun, mort à Paris, en octobre 1693. Ayant embrassé l'état ecclésiastique, il fut docteur en théologie, protonotaire apostolique, prévôt du chapitre de Ternant, chanoine de la cathédrale d'Embrun. Il avait professé les mathématiques à Paris et passait pour un habile physicien et chimiste. Presque tous ses ouvrages se rapportent aux sciences exactes. Il collabora au *Journal des savants* pendant les années 1676, 1677, 1678, et l'enrichit de plusieurs rares machines inventées par lui. Devenu aveugle en 1690, il entra aux Quinze-Vingts, où il prit le titre d'*aveugle royal*, parce qu'il était pensionné du roi. La théologie ne lui doit que quelques rares écrits dont les principaux sont : *Instruction pour réunir les Églises prétendues réformées à l'Église romaine*, ouvrage superficiel et mal écrit, Paris, 1678; *Traité des prophéties, vaticinations, prédictions et pronostications, contre le ministre Jurieu*, in-12, qu'on trouve dans le *Mercur* de 1689. L'auteur y justifie la baguette divinatoire.

Michaud, *Biographie universelle*, 2^e édit., t. VIII, p. 679; Moréri, *Grand dictionnaire historique*; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*.

C. TOUSSAINT.

1. COMITIBUS (DE) ou CONTI Blaise naquit à Canzo, dans le Milanais, et fit ses études chez les mineurs conventuels de Milan, dont il prit l'habit de bonne heure. Ses heureuses dispositions le firent envoyer au collège de Saint-Bonaventure à Rome, mais en raison de sa jeunesse il fut exclu du concours pour y obtenir une chaire de professeur. Son général l'envoya alors régent des études à Breslau; peu après on le transférait à Prague, où il acquit bien vite une réputation considérable; les divers archevêques qui se succédèrent sur ce siège lui demandèrent d'enseigner dans leur séminaire et plusieurs monastères voulurent aussi profiter de ses leçons. Le P. Blaise Conti mourut le 4 avril 1689, âgé seulement de 49 ans. Il laissait un cours complet de philosophie et de théologie, qu'il se proposait de publier une fois rentré dans sa patrie. Un de ses disciples et son successeur dans la charge de régent des études à Prague, le P. Marianus Unczowski, entreprit cette publication et il éditait : *Theologia scholastica P. M. Blasii de Comitibus a Mediolano, pars prima I Sententiarum, de Deo uno et trino*, Prague, 1687; *pars secunda, de intellectu, scientia, providentia, prædestinatione et reprobatione*, *ibid.*; *In II Sententiarum, pars prima, de creatione, statu innocentie, angelis*, *ibid.*, 1688.

Franchini, *Bibliosofia e memorie di scrittori conventuali*, Modène, 1693, p. 108, 427; Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, Milan, 1745, t. I b, col. 445; Richard et Giraud, *Dizionario universale delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1844, t. III, p. 596.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

2. COMITIBUS (Pierre de), théologien augustin, né à Rome, et mort dans la même ville en 1696. Prosper Mandosi dans *Bibliotheca romana* l'appelle *vir in divinis et humanis litteris studiosissime versatus, eximio clarus ingenio, religiosus autem virtutibus illustrior, theologus et philosophus celeberrimus, rhetor elegans et poeta eruditus*. On a de lui : 1^o *Disputationes metaphysicæ theologicæ exagitatæ*, Munich, 1658; 2^o *Tractatus theologicus*, 2 vol., 1682. Ses œuvres de philosophie et de théologie ont paru à Venise, 12 vol., 1679. Sa *Summæ philosophicæ pars prima tribus tomis distincta totam physicam complectens* a été condamnée par la S. C. de l'Index, le 1^{er} août 1673.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 252; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, t. I, col. 2038; Mandosi, *Bibliotheca romana*, Rome, 1582, t. I, p. 22-23; Lanteri, *Postrema*

sæcula sex religionis augustinianæ, t. III, p. 101-102; Lopez, *Monastici Crusenii additamenta*, p. 309-310; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, col. 340.

A. PALMIERI.

COMITOLI Paul, théologien moraliste et exégète, né à Pérouse en 1544, entra dans la Compagnie de Jésus en 1559 et, après avoir enseigné les belles-lettres avec distinction, prit part aux travaux de la commission de savants chargée par Grégoire XIII de donner une nouvelle édition de la version des Septante. L'année même où parut cette édition, en 1587, Comitoli publia, traduite en latin, une *Catena in beatissimum Job absolutissima e quatuor et viginti Græciæ doctorum explicationibus contexta*, in-4°, Venise, 1587. Cette œuvre avait déjà été imprimée, l'année précédente, à Lyon, mais d'une manière si fautive que Comitoli reprouva entièrement cette première édition. Appliqué ensuite à l'enseignement de la théologie morale, il prit part dans la querelle soulevée à l'occasion de l'interdit fulminé par Paul V, le 17 avril 1606, contre le doge et le sénat de Venise et défendit vigoureusement l'autorité du pape contre les théologiens d'État, dans deux ouvrages publiés par ordre supérieur : *Trattato apologetico del monitorio della Santità di papa Paolo quinto et delle censure in quello contenute e pubblicata in Roma alli 17 d'aprile M.DC.VI. contra il Doge e Senato Veneto*, in-4°, Bologne, 1606; *Confutatione del libro de' sette teologi, contra l'interdetto apostolico*, *ibid.*, 1607. Mais il fallut l'intervention de Bellarmin pour avoir raison des arguments captieux du servite Fra Paolo et apaiser le différend. Voir BELLARMIN, t. II, col. 569. En morale, Comitoli est un adversaire du probabilisme, ce qui lui valut d'être exploité par Wendrock (Nicole) dans ses *Notes sur les Lettres provinciales* (sur le tit. v, sect. IV, § 1), et d'être vivement combattu par Vasquez. Il a laissé deux ouvrages érudits et de bon style, où il traite à fond quelques questions spéciales sur les sacrements, le vœu, les contrats, les censures, les testaments et les legs pieux : *Responsa moralia in VII libros digesta : quibus quæ in christiani officii rationibus videntur ardua ac difficilia enucleantur*, in-4°, Lyon, 1609; Crémone, 1611; Rouen, 1709; et un traité des contrats : *Doctrina contractuum universa, ad scientiæ methodum revocata*, Lyon, 1615. Voir au sujet de ce traité, le *Journal des savans*, 1709, p. 727 sq. Citons encore un traité ascétique sur les privilèges de Marie : *Cento et trenta privilegi della gloriosa Vergine Maria Madre d'Iddio*, in-4°, Pérouse, 1615. Le P. Comitoli mourut à Pérouse, le 18 février 1626.

Sotwel, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu*, p. 647; de Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. II, col. 1342-1343; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 204, 364-365.

P. BERNARD.

1. COMMANDEMENTS DE DIEU. Voir DÉCALOGUE.

2. COMMANDEMENTS DE L'ÉGLISE. — I. Nature. II. Classifications.

I. NATURE. — 1^o *Définition.* — D'une manière générale, toute loi ecclésiastique peut être appelée commandement de l'Église, qu'elle soit portée pour tous les fidèles ou qu'elle s'adresse exclusivement à une catégorie déterminée. Dans un sens plus restreint, le seul qui nous occupe présentement, on réserve cette appellation aux préceptes ecclésiastiques universellement imposés à tous les fidèles.

Ces préceptes, donnés sous forme de véritables lois, peuvent avoir pour objet : 1. l'accomplissement, de devoirs strictement prescrits par la loi divine, mais sans détermination précise de temps, de moyen ou de fréquence : tels sont les préceptes par lesquels l'Église détermine l'obligation de sanctifier le dimanche ou de recevoir les sacrements de pénitence et d'eucharistie; 2. l'explication, la défense et la préservation intégrale

du dogme catholique, par des décrets doctrinaux ou par de rigoureuses prohibitions obligatoires en conscience : tels sont beaucoup d'actes de l'Église condamnant définitivement telle erreur, ou interdisant la lecture d'ouvrages dangereux ou suspects ; 3. la détermination précise de l'obligation morale dans telle situation de conscience présentant des difficultés spéciales : c'est l'objet de nombreuses décisions ou prescriptions morales, par exemple en matière de coopération de tout genre, de participation au mariage civil, aux mariages mixtes, aux enterrements civils ou de fréquentation d'écoles dites neutres, etc. ; 4. des devoirs purement disciplinaires, spirituels ou mixtes, dont le fidèle accomplissement importe souverainement au bien spirituel commun ou privé, par exemple les prescriptions relatives au jeûne et à l'abstinence.

2^o *Subdivisions principales.* — 1. *Commandements explicatifs du droit divin et participant à sa nature.* —

a) *Commandements doctrinaux* ayant pour objet l'adhésion positive à l'enseignement imposé par l'Église au nom de son infaillible magistère ou recommandé par elle comme s'harmonisant mieux avec la doctrine révélée. Le catalogue de ces préceptes doctrinaux peut s'augmenter indéfiniment suivant les besoins de la société chrétienne. Leur énonciation peut être successivement perfectionnée par l'autorité ecclésiastique, à mesure que progresse la connaissance des déductions théologiques ou des vérités appartenant indirectement au dépôt de la révélation. Mais il n'arrivera jamais qu'un enseignement infailliblement défini par l'Église subisse ultérieurement une altération substantielle. De même un tel enseignement ne peut jamais cesser d'être obligatoire. En toute rigueur, cette affirmation ne s'applique point nécessairement à l'enseignement non infaillible, bien que la supposition contraire soit habituellement écartée par la haute prudence de l'autorité ecclésiastique. L'obligation peut à plus forte raison cesser, quand il s'agit de simples mesures disciplinaires toujours susceptibles de modification. Cf. S. di Bartolo, *Les critères théologiques*, trad. franç., Paris, 1889, p. 194-208.

b) *Commandements moraux* ayant pour objet la réception des sacrements ou la pratique de certains moyens de sanctification. Ecclésiastiques par leur détermination immédiate, mais divins dans leur fondement, ces préceptes requièrent une cause plus grave que les préceptes purement ecclésiastiques pour que leur obligation puisse être supprimée ou suspendue.

2. *Commandements purement ecclésiastiques*, n'ayant avec les préceptes divins qu'une relation de convenance plus ou moins lointaine. Qu'ils proviennent uniquement de la volonté formelle de l'autorité ecclésiastique ou qu'ils procèdent de quelque coutume universelle et constante approuvée par l'Église comme loi strictement obligatoire, ces préceptes sont toujours susceptibles de variation dans la mesure exigée ou suggérée par le bien commun. Leur obligation peut être plus facilement suspendue en face de raisons de quelque gravité.

II. *CLASSIFICATIONS.* — Les théologiens omettent généralement les commandements doctrinaux qu'ils rattachent au précepte divin de la foi. Ils comprennent dans leurs classifications les commandements moraux relatifs à la réception de certains sacrements et à l'obligation de sanctifier le dimanche, et plusieurs commandements ecclésiastiques universellement considérés comme plus importants.

Saint Antonin de Florence († 1439), *Sum. theologica*, part. I, tit. xvii, p. 42, énumère dix préceptes universels de l'Église, obligatoires pour tous les fidèles : observer certaines fêtes, garder les jeûnes prescrits ainsi que l'abstinence, entendre la messe les dimanches et jours de fête, se confesser une fois l'an, communier au moins une fois l'an au temps de Pâques, payer la dîme prescrite, s'abstenir de tout acte interdit sous peine d'excom-

munication, surtout d'excommunication *latæ sententiæ*, éviter la compagnie des excommuniés, et ne point assister à la messe ni à l'office des clercs vivant publiquement dans le concubinage, du moins quand ils sont publiquement dénoncés par leurs supérieurs ecclésiastiques.

La formule suivante en bouts rimés français, contenant l'énoncé de cinq préceptes ecclésiastiques, avait cours à la fin du x^ve siècle et au commencement du xvi^e :

Les dimanches messe oyras
et les festes de commandement.
Tous tes péchés confesseras
à tout le moins une fois l'an.
Et ton créateur recevras
au moins à Pasques humblement.
Les festes sanctifieras
qui te sont de commandement.
Quatre-temps, vigiles, jeunerai
et le carême entièrement.

Elle formait la cinquième et dernière partie du *Livre de Jésus pour les simples gens*, voir t. II, col. 1905, qu'on ne trouve plus à l'état isolé, mais dans deux compilations. Dans le *Compost et calendrier des bergiers*, dont les premières éditions datées sont de 1491 et 1492, voir t. II, col. 1904, le texte en était déjà accompagné d'explications. Ces « cinq commandemens de sainte Église » devaient être gardés par « tous ceulx et celles qui ont usage de raison selon qu'il sera possible », c'est-à-dire lorsqu'il n'y a pas d'empêchement légitime. « Il y est à noter que la transgression des commandemens de sainte Église oblige à péché mortel et par conséquent à damnacion comme fait l'obligacion des commandemens de la loy... Car ceux qui oyent les prêtres faisant les commandemens en l'église aux dimanches heure de messe paroissiale et accomplissent iceulx commandemens oyent Dieu et font sa volonté. Mais ceulx qui méprisent les prestres en tel cas et ne font leurs commandemens selon l'ordonnance de l'Église mesprisent Dieu et peschent mortellement. » Ces dernières paroles indiquent clairement que la formule était déjà prononcée chaque dimanche au prône de la messe paroissiale. D'ailleurs, le *Livre de Jésus* était reproduit dans le *Manuale seu instructorium curatorum*, Lyon, 1505, fol. LXXXIII, à l'usage des diocèses de Clermont et de Saint-Flour, voir t. II, col. 1905, et dans *L'instruction des curés pour instruire le simple peuple*, Paris, 1507, publiée par ordre de François de Luxembourg, évêque du Mans. Cf. Hézard, *Histoire du catéchisme*, Paris, 1900, p. 156-157, 375-378. Cette *Instruction* a été imposée au clergé de Chartres, Paris, 1575. Hézard, p. 334-335 ; voir t. II, col. 1915.

La formule des préceptes ecclésiastiques passa dans les catéchismes diocésains. Ainsi on la trouve dans celui de Sens, imprimé en 1554. Voir t. II, col. 1915. Au xvi^e siècle, elle est reproduite dans les rituels, ainsi dans celui de Rouen, 1640, 1651, Hézard, p. 433-434, et rattachée à la vertu de charité. La même liaison se remarque dans deux catéchismes de Paris, imprimés en 1687. La formule est enrichie d'un sixième précepte ainsi énoncé :

Le vendredy chair ne mangeras
ni le samedi pareillement.

Généralement, les six préceptes de l'Église sont placés dans les catéchismes à la suite du décalogue parmi les devoirs à remplir. Le catéchisme des trois Henri, voir t. II, col. 1933, les classe dans les objets du culte public. Hézard, p. 225.

Dans un ouvrage publié pour la première fois en 1557, Martin d'Azpicuelta ou Navarrus († 1586) énumère cinq préceptes ecclésiastiques principaux : entendre la messe les jours de fête, jeûner à certains jours, payer la dîme, se confesser une fois l'an et communier à

Pâques. *Enchiridion sive manuale confessoriorum et penitentium*, c. xxi, n. 1, Rome, 1588, p. 289. Azpiciuella ne mentionne point le précepte de l'abstinence, mais il le comprend dans l'explication qu'il donne de la loi ecclésiastique du jeûne. Vers la même époque, le B. Canisius († 1597), *Summa doctrinæ christianæ*, 1555, cite cinq commandements principaux : célébrer les jours de fête marqués par l'Église, entendre dévotement en ces mêmes jours la sainte messe, observer les jeûnes aux jours marqués, comme ceux du carême, des quatre-temps et des veilles de certaines fêtes appelées vigiles, confesser tous les ans ses péchés à son propre prêtre, et recevoir la sainte eucharistie une fois dans l'année, vers la fête de Pâques. *Le grand catéchisme de Canisius*, trad. Peltier, 2^e édit., Paris, 1859, t. II, p. 103. Comme Azpiciuella, Canisius omet le précepte de l'abstinence en tant que distinct du jeûne. Ces cinq préceptes ont été conservés dans les nombreux catéchismes allemands qui dépendent de Canisius. Les éditions, postérieures à 1563, du catéchisme allemand du dominicain Jean Fabri contiennent l'explication des commandements de l'Église. Voir t. II, col. 1914.

Bien que le concile de Trente, sess. XXV, ait approuvé sans délibération, le 4 décembre 1563, un décret *De delectu ciborum, jejuniis et diebus festis*, recommandant l'obéissance aux préceptes de l'Église, cf. A. Theiner, *Acta genuina*, Agram, t. II, p. 505-506, le catéchisme *ad parochos*, publié en 1566 par ordre de ce concile, ne parle pas spécialement des commandements de l'Église. Dans leur décret, les Pères de Trente distinguaient l'abstinence, *ciborum delectus*, des jeûnes de précepte.

Dans l'Amérique du sud, les conciles de Lima (1582) et de Mexico (1585) ordonnent la publication de catéchismes, qui énoncent cinq commandements de l'Église : 1^o ouïr la messe le dimanche et observer les fêtes; 2^o se confesser une fois l'an en carême, et auparavant si on est en péril de mort, et aussi communier dans cette circonstance; 3^o communier de nécessité pour Pâques fleuries; 4^o jeûner quand la sainte mère l'Église le commande; 5^o payer les dîmes et les prémices. *Doctrina christiana*, Lima, 1606, p. 7. La même formule se trouve dans un catéchisme espagnol, avec cette particularité que l'obligation de la confession est étendue au cas où quelqu'un doit donner ou recevoir l'ordre ou un autre sacrement. Cf. Héazard, p. 184. Voir t. II, col. 1919.

Pierre Binsfeld, *Enchiridion theologiæ pastoralis*, 1591, explique encore cinq préceptes de l'Église. Bellarmin, *Explication de la doctrine chrétienne*, 1598, c. VII, indique aussi cinq préceptes : l'obligation d'assister au saint sacrifice de la messe les jours de fête, de jeûner pendant le carême, les quatre-temps, les vigiles et de s'abstenir d'aliments gras le vendredi et le samedi, de se confesser au moins une fois l'an, de communier au moins une fois l'an dans le temps de Pâques et de ne point célébrer le mariage dans les temps prohibés.

Depuis le commencement du XVII^e siècle, la plupart des théologiens suivent l'énumération de Bellarmin, du moins pour les quatre premiers préceptes. Ils suppriment le cinquième. Ils conservent cependant le nombre cinq en faisant du jeûne et de l'abstinence deux préceptes distincts. Azor († 1609), *Institutiones morales*, l. VII, Cologne, 1613, p. 431 sq.; Fagundez († 1645), *Tractatus in quinque Ecclesiæ præcepta*; Lacroix († 1714), *Theologia moralis*, l. III, part. II, n. 1258 sq., Paris, 1867, t. II, p. 394 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXIII, proœmium, Venise, 1728, t. V, p. 274; Amort († 1775), *Theologia moralis*, tr. III, sect. X, Augsbourg, 1758, t. I, p. 510; S. Alphonse de Liguori († 1787), *Theologia moralis*, l. III, n. 1004; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, 2^e édit., Prato, 1892, t. II, p. 786; Lehmkühl, *Theologia moralis*, t. I, n. 1201 sq.; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, t. I, n. 434. L'omission du précepte de la

dîme est due le plus souvent aux divergences des coutumes locales ou à de profondes transformations sociales. Quand le précepte est exprimé comme au Canada, voir t. II, col. 1485, il élève parfois à sept le nombre des commandements de l'Église. Observons toutefois que ce précepte est parfois mentionné sous la forme plus générale d'obligation d'entretenir les pasteurs ecclésiastiques. Sabetti, *Compendium theologiæ moralis*, 14^e édit., 1897, p. 232; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, t. I, n. 434; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, n. 662, 4^e édit., Innsbruck, 1904, t. II, p. 648.

Quelques auteurs y ajoutent l'interdiction du mariage dans certaines circonstances. C'est encore l'usage anglais. Sabetti, *loc. cit.* Ainsi l'*Abrégé de la doctrine chrétienne pour l'usage du diocèse de Tournay*, Lille, 1675, contient, p. 43, un septième précepte ainsi formulé :

Hors le temps nocpes ne feras,
paieras tes dîmes justement.

D'autres comptent six préceptes, en dédoublant comme Canisius le précepte de la sanctification des fêtes et le précepte d'y entendre la messe, c'est ce que fit Bossuet dans son catéchisme de Meaux.

Depuis le XVII^e siècle, les catéchismes approuvés par les évêques suivent assez universellement la classification de Bellarmin, en omettant presque toujours l'interdiction de la solennité du mariage, en ajoutant parfois le précepte d'entretenir les pasteurs ecclésiastiques et en dédoublant habituellement les préceptes du jeûne et de l'abstinence.

Le catéchisme composé par Bossuet et tous les catéchismes de France comptent six commandements, deux pour l'assistance à la messe les dimanches et fêtes et pour la sanctification des fêtes, deux pour la confession et la communion annuelles, deux pour le jeûne et l'abstinence. Le catéchisme, prescrit par le III^e concile plénier de Baltimore en 1886 pour les États-Unis d'Amérique, compte six commandements : l'assistance à la messe aux dimanches et fêtes, le jeûne et l'abstinence aux jours marqués, la confession annuelle, la communion pendant le temps pascal, aider à l'entretien convenable des pasteurs ecclésiastiques, et s'abstenir de la célébration du mariage dans les circonstances où elle est défendue par l'Église. Sabetti, *loc. cit.* Plusieurs conciles particuliers reproduisent le même enseignement.

Quelques auteurs ajoutent assez arbitrairement plusieurs autres préceptes. Noldin ajoute l'interdiction de brûler les corps des défunts et les règles de l'Église relativement à la prohibition des livres. Berardi mentionne encore l'obligation de dénoncer le confesseur sollicitant et celle de dénoncer les hérétiques et les chefs secrets des sectes interdites, l'interdiction de contracter mariage malgré un empêchement ecclésiastique dirimant ou prohibant, l'obligation du jeûne naturel et de la confession sacramentelle avant la communion, l'interdiction des spectacles en carême, l'interdiction de recueillir des intentions de messe destinées au commerce de livres et l'obligation de donner à l'ordinaire les intentions qui n'auraient point été acquittées pendant l'année.

L'Église universelle n'a officiellement adopté aucune classification. Cf. *Revue du clergé français*, 1904, t. XLI, p. 561-562.

Outre les traités théologiques sur la loi ecclésiastique, on peut particulièrement consulter : S. Antonin de Florence, *Summa theologia*, part. I, tit. XVII, p. XII, Vérone, 1740, t. I, col. 805 sq.; Martin d'Azpiciuella ou Navarrus, *Enchiridion sive manuale confessoriorum et penitentium*, c. xxi, n. 1, Rome, 1588, p. 289 sq.; Canisius, *Le grand catéchisme*, trad. Peltier, 2^e édit., 1859, Paris, t. II, p. 103 sq.; Azor, *Institutiones morales*, l. VIII, Cologne, 1613, p. 431 sq.; Bellarmin, *Explication de la doctrine chrétienne*, c. VII; Lacroix, *Theologia moralis*, l. III, part. II, n. 1258 sq., Paris, 1867, t. II, p. 394 sq.; Salmanticenses, *Cursus*

theologia moralis, tr. XXIII, Venise, 1728, t. v, p. 274 sq.; Amort, *Theologia moralis*, tr. III, sect. x, Augsbourg, 1758, t. i, p. 510; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, n. 1004 sq.; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, 2^e édit., Prato, 1892, t. II, p. 786; Lehmkühl, *Theologia moralis*, t. i, n. 1201 sq.; Génicot, *Theologia moralis institutiones*, t. i, n. 434; *Kirchenlexikon*, t. v, col. 161-164.

E. DUBLANCHY.

COMMERCE. — I. Le commerce et l'économie sociale. II. Le commerce et la morale. III. Le commerce et le droit canon.

I. LE COMMERCE ET L'ÉCONOMIE SOCIALE. — 1^{re} *Définition.* — La production se fait en vue de la consommation, c'est une vérité banale; mais pour se mettre en rapport avec le producteur le consommateur a souvent besoin d'un intermédiaire : c'est le commerçant, le marchand. Il n'est pas difficile de distinguer un commerçant de tout autre industriel; et de ce fait élémentaire d'observation, il semble aisé de déduire et de formuler la définition du commerce. Et cependant sur cette définition les économistes ne sont pas d'accord. J.-B. Say définit le commerce : « l'industrie qui met un produit à la portée de celui qui doit le consommer. » Cette description s'applique au transport, mais le transport des marchandises ou bien est une branche ou bien n'est qu'un acte particulier du commerce. Le comte Verri dans ses *Meditazioni sulla economia politica* affirme que « le commerce n'est en réalité autre chose que le transport des marchandises d'un lieu dans un autre ». Mais n'est-il pas évident que le seul fait de déplacer un objet, une marchandise, sans échange, sans achat ni vente, ne saurait constituer une opération commerciale ?

Dans son livre *De la liberté du travail*, Dunoyer s'exprime ainsi : « Nous faisons tous des échanges dans la société, nous sommes tous marchands de quelque chose, nous sommes tous commerçants; mais commercer, vendre, acheter, échanger n'est proprement un métier pour personne. » Il ne nie pas la réalité de la fonction commerciale, il admet même volontiers la définition qu'on en donne; mais il conteste énergiquement la propriété du terme par lequel on la désigne. D'après Dunoyer, le mot *commerce* désigne l'ensemble des relations que les hommes ont entre eux pour la satisfaction de leurs désirs. Pourquoi refuser au commerce le sens spécial que lui donne l'usage de toutes les langues et de tous les pays? c'est du pur arbitraire. « Tout acte d'association, dit Carey, est un acte de commerce, les termes société et commerce ne sont que des manières différentes d'exprimer une idée identique. » *Principe de la science sociale.* Cette définition est beaucoup trop vaste, elle s'applique à tous les rapports sociaux.

1. Dans un *sens large*, le commerce est l'échange des biens matériels effectué par et entre les hommes. A cette notion appartiennent le simple troc et l'échange civil. Dans un *sens restreint*, le commerce est cette forme de l'activité humaine qui fait payer les marchandises du producteur au consommateur dans un but de lucre. On appelle marchandises tout ce qui possède une valeur d'usage : les meubles et immeubles, les produits de la terre, les objets manufacturés, le sol, etc. L'échange lucratif, tel est donc le commerce. L'intention de réaliser un bénéfice est un élément essentiel au commerce proprement dit; supprimez ce but et il ne reste plus que l'échange; or, personne ne songera à donner le nom d'opération commerciale au simple échange de deux objets. Le commerce comprend l'échange, mais l'échange sans production, c'est-à-dire sans modification ou altération des propriétés de la matière. C'est ce qui le distingue de l'industrie, cette forme de l'activité humaine qui transforme la matière et en fait un *produit*.

Toute industrie a un côté commercial, puisque l'industriel ne travaille pas seulement pour produire, mais pour vendre ses produits et réaliser un bénéfice. Cependant le commerce se développe en industrie spéciale

toutes les fois que le producteur éprouve de la difficulté à se mettre en contact avec le consommateur. Par exemple, lorsqu'il s'agit du trafic des objets trop éloignés, ou encore, ce qui arrive dans la grande industrie, lorsque le producteur est absorbé par le travail de la production.

2. *Définition juridique.* — Dans la langue du droit, le mot commerce a un sens empirique et tout artificiel. Lorsqu'ils traitent des actes commerciaux, les rédacteurs du code ne se laissent point guider par des considérations théoriques, ou par les données de l'économie sociale; ils n'ont en vue que l'utilité pratique et le départ entre la juridiction des tribunaux de commerce et celle des tribunaux civils.

D'une manière générale, le code comprend, sous le nom de commerce, l'ensemble des opérations qui ont pour but de réaliser des bénéfices en spéculant sur la transformation des matières premières, sur leur transport, sur leur échange et sur tous les actes énumérés dans les art. 632-634 du code de commerce. Ainsi, au point de vue juridique, acheter et vendre, non pour se procurer un bénéfice, mais pour ses affaires personnelles, cela n'est point un acte commercial. Exemple : Pierre vend les meubles de son salon et en achète d'autres qui lui conviennent mieux.

Il est parfois difficile de déterminer si un acte est légalement commercial ou non, les jurisconsultes sont en désaccord, la jurisprudence est divergente. En général, le code fait rentrer dans le commerce l'industrie manufacturière et l'industrie commerciale des économistes. Il s'ensuit que l'industrie extractive — l'agriculture et l'exploitation des mines — n'est pas comprise dans le commerce et que par conséquent les dispositions du code de commerce ne lui sont pas applicables. Acheter et vendre des immeubles dans un but de lucre devrait être du ressort du commerce, et cependant le législateur français a soustrait ces actes au droit commercial. Pourquoi cette anomalie? D'une part, on a craint de confier aux tribunaux de commerce la connaissance des questions immobilières; d'autre part, on n'a pas voulu admettre en matière d'immeubles la preuve par tous les moyens possibles, conformément à la règle générale qui régit les actes de commerce. Le droit commercial est surtout le droit *mobilier*, mais les intérêts fonciers exigent plus de stabilité et partant plus de restrictions et de garanties que la circulation mobilière. Pas de mobilisation à outrance, pas de *commercialisation* excessive, disait avec justesse l'économiste allemand Roscher. Il importe au bon ordre de la société, de laisser subsister quant à l'élément le plus stable de la fortune, la propriété foncière, une législation protectrice qui sacrifie moins à l'intérêt de la célérité et de l'économie des procédures.

2^o *Analyse du commerce.* — L'élément fondamental du commerce est l'échange, c'est-à-dire la convention par laquelle on cède à autrui la possession d'une chose pour obtenir la possession d'une autre chose appartenant à celui-ci. Pour analyser l'acte d'échange, considérons-le dans un cas idéal très simple. Supposons deux hommes d'humeur pacifique vivant dans une île et qui se rencontrent. L'un, par son travail, a ramassé une grande quantité de combustible, mais il manque de vivres. L'autre, adonné à la chasse, a abattu beaucoup de gibier, mais il n'a pas de bois. Le bûcheron et le chasseur ayant chacun en abondance ce qui manque à l'autre, il suffit d'un accord entre eux pour les tirer d'embarras. Ils font un échange : celui qui a du bois en cède une partie et acquiert du gibier, celui qui possède du gibier en abandonne une certaine quantité et reçoit du combustible. La raison qui détermine cet échange, c'est l'avantage des contractants. Grâce à lui, chacun d'eux obtient ce qui lui manque avec moins de peine que s'il devait l'acquérir par son travail. Inutile de faire intervenir dans cette convention le sentiment de solidarité

ou de sympathie; l'intérêt personnel bien entendu suffit pour motiver l'échange, chacun tire de son industrie un avantage plus grand que s'il était isolé. Considérons de plus près les conditions de l'échange. Le chasseur a cédé au bûcheron une quantité définie de gibier, contre une portion déterminée de bois. Supposons que, évaluées en poids, ces quantités représentent deux unités de gibier contre dix unités de combustible; on dira que, dans cet échange, deux unités de gibier en valent dix de bois. La valeur relative du bois et du gibier a été fixée à cette proportion par l'accord des volontés des deux contractants. Cet accord librement consenti est la cause de l'échange.

Envisagé en lui-même et limité à son effet immédiat, l'échange ne donne qu'un bénéfice subjectif : chacun des deux contractants trouve un moyen d'acquiescer une somme d'utilités plus grande que celle qu'il possédait; mais si l'on envisage la société qu'ils forment, l'ensemble des richesses existantes ou la totalité des produits dont disposent les hommes, on constate que l'échange n'a rien modifié sinon dans l'appropriation des richesses produites par le travail. Aussi bien le rôle capital de cette opération apparaîtra dans ses conséquences sociales, en produisant la division du travail. Il est à remarquer aussi que la règle adoptée pour l'échange : deux unités de gibier contre dix de bois (ou toute autre proportion), c'est-à-dire la valeur relative des objets échangés, n'affecte en rien la somme des richesses existantes.

Introduisons maintenant un autre facteur important, la concurrence, et, poursuivant notre exemple, supposons qu'au lieu de deux habitants l'île en renferme quatre : deux chasseurs et deux bûcherons, tous indépendants les uns des autres. Si chaque chasseur rencontre isolément un bûcheron, les échanges entre eux se feront comme il a été décrit, mais si les deux couples se trouvent réunis simultanément au même endroit, les conditions seront différentes. Les deux chasseurs offrent du gibier et demandent du combustible, les deux bûcherons offrent du combustible et demandent du gibier. Désormais il ne dépend plus de la décision d'un seul chasseur de fixer la valeur de son produit; s'il exige dix unités de bois pour deux de gibier et que l'autre chasseur ayant plus de gibier en offre trois ou quatre unités pour la même quantité de bois, les bûcherons en profiteront. Il est vrai qu'eux-mêmes sont dans un cas identique l'un vis-à-vis de l'autre. L'équilibre des offres et des demandes, c'est-à-dire des désirs des contractants, s'établira au point déterminé par la volonté de celui des deux chasseurs dont le besoin était le plus pressant et qui pouvait offrir le plus de gibier en échange et par celle du détenteur de combustible dont le besoin était le plus pressant et qui pouvait offrir le plus de bois.

La concurrence a donc pour premier effet l'abaissement de la valeur du produit, au plus grand avantage de ceux qui ont besoin d'acquiescer ce produit. Au commencement de ce siècle, pendant la guerre de l'Indépendance, les Chiliens, producteurs de cuivre, ayant grand besoin de fer, échangeaient aux Anglais le cuivre pour un poids égal de fer; en Europe où il y avait d'autres producteurs de fer, ils auraient obtenu une quantité bien plus considérable de ce métal en échange du cuivre. Un autre effet de la concurrence, c'est d'accroître la somme des quantités échangées et par suite de stimuler la production. Tel bûcheron qui n'aurait obtenu qu'une unité de gibier pour dix de bois renoncera à abattre du bois ou n'en abattra qu'une faible quantité; s'il espère obtenir une proportion double de gibier, il abattra peut-être quatre fois plus de bois. A mesure que le nombre des concurrents s'accroît, la psychologie individuelle de chacun joue un moindre rôle et il court moins risque d'être exploité en raison de l'urgence de ses besoins. L'échange prend un caractère de plus en plus impersonnel, il met en présence une certaine quantité de

besoins et une certaine quantité de produits, et la valeur des marchandises se détermine, non plus par la convention de deux volontés isolées, mais par l'estimation commune de toutes les parties intéressées à l'échange. L'estimation commune est la loi de l'échange et par *commune* on entend l'estimation dans le milieu des gens qui peuvent faire l'échange, c'est-à-dire sur le même marché. Depuis des siècles, l'estimation commune est donnée comme règle des marchés, critère de la valeur et du juste prix. Voir PRIX JUSTE. Le moyen âge l'indiquait déjà, et tous les docteurs de la scolastique ont continué à préconiser la *communis æstimatio*. L'estimation dépend de plusieurs facteurs; le plus important comprend deux termes qui se combinent. Leur influence, qui a été érigée en loi, se formule ainsi : *La valeur d'une chose est en raison directe de la demande et en raison inverse de l'offre qu'on en fait*.

Cette loi célèbre a été exposée depuis longtemps par les économistes, en termes très variés. Au fond, elle est l'expression d'observations très simples, elle formule la combinaison des désirs des deux parties échangistes : la demande est le désir effectif de se procurer la chose; l'offre représente le degré d'abondance ou de rareté qui impose certains sacrifices pour obtenir l'objet désiré. Les conditions de l'offre et de la demande s'établissent sur l'ensemble du marché, constitué par des groupes d'acheteurs et de vendeurs; c'est le prix courant; elles sont publiques pour beaucoup de marchandises. L'offre et la demande ne sont, en définitive, que le signe extérieur de deux causes plus intimes : *l'utilité et la rareté*. On remarquera enfin, qu'il ne s'agit pas d'une théorie purement *quantitative*, du rapport entre les masses existantes des divers objets; les quantités existantes ont une influence, mais elle est dominée par des facteurs psychologiques.

3^o *Évolution du commerce*. — Le troc est le premier degré de l'échange, c'est la simple livraison d'un produit contre un autre; le troc ne permet que des échanges très imparfaits, puisque la valeur des objets échangés n'étant déterminée que par le désir ou le besoin, on ne cherche pas à la calculer pour s'en rendre compte. Aussi l'usage s'en est-il restreint. A l'origine, on a senti les inconvénients du troc, et l'on a cherché, pour mesurer les valeurs, des objets moins exposés à des variations de prix que les marchandises elles-mêmes.

Dans les îles, au bord de la mer, on s'est servi de coquillages rares, d'une forme déterminée, à l'époque où les métaux précieux, inconnus ou peu répandus, n'étaient pas encore en circulation.

Puis sont intervenus les métaux précieux, l'or, l'argent, le cuivre, d'abord sous forme de lingots avec des formes particulières, dont il fallait contrôler le poids et le titre; puis sous forme de monnaie, avec une effigie d'abord symbolique, puis divine et ensuite humaine. On obtint ainsi dans les échanges toute la précision désirable. On sait qu'on recevra toujours une quantité de métal dont le poids et le titre seront déterminés et dont la valeur sur les divers marchés du monde sera moins variable que celle des marchandises. Dans la première phase d'organisation industrielle, celle de la famille, il est évident qu'il ne peut y avoir lieu à aucun échange, chaque groupe formant un organisme autonome qui se suffit à lui-même. C'est uniquement par le travail de ses membres, de ses esclaves, plus tard par les corvées de ses serfs que le groupe pourvoit à ses besoins.

Le commerce n'a point commencé entre voisins comme on pourrait être tenté de le croire, pour s'étendre peu à peu au loin. Entre les membres d'une même famille, d'un même clan, il y avait trop de conformité d'habitudes et de besoins, une division du travail trop peu développée pour qu'un mouvement d'échanges régulier pût prendre naissance. C'est entre des peuples éloignés et de régions différentes que le commerce a d'abord pris

naissance. Le commerce a été international avant d'être intérieur.

Le marchand a d'abord pris la forme de marchand *ambulant*. Tous les pays où le commerce est encore peu développé en sont encore à ce type : le commerce s'y fait par caravanes. On le retrouve dans nos villages sous la figure du *colporteur*. Mais ce système du marchand voyageant avec sa marchandise ne peut s'appliquer qu'à des produits d'un transport facile, et surtout est très onéreux, parce qu'il grève chaque article de frais généraux énormes. Les profits des marchands qui vont en caravane dans l'Afrique centrale doivent être de 400 p. 100 au moins pour être rémunérateurs.

Le commerce sédentaire est né avec le commerce local, mais à une époque relativement récente, sous l'influence du système des corporations. L'échange découle nécessairement de la séparation des métiers. Toutefois le commerce est renfermé dans les murailles de la même ville, c'est sur le *marché urbain* que se rencontrent les producteurs et les consommateurs qui sont concitoyens. Les marchands du dehors arrivent pourtant à pénétrer, mais non sans peines et sans luttes et seulement sous certaines conditions rigoureuses.

Le grand commerce sédentaire date du *xvi^e* siècle, où des entreprises de transport se constituent et permettent aux négociants de traiter leurs affaires par lettres, sur échantillons sans être obligés de transporter eux-mêmes leurs marchandises. L'évolution du commerce a suivi celle de l'industrie des transports. Sous le régime des manufactures le marché s'élargit et devient *national*. On a fait remarquer que l'établissement du marché national coïncide à peu près avec la constitution des grands États modernes et avec le système des fortifications nationales de Vauban substitué aux fortifications urbaines.

Le marché s'élargit encore en devenant *colonial*, et c'est alors que se créent, au *xviii^e* siècle, ces grandes compagnies de commerce qui jouèrent un rôle si considérable, par exemple la Compagnie des Indes anglaises. En même temps la spécialisation s'opère : le nombre des genres de commerce distincts s'élève à plusieurs centaines; les intermédiaires eux-mêmes, courtiers et autres, s'adonnent à une nature déterminée d'affaires.

Enfin, dans la phase de l'industrie mécanique et des chemins de fer, le marché devient véritablement *international*, *mondial*. L'évolution vers la grande industrie a eu pour effet de diminuer le nombre des intermédiaires et de favoriser la concentration des entreprises commerciales. Autrefois, d'importantes branches de commerce de gros se plaçaient entre les producteurs de matière première et les fabricants de la petite industrie; aujourd'hui, beaucoup de manufacturiers, au lieu de se fournir chez les intermédiaires, font directement leurs commandes dans le pays de production.

Quant aux produits achevés, les habitudes du commerce se transforment également : entre le fabricant de ces produits et le consommateur s'interposaient presque toujours des négociants qui vendaient aux détaillants, de sorte que le consommateur n'avait affaire qu'à ceux-ci : il n'en est plus de même aujourd'hui grâce à la concurrence des grands magasins et des sociétés coopératives de consommation.

Bien des facteurs ont concouru à ces transformations de la vie commerciale. On doit citer en première ligne le développement des voies de communication et des moyens de transport. Les applications de la vapeur et de l'électricité aux divers procédés de locomotion, soit sur terre, soit par eau, ont en quelque sorte reculé les bornes du monde et rapproché tous les peuples. L'Océan, qui était jadis un obstacle, est devenu un trait d'union entre les nations. Des navires de plus de deux cents mètres, qui transportent plusieurs milliers de tonnes de marchandises, traversent l'Atlantique en quelques jours.

La création de la marine à vapeur a prodigieusement accru la circulation des marchandises, en même temps qu'elle a assuré à leur livraison une régularité presque mathématique. En 1860, le transport d'un hectolitre de froment coûtait, de Chicago à New-York, 4 fr. 50, et 2 fr. 80 de New-York à Liverpool, soit 7 fr. 30 du lieu de production au lieu de vente. Aujourd'hui, on ne compte guère plus de 70 centimes de Chicago à New-York et un peu plus d'un franc de New-York à Liverpool. Le prix de vente de toutes les denrées agricoles a, par suite, en dépit des barrières douanières, une tendance de plus en plus marquée à se niveler sur toute la surface du globe.

Les progrès du machinisme ont eu aussi sur le commerce une profonde répercussion. Ils ont eu d'abord cet effet que la production a, depuis quelques années, grandi plus vite que la consommation. Le marché se trouve donc aujourd'hui fréquemment encombré par des stocks de produits fabriqués, qu'il faut vendre et vendre parfois au-dessous de leur valeur, ce qui est fatalement un danger et un trouble.

La concentration des capitaux entre les mains des banquiers et la multiplication des Bourses de commerce ont eu aussi des répercussions. Les commerçants sont obligés maintenant de suivre les variations des cours avec la même attention que les fabricants qui, en vue d'une hausse de la matière première, font des provisions, afin de couvrir leurs besoins pendant un certain temps.

4^e Division du commerce. — 1. Commerce de gros et commerce de détail. — Dans le commerce de détail, le marchand se trouve à portée du consommateur, lui livre ses marchandises au petit poids et à la petite mesure. Le négociant en gros est l'intermédiaire premier entre le producteur et le public; souvent encore le producteur fait lui-même ce genre de négoce. Entre le producteur ou le négociant de gros et le consommateur il y a souvent, non pas un seul intermédiaire, mais une hiérarchie de détaillants. Celui de la campagne se fournit à la ville voisine, celui de la petite ville s'adresse à la grande. Chaque intermédiaire est pour le consommateur une charge de plus et néanmoins il remplit un rôle utile.

D'abord, il est impossible au producteur de se faire boutiquier, et d'ailleurs il lui faudrait faire lui-même les frais d'installation; d'autre part, dans le système de la grande industrie, la marchandise se fabrique en masse. Le boutiquier fait provision pour le consommateur, qui préfère se fournir au magasin voisin, au fur et à mesure de ses besoins. Les intermédiaires détaillants sont donc utiles, s'ils ne sont pas trop nombreux. Mais il est clair que moins il y en a, moins la marchandise est grevée.

Quand on cherche quelle fraction du prix, payé dans un magasin pour un objet, revient réellement à celui qui l'a fabriqué, on est généralement surpris de constater combien cette fraction est faible. Ce fait ne tient pas à une rémunération exagérée du capital, mais à ce qu'une part réellement énorme du labeur total de la société est absorbée par les marchands, surtout par les détaillants. On se figure que la concurrence tend à réduire au minimum cette rémunération des distributeurs; il y a là une illusion, car l'effet de la concurrence est bien moins d'abaisser les prix que de partager la somme en un plus grand nombre d'individus et de diminuer à la fois la part de bénéfice de chacun et le nombre de ceux qui se consacrent à la production proprement dite.

Le nombre des détaillants ou boutiquiers dépasse beaucoup les besoins de la société, parfois il y en a dix pour faire un travail auquel un seul suffirait. La société qui entretient dix détaillants, quand un seul suffirait à accomplir le travail, en souffre, parce qu'elle entretient des travailleurs improductifs; le producteur et le consommateur en souffrent également, puisque pour le

même prix on peut acheter moins d'objets, satisfaire moins de besoins, rémunérer une moindre production.

En 1855, un fabricant de boutons de porcelaine estimait que sa production livrée par lui au commerce pour 800 000 francs avait coûté plus de dix millions aux acheteurs. Sur le thé, Michel Chevalier constatait entre le prix du gros et celui du détail une majoration de 200 p. 100. La majoration de 100 p. 100 du fait des intermédiaires lui paraissait un cas normal. Pour les articles de mercerie elle est bien plus forte : le cent d'aiguilles peut coûter à une ménagère ce que le mille a coûté à son fournisseur. L'élévation des prix de détail s'explique facilement : d'abord, tous ces intermédiaires doivent avoir un capital et des frais d'installation ; ils doivent hausser en proportion leur prix de vente. Ensuite, leur chiffre d'affaires est restreint et ils sont moins sûrs d'être payés, vu le caractère ordinaire de leur clientèle.

2. *Commerce extérieur et commerce intérieur.* — Le commerce intérieur comprend les échanges qui se font à l'intérieur du pays, le commerce extérieur les échanges qui se font avec l'étranger sous forme d'exportations ou d'importations. Dans le régime de la grande industrie, un pays fabrique plus que ne le demande la consommation intérieure, il doit donc recourir à l'exportation pour écouler ses produits et alimenter ses usines.

Le commerce d'exportation s'effectue avec l'étranger, soit à l'aide d'une succursale, soit à l'aide d'une maison associée qui n'est que le prolongement de la maison-mère effectuant les mêmes opérations. Voici comment se divisent les commerçants qui opèrent avec l'étranger.

a) *Les exportateurs* ont leur propre maison de vente dans les différentes places où ils font le commerce ; celle-ci est en correspondance avec la maison de France, qui a la direction générale de l'entreprise.

b) *Les commissionnaires* sollicitent et reçoivent les commandes des clients à l'étranger. Ils sont en quelque sorte les mandataires de ceux-ci, recevant des ordres précis pour telle marchandise, ou bien agissant au mieux des intérêts de leur correspondant.

c) *Les industriels négociants* envoient des employés de leurs maisons prendre des ordres sur leurs propres articles, dans le pays même du consommateur. Parfois les fabricants ont leurs maisons exclusivement en France, ils vendent leurs produits aux exportateurs, aux commissionnaires et directement aussi aux acheteurs étrangers, qui viennent à chaque saison faire leurs approvisionnements.

Pour connaître le résultat du commerce extérieur sur la fortune nationale, on a proposé d'établir la différence entre la valeur des exportations et des importations ; c'est ce qu'on a appelé la *balance du commerce*. On la regarde comme favorable, quand la somme des exportations dépasse celle des importations. Les ventes l'emportent-elles sur les achats, il y aura un solde à recevoir en numéraire, ce numéraire qu'on est tenté de regarder comme la seule richesse.

On oublie, en raisonnant ainsi, que l'estimation de la marchandise est faite à l'entrée et à la sortie d'après les cours qui ont lieu à l'intérieur, cours qui sont loin d'être ceux de l'extérieur. Il faut bien que la marchandise exportée soit vendue à un prix plus élevé que les prix d'estimation à l'intérieur, puisqu'elle a à supporter tous les frais de transport, d'assurance et de commission, et de plus le bénéfice de l'exportateur. Les prix officiels, relevés par l'administration des douanes, ne peuvent donc pas nous éclairer sur le bénéfice que l'écart des sommes exportées et importées paraît devoir nous indiquer.

Bien plus, si nous observons ce qui se passe dans les pays les plus riches, comme l'Angleterre, nous constatons que la balance du commerce lui est depuis long-

temps toujours défavorable, sans cependant que sa fortune ait cessé de s'accroître ; il en a été de même en France dans ces derniers temps.

Par la *balance économique*, on entend la comparaison totale des créances et des dettes d'un pays, ou la balance des paiements et des comptes ; ce qui est donc différent de celle du commerce. C'est à ce règlement de comptes que tient le mouvement du change.

On distingue le commerce *général* et le commerce *spécial* d'un pays. Par le premier, on entend l'ensemble des marchandises qui entrent ou sortent du pays. Par le second, on entend, à l'exportation, seulement les marchandises produites à l'intérieur, et à l'importation, celles qui sont consommées à l'intérieur à l'exclusion du transit. En certains pays, la différence peut être considérable, notamment pour la Belgique que ses modestes dimensions et sa position géographique destinent à un transit, qui donne d'ailleurs de sérieux bénéfices.

4^o *Rôle social du commerce.* — Le premier résultat de l'échange est de procurer aux deux parties un avantage réel. Cette vérité banale a cependant été niée par les physiocrates. Ils prétendaient que l'échange ne pouvait rien faire gagner à personne. En effet, disaient-ils, tout échange, s'il est équitable, suppose l'équivalence des deux valeurs échangées et implique par conséquent qu'il n'y ait ni gain ni perte d'aucun côté. Il est vrai qu'il peut y avoir une dupe, mais en ce cas le profit de l'un a pour compensation exacte le dommage de l'autre, en sorte que dans tous les cas le résultat final est zéro. Ce raisonnement est un pur sophisme. Il suffit de remarquer d'abord, que si aucun échange ne faisait rien gagner à personne ou si tout échange supposait nécessairement une dupe, il serait difficile de comprendre pourquoi les hommes persistent à pratiquer l'échange depuis tant de siècles. En réalité, ce que je cède par l'échange est toujours moins utile pour moi, moins désirable, car sans cela il est bien évident que je ne le céderais pas : et mon coéchangiste fait de son côté le même raisonnement. Chacun de nous reçoit en valeur d'échange l'équivalent de ce qu'il donne, mais la valeur d'utilité subjective est différente et par sa différence même détermine l'acte d'échange.

Un autre avantage de l'échange, c'est de produire la division, la spécialisation du travail. Si, en effet, l'échange n'existait pas, chaque homme devrait se préoccuper de produire tout ce qui est nécessaire à ses besoins, et en supposant que ses besoins soient au nombre de dix, par exemple, il devrait faire dix métiers différents ; il serait obligé de régler sa production, non point sur ses aptitudes, mais sur ses besoins. Du jour où l'échange est mis en pratique, la situation est complètement intervertie : chaque homme, sûr désormais de pouvoir se procurer par l'échange tout ce qui lui sera nécessaire, se préoccupe seulement de faire ce qu'il pourra faire le mieux ; il règle désormais sa production, non sur ses besoins, mais sur ses aptitudes ou ses moyens.

La cause initiale du progrès dans l'ordre économique est la division du travail ; plus celle-ci est avancée, plus la puissance de l'homme sur la matière grandit. Mais la division du travail est la conséquence directe de l'échange commercial ; sans lui, cette division serait impossible. Le commerce joue dans un organisme social le même rôle que l'appareil circulatoire dans un organisme animal : l'un et l'autre se chargent de distribuer les produits.

Il s'est trouvé des économistes pour soutenir que seule l'industrie agricole ou l'agriculture était productrice, parce qu'il n'y a production que là où il y a création de matière nouvelle. Aux physiocrates on a répondu que l'industrie proprement dite ou industrie manufacturière donne, en les transformant, une utilité, une valeur à des matières qui par elles-mêmes n'en ont pas, étant si abondantes que tout le monde en pourrait

prendre. Si nous acceptons la définition d'après laquelle la production est le résultat d'un travail de l'homme appliqué à la matière, qui lui donne de l'utilité ou augmente celle qu'elle a, l'industrie commerciale est productrice comme les autres. Le transport d'un produit d'un lieu dans un autre a pour résultat d'en élever la valeur. Une balle de coton a acquis un usage de plus et vaut davantage à Manchester que dans la plantation d'Amérique où elle a été récoltée. Ceci ne s'applique pas seulement à cette fonction de l'industrie commerciale qui a pour objet le transport, mais à celle qui s'occupe spécialement de la distribution des produits. Lorsque les caisses de thé arrivent de l'Inde ou de la Chine dans les magasins du négociant, elles ne sont pas encore à la portée du consommateur; il faut les fractionner, les tenir à sa disposition pour le moment où il les désirera, les préserver contre toutes les causes nombreuses de destruction ou d'avarie. Telle est la fonction des marchands, tel est leur travail, qui dans son genre est productif d'utilité sociale.

L'avantage direct du commerce est pour les nations, comme pour les industries, de leur procurer des choses qu'ils n'auraient pas pu produire du tout ou qu'ils n'auraient pu produire qu'au prix d'un travail plus considérable que celui par lequel ils ont obtenu les marchandises échangées contre ces choses; avec la même dépense de capital et de travail on pourvoit mieux à ses besoins.

Le commerce est avant tout un moyen de rendre les produits moins coûteux et d'accroître beaucoup la somme des satisfactions que l'homme peut tirer de son travail. En s'attachant uniquement à la formation du capital qui résulte d'un excédent des ventes sur les achats ou de la production sur la consommation, on néglige le principal pour l'accessoire.

Les avantages directs du commerce sont grands, moins pourtant que les avantages indirects. Le plus important de ceux-ci est de pousser au progrès dans les procédés de production, à la fois par la concurrence qui stimule le producteur et par l'appât du lucre croissant avec l'extension du marché. L'ouverture de nouveaux débouchés facilite les moyens d'acquérir les objets et en fait connaître de nouveaux.

Les avantages moraux du commerce ne sont pas moins considérables. Il met des hommes en contact avec d'autres hommes ayant des habitudes de pensée et d'action différentes; le commerce est la cause de la plupart des relations des peuples civilisés entre eux et avec les peuples moins avancés qu'ils font profiter de leur culture. Ces communications ont été la source de plus grands progrès, chaque peuple a profité des découvertes accomplies ailleurs et le patrimoine intellectuel de la race humaine, sa puissance sur la matière ont été considérablement accrues. L'échange des procédés industriels, des théories scientifiques, même des idées morales et politiques est la conséquence des relations commerciales.

II. LE COMMERCE ET LA MORALE. — La théologie du haut moyen âge n'était pas favorable à la spéculation, au commerce exercé dans le but unique de lucre, de bénéfice illimité. Dans la *Somme théologique*, II^e II^e, q. LXXVII, a. 4, saint Thomas s'exprime en ces termes : « Le propre du commerce est de s'appliquer aux échanges. Or, le Philosophe, au livre I^{er} de sa *Politique*, c. I, v, VI, distingue deux sortes d'échange. L'une est comme naturelle et nécessaire. C'est l'échange, soit en nature, soit en argent, commandé par les nécessités de la vie. Mais un tel échange n'est pas proprement le fait des commerçants, il l'est plutôt des chefs privés ou publics qui ont à pourvoir leur maison ou leur cité des choses indispensables à la vie. L'échange de la seconde espèce est celui d'une monnaie pour une autre ou d'objets quelconques pour de la monnaie; opéré non à cause

des nécessités de la vie, mais en vue du lucre. Ce dernier échange est celui qui est regardé comme constituant proprement le commerce, selon le Philosophe, *op. cit.*, c. VI. Le premier échange est louable, puisqu'il satisfait à une nécessité naturelle, le second, au contraire, est justement blâmé (*juste vituperatur*), parce que de lui-même il satisfait à la convoitise du lucre, qui, loin de connaître quelque borne, s'étend à l'infini. C'est pourquoi le commerce, considéré en lui-même, a un certain caractère honteux (*quandam turpitudinem habet*) comme n'impliquant pas en soi une fin honnête ou nécessaire. Toutefois, si le lucre, qui est le but du commerce, n'implique pas intrinsèquement quelque chose d'honnête ou de nécessaire, il n'implique non plus en soi rien de vicieux ou de contraire à la vertu. Dès lors, rien n'empêche que le lucre soit rattaché à quelque fin nécessaire ou même simplement honnête et ainsi le commerce sera rendu licite. Par exemple, un homme recherche dans le commerce un lucre modéré, mais il rattache celui-ci à l'entretien de sa maison ou même à l'assistance des indigents; ou bien, on se livre au commerce en vue de l'utilité publique, on veut que les choses nécessaires à l'existence ne manquent pas dans le pays, et le lucre, au lieu d'être visé comme fin, est seulement réclamé comme rémunération du travail (*quasi stipendium laboris*). »

Nous avons tenu à citer intégralement ce passage qui montre bien la pensée, toute la pensée de saint Thomas. Le lucre peut donc être honnête, le docteur angélique le reconnaît expressément, mais en soi il entraîne peu de considération. Le lucre sans limite était peu estimé, aussi a-t-il besoin d'un motif, et saint Thomas admet qu'il n'est pas illicite, quand on a pour but de subvenir à sa famille, aux indigents, ou de procurer des provisions nécessaires au public.

La plupart des auteurs anciens sont très sévères pour les commerçants. Ce qui caractérise pour eux la spéculation, c'est de vendre une chose plus chère qu'on ne l'a achetée, sans lui avoir fait subir la moindre modification. Quelques auteurs sont très rigoureux dans leurs appréciations. Jean Gerson s'exprime ainsi : *Vendere rem carius quam emptā est, si notabilis sit excessus in lucro, omnibus miseriis, periculis et industriis hinc inde compensatis, est regulariter de se malum, et pejus si propter indigentiam proximi hoc fiat*. D'autres, au XVII^e siècle déjà, cherchent à étendre la légitimité du commerce. D'après saint Thomas, les commerçants, rendant des services, peuvent percevoir un profit légitime; ils peuvent avoir la rémunération de leur travail et aussi un profit qui est un *quasi stipendium*. Les docteurs du moyen âge considéraient surtout le rôle social du commerce et redoutaient avec raison l'amour immodéré du lucre. D'ailleurs, l'existence des foires, des marchés, l'essor du commerce maritime prouvent bien qu'on ne méconnaissait pas entièrement son utilité.

Les dangers du commerce, ce sont les fraudes si fréquentes en ces matières, la violation du juste prix, la poursuite du lucre, non pour une fin licite, mais dans le seul but de s'enrichir *in immensum*. A la fin du XIV^e siècle, saint Antonin de Florence distingue un négoce modéré, licite, juste, et la *negociatio mundana* proprement dite, pleine de vices et souvent de fraudes. *Summa theol.*, part. I, tit. I, c. XVI. Ne peut-on pas admettre d'ailleurs qu'il demeure vrai qu'un négoce de pure spéculation, ayant pour but unique le lucre, ait besoin d'un titre ou d'une autre fin qui le justifie? On pourra discuter sur les qualités du motif, mais en soi cette idée n'est-elle pas éminemment favorable à la morale publique?

Si l'opinion des anciens théologiens à l'égard du commerce était plutôt empreinte de sévérité, les jugements que le public de notre siècle porte sur les transactions commerciales tombent dans l'excès contraire. On am-

nistie indistinctement toutes les manœuvres par lesquelles les hommes s'enrichissent, même aux dépens de leurs semblables, pourvu qu'elles se produisent en grand et que le succès les couronne. Pour beaucoup de gens, hélas ! toute la morale du commerce se réduit à cette règle : acheter le meilleur marché et vendre le plus cher possible.

Le progrès que nous avons constaté dans l'ordre économique n'existe malheureusement pas dans l'ordre moral. Assurément, même dans les âges de foi, où le christianisme était en plein épanouissement, la fraude et l'usure se donnaient libre carrière. Mais il y avait dans la société des ressources inépuisables de vertu et d'honneur ; le nombre des hommes qui observaient dans le commerce une scrupuleuse probité était considérable et ils tenaient le premier rang dans l'estime de leurs concitoyens. Les conversions d'usuriers étaient fréquentes et publiques : ils restituaient largement et la conscience commune était raffermie. De nos jours, la corruption et les faciles indulgences débordent en cette matière. Rien n'est plus démoralisant que l'adulation dont sont entourés les grands hommes de la Bourse, les princes de la spéculation, dans la presse parisienne et dans certains salons, que l'indulgence dont on couvre l'origine de fortunes scandaleuses. On ne saurait être dupe de mots en un sujet de si grande conséquence ni se laisser prendre à de vagues généralités. L'hypocrisie en matière de probité règne singulièrement dans les nations modernes. Il faut d'autant plus s'en défier que si, dans les civilisations plus raffinées, la violence matérielle est devenue peu à peu répugnante à la majorité des hommes, ils n'en sont que plus portés à des fraudes qui restent trop souvent impunies. La vérité est que l'improbité, en grand comme en petit, depuis la falsification des denrées, les faillites frauduleuses, les incendies volontaires des maisons assurées, jusqu'aux gigantesques accaparements et aux coups de force de la Bourse, a pris une redoutable extension depuis que les croyances religieuses ont fléchi.

La loi civile ne peut atteindre tous les actes coupables, elle doit en laisser un grand nombre impunis pour ne pas empêcher le bien de se produire. Il n'en importe que plus de former la conscience individuelle et publique. La conscience individuelle d'abord, car la pénétration des idées de justice dans le plus grand nombre d'âmes est le moyen primordial de moralisation. La conscience publique aussi ; car l'opinion, par la presse, par l'association, voire par cette mise en interdit qu'on appelle le *boycottage*, peut beaucoup faire prévaloir la morale dans les affaires.

Une saine morale demande aux commerçants : 1° d'observer dans toutes leurs opérations les règles de la justice commutative ; 2° d'accomplir le précepte de la charité dans la mesure où il est obligatoire pour chacun, selon ses facultés et d'après les circonstances ; 3° de subordonner leur recherche du gain au but suprême de la vie par une discipline intérieure. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. LXXVII, a. 1, 2.

L'acte primordial du commerce, étant la vente-achat, doit satisfaire aux règles de justice propres à ce contrat. Voir ce mot. Nous nous bornerons à rappeler brièvement les principales. Dans tout contrat, le consentement doit être libre ; or la liberté des contractants peut être viciée par deux causes : la *crainte* et l'*erreur*. Pour ce qui est de la crainte, il suffit de faire remarquer que les faits de violence sont devenus insignifiants dans notre état social. Quant à l'erreur seule, isolée des manœuvres qui ont pu la déterminer, elle n'est une cause de nullité que lorsqu'elle tombe sur la substance même de la chose qui en est l'objet. Mais le dol qui produit l'erreur et la tromperie sur la qualité ou la quantité de la marchandise vendue sont d'autant plus fréquents que le commerce s'étend et que la moralité professionnelle diminue.

La dissimulation par le vendeur des vices de la chose, s'ils sont cachés ou si, par sa position de marchand, il est seul en état de les connaître, est contraire à la morale. La loi civile n'a pu faire de ce principe qu'une application assez restreinte aux vices rédhibitoires. Des lois récentes dans tous les pays ont réprimé, même par des peines correctionnelles, les simples tromperies ou appellations mensongères données à des produits d'un usage général sur lesquels la fraude est particulièrement dangereuse pour la santé ou pour la production, tels que les vins, les beurres, les engrais... Ces fraudes, en effet, ont pris de nos jours une redoutable extension, en proportion même des progrès de la chimie et de la plus grande capacité professionnelle des producteurs. Comme il ne faut rien exagérer, on doit leur tenir compte des usages commerciaux. Saint Antonin de Florence a prévu au XV^e siècle un cas qui se présente fréquemment de nos jours. « Certains marchands sophistiquent leurs produits afin de réaliser un bénéfice honnête, parce que s'ils vendaient les produits purs, les acheteurs n'en voudraient pas donner un juste prix, parce que les autres marchands vendent moins cher les denrées mélangées. Dans ce cas, ils peuvent être excusés, pourvu que les mélanges ne soient point nuisibles à la santé. » *Summa theol.*, part. I, tit. 1, c. XVII, § 4.

L'application principale de la justice commutative au contrat de vente est celle du *juste prix*. Voir ce mot. La règle du juste prix est l'application juridique de cette notion que dans les contrats commutatifs les produits ou les services échangés doivent être équivalents, puisque l'avantage que reçoit l'une des parties est la cause de l'avantage qu'elle s'engage à procurer à l'autre.

Les plus anciens monuments du droit canonique insistent sur l'injustice qu'il y a à abuser de la position spéciale d'un acheteur pour lui vendre au delà du prix courant : *placuit ut presbyteri admonerent plebes suas, ut et ipsi hospitales sint et non carius vendant transeuntibus quam mercato vendere possint. Decret.*, de Grégoire IX, c. *Placuit*, 1, 10, *De emptione et venditione*, l. III, tit. XVII. D'après saint Thomas, qui généralise la solution, il est également injuste d'acheter au-dessous du juste prix et de vendre au-dessus. *Sum. theol.*, II^e II^e, q. LXXVII, a. 1, 4. La spéculation commerciale, la recherche du gain ne pouvaient plus désormais s'exercer que sur les éléments impersonnels du marché et non plus exploiter la situation personnelle de tel ou tel acheteur.

Par la règle du juste prix, la liberté nécessaire aux transactions, la légitime recherche de l'intérêt personnel n'étaient nullement exclues, car saint Thomas ajoute avec beaucoup de justesse : *Justum pretium non ut punctualiter determinatum, sed magis in quadam estimatione consistit, ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere æquitatem iustitiæ*. C'est là-dessus que les théologiens postérieurs ont basé leur distinction entre le *supremum*, le *medium* et l'*infimum justum pretium*, disant qu'il est défendu de vendre au-dessus du *supremum* et d'acheter au-dessous de l'*infimum justum pretium*, sans que cette classification ait ajouté plus de précision au principe posé par le grand docteur.

Le juste prix est fixé par la commune estimation des acheteurs et des vendeurs, c'est-à-dire par l'offre et la demande ; mais pour que le jeu de l'offre soit un mode légitime de détermination des prix — et là où il est possible, il est le seul légitime — il faut un certain nombre de conditions économiques : amplitude du marché, connaissance de la chose objet du contrat chez les parties, liberté de leur part ; en un mot, il faut que la concurrence existe en fait comme en droit. Là où elle ne peut se produire, le législateur est obligé, comme de nos jours, d'en revenir aux taxations de prix pour empêcher les abus du monopole.

Parmi les manœuvres employées pour fausser le juste

prix, la plus commune est la constitution des monopoles (voir ce mot) artificiels par la coalition des détenteurs d'une marchandise.

Une autre pratique est l'élimination des concurrents en vendant au-dessous du prix normal pendant un certain temps, dans le but de relever ensuite les prix. Il ne faut pas se tromper sur l'expression « vendre au-dessous du juste prix ». Tel prix ruineux pour un producteur peut ne pas l'être pour un autre, et ces luttes industrielles, en forçant chacun à réduire son prix de revient, sont la source du bon marché réel et définitif. Puis, le grand nombre des concurrents étant souvent un mal, les mesures prises de concert par les producteurs pour en réduire le nombre peuvent-elles être condamnées, si d'ailleurs la concurrence s'exerce loyalement ? On ne démontre pas que la possession en matière de clientèle suffise à constituer un monopole. Néanmoins, ne peut-il se faire qu'en agissant ainsi on pèche et même gravement contre la charité ? Évidemment oui, si, sans y être contraint par sa propre nécessité, en faisant désister le concurrent, on le prive d'un moyen nécessaire à son existence ou à sa situation. Mais encore une fois on ne voit pas qu'il y ait là une violation de justice. Un commerçant peut-il abaisser le prix de vente au-dessous du prix rémunérateur au risque de ruiner ses concurrents ? A part la considération de charité que nous venons d'indiquer, peut-on taxer d'injustice celui qui abandonne à l'acheteur le bénéfice auquel il avait droit et même lui livre quelque chose du sien ?

III. LE COMMERCE ET LE DROIT CANON. — La législation positive de l'Église interdit aux clercs de se livrer au commerce, c. *Secundum*, 6, x, *Ne clerici vel monachi*, l. III, tit. I; const. *Apostolicæ servitutis*, du 25 février 1741; Clément XIII, const. *Cum primum*, du 17 septembre 1759. La raison de cette prohibition est facile à comprendre. Entre la dignité sacerdotale et la profession commerciale, il y a incompatibilité. Il ne convient pas que le ministre de Dieu se laisse absorber par le négoce, que celui qui s'est séparé du monde pour entrer au service de l'Église soit engagé dans les luttes, les compétitions, les responsabilités de la spéculation commerciale. Voir col. 232.

Considérons de plus près les termes et l'extension de cette loi ecclésiastique.

Sous le nom de *clercs*, il faut entendre non seulement tous ceux qui ont reçu les ordres sacrés, mais encore tous ceux qui ont reçu les ordres mineurs, s'ils possèdent un bénéfice, et, selon l'opinion la plus probable, ceux-ci doivent s'abstenir, même dans le cas où ils ne possèderaient pas de bénéfice, pourvu qu'ils aient d'ailleurs des ressources suffisantes pour vivre. Cf. Schmalzgrueber, l. III, tit. I, n. 27, 28. La loi atteint aussi les religieux de l'un et l'autre sexe, c'est-à-dire les membres des ordres ou congrégations approuvées par l'Église. Quant aux novices ils ne sont pas soumis à cette loi; ils l'observeront toutefois par raison de convenance.

Ce qui est défendu, c'est le commerce dans le sens strict (*negociatio lucrativa seu quæstiosa*): acheter un objet dans l'intention de le revendre plus cher, sans lui faire subir de transformation. Ainsi, pour constituer un acte commercial, d'après le droit canon, quatre conditions sont requises : 1^o acheter et vendre un objet; 2^o le vendre dans le même état; 3^o le vendre plus cher; 4^o avec l'intention de réaliser un bénéfice.

Le bénéfice du négoce provient-il du troc sans qu'il y ait achat ou vente, l'opération tombe dans la catégorie des actes commerciaux interdits aux clercs. Par contre, acheter des marchandises, les transformer par son travail pour les revendre plus cher — par exemple acheter des raisins pour en faire du vin — ce n'est pas à proprement parler du commerce, c'est de l'industrie (*negociatio artificialis seu industrialis*).

En principe, est également défendu le commerce dit *negotiatio politica*; il peut encore avoir lieu de nos jours, par exemple lorsque des missionnaires en temps de famine achètent du blé et autres marchandises pour leurs néophytes. Cf. Schmalzgrueber, l. III, tit. I, n. 13, 14; Wernz, *Jus decretal.*, t. II, n. 219, p. 312, 313.

L'industrie est-elle défendue aux clercs ?

Oui, lorsqu'ils achètent la matière première pour la faire transformer par des ouvriers engagés à cet effet, dans le but de vendre le produit avec bénéfice. Par exemple, Pierre achète des raisins, loue des ouvriers pour en faire du vin qu'il vend ensuite avec gain. D'après l'opinion commune des théologiens et des canonistes, on trouve dans cette opération industrielle l'esprit de lucre qui caractérise le commerce proprement dit et est incompatible avec l'état clérical. Lugo, *De justitia et jure*, disp. XXVI, n. 34.

Si au contraire la matière est transformée par le travail personnel des clercs, l'industrie alors n'a plus rien d'illicite. Ce n'est plus du commerce proprement dit. Saint Paul n'a-t-il pas vécu du travail de ses mains ? Les anciens moines ne vivaient-ils pas du produit de leur travail ? Au reste, cette pratique a-t-elle été autorisée par plusieurs canons. Citons le IV^e concile de Carthage, *Decret.*, c. *Clericus*, 3, xci, *Clericus victum et vestimentum sibi : Clericus victum et vestimentum artificulo vel agricultura, absque sui officii dumtaxat detrimento paret*. En tout cas, les clercs doivent s'abstenir des métiers peu convenables à leur condition. L'agriculture et l'industrie extractive ne sont point comprises dans la prohibition de l'Église, alors même qu'on ferait appel à la main-d'œuvre étrangère. Dans les opérations de ce genre, en effet, ne se trouve pas le caractère spécifique du commerce : acheter une marchandise pour la revendre. Ce qu'on vend en effet ce sont les fruits ou les produits de biens possédés légitimement.

Ainsi il est permis aux clercs de faire du pain avec le froment de leurs récoltes et de le vendre avec bénéfice, de vendre le vin provenant de leurs vignes et fabriqué par des ouvriers loués à cet effet. De très bons auteurs, Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 17; Lugo, *loc. cit.*, n. 30, admettent qu'il est permis à un clerc de faire extraire le minerai contenu dans son fonds de le faire transformer par des ouvriers en métal ouvré et de vendre le produit avec bénéfice. Remarque toutefois que si ce mode d'exploitation avait une certaine extension, occupant un grand nombre d'ouvriers, il pourrait avoir avec l'état clérical la même opposition que le commerce proprement dit; et donc il semble bien qu'une entreprise de ce genre soit implicitement interdite aux clercs par le droit canon. Dans les cas semblables, on ne saurait donner de règle générale; mais il faudra recourir à l'Ordinaire qui jugera, d'après les usages locaux et l'opinion publique, si tel genre d'industrie peut être autorisé ou non.

Dans le cas où un clerc n'aurait pas d'autre moyen de subvenir à son existence ou à celle de parents dont il a la charge, le commerce ne lui serait pas interdit. Aucune loi purement ecclésiastique n'oblige, en présence d'une nécessité grave. Lugo, *loc. cit.*, n. 37; S. Alphonse, l. IV, n. 837. En pareille circonstance on demandera au plus tôt la permission : en Italie et dans les îles adjacentes à la S. C. du Concile, hors d'Italie à l'évêque du diocèse. La dispense se trouve annulée *ipso jure*, dès que cesse l'état d'indigence allégué dans la demande ou que se produisent d'autres moyens de subvenir aux nécessités des personnes intéressées. Clément XIII, const. *Cum primum*.

Un clerc peut-il faire par autrui le commerce qu'il ne peut exercer par lui-même ? Cette question, qui a divisé les anciens casuistes, a été tranchée par Benoît XIV. Dans la constitution citée plus haut, il décide que si un clerc vient en possession d'une entreprise commer-

ciale — par héritage ou autrement — il doit au plus tôt s'en défaire. Dans le cas où il ne pourrait sans dommage sérieux effectuer immédiatement cette cession, le clerc continuera pendant le temps nécessaire, après avoir demandé l'autorisation à qui de droit.

Acheter des obligations de sociétés industrielles ou commerciales ne rentre en aucune façon dans la sphère des opérations commerciales interdites aux gens d'Eglise. L'obligataire, en effet, n'est point membre de la société, ne participe pas à ses opérations, il n'est que prêteur d'une certaine somme. Le revenu fixe provenant de l'obligation n'est pas autre chose que l'intérêt de la somme prêtée et le prêt avec intérêt n'est point défendu aux clercs.

La même solution s'applique-t-elle aux actions des sociétés industrielles et commerciales? L'actionnaire est membre de la société, participe aux risques de l'entreprise et touche un dividende variable avec les profits réalisés par la société. Sur cette question les moralistes ne sont pas d'accord. Un bon nombre d'auteurs déclarent cette pratique illicite. Citons d'Annibale, t. III, n. 157; Konings, t. I, n. 1132; Van der Moore, *De statibus particularibus*, n. 10; et (en partie du moins), Lembkuhl, t. II, n. 612. La raison principale, apportée par ces auteurs, est que les opérations des sociétés en question étant commerciales, les membres sont en toute vérité des commerçants. Qu'on ne dise pas que les actionnaires ne font pas le commerce par eux-mêmes, puisque le droit canon défend aux clercs le commerce par intermédiaire. A l'appui de cette opinion on apporte plusieurs décisions des Congrégations romaines, qui dans certains cas particuliers déclarent illicite l'achat d'actions par les clercs ou bien accordent une dispense. D'autres théologiens estiment que l'achat par un clerc d'actions de sociétés industrielles ou commerciales n'offre rien d'illicite. On peut citer Sanguinetti, *Juris eccles. priv. instit.*, n. 217; Berardi, avec certaines restrictions, *Praxis conf.*, n. 3, p. 599; Aertnys, *Theol. mor.*, t. I, *De stat. cler.*, n. 70; Gury, t. II, n. 105; Génicot, *Theol. mor. institut.*, t. II, n. 41. Voici les raisons qui dictent le jugement de ces théologiens : 1° Celui qui, tout en achetant des actions, n'intervient pas dans la direction ou l'administration de l'entreprise, ne fait certainement pas le commerce, dans le sens de la constitution de Benoît XIV. D'après ce document, en effet, lorsqu'il exerce le commerce par intermédiaire, le clerc doit influencer efficacement sur la direction de l'entreprise. Or la plupart du temps les détenteurs d'actions, ou bien n'ont aucune part effective dans l'administration, ou bien, s'ils jouissent de ce droit, rien ne les oblige à en user. 2° La distinction entre les obligations et les actions est moins tranchée que ne le soutiennent les adversaires. Les porteurs d'obligations ne sont pas affranchis de tout risque dans les affaires de la société. La fièvre de l'or, si opposée à l'esprit cléricale, qui trop souvent s'empare des actionnaires, peut atteindre aussi les obligataires, et, en tous cas, elle résulte bien plus des passions humaines que de l'entreprise elle-même.

Quelques auteurs distinguent les actions d'une société nouvelle et celles d'une société déjà constituée; ils permettent aux clercs d'acheter celles-ci et leur défendent celles-là. Cette distinction ne paraît pas fondée en raison. Les motifs allégués par les défenseurs de la première opinion, s'ils ont force démonstrative, s'appliquent également à l'une et l'autre hypothèse. On sait aussi que la spéculation s'attache de préférence aux actions en cours d'émission, lesquelles jouissent d'ordinaire d'une assez forte prime. Wernz, *Jus decret.*, t. II, p. 315, scholion, est d'avis qu'il n'est point défendu aux clercs d'acheter des actions de sociétés industrielles — sociétés de mines, de chemins de fer, etc. — mais qu'il leur est interdit d'acheter des actions de sociétés commerciales. A moins qu'il ne s'agisse d'actions de sociétés

financières pratiquant l'agiotage, cette distinction ne nous paraît pas ressortir de la législation canonique.

Les plus anciennes réponses des Congrégations romaines sont assez obscures, voir Ballerini-Palmieri, n. 317, mais une décision de la S. C. de l'Inquisition du 15 avril 1885 semble permettre de se servir en pratique de l'opinion plus bénigne. Voici cette réponse : *Juxta exposita et attentis peculiaribus temporum circumstantiis, personas ecclesiasticas non esse inquietandas, si emerint aut emant actiones seu titulos mensæ nummulariæ, dummodo paratæ sint stare mandatis S. sedis, et se absteineant a qualibet negotiatione dictarum actionum seu titulorum et præsertim ab omni contractu, qui speciem habeat ut vulgo dicitur dei giochi di borsa*. Il est donc interdit aux clercs d'acheter habituellement des actions ou obligations pour les revendre avec bénéfice. Ce serait, assurément, du commerce interdit par la législation de l'Eglise. Tout clerc, possédant un capital mobilier, peut faire les opérations nécessaires à la bonne gestion de sa fortune, par exemple vendre des titres qui sont en hausse, en acheter d'autres qui sont en baisse, etc.

En soi, la violation par les clercs de la défense de faire le commerce entraîne une faute grave. Cela résulte des termes sévères des lois ecclésiastiques et des peines rigoureuses qu'elles infligent aux délinquants. L'infraction pourra être légère, s'il s'agit d'une matière de peu d'importance. Si l'on excepte l'excommunication prononcée contre les missionnaires qui font le commerce, les peines portées par le droit canon — l'excommunication et la suspension — sont *ferendæ sententiæ*. On s'est demandé si un acte isolé de commerce, même en matière grave, tombait sous le coup de la loi. Il semble que non, parce que les textes de loi cités plus haut parlent de ceux qui font habituellement le commerce (*exercentes negotiationem*) et cette expression indique une succession d'actes moralement unis par l'intention de les continuer. Cependant, par une disposition de la S. C. de l'Inquisition, les missionnaires, tant séculiers que réguliers, sont passibles des punitions canoniques pour un seul acte de commerce. Décret du 4 décembre 1872.

Voir les ouvrages généraux d'économie politique et de théologie morale. — Meeren, *Ideen über die Politik, den Verkehr und Handel der vornehmsten Völker des alten Welt*, Göttingue, 1824-1826; 4^e édit., trad. française, 7 vol.; Mac Culloch, *Industrial history of free nations*, 2 vol., Londres, 1846; Scherer, *Allgemeine Geschichte des Welthandels*, Leipzig, 1852; trad. franç., 2 vol., Paris, 1857; Beer, *Allgemeine Geschichte des Welthandels*, 5 vol., Vienne, 1860-1884; Meyd, *Geschichte des Levantehandels im Mittelalter*, 2 vol., Stuttgart, 1879; trad. franç.; J. Falke, *Geschichte des deutschen Handels*, Leipzig, 1859-1860; Leone Levi, *History of British Commerce*, Londres, 1880; H. Pigeonnet, *Histoire du commerce de la France*, 2 vol., Paris, 1885-1889.

C. ANTOINE.

COMMISSION (PÉCHÉ DE). Le péché de commission, appelé aussi péché d'action, est, par opposition au péché d'omission, la violation d'une loi négative défendant le mal, tandis que par le péché d'omission on enfreint une loi ordonnant le bien. « Le péché d'action, en tant qu'il est opposé à celui d'omission, est celui par lequel on fait, soit par pensée, soit par parole, soit de quelque autre manière que ce puisse être, ce que la loi de Dieu défend; et celui d'omission est celui par lequel on omet et l'on manque de faire ce qu'elle commande. L'un est la transgression d'un précepte négatif qui défend un mal, l'autre d'un précepte affirmatif qui commande un bien. » *Conférences d'Angers, Sur les péchés*, 4^e conf., q. IV, a. 1, Besançon, 1823, t. II, p. 260.

C'est la doctrine de saint Thomas. Le docteur angélique, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. LXXIX, a. 2, traite *ex professo* la question et donne sans cesse au péché de

commission le nom de *transgression* qu'il oppose à *omission*. De fait, ce nom répond peut-être le mieux à sa nature. Ce mot, en effet, selon l'explication du saint docteur, est emprunté à l'ordre physique. Il y a transgression dans un mouvement corporel, quand on dépasse (*graditur trans*) le terme fixé. En morale, le terme est fixé par le précepte négatif. Quiconque, par conséquent, enfreint un de ces préceptes passe les bornes du licite, *transgreditur*.

On voit donc facilement pourquoi un grand nombre de théologiens disent que le péché de commission se caractérise *per tendentiam in obiectum dissonum*, qu'il renferme une malice positive en tant qu'il est essentiellement subversif de l'ordre moral, surtout quand il s'agit de la loi naturelle; tandis que l'omission consiste purement et simplement dans la privation d'un bien qui devrait se faire. Cf. Salmanticenses, *Cursus theol. moral.*, tr. XX, c. x, p. 1.

Voilà pourquoi aussi saint Thomas, *ibid.*, a. 4, enseigne que le péché de transgression est en soi plus grave que le péché d'omission. La principale raison qu'il en donne est celle-ci : un péché est d'autant plus grave qu'il s'éloigne davantage de la vertu. Or il faut bien avouer que rien n'est plus à l'antipode d'une vertu que le vice qui lui est opposé. Être seulement privé de cette vertu est beaucoup moins en comparaison, *sicut nigrum plus distat ab albo quam simpliciter non album*. Or précisément la transgression est le contraire d'un acte de vertu, au lieu que l'omission en est seulement la privation. D'où il faut conclure que le péché de commission diffère en gravité du péché d'omission.

Mais on peut pécher contre une seule et même vertu, soit par commission, soit par omission. Ces péchés sont-ils spécifiquement différents? Les moralistes répondent, Marc, *Institutiones alphonstianæ*, n. 324, reg. 2^a, Rome, 1904, t. I, p. 203; Konings, *Theol. mor.*, n. 212, Boston, 1874, t. I, p. 88; Noldin, *De principiis*, n. 276, Inspruck, 1905, p. 315 : si ces péchés se ramènent matériellement au même point *in ordine virtutis læsæ*, il n'y a pas de différence entre les deux; voler quelqu'un, par exemple, ou ne pas lui payer les dettes qu'on a contractées envers lui ne sont pas deux espèces différentes d'injustice. En dehors de ces cas, les théologiens font des péchés de commission et d'omission deux espèces différentes, *quando lædunt diversa ejusdem virtutis bona seu officia*. Ainsi le désespoir et l'omission des actes d'espérance prescrits, la haine de Dieu et l'omission des actes de charité obligatoires, sont tout autant de péchés spécifiquement distincts.

S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. LXXIX; Noël Alexandre, *De peccatis*, c. I, a. 6, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. XI, col. 691, 692; *Les conférences d'Angers, Sur les péchés*, 4^e conf., q. IV, a. 1, Besançon, 1823, t. II, p. 260; Marc, *Institut. alphonstianæ*, n. 316, 324, Rome, 1904, t. I, p. 195, 203, et, en général, les auteurs de théologie morale, dans le traité *De peccatis*.

G. BLANC.

COMMODAT. — I. Définition. II. Historique. III. Obligations.

I. DÉFINITION. — Le commodat, ou prêt à usage, est un contrat par lequel l'une des parties procure gratuitement à l'autre l'usage d'une chose, à la charge par cette dernière de rendre la chose après en avoir retiré l'usage déterminé par la convention des parties.

De cette définition découlent les conditions requises pour qu'il y ait commodat.

1^o Il faut qu'il y ait remise de la chose, autrement, comment l'emprunteur acquerrait-il le droit de s'en servir? Une simple remise matérielle suffit, et il n'est point nécessaire que le prêteur soit propriétaire de la chose, puisqu'il n'en transfère à l'emprunteur ni la propriété, ni la possession proprement dite, mais seulement la simple détention. La convention de prêter, sans la re-

mise de la chose, serait obligatoire, mais, par elle-même, elle ne constitue pas le contrat *réel* de prêt, le commodat, avec les effets qui lui sont propres.

2^o La chose doit être remise à l'emprunteur avec la faculté de s'en servir. Il est évident que si la chose était principalement ou uniquement confiée à sa garde, ce ne serait plus un prêt à usage, mais un dépôt.

3^o Il faut que l'emprunteur soit tenu de rendre l'objet même qu'il reçoit. S'il lui suffisait de rendre un objet pareil, il y aurait prêt de consommation et non prêt à usage. Par conséquent les choses qui se consomment par le premier usage ne peuvent pas, en général, faire l'objet d'un commodat; à moins que l'usage auquel on les destine ne comporte pas la consommation. Cela a lieu, par exemple, lorsqu'elles sont prêtées *ad pompam et ostentationem*. En dehors de cette restriction, tout ce qui est dans le commerce peut être matière d'un prêt à usage. Code civil, a. 1818.

4^o Il faut qu'aucun prix ne soit exigé par le prêteur. Le commodat est, en effet, essentiellement gratuit. Si donc, en vous remettant une chose pour vous en servir, j'exige de vous une rétribution quelconque, le contrat formé entre nous n'est pas un commodat, mais un louage, ou toute autre convention.

II. HISTORIQUE. — 1^o *Droit grec.* — Le commodat était pratiqué en Grèce sous le nom de *χρησις*. Ce qui le distingue du prêt ordinaire (*δανεισμός*), c'est que l'emprunteur ne devient pas propriétaire de la chose prêtée; il a seulement le droit de s'en servir; c'est aussi que ce contrat est essentiellement gratuit, tandis que, dans le prêt ordinaire, le prêteur transfère à l'emprunteur la propriété de la chose et stipule habituellement des intérêts.

2^o *Droit romain.* — Tel que nous l'avons décrit plus haut, le commodat dans l'histoire du droit romain remonte à une époque relativement récente. La remise d'une chose avec convention de restitution ne fut pas dans le principe suffisante pour faire naître une obligation à la charge de l'accipiens. Toutefois, si celui-ci venait à manquer à ses engagements, on considérait qu'il avait commis un délit et on donnait contre lui une action *ex delicto*, remplacée plus tard par une action *in factum*.

Un autre procédé postérieur en date à celui qui vient d'être indiqué consistait à transmettre la chose par un mode solennel, *manipatio* ou *in jure cessio*, auquel on adjoignait un *pactum fiduciæ* par lequel l'acquéreur s'engageait, sous sa foi, à retransférer à l'époque convenue la propriété de la chose au *tradens*. Ce pacte, sanctionné sans doute dans le principe par l'action *ex delicto*, ne tarda pas à devenir un acte juridique, donnant naissance à une action propre, l'*actio fiduciæ*. La nécessité de recourir à un mode solennel pouvait être un obstacle à la convention, lorsqu'une des parties était un *pérégrin*. On admit alors que la convention de restitution accompagnée de la remise de la chose, *res*, suffirait pour donner naissance au contrat. Telle est, suivant l'opinion généralement admise, l'origine des contrats *re*.

3^o *Droit français.* — Sous la dénomination générale de prêt à usage, le code civil comprend non seulement le prêt à usage proprement dit, le commodat du droit romain, mais encore une autre convention qui avait reçu dans cette législation le nom particulier de précaire, *precarium*. Le précaire était une espèce de commodat dans lequel l'emprunteur était tenu de restituer la chose dès qu'il plairait au propriétaire d'en exiger la restitution. Dans le commodat, au contraire, la restitution ne pouvait être exigée qu'après le temps ou l'usage convenu.

III. OBLIGATIONS. — 1^o *Obligations de l'emprunteur.* — 1. L'emprunteur doit rendre, à l'époque et aux lieux convenus, la chose qui lui a été prêtée, telle qu'il l'a

reçue avec les fruits et produits que cette chose a pu donner entre ses mains. Code civil, a. 1880.

2. Obligé de rendre la chose, l'emprunteur doit veiller à sa conservation. Il doit, d'après le code, apporter à l'exécution de cette obligation tous les soins d'un bon père de famille, c'est-à-dire d'un propriétaire soigneux et diligent.

L'emprunteur, en principe, ne répond pas des cas fortuits, mais il faut qu'il s'agisse de ces cas fortuits qu'on ne peut pas prévenir, parce qu'il est impossible d'y résister et qu'on appelle pour cette raison des *cas de force majeure*. L'emprunteur répondrait ainsi d'un vol fait sans violence, s'il avait pu éviter ce vol en gardant plus soigneusement la chose. Il répondrait même des cas de force majeure, si la chose n'y avait été exposée que par sa faute. C'est ainsi, par exemple, que l'emprunteur répondrait de la perte, même fortuite — comme le disent les textes romains et avec eux le code civil — si cette perte n'était arrivée que par suite de l'emploi de la chose à un autre usage que celui pour lequel elle avait été prêtée. On l'avait prêtée pour la maison, par exemple, l'emprunteur l'emporte en voyage et elle tombe entre les mains des brigands. De même, mis en demeure de restituer la chose au temps convenu, l'emprunteur continue de s'en servir. Si la chose vient à périr par cas fortuit, parce qu'elle est restée entre ses mains, il en devra la valeur.

L'emprunteur répondrait encore du dommage de la chose prêtée, s'il avait pu en garantir cette chose, en employant la sienne propre. Code civil, a. 1881, 1882.

Enfin l'emprunteur serait tenu, même des cas fortuits, s'il s'en était expressément chargé au moment du contrat, ou si la chose avait été estimée en la prêtant. On présumerait, dans ce dernier cas, qu'il a été entendu entre les parties qu'à tout événement l'emprunteur aurait à rendre la chose ou sa valeur. Code civil, a. 1883.

Remarquez que, dans ces différents cas, l'obligation de restituer, si la perte de l'objet n'est pas due à une faute théologique, ne s'impose pas avant la sentence du juge. Telle est l'opinion la plus probable des théologiens. Il ne semble pas, en effet, que le législateur ait voulu accorder plus qu'une action judiciaire en restitution ou en réparation de dommages.

3. L'emprunteur ne doit employer la chose qu'à l'usage pour lequel elle a été prêtée et qui se détermine d'après la nature et la destination de la chose ou la convention des parties. Autrement et s'il a fait tort au prêteur, il devra des dommages-intérêts, au moins après la sentence du juge.

2^e *Obligations du prêteur*. — En principe, le prêt à usage n'oblige que l'emprunteur, qui est tenu immédiatement de conserver et de rendre la chose prêtée. Mais il peut arriver que le prêteur devienne lui-même l'obligé de l'emprunteur, par suite de certains faits ultérieurs et accidentels, ayant néanmoins leur cause dans le contrat. Voilà pourquoi le prêt à usage est rangé parmi les contrats *synallagmatiques imparfaits*. D'autre part, le prêt à usage est aussi un contrat de *bonne foi*, en ce sens qu'il appartient aux juges de déterminer *ex æquo et bono* avec une entière liberté l'étendue des obligations que chaque partie a entendu contracter.

Il résulte de cette nature particulière du prêt à usage que le prêteur peut se trouver tenu de plusieurs obligations vis-à-vis de l'emprunteur. Voici les principales :

1. Il y aurait dol de la part du prêteur à exiger la restitution de la chose avant que l'emprunteur ait retiré de cette chose l'usage convenu. Quelques interprètes du droit romain ayant voulu établir une exception à cette règle pour le cas où le prêteur lui-même aurait besoin de la chose prêtée, leur théorie a passé dans l'art. 1889 du code civil. Mais cet article exige qu'il s'agisse d'un besoin *survenu depuis le prêt, pressant et imprévu*. Les juges ont du reste un pouvoir discrétionnaire. Alors

même que la chose aurait été prêtée pour être restituée à la première réquisition du prêteur, celui-ci ne pourrait pas la réclamer, sans délai et à contre-temps, de manière à causer un préjudice considérable à l'emprunteur.

2. Le prêteur est tenu d'indemniser l'emprunteur du dommage qu'il lui cause par son dol. C'est ainsi qu'il est responsable, comme le décidaient les lois romaines, lorsqu'il a prêté sciemment un tonneau gâté dans lequel le vin du commodataire s'est altéré. Ce préjudice est, en effet, la conséquence directe de son dol. Code civil, a. 1891.

3. Le prêteur doit rembourser à l'emprunteur les dépenses que celui-ci a faites pour la conservation de la chose et sans laquelle cette chose eût péri. Mais il faut, d'après l'art. 1890 du code civil, que ces dépenses aient été *nécessaires* à la conservation de la chose, *extraordinaires*, et tellement *urgentes* que l'emprunteur n'ait pas pu en prévenir le prêteur. Les dépenses, qui sont la condition même de l'usage, restent naturellement à la charge de l'emprunteur.

Pour assurer l'exécution des obligations dont le prêteur pouvait ainsi se trouver tenu envers lui, l'emprunteur avait, en droit romain, lorsqu'il était encore nanti de la chose, le droit de se refuser à restituer cette chose et celui de la retenir par devers lui, en quelque sorte à titre de gage, jusqu'à ce que l'autre partie eût accompli ses obligations. Il y aurait eu dol, en effet, de la part du prêteur, à demander la restitution de la chose avant d'avoir satisfait à ses propres obligations.

Toutefois, ce droit de rétention n'aurait pu être exercé pour des créances qui n'auraient pas été connexes, c'est-à-dire qui n'auraient pas eu leur cause dans le commodat. Ces décisions devraient encore être données aujourd'hui. « L'emprunteur, dit à la vérité l'art. 1885 du code civil, ne peut pas retenir la chose par compensation de ce que le prêteur lui doit. » Mais cette formule incomplète et trop générale, dont s'est servi cet article, semble devoir être interprétée en ce sens que l'emprunteur ne peut pas retenir la chose pour des créances qui n'auraient pas leur cause dans le contrat.

Caillaer, *Le contrat de prêt à Athènes*, Paris, 1870; *Dictionnaire des antiquités*, de Daremberg et Saglio, t. I, p. 1403; Accarias, *Précis de droit romain*, t. II; Magny, *Cours de droit romain*, t. II; May, *Éléments de droit romain*, t. II.

C. ANTOINE.

COMMODIEN. — I. Vie. II. Œuvres. III. Appréciation.

I. VIE. — Parmi les anciens, le premier qui ait parlé de Commodien c'est Gennade, *De script. eccl.*, 15, P. L., t. LVIII, col. 1068. Mais il ne dit rien de sa vie, de son origine, de ses fonctions, de son rôle; il se contente simplement de caractériser d'un mot l'objet, le but et la forme de son œuvre. Il est ensuite question de cet auteur dans le décret dit de Gélase, qui rangea ses ouvrages parmi les *non recipiendi*. P. L., t. LIX, col. 163. Dans la suite on ne retrouve plus son nom que dans Honorius d'Autun, qui dépend lui-même de Gennade. *De script. eccl.*, l. II, c. xv, P. L., t. CLXXII, col. 213.

Le seul nom qu'on connaisse de lui est *Commodianus*, inscrit sous forme d'acrostiche, à la fin de ses *Instructiones*, avec le qualificatif de *mendicus Christi*. Cet acrostiche révélateur de 26 vers doit se lire de bas en haut dans l'*Instructio* qui a pour titre : *Nomen Gazæi*, et, d'après les manuscrits, *Gasei*. Mais qu'entendre par là? Serait-ce pour désigner son lieu d'origine, la ville palestinienne de Gaza? Ne serait-ce pas plutôt une allusion transparente à sa manière de vivre du fruit des aumônes? Dans ce dernier cas, le mot *gāza*, *gazum*, trésor, lui aurait fourni *gazæus*, c'est-à-dire l'obligé du trésor de l'Église, celui qui ne revendique d'autre titre que celui de *mendiant du Christ*. Instr., LXXX, P. L.,

t. v, col. 260. Besson, *Commodien, sa place dans la littérature chrétienne*, dans la *Revue de Fribourg*, 1903, p. 261 sq., a signalé le fait que Gazeus est un nom propre dans d'anciennes inscriptions latines. *Corpus inscript. latin.*, t. v, n. 645, 1587. Commodien a donc pu changer de nom et prendre *Commodianus* comme surnom pour des raisons particulières que nous ignorons. Harnack, *Die Chronologie*, Leipzig, 1904, t. II, p. 436. Mais M. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1905, t. III, p. 458-461, rejette toutes ces explications et suppose que le mot *Gasei* est une sorte d'énigme, un mot artificiel composé d'une série d'abréviations.

Le lieu d'origine de Commodien reste incertain. Pour les uns, il aurait été originaire de l'Afrique du Nord, de l'Afrique proconsulaire, de Carthage ou de ses environs. On le conjecture, à défaut d'autres indications, de son style et de ses attaches littéraires. Sa langue, en effet, est barbare comme celle des populations carthaginoises; elle est remplie de vocables étrangers à la pure latinité, mais d'usage courant chez les puniques latinisés; et certains passages de ses œuvres sont si étroitement apparentés avec des passages parallèles de Tertullien et de saint Cyprien qu'ils semblent n'avoir pu être écrits que par un compatriote de ces deux illustres Africains. Bardenhewer, au contraire, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. II, p. 584, le range parmi les écrivains occidentaux qui ne sont ni romains, ni africains; c'est dire qu'il n'admet pas comme prouvée son origine africaine; car ses prétendus africanismes appartiennent au domaine commun de la littérature chrétienne. Cf. Lejay, *Ancienne philologie chrétienne*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1904, t. IX, p. 382. Harnack, *Geschichte der altchristl. Literatur*, *Die Chronologie*, t. II, p. 433 sq., sans se prononcer, incline à désigner Rome elle-même comme le lieu où s'est exercée son activité littéraire. Voir J. M. Heer, *Zur Frage nach der Heimat des Dichters Commodianus*, dans *Römische Quartalschrift*, 1905, t. XIX, p. 64-82. M. Monceaux, *loc. cit.*, p. 461, tient pour l'origine africaine de Commodien. La haine contre Rome, le nom de *Commodianus* qui se lit dans des inscriptions africaines, la mention de *Cælestis*, la grande déesse de Carthage, les nombreuses allusions aux persécutions et aux schismes d'Afrique, à l'épiscopat de Cyprien, la langue, l'emploi de formes particulières aux Africains, la redondance du style, les sources (Tertullien et Cyprien), le tempérament même du poète, son tour d'esprit, tout amène à cette conclusion que Commodien était un Africain, ou, du moins, vécut longtemps en Afrique, et qu'il écrivait pour un public africain.

Les renseignements sur sa propre vie se réduisent à fort peu de chose, et nous les tenons de lui-même. Il nous apprend, en effet, qu'il est né de parents païens, qu'il a été élevé dans le paganisme, qu'il s'est même adonné aux pratiques de la magie et des incantations, choses fréquentes en Afrique, au rapport d'Apulée, *Præf.*, vs. 4-6, *P. L.*, t. v, col. 201-202; qu'il a partagé les erreurs païennes. *Instr.*, xxvi, vs. 375; xxxiii, v. 492, *ibid.*, col. 221, 225. *Errabam ignarus spatians spe captus inani. Carm.*, I, vs. 3; Pitra, *Spicilegium*, Paris, 1852, t. I, p. 21. Mais il est sorti de la cloaca, c'est-à-dire de l'idolâtrie, parce qu'il a été converti par la lecture de l'Écriture sainte. *Instr.*, LXI, vs. 965, *P. L.*, t. v, col. 247. *Abstuli me tandem inde, legendo de lege. Præf.*, vs. 6, *ibid.*, col. 202. M. Monceaux, *loc. cit.*, p. 462, suppose même, avec Bardenhewer, que Commodien s'était tourné d'abord vers le judaïsme. Il parle sans cesse des juifs et des judaïsants; il s'acharne contre eux avec une rancune de transfuge. La lecture de la Bible l'amena ou le ramena au christianisme. Il raconte, mais sans en donner les raisons, qu'il avait été

soumis à la discipline de la pénitence. On ne sait pour quelle faute. On peut supposer qu'il avait été baptisé dans sa première jeunesse et que, revenu à l'Église après s'être égaré dans les temples et les synagogues, il avait dû se soumettre à la pénitence pour obtenir son pardon. Blessé, puis guéri, il a voulu guérir les autres et désabuser ses lecteurs des erreurs auxquelles il a échappé.

Ob ea perdoctus, ignarus instruo verum. Præf., vs. 9.

Et qui ego moneo, idem fui nescius errans. Instr., XXXIII, vs. 2.

... Sensi ipse ruinam,

Idcirco commoneo vulneratos cautius ire. Instr., XLIX, vs. 9-10.

Et ideo tales hortor ab errore recedant.

Quis melior medicus, nisi passus vulneris ictus. Carm., I, vs. 14-15.

Sa conversion et l'ardeur de son prosélytisme rappellent ainsi celles de saint Justin et de Tatien, au II^e siècle. De là le titre significatif de ses deux ouvrages : *Instructiones adversus gentium deos pro christiana disciplina*; *Carmen apologeticum*.

Est-il permis d'aller plus loin et d'affirmer qu'il a occupé un rang élevé dans la hiérarchie ecclésiastique, qu'il a été évêque? Peut-être; car le manuscrit de Middlehill, bien qu'illisible dans les trente derniers vers, se termine par ces mots : « Ici s'arrête le traité du saint évêque. » Cette note sans doute pourrait n'exprimer que l'opinion du copiste inconnu; mais comme, d'autre part, les conseils que donne l'écrivain aux divers membres de la hiérarchie, le ton d'autorité qu'il prend vis-à-vis de certains évêques, paraissent difficilement être le fait d'un simple laïque, dom Pitra a cru pouvoir conclure que Commodien avait été évêque, d'où le titre significatif qu'il a donné à son second ouvrage : *Commodiani, episcopi africani, carmen apologeticum adversus judæos et gentes. Spicilegium*, t. I, p. 20. Mais Commodien a si peu le ton et l'allure d'un évêque que cette supposition a été jugée invraisemblable par bien des savants. Dans ses poèmes, il ne fait aucune allusion à ses fonctions épiscopales. Il critique les clercs sans ménagement, et il ne se considère pas comme un des leurs. Il déclare qu'il n'est pas « docteur », et il a toutes les allures d'un laïque. Toutefois M. Monceaux, *loc. cit.*, p. 463-464, suppose qu'il était un de ces *seniores laici*, qui en Afrique formaient une sorte de conseil d'administration, chargé d'assister et d'aider l'évêque. Cette particularité expliquerait ses recommandations fréquentes de la charité en faveur de la caisse commune. On le prendrait volontiers pour le trésorier de la communauté, et ce serait peut-être l'explication du titre qu'il prend de *mendicus Christi*, mendiant pour les pauvres.

A quelle époque a-t-il vécu? La précision est difficile à faire. D'après Gennade, Commodien a imité Tertullien, Lactance et Papias. Ce ne peut pas être une indication chronologique; car Papias, le dernier nommé, est antérieur à Tertullien et à Lactance. Cependant Rigault, le premier éditeur des *Instructiones*, et, à sa suite, Dupin et Ceillier, le placent au commencement du IV^e siècle, sous Constantin et saint Sylvestre. Or cette opinion est fondée sur une lecture erronée. Le manuscrit des *Instructiones*, découvert par Sirmond, portait : *Intrate stabiles vestra ad præsepia tauri. Inst.*, xxxiii, vs. 5. Dans la copie qu'il en fit, il mit : *Intrate stabilis sylvestri ad præsepia tauri*, de l'aveu même de Rigault, qui préféra la lecture suivante : *Intrate stabiles Sylvestris ad præsepe pastoris*, où l'adjectif *sylvestris* a été pris pour le nom propre d'un pape. C'est donc une opinion à laquelle il faut renoncer. Dodwel, d'abord, *Dissert. de Commodiani ætate*, Oxford, 1698, puis Cave, *Historia litter.*, Oxford, 1740, en ont démontré le mal fondé. Et aujourd'hui on place Commodien au III^e siècle, soit avec Ebert, en 249, vers

le temps de l'édit de Dèce, soit peu après la persécution de Dèce et avant la querelle sur la réitération du baptême, avec Pitra, *Spicilegium*, t. I, p. XXI, soit avec Aubé, en 260, sous la persécution de Valérien, soit sous Gallien et avant la persécution d'Aurélien, vers 270, avec Freppel et Bardenhewer. Les raisons en paraissent convaincantes, au moins contre les critiques qui veulent reculer l'époque de Commodien jusqu'au V^e siècle. Car, d'une part, on ne trouve pas, dans les œuvres de Commodien, la moindre allusion, soit au célèbre triomphe de Constantin, soit au signe vainqueur de la croix, soit aux faveurs dont jouit alors l'Eglise; et, d'autre part, plusieurs traits s'appliquent très bien au III^e siècle. Commodien, en effet, date de deux cents ans l'apparition du christianisme, *Instr.*, VI, vs. 2, *ibid.*, col. 205; il écrit dans un moment de répit qu'il qualifie de trompeur, *pax subdola*, *Instr.*, LXVI, vs. 7, 12, *ibid.*, col. 252; il prévoit de futurs combats, *Instr.*, LIII, vs. 10, *ibid.*, col. 241, et engage en conséquence les fidèles à assister les martyrs ou, comme il dit, à *admartyrizare*, *Instr.*, LVIII, vs. 19, *ibid.*, col. 245. Les allusions au schisme de Novat, *Instr.*, XLII, à la conduite douteuse de certains chrétiens pendant la persécution, *Instr.*, LXI, à la discipline qu'il ne faut pas tempérer par trop de relâchement, aux déserteurs qui ne sont autres que les *thurificati* et les *libellatici* du temps de Dèce, etc., sont celles d'un contemporain de saint Cyprien ou d'un écrivain qui écrivait peu d'années après. Harnack, *loc. cit.*, assigne à Commodien la période 260-350, et plus probablement les années qui suivirent immédiatement la persécution de Dioclétien. M. Monceaux, *loc. cit.*, p. 452-458, adopte cette date en la précisant davantage. Les œuvres de Commodien ne peuvent être postérieures à l'édit de Milan (313). Les traits, précédemment relevés, conviennent fort bien à la période de paix menaçante (251-256) qui sépare les persécutions de Dèce et de Valérien, mais aussi à la période comprise entre 305 et 311, entre la fin des persécutions de Dioclétien et l'édit de Maxence. D'autre part, Commodien connaissait la plupart des ouvrages de saint Cyprien, et il écrivait certainement après la mort de cet évêque, donc après 258. La tolérance religieuse fait remonter à 260 au plus tôt. Il écrivait donc entre 260 et 313, et plus probablement dans les années 305-311. Enfin, s'il était démontré que Commodien a imité Lactance, dont les *Institutions* ont été composées entre 307 et 311, Commodien aurait écrit en 311-313.

II. ŒUVRES. — Il ne nous reste que deux ouvrages de Commodien, ses *Instructiones* et son *Carmen apologeticum*. Le premier, découvert par Sirmond dans un codex de Saint-Aubin d'Angers, fut d'abord édité par Rigault, à Toul, en 1649; le second, découvert à Middelhill, en Angleterre, dans la bibliothèque de Th. Philipps, au milieu d'un manuscrit de provenance italienne, peut-être de l'ancienne bibliothèque de Bobbio, sans nom d'auteur ou de copiste, et publié par le cardinal Pitra, à Paris, en 1852, dans son *Spicilegium*, t. I, p. 20-49. L'un et l'autre sont *quasi versu*, selon l'expression de Gennade.

Les *Instructiones* sont une suite de quatre-vingts poésies, portant chacune un titre. Les lettres de ce titre, l'une après l'autre, commencent chacun des vers du morceau et forment acrostiche; il n'y a d'exception que pour la dernière pièce, dans laquelle les lettres du titre forment un acrostiche, qui doit se lire en sens inverse, du dernier vers au premier. Quant aux *Instructiones* XXXV et LX, les vers se succèdent et commencent chacun par une lettre dans l'ordre alphabétique. De tels procédés relèvent plus de la fantaisie que de la poésie.

Le fond vaut mieux que la forme; c'est une série de conseils appropriés aux circonstances de la vie et relatifs aux diverses catégories de lecteurs. On y distingue

trois parties : la I^{re}, *Instructiones* I-XXXVI, s'adresse aux païens pour leur démontrer la vanité des idoles et les inviter à embrasser la foi chrétienne; la II^e, *Instructiones* XXXVII-XLV, vise les juifs pour leur prouver que la loi n'a été qu'une figure et les exhorte à entrer dans la religion du Christ; elle traite de l'Antéchrist, du jugement et de la résurrection; la III^e, *Instructiones* XLVI-LXXX, s'adresse aux catéchumènes, aux pénitents, aux fidèles, aux apostats, aux présomptueux qui affrontent le martyre, aux personnes qui aiment le luxe, aux lecteurs, aux diacres, aux docteurs ou pasteurs, selon les besoins de l'époque.

Le *Carmen apologeticum* est également en vers, mais non en acrostiches. C'est un poème suivi de 1060 hexamètres, groupés deux par deux à la façon d'un distique. Le titre a été donné par dom Pitra; il ne répond pas à tout le contenu. Le poème n'est pas une apologie ou une défense du christianisme; c'est un exposé de la doctrine chrétienne, destiné à compléter l'instruction des fidèles et à préparer la conversion des infidèles. C'est un poème didactique, sur le ton de la prédication, avec des digressions satiriques. Il roule sur les mêmes idées que les *Instructiones* et les complète sur bien des points. Commodien emprunte à l'Écriture de quoi ramener les païens et les juifs comme il a été ramené lui-même. De là le tableau de l'histoire ancienne, I-XIII, vs. 1-220; l'énumération des prophéties de l'Ancien Testament relatives au Messie et réalisées dans la personne de Jésus-Christ, XIV-XXVI, vs. 221-576; divers conseils adressés aux païens, XXVII-XXXV, vs. 577-782; et en dernier lieu un tableau de la fin du monde, XXXVI-XLVII, vs. 783-1021. Voir une analyse détaillée dans Monceaux, *loc. cit.*, p. 469-472.

H. Waitz, *Das pseudo-tertullianische Gedicht adversus Marcionem*, Darmstadt, 1901, a revendiqué pour Commodien le *Carmen adversus Marcionem*, faussement attribué à Tertullien. Sa démonstration n'est pas absolument convaincante. Cf. Funk, *Theol. Quartalschrift*, 1902, t. LXXXIV, p. 137 sq.

III. APPRÉCIATION. — L'œuvre de Commodien a été à la fois celle d'un apologiste et d'un moraliste. *Apolo-giste*, il s'en prend, comme ses prédécesseurs, aux païens et aux juifs, mais le ton n'est pas le même. Si, comme nous le croyons, il a écrit soit à l'époque où Gallien ordonna de rendre aux chrétiens les cimetières, les maisons et autres biens confisqués, ou bien à celle où Aurélien, à propos de Paul de Samosate, prescrivit de restituer la résidence épiscopale d'Antioche à ceux qui étaient en communion avec les évêques d'Italie, particulièrement avec celui de Rome, Eusèbe, *H. E.*, VII, 13, 30, *P. G.*, t. XX, col. 673, 720, on comprend qu'il n'ait pas eu à démontrer l'iniquité de la procédure suivie contre les chrétiens, ni même à plaider le droit du christianisme à l'existence; il s'est contenté d'attaquer, dans le paganisme, ses divinités qu'il appelle des démons et quelques-uns de ses mythes qu'il qualifie d'absurdes et d'immoraux, ou bien d'arracher les juifs à leur entêtement, en leur démontrant, comme saint Justin, l'accomplissement des prophéties dans la personne du Christ. Ce qu'il demande aux juifs et aux païens, c'est de se convertir et d'embrasser le christianisme, la seule religion vraie. Voir Monceaux, *loc. cit.*, p. 474-476.

Moraliste, il se préoccupe avant tout de voir la pratique de la piété et de la vertu chrétiennes régner souverainement dans les rangs du clergé et des fidèles. On sent un homme qui, peut-être, a distribué tous ses biens aux pauvres selon le conseil évangélique, mais qui, certainement, a voulu mener la vie des pauvres. Sur tous les problèmes de son époque, la conduite des catéchumènes, le rôle de la pénitence, la fuite en temps de persécution, les menées schismatiques, la recherche indiscrete du martyre, le sort de ceux qui sont préma-

turément enlevés par la mort, ses sentiments sont les mêmes que ceux de saint Cyprien. Pas de haine, recommande-t-il, le martyr lui-même ne servirait de rien sans la charité. Pour être de vrais soldats du Christ, il suffit de fuir les plaisirs et les spectacles et de combattre ses propres passions. Que les femmes évitent le luxe et s'appliquent à ne porter que des vêtements simples. Que les riches ne se laissent point paralyser par l'avarice, mais pratiquent généreusement les œuvres de miséricorde. Que surtout les membres du clergé, lecteurs, diacres, prêtres et évêques, remplissent bien leur ministère et donnent l'exemple. Voir Monceaux, *loc. cit.*, p. 477-478.

Sa théologie manque de précision sur la doctrine de la trinité. Quelques vers de ses poèmes, *Carm. apol.*, v, vs. 91 sq., 277 sq., 363 sq., 617 sq., ont une couleur modaliste et patristique assez prononcée. Il semble ne voir dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et surtout dans les deux premiers, que des noms différents donnés à la même personne. Dieu s'est dit Fils, lorsqu'il s'est manifesté, et afin de n'être pas reconnu. Par suite, au sujet de l'incarnation, Commodien parle d'une façon trop générale des souffrances et de la mort de Dieu. *Ibid.*, vs. 327 sq., 357, 414, 775 sq. En revanche, Commodien a accueilli quelques-unes des fausses opinions qui couraient de son temps, telles que la chute des anges provoquée par un commerce charnel, *Instr.*, III, P. L., t. v, col. 203, et le millénarisme de Papias. *Instr.*, XLIII, *ibid.*, col. 234. De même, il s'est fait l'écho de quelques fables, telle que celle du lion baptisé des *Acta Pauli et Theclæ*. *Carm. apol.*, XXIX, vs. 621, *Spicilegium*, t. I, p. 38. Enfin, il a inséré dans son tableau de la fin du monde plusieurs traits, empruntés soit à l'ancienne traduction de saint Irénée, qui lui a fourni le nom de l'Antéchrist, *Latinus*, *Instr.*, XLI, vs. 13, P. L., t. v, col. 231, soit surtout aux livres sibyllins. *Instr.*, XLI-XLV, *ibid.*, col. 231-236; *Carm. apol.*, XXVII-XLVI, vs. 798-1012, *Spicilegium*, t. I, p. 43-48. Sous sa plume, la fin du monde devient un drame. Néron doit sortir de l'enfer. Élie viendra marquer les élus. Au bout de sept ans, *Latinus* accourra de Babylone à Jérusalem, tuera Néron, se proclamera le Christ, sera reconnu et adoré par les juifs. Alors surgira le vrai Christ avec les juifs perdus au delà de l'Euphrate; il taillera en pièces l'armée de l'Antéchrist et s'emparera de Jérusalem. Ce sera le début du règne de mille ans, après quoi le monde s'écroulera et le jugement dernier aura lieu. Certains traits de ce tableau se retrouvent, plus ou moins déformés, dans Victorinus, Lactance, Tichonius, etc. Cf. Pitra, *loc. cit.*, p. XXIII; Monceaux, *loc. cit.*, p. 478-480.

Poète, Commodien accuse une époque de décadence; il connaît peu la prosodie classique; il a recours au rythme, emploie l'accent tonique, qui tient lieu de mesure et de quantité, et rappelle ainsi les poètes primitifs de Rome. C'est de la poésie populaire, telle que la comprenait et la goûtait la race mêlée des environs de Carthage ou des provinces. Selon Bède, *rythmus est verborum modulata compositio, non ratione metrica sed numero syllabarum, ad iudicium aurium examinata, ut sunt carmina vulgaria poetarum*. *De metrica*, 24, P. L., t. XC, col. 173. C'est le *quasi versu*, dont parle Gennade. « Pour donner à ceux qui lisent ces vers de hasard l'illusion des vers classiques, il conserve la césure après le second pied et forme le cinquième d'une syllabe accentuée suivie de deux qui ne le sont pas. » Bardenhewer, *Patrologie*, édit. franç., Paris, 1898, t. I, p. 356. Sa versification offre, en effet, un sujet difficile. « Il avait l'intention de faire des vers métriques; il recourt à son oreille qui lui suggère une mesure tonique. Ainsi s'explique le mélange bizarre de prosodie et de rythme tonique qui est le fond de sa versification. Quand le vers paraît rythmique, il l'est malgré la vo-

lonté de l'auteur. » Lejay, *loc. cit.*, p. 386-387. Commodien n'est pourtant pas un ignorant; car il loue, en passant, Térence, Virgile, Cicéron. Cf. Dombart, *De fontibus Commodiani*, préf., p. III-VII. Sa forme poétique est celle dont l'Eglise usera dans les inscriptions funéraires et ses chants liturgiques. Dom Pitra écrit avec raison : *Malim Commodiani mei versum, horridiore asperum cultu quam calamistris inustum. Placet namque mihi martyris aut martyrum præconis testimonium nudum, nihil fuco temperatum, nihil quod rhetorum artem aut sophismata philosophorum, nihil quod nugas sapiat Alexandrinorum*. *Spicilegium*, t. I, p. xxv. Au demeurant, comme l'a fort bien dit Cave, son œuvre poétique est un remarquable monument de la piété antique, où éclate partout l'esprit de la vertu chrétienne et de la discipline, un zèle immense et incomparable, un amour sans bornes pour le Christ, une prédilection marquée pour les pauvres et un cœur vaillant prêt au martyre. M. Monceaux, *loc. cit.*, p. 481-489, a étudié avec une compétence spéciale la langue et la versification de Commodien. Le poète écrit dans la langue populaire, et sa versification est restée une énigme. M. Monceaux n'admet chez Commodien ni la versification rythmique, ni des règles fixes. Le poète ne respecte pas plus les lois du rythme tonique que celles de la prosodie. Ses vers ressemblent vaguement aux hexamètres classiques; ils sont presque tous faux, bien que Commodien ait voulu les faire corrects. Imitation approximative de l'hexamètre classique, césure régulière, hémistiches symétriques, rythme à peu près normal des deux derniers pieds : tels sont les procédés instinctifs de sa versification élémentaire. Joignez-y l'emploi de l'acrostiche, du distique, le goût du parallélisme et l'usage, tantôt systématique, tantôt capricieux, de la rime. Commodien n'était pas un lettré, mais plutôt un demi-lettré, qui sème des barbarismes et fabrique de mauvais vers, parce qu'il ne sait pas mieux faire.

Commodien n'a pas connu que les auteurs profanes, poètes ou prosateurs; il a aussi utilisé certains apocryphes, tels que le livre d'Hénoch, les *Acta Pauli et Theclæ*, les *Actes* de Pierre perdus; il a puisé dans Papias, les livres sibyllins, Hermas. Harnack, *Theologische Literaturzeitung*, 1876, p. 51 sq. Zahn a relevé des rapprochements avec les œuvres de saint Théophile. *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Erlangen, 1881-1884, t. II, p. 301 sq.; t. III, p. 259. Dombart en a relevé d'autres avec Minucius Felix. *Commodiani opera*, Vienne, 1887, p. III, note 5. Il paraît se souvenir de Lactance et a peut-être mis à contribution saint Irénée et saint Théophile d'Antioche. Mais c'est surtout avec Tertullien et saint Cyprien qu'il a de nombreux points de contact. Comme eux, il se servait de la même version de l'Écriture et connaissait les livres protocanoniques et deutérocanoniques de l'Ancien Testament; mais il ne possède ni la force ni l'originalité du premier, ni la douceur ni l'élégance du second; il reste un écrivain intéressant, mais d'un ordre inférieur.

I. ÉDITIONS. — Les *Instructiones* ont été éditées par Rigault, Toul, 1649; 2^e édit., 1650; rééditées par Galland, *Bibliotheca veterum Patrum*, t. III; Migne, P. L., t. v, col. 189-262. Œhler en a fait une édition nouvelle, Leipzig, 1847. Le *Carmen apologeticum* a été découvert et publié par Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852-1854, t. I, p. XVI-XXV, 20-49, 537-543; t. IV, p. 222-224. H. Röscher en a donné une nouvelle édition dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1872, t. XLII, p. 163-302. Les deux poèmes ont été édités ensemble par Ludwig, *Commodiani opera*, Leipzig, 1877-1878; Dombart, *Commodiani opera*, dans le *Corpus script.* de Vienne, 1887, t. XV.

II. TRAVAUX. — Outre les études de Rigault, Dodwel, Cave, Pitra, déjà signalées dans l'article, Freppel, *Commodien*, Arno, Lactance, Paris, 1893; Ebert, *Commodians carmen apologeticum*, dans *Abhandl. der sächs. Geschichte der Wissenschaft*, Leipzig, 1870, t. v, p. 387-420; Leimbach, *Carmen apologeticum*, program., Smalcalde, 1871; Kælbler, *Curarum*

in *Commodiani Instructiones specimen*, Halle, 1877; Hanssen, *De arte metrica Commodiani*, Strasbourg, 1881; Aubé, *L'Église et l'État dans la seconde moitié du III^e siècle*, Paris, 1885, p. 517-544; G. Boissier, *Commodien*, dans les *Mélanges Rénier*, Paris, 1887, p. 37-63; *La fin du paganisme*, Paris, 1891, t. II, p. 31-50; *L'Afrique romaine*, Paris, 1901, p. 302; Bardenhewer, *Commodien*, dans *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brigau, t. I, p. 701-704; *Patrologie*, édit. franç., Paris, 1898, t. I, p. 353-359; *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-Brigau, 1903, t. II, p. 584-593; G. Krüger, *Geschichte der altchrist. Litt.*, 2^e édit., Fribourg-en-Brigau et Leipzig, 1895, p. 199-201; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1903, t. I, col. 86-88; Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Literatur*, Leipzig, 1904, t. II, p. 433 sq.; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1905, t. III, p. 451-489; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877, t. I, p. 610; W. Meyer, *Der Versbau Commodians*, dans *Abhandl. der bayer. Akademie*, 1885, t. XVII, p. 288-307; Vernier, *La versification populaire en Afrique : Commodien et Verecundus*, dans la *Revue de philologie*, 1891, t. XV, p. 14-33, 117-130; de Gourmont, *Le latin mystique*, Paris, 1892, p. 23-31; J. L. Jacobi, *Commodianus und die altkirchliche Trinitätslehre*, dans *Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft*, 1853, t. IV; L. Atzberger, *Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brigau, 1896, p. 555-566; J. Tixeront, *Histoire des dogmes. I. La théologie anténicéenne*, Paris, 1905, p. 450-452; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2^e édit., t. I, col. 999-1000.

G. BAREILLE.

COMMUNICATION DES IDIOMES. Voir IDIOMES (COMMUNICATION DES).

1. COMMUNION DANS LA FOI. — I. Sous le Nouveau Testament. II. Sous l'Ancien Testament.

I. SOUS LE NOUVEAU TESTAMENT. — I. NATURE. — Sous le Nouveau Testament, la communion dans la foi, telle qu'elle résulte des définitions de l'Église catholique, est l'accord de tous les fidèles dans l'adhésion positive, intérieure et extérieure, à toutes les vérités définies par le magistère infallible de l'Église, adhésion toujours accompagnée de la volonté formellement exprimée d'avance d'accepter toutes les définitions ultérieures. — 1^o Une adhésion positive est toujours requise. L'absence d'opposition à l'enseignement de l'Église proposant la révélation chrétienne ne peut suffire : le simple désir implicite de se soumettre à la véritable Église, dès qu'elle sera manifestement connue, n'est point suffisant en dehors du cas d'ignorance invincible de la vérité catholique ou d'absolue impossibilité de s'unir à l'Église. En droit, la soumission actuelle au magistère de l'Église catholique est rigoureusement indispensable. C'est la volonté formelle de Jésus-Christ, Marc., xvi, 16, affirmée par l'universelle tradition catholique et confirmée par les déclarations infaillibles de l'Église catholique, comme nous le démontrerons bientôt. — 2^o L'adhésion au magistère de l'Église doit être extérieure et visible, puisque l'Église est elle-même, par l'institution de Jésus-Christ, une société visible, à laquelle on doit être rattaché par un lien visible. Ce lien doit être tout d'abord celui de la foi, car, dans l'ordre des biens surnaturels où se fait cette communion visible, la foi est le principe d'où tout procède. Aussi l'Église a constamment exigé de tous ses fidèles, même dans les situations les plus critiques, quelque communion dans la profession extérieure de la même foi catholique. *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 1639 sq., Rome, 1893, p. 619 sq. — 3^o Pour ne point manquer de sincérité, cette communion extérieure et visible doit procéder d'une volonté et d'une intelligence entièrement soumises à l'autorité de la révélation chrétienne, proposée par le magistère de l'Église. Disposition juridiquement présumée inséparable de la communion extérieure et visible, tant que l'autorité ecclésiastique ne possède aucune preuve légale de la rébellion. Devant Dieu, la volonté insoumise ne jouit plus de la communion effective dans la foi. Vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique, l'on continue, jusqu'à

preuve manifeste de la rébellion, à être présumé fils soumis de l'Église, jouissant encore des avantages extérieurs assurés à la communion ecclésiastique. Ainsi se résout le problème de la communion catholique pour les hérétiques secrets : communion canoniquement présumée persévérante jusqu'à preuve juridique contraire, mais réellement absente dans le cas de révolte intérieure de la volonté. C'est ce que signifient alternativement les documents ecclésiastiques ou les textes théologiques apparemment divergents. Quant à la visibilité de l'Église, elle n'est nullement mise en péril par quelque doute planant sur la communion effective de plusieurs de ses membres, de même qu'elle n'est point atteinte par quelque incertitude régnant autour de la réalité d'un certain nombre de baptêmes individuels. — 4^o L'objet sur lequel doit porter cette foi commune est l'enseignement intégral de l'Église infallible de laquelle on ne peut se séparer même sur un seul point sans nier entièrement son infaillible autorité. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. v, a. 3. Mais il n'est point requis que l'on connaisse explicitement toutes les vérités enseignées par l'Église, en dehors de ce qu'exige impérieusement l'accomplissement des obligations communes ou particulières auxquelles on est astreint. L'adhésion aux autres vérités est suffisamment contenue dans l'entière soumission à l'autorité de l'Église. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. II, a. 6; *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XLV, a. 11. — 5^o En vertu du magistère infallible de l'Église, cette communion dans la foi catholique reste toujours substantiellement identique jusqu'à la consommation des siècles. Identique dans la vérité immuable à laquelle on adhère, puisque la révélation chrétienne est définitive jusqu'à la fin des temps et que l'Église, son infallible gardienne, en conserve toujours le même sens exact. Identique dans son fondement inébranlable, la souveraine véracité de Dieu. Identique dans la règle immédiate de la foi, l'infaillible magistère de l'Église, garanti par Dieu lui-même. Concile du Vatican, sess. III, c. IV. Cependant cette identité substantielle, tranquillement immuable à l'encontre des hérésies et des erreurs de tous les temps, est susceptible de quelque progrès accidentel dans la marche de l'Église à travers les âges. Souvent progressive dans le nombre de ses adhérents, la communion dans la foi catholique peut aussi se perfectionner en intensité par une perception plus claire et plus universelle de l'objet, de la nature et de l'extension de l'autorité ecclésiastique, particulièrement de celle du chef de l'Église. Ce qui de fait s'est réalisé dans ces derniers temps, surtout depuis le concile du Vatican. Le progrès accidentel peut encore se rencontrer dans l'adhésion formelle à des vérités nouvellement définies par l'Église et qui étaient jusque-là implicitement crues dans telle vérité révélée qui les contenait équivalement. C'est ce qu'indique Pie IX dans la bulle *Ineffabilis* définissant le dogme de l'Immaculée Conception : *Christi enim Ecclesia, sedula depositorum apud se dogmatum custos et vindex, nihil in his unquam permuluit, nihil minuit, nihil addit, sed omni industria vetera fideliter sapienterque tractando si qua antiquitus informata sunt, et Patrum fides sevit ita limare, expolire studet, ut prisca illa cælestis doctrinæ dogmata accipiant evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant plenitudinem, integritatem, proprietatem ac in suo tantum genere crescant in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia*. Identité progressive surtout dans les nombreuses définitions doctrinales du magistère ecclésiastique, qui ont pour but immédiat d'expliquer, de défendre ou de conserver le dépôt intégral de la révélation chrétienne, suivant l'exigence de nouvelles attaques ou de besoins nouveaux, tandis qu'autour de l'Église les autres communions sont irrémédiablement vouées à d'incessantes variations substantielles ou à une rigide immobilité

d'où la vie est à jamais absente. — 6^e Quand la communion actuelle dans la foi catholique est pratiquement irréalisable, par suite de l'ignorance invincible de la vérité catholique ou de l'impossibilité d'être agrégé à l'Église, la communion *in voto* ou le désir même implicite d'appartenir à l'unité catholique suffit, pourvu que l'on possède la foi explicite déclarée par saint Paul indispensable au salut : *Sine fide autem impossibile est placere Deo. Oportet enim accedentem ad Deum credere quia est et inquiringibus se remunerator sit.* Heb., xi, 6. Conclusion implicitement approuvée par le concile du Vatican, sess. III, c. III. Car à la première rédaction : *Hæc est illa fides sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum ejus consortium pervenire*, le concile substitua la rédaction actuelle plus générale : *Quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo et ad filiorum ejus consortium pervenire, ideo nemini unquam sine ulla contigit justificatio nec ullus nisi in ea perseveraverit usque in finem vitam æternam assequetur*, de peur que l'on ne se crût autorisé à conclure en faveur de la nécessité absolue de la foi catholique pour le salut. A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. II, p. 344; *Collectio Lacensis*, t. VII, p. 178.

II. NÉCESSITÉ. — 1^o Autorité de l'Évangile. — *Euntes in mundum universum prædicate evangelium omni creaturæ. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit : qui vero non crediderit condemnabitur.* Marc., xvi, 15 sq. Nous n'avons point à démontrer ici que ces paroles de Jésus et celles de Matth., xxviii, 19. sq., contiennent l'institution du magistère infaillible de l'Église chargé de garder, de défendre et d'expliquer jusqu'à la fin des temps le dépôt intégral de la révélation chrétienne. De cette vérité incontestable, nous sommes autorisés à déduire les conclusions suivantes : 1. La soumission à cet infaillible magistère doit avoir pour objet toute la révélation chrétienne, prêchée par les apôtres et par leurs successeurs. Aucune exception n'est faite : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit ; qui vero non crediderit condemnabitur.* Marc., xvi, 16. La foi devant avoir la même extension que la prédication elle-même s'étend à tout le dépôt de la révélation confiée par Jésus-Christ à son Église. Matth., xxviii, 20. La soumission doit encore être absolue, parce que l'absolue vérité de l'enseignement est garantie par le privilège de l'infaillibilité que confèrent les paroles : *Ecce ego vobiscum*, d'après tout le contexte. Intégrale et absolue, cette soumission ne doit point s'arrêter au for intime de la conscience. Elle doit être extérieurement manifeste, puisque le commandement formel de Jésus-Christ exige la profession extérieure de la foi, se continuant constamment dans chaque vie individuelle. Matth., x, 32, 33; Luc., ix, 26; xii, 8, 9. — 2. Une telle soumission est exigée de tous les hommes dans tous les temps jusqu'à la consommation des siècles. Car les termes sont universels et ne comportent aucune exception : *Omnes gentes, docentes eos*, Matth., xxviii, 19, 20; *Euntes in mundum universum, prædicate evangelium omni creaturæ.* Marc., xvi, 15. — 3. D'une telle soumission intégrale, absolue et obligatoirement extérieure, s'imposant nécessairement à tous, doit évidemment résulter entre tous les fidèles une union ou communion intérieure et extérieure dans l'adhésion obligatoire à la même doctrine de Jésus, communion perpétuellement identique, puisque la doctrine de Jésus-Christ est toujours fidèlement enseignée par l'Église infaillible. — 4. Après avoir déduit de Matth., xxviii, 20, et de Marc., xvi, 15, 16, la nécessité de cette communion dans la foi chrétienne, nous sommes autorisés à en constater une indication assez évidente dans Matth., xvi, 18, où Pierre et ses successeurs sont annoncés par Jésus-Christ, comme fondement perpétuel de l'Église, auquel tous les fidèles doivent être constamment unis. Toute autorité

dans l'Église résidant premièrement et principalement dans Pierre et ses successeurs, et l'union de tous les membres de l'Église avec cette autorité étant strictement requise, comme l'est l'intime cohésion entre les pierres d'un édifice et son fondement principal, il en résulte manifestement une étroite communion des membres entre eux et avec le chef de l'Église, en tout ce qui est obligatoire. — 5. Bien que la communion de tous dans la même foi chrétienne soit normalement requise d'une manière explicite, son désir même implicite peut suffire à ceux qui sont incapables de la réaliser plus parfaitement. Car ceux-là seuls sont irrémédiablement condamnés qui refusent obstinément d'adhérer à la prédication chrétienne. C'est le sens de Marc., xvi, 16, d'après l'antithèse entre l'adhésion positive : *Qui crediderit*, et le dissentiment non moins positif : *Qui vero non crediderit*.

2^o Enseignement des apôtres. — La nécessité de l'union ou communion dans la foi chrétienne, prêchée par les apôtres avec l'autorité de Jésus-Christ, résulte de l'affirmation de saint Paul : *Unus Dominus, una fides, unum baptisma.* Eph., iv, 5 sq. Cette foi, il est vrai, n'est que la foi objective ou la doctrine chrétienne. Mais dès lors que sa parfaite unité est strictement obligatoire, l'union ou la communion dans cette unité de foi en est une nécessaire conséquence. C'est ce qu'indiquent aussi les condamnations réitérées contre ceux qui rejettent sciemment et obstinément l'unique foi chrétienne prêchée par les apôtres. Tit., iii, 10 sq.; I Tim., i, 19 sq.; II Tim., iii, 8 sq.; I Joa., ii, 18; II Joa., 7 sq.; Jud., 13. Puisque toute rupture avec cette unité de foi est sévèrement réprochée, la communion ou l'union dans cette foi est, par le fait, strictement imposée.

3^o Témoignage des Pères dans les six premiers siècles. — Dans la seconde moitié du 1^{er} siècle, l'auteur de la *Doctrina duodecim apostolorum*, xvi, 5, parlant particulièrement des temps où l'Antéchrist manifesterait sa puissance et s'efforcera de séduire les fidèles, affirme la nécessité de la persévérance dans la foi pour échapper à la damnation. *Patres apostolici*, édit. Funk, Tübingue, 1901, t. I, p. 36. Or, cette foi n'est autre que celle que Dieu nous a enseignée par son fils Jésus, x, 2, p. 22, ce qui, avec l'institution de l'Église, ne peut s'entendre que de la foi chrétienne enseignée par l'Église, continuant l'œuvre de Jésus-Christ à travers les âges. Au commencement du 2^e siècle, saint Ignace d'Antioche († 107) exhorte les Éphésiens à s'unir dans la doctrine de Dieu, c'est-à-dire dans la doctrine des évêques répandus dans l'univers ou dans la doctrine de leur évêque et à se garder dans cette unité immaculée, pour rester participants de Dieu lui-même. *Ad Eph.*, iii, iv, *Patres apostolici*, t. I, p. 216. Celui qui par sa perverse doctrine corrompt cette foi de Dieu, ira au feu inextinguible, également celui qui l'écoute. *Ad Eph.*, xvi, p. 227. Celui qui suit cette doctrine étrangère n'a point de participation avec la passion de Jésus-Christ. *Ad Philad.*, ii, iv, p. 267. D'où la nécessité de l'universelle communion des fidèles dans la doctrine de l'évêque, qui est celle de Jésus-Christ et celle de Dieu. *Ad Eph.*, iii sq., p. 216. Dans la seconde moitié du 2^e siècle, saint Irénée († 202) enseigne la même doctrine en condamnant les hérétiques, qui introduisent des doctrines nouvelles et étrangères et déchirent ainsi l'unité de foi dont jouit l'Église. *Cont. hæc.*, I. IV, c. xxvi, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 1054. Tous ceux qui sont en dehors de l'Église sont en dehors de la vérité, I. IV, c. xxxiii, n. 7, col. 1076. La seule vraie connaissance de la vérité est la doctrine des apôtres que l'Église seule conserve pleinement sans addition ni retranchement, I. IV, c. xxxiii, n. 8, col. 1076. Cette doctrine est toujours fidèlement gardée dans l'Église de Rome avec laquelle toutes les Églises doivent être en communion à cause de sa manifeste suprématie, I. III, c. iii, n. 2, col. 848.

Vers la fin du II^e siècle, Tertullien enseigne que l'on doit avoir communion de foi avec les Églises apostoliques qui ont reçu la doctrine des apôtres, qui l'avaient reçue de Jésus-Christ et Jésus-Christ de Dieu lui-même. *De præscript.*, c. xxi, *P. L.*, t. II, col. 33, 50. Parmi ces Églises il mentionne particulièrement l'Église de Rome, *unde nobis quoque auctoritas præsto est. Ista quam felix Ecclesia cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo fuderunt*, col. 50. D'où Tertullien conclut que les hérétiques qui enseignent ou suivent une doctrine différente ne peuvent être chrétiens, qu'ils sont déshérités et désavoués par les apôtres comme étrangers et comme ennemis à cause de la doctrine différente qu'il leur plaît de proposer ou d'accepter à l'encontre des apôtres, c. xxxviii, col. 51. Au commencement du III^e siècle, Clément d'Alexandrie († 215) taxe d'infidélité ceux qui se révoltent contre l'enseignement de l'Église, en adhérant aux opinions humaines des hérésies. *Strom.*, I, VII, c. xvi, *P. G.*, t. IX, col. 131. Origène († 254), commentant Matth., xxiv, 23 sq., et parlant de ceux qui se réclament illégitimement de Jésus-Christ et des saintes Écritures, affirme que nous ne devons point les croire, ni nous écarter de la doctrine de l'Église, ni avoir une autre foi que celle de l'Église, *nec aliter credere nisi quemadmodum per successionem Ecclesiæ Dei tradiderunt nobis. In Matth. comment. series*, n. 46, *P. G.*, t. XIII, col. 1667. Vers le milieu du III^e siècle, saint Cyprien († 258) dénomme hérétiques et adversaires de Jésus-Christ tous ceux qui ne sont pas entièrement avec lui, qui ne recueillent pas avec lui et mettent la dispersion dans son troupeau. *Epist.*, LXXVI, *ad Magnum*, c. I, *P. L.*, t. III, col. 4138. En défendant contre les novatiens l'unité de l'Église d'après Cant., vi, 9, unité basée sur la primauté de Pierre suivant Matth., xvi, 18 sq., et Joa., xxi, 15, Cyprien affirme la nécessité d'une entière soumission à l'autorité de l'Église ou à l'autorité du pontife romain; soumission qui doit s'appliquer aussi à tout ce qui concerne la foi : *Hanc Ecclesiæ unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui Ecclesiæ renititur et resistit, qui cathedram Petri super quem fundata est Ecclesia deserit, in Ecclesia se esse confidit? Quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat*, Eph., iv, 4-6. *De unitate Ecclesiæ*, iv, *P. L.*, t. IV, col. 500 sq. *Hanc unitatem qui non tenet, Dei legem non tenet, non tenet Patris et Filii fidem, vitam non tenet et salutem*, col. 504. *Deus unus est, et Christus unus, et una Ecclesia ejus, et fides una, et plebs una in solidam corporis unitatem*, col. 517.

Au IV^e siècle, l'enseignement des Pères sur la nécessité de la communion se résume en ces affirmations : est hérétique quiconque rejette la foi catholique sur n'importe quel point de doctrine enseigné par l'Église; l'hérétique séparé de Dieu, de Jésus-Christ et de son Église est en dehors du salut; la foi intégrale nécessaire pour le salut n'est possédée que dans l'Église catholique. S. Athanase, *Orat.*, II, *cont. arianos*, n. 43, *P. G.*, t. XXVI, col. 238; S. Épiphane, *Adv. hæres.*, I, II, hæres. LIX, n. 12, *P. G.*, t. XLI, col. 1036 sq.; *Expositio fidei*, v sq., *P. G.*, t. XLII, col. 782 sq.; *Anacephalæosis*, *ibid.*, col. 885; S. Ambroise, *Expositio sancti Evangelii secundum Lucam*, I, VII, n. 95, *P. L.*, t. XV, col. 1723; S. Hilaire, *Comment. in Matth.*, c. XIII, n. 1, *P. L.*, t. IX, col. 993; S. Pacien, *Epistolæ tres ad Sympronianum novatianum*, *P. L.*, t. XIII, col. 1051 sq.; Didyme d'Alexandrie, *Enarratio in I Epist. S. Joannis*, II, 19, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1783 sq.; *In Epist. S. Judæ*, 11, col. 1816; S. Jérôme, *Epist.*, xv, *ad Damasum papam*, n. 2, *P. L.*, t. XXII, col. 355 sq.; S. Nicétas († 444), *Explanatio symboli habita ad competentes*, n. 10, *P. L.*, t. LII, col. 871.

Parmi les Pères du IV^e siècle, saint Optat de Milève († 385) mérite une mention particulière. Bien que son

but principal soit de prouver contre les donatistes la nécessité de la communion dans la soumission à la même autorité, spécialement à celle du pontife romain successeur de Pierre, Optat affirme aussi expressément la nécessité de la communion dans la même foi, enseignée par Jésus-Christ et par son Église. *De schismate donatistarum*, I, I, c. x; I, II, c. I, *P. L.*, t. XI, col. 899 sq., 942 sq.

D'ailleurs, cet enseignement unanime des Pères des quatre premiers siècles dirige dès cette époque la constante et universelle pratique de l'Église. Comme l'observe Léon XIII, encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896, l'Église, vigilante gardienne de l'intégrité de la foi, a toujours regardé comme des rebelles déclarés et chassés loin d'elle tous ceux qui ne pensaient pas comme elle sur un point quelconque de sa doctrine ainsi que le démontre l'histoire des hérésies de ces premiers siècles.

Au V^e siècle, saint Augustin insiste surtout sur le crime que commettent les hérétiques en faussant l'enseignement divin, sur leur séparation absolue de l'unité de l'Église et l'impossibilité où ils se trouvent d'utiliser véritablement les moyens de salut, conséquemment d'obtenir le salut. *De baptismo contra donatistas*, I, IV, c. XVIII, *P. L.*, t. XLIII, col. 170; *Serm.*, LXXI, c. XVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 460 sq.; *Cxlvii*, c. II, col. 796 sq.; *CXXV*, n. 8 sq., col. 1076; *De fide et symbolo*, c. x, *P. L.*, t. XL, col. 193; *Enchiridion*, c. LXX, col. 262 sq.; *Enarratio in Ps.*, xcvi, 9; *CXXV*, 1; *CXXXI*, 13, *P. L.*, t. XXXVI, col. 478, 929; t. XXXVII, col. 1270.

La même doctrine se rencontre chez saint Léon le Grand, *Epist.*, CLXI, *P. L.*, t. LIV, col. 1142 sq.; saint Fulgence de Ruspe († 533), *De fide seu de regula veræ fidei*, c. III, n. 41 sq., *P. L.*, t. LXV, col. 692; c. XXXVI sq., col. 703 sq.; *De remissione peccatorum*, I, I, c. XVIII sq., col. 542 sq.; saint Grégoire le Grand, *Moral.*, I, XXXV, c. VIII, n. 12 sq., *P. L.*, t. LXXVI, col. 756 sq.; *Expositio in psalmos penitentialis*, Ps. CI, n. 31, *P. L.*, t. LXXIX, col. 623. D'ailleurs, à partir du V^e siècle, il est facile de suivre dans l'histoire de toutes les hérésies, et particulièrement dans l'histoire des conciles, l'invariable pratique de l'Église considérant, au nom du droit divin, comme rebelles et comme expulsés de son sein tous ceux qui rejettent quelque point de doctrine enseigné par elle en vertu de l'autorité qu'elle a reçue de Jésus-Christ.

4^e Définitions de l'Église. — C'est sur ces bases scripturaires et patristiques que s'appuient les déclarations de l'Église réprouvant surtout depuis le XV^e siècle les nombreuses erreurs opposées au dogme catholique sur la communion dans la foi. Nous ne ferons que rappeler ici les documents principaux.

1. *Condamnation formelle des erreurs opposées.* — a) *Insuffisance de la communion purement invisible.* — Cette insuffisance résulte de la condamnation du système de l'Église invisible composée des seuls prédestinés, a. 1, 6, 31 de Jean Hus condamnés par le concile de Constance approuvé par Martin V, Denzinger, *Enchiridion*, n. 522, 527, 542; et de la condamnation de l'Église invisible composée des seuls justes, propositions 72^a, 73^a de Quesnel, réprouvées par Clément XI, le 8 septembre 1713, Denzinger, n. 1287 sq., et proposition 15^a du conciliabule de Pistoie, condamnée par la bulle *Auctorem fidei* de Pie VI, 28 août 1794. Denzinger, n. 1378. D'ailleurs, la visibilité de l'Église, explicitement enseignée par tous les documents ecclésiastiques qui traitent de l'autorité visible divinement instituée dans l'Église, exige une communion visible. — b) *Condamnation des systèmes atténuant ou même niant l'obligation de la foi catholique telle qu'elle est enseignée par l'Église.* — a. Condamnation des propositions 15-18 du Syllabus, affirmant le principe du libre examen et l'indifférentisme absolu ou relatif en matière de religion positive. — b. Insuffisance du simple silence obséquieux

en face de l'enseignement formel du saint-siège. *Const. Vineam Domini* de Clément XIII, 16 juillet 1705, Denzinger, n. 1317. — c. Réprobation des systèmes qui diminuent la soumission doctrinale due au saint-siège, particulièrement le gallicanisme souvent condamné dans les quatre articles de la déclaration de 1682, Denzinger, n. 1189 sq., et le fébronianisme spécialement condamné par le bref de Pie VI *Super soliditate*, du 28 novembre 1786. Denzinger, n. 1363 sq. D'ailleurs, le concile du Vatican, sess. IV, enseigne formellement en cette matière la doctrine strictement obligatoire pour les catholiques. — d. Réprobation des systèmes qui affirment l'indépendance absolue de toute science vis-à-vis de la révélation divine. Bref de Pie IX à l'archevêque de Munich, 21 décembre 1863, Denzinger, n. 1533 sq.; propositions 10^e, 11^e, 14^e du Syllabus; encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII du 4 août 1879. — c) Condamnation du système anglican de la *via media* ainsi que de tout projet d'intercommunion avec les anglicans qui le soutiennent, *Lettres encycliques du Saint-Office aux évêques d'Angleterre*, le 16 septembre 1864, *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 1677, Rome, 1893, p. 640 sq.; *Lettre du secrétaire du Saint-Office à quelques puseïstes anglais*, 8 novembre 1885, *op. cit.*, p. 642 sq. — d) Condamnation de tout projet d'intercommunion avec les dissidents, en dehors de l'unité catholique intégrale. Encyclique *Satis cognitum* de Léon XIII, du 29 juin 1896.

2. *Enseignement positif de l'Église sur la soumission doctrinale absolument requise pour la communion dans la foi catholique.* — Cet enseignement se déduit aisément des sessions III et IV du concile du Vatican et des encycliques de Léon XIII, particulièrement des encycliques *Immortale Dei*, du 1^{er} novembre 1885, *Sapientiae christianae*, du 10 janvier 1890, et *Satis cognitum*, du 29 juin 1896.

III. RÉPONSE AUX OBJECTIONS PRINCIPALES. — 1^{re} objection. — La communion dans la foi, telle qu'elle existe dans l'Église catholique, est purement extérieure et disciplinaire. Elle n'atteint point nécessairement la conscience intime de chaque individu. Souvent même elle n'est qu'un silence obséquieux ou l'absence d'opposition extérieure, pendant que la conscience intime adhère à des erreurs formelles ou entretient positivement des doutes inconciliables avec la foi catholique. — Réponse. — 1^o Il n'y a aucune obligation d'admettre l'opinion théologique considérant comme suffisante chez les hérétiques secrets une communion purement extérieure. Même dans cette hypothèse applicable seulement à un très petit nombre de cas exceptionnels, il resterait toujours vrai que normalement la communion dans la foi catholique est intérieurement telle qu'elle se manifeste extérieurement. — 2^o Le silence obséquieux vis-à-vis d'une définition formelle n'est jamais en soi un accomplissement suffisant du devoir catholique. C'est ce que déclare formellement la constitution apostolique *Vineam Domini* de Clément XI, du 16 juillet 1705, réprochant le silence obséquieux des jansénistes relativement à un fait dogmatique. Denzinger, n. 1317. — 3^o Les doutes formels intérieurement entretenus avec advection et opiniâtreté sont toujours un péché d'hérésie secrète, entraînant la perte réelle de toute communion sincère dans la foi catholique; il ne reste plus qu'un lien purement apparent dont on discute théologiquement la suffisance même exceptionnelle à constituer un réel droit de cité dans l'Église. Quant aux doutes, dont on ne connaît point l'opposition irréductible avec la foi catholique, ils peuvent, faute d'advection et de volonté formelle, ne porter aucune atteinte à la foi suffisante en l'autorité de l'Église. La communion dans la foi catholique n'est alors aucunement compromise. En fait, dans quelle catégorie rentrent la plupart des doutes qui se rencontrent pratiquement, surtout chez les fidèles peu instruits, nous n'avons point à l'examiner ici.

2^o objection. — L'histoire de l'Église catholique atteste que l'unité dans la communion de foi catholique peut se concilier avec des divergences dogmatiques considérables, même avec des erreurs positives patiemment tolérées par l'autorité ecclésiastique. — Réponse. — 1^o La communion de foi catholique, rigoureusement requise en tout ce qui est à telle époque défini par l'Église n'empêche point des controverses ni même des erreurs positives sur des points présentement non définis ou insuffisamment élucidés. — 2^o En fait, l'Église n'a jamais toléré positivement une erreur dogmatique présentement connue comme telle; et elle n'a jamais permis de concilier avec la foi catholique une adhésion positive à de telles erreurs. Les faits allégués n'ont point la portée qu'on leur attribue. Ils témoignent simplement de la non-intervention positive de l'Église en l'absence d'évidence théologique suffisante, en l'absence aussi de tout péril pour la foi ou de tout dommage spirituel pour les fidèles. — 3^o On ne peut reprocher à l'Église de n'avoir point réprimé ces controverses avant que la vérité fut parfaitement élucidée, de même qu'on ne peut lui reprocher de n'avoir fait cette élucidation que progressivement, à mesure que la connexion des déductions théologiques avec les vérités révélées se manifestait directement. Il n'en résulte d'ailleurs pour les fidèles aucun grave dommage, les vérités actuellement définies suffisant toujours aux besoins du moment. Il n'y eut qu'une absence de perfection doctrinale momentanément irréalisable.

3^o objection. — L'unité dans la communion de foi catholique repose présentement sur une base qui n'a point toujours été unanimement acceptée dans l'Église catholique. L'infaillible magistère du pontife romain, base actuelle de l'unité catholique, loin d'avoir été toujours admis dans l'Église, a même été énergiquement nié pendant plusieurs siècles par une importante fraction de l'Église catholique. — Réponse. — 1^o L'infaillible magistère du pontife romain a toujours été réellement admis dans toute l'Église comme règle pratique de la croyance des fidèles, particulièrement dans la condamnation des diverses erreurs au cours des siècles; et cette autorité doctrinale du pontife romain a été ainsi admise même quand elle s'exerçait toute seule et en dehors de toute ratification concomitante ou subséquente. Cette soumission de fait aux jugements dogmatiques du pontife romain s'est même rencontrée d'une manière constante chez les anciens gallicans. Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi*, 2^e édit., Rome, 1903, p. 169. — 2^o Quant à l'affirmation doctrinale de ce magistère infaillible, elle a toujours été équivalentement exprimée dans la croyance très explicite à la plénitude de toute autorité dans la personne du successeur de Pierre. Aussi bien les négations gallicanes, d'ailleurs restreintes à un pays et à une période de quelques siècles seulement, portaient plutôt sur le mode et les conditions d'exercice du magistère pontifical que sur son existence même. Billot, *loc. cit.*

4^o objection. — La communion dans la foi catholique, aux diverses époques de l'histoire ecclésiastique, manque de cette identité substantielle que nous lui avons attribuée. Ainsi, à notre époque, des catholiques autrefois réputés loyalement soumis à l'Église se trouveraient formellement exclus de la communion catholique par les plus récentes définitions. — Réponse. — 1^o L'identité substantielle de la communion dans la foi catholique résulte suffisamment de l'identité formelle de foi absolue dans l'infaillible magistère de l'Église; de même qu'actuellement des divergences d'interprétation sur certains points non définis n'empêchent point une suffisante communion dans la foi, dès lors que l'on est fermement décidé à suivre l'autorité de l'Église. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. v, a. 3. — 2^o Le progrès accidentel de l'Église dans l'explication et la proposition des vérités

révélées est une nécessaire conséquence de son incessante vitalité aussi bien que de sa parfaite adaptabilité aux besoins particuliers de tous les temps. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. 1, a. 7; a. 10, ad 1^{um}.

5^e objection. — Cette doctrine de la communion dans la foi catholique damne irrémissiblement la majeure partie de l'humanité qui reste exclue de l'Église et conséquemment du salut. — Réponse. — 1^o La communion dans la foi, strictement nécessaire pour être membre actuel de l'Église catholique, n'est point toujours indispensablement nécessaire pour le salut, puisque l'on peut, dans le cas d'ignorance invincible ou d'impossibilité physique, obtenir le salut avec le simple désir explicite ou même implicite d'appartenir à la véritable Église de Dieu. Quand et à quelles conditions le désir même implicite d'appartenir à la communion de l'Église catholique peut-il suffire pour le salut, nous n'avons point à l'exposer ici. — 2^o Combien sont, de fait, ainsi sauvés en dehors de la communion visible de l'Église catholique, nul jugement humain ne peut essayer de le déterminer même approximativement : *Tenendum quippe ex fide est extra apostolicam romanam Ecclesiam saluum neminem fieri posse, hanc esse unicam salutis arcam, hanc qui non fuerit ingressus, diluvio perituum; sed tamen pro certo pariter habendum est, qui veræ religionis ignorantia laborent, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi hujusce rei culpa ante oculos Domini. Nunc vero quis tantum sibi arroget ut hujusmodi ignorantie designare limites queat juxta populorum, regionum, ingeniorum aliarumque rerum tam nullarum rationem et varietatem ?* Pie IX, *Allocation consistoriale* du 9 décembre 1854, Denzinger, n. 1504.

6^e objection. — La doctrine catholique sur la stricte obligation de la communion dans la foi est, à toutes les époques et particulièrement à la nôtre, souverainement antisociale par les irrémédiables divisions et par les mesures d'inquisition auxquelles elle donne lieu. De fait, dans le cours des âges, elle a sous ces deux rapports déchaîné des maux considérables sur la société. — Réponse. — 1^o Dans une société catholique normalement constituée, cette doctrine sur la nécessité de la communion dans la foi, loin d'être une cause de divisions ou de luttes fratricides, est, au contraire, un principe d'union stable et féconde et un puissant préservatif contre les maux sociaux que l'effort de l'homme peut conjurer ou diminuer. C'est ce que démontre invinciblement l'histoire des sociétés autrefois régies par cette unité de communion : *Eoque modo composita civitas fructus tulit omni opinione majorès quorum viget memoria et vigebit innumerabilibus rerum gestarum consignata monumentis quæ nulla adversariorum arte corrumpi aut obscurari possunt.* Léon XIII, encyclique *Immortale Dei* du 1^{er} novembre 1885. — 2^o Dans une société privée de l'unité religieuse, la doctrine catholique sur la nécessité de la communion dans la foi ne s'oppose aucunement à ce qu'une certaine tolérance civile soit donnée, même par des gouvernants catholiques, dans la stricte mesure où elle est jugée nécessaire ou gravement utile pour préserver la société d'un mal social plus grave. C'est l'enseignement formel de Léon XIII dans l'encyclique *Libertas* du 20 juin 1888. — 3^o En fait, les actes d'excessive intolérance reprochés à l'Église catholique sont-ils réellement prouvés, c'est une question historique qui doit être résolue avec la plus impartiale critique, critique équitable et prudente qui tienne également compte de l'esprit et des coutumes de l'époque et du pays. Ces faits, fussent-ils historiquement constatés, ne pourraient être mis à la charge du dogme catholique. Ils resteraient entièrement imputables à des fautes personnelles dont on ne se préserve point toujours même dans les meilleures causes.

II. SOUS L'ANCIEN TESTAMENT. — 1^o Si l'on considère

l'Église de l'Ancien Testament ou société des fidèles juifs ou non juifs, au sens indiqué par saint Augustin, *Serm.*, CCCXLI, n. 11, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1499 sq., et par saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. VIII, a. 4, ad 2^{um}, l'on doit dire qu'en cette Église la communion de foi consistait dans l'adhésion formelle à l'existence de Dieu rémunérateur surnaturel et dans la croyance au moins implicite à la future libération de l'humanité par le Christ rédempteur. Car c'est une vérité très certaine que les fidèles de tous les temps sont strictement tenus à la foi explicite en Dieu rémunérateur surnaturel d'après Heb., XI, 6, et le consentement unanime des théologiens confirmé par Innocent XI condamnant le 2 mars 1679 cette proposition 22^e : *Non nisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris.* Denzinger, n. 1039. L'on doit également tenir pour certain qu'une foi, au moins implicite, au libérateur ou à la libération future fut toujours strictement nécessaire à l'humanité déchue pendant toute la période antérieure à l'avènement du Christ. S. Augustin, *Enchiridion*, c. CXVIII, *P. L.*, t. XL, col. 287; *Cont. Faustum manichæum*, l. XIX, c. XIV, *P. L.*, t. XLII, col. 356; *Epist.*, CII, n. 12, *P. L.*, t. XXXIII, col. 374; *CLVII*, n. 14, col. 680; Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XXV, n. 1, *P. L.*, t. CCXII, col. 809; S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. II, a. 1; S. Bonaventure, *In III Sent.*, dist. XXV, a. 1, q. II, Quaracchi, 1887, t. III, p. 540; Duns Scot, *In III Sent.*, dist. XXV, q. I; Durand, *In III Sent.*, dist. XXV; Thomas de Strasbourg et Denys le chartreux, *In III Sent.*, dist. XXV; Dominique Soto, *In IV Sent.*, dist. I, q. II, a. 3; Suarez, *De fide*, disp. XII, sect. III, n. 14; Sylvius, *In II^a II^e*, q. III, a. 8, concl. 3; Salmanticenses, *De fide*, disp. VI, n. 74; Gonet, *De virtutibus theologicis*, disp. VI, a. 4, n. 50. — 2^o Cette communion dans la foi devait se manifester par quelque signe extérieur, puisque l'obligation de professer extérieurement sa foi a toujours été indispensablement nécessaire. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. LXXXIV, a. 2. Cette profession extérieure, n'étant point alors déterminée par une loi positive très précise, devait se résumer dans l'offrande de quelques sacrifices témoignant de la foi au Christ futur ou au moins de la foi au vrai Dieu, de la providence duquel on attendait implicitement le futur libérateur. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXVIII, a. 1, ad 1^{um}; II^a II^e, q. II, a. 7, ad 3^{um}. — 3^o Cette communion dans la foi, en principe substantiellement identique pour les juifs et les fidèles de la gentilité, se manifestait chez les juifs par quelques signes plus particuliers, spécialement déterminés par la loi divine, comme la pratique de la circoncision *in quantum erat quedam professio fidei Christi*, S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXX, a. 2, et la pratique des autres sacrements ou des sacrifices de la loi mosaïque, également symboliques de la foi au libérateur futur. Signes plus parfaitement expressifs de la foi au libérateur universel, mais dont la pratique n'était strictement obligatoire que pour les seuls juifs. I^a II^e, q. xcvi, a. 5. — 4^o L'on doit en même temps observer que chez les juifs particulièrement il y eut, même sur les points où la communion de foi était obligatoire, un progrès substantiel dans la révélation divine, successivement manifestée par Dieu à mesure qu'approchait la plénitude des temps. Mais l'adhésion formelle à ces révélations n'était obligatoire pour les individus que dans la mesure où elles leur étaient suffisamment proposées comme divines en tenant compte des divers devoirs imposés à ceux qui sont chargés d'instruire les autres ou à ceux dont la condition est d'être instruits. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. I, a. 7; q. II, a. 6, 7. — 5^o Ainsi l'Ancien et le Nouveau Testament sont reliés par une intime communion de foi au même Dieu rémunérateur surnaturel et au même rédempteur unique médiateur de toutes les grâces con-

duisant au salut surnaturel. Mais avec cette communauté substantielle de la même foi, il y a une profonde différence dans la révélation divine à laquelle on adhère. Sous l'ancienne alliance, Dieu n'avait point manifesté à l'humanité ni sur lui-même ni sur la rédemption tout ce qu'il a voulu dans la plénitude des temps nous révéler entièrement par son divin Fils. Aussi, malgré une certaine identité de foi, nous sommes tenus par des obligations beaucoup plus étroites relativement à l'objet de cette foi et à l'autorité chargée d'en garder fidèlement le dépôt intégral.

Outre les documents ecclésiastiques indiqués dans l'article, outre les nombreux ouvrages classiques sur la foi et sur l'Église et les traités apologétiques sur l'Église publiés au XIX^e siècle, voir t. I, col. 1560 sq., on peut particulièrement consulter : Tertullien, *De præsript.*, P. L., t. II, col. 12 sq.; S. Cyprien, *De unitate Ecclesiae*, P. L., t. IV, col. 485 sq.; S. Pacien, *Epistolæ tres ad Sympronianum novatianum*, P. L., t. XIII, col. 1051 sq.; S. Optat, *De schismate donatistarum*, P. L., t. XI, col. 885 sq.; S. Augustin dans ses ouvrages polémiques contre les donatistes, particulièrement, *Epistola ad catholicos contra donatistas*, ou *Liber de unitate Ecclesiae*, P. L., t. XLIII, col. 391 sq.; *Enchiridion ad Laurentium*, c. LVI sq.; c. LXV, P. L., t. XL, col. 258 sq.; S. Vincent de Lérins († 450), *Commonitorium primum*, P. L., t. I, col. 637 sq.; Pierre Lombard, *Sent.*, I. III, dist. XXV, et ses commentateurs; S. Thomas, *Sum. theol.*, II^{II}, q. I, a. 7, 10; q. II, a. 5 sq.; q. V, a. 3; *Expositio super symbolum apostolorum*, édit. rom.; *Opus.*, VI, *Opuscula selecta*, Paris, 1881, t. I, p. 422 sq.; Jean de Turrecremata († 1468), *Summa de Ecclesia*, Venise, 1561; Melchior Cano († 1560), *De locis theologicis*, I. IV, *Opera*, Venise, 1759, p. 88 sq.; Canisius, *De corruptelis verbi Dei*, I. I, c. IX, Ingolstadt, 1583, t. I, p. 83 sq.; Bellarmin, *De controversiis*, I. III, *De Ecclesia militante*; Stapleton († 1598), *Principiorum fidei doctrinalium relectio scholastica et compendiaria*, Anvers, 1596; Grégoire de Valence († 1603), *Analysis fidei catholice*, Ingolstadt, 1585; Gravina († 1643), *Catholicæ præscriptiones adversus omnes veteres et nostri temporis hæreticos*, Naples, 1619; Libère de Jésus († 1719), *Controversiarum scholastico-polemico-historico-criticarum*, t. VIII, *De Ecclesia militante*, disp. I, col. VII sq., Milan, 1757, t. VIII, p. 85 sq.; Gotti († 1742), *Vera Ecclesia Christi*, c. VIII, n. 18 sq.; c. XVII, Venise, 1750, p. 72 sq., 176 sq.; cardinal Newman, *An essay on the development of christian doctrine*, ouvrage composé par Newman immédiatement avant son abjuration, mais revu après sa conversion, c. VI, sect. II, 11^e édit., Londres, 1900, p. 248 sq.; Murray, *Tractatus de Ecclesia Christi*, disp. VI, VII, Dublin, 1860, t. I, p. 369 sq.; Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi*, part. I, q. III, 2^e édit., Rome, 1903, p. 151 sq.; E. Dublanchy, *Extra Ecclesiam nulla salus*, Bar-le-Duc, 1895.

E. DUBLANCHY.

2. COMMUNION DES SAINTS. Ce dogme sera étudié d'abord sous son aspect dogmatique et historique, puis spécialement dans les monuments de l'art chrétien.

I. COMMUNION DES SAINTS, SON ASPECT DOGMATIQUE ET HISTORIQUE. — Sur le sens et l'origine de cette formule dogmatique insérée tardivement dans le symbole des apôtres, la critique moderne a soulevé de vives discussions, qui ne sont pas encore closes. Pour procéder à l'analyse exacte d'une matière aussi délicate que complexe, nous traiterons séparément : I. La question dogmatique. II. Le problème historique.

I. QUESTION DOGMATIQUE. — L'Église catholique entend, par communion des saints, le lien transcendant qui rattache entre eux les fidèles vivants et défunts dans l'unité d'un même corps mystique dont Jésus-Christ est le chef et dans la solidarité d'une même vie.

Cette solidarité spirituelle, qui s'étend, hors de l'Église militante, à l'Église triomphante et à l'Église souffrante, implique un échange de relations spéciales entre ces trois termes. Par leur entremise auprès de Dieu, les saints du ciel procurent aux fidèles de la terre comme aux âmes du purgatoire tout un ensemble de grâces et de faveurs, de même que les fidèles, par la prière et les bonnes œuvres, s'unissent aux élus dans un culte d'honneur et d'amour qui provoque leurs bienfaits, et

aux âmes du purgatoire dans une compassion effective qui apporte des soulagements à leurs peines. Ces points particuliers seront traités à part, voir INTERCESSION, CULTE et INVOCATION DES SAINTS, SUFFRAGES, et nous n'avons à envisager ici que la question générale, l'idée foncière de la communion des saints, cette unité et solidarité de vie surnaturelle qui existe entre tous les membres du Christ, sans entrer dans le détail de ses principales manifestations.

Il faut reconnaître que cette idée grandiose n'a pas toujours rencontré, chez les théologiens du haut moyen âge, la précision qu'elle comporte aujourd'hui et il y a lieu d'être surpris qu'elle n'ait point été traitée *ex professo*, comme les autres articles de foi, dans les Sommes et commentaires des scolastiques ultérieurs. C'est peut-être ce qui explique l'étrange conception que les théologiens protestants et les rationalistes modernes ont fini par se former d'un dogme qui répond si bien, en chacun de ses éléments, aux tendances les plus légitimes et les plus douces de la nature humaine. Les uns ne voient dans cette doctrine qu'un retour aux superstitions païennes, M. Nicolas, *Le symbole des apôtres*, Paris, 1867, p. 249, une sorte de polythéisme très mal déguisé et « comme un triomphe remporté sur la religion de l'esprit par cette religion de deuxième ordre toujours présente dans l'Église ». A. Harnack, *Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, § 46, p. 216. Les autres, dans cette répercussion des mérites de tous sur chacun, ne veulent reconnaître qu'un système purement mécanique de justification, A. Viguié, art. *Communion des saints*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, de F. Lichtenberger, Paris, 1878, t. III, p. 286; la transmission par la collectivité de grâces impersonnelles et, dès lors, la suppression pour l'individu de toute responsabilité, la négation des principes mêmes de la moralité. Car « cette union mystique de tous les membres de Christ établit entre eux au point de vue moral une solidarité d'intérêts et de privilèges qui permet aux plus indignes de s'approprier par le canal de l'Église les mérites des saints — mélange habile de pélagianisme et de magie, d'incrédulité et de superstition ». J. A. Dorner, *Histoire de la théologie protestante*, trad. A. Paumier, Paris, 1870, p. 12, 28. Cf. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmatik*, Erlangen et Leipzig, 1895, t. I, p. 243; t. II, p. 207.

Non contente d'interpréter ainsi, à la seule lumière de ses préjugés, la doctrine catholique de la communion des saints, la critique protestante se croit fondée, en outre, à en déterminer les origines, à établir les responsabilités, à fixer des dates. Tous étrangers au christianisme primitif, les éléments principaux de cette superfétation grossière ne seraient pas antérieurs au VI^e siècle, époque « où il se fit un revirement complet dans la notion des rapports existant entre les saints, les martyrs glorifiés et les chrétiens vivant sur terre ». A. Viguié, *Le symbole des apôtres*, Nîmes, 1884, p. 38 sq. Cf. *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. III, p. 286. L'élaboration doctrinale de ces divers éléments fut lente à s'accomplir. Au VI^e siècle, le dogme de la communion des saints était encore une nouveauté, « une nouveauté telle que pendant longtemps il fut expliqué dans des sens très différents. » M. Nicolas, *Le symbole des apôtres*, Paris, 1867, p. 223. Harnack attribue au pape Grégoire le Grand, le mérite — si c'en est un — d'avoir codifié ces idées jusqu'alors incertaines, éparses dans le cerveau superstitieux des foules, et de les avoir « placées sur les hauteurs de la théologie, consolidant ainsi par la doctrine une pratique mauvaise ». *Dogmengeschichte*, § 56, p. 266. Dorner recule encore plus loin les dates. Pour lui, une pareille doctrine est essentiellement scolastique. C'est à Duns Scot que revient « l'audacieuse tentative de reléguer dans l'ombre Dieu et Jésus-Christ et de substituer à la communion des âmes

avec Dieu, la communion des saints dans le sens catholique romain ». *Op. cit.*, p. 28.

Le simple exposé des données scripturaires et traditionnelles, en établissant la notion exacte et l'origine essentiellement chrétienne du dogme catholique de la communion des saints, suffira pour réduire à leur juste valeur ces affirmations sans fondement.

1^o *Données scripturaires*. — L'idée centrale de l'enseignement du Sauveur d'après les Synoptiques, celle du royaume ou règne de Dieu, nous offre les premiers linéaments de cette vaste et divine conception qui réunit dans une intime communauté de vie et d'action toutes les créatures douées de la grâce sanctifiante. Ce royaume spirituel, qui apparaît sur terre avec le Christ son chef et fondateur, Matth., III, 2; XII, 28; Marc., I, 5; Luc., XVII, 20, a pour but le groupement harmonique des efforts dans l'œuvre du salut. Matth., XII, 26. L'homme, au cours de son pèlerinage, n'est plus isolé dans son moi : non seulement il fait partie d'une société surnaturelle, divinement organisée, dont la coopération est absolument indispensable au progrès comme à la transmission même de la vie spirituelle, Matth., X, 14, 15, 40; XVIII, 17; Marc., XVI, 15; Luc., X, 16; Joa., III, 5, et qui n'est, d'autre part, que la forme extérieure du règne de Dieu dans les âmes, voir ÉGLISE; mais en dehors de cette communauté d'intérêts, il se trouve encore en communion intime d'esprit et de cœur avec tous les membres de cette société, qui est une société d'amour, Matth., XXII, 37-40; Luc., XIV, 12-14, Marc., XII, 33, une famille dont Dieu est le père, Matth., V, 45; VI, 9; Luc., XI, 2; I Joa., I, 3; III, 1, où doit briller et brûler, comme un feu que rien ne peut contenir, la perfection même de la charité, Matth., III, 11; V, 48; Luc., XII, 49.

Ce royaume divin ne comprend pas seulement les fidèles de la terre, il s'étend aussi à tous les élus. Matth., XIX, 28; Luc., XX, 30; Apoc., XXI, 10-27. Les anges eux-mêmes sont associés à cette confraternité des âmes : la conversion d'un seul pécheur fait au ciel la joie de tous. Luc., XV, 10. Cf. J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Alterthum*, Mayence, 1900, Introduction, p. 1-7; P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, 2^e édit., Paris, s. d. (1905), p. 155-158.

L'individu n'est point absorbé au sein de cette collectivité et ne dépouille point l'effort personnel, comme les théologiens protestants en font le reproche à la doctrine catholique. Cf. J. A. Dorner, *op. cit.*, p. 12. Car le royaume de Dieu doit s'acquérir, au contraire, par la pratique de toutes les vertus. Matth., IV, 17; V, 3-12; VII, 21; XI, 12; Marc., I, 15; VIII, 38; XII, 34; Luc., V, 32. Une condition résume toutes les autres, la justice, δικαιοσύνη, qui renferme en elle seule l'accomplissement de tous les devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers soi-même. Matth., V, 6, 20. Cf. B. Bartmann, *Das Himmelreich und sein König*, Paderborn, 1904, p. 25-27.

La nature et le fondement de cette communion intime des âmes sont établis avec un saisissant relief par la doctrine de saint Paul qui applique aux membres du royaume de Dieu les lois de solidarité et de réversibilité dont relèvent les membres de l'organisme vivant. L'Église, prise dans sa généralité, constitue un corps mystique dont Jésus-Christ est la tête et dont les fidèles sont les membres. Rom., XII, 5; I Cor., XII, 12, 27; Eph., I, 22 sq.; Col., I, 18; II, 19; III, 15. Chacun d'eux remplit dans l'organisme sa fonction spéciale, qui conspire au bien de tous. Rom., XII, 4 sq. La souffrance ou le bien-être de l'un a sa répercussion dans le corps tout entier, dont les parties sont entre elles rigoureusement solidaires. I Cor., XII, 25-27. Cette unité organique provient de l'Esprit, qui relie entre eux tous les membres par la charité, I Cor., XII, 13; Eph., IV, 3, 4, 16; Col., III, 14, et qui divise les ministères et les fonctions.

I Cor., XII, 4-11, 28-31. Envisagé dans l'exercice de son activité propre, le principe vital, qui rattache ainsi dans une mutuelle dépendance les âmes saintes, se manifeste, s'entretient et se développe par une participation commune aux biens spirituels, I Cor., XII, 13; Eph., II, 13-20, par la réciprocité des bons offices et la communication des biens individuels, surtout des mérites, Rom., XII, 4-6; I Cor., XII, 25 sq.; Eph., IV, 3, 7-13, 15-17, par un échange incessant de prières offertes à Dieu, pour le salut et le progrès spirituel de chacun, Rom., I, 9-10; X, 1; XV, 30-32; Phil., I, 3-5; Col., I, 9; IV, 12; II Thes., I, 11; III, 1; pour la prospérité croissante de la communauté. Eph., VI, 17-19; Heb., XIII, 18. Cf. Jac., V, 16.

Cette union mystique s'étend au delà de cette vie, jusqu'au ciel; elle comprend toutes les âmes rachetées de Jésus-Christ, car la charité, qui en constitue le lien, ne meurt point, I Cor., XIII, 8, et Jésus, le premier-né entre ses frères, Rom., VIII, 29 sq., est le roi céleste de toutes les puissances, Eph., I, 20, le dominateur souverain de tous les mondes. Phil., II, 10. Cf. L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung*, Fribourg-en-Brigau, 1890, p. 263-269.

2^o *Théologie des Pères*. — 1. *Les origines*. — Au début de l'ère postapostolique, l'organisation des chrétiens qui s'achève, l'institution des offices liturgiques fondée sur la prière en commun, contribuent efficacement à resserrer les liens spirituels qui unissent entre eux les disciples du Christ. D'autre part, la pensée chrétienne, vivement saisie par l'attente de la parousie prochaine, était naturellement amenée à confondre dans la même communauté d'espérances les fidèles encore vivants et les justes morts dans la paix du Seigneur : l'union, un instant brisée, allait se rétablir dans la gloire d'une vie nouvelle, qui marquerait comme l'achèvement du corps mystique de Jésus-Christ. Et n'affirmait-elle point ainsi, dès lors, qu'elle se survivait à elle-même par delà le tombeau? Cf. Kirsch, *op. cit.*, p. 9-11. Aussi quand s'effaça l'idée d'un avènement prochain de Jésus et que la distinction s'établit nettement entre le royaume de Dieu sur la terre et le royaume du ciel, la croyance au lien surnaturel qui rattache l'une à l'autre l'Église du temps et celle de l'éternité n'en demeura ni moins ferme ni moins vive, et la charité ne fit qu'étendre et accentuer ses rapports entre vivants et défunts.

Assurément, il ne faut pas espérer que l'on arrive à dégager des documents primitifs autre chose que des indications éparées, plus ou moins expressives du fait lui-même, et nullement un système de doctrines, que ne comportait point d'ailleurs le caractère des écrits de ce temps, sur la nature et les propriétés de cette communion mystique entre tous les saints. Cf. L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vorchristlichen Zeit*, Fribourg-en-Brigau, 1896, p. 1-9, 45-50. Mais le fait dogmatique, s'il n'en est pas la traduction directe, ne se déduit pas moins avec une pleine certitude de ces premiers témoignages.

L'expression la plus lointaine, que l'on découvre dans les écrits des Pères apostoliques, du dogme de la communion des saints, nous est fournie par les textes où saint Clément de Rome recommande aux fidèles de Corinthe l'union des esprits et des cœurs telle qu'elle doit s'épanouir dans l'Église de Jésus-Christ. La nature des exhortations qu'il adresse, les exemples qu'il invoque, les pratiques qu'il signale supposent entre les fidèles des liens plus intimes que les liens ordinaires des sociétés et dont la mort ne rompt point les attaches. C'est, ainsi que l'exemple des héroïnes de l'Ancien Testament sert à mettre en relief la dépendance qui existe dans l'économie providentielle entre les mérites des uns et le salut des autres. Par son dévouement, Esther trouva grâce de la sorte pour son peuple auprès de Dieu. Ὅς ἰδὼν τὸ ταπεινὸν τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἐρύσατο τὸν λαόν ὡς χάριν

ἐκινδύνευσεν. *I Cor.*, LV, 6, Funk, *Patres apostolici*, Tübingue, 1901, p. 168. A ce rejaillissement du mérite des uns sur la masse des fidèles se joint naturellement la solidarité des âmes dans la prière. Les pécheurs eux-mêmes participent à ce commun bienfait, *ibid.*, LVI, 1, Funk, *loc. cit.*, p. 170, et de ces ardentés supplications peut dépendre le salut de tous les justes. Ἡμεῖς δὲ... αἰτησόμεθα ἐκτενῆ τὴν δέησιν καὶ ἱκεσίαν ποιοῦμενοι ὅπως τὸν ἀριθμὸν τὸν καθιερωμένον τῶν ἐκλεκτῶν ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διαφυλάξῃ ἄθραυστον ὁ δημιουργὸς τῶν ἀπάντων. *Ibid.*, LIX, 2, Funk, p. 174. C'est ainsi que les chrétiens ne constituent qu'un seul corps dont le salut doit s'opérer dans le Christ. *Ibid.*, XXXVIII, 1; LII, 2, Funk, p. 146, 166. Des liens particuliers continuent d'ailleurs à unir les saints du ciel à ceux de la terre : les élus sont les modèles glorieux auxquels doivent s'attacher ici-bas les fidèles de toute la ferveur de leurs efforts. Ἐλθωμεν ἐπὶ τοῖς ἐγγίσιτοις γενομένοις ἀθλητάς· λάθωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα. *Ibid.*, v, 1, Funk, p. 104. Ce culte d'admiration et d'imitation, qui tend à l'union effective, puisqu'il s'applique non seulement à évoquer dans l'esprit du chrétien la pensée des défunts, apôtres ou martyrs « actuellement dans la gloire », *ibid.*, v, 4, 5, Funk, p. 104, 106, mais encore à reproduire dans l'âme le plus intime et le meilleur de leur vie, ne limite point son objet aux élus de la nouvelle alliance, parmi lesquels figurent en première ligne les apôtres Pierre et Paul, *loc. cit.* ; il s'adresse aussi, sans distinction aucune, aux patriarches, aux âmes saintes de l'Ancien Testament, tels que Noé, Abraham, Loth, Rahab, etc., *ibid.*, IX, 3, 4; x-xii, Funk, p. 110 sq., et ce n'est pas sans raison, pour resserrer ces liens mystiques de charité, pour accréditer ces pratiques éminemment chrétiennes de solidarité entre tous dans les œuvres et la prière, que saint Clément rappelle avec une insistance particulière ces illustres exemples, dont la vertu ni la gloire n'ont cessé de faire partie du patrimoine commun. Cf. Kirsch, *op. cit.*, p. 10.

Ces rapports de charité mutuelle et transcendante, cette mystérieuse participation de chacun à l'œuvre de tous et de tous à l'œuvre de chacun, Hermas en fournit en quelque sorte une image sensible dans la vision où Rhode, du haut du ciel, apparaît au Pasteur, souriante et consolante, et lui laisse entrevoir la part active qu'elle prend à sa conversion, ἀνελήμψθην ἵνα σου τὰς ἁμαρτίας ἐλέγξω πρὸς τὸν κύριον, *Vis.*, I, c. I, n. 4, Funk, p. 416, en même temps qu'elle lui enseigne l'efficacité de la prière pour la sanctification de son âme, de ses proches, de toute l'Église. Ἀλλὰ σὺ προσεύχου πρὸς τὸν θεὸν καὶ ἵσται τὰ ἁμαρτήματά σου καὶ ὅλου τοῦ οἴκου σου καὶ πάντων τῶν ἁγίων. *Ibid.*, n. 9, Funk, p. 418. La même pensée reparait dans l'allégorie de la tour, emblème de la Jérusalem céleste, lentement édifiée par les anges, *Vis.*, III, c. IV, n. 1, 2, Funk, p. 440, avec la coopération de tous les justes. *Vis.*, III, c. v, n. 1, 2; *Simil.*, IX, c. xv, Funk, p. 440 sq., 604 sq. Aux patriarches et aux prophètes de l'ancienne Loi se joignent immédiatement les apôtres, comme fondements de l'édifice. *Simil.*, IX, c. xv, n. 4, Funk, p. 606. Un curieux passage où les apôtres sont représentés prêchant après leur mort aux prophètes et leur donnant le sceau de Jésus-Christ pour les incorporer ensuite à l'Église, met tout au moins en relief cette pensée que l'établissement du royaume de Dieu est soumis encore, même après cette vie, à une action personnelle des ouvriers évangéliques. *Simil.*, IX, c. xvi, n. 5 sq., Funk, p. 608-610.

D'une façon non moins étendue ni moins précise, l'Église d'Antioche nous transmet le même témoignage que l'Église romaine. Saint Ignace, à plusieurs reprises, confie les besoins de son âme et la cause de son martyre aux prières de ses fidèles. *Ad Rom.*, III, 2; IV, 2; VIII, 3; *Ad Phil.*, v, 1; VIII, 2; *Ad Trall.*, XII, 3, Funk, p. 256, 262, 266, 270, 250. Cette union de prières

s'étendait aussi aux diverses Églises, *Ad Eph.*, XXI, 2; *Ad Magn.*, XIV; *Ad Rom.*, IX, 1, Funk, p. 230, 240, 262, et celles-ci en percevaient les heureux effets. *Ad Smyrn.*, XI, 1, 3; *Ad Polyc.*, VII, 1, Funk, p. 284, 292. On priait aussi pour les hérétiques, afin qu'ils se convertissent, *Ad Smyrn.*, IV, 1; *Ad Eph.*, x, 2, Funk, p. 278, 222, et pour tous les hommes en général. *Ad Eph.*, x, 1, Funk, p. 220. Le saint évêque n'omettait point d'associer à ses souffrances la pensée de ses frères, κατὰ πάντα σου ἀντίψυχον ἐγὼ καὶ τὰ δεσμί μου ἃ ἡγάπησας, *Ad Polyc.*, II, 3, Funk, p. 290, et sa lettre aux Éphésiens indique assez nettement qu'il s'offrait comme victime pour eux. Περίψυμα ὡμῶν καὶ ἀγνίζομαι ὑμῶν Ἐφεσίων ἐκκλησίας τῆς διαβολῆτος τοῖς αἰῶσιν. *Ad Eph.*, VIII, 1, avec les notes concernant ce texte, édit. Lightfoot, *Apostolic Fathers*, Londres, 1885, t. II, a, p. 50. Ces diverses pratiques reposaient naturellement sur la doctrine du corps mystique de Jésus-Christ, dont Ignace relève çà et là quelques traits assez précis. C'est ainsi qu'il loue l'étroite union qui rattachait aux apôtres l'Église d'Éphèse dans la force vivante du Christ, οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνήσεσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ, *Ad Eph.*, XI, 2, Funk, p. 222, et la prière des autres n'a pour lui de valeur que par l'union de tous en Dieu, dans la charité. Ἐπιδέομαι γὰρ τῆς ἡνωμένης ὡμῶν ἐν Θεῷ προσευχῆς καὶ ἀγάπης. *Ad Magn.*, XIV, Funk, p. 240. Car il n'y a qu'une prière, comme il n'y a qu'un esprit, une unique espérance dans cette charité et cette joie parfaite qu'est le Christ. Μία προσευχή, μία δέησις, εἰς νοῦς, μία ἐλπίς ἐν ἀγάπῃ ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμώμῳ, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. *Ad Magn.*, VII, 1, Funk, p. 236. Lui-même s'attache à l'Évangile comme si le Christ était encore le *presbyterium* de l'Église. Προσφυγῶν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτηρίῳ ἐκκλησίας. *Ad Philad.*, v, 1, Funk, p. 268. Les prophètes doivent être entourés aussi d'un même culte d'amour et d'admiration. *Ad Philad.*, v, 2, Funk, p. 268.

Il ne faut pas demander à la théologie de saint Polycarpe, non plus qu'aux écrits des autres Pères apostoliques, l'ampleur ni la variété de ces renseignements. On y retrouve toutefois les deux éléments constitutifs du dogme de la communion des saints : la mise en commun des prières et des bonnes œuvres entre chrétiens de la terre, et l'existence de relations spirituelles entre l'Église du ciel et l'Église militante. Aux chrétiens de Philippe, Polycarpe demande instamment de prier pour tous les saints, c'est-à-dire pour tous les fidèles. *Ad Phil.*, XII, 3, Funk, p. 312. L'auteur de l'Épître de Barnabé se recommande lui-même au pieux *memento* de ses frères, qu'il nomme les fils de la charité et auxquels il souhaite toujours plus grande l'union spirituelle avec le Christ. *Epist. Barnabæ*, XXI, 7, Funk, p. 96. Dans la *Doctrine des douze apôtres* se trouve une prière adressée à Dieu pour le salut et la perfection de la communauté chrétienne, x, 5, Funk, p. 24, et le caractère impétratoire des bonnes œuvres est affirmé par ce fait que le jeûne est recommandé comme un moyen aussi efficace que la prière pour obtenir la conversion des persécuteurs. Μηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς. *Ibid.*, I, 3, Funk, p. 4. Ce passage est d'autant plus important que le mot *μηστεύετε* a été intercalé par l'auteur dans le texte même de saint Matthieu, v, 44, qui conseille de prier pour ses ennemis. Il est évident que les fidèles avaient part avant tous les autres aux grâces spécialement attachées à ces œuvres de charité. La même charité, dont les martyrs sont le vrai modèle, d'après saint Polycarpe, *Ad Phil.*, I, 1, Funk, p. 296, unit entre eux les saints du ciel et ceux de la terre. Paul et les autres apôtres, tout particulièrement les martyrs qui ont eu avec les fidèles des rapports plus intimes d'amitié ou de vie commune, ne doivent point cesser d'être présents à la pensée, comme des exemples précieux dont il faut s'efforcer de reproduire dans son âme la

beauté. *Ad Phil.*, ix, Funk, p. 306. La conception de l'Église comme corps mystique de Jésus-Christ n'apparaît que voilée; mais il est permis de la reconnaître, étant données surtout les allusions qui évoquent si nettement la doctrine de saint Paul, dans cette communion de joie qui rattache dans le Seigneur le saint évêque à l'Église de Philippe, *συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ*, *Ad Phil.*, i, 1, Funk, p. 296, et dans cette conception mystique qui envisage le martyre comme une participation à la passion même du Sauveur. *Εἰσὶ παρὰ τοῦ κυρίου, ᾧ καὶ συνέπαθον*. *Ibid.*, ix, 2, Funk, p. 306.

La nature même des questions débattues par les apologistes du II^e siècle excluait tout développement nouveau, concernant le dogme de la communion des saints, et même tout recours direct à cette doctrine. En dehors des idées émises par Athénagore, *Supplicatio pro christianis*, c. x, édit. Otto, *Corpus apologetarum christianorum sæculi secundi*, Iéna, 1857, t. vii, p. 48, et par l'Épître à Diognète, vii, 2, édit. Funk, *Patres apostolici*, t. i, p. 402, sur le rôle des anges dans la conduite du monde et des individus, idées connexes au présent sujet, on ne rencontre guère que dans saint Justin des indications précises sur la coopération commune des chrétiens à l'œuvre individuelle du salut par la prière et les actes méritoires. Les fidèles prient spécialement pour les mourants, *Dial. cum Tryph.*, c. cv, édit. Otto, p. 376, et cette prière est faite en conformité avec celle de Jésus en croix : « Mon père, je remets mon âme entre vos mains. » *Ibid.*, p. 378. Un trait nouveau de la doctrine se dégage, celui des avantages spirituels que procure la prière en commun, dont la pratique est plusieurs fois recommandée. *Κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπὲρ τε αὐτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων*. *Apol.*, i, c. lxv, édit. Otto, t. i, p. 176. Cf. *Apol.*, i, c. xv, *ibid.*, p. 48. La prière individuelle est ainsi rehaussée d'une vertu particulière qui tient précisément à cette fusion mystique des âmes, et il en est de même pour les œuvres satisfactoires. C'est ainsi que les chrétiens offraient en commun non seulement des supplications, mais leurs jeûnes pour les catéchumènes au moment du baptême. *Ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστευόντων αὐτοῖς*. *Apol.*, i, c. lxi, édit. Otto, p. 164.

2. *Premiers développements.* — Avec un appont très appréciable de conclusions nouvelles, l'école alexandrine apporte à ces données premières un groupement encore instable, il est vrai, et qui n'est pas encore la synthèse, mais qui l'annonce et la prépare. Clément d'Alexandrie, en même temps qu'il signale les bienfaits de la prière pour les autres, *Strom.*, vii, c. xii, n. 80, *P. G.*, t. ix, col. 509, met en évidence le caractère satisfaisant du martyre et l'application des mérites de Jésus-Christ et des apôtres aux membres de l'Église. *Ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων διὰ τὰς οἰκείας ἐκάστου ἁμαρτίας, ἐπὶ δὲ τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων διὰ τὰς ἡμῶν*. *Strom.*, iv, c. xii, n. 87, *P. G.*, t. viii, col. 1296. Surtout il s'attache à démontrer quels liens mystiques unissent les chrétiens de la terre à l'Église souffrante et à l'Église triomphante. Au parfait gnostique il recommande la compassion envers les morts, *Strom.*, vii, c. xii, n. 78, *P. G.*, t. ix, col. 508, et il dépeint l'Église du ciel comme le modèle de l'Église militante. *Εἰκὼν δὲ τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος*. *Strom.*, iv, c. viii, n. 66, *P. G.*, t. viii, col. 1277. Avec lui apparaît pour la première fois la pensée d'une communion effective des deux Églises dans la prière, même individuelle : quand le gnostique entre en oraison avec les dispositions requises, il n'est pas seul à prier; les anges sont là, qui l'environnent et qui l'assistent. *Ὁ δὲ καὶ μετ' ἀγγέλων εὐχεται, ὡς ἂν ᾗδῃ καὶ ἰσαγγελος, οὐδὲ ἕξω ποτὲ τῆς ἀγίας φρο- νος γίνεται, καὶ μόνος εὐχεται, τὸν τῶν ἀγίων χορὸν συνιστά- νον ἔχει*. *Strom.*, vi, c. xii, n. 10, *P. G.*, t. ix, col. 588.

Toute la théologie mystique d'Origène relève de ces pensées. Son mérite original n'est pas seulement d'exposer avec plus d'ampleur et de précision les rapports harmonieux qui ramènent à l'unité de vie et d'action toutes les énergies dans la société des justes, mais surtout d'indiquer le caractère et la portée de ces relations et d'en formuler le principe. Origène a eu l'intuition nette de la solidarité chrétienne : il l'a décrite sous toutes ses formes essentielles, faisant valoir ainsi la dépendance étroite qui existe dans l'œuvre du salut entre l'effort de l'individu et la coopération directe de la collectivité. Les fidèles vivants sont solidaires même dans le mal : la faute de l'un rejaillit sur tous; c'est une tache particulière, mais qui affecte le corps tout entier. *In omnem Ecclesiam videtur delinquere qui suum corpus maculaverit, quia per unum membrum macula in omne corpus diffunditur*. *In lib. Jesu Nave*, homil. v, n. 6, *P. G.*, t. xii, col. 851. Ils participent aux prières et aux jeûnes offerts pour la communauté et qui sont comme l'encens du tabernacle, c'est-à-dire l'arôme qui parfume toute l'Église et monte vers Dieu jour et nuit comme un signe de propitiation. *Alii sint altare incensi, quicumque orationibus et jeuniis die ac nocte vacant in templo Dei, orantes non solum pro semetipsis, sed et pro universo populo*. *In Num.*, homil. v, n. 3, *P. G.*, t. xii, col. 605. C'est dans l'inégalité répartition des richesses spirituelles, dans la diversité des mérites et des grâces, qu'il faut chercher la raison de cette assistance mutuelle. *Intelligamus... in hoc tabernaculo esse quosdam celsiores meritis et gratia superiores*. *Ibid.* Il faut que chacun travaille non seulement à sa perfection, mais aussi au salut commun : des grâces de choix sont attachées à cette œuvre de zèle. *In quo certum est virtutes inesse cælestes et vires spiritualium gratiarum*. *In Cant.*, c. iii, 7, *P. G.*, t. xiii, col. 162. Le martyre est une source spécialement abondante de grâces pour tous les fidèles : plus d'un devra au sang des martyrs le salut de son âme. *Ὡςπερ τιμῶ αἵματι τοῦ τοῦ Ἰησοῦ ἡγοράσθημεν...*, οὕτως τῇ τιμῇ αἵματι τῶν μαρτύρων ἀγορασθήσονται τιναί. *Exhort. ad martyr.*, c. i, *P. G.*, t. xi, col. 636. Origène va jusqu'à imputer à l'intervention de Satan la paix dont jouissait alors l'Église, car, à défaut des martyrs, n'est-il pas à craindre que l'on n'arrive plus à mériter le pardon de ses fautes? *Et ideo etiam diabolus sciens per passionem martyrii remissionem peccatorum non vult nobis publicas gentilium persecutiones movere*. *In Num.*, homil. x, n. 2, *P. G.*, t. xii, col. 638. Le caractère impétraire du martyre est mentionné à diverses reprises. *Cont. Cels.*, l. viii, n. 44, *P. G.*, t. xi, col. 1581; *In Joa.*, tom. vi, n. 36, *P. G.*, t. xiv, col. 293 sq. Ainsi la passion des martyrs est-elle comme le complément de la passion du Sauveur. *Exhort. ad martyr.*, c. xxxvi, *P. G.*, t. xi, col. 609.

C'est que Jésus-Christ, dans son œuvre rédemptrice, a voulu s'adjoindre des coopérateurs, dont la mission n'est point terminée au ciel. Avec lui les apôtres juregrent le monde, parce qu'ils ont bu avec lui son calice, *Exhort. ad martyr.*, c. xxviii, *P. G.*, t. xi, col. 597, et ses disciples demeurent auprès du Père, par leur intercession, ses coadjuteurs dans la conduite de l'Église. *Διὰ τῶν εὐχῶν συνεργῶς πρὸς τὸν πατέρα βούλεται λαβεῖν τοὺς μαθητευομένους αὐτῷ, ἵν'... εἰς τέλος ἀγάγῃ τῶν ἐξουσιαζομένων μακαρίων*. *De orat.*, c. xxvi, n. 4, *P. G.*, t. xi, col. 501. Tous les saints du ciel interviennent ainsi, avec les anges, en faveur des hommes pécheurs, prophètes, apôtres, disciples, quiconque est avec le Christ. *In Num.*, homil. xxiv, n. 1, *P. G.*, t. xii, col. 757. Cf. *In Matth. comment. series*, n. 29, 30, *P. G.*, t. xii, col. 1639 sq. Entre les deux Églises l'union est des plus intimes. Aux prières de la terre se joignent les prières du ciel. *Ὁ μόνος δὲ ὁ ἀρχιερεὺς τοῖς γνησίως συνεύχεται, ἀλλὰ καὶ ἐν οὐρανῷ χαίροντες ἀγγέλοι...*, αἱ τε προκειομένην ἁγίων ψυχαί. *De orat.*, c. xi, n. 1, *P. G.*, t. xi,

col. 448. C'est une idée favorite d'Origène que les âmes saintes des défunts viennent se mêler réellement aux assemblées liturgiques des chrétiens. Οὐκ ἀπογνωστέον οὕτω καὶ τοὺς ἐξεληλυθότας μακαρίους φθάνειν τῷ πνεύματι τάχα μᾶλλον τοῦ ὄντος ἐν τῷ σώματι ἐπὶ τὰς ἐκκλησίας. *De orat.*, c. XXXI, n. 5, P. G., t. XI, col. 553. La vertu du Sauveur est également présente et les chœurs des anges mêlent leur prière aux supplications des fidèles; aussi la prière en commun est-elle particulièrement agréable à Dieu. *Ibid.*, col. 553.

Si les vivants communient si étroitement dans la prière avec les esprits bienheureux, ils ne leur sont pas moins unis dans l'action, car les saints du ciel travaillent et combattent non seulement pour eux, mais avec eux. Οὐ μόνον καὶ αὐτοὶ εὐμενεῖς τοῖς ἀγίοις γίνονται, ἀλλὰ καὶ συμπράττουσι τοῖς βουλομένοις τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν θεραπεύειν καὶ ἐξευμενίζονται καὶ συνεύχονται καὶ συναΐουσιν. *Cont. Cels.*, l. VIII, c. LXIV, P. G., t. XI, col. 1612. C'est un ministère de salut que remplissent les saints à notre égard, au même titre que les anges. *In Epist. ad Rom.*, c. II, n. 4, P. G., t. XIV, col. 878. C'est toute l'Eglise du ciel qui s'emploie ainsi à soutenir et promouvoir l'Eglise de la terre. Origène déclare en outre qu'il a reçu cette doctrine de ses maîtres. *Ego sic arbitror quod omnes illi qui dormierunt ante nos patres, pugnent nobiscum et adjuvent nos orationibus suis. Ita namque etiam quendam de senioribus magistris audivi dicentem. In lib. Jesu Nave*, homil. XVI, n. 5, P. G., t. XII, col. 909.

Toujours en conformité de vues avec la doctrine de saint Paul, Origène formule nettement le principe de cette union : c'est la charité, plus vive encore au ciel que sur la terre. Ἦν πολλῷ μᾶλλον προσεῖναι τοῖς προκεκοιμημένοις ἁγίοις; πρὸς τοὺς ἐν βίῳ ἀγωνιζομένους ἀναγκάτων νοσῶν. *De orat.*, c. XI, n. 2, P. G., t. XI, col. 449. Et telle est la sollicitude des saints pour leurs frères d'ici-bas, que leur joie ne sera sans mélange douloureux que lors du triomphe final et de l'éternelle réunion de tous dans la gloire. *Non enim est illis perfecta letitia, donec pro erroribus nostris dolent et lugent peccata nostra...* *Espectant etiam nos licet morantes, licet desides. In Lev.*, homil. VII, n. 2, P. G., t. XII, col. 480. Aussi devons-nous considérer l'Eglise du ciel comme notre mère à tous, *mater omnium nostrum. In Num.*, homil. XXVI, n. 7, P. G., t. XII, col. 780. Ou plutôt il n'y a qu'une Eglise, qui comprend tous les justes dès l'origine de l'humanité et qui, de la terre, se continue au ciel. *Ipsi enim erant ecclesia quam dilexit, ut eam vel numerositate auget, vel virtutibus excolet, vel perfectionis charitate de terris transferret ad cælum. In Cant.*, l. II, c. I, 11, 12, P. G., t. XIII, col. 134.

Parmi les justes de la loi ancienne, les prophètes particulièrement, sont nos modèles et nos maîtres, avec lesquels il faut être en communion de pensée et de mérites ici-bas pour participer à leur vie dans le ciel. *In Jer.*, homil. XV, n. 1, P. G., t. XIII, col. 428. Anges, prophètes, apôtres, et tous les saints, ne constituent qu'un seul corps, où la même vie circule, où se manifeste et se développe le même concert de sympathies et d'intérêts. *In Num.*, homil. X, n. 2, P. G., t. XII, col. 638; *In Cant.*, l. II, c. I, 11-13, P. G., t. XIII, col. 134; *In Epist. ad Rom.*, l. VII, n. 6, P. G., t. XIV, col. 118. C'est le même corps qui reçoit la vie mystérieuse de la grâce, le même qui ressuscitera au grand jour à la vie de la gloire. *Unum corpus est quod justificari expectatur, unum quod resurgere dicitur in iudicio. In Lev.*, homil. VII, n. 2, P. G., t. XII, col. 480.

Tous les aspects notables de la doctrine, Origène les a saisis ou entrevus, et s'il n'a pas trouvé la définition dernière qui résume la pensée maîtresse de ces enseignements, il nous a laissée une formule approchante, dont on regrette de n'avoir pas les termes originaux, mais qui, transmise telle quelle par Rufin, n'en contient pas moins l'expression juste, presque adéquate, de

la vérité. Nous sommes, dit-il, les compagnons des saints, *sanctorum socios*, et il faut bien qu'il en soit ainsi, puisque nous sommes en société avec la Trinité sainte. *Nec mirum. Si enim cum Patre et Filio dicitur nobis esse societas, quomodo non et cum sanctis, non solum qui in terra sunt, sed et qui in cælis? Quia et Christus per sanguinem suum pacificavit cælestia et terrestria, ut celestibus terrena sociaret. In Lev.*, homil. IV, n. 4, P. G., t. XII, col. 437. Ainsi dans les rapports personnels de l'homme avec Dieu interviennent pour seconder l'action individuelle et la rendre efficace, non seulement le Christ comme médiateur, mais les élus comme intercesseurs et les fidèles de la terre comme coopérateurs. C'est bien là, retracé avec les expressions mêmes d'Origène, le caractère fondamental du dogme de la communion des saints.

Ces amples développements sont d'autant plus précieux que les théologiens de cette époque sont eux-mêmes plus sobres de renseignements. Saint Hippolyte mentionne simplement, dans les fragments rares qui nous restent de lui, les rapports qui unissent les fidèles aux élus. *In Dan.*, II, 30, 37, édit. N. Bonwetsch et H. Achelis, dans *Die Griechischen christlichen Schriftsteller*, Leipzig, 1897, t. I, p. 98, 112. Dans le même commentaire, Hippolyte compare l'Eglise de Dieu à un immense jardin dont les arbres, d'essence diverse, sont les patriarches, prophètes, apôtres, martyrs, vierges, docteurs, évêques, prêtres et lévites. Leur beauté fait l'ornement de la maison spirituelle de Dieu, fondée sur le Christ, et leur utilité nous revient tout entière, à nous qui en goûtons les fruits. *Ibid.*, I, 17, p. 28. Il est juste de voir dans cette allégorie un symbole expressif de la doctrine générale de l'Eglise sur la solidarité mystique de ses membres.

En quelques traits précis et vigoureux, Tertullien accentue ces mêmes enseignements. Il recommande la prière non seulement pour les fidèles qui ne font qu'un avec le Christ, mais aussi pour tous ceux que la grâce divine attend et recherche. *De orat.*, c. III, édit. A. Reifferscheid et G. Wissowa, dans *Corpus script. eccles. lat.*, Vienne, 1890, t. XX, p. 558. Les pécheurs doivent supplier leurs frères d'intervenir auprès de Dieu pour leur cause. *Et caris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suæ injungere. De pœnit.*, c. IX, P. L., t. I, col. 1244. Au reste, les chrétiens sont tellement solidaires les uns des autres, que pour eux tout est commun, le mal comme le bien, et que tous doivent compatir au malheur de leurs frères et s'employer à guérir leurs plaies. *Ceterum inter fratres atque conservos ubi communis spes, metus, gaudium, dolor, passio, ... quid tu hos aliquid quam te opinaris? Non potest corpus de unius membri vexatione lætum agere; condeolat universum et ad remedium conlaboret necesse est. Ibid.*, c. X, col. 558.

La raison, c'est que l'Eglise est partout la même, dans celui-ci comme dans celui-là, et l'Eglise, c'est Jésus-Christ. C'est pourquoi chacun doit traiter son frère, même pécheur, comme un autre lui-même, mieux encore, comme Jésus-Christ en personne, car c'est le Christ que l'on implore en implorant son frère, c'est le Christ qui souffre en nous, le Christ qui supplie son Père avec nous. L'Esprit qui nous anime est le même pour tous, c'est l'Esprit du Père de tous et du Seigneur de tous. *Communio spiritus de communi domino et patre... In uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus. Ibid.*

Les vues d'ensemble sont rares dans la théologie de saint Cyprien et c'est presque uniquement par le caractère des pratiques religieuses signalées ou recommandées par lui, qu'il est possible de pénétrer la pensée intime de l'évêque de Carthage touchant les relations mystiques des membres de l'Eglise. A la prière pour les autres il attache les plus heureux fruits de salut,

surtout à la prière fécondée par la souffrance. *Epist.*, LXXVI, n. 7, édit. Hartel, dans *Corpus script. eccles. lat.*, Vienne, 1868, t. III b, p. 833. C'était une coutume pour les fidèles d'établir entre eux, suivant les personnes et les circonstances, une association mutuelle de prières, *mutuis votis nos invicem foveamus, custodiamus, armemus. Oremus pro lapsis ut erigantur, oremus pro stantibus...*, *Epist.*, xxx, n. 6, Hartel, *ibid.*, p. 561, et saint Cyprien lui-même nous transmet équivalamment la formule de l'*oremus pro invicem*, dans sa lettre au pape Corneille : *Memores nostri invicem simus, concordēs atque unanimes, utrobique pro nobis semper oremus. Epist.*, LX, n. 5, Hartel, *ibid.*, p. 694. L'application faite aux pécheurs du mérite des bonnes œuvres et spécialement du martyre est nettement établie, bien que la rétribution finale soit remise au jour même du jugement. *Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est... Credimus quidem posse apud iudicem plurimum martyrum merita et opera justorum, sed cum iudicii dies venerit. De lapsis*, c. XVII, Hartel, *ibid.*, t. III a, p. 249. Entre les justes, cette mise en commun des biens spirituels est fondée sur la charité, dont les salutaires effets ont lieu de s'exercer surtout du haut du ciel. *Epist.*, LX, n. 5, Hartel, *ibid.*, t. III b, p. 694; *De habitu virginum*, c. XXIV, Hartel, *ibid.*, t. III a, p. 204. Cf. L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 534-538.

3. *Constitution de la doctrine.* — a) *Église d'Orient.* — Bien que l'esprit oriental se soit toujours montré plus enclin à décrire les aspects extérieurs de l'Église que sa constitution interne, il n'est pas impossible de retrouver dans la doctrine des Cappadociens et des docteurs grecs contemporains une conception très nette des relations mystiques établies entre les membres de l'Église. Les formules sont brèves, mais caractéristiques, et la doctrine de la communion des saints dans la prière et dans les œuvres bénéficie d'une façon manifeste de l'évolution imprimée, à la suite de la profession de foi nicéenne, au dogme de la Trinité.

La pensée de saint Basile est particulièrement explicite : elle relève étroitement d'ailleurs de la pensée d'Origène qu'elle précise et complète. La prière des uns pour les autres n'est plus mentionnée seulement comme un bienfait de pure surrogation, mais comme une commune nécessité. Aux évêques des îles méditerranéennes qui dans des occurrences difficiles lui ménageaient leurs témoignages de sympathie, Basile oppose le grand principe de la solidarité chrétienne. Il ne faut pas dire que l'on n'a pas besoin des secours qui se puisent dans la communion avec les autres : *Τίς ἡμῖν χρεια τῆς πρὸς ἐτέρους κοινωνίας. Epist.*, CCH, n. 3, P. G., t. XXXII, col. 741. La prière est l'un de ces grands moyens d'assistance mutuelle; tous les membres de l'Église, puisqu'ils font partie du même corps, se doivent entraider. *Ἐπιζητοῦμεν τὴν σύμπνοιν ὑμῶν. Οἶδαμεν γὰρ ὅτι... τῇ διὰ τῶν εὐχῶν βοήθειά μέγα παρέχετε ἡμῖν ἐν τοῖς ἀναγκασιότατοις καιροῖς ὄφελος. Ibid.* Il serait superflu de relever tous les passages où le grand évêque de Césarée implore l'aide spirituelle des autres Églises. *Epist.*, CCXLIII, *ad episcopos Italos et Gallos*, n. 1, P. G., t. XXXII, col. 904; *Epist.*, CXXVIII, *Eusebio episcopo Samosatorum*, n. 2, col. 581. L'efficacité de cette intervention surnaturelle et sa raison d'être proviennent de l'unité d'action et de la sympathie qui doivent relier l'une à l'autre, dans une bienfaisante réciprocité d'influences, les parties du même tout, qui est le corps du Christ. *Πάντα μὲν ὁμοῦ συμπληροῖ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ ἐνότητι τοῦ Πνεύματος, ἀλλήλοις δὲ ἀναγκαζάν τὴν ἐκ τῶν χαρισμάτων ἀντιδίδωσιν ὠφέλειαν. Liber de Spiritu Sancto*, c. XXVI, n. 61, P. G., t. XXXII, col. 181. Cf. *Epist.*, LXX, col. 433. Pour Origène, le principe de cette unité mystique n'était autre que les liens qui nous

unissent à la sainte Trinité. Basile l'attribue à l'action spéciale de l'Esprit-Saint. *Καὶ ὡς μέρη δὲ ἐν ὅλῳ, οἱ καθ' ἑνα ἐσμὲν ἐν τῷ Πνεύματι. Liber de Spiritu Sancto*, c. XXVI, n. 61, col. 181. Nous vivons de la communion avec l'Esprit. *Ἐνοῦμεθα τῇ κατὰ το Πνεῦμα κοινωνίᾳ. Epist.*, xc, *episcopis occidentilibus*, n. 1, col. 473. C'est à ce même principe que se rattachent naturellement l'efficacité de la prière en commun, *Moralia*, reg. LVI, n. 5; LXVI, n. 2, P. G., t. XXXI, col. 785, 805, et les avantages de la vie commune pour les ascètes. *Regulæ fusiùs tractatæ*, interrog. VII, n. 1, 2, col. 928-930. Entre l'Église de la terre et la céleste Jérusalem règne la plus étroite union, grâce à l'Esprit de charité, ou plutôt ces deux Églises n'en font qu'une seule, qui est la cité de Dieu. *Ἡ πᾶσαν τὴν νοητὴν κτίσιν ἀπὸ τῶν ὑπερκοσμίων δυνάμεων μέχρι τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν πόλιν χρὴ νοεῖν εὐφραίνομένην ὑπὸ τῆς ἐπιτρόπης τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Hom. in Ps. XLV, n. 4, P. G., t. XXIX, col. 421.*

Saint Grégoire de Naziance condense en une brève formule toute cette doctrine, en l'appliquant à l'action différente des chefs qui gouvernent et des fidèles qui doivent se laisser conduire : la coopération des uns s'harmonise avec celle des autres sous la direction de l'Esprit-Saint de façon à n'avoir pour terme qu'un Christ. *Γίνεται ἀμφοτέρα ἐν εἰς ἑνα Χριστὸν, ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ συναρμολογούμενα καὶ συνθεμένα Πνεύματος. Orat.*, XXXII, *de moderatione in disputando*, n. 11, P. G., t. XXXVI, col. 185. Saint Grégoire de Nysse insiste particulièrement sur les rapports mystiques des élus et des fidèles. *Laudatio S. Stephani*, n. 2, P. G., t. XLVI, col. 732; *Vita Ephraem Syri*, P. G., t. XLVI, col. 849. Les mêmes pensées se retrouvent dans saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XVIII, n. 25, P. G., t. XXXVII, col. 1049, comme aussi dans saint Cyrille d'Alexandrie avec la doctrine, rigoureusement formulée, de l'incorporation au Christ par l'Esprit. *Ἦνώμεθα γὰρ ἀλλήλοις σύσσωμοι τε γεγόναμεν ἐν Χριστῷ, συνεγεράμενος ἡμᾶς καὶ μονοουχὶ συνδεόμενος διὰ τοῦ ἐνὸς καὶ ἐν παντὶ ἁγίου Πνεύματος. In I ad Cor.*, c. XII, P. G., t. LXXIV, col. 888 sq. Cf. *In Joa.*, I, XI, c. XI, P. G., t. LXXIV, col. 560 sq.

Les témoignages de saint Épiphane, *Adv. hæres.*, I, III, hæres. LXXV, n. 8, P. G., t. XLII, col. 513, et même de saint Jean Chrysostome, *Hom.*, II, in *Epist. ad Rom.*, n. 2, P. G., t. LX, col. 402 sq.; *Hom.*, II, in *Epist. II ad Cor.*, n. 4 sq., P. G., t. LXI, col. 396; *Hom.*, XLI, in *Epist. I ad Cor.*, n. 4 sq., P. G., t. LXI, col. 360 sq., n'ajouteront plus que des nuances à cette doctrine universellement reçue. On peut voir toutefois dans les homélies de saint Jean Chrysostome que le peuple avait quelque peine à saisir la raison d'être et le sens profond de cette communion des mérites, surtout lorsqu'on lui conseillait de satisfaire pour les coupables devant la justice de Dieu. La faute de l'un était-elle donc imputable aux autres? *Τί λέγεις; ἕτερος ἡμαρτε, καὶ ἐγὼ πενήθσω. Ναί, φησί, σώματος γὰρ καὶ μελὸν ἕκην ἀλλήλοις ἐσμὲν συνδεόμενοι. Hom.*, I, de *pœnitentia*, n. 2, P. G., t. XLIX, col. 280. Saint Chrysostome invoque la solidarité des membres : la tête se ressent de l'épine qui blesse le pied; que le virus attaque un seul point, tout le corps se trouve contaminé. *Ibid.*, col. 281. Cf. Théodoret de Cyr, *Interpret. Epist. ad Rom.*, c. XII, 5-7, P. G., t. LXXXII, col. 188; Pseudo-Denys, *De cœlesti hierarchia*, c. III, § 1, 9, P. G., t. III, col. 165, 436; S. Maxime le Confesseur, *Mystagogia*, c. I, P. G., t. XCI, col. 668; S. Jean Damascène, *De fide orthod.*, c. XV, P. G., t. XCIV, col. 1168.

b) *Église d'Occident.* — La doctrine des Orientaux sur la communion des saints se rattache surtout à la théologie du Saint-Esprit; celle des docteurs latins à l'Église de l'Église. De là les différences apparentes dans la conception du dogme. Mais les conclusions sont foncièrement les mêmes, plus abstraites et plus succinctes chez les Pères d'Orient, plus systématiques et

plus pénétrantes chez les Occidentaux. C'est chez eux que devait progressivement s'élaborer la formule définitive.

Saint Hilaire de Poitiers n'est pas loin d'entrer au cœur même de la question, quand il nous dépeint la communion sacramentelle comme un viatique qui nous dispose à jouir de la société de Dieu et à entrer en communion avec le corps sacré du Christ. *Et quis hic cibus est? Ille scilicet usque ad Dei consortium præparamus, per communionem sancti corporis in communione deinceps sancti corporis collocandi. Tract. in Ps. LXIV, n. 14, P. L., t. IX, col. 421.* L'Eglise du ciel est appelée le corps de la gloire de Dieu; elle est le type de l'Eglise de la terre : c'est pourquoi nous devons lui être conformes. *Confidamus in Domino ut conformes corpori gloriæ Dei simus. Habitemus nunc Ecclesiam, celestem Jerusalem... In hac enim habitantes, habitabimus et in illa, quia hæc illius forma est. Tract. in Ps. CXXIV, n. 4, P. L., t. IX, col. 681.* Le Christ habite en nous et nous sommes des frères; nous formons la demeure de l'Esprit, fondée sur l'esprit. *Fundandi ergo sumus in Spiritu... Tract. in Ps. LI, n. 3, col. 310; Tract. in Ps. CXLVII, n. 2, col. 875.* Et comme les saints du ciel ne font qu'une âme, ainsi devons-nous être unis. Nous sommes aussi la cité sainte construite de pierres vives et que l'assemblée des saints achève sur le modèle de la Jérusalem d'en haut. Les anges et les saints, les apôtres, les patriarches, les prophètes nous entourent de leur vigilance et de leur aide. *Ac ne leve præsidium in apostolis, vel patriarchis, vel prophetis, vel potius in angelis qui ecclesiam quadam custodia circumsepiant. Tract. in Ps. CXXIV, n. 5, col. 682. Civitatem vero hanc... sanctorum cætus conformis gloriæ Dei ex resurrectione consummat. Tract. in Ps. CXLVII, n. 2, col. 875.*

Le caractère moral de la doctrine de saint Ambroise se retrouve éminemment dans les développements consacrés aux pratiques ou aux effets surnaturels de la charité chrétienne. Il faut prier pour les pécheurs, parce que le mérite des uns contribue au pardon des autres. Le juste est un intermédiaire entre Dieu et le coupable : son intervention est efficace et sanctionnée par un droit strict. *Magnus Dominus qui aliorum merito ignoscit aliis, cum apud Dominum servus et interveniendi meritum et jus habeat impetrandi. Expos. in Luc., l. V, n. 11, P. L., t. XV, col. 1723.* Aux souffrances et aux bonnes œuvres Dieu a attaché une valeur propitiatoire particulière, par considération pour son Eglise, où il n'a pas voulu que le salut fût l'œuvre d'un seul. *De pœnit., l. I, c. XV, P. L., t. XVI, col. 510.* Aussi la prière en commun a-t-elle une vertu toute-puissante. *Adhibe precatores, adhibe ecclesiam quæ pro te precetur, cujus contemplatione quod tibi Dominus negare posset, ignoscat. Expos. in Luc., l. V, c. XI, P. L., t. XV, col. 1723.* Cf. *De Cain et Abel, l. I, c. XXXIX, P. L., t. XIV, col. 354.* Avec saint Ambroise apparaît pour la première fois, en termes explicites, la doctrine de l'application des mérites surabondants de l'Eglise. *Sive quod tota Ecclesia suscipiat onus peccatoris, ut per universos ea quæ superflua sunt in aliquo pœnitentiam agente virilis misericordiæ aut compassionis velut collectiva quadam admixtione purgentur. De pœnit., l. I, c. XV, P. L., t. XVI, col. 511.* Cf. *De virginibus, l. I, c. VII, col. 208 sq.; De excessu fratris sui Satyri, l. I, c. I, col. 1347.* Telle est la solidarité des membres du Christ que les prières, les œuvres, les épreuves ne sont jamais des éléments isolés : leur vertu est comme la manifestation de la justice dont le Christ est le centre commun; elle est dès lors, pour ainsi dire, collective. *Ecclesia quædam forma justitiæ est. Commune jus omnium in commune orat, in commune operatur, in commune tentatur. De officiis ministrorum, l. I, c. XXIX, P. L., t. XVI, col. 70.* Ainsi le chrétien est-il

représenté par tous ses frères : il ne fait qu'un avec eux. *Siquidem et tu in omnibus es. De Cain et Abel, l. I, c. XXXIX, P. L., t. XIV, col. 354.* Cette unité parfaite, qui est celle de la foi et de la charité, est constituée par le Christ, qui a rassemblé tous les peuples, et par l'Esprit-Saint qui met l'union dans les cœurs. *De Spiritu Sancto, l. II, c. X, P. L., t. XVI, col. 798.* Elle n'est point, d'ailleurs, brisée par la mort. Nos aumônes font la joie des anges et des saints et nous attirent leurs faveurs. *Expos. in Luc., l. VII, n. 245, P. L., t. XV, col. 1854.* Cf. *De excessu fratris sui Satyri, l. I, n. 18, P. L., t. XVI, col. 1352.* Les saints du ciel gémissent encore avec nous et pour nous, et leur compassion vient se joindre aux souffrances de l'Eglise ici-bas. *Epist., xxxv, ad Horontianum, n. 7, P. L., t. XVI, col. 1124.* Voir aussi S. Jérôme, *Epist., CVIII, ad Eustochium, n. 31, P. L., t. XXII, col. 905; Epist., XXXIX, ad Paulam super obitu Blæsillæ filiz, n. 6, col. 472.*

C'est dans les écrits de saint Augustin que se trouve l'expression la plus complète, la mieux harmonisée et la plus juste de la doctrine sur la communion des saints. L'analyse de l'unité de l'Eglise, maintes fois reprise par lui et appliquée à la vie intérieure de la communauté chrétienne, a fourni au grand docteur tous les éléments d'une majestueuse synthèse, à laquelle les maîtres du moyen âge ne trouveront rien à ajouter. Étant posé ce principe fondamental que l'Eglise est le corps du Christ, que son unité est parfaite et qu'elle est le fruit de la charité, qu'il appelle pour cette raison *unitatis charitatem, De unitate Ecclesiæ, c. II, P. L., t. XLIII, col. 392,* Augustin détermine aussitôt l'extension de cette Eglise, qui est la cité de Dieu. Les hérétiques, les apostats, les schismatiques n'en font point partie, car la vie qui circule dans l'organisme ne les atteint plus : ce sont des membres amputés. Il est recommandé toutefois de prier pour eux, afin que Dieu les convertisse. *Serm., CXXXVII, n. 1, P. L., t. XXXVIII, col. 754.* Cf. *Serm., CCLXXIII, in natali Fructuosi episcopi, n. 2, col. 1249; Serm., CCLXVII, n. 4, col. 1231.* Mais les pécheurs qui tiennent encore par quelque attache au corps de l'Eglise, ne sont que des membres malades, d'où le sang se retire. La santé, c'est-à-dire la vie de la charité, pourra leur revenir avec l'aide du Christ. *Serm., CXXXVII, n. 1, col. 754.* Ils ont part aux prières des justes. *Enarr. in Ps. CV, n. 21, P. L., t. XXXVII, col. 1412.* Toutefois l'unité véritable, l'unité parfaite, n'existe que pour les bons. *Unitas quæ nisi in bonis intelligi, intelligi non potest. De baptismo contra donatistas, l. III, c. XVII, P. L., t. XLIII, col. 149.* Elle comprend dès lors tous ceux qui ont eu le Christ pour chef dès le commencement du monde, *omnibus connumeratis fidelibus ab initio usque in finem, adjunctis etiam legionibus et exercitibus angelorum, ut fiat illa una civitas sub uno rege. Enarr. in Ps. XXXVI, serm. III, n. 4, P. L., t. XXXVI, col. 385.* Entre l'Eglise du ciel et l'Eglise d'ici-bas, règne une intime union, qui deviendra un jour l'unité parfaite. *Serm., CCCXLI, n. 9, P. L., t. XXXIX, col. 1499.* Ou plutôt il n'y a qu'un temple de Dieu, qui est la sainte Eglise universelle, celle du ciel et de la terre. *Templum ergo Dei... sancta est Ecclesia, scilicet universa in celo et in terra. Enchiridion, c. LVI, P. L., t. XL, col. 258.* Cette unité qui repose sur le Christ, *totus Christus et caput et corpus est, Serm., CXXXVII, n. 1, P. L., t. XXXVIII, col. 754,* a pour principe actif l'Esprit-Saint. *Hoc agit Spiritus Sanctus in tota Ecclesia quod agit anima in omnibus membris unius corporis. Serm., CCLXVII, n. 4, P. L., t. XXXVIII, col. 1231.* L'Esprit-Saint, qui remet les péchés, constitue par là même le lien d'unité pour les membres de l'Eglise : c'est son œuvre propre, mais non point en dehors du Père et du Fils, dont il est en quelque sorte le lien. *Ideo societas unitatis Ecclesiæ Dei... tanquam proprium est opus Spiritus Sancti,*

Patre et Filio cooperantibus, quia societas est quodammodo Patris et Filii ipse Spiritus Sanctus. Serm., LXXI, n. 20, col. 463.

La solidarité d'action entre tous les membres est une propriété naturelle de cette union. Dans l'Église de Dieu, chacun a son rôle, mais la vie est la même pour tous. *Officia diversa sunt, vita communis. Serm., CCLXVII, n. 4, P. L., t. XXXVIII, col. 1231.* La prière, les bonnes œuvres de l'un sont profitables aux autres. *Epist., xx, ad Antoninum, n. 2, P. L., t. XXXIII, col. 87; Serm., CCVII, n. 3, P. L., t. XXXVIII, col. 1044.* Les mérites des martyrs sont notre trésor : comme le Christ, ils ont donné leur vie pour nous. Nous sommes donc le fruit de leurs labeurs. *Fructus laboris illorum etiam nos sumus. Serm., CCLXXX, in nat. mart. Perpetuæ et Felicitatis, I, n. 6, P. L., t. XXXVIII, col. 1283.* Du haut du ciel, ils ne cessent, en union avec le Christ, d'interpeller pour nous. *Enarr. in Ps. LXXXV, n. 24, P. L., t. XXXVII, col. 1099.* Et nous avons, nous, à unir nos souffrances aux leurs, à nous attacher à eux de plus en plus dans le Christ. *Si eos sequi non valemus actu, sequamur affectu; si non passione, compassione; si non excellentia, connexione. Serm., CCLXXX, I, n. 6, P. L., t. XXXVIII, col. 1283. Cf. Tract., XXXII, in Joa., c. VII, n. 7, P. L., t. LXXXV, col. 1645.* Voir Th. Specht, *Die Lehre von der Kirche nach dem heiligen Augustinus*, Paderborn, 1892, p. 9-26.

L'enseignement magistral d'Augustin est devenu aussitôt, parfois même jusque dans les termes, celui de toute l'Église latine. L'intérêt serait minime à retrouver, dans les écrits subséquents des Pères, le prolongement de ces pensées. Cf. S. Léon le Grand, *Epist., CVIII, ad Theodorum Forojuliensem episcopum, n. 3, P. L., t. LIV, col. 1012; S. Prosper d'Aquitaine, Præteritorum sedis apostolicæ episcoporum auctoritates, c. VIII, P. L., t. LI, col. 209 sq.; S. Maxime de Turin, Hom., CI, de defectione lunæ, P. L., t. LVII, col. 488; S. Fulgence, Contra Fabianum fragmenta, fragm. XXXVI, P. L., t. LXV, col. 826 sq.*

3^o *Théologie scolastique.* — 1. *Période de transition.* — Toujours vivante et saisissable dans les pratiques religieuses qui constituent le culte des saints et des défunts, l'idée de la communion mystique des âmes rachetées par le Christ ne tarda point à perdre beaucoup de sa netteté dans l'expression doctrinale des éléments qui la composent. Le formulaire catéchétique du VIII^e ou IX^e siècle attribué à Alcuin montre bien toutefois que le principe fondamental subsistait toujours et qu'il faisait partie de l'exposé général et populaire de la religion. *Sanctorum communionem, quod sequitur, id est cum illis sanctis, qui in hac quam suscepimus fide de præsentis sæculo ad Deum migraverunt, societatem et spei communionem habere credamus. Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones, c. XI, P. L., t. CI, col. 1142.* Les déclarations d'Amalaire de Trèves († 816) sont moins explicites. Pressé par Charlemagne de donner un spécimen de son enseignement théologique sur le symbole, il est visible qu'Amalaire se tient sur une prudente réserve : il se borne à expliquer la communion des saints par l'unité d'esprit dans le lien de la paix. *Sanctorum communionem : in vinculo pacis unitatem spiritus servare credo. Responsio Amalarii episcopi, P. L., t. XCIX, col. 816.* Pour l'évêque de Lyon, Leidrade († 816), le dogme de la communion des saints représente l'unité des membres de l'Église dans le Christ et l'espoir de participer un jour à la société des anges dans une même vie qui sera celle de Jésus. *Liber de sacramento baptismi, c. V, P. L., t. XCIX, col. 859.* La même doctrine est énoncée par Raban Maur, *De clericorum institutione, I, I, c. I, P. L., t. CVIII, col. 297,* en même temps que la croyance de tous à une société unissant dès ici-bas les fidèles aux anges et aux élus. *Ibid., I, II, c. XLIII, col. 358 sq. Cf.*

Hom., XIII, de fidei catholicæ veritate et bonorum operum custodia, P. L., t. CX, col. 28; De ecclesiastica disciplina, I, II, n. 33, P. L., t. CXII, col. 1226.

Bruno le chartreux († 1101) établit avec assez de précision la nature des liens qui unissent entre eux les fidèles dans la vie de l'Esprit. *Sicut enim ab eadem anima diversa membra in eodem corpore sensificantur : ita nos in corpore Ecclesiæ per eundem Spiritum omnes vivificamus. Expositio in Epist. ad Rom., c. XII, P. L., t. CLIII, col. 102.* Mais des explications fournies par lui sur ce point, il ne ressort point qu'il ait tiré les conséquences que comporte ce principe. *In I ad Cor., c. XII, col. 191.* Voir cependant c. XV, col. 208. Yves de Chartres, plus simplement encore, entend l'article *communio sanctorum* de la participation aux sacrements de l'Église. *Sanctorum communionem, id est ecclesiasticorum sacramentorum veritatem, cui communicaverunt sancti, qui in unitate fidei de hac vita migraverunt. Serm., XXIII, de symbolo apostolorum, P. L., t. CLXII, col. 606.* Il est curieux de voir à quelles explications est obligé de recourir l'évêque de Soissons, Josselin, sous l'influence lointaine sans doute du pseudo-Augustin, pour donner à ses ouailles la signification de cette formule. Par communion des saints, il entend d'abord la vérité des sacrements de l'Église, ou bien la communauté des biens célestes dont jouissent les saints ; non pas que l'un ne possède plus que l'autre, mais telle est l'ardeur de leur charité que celui qui a moins ne porte pas envie à celui qui a plus, et celui qui a plus ne méprise en rien celui qui a moins. *Credo sanctorum communionem, id est sanctos communiter habere dona cælestia, non quod alter plus alter non habeat (I Cor., XV, 41), sed ita invicem ardent in charitate, ut nec inferior superiori invidet, nec superior inferiorem contemnat. Expositio in symbolum, c. XVI, P. L., t. CLXXXVI, col. 1488.*

2. *Premiers essais de systématisation.* — Avec saint Anselme († 1109) et saint Bernard († 1153), la question est remise dans son vrai jour et nous retrouvons, en même temps que les solutions des grands docteurs, la tradition un instant obnubilée de l'Église sur la communication des mérites non seulement entre fidèles, mais surtout entre les élus du ciel et les chrétiens de la terre. *Credamus in Spiritum Sanctum, sanctorum communionem, ut... sanctorum communione, nostra insufficientia suppleatur. Si enim in sanctis dilexerimus Deum et ipsi pro suorum exigentia meritorum nobis communicabunt beatitudinem apud Deum. S. Bernard, Tract. de charitate, c. XXXIII, P. L., t. CLXXXIV, col. 633. Cf. Serm. in Cant., serm. LIII, P. L., t. CLXXXIII, col. 1037.* Voir S. Anselme, *Homilæ et exhortationes, homil. I, P. L., t. CLVIII, col. 587-589.* Mais Abélard hésite encore entre plusieurs explications dont aucune n'est adéquate ni même, en rigueur, n'est la vraie. *Sanctorum communionem, hoc est illam qua sancti efficiuntur vel in sanctitate confirmantur, divini scilicet sacramenti participatione, vel communionem Ecclesiæ fidem, sive charitatis unionem. Expositio symboli quod dicitur apostolorum, P. L., t. CLXXXVIII, col. 629.* Le sens neutre du mot *sanctorum* serait également acceptable. *Possumus ea sanctorum dicere neutraliter, id est sanctificati panis et vini in sacramentum altaris. Ibid., col. 630.*

Dans l'étude féconde du passé, les scolastiques ne tardèrent pas à recueillir et à coordonner tous les éléments d'une synthèse doctrinale complète, sans réussir toutefois à se mettre parfaitement d'accord sur le sens direct et obvie des mots *communio sanctorum*. Hugues de Saint-Victor considère l'Église comme le corps du Christ vivifié par l'Esprit et dont chaque membre contribue immédiatement à l'avantage des autres et jouit pour sa part du bien commun. *Singula sint omnium et omnia singulorum. De sacramentis, I, II, part. II,*

c. II, P. L., t. CLXXVI, col. 416. L'Église de la terre étant l'habitation de Dieu ne fait qu'un avec celle du ciel. *Quum igitur habitationem ejus cogitas, unitatem cogita congregationemque sanctorum maxime in cælis. Ibid., l. II, part. I, c. XIII, col. 415.* A l'heure de l'immolation mystique sur l'autel, les anges descendent des cieux et l'union devient parfaite entre l'Église visible et l'Église invisible. *In illo Jesu mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, terrena cælestibus jungi, unum quoque ex visibilibus fieri. Ibid., l. II, part. XVI, c. x, col. 594.*

Pierre Lombard met largement à profit la doctrine augustinienne sur le corps mystique de Jésus-Christ, dont tous les membres vivent d'une même vie commune, qui est celle de l'Esprit-Saint. L'union des membres est due à l'action de l'Esprit, car il est par nature le lien d'amour entre le Père et le Fils. *Ad ipsum ergo pertinet societas qua efficitur unum corpus unici Filii Dei. In Epist. ad Eph., c. IV, P. L., t. CXCII, col. 197.* Entre les saints du ciel et les fidèles de la terre, il y a communication non seulement de prières, mais de mérites, *merita eorum nobis suffragantur, Sent., l. IV, dist. XLV, n. 7, P. L., t. CXCII, col. 950,* et le lien de charité qui unit entre eux vivants et défunts comprend aussi les anges, qui sont pour nous les auteurs de tant de bienfaits. *Ibid., l. III, dist. XXVIII, n. 2, col. 815.* Le Maître des Sentences ne se prononce pas sur le sens précis des mots *communio sanctorum*, mais l'ensemble de sa doctrine indique suffisamment qu'il les entend de la société qui unit entre eux et à Jésus-Christ tous les membres de l'Église. Cf. Bandinus, *Sent., l. III, dist. XXVIII, XXIX, P. L., t. CXCII, col. 1083; l. IV, dist. XXXVIII, XLI, ibid., col. 1110, 1112.*

L'explication de cette formule est abordée enfin directement par Alexandre de Halès, pour qui le mot *communio* a le sens de participation. Il est naturel dès lors que le terme *sanctorum* s'applique à un ensemble de biens, qui puissent faire l'objet d'un partage. Pour le docteur irréfragable, ces biens sont les sacrements, qui confèrent la rémission des péchés, et ces deux choses doivent être rapportées l'une à l'autre dans la formule symbolique. *Est sensus, credo quod sacramenta et participatio sacramentorum, quæ sancti communicant, conferunt remissionem peccatorum. Summa theologiae, part. III, q. LXXIX, a. 1, Cologne, 1622, p. 548.* Toutefois une explication subsidiaire vient se joindre à cette exégèse pour l'étendre et aussi la modifier. Ces mots pourraient signifier aussi une participation à tout ce qui appartient au corps mystique du Sauveur, « une participation au Christ comme à ses disciples. » *Vel credo quod unitas Ecclesie tanta est, quod unusquisque qui membrum est, particeps est omnium quæ sunt totius corporis... Tanta igitur virtus unitatis, quod quum sit particeps Christi, humiliter dicitur particeps famulorum Christi. Ibid.* Alexandre de Halès ne se prononce pas entre ces deux acceptions. Mais il convient de remarquer que dans l'un et l'autre cas le mot *sanctorum* est pris au masculin.

Plus décisif est l'enseignement d'Albert le Grand : il s'agit nettement pour lui d'une communication des biens de tous les saints opérée individuellement par l'Esprit sanctificateur. *Non enim potest fieri communio sanctorum in bonis nisi per Spiritum Sanctum totum corpus mysticum unientem et vivificantem. In IV Sent., l. III, dist. XXIV, q. I, Paris, 1894, t. xv, p. 256.* La doctrine fondamentale de la communion des saints est d'ailleurs parfaitement résumée dans tout ce passage : par cette communication des biens spirituels entre les fidèles, l'insuffisance des uns s'enrichit de la surabondance des autres.

3. La synthèse. — L'esprit mystique de saint Bonaventure devait particulièrement se plaire au développe-

ment de ces pensées, qui se retrouvent en maint endroit des *Commentaires* comme des *Opuscules théologiques*. Les fidèles sont mystiquement unis entre eux dans le corps social du Christ, et le principe de cette union ne peut être qu'un principe incréé, l'Esprit de sanctification, un et identique en tous. *In IV Sent., l. I, dist. XIV, a. 2, q. 1, Quaracchi, 1882, t. I, p. 249.* Cette union qui est celle des volontés dans la charité réciproque a pour exemplaire l'unité des personnes divines. *Ibid., l. I, dist. X, a. 1, q. III, p. 199.* Elle est signifiée par l'union sacramentelle du corps réel du Christ avec les espèces eucharistiques, l. IV, dist. VIII, p. 1, a. 2, q. II, p. 185, et la fraction du pain en trois parts symbolise les trois parties de ce corps mystique, l'Église triomphante, l'Église souffrante et l'Église militante, l. IV, dist. XII, p. 1, a. 3, q. III, dub. IV, p. 287. Entre ces trois catégories d'une même Église universelle, qui comprend tous les temps et se continue jusqu'au ciel, l. IV, dist. VIII, p. 1, a. 2, q. 1, p. 184, règne une étroite connexion, comme entre les organes du corps naturel, l. IV, dist. XX, p. II, a. 1, q. 1, p. 530. Tous les fidèles dépendent les uns des autres : le bien de chacun est le bien de tous. *Ibid., p. 531. Cf. l. IV, dist. XLV, a. 2, q. 1, p. 944.* Non seulement par ses prières, l'Église vient efficacement à notre aide et nous préserve maintes fois du péché, l. IV, dist. XVII, p. II, dub. 1, p. 495, mais par les satisfactions surérogatoires des saints et par l'application de leurs mérites elle acquitte encore une partie de notre dette pénitentielle envers Dieu, l. IV, dist. XV, p. II, a. 1, q. II, p. 364. En ajoutant à ces données celles qui ont trait à l'intercession et au culte des saints, aux suffrages pour les morts, et qui n'ont point à entrer dans le cadre de cet article d'ordre plus général, on possède toute la théorie scolastique de la communion des saints, dont personne n'a mieux parlé au moyen âge que le docteur séraphique.

Il serait superflu de rechercher dans saint Thomas tous les éléments d'une doctrine désormais fixée, et en dehors de lui. Mais il n'est pas sans intérêt de relever l'explication exégétique qu'il donne de la formule *sanctorum communionem* attribuée par lui aux apôtres et l'application restrictive qui en résulte. C'est au sens neutre du mot *sanctorum* que s'arrête le docteur angélique, sans que l'on puisse voir à quelles influences traditionnelles il se rattache. Pour lui, la communion des saints est une communion des biens dans l'Église. *Unde et inter alia credenda quæ tradiderunt apostoli, est quod communio bonorum sit in Ecclesia; et hoc est quod dicitur sanctorum communionem. Expositio in symbolum apost., a. 10.* Parmi ces biens, il faut noter en première ligne ceux que le Christ nous a acquis par sa passion et qui nous sont communiqués par les sacrements. Mais en même temps il y a les mérites de la vie du Christ et tous ceux des saints, mérites dont la répartition est faite à toutes les âmes unies par la charité. *Et inde est quod qui in caritate vivit, particeps est omnis boni quod fit in toto mundo. Ibid.* Cependant cette dernière participation peut être conditionnée par l'intention de l'agent qui pose l'acte méritoire. *Sic ergo per hanc communionem consequimur duo : unum scilicet quod meritum Christi communicatur omnibus, aliud quod bonum unius communicatur alteri. Ibid. Cf. In IV Sent., l. III, dist. XXV, q. 1, a. 1, 2; Sum. theol., II^a II^æ, q. 1, a. 9.* Saint Thomas ne fait donc pas rentrer dans le concept de la communion des saints l'idée de l'union des membres de Jésus-Christ entre eux, mais seulement les fruits de cette union, il rattache la première idée à la conception même de l'Église, dont la catholicité s'étend au delà des limites de cette terre, jusqu'aux membres de l'Église souffrante et de l'Église triomphante. *Expos. in symb. apost., a. 9.* Si la méthode est différente, la synthèse est la même. Cf. Pierre de Tarentaise, *In IV Sent., l. III,*

dist. XXV, q. II, a. 2, Toulouse, 1652, t. III, p. 192; Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXV, a. 1, q. II, Brescia, 1591, t. III, p. 274 sq.; Duns Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLV, q. IV, a. 2, Anvers, 1620, t. IV, p. 471; Gilles de Rome, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, p. II, q. I, Rome, 1623, t. III, p. 586; Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVI, q. III, Lyon, 1569, t. III, p. 224; Denys le chartreux, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXV, q. I, Venise, 1584, t. IV, p. 216 sq.; Gabriel Biel, *Sacri canones*, lect. XXX, Lyon, 1527, p. 207 sq.; *Sanctissimi altaris sacrificii perpetua expositio*, l. II, *ibid.*, p. 994.

4. *Conclusions.* — En résumé les données traditionnelles et scolastiques sur la communion des saints se ramènent, d'après l'enseignement des grands docteurs, aux points de doctrine suivants : Il existe entre tous les membres de l'Église militante, souffrante et triomphante, une société spirituelle qui les unit tous entre eux et les rattache au Christ comme à leur chef. Le caractère mystique de cette société entraîne la participation commune aux mêmes sacrements, qui nous transmettent les mérites de Jésus-Christ, la jouissance en commun de tous les dons particuliers inhérents aux diverses fonctions ecclésiastiques, le commerce réciproque de bonnes œuvres et de mérites, fondé sur la charité, entre tous les membres du Christ. Tous les fidèles participent inégalement à cette union des âmes et à cette communion des biens, selon la mesure de leur foi et de leur charité. Plus est considérable l'apport de chacun, plus grand aussi son profit spirituel. Le Christ communique les biens qui lui sont propres suivant la diversité des mérites. *Catechismus romanus*, part. I, a. 9, n. 19-23, Tournai, 1890, p. 86-89.

4^a *La communion des saints et les Églises dissidentes.* — Les hérésies qui, dans les premiers siècles de l'Église, s'attaquent au dogme de la communion des saints, comme celles des eustathiens, d'Aérius, d'Eunomios ou de Vigilance, ne mettent pas directement en jeu le principe dogmatique, non encore formulé, de l'union mystique de tous les membres du Christ, mais ne tendent qu'à abolir la pratique du culte des saints ou du culte des morts. L'idée même de la communion des saints n'entre en discussion qu'avec la Réforme.

1. *Église évangélique.* — Le principe individualiste, qui régit toute la théologie de la Réforme, en même temps qu'il tendait à morceler l'organisation extérieure de l'Église, fatalement devait aboutir à ruiner du même coup les liens de solidarité qui unissent entre elles naturellement les âmes en dehors même de toutes les conditions du monde visible. L'histoire des idées protestantes sur cette question vitale est encore à faire; elle offrirait, au milieu de toutes les fluctuations, plus d'un aspect intéressant, et peut-être serait-elle propre, plus que toute autre, à faire nettement saisir les tendances générales et l'esprit même de la doctrine.

Dès 1519, Luther est amené à prendre position. Pour défendre sa thèse, condamnée à Rome, sur le pouvoir du pape, il invoque précisément l'article de la communion des saints dans le but de détruire l'autorité du pontife romain et par là même l'unité de l'Église. Revenant au sens primitif du mot *saint* et après avoir fait observer que la formule *sanctorum communionem* n'est pas d'origine apostolique, mais une simple note marginale, sans doute de quelque glossateur, une explication admet ensuite par toute l'Église des mots *Ecclesiam sanctam*, il rapproche l'un de l'autre ces deux termes par le sens jusqu'à les confondre. L'Église, c'est la communion des saints. Par conséquent la papauté n'est pas un élément de sa définition. *Credo Ecclesiam sanctam, communionem sanctorum. Non, ut aliqui somniant, credo Ecclesiam sanctam esse prælatum..., sed glossa aliqua forte Ecclesiam sanctam catholicam exposuit esse communionem sanctorum, quod... nunc simul oratur.*

Resolutio Lutheriana super propositione sua decima tertia de potestate papæ, dans *Werke*, Weimar, 1884, t. II, p. 190. Par *communio* évidemment, il faut entendre *communauté* : lui-même s'explique à ce sujet en 1520. *Yn disser gemeyne odder Christenheyt. Eine kurze Form des Glaubens*, op. cit., t. VIII, p. 217. Pour Luther, la communion des saints ne s'étend donc pas au delà de la communauté chrétienne et s'identifie avec elle. A cette époque, Luther admet encore que toutes les prières et les bonnes œuvres servent à chacun. Quand il aura modifié sur ce point sa doctrine, il ne subsistera rien, ou bien peu de chose, du dogme catholique de la solidarité des âmes dans le Christ.

Aussi les confessions de foi évangéliques sont-elles unanimes à passer sous silence cet article ou à confondre, comme Luther, le dogme de l'Église et celui de la communion des saints. Les articles 3 et 8 de la confession d'Augsbourg et la confession saxonne de 1551 se bornent à de vagues déclarations sur la communauté des saints ou communauté chrétienne. *Corpus et syntagma confessionum fidei*, Genève, 1654, p. 13 sq., 93-99. Les articles de Marbourg retiennent encore la notion et la pratique des bonnes œuvres et recommandent la charité envers le prochain et la prière, mais sans faire aucune mention, d'ailleurs, de la communion des saints. *Die Marburger Artikel*, n. 10, dans Kolde, *Die Augsbургische Konfession*, Gotha, 1896. Les articles de Schabach et de Torgau, rédigés au milieu de dissensions toujours grandissantes, se mettent en dehors de toute union mystique des âmes et prennent décidément parti contre le culte des saints. *Die Schabacher Artikel*, a. 12, dans Kolde, op. cit., p. 126; *Die Torgauer Artikel*, a. 11, *ibid.*, p. 139. Sur les difficultés soulevées à ce sujet par la confession d'Augsbourg et la formule de concorde, voir J. G. Walch, *Introductio in libros Ecclesiæ lutheranæ symbolicos*, Iéna, 1732, p. 279 sq.; G. von Scheele, *Theologische Symbolik*, Gotha, 1881, t. II, p. 180-186.

Les premiers théologiens de la Réforme s'en tiennent généralement à ces données; ils entendent la *communio sanctorum* de ce qui fait pour eux l'unité constitutive de l'Église, le groupement des fidèles autour d'un même *credo*. Chemnitz, *Enchiridion de præcipuis doctrinæ cælestis capitibus*, Francfort, 1600, p. 435-447. Cependant il subsiste encore, dans la pensée de quelques-uns, un lien quelconque entre vivants et défunts : les saints du ciel n'oublient pas l'Église de la terre, et, sans se rendre compte des besoins particuliers, prient d'une manière générale pour tous les vrais chrétiens. Gessner, *De Ecclesia triumphante in cælis*, Wittenberg, 1595, q. III, IV, fol. D¹ sq. et E. D'autres, expliquant au sens neutre le mot *sanctorum*, l'appliquaient aux sacrements dont il convenait de faire mention dans le symbole ecclésiastique. Jean Gerhard combattit cette nouvelle interprétation de la *communio sanctorum* et maintint, « au point de vue exégétique, » le sens proprement luthérien de société des fidèles. *Loci theologici*, c. XIII, § 16, Iéna, 1622, p. 102. Dans l'un et l'autre cas, c'était garder le mot en supprimant la chose.

2. *Église réformée.* — Dès l'origine, deux tendances se manifestent, opposées entre elles, l'une qui considère la formule *sanctorum communionem* comme une simple et stricte définition de l'Église, l'autre qui s'attache à y voir l'expression d'une propriété de l'Église et se rapproche ainsi de la thèse catholique. La première se manifeste surtout dans les confessions de foi; la seconde est représentée par les meilleurs écrits de théologiens calvinistes.

La confession helvétique de 1536 développe surtout le point de vue luthérien. *Ecclesiam, id est e mundo evocatum vel collectum cœtum fidelium, sanctorum inquam omnium communionem...*, *sanctos appellans fideles in terris... De quibus omnino intelligendus est*

symboli articulus, credo sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem. Helvetica confessio prior, c. xvii, dans *Syntagma*, p. 50 sq. Il y a dans l'Église communauté ou communion, parce qu'il y a participation aux mêmes biens. *Ibid.*, p. 55. La confession gallicane, présentée à Charles IX au colloque de Poissy en 1561, adopte au fond la même doctrine; mais l'idée de communion prend une forme nouvelle, tout à fait insolite, et représente l'effort des fidèles pour se fortifier mutuellement dans la crainte de Dieu. *Gallica confessio*, c. xxvii, dans *Syntagma*, p. 107. La *Tétrapolitaine* rattache cette même idée au règne de Jésus-Christ par la foi. *In his cum vere regnet Servator, proprie ejus Ecclesia et sanctorum κοινωνία, id est societas, ut in symbolo apostolorum vocabulum Ecclesiae expositum est, nominantur. Confessio religionis christianae*, c. xv, *ibid.*, p. 238. Cf. *Confession de foy chrétienne*, par Théodore de Bèze, Genève, 1564, p. 171.

Mais Calvin n'admet nullement une pareille interprétation. Il reconnaît que cet article touche de près à la constitution de « l'Église externe », mais aussi qu'il porte beaucoup plus loin et qu'il signifie la solidarité des membres dans la commune participation aux biens surnaturels. « Et pourtant est adioustée, *La communion des saints* : lequel membre, combien qu'il ait esté omis des anciens, n'est pas à mespriser, d'autant qu'il exprime très bien la qualité de l'Église, comme s'il estoit dit que les saints sont assemblée à telle condition à la société de Christ, qu'ils doivent mutuellement communiquer entre eux tous les dons qui leur sont conféréz de Dieu. » *Institution chrétienne*, Genève, 1562, l. IV, c. 1, § 3, p. 635. Cf. *Le catéchisme de monsieur Calvin*, dimanche xv, dans le *Recueil des principaux catéchismes de l'Église réformée*, Genève, 1673, p. B³. Le catéchisme de Heidelberg et l'ancien catéchisme de Lausanne reproduisent le même enseignement. *Petit catéchisme*, ou *Briève instruction de la religion chrétienne*, Lausanne, p. 41. Cf. Dreincourt, *Catéchisme ou instruction familière sur les principaux points de la religion chrétienne*, Genève, 1583, p. 45.

3. *Église anglicane*. — La doctrine de la communion des saints a subi chez les anglicans les vicissitudes les plus diverses, en raison des influences, tantôt luthériennes, tantôt calvinistes, tantôt catholiques ou semi-catholiques, qui ont tour à tour prévalu dans l'épiscopat. La confession de foi proposée au synode de Londres, en 1562, évite de se prononcer sur cet article. *Anglicana confessio fidei*, a. 8, dans *Corpus et syntagma confessionum fidei*, Genève, 1654, p. 127. Les 39 articles de 1563 suppriment résolument l'union mystique des vivants avec les défunts, en condamnant la doctrine romaine sur le purgatoire, les indulgences, l'invocation des saints. Cf. Thomas Rogers, *A Treatise upon sundry matters contained in the thirty nine articles of Religion, which are professed in the Church of England*, Londres, 1639, p. 118-131. Mais l'art. 26 de la confession de Westminster, *Of the communion of saints*, contient en substance la doctrine romaine sur les rapports qui unissent ici-bas entre eux et à Jésus-Christ les membres de l'Église. Le Christ est le chef, le Saint-Esprit le lien, et tous les fidèles, unis dans la charité, participent aux dons et aux grâces de leurs frères. *All Saints that are united to Jesus Christ their Head, by His Spirit and by faith, have fellowship with Him in His graces, sufferings, death, resurrection and glory; and, being united to one another in love, they have communion in each other's gifts and graces*. J. C. Waudrey, *The meaning of the doctrine of the communion of saints*, Londres, 1904, p. 23 sq. A tous ceux qui portent le nom de chrétiens sont conférés les privilèges de cette société sainte; mais des âmes du purgatoire et des élus, il n'est pas question. La confession de foi de Westminster n'omet pas de mentionner que le dogme

de la communion des saints ne porte aucune atteinte au droit de propriété.

Dans le discours pastoral prononcé par l'archevêque de Cantorbéry en 1898, les défunts ne sont pas absolument exclus de cette communion mystique; mais il ne paraît pas que le clergé se soit rallié à cette doctrine, que la liturgie ne confirme pas davantage. Cf. *Liber precum publicarum Ecclesiae anglicanae*, édit. G. Bright et P. Goldsmith, Londres, 1890, p. 209.

II. PROBLÈME HISTORIQUE. — L'expression *sanctorum communionem* s'est introduite assez tard dans le symbole apostolique et l'on est loin d'être fixé sur l'origine, le sens et le motif de cette addition.

1^o Origine. — 1. *Le texte de Nicéas de Remesiana*. — Le premier document où soient mentionnés les mots *sanctorum communionem* est une explication du symbole attribuée par Caspari, *Kirchenhistorische Anekdota*, Christiania, 1883, p. 341-360, à l'évêque Nicéas d'Aquilée (484-485), mais dont l'auteur est vraisemblablement Nicéas, évêque de Remesiana, en Dacie, dans les premières années du v^e siècle. Zahn, *Neue Beiträge zur Geschichte des apost. Symbolums*, dans *Neue kirchl. Zeitschrift*, 1896, t. vii, p. 106 sq.; Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen*, Mayence, 1900, p. 217-220; dom Morin, *Nouvelles recherches sur l'auteur du Te Deum*, dans la *Revue bénédictine*, 1894, t. xi, p. 61 sq.; Id., *Sanctorum communionem*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1904, t. ix, p. 209 sq. Voir t. I, col. 1664.

Voici les fragments essentiels de cet important document : *Post professionem beatæ Trinitatis, jam profiteris te credere sanctæ Ecclesiae catholicæ. Ecclesia quid aliud, quam sanctorum omnium congregatio? Ab exordio enim sæculi sive patriarchæ..., sive prophætæ, sive apostoli, sive martyres, sive ceteri justî..., una Ecclesia sunt, quia, una fide et conversatione sanctificati, uno spiritu signati, unum corpus effecti sunt; cujus corporis caput Christus esse perhibetur, ut scriptum est. Adhuc amplius dico. Etiam angeli, etiam virtutes et potestates supernæ in hac una confœderantur Ecclesia... Ergo in hac una Ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum. Scito unam hanc esse Ecclesiam catholicam in omni orbe terræ constitutam; cujus communionem debes firmiter retinere. Explanatio symboli*, n. 10, P. L., t. lxx, col. 871; Caspari, *Kirchenhist. Anekdota*, t. I, p. 355; Burn, *Nicetas of Remesiana*, Cambridge, 1905, *Libelli instructionis*, l. V, De symbolo.

Il n'est pas absolument démontré que la formule *sanctorum communionem* ait fait partie du symbole de Nicéas. On peut la prendre à la rigueur pour une simple explication du dogme de l'Église. Cependant l'expression elle-même, qui se retrouve dans les symboles postérieurs, et la façon dogmatique dont elle est présentée : *Ergo... crede*, rendent beaucoup plus vraisemblable la première opinion, communément reçue.

D'après ce texte, Harnack attribue à l'insertion de cet article dans le symbole des apôtres, une origine orientale. C'est sous l'influence des *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem que l'évêque de Remesiana aurait introduit la formule *sanctorum communionem*, dans le symbole de son Église. Elle aurait passé de là dans les Gaules, puis en Espagne et chez les Bretons, comme une protestation de la foi chrétienne contre l'hérésie de Vigilance. Harnack, *Apostolisches Symbolum*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, 3^e édit., Leipzig, 1896, t. I, p. 754.

Pures hypothèses que F. Köstlin a justement combattues dans la même publication. Art. *Gemeinschaft der Heiligen*, t. vi, p. 504. Il serait étrange, en effet, qu'un article eût été introduit dans le symbole gallican, par un évêque de Dacie, et sous l'influence des *Catéchèses* de saint Cyrille, sans qu'il fût possible de saisir

quelques traces de cette addition, soit à Jérusalem et dans les Églises orientales, soit dans les diocèses intermédiaires de l'Italie et des contrées danubiennes. Les visites faites par Nicéas à saint Paulin de Nole en 398 et 402, le bon renom laissé par ses écrits dans les Gaules, au témoignage de Gennade, *De viris illustribus*, c. xxii, édit. Czapha, Munster, 1898, p. 56, indiqueraient plutôt l'influence de la Gaule sur Nicéas lui-même, qui aura très bien pu se servir d'un formulaire gallican. Cf. Kirsch, *op. cit.*, p. 217-219; J. Waudrey, *The meaning of the doctrine of the communion of saints*, Londres, 1904, p. 35-38. Il faut remarquer surtout que l'*Explanatio* de Nicéas est un exposé de doctrine nettement augustinien.

2. *La Fides Hieronymi*. — Un symbole inédit publié dans les *Analecta Maredsolana*, 1903, t. III, p. 199 sq., et attribué à saint Jérôme, porte mention authentique de la communion des saints. *Credo remissionem peccatorum in sancta Ecclesia catholica, SANCTORUM COMMUNIONEM, carnis resurrectionem ad vitam eternam*.

En confrontant ce texte avec celui de la *Confession de foi arménienne*, publiée par Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiania, 1879, t. II, p. 10-12, dom Morin a émis l'idée, à la suite d'ingénieux rapprochements, que l'Arménie pourrait bien être le pays d'origine de la formule symbolique. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1904, t. IX, p. 229. Si suggestive qu'elle soit, l'hypothèse demanderait à être confirmée. La *Fides Hieronymi* peut-elle être dûment attribuée à saint Jérôme? Est-elle même de son époque? D'autre part, il est difficile de faire fond sur la *Confession de foi arménienne*. Le méchitariste J. Catergias en recule la rédaction au XIV^e siècle, *De fidei symbolo quo Armenii utuntur observationes*, Vienne, 1893, p. 40, et s'il contient « des traits d'une saveur absolument antique », il faut attendre de nouvelles lumières pour en extraire autre chose, comme dom Morin le reconnaît lui-même, que des conclusions problématiques. Cf. A. Harnack, *Theologische Literaturzeitung*, 1904, p. 141-142; Th. Zahn, *Neue kirchl. Zeitschrift*, 1905, p. 249 sq.; Burn, *op. cit.*, Excurs, p. LXXX sq.

3. *Le texte de Fauste de Riez*. — Il est incontestable que, vers le milieu du V^e siècle, le symbole des Églises gallicanes renfermait la formule *sanctorum communionem*. On la trouve mentionnée d'abord dans le traité de Fauste de Riez († 485) sur le Saint-Esprit, après les mots *sanctam Ecclesiam* dans une citation du symbole. *Hæc enim, quæ in symbolo post Sancti Spiritus nomen sequuntur, ad clausulam symboli... respiciunt ut sanctam Ecclesiam, SANCTORUM COMMUNIONEM, abremissa peccatorum, carnis resurrectionem, vitam eternam credamus*. *De Spiritu Sancto*, l. I, c. II, édit. Engelbrecht, dans *Corpus script. eccles. lat.*, Vienne, 1891, t. XXI, p. 104. De plus, deux homélies sur le symbole attribuées également à Fauste de Riez contiennent ce même article, Caspari, *Kirchenhist. Anecdota*, t. I, p. 315 sq., et l'une d'elles présente une brève explication qui a trait directement au culte des saints. *Credamus et sanctorum communionem : sed sanctos non tam pro Dei parte quam pro Dei honore veneremur*. Caspari, *loc. cit.*, p. 338. On peut citer encore, comme témoignages subséquents, un *Tractatus Faustini de symbolo*, qui est comme un extrait des homélies de Fauste et vraisemblablement de la fin du VI^e siècle, Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, Christiania, p. 250 sq.; quatre sermons du pseudo-Augustin, qui semblent de provenance gallicane, *Serm.*, CCXL-CCXLIII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2189-2194; enfin un sermon publié jusqu'ici dans les œuvres de saint Augustin, *Serm.*, CCXLIV, *De symboli fide et bonis moribus*, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2194 sq., et qu'il faut attribuer sans aucun doute à saint Césaire d'Arles.

Cf. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, t. I, p. 165 sq. Voir t. II, col. 2170, 2176.

Tous ces documents fournissent la preuve absolue que les Églises des Gaules, au VI^e et dès le milieu du V^e siècle, avaient inséré déjà dans leur symbole l'article de la communion des saints. Et la manière dont Fauste de Riez traite cette formule, dans son traité *De Spiritu Sancto* et dans la seconde des homélies publiées sous son nom par Caspari, indique assez qu'il ne s'agit nullement d'une innovation. Il paraît donc légitime, à défaut d'informations décisives, d'attribuer à l'Église gallicane l'origine de la formule *sanctorum communionem* et son introduction dans le symbole. Cf. Kirsch, *op. cit.*, p. 217; Th. Zahn, *Das apostolische Symbolum*, Leipzig, 1893, p. 88 sq.

2^e *Sens de la formule*. — Zahn a soutenu, sans parvenir à accréditer son opinion, que le mot *sanctorum* désigne ici, non pas les saints, mais, au neutre, les choses saintes. La forme latine *communio sanctorum* serait la traduction d'une formule grecque, τὴν κοινωνίαν τῶν ἁγίων, usitée en Gaule de très bonne heure, et signifiant la participation aux mêmes sacrements, particulièrement au mystère eucharistique. Kattenbusch, *op. cit.*, t. I, p. 9, déclare la question indécise.

Il semble pourtant qu'elle soit parfaitement résolue. Les textes précédemment cités de Nicéas de Remesiana et de Fauste de Riez et tous les commentaires de cet article au V^e et au VI^e siècle emploient ce mot au masculin. Par exemple, les sermons du pseudo-Augustin : *Sanctorum communionem, qui dona Spiritus Sancti... erunt communia in universis, ut quod quisque sanctorum minus habuit in se, hoc in aliena virtute participet*. *Serm.*, CCXL, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2189. *Sanctorum communionem, id est, cum illis sanctis qui in hac quam suscepimus fide defuncti sunt, societate et spei communione teneamur*. *Serm.*, CCXLII, col. 2193. D'ailleurs, la tradition de l'Église a toujours admis et rendu populaire la croyance à une union intime de tous les saints entre eux : aucune expression n'était plus apte à traduire cette doctrine que la formule *communio sanctorum*. Et même en admettant l'hypothèse toute gratuite d'une formule grecque antérieure à l'expression latine, τὴν κοινωνίαν τῶν ἁγίων, il faudrait encore admettre que cette locution n'entraîne pas nécessairement le sens neutre du mot ἁγίων, puisqu'on la retrouve, avec le sens latin, dans saint Athanasie, *Epist. ad Dracontium*, n. 4, *P. G.*, t. xxv, col. 528. Cf. O. Zöckler, *Zum Apostolikum-Streit*, Munich, 1893, p. 51-53.

Il faut donc exclure, à l'origine, la signification sacramentelle, que l'on ne retrouve que plus tard, et bien rarement, dans quelques écrits du moyen âge. Le mot *sancti* désigne les saints. Mais garde-t-il le sens primitif de chrétiens, qu'il a dans saint Paul et qu'on retrouve encore dans les écrits du I^{er} et du II^e siècle? Ou bien faut-il entendre par là les saints, au sens spécifique du mot, les élus? Swete a pris parti pour la première signification. *The Apostles' Creed : its relations to primitive christianity*, 2^e édit., Londres, 1894, p. 82-88. La formule désignerait dès lors une simple propriété de l'Église catholique, sa sainteté, opposée plus explicitement au puritanisme railleur des donatistes qui s'obstinaient à ne voir dans l'Église romaine qu'un mélange indigne de justes et de pécheurs.

Il est impossible de souscrire à cette thèse. Au V^e siècle, quand la formule fut insérée au symbole des apôtres, le mot *sancti* avait perdu depuis longtemps son sens originel : il désignait alors presque exclusivement les élus, les saints du ciel, et c'est aussi dans cette acception qu'il est employé par les premiers catéchètes du symbole, Nicéas de Remesiana, Fauste de Riez, l'école d'Augustin, dans les textes cités plus haut. Dès lors le sens de l'expression *communio sanctorum* est fixé : il ne s'agit pas de la simple communion ecclésiastique,

des rapports officiels et de bonne harmonie qui reliaient extérieurement entre eux la communauté chrétienne et chacun de ses membres, mais d'une société toute spirituelle, d'une communication mystique établie entre fidèles et bienheureux. Il est vrai que l'on trouve encore dans la littérature canonique du IV^e et du V^e siècle l'expression *communio sanctorum* pour désigner la communion entre fidèles. Cf. *Epistola Cabarsussitani concilii*, P. L., t. XXXVI, col. 376 sq.; *Epistola ad Flavianum Marcellinum*, P. L., t. XLIII, col. 835; S. Augustin, *Serm.*, LII, n. 6, P. L., t. XXXVIII, col. 357. Mais ces rares exemples ne peuvent prévaloir contre l'usage courant du mot *sanctorum* et le sens précis que lui donnent, en l'expliquant, les homélies du temps, où il s'agit évidemment d'une extension mystérieuse de l'Eglise, d'une union affective et effective des fidèles de la terre avec les élus du ciel. La première explication que nous ayons de cet article du symbole, la plus nette aussi et la plus abondante, celle de Nicétas de Remesiana, est dégagée de toute incertitude. *Ecclesia quid aliud quam sanctorum omnium congregatio?* Les saints, ce sont les justes de tous les temps, et c'est avec eux, en même temps qu'avec les anges, que le fidèle doit entrer en communion, comme membre d'un même corps mystique. Caspari, *Kirchenhistor. Anekdota*, t. I, p. 355.

3^e Motifs de l'insertion. — L'idée de cette communion de tous les saints entre eux et dans le Christ était assurément populaire, puisque Nicétas l'expose aux néophytes et qu'on la voit si souvent revenir, sous la forme la plus simple, dans les homélies adressées au peuple, comme un sujet bien connu.

Saint Augustin suppose que personne, dans son Eglise, ne doit ignorer cette doctrine, *Serm.*, CXXXVII, n. 1, P. L., t. XXXVIII, col. 754, et lui-même a contribué encore plus que tout autre à la répandre dans l'Eglise et à la rendre familière. Cf. *Serm.*, CCXL-CCXLIV, P. L., t. XXXIX, col. 2189-2195. L'introduction de cet article dans le symbole peut donc s'expliquer, sans l'intervention d'aucune autre cause déterminante, par le seul développement normal d'une longue et chère tradition qui répondait si bien aux plus profondes aspirations du cœur dans la masse des fidèles. Aussi voit-on se constituer définitivement à la même époque et s'étendre dans les mêmes proportions le culte des saints et celui des défunts.

D'ailleurs, il est impossible de signaler aucun fait spécial, aucune impulsion extérieure qui ait pu motiver cette addition. Harnack y voit une protestation de l'Eglise contre les doctrines de Vigilance. *Das apost. Glaubensbekenntniss*, p. 31 sq. Mais il faut reconnaître que la formule adoptée eût servi bien mal, par son caractère abstrait et l'amplitude même de son contenu, la cause de l'orthodoxie et ne consacrait que d'une manière indirecte la légitimité du culte des saints. Au surplus, il serait bien surprenant que ce caractère de protestation, si protestation il y avait, n'eût été relevé dans aucun des documents qui reproduisent cet article. Cf. dom Morin, *Sanctorum communionem*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1904, t. IX, p. 222-252. L'hypothèse de Swete, d'après laquelle l'Eglise catholique aurait voulu s'opposer aux prétentions des donatistes et revendiquer pour elle la sainteté de son organisation, se heurte également à d'insolubles difficultés. Swete, *The Apostles' Creed*, p. 82 sq. On comprendrait plutôt que les donatistes eussent employé eux-mêmes une formule qui traduisait si bien leur pensée et devait servir utilement leurs intérêts. Dans l'Eglise catholique, cette même formule, en regard de l'hérésie donatiste, ne pouvait donner lieu qu'à des malentendus. Cf. S. Augustin, *Serm.*, CCXIV, n. 41, P. L., t. XXXVIII, col. 1071. En tout cas, c'est en Afrique, et non en Gaule, que devraient naturellement se rencontrer, au plus fort des débats suscités par le schisme de Donat,

les premières traces d'une profession de foi distinctement articulée sur le point en litige. Or les symboles africains ne contiennent point l'article de la communion des saints. Cf. Kattenbusch, *op. cit.*, t. I, p. 134-158; dom Morin, *loc. cit.* Il semble donc que l'insertion de la formule *sanctorum communionem* dans le symbole, comme aussi des mots suivants : *remissionem peccatorum*, n'ait eu d'autre but que d'exprimer plus distinctement la doctrine commune sur l'Eglise, en mettant plus vivement en relief la beauté de sa nature et la grandeur de ses bienfaits. Kirsch, *op. cit.*, p. 226-228. Peut-être le besoin se faisait-il sentir aussi de resserrer entre les fidèles les liens de l'unité catholique, au milieu de la perturbation universelle causée par les ravages de l'arianisme. Cf. dom Chamard, *Les origines du symbole des apôtres*, Paris, 1901, p. 65 sq.

En Orient, l'addition fut constamment repoussée. Mais les Eglises des Gaules, si ce n'est l'Eglise de Poitiers, cf. S. Venance Fortunat, *Explanatio fidei catholice*, P. L., t. LXXXVIII, col. 591, et celles de la Grande-Bretagne se hâtèrent de l'adopter. Dès la seconde moitié du V^e siècle, elle apparaît comme une des caractéristiques de l'Eglise gallicane. En Italie, en Espagne et en Afrique, l'insertion n'eut lieu définitivement que dans le cours du IX^e siècle. Dom Chamard, *loc. cit.*, p. 66.

Jean de Neercassel, *Tractatus quatuor de sanctorum cultu*, Utrecht, 1675; Jean Le Marchant, *L'encyclopédie sainte de la foi dans l'explication du symbole des apôtres*, Rouen, 1704; Noël Alexandre, *Theologia dogmatica et moralis secundum ordinem catechismi Tridentini*, Paris, 1714, p. 160-163; L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung*, Fribourg-en-Brigau, 1890, p. 263-269; A. Harnack, *Das apostolische Glaubensbekenntniss*, Berlin, 1893, p. 31 sq.; H. Cremer, *Zum Kampf um das Apostolikum*, Berlin, 1893, p. 13 sq.; O. Zöckler, *Zum Apostolikum-Streit*, Munich, 1893, p. 54-58; S. Bäumer, *Das apostolische Glaubensbekenntniss*, Mayence, 1893, p. 217 sq.; C. Blume, *Das apostolische Glaubensbekenntniss*, Fribourg-en-Brigau, 1893, p. 171 sq.; Swete, *The Apostles' Creed : its relation to primitive christianity*, 2^e édit., Cambridge, 1894, p. 82 sq.; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1894, t. I, p. 102-130, 158-188; t. II, p. 927-950; A. Harnack, art. *Apostolisches Symbolum*, dans *Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche*, t. I, p. 753 sq.; J. Köstlin, art. *Gemeinschaft der Heiligen*, dans *Realencyclopädie*, t. VI, p. 508-507; L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brigau, 1896, p. 84, 169, 423-427, 617 sq., 621-625; J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum*, Mayence, 1900; dom Morin, *Sanctorum communionem*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1904, t. IX, p. 209-236; J. C. Waudrey, *The meaning of the doctrine of the communion of saints*, Londres, 1904.

P. BERNARD.

II. COMMUNION DES SAINTS D'APRÈS LES MONUMENTS DE L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE. — La communion des saints a été diversement comprise. Voir l'article précédent. Nous la prendrons ici dans le sens

précis du mot, comme l'union de vie spirituelle et surnaturelle qui relie les différents membres du royaume du Christ, les membres vivants sur la terre entre eux et plus particulièrement à ceux qui n'y sont plus, qu'ils soient bienheureux ou non. Saint Thomas, *Sum. theol.*, III^e, q. VIII, a. 4, associe à l'Eglise du ciel les anges, parce qu'ils ont la même fin dernière et la même vie surnaturelle.

Les monuments de l'antiquité chrétienne fournissent des indications très précieuses au sujet de la communion des saints, ainsi entendue. — I. Eglise militante. II. Eglise souffrante. III. Eglise triomphante.

I. EGLISE MILITANTE. — I. CROYANTS DES PREMIERS CHRÉTIENS AU SUJET DE L'EGLISE MILITANTE. — 1^o Ils se regardaient comme faisant partie d'une grande famille spirituelle, dont les différents membres sont et s'appellent « frères » et « amis ». Sous ce double nom, on désignait non seulement les fidèles d'une même localité ou d'un

même pays, mais les chrétiens en général. Une inscription, de la première moitié du IV^e siècle, trouvée à Césarée, en Maurétanie, De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1864, p. 28, parle de l'ECCLESIA FRATRUUM (sic) qui a fait renouveler le monument en question. La première partie du texte, qui remonte au III^e siècle, termine par la salutation : SALVETE, FRATRES, PURO CORDE ET SIMPLICI. St. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, Paris, 1901, t. II, p. 398, note 3. A la fin du II^e siècle, le célèbre Abercius, d'Hiéropolis en Phrygie, trouve partout dans ses voyages des frères, des amis. Voir t. I, col. 57-66. Dans la première partie de l'inscription, dite de Pectorius, à Autun, l'auteur s'adresse indistinctement aux chrétiens, ses « amis », et les exhorte à mener une vie sainte et conforme aux volontés de Dieu. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, Paris, 1856, t. I, p. 9, pl. I, n. 1; Kirchhoff, *Corpus inscriptionum græcarum*, t. IV, n. 9890; dom F. Cabrol et dom H. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1902, t. I, p. 17^e sq., n. 2826. — Les relations de famille ne sont pas rompues à la mort, la dénomination de « frère » continue au delà du tombeau, comme le montrent les textes suivants. Une stèle du musée Kircher de la fin du II^e siècle d'après Visconti, *Atti della Accademia romana di archeologia*, t. VI, p. 43, et L. Renier, dans Perret, *Catacombes de Rome*, t. VI, p. 170 sq., provenant de la catacombe de Saint-Hermès, parle des FRATRES BONI, qu'on conjure PER UNUM DEUM... NE QUIS... MOLE(stet) POS(t) MOR(tem)... De Rossi, *Roma sotterranea*, Rome, 1864, t. I, p. 107; *Bullett.*, 1894, p. 18. Un marbre de la catacombe de Sainte-Priscille, de la première moitié ou du milieu du II^e siècle d'après Kirsch, *Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften*, Cologne, 1897, p. 51, et Wilpert, *Malereien der Katakomben Roms*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 160, porte : VOS PRECOR, O FRATRES, ORARE HUC QUANDO VENI(tis)...

De très anciennes inscriptions grecques emploient également les termes ἀδελφοί, ἀδελφότης, par exemple, celles publiées dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* de l'École française de Rome, t. XV (1895), p. 260, n. 5 : Εἰρήνῃ πᾶσι τοῖς ἀδελφοῖς; εἰρήνῃ πάσῃ τῇ ἀδελφότητι; δώσει τοῖς ἀδελφοῖς θανάτια φ'; εἰρήνῃ ἔχετε ἀδελφοί; ἀδελφοί, ἡ χάρις τοῦ (Χ)ριστοῦ μεθ' ὑμῶν; χαίρετε καὶ εὐτυχεῖτε παρὰ (Θ)εῷ, ἀδελφοί. Dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1902, t. II, n. 2795, 2796.

2^e Cette famille est une famille à part, une grande communauté religieuse ayant la même origine, la même fin, le même nom, la même foi, les mêmes sacrements, le même culte, etc.

1. L'origine est divine : le chrétien vient du ciel, il est de la descendance du Poisson céleste (Jésus-Christ), comme le déclare déjà au III^e siècle l'inscription d'Autun : ΙΧΘΥΟΣ ΟΥΡΑΝΙΟΥ ΘΕΙΟΝ ΓΕΝΟΣ... Cf. Kaufmann, *Ein altchristliches Pompeji in der libyschen Wüste*, Mayence, 1902, p. 18 sq. Il se distingue donc des autres hommes; il a, comme dit Abercius, un signe caractéristique reçu au baptême, ΛΑΜΤΡΑΝ ΣΦΡΑΓΕΙΔΑΝ ἔχοντα, et avec ceux qui ont le même sceau particulier de la divinité, il forme le peuple, le saint peuple de Dieu, λαός, ἄγιος λαός Θεοῦ, comme il est appelé dans l'inscription d'Abercius et sur un marbre d'Hadrianum du IV^e siècle, publié par Kaufmann, *Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums*, Mayence, 1900, p. 88, d'après Perrot, Guillaume et Deblat, *Exploration archéologique de la Galatie*, etc., Paris, 1862, t. I (texte), p. 65, 66; la *plebs Dei*, *plebs sancta*, ou *plebs sancta Dei*, comme le désignent plusieurs monuments latins du IV^e siècle. De Rossi, *Bullett.*, 1894, p. 32; de Waal, *Il simbolo apostolico illustrato dalle iscrizioni dei primi secoli*, Rome, 1896, p. 38-39.

2. Tout en étant sur la terre, le chrétien fait partie de la cité de Dieu, de la cité des élus, de la Jérusalem

céleste. Heb., XIII, 14; XXII, 12; Gal., IV, 26. Cette cité est visée par Abercius, quand il dit de lui-même : ΕΚΛΕΚΤΗΣ ΠΟΛΕΩΣ Ο ΠΟΛΕΙΤΗΣ (voir col. 468), et probablement aussi par le pieux pèlerin, qui au III^e siècle visitant à Saint-Calixte la chapelle des papes, où étaient enterrés tant de saints martyrs, inscrivit à l'entrée cette exclamation : *Gerusalem(m) civitas et ornamentum martyru(m) Dei, cuius...* De Rossi, *Roma sotterranea*, Rome, 1867, t. II, p. 18. C'est là que le chrétien devra résider un jour après avoir quitté les illusions de la terre : κόσμου πλάνην προλιπόν εἰς αἰώνιον οἶκον ἀνελθών, dit une inscription de Catane, en Sicile. Kaibel, *Inscriptiones græcæ Siciliae, Italiae, additis græcis Galliae, Hispaniae, Britanniae, Germaniae inscriptionibus*, Berlin, 1890, n. 463. Voir ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE.

3. Aussi porte-t-il un nom à part, celui de chrétien, *christianus*, χρηστιανός; par opposition à *judæus* ou *paganus*. Ce nom le rattache à son fondateur. Act., XI, 26. Il se rencontre sur des monuments des différents pays de l'empire romain, par exemple, en Syrie et en Phrygie, *Mélanges...*, t. XV (1895), p. 251; *Bullett.*, 1894, p. 68; en Grèce et en Dalmatie, Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis*, Paris, 1878, p. 99, n. 75 (III^e siècle); p. 101, n. 78; Jelič, Bulić et Rutar, *Guida di Spalato e Salona*, Zara, 1894, p. 129, n. 1707 (du musée épigraphique), p. 171 sq.; en Italie et sur les bords du Rhin, Kaibel, *loc. cit.*, n. 78, 154, 196; Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, Paderborn, 1905, p. 252; Kraus, *Die christlichen Inschriften der Rheinlande*, Fribourg, 1890, t. I, p. 73, n. 143, etc. Trois de ces monuments appartiennent sûrement au III^e siècle. *Corpus inscript. græc.*, t. III, n. 3857 g, 9265 l, 3857 p; dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1902, t. I, p. CVII. — Le chrétien porte encore, même avant l'an 300 de l'ère chrétienne, Bayet, *loc. cit.*, p. 99, n. 75, etc., le nom très fréquent dans toute l'épigraphie chrétienne de *fidelis*, πιστός, celui qui a reçu le baptême, l'initiation chrétienne et, avec elle, la vraie foi, par opposition à ceux qui ne sont pas encore entrés dans la grande communauté chrétienne. Voir BAPTÊME D'APRÈS LES MONUMENTS DE L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE, t. II, col. 242. Du reste, cette communauté n'est autre que l'Eglise catholique, qui a la même hiérarchie, composée de Pierre et de ses successeurs, d'évêques, de prêtres, etc. Voir ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE.

4. Les chrétiens ont la même foi en Dieu, en Jésus Sauveur, etc., les mêmes croyances religieuses, γράμματα πιστά, comme les appelle Abercius. Cette foi précède Abercius dans ses voyages, πίστις δὲ προῆγε πάντῃ, et lui fait trouver en Orient et en Occident, à Rome et dans les plaines de la Syrie, des frères, des amis, συνομίλους, φίλους, qui pensent comme lui, qui partagent ses croyances. Un grand nombre des dogmes, objet de cette foi, en particulier ceux de l'eschatologie chrétienne, se rencontrent sur les monuments de tous les pays dès les temps les plus anciens et s'affirment d'une façon plus explicite à mesure qu'on avance dans le cours des temps. Voir ART CHRÉTIEN PRIMITIF, t. I, col. 2004-2011, et ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE. Cette foi est bien déterminée, une foi pure et libre de tout alliage étranger, *fides pura, fides intemerata*, comme l'appellent l'épithaphe d'une vierge chrétienne, morte en 362, et l'éloge du saint martyr Félix, composé par saint Damase. Ihm, *Damasi epigrammata*, Leipzig, 1895, p. 10, n. 7. C'est la foi universelle catholique que, d'après son éloge funèbre, saint Hippolyte, revenu à l'Eglise, recommande aux partisans de son schisme : *catholicam fidem sequerentur ut omnes*, Ihm, *loc. cit.*, p. 42, n. 37; la vraie foi défendue par Libère, le grand pape confesseur du IV^e siècle, dont il est dit dans l'éloge funèbre, *Bulletin*, trad. franç., 1883, p. 9 : *catholica præcincte fide possederis omnes*. — Cette même foi est la base de l'espérance chrétienne : *spem gerimus*

cuncti proprie nos esse beatos qui sumus hocque tuum meritum fidei secuti. Inscription de Libère. Cette conviction religieuse nous explique comment les fidèles de cette époque troublée du IV^e siècle font parfois profession d'une orthodoxie de plus en plus scrupuleuse. En preuve cette inscription grecque du IV^e siècle, *Mélanges*, loc. cit., p. 265, n. 3, où il est dit : κατὰ πίσης αἰρέσεως ὀπιστάμενος τὴν ἀληθινὴν τῶν πατέρων τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας διεσώσατο πίστιν. En Afrique, en particulier, les controverses entre orthodoxes et donatistes nous ont valu la formule très fréquente dans ces pays : *vixit in pace* (ECCLESIAE), par laquelle on voulut accentuer la vie du chrétien en paix, en union avec l'Eglise, ou comme le dit une épitaphe romaine de la fin du III^e siècle, Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, Rome, 1880, p. 296 : *in pace* ✠, c'est-à-dire dans la communion avec le Christ, en union avec son Eglise.

5. Les chrétiens ont aussi les *mêmes sacrements*. A la fin du II^e siècle, Abercius trouve partout dans ses voyages, en Orient, en Occident, en Italie et en Mésopotamie, des confrères qui portent le sceau brillant du baptême; partout la foi de ses amis lui sert la même nourriture mystique, le grand Ichthys, ou Poisson céleste, πάρηθηκε τροφήν πάντῃ ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς παμμεγέθυ, et un vin délicieux, διὰ παντός οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, mélangé d'eau qu'on donne avec le pain, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου. Voir t. I, col. 57. En Occident, la chapelle grecque, au cimetière de Priscille, du commencement du II^e siècle, la crypte de Lucine, à Saint-Calixte, de la même époque, les chapelles dites des sacrements, de la fin du II^e siècle, Wilpert, *Malereien der Sakramentskapellen*, Fribourg-en-Brigau, 1897, p. 30-32; *Malereien der Katakomben Roms*, Fribourg-en-Brigau, 1903, p. 260, et l'inscription d'Autun, dans sa partie plus ancienne du III^e siècle, fournissent les mêmes renseignements précis au sujet des mêmes sacrements. Cet accord rigoureux entre des monuments de la même époque, mais séparés par de grandes distances, est de la plus haute importance non seulement pour les deux sacrements en particulier, mais encore pour le dogme de la communion des saints en général. Quant à la ressemblance des rites et autres détails, voir BAPTÊME et EUCHARISTIE D'APRÈS LES MONUMENTS DE L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE.

6. Les chrétiens honorent les *mêmes martyrs* et les *mêmes saints*. Ce culte commence par les saints locaux pour s'étendre ensuite, surtout à partir de Constantin, aux saints des autres pays, particulièrement aux plus célèbres. Les saints du Christ sont pour tous les fidèles sans exception : *Ille* (le Christ) *suos sanctos cunctis credentibus offert | per quos supplicibus præstet opem famulis*, dit une inscription métrique composée vers 400 par l'évêque Achille de Spolète. *Bulletin*, trad. franç., 1871, p. 119. Aussi rencontrons-nous des saints de l'Orient et de l'Égypte honorés en Occident, des saints d'Italie, d'Espagne, des Gaules, vénérés en Afrique, et *vice versa*. On cherchait à se procurer de leurs reliques, on composait des inscriptions élogieuses en leur honneur. Dans la chapelle des papes, à Saint-Calixte, l'inscription damasienne mentionne, à côté des saints romains du III^e siècle, renfermés dans les *veneranda sepulcra*, les confesseurs envoyés jadis par la Grèce : *hic confessoros quos Græcia misit*. Ihm, loc. cit., p. 19, n. 12. Dans d'autres monuments le pape fait l'éloge des martyrs étrangers à l'égal des indigènes. Le culte de saint Étienne était populaire avant que ses reliques ne fussent répandues dans le monde entier. Rabreau, *Le culte des saints dans l'Afrique chrétienne*, Paris, 1903, p. 38, 39. Pierre, Paul et Laurent sont et demeurent les saints les plus honorés en Afrique, et une tablette de marbre du IV^e siècle, trouvée à Castellum Tingitanum, nous révèle une population aussi dévote à ces saints que le pouvaient être

les Romains eux-mêmes. Rabreau, *op. cit.*, p. 43. Les saints Hippolyte, Euphémie, Sixte, Sébastien n'y sont pas oubliés. Rabreau, *op. cit.*, p. 50; *Revue archéologique*, 1896, t. XXVI, p. 393. A la fin du IV^e siècle, les Machabées ont une chapelle à Antioche; leur culte n'a pas tardé à passer à Rome et en Afrique. Rabreau, *op. cit.*, p. 31; cf. cardinal Rampolla, *Martyre et sépulture des Machabées*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1899, p. 290 sq. Des saints orientaux ou africains sont représentés dans les catacombes, Wilpert, *op. cit.*, p. 489, 490, 500, 504, Cyprien et Optat, Abdon et Sennen, Millix et Pollion, milieu du VI^e siècle. A la consécration d'une église d'Espagne, vers 450, on dépose des reliques des saints Julien, Étienne, Laurent, Martin. Kirsch, *Die christl. Kultusgebäude im Altertum*, Cologne, 1893, p. 72. Les reliques de saint Ménas, patron de l'Égypte, se rencontrent dans tous les pays, et la dévotion à la croix du Sauveur, très populaire partout, explique la diffusion de ses fragments dans tout l'univers aussitôt après son invention. Cet éclectisme de piété poussait les chrétiens à posséder des reliques de tous les saints et de tous les pays, saints africains, saints orientaux, saints gaulois, saints espagnols, tous pêle-mêle. Cf. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, édit. Anrich, Tubingue, 1904, p. 183-197.

7. L'art, le symbolisme et l'épigraphie témoignent encore en faveur de la communion des saints. Ils procèdent partout du même principe religieux, suivent à peu près les mêmes développements dans tous les pays, et pour les idées et pour les formes. Voir ART CHRÉTIEN, SYMBOLISME, ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE. — Ce dogme se reflète jusque dans les *usages funéraires*, qui tout en différant essentiellement pour la plupart des points de ceux des païens, sont les mêmes malgré la différence et la distance des pays. Dès l'origine, les chrétiens confient leurs morts à la terre, partout ils prient pour les âmes des défunts et les recommandent à Dieu et aux saints, partout ils emploient des formules de prières identiques ou analogues. Voir plus loin, col. 463.

II. MANIFESTATIONS PRATIQUES. — L'union entre les membres vivants de la grande famille chrétienne n'est pas une union stérile et abstraite : nous en avons déjà vu des preuves. Elle se manifeste pratiquement par l'amour mutuel, par le commerce spirituel dans la communication réciproque de grâces et de biens surnaturels.

1^o On s'accorde réciproquement le bienfait de la prière conformément aux prescriptions et à la pratique de l'apôtre. Rom., xv, 30-32; Eph., vi, 17-19. On prie pour les vivants. Dans un graffiti, ou inscription tracée à la pointe, sur la paroi de la chapelle des papes, De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 17, on lit cette recommandation faite aux saints par un pèlerin du III^e siècle : *Marianum | Successum | Severum spirita | sancta in mente | havete* (sic) *et om|nes fratres nos | tros*. A côté, on en voit d'autres : *Sante Suste, in mente habeas in orationes (in orationibus) Aureliu(m) Repentinu(m); | petite spirita | sancta ut Verecundus cum suis | bene naviget*. Ici il s'agit de vivants pour lesquels on demande des prières. Kirsch, *Acclamationen*, p. 40. Dans une chapelle du cimetière de Priscille, on lit cette inscription : *Vivas in Deo et filii tui omnes habeant Deum protectorem*. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Rome, 1900, t. I, p. 246. — On prie aussi pour les défunts, d'abord pour les parents et amis, ensuite pour les morts en général. Abercius demande même pendant sa vie des prières pour son âme à tous ceux qui lisent son inscription : ταῦθ' ὁ νοῦν εὐχαιτο ὑπὲρ Ἀθερχίου πᾶς ὁ συνῳδός. — On comprend que les monuments funéraires ne donnent pas beaucoup de preuves de cette union de prières entre vivants, mais le fait que les chrétiens prient pour les morts et les morts pour eux nous autorise à conclure *a pari*, sinon *a*

priori qu'on priaît pour les membres de l'Église militante.

2^o Les *pèlerinages* sont une autre manifestation de cette union ; ils se rattachent en même temps très intimement au culte des saints et des reliques. On allait d'un pays à l'autre, visitant les grands sanctuaires des différentes régions, Rabeau, *op. cit.*, p. 13, y prenant part aux saints mystères, y copiant parfois des inscriptions pour les reproduire ensuite sur les monuments de sa patrie. Rabeau, *op. cit.*, p. 8, 45; *Bulletin*, trad. franç., 1878, p. 7-20; De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. II a, p. 48, 110; Le Blant, *Épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, Paris, 1890, p. 67. Au IV^e siècle, un évêque africain, du nom d'Alexandre, dit du sanctuaire de Tipasa restauré par ses soins : UNDIQ(ue) VISENDI STUDIO CHRISTIANA (sic) ÆTAS CIRCUMFUSA VENIT | LIMINAQUE SANCTA PEDIBUS CONTINGERE LETA | OMNIS SACRA CANENS SACRAMENTO MANUS PORRIGERE GAUDENS. *Bullett.*, 1894, p. 91. On allait volontiers en Orient, où naquit le Sauveur et d'où venait la foi, en Égypte, où le sanctuaire de saint Ménas était en particulière vénération, à Rome, centre de la chrétienté, où se trouvaient les corps des apôtres, par exemple Abercius. Cf. encore l'inscription de l'évêque Achille de Spolète, *Bulletin*, trad. franç., 1874, p. 119 : *Qui Romam Romaque venis...* Ces pèlerinages formaient un lien étroit entre les différentes communautés chrétiennes et rattachaient les Églises locales les unes aux autres. Les pèlerins rapportaient de leurs voyages avec de précieux souvenirs les dévotions des pays parcourus ; les chrétiens des lieux visités tenaient, particulièrement depuis Constantin, à communiquer à leurs frères des reliques, pour les faire participer aux grâces et aux faveurs attachées à ces trésors. Cf. Lucius, *Die Anfänge*, p. 183 sq. Cet échange de biens spirituels nous est attesté entre autres par saint Grégoire de Nyse, *P. G.*, t. XLVI, col. 783 ; Théodoret, *De curatione græcarum affectionum*, disp. VIII, édit. Schulze, t. IV, p. 902 ; *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1031 sq., etc., et confirmé par de nombreuses trouvailles, surtout en Afrique. *Bullett.*, 1890, p. 26 ; *Mélanges*, t. X (1890), p. 441 (an. 359), etc.

3^o Les *lieux de sépulture communs* sont une dernière preuve de cette union de charité. Tout « frère » pourra être enterré dans les catacombes et dans les cimetières supérieurs, comme l'atteste l'inscription d'un prêtre africain : VICTORIS PRESBYTERI QUI HUNC LOCUM (il s'agit d'un cimetière) CUNCTIS FRATRIBUS FECI. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 106. A Concordia (Porto Gruaro), d'après une épitaphe très ancienne, le cimetière appartient à toute la communauté chrétienne de l'endroit et un certain Flavius Alalancus y prie OMNEM CLERUM | ET CUNCTA(M) FRATERNITATEM UT NULLUS... IN HAC (sua) | SEPULTURA PONATUR. *Bulletin*, trad. franç., 1874, p. 155 sq. Mais les autres chrétiens n'en sont pas exclus, pas même des hypogées d'un caractère plus privé où, à côté d'esclaves et d'affranchis, on rencontre des étrangers. Aurelius Theofilus, citoyen de Carrhes en Mésopotamie, est enterré à Rome dans une catacombe de la voie Labicane. *Bulletin*, trad. franç., 1873, pl. XI, n. 4. A la fin du III^e siècle, un chrétien de la Paphlagonie trouve aussi sa sépulture dans un cimetière romain. Marangoni, *Acta S. Victorini*, Rome, 1740, p. 72. Dans une inscription de Pola, De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 508, on invite tous les amis du défunt à reposer auprès de lui : SIBI ET SUI... ET AMICIS CARIS MEIS QUI VOLENT HOC (huc) VENIRE SUI QUISQUE DIE VENIANT ET REQUIEScant. *Corpus inscript. latin.*, t. V, n. 182. Cf. Kraus, *Die christl. Inschriften der Rheinlande*, t. I, p. 44, n. 80. En tout cela les chrétiens font preuve de charité vis-à-vis de leurs frères dans la foi, comme le dit, selon De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 508, une inscription d'Ostie. Par contre,

ceux qui ne sont pas frères sont exclus. Une inscription de Saint-Nicomède réserve le droit de sépulture dans cette catacombe, AT (sic) RELIGIONE M PERTINENTES MEAM. *Bulletin*, trad. franç., 1865, p. 54, 92; *Nuovo bullett.*, 1901, p. 171. Une autre, de Domitille, dit : M. ANTONI | US REST(IT)UTU | S FECIT YPO | GEU(M) SIBI ET | SUI S FIDENTI | BUS IN DOMINO, c'est-à-dire *qui in Deum credunt*. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 109. Ailleurs on permet d'enterrer au même endroit les défunts, mais à une condition : ἐὰν τηρή(σω)σι τὸν Θεόν. *Mélanges*, loc. cit., p. 264.

II. ÉGLISE SOUFFRANTE. — L'union de vie existant entre les « frères » n'est pas brisée par la mort ; elle est continuée dans l'éternité. On y distingue deux classes de frères : ceux qu'on croyait en possession du bonheur céleste et ceux qui n'y étaient pas encore admis. Pour les derniers, on pouvait leur souhaiter le bonheur d'aller au ciel, en demandant à Dieu la faveur, recourir pour cela à toutes sortes de pratiques religieuses : ce qui nous autorise à tirer des conclusions au moins indirectes au sujet des croyances des vivants par rapport à la communion des saints.

I. DONNÉES FOURNIES PAR LES MONUMENTS. — 1^o Il y a des défunts ordinaires, dont l'âme, à l'égal de celles des saints, est censée être en possession de la béatitude. Cette croyance semble exprimée par ces innombrables représentations d'orantes, ou figures en prière — seules ou flanquées d'arbres, de brebis, de saints, etc. — qu'on rencontre dès les premières années du II^e siècle sur les fresques, reliefs, inscriptions, etc., des catacombes et des cimetières supérieurs, à Rome et ailleurs. Suivant l'opinion généralement admise par les archéologues, ces figures « sont les images des âmes des défunts considérées dans la béatitude céleste qui prient pour les survivants afin que ces derniers atteignent même leur fin ». Voir SYMBOLISME. Wilpert, *Ein Cyclus christologischer Gemälde aus der Katakomben der heil. Petrus und Marcellinus*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 43 sq.; *Die Malereien der Katakomben Roms*, *ibid.*, p. 456. Il en est de même des représentations aussi anciennes et aussi nombreuses qui montrent l'âme dans la paix du ciel sous le symbole d'une colombe avec la branche d'olivier, d'un oiseau buvant dans un vase ou becquetant des raisins, d'une brebis paissant dans le jardin céleste ou portée à cet endroit sur les épaules du bon Pasteur. De cette dernière catégorie seule, Wilpert, *Die Malereien*, p. 431 sq., a décrit 88 représentations, dont 16 remontent au I^{er} et au II^e siècle.

Très explicites sont aussi les textes épigraphiques, dont plusieurs d'une très haute antiquité, qui, privés de tout caractère dépréciatif, affirment carrément, sans hésitation aucune et dans un formulaire très varié, que le défunt est au ciel : IN PACE REQUIESCIT, RECEPTUS EST, ACCEPTIT REQUIEM IN DEO ; IN PACE CUM SPIRITA SANCTA ACCEPTUM ; ACCEPTA APUD DEUM ; QUEM DOMINUS IN PACE SUSCEPIT ; IN PACE XPI (= CHRISTI) RECEPTA ; ΠΕΚΕΠΤΟC ΕΝ ΕΙΠΗΝΗ ; DEUM VIDERE CUPIENTS VIDIT ; LEVITAM SUBITO RAUIT SIBI REGIA CÆLI, etc. ; ΨΥΧΗ (Ε)ΙC ΟΥΡ(Α)ΝΙΟΝ ΧΥ (Χριστοῦ) ΒΑΛΙΑΕΙΑΝ ΜΕΤΑ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΑΝΕΛΗΜΦΘΗ, etc. Marangoni, *Acta S. Victorini*, p. 97 ; Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri di Roma*, Rome, 1720, p. 276, 400 ; Aringhi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 203 ; t. II, p. 121 ; Gazzera, *Iscrizioni cristiane antiche del Piemonte*, Turin, 1849, p. 35 ; *Nuovo bullett.*, 1901, p. 245 sq. ; Ihm, *op. cit.*, p. 28, n. 21 ; De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. I (1861), p. CXVI ; *Bulletin*, trad. franç., 1882, p. 106 ; 1883, p. 65, etc.

2^o Mais ce sont là des exceptions. L'usage essentiellement chrétien et à peu près complètement inconnu chez les païens était de prier pour le commun des fidèles défunts. Cette prière se rencontre dès la plus haute

antiquité contrairement aux affirmations de l'épigraphiste protestant Spon (1647-1685), qui disait que, dans les inscriptions antérieures au VIII^e siècle, on ne rencontrait jamais de prières pour les morts. *Revue égyptologique*, t. IV (1885), p. 34. Pour les usages juifs et égyptiens, voir *L'univers israélite*, 30 mai 1902.

1. *Témoignages implicites.* — a) *L'artiste chrétien*, dans ses représentations funéraires, visait avant tout la prière pour les morts. Rappeler aux visiteurs l'idée de la délivrance des âmes des défunts, les engager à prier dans cette intention, leur montrer la manière de le faire, leur mettre pour ainsi dire dans la bouche même les paroles renfermées dans la *commendatio animæ* et dans d'autres prières populaires plus anciennes encore et remontant jusqu'au III^e siècle, voilà le but du plus grand nombre des monuments dans les trois premiers siècles et, en partie, dans le IV^e. Cette explication proposée d'abord par Le Blant, *Études sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, Paris, 1878, Introduction, § 5, p. XXI-XXXIX, fut reprise, remaniée et développée par Karl Michel, *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit*, Leipzig, 1902, p. 1-33, 48 sq., et appliquée depuis aux fresques des catacombes de Rome par Wilpert, *Die Malereien*, p. 160 sq. C'est ainsi que ce dernier cite une série de représentations toutes exprimant à Dieu la demande de venir en aide aux âmes des défunts, de les préserver de la mort éternelle, du feu de l'enfer, des embûches du démon, de la gueule du dragon infernal et de les recevoir dans la paix éternelle. Sont représentés : Daniel dans la fosse aux lions, p. 335-344 (sur 39, trois du I^{er} et II^e siècle); Noé dans l'arche, p. 350 (2 du II^e siècle); le sacrifice d'Abraham, p. 350-356 (2 du II^e, 5 du III^e siècle); les trois enfants dans la fournaise, p. 356-361 (sur 17, une du I^{er} siècle); Suzanne et les deux vieillards, p. 362 (sur 6, une du I^{er} siècle); le cycle de Jonas, p. 366-381 (sur 50, huit du II^e siècle); Job, p. 381-385, 11 fois; Tobie avec le poisson, p. 385-387, 3 fois; David avec la fronde, etc. Ailleurs, on demande à Dieu de pardonner aux défunts leurs péchés, comme Jésus a pardonné à Pierre son reniement. *Ibid.*, p. 330-331. Les différentes scènes de résurrection, par exemple, celles de Lazare, dont cinq du II^e siècle, etc., invitent très probablement à prier pour la résurrection des défunts. Celles du jugement, *ibid.*, p. 394-411, et de la réception de l'âme au ciel ainsi que de sa participation à ses joies, et d'autres encore auraient un caractère dépréciatif. Il en est à peu près de même des *sculptures* des sarcophages et de certaines scènes tracées à la pointe sur les épitaphes, par exemple, le passage de la mer Rouge, David avec la fronde, Daniel dans la fosse aux lions, Job, etc. Voir les tables des ouvrages sur les sarcophages : Garrucci, Le Blant, Ficker, etc. Voir t. I, col. 2003. En d'autres termes, ces représentations disent la même chose que les anciennes prières mentionnées plus haut et constituaient elles-mêmes des prières, par exemple, la représentation de Daniel traduite en paroles veut dire : *Libera Domine, animam servi tui defuncti, sicut liberasti Danielelem de lacu leonum*; et ainsi des autres.

b) *L'épigraphie funéraire* a le même but : engager le lecteur à prier pour celui dont elle indique le nom et orne le tombeau. Telles les épitaphes d'Abercius et d'Agape, citées plus haut; telle une inscription priscillienne, du III^e siècle au plus tard : POSU(it Ipe)RECHUS | COIUGI ALBINUL(a)E | BENE MERENTI SIC | UT SPIRITUM TUUM DE | US BENE REFRIGERET, *Bullett.*, 1894, p. 60; tel enfin ce marbre anté-constantinien, aujourd'hui au Latran (p. IX, n. 10) : D. P. | LUCIFERE COIUGI... | MERUIT TITULUM INSCRIBI | s (sic) UT QUI(S)Q(ue) DE FRATRIBUS LEGERIT, ROGET DEU(M) | UT SANCTO ET INNOCENT | (isp)IRITO (sancta et innocens anima) AD DEUM SUSCIPIATUR. *Bulletin*, trad. franç., 1877, p. 34; Lupi, *Epitaphium Severæ martyris illustratum*, Palerme, 1734, p. 167. Toutes ces inscrip-

tions demandent des prières. Assez souvent elles renferment la formule qui doit être employée, comme ce marbre de la voie Salaria sur lequel on lit : LEONINE TE IN PACE, puis comme remerciement pour la faveur accordée, ce souhait vraiment chrétien adressé au lecteur : QUI LEGERIT, VIVAT IN CHRISTO. Un marbre égyptien, *Échos d'Orient*, 1900, t. IV, p. 93, porte : O Θ(εος) MNHC | ΘIH THC KOI | MHCEWC KE(xai) A | NATAF-CEWC | MAKAPAC THC | ΓAYKYTATHC. O A | NATI-ΓNΩCKΩN TP (ος) | EYXECTΩ (ὕπερ αὐτῆς). Voir d'autres exemples dans *Bulletin*, trad. franç., 1880, p. 63 sq.; Armellini, *Cimiteri*, p. 640; Gazzera, *op. cit.*, p. 107, et plus loin.

2. *Témoignages explicites.* — A. Les plus anciens témoignages explicites de la prière pour les morts sont les *acclamations* et les *vœux* que faisaient les chrétiens pour leurs frères défunts. Le formulaire — latin ou grec — en est aussi simple que varié. On leur souhaite la paix de l'âme, la paix au ciel : PAX, IN PACE, ἐν εἰρήνῃ, PAX TECUM, εἰρήνῃ σοι, PAX TIBI, PAX VOBIS, PAX SPIRITUI TUO, PAX IN ÆTERNUM, au II^e siècle surtout; TE IN PACE,

TECUM PACE, III^e siècle à Rome; IN PACEM ☩, PAX TIBI CUM ANGELIS, CUM SANCTIS, IV^e siècle; le salut éternel, BONUM, le bien par excellence : SPIRITUS TUUS IN BONO (SIT, VIVAT, QUIESCAT), III^e siècle; le rafraîchissement, l'endroit où elle est soulagée, où elle reçoit toutes sortes de consolations : REFRIGERIUM, IN REFRIGERIO, IN REFRIGERIO ESTO, SPIRITUS TUUS, ANIMA TUA IN REFRIGERIO, SPIRITUM IN REFRIGERIUM SUSCIPIAT DOMINUS, IN PACEM ET REFRIGERIUM, comme substantif; ou bien les différentes formes du verbe *refrigerare* : DEUS TIBI REFRIGERET, SPIRITUM TUUM REFRIGERET, ὁ Θεὸς ἀναπαύσῃ τὴν ψυχὴν σου μετὰ τῶν δικαίων, N. ET N. REFRIGERETIS, IN BONO REFRIGERIS, REFRIGERA CUM SPIRITA SANCTA (*spiritibus sanctis*), etc., III^e siècle surtout; la lumière, ÆTERNA TIBI LUX, etc., l'union avec Dieu et avec le Christ qui renferme tous les biens : IN DOMINO, IN DOMINO ET JESU CHRISTO, IN DOMINO ET PACE, III^e siècle; ὁ κύριος μετὰ σου, ὁ Χριστὸς μετὰ τοῦ πνεύματός σου; la réception dans le séjour des saints et des justes : CUM SANCTIS, INTER SANCTOS, IN PACE CUM SANCTIS, εἰς εὐνα (αἰὼνα) μετὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ τὸ ψυχὴν (ἢ ψυχῇ) ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ... μετὰ τῶν δικαίων; ou bien encore la réception dans le sein d'Abraham, V^e siècle; l'entrée dans le repos éternel : SPIRITUS IN BONO, IN PACE, IN DEO QUIESCAT, IN PACE ET IN REQUIE, τὸ πνεῦμά σου εἰς ἀνάπαυσιν, etc., III^e et IV^e siècles; la vie en Dieu, avec les saints, II^e et III^e siècles : VIVAS,

VIVATIS IN DEO, ☩, IN SPIRITO (sic) SANCTO, IN PACE, IN ÆTERNO, INTER SANCTOS, CUM MARTYRIBUS, IN ÆTERNO, SEMPER IN DEO, ζῆς ζήσας ἐν θεῷ, ἐν θεῷ κυρίῳ Χριστῷ, μετὰ τῶν ἁγίων, etc.; le salut, le couronnement, la résurrection dans le Christ : Σῶσθι ὁ θεὸς τὴν ψυχὴν ὑμῶν, εὐχομένην σε θεὸς στεφ(αν)ώσει, RESORGE (*resurge*) IN CHRISTO; la participation au festin céleste servi par l'amour et la paix, où on se nourrit du poisson symbolique : εἰς ἀγάπην, Wilpert, *Die Malereien*, p. 445, 472, 476, 478; πῖε ζήσας, PIE ZESES. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 30; *Roma sotterranea*, t. II, p. 272; Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, p. 27-28. Pour les références de détails, voir Kirsch, *Die Acclamationen*, p. 9-29; dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1902, t. I, p. CI-CVI, CXXXIX, CXLIX, CL, etc. Toutes ces formules, observait déjà De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 276, équivalent à une véritable supplication pour les morts; comme elles remontent aux premiers siècles, elles sont les exemples les plus anciens et les plus simples de la prière pour les défunts.

B. Des souhaits on passe aux *prières proprement dites*. Ici, même variété que dans les acclamations. Avant le IV^e siècle, ce sont généralement des formules courtes, précises, rappelant parfois le style antique ou

renfermant une réminiscence de quelque texte liturgique; plus longues à partir de cette date, elles se rattachent plus directement à d'anciennes liturgies ou contiennent des passages de l'Écriture, etc.; aux v^e et vi^e siècles, les prières disparaissant presque entièrement des monuments.

a) Les survivants prient pour les morts. On s'adresse à Dieu, Père et Créateur de toutes choses, au Christ, aux anges, aux saints ou martyrs en général, aux saints locaux ou enterrés dans le voisinage, à un saint en particulier, etc.

A Dieu on demande un souvenir efficace, l'aide et la protection, l'entrée dans la demeure du Christ, la réception au ciel, l'admission au nombre des élus, dans le sein d'Abraham, la préservation des ombres de la mort, la lumière du paradis, la paix éternelle, le pardon des péchés... Μνησθῆ αὐτοῦ ὁ θεός (ε)ἰς τοῦς αἰῶνας, du III^e siècle, Marangoni, *Acta S. Victorini*, p. 72; *Corpus inscript. græc.*, n. 9644; ΧΕ(Χριστὲ) ΜΝΗΘΗΤΙ|ΘΗC ΔΟΥ|ΛΗC ΕΟΥ|ΖΑΝΝΑC, Kaufmann, *Handbuch*, p. 216; SET (sic) PATER OMNIPOTENS, ORO, MISERERE LAB(ORUM) || TANTORUM, MISERE(re) ANIMÆ NON DIG(na) FERENTIS, III^e siècle, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II a, p. IX; DOMINE... SUSCIPE ANIMAM BONIFATI PER SANCTUM NOMEN TUUM, IV^e siècle, De Rossi, *Il museo epigraphico Pio-Lateranense*, Rome, 1877, p. 122; DOMINE, NE QUANDO ADUMBRETUR SPIRITUS VENERES, au Latran, p. XVII, n. 14; Perret, *Catacombes*, t. V, pl. XXV, n. 48; OMNIPOTENS | DEUS, TE DEPRECOR UT PARADISUM LUCIS POS|SIT VIDERE; PATREM ET FILIUM TIMUIT, QUI EAM SUSCIPI|JURET, *Corpus inscr. lat.*, t. V, n. 6218; ΕΥ ΕΥΔΟΙ ΜΗΤΗΡ, CΕ ΛΙΤΑΖΟΜΕ ΦΩC ΤΟ ΘΑΝΟΝΤΩΝ, Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. I, p. 10; dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiae liturgica*, Paris, 1902, t. I, n. 2826; (*det illis au*)TEM DEUS ET DOMINUS (Jesus ^Ppace)MÆTERNALEM, III^e siècle, *Bullett.*, 1892, p. 150;

UT INTER ELECTU(m) (electos), SUSCIPIATUR, Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 102, n. 80; μνήσθητι ὁ θεός (εὐ)ς τῆς δούλης σου Χρύσιδος καὶ δὸς αὐτῇ κώραν (χώραν) φωστ(ει)νήν, τόπον ἀναψύξεως εἰς κόλπους Ἀδραῆμ, Ἰσαᾶν καὶ Ἰακώβ. Kaibel, *Inscript. græcæ Siciliae*, n. 189. Voir surtout la belle prière de l'épithaphe égyptienne de l'année 354. Kaufmann, *Handbuch*, p. 216; Id., *Jenseitsdenkmäler*, p. 68, etc.

Aux saints on recommande les âmes; on leur demande de se souvenir d'elles, de prier pour elles, de les assister, de les accueillir dans leurs rangs, de leur procurer le rafraîchissement du paradis, etc. Cette dernière prière est surtout fréquente au III^e siècle. Plus tard, on demandera encore d'associer le défunt aux chœurs des anges, etc.: DOMINA BASILLA, COM|MANDAMUS TIBI, CRES|CENTINUS ET MICINA|FILIA(m) NOSTRA(m) CRESCEN(tinam), III^e-IV^e siècle, musée du Latran, p. VIII, n. 17, *Bulletin*, trad. franç., 1875, p. 32; MARTYRES SANCTI, IN MENTE HAVITE (habete) MARIA(m), *Corpus inscript. lat.*, t. V, n. 1636; PAULO FILIO MERENTI IN PA|CEM TE SUSCIPIAN(t) OMNIUM ISPIRI|TA SANCTORUM, III^e siècle, *Bulletin*, trad. franç., 1875, p. 22; SANCTE LAURENTI, SUSCEPTA(m) (h)ABETO ANIM(am...), Mommsen, *Inscript. regni Neapolitani*, n. 6736; (hunc) (Placidum) acceptum HABEAS, AGABITE (sic) SANCTE, ROGAMUS, *Nuovo bullett.*, 1899, p. 233; REFRIGERI (refrigeret) TIBI DO|MNUS IPPOLITUS, SID(oni), *Bulletin*, trad. franç., 1882, p. 46; At tu, LAURENTI, MARTYR LEVITA, Sabinum Levitam angelicis NUNC QUOQUE junge choris (v^e siècle). *Bullett.*, 1864, p. 33 sq.

b) Les vivants, ne se contentant pas de leurs propres prières, demandent aux visiteurs de prier pour les morts. Obtenir une prière, c'est là, nous l'avons vu, le but implicite de l'art et de l'épigraphie. Explicitement, on en fait fréquemment la demande. C'est le cas pour ce fragment d'inscription, au plus tard du commence-

ment du III^e siècle, publié par De Rossi, *Bullett.*, 1886, p. 52-53; de même, dans l'inscription grecque du II^e siècle, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XV (1895), p. 264, n. 217: Χαίρετε δ' οἱ παρόντες καὶ εὐχὰς θεοῦ ὑπὲρ αὐτοῦ, et dans les épitaphes latines du *Corpus inscript.*, t. X, n. 3312: QUI LEGIS, ORA PRO EO; t. IX, n. 6408: TU ROGO, Q(ui) LEGE(s) ORE(s) PRO ESPIRITUM (= spiritu) EIUS. Le Blant, *Nouveau recueil d'inscriptions*, Paris, 1892, p. 365, n. 317; Hübner, *Inscript. Hispaniæ christ.*, Berlin, 1871, n. 248.

c) Les défunts eux-mêmes demandent qu'on se souvienne d'eux et qu'on prie pour eux. Comme exemples nous citerons l'inscription grecque d'Abercius, v. 19, voir t. I, col. 57, et surtout deux épitaphes romaines à texte presque identique, qui remontent au milieu du II^e siècle, *Bullett.*, 1884-1885, p. 51 sq., 73 sq.; *Inscript. christ.*, t. II a, p. XXX; Kirsch, *Acclamationen*, p. 51: EUCHARIS EST MATER, PIUS ET PATER EST M(ihi)|VOS PRECOR, O FRATRES, ORARE HUC QUANDO VENI(tis)|ET PRECIBUS TOTIS PATREM NATUMQUE ROGATIS|SIT VESTRAE MENTIS AGAPES CARAE MEMINISSE|UT DEUS OMNIPOTENS AGAPEN IN SÆCULA SERVET. Dans plusieurs monuments moins anciens, les défunts indiquent la raison de leurs demandes: ils se sentent pécheurs et coupables: OMNES...|ORATIONE ORATE PR(o) ME|PECCATORE; ROGO VOS HOM|NES QUI LEGITIS HORATE PRO|ME PECCATORE. Jacutius, *De Bonusæ et Mennæ titulo*, p. 14. Parfois les défunts remercient ceux qui se souviennent d'eux: ΕΙΡΗΝΗ ΠΑΡΑΓΟΥCΙΝ ΚΑ(ὶ) ΜΝΗC ΚΟΜΕΝΟΙC ΠΕΡΙ ΗΜΩΝ, dit l'inscription d'Alexandre, de l'année 216. Voir t. I, col. 58. Cf. *Mélanges*, t. XV, pl. I. A Saint-Hermès, Armellini, *Cimiteri*, p. 188, on lit: AGATIO SUBD (iacono)|PECCATORI|MISERERE DS (Deus). Une dernière, de Priscille, du temps de Tertullien, termine par la prière: PETATIS... (ætern)UM UT VIVAT IN ÆVUM. *Bullett.*, 1886, p. 52 sq.

C. Les monuments attestent encore d'autres pratiques religieuses, destinées à venir en aide aux défunts.

a) Nous savons par les *Acta S. Cypriani*, Ruinart, Ratisbonne, 1859, p. 263, qu'on enterrait les morts cum cereis et scolacibus (cierges et torches)... cum voto et triumpho magno (prières et grand cortège). Une inscription du Vatican, Perret, *op. cit.*, t. V, pl. XXXIV, n. 83, atteste qu'une vierge chrétienne a été enterrée ainsi: JENUARIE BIRGINI | BENEMERENTI IN | PACE FOTIS DEPOSITA (cum votis); de même une autre de Palestrina, datant de l'époque de Constantin, Marucchi, *Guida archeologica dell' antica Preneste*, Rome, 1885, p. 150; *Nuovo bullett.*, 1899, p. 233: HIC... | LUCTU VENIMUS INTERIORI DEFESSI PARENTES | (et clerus) | SANCTUS EPISCOPUSQ(ue) JUCUNDUS | (et cuncta pl)EBS OEBUNTIA FUNEBRI PERACTA | (rogat ut luce) AT INSONTI LUX ALMAQUÆ (sic) CELSA...

b) L'usage de visiter régulièrement, fréquemment, les lieux de sépulture et d'y prier pour les morts, nous est attesté, entre autres, par les deux inscriptions priscilliennes mentionnées plus haut: VOS PRECOR, O FRATRES, ORARE HUC QUANDO VENI(tis), etc. De même, on priait pour les morts en visitant les tombeaux des saints, par exemple, ce pieux pèlerin du III^e ou IV^e siècle, qui visitait l'un après l'autre les tombeaux des martyrs à Saint-Callixte, y inscrivit par quatre fois ces belles acclamations: Sofronia vibas cun t(uis); Sofronia in Domino; Sofronia dulcis, semper viues Deo; Sofronia vibes. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 15.

c) La célébration de l'anniversaire de la mort et l'oblation du saint sacrifice à cette intention nous sont affirmées par Tertullien, *De monogamia*, c. III, P. L., t. II, col. 942; *De exhortatione castitatis*, c. XI, col. 920; *De corona*, c. III, col. 79; saint Cyprien, *Epist.*, xxxvii, P. L., t. IV, col. 328; par d'autres Pères, et plus anciennement encore par les *Acta Joannis*, composés entre 160-170, *Acta apostolorum apocrypha*, édit. Lipsius et Bonnet, Leipzig, 1898, t. I, p. 186; par les *Canones Hip-*

polyti, édit. Achelis, Berlin, 1891, p. 106. Aujourd'hui on ne peut plus citer comme preuve monumentale de cette pratique le célèbre graffiti de l'année 373, à Sainte-Priscille, ainsi conçu : IDUS FEBR. | CONS. GRATIANI III ET EQUITI | FLORENTINUS FORTUNATUS ET | (Fe)LIX AD CALICE(m) BENIMUS, *Bullett.*, 1888-1889, pl. vi, vii; 1890, p. 72-80, parce qu'il fait allusion à un usage tout différent. *Nuovo bullett.*, 1901, p. 100 sq. Karl Michel, *Gebet und Bild*, p. 77, voudrait voir sur la fresque de la chapelle A² dite des sacrements « un prêtre qui pour le bien des âmes et leur soulagement offre, selon la coutume, en sacrifice, les éléments de l'eucharistie ». Cette interprétation est fort douteuse. On mentionnera avec plus de raison la chapelle grecque du II^e siècle, à Sainte-Priscille, et quelques autres chapelles au cimetière Ostrien, d'une date plus récente, qui ont dû servir pour la liturgie des morts. Cf. *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e édit., t. x (1901), p. 836 sq., 877. Une femme gauloise fait un long voyage pour faire la *commemoratio* de son mari mort dans le nord de l'Italie, *Corpus inscript. lat.*, t. v, n. 2108 : ...MA|RTINA CARA CONIUX QU(æ) | VENIT DE GAL-LIA PER MAN|SIONES L UT COMMEMO | RARET MEMORIAM DU|(leis) |(si)MIMARITI | (bene) QUESCAS|(sic) DUL(issime) | (mi mari)TE. Un autre marbre, Le Blant, *Nouveau recueil*, n. 317, p. 365, porte : ...VIXIT ANNOS XX... | OBIIT X CUIUS | COMMEMORATIO... VENIT V KAL(endas) | SEPTEMBRE(s)... TU Q(ui) | LEGES ORA PRO (eo). Cf. Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. i, n. 41, p. 81 sq.

d) Les *aumônes* faites aux pauvres en faveur des défunts étaient pratiquées surtout aux agapes funéraires : elles avaient pour but d'obtenir la protection de Dieu et le pardon des fautes. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschenschaft der Heiligen im christl. Altertum*, Mayence, 1900, p. 171 ; Armellini, *Antichi cimiteri*, p. 20. Pour les monuments qui rappellent cette pratique et dont plusieurs remontent au II^e et au III^e siècle, par exemple, la salle d'agapes à Domitille, *Bullett.*, 1865, p. 96 ; la *cella* d'agape à Césarée de Maurétanie, *ibid.*, p. 37, 54 ; les tables d'agapes de Matifou, près d'Alger, de Tipasa, de Tixter, etc., voir Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie*, t. i, col. 808-830. La *Revue égyptologique*, t. iv (1885), p. 3, n. 2, cite une inscription ancienne (non datée), dans laquelle une jeune fille, nommée Marie, s'exprime ainsi : « Jeûnez tous pour moi, afin que Dieu (fasse miséricorde) à mon âme. »

e) Enfin, la *déposition des morts* dans le voisinage des saints est également un signe non équivoque de la foi en la communion des saints en même temps qu'une demande implicite de leur secours et un acte de confiance en leur puissance. Voir plus loin, col. 477-478.

Ainsi les monuments les plus anciens et des pays très éloignés prouvent qu'on priait pour les morts. Des trois premiers siècles on peut donc dire ce que disait saint Paulin de Nole († 431) de son temps : *Universa pro defunctis Ecclesia supplicare consuevit*. S. Augustin, *De cura pro mortuis*, c. i, n. 1, P. L., t. xl, col. 592.

3^e Prières adressées aux défunts pour les survivants. — Les fidèles de la terre aimaient à se représenter leurs frères défunts en possession de la gloire du ciel ; ils les assimilaient presque aux autres saints et imploraient leurs suffrages. Les témoignages abondent ; il y en a qui remontent au II^e siècle.

1. Tantôt ce sont des parents qui s'adressent à leurs enfants, ou vice versa, des frères, des sœurs, des époux qui se recommandent les uns aux autres ; tantôt ce sont d'autres personnes qui invoquent l'intercession du défunt. Voici quelques exemples : MI. FILI. MATER. ROGAT, UT. ME. | AD. TE. RECIPIAS, Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. i, col. 597 ; ANATHOIC HMΩN ΠΡΩΤΟ | ΤΟΚΟΝ ΤΕΚΝΟΝ ΟΥΤΙΟΝ | ΜΕΙΝ ΕΔΟΘΗΣ ΠΡΟΟΜΙΟΝ | ΧΡΟΝΟΝ | Υ(?) ΕΥΧΟΥ ΥΠΕΡ ΗΜΩΝ, *Nuovo bullett.*, 1901, p. 270 ; Perret, *op. cit.*,

t. v, pl. LXVI, n. 11 sq. ; ATTICE SPIRITUS TU(u)s | IN BONO ; ORA PRO PAREN | TIBUS TUIS, Muratori, *Nov. thes.*, p. 1833, n. 10 ; PETE PRO PARENTES TUOS | MATRONALA MATRONA | QUE..., Perret, *op. cit.*, t. v, pl. XXXIII, n. 188 ; musée du Latran, p. VIII, n. 18 ; Ἀσχανδῖτε (πά)τερ σὺν υἱερὶ γλυκερῇ... μνήσεο Πεκτορίου, dit l'inscription d'Autun ; PETE PRO FILIIS TUIS, Oderico, *Sylloge veterum inscriptionum*, Rome, 1765, p. 262 ; PRO HUNC UNUM ORA SUBOLEM QUEM SUPERISTEM (sic) RE(li)QUISTI, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. i, p. 133, n. 288 ; ANATOLIUS... | ISPIRITUS TUUS BENE REQUIES | CAT IN DEO ; PETE PRO SORE TUA, III^e siècle, musée de Latran, p. VIII, n. 19 ; Perret, *op. cit.*, t. v, pl. LXX, n. 5 ; SABBATI, DULCIS | ANIMA, PETE ET RO | GA PRO FRATRES ET | SODALES TUOS, Muratori, *op. cit.*, p. 1934, n. 9 ; Buonarruoti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro*, Florence, 1716, p. 167 ; PETE PRO CELSINIANU (sic) CUGEM, Oderico, *op. cit.*, p. 263 ; Perret, *op. cit.*, t. v, pl. XXVII, n. 60 ; musée de Latran, p. VIII, n. 21 ; VINCENTIA IN ✠ | PETAS PRO PHOE | BE ET VIR | GINIO E | JUS (marito), De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 277 ; ΔΙΟΝΥΣΙΟΝ ΝΗΠΙΟΝ | ΑΚΑΚΟΝ ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙ | ΤΕ (κεῖται) ΜΕΤΑ ΤΩΝ Α | ΓΩΝ. ΜΝΗΣΚΕΘΕ | ΔΕ ΚΑΙ ΗΜΩΝ ΕΝ ΤΑΙ | Σ ΑΓΙΑΙΣ ΥΜΩΝ ΠΡ(ος) ΕΥΧΑ | (ῖ) | ΚΑΙ ΤΟΥ ΓΑΛΥΑ (v) ΤΟC ΚΑΙ ΓΡΑΥΑΝ | ΤΟC, III^e siècle, du cimetière Ostrien. *Corpus inscript. græc.*, n. 9574 ; Perret, *op. cit.*, t. v, pl. XLIV, n. 13.

2. On spécifie l'*objet* des prières ; ce sont des biens temporels et spirituels : le salut, le pardon des fautes, etc. MI. FILI. MATER. ROGAT, UT. ME | AD. TE. RECIPIAS, voir col. 463 ; IRENÆ UXORI SUE. ASCLEPIODOTUS (petit in) MENTE HABERE, De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 19 ; UXORI CARISSIMÆ ET ME DEO (commenda). *Bullett.*, 1890, p. 145. Saint Damase demande à sa sœur, Ihm, *op. cit.*, p. 15, n. 10 : Nunc, veniente Deo, nostri reminiscere virgo, ut tua per Dominum præstet mihi facula lumen ; ... (hoc pro tuo mihi amo) RE PRESTES IN ORATIONI(bu)s TUIS, UT (Deus) POSSIT AMARTIAS (ἀμαρτία, péché) MEAS IN(du)LGERE ; TE IN PACE. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 245. Dans une inscription ombrienne, de 373, l'époux dit à son épouse défunte : ...SANCITQUE TUI MANES NOBIS PETENTIBUS ADSINT, UT SEMPER LIBENTERQUE (p)SALMOS TIBIQUE DICAMUS, De Rossi, *op. cit.*, t. III, p. 499 ; SUTI, PETE PRO NO(bi)s. UT SALVI SIMUS, III^e siècle. Marangoni, *op. cit.*, p. 90.

3. Les monuments nous renseignent aussi sur les motifs qui inspirent ces demandes et sur la manière dont le défunt doit prier pour les survivants : ATTICE | DORMI IN PACE | DE TUA INCOLUMITATE | SECURUS ET PRO NOSTRIS | PECCATIS PETE SOLLICITUS, commencement du IV^e siècle, *Bullett.*, 1894, p. 58 ; GENTIANUS FIDELIS IN PACE | ... | ...ET IN ORATIONI(bu)s TUIS | ROGES PRO NOBIS QUIA

SCIMUS TE IN ✠, III^e siècle, musée de Latran, p. VIII, n. 15 ; Perret, *op. cit.*, t. v, pl. XX, n. 29 ; oro scio namque beatam, Marini, *Atti e monumenti de' fratelli Arvali raccolti e commentati*, Rome, 1795, t. II, p. 266 ; ...εύχου ὑπὲρ ἡ | (μὴν μετὰ τῶν ἀγίων, III^e siècle, *Bullett.*, 1890, p. 143 ; μερεῖ (τῆς ζωῆς μου εὐχὴ) περὶ ἡμῶν, De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 276, 304 ; un époux demande à sa femme défunte qu'elle se souvienne de sa parole donnée et qu'elle ne se lasse de prier jusqu'à sa résurrection ... SERVANS (fidem) LABORET PRO ME IN RESURRECTIONEM MEAM. *Bullett.*, 1892, p. 79-81, 155.

Sur un certain nombre d'inscriptions nous trouvons des souhaits et des demandes de prières adressées au même défunt : MARTI, SPIRITUS TUUS IN BONO REFRIGERET, PET(e pro nobis), *Bullett.*, 1894, p. 145 ; BENE REFRIGERA ET ROGA PRO NOS, III^e siècle, De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 53 ; SOZON BENEDICTUS | ... | IN PACE ET PET(e) PRO NOBIS, III^e siècle. *Bulletin*, trad. franç., 1873, pl. VI, n. 1, p. 78 ; 1881, p. 65, 123.

II. CONCLUSIONS. — 1^o S'il y a des âmes qui vont directement au ciel, il y en a d'autres au sujet desquelles

les monuments sont moins clairs : dans le même texte on leur souhaite le paradis comme si elles n'y étaient pas encore, et on leur demande des prières. Faut-il conclure qu'elles pouvaient venir en aide aux survivants avant d'être au ciel ? Nous ne le croyons pas.

2^o Pour la plupart des défunts on suppose l'existence d'un séjour éventuel intermédiaire entre la mort et la réception définitive au ciel. Mais nulle part, sur aucun monument, il n'est fait mention *explicite* de ce lieu ; le mot « purgatoire » ne s'y trouve pas non plus. Quant à l'expression *refrigerium* (et le verbe *refrigerare*), qu'on a voulu interpréter comme soulagement dans le purgatoire, elle signifie : lieu de bien-être, rafraîchissement au festin céleste. *Bulletin*, trad. franç., 1870, p. 42 ; 1880, p. 64 ; Kirsch, *Acclamationen*, p. 13 sq. C'est à tort qu'on a voulu voir un témoignage direct du purgatoire dans la vision de sainte Perpétue, c. VII, VIII, édit. Pio Franchi de' Cavalieri, Rome, 1896, p. 118 sq. Voir de Waal, *Der leidende Dinokrates in der Vision der heil. Perpetua*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XVII (1903), p. 339-347.

3^o Ce qui empêche les âmes d'aller directement au ciel, ce sont, ce semble, leurs péchés : les innocents et les justes y sont admis aussitôt. Voir col. 464, 469.

4^o Dans ce séjour intermédiaire, on ne jouit ni d'un bonheur parfait, ni de la compagnie des saints, ni des agréments des jardins célestes ; on n'est pas encore admis au palais du roi divin rempli de clarté et de magnificence, au lieu de la lumière, du repos et du rafraîchissement, au banquet du maître où l'on mange le Poisson céleste, source de vie et de jeunesse éternelle. Les souffrances et les peines ne sont directement attestées que par des monuments moins anciens. Cf. *Nuovo bullett.*, 1899, p. 184 sq.

5^o Les survivants, parents ou non des défunts, ont la conviction qu'ils peuvent efficacement, du moins d'une certaine manière, leur procurer le bonheur du ciel ; la mort n'y met pas d'obstacle. On attribue la même conviction aux défunts. L'Église elle-même la partage.

6^o Comme moyens pratiques on employait de pieux souhaits et des vœux, des prières proprement dites adressées à Dieu, aux anges, aux martyrs, l'enterrement auprès de ces derniers, la célébration des anniversaires, l'oblation du saint sacrifice, la visite des tombeaux accompagnée de prières, de bonnes œuvres faites à l'intention des défunts.

7^o Les bienheureux du ciel, nonobstant leur bonheur personnel, sont censés s'intéresser très vivement et très efficacement au sort des défunts : ils les accueillent au moment de la mort, les assistent au jugement, etc. Voir plus loin, col. 472.

8^o À leur tour les défunts s'intéressent aux survivants et leur obtiennent toutes sortes de biens ; ils sont invoqués pour la fin de la vie, etc.

III. ÉGLISE TRIOMPHANTE. — I. CROYANCES DES FIDÈLES AU SUJET DES BIENHEUREUX. — 1^o Dès les premiers siècles, on croyait qu'il existait au delà du tombeau une autre communauté de frères, distincte de celle de la terre, mais intimement unie à elle par toutes sortes de liens spirituels et surnaturels. La théologie la nomme Église triomphante, les monuments la désignent par différents autres noms : c'est l'endroit où sont réunis les saints, ΤΟΠΟΣ ΑΓΙΩΝ, Muratori, *Novus thesaurus vet. inscript.*, t. IV, p. 1915, n. 6 ; LOCUS SANCTORUM, *Bulletin*, trad. franç., 1875, p. 30 ; ΤΟΠΟΣ ΑΓΙΟΣ, *Bulletin*, *ibid.*, p. 30, particulièrement les martyrs, Le Blant, *Inscript. chrétiennes*, t. I, p. 134, n. 58 ; le séjour des anges ou esprits célestes, ANGELICAS DOMUS, Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 253 ; le royaume du Christ et des justes, une vraie cour céleste, REGIA CÆLI, Ihm, *op. cit.*, p. 15, n. 10 ; p. 18, n. 12 ; p. 52, n. 49 ; ÆTHERIOS SINUS ou ÆTHERIAM DOMUM REGNAQUE PIORUM, *ibid.*, p. 31, n. 26 ; p. 29, n. 23 ; p. 47, n. 43 ; p. 50, n. 47 ; OYPANION

ΧΡΙCΤΟΥ ΒΑΣΙΛΕΙΑ, commencement du III^e siècle, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, proleg., p. CXVI ; les Champs-Élysées, ou bois élyséen, *nemus aelysius*, image empruntée à la mythologie païenne, Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 90, n. 421 ; pl. n. 299 ; la cité sainte et indestructible du Christ, ΧΡΙCΤΟΥ ΑΥΡΟΝ ΑΦΘΕΙΤΟΝ ΑΓΝΟΣ, III^e siècle, Kaufmann, *Jenseitsdenkmäler*, p. 80 ; les jardins du paradis, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. XXV ; Le Blant, *op. cit.*, p. 407, n. 5 ; *Bulletin*, trad. franç., 1882, p. 97 ; le troupeau du grand Pasteur, Wilpert, *Die Malereien*, p. 231, 232 ; une autre « Église » ne faisant qu'une avec celle de la terre et se réjouissant de recevoir ses membres dans ses rangs : QUAM TE (le petit Magus) LETUM EXCIP(I)ET MATER ECLESIA (sic) DE (h)OC | MUNDO REVERTENTEM ; COMPREMATUR PECTORUM | GEMITUS ; (ob)STRUATUR FLETUS OCULORUM, dit une inscription africaine dont le formulaire remonte au III^e siècle. De Rossi, *De christ. titulis Carthaginiensibus*, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. IV (1868), p. 535, 536 ; Le Blant, *Inscript. chrétiennes*, t. I, p. 93.

2^o Les membres de cette Église sont les saints en général, SANCTI, ΑΓΙΟΙ, les justes et les saints, SANCTI ET JUSTI, *Bulletin*, trad. franç., 1881, p. 70 ; les justes et les élus, PERGENS AD IUSTOS ET ELECTOS, Marchi, *Illustrazione d'una lapide cristiana Aquileiense*, Udine, 1846 ; *Bullett.*, 1893, p. 24, 64 ; les patriarches, les prophètes, les apôtres, surtout les martyrs, les confesseurs : *Insper exilio decedis martyr ad astra | atque inter patriarchas præsagosque prophetas | inter apostolicam turbam martyrumque potentum | cum hac turba dignus mediusque locatus (honneste?) | mitte(ris in) Domini conspectu(m) juste sacerdos*, dit l'inscription du pape Libère, *Bulletin*, trad. franç., 1883, p. 9 ; 1890, p. 131 sq. ; les enfants morts sans péché, (Euse)BIUS INFANS PER AETATEM SENE (sic) PECCA | (to acc)EDENS AD SANCTORUM LOCUM IN PA | (ce qui)ESCIT, *Bulletin*, trad. franç., 1875, p. 30 ; les personnes mortes après une vie sainte et juste devant le Seigneur, etc. ; les anges qu'on représente parfois accompagnant le Christ ou lui rendant leurs adorations. Kraus, *Geschichte der christl. Kunst*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. I, p. 108. Sont regardés aussi comme membres de l'Église triomphante, mais dans un sens plus large, les chrétiens vivant encore sur la terre. Prédestinés par Dieu, ces élus de sa miséricorde ont droit de cité au ciel. Cette pensée est exprimée, d'après Kaufmann, *Handbuch der christl. Archäologie*, Paderborn, 1905, p. 239-235 ; *Katholik*, 1897, t. I, p. 230 sq., par Abercius qui, suivant le langage désignant les chrétiens sous le nom d'*electi*, se nomme lui-même ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολεῖτης, c'est-à-dire citoyen de cette cité choisie du ciel. Ce lien avec l'Église du ciel est encore insinué par le premier vers de l'inscription d'Autun, voir col. 455, et par d'autres monuments épigraphiques. A la tête de cette Église, les monuments montrent partout Dieu, le Christ Sauveur, ΔΕCΠΟΤΑ CΩΤΕΡ (inscription d'Autun), celui qui est assis à la droite du Père, Ο ΘΕΟΣ Ο ΚΑΘΗΜΕΝΟΣ ΕΙC ΔΕΞΙΑ ΤΟΥ ΠΑΤΡΟΣ, Muratori, *op. cit.*, t. IV, p. 1915, n. 6 ; le Roi des rois, ΠΑΜΒΑΣΙΛΕΥC, *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins*, 1895, p. 116 ; l'ΑΡΧΩΝ par excellence, *Corpus inscrip. græc.*, n. 8633 ; le saint Pasteur, ποιμὴν ἄγνος, recevant les fidèles au nombre de ses brebis et les conduisant aux bons pâturages, ὅς βοσκει προβάτων ἀγέλας ὅρεσιν πεδίοις τε. Voir t. I, col. 57.

3^o Les monuments nous disent aussi comment on arrive à ce séjour. Pour tel bienheureux, c'est la foi qui a été sa sauvegarde : *in Christum credens præmia lucis habet*, IV^e siècle, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 180 ; n. 412 ; pour tel autre, dont l'épitaque remonte au moins au III^e siècle, il possédait pour toujours la lumière céleste en compagnie de l'ΙΧΘΥC, parce que sa piété envers Dieu l'a guidé partout : εὐσέβεια γὰρ σὴ παντοῦ σε προάγει. *Ibid.*, t. II a, p. XXVI sq. Une in-

scription de 363 dit : (Tu)US SPIRITUS A CARNE RECEDENS (est sociatu)s SANCTIS PRO MERITIS ET OPERA TANTA (operibus tantis) ✠, et parce que DEUM TIMUISTI. SEMPER

QUIESCIS SECURA. *Ibid.*, t. I, p. 88, n. 159. Un autre texte de 382 porte : SEMPER CÆLESTIA QUÆRENS OPTIMA SERVATRIX LEGIS FIDEIQUE | MAGISTRA ET DEDIT EGREGIAM SANCTIS PER SÆCULA MENTEM ENDE PER EXIMIOS PARADISI | REGNAT ODORES TEMPORE CONTINUO... *Ibid.*, t. I, p. 141, n. 317. L'absence de tout péché personnel fait que les enfants qui meurent, montent aussitôt au ciel, ainsi que l'attestent l'inscription d'Eusebium, voir col. 468, et la suivante : ARTEMIA ...INF(ans).. | INNOCENS SUBITO AD CÆLESTIA REGNA TRANSIVIT(it). Kraus, *Christl. Inschriften*, t. I, p. 140, n. 287. Saint Damase est convaincu que sa sœur Irène est reçue sans retard au ciel à cause de la vie sainte et juste qu'elle a menée sur la terre : *quam sibi cum raperet melior tunc regia cæli, non timui mortem, cælos quod libera adiret.* Ihm, *op. cit.*, p. 15, n. 10. Quant aux martyrs, on était persuadé dès la plus haute antiquité que la qualité de martyr suffisait pour participer tout de suite à la bienheureuse éternité. Ce que disent à ce sujet saint Clément de Rome, saint Polycarpe, saint Irénée, Clément d'Alexandrie et saint Cyprien, voir Wilpert, *Die Malereien*, p. 481, est répété très clairement sur les monuments, par exemple, dans l'inscription de la martyre Zosima († 275) dont on assure : ...EXAUDITA CITO FRUITU(r modo lumine cæli), ZOSIME SANCTA SOROR..., *Bullett.*, 1866, p. 47, 48; Marucchi, *Éléments*, t. II, p. 424; dans différentes inscriptions composées par saint Damase en l'honneur des martyrs Félix et Adaucus, Ihm, *op. cit.*, p. 11, n. 7, Felicissime et Agapit, *ibid.*, p. 29, n. 23, du diacre Redemptus, *ibid.*, p. 28, n. 21; plus tard encore dans l'éloge funèbre de saint Hilaire d'Arles : ...RAPU(i)T C(ælesti)A REGNA ...CARNIS SPOLIUM LIQUIT A(d) ASTRA VOLANS | ...NEC MIRUM SI POST HÆC MERUIT TUA LIMINA CHRË (Christe) | ANGELICASQUE DOMOS INTRAVIT ET AUREA REGNA. Le Blant, *Inscript. chrétiennes*, t. II, p. 253, n. 516. La mort pour la foi obtenait en récompense « aux martyrs vainqueurs la couronne du Christ, parce qu'ils ont triomphé des armes du malin ». *Corpus inscript. lat.*, t. VIII, n. 8631. Aussi ceux qui leur dédient des monuments « prennent-ils soin de mentionner le martyre et aiment-ils à parler de la gloire et du bonheur dont jouit auprès de Dieu leur intercesseur, cher au Christ, honoré par le Maître de la lumière et de la justice ». *Corpus inscript. lat.*, t. VIII, n. 12130; Rabeau, *op. cit.*, p. 17.

4° Nous apprenons aussi comment les saints sont reçus en ce séjour. Après avoir triomphé sur la terre, contempto, superato principe mundi, Ihm, *op. cit.*, p. 47, 50, ils montent au ciel. Une peinture très curieuse du IV^e siècle, récemment découverte par Wilpert, *Die Malereien*, p. 484 sq., et pl. 153, nous fait voir les deux martyrs Marc et Marcellien montant l'échelle qui aboutit au Christ et au ciel. En quittant la terre, ils écrasent la tête du serpent : image de la victoire remportée dans leur martyre sur l'ennemi du genre humain. Cf. *Passio sanctæ Perpetuæ*, édit. Franchi de' Cavalieri, p. 110 sq. A leur arrivée ils sont reçus avec joie par les autres bienheureux et admis dans l'Église du ciel. L'inscription déjà citée de la martyre Zosima décrit en paroles affectueuses l'accueil qu'ils reçoivent : IAM | QUE VIDET ET SOCIOS SANCTI CERTAMINIS OMNES | LAETATURQUE VIDENS MIRA(ntes sistere circum) | MIRANTURQUE PATRES TAN(ta virtute puellam) | QUAM SUO DE NUMERO CUPIENTES ESSE VICISSIMI | CERTATIMQUE TENENT ATQUE amplectuntur ovantes. *Bullett.*, 1866, p. 47. Les martyrs, en particulier, ces saints par excellence de la primitive Église, sont acclamés par le Sauveur, couronnés par lui et comblés d'honneur. Près de la fresque mentionnée des saints Marc et Marcellien, on

en voit une autre représentant trois femmes reçues au ciel par le Sauveur assis sur une chaire et les saluant d'un geste. Wilpert, *op. cit.*, p. 487-488, pl. 124. Le martyre est leur grand mérite, comme le dit l'inscription du consul martyr Liberalis, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II a, p. 104, n. 38; *Bullett.*, 1888-1889, p. 26, n. 54 : *Quamvis patricio clarus de germine consul | illustres trabecas nobilitate tuas | plus tamen ad meritum crescit quod morte beata | martyris effuso sanguine nomen habes.* En donnant leur sang, ils gagnent la couronne : *sanguine quod proprio Christi meruere coronas, sanguine proprio mercantes præmia vitæ.* Ihm, *op. cit.*, p. 50, n. 47; p. 59, n. 58. Sur un marbre au tombeau de saint Janvier, à Naples, on lisait, Garrucci, *Storia dell' arte*, t. II, p. 103 : (*Fauste feliciter advenis*) JANUARI MARTYR | (*a Domino coronatu*)s ÆTERNO FLORE. Une inscription mutilée, de Milan, commencement du IV^e siècle; *Bullett.*, 1864, p. 30, porte : ET A DOMINO CORONATI SUNT BEATI | CONFESSORES COMITES MARTYRORUM (sic) | AURELIUS DIOGENES, etc. Sur d'autres monuments, la plupart du IV^e siècle, le Christ — ou Dieu symbolisé par une main sortant du ciel — remet aux martyrs la couronne de la gloire, I Pet., v, 2 sq., en récompense de leurs mérites, par exemple, sur des verres à fond d'or du (III^e-) IV^e siècle, Kraus, *Geschichte der christl. Kunst*, t. I, p. 201; sur une peinture à Syracuse, Führer, *Forschungen zur Sicilia sotteranea*, dans *Abhandlungen der... Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1897, p. 764, pl. IX; sur plusieurs fresques romaines, Wilpert, *op. cit.*, pl. 258 (Abdon et Sennen), pl. 125 (six martyrs inconnus); *Bullett.*, 1884-1885, pl. IX-X (sainte Félicité et ses fils); *Nuovo bullett.*, 1904, p. 57 (Félix et Adaucus); *Bulletin*, trad. franç., 1869, pl. III, n. 8 (saint Laurent sur une médaille); 1887, pl. VIII (saint inconnu sur la célèbre *capsella argentea* du cardinal Lavigerie), etc. D'autres représentations nous font voir les saints portant la couronne dans la main. Wilpert, *op. cit.*, p. 400, pl. 96, du III^e siècle; p. 491 sq., du IV^e siècle.

La récompense est en rapport avec les mérites. Sur un verre à fond d'or, Garrucci, *op. cit.*, pl. 304, n. 10, on a représenté sainte Agnès placée entre deux oiseaux qui lui offrent la double couronne dont parle Prudence, *Peristeph.*, XIV, 7-9, P. L., t. LX, col. 581 :

Duplex corona est præstita martyri (Agnès) :
Intactum ab omni macula virginal,
Mortis deinde gloriæ liberæ,

à moins qu'on ne veuille voir dans cette particularité une affaire de symétrie. La couronne flanquée des lettres apocalyptiques A et Ω, par exemple, *Bulletin*, trad. franç., 1869, pl. III, n. 8, indique que c'est le Christ lui-même qui constitue la récompense ou qu'elle durera toute l'éternité. Enfin sur d'autres monuments les saints paraissent dans la compagnie du Christ, par exemple, Wilpert, *op. cit.*, p. 496 sq.

5° Relations des bienheureux avec les survivants. — 1. *Leur puissance.* — Les saints sont les amis particuliers du Christ; ils ont beaucoup de crédit auprès de lui, surtout les martyrs, *martyres potentes*, comme les appelle l'inscription du pape Libère citée plus haut. Leur puissance est très grande : SANCTA MARTYR, MULTUM PRÆSTAT, lisait-on sous l'image de sainte Félicité dans son oratoire près des thermes de Tite. *Bullett.*, 1884-1885, pl. XI-XII. Elle est pour ainsi dire universelle et s'étend aux personnes et aux choses, *omnia præstat*, affirme saint Damase du martyr Eutychius, Ihm, *op. cit.*, p. 32, n. 27, et il ajoute au sujet de saint Félix, Ihm, p. 62, n. 61 : *qui ad te sollicite venientibus omnia præstat | nec quemquam pateris tristem repere dare vianem.* Ce même pape se reconnaît redevable aux martyrs du rétablissement de l'unité du siège de Pierre

troublée à son avènement. Ihm, p. 46, n. 42; cf. p. 63, n. 61. Un autre pontife, Boniface (418-422), dans l'inscription votive placée à la basilique de sainte Félicité sur la voie Salaria, indique discrètement que c'est à l'intercession de la sainte qu'il attribue la fin du schisme d'Eulalius : *Si titulum queris meritum de nomine signat | ne opprimeret malis dux fuit ista mihi*. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II a, p. 136. Le pouvoir d'opérer des miracles est formellement reconnu à saint Libère dans les vers 47-50 de son éloge : *Sic inde tibi merito tanta est concessa potestas | ut manum imponas patientibus incola Christi | daemona expellas purges mundesque repletos | ac salvos homines reddas animoque vigentes | per patris ac filii nomen*. Les membres de l'Eglise militante connaissent cette gloire et cette puissance des saints et leur propre impuissance et infériorité. C'est à cela qu'on peut rattacher le fait que, dans des inscriptions votives, le donateur, ou l'auteur, se désigne volontiers sous le nom de PECCATOR, pauvre pécheur, en comparaison avec la sainteté et la puissance de celui qu'il invoque, par exemple, dans ce proscynème antique trouvé à la catacombe de Saint-Hippolyte, *Bulletin*, trad. franç., 1883, p. 108 : *Ippolite in mente | (habe) Petru(m) peccatore(m)*, ou bien sur le disque d'argent du IV^e siècle qui ornait le cercueil de saint Paulin, évêque de Trèves († 358), *Bulletin*, 1883, p. 32 : ELEUTHERA PECCATRIX POSUIT. Le titre de *dominus*, *domna*, qu'on rencontre déjà dans la *Passio sanctæ Perpetuæ* et qui, aux III^e et IV^e siècles, revient assez souvent sur les inscriptions, *Bullett.*, 1863, p. 6; *Bulletin*, trad. franç., 1875, p. 136; 1878, p. 43; 1888-1889, édit. ital., p. 115 sq., etc., s'explique de la même manière. Une idée analogue est exprimée par la différence notable de taille entre les saints du ciel et les fidèles de la terre qui invoquent leurs secours, par exemple sur une fresque du IV^e siècle dans la crypte des saints Marc et Marcellien, Wilpert, *op. cit.*, p. 483, pl. 214-216, et sur d'autres images votives. L'artiste voulait évidemment faire remarquer la grandeur des saints et la distance qui les sépare des vivants, de même qu'il voulait indiquer leur dignité, leur majesté, leur puissance plus qu'ordinaire, quand vers 400 il leur donne le *nimbe* (disque de forme ronde entourant la tête) que l'antiquité profane réservait aux dieux, aux héros, aux empereurs, à tout ce qui était regardé comme DIVINUM ou DIVUM. Un peu plus tôt que les martyrs, les anges sont ornés du nimbe. L'idée qu'on avait de leur puissance était fondée sur l'Écriture, Tobie, XII, 12; Zach., I, 12; Luc., XV, 7; Apoc., VIII, 14, les livres apocalyptiques, par exemple, le livre d'Hénoch, et les auteurs ecclésiastiques, par exemple, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, qui leur attribuent une grande part dans la direction des hommes et du monde en général.

2. Usage fait par les bienheureux de leur puissance.

— Les saints usent de leur puissance en faveur de ceux qui ne partagent pas encore leur bonheur. Du haut du ciel, où tout reçoit son perfectionnement, et suivant Origène, *De oratione*, c. XI, n. 2, *P. G.*, t. XI, col. 449, 450, par application de la parole de l'Apôtre, I Cor., XII, 26, ils s'intéressent au sort de ceux qui ont la même fin surnaturelle qu'eux. D'après l'inscription de Spolète, *Bulletin*, trad. franç., 1871, p. 119, il semble que le Christ lui-même veut que les saints soient pour tous les hommes les intermédiaires des grâces qu'il leur accorde.

Les saints manifestent de différentes façons l'intérêt qu'ils portent à leurs frères.

a) D'abord ils protègent les individus et les communautés sur la terre. « Ils les assistent, comme dit Origène, *In Cant.*, I, III, *P. G.*, t. XIII, col. 160, de leurs prières et de leur intercession auprès de Dieu; » cf. *Exhort. ad martyr.*, c. XXXVIII, *P. G.*, t. XI, col. 613 sq.; ils prient directement pour les hommes en associant leurs prières

aux leurs pour les rendre plus efficaces. Telle est la signification de ces nombreuses figures de saints représentés — dans le paradis — sous la forme d'orantes (voir col. 460), par exemple, sur beaucoup de verres à fond d'or, Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, Rome, 1858; sur des fresques, par exemple, à Saint-Jean et Saint-Paul, de la fin du IV^e siècle, Kaufmann, *Jenseitsdenkmäler*, p. 166-168, à la crypte de Sainte-Cécile, du V^e siècle, Wilpert, *Die Malereien*, p. 492, sur un relief de Sainte-Agnès, du IV^e siècle. Wilpert, *Jungfrauen*, pl. II, n. 2.

De nombreuses inscriptions attestent cette croyance, par exemple celles où on demande aux défunts de prier pour les survivants « avec les saints ». *Bullett.*, 1890, p. 143-144. Sur un monument africain, *Atti del II congresso internazionale di archeologia cristiana*, Rome, 1902, p. 216, le donateur demande à Dieu d'exaucer sa prière et celle des saints : *Exaudi, Deus, orationem meam... oris mei sanctorumque Januari et comitum...* Un texte grec (de date incertaine) de l'Asie-Mineure parle du saint « patron » que l'on invoque pour s'assurer sa protection : *εἰς τὴν τοῦ οἰκείου προστατοῦ καταφυγῶν ἀντιλήψιν*. *Mélanges*, 1895, p. 265, n. 2.

Les anges exercent également leur influence en faveur des hommes. Ils prient avec eux, présentent leurs supplications à Dieu, leur viennent en aide dans les tentations, dans la lutte contre les mauvais anges, dans l'accomplissement du bien, se réjouissent de leurs succès, etc. Au IV^e siècle, la croyance à l'ange gardien devient générale. L'art chrétien exprime ce rôle de protecteur entre autres dans certaines scènes de l'adoration des mages, où ces derniers sont conduits par un esprit céleste, par exemple, sur un bas-relief africain du IV^e siècle, *Bullett.*, 1884-1885, pl. II; sur une agrafe de provenance romaine, Forrer, *Die frühchristl. Altertümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis*, Strasbourg, 1893, p. 7, pl. XIII, n. 4; sur le couvercle d'un sarcophage milanais. Garrucci, pl. 329; *Bullett.*, 1866, p. 24. Sur une miniature du célèbre manuscrit de la Genèse, à Vienne, du V^e siècle au plus tard, Kaufmann, *Handbuch*, p. 475, on voit l'ange gardien escortant Joseph au moment où il se rend d'Hébron à Dothain. L'ange protégeant les enfants dans la fournaise ardente, Daniel, III, 49, se voit sur trois lampes publiées par Garrucci, pl. 457; Kraus, *Geschichte der christl. Kunst*, t. I, p. 142; Führer, *Sicilia sotter.*, p. 854, et sur le sarcophage de Junius Bassus, Grisar, *Geschichte der Stadt Rom und der Päpste im Mittelalter*, t. I (1901), p. 433; sur un ivoire, Garrucci, pl. 421, il éteint le feu. Dom Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie*, t. I, col. 2143 sq., parle d'une inscription antérieure à Constantin trouvée à Mélos qui prouve la croyance à un ange gardien des tombeaux. Dans une autre un peu plus récente, on recommande de placer son espérance dans la puissance de la croix et des saints anges. *Ibid.*, col. 2086.

b) Mais c'est surtout pour le moment de la mort et du jugement que les premiers chrétiens attribuaient une grande influence aux habitants du ciel. A en juger d'après les monuments très explicites à ce sujet en raison de leur caractère funéraire, les saints du paradis accueillent l'âme au sortir de la vie — de là des prières nombreuses dans ce sens, voir col. 478 — la présentent au divin juge, la lui recommandent, répondent d'elle devant Dieu, plaident sa cause, font valoir leurs propres mérites en sa faveur. Ce rôle des saints ressort, dans les monuments artistiques, du geste des mains, de l'attitude du corps, de l'ensemble de la composition, etc. Tantôt les saints qui interviennent sont indéterminés au nombre de 2, 4, etc., par exemple, à la chapelle A² à Saint-Callixte, fin du II^e siècle, à Domitille et à Saints-Pierre et Marcellin, de la fin du III^e; tantôt ce sont des saints célèbres enterrés dans le voisinage, par exemple, saints Prote et Hyacinthe, à

Saint-Hermès, ou d'autres saints désignés nommément. Parfois on rencontre le collège apostolique, comme à Domitille, ou seulement les deux chefs Pierre et Paul, à Syracuse et ailleurs. Pour le détail, voir Wilpert, *op. cit.*, p. 394-409. Sur un sarcophage de Pise, *Revue archéologique*, 1877, t. II, p. 358, pl. xxiv, on a vu avec raison le chœur des vierges du ciel allant à la rencontre de la défunte que deux d'entre elles recommandent au bon Pasteur, pour qu'il la reçoive dans son troupeau mystique. Wilpert, *Jungfrauen*, p. 81, 82. Des scènes indiquant plutôt le moment de la recommandation se voient encore à Commodile et sur un sarcophage de Cahors. *Nuovo bullett.*, 1904, p. 143; Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, p. 71 sq.

A leur tour les textes épigraphiques nous font voir le chrétien, rempli de confiance en ce rôle des saints, attendre en sécurité le jour du jugement : HIC DALMATA CRISTI MORTEM REDIMTUS QUI SCET IN PATRE ET DIEM FUTURI IUDICII INTERCEDE NIBUS SANCTIS LETUS SPECTIT. Le Blant, *Inscript. chrétiennes*, t. II, p. 198. Il se sent protégé par les saints, ses patrons, il compte sur leurs mérites. Les saints plaident sa cause devant Dieu et le Christ comme les avocats devant les juges, voir t. I, col. 2018, et font valoir leurs propres mérites : ... SED MARTER (= martyr) BAUDELIUS PER PASSIONIS DIE (M) DOMINO DULCEM SUUM COMMENDAT ALUMNUM, dit un marbre du VI^e siècle. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 596, n. 708. Dans ces conditions, le jugement doit être favorable. De fait, dans plusieurs scènes de jugement, Wilpert, *op. cit.*, p. 405, etc., l'âme paraît déjà entrée dans le paradis. Par contre, sur d'autres représentations, le rôle des saints est plutôt celui d'asseesseurs, par exemple, Wilpert, *op. cit.*, p. 399, n. 5, 6. Pour les apôtres, ce rôle est fondé sur l'Écriture, Math., XIX, 28; pour les martyrs, il est attesté, dès le III^e siècle, par exemple par Origène, *Exhort. ad martyrium*, c. XXVIII, P. G., t. XI, col. 613 sq., et saint Cyprien, *Epist.*, VI, édit., Hartel, t. II, p. 481, qui le prouve en leur appliquant les paroles de la Sagesse, III, 4-8.

Les anges interviennent aussi à la mort de l'homme : ils recueillent les âmes séparées des corps, les escortent, les transportent au lieu de leur destination finale. Ce rôle des anges psychagogues, signalé par l'Écriture, Luc., XVI, 22, et affirmé également par saint Justin, *Apol.*, I, 6; la *Passio S. Perpetuæ*, saint Éphrem, *Considération sur la mort*, c. I; Commodien, *Carmen apolo.*, vs. 967 sq., trouve son écho dans les monuments anciens. Sur un petit bronze relevé en bosse, un ange ailé descend du ciel et passe la main au martyr saint Vital, enterré dans une fosse. *Bulletin*, trad. franç., 1872, pl. II, n. 1. Sur un ivoire du British Museum, Cabrol, *Dict. d'archéologie*, t. I, col. 426, fig. 72, un ange intervient dans le martyre de saint Ménas et reçoit, les mains voilées, l'âme du soldat décapité. Une inscription de l'année 409, Le Blant, *Sarcophages de la ville d'Arles*, Introd., p. XXIII, porte la prière : Ο ΘΕΟΣ... ΜΗΝΘΗΤΙ... ΘΗC ΔΟΥΑΗC COY... ΚΑΙ ΤΑΥΤΗΝ | ΚΑΤΑΕΙΩCΟΝ ΚΑΤΑΚΗΝΩCΕ ΔΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΚΑΙ ΦΩΤΑΓΩΓΟΥ | ΑΡΧΑΓΓΕΛΟΥ ΜΙΧΑΗΛ | ΕΙC ΚΟΛΠΟΥC ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΑΒΡΑΑΜ... Sur deux autres, dont l'une est de 310, on lit : ... ACCERSITUS AB ANGELIS, Cabrol, *Dict. d'archéologie*, t. I, col. 2125; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, p. 31, n. 31; sur une troisième, de Sainte-Cyriaque, également du IV^e siècle : (P)ΑΡΤΑ ΑΒ ΑΝΓΕ(ΛΙC). Marucchi, *Éléments*, t. II, p. 233. Une mosaïque absidale à Ravenne montre deux anges ailés et nimbés présentant le donateur Ecclesius et le martyr Vital au Christ, pour être couronnés par lui. Garrucci, *op. cit.*, pl. 258-264.

c) L'influence des saints s'étend encore plus loin. Ils introduisent l'âme au paradis, lui en ouvrent les portes, prennent part à son couronnement, la reçoivent dans leur compagnie, pour y jouir à jamais du bonheur céleste.

Dans les représentations artistiques, il n'est pas toujours facile de distinguer les scènes d'introduction et de réception d'avec certaines scènes du jugement. Kaufmann, *Handbuch*, p. 421 sq. Toutefois le sens du plus grand nombre paraît aussi clair que celui des monuments épigraphiques, dont nous parlerons plus loin. Tantôt un seul saint remplit les fonctions indiquées. A la catacombe de Saint-Gaudiosus, à Naples, PETRUS introduit PASCENTIUS, Garrucci, pl. 100, n. 2; cf. *Bullett.*, 1887, p. 122; à Saint-Janvier, PAULUS conduit l'âme de LAURENTIUS au paradis symbolisé par un pilier ou un montant de porte. Garrucci, pl. 100, n. 1. A Domitille, PETRONELLA MARTYR introduit VENERANDA. Wilpert, *op. cit.*, p. 466; cf. p. 468, n. 7, 8. Tantôt plusieurs saints prennent part à la réception. A Sainte-Cyriaque, sur la tombe d'une vierge consacrée, deux saints retirent un voile pour laisser entrer la défunte en *thalamum sponsi caelestis*. Wilpert, *op. cit.*, p. 467. Un sujet semblable se voit à Syracuse. Führer, *op. cit.*, p. 768. Ailleurs les princes des apôtres interviennent soit seuls, soit réunis à d'autres saints. Garrucci, pl. 381, n. 4; pl. 105, n. 1. Führer, *op. cit.*, p. 764-765, cite une fresque où la défunte va recevoir la couronne des mains du Christ assisté de Pierre et de Paul. Pareilles scènes sont très fréquentes sur les sarcophages. Voir Le Blant, etc., tables. On les trouve même gravées à la pointe sur des épitaphes, par exemple, sur un marbre de la fin du III^e siècle au cimetière Ostrien. *Bulletin*, trad. franç., 1880, pl. III.

Les monuments font aussi connaître la joie qui règne au ciel à l'arrivée des nouveaux élus, par exemple, l'inscription du petit Magus, voir col. 468, ou bien celle d'un chrétien gaulois, dont il est dit : ... QUEM NEMUS AELYSIUM MARINUM CONCLAMAT OMNE. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 90, n. 421. Sur des tuiles qui ferment un loculus, à Priscille, *Bullett.*, 1892, p. 108, pl. III, n. 1, on voit le dessin d'une mère de famille reçue affectueusement et acclamée joyeusement par ses enfants qui l'ont précédée dans l'éternité. Sur un sarcophage gaulois, Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, p. 32, pl. X, deux saints apôtres, qui accostent le cartouche central avec l'inscription du défunt CONCORDIUS, montrent par leurs gestes caractéristiques qu'ils acclament le défunt à son entrée dans le ciel, ou dans la SIDEREA OMNIPOTENTIS AULA, comme l'appelle l'épitaque.

Enfin, monuments et textes en grand nombre montrent l'âme en possession assurée du ciel, prenant part à toutes ses joies, en compagnie des saints et des élus. Voir ART CHRÉTIEN, t. I, col. 2019-2021, et ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE. Sur une fresque du III^e siècle, nous la voyons même aidée par les saints dans ses prières pour ceux qu'elle a laissés sur terre. Wilpert, *op. cit.*, p. 465.

d) Les martyrs et les saints sont censés résider aussi, du moins d'une certaine manière, dans leurs tombeaux, dans les sanctuaires qui renferment de leurs reliques ou rappellent leur souvenir. Ihm, *op. cit.*, p. 31, n. 26; p. 36, n. 37; S. Jérôme, *Contra Vigilantium*, n. 5, 6, P. L., t. XXIII, col. 543, 544. Là aussi ils exercent une influence salutaire en faveur des vivants et des morts. Voir CULTE DES SAINTS ET DES RELIQUES.

Signalons à ce sujet une double croyance. La première se rapporte au patronage des villes. Chez les païens, les villes et bourgades avaient leurs divinités tutélaires. Au IV^e siècle, les chrétiens y substituèrent des saints et des martyrs, surtout ceux dont on possédait le tombeau ou les reliques : ils en attendaient une protection aussi efficace que variée. S. Maxime, *Homil. in natal. SS. Taurin.*, *Bibliotheca maxima Patrum*, t. VI, p. 41; S. Ambroise, *Epist.*, XXII, 11 (de l'année 386), P. L., t. XVI, col. 1022, 1023; S. Paulin de Nole, *Carm.*, XIII, 26, P. L., t. LXI, col. 464; Théodoret, *De cur. affection. græc.*, disp. VIII, édit. Schulze, t. IV, p. 902; P. G., t. LXXXIII, col. 1021, 1031 sq.; et d'autres ont donné à cette croyance l'autorité de leur parole. Prudence,

Peristeph. hym., xiv, 1-4, *P. L.*, t. LX, col. 580, célèbre le tombeau de sainte Agnès comme la citadelle, la forteresse de Rome. D'après une inscription de son oratoire, *Bullett.*, 1884-1885, p. 157 sq., pl. xi-xii, sainte Félicité est la patronne de Rome : FELICITAS CULTRIX ROMANORUM. En Afrique, les bienheureux martyrs prennent soin des forteresses, comme le démontre une inscription du *Corpus inscript. lat.*, t. viii, n. 5352; Le Blant, *op. cit.*, t. ii, p. 221, (5) : PATRICI SOLOMON(is) INSTI(tu)TION(em) NEMO EXPUGNARE VALEVIT (sic) | DEFENSIO MARTIR(um) TUET(ur) POSTICIUS INSE | CLEMENS ET VINCENTIUS MARTIR(es) CUSTOD(I)UNT IN(t)ROITUM IPSU(m). Du haut du ciel, le saint évêque Pantagathe protège la ville de Vienne : QUI SIT PRÆSIDIUM CELSA VIENNA TIBI. Le Blant, *op. cit.*, t. ii, p. 102, n. 429. En construisant une église pour y déposer des reliques de martyrs, le prêtre Silvius d'Ivrée place sous leur sauvegarde son âme, ses restes et sa patrie : ... HOC PROPRIO SUMPTU DIVINO MUNERE DIGNUS | EDIFICAVIT OPUS SANCTORUM PIGNORA CONDENS | PRÆSIDIO MAGNO PATRIAM POPULUMQUE FIDELEM | MUNIVIT TANTIS FIRMANS CUSTODIBUS URBE. Gazzera, *Iscrizioni cristiane antiche del Piemonte*, Turin, 1849, p. 80.

La seconde croyance a, dans la seconde moitié du III^e siècle, donné naissance à l'usage très répandu ensuite de *placer la sépulture des fidèles à proximité des corps saints*, soit dans les cacacombes, soit dans les cimetières supérieurs, soit dans les oratoires ou églises proprement dites. Les endroits proches d'un tombeau de martyr étaient sanctifiés par ce voisinage. TALE SEPULCHRUM SANCTA BEATORUM MERITO VICINIA PRÆSTAT, dit une inscription d'Aquilée, *Corpus inscript. lat.*, t. v, n. 1678, et, d'après saint Ambroise et saint Chrysostome, regardés comme une source de grâces et de bénédictions. Par ce rapprochement on croyait participer en quelque sorte aux mérites du saint, ressusciter avec lui, RESURRECTURUS CUM | SANCTIS, Le Blant, *op. cit.*, t. i, n. 449; Hübner, *op. cit.*, n. 258; se présenter avec plus de confiance au tribunal du juge divin en sa compagnie et un peu comme son client : (sic protect)TUS ERIT IUVENIS — il s'agit d'un certain Cinegius, de Nole — SUB IUDICE CHRISTO | (cum tuba terri)BILIS SONITU CONCUSSERIT ORBEM | (humanæque ani)mæ RURSUM IN SUA VASA REDIBUNT | (felici merito) HIC SOCIABITUR ANTE TRI(bunal) INTEREA IN GREMIO ABRAHAM | CUM PACE QUIESCIT. *Corpus inscript. lat.*, t. x, n. 1370; *Bulletin*, trad. franç., 1875, p. 34. Une inscription de Verceil, Bruzza, *Iscrizioni antiche Vercellesi*, Rome, 1872, p. 319, n. 135; *Bulletin*, trad. franç., 1875, p. 35, porte : IN XPO VIVENS AUXILIANTE LOCO | NA(2)ARIUS NAMQUE PARITER VICTORQUE BEATI | LATERIBUS TUTUM REDDUNT MERITISQUE CORONANT. | O FELIX GEMINO MERUIT QUI MARTYRE DUCI | AD DEUM MELIOR(e) VIA REQUIEMQUE MERERI. — La présence du martyr, croyait-on, mettait le défunt à l'abri des attaques du démon et le protégeait contre l'enfer et ses tourments : FUNERE PERFUNCTUM SANCTIS COMMENDO TUENDUM | UT CUM FLAMMA VORAX VENIET COMBURERE TERRAS | CETIBUS SANCTORUM MERITO SOCIATUS RESURGAM. Hübner, *op. cit.*, n. 158. Sur un marbre publié par Le Blant, *op. cit.*, t. i, p. 396, n. 293, il est dit du sous-diacre Ursinius de Trèves : QUI MERUIT SANCTORUM SOCIARI SEPULCRI(s) | QUEM NEC TARTARUS FURIENS NEC PŒNA SÆVA NOCEBI(t). Leur sang enfus devait laver les souillures de ceux qui reposaient auprès d'eux. C'est ce que nous apprenons par saint Paulin de Nole, *De obitu Celsi pueri*, v. 607-611, *P. L.*, t. xi, col. 689. Celse a été enterré près des martyrs : ut de vicino sanctorum sanguine ducat quo nostras illo purget in igne animas. Forte etenim nobis quoque peccatoribus olim sanguinis hæc nostri guttula lumen erit. Satyrus fut enterré également dans le voisinage d'un martyr, et son frère saint Ambroise lui consacra l'épithaphe suivante, Gruter, *Inscript. antiquæ*,

Heidelberg, 1601, p. 1167, n. 2 : *Uranio Satyro supremum frater honorem | martyris ad lævam detulit Ambrosius | hæc meriti merces, ut sacri sanguinis humor | finitimas penetrans abluat ecuvias.*

Les chrétiens moins éclairés voyaient dans ce contact matériel un moyen infaillible d'assurer leur salut. De là des abus assez fréquents, même des superstitions, contre lesquelles la vraie doctrine a été précisée non seulement par les Pères, tels que saint Augustin, mais encore par les monuments, par exemple, cette inscription du diacre romain Sabinus, De Rossi, *Bullett.*, 1864, p. 33, 34; trad. franç., 1875, p. 28 : (n)IL IU VAT, IMMO GRAVAT TUMULIS HÆRERE PIORUM | SANCTORUM MERITIS OPTIMA VITA PROPE EST | (co)RPORE NON OPUS EST ANIMA TENDAMUS AD ILLAS | (g)UÆ BENE SALVA POTEST CORPORIS ESSE SALUS.

Ce qu'il y a de certain, c'est que les tombes des saints étaient plus que les autres des centres de prière et de réunion où l'on célébrait les saints mystères. En groupant les sépultures autour de ces centres, on espérait avoir une plus grande part aux prières que les vivants adressaient à Dieu par l'intermédiaire du saint. En outre, on croyait aussi, par le voisinage des martyrs, protéger les sépultures contre les profanations, ainsi que l'attestent trois inscriptions citées par Gazzera, *Iscriz. cristiane del Piemonte*, Turin, 1849, p. 80, 97, 103 : MARTYRIBUS ANIMAM CORPUSQUE COMMENDO; COMMENDANS SANCTIS ANIMAM CORPUSQUE FOVENDUM; SANCTORUM GREMIS COMMENDAT MARIA CORPUS. Pour ces raisons une pareille sépulture était une faveur spéciale, désirée ardemment par tous, mais obtenue seulement par un nombre assez restreint : quod multi cupiunt, dit un texte de 382, et rari accipiunt. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. i, n. 319, p. 142. On pouvait la mériter, par exemple par une vie passée dans la pratique des vertus et des bonnes œuvres : CORPORIS HANC REQUIEM MERUIT PRO MUNERE VITÆ, Gazzera, *op. cit.*, p. 103; par l'érection d'un oratoire ou sanctuaire en l'honneur d'un saint auprès duquel on voulait être enterré, comme le prêtre Silvius, sur la tombe duquel on lisait, Gazzera, *op. cit.*, p. 80 : HOC PROPRIO SUMPTU DIVINO MUNERE DIGNUS | EDIFICAVIT OPUS SANCTORUM PIGNORA CONDENS...; assez souvent enfin, *per abusum*, par une somme d'argent remise aux fossoyeurs du cimetière, ainsi que l'attestent les inscriptions. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. iii, p. 547 sq., etc.; *Bullett.*, 1884-1885, p. 151; 1900, p. 127 sq.; 1901, p. 240. Le pape Damase était plus délicat; il avait restauré la chapelle de sépulture de ses saints prédécesseurs. Il aurait voulu être enterré au milieu d'eux, un saint respect le retient : *Hic ego Damasus fateor volui mea condere membra | sed cineres timui sanctos vexare piorum.* Ihm, *op. cit.*, p. 19, n. 12.

II. MANIFESTATIONS PRATIQUES. — Les croyances des fidèles au sujet de l'Église triomphante n'étaient pas non plus des croyances stériles et mortes; elles se manifestaient pratiquement de différentes manières.

1^o L'estime des premiers chrétiens pour les saints, la haute idée qu'ils avaient de leur grandeur et par suite de l'honneur qui leur était dû, engendra les manifestations les plus variées de *vénération et de culte*, les unes publiques et officielles, les autres privées et personnelles. En l'honneur des saints, ils portaient des médailles de dévotion, reproduisaient leurs images sur les fresques, reliefs, etc., s'engageaient par vœu à leur égard, leur dédiaient des inscriptions, des mosaïques, des autels, des oratoires, des églises ornées avec magnificence, établissaient des fêtes, célébraient solennellement leur anniversaire, offraient la sainte liturgie dans leurs sanctuaires. Dans beaucoup d'inscriptions, la plupart métriques, particulièrement dans celles de saint Damase, on fait l'éloge de leurs vertus et mérites, on célèbre leur gloire et leur puissance. Les anges avaient leur part à ce culte, par exemple, par l'érection d'un grand nombre

d'oratoires en leur honneur, dont plusieurs remontent au IV^e siècle. Sozomène, *H. E.*, I. II, c. III, P. G., t. LXVII, col. 939, 940. Un objet particulier de vénération étaient les reliques. Les fidèles recueillaient soigneusement les restes des martyrs, plusieurs portaient au cou des parcelles de leurs reliques. Leurs tombeaux et leurs sanctuaires, où brûlaient des lumières sans nombre, étaient visités de bien loin. On en emportait des souvenirs et des reliques, pour les traiter ensuite avec la plus grande religion. Pour le détail, voir SAINTS (CULTE DES) ET RELIQUES (CULTE DES) D'APRÈS LES MONUMENTS DE L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE.

2^e La foi en la puissance des saints, la conviction ferme qu'ils feraient valoir leur crédit en faveur des hommes, l'idée constante que les saints et surtout les martyrs avaient en quelque sorte envers leurs clients des devoirs de protection et d'assistance analogues à ceux des familles nobles vis-à-vis des *humiliores*, demandant leur patronage, tout cela engageait les fidèles à demander leur secours et à les intéresser au sort des vivants et des morts.

1. Les premiers chrétiens se mettaient sous la protection des saints et se recommandaient à leur bienveillance. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter toutes sortes de pratiques dans le culte des saints, par exemple, le port des médailles de dévotion et du nom d'un saint déterminé, l'usage de consacrer les enfants devant leurs autels, etc. Le christianisme ayant transformé et ennoblé le sens du mot *alumnus*, il arriva souvent que les fidèles prirent ce nom à l'égard des saints pour lesquels ils professaient une dévotion particulière : *sancti Petre, Marcelline, suscipite vestrum alumnus*. Wilpert, *op. cit.*, p. 464; *Bulletin*, trad. franç., 1875, p. 33; Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 596, n. 708; Cabrol, *Dict. d'archéologie*, t. I, col. 1299-1301, etc. Ce titre fut gardé jusque dans la mort. La même constatation est à faire pour le terme *ancilla* que prend, par exemple, sur un donarium en argent du IV^e siècle, une dame pieuse en se mettant sous la protection de saint Silvestre : *SANCTO SYLVESTRIO (sic) ANCILLA SUA VOTUM SOLVIT*. *Bullett.*, 1890, pl. VIII-IX. Le même terme *ancilla*, ὀυλῆ, se rencontre sur des monuments qui parlent des anges, en particulier de saint Michel. A une époque postérieure, la ville de Calama, en Afrique, s'est mise sous la protection des saints Clément, Vincent, etc., en inscrivant leurs noms sur les portes du mur d'enceinte. Rabeau, *op. cit.*, p. 51, 56. Sur un verre à fond d'or, du IV^e siècle, on lit à côté du buste de saint Pierre : *PETRUS PROTEG(at)*. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, Rome, 1858, pl. X, n. 1. Pour la mort on leur confie la garde du corps et de l'âme. Explicitement on leur recommande les défunts, par exemple, sur deux inscriptions du III^e siècle, musée du Latran, p. VIII, 16, 17; *Bulletin*, trad. franç., 1875, p. 32; Kirsch, *Acclamationen*, p. 41; Perret, *op. cit.*, t. V, pl. XXIX, n. 71 : *COMMANDO BASSILA (sic) INNOCENTIA(m) GEMELLI*. Implicitement on se mettait sous leur protection en plaçant sa sépulture ou celle des siens dans leur voisinage immédiat. Cet usage est attesté par l'épigraphie chaque fois qu'elle mentionne une *tumulatio ad sancta martyra, ad sanctos, ad sanctum N., retro sanctos, ad N., ad domum N.*, εἰς τὸ ἄγιον μαρτύριον, in sancto martyrio, etc. Cf. Cabrol, *op. cit.*, t. I, col. 491 sq.; Kraus, *Realencyclopädie der christl. Altertümer*, Fribourg-en-Brigau, 1882, t. I, p. 19, 20; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2^e édit., p. 21 sq.; Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 398, notes.

L'architecture des catacombes atteste aussi cette piété parfois mal entendue : on ne se contentait pas de creuser des galeries à part directement à côté ou derrière le tombeau vénéré et dont beaucoup sont encore visibles aujourd'hui, par exemple, à Sainte-Félicité, Marucchi, *Éléments*, t. II, p. 298, 299; à Commodille, *Nuovo bul-*

lett., 1904, p. 60, 78, 82 sq., 211, etc. On multipliait encore les tombeaux dans le voisinage immédiat des saints corps — c'était à qui serait placé le plus près — en démolissant même d'anciennes fresques qui servaient d'ornement et en endommageant d'autres tombes. Wilpert, *op. cit.*, pl. 10, 54, 63, etc.; P. Gavault, *Étude sur les ruines romaines de Tigzirt*, Paris, 1897, p. 17, 42, 69 sq., etc. On cherchait aussi une sépulture au chœur d'une basilique ou d'une église, dans le voisinage de l'autel qui renfermait des reliques, sous le pavé des nefs, ou à défaut de place, à l'entrée du sanctuaire, dans le parvis. Témoin les inscriptions très nombreuses et les fouilles anciennes et récentes pratiquées en Afrique, en Italie, en Dalmatie, etc. *Corpus inscript. lat.*, t. VIII, n. 9271, 9715; *Mélanges*, 1895, p. 51; Aringhi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 214; *Bulletin*, trad. franç., 1874, pl. III-IV; 1875, p. 5 sq.; 1878, p. 125 sq.; *Nuovo bullett.*, 1904, p. 63, 64, 80, 168; St. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, Paris, 1901, t. II, p. 323 sq., 333 sq.; Jelić, Bulić et Rutar, *Guida di Spalato e Salona*, Zara, 1894, p. 240 sq., etc. Enfin, faute de sépulture dans le voisinage d'un martyr, on y suppléait par des reliques qu'on mettait dans les tombeaux pour servir de protection au défunt. On a trouvé dans des tombeaux des ampoules renfermant des reliques en Asie-Mineure, en Égypte, etc. *Revue archéologique*, 1878, t. I, p. 299; Forrer, *Die frühchristlichen Altertümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis*, Strasbourg, 1893, p. 11, pl. I, etc.; cf. p. 15, pl. XI, n. 5.

2. Très nombreuses et très touchantes sont les *invocations* et les *prières proprement dites*, dans lesquelles on s'adressait directement aux saints. Cf. Origène, *De oratione*, c. XIV, P. G., t. XI, col. 463 sq. On leur demande des *biens matériels*, comme ce pieux pèlerin, probablement du III^e siècle, qui inscrit à l'entrée de la chapelle des papes la prière : (*petite spirit*) *a sancta, ut Vericundus cum suis bene naviget*, De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 17; des *biens spirituels* : du secours en général, *aiutes qui bot|um (votum) compleverunt*, *Mélanges*, 1890, p. 527 sq.; *Corpus inscript. lat.*, t. VIII, n. 16743; un souvenir devant Dieu : *Sante Suste, in mente habeas in horationes Aureliu(m) Repentinu(m)*, De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 17; des prières : *Marcelline | Petre petite | (pro Gall(ie)n(o) (c)hristiano*, dit un graffiti du III^e-IV^e siècle à Saints-Pierre et Marcellin, Kaufmann, *Handbuch*, p. 252; l'exaucement de ses propres prières : *ut Damasi precibus) faveas, precor, incluta martyr*, Ihm, *op. cit.*, p. 44, n. 40; cf. p. 36, n. 30; p. 54, n. 52; l'assistance au moment du jugement : *Succurrit(e) ut vinca(m) in die jud(icii)*, porte un graffiti à Prétextat, Armellini, *Cimiteri*, p. 404; l'admission au ciel pour soi-même et pour les autres : *IN PA|CEM TE SUSCIPIAM OMNIUM ISPIRI|TA SANCTORUM...*, *Bulletin*, trad. franç., 1875, p. 22, III^e siècle; *ACCIPITE SANCTI VOBIS | (fr)ATREM DIGNUMQ(ue)*, *MINISTRUM (sic)|TULLIUM |ANATOLIUM ARTEMIUM...*, du IV^e siècle. *Bulletin*, trad. franç., 1878, p. 167. Sur une épitaphe de Spolète, du IV^e siècle, *Bulletin*, trad. franç., 1878, p. 97 sq., on lit cette prière de l'évêque Spes au martyr saint Vital : *Hunc (le martyr) precor, ut lucis promissæ gaudia carnam | et quæ virgo precans poscit, Calventia (fille de l'évêque), præstet | corporis intacto puri decorata pudore | ...utque probante Deo maneat per (sæ)|cla fidelis(s) | præmia læta sibi concessio munere sume(ns)*. Notons encore que saint Damase aime à se servir du mot *supplex*, dans ses prières aux saints. Ihm, *op. cit.*, p. 37, n. 32; p. 47, n. 44; p. 49, n. 46; p. 50, n. 47; p. 63, n. 61.

De bonne heure on invoquait également les *esprits célestes*, spécialement saint Michel. Nous ne parlerons pas des nombreux monuments gnostiques très anciens qui fournissent une preuve indirecte de cette pratique, ni des amulettes d'un caractère plus ou moins douteux,

où on adjure Dieu par ses anges, par exemple, sur un monument du ^{II}^e siècle. D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1902, t. I, n. 2803; Perret, *op. cit.*, t. IV, pl. XVI, n. 76; D. Cabrol, *Dict. d'archéologie*, t. I, col. 1795 sq. Citons les preuves suivantes. Une inscription de Théra, peut-être du ^{II}^e ou du ^{III}^e siècle, D. Cabrol, *op. cit.*, t. I, col. 2085, 2086, porte : "ΑΓΙΕ ΚΑΙ ΦΘΕΡΕ ΜΙΧΑΗΛ ΑΡΧΑΓΓΕΛΕ, βοήθη τῷ δούλῳ σο(υ) Χαρίσιω καὶ Μνημοσύνη καὶ (καὶ) τοῖς πρίν(ι). Les *Mélanges de l'École française de Rome*, t. XV (1895), p. 272, mentionnent un prosynème à saint Michel (de date incertaine). *Corpus inscript. græc.*, n. 8911. Fr. Cumont, *ibid.*, p. 273, a publié pour Milet un texte de date non fixée, *Corpus inscript. græc.*, n. 2895, qui renferme une invocation aux archanges. On adresse une prière aux anges sur un marbre opistographe du musée de Bucarest qui serait pas postérieur au ^{II}^e siècle. D. Cabrol, *op. cit.*, t. I, col. 1816. D'autres inscriptions dans Bayet, *De titulis Atticæ*, p. 51. Un anneau d'argent trouvé à Achmim en Égypte, Forrer, *Die frühchristlichen Altertümer*, p. 7, pl. XIII, n. 6, du ^V^e-^{VI}^e siècle, porte l'image de saint Michel avec la légende : ΑΡΧΑΓΓΕΛΕ ΒΟΗΘΙ ΔΟΥΛΑΕ (sic). Un ivoire magnifique souvent reproduit, du commencement du ^{IV}^e siècle, Kaufmann, *Handbuch*, p. 417, aujourd'hui au British Museum, représente une belle image de saint Michel et au-dessus une inscription portant cette prière : ΔΕΧΟΥ ΠΑΡΟΝΤΑ | ΚΑΙ ΜΑΘΩΝ ΤΗΝ ΑΙΤΙΑΝ.

Nous pourrions encore relever d'autres preuves qui, analogues aux précédentes et d'accord avec elles, donnent à ces mots du symbole : *Credo... sanctorum communionem*, le même sens que l'Église, en attestant cette union de vie spirituelle et surnaturelle qui existe entre les membres des trois Églises et comporte un échange de mérites et de suffrages, etc., qui fait qu'on donne et qu'on reçoit, qu'on reçoit et qu'on rend, qu'on demande et qu'on accepte. Au ^{IV}^e siècle, d'après les preuves monumentales, la doctrine de la communion des saints est à peu près aussi complète qu'aujourd'hui. Dans ce qui précède, nous avons surtout utilisé les monuments de Rome, de cette Église mère, qui a si souvent inspiré les autres, parce qu'ils sont en plus grand nombre et d'une plus haute antiquité. Vu leur origine et leur caractère, ils reproduisent non seulement les croyances officielles, mais surtout celles du peuple et par là même ont une plus grande importance.

Wolter, *Die römischen Katakomben und ihre Bedeutung für die katholische Lehre von der Kirche*, Francfort-sur-Main, 1866; Tourret, *Étude épigraphique sur un traité de saint Augustin*, dans la *Revue archéologique*, 1878, t. I, p. 140-155, 281-298; E. Revillout, *Les prières pour les morts dans l'épigraphie égyptienne*, dans la *Revue égyptologique*, 1885, p. 1-54; De Waal, *Il simbolo apostolico illustrato dalle iscrizioni dei primi secoli*, Rome, 1896, p. 48-59; Arthur Loth, *La prière pour les morts dans l'antiquité chrétienne*, dans la *Revue anglo-romaine*, t. I (1896), p. 241-254; Kirsch, *Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften*, Cologne, 1897; Id., *Les acclamations des épitaphes chrétiennes de l'antiquité et les prières liturgiques pour les défunts*, dans le *Compte rendu du IV^e congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg (Suisse)*, Fribourg (Suisse), 1898, 3^e section, p. 113-122; Id., *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum*, dans *Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte*, Mayence, 1900, t. I, fasc. 1, p. 33-35, 55, 58, 96-98, 110-115, 173-178; Kaufmann, *Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums*, Mayence, 1900, p. 141-177; Id., *Die altchristl. Vorstellung vom himmlischen Paradiese nach den Denkmälern*, dans *Der Katholik*, 1897, t. II, p. 1-20; Wilpert, *Ein Cyklus christologischer Gemälde aus der Katakomba der heil. Petrus und Marcellinus*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 30-50; Id., *Die Malereien der Katakomben Roms*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 324-505; H. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Paris-Rome, 1900, t. I, p. 185-196; M. Morawski, *Sur la communion des saints*, Cracovie, 1899, mentionné dans le *Commentarius authenticus convent. alt. de archeologia christiana*, Rome, 1900,

p. 158; *Der Katholik*, 1899, t. II, p. 385-400; J. Bilczeroskiego, *Archeologia chrześcijańska wobec historyi kościoła i dogmatu* (en polonais), Cracovie, 1890; Karl Michel, *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit*, dans *Studien über christl. Denkmäler*, de J. Ficker, nouvelle série, fasc. 1, Leipzig, 1902; dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1902, t. I, p. XCII-CLXII, 1^{re}-103^e, 154^e-190^e; G. Rabeau, *Le culte des saints dans l'Afrique chrétienne d'après les inscriptions et les monuments figurés*, Paris, 1903; E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, édit. G. Anrich, Tubingue, 1904.

R.-S. BOUR.

3. COMMUNION EUCHARISTIQUE. Après avoir exposé : 1^o la doctrine générale concernant la communion, on traitera spécialement : 2^o de la communion fréquente; 3^o de la communion sous les deux espèces; 4^o de la communion spirituelle.

I. COMMUNION EUCHARISTIQUE. DOCTRINE GÉNÉRALE. — I. Définition. II. Nécessité. III. Ministre. IV. Administration. V. Sujet. VI. Dispositions. VII. Effets.

I. DÉFINITION. — 1^o D'une façon générale, communier, c'est recevoir le sacrement de l'eucharistie. D'après les Pères, dit le concile de Trente, sess. XIII, c. VIII, ce sacrement peut être reçu de différentes manières : 1. D'une façon purement sacramentelle, par un sujet d'ailleurs apte à percevoir les fruits du sacrement, mais dépourvu de quelque disposition nécessaire à cet effet; si le manque de disposition est imputable au sujet, la communion sera indigne; s'il n'est pas imputable, elle sera simplement non fructueuse; 2. d'une façon purement spirituelle; c'est le cas de ceux qui ont le désir de manger de ce pain céleste, si ce désir est accompagné d'une foi vive et animée par la charité; 3. d'une façon à la fois sacramentelle et spirituelle, comme font ceux qui s'approchent de la sainte table en état de grâce sanctifiante. Nous n'avons pas à traiter ici de la communion de désir ou communion spirituelle, voir ce mot; reste la communion sacramentelle ou communion eucharistique proprement dite qui, fructueuse ou non, consiste à recevoir réellement l'eucharistie, autrement dit à manger ou à boire les espèces consacrées, conformément aux paroles de Jésus-Christ. Matth., xxvi, 26 sq. De cette manducation, résulte une certaine union entre Jésus-Christ et le fidèle qui le reçoit; de là, le nom de communion.

2^o Mais quand cette manducation a-t-elle lieu? Est-ce dans la bouche du communiant, ou au moment de la déglutition des espèces, ou seulement à l'instant où les espèces perdent leur consécration? En matière d'institution des sacrements, il est de règle de prendre les mots dans leur acception courante; or, communément, on ne considère les aliments comme mangés que lorsqu'ils ont été avalés. Sans doute, on dit que l'on mange les aliments alors qu'ils sont encore dans la bouche, mais si, à ce moment, on les rejette, on ne dirait pas qu'ils ont été mangés et celui qui n'aurait pas pris d'autre nourriture serait regardé comme étant à jeun. Cf. de Lugo, *De venerabili eucharistiæ sacramento*, disp. XII, n. 28. On ne peut donc admettre, ce semble, l'opinion rapportée par Génicot, *Theologia moralis institutiones*, 4^e édit., t. II, d'après laquelle il y aurait manducation du corps du Christ, si les saintes espèces demeuraient dans la bouche du communiant jusqu'à leur dénaturation totale, car alors l'effet du sacrement se produirait avant ce qui, dans le langage courant, constitue la manducation proprement dite. Or, Jésus-Christ affirme expressément, Joa., vi, 58 : *Qui manducat me et ipse vivet propter me*. En tout cas, il faut s'en tenir à la pratique des fidèles et, comme l'enseigne saint Alphonse, *Theologia moralis*, I, VI, n. 226, 2^e, ne pas retenir les saintes espèces dans la bouche jusqu'à leur consommation totale. C'est pourquoi l'Église permet d'aider ceux qui ne peuvent pas avaler le pain sacré en

leur donnant un peu d'eau ou de vin. S. Alphonse, I. VI, n. 288, 5^e. On a discuté également le cas de ceux qui ne peuvent prendre de nourriture que par un orifice stomacal artificiel, cf. Génicot, *loc. cit.*, et l'on admet généralement qu'ils pourraient être communies ainsi utilement et licitement en cas de nécessité (pour le viatique). Le mode normal de manducation par la bouche est en réalité accidentel; l'essentiel est que les aliments parviennent dans l'estomac.

3^o Il est naturel de considérer la manducation de l'eucharistie comme se continuant dans l'estomac jusqu'à ce que les espèces aient perdu leur consécration. Les médecins de notre époque pensent que, chez les personnes bien portantes, la durée de ce délai n'est pas inférieure à une demi-heure et qu'elle peut être de deux à trois heures chez ceux qui sont atteints de quelque affection gastrique; mais il est vraisemblable qu'un temps moindre suffit si les espèces viennent à se mélanger avec d'autres aliments. Voir A. Vacant, dans *L'université catholique*, décembre 1893; P. Gasparri, *Tractatus canonice de sanctissima eucharistia*, n. 1194, Paris, 1897, t. II, p. 407-408. De là une triple conclusion : 1. Il arrive souvent que les saintes espèces n'ont pas encore disparu lorsqu'on prend de la nourriture après avoir communie; néanmoins il y aurait irrévérence envers le sacrement si l'on n'attendait pas un certain temps, par exemple, un quart d'heure, à moins de raison sérieuse. 2. A plus forte raison, après avoir communie, on doit s'abstenir de cracher tant que l'hostie n'a pas été complètement avalée. 3. Les personnes qui pratiquent le lavage de l'estomac doivent attendre de deux à trois heures après la communion, de peur que des parties non décomposées de l'hostie ne soient entraînées avec le lavage altéré.

II. NÉCESSITÉ. — 1^o *La communion n'est pas nécessaire de nécessité de moyen pour le salut.* — Ce point de doctrine est établi par les définitions du concile de Trente, par l'enseignement des Pères et par le raisonnement théologique.

1. Dans sa session XIV, can. 2, le concile de Trente définit que le sacrement de pénitence est une seconde planche de salut après le baptême. On est donc également sauvé si l'on meurt avec la grâce baptismale ou si, après avoir péché gravement, on a reçu l'absolution sacramentelle. Il n'est nullement question ici de l'eucharistie; elle n'est donc pas un moyen nécessaire de salut. Aussi, le même concile, traitant de la communion des enfants, déclare, sess. XXI, can. 4, qu'elle n'est nullement nécessaire avant l'âge de discrétion, et il en donne, c. IV, cette raison qu'avant cet âge ils ne peuvent pas perdre la grâce baptismale qui a fait d'eux des enfants de Dieu et des membres vivants du corps du Christ. En d'autres termes, l'eucharistie est nécessaire aux adultes pour conserver la grâce, mais sans l'eucharistie on peut recevoir la grâce et par suite être sauvé.

2. Autrefois, l'on communiait les enfants aussitôt après leur baptême (voir col. 495), mais, ajoute le concile de Trente, sess. XXI, c. IV, cette pratique, fondée sur des raisons plausibles au temps où elle était en vigueur, n'avait nullement été dictée aux saints évêques des premiers siècles par la croyance que l'eucharistie soit nécessaire pour le salut. De fait, les témoignages abondent en preuve de la suffisance du baptême. Ainsi, saint Augustin, *De peccatorum meritis et remissione*, I, I, c. XXVIII, n. 46, *P. L.*, t. XLIV, col. 179, affirme catégoriquement que, si un néophyte meurt aussitôt après son baptême, il n'a plus rien à payer à la justice de Dieu, ni de retard à subir avant d'entrer dans le royaume des cieux. Voir t. II, col. 201. Mais alors comment se fait-il que le même saint Augustin, *Contra Julian.*, I, I, c. IV, n. 13, *P. L.*, t. XLVI, col. 648, où il s'appuie sur l'enseignement du pape Innocent I^{er}; *Contra duas epist. pelagian.*, I, II, c. IV, *P. L.*, t. XLIV, col. 516, etc., et d'autres

Pères avec lui, Innocent I^{er}, *Epist.*, xxx, *ad Milevitanum*, n. 5, *P. L.*, t. XX, col. 592; S. Gélase I^{er}, *Epist.*, VII, *ad episc. in Piceno*, *P. L.*, t. LIX, col. 37, s'appuyant sur les paroles de Jésus-Christ, Joa., VI, 54, affirme que les enfants ne sauraient avoir la vie en eux s'ils ne mangent pas la chair du Fils de l'homme? C'est que ces Pères avaient à réfuter les pélagiens qui distinguaient entre le royaume des cieux auquel l'enfant avait droit même avant d'être baptisé et la vie éternelle où il ne pouvait être admis qu'après avoir reçu l'eucharistie. Le raisonnement opposé à ces hérétiques était le suivant : D'après les paroles de Jésus-Christ, on ne peut avoir la vie qu'en mangeant sa chair, c'est-à-dire en s'unissant à lui, comme les membres sont unis au corps. Or, en vertu du baptême, les enfants deviennent les véritables membres du corps du Christ. Donc ils ont droit à la vie éternelle. Il ne faut pas douter, dit saint Fulgence, *P. L.*, t. LXV, col. 124, que tout fidèle participe au corps et au sang du Seigneur en devenant membre de son corps par le baptême, et que, s'il meurt avant d'avoir mangé ce pain et bu ce calice, il sera, en quittant ce monde, membre du corps du Christ. Cf. S. Augustin, *In Joa.*, tr. XXVI, n. 15 sq., *P. L.*, t. XXXV, col. 1614; *De peccatorum meritis et remissione*, I, III, c. IV, n. 8, *P. L.*, t. XLIV, col. 190; Innocent I^{er}, *loc. cit.*; S. Fulgence, *Epist.*, XII, *ad Ferendum*, n. 24 sq., *P. L.*, t. LXV, col. 390 sq. Il n'était donc pas besoin d'imaginer, comme l'a fait Rosmini, que les enfants qui meurent avant d'avoir communie reçoivent miraculeusement au moment de leur mort le corps et le sang du Christ. Cette proposition a été condamnée par la S. C. de l'Inquisition, le 14 décembre 1887. Denzinger, n. 1767. Du reste, la parole de Notre-Seigneur n'affirme pas cette nécessité de moyen. Notre-Seigneur proclame seulement la nécessité de l'eucharistie, mais il ne le fait pas en termes universels. D'ailleurs, l'accomplissement du précepte suppose des conditions subjectives qui ne sont pas exprimées ici; il faut avoir la vie, et il faut recevoir dignement l'eucharistie. Calmes, *L'Évangile selon S. Jean*, Paris, 1904, p. 257. Cf. A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903, p. 460-461. Enfin, Notre-Seigneur n'avait-il pas dit que celui qui croit au Fils a la vie éternelle? Joa., VI, 40, 47. Selon son enseignement, il n'est donc pas nécessaire de communier pour avoir la vie éternelle, s'il suffit de croire en lui pour s'assurer la vie. P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2^e série, Paris, 1905, p. 98.

3. Enfin, la raison théologique dit que, pour être sauvé, il suffit d'être en état de grâce. Or, l'eucharistie, en sa qualité d'aliment de la vie surnaturelle, ne donne point cette vie, mais au contraire elle la suppose chez le communiant. Donc, on peut être sauvé sans avoir reçu l'eucharistie. Mais du moins ce sacrement n'est-il pas nécessaire pour persévérer dans la grâce? Non, si l'on veut dire par là que l'eucharistie confère la grâce de la persévérance finale, car cette grâce est un secours divin spécial auquel aucun sacrement ne donne droit. Non encore, absolument parlant, s'il est question des grâces nécessaires pour persévérer, car on peut les obtenir par d'autres moyens, par exemple par la prière. Autrement, celui qui serait dans l'impossibilité de communier serait irrémédiablement perdu, ce que personne ne peut soutenir. Cf. de Lugo, disp. III, sect. I.

2^o *La communion est en quelque sorte nécessaire aux adultes pour persévérer dans la grâce.* — Toutefois, si avec saint Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XVIII, p. 1, a. 2, q. IV, on appelle nécessaire au salut non seulement les moyens indispensables pour obtenir la grâce première, mais aussi les moyens requis pour conserver cette grâce, l'eucharistie rentre dans cette dernière catégorie et elle y tient la première place. En effet, Jésus-Christ le déclare, Joa., VI, 54 : *Si vous ne man-*

gez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous, c'est-à-dire vous ne persévérerez pas longtemps dans l'état de vie surnaturelle. L'eucharistie est une nourriture qui ne donne pas la vie, mais qui l'entretient et la développe. De même, le signe sacramentel de l'eucharistie montre qu'elle est essentiellement un aliment spirituel, un viatique destiné à restaurer les âmes et à les empêcher de défaillir durant leur pèlerinage vers le ciel. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. cxxix, a. 2. Ainsi l'eucharistie est la voie normale par laquelle l'homme reçoit de Dieu les secours dont il a d'autant plus besoin, pour persévérer dans la grâce, que cette persévérance est plus difficile à obtenir; dès lors, celui qui s'abstient volontairement et pendant longtemps de communier peut difficilement s'attendre à recevoir par une autre voie ces indispensables secours. En ce sens, l'eucharistie est moralement nécessaire à tous ceux qui sont exposés à perdre la grâce, c'est-à-dire à tous les adultes, mais le degré de cette nécessité varie d'une personne à l'autre selon la force des passions ou des occasions qui les sollicitent au péché. Cf. Gehr, *Die heiligen Sakramente*, t. II, § 24.

3^o Il existe un précepte divin obligeant les adultes à communier en certaines circonstances. — Ce précepte est exprimé dans les paroles de Jésus-Christ, Joa., VI, 54, qui établissent la nécessité morale, pour les adultes, de recevoir l'eucharistie; dans les paroles de l'institution : *Faites ceci en mémoire de moi*. Luc., xxii, 19. « Notre Sauveur, dit le concile de Trente, sess. XIII, c. XXI, en instituant ce sacrement, a prescrit de le recevoir en mémoire de lui et pour représenter sa mort, jusqu'à ce qu'il vienne juger le monde. Il a voulu que ce sacrement fût reçu comme une nourriture spirituelle où les âmes puiseraient la force de vivre de sa vie, par le fait qu'il a dit : *Celui qui me mange, vivra par moi*. Joa., vi, 58. »

Mais quand ce précepte divin doit-il être accompli ? Les théologiens répondent : 1. On doit communier de temps en temps pendant la vie, mais Jésus-Christ n'a pas déterminé autrement son précepte, il a laissé à son Église, dispensatrice de ses mystères, le pouvoir et le soin de faire cette détermination en l'adaptant aux personnes et aux temps. Les limites du précepte divin sont donc pratiquement fixées par les lois de l'Église. — 2. Il y a certainement obligation, de droit divin, pour les adultes de communier quand ils sont à l'article de la mort ou en danger de mort, car s'il est un moment où l'obligation de puiser des forces spirituelles à la source eucharistique soit urgente, c'est évidemment celui de la lutte suprême d'où dépend le salut éternel. Cf. de Lugo, disp. XVI, n. 35. Aussi l'Église impose-t-elle au prêtre comme un grave devoir de veiller à l'administration du viatique aux fidèles dont il a la charge, et cette sollicitude date de loin, car le 1^{er} concile de Nicée, can. 13, Labbe, *Collect. concil.*, t. II, p. 742, donne déjà comme une loi ancienne et canonique de ne priver personne, pas même ceux qui étaient en cours de pénitence publique, du dernier viatique qui leur est si nécessaire. Voir VIATIQUE. — 3. Enfin, il peut arriver qu'une personne ne croie pas pouvoir surmonter ses passions ou résister à de graves tentations autrement qu'en communiant plus souvent que l'Église le prescrit; en ce cas, le précepte divin l'oblige à cette communion plus fréquente. Mais ce cas est rare, car les autres moyens, prière, mortification, etc., peuvent ordinairement suffire; d'ailleurs, quand même, en fait, ils ne suffiraient pas, l'omission de la communion ne constituerait pas un péché distinct de ceux que cette omission ferait commettre. Cf. S. Alphonse, l. VI, n. 295.

4^o L'Église fait aux fidèles une obligation de communier au moins à Pâques. — Le précepte ecclésiastique de la communion est formulé par le concile de Latran dans les termes suivants : *Tout fidèle de l'un ou l'autre sexe, parvenu à l'âge de discrétion, devra faire, au*

moins une fois par an, la confession de ses péchés... et recevoir avec respect, au moins à Pâques, le sacrement de l'eucharistie, à moins qu'il ne préfère s'abstenir temporairement pour quelque motif raisonnable, du consentement de son propre pasteur : faute de quoi, qu'il lui soit interdit d'entrer de son vivant à l'église, et qu'à sa mort il soit privé de la sépulture ecclésiastique. Denzinger, n. 363. Ce décret a été confirmé par le concile de Trente, sess. XXII, can. 9.

1. *Historique.* — Il n'était pas besoin, dans les premiers siècles de l'Église, de prescrire aux fidèles de recevoir l'eucharistie; la coutume, générale alors, de communier très fréquemment, tenait lieu de loi. Voir COMMUNION FRÉQUENTE. Saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. rxxx, a. 10, ad 5^{um}, attribue cependant au pape Anaclet un décret prescrivant la communion quotidienne, mais de Lugo, disp. XVI, n. 30, fait remarquer que cette ordonnance concernait uniquement les ministres qui assistaient le prêtre à l'autel. D'ailleurs, cette décrétale n'est pas authentique. Le synode d'Antioche *in cœnensis* (341), can. 2, ordonnait à tous ceux qui assistaient à la messe d'y communier, sous peine d'être exclus de l'Église. Mansi, t. II, col. 1309. Au temps de saint Jérôme, *Epist.*, XLVIII, *ad Pammachium*, n. 15, P. L., t. XXII, col. 506; LXXI, *ad Lucin.*, n. 6, col. 672, l'usage de la communion quotidienne persistait encore à Rome et en Espagne; mais en Orient, saint Basile, *Epist.*, xciii, *ad Cæs. patrit.*, P. G., t. xxxii, col. 485, témoigne que la plupart communiaient quatre fois par semaine et aux fêtes, et saint Augustin, *Epist.*, lrv, *ad Januarium*, P. L., t. xxxiii, col. 200, dit que les uns communiaient tous les jours, d'autres plusieurs fois chaque semaine, d'autres enfin seulement le dimanche. Au vi^e siècle, la ferveur était à ce point ralentie dans certaines parties des Gaules que le concile d'Agde (506) déclarait dans son canon 18, Mansi, t. viii, col. 327, que l'on ne devait pas regarder comme catholiques, ceux qui ne communiaient pas à Noël, à Pâques et à la Pentecôte. Ce décret attribué par Gratien (1050), can. 16, dist. II, *De consecr.*, au pape Fabien (258), a été cité comme tel par saint Thomas, *loc. cit.* A la même époque, en d'autres régions des Gaules, le relâchement était moindre, puisque le concile d'Auxerre, tenu en 585, prescrivait encore la communion hebdomadaire. Ainsi la discipline sur ce point différait suivant les Églises. Les Capitulaires d'Anségise (ix^e siècle), l. II, n. 43, P. L., t. xcvi, col. 549-550, ordonnent au moins trois communions par année. Voir COMMUNION FRÉQUENTE. Saint Udalric, évêque d'Augsbourg au x^e siècle, rappelait à ses prêtres leur devoir de recommander aux fidèles de communier quatre fois par an : *Quater in anno, id est, natale Domini et cæna Domini, Pascha et Pentecoste, omnes fideles ad communionem corporis et sanguinis Domini accedere admonete*. *Sermo synodalis*, P. L., t. cxxxv, col. 1072-1073. Un synode, tenu en Écosse vers 1076 par ordre de la reine Marguerite, ordonne la communion pascale qui était négligée. Sess. XV, Mansi, t. xx, col. 480. Le concile de Gran, tenu en 1114, impose à tous les fidèles de communier à Pâques, à la Pentecôte et à Noël et aux clercs à toutes les grandes fêtes de l'année. Mansi, t. xxi, col. 100. On en voit un autre exemple dans ce concile de Toulouse tenu quinze ans (1229) après le concile de Latran. Son canon 13^e, Mansi, t. xxiii, col. 197, maintenait encore l'obligation des trois communions prescrites par le décret d'Agde. Ceux qui ne communiaient pas étaient soupçonnés d'être des albigeois. Le synode d'Albi (1254) faisait la même obligation. Can. 29, Mansi, *ibid.*, p. 840. Saint Edmond de Cantorbéry, dans son Statut de 1236, se bornait à faire recommander par les curés ces trois communions annuelles; seule, celle de Pâques était d'obligation. Can. 18, Mansi, *ibid.*, col. 421. Beaucoup de synodes diocésains promulguèrent les décisions du concile de Latran, par exemple, celui

de Trèves (1227), can. 3, Mansi, *ibid.*, col. 27, de Pont-Audemur (1279), can. 5, Mansi, t. xxiv, col. 222 (ceux qui ne communient pas sont suspects d'hérésie), et de Bourges (1286), can. 13, Mansi, *ibid.*, col. 631-632.

2. *Interprétation du décret du concile de Latran.* —

a) On doit communier une fois chaque année au temps de Pâques, c'est-à-dire, d'après le droit commun, Eugène IV, const. *Fide digna*, du 8 juillet 1440, dans la quinzaine qui court du dimanche des Rameaux à celui de *Quasimodo*. Les évêques ont pouvoir d'étendre ce temps suivant les besoins de leurs diocésains et le décret de Latran accorde la même faculté au propre prêtre, *proprio sacerdoti*, c'est-à-dire, en l'espèce, au curé et au confesseur, mais, à l'un et à l'autre, seulement dans les cas particuliers concernant la paroisse ou quelques pénitents. — b) On est obligé de communier au moins à Pâques. Plus explicitement le concile de Trente, sess. XIII, can. 9, déclare que ce commandement prescrit aux fidèles de communier chaque année, au moins, à Pâques. Ainsi, le précepte est double; communier chaque année, c'est le point principal; c'est là, si l'on veut, la détermination du commandement formulé par le Christ de manger sa chair; quant à la prescription de communier à Pâques, plutôt qu'en un autre temps, quoique gravement obligatoire, elle n'est que secondaire. De là découlent d'importantes conséquences : a. Celui qui a communie avant l'époque pascale reste tenu *sub gravi* de communier à cette époque. — b. Celui qui, légitimement ou non, n'a pas satisfait au devoir pascal, reste obligé de communier avant l'époque pascale de l'année suivante. Plusieurs disent, cf. S. Alphonse, *loc. cit.*, n. 297, qu'il doit faire cette communion au plus tôt et qu'il commettrait une nouvelle faute chaque fois qu'il manquerait de profiter de l'occasion d'accomplir ce devoir; mais de Lugo, *op. cit.*, disp. XVI, n. 69, fait remarquer que le précepte divin dont l'observation reste seule en cause dans le cas présent n'oblige pas à communier pendant l'année à un moment plutôt qu'à un autre. Le même théologien pense que l'obligation de suppléer la communion omise s'éteint avec l'année civile au 31 décembre, mais Eugène IV, voulant expliquer que les fidèles ne sont pas obligés de communier le jour de Pâques, dit expressément que le législateur de Latran a entendu que l'année où l'on devait communier courait de Pâques à Pâques. — c. Celui qui, selon ses prévisions, ne pourra pas accomplir le devoir pascal est tenu de se libérer, s'il le peut, de l'empêchement prévu, mais s'il ne le peut pas, il n'est pas obligé d'anticiper l'accomplissement du devoir pascal, excepté dans le cas où l'empêchement en question devrait durer jusqu'à l'époque pascale de l'année suivante. S. Alphonse, n. 298. — d) D'après plusieurs réponses de la S. C. des Rites, 27 septembre 1608, 23 décembre 1770, Gardellini, n. 4363, les ecclésiastiques, attachés à une église (cathédrale ou collégiale) où l'on célèbre le jeudi-saint la messe solennelle ou conventuelle, sont obligés de communier à cette messe. La même obligation a existé autrefois pour les fidèles, can. 17, dist. II, *De consecrat.*, et l'on ne peut que louer l'usage des fidèles en certains endroits d'accomplir ce jour-là le devoir pascal. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra eucharistia*, n. 1159 sq. — e) Innocent XI a condamné cette proposition : *On satisfait au précepte de la communion annuelle par une manducation sacrilège du corps du Seigneur*. Denzinger, n. 1072. Celui qui aurait fait à Pâques une communion sacrilège serait donc dans la même condition que celui qui n'aurait pas communie du tout. Ceci ne contredit pas le principe : *Finis legis non cadit sub præcepto*, car l'Église ne fait ici que déterminer le temps où l'on doit accomplir le précepte divin; or celui-ci exige que l'on communie dignement. — e) Une coutume universelle, ayant aujourd'hui force de loi, oblige les fidèles à communier à Pâques de la

main de leur curé ou tout au moins dans leur paroisse sauf autorisation du curé de communier ailleurs. Il va de soi que cette autorisation peut être également donnée par l'évêque ou par ses vicaires généraux, qui sont de droit les pasteurs ordinaires de tout le diocèse. En outre, l'autorisation du curé peut être, en certains cas, raisonnablement présumée, mais, hormis ces cas, en communiant en dehors de la paroisse, on ne satisfait pas au devoir pascal, quand même on communierait de la main de l'évêque ou dans l'église cathédrale. Ballerini, *Opus theologicum morale*, tr. X, n. 216, 223; S. C. des Evêques et des Réguliers, 21 janvier 1848. Cette loi est fondée sur le droit et le devoir que le pasteur a de connaître son troupeau. Par exception les prêtres satisfont au précepte, partout où ils célèbrent; les personnes qui n'ont point de domicile, partout où elles se trouvent; de même les voyageurs, si leur absence doit durer jusqu'à la fin de l'époque pascale; enfin, les personnes de service, employées à demeure chez les religieux exempts, satisfont au devoir pascal dans l'église du couvent dont ils dépendent. — f) Sont tenus à la communion annuelle tous les fidèles des deux sexes dès qu'ils ont atteint l'âge de discrétion. Cette question sera traitée à propos du sujet de la communion. — g) Le concile de Latran a édicté contre les réfractaires à la présente loi une double pénalité : a. On devra leur interdire l'entrée de l'église, mais cette pénalité n'est que *ferendæ sententiæ*, comme on le voit par le texte lui-même. — b) Ils seront privés de la sépulture ecclésiastique : cette peine est *latæ sententiæ*; toutefois, de nos jours, elle n'est infligée qu'à ceux qui ont refusé publiquement les derniers sacrements ou aux pécheurs notoires décédés sans avoir donné aucun signe de pénitence, lorsque la notoriété et la nature des faits sont telles que l'octroi de la sépulture ecclésiastique serait une cause de scandale.

III. MINISTRE. — Les prêtres célébrants se communiant eux-mêmes, les laïques recevant la communion de la main des prêtres, telle a toujours été la coutume de l'Église, dit le concile de Trente, sess. XIII, c. viii, et il ajoute que cette coutume doit être conservée comme venant de la tradition apostolique. Partout, en effet, et toujours le droit ordinaire de dispenser l'eucharistie a été reconnu aux prêtres; les diacres n'ont jamais eu sous ce rapport qu'un pouvoir subordonné à celui de l'évêque ou du prêtre, dont ils ne sont que les assistants; quant aux clercs inférieurs et aux laïques, s'ils ont eu parfois à porter la sainte eucharistie, c'est exceptionnellement et par délégation expresse ou dans le cas de nécessité.

1^o *Les prêtres.* — Ils sont les dispensateurs principaux et ordinaires de l'eucharistie. L'ordination sacerdotale, qui est la source première de ce pouvoir, ne suffit cependant pas à constituer le ministre compétent de la communion; il est nécessaire que le pouvoir d'ordre soit complété par un certain pouvoir de juridiction. En outre, certaines dispositions sont requises chez le ministre pour la licéité de l'administration du sacrement. Enfin les prêtres, ceux surtout qui ont charge d'âmes, ont l'obligation d'administrer l'eucharistie aux fidèles, excepté s'ils en étaient indignes.

1. *Pouvoir d'ordre.* — Par le fait que Jésus-Christ a confié aux prêtres seuls la charge d'offrir le sacrifice de la nouvelle loi, il leur appartient de s'administrer l'eucharistie à eux-mêmes et de la donner aux autres, dit saint Thomas. *Officium corp. Christi*, hymne *Sacris solenniis*. Sans doute, la corrélation entre le droit de distribuer la sainte victime et le pouvoir de la sacrifier n'est pas étroite à ce point que l'eucharistie reste sans effets si on la reçoit d'un ministre autre que le prêtre; néanmoins, en sa qualité de sacrificateur de l'auguste victime, le prêtre seul a droit sur l'eucharistie. En dehors de lui, il n'y a place que pour un pouvoir délé-

gué ou dans le cas de nécessité. Ainsi sous le rapport de son administration, l'eucharistie n'est pas sans analogie avec le baptême.

2. *Pouvoir de juridiction.* — Que le prêtre seul soit, en principe, le ministre de l'eucharistie, on le conçoit mieux encore si l'on observe que le prêtre est par sa fonction le dispensateur des sacrements. Toutefois un principe d'ordre, qui se justifie de lui-même et qui a toujours été de règle dans l'Église, veut que chaque prêtre administre les sacrements seulement à ceux dont il a la charge et ne lui permet pas de les administrer à d'autres sans l'autorisation de leur propre pasteur. La dispensation de l'eucharistie n'échappe pas à cette règle, rappelée par le concile de Latran qui oblige les fidèles à recevoir à Pâques la communion de la main de leur propre prêtre. Le synode de Lambeth (1281) défendait aux curés de communier les fidèles qui n'étaient pas de leur paroisse, et les étrangers, à l'exception des voyageurs et sauf le cas de nécessité. Can. 1, Mansi, t. xxiv, col. 406. Aussi l'on tient communément, S. Alphonse, l. VI, n. 234, qu'il y aurait faute grave à administrer la communion sans l'autorisation, au moins raisonnablement présumée, de celui qui a juridiction ordinaire dans l'endroit. En pratique, la coutume autorise tout prêtre à communier à sa messe les personnes qui se présentent; mais s'il s'agissait de porter la communion à un malade, la permission du curé serait (sauf le cas de nécessité urgente) absolument nécessaire. Les religieux à vœux solennels, qui donneraient le viatique sans autorisation, encourraient même l'excommunication *latæ sententiæ*, simplement réservée au souverain pontife, portée par la constitution *Apostolicæ sedis*, n. 14.

3. *Dispositions nécessaires.* — a) Les pouvoirs soit d'ordre, soit de juridiction du prêtre peuvent être liés, quant à la licéité (parfois même quant à la validité) de leur exercice, par les censures ecclésiastiques. Il faut donc que le ministre de la communion ne soit frappé d'aucune censure telle que suspense, interdit, excommunication, autrement, si, nonobstant la censure, il administrait la communion, hors le cas de nécessité, il pécherait gravement et encourrait l'irrégularité. — b) Est-il nécessaire que le ministre de la communion soit en état de grâce? La question est controversée. S. Alphonse, l. VI, n. 35, soutient l'affirmative qu'il appuie sur l'autorité du catéchisme romain, part. II, c. 1, n. 26, et du rituel romain, *De sanctissimo eucharistiæ sacramento*, n. 1, et aussi sur ce motif que les prêtres exercent, en donnant la communion, un ministère pour lequel ils ont été ordonnés : or, il est de principe qu'il y a péché grave à exercer les fonctions d'ordre sans être en état de grâce. Mais d'autres théologiens cités par saint Alphonse, en particulier, de Lugo, disp. VIII, n. 155, et la généralité des auteurs modernes soutiennent que le prêtre ou le diacre administrant la communion en état de péché mortel ne pèchent pas gravement, attendu qu'ils ne font que transporter le sacrement d'un endroit dans un autre, absolument comme le ferait un laïque qui prendrait le sacrement sur l'autel pour se communier lui-même. Il n'y a donc pas là, au sens vrai du mot, exercice d'une fonction d'ordre, c'est-à-dire d'une fonction qui est productrice d'un sacrement et immédiatement sanctificatrice pour le fidèle qui le reçoit. C'est pourquoi, bien que la sainteté chez le ministre soit de toute convenance pour une telle action, l'état de grâce n'est cependant pas aussi étroitement requis que s'il s'agissait de consacrer l'eucharistie. Cf. Ballerini, tr. X, n. 44. Néanmoins, comme le fait remarquer Berardi, *Praxis confessoriorum*, t. II, n. 3381, cette opinion ne cadre guère avec les textes du catéchisme et du rituel romain. Saint Alphonse, *loc. cit.*, conclut que le prêtre, célébrant en état de péché grave, se rend coupable d'un quatrième sacrilège en se donnant

la communion à lui-même et aux autres fidèles. Le même docteur se demande encore si le ministre ne commet pas autant de péchés mortels distincts qu'il administre de communions? Les uns l'affirment, parce que chaque communion est un repas distinct et une action complète. Mais, dit saint Alphonse, il est plus probable que le nombre des communions est seulement une circonstance aggravante, attendu que toutes ces communions ne font qu'une seule action morale, un seul repas auquel prennent part plusieurs convives.

4. *Obligation d'administrer l'eucharistie.* — Le prêtre qui a charge d'âmes est obligé : a) d'administrer les sacrements aux fidèles dont il est le pasteur quand ceux-ci les demandent dans des conditions raisonnables. C'est là une obligation de justice, de sorte que le refus de la communion à une personne qui serait dans l'obligation ou dans la nécessité de la recevoir constituerait une faute grave. Il faut en dire autant du refus de la communion faite simplement par dévotion, si ce refus était fréquent ou si la personne qui la demande avait une raison grave de communier ce jour-là. En tous cas, la fréquence des communions d'une personne n'est jamais un motif de la repousser, S. C. du Concile, 12 février 1779, Denzinger, n. 1086, soit par un refus, soit par un accueil qui la détournerait de l'usage du sacrement. — b) En particulier, vis-à-vis des malades, le pasteur doit veiller à ce qu'ils fassent la communion pascalle et à ne pas les laisser mourir sans avoir reçu le viatique. Concile de Trente, sess. XIII, c. vi. Si même il en est qui désirent communier par dévotion, il a le devoir de leur porter le sacrement, Rituel romain, *De communione pascale*, n. 6; *De comm. infirm.*, n. 1, mais il ne saurait être question de communier ainsi ces personnes aussi souvent qu'elles le faisaient quand elles pouvaient venir à l'église. — c) Le curé est-il obligé d'administrer la sainte communion même au péril de sa vie? Cette question ne peut se poser que par rapport au viatique, voir ce mot, car dans les autres cas, il faut sans doute un empêchement sérieux, mais non point un empêchement d'extrême gravité, pour que le curé soit excusé de toute faute grave en n'administrant pas sur le moment même le sacrement. A la question ainsi posée, il suffira ici de répondre que le baptême et la pénitence, qui sont les seuls sacrements absolument nécessaires au salut, sont, en principe, les seuls que le pasteur doive administrer même au péril de sa vie, S. C. du Concile, 12 octobre 1576, décret approuvé par Grégoire XIII; mais, en pratique, il faut tenir compte du scandale qui se produirait inévitablement si un prêtre ayant charge d'âmes se refusait sans autre motif que la crainte du danger à administrer le viatique et l'extrême-onction. Cf. Berardi, *Praxis confessoriorum*, t. II, n. 4069. — d) Le pasteur peut toujours se faire remplacer par un autre prêtre, même pour porter le viatique, bien que, en cas d'épidémie, il ne lui soit pas permis de quitter son poste. Quant aux autres prêtres, le devoir qu'ils ont parfois de donner la communion relève uniquement de la vertu de charité et ne les oblige, sous peine de faute grave, que dans le cas de nécessité extrême, c'est-à-dire dans le cas du viatique à donner à un malade qui, autrement, en serait privé; encore, dans ce cas, ne sont-ils jamais tenus à ce ministère au péril de leur vie.

5. *Refus de la communion aux sujets indignes.* — On appelle indignes ceux qui étant capables de recevoir le sacrement manquent par leur faute des dispositions requises pour le recevoir avec fruit. Or, comme l'explique saint Alphonse, il y a péché grave à administrer les sacrements à des sujets indignes. Il y aurait là un véritable abus de confiance de la part du prêtre à qui sa fonction de dispensateur des sacrements défend de les donner aux indignes : *Nolite dare sanctum canibus*, Matth., VII, 6; le prêtre se rendrait complice de la pro-

fanation du sacrement; enfin, si l'indignité était publique, l'octroi du sacrement causerait un très grave scandale. Mais, en ce qui concerne l'eucharistie, le prêtre, n'étant pas juge des dispositions des sujets, doit en principe regarder comme digne tout fidèle dont l'indignité n'est pas démontrée : c'est ce que signifie le précepte : *Nolite dare sanctum canibus*. De plus, il faut observer avec de Lugo, *De sacramentis in genere*, disp. VIII, n. 181, que l'action de donner la communion n'est point mauvaise en soi et ne produit de mauvaises conséquences, dans le cas d'indignité du sujet, que par la faute de celui-ci; par suite, la défense de donner la communion à un sujet indigne peut et doit quelquefois s'effacer devant les raisons de très haute gravité qui contrebalancent parfois celles énoncées ci-dessus. Ces raisons exceptionnelles existent dans deux cas différents. D'abord, lorsque l'indignité du sujet n'est connue que par la voie de la confession. Synode de Trèves (1227), can. 3, Mansi, t. XXIII, col. 28. Ensuite, lorsque le refus du sacrement aurait pour conséquence de diffamer le sujet. Dans l'un et l'autre cas, en effet, le refus de la communion détournerait inévitablement les fidèles de recourir aux sacrements. S. Alphonse, l. VI, n. 49, 51. Il faut conclure de là : a) Que la communion doit être refusée, même en public, à tout sujet dont l'indignité est certaine et publique. C'est la règle posée par le rituel romain : *Arcendi sunt publice indigni. De sanctissimo eucharistiae sacramento*, n. 8. Ici, en effet, le refus du sacrement ne cause aucune diffamation et les motifs plus haut indiqués, qui justifient l'interdiction de donner le sacrement, conservent toute leur force. Le rituel indique encore différentes catégories de pécheurs qui tombent sous l'application de cette loi, mais de nos jours la coutume est devenue plus indulgente pour certains d'entre eux. A notre époque, dit Berardi, *Praxis confessariorum*, t. II, n. 4090, les pécheurs auxquels on peut et l'on doit refuser la communion sont : a. les femmes de mauvaise vie vivant en mauvais lieu, ou dont le dévergondement est notoire ; b. ceux qui ne sont mariés que civilement ; c. les concubinaires connus comme tels ; d. les femmes qui se présenteraient à la sainte table vêtues d'une façon scandaleusement immodeste ; e. ceux qui ont été excommuniés publiquement et nominativement ; f. ceux qui sont obligés à quelque rétractation, tant qu'ils ne l'ont pas faite ; g. enfin en général tous ceux dont l'admission à la communion serait une cause de scandale. Cependant, d'après saint Alphonse, *loc. cit.*, n. 45, on ne devrait pas refuser la communion à celui dont l'indignité serait inconnue dans l'endroit où il se présente à la communion, à moins cependant qu'il ne soit vraiment à craindre que son indignité ne vienne à y être dévoilée. — b) Lorsque l'indignité du sujet n'est pas publique, on ne doit point refuser à celui-ci la communion, s'il s'y présente publiquement. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXX, a. 6. Eugène IV, c. *Si sacerdos, de officii judicis ordinarii*, apporte en confirmation de cette doctrine l'exemple de Jésus-Christ, donnant en public la communion à Judas dont il était le seul à connaître l'indignité. Il y a, au contraire, obligation de refuser la communion à ce pécheur, s'il la demande sans témoins, excepté le cas où la connaissance que l'on aurait de son indignité viendrait de la confession. Il est défendu, en effet, d'user des connaissances acquises par cette voie pour causer au pénitent le moindre désagrément, quand même on ne révélerait d'ailleurs rien de ce qu'il a confessé. S. C. de l'Inquisition, 18 novembre 1683, Denzinger, n. 1087. Par suite, lorsqu'on n'a pu absoudre un pénitent, s'il est à craindre qu'il demande à communier, il y a lieu de lui rappeler qu'il doit s'en abstenir ; mais s'il se présente néanmoins, on est obligé de le communier. — c) Le motif d'éviter la diffamation du pénitent est-il le seul qui permette de donner la communion à un sujet indigne ? Les théo-

logiens examinent surtout le cas où le prêtre serait menacé de mort s'il n'administrait le sacrement à un indigne. Tous s'accordent à dire qu'il ne serait pas permis de donner le sacrement à celui qui entendrait le recevoir en mépris de la religion. Ce cas excepté, les avis sont partagés. Les uns disent que l'intérêt de conserver la vie du prêtre, étant aussi grand que celui de conserver la réputation du sujet, doit également permettre d'administrer à celui-ci la communion, quoiqu'il soit indigne ; d'autres, parmi lesquels saint Alphonse, l. VI, n. 49, pensent que s'il est permis parfois de communier un sujet indigne quand il serait diffamé par le refus du sacrement, c'est en réalité dans un intérêt général, qui est celui de ne pas détourner les fidèles des sacrements. Or, dans le cas proposé, cet intérêt n'existe pas. Donc, même au péril de sa vie, le prêtre doit refuser le sacrement. Mais, en fait, la difficulté peut être souvent tournée par la simulation du sacrement, non pas sans doute en donnant au sujet une hostie non consacrée, car il y aurait, dans ce cas, idolâtrie au moins extérieure, mais en feignant de donner la communion alors qu'en réalité on ne donnerait point d'hostie au sujet indigne. Dans ces circonstances et en cette forme la simulation est permise. Il existe, il est vrai, une proposition condamnée par Innocent XI, Denzinger, n. 1046, disant qu'une menace immédiate de mort est une raison suffisante de simuler l'administration des sacrements ; mais ceci doit être entendu de l'acte du prêtre qui simulerait la consécration. Cf. S. Alphonse, l. VI, n. 59.

2° *Les diacres*. — En vertu de leur ordination, ils sont ministres immédiats du prêtre à l'autel. S. Gélase, *Epist. ad episcopos Lucan.*, c. VIII, P. L., t. LXIX, col. 51. — 1. Ils ont comme tels le droit de dispenser l'eucharistie et ils le faisaient régulièrement dans les premiers temps de l'Eglise. Primitivement, ils distribuaient aux fidèles le pain et le vin consacrés et les portaient aux absents. S. Justin, *Apol.*, I, n. 65, 67, P. G., t. VI, col. 428, 429. En Afrique, ils présentaient le calice seulement aux fidèles pour la communion du précieux sang. S. Cyprien, *De lapsis*, c. xxv, P. L., t. IV, col. 485. Le concile de Nicée (325), can. 18, Mansi, t. II, col. 676, interdit aux diacres de donner la communion aux prêtres. Le *Testamentum D. N. J.-C.*, l. II, c. x, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 132, permet seulement aux diacres de découvrir le vase qui contient l'eucharistie, pour que le prêtre prenne la parcelle dont il se communie ; mais le diacre donne encore de sa main au peuple la communion sous les deux espèces. Les *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. XIII, P. G., t. I, col. 1109, disent que l'évêque distribue le pain consacré et le diacre le calice. Cf. Rahmani, *op. cit.*, p. XLVI-XLVII, 198 ; Funk, *Das Testament unsers Herrn und die verwandten Schriften*, Mayence, 1901, p. 74-76 ; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1869, t. I, p. 414-417. C'était la pratique de l'Eglise romaine : le pape, les évêques et les prêtres donnaient aux fidèles le pain consacré ; l'archidiacre, à la suite du pape, les autres diacres, à la suite des évêques et des prêtres, présentaient le calice. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 178 ; Id., *Le Liber pontificalis*, Paris, 1886, t. I, p. 139. Quelques liturgistes et canonistes prétendent que les diacres ont toujours été sous la dépendance des prêtres, seuls ministres réguliers de la dispensation comme de la consécration de l'eucharistie, et qu'ils n'agissaient que par délégation. Le soi-disant concile de Carthage (398) ou mieux les *Statuta Ecclesiae antiqua* de saint Césaire d'Arles, can. 38, Mansi, t. III, col. 954, décident catégoriquement que le diacre ne peut distribuer l'eucharistie qu'au cas de nécessité et par délégation du prêtre. — 2. De nos jours, le diacre ne jouit plus, quant à la distribution de l'eucharistie, d'attributions fixes, mais il peut toujours être délégué par l'évêque ou même (sauf restriction apportée par la légis-

lation ou la coutume diocésaine) par le curé en cas de nécessité, c'est-à-dire dans le cas où il n'y aurait pas de prêtre qui puisse sans grande inconvénience donner la communion. S. Alphonse, l. VI, n. 237. Cette délégation est absolument nécessaire, sauf quand il y a nécessité absolue d'administrer la communion. Le diacre qui, sans nécessité et sans délégation, administrerait l'eucharistie encourrait-il l'irrégularité? L'opinion commune est affirmative; elle s'appuie sur ce motif que le diacre est sans doute ordonné pour administrer le baptême et l'eucharistie, mais seulement à titre auxiliaire, sous la condition qu'il sera commis à cet effet par l'évêque ou par le prêtre; dès lors, s'il agit sans cette commission, il dépasse les limites du pouvoir qu'il a reçu dans l'ordination et il encourt de ce chef l'irrégularité. L'opinion adverse dit, au contraire, que le diacre est véritablement constitué, par son ordination, ministre de l'eucharistie (comme du baptême), quoique ministre en second, de sorte qu'en donnant la communion, il exerce illicitement sans doute, s'il le fait sans délégation, un pouvoir qu'il a véritablement reçu, et dès lors n'encourt point l'irrégularité. Il va de soi que les dispositions requises chez le prêtre quand il administre la communion sont également nécessaires chez le diacre.

3^e Les clercs inférieurs. — Tous ces clercs et, à Rome, spécialement les acolytes, ont été employés pour porter l'eucharistie. Dans sa décrétale adressée à Decentius, P. L., t. xx, col. 557, Innocent I^{er} informe cet évêque qu'il se servait des acolytes pour faire porter le *fermentum*, ou portion du pain consacré à la messe épiscopale, aux différentes paroisses de Rome en signe de communion avec elles. Cf. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, Paris, 1886, t. I, p. 169. On voit également les acolytes chargés de porter l'eucharistie aux martyrs dans les prisons. C'est dans cette circonstance que le saint acolyte Tarcisus trouva la mort comme le rapporte la belle épitaphe due au pape saint Damase, P. L., t. XIII, col. 392. Toutefois les acolytes et les clercs inférieurs n'ont jamais été les ministres de la communion publique, et même la fonction de porter l'eucharistie ne les distinguait guère des laïques auxquels elle était également permise. Aujourd'hui encore, ils n'ont, sous ce rapport, pas plus de droits que les simples fidèles, si ce n'est que ce serait à eux d'administrer la communion dans les cas très rares où, à leur défaut, un laïque pourrait la donner.

4^e Les laïques. — Autrefois, ils se communiaient eux-mêmes, soit à la sainte table, soit dans leurs demeures, avec le pain consacré qu'ils recevaient dans leur main nue, cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XXIII, P. G., t. XXXIII, col. 1126 (en Occident, les femmes devaient couvrir leur main d'un linge blanc), et qu'ils emportaient ensuite à domicile pour se communier les jours suivants. Cf. Tertullien, *De oratione*, c. XIX, P. L., t. I, col. 1182; *Ad uxorem*, l. II, c. v, col. 1296; S. Cyprien, *De lapsis*, c. XXVI, P. L., t. IV, col. 486, et surtout S. Basile, *Epist.*, XCII, *ad Cæsariam patritiam*, P. G., t. XXXII, col. 485. Le concile in Trullo (692) décida, can. 58, qu'en présence d'un évêque, d'un prêtre ou d'un diacre, un laïque ne pouvait se donner à lui-même les saints mystères, sous peine d'être excommunié pendant une semaine. Mansi, t. XI, col. 969. Parfois même, les fidèles étaient chargés, à défaut de clercs, de porter l'eucharistie aux malades en cas de nécessité comme on le voit par l'exemple que cite Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XLIV, P. G., t. XX, col. 670 sq. Le synode tenu à Paris en 829 déclarait déjà, can. 45, que c'était un abus que les femmes distribuassent la communion. Mansi, t. XIV, col. 565. Le synode de Londres (1138), can. 2, déclare que le viatique doit être porté aux malades par les prêtres ou les diacres, et seulement en cas de nécessité par d'autres personnes. Mansi, t. XXI, col. 511. Le concile d'York (1195), can. 4, ne parle plus que du

diacre dans le cas de nécessité. Mansi, t. XXII, col. 653. Au IX^e siècle, saint Théodore Studite déclarait que les laïques et les moines ne peuvent se communier eux-mêmes qu'en l'absence d'un prêtre ou d'un diacre. *Epist.*, l. II, *epist.* CCXIX, *interrog.* IV, P. G., t. XCIX, col. 1661. Saint Thomas, *In IV Sent.*, dist. XIII, q. 1, a. 3, dont la doctrine est suivie par beaucoup d'auteurs, enseigne que les laïques ne peuvent point toucher l'eucharistie, hors le cas de nécessité, ni, par conséquent, donner le viatique, vu qu'il n'est pas absolument indispensable. Cependant beaucoup d'autres théologiens, cf. S. Alphonse, l. VI, n. 237, admettent qu'un laïque pourrait porter et administrer le viatique à un malade, qui autrement en serait privé. Ce fait, tout exceptionnel, ne saurait, disent-ils, causer de scandale, vu la nécessité exceptionnelle qui le légitimerait.

5^e Communion sans ministre. — Il est aujourd'hui de règle que, sauf les prêtres célébrants, personne ne se communie soi-même; mais quand il n'y a point de ministre de qui l'on puisse recevoir la communion, n'est-il pas permis aux laïques ou tout au moins aux diacres et aux prêtres de se communier eux-mêmes? — 1. D'après ce qui précède, les laïques et les clercs inférieurs le pourraient dans le cas de nécessité, c'est-à-dire pour se donner à eux-mêmes le viatique. La S. C. de la Propagande répondait en ce sens le 10 août 1841 au vicaire apostolique du Tong-King et permettait que l'eucharistie, apportée aux chrétiens emprisonnés pour la foi, leur fût laissée pour être consommée par eux en secret. Cependant ce décret ne décide pas entièrement qu'il serait permis à un laïque, en cas de nécessité extrême, de communier en prenant une hostie dans le tabernacle. — 2. D'après saint Alphonse, l. VI, n. 238, c'est une opinion probable que le prêtre peut, à défaut d'autre ministre, prêtre ou diacre, se communier, même par simple dévotion, à la condition toutefois, dit Gasparri, t. II, n. 1081, qu'il ne puisse pas célébrer la messe, car s'il pouvait célébrer, c'est à ce moyen régulier de communier qu'il devrait recourir. — 3. Plusieurs auteurs, cités par saint Alphonse, donnent comme probable que le diacre pourrait également, dans les mêmes circonstances que le prêtre, se donner à lui-même la sainte communion, là, du moins, où des règlements particuliers ne le lui interdiraient pas.

IV. ADMINISTRATION. — 1^o Réserve des saintes espèces. — 1. Il y a obligation de conserver l'eucharistie dans toutes les églises paroissiales ou cathédrales, afin de pouvoir la donner aux infirmes, et aussi dans les églises des religieux exempts. Dans l'antiquité chrétienne, l'eucharistie était conservée, non pas en vue d'un culte d'adoration, mais exclusivement pour l'administration aux malades. Voir COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES.

2. L'eucharistie doit être gardée dans un tabernacle fermant à clef, et la clef doit être tenue par le prêtre en lieu sûr; cependant là où une coutume immémoriale autorise cette pratique, il peut laisser cette clef entre les mains d'une personne de confiance dépendant de lui; enfin dans les couvents de religieuses, on peut, conformément à la coutume, laisser la clef du tabernacle à leur garde. Gasparri, t. II, n. 999.

3. Les saintes espèces doivent être renouvelées fréquemment, c'est-à-dire, en règle stricte, au moins tous les huit jours. S. C. des Rites, 12 septembre 1884. C'était déjà une règle fixée par le concile d'York (1195), can. 1, Mansi, t. XXII, col. 653, et par celui de Lambeth (1281), can. 1, Mansi, t. XXIV, col. 405. Mais le concile de Cologne (1280) n'exigeait ce renouvellement que chaque quinze jours, can. 7, Mansi, *ibid.*, col. 352. Pourtant quelques auteurs, cf. Lehmkühl, *Theologia moralis*, t. II, n. 132, pensent que le délai de quinze jours, accordé par Benoît XIV, const. *Etsi pastoralis*, du 2 juillet 1742, aux Italo-Grecs, est applicable partout. Mais, qu'il s'agisse de quinze ou de huit jours, il faudrait

renouveler les hosties plus souvent si l'on s'apercevait qu'elles se conservent mal dans le tabernacle. D'après Génicot, t. II, n. 184, il y aurait faute grave si l'on négligeait, pendant un mois ou deux, de consacrer de nouvelles hosties, même en supposant que tout danger de les voir se corrompre dans l'intervalle soit écarté. Il n'est pas inutile d'observer que les hosties à consacrer doivent être relativement fraîches et que la S. C. des Rites a condamné, le 16 décembre 1826, l'abus régnant en certains lieux du diocèse de Gand de consacrer, en hiver, des hosties datant de trois mois et, en été, des hosties datant de six mois, mais en deçà de ces indications extrêmes, il n'existe pas de règle fixe; du reste, s'il en existait une, elle serait nécessairement subordonnée aux conditions de conservation des hosties dans le milieu où elles se trouvent.

2° *Temps de la communion.* — 1. Bien que l'Église désire voir communier à la messe tous les fidèles qui y assistent, concile de Trente, sess. XII, c. VI, elle ne leur fait cependant aucun commandement de communier à ce moment. Ainsi, le rituel romain, tit. XXIV, *Ordo ministrandi sacram communionem*, donne au long les détails liturgiques concernant la communion en dehors de la messe, n. 1-19, et il déclare que pour communier après la messe il suffit d'une cause raisonnable, comme, par exemple, de ne pas faire attendre les assistants. — 2. En règle générale, la communion ne doit pas être distribuée avant l'heure, variable suivant la saison, où il est permis de célébrer. Voir MESSE. On ne doit donc pas distribuer la communion de nuit, Rituel romain, *De communione infirmorum*, n. 14, c'est-à-dire avant l'aurore, ni après la messe commencée à midi. Saint Alphonse cite cependant, l. VI, n. 252, des auteurs qui admettent que l'on pourrait donner la communion à une heure avancée de la soirée à une personne restée à jeun et qui n'aurait pas pu communier plus tôt. Quoi qu'il en soit, la règle générale admet deux catégories d'exception : a) *Le cas de nécessité.* — On peut porter de nuit le viatique aux malades; à ceux qui doivent subir quelque grave opération chirurgicale; il est également permis de communier après minuit les infirmes qui autrement ne pourraient pas rester à jeun. — b) *Le cas d'un indult* permettant au prêtre de célébrer la sainte messe avant l'heure où la règle le lui permettrait. Mais il faut que cet indult soit local, car s'il était personnel, il ne pourrait profiter qu'au prêtre et à son servent de messe. Gasparri, t. II, n. 1092. Par analogie, on peut assimiler au cas d'indult local celui où le prêtre est autorisé à anticiper sa messe pour une raison d'intérêt général. Même le jour de Noël, la communion ne peut pas être donnée à la messe de minuit, à moins d'indult spécial, accordé en beaucoup de cas. — 3. La sainte communion peut être administrée en viatique tous les jours; il est interdit de la donner autrement, du jeudi-saint, après que les saintes espèces ont été déposées dans le reposoir, jusqu'à la fin de la messe du samedi-saint. Cependant la coutume de communier à la messe du samedi-saint peut être maintenue là où elle existe, mais il y a prohibition absolue pour le vendredi-saint. Autrefois, il n'en était pas ainsi. Les fidèles communiaient à la messe des présanctifiés. Martène, *De antiquis Ecclesie ritibus*, l. IV, c. XXIII, n. 5. On cite même une paroisse d'Allemagne (Delbrück, diocèse de Paderborn) où cette coutume existerait encore avec l'autorisation du saint-siège. *Kirchenlexikon*, art. *Communio*, t. III, col. 726. Notons enfin qu'il est défendu aux religieux de donner la communion dans leurs églises le jour de Pâques et, à Rome, le jeudi-saint.

3° *Lieu de la communion.* — 1. La communion peut être donnée dans toutes les églises et dans les oratoires publics où se célèbre la sainte messe. Dans les oratoires privés, on ne peut l'administrer qu'au servent de messe, à moins d'autorisation de l'évêque. Gasparri, t. II,

n. 1088 sq. Il faut excepter encore les localités frappées d'interdit; la communion ne peut y être donnée que le jour de Pâques ou en viatique. Gasparri, n. 1089. — 2. Les ecclésiastiques et les chefs d'État reçoivent la communion à l'autel; les fidèles, à la balustrade placée à l'entrée du chœur. Sur les anciens usages, voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2^e édit., Paris, 1877, art. *Communio*, p. 195-196; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1899, p. 214. En cas de très grande affluence de communicants, il est permis de constituer avec des bancs une barrière de grand développement pour permettre à un plus grand nombre de fidèles de communier en même temps. Le prêtre ne peut pas distribuer la communion à la messe à une distance telle qu'il ne puisse plus voir l'autel, S. C. du Concile, *In Florent.*, 19 décembre 1829; si ce cas se présentait, on devrait faire attendre les fidèles après la messe.

4° *Mode d'administration.* — 1. Il y a une exception à la règle qui veut que les prêtres célébrants se communient eux-mêmes et sous les deux espèces. Le jour de leur ordination, les nouveaux prêtres communient de la main de l'évêque et sous la seule espèce du pain, bien qu'ils célèbrent vraiment la messe avec le consécrateur. L'anomalie de la communion sous une seule espèce en cette circonstance conduit à admettre que la communion sous les deux espèces, tout en étant requise de droit divin, ne l'est cependant pas pour chacun des célébrants quand il y a célébration collective et qu'il suffit alors qu'un seul, c'est-à-dire, dans le cas présent, l'évêque, prenne la double communion. Cf. de Lugo, disp. XII, n. 173 sq. — 2. Les fidèles doivent communier sous l'espèce du pain azyme ou sous celle du pain fermenté selon le rite auquel ils appartiennent. Benoît XIV, const. *Etsi pastoralis*, 26 mai 1762. Et si un catholique grec ou latin se trouve en un lieu où il n'y a pas d'église de son rite? Alors il lui est permis de communier suivant le rite de l'église existant en ce lieu, pourvu que ce soit une église catholique. S. C. de la Propagande, 18 août 1893. Cette décision a été étendue, par la const. *Orientalium* du 30 novembre 1891, au cas où une église du rite du communicant existerait dans la localité, si l'évêque jugeait qu'elle est à une distance ou d'un accès trop incommodes. Enfin, Léon XIII a approuvé une décision de la commission pontificale de l'union des Églises, en date du 14 février 1896, portant que s'il existe dans une localité plusieurs églises catholiques de rites différents, mais aucune du rite du communicant, celui-ci peut à volonté se rendre dans l'une ou dans l'autre et y communier, ici, sous l'espèce du pain azyme, et là, sous celle du pain fermenté. Gasparri, t. II, n. 1178.

V. SUJET. — On appelle sujet d'un sacrement toute personne capable d'en percevoir les effets et à qui il est permis de l'administrer.

1° *Conditions de capacité.* — Seuls sont capables de recevoir l'eucharistie avec fruit, les hommes vivant en ce monde, baptisés et, s'ils sont adultes, ayant ou ayant eu l'intention de recevoir le sacrement.

1. Seuls les hommes peuvent recevoir utilement l'eucharistie. Sans doute, elle est appelée le pain des anges, parce que les anges mangent pour ainsi dire ce pain en nature, par suite de la vision béatifique qui les unit à celui que nous adorons et mangeons sous les voiles sacramentels; mais, dès lors, il ne peut plus être question pour les bienheureux de manducation sacramentelle, puisque celle-ci n'est qu'un moyen d'arriver à la manducation béatifique. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXX, a. 2, ad 4^{um}; concile de Trente, sess. XIII, c. VIII.

2. Il n'y aurait pas lieu de rappeler que l'eucharistie ne peut pas être donnée aux morts, si cet abus n'avait pas existé autrefois sur certains points de l'Église. Il a

été, en effet, condamné par le concile d'Hippone (393), can. 4, Mansi, t. III, col. 919, dont la décision a été renouvelée au III^e concile de Carthage (397), can. 5, *ibid.*, col. 895, et en 419, can. 22, *ibid.*, col. 418. Les cadavres ne peuvent ni recevoir, ni manger cette nourriture. La même prohibition était encore portée par le synode d'Auxerre (585), can. 12, Mansi, t. IX, col. 913, par le concile in Trullo (692), can. 83, Mansi, t. XI, col. 913, et par les *Statuta* de saint Boniface (745), n. 20, Mansi, t. XII, col. 385. Elle est reproduite dans la collection d'Angelramme sous le titre de canon 19 de Carthage. *P. L.*, t. xcvi, col. 1049. Elle est aussi commentée dans les recueils des conciles grecs par Balsamon et Zonaras, *P. G.*, t. cxxxvii, col. 792-793. Cette pratique dérive probablement de la coutume, constatée en divers lieux au IV^e siècle, de donner la communion aux mourants, de telle sorte que l'eucharistie était encore dans leur bouche quand ils rendaient l'âme. Voir VIATIQUE. Cf. cardinal Rampolla, *Santa Melania giuniore*, in-fol., Rome, 1905, p. 254-256. Lorsque ce dernier viatique n'avait pu être donné aux mourants avant leur dernier soupir, il était peut-être placé dans leur bouche même après leur mort. La communion des morts ne doit pas toutefois être confondue avec celle d'enterrer l'eucharistie avec les morts. C'était la coutume de déposer une hostie consacrée sur la poitrine des évêques lors de leur sépulture. La *Vita* (apocryphe) de saint Basile, c. IV, *P. G.*, t. XXIX, col. CCCXV, rapporte que le saint évêque voulut être enseveli avec la troisième partie de la communion qu'il reçut peu d'instants avant sa mort. Saint Benoît fit placer une hostie sur la poitrine d'un jeune religieux qui était mort sans avoir communiqué et dont le cadavre avait été rejeté plusieurs fois hors du sépulcre; après quoi, le corps reposa en paix. S. Grégoire le Grand, *Dialog.*, I, l. c. XXIV, *P. L.*, t. LXVI, col. 182. On constate encore l'existence de cet usage jusqu'à la fin du VII^e siècle. On en trouve une allusion dans le sermon CCXLVIII, faussement attribué à saint Augustin, n. 4, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2205.

3. Il n'est pas nécessaire non plus de démontrer que le communicant doit être baptisé. Saint Justin, *Apol.*, I, n. 66, *P. G.*, t. VI, col. 428, déclarait déjà que seuls les chrétiens baptisés pouvaient participer aux saints mystères. Au IV^e siècle, les Canons d'Hippolyte, can. 206, et la Constitution ecclésiastique égyptienne, qui en dépend, recommandaient aux clercs de veiller avec soin à ce que seuls les fidèles reçoivent la communion. Acheilis, *Die Canones Hippolyti*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1891, t. VI, p. 119. Cependant, si un non-baptisé avale une hostie consacrée, ne communie-t-il pas? Très certainement il mange le corps du Christ, mais d'une façon purement matérielle qui ne produira en lui, quelles que soient ses dispositions, aucun effet sacramentel, c'est-à-dire aucun effet *ex opere operato*. Aussi l'Église n'a jamais donné l'eucharistie même aux plus fervents de ses catéchumènes.

4. Les enfants baptisés n'ayant pas encore l'âge de raison peuvent recevoir l'eucharistie avec fruit. — a) L'usage de communier les enfants aussitôt après leur baptême a été pendant très longtemps en vigueur dans une grande partie de l'Église. Il est mentionné par saint Cyprien, *Epist.*, LXIII, ad *Cæcilium*, n. 8, *P. L.*, t. IV, col. 380, par le sacramentaire de saint Grégoire, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 90; cf. col. 347; par l'*Ordo romanus* I, n. 46, *ibid.*, col. 957-958, et pour la France par Robert Paupulus, qui écrivait au XII^e siècle que le prêtre devait administrer l'eucharistie aux nouveau-nés en trempant son doigt dans l'espèce du sang pour le leur faire sucer. Postérieurement encore, Pascal II prescrivait de ne communier les enfants que sous l'espèce du vin. A Carthage, au III^e siècle, il en était déjà ainsi. S. Cyprien, *De lapsis*, c. XXV, *P. L.*, t. IV, col. 484-485; S. Augustin, *Epist.*, xcvi, 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 361. En Orient,

la même coutume était observée et l'est encore aujourd'hui. Denzinger, *Ritus orientalium*, t. I, *De baptismo*, § 9; Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 95. Les enfants communiaient aussi en dehors du jour de leur baptême. *Testamentum D. N. J.-C.*, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 47. Voir COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES. Le synode de Trèves (1227) défend de donner aux petits enfants la communion, pas même une hostie non consacrée. Can. 3, Mansi, t. XXIII, col. 28. Celui de Bordeaux (1255) interdit de leur donner à Pâques une hostie consacrée; on peut leur donner un pain commun béni. Can. 5, Mansi, *ibid.*, col. 858. Il est naturel de rattacher à cette coutume celle de donner aux enfants les restes de l'eucharistie. On faisait ainsi à Constantinople au témoignage de Nicéphore, *H. E.*, I, XVII, c. XXV, *P. G.*, t. CXLVII, col. 280; en France également, comme le prouve le 6^e canon du II^e concile de Maçon, tenu en 585. Mansi, t. IX, col. 952. Cet usage a disparu dans l'Église latine vers le XIII^e siècle. Au temps de saint Thomas il était partout aboli. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXX, a. 9, ad 3^{um}. Cf. de Lugo, disp. XIII, sect. II, n. 1199. — b) Déjà au XVII^e siècle, les théologiens admettaient communément que les enfants sont capables de recevoir l'eucharistie : on peut dire qu'aujourd'hui cette doctrine est unanimement enseignée. Elle repose sur une double preuve. — C'est un principe général que les enfants peuvent recevoir valablement tous les sacrements excepté ceux dont la nature spéciale exige l'âge de raison. Ces derniers sont au nombre de trois : la pénitence, l'extrême-onction qui supposent que le sujet a commis quelque péché actuel, et le mariage pour lequel le libre consentement des contractants est essentiellement requis. Du reste, si l'on considère la nature de l'eucharistie, la capacité des enfants baptisés par rapport à ce sacrement ne peut faire de doute. Il est le sacrement de l'alimentation spirituelle; que faut-il de plus pour en ressentir les effets que d'être né par le baptême à la vie surnaturelle? — b) Les théologiens argumentent de la pratique ancienne d'une grande partie de l'Église. Si, en tant d'endroits différents et pendant tant de siècles, on a donné la communion aux enfants, c'est évidemment dans la persuasion qu'elle leur était profitable. — c) Parmi les théologiens modernes, le Dr Oswald a cru devoir s'écarter de l'opinion commune. *Die dogmatische Lehre von den Sakramenten*, 5^e édit., t. I, p. 613. D'après lui, une certaine intention est nécessaire pour recevoir valablement les sacrements. Oui, chez les adultes, mais le baptême, la confirmation et l'ordre ne peuvent-ils pas être valablement conférés aux enfants? alors pourquoi pas l'eucharistie? L'explication que le même auteur donne de l'ancienne pratique n'est pas plus heureuse. On voulait, dit-il, édifier les fidèles en leur montrant que ces enfants étaient de vrais membres du corps de Jésus-Christ. Soit, mais les fidèles devaient nécessairement croire en outre que la communion produisait chez les enfants les mêmes effets que chez eux, d'autant plus que les catéchumènes n'y étaient pas admis. Pourraient-ils admettre que l'Église voulait les édifier en les trompant? Puis, l'Église se serait montrée peu respectueuse vis-à-vis de l'eucharistie en l'administrant dans des conditions où l'effet propre de ce sacrement ne pouvait pas être produit. Le Dr Oswald avance, il est vrai, que l'eucharistie sanctifiait les enfants à la façon d'un sacramental, mais cette explication laisse subsister toutes les raisons précédentes. L'erreur des fidèles eût été la même et l'Église n'en aurait pas moins montré peu d'égards pour l'eucharistie en communiant les enfants, puisqu'elle aurait pu leur assurer les mêmes effets au moyen de ses prières, des bénédictions et des autres sacramentaux proprement dits, ou encore, si l'on veut, par le simple contact de la sainte eucharistie.

5. C'est un principe général que les adultes ne reçoivent valablement les sacrements que s'ils en ont eu l'in-

tention. Il n'est pas nécessaire que cette intention soit actuelle ni même virtuelle au moment où le sacrement est reçu; l'intention dite habituelle suffit. Les aliénés peuvent donc recevoir l'eucharistie avec fruit, s'ils en ont eu l'intention alors qu'ils jouissaient de leur raison. Quant aux aliénés de naissance, chez qui la raison ne s'est jamais éveillée, il est naturel de les assimiler aux enfants et, conséquemment, de les regarder comme capables de la grâce sacramentelle. De Lugo, *De eucharistiæ sacramento*, disp. XIII, sect. II, n. 23.

2^o Conditions de licéité d'administration de l'eucharistie. — Le rituel romain, *De sanct. euch. sacramento*, interdit de donner la communion : 1. à ceux qui en sont indignes, ainsi qu'il a été expliqué plus haut; 2. à ceux qui n'ont pas l'usage de la raison; 3. dans tous les cas où il y a lieu de craindre quelque irrévérence, même simplement matérielle, envers le sacrement. Les deux dernières conditions concernent : a) les enfants; b) les sujets atteints d'aliénation mentale; c) certaines circonstances spéciales.

1. *Communione des enfants*. — a) Il est rigoureusement interdit, dans l'Eglise latine, de communier les enfants avant qu'ils aient l'âge de discrétion ou, comme s'exprime le rituel, *loc. cit.*, n. 11, avant qu'ils aient la connaissance et le goût de l'eucharistie. Pourtant, bien que la communion ne soit pas nécessaire au salut des enfants, l'Eglise ne devrait-elle pas la leur donner, comme autrefois, après leur baptême? En la leur refusant à présent, ne les prive-t-elle pas de la grâce insigne d'une première communion faite avec toute la pureté baptismale? Si cette objection était fondée, il faudrait également condamner l'Eglise pour la défense qu'elle fait à tous de communier plusieurs fois par jour, malgré le profit que les âmes saintes tireraient de communions répétées. Les règles, prescrites par l'Eglise dans la plénitude de son droit de dispensatrice des choses saintes et guidée par son intelligence infaillible des institutions divines, sont pleinement justifiées par le respect dû à l'auguste sacrement. Du reste, le changement de discipline, en ce qui concerne les enfants, est une conséquence logique de la suppression de l'usage du calice, pour la communion des adultes. En effet, les enfants nouveaux baptisés ne communiaient autrefois que sous l'espèce du vin. Voir COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES.

— b) En soi, l'âge de discrétion est tout simplement l'âge de raison, c'est-à-dire celui où l'on discerne le bien du mal. Néanmoins, quoique le concile de Latran indique cet âge aussi bien pour la communion que pour la confession annuelle, l'époque où les enfants commencent à être tenus de communier retarde notablement sur celle où ils sont déjà obligés de se confesser. En effet, l'eucharistie, dit le rituel romain, *De sanctissimo euch. sacramento*, n. 11, ne doit pas être administrée à ceux qui, en raison de leur âge, n'ont pas la connaissance et le goût de ce sacrement; or ces dispositions ne se rencontrent généralement pas chez les enfants à l'âge où ils commencent à discerner le bien du mal. Mais ici plusieurs questions se posent. — a. Quel est le minimum de discrétion requis pour que les enfants puissent être admis à la communion? D'après saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXX, a. 9, ad 3^{um}, il suffit d'un commencement de dévotion envers l'eucharistie, ou, comme il s'exprime ailleurs, *In IV Sent.*, dist. IX, a. 4, ad 4^{um}, que les enfants sachent distinguer le pain matériel du pain sacramentel. Cette disposition peut se constater, dit de Lugo, disp. XIII, n. 36, par exemple, lorsqu'on voit les enfants assister pieusement à la messe et y adorer l'eucharistie. C'est, naturellement, au confesseur qu'il appartient de décider en dernier ressort si l'enfant peut communier ou non. — b. Les enfants sont-ils obligés de communier dès qu'ils peuvent être admis à le faire? Selon saint Alphonse, l. VI, n. 301, l'opinion négative est très commune et la mieux fondée en raison.

Elle soutient que l'usage général a interprété le décret de Latran en ce sens que la première communion peut être retardée pour être faite avec plus de respect et plus de fruit. Il faut cependant excepter le cas du viatique. Alors, en effet, vu l'urgence d'accomplir le précepte divin, l'enfant est tenu de communier dès qu'il peut le faire avec fruit. — c. Peut-on fixer un âge minimum où les enfants sont obligés de s'approcher de la sainte table? D'après saint Alphonse, *loc. cit.*, les docteurs disent communément qu'en général les enfants ne sont pas obligés de communier avant l'âge de neuf ou dix ans, et qu'on ne doit pas les remettre au delà de leur 12^e ou 14^e année, mais qu'en tout cela il faut tenir compte de la précocité de certains enfants. Ainsi, l'âge où la première communion doit se faire, suivant les sujets, varie entre des limites assez étendues. Voir la doctrine de saint Charles, t. II, col. 2269-2270.

c) En France et en Belgique, la première communion des enfants est le couronnement solennel, à un âge fixé par les statuts diocésains (généralement douze ans), d'une longue préparation catéchétique et morale. Les avantages de premier ordre qui résultent de cette pratique sont assez évidents. Ainsi accomplie, la première communion laisse chez les enfants une impression presque ineffaçable; puis, elle assure à beaucoup le bienfait d'une instruction religieuse aussi complète que possible, car, pour beaucoup, la première communion marque la fin de la fréquentation du catéchisme. Toutefois l'on peut se demander s'il est légitime de refuser la communion, uniquement parce qu'ils n'auraient pas l'âge statutaire, aux enfants que l'on trouverait suffisamment disposés. La S. C. du Concile fut saisie de cette question en 1888 au sujet d'une ordonnance rendue par l'évêque d'Annecy. Aucun enfant ne devait être admis, dans ce diocèse, à faire la première communion avant d'avoir accompli sa 12^e année et suivi pendant deux ans le catéchisme; en outre, à partir de 1885, la première communion ne pouvait pas être fixée plus tôt que le 20 mai; par suite, elle était reculée jusqu'après la fermeture de l'époque d'accomplissement du devoir pascal pour l'année courante. Cette ordonnance devait-elle être maintenue ou annulée? La S. C. répondit, le 21 juillet 1888, que, vu les circonstances spéciales de temps et de lieu, l'ordonnance devait être maintenue, mais sous la réserve suivante : l'évêque ne devait pas empêcher l'admission à la première communion des enfants qui seraient certainement arrivés à l'âge de discrétion requis par les conciles de Latran et de Trente. Le 23 juillet, Léon XIII approuvait cette déclaration et expliquait que la première communion, permise dans ce cas, était une communion absolument privée et non la première communion solennelle, laquelle restait régie par l'ordonnance épiscopale. Par conséquent, ce que Rome vise ici, c'est le caractère trop impératif d'un certain règlement épiscopal; ce qu'elle réclame, c'est la liberté pour le prêtre de faire communier tel ou tel enfant, il constatera, exigera la discrétion voulue; mais elle ne l'oblige point à les admettre à la communion dès ce moment, et l'on aurait tort de regarder la réponse romaine comme une condamnation de la pratique, toujours générale en France, de ne pas admettre les enfants à la communion avant le jour où ils la font solennellement vers l'âge de onze ou douze ans. En effet, d'après l'opinion très commune rapportée ci-dessus et que le décret romain ne contredit pas, les enfants ne sont pas soumis au précepte de Latran dès l'instant où ils ont la discrétion voulue pour communier avec fruit; la coutume autorise un certain délai qui peut aller, en certains cas, jusqu'à la 14^e année des enfants; le prêtre est donc en droit de reculer notablement la première communion des enfants si de graves raisons, si, surtout, l'intérêt même des enfants lui conseillent d'agir ainsi. Cf. Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, t. II, n. 210. Or

ces graves raisons existent généralement dans les paroisses de France; elles subsistent même en partie dans les pensionnats catholiques, quoique, comme le dit Gasparri, t. II, n. 1169, dans ces établissements, il puisse se présenter plus facilement des situations particulières où le prêtre pourrait user du droit qu'il a, nonobstant toute disposition contraire de la législation diocésaine, d'admettre un enfant à la communion privée. A ce sujet, il est à noter qu'en vertu de l'usage existant en France, l'admission à la première communion est réservée au curé, c'est-à-dire que tout enfant doit faire cette communion dans sa paroisse, sauf permission du curé.

2. *Communion des aliénés*, etc. — a) De l'avis de plusieurs théologiens, les aliénés de naissance qui ont été baptisés sont capables de percevoir les fruits de l'eucharistie. De Lugo, disp. XIII, n. 23. Sous ce rapport, ils sont assimilables aux enfants privés de raison; en tout cas, il est interdit, Rit. rom., loc. cit., n. 10, de donner, en quelque circonstance que ce soit, la sainte communion, à ceux qui sont atteints d'aliénation complète. — b) La même prohibition s'étend à ceux qui, à l'âge adulte, ont été frappés d'aliénation complète. Le rituel romain ne les distingue pas des précédents, mais saint Thomas pense qu'on peut leur donner le viatique si, tandis qu'ils jouissaient de leur raison, ils ont montré de la dévotion envers l'eucharistie. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXX, a. 9. On peut certainement leur donner la communion en cette circonstance, mais il est mieux de ne pas le faire, à cause du danger d'irrévérence envers le sacrement. — c) Si l'aliénation est intermittente, on peut, dit le rituel, donner la communion pendant les intervalles de lucidité, pourvu que le sujet montre quelque dévotion et sans danger de manque de respect envers le sacrement. En dehors des intervalles de lucidité, il ne peut être question que de la communion en viatique: la réponse est la même que dans le cas précédent. — d) Quant aux sujets dont la raison demeurée ou retombée en enfance autorise des doutes sérieux sur leur capacité de communier, saint Alphonse, l. VI, n. 303, et avec lui la plupart des théologiens pensent que la communion ne peut leur être donnée qu'à Pâques et à l'article de la mort. D'autres laissent à l'appréciation du prêtre le plus ou le moins grand nombre de communions à accorder selon la capacité et le désir du sujet. Cf. Génicot, *Theologia moralis institutiones*, t. II, n. 1907. — e) Les mêmes principes doivent être suivis pour l'admission à la communion des sourds, sourd-muets, muets, aveugles de naissance, qui n'ont pas reçu l'éducation spéciale qu'on donne aujourd'hui à ces disgraciés de la nature.

Cassien, *Collat.*, VII, n. 29, 30, P. G., t. XLIX, col. 708-710, interrogé par Germain sur la question de savoir si les possédés du démon devaient être privés toute leur vie de la communion, répondit que les anciens ne la leur interdisaient jamais; *quin immo, si possibile esset, etiam quotidie eis impartiri eam debere censebant*. La parole de l'Évangile: *Nolite sanctum dare canibus*, Matth., VII, 6, ne va pas ad rem. La communion n'est pas donnée ad escam dæmonis, mais plutôt ad purgationem et tutelam corporis animæque. De nombreux exemples montrent qu'elle délivre les possédés.

3^e *Circonstances diverses*. — a) Il est interdit aux fidèles de communier deux fois le même jour. Cette règle n'a pas toujours existé; les canonistes la déduisent des c. III-XII, *De celebratione missarum*, l. III *Decretal.*, où il est défendu au prêtre de communier trois fois le jour de Noël à moins qu'il ne célèbre trois messes. Il y a deux exceptions, toutes deux fondées sur le droit divin. La première se vérifie dans le cas où il faudrait soustraire le sacrement à la profanation, la seconde, dans le cas où une personne, qui aurait communiqué le

matin, tomberait le même jour en danger de mort et devrait recevoir le viatique. Mais ce dernier point est controversé. Voir VIATIQUE. — b) Le respect dû à l'eucharistie défend de la donner, même à l'article de la mort: a. aux malades atteints de vomissements fréquents, cf. synode de Trèves (1227), can. 3, Mansi, t. XIII, col. 28, ou de toux continuelle ou de toute autre affection analogue qui empêcherait la déglutition ou provoquerait le rejet des saintes espèces, Rit. rom., *De communione infirmorum*, n. 57; s'il y a doute, il faudrait consulter le médecin, ou (dans le cas du viatique) faire un essai préalable avec une hostie non consacrée ou s'abstenir de donner le sacrement; b. dans les lieux infâmes et en général dans tous les endroits mal famés; c. à tous ceux qui sont privés de leur sens dans l'acte même du péché ou après une vie manifestement scandaleuse. Le synode de Tribur (895) décidait toutefois que si quelqu'un, blessé au moment où il commettait un vol ou un autre méfait, se confessait de sa faute, il recevrait la communion. Can. 31, Mansi, t. XVIII, col. 1318.

VI. DISPOSITIONS. — Elles concernent le corps ou l'âme. — I. DISPOSITIONS CORPORELLES. — Elles consistent dans l'observation du jeûne eucharistique et dans une certaine pureté et modestie corporelle. — 1^o *Jeûne eucharistique*. — 1. *Histoire*. — Jésus-Christ ayant institué l'eucharistie après le repas légal de la Pâque, il était naturel que l'usage de consacrer les saints mystères et de communier après un repas pris en commun s'introduisit parmi les premiers fidèles. Rien, cependant, ne prouve que cette coutume ait été adoptée partout dans la primitive Église; on sait seulement qu'elle a existé à Jérusalem, Act., II, 42, 46; à Corinthe, I Cor., XI; à Smyrne, S. Ignace, *Ad Smyrn.*, n. 8, P. G., t. V, col. 714, et sans doute dans quelque autre Église particulière. A la vérité, Tertullien mentionne encore l'agape ou repas commun des chrétiens, *Apologet.*, c. VII sq., P. L., t. I, col. 306 sq., mais dans la description qu'il en donne, il n'est pas question de l'eucharistie. C'est que, sans doute, l'eucharistie était séparée de l'agape et se célébrait le matin. *De corona*, c. III, P. L., t. II, col. 79; S. Cyprien, *Epist.*, LXIII, n. 16, P. L., t. IV, col. 386. Cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* de dom Cabrol, t. I, col. 779 sq. Du reste, Tertullien témoigne clairement qu'à domicile on prenait l'eucharistie avant toute autre nourriture. *Ad uxorem*, c. II, 5, P. L., t. I, col. 1296. Origène, *In Gen.*, homil. X, P. G., t. XII, col. 288, recommandait le jeûne comme une préparation au céleste repas. En tous cas, si, sur ce point, comme sur tant d'autres concernant la communion, les usages ont pu différer à l'origine, il est constant qu'au IV^e siècle, le jeûne eucharistique était observé partout. Les Canons d'Hippolyte, can. 205, et la Constitution ecclésiastique égyptienne imposent rigoureusement le jeûne avant la réception de l'eucharistie. Achelis, *Die Canones Hippolyti*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1891, t. VI, p. 110. Saint Augustin, *Epist. ad Januar.*, P. L., t. XXXIII, col. 203, pense même qu'un tel accord n'avait pu s'établir que par l'inspiration du Saint-Esprit. Une exception subsistait cependant encore en Égypte, car, Socrate, *H. E.*, l. V, c. XXII, P. G., t. LXVII, col. 636, rapporte qu'à Alexandrie et en Thébaïde l'agape, suivie de la célébration des saints mystères et de la communion, avait lieu tous les samedis au soir. Une autre exception, mais qui confirme la règle, était admise en Afrique, cf. S. Augustin, *Epist.*, LIV, ad Januar., P. L., t. XXXIII, col. 204; concile d'Hippone (393), can. 28; III^e concile de Carthage (397), can. 29, Mansi, t. III, col. 885, et dans les Gaules: le jeûdi-saint on devait prendre un repas le soir avant de participer à l'eucharistie. A la fin du IV^e siècle, il en était encore ainsi dans les Gaules, comme on le voit par le concile de Mâcon tenu en 585, Mansi, t. IX,

col. 952, qui prescrivait le jeûne, mais toujours avec la réserve du jeûdi-saint. Le concile in *Trullo* (692) désapprouva explicitement la coutume africaine. Can. 29, Mansi, t. XI, col. 956. Cette exception cessa sans doute progressivement par la force d'une coutume contraire. L'époque exacte où elle disparut est inconnue, mais certainement elle est très antérieure au ^{xv}e siècle, puisque le concile de Constance, Denzinger, n. 585, déclarait sans restriction que, nonobstant l'exemple du Christ, l'eucharistie ne doit pas être consacrée après le repas ni reçue autrement qu'à jeun, sauf le cas de nécessité, et condamnait ceux qui tenaient pour illégitime cette louable pratique de l'Église. Le pénitentiel du Vénérable Bède, c. VI, n. 9, imposait une pénitence de sept jours à celui qui communiait après avoir mangé. M^{re} Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mayence, 1883, t. I, p. 562. Celui du Mont-Cassin, ^{ix}-^xe siècle, n. 89, *ibid.*, p. 416, suit la même discipline. Mais celui de Milan, qui est plus récent, præc. III, *ibid.*, p. 814, était plus sévère : il imposait la pénitence de dix jours au pain et à l'eau à quiconque aurait reçu la communion *post aliquam vel minimam degustationem*. Cf. *op. cit.*, Düsseldorf, 1898, t. II, p. 356, 440.

2. *Pratique.* — Les principes suivis par l'Église en matière de jeûne eucharistique ont été formulés par saint Thomas, *Sum. theol.*, III^e, q. LXXX, a. 8, ad 4^{um}, 5^{um}, et ont passé de là dans la rubrique du missel, *De defectibus missæ*. Ils se résument en ceci : le jeûne eucharistique consiste dans le jeûne naturel, c'est-à-dire à n'avoir pris depuis minuit aucune nourriture solide ou liquide. — a) L'heure de minuit peut se compter indifféremment suivant le temps vrai, le temps moyen ou le temps légal. Dans les contrées polaires, comme ailleurs, le minuit et le midi vrais se calculent par le passage du soleil ou des étoiles au méridien local. — b) La loi du jeûne eucharistique ne comporte pas de légèreté de matière. Si minime que soit la quantité qui a rompu le jeûne, il y a faute grave à communier ainsi, hors le cas de nécessité. Toutefois, il faut que le jeûne ait été certainement rompu, car, dans le doute, si, après examen, ce doute persiste, la communion est permise. — c) Pour que le jeûne eucharistique soit rompu, il faut : a. que la substance ingérée soit digestible. Cette condition s'apprécie surtout d'après l'estimation commune, quoique les données scientifiques gardent nécessairement leur valeur, car tout ce qui est chimiquement inattaquable par les sucs gastriques est par le fait non digestible. On doit même tenir compte de la forme sous laquelle la substance est ingérée; ainsi, le fer devient digestible quand il est pris comme remède sous la forme de poudre. On admet communément que les cheveux, les ongles, les fragments de métal, les noix ou pépins de fruits ne rompent pas le jeûne. — b. Il faut que cette substance vienne du dehors, ainsi le sang coulant des gencives et avalé ne rompt pas le jeûne : il en est de même des restes de nourriture demeurés dans la bouche. Selon saint Thomas, le jeûne serait rompu si ces restes étaient avalés volontairement; cette opinion, dit saint Alphonse, est la plus commune et la plus probable, mais ce saint docteur reconnaît cependant la probabilité de l'opinion contraire fondée sur la rubrique du missel qui ne fait aucune distinction. — c. Il faut que cette substance ait été ingérée en mangeant ou en buvant et non par le jeu spontané d'une autre fonction physiologique telle que la respiration ou la salivation. Par suite, celui qui avale par mégarde un flocon de neige, une pellicule détachée des lèvres sont absorbées par hasard avec la salive, on peut encore communier. Saint Nicolas I^{er}, en 866, *Responsa ad consulta Bulgarorum*, n. 65, Mansi, t. XV, col. 423-424, tout en déclarant que

celui qui n'est pas à jeun ne doit pas communier, ajoute qu'on peut admettre à la communion celui qui a saigné de la bouche ou du nez. Il est même loisible à chacun de se laver la bouche, à la condition de rejeter ensuite le liquide : on n'a pas à s'inquiéter de la faible quantité d'eau qui serait avalée ensuite, pourvu que ce soit involontairement. Voir Anastase le Sinaïte, *Interrog. et respons.*, q. c, P. G., t. LXXXIX, col. 753. Pour le même motif, celui qui goûte quelque aliment liquide, par exemple, du bouillon, et qui le rejette ensuite, sans rien avaler volontairement, n'a pas rompu le jeûne. Il en est de même, sous réserve des mêmes précautions, du tabac mâché, mais il serait très inconvenant de mâcher du tabac avant d'aller communier. Au contraire, celui qui aurait mis dans sa bouche du sucre ou toute autre substance soluble dans la salive ne serait plus à jeun si la substance ainsi dissoute était avalée après minuit. S. Alphonse, l. VI, n. 277. Il n'est pas besoin de dire que les lavements nutritifs n'intéressent en rien le jeûne eucharistique, mais peut-on en dire autant du lavage de l'estomac? Génicot, *Theolog. moralis instit.*, t. II, n. 200, pense que le liquide restant dans l'estomac n'empêche pas le jeûne, attendu qu'il n'a pas été ingéré en buvant. L'opinion contraire, soutenue par Gasparri, t. I, n. 421, paraît mieux fondée; en effet, ingérer un liquide à l'aide d'un tube, c'est, au fond, véritablement le boire; aussi Génicot lui-même soutient, n. 205, qu'il y aurait réellement communion si, chez un malade pourvu d'un orifice stomacal artificiel, les saintes espèces arrivaient dans l'estomac par cette voie anormale.

d) La loi du jeûne cesse quand il y a nécessité de célébrer ou de communier et dans ce cas seulement, sauf indult apostolique qui appartient à la S. C. du Saint-Office d'accorder. Cf. Schneider, *Manuale sacerdotum*, 13^e édit., p. 654. — a. Dispenses du jeûne pour la messe. — α. Il est permis au prêtre de célébrer sans être à jeun, si l'omission de la célébration de la messe devait causer un grave scandale, mais la seule raison de faire entendre la messe un jour d'obligation ne serait pas une excuse suffisante. En pratique, il faut se régler sur les circonstances. Cf. Lehmkühl, *Casus conscientiarum*, t. II, casus 48, ad 2^{um}. — β. Quand il est nécessaire d'achever le saint sacrifice resté incomplet, soit qu'il s'agisse de suppléer un prêtre qui a dû interrompre sa messe après la consécration, soit que le prêtre s'aperçoive en prenant le contenu du calice qu'il n'avait pas consacré de vin, ou encore, si, après avoir pris les ablutions, il découvre des parcelles qui lui ont échappé; il pourrait même les prendre après être rentré à la sacristie, pourvu qu'il n'ait pas encore quitté les ornements sacrés. Mais il n'est pas permis de consommer, après avoir pris l'ablution, les hosties restées dans un ciboire que l'on voudrait purifier, à moins cependant que l'on ne célèbre en un endroit où l'on ne conserve pas la sainte eucharistie. — γ. Si l'on devait célébrer pour pouvoir communier ensuite un malade en viatique; du moins, saint Alphonse, l. VI, n. 286, tient cette opinion pour probable, quoiqu'il se rallie à l'avis contraire. La raison de cette opinion est que le précepte du viatique, qui est de droit divin, doit l'emporter sur le précepte du jeûne qui est seulement de droit ecclésiastique. — δ. Si le prêtre est contraint de célébrer par des menaces de mort, il serait même permis alors de célébrer sans autel, sans calice consacré, sans ornements sacrés, mais le prêtre ne pourrait aucunement céder à de telles menaces, si la célébration était exigée comme un acte de mépris envers la religion, l'Église ou les commandements.

b. En dehors de la célébration de la messe, sont dispensés du jeûne eucharistique : α. ceux qui communient en viatique. Voir VIATIQUE. Si la maladie se prolonge, la communion peut être réitérée, toujours avec dispense du jeûne, tous les huit jours, disait l'opinion commune au temps de saint Alphonse, l. VI, n. 285; tous les jours,

disent les autres théologiens, et spécialement ceux de notre époque. Cf. Génicot, t. II, p. 202. Mais, en pratique, lorsqu'il y a obligation de porter l'eucharistie au loin, une pareille obligation ne saurait être obligatoire. La même dispense n'est pas acquise aux personnes que leur santé empêcherait de communier sans être à jeun; si elles voulaient communier simplement par dévotion; cependant d'après quelques théologiens, cf. d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, t. III, p. 278, si ces personnes devaient faire la communion pascale, on pourrait la leur donner sans qu'elles fussent à jeun. Toutefois, comme l'observe Berardi, *Praxis confessoriorum*, t. II, n. 4274, en pratique ces personnes ne pourraient être communies ainsi qu'à domicile; et l'on pourrait alors tourner la difficulté en portant la sainte eucharistie d'aussi grand matin (même aussitôt après minuit) qu'il le faudrait pour que la loi du jeûne soit respectée. — β. Les personnes qui n'étant pas à jeun seraient dans la nécessité de communier pour éviter d'être diffamées ou de causer du scandale. Ce serait le cas, et il n'y en a guère d'autre, d'une personne qui, se trouvant à la table de communion, se souviendrait qu'elle n'est pas à jeun. — γ. Pour sauver l'eucharistie d'un danger imminent de profanation, un laïque pourrait, même à défaut d'un prêtre ou d'un clerc, la prendre dans le tabernacle et la consommer sans être à jeun.

2^o *Pureté corporelle*. — La pureté corporelle que l'on met au nombre des dispositions à la communion concerne surtout les personnes mariées et consiste à garder la continence les jours où ils veulent s'approcher de la sainte table. L'apôtre saint Paul formule, I Cor., VII, 5, ce conseil, cf. S. Jérôme, *Epist.*, XLVIII, ad *Pammach.*, n. 15, P. L., t. XXII, col. 505, dont les Grecs ont fait une obligation. Origène, *Selecta in Ezech.*, VII, P. G., t. XIII, col. 793; S. Denys d'Alexandrie, *Epist. can.*, can. 2-4, P. G., t. X, col. 1281 sq.; Renaudot, *Liturg. Orient. diss. in lit. copticam S. Basilii*. Il en a été probablement de même en certains points de l'Eglise latine. Cf. S. Isidore de Séville, *De officiis divinis*, I, P. L., t. LXXX, col. 756. Voir COMMUNION FRÉQUENTE. Quoi qu'il en soit, cette pureté corporelle n'est aujourd'hui que de conseil et n'est nullement exigée sous peine de faute grave. Il faut en dire autant des accidents physiologiques involontaires que l'on aurait pu éprouver dans la nuit précédant la communion. *Pœnitentiale Vallicellianum* I (VIII-IX^e siècle), n. 33, dans M^r Schmitz, *op. cit.*, t. I, p. 283; cf. n. 31, pour les règles des femmes; voir aussi t. II, p. 181, 289, 356, 365; Anastase le Sinaïte, *Interrog. et respons.*, c. C, P. G., t. LXXXIX, col. 753; S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXX, a. 7. C'est uniquement en raison du trouble et de l'indévation qui en seraient résultés qu'il y aurait convenance (mais non pas précepte) de différer la communion. Cette explication se rapporte également au cas précédent. Décret de la S. C. du Concile, 12 février 1679, Denzinger, n. 1086. Cf. S. Alphonse, I, VI, n. 271 sq.

3^o *Modestie extérieure*. — Il est naturel d'exiger que les vêtements du communiant reflètent par leur décence et leur modestie son respect pour l'auguste sacrement, mais, d'autre part, aucune difformité corporelle ne permet de lui refuser l'eucharistie. Il peut toutefois arriver que cette difformité soit repoussante à ce point que la communion ne doive pas être donnée en public. Il est d'usage que les militaires déposent leurs armes avant d'aller à la sainte table, aucune loi cependant ne les y oblige.

II. DISPOSITIONS SPIRITUELLES. — Les dispositions nécessaires et suffisantes chez l'homme baptisé pour que la communion produise en lui des fruits sont au nombre de deux : 1. l'exemption de toute censure ou défense analogue empêchant de recevoir le sacrement; voir synode de Paris (1212 ou 1213), can. 40, Mansi, t. XXII, col. 822; 2. l'état de grâce. Touchant cette dernière dis-

position, il y a lieu de considérer : 1^o les raisons qui la motivent; 2^o la nature du précepte qui l'exige; 3^o les obligations que ce précepte impose.

1^o *Raisons qui motivent l'état de grâce*. — 1. *Effet propre de la communion*. — L'eucharistie a été instituée pour entretenir et augmenter la vie spirituelle; elle exige donc au préalable que ceux qui s'en nourrissent possèdent cette vie, c'est-à-dire soient en état de grâce. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXIX, a. 3. Cette disposition est d'ailleurs suffisante : c'est pourquoi l'apôtre saint Paul, I Cor., XI, 28, dit : *Que l'homme s'éprouve et qu'ainsi il mange de ce pain et boive de ce calice*.

2. *Nature du précepte qui exige l'état de grâce*. — Or, quand il s'agit des autres sacrements des vivants, celui qui doit les recevoir peut, s'il n'est pas en état de grâce, recourir à son choix ou à la confession sacramentelle ou à la contrition parfaite, mais il n'en est pas ainsi pour l'eucharistie. Le concile de Trente, sess. XIII, c. VIII, déclare, en effet, que la coutume de l'Eglise explique la probation réclamée par saint Paul en ce sens que quiconque se sent coupable de péché mortel, quelque contrition qu'il pense avoir, n'approche pas de la sainte eucharistie avant de s'être confessé sacramentellement. Ce saint concile, ajoutent les Pères de Trente, ordonne que cette coutume soit observée à perpétuité par tous les chrétiens, même par les prêtres qui auront à célébrer, ainsi que c'est leur office, à moins qu'ils ne manquent de confesseur. Si, par nécessité urgente, un prêtre avait célébré sans s'être confessé auparavant, qu'il ne manque pas de se confesser au plus tôt.

a) La coutume de confesser les péchés graves avant de communier repose-t-elle sur un précepte divin ou est-elle d'origine purement ecclésiastique? Il est certain que plusieurs Pères ont entendu les paroles de saint Paul du recours à la confession sacramentelle. Saint Cyprien, *De lapsis*, n. 15, 16, s'indigne contre ceux qui font violence au corps du Seigneur et à son sang en communiant, au mépris de la sentence de l'Apôtre, avant d'avoir fait l'exomologèse de leurs crimes, c'est-à-dire avant d'avoir accompli tous les actes de la pénitence et de s'être réconciliés par l'imposition des mains de l'évêque et des prêtres. Saint Jérôme, *Tractatus in Marc.*, v, 30-43, dans *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1897, t. III b, p. 341, demande à Dieu de nous ressusciter de *lectulo peccatorum nostrorum*, et de nous faire donner à manger. *Jacentes manducare non posumus : nisi steterimus, corpus Christi accipere non valemus*. Saint Augustin, *Serm.*, CCCLI, n. 10, P. L., t. XXXIX, col. 1546, veut que celui qui se juge indigne de communier s'abstienne et s'adresse à ceux qui ont le pouvoir des clefs. Saint Chrysostome, *In illud : Vidi Dominum*, homil. VI, n. 4, P. G., t. LVI, col. 140, enseigne aux fidèles qu'ils doivent communier sans péché sur la conscience, après s'être corrigés et avoir purgé leur âme. Ailleurs, *In Epist. ad Eph.*, homil. III, n. 4, P. G., t. LXII, col. 28-29, il blâme ceux qui communient témérairement et inconsidérément par coutume plutôt que par dévotion. On ne voudrait pas communier les mains sales, et on le fait avec une âme sordide. La communion n'est pas une affaire de jour fixe. A Pâques, on peut communier, même quand on a péché; en autre temps, on ne le peut pas. Saint Léon le Grand, *Epist. ad Theod. Forojul.*, n. 7, P. L., t. LIV, col. 1011, enseigne que c'est aux chefs de l'Eglise qu'il appartient de purifier les pécheurs et de les admettre par la porte de la réconciliation à la communion des sacrements. D'autre part, d'illustres théologiens, tels que Suarez, disp. LXVI, sect. III; de Lugo, disp. XIV, sect. IV, l'école de Salamanque soutiennent cette doctrine et, entre autres arguments, se fondent sur le texte du concile pour attribuer à la coutume en question la valeur d'une interprétation authentique du précepte divin promulgué par saint Paul. Il est certain, du reste,

qu'au temps où la pénitence publique était en vigueur, ceux qui y étaient soumis n'étaient réadmis à la communion qu'après l'absolution de leurs fautes. Sans doute, il n'est pas aussi bien démontré que l'on ait connu et observé dès l'origine l'obligation de confesser, avant de communier, les fautes graves non soumises à la pénitence solennelle, mais on ne démontre pas non plus le contraire, car l'exemple des moribonds communies, dit-on, parfois sans confession préalable rentre précisément dans l'exception légitime de nécessité urgente. Néanmoins cette démonstration n'est pas sans réplique. Beaucoup d'évêques et de théologiens qui avaient pris part au concile de Trente, cf. Pallavicini, *Hist. du concile de Trente*, I. XII, c. II; Theiner, *Acta conc. Trid.*, t. I, p. 488, continuaient à regarder le précepte de la confession avant de communier comme une loi purement ecclésiastique. Les textes des Pères peuvent s'entendre des pécheurs qui auraient dû faire la pénitence publique. Enfin, des théologiens, tels que Suarez, *loc. cit.*, tout en adoptant l'opinion la plus commune, celle qui soutient l'existence d'un précepte divin, admettent la probabilité de l'opinion opposée.

b) Quoi qu'il en soit, la communion, faite en état de faute matérielle, est par elle-même un très grave sacrilège, puisque, objectivement parlant, il y a profanation du corps et du sang de Jésus-Christ. I Cor., XI, 27. Cependant, tout en étant en soi un péché plus grave que beaucoup d'autres, la communion sacrilège n'est pas le plus grave de tous les péchés, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXX, a. 5; en outre, sa gravité varie suivant les circonstances; par exemple, faire une communion sacrilège par mépris envers Jésus-Christ, c'est pécher plus grièvement que la faire par peur de laisser voir à d'autres qu'on est en état de péché.

c) *Obligations que ce précepte impose.* — *α.* Est obligé de se confesser avant de communier quiconque a conscience de quelque péché mortel. Mais si, s'étant dûment confessé, il venait à se rappeler quelque péché grave involontairement oublié, il pourrait communier sans s'être confessé à nouveau et même sans avoir fait préalablement un acte de contrition, puisque son péché aurait été véritablement quoique indirectement remis par l'absolution. S. Alphonse, I. VI, n. 267. En cette circonstance, les fidèles ont coutume de se faire absoudre à nouveau, mais cette pratique, bien que très recommandable, n'est pas obligatoire.

b. Il n'est permis à celui qui est en état de péché grave de célébrer ou de communier sans confession préalable, que si, se trouvant dans la nécessité de célébrer ou de communier, il n'a aucun confesseur à sa disposition. Il devra alors s'exciter à la contrition parfaite; de plus, s'il est prêtre, il devra se confesser au plus tôt.

α. Avoir conscience d'un péché mortel, c'est croire après examen qu'on a commis ce péché, qu'il est réellement grave et qu'il n'a pas été directement remis. La discussion des questions qui se posent, quand il y a doute sur l'un de ces points, appartient à la théorie de la confession. Voir cet article. Les mêmes principes s'appliquent aux doutes concernant la contrition parfaite, en ajoutant que d'après plusieurs théologiens, cf. S. Alphonse, I. VI, n. 262, dans le cas d'urgence immédiate, il suffit de s'être exercé de son mieux à la contrition parfaite durant le court instant dont on dispose.

β. La nécessité de communier peut résulter de la nécessité de consacrer une hostie pour un malade en danger pressant, ou, pour le prêtre ayant charge d'âmes, du devoir urgent de faire entendre la messe au peuple un jour d'obligation. Suivant une opinion probable, la nécessité d'accomplir le devoir pascal ou, pour le prêtre, celle d'entendre la messe un jour de précepte serait une excuse suffisante, mais saint Alphonse, I. VI, n. 261, préfère l'opinion contraire. Cette nécessité peut résulter aussi de l'impossibilité d'omettre la célébration de la

communion sans causer un grave scandale ou sans s'exposer à une grave diffamation. Un prêtre déjà à l'autel, ou dont le peuple attend immédiatement la messe, un laïque lorsqu'il est à la table de communion, sont le plus souvent dans ce cas qui comprend diverses variantes. Cf. S. Alphonse, I. VI, n. 262. Enfin, elle peut résulter de la nécessité de consommer les saintes espèces pour les sauver d'une profanation imminente.

c. La nécessité de célébrer ou de communier n'excuse que celui qui manque de confesseur. Or, manquer de confesseur c'est n'en avoir aucun à portée, autrement dit, assez près pour qu'on puisse aller le trouver sans grande incommodité. L'âge et la santé de la personne; le loisir dont elle dispose avant la communion qu'elle est obligée de faire, ou, au contraire, des facilités de déplacement dont elle jouit; les intempéries, en un mot, les circonstances spéciales de chaque cas doivent entrer en ligne de compte, de sorte qu'il est impossible d'établir une règle générale. Tout en étant à portée utile, le confesseur manquerait cependant s'il ne pouvait pas confesser ou s'il ne le pouvait pas, par suite de censure ou d'insuffisance de juridiction. Ce dernier cas se présente surtout sous cette forme: un pénitent tombé dans un péché réservé n'a à sa disposition qu'un simple confesseur; doit-il s'adresser à lui pour pouvoir communier ensuite? Il faut distinguer une double hypothèse. Ou bien le pénitent a conscience de quelque autre péché grave, non réservé, ou bien le péché réservé est le seul péché grave dont le pénitent ait à s'accuser. Dans la première hypothèse, il est incontestablement tenu de se confesser du péché non réservé, mais il peut taire celui qui est réservé, car autrement il serait obligé de s'en accuser une seconde fois. Par suite, dans la seconde hypothèse, le pénitent n'est pas obligé de se confesser, il le peut néanmoins en s'accusant de quelque faute vénielle ou de quelque faute grave antérieurement remise. Le péché réservé passé sous silence sera lui-même remis, mais indirectement, donc avec obligation de le soumettre ultérieurement au pouvoir des clefs. S. Alphonse, I. VI, n. 264. Mais il faut remarquer que, dans plusieurs diocèses, les statuts déclarent que la réserve épiscopale n'existe plus pour le pénitent obligé de célébrer ou pour la communion pascale. En outre, s'il s'agit des excommunications réservées au souverain pontife, les simples confesseurs peuvent en absoudre sous certaines conditions qui dépendent du pénitent; il y a donc obligation de déclarer ces fautes même à un simple confesseur. Les difficultés inhérentes à la confession, telles que la gêne d'avoir à s'accuser, surtout à un prêtre autre que le confesseur auquel on a l'habitude de s'adresser, ou la crainte d'être mal estimé par lui, ne dispensent aucunement de l'obligation de se confesser. Cependant Gousset, *Théologie morale*, t. II, n. 195, semble admettre, et après lui quelques auteurs récents, cf. Génicot, t. II, n. 193, tiennent comme probable que l'omission de la confession est excusable dans le cas de répugnance invincible à s'adresser à tel prêtre en particulier et ils citent l'exemple d'un oncle à qui il répugnerait d'avouer à son neveu certaines fautes. Mais il est certain que la confession ne serait pas obligatoire s'il devait en résulter quelque grave dommage pour une tierce personne, par exemple, si le pénitent ne pouvait s'accuser au prêtre présent sans lui donner à entendre que la faute accusée a été commise en complicité avec telle personne connue de ce confesseur. De même, l'omission de la confession serait permise si le pénitent avait lieu de craindre quelque violation du sceau de la confession; il est vrai que cette excuse ne peut jamais être présumée.

d. La partie finale du décret concerne uniquement le prêtre, S. Alphonse, I. VI, n. 268, et prescrit rigoureusement, Denzinger, n. 100, à celui qui, en cas d'urgence

et à défaut de confesseur, aurait célébré sans confession préalable, de se confesser au plus tôt. Il ne peut pas attendre l'époque où il se confesse habituellement, Denzinger, n. 110, ni le jour de la première messe qu'il célébrera ensuite, mais il doit se confesser au plus tôt, c'est-à-dire, de l'avis commun, dans le délai de trois jours. Il doit même se confesser plus tôt, s'il en avait la possibilité auparavant et prévoyait qu'il ne pourra plus le faire dans le délai prescrit. Si l'impossibilité de se confesser dure plus longtemps que trois jours, il est exempt de toute faute en ne se confessant pas, mais il ne peut pas célébrer à moins qu'une nouvelle nécessité de le faire ne se présente. Celui qui ayant oublié un péché dans sa confession précédente, a célébré sans se confesser à nouveau est-il tenu, après avoir célébré, de se confesser au plus tôt? Non, dit S. Alphonse, l. VI, n. 267, car il n'avait pas conscience d'être en état de péché mortel; le précepte du concile de Trente ne le concerne donc pas. Quant au prêtre qui, en état de péché mortel, aurait célébré sans nécessité ou sans confession préalable, alors qu'elle lui était possible, le précepte du concile ne le vise pas non plus. On en donne cette raison qu'ayant célébré sacrilègement, en violant le droit divin, il ne serait guère retenu par la crainte d'enfreindre une loi purement ecclésiastique. Néanmoins, d'après de Lugo, disp. XIV, n. 150, si ce même prêtre venait ensuite à être dans la nécessité de célébrer et dans l'impossibilité de se confesser préalablement, il retomberait sous la loi conciliaire.

VII. EFFETS. — 1^o *Synthèse des effets de la sainte communion.* — 1. Comme l'explique saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXIX, a. 1, la sainte eucharistie peut être considérée sous de multiples aspects qui aident à comprendre la nature et l'étendue de son efficacité. D'abord, ce sacrement contient Jésus-Christ qui, venu en ce monde pour apporter aux hommes la vie de la grâce, opère en eux cette même vie en se donnant à eux dans l'eucharistie. Ensuite, ce sacrement représente au vif la passion de Jésus-Christ; par conséquent, il possède pour produire les effets, en vue desquels il a été institué, la même efficacité que la passion de Jésus-Christ elle-même. Or, l'eucharistie est administrée sous forme de nourriture et de breuvage; c'est pourquoi ce sacrement opère quant à la vie spirituelle les mêmes effets que la nourriture matérielle produit quant à la vie corporelle; il la soutient, la développe; il répare les pertes de l'homme et lui est une source de plaisir. Enfin, le pain et le vin qui sont les symboles eucharistiques sont formés tous deux d'une multitude de grains réunis en une seule masse; l'eucharistie est donc le signe de l'unité catholique et le lien de charité qui unit les fidèles entre eux.

2. Le concile de Florence, *Decret. ad Armenos*, Denzinger, n. 594, a ordonné logiquement les considérations précédentes. L'effet que produit l'eucharistie dignement reçue est, dit-il, d'unir l'homme à Jésus-Christ. Or, c'est par la grâce que l'homme est incorporé au Christ et à ses membres; par conséquent, ce sacrement augmente la grâce dans ceux qui le reçoivent dignement et il produit sur la vie spirituelle tous les effets que la nourriture matérielle produit sur la vie corporelle: il la soutient, l'augmente, répare ses pertes et la délecte. Urbain IV, const. *Transiturus*. Ce sacrement nous rappelle l'agréable souvenir de notre Sauveur, il nous écarte du mal, nous fortifie dans le bien, nous fait croître en grâces et en mérites. En des termes un peu différents, le concile de Trente, sess. XIII, c. II, enseigne la même doctrine. Jésus-Christ, dit-il, a voulu que l'on reçut ce sacrement comme un aliment spirituel qui nourrirait l'homme et le transformerait au point de vivre de la vie de celui qui a dit: *Celui qui me mange vivra éternellement;*

et aussi comme un remède qui délivrerait l'homme des fautes quotidiennes et le préserverait des fautes mortelles. En outre, il a voulu que ce sacrement fût le gage de notre future et éternelle félicité et par suite le symbole de l'unité du corps dont il est le chef, corps auquel il a voulu que nous fussions unis comme autant de membres par les liens étroits de la foi, de l'espérance et de la charité. En résumé, la théorie des effets de l'eucharistie repose sur les deux points suivants: a) l'eucharistie unit les fidèles avec Jésus-Christ par les liens de la charité; b) de cet effet principal découle un ensemble complexe d'effets particuliers qui ne sont pas sans analogie avec ceux produits sur la vie du corps par la nourriture matérielle.

2^o *L'eucharistie, sacrement d'union avec Jésus-Christ.* — L'efficacité surnaturelle de l'aliment eucharistique résulte de ce que celui qui mange la chair et qui boit le sang du Sauveur demeure en Jésus, et que Jésus demeure en lui. Cette mutuelle inhabitation de Jésus dans le communiant et du communiant en Jésus se fonde sur la participation à la même vie divine, que le Fils tient du Père et qu'il communique à ceux qui le reçoivent dans le sacrement. La communion dignement reçue produit une double union entre le fidèle et Jésus-Christ: 1. l'union sacramentelle par le fait même de la réception des saintes espèces; 2. l'union spirituelle qui est l'effet propre du sacrement.

1. L'union sacramentelle se réalise aussi bien chez les pécheurs que chez les justes par la manducation des espèces consacrées, et dure jusqu'à ce que ces espèces soient substantiellement altérées. C'est une simple union de contact, identique à celle qui existe entre les deux espèces contenues dans un ciboire et ce ciboire lui-même, de Lugo, dist. XII, n. 109; elle n'est donc pas une union physiologique qui porterait dans les veines du communiant les atomes du corps et du sang divin du Christ et qui le nourrirait ainsi à la façon des aliments matériels. Ce système, soutenu de nos jours par le P. Leray, *Constitution de l'univers*, part. II, est en contradiction avec les conditions de l'état sacramentel. Il faut chercher ailleurs que dans une action immédiate et d'ordre physique le fondement des relations, dont il sera question plus loin, de la sainte eucharistie avec la résurrection bienheureuse des corps.

2. Lorsque la communion est faite dignement, le sacrement, étant reçu et ne rencontrant pas d'obstacle, produit son effet propre qui est l'union spirituelle. *Si quelqu'un mange ma chair*, dit Jésus-Christ, *il demeure en moi et je demeure en lui.* Joa., VI, 57. — a) La présence sacramentelle au sein du communiant ne suffit pas à l'amour de Jésus-Christ pour cette âme ornée de la grâce sanctifiante; il veut s'unir à elle pour y alimenter par une action profonde autant que mystérieuse la vie surnaturelle. Ce n'est pas même assez de parler d'union intime, car l'eucharistie a pour but de transformer progressivement l'homme en Jésus-Christ, de telle sorte qu'il vive de la vie même de Jésus-Christ, c'est-à-dire que tout en lui, pensées, sentiments, desirs, actions, soient conformes à Jésus-Christ. La réalité de cet effet est exprimée par les paroles du Sauveur: *Celui qui me mange vivra par moi.* Joa., VI, 58. Saint Thomas rend parfaitement raison de cette merveille, quand il dit, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXIX, a. 1, ad 2^{um}, que ce sacrement ne confère pas seulement la grâce habituelle, mais qu'il excite le communiant à agir selon ce qui est écrit: *La charité de Jésus-Christ nous presse*, c'est-à-dire nous pousse à répondre à l'amour de Jésus-Christ par un amour sans cesse croissant. Cependant les autres sacrements ne font-ils pas, eux aussi, grandir la charité dans l'homme? Sans doute, mais l'eucharistie a pour but spécial d'exciter, d'enflammer la charité dans l'homme: c'est à ce but qu'est ordonnée la grâce sacramentelle de la communion et il

n'en est ainsi pour aucun autre sacrement. Le baptême, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXVIII, a. 3, ad 6^{um}, est le sacrement de la foi, parce qu'il est comme une profession de foi, tandis que l'eucharistie est le sacrement de la charité qu'il signifie et produit en même temps.

b) En unissant ainsi le communiant avec Jésus-Christ, l'eucharistie unit en même temps les fidèles entre eux. — a. Cette union s'accuse visiblement par la participation de tous les fidèles, sans distinction de situation sociale, au même pain eucharistique. Saint Paul le rappelle aux Corinthiens, I Cor., x, 17, et les Pères aiment à développer cette pensée. Cf. S. Augustin, *Serm.*, CCXXVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1101; S. Chrysostome, *In I Cor.*, homil. XXVI, n. 3, *P. G.*, t. LXI, col. 216. — b. Mais l'eucharistie n'unit pas les fidèles seulement de cette façon purement extérieure, elle entretient en eux et augmente l'afflux de cette sève divine qu'est la charité dans tous les rameaux de cette vigne dont Jésus-Christ est le cep, Joa., xv, 1; par là, elle les relie plus fortement et plus intimement avec lui et aussi entre eux, puisque la charité envers le prochain jaillit nécessairement de celle envers Dieu. Ainsi, tous sont un en Jésus-Christ. Gal., III, 28. Il est donc naturel de chercher dans l'eucharistie le secret de tant d'actes héroïques de charité, non seulement envers Dieu, mais envers le prochain dont l'histoire de l'Église est pleine. — c. En un autre sens, plus il se fait dans l'Église de communions ferventes et plus le corps mystique de Jésus-Christ se perfectionne et s'édifie, grâce à son union plus étroite avec son chef. Cf. Eph., iv, 26; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. X, dub. IX.

c) L'union spirituelle se produit au même moment que l'union sacramentelle, c'est-à-dire, suivant l'opinion commune, à l'instant où les espèces consacrées sont reçues dans l'estomac du communiant. C'est à ce moment que l'âme reçoit l'augmentation de grâce sanctifiante ainsi que les dons habituels qui y sont joints. Une opinion, commune au temps de De Lugo, disp. XII, n. 46, soutient que les effets de l'eucharistie se prolongent aussi longtemps que la consécration des espèces dans le corps du communiant, en ce sens que, si durant ce temps les dispositions du sujet deviennent plus parfaites, il reçoit une nouvelle augmentation de grâce. Il est du moins hors de doute que les grâces actuelles accordées au sujet pendant que Jésus-Christ réside sacramentellement en lui le sont *ex opere operato*.

3^e L'eucharistie, aliment de la vie surnaturelle. — Selon la parole de Notre-Seigneur, Joa., vi, 53, 54, son corps est un aliment réel, véritable, vivifiant, qui conserve la vie et la perfectionne. Le résultat de l'alimentation, c'est la nutrition qui se fait par l'assimilation. Or Jésus-Christ, devenu nourriture de l'âme, lui communique la vie divine et surnaturelle. Calmes, *L'Évangile selon S. Jean*, p. 255-256; P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2^e série, Paris, 1905, p. 105. — La comparaison que font les Pères et les conciles entre les effets de l'eucharistie et ceux de la nourriture matérielle n'exprime qu'une très lointaine analogie. Les effets du sacrement sont beaucoup plus variés, bien plus complets et à certains égards ils sont totalement différents. — 1. L'aliment eucharistique n'est pas assimilable au sens matériel, car le corps et le sang sont intangibles et incorruptibles dans l'état sacramentel. — 2. Aussi, cet aliment n'a aucune action immédiate sur le corps, puisque c'est l'âme qu'il doit nourrir. — 3. Cette nourriture spirituelle ne se transforme pas en celui qu'elle nourrit, mais elle a au contraire la propriété d'assimiler à elle-même celui qui la mange. On prend ce pain, dit le pape Urbain IV, const. *Transiturus*, il n'est pas consommé, on le mange et il n'est pas altéré, parce qu'il ne s'assimile pas à celui qui le

mange, mais il se l'assimile, s'il est dignement reçu. Tandis que dans la nutrition ordinaire la nourriture s'identifie au corps, le contraire se produit dans l'alimentation eucharistique : l'âme s'assimile à la nourriture, qui revêt une nouvelle forme. — 4. Jésus-Christ a attaché à sa chair, pour la vie surnaturelle des justes, toute la vertu de sa passion. Il n'est donc aucun besoin auquel l'eucharistie ne puisse donner satisfaction, dans une mesure qui n'a d'autre limite que celle des dispositions du sujet.

a) Le concile de Trente, sess. XIII, c. II, dit de l'eucharistie qu'elle préserve des péchés mortels. C'est en cela surtout que consiste l'effet de sustentation qui lui est attribué par rapport à la vie surnaturelle. Mais l'eucharistie ne peut-elle donc pas remettre les péchés mortels? Certes, répond saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXIX, a. 3, si elle ne les remet pas, ce n'est pas par défaut de puissance, c'est parce qu'instituée pour être une nourriture spirituelle et pour nous unir au Christ, elle suppose essentiellement la vie de la grâce. Pourtant si un pécheur repentant de sa faute s'approche de la sainte table avec une contrition qu'il croit véritable, mais qui, en réalité, n'est qu'une simple attrition, sa faute ne lui sera-t-elle pas remise? Saint Thomas, *ibid.*, ad 1^{um}, répond affirmativement. Ce pécheur, dit-il, recevra du sacrement la grâce de la charité et la rémission de sa faute. Cette opinion est suivie par la généralité des théologiens thomistes, tandis que d'autres, tels saint Bonaventure, Vasquez, de Lugo, disp. XII, n. 1 sq., etc., soutiennent que dans ce cas la communion, sans être sacrilège, restera sans effet, à cause du péché qui lui fait obstacle. La première opinion a cet avantage de faciliter l'explication des textes de certains Pères, où il est dit sans aucune distinction que l'eucharistie remet les péchés. Cf. S. Ambroise, *De benedict. patriarchar.*, c. v, *P. L.*, t. XIV, col. 686; S. Cyprien, *Epist.*, LXII, n. 75, *P. L.*, t. IV, col. 371; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, I, VI, c. LVI sq., *P. G.*, t. LXXIII, col. 582. En outre, l'opinion thomiste paraît mieux appuyée en raison. Les sacrements, dit le concile de Trente, sess. VII, can. 6, 7, confèrent la grâce à ceux qui n'y mettent point obstacle; or, dans le cas présent, le pécheur ne met aucun obstacle. Il est vrai que l'eucharistie n'a été instituée que pour alimenter la vie des justes, mais on voit par l'extrême-onction qu'un sacrement des vivants peut accidentellement remettre les fautes graves. L'opinion thomiste entraîne cette conséquence que si le pécheur susdit était à l'article de la mort sans pouvoir se confesser ni recevoir l'extrême-onction, l'eucharistie serait pour lui un sacrement d'absolue nécessité pour le salut. S. Alphonse, I, VI, n. 386. — b. Comment l'eucharistie préserve-t-elle des péchés mortels? De Lugo, disp. XII, n. 85, l'explique comme il suit : a. L'eucharistie apporte au communiant une abondante augmentation de grâce sanctifiante. — b. Elle est pour l'âme une source de délices qui diminuent l'attrait des tentations. — c. Elle met en fuite les démons, car elle est le signe de la passion du Christ, c'est-à-dire de son triomphe sur eux. Le pseudo-Jean Chrysostome surtout, *Homil. ad pop.*, au bréviaire LXI, samedi dans l'octave de la Fête-Dieu, développe cette vertu de l'eucharistie. — d. En raison de la familiarité qui s'établit entre Jésus-Christ et lui, le communiant reçoit des grâces spéciales de lumière, cf. Joa., VIII, 12; Luc., XXIV, 35, qui diminuent et apaisent les tentations. — e. Elle diminue la concupiscence et empêche ou affaiblit les révoltes de la chair comme l'enseigne l'Église, postcommunie du XXIV^e dimanche après la Pentecôte.

b) L'eucharistie augmente la vie surnaturelle en un double sens : elle est en cette vie le sacrement de la perfection chrétienne et, très spécialement, le sacrement de la vie éternelle.

a. Pour recevoir l'eucharistie avec fruit, il faut déjà

vivre de la vie de la grâce; à cette condition, l'eucharistie augmente cette grâce et, en soi, il n'y a aucune limite à cette augmentation à moins que les dispositions du sujet n'y mettent obstacle. De communion en communion, le pieux communiant peut donc croître en grâce autant qu'il le veut, car, dans la vie surnaturelle, la croissance possible est indéfinie. Ce sacrement, disait saint Thomas, *Opusc.*, LVII, *Offic. corporis Christi*, lect. VI, augmente les vertus et engraisse abondamment l'âme de toutes sortes de dons spirituels. Sous ce rapport, l'eucharistie surpasse de beaucoup les autres sacrements. En effet, si l'on excepte le baptême qui donne la capacité de recevoir l'eucharistie, les autres sacrements sont ordonnés à un but particulier, tandis que l'eucharistie développe la vie chrétienne dans toutes les directions où elle peut tendre. « Jésus-Christ, ainsi s'exprime saint Thomas, *In IV Sent.*, dist. VIII, a. 1, ad 1^{um}, est la source de la vie chrétienne; c'est pourquoi l'eucharistie perfectionne l'homme; elle est même la perfection des perfections; par elle, tous ceux qui reçoivent les autres sacrements sont confirmés dans leur fin. » Il est aisé d'en donner la raison. L'eucharistie a pour effet principal d'accroître et d'exciter dans l'homme la sainte charité; or la charité est le lien de toute perfection. Col., III, 14. Cf. Gehr, *Die heilige Sakramente*, t. II, § 25.

b. Le terme de la croissance dans la vie chrétienne est au ciel : par conséquent l'eucharistie est le sacrement de la vie éternelle. On arrive à la même conclusion en considérant que ce sacrement préserve l'âme des péchés mortels, c'est ce qu'exprime le prêtre en disant à chaque fidèle au moment où il communie : *Que le corps de Jésus-Christ garde ton âme pour la vie éternelle*. Du reste, en tant que sacrement d'union avec Jésus-Christ, l'une des fins de son institution doit être de conduire les fidèles à la consommation de cette union par la vision béatifique. Aussi le concile de Trente exhorte-t-il les fidèles à communier avec dévotion et respect, afin que « le pain céleste soit vraiment pour eux la vie et la santé perpétuelle de leur âme et que fortifiés par ce pain, ils puissent, au terme de leur pèlerinage durant cette vie misérable, parvenir à la patrie céleste où ils mangeront sans voiles le même pain des anges dont ils se nourrissent présentement sous les voiles sacramentels ». Ces paroles expliquent admirablement le nom de viatique donné à l'eucharistie et en quel sens elle est appelée, dans la liturgie, le gage de la gloire éternelle, antienne *O sacrum convivium*, et la figure de la vision béatifique. Postcommunion de la fête du corps du Christ. Les Pères ont abondamment écrit sur ce sujet. Cf. de Lugo, disp. XII, n. 89.

c) L'eucharistie délivre l'homme des péchés quotidiens, concile de Trente, sess. XIII, c. II, ou véniels. Elle est une nourriture, donc elle doit réparer les pertes quotidiennes ou, selon l'expression de saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXXIX, a. 4, les pertes de chaleur vitale; or, dans l'ordre spirituel, ces pertes sont causées par les péchés véniels. L'eucharistie remet-elle les péchés véniels immédiatement, ou bien son action se borne-t-elle à exciter une charité plus vive qui déterminera le communiant à des actes par lesquels il obtiendra la rémission de ses fautes légères? Dans la première hypothèse, la rémission serait *ex opere operato*, dans la seconde, *ex opere operantis*. Suarez, *De virtute pœnitentiæ*, disp. XII, sect. I, pense que l'eucharistie agit de l'une et l'autre façon; la seule condition à la rémission *ex opere operato* ou immédiate est que le communiant éprouverait un déplaisir, sinon formel, au moins virtuel, des fautes qui lui seront effacées par l'eucharistie. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXXVII, a. 1; de Lugo, *De pœnit.*, disp. IX, n. 29 sq.

En tant que sacrement, l'eucharistie n'a pas été instituée, comme le sacrifice de la messe, en vue d'un effet

satisfactorie; aussi, elle ne remet pas *ex opere operato* la peine temporelle due au péché. Elle contribue cependant à la rémission de cette peine *ex opere operantis*, en excitant dans le communiant la ferveur de la charité, et en le portant par là à des actes qui lui obtiendront, en proportion de leur ferveur, une certaine diminution de peine temporelle.

d) La délectation spirituelle produite par l'eucharistie, concile de Florence, *loc. cit.*, la suavité de ce sacrement, Urbain IV, const. *Transiturus*, les enivrantes délices qu'il fait éprouver, S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXIX, a. 1, ad 2^{um}, toutes ces expressions que la liturgie se plaît à répéter, *Off. corp. Christi*, montrent assez combien cet effet de l'eucharistie est incontestable. D'après saint Thomas, *loc. cit.*, il découle de la vertu, que ce sacrement possède, d'exciter la charité à agir, c'est-à-dire de la rendre fervente. Il est naturel, en effet, que le communiant éprouve de la joie à posséder celui qu'il aime, s'il se rend compte du fait et du bienfait de cette possession. Ainsi : a. la délectation procède immédiatement des actes de foi et d'amour par lesquels le communiant goûte spirituellement la présence de Jésus-Christ en lui. Néanmoins cette délectation est un effet du sacrement, puisque c'est le sacrement qui meut le communiant à faire les actes susdits : il suffit que celui-ci y coopère. — b. Diverses causes volontaires ou involontaires peuvent empêcher cette coopération du sujet : elles empêchent par le fait même la délectation d'être sentie. C'est ce qui a lieu si le sujet néglige de faire les actes en question, ou encore si son esprit est absorbé par des préoccupations ou par la maladie. — c. Mais, d'autre part, la délectation consécutive à la communion n'est pas nécessairement limitée au temps pendant lequel les espèces gardent leur consécration. De même que la bonne nourriture laisse une saveur agréable et un sentiment de bien-être, ainsi la grâce de l'eucharistie garde la vertu de réjouir spirituellement l'âme et la préserver contre les découragements. De Lugo, disp. XII, n. 97.

4^e Effets de la sainte eucharistie sur le corps. — 1. Il est hors de doute que le corps et le sang du Sauveur n'exercent et ne subissent aucune action physique ou physiologique en ceux qui les reçoivent, et par suite qu'une union de ce genre ne saurait exister entre le communiant et Jésus-Christ. Les Pères enseignent, il est vrai, que, par la communion, notre chair est mêlée à celle de Jésus-Christ. S. Jean Chrysostome, *Homil.*, LXXXII, in *Matth.*, P. G., t. LVIII, col. 737; S. Grégoire de Nysse, *Or. catech.*, n. 37, P. G., t. XLV, col. 94 sq., comme la cire se mêle à la cire sous l'action du feu, S. Cyrille d'Alexandrie, *In Matth.*, xxvi, 27, P. G., t. LXII, col. 451, et que nous contractons avec Jésus-Christ un lien de consanguinité, S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, xxii, n. 2, P. G., t. XXXIII, col. 1099, mais ces expressions ne doivent pas être prises à la lettre. Les Pères n'ignoraient pas que le corps eucharistique de Jésus-Christ était une nourriture spirituelle et non pas matérielle, cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, xxiii, n. 15, P. G., t. XXXIII, col. 1119, aussi l'union qu'ils ont en vue est très différente de celle des aliments avec le corps. Par exemple, saint Jean Chrysostome, *Homil.*, XLVI, in *Joa.*, P. G., t. LIX, col. 260 sq., après avoir dit que Jésus-Christ mêle sa chair à la nôtre, non seulement en ce sens qu'il nous aime, mais d'une façon tout à fait réelle, ajoute que Jésus-Christ l'a voulu ainsi « pour que nous lui fussions unis comme le corps l'est à la tête ». Il s'agit visiblement ici de l'union mystique des membres de l'Eglise entre eux et avec le Christ, grâce à l'eucharistie, union que le même Père expose au long dans un autre endroit. *Homil.*, xxiv, in *I Cor.*, P. G., t. LXI, col. 499 sq. Saint Cyrille d'Alexandrie, *loc. cit.*, explique sa pensée d'une façon identique.

2. Or cette union ne borne pas ses effets à l'âme; ses

conséquences, pour chaque fidèle en particulier, s'étendent jusqu'au corps. En effet, d'après les Pères, en raison de cette union le fidèle est sanctifié corps et âme par l'eucharistie. Cf. S. Grégoire de Nyse, *loc. cit.* Il participe à l'incorruptibilité du corps du Christ; il est comme rétabli dans l'intégrité originelle. Cette dernière pensée est expliquée elle-même par les Pères de deux façons qui se complètent. — a) L'eucharistie, disent-ils, modère ou même éteint les feux de la concupiscence. S. Jean Chrysostome, *Homil.*, XLVI, in *Joa.*, P. G., t. LIX, col. 261. — b) Surtout, l'eucharistie est un remède qui nous rend immortels, S. Ignace, *Ad Eph.*, n. 29, P. G., t. v, col. 662; S. Justin, *Apol.*, I, 66, P. G., t. vi, col. 428-429; S. Irénée, *Cont. hær.*, I, IV, c. XVIII, n. 5; I, V, c. II, n. 2, 3, P. G., t. VII, col. 1027, 1124-1128; une sorte de semence d'immortalité. S. Grégoire de Nyse, *Cat.*, 33, P. G., t. XLV, col. 84; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, VI, 55, P. G., t. LXIII, col. 559 sq. Cette propriété de l'eucharistie est développée dans beaucoup de Pères en commentaire de la promesse faite par Jésus-Christ, *Joa.*, VI, 55, de ressusciter au dernier jour celui qui aurait reçu dignement son corps et son sang. Cf. Franzelin, *De eucharistiæ sacramento*, c. XIX; P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2^e série, Paris, 1905, p. 149, 160-162, 260-261.

3. Tous ces effets, avons-nous dit, découlent de cette union mystique que l'eucharistie entretient et resserre entre les fidèles et Jésus-Christ. En effet l'Écriture enseigne formellement : a) que l'Église est un corps dont les fidèles sont les membres et dont Jésus-Christ est le chef, *Eph.*, I, 22; I Cor., XII, 12, 27, corps dont la vie surnaturelle lui vient de l'influx du chef auquel il est uni, *Eph.*, IV, 15, 16; b) que cette unité de tous les fidèles en Jésus-Christ est symbolisée et maintenue par l'eucharistie. I Cor., X, 16, 17. Or, si le sacrement de baptême qui détermine cette union ne sanctifie pas seulement l'âme, puisque par lui les membres du chrétien deviennent le temple de Jésus-Christ, I Cor., VI, 11, 19, de même, la vie béatifique, qui est la raison d'être et la consommation de cette union, ne s'adresse pas seulement à l'âme; le corps y aura sa part. Il est donc manifeste que l'eucharistie, qui entretient cette union, étend ses effets également au corps. Du reste, cette union créée entre le fidèle et Jésus-Christ une sorte de parenté, de concorporité même et de consanguinité, comme disent l'Écriture, *Eph.*, V, 29, 30, et les Pères, qui est nettement symbolisée par la manducation sacramentelle du corps et du sang divins. Il en résulte que Jésus-Christ considère le corps des fidèles comme son propre corps et qu'il l'entoure d'une protection spéciale, *Eph.*, VI, 29, pour le conduire jusqu'à la ressemblance parfaite avec son propre corps glorifié, dans l'état de résurrection glorieuse.

4. On peut concevoir un double mode d'action de l'eucharistie sur le corps : a) une action médiate consistant en ce que les grâces accordées au fidèle communiant l'aident à dominer la concupiscence, celle surtout de la chair; b) une action immédiate affaiblissant l'inflammabilité de telle ou telle nature vis-à-vis des excitations charnelles. Ce second mode d'action est certainement possible. Une vertu guérissante sortait du corps de Jésus-Christ, *Luc.*, VI, 19; n'est-elle pas la même dans l'eucharistie? Le sacrement d'extrême-onction ne concourt-il pas efficacement à la guérison des malades, quand celle-ci est dans les desseins de Dieu? Il est certain que l'eucharistie agit tout au moins de la première manière et cela suffit pour justifier le nom qu'on lui donne de « vin qui produit les vierges ». *Zach.*, IX, 17.

5. Certains théologiens, entre autres Contenson, *Theologia mentis et cordis*, I, XI, part. II, diss. III, effect. 9, ont imaginé que la résurrection glorieuse était due à une certaine qualité physique, laissée par l'eucharistie

comme une sorte de semence dans le corps du communiant. Cette théorie, peu compréhensible en elle-même, ne repose sur aucun fondement théologique sérieux. La résurrection glorieuse s'explique très suffisamment par le titre que donne l'eucharistie, telle que Jésus-Christ l'a instituée, à ressusciter un jour glorieusement comme lui, en raison de l'union de quasi consanguinité qu'elle crée entre le communiant et lui. La chair et le sang de Jésus, donnés sur la croix pour la vie du monde, sont donnés dans l'eucharistie pour entretenir dans les âmes la vie divine, gage de la résurrection glorieuse. Cf. A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903, p. 454, 461; P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2^e série, Paris, 1905, p. 97-100.

5^o Questions connexes. — 1. Tandis que, dans les autres sacrements, c'est le signe sensible qui est cause de la grâce, dans l'eucharistie, c'est Jésus-Christ lui-même, dans son état sacramental, qui opère les effets de l'eucharistie. D'une façon plus précise, c'est le Verbe de Dieu qui agit ici en se servant de sa nature humaine comme d'un instrument qui lui est hypostatiquement uni. De là vient que la chair de Jésus-Christ est appelée si souvent une chair vivifiante. Cf. la définition contre Bérenger, Denzinger, n. 298. — 2. Ainsi que ceux des autres sacrements, les effets de l'eucharistie répondent au degré de disposition du sujet. Sans doute, pour communier avec fruit, il suffit d'être en état de grâce, mais ce n'est point assez pour recueillir des fruits abondants. Il faut, en outre, éviter en communiant les négligences, les inattentions, les pensées qui seraient des péchés véniels : l'effet du sacrement, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, III^e, q. LXXIX, a. 8, serait empêché en partie, l'on ne ressentirait point la douceur spirituelle du banquet eucharistique. Il faut aussi une disposition actuelle fervente et une coopération aux grâces de la communion fidèle et continue. L'importance de ce point est telle que saint Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XII, punct. II, a. 2, q. II, pense qu'une communion bien préparée produit bien plus d'effet que de nombreuses communions faites avec négligence. C'est pourquoi l'Église, décret sur la communion fréquente, Denzinger, n. 1086, veut que la fréquence des communions se gradue pour les fidèles d'après le degré de leur dévotion et le soin qu'ils apportent à se préparer. Voir COMMUNION FRÉQUENTE. — 3. Certains effets de la communion sont réversibles sur d'autres fidèles que le communiant, à la volonté de celui-ci. L'augmentation de grâce sanctifiante, les grâces actuelles venant du sacrement, en un mot, tous les effets *ex opere operato* sont nécessairement personnels au communiant et incessibles; mais la communion avec tout le cortège d'actes de ferveur qui l'accompagnent a devant Dieu une grande valeur impétoire et satisfactoire. C'est cette valeur qui est à la disposition du communiant pour être appliquée en vertu de la communion des saints aux fidèles vivants ou aux âmes du purgatoire pour lesquels la communion est offerte.

1^o Partie dogmatique. — S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e, q. LXXIX, LXXX, ainsi que tous ses commentateurs; De Lugo, *De sanctissimo eucharistiæ sacramento*; Franzelin, *De eucharistiæ sacramento*; Gilh, *Die heiligen Sakramente*, t. II, § 22 sq.

2^o Partie morale et canonique. — S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, I, VI; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X; Lehmkühl, *Theologia moralis*, t. II; Génicot, *Theologia moralis institutiones*, t. II; Berardi, *Praxis confessariorum*, passim; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, t. III; Gasparri, *Tractatus canonicus de eucharistiæ sacramento*; Kirchenlexikon, t. III, art. Communion.

3^o Partie historique. — Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*; Renaudot, *Collectio liturgiarum orientalium*; Denzinger, *Ritus orientalium*; Chardon, *Histoire des sacrements*, dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. XX; Corblet, *Histoire du sacrement de l'eucharistie*, Paris, 1885, t. I, p. 279-445; F. Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, Tübingue, 1872, p. 242-244.

H. MOUREAU.

II. COMMUNION FRÉQUENTE. — Dans le langage actuel des théologiens, surtout depuis l'époque de saint Alphonse de Liguori, on est convenu de réserver le nom de communion fréquente à celle qui est faite au moins plusieurs fois par semaine, avec les dispositions nécessaires pour en assurer l'utilité pratique. — I. Excellence et utilité pratique. II. Dispositions requises pour qu'elle soit fructueuse. III Règles pratiques qui en doivent diriger l'usage.

I. EXCELLENCE ET UTILITÉ PRATIQUE. — **I. DOCTRINE ÉVANGÉLIQUE.** — 1^o L'analogie établie par Jésus entre la nourriture corporelle et l'eucharistie, nourriture spirituelle de l'âme, Joa., vi, 48 sq., entraîne quelque ressemblance, non seulement dans les effets de chacune, mais encore dans leur fréquentation. Puisque la nourriture corporelle doit être prise chaque jour pour réparer les pertes quotidiennes, il convient que l'eucharistie, destinée à réparer et à augmenter les forces spirituelles, soit aussi reçue avec quelque fréquence. Mais rien n'autorise à franchir les limites de la simple analogie. L'absence de parité est d'ailleurs évidente, puisque la loi de l'Église s'oppose à ce que l'eucharistie soit habituellement reçue, comme le pain matériel, plusieurs fois le jour. Or, d'une simple analogie l'on ne peut conclure que Jésus insinue ou recommande, par le fait même, la communion quotidienne. L'on doit cependant reconnaître que rien n'exige nécessairement une fréquentation restreinte. Aussi quand nous avons appris de l'Église combien est recommandable la communion fréquente ou quotidienne faite dignement, il nous est permis, en revenant au c. vi de saint Jean, d'en déduire une recommandation implicite de la communion fréquente. Cette déduction est autorisée par le catéchisme du concile de Trente qui insiste sur la comparaison entre la fréquence de la nourriture corporelle et celle de l'eucharistie : *Quare parochi parati erunt fideles crebro adhortari ut quemadmodum corpori in singulis dies alimentum subministrare necessarium putant, ita etiam quotidie hoc sacramentum alendæ et nutriendæ animæ curam non abjiciant, neque enim minus spirituali cibo animam quam naturali corpus indigere perspicuum est.* Part. II, n. 63.

2^o Le pain quotidien que Jésus nous a enseigné à demander dans l'oraison dominicale, Luc., xi, 3, est-il, au sens littéral immédiat, le pain eucharistique dont la réception quotidienne est ainsi manifestement conseillée à tous les chrétiens ? — 1. L'expression de saint Matthieu, vi, 11, *panem supersubstantialem*, τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον, et celle de saint Luc, xi, 3, *panem nostrum quotidianum*, ne signifient point par elles-mêmes le pain eucharistique. D'après l'usage scripturaire, *panis* exprime habituellement la nourriture corporelle. L'épithète ajoutée signifie que cette nourriture est demandée d'une manière temporaire pour le jour même autant qu'elle est nécessaire ou comme indispensable pour notre subsistance. Knabenbauer, *Evangelium secundum S. Matthæum*, Paris, 1892, t. I, p. 261-262. Rien dans le contexte immédiat ne suggère un autre sens. — 2. Il n'y a non plus aucun fondement solide dans la tradition en faveur du sens littéral immédiat. Il est vrai que beaucoup de Pères et d'auteurs ecclésiastiques ont donné à l'eucharistie le nom de pain quotidien et ont entendu en ce sens, partiellement du moins, la quatrième demande de l'oraison dominicale, notamment Tertullien, *De oratione*, c. vi, P. L., t. I, col. 1461; S. Cyprien, *De oratione dominica*, c. xviii, P. L., t. iv, col. 531; le pseudo-Ambroise, *De sacramentis*, l. V, c. iv, n. 25, P. L., t. xvi, col. 452; S. Hilaire de Poitiers, *Fragment*, vii, P. L., t. x, col. 725; S. Jérôme, *Commentaria in Ezechielem*, l. VI, c. xviii, P. L., t. xxv, col. 175; S. Chromace d'Aquilée († 407), *In Evangelium S. Matthæi*, tr. XIV, c. v, P. L., t. xx, col. 361; S. Augustin, *Serm.*, LVII, c. vii; [LVIII, c. iv, P. L., t. xxxviii,

col. 389, 395; ailleurs le saint docteur soutient ce sens conjointement avec deux autres sens, *De sermone Domini in monte*, l. II, n. 26, P. L., t. xxxiv, col. 1280; Cassien, *Collat.*, ix, *De oratione*, c. xxi, P. L., t. XLIX, col. 794 sq.; S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, LXVII, LXVIII, LXXI, P. L., t. LII, col. 392, 395, 402; S. Ildefonse de Tolède, *Liber de cognitione baptismi*, c. cxxxvi, P. L., t. xcvi, col. 168 sq.; Walafrid Strabon († 849), *Glossa ordinaria in Evangelium Matthæi*, P. L., t. cxiv, col. 102; Haymon de Halberstadt, *Homil.*, xiii, *De sanctis*, P. L., t. cxviii, col. 802; Hugues de Rouen († 1164), *De fide catholica et oratione dominica*, n. 6, P. L., t. cxciii, col. 1333; Gunther, moine cistercien († 1212), *De oratione, jejuniis et elemosynis*, l. IX, c. xii, P. L., t. ccxii, col. 185 sq.; Innocent III († 1216), *De sacro altaris mysterio*, l. IV, c. XLIV, P. L., t. ccxvii, col. 885; S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXX, a. 10, ad 1^{um}; *Opuscul.*, vii, *Expositio devotissima orationis dominicæ, quarta petitio*; on cite saint Bonaventure, *Expositio orationis dominicæ*, Quaracchi, 1895, t. vii, p. 654, mais il est plus probable que cet opuscul n'est pas de lui; Dominique Soto, *In IV Sent.*, dist. XII, q. I, a. 10, Douai, 1613, p. 301; Suarez, *In II^{am} II^æ, De oratione*, l. III, c. viii, n. 18 sq. Mais ces auteurs, particulièrement saint Augustin et saint Thomas, ne soutiennent pas ce sens d'une manière exclusive : ils admettent en même temps celui de pain matériel, nourriture du corps, et celui de pain spirituel de la parole de Dieu, nourriture de l'intelligence par la foi. Ils n'affirment point non plus que le sens de pain sacramentel est le sens littéral immédiat. — 3. Bien que le sens littéral immédiat ne soit point la demande du pain eucharistique, il n'est point interdit d'admettre cette interprétation au moins accessoirement, comme une déduction autorisée par les recommandations formelles de Jésus-Christ et de son Église louant et conseillant la réception quotidienne du pain eucharistique. C'est vraisemblablement en ce sens que parle le catéchisme du concile de Trente, dans l'explication de l'oraison dominicale, part. IV, n. 40, et qu'ont parlé les Pères et les théologiens précédemment cités.

II. DOCTRINE TRADITIONNELLE. — 1^o Pendant les deux premiers siècles. — Au 1^{er} siècle, aucun document ne démontre positivement que les fidèles avaient coutume de communier chaque jour. Le texte de saint Paul : *Convenientibus ergo vobis in unum jam non est dominicam cœnam manducare*, I Cor., xi, 20 sq., quelque opinion que l'on adopte sur l'existence ou sur la nature de l'agape à l'époque apostolique, suppose le fait de la communion eucharistique à chaque réunion des fidèles, mais ne donne aucune indication sur la fréquence de ces réunions. Le texte des Actes, ii, 42 : *Erant autem perseverantes in doctrina apostolorum et communicatione fractionis panis et orationibus*, manifeste la pratique de la communion, sans en faire connaître la fréquence, tandis que Act., xx, 7 sq. : *Una autem sabbati cum convenissemus ad frangendum panem*, autorise simplement à affirmer que les fidèles se réunissaient habituellement le dimanche et qu'ils y participaient à la *fractio panis*. Cf. P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2^e série, Paris, 1905, p. 33-39.

Vers la fin de l'époque apostolique, la Didachè, xiv, ne parle que de la réunion du dimanche où les fidèles participaient à la *fractio panis* : Κτὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὁμῶν, ὥπως καθαρὰ ἡ θυσία ἡμῶν ᾗ. Funk, *Patres apostolici*, 2^e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 32. Tout en ne donnant aucune indication positive en faveur de la communion quotidienne à l'époque apostolique, ces documents la favorisent cependant pour les époques subséquentes. Car une fois admis ce principe que la *fractio panis* est associée à chaque réunion des fidèles, ces réunions devenant plus fréquentes, la communion devait, dans la mesure du

possible, continuer à y être persévéramment associée.

Quant au 10^e canon apostolique privant de la communion les fidèles qui entrant dans l'église et y écoutant les Écritures n'y persévèrent point dans la prière et n'y reçoivent point la sainte communion, Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1869, t. I, p. 619; Mansi, t. I, col. 32, quel que soit son sens précis, il ne peut prouver l'obligation de la communion quotidienne au 1^{er} ou au 11^e siècle, puisqu'il n'est pas antérieur au 11^e siècle, au jugement des meilleurs critiques. Voir CANONS DES APÔTRES, t. II, col. 1608 sq.

Au 11^e siècle, saint Justin († 163) donne le même témoignage que la Didaché. Le jour des réunions est celui qu'on appelle le jour du soleil. L'ordre suivi dans ces réunions comporte la distribution de l'eucharistie à ceux qui sont présents et son envoi aux absents. *Apol.*, I, n. 67, P. G., t. VI, col. 427. A la fin du 11^e siècle, Tertullien suppose le fait de la pratique fréquente de la communion, en outre du dimanche, aux jours de station où le jeûne est prescrit, et qui avaient régulièrement lieu le mercredi et le vendredi. *De oratione*, c. XIX, P. L., t. I, col. 1182; *De corona*, c. III, P. L., t. II, col. 79. La même conclusion se dégage du fait de la communion habituelle à domicile, en dehors du cas de maladie. *Ad uxorem*, I, II, c. V, col. 1296. Pour écarter les chrétiens de l'idolâtrie, Tertullien parle de leurs mains qui, chaque jour, touchent le corps du Seigneur. *De idololatria*, c. VII, P. L., t. I, col. 669. D'autre part, jusqu'à ce témoignage de Tertullien, nous n'avons aucune preuve en faveur de la communion habituelle à domicile. Voir COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES. Toutefois en concluant qu'aucun document des deux premiers siècles, jusqu'au texte de Tertullien que nous venons d'indiquer, ne prouve la coutume de la communion quotidienne, l'on ne peut affirmer qu'elle n'a nullement existé ni par conséquent rejeter absolument les assertions opposées que l'on rencontre dans les auteurs subséquents.

2^o Du 11^e au 17^e siècle. — 1. *Faits positifs*. — Saint Hippolyte, au rapport de saint Jérôme, *Epist.*, LXXI, n. 6, P. L., t. XXII, col. 672, avait écrit sur la question de *eucharistia an accipienda quotidie*. En Afrique, dès le milieu du 11^e siècle, au témoignage de saint Cyprien († 258), l'on communiait chaque jour à moins que l'on ne fût empêché par quelque faute particulièrement grave : *Hunc autem panem dari nobis quotidie postulamus, ne qui in Christo sumus et eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus, intercedente aliquo gravi delicto, dum abstanti et non communicantes a cælesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur*. *De oratione dominica*, c. XVIII, P. L., t. IV, col. 531. Pour prouver que, dans le danger pressant de la persécution, les soldats du Christ doivent se préparer au combat, l'évêque de Carthage leur fait considérer se *quotidie calicem Christi bibere, ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere*. *Epist.*, LVI, ad Thibaritanos, n. 1, P. L., t. IV, col. 350. Cet usage existait encore en Afrique au 11^e siècle, à témoignage de saint Augustin. Examinant si la quatrième demande de l'oraison dominicale doit s'entendre du pain eucharistique, *pro sacramento corporis Christi quod quotidie accipimus*, il exclut de tout droit à cette interprétation les peuples orientaux chez qui le grand nombre ne pratiquent point la communion quotidienne : *De sacramento autem corporis Domini non moveant questionem: qui plurimi in orientalibus partibus non quotidie cænæ dominicæ communicent*. Des autres pays ou au moins du sien, Augustin ne raisonne point de même. Supposant le fait de la communion quotidienne, il présente contre l'interprétation eucharistique de *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, cette difficulté que l'oraison dominicale ne pourrait plus être récitée qu'une fois par jour, à moins que l'on communie seu-

lement dans la dernière partie du jour. Finalement cependant il admet l'interprétation eucharistique conjointement avec les deux autres : *Oportet ut conjuncte accipiantur omnia tria : ut scilicet quotidianum panem simul petamus, et necessarium corpori, et sacramentum visibilem, et invisibilem verbi Dei*. *De sermone Domini in monte*, I, II, c. VII, n. 25 sq., P. L., t. XXXIV, col. 1280. D'ailleurs, dans deux sermons, Augustin affirme nettement l'interprétation eucharistique. *Serm.*, LVII, c. VII; LVIII, c. IV, P. L., t. XXXVIII, col. 389, 395. Cependant, il connaît les usages différents des Églises. *Alii quotidie communicant corpori et sanguini dominico, alii certis diebus accipiunt, alibi nullus dies intermittitur quo non offeratur, alibi sabbato tantum et dominico, alibi tantum dominico*. *Epist.*, LIV, n. 2, P. L., t. XXXVI, col. 200. Cf. *In Joa.*, tr. XXVI, n. 15, P. L., t. XXXV, col. 1614. Il recommandait la communion quotidienne : *Debetis scire quid accepistis, quid accepturi estis, quid quotidie accipere debeatis*. *Serm.*, CCXXVII, P. L., t. XXXVIII, col. 1099. Pendant cette même période, la coutume de la communion quotidienne paraît aussi s'être maintenue à Rome et en Espagne où elle existait encore vers la fin du 11^e siècle, au rapport de saint Jérôme. *Epist.*, XLVIII, n. 15; LXXI, n. 6, P. L., t. XXII, col. 506, 672. Un texte curieux et peu connu, qui la relate, se trouve dans la *Vita sanctæ Melaniæ junioris*, I, II, n. 32, écrite par Gérontius, prêtre contemporain de la sainte († 439), publiée dans les *Analecta bollandiana*, 1889, t. VIII, p. 57, et éditée par le cardinal Rampolla, *Santa Melania junore senatrice romana. Documenti contemporanei e note*, in-fol., Rome, 1905, p. 36. L'auteur raconte de sainte Mélanie : *Nunquam hæc cibum corporalem accepit, nisi prius corpus Domini communicasset, quod maxime propter tutelam animæ percipiebat quamquam et consuetudo Romanis sit per singulos dies communicare*. Et l'auteur anonyme rattache la coutume romaine de la communion quotidienne à saint Pierre et à saint Paul. La pratique de sainte Mélanie, toute singulière qu'elle était à Jérusalem, était conforme aux habitudes romaines et ne comportait qu'une seule communion par jour, car à la fin de sa vie, la sainte jeûnait toute l'année cinq jours de la semaine et ne prenait qu'un seul repas par jour. Cf. card. Rampolla, *op. cit.*, p. 227. D'autre part, cette sainte, si patiente et si douce, *ne haberet diabolus aliquam adversus eam accusationem nunquam irata adversus aliquam communicavit nisi prius reconciliasset, etiam si culpa fuisset alterius*. Saint Chromace d'Aquilée, contemporain de saint Jérôme, *Tract.*, XIV, in *Ev. Matth.*, c. V, P. L., t. XX, col. 361, affirme la communion quotidienne, qu'il recommande, et il conseille de prier, *ut hunc panem cælestem quotidie mereamur accipere, ne, aliquo interveniente peccato, corpore Domini separemur*. On ne peut apporter comme preuve le sermon xxv attribué à saint Ambroise, P. L., t. XVII, col. 656, suivant lequel tous les chrétiens doivent communier en carême chaque jour, ou au moins chaque dimanche, à moins que le prêtre connaissant l'état de leur conscience ne les en dissuade. A cause de ces communions, les époux doivent garder la continence jusqu'après l'octave de Pâques. Ce sermon est d'une époque bien postérieure à saint Ambroise, comme le prouvent plusieurs traits caractéristiques d'un autre âge, notamment la permission de prendre le repas à l'heure de none aux jours de jeûne. Quant au texte : *Sic vive ut quotidie merearis accipere, De sacramentis*, I, V, c. IV, n. 25, P. L., t. XVI, col. 452, il n'est point non plus de saint Ambroise. Cet ouvrage, qui n'est qu'une imitation du *De mysteriis* de saint Ambroise, est d'un auteur du 11^e ou du 12^e siècle. Il n'est qu'un seul passage authentique où Ambroise parle de la fréquentation de la communion, celui où il représente l'Église exhortant ses enfants à accourir au sacrement

de l'eucharistie; ce qui ne peut guère signifier que l'empressement réel à le fréquenter : *Unde et Ecclesia videns tantam gratiam hortatur filios suos, hortatur proximos ut ad sacramenta concurrant dicens : Edite proximi mei et bibite et inebriamini fratres mei.* Cant., v, 1, *De mysteriis*, c. ix, n. 58, P. L., t. xvi, col. 408. Cf. aussi *In Ps. cxviii*, serm. viii, n. 26, 28, 48, P. L., t. xv, col. 1461, 1462, 1514. A Milan, la messe était quotidienne, il eût été logique que les fidèles communiasent chaque jour. Ils ne le faisaient pas. Les exhortations oratoires de saint Ambroise le prouvent, et l'auteur du *De sacramentis*, loc. cit., reproche à ses lecteurs, qui sont Italiens, de ne communier qu'une fois par an, comme les Grecs. Cf. D. Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie*, t. I, col. 1419.

En Égypte, au III^e siècle, Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, 23, P. G., t. ix, col. 628, déclare que Jésus-Christ se donne tous les jours en pain et en breuvage d'immortalité. Origène, *In Gen.*, homil. x, P. G., t. xii, col. 218, rapporte que les chrétiens mangent chaque jour la chair de l'agneau. Nous n'avons pas de preuve positive qu'il en était de même dans tout l'Orient à cette époque. Au IV^e siècle, en Asie-Mineure, au témoignage de saint Basile, les fidèles communiaient quatre fois la semaine, le dimanche, le quatrième jour, le jour de la παρασκευή et le sabbat, sans compter les jours où l'on célébrait la mémoire de quelque saint. Il reconnaît qu'il serait bon et utile de communier tous les jours. En outre des jours de synaxe, chaque fidèle pouvait se communier soi-même, en vertu de la coutume ancienne, en l'absence de l'évêque ou d'un prêtre. Ainsi faisaient les moines dans la solitude; à Alexandrie et en Égypte, les laïques se communiaient à la maison, quand ils voulaient. D'ailleurs, il est bon et utile de communier chaque jour et de prendre sa part du corps et du sang du Christ. *Epist.*, xciii, P. G., t. xxxii, col. 484 sq.

Vers la même époque, à Constantinople, la pratique de la communion fréquente n'était pas universelle. Saint Jean Chrysostome constate que beaucoup ne participaient alors au sacrifice eucharistique qu'une fois par an, d'autres le faisaient deux fois, d'autres fréquemment. *In Epist. ad Heb.*, homil. xvii, n. 4, P. G., t. lxi, col. 131. On ne communie qu'à l'Épiphanie, au carême et à Pâques. Le sacrifice a lieu tous les jours, et personne ne participe à l'autel, même de ceux qui ne sont pas pénitents publics. *In Epist. ad Eph.*, homil. iii, n. 4, 5, P. G., t. lxii, col. 28, 29. En même temps qu'il blâme la négligence de ceux qui ne communient qu'une fois par an, ou de ceux qui fréquentent ce sacrement plutôt par habitude que par dévotion véritable, il loue la communion quotidienne pour ceux qui s'en approchent dignement. *Homil. de beato Philogonio*, n. 4, P. G., t. xlviii, col. 755; *In Epist. I ad Cor.*, homil. xxviii, n. 1, P. G., t. lxi, col. 233; *In Epist. ad Heb.*, homil. xvii, n. 4, P. G., t. lxi, col. 131. Cependant la communion fréquente, quotidienne même, n'était pas inconnue plus tard. Barsanuphe, vers 530, Βέλος ψυχωφελστατή περιέχουσα ἀποκρίσεις Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, Venise, 1816, p. 70. Mais pendant toute cette période en Orient la pratique de la communion quotidienne fut assez générale chez les solitaires et chez les moines. Rufin, *Historia monachorum*, c. ii, vii, P. L., t. xxi, col. 406, 449; *Historia lausiaca*, c. ix, lii, P. G., t. xxxiv, col. 1027, 1147; Théodore Studite, *Epist.*, l. i, epist. lvii, P. G., t. xcix, col. 1116; dom Besse, *Les moines d'Orient*, Paris, 1901, p. 352. Cependant dans les monastères d'Égypte les moines se réunissaient à l'église pour y célébrer les saints mystères et y communier seulement deux fois la semaine, le samedi et le dimanche. Cassien, *De cœnobiorum institutis*, l. iii, c. ii, P. L., t. xlix, col. 115; *Collat.*, xiii, c. xxi, n. 15, col. 1117. Dans quelques monastères, la communion n'avait lieu que le

dimanche. *Collat.*, xiii, col. 1278 sq. On remarquera dans ce dernier texte les paroles de l'abbé Théonas rapportant le fait que plusieurs moines communiaient seulement une fois par an, par un respect exagéré pour ce sacrement qu'ils considéraient plutôt comme la récompense d'une très haute sainteté, que comme un moyen d'y tendre plus efficacement : *Alioquin nec anniversaria quidem digne est præsumenda communio, ut quidam faciunt qui in monasteriis consistentes, ita sacramentorum cælestium dignitatem et sanctificationem ac meritum metiuntur, ut æstiment ea nonnisi sanctos atque immaculatos debere præsumere, et non potius ut sanctos mundosque nos sua participatione perficiant*, col. 1279. En même temps que nous constatons dans ces moines égyptiens la thèse que soutiendra Arnauld au XVII^e siècle, nous entendons de l'abbé Théonas le principe par lequel les théologiens catholiques réfuteront l'erreur janséniste : la communion n'est point la récompense de la vertu, mais un moyen très efficace de la réaliser plus parfaitement.

Conclusion. — De l'ensemble des faits que nous venons de rappeler se dégage cette conclusion très assurée qu'une telle pratique de la communion fréquente ou quotidienne était au moins implicitement approuvée par l'Église qui ne saurait en matière aussi grave permettre, louer ou recommander un usage contraire aux volontés de Jésus-Christ.

2. *Enseignement doctrinal.* — En dehors de l'enseignement implicitement contenu dans l'approbation de la pratique de la communion fréquente, tout l'enseignement positif sur la fréquentation de l'eucharistie se résume dans quelques textes de saint Jean Chrysostome, de saint Jérôme et de saint Augustin et dans celui de Gennade. Saint Jean Chrysostome insiste particulièrement sur les dispositions que l'on doit apporter à la communion : vie exempte de reproches et remplies de bonnes œuvres, pureté d'âme et piété. Avec ces dispositions on peut en toute sécurité communier chaque jour. *In Epist. I ad Cor.*, homil. xxviii, n. 1, P. G., t. lxi, col. 233; *In Epist. ad Eph.*, homil. iii, n. 4, P. G., t. lxii, col. 28-29; *In Epist. ad Heb.*, homil. xvii, n. 4, P. G., t. lxi, col. 131. Il faut aller à la communion sans péché, après s'être corrigé et avoir purgé sa conscience. *In illud : Vidi Dominum*, homil. vi, n. 4, P. G., t. liv, col. 140. Saint Jérôme avait déclaré que l'usage du mariage empêchait les époux de recevoir la communion. *Cont. Jovinian.*, l. i, n. 8, P. L., t. xxiii, col. 220. Des maris le lui reprochèrent. Il s'en expliqua. *Epist.*, xlviii, ad Pammach., écrite en 393, n. 15, P. L., t. xxii, col. 505-506. Si la prière est interdite par saint Paul, I Cor., vii, 5, après l'usage du mariage, a fortiori la communion. Il connaît la pratique romaine de la communion quotidienne : *quod non reprehendo nec probō; unusquisque enim in suo sensu abundet*. Mais les époux qui, après l'usage du mariage, n'oseraient pas visiter les tombeaux des martyrs, aller à l'église pour y communier, communieraient à la maison? *Quod in ecclesia non licet, domi non licet. Nihil Deo clausum est, et tenebræ quoque lucent apud Deum. Probet se unusquisque et sic ad corpus Christi accedit; non quod dilatæ communionis unus dies aut biduum sanctiorem efficiat christianum, ut quod hodie non merui, cras vel perendie merear, sed quod dum doleo me non communicasse corpori Christi, abstinenceam me paulisper ab amplexu uxoris : ut amoris conjugis amore Christi præferam. Durum est, et non ferendum est...* Dans une autre lettre, de 398, *Epist.*, lxxi, n. 6, P. L., t. xxii, col. 672, il déclare qu'on peut suivre les coutumes de chaque pays. Dans son homélie *De Exodo in vigilia paschæ*, dans *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1897, t. iii b, p. 409-410, il exige encore des époux la continence avant la communion. Saint Augustin est plus formel. Consulté

sur la conduite à tenir vis-à-vis de diverses coutumes sur la fréquence de la communion, il expose deux opinions divergentes. Suivant les uns, l'on doit choisir des jours où l'on vive plus purement pour approcher digne-ment d'un si grand sacrement. D'autres croient qu'un tel remède spirituel doit être pris chaque jour, à moins qu'au jugement de l'évêque on ne doive être momentanément privé de la communion, privation qui doit se prolonger jusqu'à la réconciliation faite par l'évêque : *Ceterum si tanta peccata non sunt ut excommunicandus quisque judicetur, non se debet a quotidiana medicina dominici corporis separare*. Voici le jugement porté par saint Augustin. Aucune de ces deux opinions ne manque à l'honneur dû au corps et au sang du Sauveur. Comme Zachée et le centurion ont tous deux honoré le Sauveur *diverso et quasi contrario modo*, ces deux opinions honorent ce sacrement, l'une en n'osant point par respect le recevoir chaque jour, l'autre dans le but de l'honorer n'osant l'omettre un seul jour. Aucune de ces dispositions n'est blâmable. Une seule chose est à blâmer, le mépris pour cette divine nourriture : *Contemptum solum non vult cibis iste, sicut nec manna fastidium*. Finalement, Augustin ne tranche point le débat. Il juge plus sage de permettre à chacun d'agir selon qu'il le croit meilleur : *Rectius inter eos fortasse quispiam dirimit litem qui monet ut præcipue in Christi pace permanent : faciat autem unusquisque quod secundum suam pie credit esse faciendum*. Ce qui est nécessaire, c'est de recevoir toujours l'eucharistie, *absque condemnatione nostri et pungente conscientia*. *Epist.*, LIV, c. II sq., *P. L.*, t. XXXIII, col. 200 sq. Ce texte authentique de saint Augustin s'accorde substantiellement avec un passage qu'on lui a longtemps attribué et qui est en réalité de Gennade († 493) : *Quotidie eucharistiæ communionem percipere nec laudo nec vituperō. De ecclesiasticis dogmatibus*, c. XXIII, *P. L.*, t. XLII, col. 1217. Mais Gennade ajoute cette pensée qui n'est point formulée par Augustin : *Omnibus tamen dominicis diebus communicandum suadeo et hortor, si tamen mens in affectu peccandi non sit*.

3^e Du v^e au XIII^e siècle. — 1. *Faits positifs*. — Pendant cette période, mais surtout à partir du IX^e siècle, l'on constate presque partout une diminution dans la fréquence des communions parmi les fidèles. Dans le II^e synode, tenu par saint Patrice (de 450 à 462), can. 22, il est ordonné d'examiner ceux qui communient la nuit de Pâques, car quiconque ne communie pas, ne doit pas être regardé comme croyant. *Mansi*, t. VI, col. 525. Cette diminution est supposée dans les Gaules au VI^e siècle par le canon 18^e du concile d'Agde en 506, statuant que les laïques qui ne communieront pas à Noël, à Pâques et à la Pentecôte ne soient point réputés catholiques ni comptés parmi eux. Labbe-Cossart, t. V, p. 524. Saint Césaire d'Arles († 543), recommandant aux époux la continence plusieurs jours avant la communion, *Serm.*, CCCXII, n. 2, *P. L.*, t. XXIX, col. 2298, suppose au moins un certain intervalle entre les communions. Du reste, on ne communiait alors qu'aux grandes fêtes. Voir t. II, col. 2183.

Au VIII^e siècle, chez les Anglo-Saxons, saint Bède († 735) déplore que la pratique de la communion quotidienne soit *per incuriam docentium* presque inconnue, à tel point que ceux qui ont le plus de religion communient seulement à Noël, à l'Épiphanie et à Pâques. En même temps, Bède constate qu'à cette époque c'était encore la coutume pour la plupart des fidèles à Rome de communier tous les dimanches et aux fêtes des apôtres. *Epist.*, II, *P. L.*, t. XCIV, col. 665 sq. Le synode de Cloveshoë, tenu en 747, déclare qu'il faut exhorter à la communion fréquente, non seulement les enfants qui ne sont pas encore tombés dans le péché de la luxure, mais aussi les adultes mariés et non mariés qui cessent de pécher. Can. 23, *Mansi*, t. XII, col. 412. Saint Chro-

degang, évêque de Metz († 766), déclare que le clerc, qui n'est pas empêché par ses fautes, peut communier tous les dimanches, ainsi qu'aux fêtes principales. *Regula*, n. 14, *Mansi*, t. XIV, col. 320. Le synode diocésain de Ratisbonne (799), n. 6, se plaint que des fidèles passent l'année entière sans communier, alors qu'ils devraient le faire chaque semaine. Il demande seulement qu'ils le fassent toutes les trois ou quatre semaines, en s'y préparant par la confession et la continence, tandis que, ajoute-t-il, les Grecs, les Romains et les Francs communient tous les dimanches. *Mansi*, t. XIII, col. 1027.

Chez les Francs, le III^e concile de Tours en 813, canon 50^e, rappelle de nouveau l'obligation de communier au moins trois fois dans l'année. *Mansi*, t. XIV, col. 91. La même année, celui de Chalon-sur-Saône n'impose que la communion du jeudi-saint, à l'exception encore des grands pécheurs. Can. 47, *Mansi*, *ibid.*, col. 103-104. Un capitulaire d'Aix-la-Chapelle (828) recommande de communier *sæpius* et de s'y préparer avec soin. *P. L.*, t. XCVII, col. 591. Les capitulaires d'Anseigne (829) ordonnent de communier au moins trois fois par an. *Ibid.*, col. 547-548. En 836, le II^e concile d'Aix-la-Chapelle demande que l'on rétablisse la coutume de communier chaque dimanche : *Sane communicatio corporis Domini omni die dominica debuit celebrari. Ideoque necesse est quantum ratio permittit ut moderna corrigatur consuetudo ne forte qui longe est a sacramentis quibus est redemptus longe sit a salute quam fuerat consecutus*, c. III, can. 32. *Mansi*, t. XIV, col. 694. Quelques années plus tard, Jonas d'Orléans († 844) déplore que la plupart des fidèles s'éloignent de ce sacrement à l'exception de trois fêtes où ils s'en approchent plutôt par habitude que par dévotion. *De institutione laicali*, I, II, c. XVIII, *P. L.*, t. CVI, col. 202. Vers la fin du IX^e siècle, Vulfrade, évêque de Bourges († 876), dans une lettre pastorale à ses curés et à ses diocésains demande seulement que les fidèles, à l'exception des pénitents publics, communient dignement aux trois solennités de Noël, de Pâques et de la Pentecôte. *Epistola pastoralis ad parochos et parochianos suos*, *P. L.*, t. CXXI, col. 1140 sq. Hérard, évêque de Tours, obligeait, semble-t-il, à la communion mensuelle : *Ut tertia dominica vel quarta communient, abstinentes se a luxuria propriisque uxoribus et reliquis illicitis nisi forte criminalibus culpis sint impliciti*. *Capitula*, 53, *ibid.*, col. 768. Le *Pénitentiel Bigotianum I*, qui représente la discipline de l'Église franque, contient cette déclaration : *Qui tribus dominicis non communicaverint, excommunicantur*. *Wasserschleben, Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851, p. 448. En 866, saint Nicolas I^{er}, *Responsa ad consulta Bulgarorum*, n. 9, *Mansi*, t. XV, col. 406, déclare que le fidèle qui est sans péché mortel doit communier tous les jours pendant le carême, mais qu'il doit aussi pendant ce temps s'abstenir du mariage.

Au X^e siècle, Atton de Verceil († 961), *Capitulare*, c. LXXIII, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 42, rappelle simplement le concile d'Agde de 506 prescrivant de communier aux trois fêtes de Noël, Pâques et la Pentecôte. Cf. Réginon de Prüm, *De eccles. disciplinis*, I, I, 58; I, II, 56, *P. L.*, t. CXXXII, col. 189, 285. De même Ratier de Vérone († 974), *Synodica ad presbyteros*, n. 10, recommande à ses prêtres d'avertir tous les fidèles de recevoir le corps et le sang du Seigneur, *quater in anno, id est, Natali Domini et Cæna Domini, Pascha et Pentecoste*. *P. L.*, t. CXXXVI, col. 562. Le concile d'Ansa (994) ordonne à tous, sauf aux excommuniés, de communier tous les dimanches de carême, le jeudi-saint, le vendredi-saint, le samedi-saint et toute la semaine de Pâques. Le jeûne et la continence, imposés pendant tout le carême, servaient de préparation. Beaucoup de moines et de veuves saintes communient tous les jours. Il y a un double

danger à éviter, le premier de communier sans la pureté voulue et avec négligence, le second de s'abstenir trop de la communion. Can. 41, 44, Mansi, t. XIX, col. 192. Dans un prône, qui est vraisemblablement de la fin du XI^e siècle et qui a été extrait par dom Morin, *Revue bénédictine*, 1905, p. 520, du ms. latin 12612 de la Bibliothèque royale de Munich, du commencement du XII^e siècle, on lit cette recommandation : *Corpus Domini et sanguinem indigne accipere non præsunt, sed tamen in singulis dominicis diebus quadragesimæ et in cena Domini et in pentecosten et in natale Domini, et sæpe, si ita eveniet, communicate, et ante et post a fornicatione et a fomitibus vos continete semper, vel saltem per quatuor vel tres dies*. Dans la suite, p. 521, on lit encore : *Somniis aut uxoris polluti, non cito ecclesiam nisi post dignam pœnitentiam intrate, nec in illa die corpus Domini accipite*.

Au XII^e siècle, le synode de Gran (1124) ordonne à tout le peuple de communier à Pâques, à la Pentecôte et à Noël, après avoir fait pénitence, et aux clercs *in omnibus majoribus festis*. Mansi, t. XXI, col. 100. Saint Otton de Bamberg († 1139), tout en louant la communion fréquente dans une instruction à son Église naissante de Poméranie, demande seulement que ses nouveaux fidèles se confessent et communient trois ou quatre fois par an s'ils ne peuvent le faire plus souvent et qu'ils assistent fréquemment à la messe où ils s'associeraient à la communion du prêtre célébrant. *Sermo ad Pomeranos*, P. L., t. CLXXXIII, col. 1358. Robert Pulleyn († 1146) établit une différence entre les prêtres qui doivent être fréquemment réconfortés par la divine eucharistie et les laïques auxquels ce secours est nécessaire au moins trois fois dans l'année. *Sent.*, I. VIII, c. VII, P. L., t. CLXXXVI, col. 968 sq. Le pénitentiel de Milan impose la communion au jeudi-saint, à Pâques, à la Pentecôte et à Noël, sous peine d'être mis en pénitence au pain et à l'eau pendant vingt jours. M^{re} Schmitz, *op. cit.*, t. I, p. 814. Cf. t. II, p. 321, 360, 428.

Pendant cette même période, la fréquentation de la communion se maintient chez les moines. La *Concordia regularum* de saint Benoît d'Aniane († 821) cite la *Regula magistri*, c. XVI, P. L., t. LXXXVIII, col. 984, d'après laquelle le célière et ceux qui sont de semaine doivent communier chaque jour en présence de l'abbé dans l'oratoire : *quotidie cellarius cum septimanariis coram abbate in oratorio cum congregatione communice, Concordia regularum*, c. XI, p. x, P. L., t. CIII, col. 1050, ce qui suppose la pratique de la communion quotidienne dans ces monastères. Le moine bénédictin Walafrid Strabon († 849) montre qu'il convient que les moines reçoivent chaque jour le corps et le sang du Seigneur. *De rebus ecclesiasticis*, c. XX, P. L., t. XCIV, col. 942. Vers la même époque, Théodulpe d'Orléans († 821) constatait que tous les religieux vivant saintement communiaient presque chaque jour, *et religiosi quibuscumque sancte viventibus qui pene omni die id faciunt. Capitula*, XLIV, P. L., t. CV, col. 205.

2. *Enseignement doctrinal.* — Il revêt pendant cette période quatre formes un peu divergentes. — a) *Recommandation formelle de la communion fréquente ou quotidienne.* — Chez saint Grégoire le Grand, cette recommandation n'est qu'implicite. En recommandant la célébration quotidienne du sacrifice eucharistique où la chair et le sang de Jésus-Christ sont donnés aux fidèles, *Dial.*, I. IV, c. LVIII, P. L., t. LXXVII, col. 425, Grégoire recommande implicitement la fréquentation de la communion par laquelle on participe plus immédiatement au sacrifice. De même, en affirmant que l'Église est nourrie, abreuvée, purifiée et sanctifiée par la réception du corps et du sang de Jésus-Christ, *In septem psalmos pœnitentiales expositio*, Ps. VI, n. 11, P. L., t. LXXIX, col. 640, Grégoire laisse entendre que c'est une nourriture habituelle qui doit être fréquemment reçue. D'au-

tres Pères et écrivains ecclésiastiques en grand nombre recommandent expressément la communion quotidienne, et ils insistent en même temps sur la nécessité de s'y bien disposer.

Saint Isidore de Séville († 636) suit en partie l'enseignement de saint Augustin dans sa lettre LIV, c. II. Mais au lieu de permettre, comme le docteur africain, le libre choix entre les deux opinions divergentes, il préfère nettement l'opinion affirmative avec cette restriction : *Dicunt aliqui, nisi aliquo intercedente peccato, eucharistiam quotidie accipiendam; hunc enim panem dari quotidie nobis, jubente Domino, postulamus dicentes: Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Quod quidem bene dicunt si hoc cum religione et humilitate suscipiunt, nec confidendo de justitia, superbiam præsumptionem id faciant. De ecclesiasticis officiis*, I. I, c. XVIII, n. 7, P. L., t. LXXXIII, col. 756. A cette restriction relative aux dispositions nécessaires, l'évêque de Séville ajoute pour les personnes engagées dans l'état du mariage cette limitation qu'il emprunte à l'opinion négative mentionnée par Augustin : *Conjugatis autem abstinendum est coitu, plurimisque diebus orationi debent vacare, et sic deinde ad Christi corpus accedere. Après avoir appuyé cette décision sur la réponse du prêtre Abimélech à David et à ses compagnons*, I Reg., XXI, 4, et sur la transcendante supériorité du pain eucharistique, Isidore conclut ici avec l'opinion négative que mentionnait Augustin : *Quapropter eligendi sunt aliquot dies, quibus prius homo continentius vivat, quo ad tantum sacramentum dignus accedere possit*, col. 757. Du reste, Isidore admet comme l'évêque d'Hippone, que dans l'hypothèse de péchés qui doivent priver de la communion, l'on doit d'abord accomplir la pénitence convenable. En l'absence de telles fautes, Isidore suit l'opinion affirmative mentionnée par Augustin : *Ceterum si non sunt tanta peccata ut excommunicandus quisque judicetur, non se debet a medicina dominici corporis separare, ne dum forte diu abstinendus prohibetur, a Christi corpore separetur*, col. 756. Toute cette doctrine d'Isidore fut souvent reproduite par les auteurs subséquents. Dans un autre ouvrage, Isidore réproche ceux qui voudraient se prévaloir de la communion pour couvrir leurs crimes : *Qui scelerate vivunt in Ecclesia et communicare non desinunt, putantes se tali communione mundari, dicant nihil ad emendationem proficere sibi*. En preuve de son assertion il cite Jer., XI, 15; I Cor., XI, 29. *Sent.*, I. I, c. XXII, n. 7, col. 589 sq.

Saint Ildefonse de Tolède († 677), interprétant de l'eucharistie la demande *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, dit expressément : *Quid enim tam vult Deus quam ut quotidie Christus habitet in nobis qui est panis vitæ et panis e cælo? Liber de cognitione baptismi*, c. CXXXVI, P. L., t. XCVI, col. 168.

Le pénitentiel de Théodore, archevêque de Cantorbéry, à la fin du VII^e siècle, dit que chez les Grecs, les clercs et les laïques communient tous les dimanches, et que celui qui est trois dimanches sans communier, est excommunié selon les canons. Chez les Romains, communient ceux qui veulent; mais ceux qui ne le veulent, ne sont pas excommuniés. Les Grecs et les Romains gardent la continence trois jours avant la communion. M^{re} Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der kirche*, Mayence, 1883, t. I, p. 534. Celui de Cummean, qui est peut-être du VII^e siècle et appartient à l'Église d'Irlande, donne les mêmes renseignements, impose aussi la continence de trois jours avant la communion. *Ibid.*, p. 644. Cette discipline des Grecs est fondée, semble-t-il, sur le canon 11 du concile de Sardique. Le pénitentiel d'Egbert, évêque de York, exige de même la continence, M^{re} Schmitz, *op. cit.*, p. 580. Cf. t. II, p. 529, 553.

Au VIII^e siècle, saint Bède († 735), dans une lettre à Egbert, évêque de York, lui recommande de faire ensei-

gner aux fidèles qui vivent dans le monde *quam salutaris sit omni christianorum generi quotidiana dominici corporis ac sanguinis perceptio iuxta quod ecclesiam Christi per Italiam, Galliam, Africam, Græciam ac totum Orientem solerter agere nosti. Epist., II, P. L., t. xciv, col. 665 sq.* Cette fréquence de la communion, Bède ne la restreint point dans l'état du mariage, pourvu que l'on y observe quelque pratique de la continence : *ipsi etiam conjugati, si quis sibi mensuram continentiae ostendat et virtutem castitatis insinuet, idem et licenter possint et libenter facere velint.*

Le concile de Chalon (813) déclare que celui qui veut communier doit garder la continence quelques jours auparavant. Can. 46, Mansi, t. xiv, col. 103. Halitgaire, évêque de Cambrai († 831), dans son pénitentiel, impose encore aux époux la continence pendant les trois nuits et les trois jours qui précèdent la communion. M^{re} Schmitz, *op. cit.*, t. I, p. 727. Les capitulaires d'Anseise, qui sont de 829, l. II, n. 38, recommandent de s'abstenir des œuvres de la chair quelques jours avant la communion. P. L., t. xcvi, col. 547-548.

Jonas d'Orléans († 844) propose comme règle dans la fréquence de la communion l'enseignement de saint Isidore de Séville que nous avons rapporté précédemment. *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. xviii. Il ajoute une citation qu'il attribue au même Isidore et qui est en réalité le célèbre texte de Gennade souvent cité sous le nom de saint Augustin. *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. liii. Il conclut que les fidèles doivent éviter un double danger, celui de se priver de la vie en restant éloigné de ce sacrement et celui de manger leur propre condamnation en s'en approchant indignement.

Walafrid Strabon († 849), après avoir rapporté les diverses opinions émises aux siècles précédents et à son époque sur la fréquentation de la communion, établit cette conclusion. Puisque, suivant le pape Sylvestre, chaque jour doit être pour les clercs un jour férié ou consacré à l'exercice de leurs saintes fonctions, il convient qu'ils reçoivent chaque jour le corps et le sang du Seigneur : *Quia vero venerabilis papa Sylvester tricesimus quartus a beato Petro ferias clericum habere docuit, ut sicut apud paganos ferix tantum dies aliquibus festis insigniti dicebantur (sic enim per Moysen dicitur : hæ sunt ferie Domini, Lev., xxiii); ita christianis et maxime clericis omnes dies in ferias deputentur, videtur ratione plenissimum ut per singulos dies sacris occupemur officiis. Et quantum mentis vel corporis graviores maculæ non obsistunt, panem et sanguinem dominicum quibus sine vivere non possumus, jugiter ambiamus et desiderio illius tuitionis potius quam præsumptione nostræ puritatis, sumamus, imitantes primitivæ Ecclesiæ studium salutare. De rebus ecclesiasticis, c. xx, P. L., t. xciv, col. 942.* A mesure que se déroule cette conclusion de Strabon, il devient évident que, tout en parlant spécialement des clercs, il veut aussi comprendre les simples fidèles, dès lors qu'ils réalisent les conditions indiquées. C'est ce qu'indiquent surtout l'exemple des premiers chrétiens et l'expression formelle : *ita christianis et maxime clericis*. Observons cependant les dispositions désirées par Strabon : l'absence de faute plus grave, un désir ardent et constant accompagné d'humilité. Le moine bénédictin ne se contente point de recommander ainsi la communion quotidienne. En face de la divergence qui existait encore de son temps relativement à la pratique de célébrer la messe plusieurs fois le même jour, il laisse liberté entière de suivre l'usage que l'on préfère, col. 943, latitude qu'il étend aussi à la pluralité des communions dans la même journée, col. 950.

Raban Maur, archevêque de Mayence († 858), reproduit textuellement le texte de saint Isidore de Séville, sauf la restriction relative aux personnes mariées, *De clericorum institutione*, l. I, c. xxxi, P. L., t. cvii,

col. 321, tandis que Raoul, évêque de Bourges († 866), reproduit intégralement le texte et la restriction. *Capitula*, c. xxviii, P. L., t. cxix, col. 717 sq.

Le pénitentiel *Casinense*, que M. Paul Fournier date de la fin du ix^e siècle ou du x^e siècle et qui représente la discipline de l'Italie, déclare que tous les chrétiens doivent communier chaque dimanche, comme font les Grecs, et que ceux qui passent trois dimanches sans communier soient excommuniés. M^{re} Schmitz, *op. cit.*, t. I, p. 413-417. Il impose trois jours de continence avant la communion. *Ibid.*, p. 431. Le *Vallicellianum II*, qui est aussi d'origine italienne et date du x^e siècle ou du commencement du xi^e, exige sept jours de continence avant la communion et sept jours après. *Ibid.*, p. 387. Le *Laurentianum* demande trois, cinq ou sept jours d'abstinence. *Ibid.*, p. 791. Cf. t. II, p. 344, 428, 575, 667.

Au xi^e siècle, la communion quotidienne est instamment recommandée par saint Pierre Damien et par saint Grégoire VII, même dans la vie séculière. Saint Pierre Damien († 1072), recommandant à son neveu la pratique de la chasteté au milieu du monde, le presse de se fortifier par la réception quotidienne du corps et du sang du Seigneur : *Satage te frater jam quotidie dominici corporis et sanguinis perceptione nutrire. Opusculum, XLVII, De castitate et mediis eam tuendi*, c. II, P. L., t. cxlv, col. 712. Le même saint docteur exhorte la comtesse Blanche, après qu'elle eut embrassé la vie religieuse, à recevoir bien fréquemment le corps et le sang du Seigneur, pour s'attacher entièrement à son amour : *Hujus corpus et sanguinem etiam ore carnis crebrius suscipe. Institutio monialis ad Blancam ex comitissa sanctimonialem*, c. III, col. 735. L'an 1074, saint Grégoire, écrivant à la comtesse Mathilde, lui recommande comme arme principale contre le prince des ténèbres la réception fréquente du corps du Seigneur, *ut corpus dominicum fréquenter acciperes*. Des trois autorités qu'il cite à l'appui de son assertion, l'une loue formellement la communion quotidienne, le pseudo-Ambroise, *De sacramentis*, l. V, c. IV, n. 25; la seconde recommande la célébration quotidienne du sacrifice eucharistique dont un des principaux avantages est la participation des fidèles au corps et au sang du Seigneur, S. Grégoire le Grand, *Dial.*, l. IV, c. LVIII, P. L., t. LXXVII, col. 425; la troisième, empruntée à saint Jean Chrysostome, fait ressortir par deux comparaisons le besoin constant de cette céleste nourriture pour notre âme environnée de tant de difficultés. En s'appuyant sur ces trois autorités, directement ou indirectement favorables à la communion quotidienne, saint Grégoire veut donc recommander la communion quotidienne, tout en employant seulement l'expression de communion fréquente. *Registrum*, l. I, epist. XLVII, P. L., t. cxlviii, col. 327 sq.

Vers la même époque, Durand, abbé de Troarn, au diocèse de Bayeux († 1088), loue la pratique de la communion quotidienne, en s'appuyant sur un texte qu'il croit d'Augustin et qui n'est autre que celui du pseudo-Ambroise, *De sacramentis*, l. V, c. IV, n. 25, P. L., t. xvi, col. 452. Il blâme énergiquement ceux qui *post novem annos semel communicant*. Il excepte de la pratique de la communion ceux qui se sont rendus coupables de fautes plus graves non expiées par la pénitence publique. Pour ceux qui ne sont pas ainsi séparés de la communion, il conseille la communion fréquente qui doit être le remède quotidien aux défaillances quotidiennes, pourvu qu'on y apporte les dispositions nécessaires. Ces dispositions doivent être une humble confiance dans la miséricorde de Dieu et le soin de s'abstenir des fautes moindres, et *a minimis, opitulante Deo, peccatis abstinere de cetero festinet. Liber de corpore et sanguine Christi*, part. V, c. xv, P. L., t. cxlix, col. 1399. Dans la pensée de Durand, ces *minima peccata* ne peuvent être que des fautes vénielles. Cet auteur

est peut-être le premier qui ait expressément formulé comme disposition à la communion quotidienne le soin de s'abstenir de ces fautes, dont il n'examine cependant point le caractère plus ou moins délibéré.

Au ^{xiii} siècle, se rencontrent encore plusieurs témoignages en faveur de la communion fréquente. Saint Otton de Bamberg († 1139), s'adressant à son Église naissante de Poméranie, loue le sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ, comme devant être fréquemment reçu par les fidèles. *Hoc sacramentum victuris et morituris est necessarium, sive vivimus sive morimur, hoc viatico semper est utendum. Est enim cibus animæ verus, vitam in se habens æternam. Unde frequenter missæ celebrandæ sunt, et vos ad eandem devotè convenire debetis, ut sæpius huic viatico communicetis.* Mais s'adaptant à la faiblesse de ses nouveaux convertis, Otton demande au moins qu'ils se confessent et communient trois ou quatre fois par an, s'ils ne peuvent le faire plus souvent, et qu'ils assistent fréquemment à la messe où ils s'associeront à la communion du prêtre célébrant. *Sermo ad Pomeranos, P. L., t. CLXXIII, col. 1358.*

Pierre Lombard († 1160), *Sent.*, l. IV, dist. XII, n. 8, *P. L.*, t. XCII, col. 867, dit expressément que ce sacrement a été institué *in augmentum virtutis scilicet caritatis et in medicinam quotidianæ infirmitatis.* A l'appui de cette seconde assertion il apporte trois témoignages : le pseudo-Ambroise, *De sacramentis*, l. IV, c. vi, le texte de Gennade qu'il attribue faussement à Augustin, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. XXIII, et l'autorité de saint Augustin dans sa lettre LIV, c. II. Les erreurs de critique littéraire n'infirmant point l'enseignement positif.

b) *Deuxième forme de l'enseignement doctrinal à cette époque : Eucharistiæ communionem qui quotidie accipit, nec reprehenditur nec laudatur.* — C'est sous ce titre que Gratien insère dans sa célèbre collection sous le nom d'Augustin le texte de Gennade, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. XXIII, et le passage d'Augustin, *Epist.*, LIV, c. II. *Decretum*, part. III, dist. III, c. XIII, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1737 sq. C'est aussi la réponse de Hugues de Saint-Victor († 1141), basée sur le même texte de Gennade, attribué à Augustin : *Augustinus inquit quotidie eucharistiam accipere nec laudo nec vitupero : si quis tamen est in affectu peccandi, magis gravatur ex participatione quam purificatur : et si quis peccato mortali mordeatur, lacrymis satisficiat, et si de cetero non peccandi voluntatem habeat, securus accedat. Quæstiones in Epistolas Pauli*, q. CI, *P. L.*, t. CLXXV, col. 532.

Innocent III exprime la même opinion en se basant sur les deux mêmes textes d'Augustin et de Gennade. Avant Gratien, le seul auteur qui suivit formellement cette opinion fut Amalaire de Metz († 837), *De ecclesiasticis officiis*, l. III, c. XXXIV, *P. L.*, t. CV, col. 1153 sq.

c) *Troisième forme de l'enseignement doctrinal à cette époque : insistance particulière sur les dispositions nécessaires ou souhaitables, d'où restriction dans la fréquentation de la communion surtout pour les laïques.* C'est particulièrement l'opinion de saint Anastase le Sinaïte et de saint Théodore Studite. Saint Anastase le Sinaïte († 700), examinant s'il est mieux de communier sans interruption ou après quelque intervalle, insiste surtout sur la nécessité de purifier entièrement son âme avant de communier. Il rapporte deux passages de saint Jean Chrysostome, *In Epist. ad Eph.*, homil. III, n. 4, *P. G.*, t. LXII, col. 28 sq.; *In Epist. ad Heb.*, homil. XVII, n. 4, *P. G.*, t. LXIII, col. 131, où le saint docteur blâme ceux qui ne se préparent point assez et affirme que ceux dont la conscience est pure peuvent communier chaque jour. *Quæstiones*, q. VII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 385 sq. Une question analogue, placée après la question c, *ibid.*, col. 753, provoque des solutions diverses

selon les individus : La communion quotidienne convient à quelques-uns; elle ne convient pas à d'autres; enfin, il en est à qui la communion ne convient absolument pas. Cf. *Orat. de S. synaxi, ibid.*, col. 829-832. Saint Théodore Studite († 828) ne conseille point la communion quotidienne à tous les fidèles. A une personne du monde qui depuis beaucoup d'années recevait rarement la communion et qui l'interrogeait sur ce point, il répond que la question principale n'est ni la rareté ni la fréquence de la communion, mais la pureté de conscience avec laquelle on s'en approche, qu'il est bien de s'abstenir par respect quand on n'a point la pureté de cœur nécessaire, que l'abstinence soit courte ou plus longue, tant que l'on n'a point les dispositions désirables. *Epist.*, l. II, epist. CCXX, n. 2, *P. G.*, t. XCIX, col. 1668.

En Occident, cette tendance se rencontre au ^{ix} siècle, en Théodulpe d'Orléans († 921). Dans ses *Capitula*, adressés à ses prêtres, il détermine ainsi la manière dont ils doivent diriger les fidèles dans la pratique de la communion. Qu'on les mette en garde contre une fréquentation négligente et contre trop d'éloignement. Que l'on ait soin de choisir, pour s'approcher de ce sacrement, un temps où l'on s'abstienne du devoir conjugal, où l'on se purifie de ses vices, où l'on orne son âme des vertus chrétiennes et l'on insiste sur la pratique de l'aumône et de la prière, et qu'ainsi préparé l'on s'approche d'un si grand sacrement. *Capitula*, XLIV, *P. L.*, t. CV, col. 205. Théodulpe ne fait ici que suivre, en le commentant, l'enseignement de saint Isidore de Séville sur la manière dont les personnes mariées doivent fréquenter la communion. Il ajoute deux restrictions : l'une concernant les excommuniés *qui non quando eis libet sed certis temporibus communicant*, l'autre pour tous les religieux qui vivent saintement et qui communient presque chaque jour, *et religiosi quibuscumque sancte viventibus qui pene omni die id faciunt.* On retrouve ce même enseignement dans les textes déjà cités de saint Otton de Bamberg, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1358, et de Robert Pulleyn, *Sent.*, l. VIII, c. VII, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 968 sq. Burchard de Worms, *Decret.*, l. V, c. XXII, *P. L.*, t. CXL, col. 757, et Réginon de Prüm, *De ecclesiasticis disciplinis*, l. I, n. 331, *P. L.*, t. CXXXII, col. 256, rapportent tous deux ce même décret, que Burchard attribue au concile d'Elvire : *Omnis homo ante sacram communionem a propria uore abstinere debet tres aut quinque aut septem dies.*

Conclusion. — Pendant toute cette période, malgré une certaine décadence dans la pratique de la communion fréquente, notamment parmi les laïques, décadence due surtout au relâchement et à la négligence du clergé pastoral et même des ordres religieux, l'enseignement doctrinal des Pères et des auteurs ecclésiastiques est presque universellement favorable à la communion fréquente ou quotidienne.

3^e Depuis le milieu du ^{xiii} siècle jusqu'au concile de Trente. — En même temps que continue, surtout parmi les fidèles, le refroidissement presque général dans la fréquentation de l'eucharistie, l'enseignement théologique est à peu près unanime à louer la communion fréquente ou quotidienne. Cet enseignement se manifeste sous une double forme dans Alexandre de Halès et Albert le Grand et dans saint Thomas. Alexandre de Halès († 1245) garde la position précédemment adoptée par Gratien, Hugues de Saint-Victor et Innocent III. Il estime que la fréquence de la communion dépend de la foi et de la dévotion du communiant. Elle sera profitable à celui qui communie chaque jour avec une dévotion et un désir constants et avec confiance d'obtenir l'effet du sacrement. Inversement, si quelqu'un s'abstient fréquemment de la communion par respect pour ce sacrement et par crainte de son indignité, *existimo quod illa reverentia et timore proficeret. Summa theologiæ*, part. IV, q. XI, m. II, a. 4, Cologne, 1622, p. 400.

Albert le Grand (†1280) examinant la question : *An quotidie sit communicandum?* répond, d'après le texte de saint Augustin cité dans le décret de Gratien, que s'abstenir et s'approcher de l'eucharistie sont tous deux louables, à raison de diverses vertus, l'humilité, l'aveu de sa propre misère et la charité désireuse de s'unir à Dieu. Il ajoute que la prudence qui doit diriger toutes les vertus doit ici se garder de l'un et l'autre excès et *medium semper laudabilius est extremis*. In *IV Sent.*, dist. XIII, a. 27, Paris, 1894, t. XXIX, p. 378 sq. Dans l'application de ces principes, Albert le Grand donne cependant au mot communion fréquente un sens bien restreint qui suppose à cette époque la rareté des communions : *quod mihi videtur quod preparantes se ad communionem per abstinenciam a coitu vel coeunt non debent prohiberi a frequenti communione, præcipue de mense in mensem secundum solemnitates majores, quia injuste arcentur qui digni sunt et impie cum eis agitur quando subtrahitur cibus salutaris qui datus auget eis gratiam quam acceperunt*, a. 28, ad ultimum, p. 383.

Saint Thomas (†1274) loue la communion quotidienne, mais seulement pour ceux chez lesquels elle augmente la ferveur de la charité sans diminuer le respect. Dans son *Commentaire sur les Sentences*, l. IV, dist. XII, q. III, a. 1, il prouve que la communion doit être souvent reçue comme la nourriture corporelle, pour réparer les déperditions que causent constamment à notre dévotion et à notre ferveur les attraites sensibles et les occupations extérieures. L'on doit même communier chaque jour si l'on sait par expérience que cette réception quotidienne augmente la ferveur de la charité et ne diminue point le respect. Dans l'hypothèse contraire, l'on doit parfois s'abstenir pour s'exciter à approcher ensuite avec plus de respect et de dévotion. Chacun doit donc être laissé à son propre jugement suivant l'enseignement d'Augustin. *Epist.*, LIV, c. II. Dans la *Somme théologique*, saint Thomas donne le même enseignement. Il est utile de communier chaque jour, autant que l'on se trouve suffisamment préparé. III^a, q. LXXX, a. 10. Entre l'amour et la confiance qui portent à s'approcher le plus possible et la crainte respectueuse qui incline parfois à s'abstenir, le docteur angélique préfère la première disposition, ad 3^{um}. On ne peut prétendre qu'une telle doctrine conduit logiquement à communier *pluries in die*; puisque l'eucharistie est notre pain quotidien, elle ne doit être reçue qu'une fois par jour; d'ailleurs, cette réception unique représente mieux l'unique source de tous nos mérites, la passion unique du Sauveur, ad 4^{um}. Dans la réponse ad 5^{um}, saint Thomas résume, suivant les documents alors admis comme authentiques, la législation de l'Eglise sur la communion depuis le I^{er} siècle jusqu'à son époque.

L'enseignement de saint Thomas fut presque unanimement suivi par les théologiens contemporains et subséquents.

Saint Bonaventure recommande la communion quotidienne à tous ceux dont l'âme est pure et la charité ardente. Ceux qui sont froids et négligents ne doivent communier que rarement. Pour ceux dont les dispositions sont intermédiaires, ils doivent alternativement s'abstenir parfois pour augmenter leur respect et s'approcher dignement pour enflammer leur amour, et *tunc secundum illam partem secundum quam viderit se melius proficere, ad illam magis declinet, quod homo solum experientia discit*. Et le docteur séraphique ajoute que la préparation requise se rencontre d'une manière continue en très peu de personnes. In *IV Sent.*, dist. XII, punct. II, a. 2, q. II, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 296. Un peu plus loin, il montre que différer la communion pour s'en approcher ensuite avec plus de désir et plus de respect, *potius est promotio quam retractatio a bono*. Dist. XVII, punct. II, dub. IV, p. 449. Dans sa *Regula novi-*

tiorum, bien que ses conseils de préparation à la communion s'appliquent seulement à la communion hebdomadaire, il ne veut point la conseiller d'une manière exclusive. Car sa conclusion n'est autre que celle de Gennade qu'il attribue à Augustin, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. XXIII. Cependant l'on peut être autorisé à conclure que la communion hebdomadaire était de fait à son époque la pratique habituelle des novices de son ordre. *Opusc.*, XX, *Regula novitiorum*, c. IV, Quaracchi, 1898, t. VIII, p. 480 sq.

Au XIV^e siècle, Durand de Saint-Pourçain (†1334) reproduit intégralement l'enseignement de saint Thomas qu'il ramène à ces trois assertions : la communion est en soi louable et utile, en ce qu'elle répare dans l'ordre spirituel nos déperditions constantes, comme la nourriture corporelle répare quotidiennement les pertes de notre corps; l'abstention temporaire de la communion peut être louable quand elle est jugée nécessaire pour exciter le désir du sacrement et enflammer la charité; entre s'approcher dignement et s'abstenir par un sentiment louable, le premier est toujours préférable au second. In *IV Sent.*, dist. XIII, q. V, Venise, 1586, p. 324. Thomas de Strasbourg (†1357) observe que pour qui est sans péché mortel et n'est retenu par aucun empêchement, il n'y a aucun péché à communier chaque jour *ordinate et secundum ecclesiasticam consuetudinem*, bien que peut-être il n'y ait point de profit spirituel. Liberté doit donc être laissée à chacun, suivant l'autorité de saint Augustin, *Epist.*, LIV, c. II. A ceux chez lesquels le feu du Saint-Esprit procédant de la fréquentation de ce sacrement ne s'attiedit point mais s'enflamme davantage, il est utile de communier chaque jour. Quand le contraire se produit, il est plus utile de s'abstenir jusqu'à ce que la faim soit plus vive, ce qui profitera davantage à la santé spirituelle. In *IV Sent.*, dist. XII, a. 4, ad 3^{um}.

Tauler (†1361) recommande fortement dans ses *Institutiones* la pratique de la communion fréquente, aux âmes qui ont la conscience pure et nette de tout péché, qui portent leur volonté, leur affection et leurs desirs vers Dieu et renoncent à tout ce qui lui déplaît. On ne doit point s'abstenir à cause du manque de dévotion ou de désir, dès lors que la conscience n'est tourmentée du remords d'aucun péché. L'on est alors dans un plus grand besoin de ce secours céleste. Les défaillances provenant surtout de la faiblesse ne doivent point éloigner de l'eucharistie. L'âme faible y sera embrasée du désir des choses du ciel et excitée à la pratique des choses saintes par Dieu qui habite en elle. *Institutiones*, c. XXXVIII, trad. franç., Paris, 1855, p. 341 sq. Tauler enseigne la même doctrine dans plusieurs sermons sur la fête du saint-sacrement.

Saint Antonin de Florence (†1459) applique à la communion simplement fréquente tout ce que dit saint Thomas de la communion quotidienne. Mais le sens qu'il attache à cette expression reste assez indéterminé, puisqu'il paraît approuver le nom de communion fréquente pour la communion mensuelle : *Albertus in libro de missa dicit quod preparantes se ad communionem per abstinenciam a coitu et viduæ seu in castitate naves non debent prohiberi a frequenti communione, præcipue de mense in mensem, quia injuste arcentur qui digni sunt*. *Summa theologica*, part. III, tit. XIV, c. XII, punct. V, Vérone, 1740, col. 702 sq.

Denys de Ryckel ou le chartreux (†1471), après avoir reproduit les textes déjà cités de saint Thomas, d'Albert le Grand et de saint Bonaventure, conclut qu'il est en soi beaucoup mieux de s'approcher de ce sacrement par charité et par zèle pour le bien commun que de s'en éloigner par humilité ou par crainte, *præsertim cum sacramentum istud sit sacramentum totius caritatis, liberalitatis ac gratiæ, medicinaque animæ*. Il ajoute cette raison spécialement applicable au prêtre, mais

cependant vraie pour tout communiant, *quia devote accedens multipliciter succurrit non sibi dumtaxat sed et toti Ecclesiae et vivis ac mortuis, specialiter quoque adstantibus et eis pro quibus sacrificat ac deposcit*. Il termine par un blâme adressé aux nombreux prêtres qui, de son temps et même dans les ordres religieux, s'abstenaient facilement de la célébration de la messe, sous prétexte de révérence pour ce divin sacrifice, mais en réalité par tiédeur et par négligence. Observons que, comme saint Antonin, Denys reproduit, sans aucun correctif, l'appellation de communion fréquente appliquée à la communion mensuelle par Albert le Grand. *In IV Sent.*, dist. XII, q. v, Venise, 1584, t. iv, p. 164 sq.

Gabriel Biel (†1495), *In IV Sent.*, dist. XII, q. ii, concl. iv sq., reproduit fidèlement l'enseignement de saint Thomas et de Durand de Saint-Pourçain.

Au xvi^e siècle, pendant que l'enseignement doctrinal de Cajétan (†1534), *In III^{am}*, q. lxxx, a. 10, et de Dominique Soto (†1560), *In IV Sent.*, dist. XII, q. i, a. 10, reste celui de saint Thomas, les règles pratiques telles qu'elles sont tracées par Soto et Azpícueta sont à peu près celles que traçait au siècle précédent saint Antonin de Florence.

Suivant Dominique Soto, les prêtres et les religieux, *dummodo integræ sint et probatæ vitæ*, peuvent sans aucune témérité célébrer la messe chaque jour, *non modo nulla est temeritatis effigies, verum est religionis exemplum quotidie celebrare*. Les religieux qui ne sont point prêtres ne communient de fait que deux fois par mois, pour cette raison que l'on ne peut convenablement exiger que tous communient plus souvent et qu'il y aurait inconvénient pour la réputation des autres, si quelques-uns seulement s'approchaient du sacrement plus fréquemment. Quant aux séculiers, s'il se trouvait parmi eux quelque personne, *et probitate et modestia insignis, nulla est irreverentia, imo deceret forte semel in hebdomada communicare, crebrius autem nullatenus approbare possem*. Mais d'une manière générale, aux séculiers qui dans l'état du mariage vaquent à leurs affaires, Soto ne permet la communion que tous les quinze jours, même en l'absence de fautes mortelles. Il en donne ces deux raisons qu'il trouve lui-même peu convaincantes : les embarras provenant de l'état du mariage, du soin de la famille et qui s'opposent à la ferveur de la charité, et surtout l'inconvénient de permettre à ces personnes une communion plus fréquente que celle des religieux non prêtres. Pour ceux qui sont habituellement hésitants entre le péché et la vertu et tombent assez souvent, bien qu'ils se relèvent presque aussitôt, *non est sanum consilium quotidie ad sacramentum accedere, etiamsi sint sacerdotes*. *In IV Sent.*, dist. XII, q. i, a. 10, Douai, 1613, p. 300 sq.

Suivant Azpícueta ou Navarrus (†1586), si l'on constate pratiquement que la célébration ou la communion quotidienne augmente la ferveur de la dévotion envers Dieu sans diminuer le respect envers ce sacrement, on doit s'en approcher chaque jour ; sinon, l'on doit quelquefois s'abstenir pour exciter sa dévotion et son respect. Azpícueta observe que les laïques les plus religieux devraient communier tous les mois, bien que la communion pascale suffise pour l'accomplissement du précepte. *Enchiridion sive manuale confessoriorum et penitentium*, c. xxi, n. 59, Rome, 1590, t. i, p. 306 sq.

Les règles pratiques tracées par Soto et Azpícueta, comme celles de saint Antonin au siècle précédent, mettent à nu un des grands maux de toute cette période, l'excessive rareté des communions parmi les laïques et leur fréquence trop restreinte même dans les ordres religieux. La cause de ce mal n'était point le fléchissement de la doctrine, mais la profonde négligence du clergé, dont les ordres religieux eux-mêmes ne surent point se défendre entièrement.

L'abandon général de la communion se manifeste

particulièrement dans les vies des saints. Très peu étaient admis à la communion quotidienne, et ce n'était qu'avec les plus grandes difficultés. Beaucoup ne communiaient que chaque semaine ou même plus rarement. Dalgairns, *La sainte communion*, trad. Godard, 3^e édit., Paris, 1884, t. i, p. 274 sq. ; Lejeune, *La pratique de la sainte communion*, Paris, 1900, p. 10 sq.

Cependant vers la fin de cette période commence une renaissance de vie eucharistique, particulièrement en Italie avec saint Antoine-Marie Zaccaria, fondateur des clercs réguliers de Saint-Paul (†1539), avec saint Cajétan de Vicence, fondateur des théatins (†1548), et surtout avec saint Ignace de Loyola et ses premiers compagnons ou disciples. Parmi les nombreuses preuves de la profonde estime d'Ignace pour la communion fréquente ou quotidienne, nous citerons particulièrement sa lettre du 5 novembre 1543 à une religieuse de Barcelone, Theresa Rejadell, et l'opuscule *De frequenti usu sacramenti eucharistiæ*, Rome, 1556, écrit sous l'inspiration d'Ignace et reproduisant sa véritable pensée eucharistique.

Dans sa lettre du 15 novembre 1543, Ignace s'exprime ainsi : « En la primitive Église tous communiaient tous les jours. Depuis ce temps, il n'existe aucune décision ni verbale ni écrite de notre mère la sainte Église, aucun enseignement des saints docteurs qui empêche les personnes qui y sont inclinées par leur dévotion de communier tous les jours. Saint Augustin dit, il est vrai : communier tous les jours je ne le loue ni le blâme ; et, en un autre endroit, il exhorte tous les fidèles à communier chaque dimanche, mais il dit plus loin au sujet du corps sacré de Jésus-Christ Notre-Seigneur : ce pain est quotidien, vivez donc de manière à pouvoir le manger chaque jour. Tout cela posé, établi, quand même on ne verrait pas en soi des signes de disposition tellement bonne, quand même des intentions tellement parfaites ou des impulsions tellement sûres ne nous porteraient pas à communier, la bonne, l'excellente décision en cette matière, c'est le dictamen de la propre conscience. Je m'explique. Tout ce qui ne nous est pas interdit est permis dans le Seigneur. Vous supposant donc exempté de péchés mortels clairs ou que vous puissiez tenir pour tels, si vous jugez que la communion quotidienne donne à votre âme plus de secours, l'enflamme davantage de l'amour de notre créateur et seigneur, si vous avez appris par expérience que ce très saint manger spirituel vous sustente, vous calme, vous apaise, qu'il vous conserve et vous augmente, qu'il vous fait mieux marcher dans la voie du plus grand service, louange et gloire de Dieu et que pour tout cela même vous désiriez la communion, n'en doutez pas, il vous est loisible, il vous est meilleur de communier tous les jours. »

L'opuscule *De frequenti usu sacramenti eucharistiæ*, écrit par Salmeron (†1585) et Christophe de Madrid ou Madridius (†1573), sur la demande de saint Ignace, soutient directement cette simple thèse que communier dignement tous les huit jours au moins est plus utile que de s'en abstenir. Mais, malgré quelques prudentes réserves conseillées par les vives oppositions pratiques que l'on rencontrait à cette époque, il est manifeste que les aspirations de l'auteur se portent vers la communion quotidienne. Suivant lui, l'état de grâce suffit pour rendre cette communion fructueuse, bien que le fruit soit d'autant plus abondant que les dispositions sont plus parfaites. Ces dispositions plus parfaites on doit d'ailleurs les chercher dans la fréquente communion, car il n'y a point de plus facile moyen de se bien disposer à ce sacrement que de le recevoir fréquemment. Même pour les laïques engagés dans l'état du mariage rien ne laisse supposer que la communion quotidienne est peu opportune. Quant aux personnes dévotes, tant séculières que religieuses, la communion quotidienne est jugée

louable et fructueuse. Une seule concession est faite aux difficultés des temps. La communion quotidienne n'est point louée dans les personnes trop occupées par les affaires séculières et profanes qui les détournent trop des choses divines. Il est vrai que saint Ignace dans ses *Exercices spirituels*, en traçant les règles que l'on doit observer pour être en communauté de sentiment avec l'Église, se contente de celle-ci relativement à la communion : *Secunda regula convenit solitam fieri sacerdoti confessionem peccatorum et eucharistiæ sacræ assumptionem annuam ut minimum, cum sit laudabilis octavo quoque die aut semel saltem in mense quolibet, servatis interim conditionibus debitis, sacramentum ipsum suscipere*. Mais l'on peut ne voir en cette détermination pratique, qu'un accommodement prudent et, ce semble, temporaire aux habitudes invétérées de négligence dans la communion parmi les laïques. Il est également vrai qu'Ignace ne permet habituellement aux scolastiques de son ordre qu'une communion par semaine. Mais il en donne lui-même cette raison spéciale que les études exigent l'homme tout entier et laissent moins de loisir pour les prières et méditations prolongées. D'ailleurs la coutume exista toujours de concéder sur ce point quelques dispenses sans que cependant l'on atteignit jamais la communion quotidienne.

Conclusion de toute cette période. — Malgré un refroidissement général, surtout chez les laïques, dans la fréquentation de l'eucharistie, l'enseignement théologique est à peu près unanime à louer, en principe, la communion fréquente ou quotidienne. Les réserves assez souvent faites dans l'application pratique proviennent non de la sévérité des théologiens en fait de dispositions pratiques, mais des déplorables habitudes de négligence alors régnantes parmi les laïques et de l'extrême difficulté de les vaincre. L'on doit particulièrement remarquer que l'exemption de toute affection habituelle au péché véniel n'est requise par aucun théologien pour le fruit de la communion fréquente ou quotidienne.

4^e Depuis le concile de Trente jusqu'au décret de 1679. — 1. *Enseignement du concile de Trente*, sess. XIII, c. II, VIII. En définissant le but du rédempteur dans l'institution de l'eucharistie, le concile déclare que, dans le plan divin, elle doit être la nourriture spirituelle de nos âmes destinée à entretenir et à fortifier en nous la vie chrétienne, et l'antidote surnaturel qui nous délivre des fautes quotidiennes et préserve des péchés graves, c. II. Ces expressions, d'après le sens qu'elles avaient unanimement et depuis longtemps chez les Pères et les théologiens, S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXIX, a. 4, 6; q. LXXX, a. 10, entraînent quelque fréquentation de la communion, même sa fréquentation quotidienne au moins comme possible ou désirable moyennant les dispositions requises. Un peu plus loin, le concile, déterminant ce qui concerne l'usage de ce sacrement, avertit, exhorte et supplie tous les chrétiens d'avoir pour ces divins mystères une telle foi ferme et constante, une telle dévotion, une telle piété, une telle religion, qu'ils puissent fréquemment recevoir ce pain surnaturel, *ut panem illum supersubstantialem frequenter suscipere possint*, pour qu'il soit la vie et la perpétuelle force de l'âme, les soutenant dans ce terrestre pèlerinage jusqu'à la patrie céleste, c. VIII. Expressions qui, d'après le langage théologique depuis longtemps fixé et unanimement adopté, signifiaient nécessairement l'excellence et la souveraine utilité d'une fréquente communion bien faite, quoique les conditions de cette fréquence ne soient point particularisées. Ces déclarations formelles de la session XIII nous autorisent à conclure qu'à la session XXII, c. VI, le concile est sincère dans le désir qu'il exprime incidemment que les fidèles soient assez bien disposés pour pouvoir communier à toutes les messes qu'ils entendent. D'ailleurs

le décret doctrinal de la S. C. du Concile, du 12 février 1679, explique en ce sens ce passage du concile. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1086.

A l'enseignement du concile de Trente, l'on doit joindre les vives exhortations du catéchisme du concile de Trente et du rituel romain. Le catéchisme du concile de Trente, promulgué par l'ordre de saint Pie V pour servir de guide à l'enseignement des pasteurs ecclésiastiques, propose comme règle très certaine à tous les fidèles la parole très vraie du pseudo-Ambroise : *Sic vive ut quotidie possis sumere*, qui résume fidèlement la doctrine commune des Pères et des théologiens. Le catéchisme romain demande que les pasteurs ecclésiastiques exhortent souvent les fidèles à avoir soin de nourrir chaque jour leur âme de ce divin sacrement, avec non moins de vigilance que leur corps, car l'âme n'a pas moins besoin de cet aliment surnaturel que le corps n'a besoin de la nourriture naturelle : *Quare parochi parati erunt fideles crebro adhortari ut quemadmodum corpori in singulos dies alimenta subministrare necessarium putent, ita etiam quotidie hoc sacramento alendæ et nutriendæ animæ curam non abjiciant : neque enim minus spiritali cibo animam quam naturali corpus indigere perspicuum est*. Part. II, c. IV, n. 63.

Le rituel romain publié par l'ordre du pape Paul V recommande aux curés d'employer tous leurs soins pour que les fidèles confiés à leur zèle honorent religieusement ce divin sacrement et le reçoivent saintement et fréquemment, surtout aux plus grandes fêtes de l'année, *sancite frequenterque suscipiat, præsertim in majoribus anni solemnitatibus. Rubricæ de sanctissimo eucharistiæ sacramento*.

Mentionnons aussi la réponse de la S. C. du Concile du 24 janvier 1587. L'évêque de Brescia désirant remédier aux graves inconvénients qui lui paraissaient résulter de la communion quotidienne habituellement pratiquée par un assez grand nombre de laïques même peu instruits, très absorbés par les affaires séculières et engagés dans les liens du mariage, pratiquée aussi par plusieurs religieuses, tandis que d'autres ne communiaient que les dimanches et fêtes solennelles, sollicitait du saint-siège l'autorisation de permettre la distribution de la sainte eucharistie aux laïques et aux religieuses seulement les dimanches et fêtes et le mercredi et le vendredi de chaque semaine. La S. C. répond qu'une telle fixation n'est point conforme à la tradition ecclésiastique. Si l'usage quotidien de cet auguste sacrement a toujours été approuvé dans l'Église, celle-ci cependant n'a jamais fixé de jours auxquels on doive le recevoir plus fréquemment ou auxquels on doive s'en abstenir. Le concile de Trente, sans rien commander, s'est contenté de manifester le désir que les fidèles communient chaque jour à la messe. Rien de plus juste, car bien différentes sont les consciences particulières et les opérations de la grâce divine en chacune d'elles. Donc, pour les négociants, la fréquence de leurs communions doit être laissée au jugement de leurs confesseurs qui, connaissant l'intime de leurs cœurs, détermineront ce qui est utile à leur salut, suivant la pureté de leur conscience, le fruit de leurs fréquentes communions et leur progrès dans la piété. Que l'évêque se garde de détourner personne de la communion fréquente ou quotidienne par un commandement uniforme ou de fixer universellement certains jours de communion. Mais qu'il indique ou laisse indiquer à chacun par les curés ou par les confesseurs ce qui lui convient et qu'il veille absolument à ce que personne ne soit écarté de la sainte table même s'il s'en approche fréquemment ou quotidiennement : *illudque omnino providet ut nemo a sacro convivio seu frequenter seu quotidie accesserit repelatur*. Qu'il ait soin cependant que chacun communie dignement et plus ou moins souvent suivant sa dévotion et sa

préparation. Quant aux religieuses désirant la communion quotidienne, elles doivent être averties de communier aux jours fixés par les règles de l'ordre. *Si quæ vero puritate mentis eniteant et fervore spiritus ita incaluerint ut dignæ quotidiana sanctissimi sacramenti perceptione videri possint, id illis a superioribus permittatur.* D'ailleurs, que les prédicateurs, en exhortant les fidèles à la communion fréquente, leur recommandent en même temps de s'y préparer avec beaucoup de soin. Enfin, que l'évêque n'épargne aucun effort pour que tout soupçon d'irrévérence ou de scandale dans la réception de cet auguste sacrement soit écarté. *Analecta juris pontificii*, 7^e série, col. 789 sq. Les *Analecta* rapportent aussi la demande de l'évêque et deux *vota* des consultants.

2. L'enseignement théologique continue à louer la communion fréquente ou quotidienne. Mais un certain nombre de théologiens en rendent l'accès difficile par une étroite réglementation, tandis que d'ardents propagateurs de la communion quotidienne ne se défendent point toujours de quelques exagérations répréhensibles ou du moins y donnent occasion.

a) Parmi les théologiens qui limitèrent alors la communion fréquente, l'on doit citer les théologiens jésuites, fidèles à la règle xxvi^e des *Regulæ sacerdotum* : *Ut pium est ad frequenter communicandum fideles exhortari, ita quos ad id propensos viderint, admonere debent ne crebrius quam octavo die accedant, præsertim si matrimonio sint conjuncti.* Saint Ignace, en présence des graves inconvénients auxquels pouvait exposer un trop brusque changement dans les coutumes des fidèles si malheureusement déshabitués de l'eucharistie, avait recommandé une grande prudence dans la fréquence de ce sacrement. En conséquence, l'on s'était accoutumé à exhorter les fidèles à communier au moins tous les huit jours. En 1559, cette coutume fut consacrée par un règlement de Laynez recommandant à ses religieux de ne permettre la communion quotidienne qu'à des âmes vraiment saintes et de veiller à ce que, dans l'administration et la réception du sacrement, rien ne choquât les simples. Ce règlement devint bientôt la règle xxvi^e. Nous n'avons point à exposer ici son histoire ni à indiquer les raisons qui ont occasionné sa longue persistance. Observons seulement que des dispenses furent plusieurs fois accordées par les supérieurs, quand les circonstances ambiantes ne leur paraissaient point s'opposer à une communion plus fréquente. Mais, quoi qu'il en soit de l'histoire de cette règle, il n'est guère douteux qu'elle ait porté beaucoup de théologiens jésuites à réglementer la communion fréquente surtout pour les laïques et à justifier cette réglementation par des raisons théologiques. Cette influence semble particulièrement manifeste chez le cardinal Tolet, Suarez et Lugo.

Le cardinal Tolet († 1596) limite très strictement la fréquence de la communion pour les laïques, non suivant la perfection de leurs dispositions, mais selon leur connaissance de ce sacrement et le temps qui leur est laissé pour vaquer aux choses divines. A ceux qui ont une connaissance moindre de cet ineffable mystère, la communion mensuelle peut suffire, jusqu'à ce qu'ils soient mieux instruits par le don d'intelligence et de sagesse divine. A ceux qui ont une connaissance plus grande, mais sont absorbés par le soin de la famille et les affaires séculières, il suffit de communier tous les quinze jours. Si cependant, bien qu'occupés par les affaires, ils n'en étaient guère distraits, il leur serait avantageux de communier tous les dimanches. *Instructio sacerdotum ac penitentium*, l. VI, c. xiv, Venise, 1667, p. 543 sq. Bien que Tolet ne prenne point les dispositions de l'âme comme base de sa réglementation de la communion, il détermine ce qu'elles doivent être. Il laisse entendre que le *veniale in proposito* ou

habitualis propositum peccandi venialiter, en d'autres termes, l'affection au péché véniel, empêche le fruit de la communion fréquente. *In Sum. theol. S. Thomæ enarratio*, In III^{am}, q. LXXX, a. 10, Rome, 1870, t. iv, p. 263. C'est, croyons-nous, la première affirmation théologique de la nécessité de l'exemption de toute affection au péché véniel pour obtenir le fruit de la communion fréquente.

La voie ouverte par Tolet fut suivie par les théologiens subséquents. Selon Vasquez († 1604), l'usage le plus approuvé est que la communion plus qu'hebdomadaire soit bien rare et réservée aux personnes d'une vertu éprouvée et que la communion quotidienne soit concédée *rarissime et paucissimis*. Le jugement doit toujours en être laissé aux confesseurs pieux et doctes. *In III^{am}*, q. LXXX, a. 11, disp. CCXIV, q. ciii, n. 28. Vasquez ne mentionne point la nécessité de toute exemption d'affection au péché véniel. Suarez († 1617), après avoir solidement prouvé qu'il est en soi meilleur de communier plutôt fréquemment que rarement, établit qu'on aura bien rarement à conseiller une communion plus qu'hebdomadaire. C'est ce qu'enseignent les docteurs, ce que pensent les hommes prudents, ce qu'indique l'usage commun dans l'Eglise. Tout en tenant compte de la diversité des âmes et des états de vie, on peut facilement suivre cette règle *ferè in omnibus qui timoratum conscientiam habent*. Le reste doit être laissé à la prudence des confesseurs et des pasteurs. *In III^{am}*, q. LXXX, a. 11, disp. LXIX, q. lv, n. 6 sq.

Les auteurs subséquents enseignent également que la communion hebdomadaire seule doit être habituellement concédée aux laïques ou que la communion quotidienne ne doit être concédée qu'à un très petit nombre. Laymann († 1635), *Theologia moralis*, l. V, tr. IV, c. v. n. 7, Lyon, 1654, p. 87 sq.; Lugo († 1660), *De eucharistiæ sacramento*, disp. XVII, n. 27. On sait avec quelle insistance Lugo défend la règle xxvi^e contre les efforts de Marzilla : *Frustra tamen talem spem de nostra Societate concepit, quod tam facile dissuaderetur ab ea opinione quam a primis parentibus adeo prudenter imbibit. Loc. cit.*, n. 15. Il est facile de constater que les auteurs ascétiques de la Compagnie de Jésus gardent alors la même discrète réserve relativement à la communion fréquente surtout chez les laïques.

La formule de Tolet, Suarez et Lugo fut adoptée par plusieurs autres théologiens de cette époque, notamment par saint François de Sales. Le saint docteur, s'appropriant la pensée de Gennade, encore attribuée à Augustin, déclare qu'il ne loue ni ne blâme la communion quotidienne. Il déclare même qu'il n'est pas bon de la conseiller généralement, parce qu'elle exige une disposition fort exquise. Dépassant même la pensée de Gennade, il exige pour la communion hebdomadaire, outre l'absence de péché mortel, l'absence même de péché véniel, quand Gennade dit simplement : *Si tamen mens in affectu peccandi non sit*, ce qui exclut seulement l'affection au péché mortel. Avec cette absence d'affection au péché véniel, l'on peut utilement communier plus souvent que le dimanche, si le père spirituel le trouve bon. Mais, pour communier tous les jours, il faut en outre avoir surmonté la plupart des mauvaises inclinations et que ce soit par avis du père spirituel. *Introduction à la vie dévote*, part. II, c. xx. La même doctrine est généralement suivie dans diverses lettres spirituelles. Un peu plus tard, Bonacina († 1631) limite aussi la communion des laïques à une fois par semaine. *De sacramento eucharistiæ*, disp. IV, q. vii, p. 11, n. 16, Opera, Lyon, 1684, t. i, p. 83.

b) Cette période compte aussi de nombreux défenseurs ou apôtres de la communion quotidienne, particulièrement en Italie et en Espagne. En Italie, l'on doit mentionner nommément saint Philippe de Néri

(†1595), et saint Charles Borromée (†1584). En Espagne, dans la première moitié du XVII^e siècle, la semence jetée par saint Ignace et ses premiers disciples portait ses fruits. Les principaux défenseurs de la communion fréquente furent le bénédictin Chinchilla, *Consideración de la comunión*, 1608; *Mémorial sur les effets que la communion cause dans l'âme*, Madrid, 1611; Alonso Curiel, *Tratado de la frecuencia de la comunión*, Salamanque, 1609; le franciscain Joseph de Santa-Maria, *Apologia de la frecuencia de la sagrada comunión*, 1616, et surtout le bénédictin Marzilla dans son *Mémorial*, adressé à l'archevêque de Santiago, *au sujet de la fréquence avec laquelle il est utile aux séculiers de recevoir le très saint sacrement*, 1611, et dans ses *Additions au mémorial*, Saragosse, 1613. Selon Marzilla, l'état de grâce est la seule disposition nécessaire pour communier dignement, et, pour communier un jour après l'autre, il n'est pas requis d'être mieux disposé que pour communier après un temps assez considérable. Marzilla s'élève particulièrement contre les confesseurs qui interdisent la communion à l'âme disposée pour la recevoir. Il n'hésite point à affirmer que le confesseur n'a pas le droit de refuser la communion à une âme bien disposée et qui la désire. Il ne parle d'ailleurs que des fidèles suffisamment instruits qui ont conscience de leurs bonnes dispositions et qui communient fréquemment. Marzilla, comme paraît le prouver la lettre au général Aquaviva, insérée au c. cxiii de ses *Additions*, avait surtout en vue les confesseurs jésuites. Le chartreux Antoine de Molina (†1619), *Instruction des prêtres*, trad. Gaultier, Lyon, 1663, en soutenant la même doctrine, insiste davantage sur l'obéissance aux conseils du confesseur, p. 679 sq., auquel cependant il recommande de ne pas ôter légèrement les communions à ceux qui veulent sincèrement avancer dans la perfection, bien qu'ils ne montrent pas beaucoup d'amendement. On remarquera ce passage qui paraît dirigé contre la règle xxvi^e : « On ne pourrait objecter, suivant l'opinion de quelques bons auteurs spirituels, que tous les laïques qui ne sont pas prêtres, tant soient-ils vertueux, se doivent contenter de communier une fois la semaine et que c'est témérité de leur accorder davantage. Je confesse que cette raison m'a bien donné à penser à cause de l'autorité et du respect que je porte à ses auteurs; mais après l'avoir conférée avec ceux de l'avis contraire, j'en trouve cent pour un, de sorte que je ne crains point, m'appuyant sur les colonnes de l'Église, et puisant dans les vives sources des saints conciles, quand il est question de déterminer les vérités catholiques. Mais je demande à ces auteurs sur quoi ils fondent cette règle que les laïques ne communient qu'une fois la semaine; cela ne se trouve point dans l'Évangile ni en toute l'Écriture sainte qu'il ait été déterminé aux prêtres de la recevoir tous les jours et aux laïques une fois la semaine ou de tel en tel temps. Il n'a point appelé pain de la semaine ou du mois, mais quotidien, qu'il nous commande de demander tous les jours, sans aucune différence. Je ne sais de quel texte directement ou indirectement on pourrait colliger cette limitation de temps, ni des docteurs non plus, car ils conseillent de communier tous les jours. Il semble donc que cela procède de leur arbitrage et non d'ailleurs, mais nous pourrions leur dire ce que la sainte veuve Judith reprocha aux prêtres de Béthulie, quand ils résolurent de livrer la ville, s'ils n'étaient secourus dans cinq jours : « Qui êtes-vous qui « tentez ainsi Dieu? ce n'est pas là un propos qui attire « samiséricorde, c'est plutôt pour l'irriter. Vous avez « limité le temps de la commiseration divine et lui avez « assigné tel jour qu'il vous a plu. » P. 710 sq.

Quelques années plus tard, Jean Falconi, de l'ordre de la Merci (†1638), soutint la même doctrine dans son livre, *El pan nuestro de cada día*, publié à Madrid

seulement en 1660, bientôt traduit en français et publié à Paris avec l'autorisation du provincial des Pères de la Merci, puis à Montauban. Cet ouvrage a été réédité par le P. Couet, Paris, 1893. Falconi soutient avec raison que la seule disposition vraiment nécessaire pour la communion quotidienne est l'état de grâce, p. 11 sq. Pour communier chaque jour, il n'est point nécessaire d'être parfait, car ce sacrement n'a pas été institué pour être la récompense de notre perfection, mais pour servir de remède à nos imperfections. C'est donc surtout pour remédier à nos imperfections et à nos faiblesses que nous devons souvent recourir à ce sacrement, p. 22 sq. L'on doit prendre à cœur de s'affranchir de ses imperfections et de se disposer chaque jour de mieux en mieux, mais du moment que l'on est en état de grâce, l'on ne doit point cesser de communier chaque jour, bien que l'on ne puisse pas acquérir la perfection absolue; car, avec cette fréquentation de la communion, on diminue ses défauts et l'on acquiert une disposition plus parfaite, p. 66. Le seul reproche que l'on puisse faire à Falconi est d'avoir peu insisté sur les dispositions de convenance. Mais, pour tout lecteur attentif, il est certain qu'il ne les méconnaît point. En déniant au confesseur le droit de refuser la communion aux pénitents qui sont en grâce et qui désirent recevoir ce sacrement pour se guérir de leurs imperfections, il exprime une vérité sanctionnée par le décret du 20 décembre 1905. D'ailleurs, Falconi conseille au pénitent de s'humilier et de se priver de la communion, tout en le louant de chercher un autre confesseur qui lui accorde ce bienfait spirituel, p. 26 sq.

Ces dernières paroles nous révèlent l'opposition que rencontrait alors chez un certain nombre de confesseurs la communion fréquente et quotidienne.

La doctrine de Marzilla et de Falconi fut vaillamment soutenue par Mathieu de Villaroel, *De la necesidad de la oración y frecuente comunión*, Madrid, 1635, et notamment par Antonio Velasquez Pinto, de l'ordre des clercs réguliers mineurs, *Tesoro de los christianos*, Madrid, 1662, ouvrage muni de beaucoup d'approbations des universités d'Alcala, Valladolid et Avila, et des plus notables docteurs bénédictins, franciscains, carmes, dominicains, augustiniens, bernardins et minimes, approuvé aussi par beaucoup d'évêques du moins après la première édition. Tous ces ouvrages produisirent en Espagne un mouvement très accentué en faveur de la communion fréquente ou quotidienne. Bien que ce mouvement fût en lui-même très louable et que les ouvrages précédemment indiqués se fussent tenus dans les limites de l'orthodoxie, il est cependant avéré, d'après l'examen de la S. C. du Concile en 1619, *Analecta juris pontificii*, 7^e série, col. 798 sq., que des exagérations individuelles et des abus très répréhensibles s'étaient produits. Exagérations et abus très condamnables et de fait condamnés par le décret de 1679, mais qui ne pouvaient rejallir sur la doctrine elle-même.

c) Pendant que ces deux tendances principales se manifestaient chez les théologiens catholiques, les jansénistes attaquaient passionnément la communion fréquente. Le principal ouvrage dirigé contre elle fut celui d'Arnauld, *De la fréquente communion*, Paris, 1643. Voir t. I, col. 1979. Le docteur janséniste sans déterminer ce qu'il entend par communion fréquente, en exclut presque tous les fidèles par deux conditions ou dispositions préalables : 1^o une digne et longue pénitence préalablement faite pour chaque péché mortel commis, pénitence rigoureusement exigée avant l'absolution et la communion; 2^o une dévotion véritable consistant dans un amour divin entièrement pur et sans mélange, ou dans la volonté effective de plaire à Dieu en toutes choses. Les témoignages des anciens Pères et des théologiens sont de parti pris ramenés à ces étroites propor-

tions. A cette fin, Arnauld travestit la nature et les conséquences de la pénitence publique ou privée, dont il voudrait ressusciter et même augmenter les anciennes rigueurs. Le docte janséniste exploite aussi très adroitement quelques exagérations ou téméraires assertions de l'erreur laxiste. Ce livre eut une très grande vogue dans le public janséniste et semi-janséniste où il contribua puissamment à faire de la privation de la communion la meilleure des pénitences. La doctrine d'Arnauld, énergiquement combattue par les théologiens catholiques qui s'étaient préservés de toute attache janséniste, fut un peu plus tard formellement condamnée par le saint-siège, notamment par le décret de la S. C. du Concile du 12 février 1679 et par l'autorité d'Alexandre VIII réprouvant le 7 décembre 1690 ces deux propositions résumant la doctrine d'Arnauld : 22. *Sacrilegi sunt judicandi qui jus ad communionem percipiendam prætendunt, antequam condignam de delictis suis penitentiam egerint*; 23. *Similiter arceri sunt a sacra communione quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis expers*. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1479 sq. Voir t. I, col. 759.

Observons toutefois que quelques théologiens, surtout en France, ne surent point se préserver entièrement de l'erreur d'Arnauld. Nous citerons particulièrement Contenson († 1674), *Theologia mentis et cordis*, l. XI, part. II, diss. IV, c. II, Turin, 1770, t. IV, p. 249 sq. L'on observera aussi que les théologiens qui n'admettaient guère que la communion hebdomadaire et rendaient son accès particulièrement difficile, ne pouvaient combattre l'erreur d'Arnauld d'une manière très effective.

Le principal défenseur de la vérité catholique contre Arnauld fut le jésuite Denis Petau († 1652), *De penitentia publica et præparatione ad communionem libri VIII*, opusculé ajouté à son ouvrage *De theologicis dogmatibus*, Venise, 1757, t. VI, p. 228 sq.

5° Depuis le décret doctrinal du 12 février 1679 jusqu'au décret du 20 décembre 1905. — 1. *Documents ecclésiastiques*. — a) Le 12 février 1679, la S. C. du Concile de Trente déclarait que la communion fréquente et même quotidienne a toujours été approuvée dans l'Eglise, que l'Eglise n'a jamais fixé les jours auxquels cette communion plus fréquente dût être reçue ou omise, et que cette décision doit en principe être laissée à la seule appréciation du confesseur. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1086. Nous les avons déjà citées. Au XIX^e siècle, l'approbation spéciale donnée par le saint-siège à la doctrine de saint Alphonse de Liguori, s'appliquant implicitement aux règles qu'il avait tracées relativement à la communion fréquente ou quotidienne, autorisait les théologiens à les suivre en toute sûreté de conscience. D'ailleurs, la S. Pénitencerie, dans sa réponse à l'archevêque de Cambrai, le 19 novembre 1885, louait spécialement les règles indiquées par saint Alphonse : *S. Penitentiaria, mature consideratis expositis, respondet laudabilem esse consuetudinem monialium quotidie ad sacram communionem accedendi; spectare autem ad confessarium id singulis permittere juxta regulas a probatis auctoribus traditas et præsertim a S. Alphonso de Liguorio*. En 1890, un confesseur des filles de la Charité demandait s'il pouvait en toute sûreté suivre les règles données par saint Alphonse : *Utrum confessorius puellarum Caritatis qui, quantum ad se attinet, curat, et permittit ut*

propriæ penitentes ad sacram synaxim accedant frequentius et etiam juxta mentem Tridentini, sess. XXII, c. II, quoties missæ assistunt, dummodo puritate mentis eniteant, seu respectivas juxta S. Alphonsum de Liguorio dispositiones habeant, nec propter hoc muneribus proprii officii deficiant, sit inquietanda? A cette question le Saint-Office répondait le 2 juillet 1890 : *Negative*. On peut donc en toute sécurité suivre ces règles. En même temps que le saint-siège autorisait ainsi l'enseignement de saint Alphonse, il encourageait directement la pratique de la communion fréquente et même quotidienne pour les religieuses et la soumettait à l'unique décision du confesseur.

Le 1^{er} octobre 1839, la S. C. des Evêques et Réguliers, rappelant à l'observance intégrale du décret de 1679, enseignait expressément : *Si maxime prodest fidelibus omnibus ut sæpe sæpius eorum animæ a peccatis etiam levioribus per sacramentum penitentiae mundentur et eucharistiæ pane reficiantur, optandum profecto est sanctimoniales virgines frequenter ad sacramenta suscipienda accedere ad fovendam caritatem, quæ cælesti sponso magis magisque in dies uniri debent*.

En 1885, l'archevêque de Cambrai demandait au saint-siège ce qu'il devait faire pour des communautés où toutes les religieuses recevaient chaque jour la sainte communion, bien que, suivant leurs règles et la décision de beaucoup de théologiens, une si grande grâce dût être réservée à quelques-unes et pour certaines circonstances. La S. Pénitencerie répondit, le 19 novembre 1885, que la coutume de ces religieuses de communier chaque jour est louable et qu'il appartient au confesseur de le permettre à chacune en particulier suivant les règles données par les auteurs approuvés et surtout par saint Alphonse de Liguori. Le 17 décembre 1890, la S. C. des Evêques et Réguliers rappelait les congrégations de femmes à vœux simples ou solennels et les sociétés de religieux non clercs à l'intégrale observance du décret de 1679. Le confesseur ordinaire ou extraordinaire, à l'exclusion des supérieurs ou supérieures, a seul le droit de régler la fréquence des communions des religieux ou religieuses. Les supérieurs ou supérieures n'ont aucune autorité pour s'ingérer en cette affaire sauf le cas où quelque sujet, après sa dernière confession sacramentelle, aurait scandalisé la communauté ou commis quelque faute grave et publique, et ne se serait pas de nouveau approché du sacrement de pénitence. Quelque garantie est cependant laissée au supérieur. Toute permission habituelle de communier en dehors des jours fixés par la règle doit lui être manifestée par le sujet lui-même. S'il croit avoir de justes et graves raisons de s'opposer à ces communions, il est tenu de les manifester au confesseur, à la décision duquel il devra se soumettre pleinement. Le sens du décret de 1890 fut précisé sur plusieurs points par plusieurs réponses subséquentes de la S. C. des Evêques et Réguliers, notamment par celles du 12 avril 1891, du 17 août 1891 et du 1^{er} février 1892. Pie de Langogne, *L'ouverture de conscience, les confessions et communions dans les communautés*, 3^e édit., Paris, 1893, p. 120 sq.

b) Observons, d'ailleurs, que, dans toute cette période, de nombreux documents ecclésiastiques établissent le droit exclusif du confesseur de permettre ou de conseiller la communion dans les communautés de femmes et dans les congrégations de religieuses non clercs. Le décret de 1679 enjoit aux supérieures de congrégations de femmes de permettre la communion plus fréquente, ou même quotidienne aux religieuses qui en sont jugées dignes par le confesseur.

C'est le sens des expressions : *id illis a superioribus permittatur*, selon plusieurs documents romains postérieurs à 1679 et antérieurs au décret *Quemadmodum* du 17 décembre 1890. En 1725, la S. C. du Concile qui

avait porté le décret de 1679 fut interrogée sur ce point : *An et de cuius licentia sacram eucharistiam recipere debeant moniales quæ eam recipere volunt ultra dies statutos a conditionibus vel a consuetudine monasterii ut in illis omnes moniales communicent?* Elle répondit, le 14 avril 1725 : *De licentia confessarii et non directorum, prævia participatione prælati ordinarii.* Le 19 novembre 1885, la S. Pénitencerie répondait à l'archevêque de Cambrai relativement à quelques communautés où toutes les religieuses communiaient tous les jours : *Sacra Pœnitentiaria, mature consideratis expositis, respondet laudabilem esse consuetudinem monialium quotidie ad sacram communionem accedendi; spectare autem ad confessarium id singulis permittere juxta regulas a probatis auctoribus traditas et præsertim a S. Alphonso de Liguori.*

Le 4 août 1888, la S. C. des Evêques et Réguliers interrogée sur ce point : *Quænam sit mens Ecclesiæ quando approbat hæc statuta circa communionem in familiis religiosis, an haberi debeant ut prohibitiva ne plures fiant communiones, vel præceptiva ita ut omnes contentur ita vivere, ut mereantur ad sacram communionem accedere saltem in illis diebus?* répondit : *Negative ad primam partem, et facultatem frequentius ad sacram synaxim accedendi relinquendam esse privative judicio confessarii, excluso consensu superioris vel superiorissæ.*

En 1890, le Saint-Office fut consulté sur quatre questions concernant les règles des sœurs de la Charité obligeant à faire connaître à la supérieure la permission donnée par le confesseur pour communier en dehors des jours de règle : 1^o *Participatio, de qua supra, fieri debet et quomodo, a confessario aut a pœnitente ad superiorem; vel fieri debet, et quomodo, a superiore ad confessarium aut pœnitentem?* 2^o *Talis participatio fieri aut haberi debet pro communione tantum communiter frequentiori aut quotidiana, vel etiam pro quacunque communione quæ sit præter dies toti communitati statutos?* 3^o *Hujusmodi participatio fieri aut haberi debet toties quoties vel semel tantum?* 4^o *Ista participatio fieri debet singulatim et nominatim vel generatim?* Le 2 juillet 1890, la S. C. répondit : *Ad 1^{um}. Ab ipsa pœnitente et responsione superioris haud necessarium esse. Ad 2^{um}. Affirmative ad primam partem, negative ad secundam. Ad 3^{um}. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam. Ad 4^{um}. Provisum in præcedentibus.* Pie de Langogne, *op. cit.*, p. 126.

Le décret *Quemadmodum* du 17 décembre 1890 maintient et confirme cette législation. Il statue que, dans les congrégations de femmes et dans les congrégations de religieux non clercs, la permission ou la défense de communier relève du seul confesseur ordinaire ou extraordinaire. A lui seul appartient le droit de juger pour chacun la fréquence des communions qui peuvent être accordées ou conseillées en dehors des jours fixés par la règle. Toutefois les supérieurs peuvent intervenir dans le cas de quelque grave manquement public dont on ne se serait point encore accusé au tribunal de la pénitence. Ils ont encore le droit de connaître la permission donnée par le confesseur d'une manière habituelle en dehors des jours de règle, et s'ils croient avoir de justes raisons contre sa décision, ils peuvent les lui manifester, mais avec le devoir de s'en tenir à sa décision qui reste sans appel. Pie de Langogne, *op. cit.*, p. 15; dom Bastien, *Directoire canonique à l'usage des congrégations à vœux simples*, Maredsous, 1904, p. 420 sq.; Joseph-Antoine de Saint-Joseph, *De communionis frequentia in familiis religiosis*, Rome, 1905, p. 75 sq.

c) Quant aux dispositions exigées ou désirées pour la communion fréquente ou quotidienne, le décret de 1679 n'avait point à en parler directement d'après la ques-

tion posée. Il parle incidemment des dispositions désirables, en indiquant ce qui doit diriger la décision du confesseur dans son conseil de communion fréquente ou quotidienne pour les laïques ou pour les religieuses.

Le 19 avril 1784, une instruction de la S. C. de la Propagande au vicaire apostolique de Sutchuen, mettant les missionnaires en garde contre une trop grande sévérité dans la concession de la communion, déclare que la seule préparation nécessaire à la communion suivant le concile de Trente, sess. XIII, c. vii, et le catéchisme romain, *De sacramento eucharistiæ*, n. 58 sq., est l'état de grâce. Il n'est point requis pour la communion d'être exempt de toute affection à des fautes légères, sinon le désir exprimé par l'Eglise au concile de Trente que les fidèles puissent communier chaque jour à la messe deviendrait une chimère. On voit par là ce que l'on doit penser de ceux qui exigent pour la communion des dispositions particulières, bien supérieures à celles qui suffisent pour recevoir l'absolution au tribunal de la pénitence. Sans doute, il faut exciter les fidèles aux plus parfaites dispositions; mais de même que les forces corporelles sont soutenues par l'alimentation, ainsi l'âme, dans sa langueur et sa faiblesse, est fortifiée par cette divine nourriture. Il faut cependant éprouver suffisamment avant d'admettre à la communion, et cette épreuve est laissée aux pasteurs spirituels qui devront parfois employer la sévérité contre des affections véniellement coupables pouvant facilement entraîner à des fautes graves. *Sed si nimius sit in hac agendi ratione rigor et si plerisque eorum qui sacramentalis absolutionis beneficio digni habiti sunt, a dominica communione indistincte et sine gravi causa repellantur, non probamus.* *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 719, Rome, 1893, p. 282 sq.

Une semblable instruction de la même Congrégation aux missionnaires du Sutchuen en 1817, après avoir rappelé le désir exprimé par le concile de Trente et la pratique des fidèles dans les premiers siècles, fait cette grave recommandation : *Non itaque a sacra communione arcendi, sed excitandi sunt christiani ut confessionis sacramento frequenter se ad sacram communionem disponant. Sacrorum sit ministrorum probare uniuscujusque spiritum, sanare infirmos, debiles confirmare, ut ad sacram mensam probati accedant. Patet cuique, quam maxime potest, ad probatos sacerdotes accessus. Regulæ et consuetudines, si quæ jam introductæ fuerunt hisce Ecclesiæ desideriis contrariæ prorsus abrogentur.* *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 722, p. 284.

C'est aussi l'enseignement de Léon XIII, encyclique *Miræ caritatis* du 28 mai 1902, où il exhorte fortement le peuple chrétien à reprendre l'habitude de la communion fréquente et presse ardemment les prêtres de Jésus-Christ de réaliser un désir si cher à son Cœur sacré.

2. *Enseignement théologique.* — a) *Enseignement théologique avant saint Alphonse de Liguori.* — Après les décrets doctrinaux de 1679 et de 1690, toute trace d'erreur laxiste ou rigoriste disparaît parmi les catholiques sincères. En même temps, s'affirme une tendance plus marquée vers la communion fréquente que beaucoup de théologiens laissent plus librement au jugement du confesseur, conformément au décret de 1679. Cependant les divergences pratiques dans les règles d'application continuent à subsister jusqu'au moment où la doctrine de saint Alphonse est presque unanimement admise par les théologiens. Jean de Cardenas († 1684), *Crisis theologica*, Venise, 1700, part. III, p. 149 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XXIII, *De eucharistiæ sacramento*, disp. XI, n. 73 sq.; Viva († 1710), *Damnaturn thesium theologica trutina*, Pavie, 1709, part. II, p. 123 sq.; part. III, p. 82 sq., 85 sq.; La-

croix († 1714), *Theologia moralis*, Paris, 1866, t. III, p. 245 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. IV, *De sacramento eucharistiæ*, c. VIII, n. 40 sq., Venise, 1728, t. I, p. 96 sq.; Gotti († 1742), *Theologia scholastico-dogmatica*, tr. VII, *De eucharistiæ sacramento*, q. IV, dub. VIII, punct. IV, Venise, 1750, t. III, p. 356; Billuart († 1757), *Summa sancti Thomæ, De sacramento eucharistiæ*, diss. VI, a. 1, punct. v; Benoît XIV († 1758), *De synodo diœcesana*, l. VII, c. XII, n. 6 sq.; Collet († 1770), *Tractatus de eucharistia*, Paris, 1750, p. 206 sq.; Amort († 1775), *Theologia moralis*, tr. XII, punct. IV, q. VII, Augsbourg, 1758, t. II, p. 179. Notons qu'une tendance restrictive pour la communion des laïques se manifeste encore, particulièrement chez plusieurs théologiens jésuites. Viva, *op. cit.*, p. 88; Lacroix, *loc. cit.* Cependant, même en France, où le jansénisme sévissait plus fortement, la communion quotidienne avait encore des défenseurs. Nous nommerons spécialement Fénelon († 1715), *Lettre sur la fréquente communion*, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1852, t. V, p. 716 sq. L'archevêque de Cambrai y justifie par la tradition des Pères et par l'usage des premiers siècles la pratique de la communion quotidienne, même pour les laïques. Nous citerons seulement ce passage : « Pourquoi donc se scandaliser quand on voit de bons laïques qui, pour mieux vaincre leurs imperfections et pour mieux surmonter les tentations du siècle corrompu, veulent se nourrir tous les jours de Jésus-Christ? Si on attendait, pour communier tous les jours, qu'on fût exempt d'imperfection, on attendrait sans fin... Encore une fois, nous voyons que les chrétiens des premiers siècles qui communiaient tous les jours étaient encore dans des imperfections notables. Veut-on condamner leurs communions quotidiennes et corriger l'Eglise primitive qui les autorisait sans ignorer ces imperfections notoires? » P. 725 sq. Nous pourrions citer aussi le jésuite Jean Pichon († 1751). Son ouvrage, *L'esprit de Jésus-Christ et de l'Eglise sur la communion fréquente*, Nancy, 1745, mis à l'Index par décret du 13 août 1748 et du 11 septembre 1750, ne paraît contenir d'autre erreur positive que l'affirmation d'un précepte divin de communier plus souvent qu'à Pâques, p. 382. Sa doctrine sur les dispositions pour la communion fréquente et quotidienne est exacte, bien qu'il insiste beaucoup plus sur la suffisance de l'état de grâce que sur les dispositions de convenance. Jules Lintelo, *Lettres à un prêtre à propos d'une polémique sur la communion fréquente*, 2^e édit., Tournai, 1905, p. 24 sq.

b) Enseignement de saint Alphonse de Liguori († 1787). — Il se ramène aux points suivants : a. *La communion hebdomadaire* est généralement permise et même conseillée à ceux qui ne commettent point le péché mortel ou qui ne le commettent que rarement et plutôt par fragilité, et qui sont d'ailleurs habituellement résolus à lutter et à se corriger. Les uns et les autres sont réellement exempts de l'affection positive et coupable au péché mortel qui seule, d'après Gennade et la presque unanimité des théologiens, exclut de la communion hebdomadaire. Cependant si le confesseur s'aperçoit de quelque négligence qui peut devenir préjudiciable ou que la fréquentation de la communion ne soit pas assez spontanée, il peut parfois retrancher une communion. Parfois aussi il peut ajouter quelques communions si l'âme éprouve des besoins particuliers très pressants et si elle est suffisamment disposée. C'est l'enseignement formel de saint Alphonse, *Praxis confessarii*, n. 149; *Réponse apologétique au docteur Cyprien Aristasius sur la matière de la communion fréquente*, *Œuvres complètes*, trad. Delalle, Paris, 1842, t. XXVII, p. 87 sq.

D'après ce principe, la communion hebdomadaire ne peut, de soi, être refusée aux âmes qui se contentent de fuir le péché mortel et qui, avec pleine conscience de leur tiédeur ne se mettent point en peine d'éviter

le péché véniel. La communion hebdomadaire doit même leur être habituellement conseillée comme le meilleur préservatif. S. Alphonse de Liguori, *Institutio catechistica ad populum*, part. III, c. IV, n. 7. Cependant il peut être parfois utile de leur retirer quelques communions pour les stimuler à plus d'effort. S. Alphonse de Liguori, *Réponse apologétique au docteur Cyprien Aristasius sur la matière de la communion fréquente*, *loc. cit.*, p. 88.

Ceux qui retombent dans le péché mortel plutôt par fragilité et par entraînement que par malice et qui d'ailleurs font quelque effort pour maîtriser entièrement cette habitude peuvent habituellement recevoir la communion hebdomadaire, qui assurera plus efficacement leur persévérance. Ces âmes ne sont point indignes de la communion hebdomadaire, puisqu'elles n'ont point une affection positive au péché mortel. Elles ont en même temps besoin de cette communion, qui est habituellement nécessaire pour maintenir l'âme en état de grâce. S. Alphonse de Liguori, *Réponse apologétique*, *loc. cit.*, p. 108.

En principe, aucune restriction n'est faite pour aucune catégorie de personnes, ni pour aucune condition ou profession, dès lors que sont réalisées les dispositions spirituelles toujours requises. Il est d'ailleurs généralement vrai pour toute âme que sans la pratique habituelle de la communion hebdomadaire, il est difficile de se maintenir dans l'état de grâce.

b. *La communion fréquente*, qui a lieu une ou plusieurs fois par semaine outre le dimanche, exige que l'on n'ait point l'habitude des péchés véniels délibérés et que l'on fasse des efforts positifs pour mortifier ses mauvais penchants et progresser sérieusement dans la vertu. S. Alphonse de Liguori, *Praxis confessarii*, n. 150. Les péchés véniels même délibérés ne sont point nécessairement absents, mais on ne les commet point habituellement et l'on n'en garde point l'affection. Les défauts ne sont point encore entièrement déracinés. La lutte peut même être encore assez vive, mais les efforts sont assez constants et généreux, bien qu'ils ne soient point toujours couronnés de succès.

c. Pour la communion quotidienne ou quasi quotidienne, ces mêmes dispositions doivent être plus parfaites, soit parce qu'elles sont plus nécessaires pour se préserver d'une négligente familiarité avec ce divin sacrement, soit parce que les grâces plus abondantes que l'on reçoit exigent une plus soignée préparation et une plus parfaite correspondance.

Saint Alphonse de Liguori exprime sa pensée sous plusieurs formes qui ne peuvent être considérées comme absolument exclusives l'une de l'autre. Dans la *Praxis confessarii*, publiée en latin en 1760, il cite successivement la règle de saint François de Sales et celle de saint Thomas, *In IV Sent.*, dist. XII, sans faire sienne ni l'une ni l'autre, n. 149 sq. La même année, dans un autre ouvrage, saint Alphonse s'exprime ainsi : « Pour l'âme qui au contraire n'est plus attachée à rien de déréglé, évite les péchés véniels délibérés, pratique l'oraison et s'efforce de mortifier ses passions et ses sens, son confesseur peut la faire communier trois, quatre et même cinq fois par semaine. Et lorsqu'une âme est parvenue à un degré notable de perfection, qu'elle fait chaque jour plusieurs heures d'oraison, et qu'en outre, comme dit saint François de Sales, elle a surmonté la plupart de ses mauvaises inclinations, elle peut, suivant l'avis du même saint, communier tous les jours, car telle est, selon saint Prosper, la perfection qu'on peut avoir ici-bas, vu la fragilité humaine. » *La véritable épouse de Jésus-Christ*, trad. Saintrain, c. XVIII, Tournai, 1867, t. II, p. 68. Dans la *Pratique de l'amour de Jésus-Christ*, 1768, c. VIII, n. 27, le saint docteur demande que l'on s'abstienne de toute affection déterminée et volontaire, que l'on consacre une bonne partie de son temps à

l'oraison mentale et que l'on mortifie ses sens et ses passions. Puis il cite trois textes, l'un de saint François de Sales exigeant que l'on ait dompté la plus grande partie de ses mauvaises inclinations et qu'on soit arrivé à un degré de perfection assez élevé, un autre de saint Thomas demandant qu'on ait appris par expérience que la communion augmente la ferveur de l'amour divin, un troisième d'Innocent XI, dans le décret de 1679, statuant que c'est au directeur spirituel à déterminer si l'on doit communier plus ou moins fréquemment et que le directeur ne doit lui-même se déterminer que d'après le degré d'utilité qu'en retirent les âmes dont le soin lui est confié. Saint Alphonse termine en recommandant au moins une demi-heure d'oraison mentale comme préparation prochaine à la communion et un long acte d'action de grâces pour retirer un grand fruit de la communion.

Une comparaison attentive de ces textes conduit à cette conclusion que saint Alphonse, tout en recommandant l'oraison mentale, ne l'exige point absolument pour la communion quotidienne, puisqu'il l'omet dans le texte de la *Praxis confessarii*, et que dans la *Pratique de l'amour envers Jésus-Christ*, il cite avec éloge les textes de saint François de Sales, de saint Thomas et d'Innocent XI qui n'en parlent point.

c) *Enseignement théologique postérieur à saint Alphonse de Liguori*. — Les théologiens reproduisent généralement la doctrine et les règles pratiques du saint docteur, avec quelques divergences pratiques plus ou moins restrictives. Scavini, *Theologia moralis universa*, tr. IX, *De eucharistia*, disp. IV, c. v, a. 2, 4^e édit., Novare, 1850, t. III, p. 123 sq.; Gousset († 1866), *Théologie morale*, 3^e édit., Paris, 1845, t. II, p. 153 sq.; Gury († 1866), *Theologia moralis*, t. II, n. 338 sq., ainsi que toutes les éditions dépendantes de Gury; Dalgairns, *La sainte communion*, trad. Godard, c. VI sq., 3^e édit., Paris, 1884, t. I, p. 296 sq.; t. II, p. 5 sq.; Rosset, *Institutiones sacræ theologiæ, De eucharistiæ sacramento*, c. VI, a. 5, Chambéry, 1876, p. 458 sq.; Müller, *Theologia moralis*, 6^e édit., Vienne, 1895, t. III, p. 234 sq.; Marc, *Theologia moralis*, t. II, n. 1575 sq.; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. XI, n. 1137, Paris, 1897, t. II, p. 367 sq.; Aertnys, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, c. v, n. 92 sq., 5^e édit., Paderborn, 1898, t. II, p. 57 sq.; Lehmkühl, *Theologia moralis*, t. II, p. 156 sq.; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, t. II, p. 195 sq.; Lejeune, *La pratique de la sainte communion*, Paris, 1900, p. 163 sq.; Tanqueray, *Synopsis theologiæ dogmaticæ, De sacramento eucharistiæ*, c. II, n. 148 sq., 5^e édit., Paris, 1901, p. 420 sq.; Noldin, *Summa theologiæ moralis, De sacramentis, De eucharistia*, n. 163 sq., 4^e édit., Inspruck, 1903, t. III, p. 163 sq.

Cependant, vers la fin du XIX^e siècle, sous l'impulsion d'un très remarquable courant de vie eucharistique, se produisit un mouvement considérable en faveur de la communion fréquente ou quotidienne, soit parmi les fidèles, soit dans les communautés religieuses, même dans celles qui y avaient été jusque-là moins accessibles. Ce mouvement fut aidé dans les communautés religieuses par le décret *Quemadmodum* de 1890 et par plusieurs décrets antécédents ou subséquents déjà mentionnés. Parmi les fidèles le mouvement fut puissamment secondé par de nombreuses œuvres eucharistiques, par les congrès eucharistiques partout encouragés et particulièrement par l'encyclique de Léon XIII, *Miræ caritatis* du 28 mai 1902. Cependant tous ne suivirent point ce mouvement ou ne le suivirent point avec la même allure.

D'une part, l'on insistait sur ce que la communion fréquente, accompagnée d'attache à des fautes vénielles ou faite sans la dévotion et le respect convenables, est en elle-même coupable et reste en très grande partie inefficace ou est même plutôt nuisible à l'âme. — Si

toute communion faite avec une affection positive persistante à quelque faute vénielle est légèrement coupable, Dominique Soto, *In IV Sent.*, dist. XII, q. 1, a. 4; Laymann, *Theologia moralis*, l. V, tr. IV, c. VI, n. 3, Lyon, 1654, p. 830; Gonet, *De eucharistiæ sacramento*, disp. VIII, a. 3, n. 59; Lugo, *De eucharistiæ sacramento*, disp. XIV, n. 22 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus, De eucharistiæ sacramento*, disp. XI, n. 77; Id., *Cursus theologiæ moralis*, tr. IV, c. VII, n. 20 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. VI, n. 270; *Praxis confessarii*, n. 149, il y a aggravation de cette culpabilité à répéter souvent une telle communion, d'autant plus que la volonté, en y persévérant malgré l'occasion si favorable de la réception du sacrement, manifeste beaucoup plus d'attache positive. — Une telle communion reste en très grande partie inefficace. Il est vrai qu'elle produit quelque augmentation de grâce sanctifiante, mais cette grâce et celles qui l'accompagnent sont très limitées par les dispositions très imparfaites du sujet. Cette limitation des grâces du sacrement, bien qu'elle ne doive nullement empêcher la communion hebdomadaire habituellement nécessaire pour maintenir l'âme en état de grâce, est cependant une raison pour s'abstenir de la communion fréquente dont le but principal est non de préserver du péché mortel, mais d'augmenter dans l'âme la ferveur de la charité actuelle. Dans le premier cas, l'avantage incomparable de la préservation du péché mortel l'emporte de beaucoup sur l'inconvénient résultant des dispositions imparfaites. Dans le second cas, l'avantage très restreint de cette faible augmentation de grâce ne compense point les inconvénients considérables qui sont surtout les péchés véniels commis, la stérilisation presque complète du sacrement et une sorte de confirmation permanente dans la tiédeur dont ce sacrement d'amour ne peut lui-même retirer. — Une telle communion est de fait plutôt nuisible à l'âme tiède qui persiste dans l'affection coupable au péché véniel, soit parce que cette âme contracte ainsi une dangereuse habitude de négligence familiarité avec ce sacrement, soit parce que la volonté restant insensible aux grâces si abondantes de ce sacrement d'amour s'immobilise dans la tiédeur, souverain danger des âmes qui devraient tendre à la perfection. Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, 2^e édit., Rome, 1896, t. I, p. 521. Il est vrai que toutes ces raisons ne s'appliquent réellement qu'au péché véniel positivement consenti et auquel on garde quelque affection, c'est lui seul que l'on est tenu d'écarter et que cette disposition absolument nécessaire aux âmes qui veulent vraiment tendre à la perfection chrétienne doit être, en principe, facilement réalisable chez toutes les âmes soucieuses de plaire à Dieu.

Dans cette ardeur à insister sur l'exemption de toute attache au péché véniel, l'on ne tenait point toujours compte de l'enseignement commun des théologiens avec saint Alphonse, qu'à raison de besoins graves et particulièrement pressants la communion fréquente peut être permise à des âmes qui commettent habituellement des péchés véniels délibérés, S. Alphonse de Liguori, *Praxis confessarii*, n. 149; enseignement théologique qui peut aussi s'appliquer, au moins transitoirement, à des habitués sincèrement résolus à se corriger et suffisamment disposés pour retirer un réel profit de cette fréquentation extraordinaire de la communion. Le texte de saint Alphonse, que nous venons de rappeler, affirmant, sans aucune réserve, que cette fréquentation peut être parfois permise à ceux qui sont en danger de tomber dans le péché mortel, peut s'entendre aussi des âmes gravement exposées au danger de rechute. D'ailleurs dans sa *Réponse apologétique au docteur Cyprien Aristasius sur la matière de la communion fréquente*, 1762, le saint docteur cite avec éloge les témoignages de plusieurs théologiens, particulièrement de Caccia-guerra et de Cuniliati, conseillant, dans certains cas, la

communion fréquente comme un moyen efficace contre des habitudes encore vivaces dont on veut entièrement se corriger. *Œuvres complètes*, Paris, 1842, t. xxvii, p. 103 sq.

Dans l'entraînement de la discussion, on diminuait aussi le fait d'une pratique assez considérable de la communion quotidienne dans les premiers siècles, on diminuait l'enseignement même de l'Église; particulièrement le désir sincère si clairement exprimé par elle de voir les fidèles communier *in singulis missis*, désir plusieurs fois interprété par des documents doctrinaux, tels que le décret de 1679 et celui du 20 décembre 1905, dans le sens de la communion quotidienne pour tous les fidèles suffisamment disposés.

Parmi les travaux publiés en ce sens nous indiquons particulièrement : F. Chatel, *La doctrine catholique sur la communion fréquente, réfutation d'une doctrine relâchée*, Bruxelles, 1904; Godts, *Exagérations historiques et théologiques concernant la communion quotidienne*, Bruxelles, 1904; *Réponse au P. Couet*, Bruxelles, 1905; *Réponse au P. Lintelo*, Bruxelles, 1905; *L'apôtre moderne du saint-sacrement, saint Alphonse docteur de l'Église*, Bruxelles, 1905; F. Chatel, *Défense de la doctrine catholique sur la communion fréquente*, Bruxelles, 1905.

D'autre part, l'on insistait principalement sur la suffisance de l'état de grâce, au moins comme disposition strictement requise, et sur les fruits réels que produit la communion fréquente même en l'âme où reste encore quelque attache au péché véniel. Tout en insistant moins sur les dispositions de convenance, toujours souverainement désirables et d'ailleurs hors de controverse, ces auteurs ne les ont jamais entièrement omises. L'on s'appuyait particulièrement sur une pratique assez considérable de la communion quotidienne dans les premiers siècles, pratique certainement irréalisable si l'on eût exigé de tous des dispositions aussi parfaites. L'on invoquait aussi l'enseignement constant de l'Église, dont nous avons exposé précédemment les principaux documents; enseignement qui a toujours recommandé à tous les fidèles suffisamment disposés la communion quotidienne. Ce qui serait pleinement irréalisable si l'on devait exiger une telle perfection. L'obéissance au confesseur en ce qui concerne la communion fréquente était généralement recommandée comme excellente et méritoire, mais sans que son non-accomplissement pût, de soi, constituer une faute. D'ailleurs, l'on ne reconnaissait point au confesseur le droit de refuser arbitrairement la communion.

Nous citerons particulièrement : Frassinetti, *Abrégé de la théologie morale de saint Alphonse de Liguori*, trad. Fourrez, 2^e édit., Tamines, 1894, t. I, p. 573 sq.; Amédée Curé, *La communion fréquente au point de vue théorique et pratique*, Paris, 1900; cardinal Gennari, *Sulla comunione frequente e sul decreto Quemadmodum*, Naples, 1900, dissertation traduite et publiée par dom Bastien comme appendice au *Directoire canonique des congrégations à vœux simples*, Maredsous, 1904, p. 394 sq.; Jules Lintelo, *Lettres à un prêtre à propos d'une polémique sur la communion fréquente*, 2^e édit., Tournai, 1905.

La controverse porta aussi sur la fréquence de la communion dans les communautés religieuses. Quelques auteurs soutinrent comme thèse que le confesseur doit se montrer plutôt difficile que large dans la concession des communions en dehors des jours fixés par la règle, parce que ce sont des exceptions et que les exceptions dans une communauté doivent être aussi limitées que possible, Perger, *Theologisch-praktische Monatschrift*, Passau, 1896, p. 131 sq., ou que l'on doit habituellement s'en tenir aux communions sanctionnées par l'usage dans la communauté. Hüber, *Linzer Quartalschrift*, 1898, p. 316 sq., 574 sq.

D'autres théologiens enseignaient avec raison que la

crainte de provoquer quelques réflexions ou quelques petites rivalités par le manque d'uniformité absolue dans le nombre des communions ne doit pas empêcher le confesseur de procurer à chaque âme le régime spirituel qui lui convient. En principe, la communion quotidienne est souverainement désirable pour toutes les âmes religieuses, dans la mesure où elle est prudemment réalisable. C'est d'autant plus vrai que ces âmes sont obligées par leur vocation de tendre généreusement et constamment à la perfection et qu'elles sont puissamment aidées par leur genre de vie et par leurs règles à réaliser pleinement en elles toutes les conditions requises pour la communion quotidienne. En fait, l'application pratique de ces principes devra être réglée d'après les dispositions et les besoins de chaque âme et toujours dirigée par la vertu de prudence. Amédée Curé, *La communion fréquente au point de vue théorique et pratique; la communion des religieuses*, Paris, 1903; cardinal Gennari, *op. cit.*, p. 420 sq.; Joseph-Antoine de Saint-Joseph in Persiceto, *De sanctissimæ communionis frequentia in familiis religiosis*, Rome, 1905.

6^o Décret doctrinal de la S. C. du Concile du 20 décembre 1905. — Le préambule de ce grave document nous montre son importance et sa portée pratique. Il a pour but de mettre un terme aux controverses alors existantes sur les dispositions requises pour la communion fréquente ou quotidienne. C'est par ordre de Pie X et avec son approbation que ces graves décisions ont été formulées après mûr examen. Elles concernent les dispositions exigées pour la communion fréquente et les règles qui en doivent diriger la pratique. Leur simple exposé résoudra pleinement les deux dernières questions du présent article.

II. DISPOSITIONS REQUISES POUR LA COMMUNION FRÉQUENTE.

TEXTE DU DÉCRET

1^o Communio frequens et quotidiana, utpote a Christo Domino et a catholica Ecclesia optatissima, omnibus christifidelibus cujusvis ordinis aut conditionis pateat; ita ut nemo qui in statu gratiæ et cum recta piaque mente ad sacram mensam accedat, prohiberi ab ea possit.

2^o Recta autem mens in eo est ut qui ad sacram mensam accedit non usui aut vanitati aut humanis rationibus indulgeat, sed Dei placito satisfacere velit, ei arctius caritate conjungi, ac divino illo pharmaco suis infirmitatibus ac defectibus occurrere.

3^o Etsi quam maxime expediat ut frequenti et quotidiana communione utentes, venialibus peccatis saltem plene deliberatis eorumque affectu sint expertes, sufficit nihilominus ut culpæ mortalibus vacent, cum proposito se nunquam in posterum peccaturos : quo sincero animi proposito fieri non potest quin quotidie communicantes a peccatis etiam venialibus, ab eorumque affectu sensim se expediant.

TRADUCTION

1^o La communion fréquente et quotidienne, très désirée par Jésus-Christ et par l'Église catholique, doit être tellement accessible à tous les fidèles de tout rang et de toute condition, que quelqu'un qui est en état de grâce et s'approche de la sainte table avec une intention droite et pieuse ne puisse en être éloigné par aucune interdiction.

2^o Cette intention droite consiste en ce que celui qui s'approche de la sainte table, ne se laisse conduire ni par l'usage ni par la vanité ni par quelque raison humaine, mais veuille satisfaire le bon plaisir de Dieu, s'unir plus étroitement à lui par la charité et par ce divin médicament remédier à ses infirmités et à ses défauts.

3^o Bien qu'il soit souverainement avantageux que ceux qui pratiquent la communion fréquente et quotidienne soient exempts de péché véniel au moins pleinement délibéré et de toute affection à ce péché, il suffit néanmoins qu'ils n'aient pas de faute mortelle et qu'ils aient la ferme volonté de ne jamais pécher dans l'avenir. Par cette sincère et ferme volonté, il est impossible que, communiant chaque jour, ils ne se délivrent pas peu à peu même des péchés véniels et de leur affection.

La règle 3^e distingue nettement entre la disposition suffisante pour assurer le fruit de la communion fréquente et les dispositions de convenance toujours souverainement désirables. L'état de grâce, avec la sincère et ferme volonté de toujours éviter le péché mortel, suffit non seulement pour ne point pécher, mais pour profiter de la communion. La communion ainsi faite aidera à se délivrer des péchés véniels et de leur affection. C'est l'enseignement traditionnel de l'Eglise, d'après les documents précédemment cités, notamment l'instruction de la S. C. de la Propagande du 19 avril 1784. C'est l'enseignement à peu près unanime des théologiens, sauf pendant la période où l'influence du jansénisme a partiellement sévi sur quelques théologiens catholiques. Beaucoup d'auteurs qui, au premier abord, paraissent d'une opinion contraire ont eu le simple tort d'insister trop fortement sur la perfection des dispositions de convenance en parlant très peu de la suffisance de l'état de grâce. D'ailleurs, l'excès contraire n'a point été entièrement évité. En défendant la suffisance de l'état de grâce, quelques théologiens ont à peine mentionné les dispositions qui doivent l'accompagner suivant le présent décret.

Les règles 1^{re} et 2^e établissent qu'avec l'état de grâce et cette ferme volonté de toujours éviter le péché mortel, l'âme doit apporter à la communion fréquente et quotidienne une intention droite et pieuse excluant toute vanité, tout entraînement de la coutume, toute raison humaine et comprenant uniquement la volonté de plaire à Dieu, de s'unir plus étroitement à lui par la charité et de progresser dans la vertu. La règle 1^{re} enseigne très positivement qu'à ces conditions la communion fréquente et quotidienne doit être facilement accessible à tous les fidèles de tout rang et de toute condition. Il est donc inexact de dire qu'elle exige une vocation spéciale donnée à quelques âmes seulement ou qu'elle n'est point habituellement pour les laïques voués aux affaires séculières.

TEXTE DU DÉCRET

4^e Cum vero sacramenta novæ legis, etsi effectum suum ex opere operato sortiantur, majorem tamen producant effectum quo majores dispositiones in iis suscipiendis adhibeantur, idcirco curandum est ut sedula ad sacram communionem preparatio antecedit et congrua gratiarum actio inde sequatur, juxta unuscujusque vires, conditionem ac officia.

TRADUCTION

4^e Puisque les sacrements de la nouvelle loi, bien qu'ils obtiennent leur effet *ex opere operato*, produisent un effet d'autant plus considérable qu'on apporte à leur réception des dispositions plus parfaites, l'on doit donc s'efforcer de faire précéder la sainte communion d'une préparation soignée et de la faire suivre d'une convenable action de grâces, suivant la capacité, la condition et les forces de chacun.

Cette règle a pour but de prévenir les abus qui pourraient provenir de la suffisance mal comprise de l'état de grâce. Elle réprovoe de nouveau les abus déjà condamnés par le décret de 1679 dans quelques communiantes espagnols. En même temps, elle écarte une uniformité trop absolue dans le mode de préparation et d'action de grâces. Elle écarte notamment l'exigence pour tous d'une certaine pratique de l'oraison proprement dite, puisque tous les simples fidèles n'en sont point pratiquement capables.

TEXTE DU DÉCRET

5^e Ut frequens et quotidiana communicatio majori prudentia fiat uberiusque merito augeatur oportet ut confessarii consilium intercedat. Caveant tamen confessarii ne a frequenti seu quotidiana communione quemquam avertant, qui in statu

TRADUCTION

5^e Pour que la communion fréquente et quotidienne se fasse avec une prudence plus grande et ait un plus grand mérite, il est nécessaire que le conseil du confesseur intervienne. Cependant que les confesseurs aient soin de ne point détour-

gratiam reperiat et recta mente accedat.

ner de la communion fréquente et quotidienne quiconque est en état de grâce et s'approche du sacrement avec une intention droite.

Ce décret reproduit celui de 1679 et réprovoe de nouveau les abus condamnés en 1679 dans quelques communiantes espagnols. Mais il avertit gravement les confesseurs que leur droit de conseiller et de guide est limité par la première règle précédemment citée.

TEXTE DU DÉCRET

9^e Denique post promulgatum hoc decretum omnes ecclesiastici scriptores a quavis contentiosa disputatione circa dispositiones ad frequentem et quotidianam communionem absteineant.

TRADUCTION

9^e Enfin qu'après la promulgation de ce décret tous les écrivains ecclésiastiques s'abstiennent de toute discussion litigieuse sur les dispositions à la communion fréquente et quotidienne.

C'est un grave précepte auquel on est strictement tenu de se conformer.

III. RÈGLES PRATIQUES QUI DOIVENT DIRIGER L'USAGE DE LA COMMUNION FRÉQUENTE.

TEXTE DU DÉCRET

6^e Cum autem perspicuum sit ex frequenti seu quotidiana sanctæ eucharistiæ sumptione unionem cum Christo augeri, spiritualem vitam uberius alii, animam virtutibus effusius instrui, et æternæ felicitatis pignus vel firmitus summenti donari, idcirco parochi, confessarii et concionatores, juxta probatam catechismi romani doctrinam (part. III, c. LXIII) christianum populum ad hunc tam pium ac tam salutarem usum crebris admonitionibus multoque studio cohortentur.

TRADUCTION

6^e Puisqu'il est évident que par la réception fréquente ou quotidienne de la sainte eucharistie l'union avec Jésus-Christ est augmentée, la vie spirituelle est nourrie plus abondamment, l'âme est plus libéralement munie de toutes les vertus et le gage de la félicité éternelle est donné d'une manière plus assurée au communiant, les curés, les confesseurs et les prédicateurs devront donc, selon la doctrine approuvée du catéchisme romain, exhorter le peuple chrétien par de fréquents avis et avec beaucoup de soin à une pratique si pieuse et si salutaire.

C'est donc tout le peuple chrétien que l'on doit ainsi exhorter. Tel est du moins l'idéal vers lequel curés, confesseurs et prédicateurs doivent tendre progressivement. Il n'est donc point permis d'arrêter définitivement et délibérément cet idéal à la communion hebdomadaire.

TEXTE DU DÉCRET

7^e Communio frequens et quotidiana præsertim in religiosis institutis cujusvis generis promoveatur; pro quibus tamen firmum sit decretum *Quemadmodum* die 17 mensis decembris 1890 a S. C. Episcoporum et Regularium latum. Quam maxime quoque promoveatur in clericorum seminaris, quorum alumni altaris inhiant servitio; item in aliis christianis omne genus ephebeis.

TRADUCTION

7^e La communion fréquente et quotidienne doit être encouragée surtout dans les instituts religieux de tout genre. Que pour eux cependant demeure dans toute sa force le décret *Quemadmodum* du 17 décembre 1890, porté par la S. C. des Evêques et Réguliers. Que l'on s'efforce de la réaliser aussi le plus qu'il est possible dans les séminaires des clercs, dont les élèves aspirent au service des autels. Que l'on fasse de même dans les autres instituts chrétiens de tout genre à l'usage de la jeunesse.

8^e Si quæ sint instituta sive votorum solemnium sive simplicium, quorum in regulis aut constitutionibus vel etiam calendaris, communiones aliquibus diebus affixæ et in iis jussæ reperiantur, hæ normæ tanquam mere directivæ non

8^e S'il y a des instituts à vœux solennels ou à vœux simples, dans les règles, constitutions ou calendriers desquels des communions sont fixées à certains jours comme obligatoires, ces règles doivent être considérées comme simplement direc-

tanquam præceptivæ putandæ sunt. Præscriptus vero communionum numerus haberi debet ut quid minimum pro religiosorum pietate. Idcirco frequentior vel quotidianus accessus ad eucharisticam mensam libere eisdem patere semper debet, juxta normas superiores in hoc decreto traditas.

Ut autem omnes utriusque sexus religiosi hujus decreti dispositiones rite cognoscere queant, singularum domorum moderatores curabunt, ut illud quotannis vernacula lingua in communi legatur infra octavam festivitatis corporis Christi.

Enfin pour assurer l'exécution de ce décret, Pie X ordonne qu'il soit envoyé à tous les ordinaires et à tous les prélats réguliers, pour qu'ils le communiquent à leurs séminaires, à leurs curés, à leurs instituteurs religieux et à leurs prêtres et que, dans la relation qu'ils doivent faire au saint-siège de leurs diocèses ou de leurs instituts, ils le renseignent sur l'exécution de toutes ces prescriptions.

Ainsi, par la pleine observance de ce mémorable décret qui ouvre une ère nouvelle dans l'histoire de la communion, disparaîtront entièrement les derniers restes du poison janséniste, suivant l'expression employée dans le préambule de ce document.

Outre les textes des Pères et des théologiens, cités au cours de cet article, et les ouvrages classiques sur le sacrement d'eucharistie, on peut particulièrement consulter : S. Jean Chrysostome, *Homil. de beato Philogonio*, n. 4, P. G., t. XLVIII, col. 755; *In Epist. I ad Cor.*, homil. XXVIII, n. 1, P. G., t. LXI, col. 235; *In Epist. ad Heb.*, homil. XVII, n. 4, P. G., t. LXIII, col. 431; S. Augustin, *Epist.*, LIV, c. II sq., P. L., t. XXXIII, col. 200 sq.; Genade, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. XXIII, P. L., t. XLII, col. 1217; S. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, I, c. XVIII, n. 7, P. L., t. LXXXIII, col. 756; Walafrid Strabon († 849), *De rebus ecclesiasticis*, c. XX, P. L., t. XCIV, col. 942; S. Pierre Damien († 1072), *Opusculum*, XLVII, *De castitate et mediis eam tuendi*, c. II, P. L., t. CXLV, col. 712; *Institutio monialis ad Blancam ex comitissa sanctimoniale*, c. III, col. 735; S. Grégoire VII, *Registrum*, I, I, epist. XLVII, P. L., t. CXLVIII, col. 327 sq.; Durand de Troarn († 1088), *Liber de corpore et sanguine Christi*, part. V, c. XV, P. L., t. CXLIX, col. 1399; Pierre Lombard († 1160), *Sent.*, I, IV, dist. XII, n. 8, P. L., t. XCII, col. 867; S. Thomas († 1274), *In IV Sent.*, dist. XII, q. III, a. 1; *Sum. theol.*, III^e, q. LXXX, a. 10; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XII, punct. II, a. 2, q. II; dist. XVII, punct. II, dub. IV, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 296, 448; Denys le chartreux († 1471), *In IV Sent.*, dist. XII, q. V, Venise, 1584, t. IV, p. 164 sq.; Dominique Soto († 1560), *In IV Sent.*, dist. XII, q. I, a. 10, Douai, 1613, p. 300 sq.; Vasquez, *In III^{am}*, q. LXXX, a. 11, disp. CCXIV, c. III, n. 28; Suarez, *In III^{am}*, q. LXXX, a. 11; disp. LXIX, q. IV, n. 6 sq.; Petau († 1052), *De pœnitentia publica et præparatione ad communionem libri VIII*, à la fin de son ouvrage, *De theologicis dogmatibus*, Venise, 1757, t. VI, p. 228 sq.; Lugo († 1660), *De eucharistico sacramento*, disp. XVII; De Rhodes, *Disputationes theologicæ scholasticæ*, *De eucharistia*, disp. I, q. IV, sect. I, p. III, Lyon, 1671, t. II, p. 432 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, *De eucharistico sacramento*, disp. XI, n. 73 sq.; Viva († 1710), *Damnatatum thesium theologica trutinata*, Pavie, 1709, part. II, p. 123 sq.; part. III, p. 82 sq., 85 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicæ moralis*, tr. IV, c. VIII, n. 40 sq.; Benoît XIV († 1758), *De synodo diœcesana*, I, VII, c. XII, n. 6 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Praxis confessarii*, n. 149 sq.; La véritable épouse de Jésus-Christ, trad. Saintrain, c. XVIII, Tournai, 1867, t. II, p. 68; La pratique de l'amour de Jésus-Christ, c. VIII, n. 27; Dalgaïrns, *La sainte communion*, trad. Godard, c. VII sq., 3^e édit., Paris, 1884, t. I, p. 296 sq.; t. II, p. 5 sq.; Lejeune, *La pratique de la sainte communion*, Paris, 1900, p. 163 sq.; M^{re} de Ségur, *La très sainte communion*, Œuvres, Paris, 1872, t. III, p. 417 sq.; Coubé, *La communion hebdomadaire*, la dissertation de Frassinetti sur la Communion quotidienne, insérée dans son *Abrégé de théologie morale*, tr. XV, *Du sacrement de l'eucharistie*, n. 2, trad. Fourrez sur

tives, non comme préceptives. Le nombre prescrit des communions doit être considéré comme un minimum suivant la piété des religieux. Un accès plus fréquent ou quotidien au banquet eucharistique devra donc toujours exister selon les règles données précédemment dans ce décret.

Pour que tous les fidèles de l'un et l'autre sexe puissent bien connaître les dispositions de ce décret, les supérieurs de chaque maison auront soin que ce décret soit lu en commun dans la langue du pays chaque année pendant l'octave de la fête du saint-sacrement.

la 8^e édit., Tamines, 1894, t. I, p. 573 sq.; la dissertation du cardinal Gennari, insérée par dom Bastien, dans son *Directoire canonique à l'usage des congrégations à vœux simples*, Maredsous, 1904, p. 394 sq.; Tesnière, *La pratique de la communion*, Tourcoing, 1904, p. 583 sq.; Curé, *La communion fréquente au point de vue théorique et pratique*, Paris, 1900; Godts, *Exagérations historiques et théologiques concernant la communion quotidienne*, Bruxelles, 1904; Chatel, *La doctrine catholique sur la communion fréquente, réfutation d'une doctrine relâchée*, Bruxelles, 1904; Id., *Défense de la doctrine catholique sur la communion fréquente*, Bruxelles, 1905; Jules Lintelo, *Lettres à un prêtre à propos d'une polémique sur la communion fréquente*, Tournai, 1905; Grundkötter, *Anleitung zur christlichen Vollkommenheit*, 4^e édit., Ratisbonne, 1896, p. 524 sq.; Behringer, *Die heilige Kommunion in ihren Wirkungen, in ihrer Heilsnotwendigkeit*, Ratisbonne, 1898; Joseph-Antoine de Saint-Joseph in Persiceto, capucin, *De SS. communionis frequentia in familiis religiosis*, in-8°, 1905; V. Mariani, *Sulla comunione dottrina dei Padri e antica disciplina della Chiesa*, in-18, Chiavari, 1905; Valentin, *Principes de direction pour la communion fréquente*, in-12, Paris-Lyon, 1839; *Analecta juris pontificii*, 6^e série, col. 1504-1535.

E. DUBLANCHY.

III. COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES. — I. Enseignement catholique. II. Opinions théologiques.

I. ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE. — Il se résume dans les trois définitions du concile de Trente, sess. XXI, c. I-III. — I. INEXISTENCE D'UNE NÉCESSITÉ DE SALUT OU D'UN PRÉCEPTÉ DIVIN OBLIGEANT LES LAÏQUES OU LES CLERCS NON CÉLÉBRANTS A COMMUNIER SOUS LES DEUX ESPÈCES.

TEXTE DU CONCILE DE TRENTÉ

Sess. XXI, c. I. Itaque sancta ipsa synodus a Spiritu Sancto qui spiritus est sapientiæ et intellectus, spiritus consilii et pietatis edocta atque ipsius Ecclesiæ judicium et consuetudinem secuta, declarat ac docet nullo divino præcepto laicos et clericos non conficientes obligari ad eucharistiæ sacramentum sub utraque specie sumendum; neque ullo pacto, salva fide dubitari posse quin illis alterius speciei communicatio ad salutem sufficiat.

TRADUCTION

En conséquence le saint concile, instruit par le Saint-Esprit qui est l'Esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de piété, et suivant le jugement et la coutume de l'Eglise, déclare et enseigne qu'aucun précepte divin n'oblige les laïques et les clercs non célébrants à communier sous les deux espèces, et que l'on ne peut sans atteinte à la foi douter aucunement que la communion sous l'une ou l'autre espèce suffise pour le salut.

1^o Sens de cette définition. — 1. Défensive plutôt que déclarative, elle condamne directement l'erreur de la plupart des protestants du XVI^e siècle qui soutenaient le précepte divin de communier sous les deux espèces, tout en niant presque toujours la présence réelle. Cette erreur du XVI^e siècle ne faisait que reproduire l'affirmation principale des calixtins du XV^e, voir CALIXTINS, t. II, col. 1364 sq.; avec cette différence que les calixtins retenant la croyance à la présence réelle s'appuyaient uniquement sur Joa., VI, 54, tandis que les protestants, ennemis de la présence réelle, se réclamaient de Matth., XXVI, 27, et de Luc., XII, 17, 19. — 2. La restriction concernant les prêtres célébrants découle nécessairement de la nature du sacrifice eucharistique dont l'essence exige la consécration distincte des deux espèces et dont l'intégrité demande la communion du célébrant *sub utraque*. En mentionnant cette restriction toujours nécessaire, le concile ne veut point écarter la restriction accidentellement imposée par le précepte de soustraire à une inévitable profanation l'espèce du vin. — 3. La définition conciliaire est accompagnée d'une courte réfutation des textes scripturaires invoqués par les utraquistes, Joa., VI, 54; Matth., XXVI, 27; Luc., XII, 17, 19. Les bases traditionnelles de la définition, n'ayant soulevé au cours de la discussion conciliaire aucune difficulté spéciale, sont simplement indiquées au commencement du c. I : *atque ipsius Ecclesiæ judicium et consuetudinem secuta*.

2^o Bases scripturaires de cette définition. — Ces bases purement négatives consistent dans l'absence de toute preuve scripturaire en faveur de la nécessité de

salut ou de précepte. — 1. *Absence de preuve*, dans Joa., VI, 54.

TEXTE DU CONCILE

Sed neque ex sermone apud Joannem sexto recte colligitur utriusque speciei communionem a Domino præceptam esse, utcumque juxta varias sanctorum Patrum et doctorum interpretationes intelligatur; namque qui dixit: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis*, dixit quoque: *Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in æternum*. Et qui dixit: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam æternam*, dixit etiam: *Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita*. Is denique qui dixit: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo*, dixit nihilominus: *Qui manducat hunc panem, vivet in æternum*.

Sans vouloir prononcer aucune définition sur la réalité du sens littéral du c. vi de saint Jean, Theiner, *Acta genuina concilii Tridentini*, Agram, 1874, t. II, p. 47 sq., le concile démontre par la comparaison avec les versets parallèles 52 et 59, que le v. 54 ne contient aucune affirmation de nécessité de salut ou de précepte divin. D'où l'on peut conclure que la distinction entre *manducare carnem* et *bibere sanguinem*, ne pouvant se rapporter au mode de communion, sert uniquement à mieux exprimer la réalité de la présence eucharistique, en excluant toute possibilité d'interprétation allégorique; et cette présence sacramentelle intégrale est toujours réalisée même sous une seule espèce, en vertu de l'indissoluble union de l'âme et du corps dans le Christ ressuscité. Cf. Calmes, *L'évangile selon S. Jean*, Paris, 1904, p. 257.

Cette interprétation du v. 54 nous paraît la seule vraie. L'hypothèse d'un précepte divin de la communion *sub utraque*, restreint aux seuls prêtres célébrants, ne repose sur aucun fondement ni dans le texte, ni dans le contexte. Elle est même positivement écartée par les versets parallèles 52 et 55 sq., où il s'agit évidemment de la communion pour tous les fidèles. On doit encore rejeter l'interprétation qui donne à la conjonction et au v. 54 un sens disjonctif. Usité dans la langue hébraïque et de soi très admissible dans un écrit mélangé d'hébraïsmes, ce sens est ici positivement écarté par les v. 55 sq., où la même conjonction en regard des mêmes expressions a manifestement un sens unitif.

2. *Absence de preuve dans le fait de l'institution de l'eucharistie sous les deux espèces*.

TEXTE DU CONCILE

Nam etsi Christus Dominus in ultima cæna venerabile hoc sacramentum in panis et vini speciebus instituit et apostolis tradidit, non tamen illa institutio et traditio eo tendunt ut omnes Christi fideles statuto Domini ad utramque speciem accipiendam adstringantur.

TRADUCTION

Mais on ne peut non plus déduire justement du c. vi de saint Jean que la communion sous les deux espèces a été commandée par le Seigneur, de quelque manière qu'on la comprenne selon les diverses interprétations des Pères et des docteurs. Car celui qui a dit: *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous*, a dit aussi: *Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement*. Et celui qui a dit: *Celui qui mange ma chair et boit mon sang, a la vie éternelle*, a dit aussi: *Le pain que je donnerai, est ma chair pour la vie du monde*. Enfin celui qui a dit: *Celui qui mange et boit mon sang, demeure en moi et moi en lui*, a dit néanmoins: *Celui qui mange ce pain vivra éternellement*.

Bien que Jésus-Christ à la dernière cène ait institué ce vénérable sacrement sous les espèces du pain et du vin et l'ait ainsi distribué aux apôtres, une telle institution et distribution n'établissent point par elles-mêmes que tous les chrétiens soient astreints par l'institution de Jésus-Christ à recevoir les deux espèces.

a) Le fait de l'institution eucharistique sous les deux espèces ne prouve point le précepte de communier sous ces deux espèces. Sinon tout ce qu'a fait Jésus devrait être obligatoirement reproduit dans tous ses détails même purement secondaires ou accidentels, comme l'usage du pain azyme, la célébration après la cène légale, la participation active des communiantes prenant eux-mêmes les espèces consacrées. Conclusion évidemment inadmissible. Cajétan, tr. XII, *De communionem sub utraque specie*, c. 1, *Opuscula*, Lyon, 1577, p. 292; Bossuet, *La tradition défendue sur la matière de la communion sous une espèce*, Avertissement, Paris, 1836, t. IX, p. 183; Benoît XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio*, l. II, c. XXII, n. 21, *Opera*, 2^e édit., Rome, 1748, t. IX, p. 228 sq.

b) *Aucune parole de Jésus n'y exprime la volonté d'imposer ce précepte*. — a. Matth., XXVI, 27, *Bibite ex hoc omnes*, et Luc., XXII, 17, *Accipite et dividite inter vos*, signifient que la coupe eucharistique devait servir à tous ou plutôt que cette dernière coupe, purement facultative d'après les usages traditionnels, devait exceptionnellement être prise par tous sur le commandement formel de Jésus-Christ. [Par sa nature même cet ordre s'adressait aux seuls apôtres et pour cette seule circonstance. Cf. Duchesne, *Églises séparées*, Paris, 1896, p. 102-103, réfutant l'encyclique du patriarche de Constantinople, Anthime (1895), qui s'appuyait sur ce texte pour reprocher à l'Église romaine d'avoir violé un précepte divin, formellement énoncé dans l'Évangile, lorsqu'elle a supprimé pour les laïques la communion sous l'espèce du vin. — b. Luc., XXII, 19, *Hoc facite in meam commemorationem*, adressé aux apôtres et à leurs successeurs, exprime le pouvoir que leur confère Jésus de reproduire ce qu'il avait fait lui-même ou le pouvoir d'offrir le sacrifice eucharistique. Concile de Trente, sess. XXII, can. 2. En offrant, en vertu de ce pouvoir, le sacrifice eucharistique pour l'essence duquel la consécration des deux espèces est absolument requise, les apôtres et leurs successeurs devront communier sous les deux espèces, parce que cette communion intègre le sacrifice. Raison inapplicable à la communion des laïques ou des clercs non célébrants, qui n'appartient ni à l'essence ni à l'intégrité du sacrifice eucharistique.

3. *Absence de preuve dans le texte de saint Paul*. I Cor., XI, 28. — L'intention principale de l'apôtre étant l'insistance sur le devoir rigoureux de s'éprouver soi-même avant la communion pour ne point recevoir sa propre condamnation, le fait de la communion sous les deux espèces est mentionné d'une manière très incidente. Cette mention qui s'explique facilement par un simple usage de fait de la communion sous les deux espèces au temps de saint Paul, ne peut par elle-même prouver nécessairement l'existence d'un précepte divin.

3^a *Bases traditionnelles de cette définition*. — Bien que le concile de Trente n'ait qu'une courte mention du témoignage de la tradition, au commencement du c. I, *atque ipsius Ecclesiæ judicium et consuetudinem secuta*, nous devons l'étudier plus particulièrement dans toute la durée des siècles chrétiens.

1^{re} *période, depuis les temps apostoliques jusqu'au XII^e siècle*. — Pendant toute cette période, d'innombrables témoignages prouvent chez les fidèles en Orient et en Occident la coutume presque universellement constante de communier sous les deux espèces, du moins dans l'intérieur des églises, coutume affirmée par le concile de Trente, *licet ab initio christianæ religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset*. Sess. XXI, c. II. A l'époque apostolique, le témoignage de saint Paul, I Cor., XI, 28, que nous venons de rappeler, est formel. A l'époque subséquente, la *Didachè*, c. IX sq., Funk, *Patres apostolici*, 2^e édit., Tübingue, 1901, t. I, p. 20 sq.; saint Ignace, *Ad Philad.*, c. IV, p. 266, et saint Justin,

Apol., I, n. 65, 67, *P. G.*, t. vi, col. 428 sq., mentionnent formellement les deux espèces comme étant habituellement requies dans la communion. Au III^e siècle, malgré quelques exceptions plus apparentes, la coutume reste identique. Tertullien, *De resurrexione carnis*, c. viii, *P. L.*, t. ii, col. 806; S. Cyprien, *Epist.*, LXIII, c. viii, *P. L.*, t. iv, col. 380; *Testamentum D. N. Jesu Christi*, édit. Rahmani, I, II, c. x, Mayence, 1899, p. 132 sq. Au IV^e siècle, le même usage subsiste en Orient et en Italie. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XXIII, c. xxii, *P. G.*, t. xxxiii, col. 1125; S. Basile, *Epist.*, xciii, *P. G.*, t. xxxii, col. 484; S. Jean Chrysostome, *In I Cor.*, homil. xxvii, n. 5, *P. G.*, t. lxi, col. 230 sq.; S. Ambroise, *De mysteriis*, c. viii, n. 47 sq.; c. ix, n. 53, *P. L.*, t. xvi, col. 404 sq., 407. Au V^e siècle, saint Augustin, *Epist.*, xcvi, n. 9, *P. L.*, t. xxxiii, col. 364, témoigne de cet usage pour l'Afrique. En Italie, en Espagne et dans le reste de l'Occident l'usage subsiste aux siècles suivants. S. Grégoire le Grand, *Homil. in Evangelia*, homil. xxii, n. 8, *P. L.*, t. lxxvi, col. 1179; *Dial.*, I, IV, c. lviii, *P. L.*, t. lxxvii, col. 425; *In septem psalmos penitentiales expositio*, ps. vi, n. 11, *P. L.*, t. lxxix, col. 646; S. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, I, I, c. xviii, *P. L.*, t. lxxxiii, col. 755; S. Bède, *Epist.*, II, ad Egbertum antistitem, *P. L.*, t. xciv, col. 665; Walafrid Strabon, *De rebus ecclesiasticis*, c. xx, *P. L.*, t. cxiv, col. 942; Rathier de Vérone, *Synodica ad presbyteros*, n. 10, *P. L.*, t. cxxxvi, col. 562. Il en était encore de même en Orient. Le synode de Dovin (Arménie), tenu en 527, can. 7, décide que les prêtres ne doivent pas, à cause de leur pauvreté, diminuer le calice de la communion. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. III, p. 323. Au IX^e siècle, saint Nicéphore de Constantinople († 829) affirme encore le maintien de la communion sous les deux espèces. *Antirrheticus II adversus Constantinum Copronymum*, *P. G.*, t. c, col. 337 sq.

Parallèlement à cette coutume presque universelle, se rencontre aussi un certain usage de communier sous une seule espèce, surtout en dehors des églises. Nous mentionnerons les faits principaux. — a) *Communio sous la seule espèce du pain assez fréquemment autorisée dans les maisons privées pendant les premiers siècles.* — Aucun document n'atteste cet usage ni au I^{er} siècle ni au commencement du II^e. Saint Justin, *Apol.*, I, n. 67, *P. G.*, t. vi, col. 429, dit seulement qu'après le sacrifice eucharistique célébré le dimanche, *ἡ διαδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπο τῶν εὐχαριστηθέντων ἕκαστῳ γίνεται καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται*. Les actes de sainte Eudoxie martyre au commencement du II^e siècle, tels que les rapportent les hollandistes, c. xii, *Acta sanctorum*, Paris, 1865, t. i, martii, p. 19, d'après un ancien manuscrit datant peut-être du VI^e ou du VII^e siècle, ne paraissent point garantir la conclusion déduite par Corblet, *Histoire du sacrement de l'eucharistie*, I, XII, c. 1, Paris, 1885, t. i, p. 518, que les fidèles gardaient dès lors dans leurs demeures la sainte eucharistie pour s'en nourrir les jours où ils ne pouvaient se rendre à l'église. Les actes ne parlent point d'une demeure privée, mais d'un édifice sacré où Eudoxie entra pour y prendre la sainte eucharistie. *Accurrit in sacramentum, reserataque illic arcula in qua divinum donum reliquiarum sancti corporis Christi servabatur, inde particulam acceptam sinu recondidit*. Cet édifice sacré est apparemment donné comme dépendant de l'*asceterium* des vierges dont la direction est attribuée à Eudoxie. Y avait-il dès le commencement du II^e siècle en Phénicie un *asceterium* de ce genre, surtout très voisin d'un *conobium* de moines vivant en communauté sous l'autorité d'un chef monastique, comme le rapportent ces mêmes actes, c. ix, p. 16? Rien en dehors de ce manuscrit d'une époque bien postérieure ne donne lieu de le supposer. D'ailleurs, comment concilier une

telle assertion avec le fait historiquement certain que le monachisme proprement dit ou cénobitisme ne remonte pas plus haut que la première moitié du IV^e siècle pour les monastères d'hommes? Il est donc permis de conclure que ces actes sont, sur ce point et probablement sur plusieurs autres, d'une autorité au moins très douteuse.

Avec Tertullien, au commencement du III^e siècle, se présente le premier document formel. Pour détourner sa femme d'un mariage éventuel avec un infidèle au cas où elle aurait recouvré sa liberté, Tertullien raisonne ainsi : *Non sciet maritus quid secreto ante omnem cibum gustes, et si sciverit esse panem non illum credit esse qui dicitur? Ad uxorem*, I, I, c. v, *P. L.*, t. i, col. 1296. Ce qui ne peut s'entendre que du pain eucharistique. Vers le milieu du III^e siècle, saint Cyprien, en mentionnant les châtiments dont Dieu frappait parfois les *lapsi*, rapporte le fait d'une personne qui en essayant d'ouvrir avec des mains indignes *arcam suam in qua Domini sanctum fuit*, fut éloignée par le feu qui s'en échappait. *De lapsis*, c. xxvi, *P. L.*, t. iv, col. 486. Ce fait rapproché du précédent ne peut s'entendre que de la réserve du pain eucharistique. Dans les deux circonstances tout autorise à conclure qu'il s'agissait d'une coutume universelle à cette époque, au moins en Afrique. Au IV^e siècle, après les persécutions, cet usage subsistait encore à Alexandrie et en Égypte, au témoignage de saint Basile : ἐν Ἀλεξανδρίᾳ δὲ καὶ ἐν Αἰγύπτῳ ἕκαστος καὶ τῶν ἐν λαῶι τελούντων ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἔχει κοινωνίαν ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ καὶ ὅτε βούλεται, μεταλαμβάνει δι' ἑαυτοῦ. *Epist.*, xciii, *P. G.*, t. xxxii, col. 485. Saint Jérôme constate le même usage à Rome à son époque. Parlant de ceux qui communiaient *post debitum conjugale*, il dit : *Quare aut martyres ire non audent? quare non ingrediuntur ecclesias? An alius in publico alius in domo Christus est? Quod in ecclesia non licet nec domi licet*. *Epist.*, xlvi, n. 15, *P. L.*, t. xxii, col. 506. Saint Jérôme ne blâme point cet usage, mais seulement son application en cette circonstance, l'on peut conclure que la permission existait encore. Quand fut-elle absolument et universellement retirée? Il est difficile de le déterminer exactement. Aucune défense positive ne fut portée par le canon 3^e attribué au concile de Saragosse de 380, ni par le canon 14^e du concile de Tolède en 400, déclarant excommuniés et sacrilèges ceux qui ne consommaient pas dans l'église l'eucharistie qu'ils y avaient reçue du prêtre. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1869, t. II, p. 127, 156. Cette interdiction frappait les priscillianistes qui à l'église ne consommaient rien du pain eucharistique. Elle n'empêchait point de réserver une partie du pain eucharistique pour la communion à domicile.

En Orient, l'usage s'est maintenu plus longtemps. Il existait encore au VIII^e siècle au moment de la persécution iconoclaste. Grâce à la permission qui était encore donnée au laïque de se communier lui-même avec le pain eucharistique emporté à domicile, les fidèles pouvaient, sans s'associer aucunement avec les hérétiques, communier comme auparavant. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 339 sq.

L'usage d'emporter et de réserver le pain eucharistique était particulièrement fréquent chez les anachorètes après le milieu du III^e siècle. C'est ce qu'affirme saint Basile au moins pour les solitaires privés du voisinage d'un prêtre : Πάντες γὰρ οἱ κατὰ τὰς ἐρήμους μονάζοντες, ἐνθα μὴ ἔστιν ἱερεὺς, κοινωνίαν οἴκοι κατέχοντες, ἀφ' ἑαυτῶν μεταλαμβάνουσιν. *Epist.*, xciii, *P. G.*, t. xxxii, col. 485. *L'Historia lausiaca*, c. ix, lII, *P. G.*, t. xxxiv, col. 1027, 1147, rapportant la coutume de beaucoup de solitaires de communier chaque jour à l'heure de none, avant de prendre leur nourriture corporelle, permet de conclure que l'eucharistie était sou-

vent gardée par eux, là du moins où ne se trouvait aucun prêtre, ce qui était un cas fréquent surtout au début de l'anachorétisme. Le même témoignage est fourni par Rufin, *Historia monachorum*, c. II, VII, P. L., t. XXI, col. 406, 419; et par saint Théodore Studite, *Epist.*, I, I, epist. LVII, P. G., t. XCIX, col. 1115. — Il est cependant certain que plusieurs moines possédant le caractère sacerdotal célébraient le saint sacrifice auquel des anachorètes voisins pouvaient assister et recevoir la communion. L'eucharistie pouvait parfois aussi leur être apportée dans leurs solitudes. Dom Besse, *Les moines d'Orient*, Paris, 1900, p. 353. Il est non moins certain que plusieurs solitaires communiaient rarement, tout au plus une fois l'an, ou passaient même un assez grand nombre d'années sans recevoir la communion, suivant ce qui est rapporté de sainte Marie Égyptienne. *Vita sanctæ Mariæ Ægyptiacæ*, c. XX sq., P. L., t. LXXIII, col. 685 sq. Jusqu'à quelle époque persista chez les solitaires cette coutume d'emporter le pain eucharistique dans leur solitude pour s'en nourrir suivant leur dévotion, il est difficile de le déterminer. Elle existait encore au temps de Jean Moschus († 619), *Pratum spirituale*, c. XXIX, XXX, P. G., t. LXXXVII, col. 2877 sq., et de saint Théodore Studite († 828), *Epist.*, I, I, epist. LXVII; I, II, epist. CCXIX, q. IV, P. G., t. XCIX, col. 1115, 1661.

b) *Communión des malades habituellement administrée sous la seule espèce du pain.* — Cet usage existait déjà au III^e siècle, au témoignage de saint Denys d'Alexandrie († 265), suivant Eusèbe de Césarée, *H. E.*, I, VI, c. XLIV, P. G., t. XX, col. 629 sq. Au temps de saint Denys, un vieillard d'Alexandrie nommé Sérapion, qui avait été jusqu'à ses derniers moments privé de l'eucharistie parce qu'il avait sacrifié aux idoles pendant la persécution, reçut avant de mourir, avec la permission du prêtre et conformément aux instructions de l'évêque, la sainte eucharistie qui lui fut apportée par un enfant : βραχὺ τῆς εὐχαριστίας ἐπέδωκεν τῷ παιδαρίῳ, ἀποβρεῖται κελεύσας, καίτοι προσβύτη κατὰ τοῦ στόματος ἐπιστάται; ce qui ne peut manifestement s'entendre que de la communion donnée sous l'espèce du pain. Au IV^e siècle, Paulin, secrétaire de saint Ambroise, rapporte qu'à ses derniers moments l'évêque de Milan reçut d'Honorat de Verceil *Domini corpus, quo accepto, ubi glutivit, emisit spiritum, bonum viaticum secum ferens*. *Vita sancti Ambrosii a Paulino ad Augustinum conscripta*, n. 47, P. L., t. XIV, col. 43. Ce qui ne peut s'interpréter que de la communion *sub specie panis*. La *Vita* de saint Basile, attribuée faussement à Amphiloque d'Iconium, rapporte, c. IV, P. G., t. XXIX, col. CCCXV, que le saint évêque de Césarée communia plusieurs fois le jour de sa mort, et il ne parle que de la manducation du pain consacré. Au X^e siècle, Odon de Cluny († 942) rapporte que le comte Géraud d'Aurillac († 909) reçut avant de mourir le corps du Seigneur qu'il avait ardemment désiré. *De vita sancti Geraldii comitis Aurillacensis*, I, III, c. VII, P. L., t. CXXXIII, col. 694. D'ailleurs, le simple fait de la réserve eucharistique, habituellement faite sous l'espèce du pain depuis les premiers siècles de l'Église et principalement en vue de la communion des malades, est une preuve suffisante que celle-ci était ordinairement administrée sous la seule espèce du pain. Les deux documents déjà cités d'Eusèbe de Césarée et de Paulin, secrétaire de saint Ambroise, témoignent du fait de cette réserve eucharistique au IV^e et au III^e siècle. Documents incontestables bien qu'ils restent presque isolés, ce dont nous ne devons point nous étonner, aucune raison ne s'offrant d'instruire les fidèles sur un point qui devait être très familier. Après les siècles de persécution, le fait de la réserve eucharistique destinée à la communion des malades est plus fréquemment mentionnée. *Excerptiones e dictis et canonibus sanctorum Patrum concinnatæ*, fragment ou résumé d'un recueil attribué à saint

Egbert, archevêque d'York († 766), c. XX, P. L., t. LXXXIX, col. 382; Raoul de Bourges († 866), *Capitula*, c. VI, P. L., t. CXIX, col. 707; Wautier d'Orléans († 891), *Capitula*, c. VII, col. 734 sq.; Réginon de Prüm († 815), *De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana*, I, I, c. LXIX, P. L., t. CXXXII, col. 205; Burchard de Worms († 1025), *Decret.*, I, V, c. X, P. L., t. CXL, col. 754. D'ailleurs, le fait de la réserve eucharistique est une nécessaire conséquence de l'obligation impérieuse de conférer le viatique à tous les mourants, obligation en faveur de laquelle le 13^e canon du I^{er} concile de Nicée rappelait déjà l'ancienne règle canonique, ὁ παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος, défendant de priver les mourants du dernier et nécessaire viatique. Hefele, *Histoire des conciles*, t. I, p. 407 sq.

Bien que la communion fût habituellement portée aux malades sous la seule espèce du pain, elle était parfois administrée sous les deux espèces, quand une occasion était immédiatement fournie par la célébration de la sainte messe. C'est ce qui paraît indiqué par le texte de saint Justin. *Apol.*, I, n. 65, 67, P. G., t. VI, col. 428 sq., affirmant que le pain et le vin du sacrifice étaient distribués par les diacres aux fidèles présents et portés aux absents. L'on peut entendre dans le même sens le fait de saint Euphrase de Toulouse cité par saint Jérôme : *Nihil in illo ditius qui corpus Domini canistro vimineo, sanguinem portat in vitro*. *Epist.*, CXXV, n. 20, P. L., t. XXII, col. 1085. Il est également rapporté dans la vie de sainte Marie Égyptienne que l'abbé Zosime, prié par la sainte de lui apporter la communion aux rives du Jourdain en face de sa solitude, mit à cet effet *in modico calice intemerati corporis portionem et pretiosi sanguinis Domini nostri Jesu Christi*. *Vita sanctæ Mariæ Ægyptiacæ*, c. XXI sq., P. L., t. LXXIII, col. 686 sq. Aux époques subséquentes, l'histoire ecclésiastique rapporte encore quelques faits semblables. Au témoignage de saint Grégoire le Grand, *Dial.*, I, II, c. XXXVII, saint Benoît de Nursie mourut, en 543, après avoir reçu le corps et le sang du Seigneur. P. L., t. LVI, col. 202. Le pape parle encore, *ibid.*, I, IV, c. XXXV, P. L., t. LXXVII, col. 577, d'un Éleuthère qui, à l'heure de la mort, *mysterium dominici corporis et sanguinis accepit*. Au VII^e siècle, Céadda, évêque des Merciens, reçoit avant de mourir le corps et le sang du Seigneur. S. Bède, *Hist. eccles.*, I, IV, c. III, P. L., t. XCV, col. 117. En 714, l'anachorète anglais Guthlac immédiatement avant sa mort est réconforté par la communion du corps et du sang de Jésus-Christ. Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, I, XIX, c. LXXVI, Lucques, 1739, t. II, p. 36. En 776, Grégoire, abbé d'Utrecht, rend le dernier soupir après avoir reçu la communion du corps sacré et du sang du Seigneur. *Ibid.*, p. 218. En 1137, Louis le Gros, roi de France, reçoit en viatique le corps et le sang de Jésus-Christ qu'on lui avait apportés après la célébration d'une messe. Suger, *Vita Ludovici Grossi*, P. L., t. CLXXXVI, col. 1337. Parfois aussi on se faisait transporter à l'église pour y recevoir le saint viatique sous les deux espèces. Chardon, *Histoire du sacrement d'eucharistie*, c. V, Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XX, col. 282. Nous devons encore observer que les malades qui ne pouvaient consommer la sainte hostie étaient quelquefois autorisés à communier sous la seule espèce du vin; cette permission fut donnée pour l'Espagne par le X^e concile de Tolède en 675, can. 11, Mansi, t. XI, col. 143-144; Hefele, *op. cit.*, t. III, p. 655. Exception qui est encore un témoignage en faveur de la non-nécessité de la communion sous les deux espèces.

c) *Communión sous la seule espèce du pain quelquefois usitée à l'intérieur des églises soit en Orient soit en Occident.* — A Constantinople, cette coutume paraît avoir existé au temps de saint Jean Chrysostome, d'après le fait rapporté par Sozomène, *H. E.*, I, VIII, c. V,

P. G., t. LXVII, col. 1528 sq., et Nicéphore Calliste, H. E., l. XIII, c. VII, P. G., t. CXLVI, col. 953 sq. Un hérétique macédonien, converti à la vraie foi par la prédication de Chrysostome, voulant décider son épouse hérétique à suivre son exemple, lui demande de participer avec lui au mystère eucharistique, sous peine de rupture complète. La femme hérétique promet d'accomplir son désir. Elle s'approche comme les autres fidèles : *περὶ δὲ τὸν καιρὸν τῶν μυστηρίων* (ἴσασι δὲ οἱ μνησθέντες, ἡ μὲν ὑπὲρ ἐδέξατο κατέχουσα, ὡς εὐχομένη ἀπέκλυψε. La servante qui l'accompagnait lui ayant alors donné secrètement le pain qu'elle avait apporté de la maison, celui-ci devint dur comme la pierre dès qu'elle y eut marqué l'empreinte de ses dents. Fait dont Sozomène garantit l'authenticité en ajoutant que cette pierre miraculeuse se conservait encore dans l'église de Constantinople. Ce fait, avec toutes les circonstances rapportées par Sozomène, ne convient qu'à la réception et à la manducation du pain eucharistique. Il paraît d'ailleurs comme un fait en lui-même habituel soit à l'époque de Chrysostome soit à celle de Sozomène. A Jérusalem, au témoignage du cardinal Humbert († 1061), non contredit par les Grecs, se conservait depuis la plus haute antiquité l'usage de communier sous la seule espèce du pain. *Adversus Græcorum calumnias*, c. XXIII, P. L., t. CXLIII, col. 951 sq. En Occident, l'histoire nous fournit aussi plusieurs preuves irrécusables de l'existence de cette même coutume. Saint Léon le Grand († 461), *Serm.*, LII, c. V, P. L., t. LIV, col. 279 sq., constate qu'à son époque, à Rome, les manichéens, tout en s'abstenant de la réception du sang de Jésus-Christ, réussissaient à se dissimuler en se mêlant aux fidèles pour la réception du corps du Sauveur. Ce qu'ils n'auraient pu accomplir si la coutume de recevoir les deux espèces avait été alors observée par tous les fidèles. C'est sans doute cette hypocrite dissimulation des manichéens que voulut empêcher le pape saint Gélase († 496) en édictant l'ordre qui lui est attribué par le *Décret* de Gratien : *aut integra sacramenta percipiant aut ab integris arceantur*, part. III, *De consecrat.*, dist. II, c. XII, P. L., t. CLXXXVII, col. 1736; Benoît XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio*, l. II, c. XXII, n. 23, loc. cit., p. 230, quoique Gratien, par le titre qu'il donne lui-même à ce chapitre, entende ce texte de l'obligation qui incombe au prêtre de recevoir le sang aussi bien que le corps de Jésus-Christ. Cette prescription de saint Gélase, d'après la raison même qui la motivait, ne devait être que temporaire et locale; de fait, une certaine coutume de ne communier que sous l'espèce du pain fut subséquemment reprise à Rome. Au temps de saint Grégoire le Grand, vers l'an 600, la communion était habituellement distribuée aux fidèles sous la seule espèce du pain, avec des hosties offertes par les fidèles, comme le prouve le fait rapporté par Mabillon sur le témoignage de Paul diacre. Une noble matrone romaine, ayant observé que Grégoire lui présentait pour la communion le pain qu'elle avait elle-même offert, se prit à sourire. Le pontife étonné ayant pour cela différé de lui donner la communion et lui ayant, après les saints mystères, demandé raison de cette attitude, cette personne répondit qu'elle ne pouvait croire que le pain qu'elle avait elle-même confectionné fût le corps du Seigneur. Pour convaincre son incrédulité Grégoire obtint un miracle; la chair du Christ apparut visiblement sur la palette qui recouvrait l'hostie. Ce qui convertit l'incrédule. Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti*, l. IX, c. XLIII, Lucques, 1739, t. I, p. 239. Ce récit, où la communion *sub specie vini* ne figure aucunement, prouve qu'à cette époque les fidèles de Rome communiaient sous la seule espèce du pain. La même coutume existait dans les Gaules au VI^e siècle, au témoignage de saint Grégoire de Tours († 594), *Historia Francorum*, l. X, c. VIII, P. L., t. LXXI, col. 535.

Au comte Eulalius qui lui réclamait la communion malgré un refus antécédent, l'évêque des Arvernes répondit : « La rumeur populaire vous accuse du crime de parricide. J'ignore si vous avez commis ce crime. Que Dieu et le martyr saint Julien vous jugent. *Tu vero si idoneus es, ut asseris, accede propius et sume tibi eucharistiæ particulam atque impone ori tuo.* » Paroles qui ne peuvent convenir qu'à la communion sous la seule espèce du pain que les hommes recevaient encore dans leur main et portaient eux-mêmes à leur bouche.

Vers la même époque, la règle cénobitique attribuée à saint Colomban († 615) statue expressément que les novices qui ne sont pas instruits et tous ceux qui manquent aussi de l'instruction nécessaire *ad calicem non accedant*. *Regula cœnobialis*, c. X, P. L., t. LXXX, col. 220. D'où Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti*, l. VIII, c. XIV, t. I, p. 193, conclut avec raison qu'à cette époque la communion sous une seule espèce était parfois en usage.

Le III^e concile de Tours, en 813, can. 19, Labbe, t. IX, col. 351, mettant les prêtres en garde contre la distribution indiscrette de la sainte communion à ceux qui seraient *forte peccatis majoribus irreliti*, ne parle que du corps du Seigneur, *personis adstantibus corpus Domini indiscrete non tribuant*. Ce qui semble supposer le fait habituel de la communion sous la seule espèce du pain. En 836, le II^e concile d'Aix-la-Chapelle, demandant que l'on rétablisse la coutume de communier chaque dimanche, ne parle également que de *communicatio corporis Domini*, c. III, can. 32. Mansi, t. XIV, col. 694. Du IX^e au XII^e siècle, aucun document certain ne démontre la persistance de cette coutume, de même qu'aucun ne prouve son entière et universelle cessation.

Observons d'ailleurs que la communion sous la seule espèce du pain a pu être plus rare ou n'être point mentionnée à cette époque, à cause de l'introduction de deux nouveaux usages : celui de l'*intinctio* dont nous parlerons bientôt et celui de boire après la communion *sub specie panis* du vin non consacré mélangé de quelques gouttes du précieux sang, ce qui s'appelait néanmoins *communicatio sanguinis Christi*. Voir t. I, col. 92. Aussi à mesure que ces usages s'affaiblissent ou disparaissent, la communion sous la seule espèce du pain devient bientôt la seule usitée. Mais cette modification se fit assez lentement. Vers le milieu du XII^e siècle, Robert Pulleyn († 1146), en constatant combien il convenait aux laïques de communier sous la seule espèce du pain et sans recours à l'*intinctio* réprouvée par l'Église, laisse entendre que la communion *sub una specie panis* n'était point encore généralement adoptée. *Sent.*, l. VIII, c. III, P. L., t. CLXXXVI, col. 963 sq. A la même époque, un disciple d'Hugues de Saint-Victor, *Summa Sent.*, tr. VI, c. VI, P. L., t. CLXXVI, col. 142, affirme quod, *licet in duabus sumatur speciebus, tamen in utraque integer Christus sumitur*.

Parallèlement à un usage de communier parfois sous la seule espèce du pain, même dans l'intérieur des églises, l'on constate, après le VII^e siècle, la pratique assez fréquente de l'*intinctio panis* qui fournit aussi quelque preuve en faveur de la non-nécessité de la communion *per modum potus*. Cet usage qui consistait à détrempier le pain eucharistique dans le précieux sang, en administrant ce sacrement, n'est point constaté avant le III^e concile de Braga en 675. Le 2^e canon de ce concile interdit cet usage, parce que l'Évangile, dans le récit de l'institution de l'eucharistie, mentionne le pain et le vin comme étant séparés, et qu'il ne parle de pain trempé que pour Judas. Mansi, t. XI, col. 155. Cette coutume s'introduisit de nouveau au XI^e siècle selon l'auteur du *Micrologus* qui en parle comme d'un usage nouveau et digne de désapprobation : *Non est*

autem authenticum quod quidam corpus Domini intingunt et intinctum pro complemento communionis populo distribuunt. Micrologus de ecclesiasticis observationibus, c. XIX, P. L., t. CLII, col. 989 sq. C'est cette coutume que le concile de Clermont, présidé par Urbain II, condamna en 1095 dans son canon 28^e : Ne quis communicet de altari nisi corpus separatim et sanguinem similiter sumat, nisi per necessitatem et per cautelam. Labbe-Cossart, Sacrosancta concilia, Venise, 1730, t. XII, col. 382 ; Mansi, t. XX, col. 818.

La nécessité suffisante pour légitimer cet usage est vraisemblablement celle qu'indique quelques années plus tard Pascal II dans une lettre à Pons, abbé de Cluny : *Novinus enim per se panem, per se vinum ab ipso Domino traditum. Quem morem sic semper in sancta Ecclesia conservandum docemus atque præcipimus, præter in parvulis ac omnino infirmis qui panem absorbere non possunt. Epist., pxxv, P. L., t. CLXIII, col. 442. Le concile de Clermont reconnaissait aussi que l'intinctio pouvait se faire per cautelam, c'est-à-dire pour empêcher l'effusion du précieux sang toujours facilement possible dans la transmission du calice surtout à une grande foule. C'est en ce sens que s'était exprimé un peu auparavant Jean d'Avranches ou de Rouen († 1079) : Non autem intincto pane, sed juxta definitionem Toletani concilii, seorsum corpore seorsum sanguine sacerdos communicet, excepto populo quem intincto pane, non auctoritate sed summa necessitate timoris sanguinis Christi effusionis permittit communicare. Liber de officiis ecclesiasticis, P. L., t. CXLVII, col. 37. Au commencement du XII^e siècle, la coutume de l'intinctio encore persistante à Cluny est blâmée par Pascal II dans sa lettre à Pons, abbé de Cluny, à la seule exception des enfants et des malades qui ne pourraient autrement avaler l'hostie : *igitur in sumendo corpore et sanguine Domini dominica traditio servetur, nec ab eo quod Christus magister et præcepit et gessit humana et novella institutione discendatur. Novimus enim per se panem, per se vinum ab ipso Domino traditum. Quem morem sic semper in sancta Ecclesia docemus atque præcipimus, præter in parvulis ac omnino infirmis qui panem absorbere non possunt. Epist., dxxv, P. L., t. CLXIII, col. 442. Vers la même époque, Guillaume de Champeaux († 1121), dans un fragment *De sacramento altaris*, P. L., t. CLXIII, col. 1039, soutient l'usage de l'intinctio combattu, dit-il, pour cette frivole raison que ce fut la communion reçue par Judas. Mais Guillaume déclare en même temps que c'est une hérésie d'affirmer la nécessité de la communion sous les deux espèces. Arnulphe de Rochester († 1124) se prononce aussi pour l'intinctio dans les termes que rapporte Mabillon. P. L., t. LXXVIII, col. 904. Quelques années plus tard, Robert Pulleyn († 1146) constate que, malgré l'exemple de Jésus-Christ et malgré l'interdiction de l'Église, *pleraque per loca panis intinctus porrigitur, quatenus ut aiunt et juxta evangelium utrumque distribuatur et res ita securius atque expeditius transigatur. Sent., I, VIII, c. III, P. L., t. CLXXXVI, col. 964. Observons cependant que Pulleyn, tout en combattant justement l'intinctio comme contraire à l'institution de Jésus-Christ, nam panem intinctum quis audeat porrigere cum Dominus per se panem per se calicem porrexerit, ajoute cette raison qui manque de vérité et de solidité, bien qu'elle ait été plusieurs fois reproduite par les auteurs subséquents : *tinctus panis intinctæ inquinatæque mentis viro tradebatur Judæ. Nihil tale taliterque fidelibus exhibebatur, col. 964.****

Pour détruire les restes de cette coutume que constatait encore Pulleyn, le concile de Londres ou de Westminster en 1175, can. 16, Hefele, *op. cit.*, t. VII, p. 480, statua que l'hostie consacrée ne devait point être trempée dans le vin consacré. Défense qu'il justifia au

moins partiellement par ce fait que Judas seul avait communiqué ainsi. Raison également reproduite par Innocent III au commencement du XIII^e siècle : *Quia vero Christus buccellam intinctam Judæ porrexit. Unde constitutum est ab Ecclesia ut eucharistia non detur intincta. De sacro altaris mysterio, I, VI, c. XIII, P. L., t. CCXVII, col. 866. Raison qu'Innocent III complète par ce motif plus important et plus vrai : Constitutum est nihilominus et pro hæresi exstirpanda quæ dogmatizavit Christum sub neutra specie totum existere sed sub utraque simul existere totum.*

Chez les Orientaux, l'on ne voit point de trace évidente de l'intinctio dans les neuf premiers siècles. Elle fut cependant pratiquée avant le XI^e siècle, car le cardinal Humbert († 1061) en fit le reproche aux Grecs dans sa célèbre discussion. *Adversus Græcorum calumnias, c. XXXIII, P. L., t. CXLIII, col. 951 sq. Les Grecs trempaient le pain eucharistique dans le précieux sang du calice et le versaient avec une cuiller dans la bouche des fidèles. Humbert leur reproche d'employer un mode de communion qui n'avait été employé que pour Judas. Au témoignage d'Allatius († 1669), De consensu Ecclesiæ occidentalis et orientalis, I, III, c. XVIII, et de dom Martène († 1739), De antiquis Ecclesiæ ritibus, I, I, c. XIII, Rouen, 1700, t. I, p. 430, l'usage persista pendant les siècles suivants. Martène atteste qu'à son époque les Orientaux présentaient encore avec une cuiller micam sacrati panis cum sanguine intinctam. Sur la pratique des Arméniens, voir t. I, col. 1956.*

Cette courte histoire de l'intinctio en Occident et en Orient, loin de fournir une preuve en faveur de la nécessité de la communion *sub utraque*, est plutôt un argument de l'inexistence du précepte de communier *sub specie vini*, car l'on ne peut considérer cette pratique comme réalisant ce qu'exige la communion *per modum potus*, en tant que distincte de la communion *per modum cibi*. Prendre du pain additionné de quelques gouttes de vin n'est point vraiment prendre un breuvage, ce qu'exigerait cependant la communion *sub specie vini*. Conclusion plus évidente encore quand le pain eucharistique, sur lequel on a préalablement versé quelques gouttes du précieux sang, est gardé pendant toute l'année pour la communion des malades, comme cela se pratiquait fréquemment en Orient. Bossuet, *Traité de la communion sous les deux espèces*, Paris, 1836, t. IX, p. 133. On sait que cette dernière pratique fut interdite par Benoît XIV dans sa constitution apostolique *Etsi pastoralis* du 26 mai 1752. Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, Paris, 1897, t. II, n. 1177.

L'histoire de cette période mentionne un autre usage qui est une nouvelle preuve de l'inexistence du précepte de communier sous les deux espèces. C'est l'usage de suppléer à l'insuffisance du vin consacré par le mélange de quelques gouttes du précieux sang avec du vin ordinaire préparé dans un autre calice, ou l'usage de faire communier ainsi habituellement tout le peuple en dehors du célébrant et de ses ministres. Mabillon, *Commentarius in ordinem romanum VIII*, 14, P. L., t. LXXVIII, col. 882 ; dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, I, I, c. XI, Rouen, 1700, t. I, p. 426 sq. Ce mélange se faisait toujours pour le peuple à la messe pontificale suivant l'ordo *romanus primus*, c. XIX sq., rapporté par Mabillon, P. L., t. LXXVIII, col. 946 sq., et datant dans sa forme actuelle au moins du IX^e siècle. Suivant le commentaire de Mabillon, *Commentarius prævius in ordinem romanum*, c. VI, VIII, XIV, col. 875, 882, 903, quand le pape avait pris une partie du précieux sang, l'archidiacre en versait un peu dans la coupe que tenait l'acolyte et qui contenait le vin destiné aux fidèles. Cette coupe ainsi sanctifiée était distribuée aux fidèles. Quelques théologiens de cette époque, à la suite d'Amalraire de Metz († 837), *De ecclesiasticis officiis*, I, I

c. xv, *P. L.*, t. cv, col. 1032, ont soutenu que le vin recevait ainsi quelque consécration, mais il n'est point démontré qu'ils l'aient réellement entendu d'une consécration effective au sang de Jésus-Christ. Quoi qu'il en soit, la doctrine contraire fut positivement soutenue par la plupart des théologiens, particulièrement par saint Bernard (†1153), *Epist.*, lxxix, ad *Guidonem abbatem*, n. 2, *P. L.*, t. clxxxii, col. 181; Jean Belet (†1182), *Rationale divinorum officiorum*, c. xcix, *P. L.*, t. ccii, col. 104; Guillaume Durand de Mende (†1296), *Rationale seu enchiridion divinorum officiorum*, l. vi, c. lxxv, n. 11 sq., Lyon, 1574, t. ii, p. 342 sq.; dom Martène, *op. cit.*, t. i, p. 428 sq. Ces théologiens s'appuient principalement sur ce que la consécration ne peut être produite selon l'institution de Jésus-Christ que par les paroles consécratoires. Ils admettent cependant que le vin sanctifié par le contact du précieux sang mérite un respect particulier. Il est donc certain qu'il ne pouvait y avoir communion réelle sous l'espèce du vin. Cette pratique assez constante pendant plusieurs siècles est donc une preuve en faveur de l'existence du précepte de communier sous les deux espèces.

d) *Communio sous la seule espèce du pain à la messe des présanctifiés.* — La messe des présanctifiés supposait toujours la communion faite par le prêtre et par les fidèles sous la seule espèce du pain. Car l'on ne conservait d'un jour à l'autre que le pain consacré destiné à la communion du prêtre et à celle des fidèles. Comme il n'y avait point de consécration nouvelle, il ne pouvait y avoir de vin consacré ni pour le prêtre, ni pour les fidèles. L'on communiait donc uniquement sous l'espèce du pain. Chez les Orientaux, cet usage, introduit par le concile de Laodicée au iv^e siècle, can. 49, Hefele, *op. cit.*, t. ii, p. 161, fut confirmé par le concile in Trullo en 692. *Ibid.*, t. iv, p. 218. La messe des présanctifiés était célébrée tous les jours de jeûne en carême, c'est-à-dire tous les jours excepté le samedi, le dimanche et le jour de l'Annonciation. Les fidèles avaient coutume d'y communier. *Chronicon paschale*, *P. G.*, t. xcii, col. 989; S. Théodore Studite, *Explicatio divinæ liturgiæ præsanctificationum*, *P. G.*, t. xcix, col. 1687; Pargoire, *op. cit.*, p. 341 sq. Cet usage s'est conservé chez les Orientaux. Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, Paris, 1897, t. i, n. 68. En Occident, la messe des présanctifiés, célébrée seulement le vendredi-saint, est déjà mentionnée dans la sacramentaire attribuée à saint Gélase, *P. L.*, t. lxxiv, col. 1105, dans le *Liber sacramentorum* de saint Grégoire le Grand, *P. L.*, t. lxxviii, col. 87, et dans l'*Ordo romanus primus*, col. 954. Suivant ces deux derniers documents, les fidèles y communiaient sous l'espèce du pain, seule conservée de la veille. A Rome, au ix^e siècle, au témoignage d'Amalaire de Metz (†837) qui affirme l'avoir appris à Rome même de l'archidiacre romain, l'on ne communiait point le vendredi-saint. *De ecclesiasticis officiis*, l. i, c. xv, *P. L.*, t. cv, col. 1032. Ailleurs, à cette époque et aux siècles suivants, les fidèles avaient encore coutume de communier en ce jour. Amalaire, *op. cit.*, l. i, c. xii, col. 1018; Jean d'Avranches (†1079), *Liber de officiis ecclesiasticis*, *P. L.*, t. cxlvii, col. 50.

e) *Pendant toute cette période, communion des enfants sous une seule espèce, plus habituellement celle du vin.* — Sans rapporter les nombreux textes qui prouvent le fait de la communion des enfants pendant les douze premiers siècles, nous mentionnerons seulement ceux qui indiquent manifestement l'usage de les communier sous une seule espèce. Voir col. 495-496. Nous supposons d'ailleurs ici le dogme catholique de la nécessité de la communion pour les enfants. Concile de Trente, sess. XXI, c. iv. Au temps de saint Cyprien (†258), la communion se donnait aux enfants sous l'espèce du vin. Cyprien rapporte qu'une enfant, que l'on

avait fait participer aux sacrifices des idoles et que sa mère avait néanmoins apportée au sacrifice eucharistique et présentée à la communion du calice, ne put garder le précieux sang que le diacre s'était efforcé de lui verser dans la bouche. *De lapsis*, c. xxv, *P. L.*, t. iv, col. 484 sq. Le vomissement est mentionné comme une extraordinaire punition de la participation à l'idolâtrie, mais le fait de la communion du calice offerte par le diacre *omnibus præsentibus*, y compris les enfants, est rapporté comme une chose ordinaire.

Saint Augustin (†430), parlant incidemment de la communion des enfants, la mentionne, non sous les deux espèces, mais sous l'une ou l'autre, *Epist.*, ccxvii, c. v, *P. L.*, t. xxxiii, col. 984 sq., ou seulement sous l'espèce du vin. *Opus imperfectum contra Julianum*, l. ii, c. xxx, *P. L.*, t. xlv, col. 1154. Saint Paulin de Nole (†431) parle des enfants auxquels après le baptême le prêtre donne la nourriture du salut : *cruda salutiferis imbuunt ora cibis*, *Epist.*, xxxii, n. 5, *P. L.*, t. lxi, col. 333, ce qui ne convient qu'à l'espèce du pain. Le II^e concile de Macon en 585, can. 6, porta ce décret qui s'applique à la communion des petits enfants sous la seule espèce du pain : *Quæcunque reliquæ sacrificiorum post peractam missam in sacratio supersederint, quarta vel sexta feria innocentes ab illo cujus interest ad ecclesiam adducantur et indicto eis jejuniis, easdem reliquias conspersas vino percipiant*. Labbe-Cossart, *Sacrosancta concilia*, Venise, 1729, t. vi, p. 675. Quant au canon 19^e du III^e concile de Tours en 813 qui défendait aux prêtres de donner indistinctement le corps du Seigneur *pueris aut aliis quibulibet personis adstantibus*, conformément à I Cor., xi, 27, il ne peut s'entendre que des enfants qui avaient l'usage de la raison et qui pouvaient être *majoribus peccatis irretiti*. Labbe-Cossart, t. ix, p. 351. A la même époque, Raoul de Bourges (†866), *Capitula*, c. vi, *P. L.*, t. cxix, col. 707, et Wautier d'Orléans (†691), *Capitula*, c. vii, col. 734 sq., mentionnent l'obligation qui incombe au prêtre de tenir l'eucharistie en réserve pour les malades ainsi que pour les enfants qui seraient en danger, réserve qui ne se faisait habituellement que sous l'espèce du pain.

Au commencement du XII^e siècle, le pape Pascal II (†1118), en défendant absolument l'*intinctio*, excepte les enfants et les malades qui *panem absorbere non possunt*. Guillaume de Champeaux (†1122) rapporte qu'à son époque *infantulis mox baptizatis solus calix datur, quia pane uti non possunt, et in calice totum Christum accipiunt*. *De sacramento altaris*, fragment reproduit par Mabillon, *P. L.*, t. cxliii, col. 1039. Un peu plus tard, Robert Paululus (†1178) affirme que les petits enfants ne recevaient alors que le sang du Seigneur : *Pueris recens natis idem sacramentum in specie sanguinis est ministrandum digito sacerdotis, quia tales naturaliter sugere possunt*. *De officiis ecclesiasticis*, l. i, c. xx, *P. L.*, t. clxxvii, col. 392. On sait que l'usage de communier les enfants disparut entièrement au XIII^e siècle et qu'il fut alors interdit par plusieurs conciles, notamment par les conciles de Bordeaux et de Bayonne en 1255 et 1300. De tous les documents cités nous pouvons conclure que la communion des enfants, tant qu'elle fut en usage, se fit le plus souvent sous une seule espèce, particulièrement celle du vin.

En Orient, où il était aussi d'usage d'accorder la communion aux enfants, il est prouvé que cette communion se donnait parfois sous une seule espèce. Évagre (†594) affirme que c'était une ancienne coutume à Constantinople que toutes les fois qu'il restait un grand nombre de parcelles du pain consacré, on fit venir pour les consommer les jeunes enfants qui fréquentaient les écoles. *Hist. eccl.*, l. iv, c. xxxvi, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 2769.

Dans d'autres églises on avait coutume de communier les enfants sous l'espèce du vin, particulièrement les enfants encore à la mamelle, auxquels le prêtre donnait

à sucer son doigt préalablement trempé dans le précieux sang ou présentait une cuiller contenant quelques gouttes du précieux sang, dom Martène, *op. cit.*, l. I, c. XIV, t. I, p. 430; Gasparri, *op. cit.*, t. II, n. 1421, usage encore suivi aujourd'hui dans plusieurs rites orientaux avec l'agrément du saint-siège, comme le prouve la réponse du Saint-Office du 14 juin 1741. *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 713, Rome, 1893, p. 280. Parmi les usages reprochés aux Arméniens au XIV^e siècle, figurait celui de donner l'eucharistie aux enfants après le baptême, a. 58. Les Arméniens expliquèrent cet usage en disant qu'ils ne leur donnaient qu'une petite bouchée de pain consacré, et qu'ils ne tenaient pas cette pratique pour nécessaire, ad 58^{um}, Raynaldi, an. 1341.

Conclusion. — Deux faits sont hors de doute : l'existence plus ou moins restreinte, pendant toute cette période, d'une coutume de communier sous une seule espèce, plus habituellement celle du pain, soit en dehors des églises, soit même dans l'intérieur des églises, et l'approbation au moins tacite donnée par l'Église à cette même coutume, approbation qui plus tard devint absolument préceptive. En face d'une telle coutume même restreinte, l'inexistence du précepte divin est évidente, car l'Église n'a aucun pouvoir de supprimer ni même de modifier un précepte divin. Elle est d'ailleurs incapable d'erreur doctrinale dans la discipline qu'elle commande ou qu'elle autorise.

2^e période, depuis le XIII^e siècle jusqu'au commencement du XV^e. — Deux faits se produisent au XIII^e siècle. L'usage de communier sous l'espèce du vin disparaît entièrement pour les laïques, et l'Église, en approuvant cette universelle désuétude, la veut obligatoire, ainsi que le montre sa constante manière de faire. La désuétude du calice, surtout après l'entière suppression de l'*intinctio*, se généralise de plus en plus dans le courant du XIII^e siècle. Saint Thomas constate que *providè in quibusdam Ecclesiis observatur ut populo sanguis sumendus non detur, sed solum a sacerdote sumatur*. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXX, a. 12. Selon saint Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XI, punct. II, a. 1, q. II, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 257, les fidèles, bien qu'ils ne reçoivent Jésus-Christ que sous l'espèce du pain, *perfectum sacramentum recipiunt quia ad efficaciam recipiunt*. La nouvelle coutume s'établit progressivement, sans le secours d'aucune législation formelle pour toute l'Église; ce qui explique en certains endroits la persistance plus prolongée des anciens usages. Le synode de Lambeth (1281) décide que le vin consacré doit être pris par les prêtres seuls et qu'il faut donner aux fidèles du vin non consacré. Can. 1, Mansi, t. XXIV, col. 405. A quelle époque précise l'universelle désuétude dut-elle être considérée comme approuvée par l'Église et devenue même strictement préceptive? Aucun document ne permet de l'affirmer exactement. Mais il est certain que l'obligation rappelée par le concile de Constance en 1415 et par le concile de Trente, au XVI^e siècle, était déjà ancienne. L'Église ne pouvant imposer un précepte ecclésiastique contraire au droit divin, il est donc certain qu'il n'y a aucun précepte divin obligeant à communier *sub utraque*. Quant à l'Orient, nous avons déjà prouvé que la coutume de l'*intinctio* se maintint pendant toute cette période, et que cette coutume, loin de prouver l'existence d'un précepte divin de communier sous les deux espèces, démontre plutôt son inexistence.

3^e période, depuis le commencement du XV^e siècle jusqu'à l'époque actuelle. — a) Documents ecclésiastiques. — a. Condamnation de l'erreur des calixtins du XV^e siècle. — Concile de Constance, sess. XIII, Heffele, *Histoire des conciles*, Paris, 1874, t. XI, p. 477 sq. Cette condamnation portée par les Pères de Constance le 15 juin 1415 fut approuvée par Martin V confirmant ce qu'avait décidé le concile in *materiis fidei et conci-*

liariter ou *in favorem fidei et salutem animarum*, approuvée surtout par Eugène IV recevant en 1446 tous les décrets de Constance, *absque tamen præjudicio juris, dignitatis et præeminentie sedis apostolicæ*. D'ailleurs Martin V, dans la bulle *Inter cunctas* du 22 février 1448, réprouva directement les erreurs de Jean Hus et mentionna distinctement cet article parmi ceux sur lesquels on devait interroger ceux qui étaient suspects de suivre les nouvelles doctrines : *Utrum credat quod consuetudo communicandi personas laicales sub specie panis tantum ab Ecclesia universali observata et per sacrum concilium Constantiæ approbata sit servanda sic quod non liceat eam reprobare aut sine Ecclesiæ auctoritate pro libito immutare. Et quod dicentes pertinaciter oppositum præmissorum tanquam hæretici vel sapientes hæresim, sint arcendi et puniendi*. Denzinger, *Enchiridion*, n. 562. Des termes mêmes de la condamnation, il est manifeste que la coutume universelle alors suivie de l'Église de communier sous la seule espèce du pain avait force de loi et qu'on ne pouvait désormais s'en écarter sans la permission de l'Église.

b. *Privilegé accordé aux calixtins de Bohême*, par le concile de Bâle, mais sans l'agrément d'Eugène IV qui avait déjà désavoué le concile. Ce privilège avait été concédé sous les deux réserves formellement stipulées dans l'accord de Prague en 1433, sous le nom de *compactata*. Voir CALIXTINS, t. II, col. 1366. Cette concession qu'aucun pape n'avait approuvée fut positivement révoquée sur l'ordre de Pie II par le nonce Fantini le 13 août 1462. Pastor, *Histoire des papes*, trad. Raynaud, Paris, 1892, t. III, col. 221 sq.

c. *Intervention du concile de Trente dans la question des utraquistes protestants.* — Au point de vue doctrinal, le concile définit trois vérités dogmatiques : l'inexistence d'un précepte divin de communier sous les deux espèces, l'existence du pouvoir disciplinaire de l'Église dans la dispensation des sacrements et la réalité du sacrement eucharistique même dans la communion sous une seule espèce. Au point de vue disciplinaire, le concile, après avoir affirmé la loi ecclésiastique interdisant désormais aux laïques pour de justes et graves raisons l'usage du calice, fut d'avis de laisser entièrement au pape toute décision sur l'opportunité de concéder l'usage du calice, aux instantes sollicitations de l'empereur d'Allemagne. *Decretum super petitione concessionis calicis*, à la fin de la session XXII^e; Theiner, *op. cit.*, t. II, p. 127 sq.

En 1564, Pie IV, sur les instances de l'empereur Ferdinand et pour empêcher de très grands maux, jugea utile d'autoriser quelques évêques d'Allemagne à permettre l'usage du calice là où seraient réalisées les causes très graves exposées dans la demande. Le pape exigeait d'ailleurs des conditions sauvegardant l'intégrité du dogme catholique et la légitimité de la loi générale de l'Église. Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, l. XXIV, c. XII, édit. Migne, Paris, 1864, t. III, col. 700. Les graves inconvénients qui résultèrent de cette concession la firent supprimer par le pape l'année suivante. Depuis cette époque, ce privilège existe rarement pour les laïques. Benoît XIV affirme qu'à son époque les rois de France avaient encore le privilège de communier sous les deux espèces au jour de leur couronnement et à l'article de la mort. *De sacrosancto missæ sacrificio*, l. II, c. XXII, n. 32. Quant aux clercs non célébrants, le seul privilège encore existant est celui du diacre ou du sous-diacre officiant à la messe solennelle du pape et qui reçoivent la communion *sub utraque*. Au XVIII^e siècle, ce privilège était partagé par le diacre et le sous-diacre officiant à la messe solennelle à Saint-Denis près de Paris, les dimanches et fêtes solennelles, et à Cluny à toutes les fêtes du précepte. Benoît XIV, *loc. cit.*

Chez les Orientaux, ainsi que nous l'avons déjà observé, l'usage s'est conservé presque partout de donner la communion avec une cuiller contenant, avec quelques gouttes du précieux sang, le pain consacré. Cet usage fut approuvé par Benoît XIV, pour les Italo-Grecs, dans sa constitution apostolique *Etsi pastoralis*, du 26 mai 1742, sur les dogmes et les rites qu'ils doivent tenir et garder. Cependant Benoît XIV n'autorise cet usage que là où il a été introduit et existait encore; où la coutume n'est point reçue, les évêques, auxquels sont soumis les Italo-Grecs, doivent veiller à ce qu'elle ne soit pas introduite. Le pape exige en même temps que les bénéficiaires de cette permission pontificale croient fermement à la présence intégrale de Jésus-Christ sous une seule espèce et à la réception véritable du sacrement de telle sorte que l'on y est privé d'aucune grâce nécessaire au salut. Const. *Etsi pastoralis*, part. VI, n. 15, *Bullarium*, Malines, 1826, t. I, p. 359 sq.

Le 31 août 1839, la S. C. des Rites rejeta la demande qui lui était faite de modifier l'usage des Italo-Grecs dans la pratique de la communion sous les deux espèces. *Decreta authentica*, collection Gardellini, n. 4875, 3^e édit., Rome, 1858, t. IV, p. 38.

b) *Doctrine des théologiens catholiques pendant cette période.* — a. Malgré des divergences d'opinion portant principalement sur l'interprétation littérale de Joa., VI, 54, sur l'opportunité du privilège du calice et sur l'intensité de grâce normalement produite par le sacrement dans la communion *sub utraque*, les théologiens défendirent unanimement les points appartenant à la doctrine catholique et définis par le concile de Trente. Cajétan († 1534), *In III^{am}*, q. LXXX, a. 12; et tr. XII, *De communione sub utraque specie*, c. I, *Opuscula*, Lyon, 1577, p. 292 sq.; Dominique Soto († 1560), *In IV Sent.*, dist. XII, q. I, a. 12; Vasquez († 1684), *In III^{am}*, q. LXXX, a. 12, disp. CCXVI; Suarez († 1617), *In III^{am}*, q. LXXX, a. 12; Estius († 1613), *In IV Sent.*, dist. XI, p. 7 sq.; Bellarmin († 1621), *De sacramento eucharistiæ*, l. IV, c. xx sq.; Becanus († 1624), *Summa theologiæ scholasticæ*, *De sacramentis*, c. XXIII, Lyon, 1690, p. 844 sq.; Sylvius († 1649), *In III^{am}*, q. LXXX, a. 12; Gonet († 1681), *Clypeus theologiæ thomisticæ*, *De sacramento eucharistiæ*, disp. IX, a. 3, n. 50 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XXIII, *De eucharistiæ sacramento*, disp. XI, n. 49 sq.; Contenson († 1674), *Theologia mentis et cordis*, l. XI, part. II, diss. IV, c. I, sect. II, Turin, 1770, t. IV, p. 182 sq.; Bossuet, *Traité de la communion sous les deux espèces*; La tradition défendue sur la matière de la communion sous une espèce contre les réponses de deux auteurs protestants; Collet († 1718), *De eucharistia*, part. I, c. VIII, sect. IV, Paris, 1750, p. 260 sq.; Libère de Jésus († 1716), *Controversiæ scholastico-polemico-historico-criticae*, *De sacramento eucharistiæ*, disp. VII, contr. III, Milan, 1746, t. III, col. 834 sq.; Tournely († 1729), *Prælectiones theologicæ*, *De eucharistia*, q. VI, a. 2, Paris, 1729, t. XII, p. 35 sq.; Gotti († 1742), *Theologia dogmatico-scholastica*, *De eucharistia*, q. IV, dub. VI, Venise, 1750, t. III, p. 350 sq.; Benoît XIV († 1758), *De sacrosancto missæ sacrificio*, l. II, c. XXII, n. 18 sq., loc. cit., p. 226 sq.; Perrone, *Prælectiones theologicæ*, *De eucharistia*, part. I, c. IV, prop. IV; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, *De eucharistia*, prop. LXXXI, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. VI, p. 346 sq.; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, *In II^{am}*, q. LXXX, a. 12, Rome, 1896, t. I, p. 521 sq.

II. POUVOIR ET LOI DISCIPLINAIRE DE L'ÉGLISE. — 1^o *Pouvoir disciplinaire de l'Église en cette matière.*

TEXTE DU CONCILE

C. II. Præterea declarat hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse ut in sacramentorum dis-

TRADUCTION

De plus le concile déclare que l'Église a toujours possédé le pouvoir de statuer ou de modi-

fications, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret quæ suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum venerationi, pro rerum et locorum varietate, magis expedire judicaret. Id autem apostolus non obscure visus est innuisse cum ait : Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei; atque ipsum quidem hac potestate usum esse satis constat, cum in multis aliis, tum in hoc ipso sacramento, cum ordinatis nonnullis circa ejus usum, Cætera, inquit, cum venero disponam.

Ce pouvoir de l'Église découle nécessairement de sa divine constitution, puisqu'elle est chargée par Jésus-Christ de garder intégralement le double dépôt de sa doctrine et de ses sacrements et d'en assurer aux fidèles jusqu'à la consommation des siècles tous les avantages selon leurs divers besoins. C'est d'ailleurs une vérité constante que pour chacun des sacrements, en dehors de ce qui est établi par le droit divin, l'Église a, au cours des siècles, fréquemment statué de sa propre autorité sur ce qui concerne la matière, la forme, le ministre, ou le sujet des sacrements, ou leur mode de dispensation. Puisque la dispensation de l'eucharistie *sub utraque specie* n'est point commandée par le droit divin, en dehors de la nécessaire intégrité du sacrifice de la messe pour le prêtre célébrant, il reste certain que ce mode de communion relève essentiellement du pouvoir disciplinaire de l'Église.

2^o Loi disciplinaire de l'Église en cette matière.

TEXTE DU CONCILE

C. II. Quare agnoscens sancta mater Ecclesia hanc suam in administratione sacramentorum auctoritatem, licet ab initio christianæ religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset, tamen progressu temporis, latissime jam mutata illius consuetudine, gravibus et iustis causis adducta, hanc consuetudinem sub altera specie communicandi approbavit, et pro lege habendam decrevit : quam reprobare aut sine ipsius Ecclesiæ auctoritate pro libito mutare non licet.

TRADUCTION

En conséquence, bien qu'au commencement de la religion chrétienne l'usage des deux espèces ait été fréquent, cependant la coutume ayant été universellement changée dans la suite des temps, l'Église se reconnaissant ce pouvoir disciplinaire dans l'administration des sacrements, mue d'ailleurs par de justes et graves raisons, a approuvé cette coutume de communier sous une seule espèce et a décrété qu'elle serait désormais suivie comme loi, loi que l'on ne peut réprover ni modifier à son gré sans l'autorité de l'Église.

1. Le concile résume ici les indications historiques que nous avons développées précédemment. Depuis les premiers siècles jusque vers le XIII^e, il n'y eut, du moins pour l'Église universelle, aucune loi positive prescrivant ou défendant la communion des fidèles *sub utraque*. Même, dès les premiers siècles, il y eut dans l'Église, parallèlement à la coutume presque universellement constante de communier sous les deux espèces, un usage parfois assez restreint de communier sous une seule espèce surtout en dehors des églises; usage non réprouvé par l'Église et qui se développa ultérieurement au point de devenir universel. Après le XIII^e siècle, cet usage dès lors universel fut tellement approuvé par l'Église qu'elle ne toléra plus la pratique opposée. A quel moment précis cette défense ecclésiastique fut-elle strictement obligatoire? Il est difficile de le déterminer exactement. Ce fut certainement avant les conciles de Constance et de Trente où l'Église se contenta d'affirmer et de justifier sa loi disciplinaire en même temps qu'elle maintint le dogme catholique contre les erreurs traquistes.

2. Les justes et graves raisons qui décidèrent l'Église à ce changement dans sa discipline furent celles que nous avons vues déjà mentionnées par les théologiens des siècles précédents. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXX, a. 12; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XI, punct. II, a. 1, q. II, Quarrachi, 1889, t. IV, p. 257. Elles sont résumées par le catéchisme du concile de Trente, part. II, c. LXXI.

III. PRÉSENCE INTÉGRALE DE JÉSUS-CHRIST SOUS UNE SEULE ESPÈCE ET PRODUCTION RÉELLE DE LA GRÂCE DU SACREMENT.

TEXTE DU CONCILE

C. III. Insuper declarat, quamvis Redemptor noster, ut antea dictum est, in suprema illa cœna hoc sacramentum in duobus speciebus instituerit, et apostolis tradiderit; tamen fatendum esse etiam sub altera tantum specie totum atque integrum Christum verumque sacramentum sumi; ac propterea, quod ad fructum attinet, nulla gratia necessaria ad salutem eos defraudari, qui unam speciem solam accipiunt.

TRADUCTION

Le concile déclare en outre que bien que notre Rédempteur ait, comme on l'a déjà dit, établi ce sacrement à la dernière cène sous les deux espèces et l'y ait ainsi distribué à ses apôtres, on doit cependant reconnaître que, même sous une seule espèce, l'on reçoit à la fois le Christ tout entier et la réalité du sacrement, et que par conséquent, pour ce qui concerne le fruit du sacrement, ceux qui ne reçoivent qu'une seule espèce ne sont privés d'aucune grâce nécessaire au salut.

1. *Présence intégrale de Jésus-Christ sous une seule espèce.* — Dans la pensée du concile, d'après la session XIII, c. III, Jésus-Christ tout entier, *totum atque integrum Christum*, c'est son corps, son sang, son âme, sa divinité. Leur mode respectif de présence sous une seule espèce ayant été défini à la même session XIII, c. III, le concile n'avait point à y revenir ici. Le concile avait expliqué comment, par la force effective des paroles de la consécration, la seule substance du corps est présente sous l'espèce du pain, et par concomitance, en vertu de l'indissolubilité de l'union hypostatique et de la glorieuse et perpétuelle résurrection du Christ, son sang, son âme et sa divinité sont inséparablement unis à son corps. Cet enseignement déjà formulé par Martin V dans les articles de foi sur lesquels il avait ordonné d'interroger ceux qui étaient suspects d'attache aux erreurs de Wicleff et de Jean Hus, a. 17, Denzinger, *Enchiridion*, n. 561, était l'enseignement commun des théologiens depuis saint Thomas. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXXVI, a. 1 sq.

2. *Production réelle de la grâce du sacrement.* — Deux opinions avaient été émises dans la consultation des théologiens du concile et dans la discussion conciliaire. Theiner, *op. cit.*, t. II, p. 35 sq. Les uns soutenaient la production intégrale de la grâce sacramentelle, dans la communion sous la seule espèce du pain, surtout à cause de la réception intégrale du corps et du sang de Jésus-Christ, de fait toujours réalisée dans cette communion. D'autres affirmaient seulement la production de la grâce sacramentelle strictement correspondante à l'imparfaite signification sacramentelle. Ils croyaient d'ailleurs que la grâce absente étant du même ordre, sa perte ne constituait point pour l'âme un grave préjudice, d'autant plus qu'elle pouvait être facilement compensée par la fréquentation de la communion sous l'espèce du pain. Le concile ne se prononce point sur cette controverse. *Verum sacramentum* affirme simplement l'existence de la causalité sacramentelle, sans exprimer nécessairement son intégrité. *Nulla gratia necessaria ad salutem eos defraudari* réprouve l'assertion contraire des protestants, sans exprimer nécessairement l'absence d'une grâce sacramentelle non nécessaire au salut. D'ailleurs, puisque l'on peut obtenir dans la communion du calice un accroissement de grâce sacramentelle, provenant d'une disposition plus

parfaite, l'expression conciliaire peut simplement désigner l'absence de cette grâce. L'autorité du concile ne peut donc résoudre cette controverse purement théologique que l'on devra juger uniquement d'après les arguments que nous allons exposer.

II. OPINIONS THÉOLOGIQUES SUR LA NATURE DE LA CAUSALITÉ SACRAMENTELLE DANS L'UN ET L'AUTRE MODE DE COMMUNION. — 1^{re} opinion, admettant une seule causalité sacramentelle produisant à dispositions égales la même grâce spécifique et intensive. — On s'appuie principalement sur l'unité de la réfection spirituelle signifiée par les espèces sacramentelles. La nourriture et le breuvage n'ayant point de signification distincte au point de vue spirituel, la chose signifiée, *spiritualis reformatio animæ*, est unique, bien qu'elle soit exprimée par deux espèces matériellement distinctes. Qu'une de ces espèces soit absente, la chose signifiée reste identique. La causalité sacramentelle toujours proportionnée, non au mode de signification, mais à ce qu'il signifie, est donc identique. D'ailleurs, les espèces eucharistiques sont causé sacramentelle, non par elles-mêmes, mais à raison du corps et du sang de Jésus qu'elles contiennent. Or ce principe sanctificateur existe intégralement sous une seule espèce comme sous les deux, sinon en vertu de la consécration elle-même, du moins concomitamment, ce qui ne modifie aucunement la vertu sanctificatrice communiquée aux espèces. Cf. disciple de Hugues de Saint-Victor, *Summa Sent.*, tr. VI, c. VI, P. L., t. CLXXVI, col. 142-143.

On ne peut objecter qu'en cette hypothèse la distinction des espèces perd toute raison d'être. Sa véritable raison d'être n'est point la causalité sacramentelle, mais la réalité du sacrifice eucharistique auquel elle est indispensable. Rien d'irrationnel non plus dans le fait de la non-productivité sacramentelle de la communion du calice, en dehors de la circonstance accidentelle d'une nouvelle disposition plus fervente. La causalité sacramentelle ayant déjà produit tout l'effet correspondant aux dispositions ne peut avoir présentement aucune autre actualisation. C'est d'ailleurs ce qui se produit quand on reçoit successivement, avec les mêmes dispositions, plusieurs hosties consacrées, ou que l'on prend, à diverses reprises, le précieux sang. Aucune difficulté non plus du côté de la pratique de l'Église. La communion sous les deux espèces a été longtemps usitée dans l'Église, bien que d'une manière non exclusive, à cause des grands avantages qu'on peut en retirer au moins accidentellement. Mais ces avantages n'étant plus obtenus qu'au prix de notables inconvénients et pouvant d'ailleurs être amplement compensés par une fréquente pratique de la communion, l'Église put supprimer cet usage sans imposer aux fidèles aucune privation injustifiable ou irréparable. Cette opinion revendique justement pour elle saint Thomas et saint Bonaventure. Saint Thomas enseigne que les fidèles peuvent prendre le corps de Jésus-Christ sans son sang et qu'il n'en résulte aucun détriment ni du côté du sacrifice ni du côté du sacrement. Le sacrifice reste intègre par l'action du prêtre qui, au nom de tous, offre et consomme le sang. Le sacrement a toute sa causalité, parce que Jésus-Christ est intégralement présent sous l'une et l'autre espèce. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXX, a. 12, ad 3^{um}. Saint Bonaventure distingue, dans la perfection du sacrement, la perfection de l'efficacité et celle de la signification. La perfection de l'efficacité existe dans la communion des fidèles sous la seule espèce du pain, parce que Jésus-Christ tout entier y est contenu. La perfection de la signification n'existe point dans une seule espèce, parce que *in neutra per se exprimitur res hujus sacramenti sed in utraque simul, car perfecta reformatio non est in pane tantum nec in vino tantum sed in utroque*. Mais comment la perfection de l'efficacité peut-elle se concilier avec l'imperfection de la signification à l'encontre

de ce principe théologique que les sacrements opèrent ce qu'ils signifient? Saint Bonaventure n'a que cette seule réponse : *Sed quantum ad significantiam sufficit quod Ecclesia faciat in eorum praesentia, nec oportet quod ipsi recipiant. In IV Sent.*, dist. XI, punct. II, a. 1, q. II, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 257. La conclusion de saint Thomas et de saint Bonaventure est généralement adoptée par les théologiens scolastiques, mais incidemment et sans qu'ils l'appuient sur une autre considération théologique que l'intégrale présence de Jésus-Christ.

A partir du XVI^e siècle, la controverse avec les protestants attire plus particulièrement l'attention des théologiens sur cette question. Cajétan († 1534) s'appuie sur ces deux principes : Jésus-Christ contenu dans ce sacrement y confère le fruit du sacrement par lui-même sans l'intermédiaire d'aucune instrumentalité sensible, à l'exclusion des espèces sacramentelles, quelle que soit leur signification parfaite ou imparfaite, et d'ailleurs Jésus intégralement présent sous chaque espèce, au moins *vi concomitantiae*, agit spirituellement aussi bien par la présence *ex vi conversionis* que par la présence *vi concomitantiae*. *In II^{am} II^{ae}*, q. LXXX, a. 12, q. II. Cette argumentation de Cajétan est défectueuse, surtout en ce qu'elle retire aux espèces eucharistiques toute causalité sacramentelle, bien qu'elles signifient l'effet du sacrement. C'est mettre en péril ce principe indiscutable que les sacrements n'opèrent que ce qu'ils signifient.

Dominique Soto († 1560) admet les deux principes de Cajétan, mais avec cette importante correction, que les espèces eucharistiques étant le sacrement, c'est-à-dire le signe du corps de Jésus-Christ ainsi que de la grâce conférée, l'on doit admettre qu'elles produisent aussi la grâce comme l'eau dans le baptême. Toutefois Soto observe que les espèces ne peuvent être cause de la grâce *nisi virtute corporis et sanguinis. In IV Sent.*, dist. XII, q. I, a. 12, Douai, 1613, p. 307. Bellarmin suit le raisonnement de Soto en y ajoutant cette importante explication. Les deux espèces eucharistiques signifient plus clairement et plus complètement que Jésus-Christ est l'aliment de nos âmes; mais ce qui est signifié *ab utroque* est exactement ce qui est signifié, bien que plus obscurément, *ab una*. Or le sacrement, en opérant ce qu'il signifie, l'opère non par cette signification et proportionnellement à sa perfection, mais par ce qui est signifié et selon sa causalité; et il est non moins certain que Jésus-Christ est intégralement présent sous l'une ou l'autre espèce. *De sacramento eucharistiae*, l. IV, c. XXIII. Cette explication par laquelle Bellarmin écarte la principale difficulté est généralement reproduite par les auteurs subséquents. Suarez, *In III^{am}*, q. LXXX, a. 12, disp. LXIII, sect. VI, n. 9 sq.; Sylvius, *In III^{am}*, q. LXXX, a. 12, q. II; Becanus, *Summa theologiae scholasticae*, *De sacramentis*, c. XXIII, Lyon, 1690, p. 843 sq.

Elle est complétée par Gonet († 1681) qui raisonne ainsi. Puisque les sacrements opèrent ce qu'ils signifient et non selon qu'ils signifient, la causalité sacramentelle *sub utroque* serait normalement plus parfaite dans la seule hypothèse où une réfection spirituelle plus complète serait sacramentellement signifiée. Ce qui ne peut être, car en matière de réfection spirituelle ou surnaturelle, la nourriture et le breuvage ne signifient point deux grâces distinctes, mais une seule et même grâce, *quae nutrit et refrigerat, sedat famem et extinguit sitim. De sacramento eucharistiae*, disp. VIII, a. 4, n. 69.

Les explications de Bellarmin et de Gonet sont reproduites par les auteurs subséquents, aux endroits cités précédemment.

2^e opinion, soutenant une double causalité sacramentelle, correspondant à la double réfection spirituelle signifiée par les espèces eucharistiques. Puisque le sacrement produit ce qu'il signifie et que les deux espèces

signifient un double mode de réfection spirituelle, une double grâce doit être produite, l'une opérant un effet analogue à celui de la nourriture corporelle, l'autre exerçant dans l'âme une action semblable à celle du breuvage corporel. Grâces de même ordre et très ressemblantes, mais cependant distinctes, dont la réunion est très avantageuse au communiant, bien que la privation de l'une ou de l'autre puisse être facilement compensée par les grâces très semblables fréquemment reçues dans la communion sous l'autre espèce. Ainsi se concilient sans grande difficulté l'existence de cette double grâce sacramentelle et l'action disciplinaire de l'Eglise dans la suppression du calice pour les simples fidèles, car cette suppression, d'ailleurs légitimée par de très graves raisons, ne cause aux fidèles aucun déchet spirituel notable. Vasquez, *In III^{am}*, q. LXXX, a. 12, disp. CCXV, c. II; de Lugo, *De sacramento eucharistiae*, disp. XII, sect. III, n. 68 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, *De eucharistiae sacramento*, disp. X, n. 52 sq.

Les documents ecclésiastiques invoqués en faveur de cette opinion n'ont point de valeur démonstrative. Les paroles attribuées à Clément VI dans la concession accordée à un roi de France ou d'Angleterre *ad majus gratiae augmentum* ne sont point prouvées authentiques. Le concile de Trente, suivant la remarque déjà faite, n'a rien voulu définir et n'a rien défini en cette matière purement théologique librement discutée parmi les catholiques. Quant aux arguments purement théologiques sur lesquels s'appuie cette opinion, ils reposent sur un fondement au moins très discutable. L'existence d'un double mode de réfection spirituelle, loin d'être réellement prouvée, est plutôt contredite par l'unité spécifique du sacrement d'eucharistie, supposant l'unité de réfection de l'âme malgré la distinction des espèces.

Outre les traités généraux de théologie et plusieurs ouvrages indiqués au cours de l'article on peut particulièrement consulter : S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e, q. LXXX, a. 12; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XI, punct. II, a. 1, q. II, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 257; Jean Gerson († 1429), *De communione laicorum sub utraque specie*, *Opera*, Anvers, 1706, t. I, p. 457 sq.; Cajétan, *In III^{am}*, q. LXXX, a. 12; tr. XII, *De communione sub utraque specie*, c. I, *Opuscula*, Lyon, 1577, p. 292 sq.; Dominique Soto, *In IV Sent.*, dist. XII, q. I, a. 12; Vasquez, *In III^{am}*, q. LXXX, a. 12, disp. CCXVI; Tolet, *In III^{am}*, q. LXXX, a. 10, Rome, 1870, t. IV, p. 289 sq.; Estius, *In IV Sent.*, dist. XI, p. VII sq.; Suarez, *In III^{am}*, q. LXXX, a. 12; Bellarmin, *De sacramento eucharistiae*, l. IV, c. XX sq.; Becanus, *Summa theologiae scholasticae*, *De sacramentis*, c. XXIII, Lyon, 1690, p. 844 sq.; Sylvius, *In III^{am}*, q. LXXX, a. 12; Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. XI, part. II, disp. IV, c. 1, sect. I; Gonet, *Clypeus theologiae thomisticae*, *De sacramento eucharistiae*, disp. IX, a. 3, n. 50 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XXIII, *De eucharistiae sacramento*, disp. XI, n. 49 sq.; Bossuet, *Traité de la communion sous les deux espèces*; La tradition défendue sur la matière de la communion sous une espèce contre les réponses de deux auteurs protestants; Libère de Jésus, *Controversiae scholastico-polemico-historico-criticae*, *De sacramento eucharistiae*, disp. VII, contr. III, Milan, 1746, t. III, col. 834 sq.; Tournely, *Praelectiones theologiae*, *De eucharistia*; Gotti, *Theologia dogmatico-scholastica*, *De eucharistia*, q. IV, dub. VI, Venise, 1750, t. III, p. 350 sq.; Benoît XIV, *De sacrosancto missae sacrificio*, l. II, c. XXII, n. 18 sq.; Jean-Jacques Scheffmacher, *Lettres d'un docteur allemand de l'université catholique de Strasbourg à un gentilhomme et à un magistrat protestants*, 2^e lettre, Strasbourg, 1733, dans la *Perpétuité de la foi*, édit. Migne, t. IV, col. 1179 sq.; Perrone, *Praelectiones theologiae*, *De eucharistia*, part. I, c. IV, prop. IV; Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, *De eucharistia*, prop. LXXI, Fribourg-en-Brigau, 1896, t. VI, p. 346 sq.; Billot, *De Ecclesiae sacramentis*, *In III^{am}*, q. LXXX, a. 12, Rome, 1896, p. 521 sq.; Jules Corbier, *Histoire du sacrement de l'eucharistie*, Paris, 1885, t. I, p. 517 sq., 601 sq.; *Kirchenlexikon*, 2^e édit., t. III, col. 727 sq.; Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tubingue, 1870.

E. DUBLANCHY.

IV. COMMUNION SPIRITUELLE. — Communier spirituellement, c'est s'unir à Jésus-Christ présent dans

l'eucharistie, non pas en le recevant sacramentellement, mais par un désir procédant d'une foi animée par la charité. Concile de Trente, sess. XIII, c. viii.

1^o On sait que la justification est produite par l'acte de charité ou par celui de contrition parfaite en tant que cet acte inclut chez le non-baptisé le vœu de recevoir le baptême et, chez le baptisé, le vœu de confesser ses fautes pour en être absous. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2236-2245. Ainsi, pour opérer l'effet de ces sacrements, le désir implicitement contenu dans l'acte de contrition ou de charité suffit ; il n'en est pas de même pour l'eucharistie. La communion spirituelle exige essentiellement le désir explicite de s'unir à Jésus-Christ sacramentellement. Ce désir suppose donc la foi à l'eucharistie et comme il a été dit, il doit être accompagné de la charité.

2^o Il suit de là que ni les anges ni les bienheureux dans le ciel ne peuvent communier spirituellement. Développant cette pensée, saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXX, a. 2, ad 1^{um}, 2^{um}, fait remarquer que l'on peut communier spirituellement de deux façons : 1. en s'unissant au Christ en personne naturelle ; c'est ainsi que communient les anges en tant qu'ils sont unis au Christ par la charité et par la vision face à face ; c'est là le pain que nous mangerons un jour dans la patrie ; 2. on peut se nourrir spirituellement du Christ en s'unissant à lui en tant qu'il est présent sous les espèces, c'est-à-dire par la foi au Christ jointe au désir de recevoir le sacrement où il est présent : or ce mode de communion n'existe pas pour les anges.

3^o Trois actes constituent la communion sacramentelle : 1. l'acte de foi à la présence réelle de Jésus-Christ au sacrement de l'autel ; 2. l'acte de désir, dont une forme très recommandable consiste à s'imaginer que l'on s'approche de la sainte table et que l'on reçoit l'hostie de la main du prêtre ; 3. l'acte d'action de grâces, le même que si l'on avait réellement communie.

4^o Le moment où la communion spirituelle est particulièrement indiquée est naturellement celui de la communion du prêtre à la messe ; mais on peut communier spirituellement à tout moment de la journée, autant de fois que l'on veut et en n'importe quel lieu. Celui qui serait en état de péché mortel n'est nullement tenu de se confesser ; il suffit qu'il fasse un acte de contrition parfaite. Et si la contrition était imparfaite, il ne pécherait point, mais, au contraire, il ferait une chose bonne en faisant les actes de la communion spirituelle ; seulement il n'obtiendrait point les grâces spéciales attachées à ce mode de communion, attendu qu'il manquerait d'une disposition essentiellement requise. Scavini, *Theologia moralis*, tr. IX, n. 167.

5^o Les effets de la communion spirituelle sont identiques à ceux de la communion sacramentelle, sauf leur intensité, qui est moindre. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXX, a. 1, ad 3^{um}. Toutefois, ceci doit s'entendre à égalité des dispositions, car, autrement, une communion spirituelle, faite avec plus de ferveur, pourra produire plus de fruit qu'une communion sacramentelle faite avec tiédeur. Il n'est pas besoin de dire que les fruits de la communion spirituelle sont uniquement *ex opere operantis*.

6^o En raison des fruits excellents de la communion sacramentelle et de l'effet qu'elle a d'aviver la foi et d'enflammer l'amour des fidèles envers l'auguste sacrement ainsi que de les porter à s'approcher de la sainte table fréquemment et avec ferveur, la communion spirituelle est hautement approuvée et recommandée par l'Église. Ainsi, parmi les motifs que le concile de Trente, sess. XXII, c. vi, invoque pour prouver que les messes où le prêtre seul communie sont néanmoins des messes communes à tous les fidèles, il allègue la communion spirituelle que le peuple fait à ces messes, signifiant ainsi clairement que

communier spirituellement c'est participer très véritablement aux fruits du sacrement de l'autel.

S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXX, a. 1, 2 ; Suarez, *In III^{am} Sum.*, disp. LXII, sect. I, n. 2 ; Salmanticenses, *Cursum theologicum*, disp. II, dub. I, II ; Gihl, *Die heiligen Sakramente*, t. II, § 22.

H. MOUREAU.

COMMUNISME. — I. Définition. II. Compétence de l'Église et des théologiens. III. Le communisme évangélique. IV. L'essai communiste de Jérusalem et l'enseignement des apôtres. V. Les Pères et le communisme. VI. Les scolastiques et le communisme. VII. Les papes modernes et le communisme.

I. DÉFINITION. — Dans un sens large, communisme dit l'opposé de propriété individuelle : celle-ci est l'exclusive attribution d'une chose à un maître ; le communisme inclut l'égal droit de plusieurs, collectivement exercé. Plus précis que le grand public, les sociologues et les économistes distinguent en outre deux formes de possession en commun : le *communisme strict* et le *collectivisme*. Ce dernier restreint la propriété commune aux *moyens de production* — la terre et tout ce qui s'en extrait, avec tout le matériel du travail ; mais le domaine de l'individu s'étend sur ses *moyens de consommation* (nourriture, habits, logement), que lui délivrent ou lui reconnaissent à proportion de son travail les administrateurs de la communauté. Ce régime constitue un communisme mitigé, et il comporte lui-même des variétés sur lesquelles discutent les savants et les réformateurs. Dans le régime du strict communisme, au contraire, « tous les biens, y compris les objets de consommation, sont communs à tous les membres de l'État, de la commune ou de l'association ; de telle sorte que les produits sont à la discrétion de tous ou distribués à chacun selon ses besoins. » Maurice Bourgain, *Les systèmes socialistes et l'évolution économique*, Paris, 1904, Introduction, p. viii.

Mitigé ou plénier, le communisme intéresse l'Église par ses aspects moraux et religieux, lors même qu'il vise simplement une réforme économique ; à plus forte raison, lorsque son but est religieux.

II. COMPÉTENCE DE L'ÉGLISE ET DES THÉOLOGIENS RELATIVEMENT AU COMMUNISME. — 1^{er} cas : Le *communisme économique* (compétence *indirecte*). Avant d'être un système de réforme sociale, théoriquement proposé, le communisme, au sens large du mot, se présente dans l'histoire et s'observe de nos jours encore à titre de fait réalisé. Les historiens nous décrivent le collectivisme agraire du *mir* russe ou des anciens communaux français ; les sociologues regardent fonctionner aujourd'hui le collectivisme paroissial des paturages dans le Jura bernois ; le collectivisme familial de l'habitation dans les *Zadrugas* sud-slaves. Robert Pinot, *La propriété*, dans *La science sociale*, 1891, t. XII, p. 34, 114, 210.

À première vue, ces formes contingentes d'un communisme spontané ne semblent pas intéresser le moraliste. Elles s'établissent en raison du lieu où vit une population, du travail nourricier que ce lieu facilite ou impose, des groupements ouvriers qui s'organisent en vue de ce travail, des travaux antérieurs qui ont plus ou moins préparé les générations successives à l'adoption du travail et des groupements actuels. Le communisme spontané relève ainsi directement des conditions naturelles qui influencent une société dans le choix et l'exercice de son gagne-pain : c'est un fait de vie économique et de vie sociale. Comme institution, il relève de la coutume ou de la loi, des habitudes privées ou de l'État : comme objet de science, il intéresse l'économiste ou le sociologue. Il est, de ce chef, étranger à la compétence propre du moraliste et du théologien.

Mais, indirectement et à raison de ses effets moraux, il s'y rapporte, comme tout acte humain. Les conditions

naturelles du lieu et du travail n'agissent pas seules et tout mécaniquement dans l'établissement d'un régime quelconque de communisme; la raison pratique y intervient pour une part, visant à ce que chacun jouisse au mieux de ses moyens d'existence et ne soit point lésé dans son droit à la vie. Une œuvre de justice est développée là dans une tâche d'intérêt. L'évolution naturelle d'un régime social ne se poursuit donc jamais sans une évolution morale, distincte et connexe. Ainsi le veut ce facteur principal de toute société, qui n'est pas le lieu ou le travail exclusivement, mais l'homme, être moral, qui doit user honnêtement du lieu et du travail.

Au point de vue de cette évolution morale, le développement organique des sociétés intéresse les moralistes; et donc aussi les théologiens, qui sont les moralistes de l'Eglise et de l'Evangile. Bien qu'ils ne soient pas juges des faits économiques et sociaux sous le rapport de leurs causes naturelles, les théologiens sont en droit de s'y intéresser pour leurs répercussions morales. C'est le droit avéré de leur compétence scientifique; c'est leur devoir social, en tant que spécialistes du devoir enseigné.

Pour l'aspect moral des problèmes sociaux, voir S. Thomas, *Commentaire sur la politique d'Aristote*, l. I, lect. I; Ch. Antoine, *Cours d'économie sociale*, Paris, p. 9; M.-B. Schwalm, *S. Thomas d'Aquin et les récents progrès de la science sociale*, § 3, *La science sociale et la théologie*, dans la *Revue thomiste*, 1894, p. 645 sq.

Aux exigences des faits spontanés, s'ajoutent les théories artificielles des savants et des réformateurs sociaux qui provoquent l'intervention de l'Eglise, dès qu'elles se posent sur le terrain de la morale.

La tradition en est ancienne: du III^e siècle au V^e, la secte orientale des « apostoliques » érige le communisme en loi de l'Evangile et du salut; cette doctrine sociale présentée au nom de la foi suscite les controverses de saint Epiphane et de saint Augustin, comme la réprobation de l'Eglise. S. Epiphane, *Hær.*, LXI, P. G., t. XLI, col. 1040; S. Augustin, *Hær.*, XL, P. L., t. XLII, col. 32. Cette tradition n'a pas prescrit. Voir t. I, col. 1631. Les partisans du collectivisme moderne le représentent comme l'aboutissant normal du machinisme industriel et du capitalisme — et ceci regarde les économistes, les sociologues; mais de plus, les philosophes de cette nouvelle réforme la préconisent comme un régime de justice et un progrès de la moralité. Ceci engage le débat sur un terrain où l'Eglise a mission de parler: c'est à ce point de vue que Léon XIII examine la notion communiste de la propriété dans l'*Encyclique sur la condition des ouvriers*, § *Ad hujus sanationem mali*.

2^e cas: Il est un communisme strictement religieux, qui intéresse de soi le pouvoir de l'Eglise et la pensée des théologiens; le communisme des ordres et congrégations. Dans une visée essentielle de perfection chrétienne, le monastère pratique le communisme strict: tous les biens en commun, et à chacun selon ses besoins. Aussi, voyons-nous saint Thomas se livrer à une longue monographie du communisme cénobitique: il l'apprécie au point de vue général de la perfection évangélique, et il en classe les variétés existantes, au point de vue spécial des fins hospitalières, contemplatives ou apostoliques, par où diffèrent les ordres religieux. *Sum. theol.*, II^a II^o, q. CLXXXVIII, a. 7. Cf. *Cont. gent.*, l. III, c. CXXXV; *Opuscule contre ceux qui combattent l'entrée en religion*, c. XV, XVI.

Ainsi, d'une part, certaines institutions qui se développent dans l'Eglise, et, de l'autre, ses devoirs d'enseignement moral envers les sociétés temporelles motivent la compétence des théologiens relativement au communisme. Par suite, aux diverses périodes de son développement intime ou de ses relations extérieures, l'Eglise a dû maintes fois s'affirmer devant un fait ou une doctrine communiste. Ces affirmations remontent même

aux origines de la tradition: il est un communisme que le Christ pratique.

III. LE COMMUNISME ÉVANGÉLIQUE. — 1^o *Organisation intérieure*. — D'après les Évangiles, Notre-Seigneur prend avec soi dès le commencement de sa vie publique douze disciples choisis, qu'il enlève à leurs barques, à leurs familles, à leurs villages, à tous leurs biens. Marc., I, 16, 20; Matth., IV, 18, 22; IX, 9; XIX, 27; Marc., X, 28. Il leur commande de le suivre dans son ministère nomade, afin de les préparer, comme dans leur noviciat de « pêcheurs d'hommes », à leur future dispersion dans le monde, où ils seront ses témoins. La fin essentielle de cette vie commune est donc une fin religieuse, une totale consécration des apôtres à leur mission, une consécration dont le sacerdoce juif ou la vie séculière des rabbins n'offrent pas d'exemple. Édersheim, *La société juive au temps de Jésus-Christ*, Paris, c. XII, p. 235, 236; Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1892, l. II, c. III, p. 298. Toutefois l'établissement de la vie commune entre Jésus et ses disciples se facilite par l'habitude palestinienne de la communauté entre pères et fils ou entre frères et frères, soit au foyer, soit sur la barque ou sur la terre en culture. Marc., I, 16, 20; cf. 29. Il est visible aussi que les disciples renoncent à leurs pauvres biens dans l'espoir de partager bientôt avec Jésus Messie les richesses et les honneurs du royaume des cieux. Matth., XIX, 27; XX, 20, 24, 28; Marc., X, 28, 35, 40. Mais, en dépit de ces aptitudes sociales et de ces espoirs d'une religion matérialisée, le sacrifice des attaches familiales pour vivre avec Jésus, nomades et pauvres comme lui, s'empreint de générosité et de grandeur chez les douze: Jésus lui rend cet hommage. Luc., VI, 20, 23.

Il en résulte un communisme strict et strictement obligatoire pour les disciples qui suivent Jésus en caravane: on ne peut y prétendre sans renoncer à tout ce qu'on possède, sans vider sa ceinture de toute épargne individuelle: plus de péculés; une caisse commune pour les achats et les aumônes, confiée à l'un des douze. Marc., X, 21; Luc., X, 57, 58; XIV, 33; Joa., XII, 6; XIII, 29; cf. Marc., VI, 8; Matth., X, 9, 10; Luc., X, 4. C'est le régime du communisme le plus entier, réalisé pour une fin religieuse; et comme cette fin n'est pas tant d'ascétisme que d'apostolat, comme elle est de former les messagers de l'Evangile et de commencer la diffusion de celui-ci, on peut l'appeler justement le communisme évangélique.

2^o *Relations du communisme évangélique avec la société palestinienne*. — Jésus renonce à son métier de charpentier pour prêcher le royaume de Dieu; pareillement il dépouille ses disciples de ces moyens ouvriers d'existence que les rabbins conservent soigneusement. Cette démarche lui commande le choix d'un nouveau gagne-pain, et il le trouve dans l'exercice de son ministère. « Le messager de l'Evangile vivra de l'Evangile. » Saint Paul atteste que Jésus a posé la loi. I Cor., XI, 14. On retrouve les traces de cette ordonnance dans les instructions aux apôtres et aux disciples, Matth., X, 9, 15; Marc., VI, 8, 11; Luc., X, 4, 7: comme salaire de leurs travaux évangéliques, ils reçoivent sur leur route une hospitalité gratuite.

Parfois refusée par des Samaritains, ennemis des Juifs, Luc., IX, 33, ou chichement accordée par quelque pharisien, Luc., VII, 44, 46, cette hospitalité est d'ordinaire spontanée et généreuse. Au temps de Jésus, la Palestine est un riche pays de productions spontanées, abondantes, ou de cultures très faciles (blés, oliviers, vignes, troupeaux, dattiers, figuiers, lac poissonneux); on partage aisément ce qu'on récolte sans peine et à pleins bras. De plus, les origines pastorales et patriarcales du peuple d'Israël, et les loisirs de sa facile culture le rendent accueillant, sociable, ami de la conversation et de l'hospitalité; l'hôte qui survient est attendu

comme une récréation. Enfin, la dévotion populaire et les préceptes des rabbins consacrent ces mœurs au bénéfice des rabbins voyageurs. Édersheim, *op. cit.*, c. v, p. 57-60; Stapfer, I, c. xii, p. 226, 230. Et donc, Jésus, le rabbi de Nazareth qui enseigne, guérit, pardonne les péchés et fait des miracles comme personne, trouvera bien facilement des hôtes pour lui et pour les siens. De là, ces traits d'hospitalité, ces silhouettes accueillantes dont sa vie est remplie : Simon et sa belle-mère, Matthieu-Lévi, des pharisiens, Zachée le publicain, le maître de la chambre haute, Lazare et ses sœurs, le propriétaire de Gethsémani, celui de l'ânesse et de l'ânon, Joseph d'Arimathie. Le communisme évangélique est solidaire d'un régime social de vie large et hospitalière, bien caractéristique de l'Orient.

Il présuppose donc, au point de vue économique, le régime soit familial, soit individuel de la propriété chez les amis de l'Évangile qui accueillent Jésus. Ce n'est pas un communisme exclusif, et qui se suffit par lui-même; il dépend au contraire des subventions de la propriété privée, dans son propre milieu.

3^o Dans la pratique de son enseignement, Jésus approuve cette dépendance : soit qu'il propose son communisme à des âmes choisies, soit qu'il prêche sur le salut des riches, il reconnaît l'état de propriétaire comme pleinement légitime.

1. Il propose son communisme aux seuls amis de l'Évangile qui veulent le suivre, qui veulent observer quelque chose de plus que les commandements, qui veulent être parfaits : l'histoire du jeune homme riche le démontre amplement. Matth., xix, 16, 22; Marc., x, 17, 22; Luc., xviii, 18, 24. C'est aux disciples, non aux foules que s'adressent les recommandations de ne plus se soucier du vêtement et de la nourriture, de ne plus épargner, de ne plus travailler matériellement : ils vivent de leur travail apostolique, sous la garde spéciale du Père céleste. Luc., xii, 22, 34.

Jésus, sans doute, n'appelle pas que les douze à ce communisme détaché : saint Luc nous montre 70 ou 72 disciples associés à cette vie. Luc., x, 1, 7. Les douze eux-mêmes sont choisis dans une masse préexistante de disciples qui suivent Jésus. Marc., iii, 13, 14; Luc., vi, 13. Mais, ces disciples de second rang sont, eux aussi, des séparés et des dépouillés, comme les douze, et l'objet de spéciaux appels. Luc., ix, 57, 62. Leur communisme demeure un régime d'exception, que ne partagent pas les bienfaitrices accompagnant la caravane, car elles demeurent libres de leurs biens. Luc., viii, 2, 3.

2. Quant au salut des riches, Jésus le reconnaît impossible aux seules forces humaines, mais possible avec le secours de Dieu. Matth., xix, 23, 26; Marc., ix, 23, 27; Luc., xviii, 24, 27. Pourvu que le propriétaire se regarde comme l'intendant des biens de Dieu, l'économe des pauvres, il sera sauvé. Luc., xvi, 3. Ce n'est pas d'avoir voulu amasser des récoltes et agrandir ses greniers que tel riche est blâmé, mais de l'avoir fait en oubliant Dieu. Luc., xii, 20, 21. C'est le jouisseur qui n'a pas secouru Lazare ou hospitalisé les disciples, qui sera damné; mais Zachée, le riche publicain, est reconnu pour vrai fils d'Abraham. Luc., xix, 10. Les hôtes des apôtres méritent le ciel pour les avoir bien reçus dans leurs voyages ou secours dans la persécution. Matth., xxv, 34, 40. Ces recommandations de l'aumône, de l'hospitalité, du bon emploi des richesses incluent nécessairement la reconnaissance de la propriété individuelle : si tout devait se mettre en commun, Jésus blâmerait ces libéralités de propriétaires comme de vains palliatifs dans un état de vie foncièrement condamnable; Jésus présenterait le communisme évangélique à titre obligatoire, comme la loi du salut, et non comme la charte facultative des aspirants à l'apostolat et à la perfection. Rose, *Évangile selon S. Luc*, Paris, 1904, p. 150, 151. Cf. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 2^e édit., Bellevue, 1903, p. 57-64.

On ne peut donc pas dire, avec Em. de Laveleye, que « dans tout chrétien qui comprend les enseignements de son maître et les prend au sérieux, il y a un fonds de socialisme », et que le christianisme « a formulé, dans les termes les plus nets, les principes du socialisme ». E. de Laveleye, *Le socialisme contemporain*, Paris, 1891, Introduction, p. xvii, xix. La distinction historique des enseignements de Jésus sur le salut des riches et de ses appels spéciaux au communisme évangélique réfute cette conclusion.

Il est vrai, néanmoins, d'ajouter, avec M. Em. de Laveleye : « Tout ce que l'on fait pour relever les humbles et adoucir le sort des indigents est conforme aux enseignements du Christ; et ainsi, le socialisme, dans sa tendance générale, et en tant qu'il n'aspire, suivant la formule saint-simonienne, qu'à « améliorer la condition morale, intellectuelle et matérielle du plus grand nombre », procède évidemment de l'inspiration chrétienne. » P. 137, 138. Mais cette inspiration est chrétienne, et les programmes de communisme ou de collectivisme qui prétendent la réaliser ne se déduisent pas de l'Évangile, s'ils n'en démentent même, à certains égards, l'esprit de justice, comme on le verra plus loin.

Somme toute, le communisme évangélique est un régime spécial de noviciat apostolique et de perfection religieuse, imposé par Jésus aux compagnons de sa vie et de son ministère, mais à eux seuls. Ce n'est pas un essai de révolution sociale au bénéfice des « prolétaires » palestiniens. C'est néanmoins un régime à part et tout à fait nouveau dans Israël : les rabbins, pères de famille, exercent des métiers et ne vivent pas en commun; les esséniens, qui vivent en commun, cultivant les palmeraies de l'oasis d'Engaddi, ne reçoivent pas le salaire de la prédication. L'hospitalité que, dans leurs voyages, ils demandent à leurs affidés séculiers, n'est qu'un moyen transitoire d'existence pour eux; ils sont essentiellement une communauté agricole qui se suffit par l'exploitation de son domaine. Ainsi, bien qu'adapté aux conditions sociales de son milieu, le régime du communisme évangélique est une création originale de Jésus. Stapfer, I, II, c. xiv.

IV. L'ESSAI COMMUNISTE DE JÉRUSALEM ET L'ENSEIGNEMENT DES APÔTRES. — 1^o *Caractères de l'essai.* — C'est une œuvre de l'initiative privée, et non de l'autorité ecclésiastique : les nouveaux convertis vendent champs et maisons, en remettant le prix aux apôtres; et ceux-ci distribuent ou font distribuer à chacun les secours dont il a besoin. C'est le communisme le plus strict. Act., ii, 44, 45; iv, 32, 35. Deux innovations distinguent ce communisme d'avec celui du Sauveur et des disciples : 1. Ce n'est plus le régime particulier d'une caravane prêcheuse, que des propriétaires hospitalisent, subventionnent et salarient; c'est l'état de vie général, ou peu s'en faut, d'une population sédentaire dans une Église locale. 2. Ce groupe mange son fonds au jour le jour et se réserve naturellement un avenir de famine et de mendicité. Act., xi, 28; xxiv, 17; Gal., ii, 10. R. P. Rose, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1905, p. 41; M^{re} Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, 2^e édit., Paris, 1905, t. i, p. 45.

2^o La cause de cet étrange régime n'est pas seulement l'union des cœurs tant admirée par saint Luc, et si touchante en réalité, v, 32; mais encore la perspective de la fin prochaine du monde et du jugement général, la perspective eschatologique. Elle domine visiblement la prédication des douze, et par suite, la religion de leurs néophytes. Act., ii, 17, 20, 21, 40, 42, 45. « Ils persévèrent dans la doctrine des apôtres et mettent tout en commun » (45). La « crainte » du juge tout proche explique cette folie de dépouillement, mêlée de grandeur et d'imprévoyance.

3^o L'attitude des apôtres et leur tradition. — Les apôtres se réservent : ils acceptent le régime que s'imposent les néophytes, mais en stipulant bien qu'il ne

sera pas obligatoire, sinon pour ceux qui veulent bien s'y soumettre. Ils spécifient les droits acquis de la propriété, qu'elle soit foncière ou capitalisée, retenue ou aliénée : droits de possession, droits de vente, droits sur les choses et sur l'argent. Act., v, 1, 5. Mais, on ne ment pas au Saint-Esprit : saint Pierre blâme l'hypocrisie d'Ananie et de Saphire, qui retiennent secrètement une partie de leur capital, après avoir professé de mener la vie communiste. M^{re} Le Camus, *loc. cit.*, p. 72-77.

Cette attitude inclut déjà une doctrine, où se reconnaît la tradition apostolique la plus ancienne sur la propriété et le communisme. Elle cadre d'ailleurs avec une série de témoignages où cette tradition se manifeste, soit par elle-même, soit par écho.

1. Saint Luc, en tant que *rédacteur des Actes*, présente le communisme de Jérusalem ainsi qu'un bel exemple d'édifiante fraternité; mais l'intention louée, le soigneux narrateur précise délicatement les réserves de saint Pierre sur le droit de propriété; et, plus loin, l'épisode de Tabitha, dans l'église de Joppé, démontre bien que le communisme n'était pas regardé comme le régime obligatoire des âmes justes. Act., ix, 39.

2. Certaines *variantes rédactionnelles des synoptiques* sont encore précieuses à ce point de vue. Dans le discours sur les béatitudes, la formule de saint Luc vise la stricte pauvreté des disciples qui suivent Jésus; la formule de saint Matthieu vise l'esprit de pauvreté, et s'adresse à la foule par-dessus la tête des apôtres. On prenait donc bien soin de distinguer ce que le Maître commandait aux compagnons de sa vie, et ce que la masse croyante avait à s'appliquer. Luc., vi, 20; Matth., v, 1; cf. R. P. Rose, *Évangile selon S. Luc*, p. 61.

3. L'*Épître de saint Jacques* adresse aux riches le reproche d'avoir lésé leurs salariés agricoles, vécu dans les délices, thésaurisé quand approche le dernier jour. Jac., v, 1, 6; Calmes, *Épîtres catholiques, Apocalypse*, Paris, 1905, p. 18-19. Un apôtre du communisme invectiverait là contre le fait même de posséder; ce serait trahir son principe que se borner à la réprobation de quelques péchés d'avarice, de fraude et de luxe. Le péché capital, c'est la propriété, dans l'hypothèse d'une morale communiste; mais ici, au contraire, comme dans les Évangiles, la légitimité de la propriété est reconnue virtuellement. Ce témoignage semble bien antérieur à la ruine de Jérusalem; et, comme l'auteur s'en révèle, par son style, chrétien juif de naissance et de culture, Batiffol, *La littérature grecque*, p. 5, nous tenons là un spécial écho de la tradition apostolique dans les églises palestiniennes.

4. *Saint Paul*, enfin, pas plus que saint Jacques ou saint Luc, ne commande aux riches d'aliéner leurs biens pour pratiquer le communisme. Il leur suggère plutôt une pratique de la bienfaisance qui suppose la propriété et son licite usage. I Tim., vi, 18. Les riches s'enrichiront de bonnes œuvres et se montreront partageux, communicatifs (*κοινωνικούς*); communisme de charité et non de dépossession, qui présuppose le fait et le droit de la fortune privée. Nos documents de la tradition apostolique demeurent donc unanimes.

V. LES PÈRES ET LE COMMUNISME. — 1^o *Les primitifs*. — Le document catéchétique intitulé *Doctrines des douze apôtres* recommande l'aumône dans un style communiste, qui s'inspire du langage des Actes, iv, 32, et qui respecte néanmoins le droit individuel ou familial de la propriété. « Tu ne renverras pas l'indigent; mais tu auras tout en commun avec ton frère et tu ne diras point que c'est à toi; car, si dans l'immortel vous êtes co-partageants, combien plus dans les biens qui meurent. » *Doctrines*, iv, 8, Funk, *Patres apostolici*, 2^e édit., t. 1, p. 12. Ces hyperboles d'une charité communicative doivent s'interpréter en fonction du précepte de l'aumône, intimé plus loin, xv, 4, p. 34; et de l'état social

esquissé et reconnu, à propos du précepte de la dîme; xiii, 2, 5, p. 30, 32. Les propriétaires sont là requis de fournir aux « prophètes » la dîme du pressoir et de l'aire, des bœufs et brebis, du pain frais, de la jarre d'huile, de l'outre de vin, du vestiaire et de l'argent; cela semble trahir un régime de culture avec élevage, dans un pays de « collines et de montagnes », peut-être bien la Palestine ou les chaînes bordières du désert syrien. Somme toute, la *Doctrines* respecte le régime de la propriété dans les églises rurales qu'elle catéchise; par le moyen de l'aumône et de la dîme, elle ne prescrit que le communisme de la charité. Cet enseignement daterait de la période 80-100, selon Funk; il lui serait même antérieur, d'après M^{re} Batiffol : en tout cas il continue de très près la tradition apostolique. La *Lettre dite de Barnabé* adresse la même morale et dans les mêmes termes, à peine variés, à des citadins qui semblent des manieurs d'argent et d'affaires. Barn., xix, 8, 11, Funk, *Patres apostolici*, p. 92.

Clément de Rome, disciple de saint Pierre et de saint Paul, qui « avait leur voix dans les oreilles », S. Irénée, *Cont. hér.*, iii, 3, P. G., t. vii, col. 849, recommande l'aumône aux riches, et non le partage de leurs biens : « Que le riche fasse largesse au pauvre; que le pauvre loue Dieu de lui avoir donné le suppléant de sa pénurie. » I Cor., xxxviii, 2, Funk, t. 1, p. 146. Émile de Laveleye et plusieurs autres économistes attribuent, il est vrai, le texte suivant à Clément : « En bonne justice tout devrait appartenir à tous. C'est l'iniquité qui a fait la propriété privée. » Ce texte ne se trouve pas dans les écrits authentiques de Clément, mais dans une fausse décrétale, composée au ix^e siècle par le pseudo-Isidore et déjà reconnue apocryphe au xvii^e siècle. E. de Laveleye, *Le socialisme contemporain*, Introduction, p. xvii. Voir le texte latin du faux, P. G., t. 1, col. 506, 507.

Clément d'Alexandrie recense la théorie du communisme primitif et obligatoire, comme formulée par le gnostique Épiphane. *Strom.*, iii, 2, P. G., t. viii, col. 1105-1109; cf. P. G., t. vii, col. 1268. Mais, personnellement, le grand théologien d'Alexandrie prêche à ses riches concitoyens le détachement du cœur et l'aumône généreuse, rien de plus. Telle est la morale que la célèbre homélie *Quis dives salvetur?* entend tirer de l'épisode du jeune homme riche. P. G., t. ix, col. 604, 652, notamment, n. 11, 12, col. 616; n. 13, col. 617; n. 33, 34, col. 639. Mais Clément d'Alexandrie n'a pas plus de chance que son homonyme romain : sur la foi de quelle citation sans contrôle un sociologue éminent lui peut-il bien attribuer un texte communiste qui ressemble fort à celui de la fausse décrétale citée plus haut? P. Bureau, *La propriété*, dans *La science sociale*, 1902, t. xxxiv, p. 232.

Tertullien prêche de même à Carthage le communisme de la charité, mêlant aux hyperboles de sa ferveur des précisions de jurisconsulte sur le droit de chacun à disposer de ses biens. « Tout est commun entre nous, sauf les femmes, » *Apolog.*, c. xxxix, P. L., t. i, col. 470, 472; et plus loin l'apologiste spécifie que chacun contribue de son aumône à la caisse commune, s'il le veut bien, quand il le veut, comme il le veut et d'après ses moyens. Autant de clauses contraires à l'idéal du communisme obligatoire.

Ainsi des Pères apostoliques aux Pères ou écrivains ecclésiastiques du iii^e siècle, le problème du communisme est *implicitement résolu*, sans même qu'on l'ait posé. Il se résoud par les maximes traditionnelles, évangéliques, du détachement dans la richesse et de l'aumône fraternelle, qui institue simplement des partages charitables entre riches et pauvres. L'Église n'a pas dévié d'un communisme primitif, héroïque et impraticable; elle a tout simplement appliqué les principes de son vrai Maître, en héritant de son cœur et de son bon sens.

2° *Les hérésioques.* — A partir du IV^e siècle, les sectes communistes obligent les théologiens et l'Église à se prononcer directement sur le problème que les primitifs résolvaient sans le poser, en termes implicites. C'est une *situation nouvelle*.

Une secte d'origine orientale, ennemie du travail manuel, érige le communisme de tous les biens en maxime du salut : la secte des *apostoliques*. Voir t. I, col. 1631. Saint Épiphane oppose la tradition à ces faux ascètes, en la développant : « L'Église possède la chasteté et ne blâme pas la vie conjugale ; l'Église possède la pauvreté et ne s'élève pas contre ceux qui détiennent justement des richesses et qui ont hérité de leurs parents, aux fins de subvenir à soi-même et aux pauvres. » *Hær.*, LXI, P. G., t. XLI, col. 1041. Par un raisonnement théologique, d'esprit traditionnel encore, Épiphane rappelle la récompense que le Christ promet aux hôtes de ses disciples, et son précepte de l'aumône : l'un et l'autre supposent que le Sauveur admet le droit de propriété et son exercice même, comme compatibles avec la vie d'un juste, col. 1044.

Une secte d'origine dualiste est clairement visée dans ce passage d'une catéchèse de saint Cyrille de Jérusalem, si décisif : « Les richesses ne sont pas l'œuvre du démon, comme le pensent quelques-uns. Usez de l'argent avec honnêteté, et il ne sera pas mauvais... Je dis cela pour les hérétiques qui condamnent toute possession et toute richesse, comme ils condamnent le corps. Je ne veux pas que vous soyez esclaves des richesses ; mais que vous ne voyiez point en elles un ennemi, lorsque vous les tenez de Dieu pour votre bien. » *Cat.*, VIII, n. 6, P. G., t. XXXIII, col. 632.

Saint Augustin signale aussi le communisme des apostoliques à titre d'hérésie : « Superbement, ils s'intitulent apostoliques, parce qu'ils ne reçoivent dans leur société ni gens mariés ni propriétaires : en cela ils se rapprocheraient de moines et de clercs nombreux dans l'Église catholique ; mais ils deviennent hérétiques lorsqu'ils refusent tout espoir de salut à ceux qui retiennent les biens dont eux-mêmes se privent. » *Hær.*, XI, P. L., t. XLII, col. 32. A propos de la même hérésie, saint Augustin explique la légitimité de la richesse privée dans le sens traditionnel, s'autorisant : 1° de l'histoire du jeune homme riche ; 2° des recommandations de saint Paul à Timothée ; 3° de la description biblique des richesses d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, toutes bénies de Dieu. *Epist.*, CLVII, *ad Hilarium*, n. 23, 25, 26, P. L., t. XXXIII, col. 686, 687.

A propos des confiscations de terres et de villas exercées en Afrique contre les donatistes, saint Augustin reconnaît encore le droit de propriété privée ; mais comme un « droit humain », déterminé par les princes et les lois, tandis que de « droit divin », selon les Écritures, tout est à Dieu : « La terre est au Seigneur avec tout ce qu'elle contient : Dieu fit riches et pauvres d'un même limon, et une même glèbe les supporte. C'est selon le droit humain qu'un homme dit : « Cette villa, « cette maison, ce serviteur est à moi. » Ceci est de droit humain et de droit impérial ; et pourquoi ? Parce que Dieu distribua les droits humains au genre humain par les empereurs et les rois. » *In Joa.*, tr. VI, n. 25, P. L., t. XXXV, col. 1436-1437. Cf. *Epist.*, XCIII, c. XII, n. 50, P. L., t. XXXIII, col. 345.

Ainsi, par voie d'autorité légale, l'institution de la propriété privée remonte à Dieu même, selon saint Augustin.

Ainsi, en tant qu'il se réclame de l'Évangile et se pose comme une loi de salut et de justice, le communisme est classé comme une hérésie parmi les Pères.

3° Avec les *homélistes*, la doctrine traditionnelle se maintient quant au droit de propriété ; seulement, au lieu de viser des hérésies communistes, les Pères combattent des abus de la richesse ; cette visée nouvelle

entraîne le développement d'aspects nouveaux dans la doctrine reçue.

Saint Ambroise dirige l'exposition de son livre sur Naboth contre les *accapareurs de biens-fonds*. *De Nabuthæ Jezraëlita*, P. L., t. XIV, col. 731-756. Cf. I (III) Reg., XXI. « Parmi les opulentissimes, lequel ne s'efforce pas de bousculer le pauvre en dehors de son petit champ, et d'éliminer les sans-richesse des confins de sa terre?... De quel riche une propriété voisine n'enflamme-t-elle pas la cupidité ? » I, 1, col. 731. Ces allusions n'ont rien que de très fondé : les historiens décrivent cet accaparement territorial qui se perpétuait au IV^e siècle, dans l'aristocratie chrétienne, comme le péché héréditaire, la tare originelle du patriciat romain. Voir Ammien Marcellin, sur les Anicii, sur Sextus Petronius Probus, XXIII, 2-XXVII, 3, 11. Paul Allard, *Julien l'Apostat*, I, *L'aristocratie chrétienne*, p. 167, 171.

Aux patriciens accapareurs, Ambroise rappelle une vérité que les anciens Pères ne signalaient pas, mais qui est bien encore d'esprit évangélique, d'essence chrétienne : la création de la terre pour la vie et le bien de tous, par un Dieu Père de tous. Seulement, il accentue cette revendication des fins universelles de la terre et de ses biens, jusqu'à paraître nier le droit particulier du riche : « C'est en commun et pour tous, riches et pauvres, que la terre fut créée : pourquoi donc, ô riches, vous arrosez-vous le monopole territorial ? La nature ne connaît point de riches ; elle n'engendre que des pauvres : nous ne naissons pas avec des vêtements, nous ne sommes point enfantés avec de l'or et de l'argent. » I, 2, col. 731. L'aumône devient en conséquence une restitution : « Ce n'est pas de ton bien que tu accordes à l'indigent, mais du sien que tu lui rends ; car c'est un bien commun, donné à l'usage de tous, que tu usurpes tout seul. La terre est à tous, non aux riches. » XII, 53, col. 747. L'aumône est de la simple justice : « Il est injuste que ton semblable ne soit point aidé par son compagnon, surtout quand le Seigneur Dieu voulut que cette terre fût la commune possession de tous les hommes et leur offrit à tous ses produits ; mais l'avarice a réparti les droits de possession : *avaritia possessionum jura distribuit*. » *In ps. CXVIII*, serm. VIII, n. 22, P. L., t. XV, col. 1303.

Cependant, la donation providentielle de la terre à l'humanité n'empêche pas, toujours selon saint Ambroise, la légitimité de la possession individuelle, ni même de la richesse. « Ce ne sont pas ceux qui ont des richesses, mais ceux qui ne savent pas en user, que frappe la sentence divine : Malheur à vous, riches. » *Expositio Evang. sec. Luc.*, I, V, n. 69, P. L., t. XIV, col. 1654. L'état de riche et de propriétaire n'est pas mauvais en soi : « Ce ne sont pas les riches qui sont damnables, mais les richesses des pécheurs. » *In Ps. XXXVI*, 14, P. L., t. XIV, col. 972.

Cette formelle réserve du droit de propriété nous oblige donc à faire la part de l'hyperbole oratoire et de la réaction extrême, dans le prédicateur et le moraliste militant qu'est saint Ambroise : son expérience de patricien et de magistrat l'a sans doute documenté d'observations assez attristées pour motiver cette allure outrancière ; mais le bon sens naturel et la modération chrétienne n'y perdent pas leurs droits. Le livre sur Naboth représente la richesse comme un présent divin : « De Dieu vous avez reçu ce que vous devez aux pauvres ; à Dieu appartienne vos dons, » c. XVI, n. 66, col. 753 : l'état de riche n'est pas en soi mauvais.

L'attitude de saint Basile est toute pareille en face des *accapareurs* de blé, de vin et d'huile qui spéculent sur la disette en Cappadoce. *Homil. dicta tempore famis et siccitatis*, n. 2, P. G., t. XXXI, col. 309. De même que saint Ambroise, il établit la destination providentielle des biens terrestres pour l'avantage de tous. Deux de ses comparaisons sont devenues célèbres chez les socia-

listes : 1° Celle du théâtre, qu'il emprunte peut-être à Chrysippe, et que Cicéron reproduit, *De finibus*, III, 20. « Qu'est-ce donc qui est à toi ? D'où l'as-tu pris en l'apportant dans la vie ? Tel, au théâtre, un spectateur qui s'installe sur les gradins et qui écarte les arrivants, persuadé de son droit exclusif sur ce qui est disposé pour l'avantage de tous ; voilà l'image des riches : accapareurs du bien commun, ils se hâtent d'abord de se l'approprier. » *Homil. in illud dictum Evangelii secundum Lucam*, XII, 18, n. 7, P. G., t. XXXI, col. 276. — 2° Après cette comparaison citadine, une comparaison rurale, bien en couleur dans un pays d'élevage comme le plateau capadocien ; celle des brebis et des chevaux au pacage : « Ils se laissent chacun la place nécessaire ; mais, nous, ce qui est commun, nous le dissimulons dans notre sein, et nous possédons tout seuls ce qui revient à beaucoup. » *Homil. dicta in tempore famis et siccitatis*, n. 8, P. G., t. XXXI, col. 325. Voilà le langage communiste, ainsi que chez saint Ambroise ; mais voici, comme chez lui encore, la *réserve formelle du droit de propriété* : « Ne pèse pas sur les prix en spéculant sur les besoins ; n'attends pas la disette pour ouvrir tes greniers... Allons, sache varier la distribution de ta richesse ; sois libéral et magnifique dans tes largesses aux indigents. » *Homil. in illud dictum*, etc., n. 3, col. 268. Tes greniers, ta richesse, tes largesses : ceci exprime bien un droit de possession ; mais le droit grevé de charges d'un « mandataire de Dieu, d'un économiste de ses co-serviteurs ». *Ibid.*, n. 2, col. 264. Dans une belle vue de chrétien et de *gentleman*, si l'on ose dire, car saint Basile était de grande race terrienne, l'homéliste veut que les riches procurent le bien public par la circulation de leur richesse : « A mesure qu'on puise dans les réservoirs, ils coulent mieux ; si on les abandonne, ils se corrompent. De même les richesses : au repos, elles demeurent inutiles ; dans le mouvement et le transfert, elles fructifient pour le bien général. » N. 5, col. 272.

Rufin, le traducteur latin de ces homélies de saint Basile, fit circuler sous le nom de ce Père un texte où il est dit : *Terra communiter omnibus hominibus data est : proprium nemo dicat ; quod e communi plusquam sufficeret sumptum, et violententer obtentum est*. Rufin, traduction de l'homélie sur le texte de saint Luc, XII, 8, n. 7, P. G., t. XXXI, col. 1752. Cette phrase n'existe pas dans le texte grec. Rufin la substitue de son cru à la comparaison du théâtre. Il est coutumier de ces remaniements. Bardenheuer, *Les Pères de l'Église*, t. II, p. 361, 362 ; Ebert, *Histoire de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. Aymeric et Condamin, t. I, p. 346, 347. Rufin, d'ailleurs, ne prêche, lui aussi, le communisme que par hyperbole oratoire et réaction de moraliste : plus loin, il définit la richesse « un bienfait du créateur » et non un état de péché ; il réduit l'iniquité du riche à l'exclusive jouissance d'un superflu dont beaucoup d'autres feraient leur nécessaire, n. 7, col. 1751. Quant à la parole : « le riche est un larron », citée comme de saint Basile par E. de Laveleye et d'autres économistes de marque, je ne l'ai trouvée ni dans ce Père, ni dans la traduction de Rufin ; elle contredit d'ailleurs la doctrine de l'un et de l'autre.

Saint Jean Chrysostome reconnaît la légitimité de la richesse, et par suite de la propriété privée. « Pas plus que la pauvreté, la richesse n'est mauvaise en soi ; elle ne le devient que par la conduite de ses possesseurs. » *Homil.*, XV, *ad populum antiochen.*, n. 3, P. G., t. XLIX, col. 158. Il ne faut pas maudire la richesse, mais son usage coupable, *Homil. in I Cor.*, homil. x, n. 4, P. G., t. LXI, col. 87, seulement le riche est tenu de ne pas oublier les fins universelles de sa propriété : de même que le laboureur, le pêcheur, le marin, le forgeron, le soldat, concourent au bien public par l'exercice de leur métier, le riche y doit collaborer par le versement de son superflu. S'il ne le fait pas, c'est

un organe qui se gorge de nourriture aux dépens des autres. Pour inculquer avec plus de force l'obligation de ces libéralités, Jean Chrysostome prêche une sorte de communauté des biens : « N'est-ce pas là un mal de posséder tout seul les biens du Maître, de jouir tout seul des biens communs ? La terre n'est-elle pas au Seigneur, avec tout ce qui la remplit, comme le dit un Psaume ? Si donc nos possessions appartiennent à notre commun Maître, ne sont-elles pas aussi à nos co-serviteurs ? Tous biens de maîtres sont communs ; n'est-ce pas le régime des grandes maisons ? Tous y reçoivent par exemple une égale ration de blé ; elle sort des réserves dominicales, et la demeure du maître est pour tous. Communes également, les possessions impériales : les villes, les places, les promenades appartiennent à tous ; nous y avons tous droit au même titre. » *In Epist. I ad Tim.*, homil. XII, n. 4, P. G., t. LXII, col. 563-564. Néanmoins, ce droit universel des serviteurs de Dieu au partage des biens dont il est le Maître souverain ne périmait pas les droits particuliers des propriétaires : « Si le riche ne convoite pas injustement, il n'est pas mauvais, pourvu que d'ailleurs il donne aux indigents ; mais s'il ne donne pas, il est mauvais et rapace. » *Ibid.* Dans le langage communiste de saint Chrysostome, il faut donc tenir compte de l'hyperbole oratoire, qui enveloppe, du reste, une très chrétienne idée sur les fins sociales de la richesse individuelle. L'orateur d'Antioche ne pense pas autrement que saint Ambroise et saint Basile : ce n'est pas le communisme économique, mais le communisme de la charité, qu'il prêche à des propriétaires dont il respecte les droits.

Saint Chrysostome dépasse néanmoins les autres Pères, lorsqu'il développe complaisamment sa thèse personnelle sur la *supériorité de l'appropriation collective*. On ne se querelle pas, dit-il, pour l'usage des bains, places, promenades et autres lieux publics ; mais pour des maisons particulières et des capitaux. « Ces glaçantes paroles, le tien et le mien, quelles causes de luttes et d'ennuis ? Supprimez-les : plus d'inimitiés ni de noises cherchées : ainsi la communauté des biens nous convient beaucoup mieux et répond mieux à la nature. » *In Epist. I ad Tim.*, homil. XII, n. 4, P. G., t. LXII, col. 564. Cette préférence trahit sans doute ses origines, quand l'orateur déclare sa méfiance pour les richesses en terres, en maisons et en capitaux : telles sont les richesses des grands spéculateurs du commerce d'Antioche, malhonnêtement acquises plus d'une fois. Chrysostome goûte en revanche la richesse pastorale de Job, d'Abraham, des grands cheiks du désert : troupeaux nomades, serviteurs nés sous les tentes du maître, or et argent reçus en cadeaux, sans extorsion ni fraude. C'est peut-être bien oublier, en ce qui concerne les contemporains de l'orateur, les rançons imposées aux voyageurs et les razzias sur les sédentaires, dont vit encore habituellement l'aristocratie des steppes ; car on pourrait lui dire ce que saint Chrysostome adresse aux opulents citoyens d'Antioche : « Tu possèdes le résultat du vol, si tu n'es pas toi-même le voleur. » *Ibid.*, n. 4, col. 563. Mais cette préférence collectiviste de saint Jean Chrysostome ne l'empêche pas de reconnaître, comme tous les autres Pères, les droits de la propriété privée.

4° *Les cénobites*. — Parallèlement à la morale de la propriété, s'affirme la doctrine du *communisme ascétique*, sous la plume, notamment, des Pères qui en furent les promoteurs et les adeptes éminents. Ils s'inspirent des appels de Jésus au communisme évangélique : une tradition puisée aux sources premières vivifie leurs enseignements et leurs pratiques. Une exégèse vécue du « si tu veux être parfait » se transmet ainsi.

Saint Athanase raconte aux moines pour lesquels il écrit la vie de saint Antoine, que celui-ci, riche orphe-

lin, se sentait fortement impressionné par les récits évangéliques de la vocation des apôtres, Luc., v, 11, 28; par le fait de la vie commune à Jérusalem, Act., iv, 35; par les promesses du centuple à ceux qui abandonnent tout pour suivre le Christ. Marc., x, 30. La parole : « Si tu veux être parfait, » entendue à la messe, un dimanche, décide Antoine : il vend ses terres et il vit en ermite du travail de ses mains. *Vie de S. Antoine*, n. 2, P. G., t. xxvi, col. 841, 843. C'est à ce genre de vie et sous la même inspiration qu'Antoine forme les disciples qui viennent s'installer dans son voisinage pour profiter de ses exemples et de ses leçons. *Vie*, n. 17, col. 867, 869; cf. n. 3, col. 844, 845.

Saint Basile atteste lui-même l'influence du communisme évangélique sur ses aspirations décisives à la vie monastique : « Je lus l'Évangile et je remarquai qu'il n'y avait pas de moyen plus propre d'arriver à la perfection que de vendre son bien, d'en faire part à ceux de nos frères qui sont pauvres, de se dégager de tous les soins de cette vie, en sorte que l'âme ne se laisse troubler par aucune attache aux choses présentes; et puis, je désirai trouver quelqu'un de mes frères auquel cette existence agréât, afin de traverser avec lui la mer profonde de la vie. » *Epist.*, ccxxiii, n. 2, P. G., t. xxxii, col. 824.

Saint Jérôme écrit à Pammachius, jeune consulaire de la *gens Furia* qui s'est dépouillé de ses biens et fait moine à la mort de sa femme; il lui commente la parole de Jésus au jeune homme riche dans le sens où la prennent aussi saint Basile et saint Athanasie. *Epist.*, lxxvi, ad Pammach., n. 8, P. L., t. xxii, col. 643; cf. *Epist.*, xiv, ad Heliodorum, n. 6, P. L., t. xxii, col. 350-351; *Comment. in Evang. Matth.*, xix, P. L., t. xxvi, col. 142.

Saint Augustin, de retour en Afrique après la mort de sa mère, vend tous ses biens et en donne le prix aux pauvres. *Epist.*, ccxvi, n. 7, P. L., t. xxxiii, col. 480; *CLVIII*, n. 39, col. 692. Avec ses amis, il se retire sur sa propriété de Thagaste, aliénée d'ailleurs, pour y vivre dans le communisme décrit par les Actes. Sa sœur préside à Hippone un monastère de femmes, dont Augustin règle la vie par la célèbre lettre ccxxi, col. 960, 965, connue dans l'histoire des ordres religieux sous le nom de *Règle de saint Augustin*. Elle pose le principe du communisme en termes formels et inspirés des Actes : « Ne dites pas que rien vous appartienne en propre; mais que tout soit commun entre vous; et que votre préposée distribue à chacune de vous le vivre et le vêtement — non point à parts égales, parce que vos forces ne le sont point uniformément, mais bien plutôt à chacune selon ses besoins. Ainsi, lisez-vous dans les Actes des apôtres que tout était commun entre eux et que chacun recevait à proportion de ses besoins. »

Conclusion. — Les Pères approuvent et pratiquent le communisme facultatif de la vie monastique; les Pères condamnent le communisme prétendument universel et obligatoire des sectes hérétiques; les Pères enseignent les communications de la charité fraternelle, qui oblige les riches au partage de leur superflu, mais sans les dépouiller de leurs droits de propriété, et en visant à ce que celle-ci profite au bien de tous. — Il n'y a pas trace de ce qu'on appelle parfois le *communisme des Pères* dans cet ensemble de doctrines; ce prétendu communisme n'a pu s'imaginer que par une lecture trop confiante de textes apocryphes (le fameux texte, dit de saint Clément), par une lecture hâtive de textes découpés et isolés. Le danger de ces erreurs devrait, comme l'a très bien dit M. Henry Joly, « rendre les écrivains sérieux plus circonspects et leur donner l'idée de vérifier leurs citations. Il est regrettable, par exemple, qu'un livre tel que celui de M. Espinas, *Histoire des doctrines économiques*, Paris, s. d., p. 69, note, croie pouvoir fonder toute une théorie historique de

l'enseignement des Pères de l'Église sur des mots isolés ou tronqués, dont il dit seulement que tel auteur les a cités « sans indiquer les sources ». Cet auteur avait pris ses prétendues citations dans des brochures de quatrième ordre parues avant ou pendant la crise de 1848. » Henry Joly, *Le socialisme chrétien*, Paris, 1892, p. 93, note 2. Cf. P. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 3^e édit., Paris, 1904, t. I, p. 326.

VI. LES SCOLASTIQUES ET LE COMMUNISME. — Les scolastiques nous introduisent dans un milieu doctrinal bien différent de celui des Pères : professeurs d'université ou d'école conventuelle, ils examinent, ils apprécient le communisme au point de vue du droit et de la justice, en théologiens spéculatifs; mais sans viser à réformer les abus existants de la richesse, comme les Pères homélistes; sans combattre des sectes vivantes, comme les Pères hérésiologues; sans émettre de conseils ascétiques, à la manière des Pères cénobites. C'est d'un point de vue essentiellement abstrait que les théoriciens de l'École envisagent le problème du communisme; et ce renouveau de la méthode réalisera d'abord certains progrès que ne permettait pas aux Pères le souci trop prochain du concret et de l'action.

Saint Thomas d'Aquin et Duns Scot parlent chacun du communisme, afin de taxer exactement la culpabilité du vol et le droit des particuliers à posséder.

Comme théologien, saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. LXVI, a. 1, 2, s'en réfère d'abord à la tradition que lui représente le texte de saint Augustin contre les apostoliques : après l'avoir cité dans l'argument *sed contra*, il conclut : « C'est donc une erreur d'avancer qu'il n'est pas permis à l'homme de posséder individuellement. » Mais saint Thomas est encore un théologien philosophe, qui expose le dogme rationnellement, selon ses convenances métaphysiques. Or, le problème du communisme n'est pas seulement résolu par la tradition chrétienne; il est encore philosophique : Aristote le débat en face des utopies platoniciennes; il en propose lui-même une solution fondée sur ses observations des sociétés helléniques. Aristote, *Politique*, I, II, c. I, § 10; c. II, § 1. Commentateur d'Aristote, saint Thomas examine ses raisons et leur bien fondé. *Comment. Polit.*, I, II, lect. IV. Ce ne sont donc pas de simples convenances rationnelles qu'il développera ici en faveur de la tradition; mais de vraies preuves philosophiques. Il trouve là une vérité de l'ordre naturel que son affirmation surnaturelle par l'Évangile et par l'Église ne démantèle pas de ses moyens de démonstration.

C'est dans cette voie de la *philosophie sociale* que saint Thomas innove relativement aux Pères : ils s'occupent de la loi divine et non du droit naturel; chez eux domine l'exégèse positive des témoignages scripturaires et le souci des applications. La théorie philosophique y demeure implicite et voilée; mais dans la *Somme* elle se dégage avec ampleur.

D'abord, elle précise le double fait d'*usage* et d'*administration* des biens extérieurs que l'état de propriété suppose nécessairement : 1^o *potestas procurandi et dispensandi*; 2^o *usus rerum exteriorum*. Cette distinction ne se formule pas chez les Pères; mais l'un et l'autre de ses termes s'y retrouvent alternativement examinés, surtout le second, qui intéresse le plus la conduite du riche envers les indigents. II^a II^e, q. LXVI, a. 2.

Sous le rapport de l'*administration*, saint Thomas juge « permis et même nécessaire » que la propriété soit individuelle plutôt que collective. 1^o Parce que le travail est *plus intense*, dès que chacun l'exerce pour soi; car l'amour de notre bien propre est le plus vigoureux stimulant de notre action; il met en œuvre toutes les énergies de notre nature spécifique et de notre individu. Cf. *Polit.*, I, II, lect. IV, § *Et dicit quod non potest*

de *facili enarrari*. 2^o De même le travail est *mieux ordonné*, lorsque chacun est maître de sa propre affaire : la propriété individuelle perfectionne les *méthodes* aussi bien qu'elle excite les efforts. 3^o La *paix sociale* est *mieux assurée*, dès que chacun possède cette joie de travailler et d'entreprendre pour soi. — Dans le régime de communauté, au contraire, « chacun fuit le labeur et rejette sur autrui ce qui appartient à tous : les personnels nombreux de serviteurs en sont la preuve. » Et puis « nous voyons qu'entre co-possesseurs d'un même domaine indivis, les querelles s'élèvent plus souvent ».

Ces préférences motivées contredisent nettement celles de saint Jean Chrysostome; elles se fondent d'ailleurs sur des observations qui ne seraient pas généralement vraies chez les nomades au désert de Syrie; mais qui le sont parmi les races agricoles de l'Occident. Le régime communautaire des biens, et particulièrement du sol, ne procure le vivre et la paix que dans les pays de productions spontanées abondantes, où des travaux de simple récolte suffisent en général : c'est le régime des pasteurs de grandes steppes, et surtout des steppes riches, bien arrosées; le régime aussi des châtaigneraies du Limousin ou de la Corse; et là, ce régime est selon la justice, parce qu'il assure à tous les moyens de vivre en travaillant. Mais, partout où le sol, où les travaux que comporte le sol exigent main-d'œuvre énergique et méthodes précises, l'indivision nuit au travail et à la paix. Les plus laborieux et les plus avisés ne veulent point partager le fruit de leurs efforts avec des incapables et des paresseux : ils réclament comme une justice la possession d'une terre, d'un outillage et d'une récolte qui valent à proportion de leurs peines. En se maintenant malgré eux, le régime collectiviste serait oppression et injustice. Les préférences de saint Thomas sont parfaitement fondées dans l'hypothèse des *travaux d'extraction et de fabrication plus intenses* où l'Europe du moyen âge primait l'Orient semi-pastoral. De nombreuses observations, devenues classiques parmi les économistes de toute école, illustrent de nos jours cette conclusion. E. de Laveleye, *De la propriété et de ses formes primitives*, 4^e édit., Paris; E. Demolins, *Les commencements de la culture en famille patriarcale*, dans *La science sociale*, 1886, t. II, p. 405; *L'établissement de la culture en famille patriarcale*, *ibid.*, 1887, t. III, p. 264; J. Moustier, *La question corse*, *ibid.*, p. 526 sq.

Devant les préférences de saint Thomas, pour la propriété individuelle, que devient la doctrine patristique de la communauté des biens, établie par le créateur à l'origine et voulue comme une fin essentielle des choses? Saint Thomas se l'objecte; car les textes des Pères sont la plupart insérés par le moine Gratiën au XII^e siècle dans sa collection canonique : cette insertion témoigne de l'importance de ces textes dans les écoles du moyen âge, et en explique l'usage fréquent chez les théologiens du XIII^e siècle et des suivants. A défaut des ouvrages complets, les citations de Gratiën sont en toutes les mains, grâce à la vulgarisation de son *Décret*, dist. I, c. VII; part. I, dist. VIII; part. II, causa XII, q. 1, c. II. La *Somme théologique* s'objecte ainsi la doctrine communiste des Pères, à deux reprises : 1^o en alléguant l'analogie du spectateur au théâtre, d'après saint Basile; cf. *Décret*, *loc. cit.*; 2^o en citant un texte de Rufin, traduction de l'homélie de saint Basile, n. 7, qui est reçu comme de saint Ambroise. *Décret*, dist. XLVII, c. *Sicut hi*. Ces deux difficultés se résolvent par l'observation que les textes objectés parlent seulement du *communisme quant à l'usage*, et saint Thomas l'accepte; mais n'incluent pas le communisme d'occupation et d'administration, que les Pères, d'ailleurs, ont tous rejeté. II^a II^a, q. LXVI, a. 2, ad 2^{um}, 3^{um}.

Le communisme partiel, dans l'usage, est de droit positif divin; puisque saint Paul le recommande expres-

sément aux riches, en écrivant ses instructions à Timothée, a. 2, § *Aliud vero*. De plus, il est « de droit naturel », c'est-à-dire exigé immédiatement par l'essentielle destination des biens de la terre à subvenir aux besoins des hommes, et par l'état de vacance quant à l'emploi, où se trouve de soi le superflu du riche. II^a II^a, q. LXVI, a. 7. En tant que maître de ses biens, le riche doit procéder par lui-même à ce partage dont il a charge, une fois qu'il a pourvu au nécessaire de sa personne, de son foyer et de son rang. II^a II^a, q. XXXII, a. 2. Ce communisme de jouissance n'est pas une véritable restitution; c'est une dette de « justice légale », c'est-à-dire de justice envers la société : la paix publique et l'ordre général exigent que le superflu disponible des riches profite à la classe indigente. II^a II^a, q. CXVIII, a. 4, ad 2^{um}. Sur quoi le commentaire de Cajétan observe que cette nécessité de bien commun autorise de soi la taxation judiciaire des avarés opulents; néanmoins, saint Thomas n'oublie pas que les lois ne peuvent ni tout prévoir, ni tout réaliser : la justice sociale s'accomplit encore d'après le bon jugement et par la décision de l'honnête citoyen : *εὐνομοσύνη*, q. LXXX, art. unic., ad 4^{um}; cf. q. LI, a. 4. La taxation volontaire du riche par lui-même est le procédé normal de ses justes partages : *committitur arbitrio uniuscujusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus*, q. LXVI, a. 7. La libéralité est une vertu de son état, qui doit intérieurement porter l'opulent citoyen à cet acte de justice extérieure, q. CXVIII, a. 3, ad 2^{um}. La thèse patristique du communisme fraternel entre enfants du même Dieu et serviteurs du même Seigneur se précise là, et se dégage de certaines hyperboles, qui la rendaient au premier abord quelque peu ambiguë.

De plus, les Pères exhortent simplement à l'*aumône manuelle* ou aux œuvres d'*assistance* envers les *miséreux* : c'était obvie dans le régime de prolétariat mendiant qu'avaient produit le far-niente oriental et méditerranéen, l'écrasement des impôts dans la classe des curiales, l'excès de développement de la grande propriété foncière et des fortunes commerciales, la concurrence de l'industrie servile aux métiers libres. Paul Allard, *Julien l'Apostat*, I, *Progrès de la classe ouvrière*, p. 226-229; cf. *Décadence de la classe moyenne*, p. 212.

Saint Thomas recommande aussi les *subventions en nature*, qui ne visent pas seulement les miséreux, mais la classe quvrière gagnant sa vie, les paysans. Il retrouve le type de cet usage dans certaines prescriptions du Lévitique et du Deutéronome, sur les droits de glanage, de cueillette ou de grappillage. I^a II^a, q. CV, a. 2, § *Sed circa res possessas*, et ad 1^{um}; cf. Lev., XIX, 9, 10; Deut., XXIV, 19. Bien que ces lois d'Israël soient moralement « lois mortes », q. CIV, elles présentent de suggestifs exemples. Suggestives également, des coutumes analogues, relevées en Grèce par Aristote, q. CV, a. 3; *Polit.*, I, II, lect. IV, § *Ostendit quæ bona*. Ces lois et ces usages antiques rappellent à saint Thomas des faits contemporains : le communisme de la jouissance se retrouve dans le régime médiéval de la propriété privée, sous forme d'affouages, de glandées, de vaines pâtures, consenties par les propriétaires des forêts, des landes, des terres cultivées, aux paysans du village ou de la région. Ce sont là, en Europe, de même qu'en Palestine, les survivances d'un état antérieur de communauté, dans le pays ou dans la race; mais ce communisme usager se subordonne essentiellement à l'appropriation individuelle du sol, quant aux droits de gérance et d'occupation.

Mais que devient encore, sous ce régime, la naturelle communauté que les Pères supposent à l'origine du monde? Saint Thomas se le demande, n'oubliant pas l'axiome de Gratiën qui résume sans nuances les textes patristiques : *Jure naturæ sunt omnia communia om-*

nibus. *Décret.*, part. I, dist. VIII; II^a II^e; q. LXVI, a. 1, obj. 1^a. La réponse à cette difficulté observe que de leur nature (avant occupation, cueillette, travail), les choses sont à tous, en ce sens qu'elles ne sont actuellement à personne; le genre humain n'est en bloc investi par le créateur d'aucun droit collectif sur la terre, ni aucun homme individuellement, d'un privilège qui lui soit essentiel. « La communauté des biens est qualifiée de droit naturel, non pas que l'essence des choses requière la possession de tout en commun et de rien en propre; mais parce que le droit naturel s'abstient de partager les propriétés: c'est affaire plutôt de convention humaine et de droit positif, » ad 1^{am}. Et en effet, « de sa nature, tel et tel champ ne doit pas plus appartenir à un homme qu'à un autre; mais si on le considère au point de vue d'une meilleure exploitation, et d'une paisible jouissance, il convient mieux à un tel qu'à un tel. » II^a II^e, q. LVII, a. 3. De là l'institution spontanée de la propriété individuelle par la coutume générale des peuples (*jure gentium*): c'est une institution spontanément reconnue bonne par la raison naturelle et pratique; et non pas simplement une institution devenue bonne par pure convention et de droit positif, II^a II^e, q. LVII, a. 2, 3; mais, de soi, indifférente au point de vue moral. Il y entre cependant, selon les contingences, une part de convention et de droit positif, serait-il non écrit, comme cela est dans toute coutume où l'arbitrage de la raison reconnaît ce qui doit être préféré. « Ainsi la propriété individuelle ne lèse-t-elle pas le droit de nature; elle s'y ajoute, au contraire, comme une découverte de l'esprit humain. » II^a II^e, q. LXVI, a. 2, ad 1^{am}.

Duns Scot propose, au lieu de cette doctrine, une curieuse hypothèse, dont certains textes des Pères (ou regardés comme tels) lui fournissent le sujet. Il a lu, lui aussi, dans le *Décret*, que « de droit naturel, tous les biens sont communs »; il y a lu aussi, que, selon saint Augustin, le droit individuel de chaque propriétaire est d'origine humaine, royale, impériale. D'où, cette conclusion: le droit de propriété individuelle est un pur droit positif. Et puis, la décrétale prétendue de saint Clément dit que « l'iniquité a distingué le tien et le mien, et que tout au commencement devait être commun ». Et donc, infère Scot, avant le premier péché, qui fut celui d'Adam, le communisme était de précepte, soit naturel, soit divin. Tout fût venu en abondance à des hommes justes et modérés, qui n'eussent convoité l'abus ni l'accaparement de rien, et que la nature servait à souhait. *In IV Sent.*, dist. XV, q. II; *Reportata parisiensis*, l. IV, dist. XV, q. IV.

C'est également l'opinion de saint Bonaventure, *In II Sent.*, dist. XLIV, q. II, a. 2, ad 4^{am}; et des deux maîtres de l'école franciscaine, elle passa plus ou moins aux thomistes et aux éclectiques des temps postérieurs.

Saint Antonin adhère d'une part aux raisons de saint Thomas sur les avantages de la propriété individuelle; mais, d'autre part, il est visiblement influencé par les idées scotistes, et s'inspirant, comme il le dit, du franciscain Jean de Ripa, il ajoute que, dans l'état d'innocence originelle, mieux eût valu la communauté. La pseudo-clémentine insérée au *Décret* constitue pour saint Antonin une décisive autorité, sur laquelle il raisonne tout à fait comme Scot. *Summa theologica*, part. II, tit. I, c. XIV; part. III, tit. III, c. II, § 1, ad 1^{am}. Mais, avec Scot encore, saint Antonin reconnaît que la communauté paradisiaque serait plutôt nuisible au travail et à la paix de l'humanité déchue: « Personne ne voudrait s'approprier le travail et mettre les fruits en commun. »

Suarez s'en tient au même point de vue, tout en remarquant le caractère conjectural des conclusions de Scot. Il voudrait bien savoir quel était le précepte originel du communisme édénique: positif ou négatif? ordonnant le régime communautaire ou prohibant son

opposé? Nul ne le saura jamais, conclut-il; car on ne démontrera pas la naturelle connexion de ces deux choses: justice originelle, communauté absolue des biens. Les conjectures de Scot tendraient seulement à prouver que cet état de choses valait mieux avant le péché; mais, depuis, le contraire est supérieur. *De legibus*, l. II, c. XIV, n. 2, 3, 13. Suarez n'insiste pas d'ailleurs: la question du communisme lui fournit un exemple au passage, pour expliquer les changements possibles de droit naturel d'après certains scolastiques.

Sylvius et Billuart, deux thomistes fidèles, proposent aussi des vues analogues. Pour Sylvius, dans l'état d'innocence, l'humanité, unique propriétaire, eût vécu sans querelles et au large dans le communisme universel; et Billuart regarde cette hypothèse comme la plus probable. Billuart, *De jure et justitia*, diss. IV, a. 1; Sylvius, *In II^a II^e*, q. LXVI, a. 2, concl. 2^a.

Somme toute, en dehors de saint Thomas, les scolastiques ne traitent que très incidemment le problème du communisme; et de plus, leur attention se dévie dans le champ des conjectures sur la communauté des biens durant l'état d'innocence. La question n'avance guère. Cajétan, qui s'abstient de ces considérations invérifiables, se borne, par contre, à de brèves apostilles sur des difficultés de texte dans la Somme. *In II^a II^e*, q. LXVI, a. 1, 2.

Il y a contraste entre ces recherches de *possibili*, et le développement réel, la dissolution ou la réforme d'une foule de communautés propriétaires, sur le sol de toute l'Europe au moyen âge et au commencement des temps modernes. Ce sont, en France, les *compagnies*, *coteries*, *fraternités*, *consortises*; en Allemagne, les *cognationes*, *Margschaften*, *Konne*, *Geschlechter*; elles se retrouvent sous d'autres noms en Italie et en Espagne: autant de types variés de la communauté agricole. Il y a aussi les *communaux* des villages: des prés, des landes incultes où paissent en commun les troupeaux des habitants, et que nul, même le seigneur terrien, ne peut s'approprier. Ce sont encore les *mazades* de la France méridionale, les *crofts* de l'Écosse, les *Allmenden* suisses ou germaniques, avec jouissances indivises de pâtures et de bois, ou même portions de terres arables, périodiquement distribuées. Toutes ces formes de communauté se subordonnent ou se juxtaposent à la propriété individuelle; elles soulèvent à proportion des problèmes de droit, que les jurisconsultes examinent au point de vue de la coutume, que les seigneurs ou communautés tranchent pratiquement au point de vue de leurs intérêts ou de leurs convoitises. Des seigneurs préfèrent une collectivité qui leur réponde solidairement du travail de leurs gens et des revenus de leurs terres; d'autres s'adjugent les communaux. Les moralistes n'auraient-ils pas à se renseigner sur les faits spéciaux de travail et de vie locale qui peuvent justifier l'un de ces régimes plutôt que l'autre? Cela réaliserait un développement progressif des grandes vues générales élaborées par saint Thomas; cela mettrait en circulation des principes de justice applicables à l'état social qui se développe tous les jours, soit en bien soit en mal. Mais le sens de l'observation le cède trop à l'habitude et au goût des généralités métaphysiques; et, tandis que les in-folios s'accumulent sur les problèmes d'ontologie, quelques petites conclusions incidentes suffisent pour les questions de propriété et de communauté. Les féodaux et les vilains qui les débattaient sur le terrain ou devant les cours de parlement vivent dans un monde trop séparé des cités universitaires et des écoles claustrales où professent les scolastiques. Ceux-ci demeurent étrangers aux lentes évolutions ou aux crises de la propriété rurale, et, faute d'un sujet plus à portée, ils étudient le régime des biens dans l'état d'innocence.

Quelque *avantage* ressort quand même de cette hardie incursion au paradis perdu: une juste observation

demeure enveloppée dans l'hypothèse qu'on en rapporte. Il demeure prouvé que le communisme absolu n'est praticable que par, une idéale humanité, assez exempte de convoitises ou, tout au moins, assez maîtresse de ses mouvements pour s'animer dans le travail par les motifs les plus élevés et les plus purs du bien général. De fait, le communisme strict ne se réalise pas dans l'ordre économique; il se mitige toujours de quelques droits de propriété dont jouissent les individus. La steppe est en commun pour les nomades d'une même tribu mongole; mais les hommes y possèdent chacun ses armes, son cheval, son équipement; les ménagères leur tente, leurs ustensiles, leur mobilier de famille. Dans le communisme religieux, le monastère ou l'ordre occupe et administre les biens communs; mais la règle elle-même concède aux individus l'usage privé d'une robe, d'une cellule, de quelques livres ou de quelques outils. Encore, cet usage *dépendant* pèse-t-il lourd à la nature humaine; et des abus y font brèche dès que la ferveur du détachement et de l'union à Dieu est en baisse; telle est, historiquement, l'origine de ces « péculs », pensions mensuelles ou gains divers, que le régime dit « de la vie privée » remet aux mains des religieux dans les communautés en décadence.

Ce n'est donc pas le communisme absolu qui a naturellement favorisé les grands travaux intellectuels ou agricoles des moines, aux belles époques du monachisme; au contraire. Privés des stimulants de l'intérêt personnel et humain, les cénobites eussent dû se relâcher si, par ailleurs, les sacrifices de la pauvreté individuelle ne leur avaient préparé le cœur à un plus vif amour de Dieu et de leurs frères. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. CLXXXVI, a. 2, 3. Ce mobile supérieur compensait dans leur vie l'infériorité économique d'un régime de privation et de mort, et les élevait à certains égards au-dessus des lois ordinaires de l'ordre social : ils travaillaient pour Dieu comme on ne travaille naturellement que pour son intérêt propre. A ce point de vue, il est très juste de dire que dans l'humanité telle qu'elle est, avec ses convoitises et ses faiblesses, le régime de la propriété individuelle est de beaucoup le plus naturellement favorable à un sérieux travail. Les scolastiques l'ont heureusement observé; et l'expérience du cloître, avec ses alternances de ferveur et de relâchement, n'a pas été probablement sans les aider à mieux comprendre par analogie ce qui convient à la masse des hommes. Le strict communisme « n'est applicable que dans un bagne ou dans un monastère ». Ch. Antoine, *Cours d'économie sociale*, p. 501.

VII. LES PAPES MODERNES ET LE COMMUNISME. — La vulgarisation bruyante des doctrines communistes en Europe, entre 1830 et 1848, ramena violemment l'attention des théologiens sur le communisme, non plus paradisiaque, mais révolutionnaire; et le saint-siège à son tour intervint pour engager les évêques à prémunir les fidèles contre ce nouvel entraînement.

Pie IX porte d'abord des *condamnations générales*. Dès son avènement, dans l'encyclique *Qui pluribus*, du 9 novembre 1846, il énumère le communisme avec les sociétés secrètes, les sociétés bibliques, l'indifférence religieuse et la mésestime du célibat ecclésiastique parmi les erreurs modernes, dont le but est de troubler l'ordre social et l'Église : « Telle est la fin de l'exécrable doctrine, dite du communisme; doctrine totalement contraire au droit naturel lui-même, et qui ne pourrait s'établir sans que les droits, les intérêts, les propriétés de tous et la société humaine elle-même soient de fond en comble renversées. »

La même réprobation s'exprime dans l'encyclique *Quanta cura*, du 8 décembre 1864, où le communisme et le socialisme sont qualifiés de « très funeste erreur ». Le *Syllabus* annexé à l'encyclique les catalogue aussi tous deux comme des « pestes », à côté des sociétés

secrètes, bibliques ou clérico-libérales : « Ces sortes de pestes sont fréquemment réprouvées par de très graves et formelles paroles. »

Ainsi, dans l'attitude habituelle de Pie IX envers le communisme, l'indignation domine : elle donne la réplique au scandale des livres et brochures communistes, nouveautés inouïes dans le monde conservateur et religieux de l'époque; nouveautés révolutionnaires, qui font appel aux armes et qui s'affichent paradoxalement : « La propriété, c'est le vol; » [« l'ouvrier qui épargne est un traître : » nouveautés radicales, prêchant un communisme sans nuances.

Au début de son pontificat, Léon XIII réitère fidèlement la condamnation formulée par Pie IX. Dans l'encyclique du 28 décembre 1878 sur les erreurs modernes, il représente le socialisme, le communisme et le nihilisme comme une sorte de grande secte multiforme; et prenant les communistes à partie : « Séduits par la cupidité des biens présents, qui est la racine de tous les maux, et dont l'entraînement a détaché de la foi une foule d'égares, ils attaquent le droit de propriété, sanctionné par le droit naturel; et, monstrueux attentat, pendant qu'ils semblent veiller aux besoins et aux désirs de tous les hommes, ils s'efforcent de ravir et de mettre en commun tout ce qu'ont acquis aux particuliers le titre légitime de l'héritage, le travail de l'esprit ou des mains, et l'épargne. »

Cette condamnation n'est cependant pas une simple redite de celles de Pie IX : elle esquisse de plus, à traits sommaires, une sorte de réfutation, où le communisme se voit opposer les titres variés d'une légitime propriété. C'est que, depuis sa période initiale et révolutionnaire, le socialisme s'est précisé ses vagues aspirations. Karl Marx l'a engagé dans la voie d'une critique armée de science; et, pendant que des professeurs d'économie politique ou des philosophes développent ses thèses, des catholiques allemands, autrichiens, français, belges, italiens, leur opposent des contre-thèses : le mouvement dit *catholique social* attire l'attention de Léon XIII et influence en quelque sorte le procédé de son intervention contre le communisme. Léon Grégoire, *Le pape, les catholiques et la question sociale*, Paris, 1893; Nitti, *Le socialisme catholique*, Paris, 1894; P. Leroy-Beaulieu, *La papauté, le socialisme et la démocratie*, Paris, 1905. L'encyclique *Rerum novarum*, du 19 mai 1891, accentue la réaction doctrinale contre le communisme, et la motive rationnellement par une longue réfutation qui porte contre deux formes de ce système : 1^o Contre le *communisme absolu*, § *Ad hujus sanationem mali*, sq., le pape démontre que la propriété individuelle : 1. est de *droit naturel*, pour l'*individu*, car sa nature d'homme raisonnable a besoin des biens matériels, dans un retour perpétuel de ses indigences, et se trouve apte à user de ces biens avec toute la maîtrise de la raison : 2. pour le *chef de famille*, c'est un droit d'épargner et de posséder, en vue de l'éducation de ses enfants, en vue même de leur avenir d'adultes, à cause des surprises de la mauvaise fortune : 3. pour la *paix sociale*, c'est une nécessité que la propriété ne demeure pas en commun, car ce régime ôterait tout stimulant au travail, amènerait l'égalité dans la misère et ferait peser sur tous une odieuse contrainte. 2^o Au cours de cette réfutation, § *Horum tam perspicua vis est argumentorum*, Léon XIII vise de plus le *collectivisme foncier ou nationalisation du sol*, que soutinrent particulièrement Herbert Spencer, *Social statics*, et Henry George, *Progress and Poverty*, trad. franc., Cf. Ch. Antoine, *Cours d'économie sociale*, c. XVI, a. 4, p. 489 sq. Ce régime est une mitigation du communisme : il accorde bien à chaque homme la propriété de ce qu'il extrait du sol par son travail; mais non celle du sol lui-même, l'homme ne pouvant s'approprier que le fruit de son labeur. On oublie, dans ce

raisonnement, que le travail humain féconde les terres incultes, améliore les productives, et que ces transformations leur deviennent tellement inhérentes qu'on ne pourrait priver le travailleur de posséder le sol où elles se trouvent incorporées, sans lui ôter la maîtrise de son œuvre et de sa chose. Cette observation est de Léon XIII, auquel d'ailleurs Henry George tenta de répondre dans une *Lettre ouverte au souverain pontife*, trad. franç., Bordeaux.

Il est d'ailleurs une *forme* de la propriété collective que Léon XIII recommande comme fondée sur le droit naturel. Celui-ci autorise les ouvriers à se grouper spontanément, pour sauvegarder leurs intérêts professionnels par l'entente collective, soit entre eux, soit en regard du patron; afin de se garantir aussi des secours mutuels en cas de chômage, maladie, accident, vieillesse, décès dans la famille, et autres crises de l'existence; conséquemment, il est juste que l'association ouvrière possède une *caisse commune*. Mais cette propriété collective demeure l'appoint de la propriété, soit individuelle, soit familiale, dont elle subventionne les détenteurs ouvriers. § *Est profecto temperatio ac disciplina prudens*, etc. Voir CORPORATIONS.

L'anti-communisme de l'Église comporte ainsi des nuances diverses, dont il importe de tenir compte pour établir le bilan des oppositions réelles et des ententes possibles entre catholicisme et socialisme. Il y a, dans ce bilan, des condamnations acquises, des accords établis, des questions pendantes.

1^o *Condamnations acquises*. — D'après les Actes pontificaux de Léon XIII et de Pie IX : 1. Le communisme strict est condamné, et ceci renouvelle simplement, à un point de vue moderne, une très ancienne morale des Pères de l'Église. 2. D'après l'encyclique *De conditione opificum*, le collectivisme agraire est également réprouvé en tant qu'il se présente comme un principe de justice absolue, interdisant à tout individu de posséder le sol en particulier. 3. D'après la même encyclique de Léon XIII, la propriété corporative est recommandée. 4. La propriété ouvrière, soit individuelle, soit familiale, est revendiquée comme de droit naturel pour les *fruits du travail*, pour les objets de l'épargne, pour les réserves d'héritage en ligne directe. Des enseignements positifs complètent ainsi les oppositions de l'Église aux doctrines communistes.

Mais ces enseignements ne se présentent pas sous forme de définitions de foi rendues *ex cathedra*; ni ces oppositions, sous forme d'anathèmes dont serait frappée une hérésie. On l'a peut-être oublié, dans une réaction, d'ailleurs juste en principe, contre des publicistes qui méconnaissaient la compétence de la papauté en matière sociale. G. de Pascal, *L'Église et la question sociale*, Paris, p. 1, 8. Les réprobations de Pie IX et les exposés de Léon XIII sont des actes publics et doctrinaux du pontife romain; et ils résument, continuent ou mettent au point des problèmes nouveaux les enseignements traditionnels de l'Église. Encyclique *De conditione opificum*, Exorde, § *Genus hoc argumenti*. Cf. § *Confidenter ad argumentum aggredimur*.

Existe-t-il quelque *censure* canonique portée contre les communistes? M^{or} Haine le pense, à cause de la constitution *Apostolica sedis*, promulguée par Pie IX, le 12 octobre 1869. Selon le savant prélat belge, la 4^e excommunication (simplement réservée au pape) frapperait les socialistes par voie de conséquence. Elle ne vise en termes formels que ceux « donnant leur nom à la secte maçonnerie, à la charbonnerie, ou autres sectes de même genre qui complotent contre l'Église ou les puissances légitimes, soit publiquement soit en secret ». Mais Léon XIII ayant écrit ce qu'on a lu plus haut contre le communisme, le socialisme et le nihilisme, ces paroles autorisent l'application de la censure aux communistes. Haine, *Theologiæ moralis elementa*,

Rome et Louvain, 1899, t. IV, p. 454. D'autres prudents moralistes s'abstiennent totalement de cette assimilation. Clément Marc, *Institutiones morales alphonsiæ*, t. I, n. 1331, p. 864. Cette abstention nous semble juste. En dehors de sectes nommément désignées par le Saint-Office à diverses époques, comme les *Old-Fellows* ou les *Fémians*, la censure vise d'une manière générale les sectes où l'on se lie par un serment d'obéissance aveugle — c'est le genre des francs-maçons — dans un but anticatholique ou révolutionnaire; mais, tout socialiste ne présente pas ces traits de sectaire : le socialisme est un parti politique plutôt qu'une secte assermentée; et il y a des socialistes de réforme et de gouvernement, en très grand nombre, qui ne veulent pas des moyens révolutionnaires.

2^o *Des accords partiels*, amenés ces dernières années par l'évolution du socialisme, atténuent sensiblement son opposition aux doctrines catholiques. Dans un complexe mouvement de bon sens pratique, d'intérêt électoral bien entendu, et de progrès scientifique, les doctrinaires et les meneurs du socialisme s'éloignent considérablement du communisme absolu et naïf des temps anciens. Ils maintiennent toujours en principe que l'appropriation collective doit l'emporter sur l'autre; mais ils concèdent celle-ci expressément, pour les *produits du travail individuel* et les objets acquis *en échange* de ces produits : meubles, tableaux, chevaux, maison bâtie par le travailleur ou à ses frais. Georges Renard, *Le régime socialiste*, 2^e édit., Paris, 1901, p. 34, 35. De ce chef, les collectivistes actuels ne préchent rien de contraire à la doctrine catholique; ils reconnaissent même comme Léon XIII le droit propre du travailleur sur la chose qui est son œuvre.

M. Georges Renard admet encore que les *objets d'usage personnel*, comme vêtements, livres et mobilier, « doivent rester propriété personnelle; » de même, les *moyens* ou *instruments* de travail qui sont proprement *ouvriers*, et non capitalistes, comme « la brouette du paysan ou l'aiguille de la ménagère ». Schæffle allait même jusqu'à reconnaître que le maintien du droit d'héritage ne lésait aucunement le principe du collectivisme; mais M. Georges Renard ne le concède que pour les objets d'usage personnel : en dehors de cette exception le travailleur n'aurait pas la capacité de léguer même les produits de son travail. *Op. cit.*, p. 34, 35. Il est quand même juste de le constater : sur plusieurs points d'enseignement et de revendication, les socialistes contemporains atténuent la rigueur de l'ancien communisme : on dit qu'ils s'*embourgeoisent*; le fait est qu'ils obéissent à un mouvement de prudent et honnête bon sens. Gayraud, *Un catholique peut-il être socialiste?* dans la *Revue du clergé français*, 1^{er} août 1904, p. 552.

Ces atténuations du socialisme assagi ne vont pas néanmoins, sans maintenir le principe de l'appropriation collective, que M. Georges Renard déclare être la base principale du régime socialiste : il ne concède en somme le droit de propriété individuelle que pour des objets à son avis secondaires. Le sol et le sous-sol, dans les grandes entreprises de culture, de mines, de fabrication, de transports, doivent s'attribuer à la nation ou à des collectivités fermières, ainsi que les bâtiments d'exploitation et tout le matériel. Ces immenses ressources deviennent, en effet, des moyens d'oppression pour le patron capitaliste en face de l'ouvrier. De ces conclusions, les socialistes apportent une raison d'évolution historique — à discuter par les économistes — et une raison morale : il est injuste que des *produits collectivement élaborés* dans le régime du machinisme industriel soient possédés par *des individus* : le patron, ou les actionnaires qui en tiennent lieu, possèdent au détriment des producteurs, qui sont les ouvriers. G. Renard, p. 34.

3^o Ici, des *questions* demeurent *pendantes*, que discu-

tent les moralistes, et que l'Église n'a point résolues par voie d'autorité. Il demeure permis de croire que les socialistes appliquent mal un principe excellent. La production de nos grands ateliers à machines n'est pas une besogne collective où tout le monde fait équivalamment la même chose, mais une *tâche hiérarchisée*. Le premier de tous les travailleurs est le patron : il choisit les matières ouvrables, il surveille et améliore l'outillage, il recherche les débouchés, il organise la vente, et, pour tout cela, il se procure par le crédit des capitaux considérables de roulement : toutes ces opérations requièrent intelligence naturelle, savoir acquis, prudence économique, le tout activement exercé. Du fond de son bureau, le patron mène ses ouvriers, comme la pensée mène la main, et celle-ci, le simple outil. Les ouvriers travaillent comme des instruments sous la direction intelligente du patron. Il est le *principalis artifex* dont l'idée façonne tout ce que manufacturent ses ouvriers et lui donne sa valeur. Le dépouiller de son droit de propriétaire sur ses moyens de production serait aussi injuste que de spolier l'ouvrier du fruit de son travail. Ainsi, le machinisme industriel sélectionne de fait une aristocratie naturelle du travail ; et, en droit, il est juste que les chefs effectifs de cette classe possèdent ce qu'ils savent gérer et rendre productif. L'ouvrier qui élabore des matériaux à eux, selon leur idée, mérite simplement la rétribution de son travail sur des choses qui leur appartiennent. Voir SALAIRE.

Toutefois, le régime de la grande industrie postule et engendre de plus l'association ouvrière, qui, elle-même, subventionne ses membres par le moyen de leurs cotisations et de leur *caisse commune*. Cet appoint collectif aux ressources individuelles des salariés leur devient une force nécessaire et puissante en face des crises de la vie domestique ou du travail ; cette force rétablit l'égalité sur le marché du travail entre les employeurs et les employés, et la justice réclame sa présence. Howell, *Le passé et l'avenir des Trade Unions*, trad. Lecour Grandmaison, Paris, 1892 ; P. de Rousiers, *La question ouvrière en Angleterre*, Paris, 1895 ; P. Bureau, *Le contrat de travail, le rôle des syndicats professionnels*, Paris, 1902. Par suite, les métiers divers que le machinisme et le grand atelier ont transformés réclament un régime varié de propriété patronale, de propriété ouvrière, de propriété syndicale, également requis par les besoins des travailleurs et par leurs droits. Voir CORPORATIONS.

Ces exigences concordantes des faits économiques et des principes moraux permettent de croire que la morale chrétienne ne sanctionnerait pas cette spoliation du patronat, que le collectivisme actuel réclame encore. Ce serait injuste deux fois : pour le patron d'abord ; ensuite pour la classe ouvrière, elle manquerait des chefs naturels dont elle a besoin dans les ateliers, et que remplacerait — au détriment de tous — l'État, mauvais patron par essence. Voir ÉTAT, l'État patron. Sans doute, cette conclusion ne se propose ici qu'à titre d'opinion. Nul n'a le droit d'engager par avance l'Église dans un problème que discutent respectivement, selon leurs compétences, les moralistes et les sociologues. Mais, le principe de justice qui attribue le produit au producteur ne requiert-il pas les trois formes de propriété qu'on vient de distinguer, étant donnés les producteurs qui se hiérarchisent dans le grand atelier ?

Les citations qui étaient nécessaires dans le cours de cet article nous ont amené à y donner les références complètes des *sources théologiques* de la doctrine sur le communisme. On les trouvera classées par ordre de date dans les paragraphes relatifs au communisme évangélique et à l'essai de Jérusalem (*Nouveau Testament*), aux *Pères de l'Église*, aux *scolastiques*, aux *papes modernes* (*Actes pontificaux*).

Par suite, il a semblé préférable d'annexer parallèlement à chaque partie du sujet l'indication des *ouvrages spéciaux* de science pure, où se trouvent décrits les faits économiques, donnant

sujet, selon les époques et les milieux, aux développements variés de la morale chrétienne sur le communisme. Ces matériaux scientifiques et ces principes moraux doivent, en effet, se combiner dans toute étude théologique sur le communisme : « La justice, dit saint Thomas, doit s'observer universellement ; mais la définition des choses qui sont justes par institution divine et humaine varie nécessairement, selon les états différents des hommes. » *Sum. theol.*, I^{re} II^{re}, q. CIV, a. 3, ad 1^{um} ; cf. ad 2^{um} ; II^{re} II^{re}, q. LVII, a. 2.

M.-B. SCHWALM.

COMMUNISTES, hérétiques du moyen âge. Ils figurent, sous le nom de *communelli*, dans la dernière des constitutions de Frédéric II contre les hérétiques (22 février 1239). Cf. J.-L.-A. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Frederici II*, Paris, 1857, t. v, p. 280. Étienne de Bourbon raconte qu'un hérétique, de retour de la Lombardie, où il avait séjourné pendant dix-huit ans, lui dit qu'il y avait là dix-sept confessions hétérodoxes, qui s'excommuniaient les unes les autres, et, parmi elles, les *communiati* ainsi appelés *quia communia omnia dicunt esse debere*. Cf. ses *Anecdotes historiques*, publiées par A. Lecoy de la Marche, Paris, 1877, p. 281. Tels sont les seuls renseignements que nous ayons sur les communistes du moyen âge. Frédéric II, qui énumère pêle-mêle dix-neuf sectes ou portions de sectes hérétiques, place les *communelli* entre les *run-cariens*, secte probablement cathare d'après C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, 1859, t. II, p. 283, vaudoise d'après P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle*, Paris, 1903, p. 185, et les *warini*, secte inconnue. Étienne de Bourbon les met entre une secte manifestement vaudoise (elle professe que les femmes, tout comme les hommes, sont prêtres, à condition d'être saintes) et une secte de rebaptisants. Les communistes formèrent-ils une secte à part, ou se rattachèrent-ils aux vaudois ou aux cathares ? Schmidt, *op. cit.*, t. I, p. 143, en fait une secte autonome, à la fois communiste et anabaptiste (ce dernier point est inexact ; les rebaptisants dont parle Étienne de Bourbon sont présentés par lui comme différents des communistes). Alphandéry, *op. cit.*, p. 186, les considère comme un groupe vaudois et le contexte d'Étienne de Bourbon semble autoriser cette manière de voir. Mais faut-il prendre avec une rigueur absolue toutes les données fournies à Étienne par l'hérétique revenu de la Lombardie ? Et n'y aurait-il pas lieu de rattacher plutôt les communistes aux cathares ? Incontestablement les idées communistes furent en faveur chez les cathares, cf. V. Pareto, *Les systèmes socialistes*, trad. Paris, 1902, t. I, beaucoup plus que chez les vaudois. Alain (non pas de Lille, mais peut-être du Puy), *De fide catholica contra hæreticos sui temporis*, P. L., t. CCX, col. 366, dit qu'ils affirmèrent que *lex naturalis dicat omnia esse communia*. Et, dans la table de concordance des opinions des trois groupes cathares, albanais, bagnolais et concorézien, qui fut dressée vers le milieu du XIII^e siècle et qui nous a été conservée par le chroniqueur ferrais Peregrinus Priscianus, apparaît comme commune aux trois groupes cette affirmation *quod Ecclesia non debeat possidere aliquid nisi in communi*. Cf. C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1845, t. I, p. 530.

F. VERNET.

1. COMMÈNE Andronic, fils d'Isaac Commène, Sébastocrator. Né en 1113, il fut, selon Hertzberg, l'aventurier le plus célèbre de son siècle, et sa vie est un roman où la fantaisie semble s'être donné libre carrière. Au dire de Nicétas Choniates, il était très versé dans les lettres. L'Écriture sainte lui était très familière, et de ses lèvres jaillissaient souvent les paroles et les sentences de l'apôtre saint Paul. *P. G.*, t. CXXXIX, col. 580. En 1182, la faveur du peuple le fit monter sur le trône impérial de Byzance. Il s'y livra à des atrocités inouïes,

qu'il dut payer bien cher lorsque, par l'avènement au trône d'Isaac Commène (1185), il fut dépouillé de la pourpre et livré à la fureur de la populace. Il mourut au milieu d'affreux supplices, en répétant ces mots : « Mon Dieu, aie pitié de moi ! Pourquoi briser un roseau déjà plié par la tempête ? » *P. G.*, t. CXXXIX, col. 712. Sous le nom d'Andronic Commène a paru un *Dialogue contre les juifs*, un ouvrage très étendu de polémique religieuse, où l'auteur, selon Basnage, fait preuve d'une grande érudition. Il y expose et y démontre la doctrine chrétienne sur la Trinité et l'Incarnation. Il y donne les raisons pour lesquelles Dieu n'a pas révélé clairement aux juifs ces deux mystères. Il rappelle aux juifs qu'ils n'ont plus de sacerdoce, et que par conséquent ils doivent se soumettre au pontife suprême qui les a rachetés. Ce dialogue est-il bien l'œuvre d'Andronic Commène ? On peut en douter. Au c. XLI, la ruine de Jérusalem est datée de l'an 5563 de la création du monde et on ajoute qu'il s'est écoulé depuis lors 1255 ans. *P. G.*, t. CXXXIII, col. 869. D'après les calculs de Jean Lievens cela conduit à l'an 1327, et d'après Basnage à l'an 1310. Warthon et Le Mire attribuent ce dialogue à l'empereur Andronic II Paléologue (1282-1328). La question d'auteur n'est pas tranchée, mais M^{rs} Ehrard dit avec raison que la date de cet ouvrage doit être retardée jusqu'au commencement du XIV^e siècle.

Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, Cologne, 1720, p. 598-599; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. VII, p. 730-731; t. VIII, p. 347; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Leipzig, 1722, t. II, col. 1604-1606; Canisius, *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum, sive lectiones antiquæ*, Amsterdam, 1725, t. IV, p. 254-330; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897, p. 91.

A. PALMIERI.

2. COMMÈNE Jean, théologien grec du XVIII^e siècle, est né à Constantinople. Il fit ses études en Italie où il prit les diplômes de docteur en médecine et en philosophie. De retour en Orient, il enseigna à l'académie de Bucharest, et en 1700 visita les Lieux-Saints et le mont Athos. C'est en ce lieu qu'il prit l'habit monastique, et en 1710 il fut consacré métropolitain de Drystra. Il mourut en 1719 à Bucharest. Il éditait le *Προσκυνητάριον τοῦ ἁγίου ὄρους τοῦ Ἀθωνος*, 1701. Les historiens de la littérature néo-hellénique lui attribuent deux ouvrages de théologie intitulés : 1^o *Ἐπιχειρήματα τινὰ ἐκδηθέντα ἐκ τῆς θεολογικῆς περὶ μυστηρίων πραγματείας πινῶν τῶν Λατινορρόνων ἀπὸ τῆς λατινικῆς εἰς τὴν Ἑλλάδα μετενεχθέντα φωνήν*; 2^o *Περὶ τοῦ διὰ τινῶν ρημάτων γίνεται ἡ τοῦ μυστηρίου τῆς εὐχαριστίας μεταβολή*.

Montfaucon, *Palæographia græca*, Paris, p. 440-499; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 644; Sathas, *Νεοελληνικὴ φιλολογία*, Athènes, 1868, p. 397-399; Demetrapopulo, *Ὁρθόδοξος Ἑλλάς*, Leipzig, 1872, p. 169-170; Id., *Προσθήκαι καὶ διορθώσεις*, etc., Leipzig, 1871, p. 62-63; Zaviras, *Nia Ἑλλάς*, Athènes, 1872, p. 345-346; Bianu et Hodos, *Bibliographia românescă veche*, Bucharest, 1900, p. 422-423; A. P. Kerameus, *Ὁ τελευταῖος Κομνηνός, Διάκτον τῆς ἱστορικῆς καὶ θρησκευτικῆς ἐταιρείας τῆς Ἑλλάδος*, t. II, p. 667-679; *Revista theologica*, Jassy, t. III, p. 231-237.

A. PALMIERI.

3. COMMÈNE-PAPADOPOLI Nicolas, théologien et érudit grec, né dans l'île de Candie le 5 janvier 1651. Il entra au collège grec de Saint-Athanase en 1665, et en 1670, ayant achevé ses humanités, il fut admis dans la Compagnie de Jésus. Il y resta jusqu'à 1686, époque à laquelle ses supérieurs l'obligèrent à se retirer. Le grand-duc de Toscane, Cosme III, lui témoigna beaucoup de bienveillance, et le nomma abbé de Saint-Zanobi in Mugello. Quelque temps après il devint recteur du collège de Capo-d'Istria et en 1668 professeur de droit canon à l'université de Padoue. Il quitta l'enseignement en 1738 et il mourut le 20 janvier 1740. Voici la liste de ses ouvrages : 1^o *De grecis schismaticis ad S. unionem adducendis commentarius in forma episto-*

lari enarratum, 1692, publié par Nilles, *Symbolæ ad illustrandam historiam Ecclesiæ orientalis*, t. II, p. 937-959; il y expose les causes du schisme et les moyens de rétablir l'union; 2^o *Adversus hæreticam epistolam Johannis Hockstoni responsio*, Venise, 1703; Jean Hockston, missionnaire anglican à Constantinople, l'avait vivement attaqué au sujet de ses *Prænotiones*; 3^o *Historia gymnasii patavini*, 2 vol., Padoue, 1726; cette histoire fournit beaucoup de renseignements sur les théologiens qui ont fréquenté l'université de Padoue, mais la critique de Papadopoli laisse beaucoup à désirer; 4^o *Prænotiones mystagogicæ ex jure canonico sive responsa sex, in quibus una proponitur commune Ecclesiæ utriusque græcæ et latine suffragium de iis quæ omnino præmittenda sunt ordinibus sacris, atque obiter et Græcia adversus calumniatores defenditur, et præcipue photianorum ineptiæ refelluntur*, Padoue, 1697; le but de Papadopoli est de montrer que les Églises grecque et latine n'ont point d'opposition irréductible ni dans leurs croyances dogmatiques ni dans leur liturgie; il réfute les deux théologiens grecs les plus célèbres des XVI^e et XVII^e siècles, Maxime Margounios, évêque de Cythère (XVI^e siècle), et Georges Coresius de Chios (XVII^e siècle). Cet ouvrage de polémique doit être lu et consulté avec une extrême réserve. Papadopoli n'a pas été consciencieux et loyal; il cite fréquemment sous le nom d'auteurs connus des ouvrages qui n'ont jamais existé. Toutefois, l'ouvrage n'est pas sans mérite et complète sur plusieurs points les travaux d'Allatius et d'Arcudius.

Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII^e siècle*, t. III, p. 410-423; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, t. III, col. 1232; Facciolati, *Fasti gymnasii patavini*, Padoue, 1757, p. 84-85; Colle, *Storia scientifica letteraria dello studio di Padova dalla sua fondazione sino all'anno 1405*, Padoue, 1824, t. I, p. VIII-XII; Vendoti, *Προσθήκη τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας Μελετίου Ἀθηνῶν*, Vienne, 1795, p. 230; Zaviras, *Nia Ἑλλάς*, Athènes, 1871, p. 498-500; Sathas, *Νεοελληνικὴ φιλολογία*, Athènes, 1868, p. 474-476; Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXII, p. 90-91; Nilles, *op. cit.*, Inspruck, 1885, t. I, p. 12-14, 18-23, 101-103, 360-361; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1214.

A. PALMIERI.

COMOUTOS Antoine, théologien grec, né à Zante. En 1724, le franciscain Pozzo di Borgo, sur l'invitation de l'évêque latin de Zante, publiait une thèse théologique pour défendre contre les écrivains grecs orthodoxes l'enseignement latin concernant les azymes. Comoutos lui répondit par l'ouvrage suivant : *Il Maestro disingannato, ossia Risposta all'Apologia del molto Reverendo Padre Antonio Pozzo di Borgo, et in cui sostiene conformarsi meglio all' Istituzione di Jesu Cristo il rito dei Latini consegnando la santissima Eucaristia in pane azimo*, Amsterdam, 1736.

Sathas, *Νεοελληνικὴ φιλολογία*, Athènes, 1868, p. 599-600; Démétrakopoulou, *Ὁρθόδοξος Ἑλλάς*, Leipzig, 1871, p. 176.

A. PALMIERI.

COMPAGNIES MAUVAISES. — I. Notion. II. Obligation de les éviter. III. Mesures à prendre pour les empêcher.

I. NOTION. — Par compagnie on entend une réunion de personnes assemblées pour le plaisir d'être ensemble. Une mauvaise compagnie est une réunion de personnes qui se portent mutuellement au mal, par la parole, par l'exemple. Rien de plus fréquent que les mauvaises compagnies. Elles sont un danger pour tous les âges de la vie, spécialement pour l'enfance et la jeunesse. Elles peuvent se rencontrer partout, elles se présentent avec une infinie variété de circonstances. Mais il y a des risques plus directs de rencontrer de mauvaises compagnies, dans certaines maisons d'éducation, à la caserne, au cabaret, à l'usine et à l'atelier, dans certains cercles ou patronages, dans certaines sociétés de tir ou de gymnastique, sur les promenades publiques, dans les soirées, dans les veillées ou assemblées nocturnes

où se réunit la jeunesse de la campagne, etc. Ces réunions peuvent être plus ou moins une occasion de péché, puisqu'on y trouve souvent des excitations au mal.

II. OBLIGATION DE LES ÉVITER. — La fuite des mauvaises compagnies s'impose comme un devoir rigoureux. La sainte Écriture, surtout dans les livres sapientiaux, fait à cet égard les recommandations les plus pressantes. *Ne delecteris in semitis impiorum, nec tibi placeat malorum via. Fuge ab ea, nec transeas per illam; declina et desere eam.* Prov., iv, 14, 15. *Amicus stultorum similis efficietur.* Prov., xiii, 20. *Cum fatuis consilium non habeas.* Eccli., viii, 20. Voir encore Prov., i, 10-16; xxiv, 21; Eccli., xii, 13; xiii, 1; Ps. cv, 35; I Cor., v, 9-13. Le danger des mauvaises compagnies avait été remarqué par les païens eux-mêmes. Saint Paul, I Cor., xvi, 33, cite un vers de Ménandre : *Φθέρουσιν ἥδη χρῆσθ' ὁμιλίαι κακαί*; « les mauvaises compagnies (et non les conversations, *colloquia*, comme a traduit la Vulgate) corrompent les bonnes mœurs. »

D'ailleurs, ces préceptes et maximes des saints Livres sont en parfaite conformité avec la droite raison. Les mauvaises compagnies constituent une occasion de péché, plus ou moins dangereuse, selon les circonstances. Celui qui les fréquente s'expose non seulement à subir, mais encore à donner de mauvais exemples. Il existe entre compagnons vicieux une solidarité dans le mal : chacun contribue pour sa part à l'œuvre de perversion. On est donc tenu de fuir les mauvaises compagnies comme on est tenu de fuir l'occasion du péché, et d'éviter ce qui peut être pour le prochain un sujet de scandale. Il en résulte que celui qui ne rencontrerait pas pour son propre compte dans une mauvaise compagnie une occasion prochaine de pécher, serait néanmoins obligé, pour l'exemple, de s'en éloigner. En participant à certaines réunions, en se rendant dans certaines sociétés, on peut donner aux autres la pensée de les fréquenter. Qu'une personne, dont l'exemple peut être suivi par d'autres, soit assidue à des réunions impies ou licencieuses, plusieurs ne manqueront pas de se prévaloir de sa conduite et l'imiteront sans scrupule.

Mais, outre ces motifs généraux, il y a des raisons plus spéciales que l'on peut faire valoir contre la fréquentation des mauvaises compagnies.

L'homme est naturellement porté à imiter ses pareils. D'où vient le vieil axiome latin : *Magis movent exempla quam verba*, et les proverbes français : « Qui se ressemble s'assemble. — Dis-moi qui tu hantes, et je te dirai qui tu es. » Or, il est d'expérience que la séduction du vice est ordinairement plus puissante que l'attrait de la vertu. Saint Jérôme l'a remarqué : *Proclivis est malorum imitatio, et quorum virtutes assequi nequeas, cito imiteris vitia.* *Epist.*, cvii, ad *Lætiam*, P. L., t. xii, col. 872. Le danger d'imiter les vices de ceux dont on fréquente la société augmente en raison de l'intimité dans laquelle on vit avec eux. Dans une société d'amis, dit saint Alphonse, un seul scandaleux suffit pour corrompre tous les autres. *Sermons abrégés*, Tournai, 1877, p. 464.

Les mauvaises compagnies fournissent encore aux méchants des prétextes de justifier leur coupable conduite. Ceux qui s'adonnent à l'ivrognerie, au vol, au libertinage aiment à se joindre à des compagnons qui se livrent aux mêmes désordres. Il s'établit souvent entre eux une criminelle émulation et ils se glorifient des excès dont ils devraient rougir : *O nimis inimica amicitia! cum dicitur : Eamus, faciamus; pudet non esse impudentem.* S. Augustin, *Conf.*, l. II, c. ix, P. L., t. xxxii, col. 682.

Celui qui fréquente des hommes impies ou vicieux s'expose donc à perdre la foi et les bonnes mœurs. Sans doute, selon la remarque de saint Paul, I Cor., v, 10, il y a des relations avec les méchants que l'on ne

peut éviter. Quelques-unes sont même imposées par la justice ou la charité; mais il est nécessaire de s'interdire celles qui ne sont point légitimées par un motif sérieux. Comme le dit très bien Bourdaloue : « Hors des termes de la nécessité et de la justice, quand les choses sont dans la liberté de notre choix, chercher les impies et entretenir avec eux des habitudes volontaires, des amitiés mondaines et profanes, des familiarités dont le prétexte est le seul plaisir et que nulle raison ne justifie, je dis que c'est aller directement contre les ordres de Dieu. » *Sermon sur la société des justes avec les pécheurs.*

III. MESURES À PRENDRE POUR LES EMPÊCHER. — On peut lutter avec succès contre les mauvaises compagnies, soit directement, soit indirectement : directement, par voie d'autorité ou de persuasion, en interdisant les réunions dangereuses ou en cherchant à en détourner par de sages conseils; indirectement, en prévenant au moyen d'une solide instruction religieuse et d'une sérieuse formation morale contre la séduction des mauvaises compagnies, et en créant des œuvres de préservation et de patronage où ceux qui le désirent trouvent une bonne société.

1^o Les évêques ont le devoir non seulement d'encourager les associations honnêtes et chrétiennes, mais aussi de s'enquérir des compagnies mauvaises qui se rencontrent le plus fréquemment dans leur diocèse, pour obvier aux dangers qu'elles font courir, et, au besoin, les interdire, s'ils le peuvent efficacement.

2^o Les curés doivent exercer une active surveillance dans leur paroisse, se renseigner sur ce qui se passe dans les ateliers, les cabarets, les promenades publiques, et autres lieux de réunion, s'efforcer de remédier au mal constaté, d'abord par de sages exhortations et, s'il le faut, en rappelant aux maîtres et aux parents leurs devoirs. Pour parer au danger des mauvaises fréquentations, ils introduiront et favoriseront, dans leurs paroisses, les œuvres de préservation et de patronage. Selon la juste remarque de Berardi, *Casus conscientiae*, fasc. 5, casus vii, p. 80, les anciennes confréries sont toujours utiles, mais à l'heure présente elles ne suffisent plus. Il est nécessaire d'y adjoindre des œuvres plus modernes, telles que cercles, patronages, mutualités. Dans les villes surtout, les personnes qui ne s'aggrègent pas aux associations catholiques sont presque toutes entraînées par le courant qui mène à l'impiété ou à l'indifférence religieuse. Il est à souhaiter qu'il y ait des œuvres de préservation pour chaque catégorie de fidèles, pour les femmes et les jeunes filles, aussi bien que pour les hommes et les jeunes gens.

3^o Les confesseurs interrogeront leurs pénitents sur les compagnies fréquentées, et ils appliqueront les règles de conduite qui conviennent aux occasionnaires. Voir OCCASION DE PÉCHÉ.

4^o Les directeurs ou supérieurs de maisons d'éducation ne toléreront pas les amitiés particulières. Ils expulseront les sujets vicieux qui seraient pour d'autres une cause de perdition. Saint Alphonse dit que l'évêque doit congédier avec fermeté les séminaristes incorrigibles et scandaleux dont un seul suffirait à pervertir tous les autres. *Œuvres ascétiques*, trad. Dujardin, t. xviii, p. 206, *Réflexions utiles aux évêques.*

5^o Les parents détourneront avec soin leurs enfants de la fréquentation des mauvaises compagnies; ils les feront entrer dans les patronages ou cercles catholiques, et leur interdiront de s'affilier aux sociétés qui, sous le couvert d'une apparente neutralité, propagent trop souvent l'indifférence religieuse et l'impiété.

6^o Le devoir des magistrats est de veiller à l'observation des règlements de police qui assurent la bonne tenue des débits de boissons et des établissements meublés; d'interdire les cortèges, les représentations, les divertissements, où la foi et les bonnes mœurs

séaient attaquées; de favoriser la vertu, et s'ils ne peuvent supprimer complètement le vice, de le forcer du moins à ne pas s'étaler effrontément.

Bourdaloue, *Œuvres complètes*, Paris, 1846, t. II, p. 656; Paul Ségnier, *Sermons*, Paris, 1860, t. II, sermon LXXI; Houdry, *La bibliothèque des prédicateurs*, Paris, 1870, t. I; Lejeune, *Œuvres*, serm. CCCXLII, Paris, 1852, t. XII, p. 228-244; S. Alphonse de Liguori, *Sermons abrégés*, serm. XLII, *Œuvres complètes*, trad. Dujardin, t. XVII, Tournai, 1877, p. 459-467.

L. DESBRUS.

1. COMPENSATION OCCULTE. — I. Définition.

II. Légitimité morale moyennant certaines conditions.

I. DÉFINITION. — C'est l'acte par lequel en cas d'impossibilité de recourir à aucun autre moyen de réparation ou de dédommagement l'on retient en secret sur les biens de l'injuste détenteur ou dommageable ce qui est nécessaire pour réparer le droit lésé. — 1^o Par le fait que l'on agit uniquement par sa propre autorité, la compensation occulte se distingue : 1. de la compensation légale déterminée par la loi ou par une décision judiciaire préalablement sollicitée; 2. de la compensation arbitrale fixée par un arbitre préalablement choisi et accepté. Nous n'avons à parler ici ni de l'une ni de l'autre. — 2^o La compensation occulte ne peut être un acte de la vertu de justice, puisque cette vertu ne peut être strictement observée que vis-à-vis d'une autre personne, *cum nomen justitiae equalitatem importet, ex sua ratione justitia habet quod sit ad alterum*. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. LVIII, a. 2. C'est un acte provenant de la charité envers soi-même, acte par lequel on veut son propre bien de manière à n'enfreindre aucun précepte posé par d'autres vertus. — 3^o Cet acte de charité envers soi-même doit strictement respecter tous les droits que la justice commutative oblige à ne point violer dans le prochain. A cette fin : 1. il est requis que le droit que l'on veut actuellement réparer soit suffisamment certain. Une certitude absolue est-elle strictement requise ou une sérieuse probabilité peut-elle suffire? En principe, une sérieuse probabilité sur la légitimité de son droit dans tel fait matériellement certain peut suffire; c'est en ce sens que l'on admet communément qu'avec le droit de se compenser peut exister chez autrui le droit de se pourvoir devant les tribunaux, pourvu que l'on soit résolu à se soumettre à la juste décision judiciaire. Cependant comme l'illusion est très facile et très fréquente en une matière où les intérêts sont directement en jeu, l'on devra pratiquement ne point agir d'après une simple probabilité sans l'avis d'un confesseur ou directeur prudent. Lehmkühl, *Theologia moralis*, t. I, n. 939. — 2. Il est requis que le droit que l'on réclame soit actuellement exigible. C'est le principe qui règle le paiement de toute dette. Cependant, suivant quelques théologiens, dans le grave danger de n'être point payé dans l'avenir, il est permis, tout autre moyen faisant défaut, de se compenser dès maintenant, en défalquant sur la somme due le *damnum emergens* et le *lucrum cessans* que cause au détenteur actuel ce paiement anticipé. Lugo, *De justitia et jure*, disp. XVI, n. 93; Génicot, *Theologia moralis institutiones*, t. I, n. 504. — 3. Il est requis que l'on n'excède jamais la stricte limite de son droit, puisque ce serait un vol. Ce droit doit être apprécié, non d'après des opinions particulières peu fondées, mais d'après des raisons objectivement certaines et considérées comme telles par quelque arbitre judiciaires et prudent. — 4. Enfin il est requis que le débiteur ne soit pas exposé au danger de payer deux fois. A cette fin l'on est en principe tenu d'avertir l'injuste détenteur ou dommageable ou de lui passer condonation, pourvu toutefois qu'en agissant ainsi l'on ne s'expose point à de trop graves inconvénients. Car l'on ne serait point à ce prix obligé d'éviter au prochain une perte qui ne provient que de sa propre malice et qui

est d'ailleurs très hypothétique d'après ses dispositions bien connues. — Par l'observation de ces quatre conditions qu'exige la justice commutative, la compensation occulte se rapproche de la vertu de justice, en ce qu'elle ne doit point violer l'égalité requise entre le droit injustement lésé et sa légitime réparation.

3^o Cet acte de charité envers soi-même doit encore ne point violer la justice légale surtout d'une manière notablement préjudiciable au bien commun de la société. Se rendre justice à soi-même, sauf quand il est impossible de recourir aux pouvoirs publics, est un grave désordre qui peut facilement conduire à beaucoup d'abus par la contagion de l'exemple, par la déconsidération des pouvoirs publics ou par le désir de se venger. Par soumission à l'autorité légitime et pour éviter à la société des maux considérables, l'on doit donc ne recourir à la compensation occulte que quand tout autre moyen de réparation fait défaut. Cependant, comme il n'y aurait aucune injustice stricte à violer ce devoir de justice légale, on ne serait point tenu à restitution. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. LXVI, a. 5, ad 3^{um}.

4^o La compensation occulte doit ne point violer la charité par quelque scandale dont on reste l'auteur vraiment responsable. C'est une conséquence de la souveraine obligation de fuir le scandale. Cependant quand on a accompli le nécessaire pour écarter le scandale, si l'on a quelque grave raison pour agir, l'on n'est point tenu de s'abstenir, toute la responsabilité incombant dès lors réellement à ceux qui veulent se scandaliser.

II. LÉGITIMITÉ MORALE MOYENNANT CERTAINES CONDITIONS. — 1^o Conditions de cette légitimité. — Elles ressortent de la définition que nous venons d'expliquer : conditions requises par la justice commutative, par la justice légale et par la charité. Malgré quelques légères divergences d'application, elles sont en principe communément acceptées par les théologiens.

2^o Preuves de cette légitimité. — 1. Preuve rationnelle déduite du droit individuel injustement lésé. — Le droit individuel persévérant malgré la continuation de l'injustice autorise à se dédommager du tort ressenti, pourvu que l'on ne viole d'aucune manière la justice commutative, la justice légale ou la charité. C'est une conséquence nécessaire de l'inviolabilité du droit individuel toujours souverainement respectable dans toute société bien organisée. Or la compensation secrète accomplie dans les conditions indiquées n'est opposée à aucune de ces vertus. — a) Elle n'est point opposée à la justice commutative. Pour que cette vertu soit violée, il faut ou que le dédommagement excède la limite du droit ou qu'il soit cause d'un tort positif en imposant à l'auteur de l'injustice une double restitution. Double injustice strictement écartée par les conditions déjà indiquées. — b) Elle n'est point opposée à la justice légale. Cette vertu exige seulement que l'on se conforme aux justes décisions portées par l'autorité publique ou que l'on s'abstienne, par amour pour le bien commun, d'actes même justes quand ils pourraient gravement troubler l'ordre public. Ce double devoir ne peut exister dans la circonstance, puisque toute décision judiciaire est supposée irréalisable, et que l'on exige l'absence de tout danger ou inconvénient grave pour la société. — c) Cette compensation n'est point opposée à la charité. Pour que cette vertu obligeât à renoncer au droit individuel, il faudrait que le bien commun à défendre ou à sauvegarder fût très important et qu'il n'y eût point pour soi-même un trop grave inconvénient. Double circonstance strictement écartée par les conditions indiquées.

2. Preuve d'autorité, déduite de l'enseignement commun des théologiens. — Saint Thomas traite incidemment un cas de compensation occulte où quelqu'un s'empare secrètement de son propre bien en dépôt chez

autrui. Il déclare qu'en agissant ainsi on pèche contre la justice légale, parce que l'on n'observe point l'ordre public pour l'exercice de la justice, mais que ne blessant point la justice commutative en s'appropriant son bien l'on n'est nullement tenu à restitution. *Sum. theol.*, II^e II^e, q. LXVI, a. 5, ad 3^{um}. Bien que saint Thomas ne le dise point formellement, l'on est en droit de conclure de son raisonnement qu'il n'admet le péché de violation de la justice légale que dans le cas supposé habituel d'un facile recours à l'autorité judiciaire. C'est ce qu'indiquent les paroles : *dum ipse sibi usurpat suæ rei iudicium, juris ordine prætermisso*; l'omission coupable du devoir imposé par la justice légale suppose évidemment que sa réalisation est possible. Cette courte réponse de saint Thomas est reproduite par les quelques théologiens qui s'occupent de cette question, comme Gabriel Biel. *In IV Sent.*, dist. XV, q. III.

Cajétan († 1534) s'exprime plus nettement. Régulièrement, dit-il, il n'est point permis de prendre secrètement son propre bien retenu chez le voleur, parce que l'on agit contre l'ordre établi dans la société. Mais au cas où, par l'injustice du détenteur ou du juge, ou par défaut de preuve, ou à cause de quelque grave dommage éventuel, l'on ne peut par la voie judiciaire recouvrer son bien, il est permis de prendre secrètement au débiteur ce qui est nécessaire pour se dédommager, pourvu que ce soit sans scandale, sans danger et sans offense de personne. L'on ne contredit point l'ordre établi, puisque l'on ne va point contre sa fin qui est de rendre à chacun ce qui lui est dû et de conserver la paix commune. Comme condition requise, Cajétan demande seulement que l'injuste détenteur du bien que l'on s'approprie soit averti qu'il n'est plus tenu à restituer, au cas où il voudrait un jour accomplir son devoir. *In II^{am} II^e*, q. LXVI, a. 5.

Dominique Soto donne une réponse plus complète. Il est permis de recouvrer par sa propre autorité le bien auquel on a strictement droit, moyennant trois conditions : certitude absolue de la dette, stricte impossibilité de la recouvrer par les moyens juridiques et certitude que l'on n'exposera point le débiteur au danger de payer deux fois. *De justitia et jure*, l. V, q. III, a. 3, Venise, 1589, p. 435 sq. Soto observe d'ailleurs que l'absence de la seconde condition rendant l'acte illicite, mais non injuste, n'entraîne point l'obligation de restituer. L'enseignement de Soto est communément suivi par les théologiens subséquents : Azpicuella († 1587), *Enchiridion sive manuale confessoriorum et penitentium*, c. XVII, n. 112 sq., Rome, 1590; Molina († 1600), *De justitia et jure*, l. III, part. II, disp. DCXC sq., Cologne, 1614, p. 59 sq.; Vasquez († 1604), *Opuscula moralia. De restitutione*, c. v, p. 1, dub. x, Anvers, 1621, p. 96 sq.; Lessius († 1623), *De justitia et jure*, l. II, c. XII, dub. x, Paris, 1606, p. 131 sq.; Bonacina († 1631), *De restitutione in genere*, disp. I, q. IX, p. II, n. 10 sq., Lyon, 1697, t. II, p. 415 sq.; Laymann († 1635), *Theologia moralis*, l. III, tr. II, c. IX, n. 9 sq., Lyon, 1654, p. 300, 312; Lugo († 1660), *De justitia et jure*, disp. XVI, sect. v, Venise, 1751, t. I, p. 269 sq.; Viva († 1710), *Damnatæ theses, in prop. xxxvii ab Innocentio XI damnata*, Pavie, 1709, part. II, p. 85 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XIII, *De restitutione*, c. I, n. 304 sq., Venise, 1728, t. III, p. 140 sq.; Lacroix († 1714), *Theologia moralis*, l. III, n. 959 sq., Paris, 1867, t. II, p. 94 sq.; Billuart († 1757), *Summa sancti Thomæ, De jure et justitia*, diss. XI, a. 7, Paris, 1886, t. VI, p. 299 sq.; S. Alphonse de Liguori († 1787), *Theologia moralis*, l. III, n. 521 sq.; Scavini, *Theologia moralis universa*, 4^e édit., Novare, 1850, t. II, p. 470 sq.; Gury, *Compendium theologiæ moralis*, t. I, n. 620 sq., et toutes les éditions dépendantes de Gury; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, 2^e édit., Prato, 1892, t. II, p. 258 sq.; Marc,

Institutiones morales alphonsonianæ, t. I, n. 916 sq.; Konings, *Theologia moralis sancti Alphonsi*, t. I, p. 703 sq.; Lehmkühl, *Theologia moralis*, t. I, n. 938; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, 4^e édit., Rome, 1896, t. II, n. 255; Müller, *Theologia moralis*, 7^e édit., Vienne, 1894, t. II, p. 410 sq.; Haine, *Theologiæ moralis elementa*, 4^e édit., Louvain, 1899, t. II, p. 91 sq.; Aertnys, *Theologia moralis, De septimo præcepto decalogi*, n. 298 sq., 5^e édit., Paderborn, 1898, p. 286 sq.; Bernardi, *Praxis confessoriorum*, 3^e édit., t. II, p. 23 sq.; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, t. I, n. 504 sq.; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, 4^e édit., Innsbruck, 1904, t. II, p. 420 sq.; Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, Paris, 1904, t. III, p. 197 sq.

Nous sommes donc en face d'un enseignement moral constant et unanime parmi les théologiens catholiques pendant plusieurs siècles, malgré quelques divergences d'application pratique. Un tel enseignement moral, surtout dans des matières d'une pratique assez fréquente, n'aurait pu être toléré par l'Église s'il était entaché d'erreur. Or jamais l'Église ne lui a infligé la moindre réprobation. Elle a seulement réproposé l'exagération laxiste formulée dans la proposition 37^e condamnée par Innocent XI le 2 mars 1679 : *Famuli et famulæ domesticæ possunt occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam quam majorem judicant salario quod recipiunt*. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1054. En limitant ainsi sa condamnation dont le sens exact sera précisé à l'article INNOCENT XI (*Propositions condamnées par*), le saint-siège laissait suffisamment entendre que l'on ne peut révoquer en doute la légitimité morale de la compensation occulte affranchie de toute condition ou circonstance répréhensible. Si ce principe doit être considéré comme une vérité théologiquement indiscutable, il doit en être de même de certaines applications que l'on en peut faire aux cas d'insuffisance de salaire, de non-réparation des torts causés à la réputation, d'injuste condamnation judiciaire basée sur de faux renseignements, etc. Ces applications particulières seront étudiées à leur endroit respectif.

Voir les auteurs cités au cours de cet article, et le *Kirchenlexikon*, 2^e édit., t. III, col. 760 sq.

E. DUBLANCHY.

2. COMPENSATION (PROBABILISME A). Le probabilisme à compensation est un système théologique imaginé vers le milieu du XIX^e siècle et présenté par quelques moralistes comme donnant une solution nouvelle, logique et sûre, du problème de l'obligation que peuvent imposer les lois douteuses. — I. Histoire. II. Exposé. III. Critique.

I. HISTOIRE. — C'est dans le *Tractatus de actibus humanis*, in-12, Montpellier, 1862, œuvre posthume d'un prêtre de Saint-Sulpice, Laloux, professeur de théologie morale au séminaire de Paris († 1853), que l'on trouve la première formule du nouveau système. Cependant, dès le XVII^e siècle, le P. Louis de Schilder, S. J., avait proposé des théories analogues dans son traité *De principis conscientiæ efformandæ*, 1664. Dans la 9^e édition de son *Compendium philosophiæ*, Paris, 1870-1871, un autre sulpicien, M. Manier, se déclara partisan du probabilisme à compensation de son collègue Laloux. Ce nouveau système théologique sur le probabilisme fut exposé et critiqué dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1870, t. XXI, p. 289-304; 1872, t. XXV, p. 383-390. En 1874, un dominicain, le R. P. Potton, sans connaître le traité de Laloux, reprend et développe la même doctrine, *De theoria probabilitatis dissertatio theologica*, Paris, signalée par M. Didot, *Revue des sciences ecclésiastiques*, juillet 1874, t. XXX, p. 95-96. Le P. Bellocq, S. J., *ibid.*, 1875, t. XXXI, p. 1-25, 167-192, attaqua le système, mais en réfutant surtout M. Laloux. Le P. Potton, qui était visé indirectement, répliqua dans une brochure : *De la théorie du probabilisme*, Poitiers,

1875. M. Didiot intervint dans la polémique par une *Epistola theologica*, adressée au P. Potton et datée du 20 mai 1875. *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. XXXI, p. 438-454. Le P. Potton répliqua par une *Responsio theologica*, du 8 août suivant. *Ibid.*, t. XXXII, p. 160-179. Il eut un nouvel adversaire contre qui il se défendit : *Le probabilisme à compensation, réponse à M. l'abbé Écalle, archiprêtre d'Arcis-sur-Aube*, Barle-Duc, 1878 (extrait des *Annales du monde religieux*). Ce sont les idées du R. P. Potton, le principal défenseur de cette théorie, que nous exposerons ici.

II. EXPOSÉ. — Selon le R. P. Potton, le probabilisme tel qu'on l'entend habituellement est inadmissible. Aux objections formulées contre l'axiome : *Lex dubia, lex nulla*, par l'auteur anonyme de l'*Appendix de probabilismo*, publié dans le *Cursus completus theologiae*, de Migne, t. XI, col. 1497-1500, le R. P. Potton ajoute les quatre critiques suivantes : 1° Si l'axiome : *lex dubia, lex nulla* est vrai, il doit l'être partout ; or les probabilistes eux-mêmes le jugent inapplicable en certains cas et s'en servent seulement lorsqu'il est question de *licito vel illicito*. L'axiome est donc faux. 2° Juger de l'obligation d'une loi douteuse uniquement d'après son degré plus ou moins élevé de probabilité, lui concéder ou lui refuser le pouvoir d'obliger selon qu'elle atteint ou non un degré de probabilité arbitrairement fixé, le même pour tous les cas, est une façon de procéder que rien ne justifie ; d'une part, il n'existe aucune règle certaine pour apprécier avec précision les degrés de probabilité ; d'autre part, on ne peut expliquer comment une loi, obligatoire parce qu'elle a tel degré de probabilité, cesse de l'être dès qu'elle ne l'atteint plus. Comment expliquer par exemple qu'une loi douteuse oblige si elle a 50 p. 100 ou 60 p. 100 de probabilité et devient nulle si elle n'a plus que 49 ou 59 p. 100 de probabilité ? 3° Si le principe du probabilisme est vrai, comment peut-il conduire aux solutions les plus opposées ? Or il est admis par tous les théologiens non rigoristes, depuis les probabilioristes jusqu'aux laxistes. 4° Enfin toute transgression, même purement matérielle, d'une loi est un mal. Or la loi naturelle nous oblige à éviter non seulement le mal certainement existant, mais même le mal probablement existant. Tout le monde admet, en effet, qu'il n'est point permis d'agir avec une conscience douteuse. Si donc il n'est pas prouvé qu'une loi est inexistante ou abrogée, il faut l'observer : c'est le parti le plus sévère, mais c'est le seul parti sûr. *De theoria probabilitalis*, part. II, c. IX.

Avec le système de compensation, tous ces inconvénients disparaissent. Au principe dangereux et non prouvé : *Lex dubia, lex nulla*, on substitue le prudent axiome : *In dubiis, tutius est eligendum*, sainement compris et sagement appliqué. Mais, dira-t-on, d'où vient cette obligation de prendre le parti le plus sûr ? De ce qui vient d'être dit au précédent paragraphe. Dans la violation d'une loi quelconque il y a un mal réel, mal moral ou péché si l'agent sait et veut librement ce qu'il fait, mal au moins matériel dans le cas contraire. Toute loi, en effet, a pour but le bien : si, de fait, elle est observée ou transgressée, son but est atteint ou manqué ; et s'il est manqué, c'est un mal dont quelqu'un pâtira. Or il n'est pas permis de s'exposer sans raison suffisante à provoquer ce mal, pas plus qu'il n'est permis au chasseur de s'exposer par imprudence à tuer un homme, pas plus qu'il n'est permis au prêtre d'exposer un sacrement au péril de nullité en employant une matière douteuse sous prétexte qu'elle est peut-être suffisante. En toutes ces circonstances, il faut prendre le parti le plus sûr.

C'est à la vérité le principe du tutorisme rigide : une remarque fort simple, dont les rigoristes n'ont point tenu compte, suffit pour atténuer en pratique la sévérité du principe sans rien sacrifier du principe lui-

même. Il serait absurde d'assimiler en tout la loi douteuse à la loi certaine : l'obligation qu'impose celle-là est évidemment de moindre valeur. A une loi certaine correspond une obligation parfaite ; à une loi douteuse, une obligation imparfaite. Pour échapper à l'obligation d'une loi douteuse, il faudra toujours des motifs, moins graves pourtant que si la loi était certaine ; ces motifs nécessaires devront être proportionnés à l'importance et la probabilité de la loi et varieront selon les circonstances. Il faudra tenir compte des inconvénients résultant soit de l'observation, soit de l'inobservation de la loi. Si les premiers égalent ou dépassent les seconds, il est permis, par épikie, de négliger la loi douteuse. Mais s'il n'existe aucune raison de se dispenser, ou s'il n'y a pas de proportion entre les avantages que présente l'accomplissement du précepte et les inconvénients résultant de la transgression, si, en un mot, ils ne se compensent pas les uns par les autres, que l'on prenne le parti le plus sûr ; c'est le devoir. *De theoria probabilitalis*, part. II, c. II.

En pratique, le P. Potton accepte les conclusions des équiprobabilistes, parce que : 1° généralement, quand les raisons pour ou contre la loi sont à peu près d'égale valeur, il y aurait autant d'inconvénients à la faire observer qu'à en dispenser ; 2° le système équiprobabiliste évite à la fois les excès du tutorisme rigide et les principes dangereux et suspects du probabilisme ordinaire ; 3° les théories équiprobabilistes s'adaptent sans peine au système de compensation ; on les comprend mieux, on peut en faire une application plus précise et plus sûre, quand on les interprète selon les idées développées plus haut.

III. CRITIQUE. — La nouvelle théorie n'eut que peu de succès ; elle ne compte aucun défenseur parmi les théologiens contemporains. Au point de vue purement spéculatif, on lui reproche de mener logiquement au tutorisme. Car s'il est vrai que la loi douteuse oblige, en l'absence de toute cause de dispense, il faut obéir à la loi, si peu probable qu'elle soit, et à moins de raisons qui dispensent de prendre le parti le plus sûr, il n'est pas permis de suivre l'opinion bénigne, même *probabilissima* ; or le soutenir, c'est admettre la 3^e des propositions condamnées par Alexandre VIII : *Non licet sequi opinionem vel interprobabiles probabilissimam*. On arrive aux mêmes conclusions rigoristes en affirmant l'obligation stricte d'éviter tout mal même simplement matériel dès que l'existence de ce mal est probable. De plus, il est difficile de concevoir cette obligation imparfaite correspondant à une loi douteuse, c'est-à-dire imparfaitement connue, comme l'obligation parfaite correspond à la loi certaine, c'est-à-dire parfaitement connue. Une obligation peut être grave ou légère : mais cette obligation imparfaite, cette demi-obligation, que peut-elle être ? Ainsi raisonnent Gury, *Casus conscientiae*, cas. VII ; Montrouzier, S. J., *Étude sur le probabilisme*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1870, t. XXI, p. 289-304, et l'auteur d'un article publié dans la même *Revue*, en 1872, t. XXV, p. 383-390, sous ce titre : *Un nouveau système touchant la probabilité*. En pratique, le P. Potton se range parmi les équiprobabilistes ; mais les raisons qui le décident sont indépendantes de son système : avec les mêmes principes on pourrait prendre place parmi les rigoristes, les probabilioristes, les probabilistes ou les laxistes : tout dépend de la nature, de la rigueur ou de la faiblesse des raisons qu'on exigera pour dispenser d'une loi douteuse. Le probabilisme de compensation ne fournit donc pas de réponse définitive à la question qu'il prétend résoudre.

En outre des auteurs cités dans l'article, voir Bouquillon, *Theologia fundamentalis*, Paris, 1890, I. III, part. II, sect. III, c. II, n. 297 ; Tanquerey, *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, Paris, 1905, t. II, n. 415-417 ; L. Bertrand, *Bibliothèque*

sulpicienne, Paris, 1900, t. II, p. 211-213 (sur Laloux), 341 (sur Manier).

V. OBLET.

COMPÉTENTE (SCIENCE). — I. Obligation générale de la science pour les clercs. II. Caractère de la science qui leur est nécessaire. III. Connaissances requises pour l'admission aux divers ordres ou aux divers degrés de la hiérarchie. IV. Comment cesse l'irrégularité encourue *ex defectu scientiæ*?

I. OBLIGATION GÉNÉRALE DE LA SCIENCE POUR LES CLERGS. — De tout temps, l'Église s'est efforcée de promouvoir avec grande sollicitude la culture intellectuelle des membres de la hiérarchie ecclésiastique. Le droit divin impose d'ailleurs au clerc l'obligation d'acquérir la science nécessaire pour l'accomplissement de ses devoirs et pour la sauvegarde de la dignité de son état. *Labia sacerdotis custodient scientiam et legem requirunt ex ore ejus.* Mal., II, 7. *Quia tu scientiam repulisti, repellam te ne sacerdotio fungaris mihi.* Ose., IV, 6. Comment supposer, en effet, que l'ignorance des devoirs de la vie chrétienne puisse être tolérée dans les personnes chargées d'instruire les autres.

Aussi l'Église considère comme indignes de recevoir les ordres sacrés, les ecclésiastiques dépourvus de connaissances nécessaires. Le droit canonique a établi, de ce chef, la peine d'irrégularité, *irregularitas ex defectu scientiæ*; comme il a fulminé aussi des sanctions contre les prélats qui admettent aux ordres des sujets incapables. Selon l'énergique expression de l'Ancien Testament, ils seraient coupables d'offrir sur les autels du Seigneur, en violation de la loi, des bêtes aveugles. *Cæcum animal offert qui ordinat indoctum loco docti, magistrumque facit, qui vix discipulus esse poterat.* C. I, dist. XLIX. L'Église qui écarte de sa hiérarchie tous ceux qui sont atteints d'un défaut extérieur, de nature à compromettre la dignité du sacerdoce, ne saurait se montrer moins susceptible, quand il s'agit de perfection intellectuelle ou morale. De là des dispositions canoniques nombreuses, variées, afin d'assurer la prééminence du clergé. *Illiteratos nullus præsumat ad clericatus ordinem promovere, quia litteris carens sacris, non potest esse aptus officiis.* Decret., part. I, dist. XXXVI, c. I. Le 5^e canon de la dist. LI du même décret signale également les *inscii litterarum*, dans l'énumération de ceux qu'il faut éloigner des ordres sacrés.

Le concile de Trente, sess. XXIII, c. XIV, *De reform.*, prescrit un examen destiné à faire apprécier la capacité des sujets qui doivent être admis aux ordres. *Ad populum docendum ea quæ scire omnibus necessarium est ad salutem ac ad administranda sacramenta, diligenter examinare præcedente, idonei comprobentur.* Les considérants, qui justifiaient ces décisions, n'ont fait qu'acquiescer une plus grande importance de nos jours; la place occupée par le souci de l'instruction étant devenue plus considérable que jamais, dans les préoccupations du public. A plus forte raison même que dans les siècles passés, pourra-t-on répéter : *Vilissimus computandus est, nisi præcellat scientia et sanctitate, qui est honore præstantior.* Can. 45, causa I, q. I. *Si sacerdos est, sciat legem Domini; si ignorat legem, ipse se arguit non esse Domini sacerdotem. Sacerdos enim est scire legem et ad interrogationem respondere de lege.* S. Jérôme, *In Agg.*, II, 11, P. L., t. XV, col. 1406.

II. CARACTÈRE DE LA SCIENCE NÉCESSAIRE AUX PRÊTRES. — 1^o S'il y a des connaissances dont l'acquisition est indispensable aux ecclésiastiques, il y en a d'autres qui ne sauraient guère présenter d'utilité aux ministres sacrés. Des circonstances exceptionnelles peuvent autoriser des prêtres à se livrer à certaines études purement profanes; mais la plus grande prudence, une sévère discrétion doivent présider à ces travaux. Déjà l'ancienne législation ecclésiastique avait prévu les situations de ce genre; elle réglementa la matière, traça de sages limites.

Ainsi, d'après les dispositions générales du droit commun, les évêques eux-mêmes devaient s'abstenir de lire les ouvrages des auteurs païens. Ils ne pouvaient prendre connaissance des écrits des hérétiques que sous l'empire de la nécessité ou des circonstances. *Episcopus gentiliū libros non legat, hæreticorum autem pro necessitate aut tempore.* C. I, dist. XXXVII. Une autre recommandation de saint Jérôme, dont le droit ecclésiastique a fait une prescription, mérite d'être rappelée. La multitude innombrable d'ouvrages mondains, jetés en pâture à la curiosité d'un public avide de sensations romanesques, peut avoir son fâcheux contre-coup sur le choix des lectures des ecclésiastiques. Sous prétexte de connaissances littéraires bonnes à acquérir, ou bien avec l'intention de prémunir les fidèles contre le danger résultant de ces études, ils pourraient se jeter eux-mêmes dans le péril. C'est ce que remarquait saint Jérôme, *Epist.*, XXI, ad Damas., n. 13, P. L., t. XXII, col. 386 : *Sacerdotes Dei, omissis Evangeliiis et prophetis, videmus comœdias legere, amatoriam Bucolicorum versuum verba canere, tenere Virgilium, et id quod in pueris necessitatis est, crimen in se facere voluptatis.*

Afin d'obvier à ces inconvénients, la prohibition suivante fut insérée dans le *Corpus juris* : *Ideo prohibetur christianis figmenta legere poetarum, quia per oblectamenta inanum fabularum mentem excitant ad incentiva libidinum. Non enim solum thura offerendo, dæmonibus immolatur, sed etiam eorum dicta libentius capiendo.* C. XV, dist. XXXVII. Après des modifications diverses, les prescriptions concernant ce point de vue spécial ont été codifiées et précisées par Léon XIII, dans les décrets généraux promulgués à la suite de la constitution *Officiorum ac munerum*, du 27 janvier 1897. L'art. 2, tit. I, c. I, se rapporte à notre sujet, en ce sens qu'il édicte défense absolue de prendre connaissance des livres qui y sont indiqués : *Libri apostatarum, hæreticorum, schismaticorum et quorumcumque scriptorum, hæresim vel schisma propagantes, aut ipsa religionis fundamenta utcumque evertentes, omnino prohibentur.* Ce texte est plus précis que celui de l'ancienne législation cité plus haut. Les art. 9 et 10 réglementent également des points visés par les anciennes Décrétales. Les défenses qui y sont intimées concernent les ecclésiastiques comme les autres fidèles : *Libri qui res lascivas seu obscenas EX PROFESSO tractant, narrant aut docent, cum non solum fidei, sed et morum, qui hujusmodi librorum lectione facile corrumpi solent, ratio habenda sit, omnino prohibentur.* Art. 9. *Libri autem, sive antiquiorum sive recentiorum, quos classicos vocant, si hac ipsa turpitudinis labe infecti sunt, propter sermonis elegantiam et proprietatem, iis tantum permittuntur, quos officii aut magisterii ratio excusat : nulla tamen ratione pueris vel adolescentibus nisi solerti cura expurgati, tradendi aut prælegendi erunt.* Art. 10.

Nous aurons à indiquer plus loin, d'une façon précise, la mesure que les ecclésiastiques doivent observer dans l'étude des sciences profanes, d'après les règlements généraux.

2^o Après avoir indiqué ce dont les ecclésiastiques doivent s'abstenir, signalons ce qui doit être l'objet de leur constante occupation.

1. Ils doivent se familiariser avec l'étude de la sainte Écriture et les règles d'une saine interprétation. Le droit ancien formulait cette prescription : *Ignorantia, mater cunctorum errorum, maxime in sacerdotibus Dei vitanda est qui docendi officium in populis susceperunt. Sacerdotes enim legere sanctas Scripturas frequenter admonet Paulus apostolus dicens ad Timotheum : ATTENDE LECTIONI, EXHORTATIONI ET DOCTRINÆ ET SEMPER PERMANE IN HIS. Sciunt igitur sacerdotes Scripturas sanctas.* Dist. XXXVIII, c. I.

2. Les clercs doivent connaître la théologie selon les aspects principaux sous lesquels elle se présente : la théologie naturelle ou philosophique, basée sur les principes de la raison ; la théologie révélée, ou celle qui emprunte ses données à la parole de Dieu ; elle s'appelle *dogmatique*, si elle explique les rapports de la foi et de la raison, et développe ce que le chrétien doit croire ; *morale*, lorsqu'elle a pour objet de diriger la conduite des fidèles, en prescrivant le devoir au nom de la loi divine, ordonnant de faire le bien et d'éviter le mal ; *mystique*, lorsqu'elle a pour but, non seulement de faire éviter le mal, mais bien d'engager le fidèle dans les voies de la perfection.

Si les maîtres des sciences profanes imposent à leurs disciples de longs exercices, des recherches de nuit et de jour, pour se perfectionner dans les lettres et les arts, combien plus les ecclésiastiques ne doivent-ils pas travailler à approfondir la science sacrée, l'aliment des âmes ! Une vie n'est pas de trop pour cela. Après une existence consacrée à l'étude des vérités révélées, saint Augustin répondait à ceux qui lui disaient : « Nous voudrions savoir ce qui manque à votre instruction ? — Je puis énumérer plus facilement ce que je sais que ce que je désire savoir : *facilius possum enumerare quæ habeo, quam quæ habere desidero.* »

3. Les prescriptions de l'Église obligent le clerc à s'attacher à la connaissance du droit canonique et de l'histoire ecclésiastique. *Nulli sacerdotum liceat canones ignorare nec quicquam facere quod Patrum possit regulis obviare. Quæ enim a nobis res digne servabitur, si decretalium norma constitutorum, pro aliquorum libitu, licentia populis permessa frangatur ?* Can. 4, dist. XXXVIII. Comment connaître, en effet, les prérogatives de l'Église, ses immunités d'ordre divin, sans étudier les caractères qui la distinguent des autres pouvoirs terrestres ? Comment apprécier son pouvoir législatif, judiciaire et coercitif, sans avoir examiné sa constitution, ses lois, l'histoire de ses rapports, à l'extérieur avec les divers gouvernements, à l'intérieur avec les fidèles ; en un mot, sans avoir des notions suffisantes sur son droit public et privé ?

4. A la suite de ces connaissances essentielles aux ecclésiastiques, il en existe d'autres, d'un ordre secondaire, qu'on pourrait appeler les auxiliaires des sciences sacrées ; telles que l'histoire, la philosophie, les humanités, la rhétorique, la grammaire, les sciences exactes, les sciences naturelles, etc. L'Église encourage l'acquisition des connaissances de ce genre, mais dans une certaine mesure, pour les ecclésiastiques.

En règle générale, elle n'admet pas que ces derniers s'adonnent *exclusivement* à ces sortes d'études, aptes à détourner de celles qui doivent faire l'objet constant des préoccupations du prêtre. Les canons anciens s'expriment avec énergie sur ce point. Les louanges à Jupiter s'allient mal avec la louange du Christ. Can. *Quam nulla*, 5, dist. LXXXVI. Ce serait une honte pour l'Église que l'obole de la veuve ne profitât qu'aux grammairiens et aux rhéteurs, et que les deniers du temple reçussent une destination vulgaire. Can. *Quando presbyteri*, 2, dist. XXXVIII. *Nonne vobis videtur in vanitate sensus et obscuritate mentis ingredi, qui diebus et noctibus in dialectica arte torquentur ? qui physicus perscrutator oculos trans cælum levat et ultra profundum terrarum et abyssi, in quoddam inane demergitur.* C. III, dist. VII. Conformément aux paroles du législateur ancien, l'évêque n'a point reçu mission d'enseigner les règles du langage et de la littérature, mais de conduire son troupeau et de l'instruire dans la parole de Dieu. Can. *Quam multe*, 5, dist. LXXXVI.

Toutefois, l'Église n'a jamais cessé d'encourager l'acquisition de ces sciences secondaires, comme pouvant servir à la défense de la vérité et à une plus brillante exposition des dogmes divins. *Si quis artem gram-*

maticam noverit vel dialecticam, ut rationem recte loquendi habeat, et inter falsa et vera judicat, non improbamus. § 1. *Geometria quoque et arithmetica et musica habent in sua scientia veritatem, sed non est scientia illa, scientia pietatis est, nosse legem, intelligere prophetas, Evangelio credere, apostolos non ignorare.* § 2. *Grammaticorum autem doctrina etiam potest proficere ad vitam, dum fuerit in meliores usus assumpta.* C. X, dist. XXXVII.

Ces études ont toujours été tenues en estime par les autorités ecclésiastiques, tellement qu'Honorius III déposa un évêque convaincu d'ignorance grammaticale. Le jugement de déposition était fondé sur la notoriété de son insuffisance littéraire. *Per evidentiam facti, usque adeo de illiteratura et insufficientia sua constet.* C. *Quamvis*, 15, x. Voilà aussi pourquoi le concile de Trente fit aux évêques une obligation d'ouvrir des séminaires pour l'instruction des jeunes gens qui se destinaient à l'état ecclésiastique. Il déclare, sess. XXIII, c. xviii, que les aspirants au sacerdoce, soumis à un régime spécial, doivent y étudier la grammaire, le chant, le comput ecclésiastique et toutes les autres sciences qui pourront leur être utile. Moïse et Daniel s'initiaient aux mystères d'Égypte et de la Chaldée pour y puiser ce qui pouvait servir à l'avantage du peuple d'Israël. Ainsi les jeunes lévites doivent se familiariser avec les sciences profanes, afin de les utiliser pour le bien des âmes.

Dans la *Lettre aux archevêques, évêques et au clergé de France*, du 8 septembre 1899, Léon XIII délimite très clairement le cercle des études propres à parcourir par les aspirants. « Moins que jamais, à notre époque, les élèves de nos grands et petits séminaires ne sauraient demeurer étrangers à l'étude des sciences physiques et naturelles. Il convient donc qu'ils y soient appliqués, mais avec mesure et dans de sages proportions. Il n'est donc nullement nécessaire que dans les cours de sciences annexés à l'étude de la philosophie les professeurs se croient obligés d'exposer en détail les applications presque innombrables des sciences physiques et naturelles aux diverses branches de l'industrie humaine. Il suffit que leurs élèves en connaissent avec précision les grands principes et les conclusions sommaires, afin d'être en état de résoudre les objections que les incrédules tirent de ces sciences contre les enseignements de la révélation. » Quelques pages plus haut, le pontife avait déjà tracé les lignes suivantes qui caractérisent bien la situation actuelle : « Nous n'ignorons pas, vénérables frères, que dans une certaine mesure vous êtes obligés de compter avec les programmes de l'État et les conditions mises par lui à l'obtention des grades universitaires, puisque, dans un certain nombre de cas, ces grades sont exigés des prêtres employés soit à la direction des collèges libres, placés sous la tutelle des évêques et des congrégations religieuses, soit à l'enseignement supérieur dans les facultés catholiques que vous avez si louablement fondées. Il est d'ailleurs d'un intérêt souverain, pour maintenir l'influence du clergé sur la société, qu'il compte dans ses rangs un assez grand nombre de prêtres, ne le cédant en rien pour la science, dont les grades sont la constatation officielle, aux maîtres que l'État forme pour ses lycées et ses universités.

« Toutefois, et après avoir fait à cette exigence des programmes la part qu'imposent les circonstances, il faut que les études des aspirants au sacerdoce demeurent fidèles aux méthodes traditionnelles des siècles passés... En effet, c'est le propre des belles-lettres, quand elles sont enseignées par des maîtres chrétiens et habiles, de développer rapidement, dans l'âme des jeunes gens, les germes de la vie intellectuelle et morale, en même temps qu'elles contribuent à donner au jugement de la rectitude et de l'ampleur, et au langage de l'élégance et de la distinction. »

Mais l'Église ne s'est pas contentée de préconiser la science d'une façon indéterminée, de l'imposer aux clercs d'une manière générale. Elle a prescrit à chaque ordre hiérarchique le *minimum* de ce qui était exigé pour être admis à faire partie de la milice sacrée : obligeant très sévèrement les évêques à ne pas imposer les mains sans examen.

III. CONNAISSANCES REQUISES POUR L'ADMISSION A CHAQUE ORDRE EN PARTICULIER. — Saint Thomas, *In IV Sent.*, dist. XXIV, a. 3, q. II, énonce un principe qui justifie parfaitement le procédé pratique adopté par l'Église ; à savoir, que le candidat à un ordre doit avoir, au moins, la science suffisante pour exercer la fonction qui y est annexée. *In quolibet actu hominis, si debeat esse ordinatus, oportet quod adsit ordinatio rationis. Unde ad hoc quod homo ordinis officium exequatur, oportet quod habeat tantum de scientia quæ sufficiat ad hoc ut dirigatur in actu illius ordinis : ideo talis scientia requiritur in eo qui ad ordines promoveri debet, et non quod universaliter in tota Scriptura sit instructus ; sed plus et minus secundum quod ad plura vel pauciora se ejus officium extendit.* Cette limite minima peut être utilement dépassée ; au moins elle doit être nécessairement atteinte.

1^o Pour la réception de la tonsure. — Le concile de Trente, sess. XXIII, c. IV, *De reform.*, exige de ceux qui sollicitent l'initiation à la première tonsure, la connaissance des éléments de la foi chrétienne, avec la science de la lecture et de l'écriture. *Prima tonsura non initientur qui... fidei rudimenta edocti non fuerint, quique legere et scribere nesciant.*

Cette disposition du concile de Trente remédiait à la situation antérieure et était adaptée à la nouvelle organisation des études cléricales que le concile avait adoptée. Les séminaires n'existaient pas. Les candidats pour les fonctions ecclésiastiques se présentaient, même pour les ordres mineurs, avec un certificat de leur curé et du maître qui les avaient initiés aux éléments de la science sacrée. *Ad minores ordines promovendi, bonum a parochia et a magistro scholæ in qua educantur testimonium habeant.* Sess. XXIII, c. V, *De reform.* Ce système présentait des inconvénients sérieux. Aussi les Pères du concile inaugurèrent un régime nouveau. Ils prescrivirent aux évêques d'ériger des maisons spéciales pour l'éducation et l'instruction des enfants destinés au service de l'Église. Ces collèges devaient être les pépinières du sacerdoce, *ministrorum perpetuum seminarium.* Sess. XXXIII, c. XVIII, *De reform.* Ces futurs lévites devaient avoir au moins douze ans : à leur entrée dans le séminaire, ils devaient aussitôt recevoir la tonsure et l'habit clérical. Dans ces conditions et pour un âge si tendre, l'Église usait de véritable prudence, et n'exigeait de ces candidats que l'instruction rudimentaire suffisante pour servir de base à des études plus développées.

Le V^e concile de Milan, tenu par saint Charles Borromée, exigeait en application des dispositions du concile de Trente, pour l'admission à la tonsure, la connaissance des éléments de la doctrine révélée, la science de la lecture et de l'écriture. *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, concil. V, part. III, tit. *De examinandi ratione*, Lyon, 1683, t. I, p. 214.

C'est pourquoi les conditions de l'instruction des aspirants au sacerdoce ayant été modifiées, en France notamment, par la distinction des petits et des grands séminaires, le minimum de connaissances requises pour la réception de la première tonsure est notablement relevé. La tonsure n'étant conférée, chez nous, qu'à la première ou la seconde année de séjour au grand séminaire, les aspirants ont reçu, au préalable, la formation littéraire et philosophique, prélude nécessaire de l'étude de la théologie. Dans plusieurs diocèses, en application du concile de Trente, les futurs clercs subissent un exa-

men sur la lettre et le sens du catéchisme diocésain.

Le concile de Trente autorisait les évêques à prendre telles autres dispositions qu'ils jugeraient opportunes.

2^o Pour les ordres mineurs. — Le concile de Trente, sess. XIII, c. XI, *De reform.*, a porté le décret suivant : *Minores ordines iis qui saltem linguam latinam intelligant conferantur.* Ces ordres, qui sont une participation du sacerdoce, ne devaient plus dès lors être donnés qu'aux élèves qui, se destinant au ministère sacré, avaient déjà appris la langue latine, dont l'intelligence était indispensable pour commencer l'étude de la théologie.

Le V^e concile de Milan, *loc. cit.*, énumérant les qualités exigées des candidats par les Pères de Trente, déclare que ceux qui sollicitent leur promotion aux ordres mineurs, doivent connaître les premières règles de la grammaire et comprendre le latin. Les fonctions assignées aux quatre ordres mineurs supposent en ceux qui doivent les exercer ce minimum de connaissance. L'intelligence de la langue latine est indispensable au lecteur qui a la charge de lire dans les assemblées publiques, à haute et intelligible voix, les saintes Écritures, à l'exorciste, pour lire les exorcismes dans le livre que l'évêque lui remet à l'ordination. Autrefois les mineurs étaient chargés d'inscrire sur les registres les noms de ceux qui recevaient les sacrements de baptême et de confirmation ; ils préparaient la matière de la sainte eucharistie et servaient à l'autel.

On s'est demandé si l'évêque pourrait conférer les ordres mineurs à un sujet qui actuellement ne comprendrait pas le latin, pourvu qu'on fût moralement certain qu'il ne tarderait pas à le savoir à bref délai. Certains auteurs penchent pour l'affirmative, se fondant sur le texte du concile : *Minores ordines iis qui saltem latinam linguam intelligant, pertemporum interstitia, nisi aliud episcopo expedire magis videatur, conferantur.* L'évêque pourrait donc, selon eux, conférer les ordres mineurs à son gré et tenir compte des circonstances. Mais cet argument n'a pas paru convaincant. En effet, l'incise qui laisse liberté d'action au prélat se rapporte grammaticalement aux interstices de l'ordination, et non à la science du latin, qui est absolument requise. Il semble donc, sauf raison d'urgence, qu'il faudrait ajourner l'ordination d'un candidat qui ne saurait pas suffisamment le latin. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, n. 790.

3^o Pour le sous-diaconat et le diaconat. — Ceux qui aspirent à ces ordres majeurs doivent, sous le rapport de la science, être instruits dans les lettres humaines et en tout ce qui concerne l'exercice de ces ordres. *Subdiaconi et diaconi ordinantur... litteris et iis quæ ad ordinem exercendum pertinent instructi.* Concile de Trente, sess. XXIII, c. XIII.

Il est inutile d'insister sur l'obligation d'avoir acquis les connaissances littéraires suffisantes, mais il importe d'indiquer celles qu'exigent les fonctions de chacun de ces deux ordres.

1. Pour le sous-diaconat. — Commentant ce décret général, le V^e concile de Milan, *loc. cit.*, déclare que les aspirants au sous-diaconat doivent connaître la différence qui existe entre les ordres mineurs et majeurs ; la nature du vœu de continence annexé au sous-diaconat ; la doctrine des sacrements, au moins d'une façon générale ; la manière de réciter l'office divin.

Au sujet de la récitation de l'office divin, imposée à ceux qui sont admis aux ordres majeurs, les théologiens ont discuté le point suivant : L'aspirant qui ne sait pas réciter son bréviaire, ou suivre l'ordre des diverses parties de son office, peut-il être licitement élevé au sous-diaconat ? Quelques auteurs donnent une réponse négative, parce que le texte du concile de Trente exige que le candidat connaisse ce qui se rapporte à l'exercice de l'ordre reçu. Néanmoins, saint Alphonse de Liguori,

Theologia moralis, I. VI, tr. V, c. II, *De sacr. ord.*, n. 790, se prononce pour l'affirmative, moyennant deux conditions : a) qu'il y ait probabilité que prochainement, le sous-diacre en question acquière la science suffisante ; b) qu'en attendant, il se fasse assister par un confrère. Ce cas pouvait se produire autrefois ; aujourd'hui il est chimérique, avec le système de la vie des séminaires, des examens multiples et du contrôle incessant exercé sur les aspirants.

2. *Pour le diacre.* — L'examen que le V^e concile de Milan, *loc. cit.*, ordonnait de faire subir au diacre, suppose une connaissance un peu plus complète que celle qui est exigée des sous-diacres. On y ajoute la préparation pratique à la prédication, afin que le candidat se rende apte à ce ministère. Le diacre peut être appelé, en effet, par la nature de ses fonctions, à administrer certains sacrements, à conférer le baptême, à distribuer la sainte communion, à prêcher l'Évangile et à instruire les catéchumènes. Il doit avoir la science nécessaire à l'exercice convenable de ce ministère.

4^e *Pour le sacerdoce.* — *Ad presbyteratus ordinem assumantur qui... ad populum docendum ea quæ scire omnibus necessarium est ad salutem ac administranda sacramenta, diligenti examine præcedente, idonei comprobentur.* Concile de Trente, sess. XXIII, c. XIV, *De reform.* Les aspirants immédiats au sacerdoce doivent donc fournir des preuves de capacité, sur les vérités nécessaires au salut, contenues dans le symbole des apôtres et le décalogue. Dans le haut moyen âge les canons des synodes et les capitulaires des rois imposaient aux prêtres l'obligation de savoir les vérités nécessaires au salut pour en instruire les fidèles. Voir t. II, col. 1897-1899. Ils exigeaient aussi d'eux les connaissances nécessaires à l'administration des sacrements. Les prêtres doivent donc être instruits de la nature du saint sacrifice de la messe, de ses effets et de ses diverses parties essentielles, intégrantes, accessoires. On les interrogera sur le symbolisme des ornements sacrés ; sur les éléments indispensables au sacrifice ; sur les lieux et les heures où on peut l'offrir ; les doutes pouvant surgir à ce sujet et la manière de les résoudre. La doctrine concernant les sacrements du baptême et de l'extrême-onction, la manière de les administrer doivent leur être familières. Ils doivent encore avoir la compétence nécessaire dans les questions variées qui concernent le mariage, sa nature, ses empêchements et la procédure à suivre pour solliciter la dispense de ces empêchements.

Pour le sacrement de pénitence, il y a lieu d'établir avec l'ensemble des auteurs, les distinctions suivantes :

1. Tout prêtre doit, à l'époque de son ordination, connaître suffisamment la théologie morale de façon à pouvoir résoudre les cas les plus faciles qui peuvent se présenter ; si les circonstances l'obligeaient à entendre quelques personnes en confession : *Circa sacramentum confessionis, aliquam peritiam habeat*, dit saint Charles Borromée dans le V^e concile de Milan, *loc. cit.* Les théologiens déclarent indignes d'ordination, les sujets dépourvus de cette science élémentaire.

On objecte bien, il est vrai, que des prêtres ne veulent se faire ordonner que pour offrir le saint sacrifice, réciter le bréviaire, prier et chanter les louanges de Dieu sans prétendre administrer les sacrements, ni instruire ni diriger les fidèles. Le droit ecclésiastique n'admet pas ce partage d'attributions. Le prêtre peut être obligé par charité ou par nécessité d'administrer les sacrements. Il faut qu'il puisse le faire convenablement. L'Église exige donc de lui les connaissances nécessaires, même s'il ne se destine pas directement au saint ministère.

Elle n'use d'indulgence sous ce rapport que pour les religieux cloîtrés pour toujours dans les monastères, qui, par suite de leur situation, n'auront jamais occasion d'administrer le sacrement de pénitence. Elle tolère

qu'ils n'aient pas la science requise pour ce ministère extraordinaire.

C'est pourquoi saint Alphonse de Liguori affirme que personne ne pourrait, en conscience, recevoir le sacerdoce, s'il ne connaissait les principes généraux de solution des difficultés communes qui peuvent surgir auprès du lit d'un moribond ; par exemple, tout prêtre doit savoir s'il peut absoudre à l'article ou dans le danger de mort ; en présence d'un autre confesseur ; absolument ou conditionnellement ; comment il doit agir en présence des cas réservés et des censures ? *Theol. moralis*, I. VI, tr. V, c. II, n. 791.

2. Les prêtres qui se destinent au ministère actif doivent avoir acquis des connaissances plus étendues en théologie dogmatique et morale et dans les sciences ecclésiastiques connexes. Avant l'ordination, on exige d'eux l'acquisition sous ce rapport de notions plus complètes que de ceux qui ne seront pas employés au service des fidèles. *Aliqui ad sacerdotium promoventur, quibus committitur primus actus tantum (supra corpus Christi verum) sicut religiosi... et talibus sufficit si tantum de scientia habeant, quod ea quæ ad sacramentum perficiendum spectant, rite servare possint. Alii autem promoventur ad... actum supra corpus Christi mysticum, unde scientia legis in eis esse debet, non quidem, ut sciant difficiles questiones legis..., sed ut sciant quæ populus debet reddere et observare de lege.* S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e Suppl., q. XXXVII, a. 2, ad 1^{um}.

L'Église romaine a toujours veillé à l'observation exacte de la discipline du concile de Trente. Innocent XIII, obviant à des abus qui s'étaient introduits en Espagne, renouvela les décisions relatives à la science compétente des ordinands. *Const. Apostolici ministerii* du 13 mai 1723, n. 5, *Bullarium romanum*, Turin, 1871, t. XXI, p. 932-933.

Les évêques, ministres de l'ordination, peuvent demander à leurs clercs, avant l'ordination, une science supérieure au strict minimum. Ils ont le droit d'élargir le programme des examens qui précèdent l'ordination, pour que les prêtres soient plus aptes à remplir auprès de leurs ouailles leur ministère. La science requise peut ainsi varier selon les époques et les milieux. Ainsi, à Rome, les études des aspirants aux divers ordres sont sérieuses proportionnellement à l'ordre à recevoir. Le sous-diacre doit avoir étudié la théologie morale ou scolastique, ou du moins le droit canonique pendant un an, le diacre pendant deux ans, le prêtre pendant trois ans. Notification du cardinal-vicaire du 2 décembre 1740. Cette mesure a été généralisée pour tous les ordinands réguliers de l'Église universelle. S. C. des Evêques et Réguliers, 4 novembre 1892, n. 6. Voir Gasparri, *De sacra ordinatione*, n. 562, 588, Paris, 1893, t. I, p. 365, 387. Par un *motu proprio* du 16 juillet 1905, Pie X a réglé les conditions des examens que doivent subir à Rome tous les ordinands, séculiers ou réguliers, sans excepter ceux de la Compagnie de Jésus. Cf. *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1905, t. XXII, p. 378-380. Dans plusieurs diocèses, on a publié des traités des matières que les ordinands doivent savoir avant la réception des ordres. Voir A. Togni, *Instructio pro S. Ecclesiæ ministris doctrinæ specimen daturis*, in-8°, Rome, 1830, souvent rééditée et servant à Rome pour l'examen des ordinands ; F. de Leo, *Rerum ab ordinandis cognoscendarum specimen* (publié par ordre du cardinal San Felice, archevêque de Naples), Naples, 1895.

5^e *Pour l'épiscopat.* — *Quicumque posthac ad ecclesias cathedrales erit assumendus... scientia... polleat, ut muneris sibi injungendi necessitati possit satisfacere ; ideoque antea in universitates studiorum magister sive doctor aut licentiatus in sacra theologia vel jure canonico merito sit promotus, aut publico alicujus academici testimonio idoneus ad alios docendos osten-*

datur. Quod si regularis fuerit, a superioribus sacrae religionis similem fidem habeat. Concile de Trente, sess. XXII, c. II, *De reform.*

Ces paroles sont le commentaire et l'application du texte de saint Paul : *Oportet ergo episcopum esse... doctorem*, I Tim., III, 2; *amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana et eos qui contradicunt arguere.* Tit., I, 9. L'évêque doit donc être riche en doctrine et capable d'instruire les fidèles qui lui sont confiés. Sinon, dit le droit, les fautes des inférieurs lui seront imputées; il sera responsable de leur ignorance. Il ne lui suffit pas de prêcher d'exemple, dit saint Jean Chrysostome. *In I Tim.*, homil. II, P. G., t. LXII, col. 673. Il est nécessaire qu'il brille par la parole et la doctrine.

Mais à quel degré de connaissance doit-il être parvenu? On distingue trois degrés de science : 1. la science éminente, qui, sans recherche laborieuse, élucide promptement les questions difficiles; 2. la science moyenne, qui résout les difficultés, en y mettant du temps et de la réflexion; 3. la science suffisante, qui permet d'accomplir le devoir, suivant les circonstances de temps et de personnes. *Quoniam et desideranda sit eminens scientia in pastore, in eo tamen sit competens toleranda... quia imperfectum scientiæ potest supplere perfectio caritatis. Nisi cum pridem, § Pro defectu et renuntiatione.* Fagnan, *In decretal.*, l. I, part. I, *De sum. Trinit. et fide cath.*, c. Firmiter, n. 23, après avoir déterminé le degré de science requis pour les ordres inférieurs à l'épiscopat, déclare que les évêques doivent avoir une connaissance doctrinale supérieure : *Prælati ecclesiarum quicumque curam animarum habentes debent excedere hanc fidei mensuram..., debent alios excedere in hujusmodi cognitione, quia tenentur de his articulis (symbolorum) rationem reddere omni poscenti... circa prædicta opponere et respondere et hæreticos persequi et confutare.* Le motif général de cette supériorité de science requise dans l'évêque est emprunté par ce canoniste à saint Thomas : *Quia sicut superiores angeli, qui inferiores illuminant, habent plenioram notitiam de rebus divinis quam inferiores, ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere plenioram notitiam de credendis.*

Aussi l'Église fait-elle subir des examens sérieux aux sujets élus à l'épiscopat. Pour ceux qui sont présentés par le gouvernement par suite de conventions particulières, le saint-siège s'est réservé le droit de procéder aux enquêtes, et d'obtenir les garanties indispensables, par tels moyens qu'il jugerait efficaces. Grégoire XIV, const. *Onus apostolicæ*, du 15 mai 1591, § 9, a réglé la procédure à suivre dans l'examen doctrinal des candidats à l'épiscopat : *Quia circa doctrinam plures fraudes committi solent, et sæpe contingit, ut nonnulli scientia vacui, de solo doctoris titulo aut privilegio glorientur, volumus ut de eorum etiam doctrina diligenter inquiratur, qui vel doctoratus aut licentiæ titulis et privilegiis gaudent, vel etiam a publicis academicis testimonium habuerunt quod idonei essent ad alios docendos, nisi forte aliquorum insignis doctrina ex publica eorum functione notoria esset.* Bullarium romanum, Turin, 1865, t. IX, p. 422-423. Urbain VIII a confirmé et complété les décrets de Grégoire XIV, dans une instruction de 1627, qui aujourd'hui encore sert de base à l'enquête préparatoire des actes du consistoire, pour la promotion des évêques. Voici les garanties exigées au sujet de la doctrine du candidat. *Si forte promovendus nullum habet gradum in sacra theologia, vel in jure canonico, necesse est, ut præter probationem aliunde habendam circa ejus doctrinam... pro parte promovendi exhibeatur publicum alicujus academici testimonium, quo idoneus esse declaratur ad alios docendos quæ populum christianum scire oportet.* Bullarium romanum, Turin, 1868, t. XIII, p. 584.

Clément VIII avait institué, pour l'Italie et les îles adjacentes, une congrégation spéciale, dite *Congrégation de l'examen des évêques*, pour appliquer les décrets du concile de Trente à ce sujet. Bien qu'aucune déclaration officielle n'ait dissous cette congrégation, les troubles politiques des derniers temps en avaient rendu le fonctionnement très difficile; aussi les nouveaux évêques n'étaient plus soumis à son examen. Léon XIII a rétabli l'enquête préalable en vue de préposer les sujets les plus dignes aux sièges épiscopaux de l'Italie. Santi, *Prælectiones juris canonici*, 3^e édit., par Leitner, 1898.

6^o *Pour le vicaire capitulaire.* — Les règles de l'Église ont aussi prévu le cas des vacances des sièges épiscopaux. Le concile de Trente veut que le vicaire capitulaire possède le titre de docteur ou de licencié en droit canonique, ou au moins qu'il ait donné les preuves de sa capacité : *qui saltem in jure canonico sit doctor vel licenciatus, vel alias quantum fieri potuerit idoneus.* Sess. XXIV, c. XVI, *De reform.* Des décisions réitérées des Congrégations romaines requièrent pour le vicaire capitulaire les grades en droit canonique et non en théologie; parce que l'administration des diocèses demande beaucoup plus la science du droit que celle de la théologie. Et ce n'est pas un diplôme d'honneur obtenu par grâce ou privilège, mais bien un témoignage notoire d'une université canoniquement érigée qu'il doit produire. *In Elesina*, 21 février 1682; *In Oriolen.*, 24 mars 1627. Interrogée même pour savoir si un sujet, par ailleurs apte, pouvait être choisi, nonobstant la présence de chanoines docteurs, la S. C. du Concile répondit négativement. *Existentibus doctoribus vel licentiatis in capitulo, NECESSARIO unum ex illis in vicarium esse eligendum; alioquin, deputationem ad metropolitanum devolvi.* Décision du 14 février 1594, citée par Garcia, *De beneficiis*, t. I, c. VII, n. 9-11.

Le concile de Trente demande aussi, que, si faire se peut, *ubi id commodè fieri potest*, les dignités et au moins la moitié des canonicats des cathédrales et des grandes collégiales soient conférées aux docteurs ou licenciés en théologie ou en droit canonique. Sess. XXIV, c. XII, *De reform.*

IV. COMMENT CESSE L'IRRÉGULARITÉ ENCOURUE POUR DÉFAUT DE SCIENCE. — Par le fait seul de la connaissance suffisante acquise par le sujet, l'irrégularité cesse. *Si quis propter litteraturæ defectum, locum regiminis auctoritate apostolica deserendo, ad otium se contulerit monacale, ac per exercitium lectionis, scientiæ, repererit margaritam, proculdubio poterit denuo vocatus a Domino, cathedram reascendere pastorem.* *De renuntiatione*, l. I, tit. IX, c. XV.

L'irrégularité disparaît également, si l'incapable descend d'une charge supérieure à une fonction inférieure pour l'exercice de laquelle il possède les connaissances suffisantes.

Les auteurs sont en désaccord sur la question du pouvoir de dispenser de l'irrégularité *ex defectu scientiæ*. Les uns, n'envisageant que la théorie, disent que le souverain pontife, pouvant dispenser dans tous les cas de droit positif, peut user de son pouvoir dans celui-ci, qui est de droit ecclésiastique. Les autres, avec beaucoup plus de raison, ce semble, contestent ce motif. Ils établissent, par tous les témoignages que nous avons cités précédemment, que la science suffisante est requise dans l'ecclésiastique, de droit naturel et divin. Par conséquent, concluent-ils, une dispense proprement dite ne saurait intervenir dans l'espèce. D'ailleurs, on ne trouve aucune trace d'autorisation, accordée à un clerc, d'occuper une fonction dont il ignore les devoirs; à moins qu'il ne soit question d'un délai bienveillamment octroyé à un candidat capable d'acquiescer rapidement les connaissances nécessaires.

Le droit commun ne relate non plus aucun article,

aucun canon, aucun décret qui autorise la promotion d'un sujet incapable. En tout état de cause, les conditions stipulées dans les ajournements, ou dispenses momentanées, sont en général les suivantes : que le défaut de science ne provienne pas de l'incapacité radicale du sujet ; que ce dernier puisse se préparer en un temps donné ; qu'il supplée, dans une certaine mesure, à sa médiocrité intellectuelle, par une solide piété ; enfin que la pénurie des sujets oblige l'évêque à user de ménagement.

Lettre encyclique de S. S. le pape Léon XIII aux archevêques, évêques et au clergé de France, 8 septembre 1899 ; Migne, *Theologiae cursus completus*, t. XXIV, *De sacris electionibus et ordinationibus*, part. I, sect. II, c. III, § 6, p. 12 ; Philips, *Droit ecclésiastique*, Paris, 1850, t. I, p. 330 ; André, *Cours pratique de droit canon*, 3^e édit., 1860, v^o Science ; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, édit. André, Bar-le-Duc, t. IV, part. II, l. I, c. LXXXVIII-XCI ; Bouix, *De episcopo*, Paris, 1859, p. 215-220 ; *Analecta juris pontificii*, 14^e série, Paris, 1875, col. 475 ; Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, n. 556-563, Paris, 1893, t. I, p. 362-366 ; S. Many, *Prælectiones de sacra ordinatione*, Paris, 1905, p. 231-234.

B. DOLHAGARAY.

COMPLICITÉ. — I. Définition. II. Caractère du peccatum turpe. III. Nullité d'absolution et censure encourue. IV. Cas exceptionnels.

Afin d'écarter du sacré tribunal de la pénitence toute occasion de turpitude, de mépris pour les sacrements, afin d'éliminer les outrages qui de ce chef atteindraient la sainte Église, dit Benoît XIV, constitution *Sacramentum pœnitentiæ*, du 1^{er} juin 1741, *Bullarium Benedicti XIV*, Prato, t. II, n. 20, p. 64, il a fallu compléter et sanctionner la procédure concernant les complices *in peccato turpi*.

Avant les dispositions promulguées par cet illustre pontife, la discipline était loin d'être uniforme sur ce point si grave. Les discussions entre théologiens étaient vives : les uns, contestant non seulement la *licité*, mais aussi la *validité* de l'absolution conférée au complice ; les autres admettant, au contraire, et la *validité* et la *licité* de l'acte sacramentel, en l'absence de toute décision souveraine, de toute règle universelle prohibitive. Les évêques commencèrent, chacun dans son diocèse, à prendre des ordonnances appropriées ; puis ils s'adressèrent au saint-siège le priant d'établir à ce sujet une réglementation générale. C'est à la suite de ces instances que Benoît XIV publia les deux célèbres constitutions qui forment la base des règles à suivre dans les cas de complicité *in peccato turpi*.

I. DÉFINITION. — 1^o Entendue dans ce sens déterminé, la complicité est la participation, mutuellement consentie, d'actes luxurieux, entre confesseur et pénitent. L'absolution qu'un prêtre donnerait à son complice serait nulle et lui-même resterait frappé d'excommunication majeure, spécialement réservée au souverain pontife. Const. *Apostolicæ sedis*, part. I, n. 10.

La complicité, visée dans le cas actuel, ne concerne donc que les actes graves *contra sextum decalogi præceptum*. Le droit commun sanctionne seulement l'absolution donnée par le complice de l'impureté. Le droit particulier peut également frapper de nullité l'absolution d'autres fautes graves, non charnelles, commises de complicité, et même porter excommunication contre le prêtre qui absoudrait son associé. Souvent, les règlements des diocèses et divers statuts synodaux ont interdit ou interdisent encore à tout prêtre, sous peine de nullité d'absolution et sous menace de censure, de conférer l'absolution au pénitent qui aurait commis une faute grave quelconque de complicité avec lui. Le motif de cette disposition sévère se déduit de la nécessité, où se trouve le pénitent, de faire l'aveu de ses fautes avec une confusion salutaire. Ce qui ne paraît guère réalisable, lors que la confession a lieu auprès de celui qui est so-

lidaire de cette même faute. Voir Ferraris, *Bibliotheca*, v^o *Complex*, n. 4.

2^o Pour que la complicité existe, il faut qu'il y ait eu manifestation mutuelle des sentiments libidineux. Ainsi la complicité est flagrante dans les familiarités externes, telles que caresses, attouchements, conversations illécites, regards mutuels et significatifs. Il peut se produire des mouvements de concupiscence externes mais *secrets*. Tant qu'ils ne se manifestent pas, tant qu'ils restent ignorés de l'autre personne, ils ne rentrent pas dans le cadre de la complicité définie, attendu que l'accord, requis à cet effet, fait défaut. Peu importe que les deux personnes soient coupables, dans leur *for intérieur*, de pensées, de désirs mauvais ; pour constituer le crime de complicité, il faut une manifestation externe, mutuelle ; ce que les théologiens appellent *conspiratio*.

Il peut arriver que des colloques gravement inconvenants s'engagent devant un ecclésiastique. Si ce dernier s'oubliait jusqu'à s'y associer, ou bien donnait des signes extérieurs d'assentiment à ces entretiens, nul doute qu'il serait dans un cas de complicité formelle ; s'il ne manifestait pas extérieurement une approbation, un assentiment quelconque, la situation ne serait plus la même ; il pourrait, le cas échéant, écouter en confession, et donner l'absolution. Il ne se trouverait pas sous le coup des prohibitions visant les complices.

3^o Si le prêtre commettait un attentat de cette nature sur une personne endormie, assoupie par la boisson, ou subissant violence, ou si c'était la réciproque qui se produisit, les éléments de complicité feraient aussi défaut. Comme il appert, dans l'espèce, il y aurait absence de consentement. Par suite, le prêtre pourrait, sans encourir la censure, exercer, dans ce cas, son ministère.

4^o Si quelqu'un subissait violence, sans protester en silence, il faudrait examiner le cas à un double point de vue juridique. Au point de vue du *for externe*, la présomption n'est pas favorable à la personne qui ne résiste pas, selon la mesure de ses moyens. La raison en est péremptoire. Pour échapper aux conséquences du crime et éluder la loi, les coupables n'auraient qu'à s'entendre pour garder le silence, conserver l'attitude passive ; grâce à l'hypothèse de la présomption légale, favorable en ce cas, la faute échapperait à la répression canonique. Aussi, comme dans l'ancienne Loi, la femme qui ne se défendait pas, *præsumebatur stupro consensisse* ; ainsi, dans la législation canonique, la présomption de complicité est admise, de droit, dans les circonstances de ce genre.

Mais au *for interne*, c'est-à-dire dans la confession sacramentelle, la situation peut changer, les aveux du pénitent font loi. Il se peut, en toute rigueur, qu'une personne troublée, terrorisée, n'ose pas manifester sa répugnance et opposer une résistance active. Dans cette occurrence possible, le refus de consentement peut exister intérieurement et écarter ainsi le caractère de complicité. Partant, l'absolution pourrait être concédée, sans que le confesseur coupable encourût les rigueurs de la loi ecclésiastique. Toutefois, nous ne pouvons manquer de le faire remarquer, si cette solution est conforme à la rigueur des principes, le cas lui-même est plutôt théorique. L'absence d'adhésion suffisante semble peu probable, dans une matière si délicate. Un examen circonstancié, approfondi, s'impose, avant de donner une solution définitive à une difficulté aussi épineuse.

5^o D'après les constitutions pontificales, le péché de complicité se réalise dans les fautes commises avec les personnes de n'importe quel sexe. Vu la généralité des termes employés par le législateur, on ne saurait élever un doute à ce sujet ; la doctrine des auteurs est constante.

Lors même que le délit eût été commis avant l'ordination, le confesseur ne pourrait user de son pouvoir d'absolution en faveur du complice antérieur, pour le même motif.

On s'est demandé si la loi urgeait également, si le complice était un impubère! Car il est de principe général que les impubères ne sont pas soumis à la réserve des péchés; et le cas est réservé, par rapport au confesseur indiqué. L'enseignement des auteurs n'hésite pas à étendre même à cette circonstance la prohibition, parce que les constitutions pontificales n'établissent aucune restriction.

II. CARACTÈRE DU PECCATUM TURPE. — 1^o Par le péché honteux formant l'élément nécessaire de la complicité, on entend toute faute contre la sainte vertu, grave, externe, commise par mutuelle entente. Il n'importe que ce péché soit sacrilège simplement, ou qu'il implique l'adultère, l'inceste, la sodomie, etc. Il forme l'objet précis réglementé par cette législation spéciale, s'il réunit les quatre conditions indiquées : 1. S'il est contre la sainte vertu; 2. s'il est mutuellement consenti; 3. s'il constitue une faute grave; car il est de doctrine courante que les fautes légères ne sauraient constituer matière d'excommunication. En outre, d'après saint Alphonse de Liguori, les sanctions de la présente loi ne trouveraient pas leur application, s'il y avait doute sérieux que le pénitent eût péché gravement, lors même que la culpabilité du confesseur serait établie. *Theologia moralis*, Malines, t. VI, n. 554. 4. Le péché doit être externe. L'Église ne porte pas en effet de jugement pour les faits internes, elle ne fulmine de censures que pour des fautes graves au for interne et externe. Les crimes purement internes ne peuvent servir de base à la complicité requise.

2^o La loi comprend même les actes incomplets, ceux qui ne constituent qu'un commencement d'exécution; parce qu'ils ont leur malice intrinsèque caractéristique. *Hic comprehenduntur tactus, etiam mediatus, circa vendenda aut vicinas partes, circa pectus mulierum; oscula, præsertim, more insoluto, vel moroso, vel repetitis vicibus impressa; scripturæ amatoris libidinis incentivæ; aspectus libidinosi, turpem amorem foventes utrinque et voluntarie interna externantes.*

3^o Les théologiens discutaient autrefois, pour savoir si les entretiens déshonnêtes suffisaient à provoquer les sévérités de la constitution de Benoît XIV. De graves auteurs soutenaient l'opinion négative. Mais aujourd'hui le saint-siège s'est prononcé pour l'affirmative. Voici la déclaration faite le 28 mai 1873 à l'évêque d'Orléans par le Saint-Office : *An prohibitio absolvendi complicem in materia turpi restringi debeat ad tactus; an vero comprehendat omnia peccata gravia contra castitatem exterius commissæ etiam illa quæ in meris adspectibus consistenterent? Idem eminentissimi Domini, omnibus mature perpensis, responderi mandarunt: Comprehendi nedum tactus, verum etiam omnia peccata gravia et exterius commissæ contra castitatem; etiam illa quæ consistunt in meris colloquiis et adspectibus qui complicitatem important.* Il résulte de cette décision, comme de la doctrine commune, que s'il s'agit d'un fait ne présentant pas de gravité, et n'entraînant pas de complaisance mutuelle, il ne ferait pas partie des actes visés par les constitutions pontificales. Ainsi le fait d'embrasser quelqu'un, en passant, même par légèreté, de lui toucher la main par étourderie, de lui faire une caresse légère, n'entraînerait pas les conséquences redoutables édictées par les souverains pontifes.

4^o Si les propos inconvenants tenus avaient pour objet d'attirer au mal une tierce personne, les sanctions ecclésiastiques devraient recevoir leur application. Même dans le cas où cette infâme négociation n'aurait pas eu de résultat, il est certain que des entretiens malhonnêtes ont été engagés entre l'ecclésiastique et l'entrepreneuse. Par conséquent, il ne saurait absoudre cette dernière. Si la négociation a été effective, le prêtre ne pourra absoudre ni l'une ni l'autre de ces personnes. La raison en est évidente.

III. ABSOLUTION. — 1^o D'après les lois de l'Église, un prêtre ne saurait donner l'absolution à son complice in *materia luxuriæ*, si ce n'est à l'article de la mort, et encore alors, en l'absence de tout prêtre (ne serait-il même pas approuvé pour les confessions), à moins de scandale et de déshonneur pour lui. Benoît XIV, const. *Sacramentum pœnitentiæ*, promulgue en ces termes la défense absolue d'absoudre son complice : *Auctoritate apostolica et nostræ potestatis plenitudine interdici-mus et prohibemus, ne aliquis eorum, extra casum extremæ necessitatis, nimirum in ipsius mortis articulo, et deficiente tunc quocumque alio sacerdote, qui confessarii munus obire possit, confessionem sacramentalem personæ complices in peccato turpi atque inhonesto, contra sextum decalogi præceptum commissæ, excipere audeat, sublata propterea illi, ipso jure, quacumque auctoritate et jurisdictione ad qualemcumque personam ad hujusmodi culpa absolvendum.* Dans sa concision, cette ordonnance était sévère. Elle provoqua des explications et des anxiétés de conscience. Le souverain pontife crut devoir compléter et élargir un peu cette première décision. Dans une seconde constitution, *Apostolici muneris*, il déclara qu'à l'article de la mort, le prêtre pourrait absoudre son complice, si, du fait de son abstention et de l'appel d'un autre prêtre, pouvait surgir un scandale ou une infamie personnelle. *Si casus urgentis qualitas et concurrentes circumstantiæ quæ vitari non possint, ejusmodi fuerint, ut alius sacerdos ad audiendam constitutæ in dicto articulo personæ confessionem vocari, aut accedere, sine gravi aliqua exortura infamia vel scandalo nequeat, tunc alium sacerdotem perinde haberi censerique posse, ac si revera abesset atque deficeret; ac provide in eo rerum statu, non prohiberi socio criminis sacerdoti, absolutionem pœnitenti ab eo quoque crimine impertiri.*

De ces textes on peut déduire que trois conditions sont exigées pour que le prêtre puisse absoudre son complice : 1. Que le pénitent se trouve à l'article de mort; 2. qu'on ne puisse trouver un prêtre quelconque, pour suppléer le confesseur complice; 3. que nonobstant la présence d'un prêtre quelconque, on ne puisse écarter le confesseur coupable sans scandale ou grave déshonneur pour lui.

2^o Ces clauses pontificales ont besoin d'être expliquées.

1. *Il faut que le pénitent complice se trouve à l'article de la mort.* — Pie IX a maintenu ces conditions qui sont solidaires, sous peine d'excommunication réservée spécialement. *Absolventes complicem in peccato turpi etiam in mortis articulo, si alius...* Const. *Apostolicæ sedis*, a. 10. Il n'est pas nécessaire qu'on ait la certitude morale de la mort imminente; un péril grave, la crainte sérieuse du dénouement fatal suffisent à rendre l'absolution valide et licite. C'est là, dit saint Alphonse de Liguori, l'opinion générale des auteurs. *Verius et communius admissum.* *Theol. moralis*, l. VI, tr. I, *De pœnitentiâ*, n. 561. Pour ce cas particulier, ils placent sur le même rang le danger et l'article de mort, bien qu'objectivement ces termes désignent deux situations différentes. Rigoureusement parlant, l'article de la mort suppose la certitude de la mort instante; le danger indique seulement la probabilité de la fin.

Les constitutions de Benoît XIV et de Pie IX doivent donc être interprétées largement, conformément à la règle générale, énoncée par le concile de Trente : *ne hac ipsa occasione aliquis precat, in eadem Ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis.* Sess. XIV, *De pœnitentiâ*, c. vii. Les théologiens de Salamanque traduisent le sentiment général des auteurs, lorsqu'ils disent : *Resolvimus dicendo posse confessarium complicem in peccato luxuriæ absolvere valide et licite, tam in periculo quam in arti-*

culo mortis. Salmanticenses, Appendix ad tr. VI, c. vi, n. 260.

En application de ce principe on conclut que le prêtre peut absoudre son complice sur un champ de bataille, même sur le chemin qui y conduit ; pendant une navigation, lorsque le pénitent, atteint de maladie dangereuse, risque de succomber, sans pouvoir recourir à un autre prêtre ; lorsque dans un accès de fièvre le malade risque de perdre la raison ; dans un enfantement laborieux, surtout s'il est le premier ou si dans les cas antérieurs la mère a couru risque de vie ; dans le cas de captivité, dans un pays où l'on ne trouve pas de prêtre.

2. Toutefois, il est à remarquer que les constitutions pontificales ont ajouté à la condition de l'article de la mort les deux autres circonstances, l'impossibilité d'appeler un autre prêtre, et la crainte d'encourir un grave déshonneur. Ces trois circonstances ne doivent pas être disjointes ; elles doivent coïncider, pour que le cas prévu par les règles ecclésiastiques se réalise et que le prêtre puisse absoudre son complice. En effet, la constitution de Pie IX, comme d'ailleurs celle de Benoît XIV, ajoute que le prêtre, même à l'article de la mort, ne pourra absoudre son complice, que si un autre prêtre, même non approuvé, ne peut sans scandale et grave infamie, recevoir la confession du moribond : *si alius sacerdos, licet non approbatus ad confessiones, sine aliqua gravi exoritura infamia et scandalo, possit excipere morientis confessionem*. Par conséquent, si, à l'article de la mort, un simple prêtre pouvait être appelé, le prêtre qui absoudrait son complice tomberait sous le coup de l'excommunication.

3. Un seul fait servirait donc de circonstance atténuante en permettant d'user du privilège concédé par le souverain pontife ; ce serait le scandale et le déshonneur qu'il y aurait pour ce prêtre à ne pas administrer le sacrement de pénitence. Il est difficile de formuler une règle précise qui détermine les cas de scandale et d'infamie qui pourraient autoriser un confesseur à absoudre le pénitent complice. Par ailleurs, les illusions sont faciles ; lorsqu'on doit être juge en sa propre cause, on est porté à se créer des craintes chimériques de déshonneur et de confusion. Voilà pourquoi Benoît XIV, prévoyant des tergiversations, formule ces graves avertissements dans sa constitution *Apostolici muneris* : *Sciat autem complex ejusmodi sacerdos et serio animadvertat fore se reipsa coram Deo qui irideri non potest, reum gravis adversus prædictam nostram constitutionem inobedientiæ, latissime in ea poenis obnoxium, si prædictæ infamix aut scandalî pericula sibi ultro ipsi configat, ubi non sunt*. Il ne se contente pas de mettre les intéressés en garde contre le péril de l'hallucination ; leur déclarant que dans le cas où ils se forgeraient des craintes fictives ils encourraient les censures édictées par lui ; il remarque que la nature des circonstances peut faire prévoir la réalité du scandale et de la déconsidération de l'ecclésiastique ; mais alors il exige que pour obvier à cette difficulté, on appelle à l'avance un autre confesseur. *Quod si idem sacerdos, aut quovis modo sese nulla gravi necessitate compulsus ingesserit, aut ubi infamix vel scandalî periculum timetur, si alterius sacerdotis opera requirenda sit, ipse ad id periculum advertendum de industria neglexerit, atque ita personæ in dicto crimine complicitæ, eoque in articulo, ut præfertur, constitutæ, sacramentalem confessionem excipere, ab eoque crimine absolutionem largiri nulla, sicut præsumitur, necessitate cogente præsumperit, sacerdos ipse violatæ, ausu ejusmodi temerario, legis poenas nequaquam effugiet... majorem excommunicationem incurret.*

Il résulte de là que le prêtre tombe sous les censures en administrant le sacrement de pénitence à un complice, lorsque, d'abord, sans nécessité grave, il s'ingère spontanément dans semblable affaire ; puis, lorsque,

prévoyant le péril de scandale, il néglige à dessein d'appeler un autre confesseur. Dans l'intérêt du pénitent l'absolution sera valide, mais le confesseur aura encouru l'excommunication.

3^o Les principes généraux ainsi exposés serviront à l'examen des cas divers, réglés par des décisions authentiques ou solutionnés par les auteurs.

IV. CAS EXCEPTIONNELS D'ABSOLUTION. — 1^o *D'après le droit.* — Les constitutions pontificales, citées plus haut, ont maintenu la règle classique de l'absolution pour l'article de la mort, tout en déterminant les conditions nécessaires à sa licéité. C'est l'application générale du principe énoncé par le concile de Trente, qui lève toutes les réserves à l'heure de la mort, afin de ne pas compromettre le salut éternel des âmes. Mais certaines autres circonstances ont aussi provoqué des déclarations du saint-siège. Examinons-les successivement.

1. Le confesseur évite-t-il l'excommunication en feignant d'absoudre son complice ? Il n'y a pas longtemps encore, l'opinion la plus commune admettait qu'en agissant ainsi, le confesseur échappait à la censure. En s'abstenant de prononcer la formule sacramentelle, et, en récitant par exemple une prière sur le pénitent, l'application de la loi était éludée. Les partisans de ce sentiment prétendaient que les constitutions apostoliques interdisaient, sous peine de censure, l'absolution proprement dite ; par conséquent, en n'absolvant pas, on évitait l'excommunication. Nonobstant une déclaration de la Pénitencerie, *non vitari excommunicationem per fictionem absolutionis*, saint Alphonse de Liguori crut pouvoir admettre cette opinion, pour le motif indiqué. *Loc. cit.*, n. 556. Les auteurs signalaient deux procédés au moyen desquels il était possible de feindre l'absolution : a) en ne donnant pas cette absolution ; on se garde de prononcer la formule sacramentelle, et le pénitent, qui de bonne foi se croit en règle, n'est, au fond, nullement délié ; b) en faisant omettre au pénitent le péché de complicité, le confesseur donnait l'absolution des autres fautes déclarées. Le moindre défaut de ces procédés est de constituer une criminelle déloyauté. Il était encore plus difficile de les concilier avec l'obligation imposée au confesseur de déclarer au pénitent qu'il doit s'adresser à un autre prêtre pour recevoir l'absolution de ce péché.

Aussi, à la date du 1^{er} mars 1878, la Sacrée Pénitencerie, interrogée sur ces diverses pratiques, les condamna par la décision suivante : *Utrum confessorius qui suum vel suam complicem in peccato turpi, ad mentem bullæ Apostolicæ sedis, simulaverat absolvisse, recitando v. g. orationem quamdam, vel alia verba pronuntiando, aut etiam tacendo, ita ut videretur tamen per signa vel per manuum gestus, revera penitentem a peccatis relaxare, incurreret excommunicationem specialiter S. pontifici reservatam, de qua agitur in præfata bulla ? S. Pænitentiaria, mature perpensis expositis dubiis, super iisdem respondit : confessorios simulantes absolutionem complicitis in peccato turpi non effugere excommunicationem reservatam in bulla S. S. Benedicti XIV, Sacramentum penitentix.*

Le 10 décembre 1883, l'évêque de Périgueux recourut au saint-siège pour lui soumettre le doute suivant : *Omnes ejusdem (Apostolicæ sedis) constitutionis commentatores docent, illum confessorium excommunicationi non subjici, qui complicem in peccato turpi absolvere fingit, sed reipsa non absolvit. Contrarium tamen declaravit S. Pænitentiaria die prima martii 1878. An potest orator permittere ut in suo seminario doceatur præfata commentatorum sententia responso S. Pænitentiariæ opposita ? Negative ; facto verbo cum SS. quoad utrumque.* — Le doute ne saurait exister désormais sur ce point. L'enseignement général doit être ramené au point indiqué par ces dé-

clarations, confirmées encore par une nouvelle décision du 19 février 1896.

2. *Comment agir si le pénitent déguise lui-même le péché de complicité ?* — Il faut ici examiner les diverses circonstances de fait qui peuvent se produire.

Ou bien, le pénitent a été poussé *directement* par le confesseur à omettre cette déclaration ; par exemple, si ce dernier lui insinuait l'inutilité de cet aveu puisqu'il connaissait la faute commise ; ou bien, le confesseur a induit le pénitent à cette réticence, *indirectement*, en s'efforçant de lui faire accroire que ce péché n'en était pas un, du moins n'avait pas assez de gravité pour qu'il y eût lieu d'en concevoir des inquiétudes ; ou bien, le pénitent a cédé sa faute de bonne foi, sans avoir subi aucune suggestion. Dans les deux premiers cas, c'est-à-dire, lorsque sous la pression *directe* ou *indirecte* du confesseur le pénitent a recélé le péché de complicité, le prêtre complice, qui donne ou feint de donner l'absolution avant que cette faute ait été déclarée à un autre confesseur, encourt l'excommunication majeure. *Excommunicationem reservatam in bulla Sacramentum pœnitentiæ, non effugere confessarios absolventes vel fingentes absolvere eum complicem, qui peccatum quidem complicitatis, a quo nondum est absolutus, non confitetur bona aut mala fide, sed ideo ita egerit, quia ad id confessarius pœnitentem induxit, sive directe sive indirecte.* Ajoutons que le prêtre qui absout son complice, même par ignorance crasse ou affectée, encourt l'excommunication d'après une déclaration spéciale du Saint-Office, 13 janvier 1892, ad 3^{um}.

Dans le cas où le complice tairait spontanément cette faute, le confesseur est dans l'obligation stricte de demander au pénitent si l'absolution lui en a été donnée déjà. S'il reste le moindre doute, il doit être éclairé. Si le confesseur néglige cette interrogation et absout le coupable, les auteurs discutaient pour savoir s'il encourait la censure, bien que le pénitent n'eût pas avoué le péché commis en complicité. Les uns l'affirmaient, parce que, disaient-ils, ce n'est pas seulement le *péché* de complicité, mais la *personne complice* elle-même qui est soustraite à la juridiction du confesseur. Ils en appelaient à la bulle *Sacramentum pœnitentiæ* de Benoît XIV : *Prohibemus ne aliquis (sacerdos), extracausam necessitatis... confessionem sacramentalem personæ complicitis in peccato turpi... excipere audeat.* Ils appliquaient à toute confession faite par le complice la nullité radicale et la censure afférente, promulguées par Benoît XIV. D'autres théologiens cependant, dont le nombre et l'autorité ne le cédaient en rien aux précédents, soutenaient que les décisions de Benoît XIV ne comportaient pas cette extension. Pourvu que le péché de complicité n'ait pas été omis en confession, à l'instigation du confesseur, s'il l'est par le fait exclusif du pénitent, le confesseur, en conférant l'absolution, n'encourt pas la censure fulminée seulement contre celui qui essaie de délier du crime de complicité. D'après eux, tous les textes des constitutions pontificales devaient recevoir cette interprétation. Sans doute, le pénitent, en omettant la déclaration requise, et le confesseur, en octroyant l'absolution, commettaient un acte sacrilège ; mais ce confesseur ne se trouvait pas dans le cas prévu d'excommunication. Le saint-siège, consulté à ce sujet, a donné raison à ces derniers par l'organe de la Sacré Pénitencerie à la date du 16 mai 1877 :

An incurrat censuras in absolvente complicem in peccato turpi latas, qui complicem quidem absolvit, sed complicem qui complicitatis peccatum in confessione non declaravit? Ratio dubitandi esse videtur, quia talis sacerdos, etiamsi complex sacrilege hujus peccati confessionem omitteret, et ipse culpabiliter ab interrogando abstinere, non tamen absolvit ab hujusmodi complicitatis culpa, utpote non declarata, nec subjecta clavibus. S. Pœnitentia respondit : Privationem jurisdictionis absolventi complicem in peccato turpi et adnexam excommunicationem qua-

tenus confessarius illum absolverit, esse in ordine ad ipsum peccatum turpe in quo idem confessarius complex fuit; tenetur nihilominus confessarius sacerdoti qui hac ratione complicem non tamen a peccato complicitatis absolvit, omni studio ob oculos ponere enormitatem delicti sui et abominabilem abusum sacramenti pœnitentiæ, nec aliter ei beneficium absolutionis impertiri, quam præmissa gravissima adhortatione ut officium confessarii dimittere studeat; necnon imposita obligatione ut a confessionibus complicitis audiendis in posterum omnino abstinere, monita eadem persona complice, si denuo compareat, ut de peccato complicitatis et ceteris invalide confessis, apud alium confessarium se accuset.

Il résulte de cette déclaration que trois obligations doivent être imposées au confesseur coupable : a) de quitter les fonctions de confesseur ; b) de s'abstenir absolument d'entendre en confession son complice ; c) de donner avis au complice, le cas échéant, de pourvoir à sa conscience en s'adressant à un autre confesseur.

3. *L'interdiction d'entendre désormais le complice au sacré tribunal est-elle sous peine d'invalidité d'absolution ?* — Il s'agit ici, évidemment, d'un pénitent qui a déjà reçu l'absolution de sa faute, en s'adressant à un autre prêtre. On est unanime à affirmer que le confesseur en question n'encourt pas la censure en absolvant le pénitent. Par ailleurs, on se fonde sur les déclarations précédentes pour établir la suprême indécence qu'il y a, pour un confesseur, à admettre un ancien complice au sacrement de pénitence. Mais il s'agit d'examiner la validité et la licéité de pareille absolution. Il existe à ce sujet trois opinions opposées.

Les uns admettent la validité de cette absolution, non seulement pour les fautes ordinaires, mais encore pour celle de complicité. Ils s'appuient sur les raisons suivantes. Le péché de complicité ayant été régulièrement pardonné, il ne constitue plus matière nécessaire de la confession. En outre, le motif de manque de dispositions présumé des complices, qui justifiait la défense d'absolution, n'existe plus, puisque ce péché a été remis par un autre confesseur.

D'autres théologiens admettent la *validité* de l'absolution, pour les péchés autres que celui de complicité. Pour ce dernier, ils admettent la licéité et la validité de l'absolution dans les cas de *nécessité* prévus, mais pas en dehors. Faisons observer toutefois que le péché de complicité, une fois remis, n'est plus matière nécessaire du sacrement. Par suite, le cas de *nécessité* de sa confession devient chimérique. Pour établir cette conclusion, ils se fondent sur la généralité des paroles de Benoît XIV, qui déclare sans distinction aucune : *Absolutio, si quam impertierit (complex), nulla autem irrita omnino sit... ut nec in vim cujusque jubilæi aut etiam bullæ quæ appellatur cruciatæ sanctæ, aut etiam cujuslibet instituti, confessionem dicti complicitis hujusmodi quisquam valeat excipere eique absolutionem elargiri.* Const. *Sacramentum pœnitentiæ*. § 4, 5. Ainsi, d'après cette argumentation, le motif du premier sentiment disparaît ; parce que, nonobstant la rémission antérieure, le caractère de complicité subsiste toujours dans cette faute ; et Benoît XIV déclare que jamais cette faute ne peut être remise par le prêtre qui y a participé. Quant à l'argument déduit du motif de la loi, qui serait de prévenir l'indisposition présumée des complices, c'est une affirmation gratuite. Il est certain que le législateur énonce encore d'autres graves motifs, comme il résulte des considérants énoncés ; puis, l'indisposition présumée peut se représenter certainement dans les confessions ultérieures de ces complices, où le sérieux et la dignité du sacrement peuvent être facilement compromis.

La troisième opinion nie radicalement la validité et la licéité de toute absolution donnée par le prêtre complice. Le motif principal est que les constitutions pontificales refusent toute juridiction à ce confesseur.

Mais on répond que, d'après l'enseignement général et le décret de la Pénitencerie du 16 mai 1877, la juridiction pour absoudre du péché de complicité est seule enlevée au confesseur.

Il semble donc, d'après la doctrine commune, que l'absolution des péchés ordinaires est valide dans l'espèce; que l'aveu réitéré du péché de complicité peut être considéré comme ne faisant pas partie du sacrement. D'autant que, d'après la jurisprudence constante de la cour de Rome, lorsque les souverains pontifes veulent annuler un acte, ils le déclarent formellement. Et quand il s'agit de pénalité, comme ici, il n'est pas juste de supposer nul un acte simplement défendu.

Il semble d'ailleurs que la S. C. de l'Inquisition ait résolu le cas par sa déclaration du 29 mai 1867. *Liberrimum esse confessario absolvere personam complicem quæ a peccato complicitatis inhonesto absoluta jam fuit per alium confessarium: dandum tamen semper esse consilium confessario, de quo agitur, ut nisi cogat necessitas, se absteineat ab excipiendis personæ complicitis, licet jam a peccato complicitatis absolutæ, sacris confessionibus.* Tous les points discutés plus haut par les théologiens sont précisés dans cette réponse. Ajoutons que les statuts synodaux qui interdisent définitivement au prêtre d'écouter en confession un complice, régulièrement absous de cette faute spéciale, ne sont pas approuvés par Rome; pas plus que les articles des ordonnances épiscopales, qui réservent à l'évêque toutes les fautes graves *contra sextum* des ecclésiastiques. *In Consentina*, 2 décembre 1679; *In Mirepicens.*, S. C. Concilii, an. 1677.

4. Le saint-siège a introduit un adoucissement à cette législation, à une date relativement récente. Il a permis qu'en certaine circonstance, le confesseur qui aurait eu le malheur d'absoudre son complice, peut être provisoirement relevé de la censure encourue. Voici le sommaire des faits exposés par l'évêque de Mende, qui a provoqué cette déclaration de la S. C. de l'Inquisition, le 16 juin 1877. Le prélat rappelle que, d'après un décret de l'Inquisition du 23 juin 1866, tout confesseur peut directement absoudre des censures réservées même *speciali modo* au souverain pontife, dans les cas véritablement urgents, où l'absolution ne saurait être différée sans grave scandale et déshonneur, sauf recours ultérieur au saint-siège. Mais, lors même que ces craintes n'existeraient nullement, un simple prêtre pourrait-il relever directement de la censure un confesseur ayant absous son complice? 1^o Si ce dernier trouve très dur de rester sous le coup d'une si grave faute, durant les démarches à faire à Rome; 2^o s'il admet les clauses usitées en pareil cas, et l'obligation de recourir par lettre au saint-siège, dans l'intervalle d'un mois, *sub poena reincidentis in eadem censura*. La S. C. répondit: *Affirmative, facto verbo cum S.S.*

Lors du jubilé de 1900, par une dérogation aux règles anciennes, Léon XIII autorisa les simples confesseurs à absoudre les prêtres qui avaient donné l'absolution à leurs complices, pourvu que cette tentative n'eût été perpétrée que deux fois. Si elle avait été renouvelée au delà, les règles générales reprenaient leur empire.

5. Beaucoup de théologiens croyaient autrefois que les évêques pouvaient relever de l'excommunication les confesseurs ayant absous leur complice, lorsque le cas était *occulte*. Ils s'appuyaient sur le texte du concile de Trente, sess. XXIV, c. vi, *De reform.*, qui confère ce privilège général aux évêques, pour les cas occultes. *Licet episcopis... in quibuscumque casibus occultis etiam sedi apostolicæ reservatis, delinquentes... absolvere.* Mais une série de déclarations officielles ont restreint la portée de ce privilège et enlevé toute probabilité à ce sentiment. Le 18 juillet 1860, la question suivante fut posée à la S. C. de l'Inquisition: *Utrum habeat*

episcopus in sua diœcesi extra Italiam, facultatem sive per se sive per delegatum, absolventi ab excommunicatione occulta, quam confessarius contraxit absolvendo extra articulum mortis complicem in crimine turpi? Negative; et dentur decreta S. C. Concilii Tridentini decretorum interpretis, quorum unum sub anno 1589, videlicet, reservationes casuum de novo post concilium non comprehenduntur in c. vi, sess. XXIV, De reform., et alterum sub anno 1596, nempe nosse debet episcopus facultatem absolventi sibi tributam decreto concilii Tridentini, sess. XXIV, non extendi ad casus qui novis summorum pontificum constitutionibus post concilium Tridentinum fuerint sedi apostolicæ reservati.

La constitution *Apostolicæ sedis* a également maintenu cette réserve en termes formels: *Firmam tamen esse volumus absolventi facultatem a Tridentina synodo episcopis concessam*, sess. XXIV, *in quibuscumque censuris apostolicæ sedi hac nostra constitutione reservatis, iis tantum exceptis quas eidem apostolicæ sedi speciali modo reservatas declaravimus.* Aussi ce cas est-il très spécialement réservé, même dans les indults concédés aux évêques et aux missionnaires. La déclaration de la S. C. de l'Inquisition du 4 avril 1871 porte que le pouvoir général d'absoudre des cas, *speciali modo* réservés, ne comprend pas celui de relever le confesseur censuré pour absolution du complice.

2^o D'après les commentateurs et les interprétations doctrinales. — 1. Plusieurs théologiens admettent qu'un confesseur ayant commencé à entendre la confession d'un complice dangereusement malade peut parfaire le sacrement et donner une absolution valide et licite, lors même que le péril de mort viendrait à disparaître. Leur argumentation repose sur un principe emprunté aux règles générales du droit. En effet, lorsqu'un juge entame une procédure, l'acte de contestation du litige lui fait attribuer toute l'affaire jusqu'au jugement définitif. Or, la confession sacramentelle est un jugement; par suite, commencer la confession, c'est se rendre compétent jusqu'à l'acte final de l'absolution.

D'autres, au contraire, s'appuyant sur le texte des constitutions apostoliques, disent qu'il n'est permis à un prêtre de donner l'absolution à un complice, que dans l'extrême nécessité et au défaut d'un autre prêtre. D'après eux, l'application du principe de droit invoqué est de pur arbitraire. En effet, d'après l'exposé du cas, le danger de mort a disparu après le début de la confession. Or, selon les règles qui régissent la matière, dès ce moment les intéressés tombent sous le coup du principe absolu, interdisant l'absolution du complice, en dehors de la nécessité extrême. De plus, en dehors de cette nécessité, il y a obligation pour le confesseur d'avertir le pénitent qu'il ne peut aucunement l'absoudre. Par conséquent, continuer à vouloir délier un complice, lorsque le danger de mort a disparu, à l'aide d'un principe hypothétique, c'est violer tous les principes directifs de la conscience. Il serait bien plus juste de faire appel à la pratique usitée, lorsque, dans une confession ainsi commencée, on découvre un cas réservé. En ce moment, on interrompt la confession commencée, ou, du moins, on surseoit à l'absolution, afin de se munir des pouvoirs requis pour compléter le sacrement.

Une troisième opinion essaie de concilier ces systèmes opposés. Elle commence par constater que bien rarement se présente un cas de péril extrême réel, existant au début d'une confession, nécessairement sommaire en la circonstance, péril extrême disparaissant en ce très court intervalle du commencement et de la fin de la confession. C'est là une situation chimérique qu'une loi ne peut guère prévoir. Qui peut préciser ces circonstances? Il faut par suite raisonner conformé-

ment aux données générales. Ou bien le prêtre, considérant le sérieux danger du complice et l'impossibilité de recourir à un autre confesseur, commence la confession ; ou bien, le confesseur a attendu à dessein le dernier moment, sans appeler un autre prêtre qu'il pouvait faire venir sans inconvénient ; ou enfin, il se met à confesser nonobstant la présence de ce dernier. Dans la première hypothèse, si le danger réel s'est subitement présenté, sans qu'on ait pu le prévoir, il semble que le confesseur est en droit de compléter la confession commencée. En effet, il a pu tenter légitimement la confession, à raison de l'extrême nécessité. Dans l'hypothèse aléatoire d'une cessation de danger extrême, il peut mener à terme cette confession qu'il a commencée de plein droit. Il serait en effet très onéreux pour lui de suspendre l'acte sacramentel au milieu des incertitudes de l'état du malade ; cette suspension serait encore plus onéreuse et très dangereuse pour le patient, qui ne se trouve pas à l'abri d'un retour offensif de la crise mortelle. Les lois positives n'obligent pas avec autant d'inconvénients. Que si, au contraire, le prêtre a agi malicieusement en attendant le moment suprême, ou en administrant la pénitence en présence d'un autre confesseur, il encourt la censure, et la confession est invalide dans l'hypothèse de la disparition du danger extrême. Car si le danger était constant, malgré le stratagème du confesseur qui resterait excommunié, l'absolution octroyée au malade serait valide. La sanction maintenue contre le confesseur s'explique, par l'axiome juridique : *nemini fraus patrocinari debet*. Le privilège établi en faveur du moribond se justifie, par la règle générale, qu'à l'heure de la mort l'Église ne maintient aucune réserve, afin de ne pas exposer les âmes à la mort éternelle. *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. LXV, p. 195.

2. Mais le complice lui-même peut user de ruse et mettre le confesseur dans l'embarras. Il peut attendre le dernier moment, appeler le prêtre complice sous prétexte de recevoir l'extrême-onction ou même le viatique, et demander en présence d'autres personnes à se confesser.

Il est certain que si le confesseur a pu prévoir cette tactique, il doit la déjouer sous les peines les plus graves, déjà énumérées. S'il a été surpris, à raison de la publicité de la demande, il ne peut pas reculer sans provoquer des soupçons dans l'esprit des assistants et du public. Aussi, il se trouvera dans le cas exceptionnel de crainte de déshonneur ; l'absolution qu'il donnera sera valide et licite. Toutefois, son premier devoir, dans le secret de la confession, sera de prévenir le pénitent, qu'il s'est rendu coupable de faute grave par sa supercherie, qu'il doit s'en repentir et demander pardon à Dieu. Ce cas peut se présenter quelquefois à l'occasion d'une jeune personne, ou d'une femme mariée que la honte pousse à ces extrémités. Il faut aussi avoir égard à ces redoutables situations.

3. Le prêtre étranger appelé ne peut refuser régulièrement, sous peine grave, de recevoir les confidences sacramentelles d'une mourant. Mais, si ce confesseur se refusait, le complice doit essayer d'en procurer un autre à la personne intéressée à mettre sa conscience en repos. Si pareille démarche n'était pas réalisable sans soulever des suspicions, il pourrait alors agir, comme si le prêtre étranger faisait défaut. Les canonistes admettent couramment ce procédé, avec les théologiens de Salamanque. *Si præsens sit (alius sacerdos) et nolit absolvere idem est ac si non esset copia confessoris... si sacerdos vocatus accedere recusat ad audiendam confessionem personæ prædictæ, poterit sacerdos complex absolutionem illi impendere.*

A plus forte raison, le confesseur peut absoudre son complice mourant, s'il se trouve en face d'un autre prêtre, qu'il sait certainement coupable de ce même péché avec lui. En droit strict, tous deux devraient se

refuser. Mais la faute inconnue du premier confesseur serait dévoilée, avec préjudice de son honneur et sans aucune utilité pour le mourant. Dans cette situation, le premier confesseur se trouve dans le cas de nécessité exceptionnelle prévue par le droit ecclésiastique.

Les commentateurs admettent que le confesseur complice peut agir de même, si le mourant se refuse à ouvrir sa conscience à un autre prêtre. Ils recommandent à qui de droit d'agir fortement auprès du pénitent, pour le faire changer d'avis, en évoquant la gravité de la situation. Néanmoins, si tous les efforts échouent, au lieu de laisser cette âme comparaître en cet état devant le tribunal de Dieu, le confesseur peut se croire autorisé à user de son ministère.

4. Une situation différente peut aussi se présenter pour la personne complice. C'est lorsque celle-ci, non plus à l'article de la mort, mais jouissant de sa santé, prévoit que de longtemps elle ne pourrait recourir à un prêtre étranger. Le cas est possible en pays de mission. Plusieurs solutions ont été présentées par les théologiens.

Les uns veulent qu'à raison des facilités de communications qui existent aujourd'hui entre les diverses parties du monde, on prenne le temps de recourir à Rome. Alors tout est sauvegardé. Si le recours est ou impossible ou doit être d'une durée trop considérable, on pourrait se réclamer de l'enseignement du P. Ballerini qui déclare que le confesseur peut absoudre une personne placée dans cette situation angoissante. Gury-Ballerini, *De pœnitentia*, n. 587, 3^e édit., Rome, 1875. Jamais, dit-il dans une note, il n'a pu entrer dans l'intention de l'Église de priver des sacrements une personne, durant de longues années, l'exposant ainsi aux surprises de la mort qui à toute heure menace les humains. Or c'est ce qui arriverait si une personne devait, pendant plusieurs années, attendre le passage d'un prêtre étranger. Les souverains pontifes n'ont pas eu pour but de faire tourner au détriment des âmes des précautions destinées à sauvegarder la dignité et la sainteté des sacrements. Suivant l'enseignement commun, le pénitent, empêché pendant six mois d'être relevé d'un cas réservé, peut être absous par un simple prêtre. Le saint-siège accorde l'autorisation d'absoudre d'un cas spécialement réservé, lorsque la durée des négociations avec Rome imposerait au suppliant un délai pénible. — L'Église autorise les catholiques qui vivent parmi les schismatiques, à s'adresser aux prêtres de la région pour se faire absoudre de leurs péchés. A combien plus forte raison, permettra-t-on à une âme, bourrelée de remords, désireuse de changer de conduite, de se faire relever par le prêtre en question, si elle est exposée à une attente douloureuse et indéfinie ! Enfin, le précepte de la communion pascale oblige tous les fidèles. Pendant de longues années, malgré la présence du prêtre résidant, cette personne devra-t-elle s'abstenir de remplir son devoir, au grand étonnement, au grand scandale de la population ? Le précepte de ne pas se confesser au complice doit-il l'emporter dans l'espèce sur le précepte de faire les Pâques ? Ne se trouve-t-on pas dans le cas du déshonneur qui peut rejaillir sur le ministre du sacrement ?

D'autres commentateurs résolvent autrement la difficulté. Lorsque, en dehors du péril de mort, il faut craindre le scandale ou l'infamie, le confesseur peut entendre l'aveu de son complice ; mais il lui déclarera formellement qu'il ne peut ni ne veut l'absoudre du péché commis en commun, qu'il lui donnera l'absolution des autres fautes, mais qu'il sera obligé de déclarer, la faute de complicité au premier confesseur qu'il rencontrera. Ils appuient cette décision sur la réponse de la S. Pénitencerie du 16 mai 1877 : *Privationem jurisdictionis absolvendi complicem in peccato turpi et adnecam excommunicationem, quatenus confessorius*

illum absolverit, esse in ordine ad ipsum peccatum turpe, in quo idem confessorius complex fuit. Santi-Leitner, *Prælectiones juris canonici*, t. V, 1899, p. 226.

5. Les constitutions apostoliques n'autorisent pas le confesseur à absoudre le complice, si l'on peut trouver un autre prêtre, et à moins qu'en l'appelant on ne risque de provoquer scandale ou infamie.

a) La question du prêtre étranger qu'on doit appeler a déjà été étudiée sous divers aspects. Il reste à voir ce qu'il faudrait faire, si le prêtre, appelé pour suppléer le confesseur complice, était lui-même interdit, suspens ou excommunié. Si la censure qui lie ce prêtre était secrète, ou du moins connue de peu de personnes, il faudrait recourir à son ministère. Car alors le motif du déshonneur qui pourrait frapper le confesseur complice, n'existe pas. Le public ignore la situation de ce prêtre auquel les règles de l'Eglise obligent de faire appel. Au contraire, si la censure qui lie ce prêtre est notoire, il y aurait scandale, suspicion publique à écarter le confesseur ordinaire, pour lui substituer celui que l'opinion considère comme incapable. Si les constitutions pontificales veulent que le complice s'efface même devant un simple prêtre, c'est que ce dernier n'est pas *approuvé*, tandis que l'autre a été privé de son pouvoir. On ne pourrait donc pas faire valoir l'objection du texte de la loi, à raison de la différence des situations du simple prêtre et du prêtre interdit.

b) Quant au motif de scandale ou d'infamie, il doit naître de ce que l'éloignement du confesseur serait attribué à un péché de complicité, le rendant incapable d'administrer le sacrement de pénitence au malade. Il faut que ce danger provienne *du public*. Ainsi, la crainte de se compromettre auprès d'un ecclésiastique plus jeune ne suffit pas à autoriser un confesseur à absoudre le complice. Ce jeune prêtre sera seul à connaître le fait; et de plus, il est lié par le secret sacramentel. D'ailleurs, pour éviter cet inconvénient, le pénitent n'aurait qu'à appeler lui-même le prêtre étranger, pendant que le confesseur ordinaire s'éloigne sous prétexte d'un voyage urgent.

La situation se compliquerait davantage si, par exemple, le péché de complicité avait été commis avec la parente d'un confrère, dans une paroisse où les autres prêtres ne peuvent que très difficilement aborder. La personne en question pourrait à la rigueur s'adresser à son parent prêtre, mais que faire si le confesseur coupable l'en dissuade absolument? Le motif de l'humiliation à subir auprès d'un confrère ne saurait être invoqué par le confesseur complice, pour présumer qu'il a droit de hasarder une absolution. La prétendue émotion que causerait dans le public une confession insolite faite au prêtre parent, par sa parente, ne saurait compter. D'ailleurs, en choisissant une heure convenable, toute curiosité maligne sera déjouée. Avec la facilité des communications qui existent aujourd'hui, on ne saurait guère invoquer l'impossibilité de s'adresser à un étranger, d'autant que la loi ecclésiastique impose la rigoureuse obligation de l'appeler. Le moyen de couper court à toutes ces difficultés serait de s'adresser au saint-siège, afin de se munir de la permission d'absoudre le complice.

Un autre cas particulier peut se présenter. Deux confesseurs concluent une entente criminelle pour absoudre mutuellement leur complice; encourent-ils la censure présente? Si les personnes complices connaissent le pacte, il est hors de doute que les confesseurs sont atteints. En effet, les confidences de ce genre, au lieu d'être sacramentelles, sont coupables. Le pénitent et son directeur s'encouragent au mal, par la perspective d'une facile rémission. Si le pacte odieux est ignoré des pénitentes, nonobstant le sacrilège commis par les confesseurs, la censure n'a pas son application, car l'excommunication atteint celui qui absout

son propre complice. Aussi ces ecclésiastiques ne pourraient pas se délier mutuellement; mais ils évitent l'excommunication en donnant l'absolution aux autres complices.

6. La situation du confesseur absolvant le pénitent qui *omet* le péché de complicité a été définie plus haut. Que penser du confesseur qui absout son complice, à la suite d'une déclaration complète, parce qu'il suppose que ce complice n'a pas cru pécher en matière grave? L'obligation du confesseur d'éclairer sur ce point est très grave, d'après l'enseignement unanime des auteurs. Ne le faisant pas, ce prêtre manque à tous ses devoirs. Dès lors que l'aveu du pénitent est formel, le confesseur reconnaîtra, mieux que le pénitent encore, quelle est la nature de ce péché. S'il y trouve la gravité de matière requise, l'advertance suffisante et le consentement, il ne peut donner l'absolution sous peine d'encourir l'excommunication. La seule opinion du pénitent ne suffit pas à former la conscience du confesseur. Si, après analyse exacte de tous les éléments du cas, le doute du confesseur persiste, alors il peut user de son droit, qu'une prohibition certaine peut seule lui enlever.

7. Le confesseur peut se trouver au tribunal sacré en présence d'un pénitent qu'il reconnaît certainement comme son complice; qu'il ne reconnaît que d'une manière douteuse; qu'il a absous sans réflexion; sans se douter qu'il a affaire à lui.

a) *S'il reconnaît son complice*, il commencera, afin d'éviter tout embarras, par lui rappeler la nécessité de s'adresser à un autre confesseur. Si l'avis n'est pas bien reçu, il s'informera si le péché commis a été absous par un autre prêtre. Dans le cas d'une réponse affirmative, il pourra entendre la confession, en recommandant au pénitent d'omettre le péché de complicité. Si le pénitent déclare ne s'être adressé à aucun autre prêtre, le confesseur examinera la nature de la faute commune; et si, d'après un examen sérieux des circonstances, il croit en conscience que la faute n'est pas grave, mais constitue une simple imprudence, il achèvera la confession à l'ordinaire. La persistance du doute ne permet pas en effet d'appliquer ici les mesures indiquées par les constitutions pontificales. Si le pénitent déclare qu'il a considéré les actes, les paroles, les familiarités comme gravement répréhensibles, le confesseur essaiera de se souvenir s'il y a eu consentement externe du pénitent; au besoin, il fortifiera ses conclusions personnelles par des interrogations appropriées, car il ne suffit pas que les actes coupables aient été accomplis par un seul coupable, il faut qu'il y ait eu réciprocité. S'il n'y a eu aucune approbation ou complaisance manifestées de la part du pénitent, il ne saurait y avoir non plus complicité, et les prohibitions légales ne seront pas appliquées. S'il y a eu consentement manifeste, le confesseur doit, sans hésiter, renvoyer le pénitent à un autre prêtre.

b) *Si le confesseur conçoit des doutes sur la qualité du pénitent*, ce qui pourrait se produire une veille de fête où le concours des fidèles est considérable autour des confessionnaux, il doit, d'urgence, résoudre ce doute. Si le doute cesse par la reconnaissance certaine du complice, le prêtre ne peut pas entendre ce pénitent. Si le doute persistait, il faudrait appliquer les principes exposés par les théologiens au sujet de la juridiction *douteuse*. Au temps pascal, si le pénitent ne s'est pas confessé depuis longtemps et s'il n'y avait pas d'autres prêtres pour entendre les pénitents, le confesseur pourrait donner l'absolution, d'après le sentiment général des auteurs.

c) *Si le confesseur a prononcé la formule d'absolution sur son complice, sans l'avoir reconnu comme tel, sans avoir même soupçonné son identité*, il est certain qu'il n'a pas encouru l'excommunication. Il ne

se trouve pas, en effet, dans les conditions de mauvaise foi requises pour être passible de la censure.

Toutefois, les commentateurs se partagent, quand il s'agit de décider si pareille absolution est valide, quoique le pénitent fût de bonne foi et bien disposé. Si on doit s'en tenir à la lettre de la loi promulguée par Benoît XIV, const. *Sacramentum pœnitentiæ*, il faut, avec nombre de théologiens, conclure à la nullité absolue de l'acte sacramentel. *Sublata propterea illi, ipso jure, quacumque auctoritate ad qualemcumque personam ab hujusmodi culpa absolvendam, adeo quidem ut absolutio, si quam impertierit, nulla atque irrita omnino sit, tanquam impertita a sacerdote qui jurisdictione ac facultate ad valide absolvendum necessaria privatus existit, quam ei per præsentis has nostras adimere intendimus*. La déclaration de nullité est radicale, l'incapacité du confesseur formellement dénoncée. Ce nonobstant, d'autres auteurs se prononcent pour la validité, à raison de la bonne foi des intéressés et du danger du salut des âmes, dans le cas contraire. Les uns, comme les docteurs de Salamanque, tiennent que le confesseur, dans ce cas, absout directement des fautes ordinaires, et indirectement de la prévarication commune. D'autres n'admettent l'incapacité légale que pour le cas de mauvaise foi, de témérité présomptueuse. Car, selon la constitution de Benoît XIV, il s'agit de sévir contre ceux qui abusent criminellement du sacrement : *qui, dæmonis, potius quam Dei ministri... animas in profundum iniquitatis barathrum nefarie submergunt*. Ces termes, pas plus que ces expressions du même document, *qui secus facere ausus fuerit... qui excipere (complicis confessionem) audeat*, ne peuvent convenir à celui qui absoudrait le complice par inadvertance.

8. Comme sanction des règles établies en la matière, un confesseur ordinaire, non muni de pouvoirs spéciaux, ne peut absoudre le confesseur qui a violé ces interdictions rigoureuses. Naturellement, il ne s'agit pas de l'article de la mort, où toute réserve cesse. Il n'est pas question non plus de cette situation spéciale du confesseur, en instance d'absolution auprès du saint-siège, et provisoirement relevé conformément à la décision citée précédemment. La difficulté d'application de cet interdit se présente, lorsqu'il s'agit d'un curé ou d'un vicaire que les nécessités du ministère appellent au confessionnal. Atteint par la censure pour absolution de complice, peut-il, à raison de cette urgence, de la crainte de scandale ou de diffamation, être relevé de l'excommunication encourue? Plusieurs commentateurs le nient, parce que, devant les défenses formelles du saint-siège, il doit s'exciter à la contrition parfaite, et se mettre ainsi en état d'exercer son ministère, en attendant de s'adresser à Rome. Toutefois, d'après un sentiment que saint Alphonse de Liguori trouve *plus probable*, un simple prêtre peut alors l'absoudre indirectement, à l'effet de conférer ou de recevoir les sacrements. *Theol. moralis, De eucharistia*, l. VI, n. 265, q. III. Il s'agit en effet, ici encore, d'une nécessité très grave devant laquelle les règles générales fléchissent. Si, après s'être excité à la contrition parfaite, l'excommunié peut, dans une circonstance exceptionnelle, recevoir la sainte eucharistie, pourquoi, en vertu du même principe, ne pourra-t-il pas bénéficier de l'absolution sacramentelle? Il devra ensuite recourir au saint-siège, ou à l'ordinaire si ce dernier est muni d'indults spéciaux.

Santi-Leitner, *Prælectiones juris canonici*, 3^e édit., Ratisbonne, 1899, l. V, *Appendix in l. V Decretalium*; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v^o *Complex peccati*; Bucceroni, *Comment. in const. Sacramentum pœnitentiæ*; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. V, Malines, t. VI; Sabetti, *Compendium theologiæ moralis*, 46^e édit., Ratisbonne, 1902; *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. LXIV; *Nouvelle revue théologique*, Tournay, t. I, III, X, XI, XIII, XIV, XXII; Pennachi, *Com-*

mentaria in constitutionem Apostolicæ sedis, appendix IX, t. I, p. 305; ou *Acta sanctæ sedis*, t. IX, X, appendix IX; Lehmkühl, *Theologia moralis*, 5^e édit., tr. VII, *De censuris*, § 10.

B. DOLHAGARAY.

COMPRÉHENSIVE (SCIENCE). La science ou connaissance d'un objet donné est dite *compréhensive* par opposition à celle qui se trouve seulement *appréhensive*. Le mot s'applique à l'idée ou concept, comme à la science proprement dite. — I. Notion générale. II. Caractère spécifique. III. Espèces multiples selon les divers sujets. IV. Significations diverses. V. Différents sujets.

I. NOTION GÉNÉRALE. — Quand par l'acte de science ou de connaissance, un sujet doué d'intelligence, tout en atteignant réellement son objet, ne l'embrasse pas cependant tout entier, il le saisit incomplètement, partiellement; il l'appréhende sous certains rapports seulement. Une telle science ou connaissance est purement *appréhensive*. La psychologie, qui observe l'homme en tant qu'âme spirituelle, la physiologie, qui l'étudie comme corps vivant, l'anatomie, qui expose sa structure, sont des sciences appréhensives, car aucune d'elles n'enveloppe l'homme tout entier. Elles sont telles encore, parce que ni l'une ni l'autre, si parfaite soit-elle, n'arrive à embrasser tout entier même l'objet spécial de ses recherches.

Au contraire, quand le sujet connaissant saisit l'objet dans tout son être et quand il épuise son intelligibilité, il l'enveloppe complètement et le comprend totalement. Une telle science ou connaissance, à la différence de la précédente, est vraiment *compréhensive*, selon une image empruntée au monde matériel et sensible. Là, en effet, deux quantités étant données, si l'une mesure ou embrasse l'autre selon toutes ses dimensions et dans toute son étendue, nous disons qu'elle l'enveloppe, la contient ou la comprend.

II. CARACTÈRE SPÉCIFIQUE. — C'est donc l'objet entièrement connu qui donne à la science *compréhensive* son caractère spécifique. Sans doute, puisqu'il s'agit de connaissance, l'analyse peut distinguer deux éléments nécessaires. L'un est objectif : il faut que l'objet soit saisi dans toute son étendue intelligible; l'autre est subjectif : il faut que la faculté connaissante offre une vigueur, une intensité de pénétration proportionnée à cette intelligibilité objective. L'idée seule de compréhension emporte ces deux éléments. Mais ce serait abuser de la distinction que de proposer la science *compréhensive ratione extensionis* et la science *compréhensive ratione intensivis*. L'intensité proportionnelle de l'intelligence est bien la condition *sine qua non* de la compréhension, mais celle-ci se détermine et se mesure à l'objet seul, en tant qu'il est ou n'est pas embrassé de façon adéquate. Un objet se trouve compris, écrivait saint Augustin, quand rien de lui n'échappe à la connaissance : *Totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur ut nihil ejus lateat videntem*. *Epist.*, CXLV, c. IX, P. L., t. XXXIII, col. 606. Précisant sa pensée en ce sens, Suarez conclut de même : *Si cognitio habet eam perfectionem et claritatem que sufficit ad cognoscendum objectum ex parte ejus exacte et perfecte... talis cognitio est vera comprehensio*. *In III^{am}*, q. X, a. 4, disp. XXVI, sect. I, n. 11. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. X, a. 2; q. XII, a. 8; *Cont. gent.*, l. III, c. LV, LVI.

Il suit de là que la nature ou le mode de la connaissance ne touche aucunement au caractère spécifique de la science *compréhensive*. Que la science soit d'intuition ou d'abstraction; qu'elle soit acquise ou infuse, divine, angélique ou humaine, elle est *compréhensive*, pourvu qu'elle saisisse intégralement son objet, bien qu'à sa manière.

III. ESPÈCES MULTIPLES SELON LES DIVERS SUJETS. — Il importe cependant de l'observer : il peut y avoir, il y

a d'un même objet des sciences compréhensives très distinctes, plus parfaites en elles-mêmes les unes que les autres, suivant la diversité et la perfection intrinsèque des sujets connaissant. Par exemple, la science que Dieu a d'un ange, celle que cet ange a de lui-même, sont toutes deux compréhensives. Entre l'une et l'autre, cependant, il y a distinction, non seulement spécifique, mais transcendante, infinie. Dieu comprend parfaitement la nature angélique, mais à la lumière de son intelligence infinie; l'ange aussi comprend sa nature, mais à la lumière infiniment moins brillante de son esprit fini. Ces différences toutefois découlent, non de la compréhension elle-même, mais uniquement des sujets connaissant, dont les facultés scientifiques peuvent être et sont plus parfaites les unes que les autres, dans leur essence et leur clarté spécifique. C'est encore la pensée de Suarez, qui la fait ressortir dans un exemple bien approprié : *Comprehensio ejusdem angeli inferioris perfectior est in supremo angelo quam in alio intermedio, licet nullam rationem, modum, aut habitudinem terminumve ejus cognoscat unus, non vero alius, in particulari et cum omni distinctione seu specificatione ex parte objecti. Dico tamen, quando cognitiones attingunt hunc gradum perfectionis ex parte objecti, illum alium modum in quo est excessus, non fundari in objecto, neque ut terminante, neque ut efficiente vel quasi efficiente cognitionem, sed fundari in sola perfectione cognoscentis, et ideo diversitatem illam nihil ad comprehensionem referre. Loc. cit., n. 15. Cf. n. 12.*

IV. SIGNIFICATIONS DIVERSES. — Par la science compréhensive, l'objet se trouve perçu dans toute son intelligibilité. Mais cette intelligibilité même peut diversement s'entendre, et prêter ainsi fondement à des significations très différentes de la compréhension ou science compréhensive.

1° L'on peut restreindre cette intelligibilité à l'objet tel qu'il existe absolument, en lui-même, avec sa nature et ses éléments constitutifs, avec les propriétés ou attributs qui en dérivent, c'est-à-dire ses puissances actives et passives. Cette extension restreinte de l'intelligibilité ne saurait suffire à la science compréhensive. L'objet ainsi pénétré n'est pas compris dans toute son étendue intelligible, laquelle se prolonge bien au delà de son être concret.

De vrai, cet objet se trouve intelligible de façon beaucoup plus vaste. Il peut et doit être connu, non seulement en lui-même, mais aussi dans tous les rapports naturels et réels qui le complètent dans son individualité propre. Ainsi est-il intelligible dans ses rapports réels à l'ordre général de l'univers, dans ses rapports réels passés, présents ou futurs avec les causes multiples qui ont agi, agissent et agiront certainement sur lui d'une manière quelconque, et aussi avec tous les effets divers qui ont suivi, suivent et suivront, immédiatement ou médiatement, l'exercice de son activité. On ne peut méconnaître que la science de toutes ces relations importe à la pénétration d'un objet dans la mesure même où celles-ci constituent un élément de son existence concrète et un temps de son histoire. Et dans ces conditions, la connaissance d'un objet donné serait déjà largement compréhensive.

Elle peut l'être davantage encore, si elle enveloppe les rapports simplement possibles, qui n'ont été et ne seront jamais existants, soit avec l'ordre général du monde réel, soit avec les causes et les effets en contact possible avec cet objet dans le même monde. Il faut bien avouer que la science de ces relations simplement possibles avec le monde réel importe à la connaissance de l'objet, dans la mesure même où elle révèle l'intensité ou l'extension de ses puissances actives et passives. A ce degré, et au point de vue de l'être naturel, la compréhension serait totale, la science adéquate et com-

préhensive. C'est là, semble-t-il, tout ce que l'École entend, lorsqu'elle définit la compréhension avec Suarez : *De ratione comprehensionis est ut sit cognitio tam clara et intensa quantum necesse est ad exacte cognoscendas et penetrandas in objecto omnes habitudines et conexiones, quas ex natura sua habet et habere potest cum omnibus rebus a quibus ipsum pendet, et quæ ab ipso pendere possunt. Loc. cit., n. 9.*

2° L'on peut s'élever toujours et requérir pour la compréhension que l'objet soit, de plus, saisi dans tous ses rapports avec l'ordre général de tous les mondes possibles, avec toutes les causes et tous les effets en contact possible avec lui dans ces mondes qui ne sont pas et ne seront jamais. Mais pousser jusqu'à ce point les exigences serait peut-être sortir de la question présente, je veux dire de l'intelligence d'un objet donné, pour entrer dans le domaine de la toute-puissance de Dieu et de son exemplarisme inépuisable. Pour la compréhension d'un objet, il semble bien suffire qu'il soit perçu tout entier, et dans le cadre où il se trouve naturellement placé, avec la série déterminée des rapports qui en découlent. C'est bien là épuiser sa nature et son être intelligible. Le surplus appartient moins à l'objet qu'à la puissance infinie de Dieu.

3° Le fait de la révélation et l'institution de l'ordre surnaturel nous ont appris que l'intelligibilité d'un objet peut grandir encore, et franchir les limites de la nature. Cet objet peut, s'il plaît à Dieu, revêtir des perfections d'ordre préternaturel ou même surnaturel, et, par ce fait divin, acquérir une intelligibilité nouvelle et proportionnée à son élévation. Ces données divinement surajoutées rentrent-elles dans le domaine de la science compréhensive?

Il est à remarquer que ces perfections d'ordre supérieur, si elles supposent dans le sujet appelé à les recevoir une puissance passive et obédientielle, ne découlent cependant pas de sa propre nature et de ses forces, mais de la seule puissance de Dieu. Par suite, l'on peut conclure, ici comme précédemment, que l'intelligibilité de ces perfections regarde moins l'objet que la puissance divine. La science compréhensive, simplement et proprement dite, semble bien devoir être limitée à la nature de l'objet donné avec toutes les conséquences réelles ou possibles qu'elle emporte dans le monde présent. C'est aussi le sentiment de Suarez : *Satis est enim exhaustire naturam ejus (creaturæ). Nam cognoscere quæ per potentiam obedientialem fieri in ea possunt, magis est cognoscere Dei omnipotentiam quam creaturam ipsam perfectius cognoscere, præsertim quoad ea quæ naturalia ei sunt. Loc. cit., n. 10.*

V. DIFFÉRENTS SUJETS. — 1° Sous tous rapports, Dieu a la science compréhensive de son être absolu et infini, et aussi de tous les êtres participés et finis qui sont sortis ou peuvent sortir de sa puissance. Dans l'éternelle et ineffable vision qui est lui-même, il se pénètre et s'étend tout entier jusqu'à l'infini de sa nature et de ses personnes. Par sa triple science, science de simple intelligence, science de vision, science moyenne, il atteint, enveloppe, épuise tous les êtres, dans les profondeurs de leur nature comme dans toute l'étendue de leurs relations, dans leurs causes comme dans leurs effets, dans leurs principes comme dans leurs conséquences si éloignées qu'elles soient, dans l'ordre réel comme dans tous les ordres possibles, dans le monde de la simple nature comme dans tous ceux de la nature élevée aux perfections préternaturelles ou surnaturelles.

Cette science compréhensive et absolue de la divinité et de tout ce qui en peut procéder ou procède au dehors, est commune aux trois personnes de la Trinité sainte. Mais la théologie doit l'approprier au Verbe, qui, procédant par voie d'intelligence, est l'image et l'expression adéquate et personnelle de la personne et de la

nature du Père. C'est d'ailleurs pour la même raison que nous attribuons au Verbe toutes les idées divines et tous les *fiat* divins.

2° Les anges, l'âme séparée, étant de purs esprits, se trouvent, selon le langage de l'École, intelligibles en acte : ils saisissent donc, chacun, sa nature tout entière, par intuition ou perception directe. A cet égard, leur science est compréhensive. Va-t-elle jusqu'à la connaissance totale et actuelle de tous les rapports qui dérivent de la nature? La chose, pour complexe qu'elle paraisse, peut n'être pas impossible en soi. Car l'objet ainsi entendu demeure bien fini. En fait, les éléments de détermination nous font défaut. Les anges supérieurs ont aussi, par leurs idées infuses, la compréhension des anges inférieurs. Elle s'arrête toutefois aux *secreta cordis*, dont Dieu seul est l'inévitable témoin. Enfin, les anges comprennent ou peuvent comprendre les natures inférieures, car ils en ont, avec leur nature même, des concepts infus, propres ou suréminents.

3° Ce qui concerne l'ordre surnaturel, de soi, échappe au regard de l'intelligence créée, quelle qu'elle soit. Pour entrer dans ce domaine, il faut que les facultés naturelles soient élevées à de nouvelles perfections par la puissance divine. Dès qu'elles sont pourvues de ces pouvoirs nouveaux et tout gratuits, jusqu'où s'étend leur champ d'action? Il ne semble pas impossible qu'une intelligence ainsi élevée puisse pénétrer à fond et sans réserve une créature posée dans l'ordre surnaturel, car alors même cette créature, malgré ses privilèges éminents, ne demeure pas moins finie et, par suite, proportionnée à l'activité intellectuelle d'une autre créature finie, mais élevée aussi. Les théologiens traitent la question dans toute son ampleur à propos de la connaissance des anges. Voir t. 1, col. 1232-1235.

4° Pour l'homme, à rester dans l'ordre naturel, l'on peut rappeler avec raison ce mot très juste, qu'il ne connaît le tout de rien. En effet, il ne saisit aucun objet en lui-même, dans toute son intégrité et dans tous ses éléments essentiels. Moins encore il les embrasse dans toute la multiplicité de leurs rapports. A elle seule, cette constatation devrait suffire à rendre la science humaine toujours modeste, si profonde ou étendue qu'elle puisse se dire sur un objet donné.

Pour ce qui regarde l'ordre surnaturel, les théologiens admettent que les bienheureux peuvent arriver à la vision compréhensive, en Dieu, de certains objets. Mais si grand que soit l'homme glorifié, il n'a pas et ne saurait avoir la vision compréhensive de Dieu lui-même. Sans doute, la théologie lui a donné le nom de *comprehensor*, parce qu'il a enfin atteint le Dieu fidèlement poursuivi, non parce qu'il le saisirait adéquatement, par ses facultés toujours finies malgré leur bienheureuse élévation. Il voit certes l'Être infini face à face, et comme il est infiniment simple, l'on peut dire en ce sens qu'il le perçoit entier, *totum*, comme disent les théologiens, mais l'on ne saurait dire qu'il le perçoit adéquatement, *totaliter*, parce qu'il ne le voit pas infiniment. Le défaut de compréhension vient ici, non de l'objet qui se communique directement et tout entier, mais du sujet qui est incapable de le comprendre jamais.

Voir ABSTRAITE (Connaissance), t. 1, col. 280-282; DIEU, son incompréhensibilité; INTUITIVE (Vision); JÉSUS-CHRIST, sa science; les logiciens, quand ils traitent de la division des concepts, de l'idée appréhensive ou compréhensive, Liberatore, *Institutiones philosophicæ, Logica*, c. 1, a. 3, n. 11, Prato, 1881, t. 1, p. 24; T. Pesch, *Institutiones logicæ*, l. II, c. 1, sect. 1, n. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1888, p. 248; les théologiens, quand ils exposent l'incompréhensibilité de Dieu, la science du Christ, la connaissance angélique, la vision béatifique et leur extension.

H. QUILLIET.

CONCEPTION IMMACULÉE DE MARIE. Voir IMMACULÉE CONCEPTION.

CONCILES. — I. Acceptions diverses et notion propre du nom. II. Origine historique des conciles. III. Division. IV. Conciles œcuméniques, leur définition. V. Leur composition. VI. Leur convocation. VII. Leur présidence. VIII. Leur confirmation. IX. Leur autorité. X. Valeur doctrinale des canons et des chapitres. XI. Unanimité morale. XII. Nécessité des conciles œcuméniques. XIII. Série chronologique des conciles œcuméniques.

I. ACCEPTATIONS DIVERSES ET NOTION PROPRE DU NOM. — Les anciens auteurs ecclésiastiques, canonistes et historiens, emploient, à peu près indifféremment, les deux mots *concilium* et *synodus* pour désigner toute réunion ou assemblée délibérante. *Synodus* se rencontre déjà dans Plin, l. XXXV, c. ix, sect. xxxv, avec la même signification. Parfois, c'est le lieu ordinaire de ces réunions qui est appelé soit *synodus* soit *concilium*; puis, par une extension assez naturelle, les églises, les temples, où les fidèles s'assemblent pour l'exercice du culte public, sont aussi nommés *concilia*. Ainsi s'explique cette disposition de Constantin le Grand, loi 4 du Code théodosien, l. XVI, tit. II, *De episcopis et clericis*: *Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicæ venerabilique concilio, decedens, bonorum quod optavit relinquere*. Saint Jérôme, dans une lettre à Héliodore, n. 12, P. L., t. xxii, col. 597, loue Népotien de ce que *basilicas Ecclesiæ et martyrum conciliabula diversis floribus et arborum comis, vitiumque pampinis adumbravit*. Nul doute, d'après le contexte et d'après la comparaison avec les textes similaires, que, dans ce passage, les *martyrum conciliabula* ne soient des sanctuaires élevés sur les tombeaux des martyrs. Saint Gaudence, prêchant pour la dédicace d'une église, appelle cette église *concilium sanctorum*. Le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. 1, p. 212, loue le pape Damase d'avoir composé des vers pour en orner les *sanctorum concilia*. Les *Gesta S. Stephani papæ* disent de Némésius: *Circuibat cryptas et concilia martyrum*. Enfin, nous lisons dans le *Martyrologe d'Usuard*, au 23 juin, que le corps du prêtre et martyr Jean fut recueilli par un autre prêtre nommé Concordius et qu'il fut enseveli par lui *juxta concilia martyrum*. Cf. Ducange, *Glossarium*, v° *Concilium*.

Dans la suite, l'usage a prévalu d'appliquer la désignation de *conciles* ou *synodes* non plus à des lieux, non plus même à des assemblées délibérantes quelconques, mais à des assemblées où interviennent les évêques et où se traitent des affaires religieuses. Des conciles ainsi entendus les uns s'appelaient jadis *royaux*, et les autres *ecclésiastiques*. Les premiers étaient des réunions mixtes, *concilia mixta*, auxquelles prenaient part, outre les évêques, des comtes, des ducs et d'autres princes séculiers, et dans lesquelles tous édictaient, d'un commun accord, des mesures d'ordre tant civil que religieux. On en rencontre en Espagne à partir du milieu du VII^e siècle. Thomassin, *De vet. et nov. Eccl. disciplina*, part. II, l. III, c. xxxvi, constate que les conciles mixtes furent fréquents à Constantinople; mais, selon la remarque de Baluze, *Capitularia regum Francorum*, t. II, col. 1028, ils furent encore plus fréquents en France, où les rois très chrétiens avaient l'habitude de ne prendre aucune décision grave sans le conseil des évêques et des grands du royaume, ainsi que l'atteste cette formule, très usuelle dans leurs diplômes: *Nos una cum apostolicis viris patribus nostris episcopis, optimatibus, cæterisque palatii nostri ministris*, etc.

Mais les conciles proprement dits, ceux auxquels le langage moderne a restreint ce nom, sont les conciles *ecclésiastiques*, composés, ainsi que l'épithète l'indique, exclusivement des prélats de l'Église et ayant pour but propre de légiférer uniquement dans le domaine religieux. C'est aux conciles ecclésiastiques que le présent article est consacré. Cf. Benoît XIV, *De synodo diæce-*

sana, l. I, c. I; Devoti, *Institutiones canonicae*, Prolegom., c. III.

II. ORIGINE HISTORIQUE DES CONCILES. — Notre-Seigneur avait promis, Matth., XVIII, 20, que là où deux ou trois des siens seraient réunis en son nom, lui-même se trouverait au milieu d'eux. Le souvenir de cette parole semble avoir, dès les premiers jours du christianisme, influé sur la manière de régler les affaires d'une gravité exceptionnelle : c'est devant l'assemblée de ses frères que Pierre propose et dirige, Act., I, la désignation d'un remplaçant au traître Judas; ce sont « les douze » qui, d'un commun accord, demandent à la communauté des fidèles, *ibid.*, VI, l'élection des sept diacres; mais il importe surtout de noter, *ibid.*, XV, la réunion de Jérusalem, provoquée expressément en vue de trancher un débat aussi irritant que dangereux, et le tranchant en effet par un décret d'une portée décisive pour l'avenir de l'Église. La série des conciles était ainsi ouverte par les apôtres mêmes. D'ailleurs, étant donnée la constitution sociale de l'Église, le cours naturel des choses et la droite raison indiquaient, pour bien des cas, l'opportunité, sinon la nécessité, de délibérations et de résolutions communes. Il semble donc parfaitement superflu de recourir ici, avec Hatch, à l'exemple des *concilia civilia* des Romains; rien ne prouve qu'il y ait eu influence de ce côté pour l'introduction des conciles ecclésiastiques. Cf. Wernz, *Jus Decretalium*, t. II, tit. XL, p. 1063.

Après les apôtres, les premiers conciles dont l'histoire fasse nettement mention datent du II^e siècle; ils se tinrent en Orient et eurent pour objet les erreurs du montanisme et la controverse pascale. Au siècle suivant, Firmilien, évêque de Césarée de Cappadoce, atteste que, dans son pays, des conciles se réunissent tous les ans. Même en pleine période des persécutions, nous relevons, à Carthage, vers 220, à Synnada et à Iconium, vers 230, à Antioche, de 264 à 269, des conciles où se rencontrent des évêques de plusieurs provinces. Dès que la paix eut été donnée à l'Église, au début du IV^e siècle, les assemblées conciliaires se multiplièrent en Occident et en Orient, spécialement pour aviser aux moyens de relever les ruines accumulées. A cette époque appartiennent les conciles d'Elvire, entre 300 et 306, d'Arles et d'Ankyre, en 314, d'Alexandrie, en 320, de Néocésarée, vers la même date. Ils préparèrent la voie au 1^{er} concile œcuménique, dont l'arianisme allait bientôt amener la convocation. Les Pères de Nicée, can. 4, 5, parlent des conciles provinciaux comme d'une institution passée en coutume, et ils prennent soin d'en fixer pour l'avenir les dates périodiques (deux fois par an) et de déterminer les objets qui devront y être traités. De fait, ces conciles ne s'occupaient pas seulement de questions de foi, mais, par des règlements disciplinaires et des sentences judiciaires, pénales ou autres, ils exerçaient une sorte de haute direction sur les différents diocèses. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. VI; Funk, *Hist. de l'Église*, trad. Hemmer, t. I, p. 89.

III. DIVISION DES CONCILES. — On distingue les conciles en particuliers et universels ou œcuméniques. Les premiers se subdivisent en diocésains, provinciaux et nationaux, auxquels on peut ajouter les conciles pléniers, les conciles généraux de l'Orient, les conciles généraux de l'Occident, et enfin des conciles qui ne rentrent dans aucun cadre strictement défini.

1^o Conciles diocésains. — Le concile diocésain, communément appelé aujourd'hui *synode diocésain*, est la réunion officielle du clergé d'un diocèse pour délibérer sur les affaires de ce même diocèse sous l'autorité et la présidence de l'évêque. C'était la règle autrefois que les décrets des conciles provinciaux fussent promulgués dans des synodes, et ceux-ci, comme ceux-là, avaient lieu deux fois par an. Benoît XIV, *De syn. dioc.*, l. I, c. VI, § 2, relève des traces de cet ancien usage jusqu'au

XV^e siècle et au commencement du XVII^e. Quelques conciles cependant, celui d'Auxerre, en 585, c. VII, celui d'Huesca, en 598, c. I, celui de Tolède, en 693, c. VII, n'ordonnaient d'assembler le synode qu'au moins une fois par an. Le concile de Trente s'est rallié à cette discipline, et il en a fait une loi universelle, en décrétant, sess. XXIV, c. II, *De reform.* : *Synodi quoque diocesanæ quotannis celebrentur*. Mais la coutume a généralement prévalu contre ce décret conciliaire, et périmé l'obligation de réunir chaque année le synode diocésain. Voir col. 37.

Le devoir et l'honneur de convoquer le synode appartiennent à l'évêque, même non encore consacré, ou au vicaire capitulaire, ou au vicaire général, mais à celui-ci seulement quand il a reçu mandat spécial de l'évêque. En droit commun, doivent être convoqués et sont tenus de se rendre au synode : 1^o les abbés séculiers et réguliers, ainsi que les autres supérieurs de monastères, lorsqu'ils ne sont pas sous la dépendance d'un chapitre général; 2^o les curés et aussi tous ceux, séculiers ou réguliers, qui ont charge d'âmes; 3^o les chanoines de l'église cathédrale; 4^o telles autres catégories de prêtres ou de clercs que l'évêque voudra y appeler. Les ordinaires sont quelquefois autorisés, par indult pontifical, à restreindre le nombre des convocations.

Sur les objets à agiter dans les synodes et sur les règles à observer dans leur célébration, on pourra consulter les canonistes, mais tout particulièrement le célèbre ouvrage de Benoît XIV, *De synodo diocesana*. Remarquons toutefois que le synode diocésain se distingue de tous les autres conciles par cette circonstance, que l'évêque est le seul qui y représente la juridiction du for externe, le seul, par conséquent, qui y ait voix délibérative et y exerce le pouvoir législatif. Il y a d'ailleurs des actes que l'évêque ne peut régulièrement accomplir qu'en présence ou avec la coopération du synode. Dans les pays où s'est maintenu le salubre usage de conférer les paroisses au concours, c'est au synode que l'ordinaire propose les candidats qu'il a choisis comme *examineurs synodaux*, c'est-à-dire comme juges dudit concours, et c'est le synode qui les approuve. Selon les prescriptions du concile de Trente, c'est aussi en synode diocésain ou en concile provincial que doit se faire la désignation des *juges synodaux*, au nombre de quatre au moins, auxquels le saint-siège pourra déléguer, dans le diocèse, l'examen de certaines causes. De plus, suivant la doctrine de Benoît XIV, *op. cit.*, l. V, c. IV, le vœu de l'Église est que les statuts et les cas réservés ne soient promulgués qu'en synode, parce qu'ainsi la stabilité et l'efficacité de ces décisions épiscopales sont mieux assurées en droit comme en fait. Pour porter des statuts dans ces conditions, l'évêque devra demander l'avis de son chapitre, sans être cependant tenu de le suivre. Les décrets d'un synode diocésain ne peuvent, naturellement, ni rien contenir qui aille à l'encontre du droit commun, ni même prétendre trancher des questions générales objectivement douteuses et librement discutées. Leur promulgation n'est pas subordonnée, comme celle des constitutions d'un concile provincial, à une approbation romaine préalable. Que si, dans un cas particulier, semblable approbation leur était octroyée, elle ne changerait de soi absolument rien à leur valeur juridique et elle ne remédierait point aux vices dont ils pourraient être entachés.

2^o Conciles provinciaux. — Un concile provincial est l'assemblée délibérante, régulièrement convoquée et régulièrement tenue, sous la présidence du métropolitain, des évêques d'une province ecclésiastique. On a vu plus haut que l'origine des conciles provinciaux est antérieure au concile de Nicée et que celui-ci, dans son 5^e canon, en avait prescrit la réunion deux fois par an. La même prescription fut renouvelée par le concile de Chalcédoine, c. XVII, et, au témoignage de Benoît XIV,

op. cit., I, I, c. vi, n. 1, elle était encore suivie au VIII^e siècle dans la plupart des provinces. Cependant plusieurs conciles particuliers du VI^e siècle, comme celui d'Orléans en 533, c. II, demandent simplement que les pasteurs d'une même province s'assemblent au moins une fois chaque année; et Innocent III, au IV^e concile œcuménique de Latran, étendit cette pratique à toute l'Église. Suivant la discipline actuelle, sanctionnée par le concile de Trente, sess. XXIV, c. II, *De reform.*, les conciles provinciaux ne sont plus obligatoires que tous les trois ans. Cf. Wernz, *loc. cit.*, p. 1063, 1064; Funk, *op. cit.*, t. I, p. 274, 275. En fait, leur tenue régulière n'a lieu dans aucune province, et les synodes provinciaux sont très rares.

Doivent y être convoqués et s'y rendre : 1^o tous les évêques, même non encore consacrés, de la province; 2^o les administrateurs apostoliques; 3^o les coadjuteurs chargés de la pleine administration d'un diocèse; 4^o les évêques exempts, mais rattachés (*adscripti*) à la province; 5^o tous les abbés et autres prélats réguliers détenteurs de la juridiction quasi-épiscopale; 6^o enfin, les vicaires capitulaires. Le rôle naturel et utile d'un concile provincial est, en respectant les prescriptions du droit commun, d'aviser aux mesures les plus propres à en promouvoir l'application et à en assurer et développer les effets dans la province. Ses actes et décrets sont envoyés à Rome et soumis soit à la S. C. du Concile, soit à la S. C. de la Propagande, s'il s'agit d'une province ecclésiastique qui dépende de celle-ci. La S. C. les examine et, au besoin, les corrige avant leur promulgation. Cette révision toutefois ne leur confère aucune autorité nouvelle, à moins qu'elle ne soit suivie d'une approbation *in forma specifica*. Les corrections ou additions ainsi introduites, et surtout la publication d'un texte amendé ou augmenté sous le nom et comme œuvre du concile provincial, ont donné lieu, pendant le concile du Vatican, à quelques réclamations épiscopales; et il n'est peut-être pas téméraire de conjecturer qu'un changement dans la pratique romaine pourrait intervenir sur ce point.

Une fois promulgués, les décrets obligent toute la province, y compris le métropolitain, et ils ne peuvent être abrogés ou modifiés que par un nouveau concile provincial ou par le souverain pontife. L'opinion la plus suivie en théologie admet pourtant que, sauf clause prohibitive spéciale et hors le cas d'approbation *in forma specifica*, chaque évêque a le pouvoir de dispenser dans son diocèse.

3^o *Conciles nationaux*. — Les conciles nationaux sont relativement rares à l'époque moderne. Ils le furent moins jadis. Nulle disposition générale du droit n'en exige la périodicité. Un concile national est la réunion légitime de tous les évêques d'un pays ou d'un royaume, pour délibérer et statuer sur ses intérêts religieux; il s'étend généralement à plusieurs provinces, et il peut de fait être en même temps concile *primatial* ou *patriarcal*. Aujourd'hui, il n'a d'autorité juridique et collective sur un ensemble de provinces que par délégation du pape, et la présidence en est réservée à un représentant du saint-siège. On ne doit pas le confondre avec les *comices généraux* du clergé, que le souverain temporel pourrait provoquer de sa propre autorité. Rien ne défend la réunion de ces comices; mais sans l'intervention du souverain pontife, ils ne sauraient avoir le caractère de conciles ni par conséquent porter des lois ou règlements ecclésiastiques obligatoires pour tout le pays.

Dans les anciens textes, le concile national est parfois désigné comme *universel*, ce qui ne peut évidemment se prendre dans le sens plein et absolu du mot. Le III^e concile de Tolède, d'après certains manuscrits, aurait parlé de lui-même en ces termes : *Præcipit hæc sancta et universalis synodus*; mais le contexte et les circon-

stances montrent clairement que l'universalité dont il s'agit s'entend uniquement par rapport à l'Espagne.

4^o *Conciles généraux*. — La double appellation complexe de *concile général de l'Orient* et de *concile général de l'Occident* se comprend d'elle-même. Parmi les conciles généraux de l'Orient, on peut noter le I^{er} et le II^e de Constantinople, qui ont pris rang depuis, comme II^e et V^e, dans la série des conciles œcuméniques, mais qui n'étaient œcuméniques ni au point de vue de la convocation ni au point de vue de la célébration. Le concile *in Trullo* (en 692) est un autre concile général de l'Orient. L'Occident a eu aussi ses conciles généraux : par exemple, à Arles en 314, au Latran en 649, à Rome en 680. Cf. Wernz, *loc. cit.*, p. 1061.

Quelques auteurs qualifient absolument de *généraux* des conciles qui, exceptionnellement remarquables par le nombre des membres qui y représentaient les diverses parties de l'Église, ont cependant manqué d'une condition nécessaire à l'œcuménicité : tels les conciles de Sardique en 347, de Pise en 1409, de Bâle en 1431-1443, et, en partie du moins, celui de Constance, en 1414-1418.

5^o *Autres conciles particuliers*. — L'histoire fait mention d'assemblées conciliaires qui étaient plus que provinciales et moins que nationales. On les désigne souvent sous le titre de conciles *pléniers*. Tels furent, au IV^e et au V^e siècle, plusieurs conciles de l'Afrique occidentale. Saint Augustin, *Epist.*, CCXV, ad Valent., P. L., t. XXXIII, col. 972, applique cette épithète au II^e concile africain qui eut lieu en 418 sous le pontificat de Zozime. Comme les conciles nationaux, ceux-ci sont parfois dits *universels* dans un sens restreint et relatif; ainsi faut-il comprendre ces mots du II^e concile de Carthage, qui ne visent que les réunions annuelles des évêques d'Afrique : *Sin autem nec ad concilium universale anniversarium occurrere voluerit*.

Moins bien définis encore quant à leur composition sont des conciles que Benoît XIV, *op. cit.*, I, I, c. I, appelle *mixtes*, mais dans une acception spéciale, différente de celle qui a été indiquée ci-dessus. Il qualifie ainsi des assemblées ecclésiastiques comprenant, outre le clergé d'un diocèse particulier, un ou plusieurs évêques étrangers. Elles peuvent être une sorte d'*alliage* du synode diocésain et du concile soit provincial, soit national, elles peuvent aussi renfermer des membres de diverses nations. A cette catégorie l'auteur du *De synodo diocesana* rattache plusieurs conciles romains, auxquels prirent part, avec le clergé de Rome, des évêques et d'autres ecclésiastiques du dehors. Tel le concile de 251, qui eut à statuer sur la réadmission des schismatiques repentants : Maxime, Urbain et Sidoine. C'est à ce propos que le pape Corneille écrivait à saint Cyprien, P. L., t. III, col. 742 : *Omni igitur actu ad me perlato, placuit contrahi presbyterium. Adfuerunt etiam episcopi quinque, qui et hodie præsentés fuerunt, ut firmato consilio, quid circa personam eorum observari deberet, consensu omnium statueretur*. Tel encore le concile que le pape Agathon réunit dans la basilique constantinienne, pour arranger les affaires de l'Église britannique, et auquel assistaient seize évêques et tout le clergé de Rome. Hardouin, t. III, col. 498, en mentionne un autre sous Grégoire le Grand, auquel souscrivirent trente-deux prêtres de l'Église romaine et vingt-deux évêques. Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. III, c. XLIII, remarque qu'à Constantinople les évêques plus ou moins nombreux, qui y venaient et y séjournaient quelque temps, formaient, sous la présidence du patriarche, une sorte de concile perpétuel devant lequel on portait les questions les plus graves concernant les Églises orientales. Le concours de ces évêques, d'abord subordonné au hasard des rencontres, fut plus tard réglementé, en ce sens qu'il y en avait toujours quelques-uns de désignés pour résider temporairement dans la capitale et y remplir le rôle de conseillers du siège patriarcal. Ils constituaient autour

de celui-ci le *σύνδοξος ἐνδημοῦσα*. C'est dans un *σύνδοξος ἐνδημοῦσα* que l'archevêque Nectaire trancha le débat entre Agapius et Gabadius au sujet de l'épiscopat de Bostra en Arabie; que saint Jean Chrysostome déposa Gérontius, évêque de Nicomédie de Bythinie, et qu'il examina les plaintes et accusations formulées par plusieurs collègues contre Antoine, évêque d'Éphèse. Ces assemblées se composaient d'évêques à l'exclusion des laïques, ainsi qu'il résulte du tableau détaillé qu'en trace Palladius, *Dialog. de vita Chrysos.*, c. XIII, XIV, P. G., t. XLVII, col. 47 sq.; en outre, elles ne s'occupaient que de choses ressortissant au for ecclésiastique; elles étaient donc des conciles au sens propre du nom, et l'on aurait tort de les confondre avec les conciles *royaux* ou *mixtes* au sens premier, dont il a été parlé plus haut. Cf. Benoît XIV, I, 1, c. 1, n. 3; Funk, *op. cit.*, t. I, p. 275; J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 55.

IV. CONCILES ŒCUMÉNIQUES, NOTION. — Un concile *œcumenique* ou *universel* est l'assemblée solennelle des évêques de tout l'univers, réunis à l'appel et sous l'autorité et la présidence du pontife romain pour délibérer et légiférer en commun sur les choses qui intéressent la chrétienté entière. On l'appelle aussi parfois *général* ou *plénier*; mais les deux premiers qualificatifs sont préférables, comme plus clairs et d'une application plus exclusive. Et il n'y a pas lieu de distinguer ici entre *œcumenicité* et *universalité*. Quelques-uns l'ont essayé : insistant plus que de raison sur le sens étymologique du premier mot, ils voudraient réserver le nom d'œcumeniques et l'appliquer toujours aux conciles auxquels toutes les provinces ecclésiastiques participent effectivement, et cela abstraction faite de la présence et de la coopération du pape. C'est sacrifier l'élément formel du concile œcumenique à son côté extérieur et matériel, c'est oublier la puissance souveraine dont il doit être investi, pour ne penser qu'au nombre et à la variété de ses membres. Il est vrai que, pour être œcumenique sans restriction aucune, il doit l'être à la fois par sa convocation, sa célébration et la plénitude du pouvoir; mais en tout cas, selon l'appréciation et la terminologie traditionnelles, un concile n'est œcumenique, comme il n'est universel, que s'il est la représentation juridique, l'organe autorisé de toute l'Église; or, il ne saurait être tel qu'avec le pape, puisque sans lui il ne sera jamais qu'un corps acéphale; et par contre, l'intervention du chef suprême suffira souvent pour suppléer ce qui pourrait manquer d'ailleurs à l'œcumenicité, parce qu'elle garantira l'autorité absolue et universelle des décisions. De là vient que certains conciles sont considérés comme œcumeniques pour une partie seulement de leurs décrets, le concours ou l'approbation du saint-siège ayant manqué pour le reste. Nous avons un exemple célèbre dans le concile de Chalcédoine, dont le 28^e canon est resté caduc, parce qu'il fut voté contre le gré des légats de saint Léon et que celui-ci refusa de le ratifier. Et parmi ceux que tout le monde, théologiens et canonistes, s'accorde à regarder comme œcumeniques, il en est deux, le II^e et le V^e de la série, qui ne l'étaient point en eux-mêmes, du fait de leur convocation et de leur célébration, et qui ne le sont donc devenus que grâce à la ratification subséquente et supplétive du pape : au I^{er} concile de Constantinople il n'y eut d'invités et de présents que les évêques orientaux; quant au II^e, le pontife romain, bien que prié de s'y trouver, préféra s'abstenir complètement. Mais postérieurement Rome se rallia à la formule du symbole complétée contre les pneumatomaques en 381, et à la condamnation des Trois-Chartres prononcée en 553. Depuis lors ces décisions conciliaires ont été tenues et sont en réalité décisions de l'Église universelle; les conciles dont elles émanent primitivement sont, de ce chef et dans ce sens, mis au rang des conciles œcumeniques. Encore faut-il

observer que l'œcumenicité du concile de 381 est, comme la ratification papale, restreinte au décret dogmatique, à l'exclusion de la disposition attribuant au siège patriarcal de Constantinople le premier rang après celui de Rome. Cf. Mazzella, *De religione et Ecclesia*, p. 796 sq.; Wernz, *loc. cit.*, p. 1061.

Un concile est œcumenique du chef de sa *convocation* quand tous les évêques du monde catholique y ont été officiellement appelés. Pour qu'il le soit aussi du chef de sa *célébration*, il faut, tout d'abord et sans parler de la liberté et de la régularité des débats, que cet appel ait été entendu et qu'on s'y soit rendu de partout. Mais comme il est manifestement impossible que beaucoup d'évêques ne soient pas empêchés, il est clair que l'œcumenicité ne saurait être subordonnée à la participation effective de tous ou de presque tous. Il n'est pas même requis que le chiffre des présents l'emporte sur celui des absents; l'histoire de plusieurs conciles incontestablement œcumeniques, celle, par exemple, du concile de Trente, est là pour le prouver. Quel nombre de présences sera donc nécessaire et suffira? Ni la raison théologique ni les textes du droit ne fournissent sur ce point une réponse catégorique et uniformément applicable. Voici du moins une indication générale : après la convocation universelle, il faudra à la réunion des évêques ou des prélats de divers pays en telle quantité et telle variété qu'on puisse, eu égard aux circonstances, dire avec vérité et moralement parlant que l'ensemble constitue bien une représentation de l'Église entière. En cas de doute sérieux sur l'œcumenicité de tel ou tel concile, il appartient à l'Église elle-même de trancher péremptoirement cette question de fait dogmatique. Sa déclaration ne vise évidemment pas à créer l'œcumenicité de convocation ou de célébration là où elle aurait fait défaut; mais elle la constate authentiquement et infailliblement, si elle existe; elle peut, en outre, s'il en est besoin, produire l'œcumenicité d'autorité, l'universalité de force obligatoire.

V. COMPOSITION DES CONCILES ŒCUMÉNIQUES. — 1^o De droit divin et ordinaire, doivent être convoqués tous les évêques (archevêques, primats, patriarches) ayant *juridiction actuelle* sur un diocèse déterminé; la raison en est que ce sont surtout ces évêques qui, comme successeurs des apôtres, constituent avec le souverain pontife l'Église enseignante et dirigeante, dépositaire à la fois de l'autorité suprême et de l'infaillibilité doctrinale. Il est naturel et convenable, mais nullement obligatoire, de convoquer les évêques titulaires, vicaires apostoliques ou non; une fois convoqués et admis, ils ont voix délibérative aussi bien que les autres. On a vu plus haut jusqu'à quel point leur concours effectif est indispensable au caractère œcumenique de l'assemblée. L'histoire des conciles des neuf premiers siècles nous apprend qu'alors les métropolitains seuls étaient directement convoqués, avec charge pour eux d'amener un certain nombre de leurs suffragants. Par-dessus tout on regardait la présence des patriarches ou du moins une représentation de chaque patriarcat comme nécessaire. De fait, durant cette période, à cause de la longueur et des difficultés du voyage à accomplir, le patriarcat d'Occident ne fut généralement représenté que par les légats du pape. — 2^o Aujourd'hui, par privilège et en vertu de la coutume, sont également convoqués et ont droit de vote : 1. les cardinaux, ne fussent-ils que prêtres ou diacres; 2. les abbés et autres prélats réguliers ayant juridiction quasi-épiscopale avec territoire séparé; 3. les abbés généraux de monastères groupés en congrégations et les supérieurs généraux d'ordres. Telles sont les diverses catégories de membres qu'à notre époque encore on a vu siéger comme autorisés au concile du Vatican. Sont exclus les simples abbés de monastères isolés et les supérieurs généraux

de congrégations à vœux simples, d'après l'opinion la mieux fondée et d'ailleurs appliquée dans le même concile. Cf. Wernz, *loc. cit.*, p. 1068 sq.; Devoti, *op. cit.*, Prolegom., c. III.

En dehors des membres proprement dits, les princes catholiques peuvent être et sont généralement invités à titre honorifique. Anciennement, ils remplissaient en outre le rôle de protecteurs du concile, et leur présence fut souvent utile pour le maintien de l'ordre extérieur, comme nous le dirons bientôt. En fait, ils n'ont pas été convoqués en 1869 au concile du Vatican. Si des théologiens et des canonistes sont admis aux séances ou associés d'autre façon aux travaux conciliaires, ce n'est qu'en qualité de consultants et de rapporteurs, ou par quelque office qui ne leur confère aucun pouvoir.

L'œcumenicité d'un concile, à part le nombre et la qualité de ceux qui le composent, implique certaines conditions ou conséquences relatives à sa convocation, à sa présidence et à sa direction, enfin à sa confirmation. Il est nécessaire d'étudier attentivement chacun de ces trois actes, surtout le premier et le troisième; ils ont été l'objet de longues et vives discussions.

VI. CONVOCATION DES CONCILES ŒCUMÉNIQUES. — 1^{re} *Exposé et démonstration des principes.* — C'est au pape, et au pape à l'exclusion de toute autre autorité soit ecclésiastique soit séculière, qu'appartient proprement et en soi le droit de convoquer un concile œcumenique.

Il s'agit d'une assemblée essentiellement ecclésiastique par ses membres et par son objet, d'une assemblée dont les délibérations et les décisions, qu'elles concernent directement des personnes ou des choses, qu'elles visent la discipline ou le dogme, sont d'ordre strictement religieux. Seule, l'Église a compétence pour décider et exécuter une entreprise de ce genre; seul, dans l'Église, le successeur de Pierre, le pasteur des pasteurs, a, de par Dieu, qualité et puissance, je ne dis pas pour exhorter ou inviter, mais pour obliger les évêques du monde entier à se réunir en un lieu et un temps déterminés et à y aviser de concert à telle ou telle difficulté, à telle ou telle question religieuse, que lui-même désigne et délimite selon les circonstances. Nul prince temporel ne pourrait, sans empiéter sur la juridiction spirituelle, prétendre à intimier pareil ordre. D'ailleurs, l'Église, grâce à sa catholicité, dépasse les limites de n'importe quel État; déjà à l'époque du concile de Nicée ses frontières débordaient de toutes parts sur celles de l'empire romain. Il est inutile d'ajouter que, sauf l'évêque de Rome, aucun membre du corps épiscopal n'a le moindre titre pour imposer à tous ses collègues indistinctement la présence et la participation à une réunion conciliaire.

Nous arrivons à la même conclusion en considérant le mode d'action et le fonctionnement intime d'un concile œcumenique, la véritable portée de ses décisions. Là, chaque évêque concourt à un acte collectif d'autorité universelle; chacun devient réellement juge, législateur et docteur, non plus pour ses diocésains seulement, mais pour l'Église entière; l'exercice de sa juridiction se trouve étendu à toute la catholicité. D'où lui peut venir cette compétence sans limite locale? Elle ne lui appartient pas en vertu de sa consécration, il ne la détient pas par droit divin; de droit divin, il n'est pasteur que d'un unique diocèse. D'autre part, il y a dans la législation ecclésiastique des dispositions et des coutumes qui expliquent les pouvoirs et les privilèges des métropolitains, des primats et des patriarches, mais aucune qui fonde ou prévoie une extension, même momentanée, de l'autorité de chaque évêque à tous les diocèses et à tous les fidèles. Celui-là seul qui possède en propre semblable autorité peut y faire participer ses frères dans l'épiscopat. Et qu'on le remarque bien, cette conclusion est indépendante de toute théorie

spéciale sur la genèse de la juridiction épiscopale ordinaire. Que celle-ci descende directement de Dieu sur ses détenteurs ou qu'elle leur soit transmise par l'intermédiaire du souverain pontife, toujours est-il certain qu'elle demeure restreinte à un diocèse particulier; pour qu'elle puisse atteindre l'Église du Christ dans son intégrité, l'intervention du successeur de Pierre est indispensable. Cette intervention se produit quand le pape réunit les évêques en concile œcumenique ou quand, les trouvant réunis de fait par une cause quelconque, il se les associe en vue de légiférer avec eux pour l'Église entière. Supposer, comme certains auteurs, que les évêques, une fois assemblés en nombre suffisant, possèdent par là même ou reçoivent immédiatement du Saint-Esprit le caractère d'œcumenicité, c'est hasarder une hypothèse qui semble mettre le dogme de la primauté en péril; car c'est introduire dans l'Église, à côté et en dehors du pape, une seconde forme de pouvoir suprême, c'est affirmer équivalentement que des lois partout obligatoires pourraient être portées valablement sans le concours et même contre le gré de celui qui est le fondement de tout l'édifice ecclésiastique, de celui à qui, selon la définition du concile de Florence, « N.-S. J.-C. a donné pleine puissance de paître, de régir et de gouverner l'Église universelle. » Cf. Palmieri, *Tract. de romano pontifice*, p. 670 sq.; Mazzella, *op. cit.*, p. 797 sq.

De même que la convocation d'un synode diocésain appartient sans conteste à l'évêque du diocèse, celle d'un concile provincial au métropolitain et celle d'un concile national, sous réserve des dispositions du droit canonique, au primat ou au patriarche, de même la convocation d'un concile œcumenique ne peut appartenir qu'au chef de l'Église. On ne saurait la nier sans nier aussi la primauté du souverain pontife. Revendiquer pour le pouvoir séculier un droit propre et inné de convocation, ce serait confondre l'ordre religieux et l'ordre civil, refuser à l'Église le caractère de société parfaite et indépendante, faire d'elle la servante et l'esclave de l'État.

Aussi bien il n'est personne, parmi les catholiques, qui n'admette en principe, comme fondé sur la nature des choses, le droit absolu et exclusif du pape, et cela malgré les divergences d'appréciation historique sur les anciens conciles œcumeniques d'Orient. Cf. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. I, p. 39, 76.

Enfin, la pratique constante de l'Église depuis le XI^e siècle ne laisse aucun doute sur sa pensée à cet égard. Tous les conciles œcumeniques d'Occident ont été convoqués par les papes.

2^e *Convocation des conciles œcumeniques d'Orient.* — Mais on chercherait vainement un argument positif de ce genre dans l'histoire des huit premiers conciles universels. Bien plus, presque tous les documents s'accordent à nous les présenter comme convoqués par les empereurs. De là contre le principe établi ci-dessus et rattaché comme conséquence rigoureuse à la primauté papale, une difficulté qui mérite attention. On a répondu que les empereurs, en convoquant ces conciles, n'agissaient pas en leur nom personnel, mais au nom des pontifes romains, dont ils avaient reçu mandat, dont ils avaient du moins obtenu ou dont ils présumaient le consentement; la convocation, de la part des princes, n'aurait été ni impérative ni indépendante, mais simplement énonciative ou promulgatrice et « ministérielle », fondée sur une délégation expresse ou tacite. Cette explication a été adoptée par Bellarmin, Hefele, Mazzella, Palmieri, Phillips, Wernz, et par la plupart des théologiens et des canonistes. Elle sauvegarderait les principes théologiques; mais se justifie-t-elle historiquement? M. Funk, *Kircheng. Abhandl.*, t. I, p. 39 sq., le nie, et il appuie sa négation sur un examen détaillé des documents. Nous résumerons, à sa suite, les solides considérations qu'il développe, sans pourtant nous

rallier à toutes les conclusions du savant historien.

1. Il est incontestable d'abord que les empereurs, en convoquant de fait, jusqu'au IX^e siècle, les conciles œcuméniques, entendaient user d'un droit propre et inhérent à leur charge. Leur conviction nous est manifestée par leurs lettres de convocation, par leurs déclarations écrites ou orales aux conciles assemblés, et en particulier par les actes et dires de Constantin à propos du I^{er} concile de Nicée.

a) *Lettres de convocation*. — Elles nous sont parvenues au nombre de six, dont deux relatives au concile d'Éphèse, deux relatives au concile de Chalcédoine, une relative au II^e concile de Nicée et une relative à cet autre concile d'Éphèse qui, réuni en 449, dégénéra en conciliabule hérétique, au point de mériter l'appellation courante de *Latrocinium Ephesinum*. Le *Brigandage d'Éphèse* avait été convoqué comme concile œcuménique, d'après les règles ordinaires en pareil cas; les pièces qui se rapportent à cette convocation intéressent donc la présente question.

Or, dans toutes ces lettres, non seulement leurs auteurs commandent en maîtres absolus, mais on y chercherait vainement la trace d'une délégation reçue du pontife romain ou même de son consentement exprimé ou supposé; au contraire, la convocation est clairement et exclusivement présentée comme un acte de l'autorité impériale; elle est simplement motivée par le souci et le zèle des intérêts religieux, ceux-ci étant conçus comme inséparables des intérêts civils dont les empereurs sont les gardiens-nés.

Voici un extrait de la lettre adressée par Théodose le Jeune à tous les métropolitains pour leur enjoindre de se rendre au concile d'Éphèse, Hardouin, *Acta conciliorum*, t. I, col. 1343 :

Le bien de notre empire dépend de la religion; il y a étroite connexion entre ces deux choses. Elles se compénètrent mutuellement, et chacune d'elles profite des accroissements de l'autre. Ainsi, la vraie religion est redevable à la justice, et l'État est redevable à la religion et à la justice tout ensemble. Établi par Dieu pour régner, nous trouvant être le trait d'union naturel entre la religion de nos sujets et leur bonheur temporel, nous gardons et maintenons inviolable l'harmonie des deux ordres, remplissant entre la providence et l'humanité l'office de médiateur. Nous servons la providence divine en veillant aux affaires de l'État, et toujours, prenant souci et peine pour que nos sujets vivent pieusement et comme il sied à des chrétiens, nous étendons notre sollicitude à un double domaine; on ne peut s'intéresser à l'un sans se préoccuper pareillement de l'autre. Nous tâchons avant tout d'obtenir que l'ordre des choses ecclésiastiques soit, en notre temps aussi, respecté comme Dieu l'exige, que la concorde et la paix y règnent sans nul trouble, que la religion reste sans tache, que la vie et l'action du haut et du bas clergé n'encourent aucun reproche. Aussi, persuadé que ces biens sont réalisés et consolidés par l'amour de Dieu et la charité mutuelle, nous nous sommes déjà dit souvent que les conjonctures présentes nécessiteraient une réunion du corps épiscopal. Nous avions reculé devant l'exécution de cette idée, à raison des difficultés qu'elle entraînerait pour les évêques. Mais la considération des graves intérêts tant ecclésiastiques que civils dont la discussion s'impose avec urgence à l'heure qu'il est, me convainc que cette réunion est désormais hautement souhaitable, voire indispensable. De peur donc que, par suite de négligence dans l'étude de ces questions importantes et actuelles, la situation n'empire, que Votre Sainteté ait soin, les fêtes pascales une fois terminées, de prendre le chemin d'Éphèse et de s'y trouver pour la Pentecôte, avec quelques-uns des pieux évêques de sa province, de telle sorte que ni les diocèses ne demeurent dépourvus de prêtres ni le concile ne manque de membres capables. Nous écrivons dans le même sens et en vue du même rendez-vous à tous les métropolitains. Ainsi, le trouble résultant des controverses récemment soulevées pourra être apaisé selon les canons ecclésiastiques, les irrégularités et les écarts seront redressés, la religion et la paix de l'État seront raffermies. En songeant que le très saint concile que nous réunissons par le présent décret devra pourvoir au bien de l'Église et au bien général, chacun des pieux prélats, nous en avons la confiance, s'empressera de venir, pour contribuer de tout son pouvoir à des délibérations si importantes et si agréables à Dieu. Nous avons la chose très à cœur, et nous ne tolérerons

pas que personne s'abstienne volontairement. Ni devant Dieu ni devant nous ceux-là ne seront excusés qui ne se trouveraient pas réunis avec leurs frères au lieu dit et au jour marqué.

Une autre lettre de convocation, adressée exclusivement à Cyrille d'Alexandrie, que la cour jugeait responsable des dissensions régnantes, portait également de cette idée, que les chefs de l'État, comme tels, doivent avoir soin des intérêts religieux. Le ton y est plus impératif encore et plus comminatoire que dans la précédente. Elle annonce la prochaine réunion du concile qui aura à trancher les difficultés pendantes, puis conclut, Hardouin, t. I, col. 1342 : « C'est pourquoi il faut que Votre Révérence arrive au temps par nous fixé dans un autre message remis à tous les métropolitains. N'espérez pas recouvrer notre affection, si vous ne mettez fin à toutes les tristesses et à tous les troubles et si vous ne vous présentez de bonne grâce pour l'examen des questions soulevées. »

En convoquant de même les métropolitains au concile d'Éphèse de 449, Théodose disait, Hardouin, t. II, col. 71 : « Personne n'ignore que la religion assure le maintien de l'ordre dans notre empire et la marche de toutes les choses humaines. » Puis, ayant, par ce principe, justifié son initiative, il intimait l'assemblée conciliaire et continuait : « Quiconque, insouciant d'un concile si nécessaire et si agréable à Dieu, n'aura pas fait tout son possible pour s'y trouver au temps et au lieu fixés n'aura d'excuse ni devant Dieu, ni devant notre piété impériale. »

Toutes les lettres de convocation énoncent de façon aussi claire l'acte autonome et impératif du prince séculier. Celle que Marcien adressait à Léon I^{er} à propos du concile de Chalcédoine ne diffère pas essentiellement des autres, selon M. Funk; seulement, le ton général en est plus respectueux, elle mentionne expressément et approuve l'hypothèse d'une simple représentation de la part du pontife, et elle suppose des instances faites par le pape même en vue de la réunion d'un concile. Marcien affirme, en particulier, comme chose incontestée, son droit de déterminer le lieu de l'assemblée. Après avoir rappelé son propre « zèle religieux », tout naturel d'ailleurs, puisque « la tranquillité et la force de l'empire reposent sur la vraie religion », il écrit, Hardouin, t. II, col. 43; P. L., t. LIV, col. 903 : « S'il plaît à Votre Sainteté de venir en ce pays et d'y tenir le concile (τὴν σύνοδον ἐπιτελεῖσαι), qu'elle daigne le faire par amour pour la religion... Mais s'il vous est trop pénible de vous rendre dans cette contrée, que Votre Sainteté nous en informe par écrit, afin que, de notre côté, nous mandions à tous les évêques d'Orient, de Thrace et d'Illyrie, de se réunir en un lieu déterminé qu'il nous aura plu de choisir (ἐνθα ἂν ἡμῖν δοῖη). Là, on prendra, en faveur de la religion chrétienne et de la foi catholique, telles mesures que Votre Sainteté aura prescrites en conformité avec les règles ecclésiastiques (καθὼς ἡ σὴ ἀγιοσύνη κατὰ τοὺς ἐκκλησιαστικούς κανόνας δειτύσσει, κατατεθήσονται). »

Ces dernières lignes s'accordent parfaitement avec ce que l'impératrice Pulchérie écrivait, vers la même date, au même pontife, Hardouin, t. II, col. 43; P. L., t. LIV, col. 907 : « Daigne donc Votre Sainteté, de telle manière qu'elle jugera convenable, déclarer ses intentions, afin que tous les évêques d'Orient, de Thrace et d'Illyrie, selon qu'il a plu à notre seigneur, le très pieux empereur, mon époux, s'assemblent le plus tôt possible dans une même ville, et que là, conciliairement et avec votre autorité, ils tranchent (σοὺ αὐθεντούντος ὁρίσων), suivant ce que prescrivent la foi et la piété, les questions relatives soit au symbole catholique soit aux évêques qui ont été précédemment excommuniés. »

Mentionnons encore la lettre de l'impératrice Irène à Hadrien I^{er} au sujet du VII^e concile œcuménique, Hardouin, t. IV, col. 25. Avant de prier le pape de venir à

Nicée ou d'y envoyer des représentants, Irène remarquait que « ceux à qui a été conféré par N.-S. Jésus-Christ la dignité impériale ou la dignité du souverain sacerdoce, sont tenus de penser et d'aviser à ce qui lui est agréable et de gouverner selon sa volonté les peuples qu'il leur a confiés ». Ensuite, à cette vérité générale elle rattachait, comme conséquence toute naturelle, son intervention dans la querelle des iconoclastes. « C'est pourquoi, disait-elle, obéissant aux inspirations d'un cœur pur et d'une vraie piété, de concert avec tous nos sujets et avec les très doctes prêtres d'ici, nous avons longuement délibéré sur la situation et, après mûre réflexion, nous avons décidé d'organiser un concile œcuménique. »

b) *Déclarations impériales aux conciles déjà assemblés.* — Elles respirent le même esprit que les lettres de convocation. On en pourra juger par deux ou trois exemples.

Devant le concile de Chalcédoine, dans la VI^e session, l'empereur Marcien parla en ces termes, Hardouin, t. II, col. 463; Hefele, *Conciliengeschichte*, t. II, p. 475 : « Appelé par la volonté divine à gouverner, au milieu de toutes les pressantes sollicitudes inhérentes à cette charge, dès le début de notre règne, nous n'avons rien eu plus à cœur que d'assurer la parfaite et inébranlable unité de croyance aux vraies et saintes doctrines de la foi orthodoxe. Malheureusement, quelques hommes, par cupidité ou par faux zèle, ont lancé dans le peuple des idées singulières et opposées à l'antique tradition, et ils ont ainsi donné naissance à une erreur désormais très répandue. Pour y apporter remède, nous avons assemblé ce saint concile, avec le ferme espoir que le plus heureux fruit des fatigues du voyage sera un affermissement de la vraie religion... Le but poursuivi par Notre Majesté est d'obtenir que tous les hommes aient sur Dieu une seule et même pensée et qu'ils honorent cette véritable religion catholique que vous leur exposerez suivant les dogmes à nous transmis par les saints Pères. »

Justinien écrivait au V^e concile, Hardouin, t. III, col. 54 sq. : « Les orthodoxes et pieux empereurs, nos ancêtres, ont toujours pris soin de supprimer les hérésies naissantes en convoquant des assemblées d'évêques, et de maintenir la paix dans la sainte Église de Dieu par l'affirmation des pures doctrines révélées. Ainsi, lorsque le blasphémateur Arius osa dire que le Fils n'est point consubstantiel au Père, mais qu'il est une simple créature, Constantin, de pieuse mémoire, réunit à Nicée trois cent dix-huit évêques, et par ce concile, qu'il soutint de sa propre présence et qui proclama la consubstantialité du Verbe, il procura la condamnation de l'impiété arienne et la conservation de la vraie foi. » Et, après avoir déploré les longues controverses relatives aux Trois-Chapitres, il continuait : « C'est pourquoi nous vous avons appelés dans notre royale cité, vous engageant à exprimer de nouveau tous ensemble vos intentions à ce sujet. » Il rappelait ensuite en ces termes l'invitation adressée par lui au pape Vigile : « Nous lui avons également mandé, par nos juges et par quelques-uns d'entre vous, de venir se joindre à vous tous et discuter en votre compagnie l'affaire desdits Chapitres, afin d'arriver ainsi à une formule de foi convenable. »

Plus claire encore et plus expressive est cette communication, faite au VII^e concile par Irène et Constantin, Hardouin, t. IV, col. 38 : « Désirant participer à la félicité et à la noblesse de la filiation divine, nous nous efforçons de conduire tout notre empire romain à la paix et à l'unité. Nous voulons en particulier travailler au bien des saintes Églises de Dieu, et nous nous intéressons vivement à la parfaite entente des prêtres de l'est, du nord, de l'ouest et du sud. Or, par la volonté de Dieu, les voilà, ces prêtres, ici présents dans la per-

sonne de leurs représentants, et ceux-ci sont porteurs de réponses à la lettre synodale de notre très saint patriarche. Car telle a été, de tout temps, la loi des conciles de cette Église catholique qui, dans tout l'univers, croit à l'Évangile. Par la volonté et l'inspiration de Dieu, nous vous avons donc réunis, vous, ses très saints prêtres, chargés de lui présenter les offrandes non sanglantes de son alliance, pour que vous rendiez un jugement conforme aux définitions des conciles orthodoxes. »

c) Constantin le Grand, d'après ses historiens, s'est attribué exactement le même rôle par rapport au concile de Nicée. Il affirme qu'il l'a convoqué (*συμμετατελάμην*) pour mettre fin aux déchirements de l'Église, Eusèbe, *Vita Const.*, III, 12, P. G., t. XX, col. 1066; qu'il l'a convoqué par l'inspiration de Dieu (*ὁπομνήσει Θεοῦ*), Socrate, *H. E.*, I, 9, P. G., t. LXVII, col. 85 : tout cela sans la moindre allusion à une coopération ou à un désir du pontife romain.

De tous les documents analysés jusqu'ici une conclusion générale se dégage avec toutes les clartés de l'évidence : c'est que les empereurs, en convoquant les conciles, ne se considéraient nullement comme les instruments ou les représentants du pape, comme ayant besoin de sa délégation ou de son assentiment. Autrement, on ne comprendrait pas qu'ils ne se soient jamais prévalus, ni explicitement ni implicitement, d'une qualité, d'une circonstance qui seule aurait assuré la légitimité et la validité de leur acte; on le comprendrait d'autant moins qu'ils parlent souvent avec une grande vigueur et comme réglant une affaire qui ressortit à leur propre et indépendante autorité, que parfois ils sentent le besoin de recourir à la menace pour se faire obéir, qu'ils rapportent leur initiative à l'inspiration divine, qu'enfin ils en appellent fréquemment à la charge qui leur incombe de protéger l'ordre public, solidaire de la paix et de l'unité religieuses.

2. Non seulement les empereurs se sont attribués purement et simplement le droit de convoquer les conciles, mais ce droit leur a été reconnu par les contemporains, par les évêques, par les conciles, par les papes mêmes. C'est ce qui résulte de la masse des témoignages, que nous possédons nombreux pour chacun des conciles œcuméniques et aussi pour le concile de 449; les exceptions sont rares et insuffisantes à infirmer la valeur significative de l'ensemble.

Le I^{er} concile de Nicée, dans son décret synodal, rapporte sans plus sa convocation à l'empereur et à la grâce de Dieu, Hardouin, t. I, col. 439 : 'Επειδή, τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος καὶ τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως Κωνσταντίνου συναγαγόντος ἡμᾶς. Eusèbe dit de son côté, *Vita Const.*, III, 6, P. G., t. XX, col. 1060, que Constantin, « pour opposer comme une phalange divine à l'ennemi de l'Église, convoqua un concile œcuménique, y invitant par une lettre pleine de déférence les évêques de tous les lieux. » Sozomène, Théodoret, Rufin, parlent de la même façon, sauf que Rufin nous présente le prince agissant *ex sacerdotum sententia*.

Le concile d'Éphèse n'est pas moins affirmatif. Dès le début de sa I^{re} session, il se déclare formellement assemblé par la volonté impériale, Hardouin, t. I, col. 1384 : Σύνοδος συγκροτηθεῖσα ἐν τῇ Ἐφεσῶν μητροπόλει ἐκ θεσπίσματος τῶν θεοφιλεστάτων καὶ φιλοχρίστων βασιλέων. Il répète cette assertion en termes identiques ou équivalents au commencement de chacune de ses sessions, dans quelques-unes à plusieurs reprises, et aussi dans diverses pièces relatives à la controverse avec les Antiochiens, en tout une trentaine de fois. Nulle part, en revanche, on ne trouve indiqué le concours ou le consentement du pape, dont les légats étaient présents et s'associaient, par conséquent, à ces déclarations solennelles. De plus, Célestin lui-même, dans une lettre à Théodose, le félicite d'avoir compris que la conserva-

tion de la religion affermira son empire et d'avoir agi en conséquence; puis il écrit, Hardouin, t. I, col. 1473 : « Pareillement, nous tous, en vertu de notre pouvoir sacerdotal, nous consacrons nos efforts à cette tâche céleste, et nous assistons, dans la personne de nos envoyés, au concile que vous avez prescrit (*quam esse jussistis*). » En rappelant cet ordre des empereurs, le pontife n'ajoute pas, comme on s'y serait attendu, qu'il l'approuve ou le ratifie en faisant sienne la convocation. Ceci est d'autant plus remarquable que nous constatons la même abstention dans une autre lettre, adressée par le pape au concile. Nous y lisons, Hardouin, t. I, col. 1467 : « L'assemblée des prêtres rend manifeste la présence du Saint-Esprit. Car elle est fondée cette promesse de l'infailible vérité, cette maxime de l'Évangile : *Là où deux ou trois seront réunis en mon nom, je me trouverai au milieu d'eux*. S'il en est ainsi, si même à un si petit nombre le Saint-Esprit ne fait jamais défaut, à combien plus forte raison doit-on admettre sa présence au milieu d'une si grande multitude de saints? »

Dans toutes ses sessions, la XV^e exceptée, le concile de Chalcédoine fait des déclarations pareilles à celles du concile d'Éphèse; il se présente comme réuni par la grâce de Dieu, et la volonté des princes : Κατὰ χάριν Θεοῦ καὶ ἐκ θασιματὸς τῶν εὐσεβεστάτων βασιλέων, ou simplement par l'autorité impériale : Συνελθοῦσης δὲ καὶ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμένης συνόδου τῆς κατὰ θεῖον θέσπισμα ἐν τῇ Καλχηδονίῳ πόλει συναθροισθείσης. Jamais il ne se réclame d'une convocation ou d'une autorisation papale.

Les actes du VI^e concile œcuménique révèlent les trois faits signalés ci-dessus, à propos du III^e : le concile lui-même, au début de chacune de ses sessions, après la mention de l'empereur et de son entourage, dit : Συνελθοῦσης τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμένης συνόδου τῆς κατὰ βασιλικὴν θέσπισμα συναθροισθείσης ἐν ταύτῃ τῇ θεοφυλάκτῳ καὶ βασιλεῖ πόλει, et cette formule revient dix-huit fois; ensuite le pape Léon II, dans sa lettre à Constantin Pogonat, par laquelle il approuve les décisions du concile, constate, sans explication ni réserve d'aucune sorte, que celui-ci a été réuni, Hardouin, t. III, col. 1471, μετὰ Θεοῦ χάριν τῷ βασιλεῖ προστάγματι, et encore, Hardouin, t. III, col. 1473, ἐπιπνεύσει τῆς ὑμετέρας γαληνότητος; enfin, ni le concile ni le pape lui-même ne font allusion à une participation de ce dernier.

J'omets les textes également clairs que nous fournissent les autres conciles. Leur ensemble va évidemment à établir que, selon l'appréciation commune, la convocation était, dans tous les cas, le fait de l'empereur agissant en son nom personnel et de son propre mouvement.

Mais il faut bien indiquer aussi les quelques textes qui paraissent opposés aux précédents et que M. Funk n'a pu négliger. Je les énumère d'après lui.

Du I^{er} concile de Nicée le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 75, dit : *Hujus (Sylvestri) temporibus factum est concilium cum ejus consensu in Nicæa*, et le VI^e concile, dans son λόγος προσφωνητικὸς, Hardouin, t. III, col. 1417, affirme que « Constantin et Sylvestre assemblèrent (συνέλεγον) le concile de Nicée ». Concernant le concile de Chalcédoine, saint Léon, sous le pontificat de qui il s'est tenu, a écrit, *Epist.*, cxiv, Hardouin, t. II, col. 687; *P. L.*, t. LIV, col. 1029 : *Generale concilium et ex præcepto christianorum principum et ex consensu apostolicæ sedis placuit congregare*. Un peu plus tard, les évêques de Mésie rappelaient à l'empereur Léon I^{er} qu'à Chalcédoine le corps épiscopal s'était réuni *per jussionem Leonis romani pontificis, qui vere caput episcoporum, et venerabilis sacerdotis et patriarchæ Anatolii*. Hardouin, t. II, col. 710. Si, à l'exemple de plusieurs autres, le VII^e concile, dans toutes ses sessions, à l'exception de la dernière, se déclare simplement et

absolument convoqué par autorité impériale, nous lisons, en revanche, à son sujet, dans une lettre d'Hadrien I^{er} à Charlemagne, Hardouin, t. IV, col. 818 : *Et sic synodum istam secundum nostram ordinationem fecerunt*. Relativement au VIII^e concile œcuménique, Hadrien II écrivait à l'empereur Basile, Hardouin, t. V, col. 768, 1030 : *Nous voulons que, par les efforts de votre piété, un nombreux concile soit assemblé à Constantinople*; et Anastase le Bibliothécaire, s'adressant à Hadrien II, disait, Hardouin, t. V, col. 74 : *Jussisti fieri Constantinopoli synodum*.

Cette seconde série de témoignages semble bien impliquer, de la part du pape, un concours effectif à l'acte de convocation; les deux derniers surtout sont si catégoriques que M. Funk lui-même ne les écarte que timidement et « sans vouloir particulièrement insister » : à son avis, le caractère spécial du VIII^e concile et l'époque tardive à laquelle il appartient expliqueraient ces façons nouvelles de parler et en diminueraient la signification. Cependant les témoignages antérieurs ne sont pas non plus sans valeur comme indices de l'opinion publique et de la persuasion des papes. Quand même, avec M. Funk, *Kirchengesch. Abhandl.*, t. I, p. 56, nous devrions admettre que le *Liber pontificalis* est une source moins sûre pour l'époque du concile de Nicée, quand même les Pères du VI^e concile se seraient trompés touchant le fait particulier qu'ils affirment, nous savons du moins ce que le rédacteur du *Liber pontificalis* et de nombreux évêques du VII^e siècle pensaient sur la question de fond. Dans la lettre des évêques de Mésie nous saisissons l'opinion reçue parmi eux dès le V^e siècle. Du reste, il n'est pas admissible qu'on rejette les affirmations si importantes de saint Léon et d'Hadrien I^{er} ou qu'on les détourne complètement de leur sens naturel sous prétexte qu'elles seraient erronées. Funk, *ibid.*, p. 65, 69. Les règles mêmes de la critique historique, si souvent et si justement invoquées par M. Funk, ne permettent pas, sauf le cas de nécessité absolue, d'accuser de fausseté ou de réduire à rien deux textes si officiels et en soi si expressifs; or, dès qu'on les entend d'une ratification subséquente par les papes des actes des empereurs, cette ratification eût-elle été rendue nécessaire par la suite des événements et motivée par la crainte d'un plus grand mal, ils ne contiennent absolument rien de contraire aux faits certains d'ailleurs, et ils attestent dans leurs auteurs la conscience d'un droit à exercer concernant la convocation des conciles. Toutefois, parce que, dans l'ensemble des monuments conciliaires, les témoignages analogues sont beaucoup moins fréquents et moins solennels que les témoignages de la première catégorie, parce que le plus souvent ni les conciles ni les papes n'ont affirmé ou revendiqué la part de coopération qui revient de droit à l'Église, parce que surtout les empereurs nous apparaissent constamment persuadés qu'ils convoquent de leur initiative propre et indépendante, nous ne sommes nullement autorisés à dire que ceux-ci ont agi de fait comme instruments ou délégués du pouvoir spirituel, que leur convocation a été simplement « ministérielle ».

M. Funk relève judicieusement les principales circonstances historiques qui expliquent et la conception des princes et l'abstention ou tolérance extérieure observée généralement par l'autorité ecclésiastique. Tout d'abord, les premiers conciles ne comprenaient en somme que des évêques de diocèses renfermés dans les limites de l'empire romain; du moins les autres évêques n'y furent jamais qu'en très petit nombre. Une fois tombés, au VII^e siècle, sous la domination des Arabes, même les patriarchats d'Orient ne furent plus représentés aux assemblées conciliaires que par quelques prélats. On conçoit que, dans ces conditions, les empereurs se soient habitués à ne voir dans la convocation des conciles œcuméniques qu'une affaire de leur ressort pro-

pre, tout comme d'autres souverains prirent parfois l'initiative de conciles nationaux ou provinciaux. Puis, il faut le reconnaître, les empereurs étaient peut-être les seuls alors qui disposassent d'une autorité effective assez forte et de ressources assez étendues pour réunir un concile universel. Sans doute, les pontifes romains ont toujours pu en droit ordonner aux évêques de toute la chrétienté de s'assembler en un même lieu; mais leur voix serait-elle parvenue à se faire obéir en toutes circonstances? surtout, comment eussent-ils triomphé des obstacles matériels? Qu'on songe aux distances que les évêques avaient à parcourir, à la difficulté des déplacements, à l'insécurité des routes, aux frais considérables du voyage et du séjour à l'étranger. Qu'on remarque en outre que tous les anciens conciles ont eu lieu à des époques spécialement troublées et dans des milieux orientaux exceptionnellement agités par des erreurs qu'il s'agissait de condamner ou par des controverses qu'il fallait apaiser. Se rendre à un concile était ou pouvait être chose aussi dangereuse qu'incommode. Ces dangers et ces inconvénients neussent-ils pas paralysé souvent, dans le corps épiscopal, les meilleures volontés, et servi de prétexte d'abstention aux tièdes et aux récalcitrants? Ce n'est pas sans raison que la convocation impériale au III^e concile œcuménique proteste d'avance et en termes comminatoires contre les absences non justifiées. Ajoutons que les réunions nombreuses étaient interdites par la législation de l'empire, qu'une dispense donc pouvait paraître nécessaire pour la célébration d'un concile.

Et qu'on ne dise pas que la conception des empereurs, ainsi expliquée, est purement et simplement absurde, puisqu'elle suppose l'usurpation d'un pouvoir essentiellement spirituel. Cette observation serait justifiée, si, en ordonnant aux évêques de se réunir, les princes avaient entendu constituer eux-mêmes le concile selon toute l'ampleur de la définition donnée plus haut, c'est-à-dire le créer comme assemblée juridique, lui conférer l'autorité propre à un concile universel. Mais cette hypothèse est fautive et contredite par les textes. En convoquant le concile d'Éphèse de 449, Théodose remarquait que « le soin de la religion, de la vérité et de l'orthodoxie dans la foi appartient pleinement aux évêques », Hardouin, t. II, col. 71; et antérieurement, en députant le comte Candidien au III^e concile, pour y veiller à l'ordre extérieur, il lui avait expressément défendu toute participation aux délibérations touchant le dogme, parce que, « à ceux qui ne sont pas évêques, il est interdit de s'immiscer dans des débats ecclésiastiques. » Hardouin, t. I, col. 1346. Les empereurs réunissaient donc l'assemblée conciliaire, mais sans prétendre l'investir de son pouvoir. Ce pouvoir lui devait venir d'ailleurs. D'où venait-il?

M. Funk croit, *Kirchengesch. Abhandl.*, t. I, p. 61, que, pour les anciens, le concile, une fois réuni, « portait son autorité en lui-même ou, plutôt, la recevait du Saint-Esprit, qui est au milieu de l'assemblée. » Il allègue, comme argument décisif, le passage reproduit plus haut de la lettre de Célestin I^{er} au concile d'Éphèse. Je ne saurais partager cette opinion. Elle prête aux évêques et aux papes une manière de voir qui va à l'encontre non seulement de la primauté romaine bien et dûment expliquée, mais même de l'idée moins nette et moins développée qu'on s'en faisait alors. Il s'en faut que le texte de Célestin ait la portée que M. Funk lui attribue. S'il en était ainsi, la présence du Saint-Esprit serait le signe certain de l'autorité souveraine. Mais alors cette autorité appartiendrait déjà à deux ou trois fidèles. Puis, il n'est pas facile, si telle était la pensée de Célestin, de justifier la ligne de conduite qu'il trace plus loin au concile, en enjoignant à ses légats et aux autres Pères de se conformer aux décisions déjà prises par lui, Hardouin, t. I, col. 746 : *Quæ a nobis antea sta-*

tuta sunt exsequantur. Quibus præstandum a Vestra Sanctitate non dubitamus assensum. Il y a là une consigne impérative, et sa portée comme telle est nettement confirmée par la teneur des instructions des délégués de Célestin : *Auctoritatem sedis apostolicæ custodiri debere mandamus... Ad disceptationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debeatis, non subire certamen*; elle l'est encore par la manière dont les députés interprétèrent leur mandat devant le concile et par la façon dont le concile procéda, disant anathème à Nestorius, « parce que les saints canons et la lettre de Célestin les y obligent. » M. Funk, à la perspicacité de qui cette attitude du pape n'a pas échappé, n'admet pas qu'elle ait quelque importance par rapport à la question présente. « Cette consigne, selon lui, *op. cit.*, p. 61, n'a rien de commun avec une convocation ou une communication de plein pouvoir; elle est d'ordre matériel, tandis que la convocation est d'ordre formel. » Cela veut dire, sans doute, que la consigne pontificale concerne directement les objets soumis au concile, et non sa puissance considérée en elle-même. Mais la puissance sans son objet n'est qu'une pure abstraction; celui donc qui règle l'objet règle la puissance et montre que celle-ci comme celui-là dépend de lui. Nous concluons que c'est du pape que venait l'autorité universelle des conciles œcuméniques, et que c'est à lui qu'alors comme maintenant on la rapportait. Dans ce sens, nous disons que, pour les huit premiers conciles, la convocation *matérielle* a été le fait des empereurs, mais que la convocation *formelle* a toujours eu les papes pour auteurs; et, à notre avis, la convocation formelle est l'acte par lequel celui qui possède la plénitude de juridiction assemble les évêques ou approuve leur assemblée, de telle sorte que son intervention même confère à leur réunion plus ou moins nombreuse l'autorité suprême, l'érige en un corps juridique ayant qualité pour discuter et édicter des lois, soit dogmatiques soit disciplinaires, qui obligent l'Église entière. Cette explication, conforme aux principes théologiques, rentre bien dans la théorie de Bellarmin disant du pape : *Quia etiam satis sit indictionem factam ipse postea ratam habeat et confirmet, De conciliis et Ecclesia*, I, 12; elle se concilie, ce qui est plus important, avec le sens obvie des déclarations de saint Léon, des évêques de Mésie, du *Liber pontificalis*, des Pères du VI^e concile, d'Hadrien I^{er}, d'Hadrien II et d'Anastase le Bibliothécaire. M. Funk constate avec nous et montre très bien que les empereurs ne prétendaient qu'à une convocation purement matérielle, se reconnaissant dépourvus de toute puissance spirituelle et à plus forte raison incapables d'en investir les autres. Mais pourquoi ne pas conclure que l'intervention du pape faisait le reste et qu'elle seule était capable, pour les anciens aussi bien que pour nous, d'expliquer l'existence du concile comme expression juridique du pouvoir souverain? Concevait-on le concile œcuménique comme possible sans le pape? Non, sans doute; et il ne faudrait pas exagérer l'évolution historique jusqu'à supposer que la primauté était entièrement méconnue. Si cela est, le pape, et lui seul, par le fait de sa participation, de son concours accordé au concile, le constituait œcuménique. Je dis *lui seul*; car rien ne sert d'objecter qu'un concile n'était pas réputé œcuménique sans la participation de tous les patriarches, comme si cette circonstance légitimait en faveur de chacun d'eux la même conclusion qu'en faveur du pontife romain. Il serait absurde de raisonner ainsi, pour le motif bien simple qu'aucun patriarche, sauf le pape, n'a jamais été considéré comme dépositaire de l'autorité suprême, et n'a donc jamais pu être censé la communiquer aux autres.

Que si, après cela, on s'étonnait de voir les papes des premiers siècles laisser aux empereurs le privilège si exclusif de la convocation matérielle, je me contenterais de rappeler les conjonctures historiques résu-

mées plus haut. Elles montrent que, presque toujours, la réunion d'un nombre considérable d'évêques, surtout d'évêques orientaux, eût été, pour les chefs du pouvoir spirituel, chose pratiquement irréalisable. On conçoit dès lors qu'ils aient complètement abandonné aux mains du pouvoir séculier ce pour quoi ils se sentaient en fait impuissants, et qu'ils se soient bornés à cette part d'intervention qui ne pouvait venir que d'eux et que résume l'expression de convocation formelle.

VII. PRÉSIDENCE DES CONCILES ŒCUMÉNIQUES. — Il faut distinguer trois sortes de présidence : il y a une présidence effective et d'autorité (*auctoritativa*) qui consiste à gouverner les débats en leur imprimant, en leur imposant même une direction et une forme déterminées; elle ne se conçoit pas, surtout dans une société monarchiquement constituée, sans une certaine appréciation et une certaine influence du président sur le fond même des discussions. Il y a une présidence de *protection*, qui, sans ingérence dans les matières à discuter, se borne à assurer la possibilité et le fruit des délibérations communes, en maintenant la tranquillité au dehors et l'ordre au dedans : c'est le droit de police extérieure et intérieure. La présidence d'honneur vaut simplement à celui qui l'exerce des égards et des attentions de pure forme, par exemple le privilège d'occuper la première place.

Ces notions posées, il est clair que la présidence d'autorité, dans les conciles œcuméniques, appartient exclusivement au pape; car, d'une part, l'Église seule a qualité pour réglementer des débats d'ordre spirituel, et, d'autre part, dans l'Église, le pape seul peut commander à tous les évêques, soit dispersés, soit réunis. Il serait d'ailleurs incompréhensible qu'ayant seul autorité pour les convoquer formellement, pour les investir de la dignité de concile œcuménique, il ne conservât pas le droit exclusif de diriger impérativement leurs délibérations. Cette présidence, les papes peuvent l'exercer par eux-mêmes ou par leurs envoyés.

Ici, l'histoire, même celle des conciles œcuméniques de l'Orient, vient appuyer clairement les principes. Dans la célébration de ces conciles, les empereurs ont, personnellement ou par leurs représentants, joué un rôle qu'il est permis d'appeler présidence d'honneur et de protection, mais qui ne s'est jamais confondu avec la présidence d'autorité. La distinction a été respectée et nettement formulée, tant par les empereurs eux-mêmes que par les conciles et les papes. On en jugera par un court aperçu historique, où figureront aussi des textes établissant directement que souvent les pontifes romains ont prescrit obligatoirement aux conciles des décrets à adopter. Le droit de commander quant au fond implique évidemment celui de diriger les débats avec autorité.

Je ne parlerai pas du I^{er} concile œcuménique, parce que ses actes sont perdus. Je ne parlerai pas non plus du III^e ni du V^e, parce qu'ils ne sont pas œcuméniques du fait de leur célébration.

1^o Concile d'Éphèse. — Nous avons déjà constaté que les empereurs ne s'arrogeaient nul droit d'intervenir dans le fond des discussions ni, par conséquent, aucune présidence d'autorité. En revanche, le pape Célestin I^{er}, répondant à Cyrille d'Alexandrie, avait déjà condamné, de sa propre autorité et sans condition, le nestorianisme, et ordonné en outre de déposer Nestorius, s'il n'abjurait son erreur dans les dix jours. En envoyant ensuite ses représentants au concile, il leur remit des instructions écrites et précises, où il était dit, *P. L.*, t. I, col. 503 : *Auctoritatem sedis apostolicæ custodiri debere mandamus... Ad disceptationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debeatis, non subire certamen*. La consigne fut strictement comprise et strictement exécutée par l'assemblée, comme il ressort des termes de la condamnation fulminée dans la I^{re} session, Hardouin, t. I, col. 1421 : *Coacti*

per sacros canones et epistolam sanctissimi Patris nostri et comministri Romanæ urbis episcopi, ad lugubrem hanc contra eum sententiam venimus. Dans la II^e session, Firmus, évêque de Césarée, parla absolument dans le même sens : *Célestin*, dit-il, *nous avait à l'avance prescrit une sentence et une règle, que nous avons suivies et mises à exécution*. Enfin, la relation conciliaire adressée à l'empereur concernant la déposition de Nestorius atteste également que l'assemblée n'a fait que se conformer à l'exemple et au jugement de Célestin.

2^o Concile de Chalcédoine. — Dans une lettre au concile de Chalcédoine, le pape saint Léon remarque que Marcien, en convoquant le concile et en l'y invitant lui-même, a rendu au siège de Pierre l'honneur et le droit qui lui revenaient : *Beatissimi Petri jure atque honore servato*. Ce droit et cet honneur semblent bien, d'après le contexte, consister dans le pouvoir d'assister au concile en y exerçant la présidence d'autorité. En tout cas, Léon entend exercer cette présidence, car il indique impérativement les décisions qu'on devra prendre. *Epist.*, xcvii, *P. L.*, t. LIV, col. 937. Il écrit : « Que Votre Fraternité en soit persuadée, je présiderai votre concile dans la personne de mes frères les évêques Paschasius et Lucentius et les prêtres Boniface et Basile. Ma présence ne vous est donc pas refusée, puisque je suis au milieu de vous par mes remplaçants et que, depuis longtemps, je ne manque pas de vous assister dans la prédication de la foi. Ainsi, ne pouvant ignorer ce que nous croyons conformément à l'antique tradition, vous ne pouvez non plus douter de ce que nous désirons. C'est pourquoi, Frères bien-aimés, qu'on rejette loin de soi l'audace de contester la foi divinement inspirée, et que les vaines erreurs de l'infidélité disparaissent. *Il n'est pas permis de soutenir ce qu'il n'est pas permis de croire; et en conformité avec l'autorité des Évangiles, en conformité avec les enseignements des prophètes et avec la doctrine apostolique, la lettre que nous avons adressée à l'évêque Flavien de bienheureuse mémoire, a expliqué très longuement et très clairement quelle est la vraie et pure croyance touchant le mystère de l'incarnation de N.-S. Jésus-Christ.* » Dans la I^{re} session, comme l'orthodoxie du patriarche Flavien était en cause, le légat Paschasius fit remarquer qu'il n'y avait pas lieu de la suspecter, « car, ajoutait-il, sa profession de foi concorde avec la lettre du pontife romain. » Dans la II^e, on refusa d'adopter un nouvel exposé du dogme; et voici la raison qu'en donnait un évêque, appuyé par les acclamations de tous les autres : « Contre Eutychès une formule a été indiquée par le très saint archevêque de la ville de Rome; nous y adhérons et nous souscrivons tous à sa lettre. » Mais le rôle véritable du pape est mieux précisé encore dans ce que les Pères du concile écrivent à saint Léon, *Epist.*, xcvii, *P. L.*, t. LIV, col. 951 sq. : « Par ceux que votre bonté a envoyés pour tenir votre place, vous gouverniez les évêques à la façon dont la tête gouverne les membres (*ὡς κεφαλὴ μελῶν ἡγεμόνευσι*); quant aux empereurs fidèles, ils présidaient pour le bon ordre (*πρὸς εὐκοσμίαν ἐξήρχον*), et, comme d'autres Zorobabels, ils exhortaient à la reconstruction dogmatique de l'Église, qui est comme une autre Jérusalem. » Voilà bien les deux formes de présidence clairement distinguées : l'une qui est celle de la tête à l'égard des membres, qui comporte donc une influence réelle à laquelle les membres ne sauraient se soustraire pour les actes propres du corps; la seconde qui ne va qu'à assurer le bon ordre et par là la possibilité des délibérations.

Ce témoignage si net et si précis nous dispense soit d'en citer beaucoup d'autres soit de les analyser longuement. Notons seulement en quelques mots que, dans chacun des conciles subséquents, nous rencontrons de

même une consigne obligatoire envoyée par Rome et docilement exécutée par le corps épiscopal.

3^e III^e concile de Constantinople. — Saint Agathon, lorsqu'il envoie aux Pères du VI^e concile sa profession de foi contre le monothélisme, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1170, les avertit qu'elle est celle même « du bienheureux Pierre, qui a reçu la charge de paître les brebis du Christ; par la protection de qui cette Église apostolique (de Rome), qui est la sienne, ne s'est jamais écartée sur aucun point du chemin de la vérité; dont l'autorité comme chef des apôtres a toujours été fidèlement respectée et obéie par toute l'Église catholique et par les conciles universels; à la doctrine apostolique de qui les vénérables Pères et les saints docteurs se sont religieusement attachés ». C'était évidemment non seulement leur demander leur adhésion, mais la leur présenter comme obligatoire. Et de fait, l'empereur Constantin Pogonat, qui avait assisté au concile, écrit : « Nous avons admiré et accepté l'exposé d'Agathon comme l'enseignement du divin Pierre lui-même; » et le concile, de son côté, dans sa réponse à Agathon, dit, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1247 : « Pour ce qu'il y a à faire, nous nous en rapportons à vous, évêque du premier siège et chef de l'Église universelle, à vous qui êtes établi sur le ferme rocher de la foi; et nous avons anathématisé les hérétiques conformément à la sentence que vous aviez portée antérieurement par votre sacrée lettre. »

4^e II^e concile de Nicée. — A propos du VII^e concile œcuménique, tenu sous son pontificat, Hadrien I^{er} écrivait, Hardouin, t. IV, col. 818 : *Et sic synodum istam secundum ordinationem nostram fecerunt, et in pristino statu sacras et venerandas imagines erexerunt*. Or, qu'on discute tant qu'on voudra sur le sens et la portée de la première partie de cette proposition, il résulte du moins clairement de l'ensemble que le décret contre les iconoclastes a été rendu par la volonté du pape.

5^e IV^e concile de Constantinople. — Quant au VIII^e concile, bornons-nous à relever une circonstance significative : dès l'ouverture de la I^{re} session, les envoyés romains exigèrent l'adhésion de tous les Pères à la formule d'Hormisdas, complétée de manière à présenter la condamnation de Photius comme nécessaire et comme prescrite par le saint-siège. Des directions doctrinales imposées avec cette autorité catégorique impliquent, au moins équivalement, éminemment même, la présidence formelle.

Que d'ailleurs les papes aient pleinement exercé cette prérogative dans chacun des conciles œcuméniques postérieurs au VIII^e, c'est un fait trop incontestable et trop connu pour qu'il soit nécessaire d'y insister ici.

VIII. CONFIRMATION DES CONCILES ŒCUMÉNIQUES. — 1^o Définition des termes. — En droit, on entend par confirmation un acte juridique qui, s'ajoutant à un autre, d'ailleurs légitime et valable, mais, en soi, incomplet ou provisoire, lui confère force et stabilité définitives. La confirmation d'un concile œcuménique par le pape est donc un acte du pape donnant aux décrets régulièrement portés en concile œcuménique la valeur de décrets souverains et universels. De cette confirmation proprement dite ou d'autorité, qui ne peut être le fait que du pouvoir suprême dans l'Église, il faut distinguer ce qu'on appelle parfois une confirmation d'adhésion ou d'acquiescement, c'est-à-dire l'assentiment donné, la soumission accordée aux décrets conciliaires par tous ceux, évêques ou simples fidèles, qu'ils obligent; il faut en distinguer aussi une simple confirmation purement matérielle ou extrinsèque, consistant en des mesures prises, par quiconque jouit d'une influence suffisante, par les princes notamment, pour assurer l'exécution des mêmes décrets, sans en modifier la valeur légale. Quant à la confirmation proprement dite, elle est, de soi et comme le terme l'in-

dique, postérieure aux décrets dont il s'agit; elle est subséquente. Mais il se peut aussi que le concours du pape, auquel les décrets conciliaires devront leur autorité œcuménique, se produise dans le concile même ou déjà antérieurement à la réunion du concile : dans le premier cas, il y aura confirmation concomitante, et dans le second, confirmation antécédente, à condition toutefois d'élargir, pour l'un comme pour l'autre, l'acceptation originelle du mot confirmation. C'est de la confirmation proprement dite et subséquente que nous avons à nous occuper directement. Cf. Palmieri, *op. cit.*, p. 618 sq.; Mazzella, *op. cit.*, p. 806 sq.

2^o Question en litige. — Tout le monde admet qu'il n'y a point de concile œcuménique sans la participation du pontife romain et que, sans son assentiment, tout décret conciliaire serait caduc. Il est également certain que, pour les conciles œcuméniques auxquels il assiste personnellement et dont les décrets sont portés en même temps par lui et par l'assemblée, nul acte spécial de confirmation papale n'est requis. Mais que faut-il penser de ceux auxquels il ne participe qu'en la personne de ses délégués? Que faut-il penser en particulier des huit premiers conciles œcuméniques?

Des auteurs anciens et modernes ont estimé qu'en pareil cas un acte exprès de confirmation subséquente est nécessaire, et que de fait cette confirmation a été donnée aux huit premiers conciles. Ce sentiment a été défendu par Turrecremata, Cajétan, Melchior Cano, Döllinger, Perrone, Phillips, Hefele, Hergenröther, Heinrich, Hettinger, etc. D'autres, comme Bellarmin, Hurter, Mazzella, Chr. Pesch, Palmieri, pensent que la confirmation subséquente n'est pas indispensable, qu'il peut suffire d'une confirmation au sens large, contenue dans l'indication impérative par le pape d'une décision à adopter conciliairement ou dans la présence au sein du concile des délégués pontificaux munis d'instructions précises et s'y conformant fidèlement; mais ils ajoutent qu'en réalité une confirmation subséquente a été donnée à beaucoup, sinon à la plupart, des conciles anciens : ceci serait établi historiquement, d'après le P. Pesch, *Prælectiones dogm.*, t. I, p. 270, au moins pour le I^{er} concile œcuménique et le III^e, et d'après Palmieri, pour six, qui sont le I^{er}, le II^e, le IV^e, le V^e, le VI^e et le VIII^e. Une troisième opinion est d'accord avec la seconde sur la question de droit; quant au fait, elle n'admet pas qu'on puisse prouver avec certitude qu'il y a eu confirmation papale proprement dite et subséquente pour aucun des huit premiers conciles. C'est la théorie qui a été défendue récemment par M. Funk et établie sur une minutieuse analyse des documents. *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. I, p. 87-121. Parcourons rapidement à la suite du savant historien, les principaux arguments relatifs aux différents conciles.

1. I^{er} Concile de Nicée. — Hefele se fonde ici sur trois arguments : a) l'analogie avec le concile de Chalcédoine, qui aurait estimé la confirmation papale absolument nécessaire et qui l'aurait sollicitée et obtenue comme telle; b) une déclaration d'un concile romain de 485; c) une déclaration du pape Jules I^{er}.

Nous verrons plus bas la véritable pensée du concile de Chalcédoine, et nous constaterons sans peine, combien est fragile la base de la comparaison établie par Hefele.

Le concile de Rome auquel on en appelle est celui où fut prononcée la déposition d'Acacius de Constantinople. A ce propos, après avoir rappelé la promesse du Christ, Matth., XVI, 18 : *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalerunt adversus eam*, le concile continue : Hardouin, t. II, col. 855 : *Quam vocem sequentes, trecenti decem et octo sancti Patres apud Nicæam congregati confirmationem rerum atque auctoritatem sanctæ*

Romanæ Ecclesiæ detulerunt; quam utramque usque ad ætatem nostram successiones omnes, Christi gratia præstant, custodiunt. Or, on aurait tort de croire qu'il est question, dans ce passage, des décrets du concile de Nicée et de leur confirmation demandée au pape. Le contexte et les circonstances historiques montrent qu'il concerne uniquement les causes personnelles et les sentences portées contre les personnes; il rappelle à la fois un principe et un fait : le principe, c'est le pouvoir judiciaire suprême du pontife romain; le fait, c'est la reconnaissance et la proclamation solennelle de ce pouvoir par le concile de Nicée, c'est-à-dire plus exactement par le concile de Sardique, que l'opinion universelle identifiait dès lors avec le concile de Nicée. La *confirmatio rerum atque auctoritas* n'est pas autre chose que le droit, consacré par le 5^e canon de Sardique, de recevoir l'appel d'un évêque condamné déjà en deuxième instance et de confirmer ou d'infirmer sa condamnation. Le texte du concile de Rome ne se rapporte donc en aucune manière à la présente controverse.

La déclaration de Jules I^{er} n'est pas plus pertinente. Voici ce qu'en dit Socrate, *H. E.*, II, 17, P. G., t. LXVII, col. 220 : « Répondant aux évêques qui s'étaient réunis à Antioche, (Jules) se plaignit vivement de n'avoir pas été invité par eux à leur synode, et cela contrairement aux canons, puisque la loi ecclésiastique interdit aux Églises de rien décider contre l'avis du pontife romain, τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος κελεύοντος μὴ δεῖν παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης κανονίζειν τὰς ἐκκλησίας. » La dernière partie est rapportée un peu différemment par Sozomène, *H. E.*, III, 10, P. G., t. LXVII, col. 1057 : « La loi sacerdotale veut qu'on tienne pour nul ce qui se ferait contre le gré du pontife romain, εἶναι νόμον ἱερᾶς τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου. » Quelle que soit la leçon que l'on préfère, il s'agit aux yeux de la loi ecclésiastique de ces lignes était tout différent de celui qui nous occupe : outre que le concile d'Antioche n'était qu'un concile particulier, il avait été tenu sans le concours du pape, sans que celui-ci eût même été invité. Ce que Jules I^{er} réclame, c'est son droit d'être présent ou de se faire représenter à cette assemblée; ce qu'il affirme, c'est que ni lois ni autres décisions ecclésiastiques ne doivent être édictées sans son concours.

2. Le I^{er} concile de Constantinople n'a été œcuménique ni du chef de sa convocation, ni du chef de sa célébration. Pour lui, notre question ne se pose pas.

3. Concile d'Éphèse. — On a dit qu'ici la confirmation aurait été octroyée ou attestée par plusieurs lettres de Sixte III, successeur de Célestin I^{er}. En réalité, ces lettres ne contiennent aucune donnée qui appuie sérieusement pareille assertion. Un seul passage semblerait, à première vue, lui être favorable. Il se rencontre dans la 1^{re} lettre à Cyrille d'Alexandrie; nous y lisons, Hardouin, t. I, col. 1709, que les égarés devront être accueillis, s'ils viennent à résipiscence et « s'ils rejettent ce que le saint concile, avec notre approbation, a rejeté, ἃ ἡ ἁγία σύνοδος ἡμῶν ἐπιβεβαιούστων ἡτέτησεν ». Mais le saint-siège avait participé au concile par ses envoyés; non seulement il s'était, par eux, associé à la condamnation de Nestorius, mais il l'avait prononcée tout le premier et en avait fait un devoir à l'assemblée. En soi, l'approbation ou la confirmation dont parle Sixte III peut consister dans cette participation; rien du moins ne prouve qu'elle doive s'entendre d'un acte spécial postérieur au concile et distinct de sa célébration.

4. Concile de Chalcédoine. — C'est surtout l'histoire du IV^e concile œcuménique qui fournirait des armes aux partisans de la confirmation subséquente, du moins si nous les en croyons. Elle nous est, en tout cas, mieux connue que celle d'aucun autre, et elle nous met en mains de nombreux éléments de discussion. Il

y a des documents fournis par les actes conciliaires ou par des contemporains ayant pris au concile une part quelconque; il y a aussi des témoignages postérieurs. Nous examinerons les deux catégories successivement.

a) *Documents conciliaires ou contemporains du concile.* — D'après Hefele, le concile lui-même, le patriarche de Constantinople, Anatole, et l'empereur Marcien auraient tour à tour sollicité la confirmation papale; nous possédons leurs requêtes, nous possédons aussi les réponses de saint Léon, accordant ce qu'on lui avait demandé; cette quadruple série épistolaire mettrait le fait et la nécessité de la confirmation subséquente hors de doute. Voyons ce qu'il en est.

La lettre synodique, *Epist.*, xcviij, P. L., t. LIV, col. 951-960, sollicite en effet du pape une confirmation, mais uniquement et exclusivement pour le 28^e canon, qui avait été voté malgré les réclamations des légats romains et qui n'était donc point un décret conciliaire en due forme. Elle contient deux parties entièrement distinctes. La première, de beaucoup la plus longue, se rapporte aux discussions et aux décisions dogmatiques et à la condamnation de Dioscore; elle est purement narrative, et elle se termine par ces paroles, *loc. cit.*, col. 955 : « Voilà ce que nous avons fait, aidés de vous, qui éliez présent avec nous en esprit, qui daigniez vous associer à vos frères et que la sagesse de vos représentants nous rendait pour ainsi dire visible. » La seconde est de nature bien différente et débute ainsi, *ibid.* : « Nous vous indiquerons aussi quelques autres points, que nous avons tranchés dans l'intérêt du bon ordre, de la paix et de la stabilité des règlements ecclésiastiques, et nous sommes persuadés que Votre Sainteté les apprenant, les approuvera et les confirmera. » Elle expose ensuite comment le concile a désiré sanctionner des privilèges que le siège de Constantinople semble posséder depuis longtemps, comment toutefois les légats romains ont protesté, et elle conclut, *loc. cit.*, col. 959 : « Nous vous en prions donc, honorez de votre assentiment le décret porté par nous; et de même que nous nous sommes rangés dans le bien à l'avis de notre chef, que notre chef, à son tour, accorde à ses enfants ce qui convient... Or, afin que vous sachiez que nous n'avons pas agi par haine ou par faveur, mais que nous n'avons obéi qu'à une impulsion divine, nous avons porté tous nos actes à votre connaissance, en vue tant de notre propre justification que de la confirmation et de l'approbation unanime de ce qui a été fait, εἰς σύστασιν ἡμετέραν καὶ τῶν πεπραγμένων βεβαίωσιν τε καὶ συγκατάθεσιν. On le voit, c'est pour le 28^e canon seulement que la ratification ou plutôt le consentement du pape est demandé, et le concile indique la raison spéciale de cette démarche : le canon avait été adopté contre le gré des légats du saint-siège. Non seulement les Pères de Chalcédoine ne sollicitent point de confirmation pour les décrets dogmatiques, mais, en les excluant de leur requête, ils montrent clairement que, dans leur pensée, ils n'avaient nul besoin d'une confirmation papale.

Du patriarche Anatole nous avons deux lettres adressées à saint Léon et se rapportant à notre sujet. Dans l'une et dans l'autre nous retrouvons la même division que dans la lettre synodique. Celle qu'Hefele allègue et dont il se prévaut est de 454. La seconde partie seule mentionne le concile, et Anatole n'y vise que le 28^e canon, moins pour en obtenir une confirmation quelconque que pour se justifier et s'excuser personnellement, P. L., t. LIV, col. 1084 : « Quant à ce qu'a décidé naguère en faveur du siège de Constantinople le concile universel de Chalcédoine, que Votre Béatitude soit persuadée que je n'y suis pour rien. Dès ma plus tendre enfance, j'ai toujours recherché la tranquillité et la paix, aimant à me tenir dans l'ombre et l'humilité. C'est le très respectable clergé de Constantinople, d'accord avec le clergé des contrées circonvoisines et secondé par lui,

qui a tout fait, réservant d'ailleurs à l'autorité de Votre Béatitude toute la ratification et confirmation de son acte, *cum et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritatis Vestre Beatitudinis fuerit reservata.* » Si cette lettre ne contient proprement aucune demande de confirmation, il en va différemment d'une autre écrite trois ans plus tôt. *P. L.*, t. LIV, col. 975-984. En 451, Anatole distinguait, lui aussi, très nettement les décrets dogmatiques du concile et le canon 28^e, et il traitait successivement ces deux points, en narrateur pour le premier, en solliciteur pour le second. Le passage d'une partie à l'autre est clairement marqué par ces paroles, *loc. cit.*, col. 980 : « Voilà donc comment se sont passées les discussions relatives à la paix ecclésiastique et à la concorde des prêtres dans la vérité de la foi. Mais d'autres affaires réclamaient notre attention... » Ces autres affaires, c'est le fameux canon 28^e, dont le patriarcat retrace la genèse pour aboutir à cette conclusion : « Et à cause de l'honneur que nous voulons vous rendre, le saint concile et nous, nous vous avons donné connaissance de ce décret, afin d'obtenir de vous approbation et confirmation. Accordez-nous cela, très saint Père, nous vous en conjurons. » Évidemment, Anatole ne songeait pas, lui non plus, à la nécessité d'une confirmation pour les décisions doctrinales votées conciliairement; le contraste entre les deux parties de la lettre de 451 le montre bien.

Les lettres de Marcien intéressent notre question sont également au nombre de deux. La première, écrite en 451, est semblable pour le plan et pour le sens à celles d'Anatole et du concile. L'empereur n'y demandait à Léon que son assentiment au 28^e canon. Quant à la question doctrinale, il le félicitait de son heureuse conclusion, et il disait en finissant, *Epist.*, c, *P. L.*, t. LIV, col. 971-972 : « Ainsi tous les points de loi ont été définis selon les désirs de Votre Sainteté... Après de longs débats, l'orthodoxie a triomphé, et conformément à la règle tracée dans le message de Votre Sainteté, tous ont donné leur assentiment à la formule imposée par la vérité. » Un peu plus loin, il ajoutait, marquant nettement lui-même la différence de sujet : « Mais comme il a été statué en outre qu'après le siège apostolique la première place appartiendrait à l'évêque de notre très magnifique ville de Constantinople, qui est appelée la nouvelle Rome, daigne Votre Sainteté donner son assentiment aussi à cette partie, à laquelle se sont opposés ceux qui tenaient votre place au concile. » La conclusion à tirer de cette lettre sera confirmée par l'examen d'une seconde, qui est postérieure de deux ans et dont il est nécessaire de considérer attentivement le texte et les circonstances historiques, si l'on veut en bien saisir la portée. L'empereur écrivant de nouveau à Léon, en 453, *Epist.*, cx, *P. L.*, t. LIV, col. 1017, 1019 : « Nous sommes extrêmement surpris qu'après le concile de Chalcédoine et les lettres que vous ont adressées les vénérables évêques pour vous instruire de tout ce qui s'était fait, on n'a point reçu de Votre Clémence une réponse à lire dans les églises et à porter à la connaissance de tous. Quelques sectateurs obstinés des doctrines perverses d'Eutychès sont induits par votre silence à douter que Votre Béatitude approuve les décisions conciliaires. Daigne donc Votre Sainteté nous faire tenir une lettre par laquelle elle certifie à toutes les Églises et à tous les peuples qu'elle ratifie les actes du saint concile... Qu'elle rende au plus vite un décret montrant très clairement qu'elle confirme le concile de Chalcédoine, afin que ceux qui cherchent de vains subterfuges ne puissent plus hésiter sur le sentiment de Votre Sainteté. » Ici, c'est manifestement une confirmation formelle et publique des décrets doctrinaux que Marcien demande. Toutefois son désir ne provient nullement de ce qu'il juge cet acte nécessaire à la valeur objective et intrinsèque des

décrets; il est uniquement fondé sur des conjonctures particulières et accidentelles : c'est que les hérétiques abusaient de l'opposition du pontife au 28^e canon pour le faire passer comme adversaire de tout le concile. Il fallait couper court à ces rumeurs mensongères et funestes, et voilà pourquoi, dans ce cas, une déclaration solennelle paraissait indispensable.

C'est en réponse aux instances de Marcien que Léon publia sa lettre à tous les évêques qui avaient été à Chalcédoine. Elle se présente, elle aussi, comme motivée par les craintes qu'inspiraient l'entêtement et les menées des hérétiques. Il est clair du reste que, si un acte spécial de confirmation eût été imposé par la nature des choses, le pape aurait été en faute pour l'avoir différé pendant deux ans. Mais lui-même a soin de faire remarquer que son intention touchant la question doctrinale avait été suffisamment manifestée pour que nulle autre approbation ne fût nécessaire, *P. L.*, t. LIV, col. 1027-1030 : « Vous savez assurément tous, mes frères, que j'ai embrassé de tout cœur la définition du saint concile qui avait été assemblée à Chalcédoine pour le raffermissement de la foi. Aussi bien quelle raison eussé-je pu avoir de ne pas me réjouir du rétablissement de l'unité de cette foi, moi qui j'étais affligé de voir la même unité troublée par les hérétiques? Vous auriez pu inférer mon sentiment non seulement du fait de votre très heureuse concorde (accord entre les évêques et les légats du pape), mais aussi de la lettre qu'après le retour de mes envoyés j'ai adressée à l'évêque de Constantinople. Toutefois, de peur que, par le fait d'interprètes mal intentionnés, on n'en vienne à douter si j'approuve ce que vous avez unanimement défini au concile de Chalcédoine, concernant la foi, j'ai donné, pour tous nos frères dans l'épiscopat qui ont assisté à ce concile, cette déclaration écrite, que le très glorieux et très clément empereur voudra bien, par amour de la foi catholique, porter à votre connaissance. Ainsi, chacun, parmi vous comme parmi les fidèles, saura que j'ai associé mon avis personnel aux vôtres non seulement par ceux de mes frères qui ont tenu ma place, mais aussi par l'approbation des actes conciliaires, μη μόνον διὰ τῶν διακόνων μου, ἀλλὰ γὰρ καὶ διὰ τῆς συναινέσεως τῶν συνοδικῶν ὑπομνημάτων τὴν ἰδίαν μου ὑμῖν ἐνώσει γνώμην. » Cette dernière phrase est à noter : elle distingue deux formes d'assentiment ou de confirmation et indique que la première, seule nécessaire en soi, a été donnée durant le concile même et que, si une seconde vient maintenant s'y ajouter, c'est pour fermer plus sûrement la bouche à ceux qui voudraient se tromper et tromper les autres sur la pensée intime du pape. On pourrait observer encore que Léon, dans la lettre que nous analysons, n'emploie jamais les mots *confirmer* et *confirmation*, mais atteste simplement avoir admis ou embrassé (*fuisse complexum*, περιπλέκεσθαι) la définition, s'en être réjoui, y avoir donné son consentement ou approbation (*συναινέσειν*), avoir associé son avis personnel à ceux des évêques. Ajoutons que sa lettre antérieure à Anatole, à laquelle il renvoie, dans le passage ci-dessus, comme à une manifestation suffisante de sa pensée, ne mentionne expressément ni confirmation ni consentement; c'est donc du silence même du pape concernant les décrets portés avec le concours et selon le désir de ses légats, qu'on pouvait et devait déduire son assentiment à lui. Ce point, le pape lui-même le met bien en lumière dans une réponse particulière à Marcien, écrite le même jour que la lettre aux Pères du concile. Il y affirme que « les définitions du saint concile de Chalcédoine ont plu au siège apostolique », et il ajoute : « Il n'y avait aucune raison d'en douter, puisque tous ont donné leur assentiment et souscrit à la formule de foi que j'avais émise conformément à la doctrine apostolique et à la tradition des ancêtres. »

En résumé, parmi les documents contemporains du concile invoqués pour la nécessité d'une confirmation subséquente, aucun ne prouve cette nécessité. Bien plus, les principaux fournissent contre elle un argument très solide : les lettres du concile et du patriarche Anatole, ainsi que la première de Marcien, par là même qu'elles ne demandent que l'admission du canon 28^e, supposent que les autres décrets conciliaires sont en possession de leur pleine valeur ; la seconde lettre de Marcien et la lettre de Léon aux Pères du concile, en motivant par des raisons extrinsèques et contingentes la nécessité d'une approbation subséquente universelle, reconnaissent que, de soi et en général, cette nécessité n'existe pas.

b) *Documents postérieurs au concile.* — Hefele et les auteurs, théologiens ou historiens, qui partagent son sentiment allèguent aussi des témoignages postérieurs au concile, surtout ceux de saint Gélase. Voici les plus frappants : *Sicut id quod prima sedes non probaverat constare non potuit, sic quod illa censuit judicandum, tota Ecclesia suscepit*, S. Gélase, *Ad episcopos Dardaniæ*, P. L., t. LIX, col. 67; *hanc (synodum) fieri sedes apostolica delegavit, factamque firmavit*, S. Gélase, *De anathem. vinculo*, c. 1, col. 102; *totum in sedis apostolicæ positum est potestate : ita quod firmavit in synodo sedes apostolica, hoc robur obtinuit; quod refutavit habere non potuit firmitatem*, loc. cit., c. IX, col. 107; *sedes prima et unanquamque synodum sua auctoritate confirmat et continuata moderatione custodit, pro suo scilicet principatu*. S. Gélase, *Ad episcopos Dardaniæ*, col. 79. Tous ces textes visent, en effet, tout d'abord le concile de Chalcédoine. Mais qu'en disent-ils et qu'en déduisent-ils ? A qui les lit attentivement ils rappellent qu'il y a dans les décisions du concile deux parties, dont une seule a obtenu l'assentiment du pape et possède, par conséquent, force de loi universelle, tandis que l'autre, faute de cet assentiment, est restée lettre morte ; ils attestent, en outre, que le saint-siège a *confirmé* (firmavit) ce concile et qu'il lui appartient aussi de *confirmer de son autorité* (sua auctoritate confirmat) tous les conciles. Mais où est la raison établissant avec certitude qu'il s'agit, dans la pensée de Gélase, d'une confirmation subséquente ? On la cherche vainement ; et l'ensemble des documents conciliaires examinés plus haut suggère bien plutôt, je devrais dire, impose l'idée d'une confirmation antécédente et concomitante.

Il reste donc acquis que l'histoire du concile de Chalcédoine, qui devait fournir à la théorie de la confirmation formelle subséquente ses principaux arguments, lui est, en réalité, certainement contraire.

5. *II^e concile de Constantinople.* — Le V^e concile n'entre pas en ligne de compte : il avait été, comme le II^e, célébré sans le concours du saint-siège, malgré même le refus opiniâtre de Vigile d'y participer. Ses décrets, que le pape se décida plus tard à accepter, n'étaient pas originairement décrets d'un concile œcuménique.

6. *VI^e concile œcuménique.* — Ici, nous serons un peu moins catégorique que par rapport aux conciles précédents. Hefele et ses partisans produisent, en effet, deux arguments qui, sans être nullement péremptoires, ne sont pas dépourvus d'une certaine vraisemblance.

Le premier est contenu dans ce passage de la lettre du concile au pape Agathon I^{er}, Hardouin, t. III, col. 1633; P. L., t. LXXXVII, col. 1252 : « Avec vous nous avons proclamé clairement la foi orthodoxe en son éclatante lumière, et nous prions Votre Sainteté de la confirmer de nouveau par son honorée réponse. » Où nous traduisons confirmer, le texte original grec porte ἐπισφραγίσαι, et d'après cette phrase, les Pères auraient vraiment sollicité du pontife romain un acte spécial de confirmation proprement dite. Mais le deman-

dent-ils comme essentiel à l'autorité souveraine de la condamnation portée contre le monothélisme ? Il est impossible de le déduire avec certitude du texte même ; il y a plutôt là et dans le contexte des indices contraires : le passage cité affirme absolument que le concile, en union avec le pape, a déjà *proclamé clairement la foi orthodoxe*, et il parle d'une *nouvelle* confirmation ; en outre, dans un autre endroit de la même lettre il avait été dit, sans plus de restriction, que la *définition, portée sous l'inspiration de l'Esprit-Saint et la direction du pontife romain en conformité avec les saints Pères et les conciles œcuméniques antérieurs, traçait sûrement le sentier de la vraie foi*. Mais alors pourquoi la demande d'une *nouvelle* approbation ou confirmation ? Peut-être que le concile, en mentionnant Honorius parmi les hérétiques anathématisés, avait conscience de dépasser les instructions transmises par le pape Agathon, qui non seulement n'avait pas condamné son prédécesseur, mais avait vanté la pureté toujours inaltérée de la foi de l'Eglise romaine. S'il en est ainsi, on conçoit que les Pères du VI^e concile aient senti, quant à ce point spécial, la nécessité d'une ratification.

Le second argument d'Hefele est tiré de la réponse de Léon II à l'empereur Constantin Pogonat. Après avoir résumé les faits du concile, le pape poursuit, Hardouin, t. III, col. 1473 : « C'est pourquoi nous admettons et, par notre ministère, ce vénérable siège apostolique admet sans hésitation ni difficulté les définitions du concile et, par l'autorité du bienheureux Pierre, il les confirme, comme fermement et divinement assises sur le roc solide qui est le Christ. De même donc que nous recevons et que nous approuvons les cinq conciles œcuméniques antérieurs, de même et avec un égal respect nous recevons, comme les interprétant et fidèle à leur doctrine, le VI^e, célébré naguère dans la cité impériale d'après l'inspiration de Votre Sérénité ; et nous le jugeons digne de figurer à côté des précédents, car il a été assemblé, lui aussi, par la grâce de Dieu. » Assurément, la première phrase de ce passage pourrait être prise pour une confirmation proprement dite et solennelle. Et pourtant que signifie cette finale : « *Comme fermement assises par le Seigneur lui-même sur le roc solide qui est le Christ ?* » Ne suppose-t-elle pas que les décrets conciliaires tiennent de Dieu leur pleine autorité indépendamment d'une nouvelle intervention papale ? Ensuite, pourquoi cette comparaison, qui suit immédiatement : « *De même donc, etc. ?* » Elle semble assimiler l'attitude du pape quant au VI^e concile à celle observée par lui à l'égard des cinq autres, qu'il ne songe évidemment pas à confirmer. On pourrait enfin ajouter que, du moins dans l'intention et suivant la persuasion de l'empereur, il ne pouvait plus être question de confirmation comme d'un acte nécessaire à la validité des décrets, puisqu'il les avait déjà publiés dans son empire.

Notre conclusion sera donc que, relativement au VI^e concile, la théorie de l'approbation formelle a pour elle deux textes plus ou moins probables, mais aucune certitude.

7. *II^e concile de Nicée.* — Les arguments qui ont été produits quant au VII^e concile supposent, comme beaucoup d'autres, une confusion inadmissible entre une *confirmation* proprement dite et des actes qui en diffèrent essentiellement. On a fait état d'abord du motif allégué par le concile lui-même, act. VI, pour rejeter deux conciliaires précédemment réunis par les empereurs iconoclastes Léon et Constantin : ce motif, c'est que *adjuvorem non habuerint illius temporis romanum papam vel eos qui circa ipsum sunt sacerdotes, per vicarios ejus nec per encyclicam epistolam, quemadmodum dictat lex conciliorum*. On a voulu tirer parti aussi de ces paroles qu'Hadrien I^{er} écrivait à Charlemagne, Hardouin, t. IV, col. 819 : *Et ideo ipsam suscepi-*

mus synodum. Nam si eam minime recepissemus et ad suum pristinum vomitum erroris fuissent reversi, quis pro tot millium animarum christianarum interitu habuit reddere rationem ante terribile tremendum divini iudicis examen, nisi nos solummodo? Mais le premier de ces témoignages affirme simplement qu'il ne peut y avoir de concile œcuménique sans la participation du pape; le second parle expressément de l'acceptation (*suscepimus, recepissemus*) du VII^e concile ou de l'adhésion à ses décisions, et nous n'avons plus à revenir sur la différence entre *adhérer* et *confirmer*.

8. IV^e concile de Constantinople. — On a prétendu que le VIII^e concile aurait expressément demandé sa confirmation à Hadrien II et que celui-ci aurait accueilli cette requête et notifié la chose directement à l'empereur Basile. La demande serait contenue dans ces lignes de la lettre synodale, Hardouin, t. v, col. 933-935 : *Igitur libenter oppido et gratanter imitatrice Dei sanctitate vestra omnium nostrum conventum et universalis hujus atque catholicae synodi consensum et consonantiam recipiente, prædica eam magis ac veluti propriam, et sollicitius confirma coangelicis præceptionibus et admonitionibus vestris, ut per sapientissimum magistrum vestrum etiam aliis universis Ecclesiis personet et suscipiatur veritatis verbum et justitiæ decretum.* On voit que le concile sollicite vraiment du pape une confirmation : mais quelle confirmation ? Le mot par lui-même ne le dit pas. En revanche, le contexte nous éclairera peut-être. Remarquons donc que l'on demande à la fois une *publication* et une *confirmation* (*prædica... et confirma*). Le second terme pourrait bien n'être ici qu'un synonyme du premier. Cela paraît d'autant plus vraisemblable que le début de la phrase suppose l'assentiment du pontife déjà acquis et même dû aux actes d'un concile où rien n'a été décidé que d'un commun accord et en union notamment avec les légats romains. Notons encore le moyen indiqué pour la confirmation dont il s'agit : *Coangelicis præceptionibus et admonitionibus*, et son but immédiat : *Ut... etiam aliis universis Ecclesiis personet*. Tous ces indices réunis excluent la confirmation proprement dite, qui ne se fait assurément point par des recommandations et des avertissements, tandis qu'ils cadrent parfaitement avec l'idée d'une *promulgation* : le pape, dont les légats avaient représenté tout l'Occident au concile, était naturellement désigné pour publier les décrets conciliaires dans toutes les Églises occidentales, et c'est ce que les Pères le prient de vouloir bien faire.

La lettre d'Hadrien II à Basile le Macédonien, Hardouin, t. v, col. 938-940, ne renferme pas un mot qui implique de la part du premier une intention de confirmation formelle; elle n'affirme même pas le simple assentiment du pape; elle se borne à constater les heureux résultats du concile, *in quo, abdicato pravitate auctore, definitio rectæ fidei et catholicæ ac paternæ traditionis atque jura Ecclesiæ perpetuis sæculis profutura ac satis idonea fiza sunt et firmata*.

Ainsi, dans aucun des documents relatifs aux huit premiers conciles œcuméniques nous n'avons trouvé la preuve de la nécessité d'une confirmation formelle; au contraire, plusieurs de ces conciles, en présentant leurs décisions comme valables et obligatoires par elles-mêmes, nient implicitement, mais clairement, cette nécessité. Le lecteur remarquera du reste que la plupart des considérations développées par nous valent non seulement contre l'affirmation de principe de Turrecremata et Hefele, mais aussi contre la thèse historique défendue, dans des limites diverses, par Bellarmin, Hurter, Chr. Pesch, Palmieri et d'autres.

Les théoriciens de la confirmation formelle ont essayé encore de tirer argument des conciles et décrets conciliaires qui, rejetés par les papes, n'ont jamais été tenus

pour légitimes, et aussi de ceux dont l'autorité n'a été admise dans l'Église que conséquemment à leur reconnaissance par le saint-siège : dans la première catégorie il faut ranger le *Latrocinium Ephesinum* et le 28^e canon de Chalcédoine; à la seconde appartiennent le I^{er} et le II^e conciles de Constantinople. Mais pour expliquer ce double fait corrélatif, il suffit qu'une assemblée œcuménique et des décisions ayant valeur œcuménique n'aient pas été possibles sans la participation ou l'accession du pontife romain; rien ne nous force à en déduire la nécessité d'une confirmation ou plutôt rien ne nous le permet : une confirmation proprement dite suppose un décret conciliaire en due forme, c'est-à-dire porté par un concile œcuménique, par un concile représentant, dans sa constitution et son action même, l'Église universelle; or, cette condition ne se vérifie pour aucun des cas ci-dessus indiqués.

Si l'histoire des premiers conciles ne prouve pas en faveur de la confirmation subséquente, elle montre clairement qu'à aucun de ceux qui sont réputés œcuméniques dans leur célébration, n'a manqué ce que l'on appelle la confirmation *concomitante*, qui consiste dans une coopération effective du pontife romain. Pour cinq conciles, à savoir ceux d'Éphèse et de Chalcédoine, le III^e concile de Nicée et le IV^e de Constantinople, les documents permettent même d'affirmer une confirmation *antécédente*, c'est-à-dire une décision ferme prise à l'avance par le pape et transmise par lui à l'assemblée conciliaire comme règle obligatoire de ses conclusions et de ses décrets. Ceci a été suffisamment établi plus haut.

IX. AUTORITÉ DES CONCILES ŒCUMÉNIQUES. — On peut caractériser cette autorité en disant qu'elle est à la fois la plus haute et la plus solennelle qui existe dans l'Église; elle impose des lois disciplinaires universelles et prononce infailliblement sur les questions de foi et de mœurs. Elle n'est point supérieure, mais égale en soi à celle du souverain pontife, de qui cependant elle dépend par plus d'un côté; non seulement la coopération pontificale est un de ses éléments indispensables et essentiels, mais il n'y a que le souverain pontife qui puisse l'actualiser et qui puisse lui donner existence par la convocation formelle; et c'est lui aussi, par conséquent, qui en délimite l'exercice quant à la durée et quant à l'objet. La théorie de la supériorité du concile œcuménique sur le pape et de la possibilité d'en appeler au premier des sentences du second a fait son temps. Née à l'époque malheureuse du grand schisme d'Occident; défendue par Pierre d'Ailly, par Gerson et par les gallicans de l'époque subséquente; adoptée par le concile de Constance, qui essaya, dans les fameux décrets de la III^e et de la IV^e session, de lui donner une sorte de consécration officielle; reprise dans le deuxième article de la *Déclaration* de 1682 et dans la troisième proposition du synode de Pistoie, elle a toujours été combattue par la très grande majorité des théologiens et des canonistes. Le saint-siège l'a repoussée, tant par sa pratique constante que par la condamnation formelle des articles de 1682 et des erreurs multiples de Pistoie. Pie VI avait déjà infligé à la thèse du « pontife romain chef ministériel » de l'Église la qualification d'hérétique; et il est clair qu'après la définition de l'infailibilité pontificale, l'affirmation de la subordination du pape aux conciles dans les matières de foi et de mœurs ne saurait être considérée que comme une hérésie. Mais bien que nullement supérieure en soi à celle du pape, l'autorité d'un concile œcuménique, à cause du nombre, du prestige et des qualités personnelles de ceux qui le composent, peut, dans certains cas, prendre aux yeux des fidèles comme un cachet de splendeur et d'efficacité prépondérantes.

L'autorité suprême est, dans le concile, exercée conjointement par tous les membres. Les évêques conciliairement assemblés constituent autant de juges, de législateurs et de définisseurs. Cette qualité, qu'exprime bien la formule traditionnelle : *Ego N. N. definiens subscripsi*, leur a été solennellement reconnue au concile du Vatican, elle est attestée par ces paroles de la constitution dogmatique *Dei Filius* : *Sedentibus nobiscum et judicantibus universi orbis episcopis*, surtout lorsqu'on les rapproche du commentaire officiel contenu dans les discussions conciliaires. Les évêques ne cessent pas d'être juges et d'agir comme tels quand ils se trouvent en présence d'une question déjà tranchée définitivement par le souverain pontife, sur laquelle donc il n'y a pas lieu à dissentiment; ils sont alors dans la situation de tout juge et de tout tribunal, qui font véritablement acte d'autorité judiciaire en déclarant authentiquement le droit, même lorsque les textes de lois sont absolument clairs et ne laissent place qu'à une seule solution. Il en va ici des conciles par rapport au pape comme il en va d'un concile œcuménique par rapport à un concile œcuménique antérieur, quand un point défini par celui-ci est réadmis en discussion et défini à nouveau par celui-là. Ainsi la vérité du *Filioque* et la primauté suprême et universelle du pontife romain avaient été définies, puis publiquement professées par les Grecs, au II^e concile de Lyon, Denzinger, *Enchiridion*, n. 382, 389, et l'examen de ces deux points fut cependant repris au concile de Florence, pour aboutir à une nouvelle définition de l'un et de l'autre, Denzinger, n. 586, 589; de même, le dogme de la transsubstantiation, défini au IV^e concile de Latran, fut encore une fois discuté et défini dans la XIII^e session du concile de Trente. Saint Léon, en communiquant au concile de Chalcedoine une sentence irréformable de condamnation contre Nestorius, inculquait à la fois et le devoir absolu de soumission des évêques et leur droit de ne se prononcer qu'en connaissance de cause et de juger. Quant au premier, qu'on relise sa lettre aux Pères du concile, voir col. 654. Quant au second, il l'affirmait tout aussi nettement en écrivant à Théodore, *P. L.*, t. LIV, col. 1048 : « La vérité elle-même brille d'un plus pur éclat et se grave plus profondément quand cet examen (épiscopal) vient ensuite confirmer ce que la foi avait enseigné d'abord. En résumé, la dignité du ministère sacerdotal resplendit vivement chaque fois que l'autorité des supérieurs est respectée de telle façon que la liberté des inférieurs n'en souffre aucun préjudice. »

Pour un concile appelé à se prononcer sur un point déjà réglé souverainement par le pape, l'acte même du pape est un des éléments de la cause, une des données qui devront servir de base à son étude et à son verdict. Fût-il seul, il suffirait; mais il n'est pourtant pas le seul à prendre en considération. Il est possible et convenable de rechercher en outre sur quels témoignages scripturaires et traditionnels repose la vérité définie, quelle lumière elle emprunte aux faits historiques ou quelles difficultés elle y rencontre, quelle place elle occupe dans l'ensemble du dogme et quels rapports harmonieux la rattachent à d'autres vérités révélées, etc. Voilà pourquoi et en quel sens les théologiens reconnaissent au concile, dans ce cas, non le droit d'examen dubitatif, mais le droit d'examen approbatif ou confirmatif.

X. VALEUR DOCTRINALE DES CHAPITRES ET DES CANONS. — Plusieurs conciles, notamment le concile de Trente et le concile du Vatican, ont rendu leurs décisions doctrinales, partie sous forme positive, partie sous forme négative; ils distinguent des *chapitres*, consacrés à l'exposé de la véritable doctrine, et des *canons*, où sont condamnées les erreurs contraires, ramenées à leur formule la plus brève et la plus synthétique. Il y a

lieu de se demander si les chapitres et les canons se présentent à nous avec la même autorité. M. Vacant a très bien traité cette question dans ses *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. I, p. 41-44. Voici la substance de ses conclusions.

Avant de répondre à la question posée, il convient de rappeler un triple principe théologique. D'abord, l'ampleur et le sens d'une définition se mesurent à l'intention de celui qui la porte; c'est donc de cette intention qu'il faut s'enquérir avant tout. Ensuite, une vérité peut nous être enseignée par l'Église soit comme étant de foi catholique, soit simplement comme certaine, vraie, etc.; et de même une erreur peut être condamnée par elle soit comme hérétique, soit seulement comme fausse, téméraire ou méritant une autre censure théologique inférieure. Dans tous ces cas, le jugement définitif de l'autorité suprême est infaillible et exige des fidèles un assentiment absolu; il n'oblige cependant pas toujours de la même façon ni sous les mêmes peines. Lorsqu'une vérité est proposée comme de foi catholique, on doit la tenir pour divinement révélée, et cela sous peine d'hérésie; si elle est simplement proposée comme certaine, on doit la tenir pour telle sous peine de péché. La condamnation d'une proposition comme hérétique équivaut à l'affirmation de la proposition contradictoire comme de foi catholique; mais nulle autre condamnation n'a cette équivalence. Voir t. II, col. 2105-2106. Un troisième principe qu'il importe de ne point perdre de vue, c'est que, dans toute définition, la substance seule tombe sous la garantie du privilège de l'infaillibilité.

En tenant compte de ces remarques préliminaires, nous disons :

Dans les canons, un concile veut condamner comme hérétiques les erreurs qu'il regarde comme telles. Il ne peut exister aucun doute sur ce point, étant donné l'anathème qui accompagne chaque canon. Chacun de ces canons constitue donc une définition infaillible et de foi catholique. On ne saurait en contredire aucune partie essentielle sans tomber dans l'hérésie.

Quant aux chapitres doctrinaux, ils contiennent, eux aussi, un enseignement qui, imposé à tous par l'autorité suprême comme expression de la tradition constante et comme dogme obligatoire de la foi, est constamment infaillible. Les formules qui y sont employées le montrent clairement. Citons seulement quelques échantillons. Le concile de Trente dit, en tête des chapitres sur la justification, sess. VI, *De justificatione, proem.* : *Sacrosancta synodus exponere intendit omnibus Christi fidelibus veram sanamque doctrinam ipsius justificationis, quam Christus Jesus docuit, apostoli tradiderunt et catholica Ecclesia, Spiritu Sancto suggerente, perpetuo retinuit; districtius inhibendo ne deinceps audeat quisquam aliter credere, predicare, docere;* et il clôt ainsi son exposé doctrinal, sess. VI, *De justificatione*, c. XVI : *Post hanc catholicam de justificatione doctrinam, quam nisi quisque fideliter firmiterque receperit, justificari non poterit, placuit sanctæ synodo hos canones subjungere, ut omnes sciant non solum quid tenere et sequi, sed etiam quid vitare et fugere debeant.* De même, à propos de la doctrine touchant la communion sous les deux espèces et touchant la communion des enfants, le concile formule cette sévère défense, sess. XXI, *De com. sub utraque specie et parvul.*, *proem.* : *Quapropter cunctis Christi fidelibus interdicit, ne posthac de iis aliter credere, vel docere, vel predicare audeant quam est his decretis explicatum atque definitum.* Des déclarations analogues accompagnent les chapitres doctrinaux concernant d'autres matières.

Et ce qui est vrai et prouvé des chapitres du concile de Trente est également vrai et manifeste des chapitres du concile du Vatican. Prenons ici, par exemple, la constitution *Dei Filius*, et jetons les yeux sur le com-

mencement de chaque chapitre. Le 1^{er} débute ainsi : *Sancta... Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum*, etc. ; le 1^{er} porte : *Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet Deum*, etc. ; le 11^{er} s'exprime d'une façon identique : *Hanc vero fidem, quæ humanæ salutis initium est, Ecclesia catholica proficitur virtutem esse supernaturalem*, etc. ; enfin, nous trouvons une formule semblable en tête du 14^e : *Hoc quoque perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis*, etc.

Ajoutons que l'introduction générale de la constitution indique nettement, de la part du concile, l'intention d'exposer dans les chapitres la doctrine véritable et de stigmatiser dans les canons les hérésies qui la contredisent. Il en résulte que chapitres et canons se complètent mutuellement, qu'ils forment une définition en partie double : positive dans les chapitres, négative dans les canons, mais infaillible dans les uns et les autres. Voici les paroles de l'introduction : « Suivant en cela la voie tracée par nos prédécesseurs, dit Pie IX, nous n'avons jamais cessé d'exercer notre suprême charge apostolique en enseignant et défendant la vérité et en réprouvant les doctrines perverses. Et maintenant, nos frères les évêques du monde entier jugeant avec nous, réunis qu'ils sont dans le Saint-Esprit, par notre autorité, en un concile œcuménique, nous appuyant sur la parole de Dieu telle qu'elle est dans l'Écriture et dans la tradition, telle que nous l'avons reçue de l'Église catholique, qui la garde comme un dépôt sacré et l'expose dans son sens véritable, nous avons décidé de professer et de déclarer à la face de tous, du haut de cette chaire de Pierre, la doctrine salutaire de Jésus-Christ, et de proscrire et condamner en même temps les erreurs contraires, en vertu du pouvoir que Dieu nous a confié. » La distinction marquée dans ces lignes entre l'enseignement de la doctrine véritable et la proscription des erreurs contraires vise assurément les chapitres et les canons qui vont suivre. Ceci confirme donc les formules expresses que nous avons citées, et concourt avec elles à démontrer que les chapitres constituent un enseignement proposé par le pape et le concile comme obligatoire pour toute l'Église et conforme à la tradition ; qu'ils contiennent, par conséquent, un enseignement infaillible.

Mais ici une remarque s'impose. L'enseignement des chapitres est positif et accompagné de preuves et d'éclaircissements, tandis que les canons se réduisent à la formule brève et ramassée des hérésies qu'ils frappent. Aussi les enseignements de foi catholique sont-ils moins nettement circonscrits dans les chapitres que dans les canons. Les premiers, à la différence des seconds, renferment, à côté de la substance de la définition, des considérants et des arguments qui ne s'y rattachent que comme parties accidentelles et qui ne sont donc pas compris dans l'objet de l'infaillibilité. Il en résulte qu'on doit, dans chaque chapitre, distinguer trois éléments divers : 1^o les enseignements qui sont proposés comme de foi catholique ; 2^o les enseignements qui sont proposés à notre croyance, mais sans l'être comme de foi catholique ; 3^o les affirmations qui ne sont pas proposées à notre croyance, mais qui motivent et accompagnent les enseignements. Or, les chapitres sont infaillibles dans tous les enseignements qu'ils nous proposent comme étant la doctrine de l'Église, qu'ils en fassent ou non des dogmes de foi catholique ; mais ils ne sont pas infaillibles, par eux-mêmes, dans les affirmations qui sont données en preuves ou autrement, sans être proposées comme la doctrine de l'Église.

XI. UNANIMITÉ MORALE. — Il ne viendra à l'idée de personne de supposer que les décrets d'un concile, pour être valables, doivent être votés à l'unanimité absolue et mathématique. En pratique, la condition

serait presque toujours irréalisable ; elle rendrait donc les conciles non seulement inutiles, mais dangereux et nuisibles, puisqu'ils ne pourraient qu'engendrer de stériles agitations. L'histoire nous apprend qu'elle n'a jamais été exigée et que, le plus souvent, sinon toujours, les décrets des conciles ont été rendus malgré l'opposition d'un ou de plusieurs évêques.

Des considérations analogues excluent la nécessité d'une *unanimité morale*, sans compter que cette formule est si vague, qu'en la prenant pour règle on ouvrirait fatalement la porte à des doutes et à des difficultés insolubles. Mise en avant par le parti des mécontents pendant le dernier concile œcuménique, reprise, ensuite par les « vieux-catholiques », la théorie de l'unanimité morale a été facilement réfutée, au nom de l'histoire, de la tradition, des principes juridiques et rationnels, non seulement par les théologiens et les canonistes catholiques, mais par des juristes tels qu'Émile Ollivier, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, t. II, p. 74, et par des protestants tels que le savant Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechtes*, t. III, p. 615. Il en est des conciles comme de toutes les assemblées délibérantes : les questions y sont valablement tranchées par la majorité des membres. Soutenir le contraire, c'est vouloir que la minorité ait plus de droits que la majorité. Ultramontains et gallicans, jusqu'au concile du Vatican, s'accordaient à repousser cette prétention comme déraisonnable. Bellarmin ne faisait qu'énoncer une règle universellement admise quand il écrivait, *De conciliorum auctoritate*, l. II, c. XI : *Est autem verum decretum concilii, quod fit a majore parte; aliqui nullum esset legitimum concilii decretum, cum semper aliqui dissentiant*. Le cardinal de la Luzerne, que M. Ollivier appelle « une des lumières du gallicanisme pur », n'hésite pas à approuver cette doctrine, *Sur la déclaration de 1682*, c. XX, a. 3, n. 24 : « L'unanimité, dit-il, n'est jamais nécessaire à la décision, c'est la majorité qui fait loi. » Le contraire ne résulte pas de la fameuse maxime de Vincent de Lérins, *Commonit.*, c. II, P. L., t. I, col. 640 : *Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum*. Personne ne conteste cette vérité ; mais qui déterminera, en cas de doute, ce qui a été cru toujours, partout et par tous ? Sera-ce la minorité ou bien la majorité ? Si dès qu'une minorité proteste, il ne peut y avoir une décision de foi, tout le *Credo* catholique s'écroule, car il n'y a pas un seul de ses articles qui n'ait été contesté par de fortes minorités ; celle des ariens, à un moment, a été d'une telle importance, qu'on a pu craindre qu'elle ne devint la majorité. Il est vrai qu'à Trente le pape avait recommandé de ne pas faire de définition à moins d'un accord à peu près unanime ; toutefois l'archevêque de Zara, qui nous rapporte cette défense, la blâme comme une condescendance de nature à créer un fâcheux précédent et à détruire l'ancienne règle conciliaire. Du reste, cette dérogation momentanée à la règle en démontre l'existence : si la discipline normale des conciles était qu'on y procédât par la quasi-unanimité des voix, Pie IV n'aurait pas été obligé d'imposer exceptionnellement cette condition dans une hypothèse particulière. Si en fait, dans la plupart des conciles, les décisions dogmatiques ont presque toujours été prises à de fortes majorités, qui approchaient de l'unanimité, c'est que les dissidents obstinés s'étaient retirés ou n'étaient pas venus. A Trente, supposez les luthériens présents, quelle décision aurait obtenu l'unanimité ? En leur absence, des raisons de prudence conseillèrent de ne traiter que les matières sur lesquelles l'accord était certain, dans la crainte de fournir des prétextes de résistance ou de mépris à des adversaires aux aguets ; à cette époque, il était nécessaire de ranger l'Église en bataille sous une enseigne commune,

en face d'une hérésie récente dont certaines prétentions trouvaient un appui auprès des princes séculiers.

La thèse de l'unanimité morale ne repose sur aucun fondement sérieux. Mais on peut aller plus loin, et le P. Wernz, *Jus decretal.*, t. II, p. 1074, à la suite de Phillips, de Bouix, de Mazzella, ajoute que, dans certaines conjonctures, les décrets de la minorité, de la *minor et sanior pars*, qui aurait pour elle ou à laquelle viendrait se joindre le suffrage du souverain pontife, seraient de véritables décrets conciliaires. En effet, dit cet auteur, il n'est pas impossible que la minorité, pourvu qu'elle ne soit pas réduite à quelques membres seulement, représente l'Église universelle mieux et plus adéquatement que la majorité opposée : ce serait le cas, par exemple, si la première était formée d'évêques des différentes parties de la catholicité, tandis que la seconde appartiendrait exclusivement ou presque exclusivement à une même contrée ou à un même continent; d'ailleurs, la vraie et légitime représentation de l'Église universelle est nécessairement du côté du pape, puisque là se trouve, avec le collège épiscopal, son chef suprême, le centre et le fondement de l'unité, l'unique partie essentielle du corps mystique du Christ. Qu'une décision portée dans ces conditions ait force de loi œcuménique, cela n'est point douteux, car elle s'appuierait, en particulier sur l'autorité du pape, lequel pourrait toujours, absolument parlant, même sans le concours d'aucun autre évêque, trancher souverainement toutes les questions et commander à tous les chrétiens. Seulement, il reste peut-être permis de se demander si la loi ainsi décrétée serait bien, suivant l'appréciation et la façon de parler communes, l'expression d'une volonté de l'assemblée épiscopale comme telle, si donc elle mériterait d'être appelée loi conciliaire plutôt que loi pontificale. Mais, on le comprend, la question, réduite à ces termes, n'est plus qu'une question de mot. Cf. Mazzella, *op. cit.*, p. 805; Wernz, *loc. cit.*, p. 1076.

XII. NÉCESSITÉ DES CONCILES ŒCUMÉNIQUES. — Les conciles œcuméniques ne sont pas nécessaires à l'Église, j'entends d'une nécessité absolue, d'une nécessité pure et simple. La raison théologique, comme l'histoire, nous le dit. L'Église possède dans la primauté du pontife romain l'organe à la fois ordinaire et essentiel de l'autorité suprême, et cet organe a par lui-même puissance et grâce pour décider toutes les questions, pour porter des lois universelles, pour parer à toutes les difficultés. Pendant les trois premiers siècles de son existence, c'est-à-dire jusqu'en 325, l'Église n'a pas eu de concile œcuménique. Ce fait n'est pas simplement, comme on pourrait le croire, la conséquence forcée de la situation précaire où elle se trouvait alors et des persécutions qu'elle subissait; car il s'est reproduit au moyen âge et à l'époque moderne : plus de deux siècles et demi (870-1125) se sont écoulés entre le VIII^e concile œcuménique et le IX^e; plus de trois siècles (1563-1870) séparent le concile de Trente du concile du Vatican.

Plusieurs auteurs admettent, il est vrai, une *institution divine* des conciles œcuméniques; ainsi font Suarez, *De legibus*, l. X, c. II, n. 16; Schmalzgrueber, *Jus eccles. universum, proem.*, n. 311 sq.; Wernz, *op. cit.*, t. II, p. 1864. Mais cette affirmation, comme ils l'expliquent eux-mêmes, ne veut dire autre chose sinon que le corps épiscopal, avec et sous le pontife romain, est la continuation voulue par le Christ du collège apostolique ayant Pierre à sa tête, et que le concile œcuménique est une expression parfaite du corps épiscopal. Rien ne prouve d'ailleurs que le corps épiscopal, pas plus que le collège apostolique, ait reçu, pour certaines époques et pour certaines circonstances déterminées, la consigne de n'agir qu'en se réunissant et en associant ses membres dans une opération visiblement commune. On ne peut pas même dire que les papes soient liés en ceci par le décret de la XXXIX^e session du concile de

Constance, décret qu'eux-mêmes ont approuvé et qui imposait un concile œcuménique tous les dix ans : les papes, à proprement parler, ne sont jamais liés, ils ne sauraient être liés par les décrets d'un concile, comme ils ne sauraient l'être par leurs propres décrets; dépositaires d'un pouvoir suprême inaliénable et immuable, qu'ils tiennent directement du divin fondateur de l'Église, ils jouissent comme tels d'une liberté que rien n'est capable d'enchaîner, ils peuvent toujours en reprendre le plein exercice. Du reste, quant au décret de Constance, l'expérience en montra vite l'inopportunité et les dangers, et les papes ont été bien inspirés en le laissant tomber en désuétude.

D'autre part, il est évident que des assemblées universelles du corps épiscopal sont souvent fort utiles, que même, dans certaines conjonctures, elles deviendront indispensables pour assurer efficacement la répression des erreurs ou des abus, le triomphe du droit et de la vérité. Il peut arriver qu'en fait l'autorité légitime et souveraine du pape soit méconnue, au moins pratiquement, qu'elle ne parvienne donc pas à elle seule à réaliser l'unité doctrinale et disciplinaire (qui est son but propre. Historiquement, les conciles œcuméniques prennent presque tous place dans des temps et des milieux particulièrement troublés, à des moments où les droits du pouvoir central sont moins respectés et ses avertissements moins écoutés, où les esprits sont travaillés par des ferment de révolte qui rendent leur obéissance plus difficile et plus problématique. Si, dans des circonstances semblables, les évêques du monde entier ont été appelés à délibérer et à statuer d'un commun accord avec le pasteur suprême, chacun d'eux acceptera plus facilement, plus joyeusement, des décisions qui seront en partie son œuvre et dont il aura mieux pénétré les raisons, il les prendra plus sûrement et plus vivement à cœur, il les appliquera plus sagement, il les publiera, les exécutera et les recommandera plus ardemment; et tous les fidèles, même ceux auxquels ces décisions déplairaient, ne manqueraient pas d'être plus profondément impressionnés par des enseignements ou des préceptes émanant de ce corps vénérable et sage qu'est l'épiscopat catholique. Que s'il s'agit spécialement de décrets disciplinaires, on comprend encore mieux le rôle important et jusqu'à un certain point nécessaire que joueront dans leur préparation et leur rédaction les évêques des différentes contrées. Qui, en effet, pourrait aussi bien qu'eux renseigner sur les besoins divers de leurs diocèses, sur les abus à éliminer, sur les mesures et les remèdes qui, adaptés au tempérament et aux usages locaux, ont plus que d'autres chance d'être efficaces? A tous ces points de vue, un concile apparaitra quelquefois non seulement comme le moyen le mieux approprié, mais comme le seul approprié au but à poursuivre. Dans ce sens, on doit dire que les conciles œcuméniques peuvent être nécessaires d'une nécessité relative, d'une nécessité, non pas fondée immédiatement sur la constitution organique de l'Église, mais résultant de l'obligation qui s'impose à l'Église elle-même, qui s'impose donc aussi aux papes, de tendre, dans chaque cas, à la sauvegarde de la vérité et à la réalisation du bien par la meilleure voie possible. Cf. Palmieri, *op. cit.*, p. 691 sq.; Mazzella, *op. cit.*, p. 809 sq.

XIII. SÉRIE CHRONOLOGIQUE DES CONCILES ŒCUMÉNIQUES. — On compte généralement dix-neuf conciles œcuméniques. Nous en donnerons la liste, avec une brève caractéristique de chacun. Pour les détails, voir les différents noms propres CHALCÉDOINE, CONSTANTINOPLE, etc.

1^o Le concile de Nicée, en 325, réuni par Constantin, sous le pontificat de saint Sylvestre. Trois cent dix-huit évêques y assistent. Il définit contre Arius la consubstantialité du Verbe, laquelle trouve ses plus élo-

quents défenseurs dans les évêques Eustathe d'Antioche et Marcel d'Ancyre, et dans Athanase, diacre d'Alexandrie. Il sanctionne en outre solennellement les privilèges des trois sièges patriarcaux de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche. Enfin, il étend à toute l'Eglise la coutume de l'Eglise romaine, quant à la date de la célébration de la fête de Pâques.

2^o *Le I^{er} concile de Constantinople*, en 381, sous le pape Damase et l'empereur Théodose le Grand. Cent cinquante évêques y prennent part, et contre Macédonius de Constantinople et Marthonius de Nicomédie ils affirment la divinité du Saint-Esprit, en adoptant une formule du symbole où au texte de Nicée ont été ajoutés ces mots : τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. En soi et en vertu de sa convocation et de sa célébration, ce concile n'était qu'un concile général de l'Orient; le pape n'y avait été ni associé ni invité. Ce n'est que par la reconnaissance et l'adhésion ultérieure de l'Eglise universelle qu'il a acquis le rang et l'autorité de concile œcuménique. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 47.

3^o *Le concile d'Éphèse*, en 431, sous le pontificat de Célestin I^{er} et le règne de Théodose le Jeune. Il définit contre Nestorius et ses partisans l'unité de personne dans le Christ et la maternité divine de Marie, en consacrant l'appellation de θεοτόκος. Denzinger, n. 73 sq.

4^o *Le concile de Chalcédoine*, en 451, saint Léon le Grand gouvernant l'Eglise et Marcien l'empire. C'est le complément du précédent. Il condamne l'eutychianisme, qui tombait dans l'excès contraire au nestorianisme, puisqu'il méconnaissait la distinction dans le Christ de deux natures parfaites. Entre tous les conciles œcuméniques de l'Orient, celui-ci prime par le nombre de ses membres, qui s'éleva à 630. Nous avons dit plus haut, voir col. 658, ce qu'il faut penser de son 28^e canon, attribuant au patriarche de Constantinople la première place après celui de Rome. Voir CHALCÉDOINE, t. II, col. 2190-2208.

5^o *Le II^e concile de Constantinople*, réuni en 553 par l'empereur Justinien, condamne, comme entachés de nestorianisme, les Trois-Chartres, c'est-à-dire Théodore de Mopsueste et ses ouvrages, les écrits de Théodoret de Cyr contre saint Cyrille et contre le concile d'Éphèse, la lettre d'Ibas d'Édesse au Persan Maris. Célébré sans la participation, malgré même l'abstention intentionnelle et l'opposition du pape Vigile, il est devenu œcuménique seulement par l'accession subséquente du pontife, que des raisons d'opportunité et de prudence en avaient d'abord tenu éloigné.

6^o *Le III^e concile de Constantinople*, en 680, condamne le monothélisme, ses défenseurs et ses fauteurs, et, parmi ces derniers, Honorius, coupable de négligence dans la répression de l'erreur. C'est sous le pape Agathon I^{er} qu'il avait été convoqué, et c'est Agathon qui y avait délégué des représentants de l'Eglise romaine; mais c'est son successeur Léon II qui approuva le décret conciliaire en l'interprétant quant à Honorius dans le sens indiqué.

7^o *Le II^e concile de Nicée*, en 787, sous la régence de l'impératrice Irène et le pontificat d'Hadrien I^{er}. D'abord réuni à Constantinople, puis transféré à Nicée à cause des troubles suscités dans la capitale par les iconoclastes, il se prononce pour le culte des images, mais en distinguant avec soin, d'après la tradition, ce culte de vénération, τιμητική προσκύνησις, du culte d'adoration, ἀληθινή λατρεία, qui n'est dû qu'à Dieu, et en le marquant comme essentiellement relatif au prototype. Denzinger, n. 243 sq.

8^o *Le IV^e concile de Constantinople*, en 869-870, prononce, conformément aux instructions précises d'Hadrien II et avec l'appui de l'empereur Basile le Macédonien, la déposition de l'usurpateur Photius.

9^o *Le I^{er} concile de Latran* ouvre la série des conciles œcuméniques d'Occident, en 1123. Il approuve et proclame solennellement, touchant les investitures ecclésiastiques, l'arrangement intervenu entre le pape Calixte II et l'empereur Henri V et connu sous le nom de *concordat de Worms* ou de *pactum Calixtinum*; il engage en outre les princes chrétiens à se croiser pour la délivrance de la Terre-Sainte.

10^o *Le II^e concile de Latran*, en 1139, sous Innocent II, condamne les menées schismatiques de plusieurs antipapes, ainsi que les erreurs d'Arnaud de Brescia, et il édicte des mesures en vue de faire régner la continence dans le clergé.

11^o *Le III^e concile de Latran*, en 1179, sous Alexandre III, condamne les cathares. Il règle aussi le mode d'élection des papes, en déclarant valablement élu le candidat qui aura réuni les deux tiers des voix des cardinaux, et il met ainsi fin aux compétitions et aux déchirements provoqués ou favorisés par Frédéric Barberousse.

12^o *Le IV^e concile de Latran*, en 1215, sous Innocent III, porte la marque du grand pontife qui l'a convoqué; c'est l'un des plus importants dont l'histoire fasse mention. Il condamne les albigeois et les vaudois, décide l'organisation d'une croisade, revise et fixe la législation ecclésiastique sur les empêchements de mariage; enfin, il impose à tous les fidèles l'obligation de la confession annuelle et de la communion pascale, double prescription dont chacun comprend et dont l'expérience a montré les avantages.

13^o *Le I^{er} concile de Lyon*, en 1245, sous Innocent IV, porte une sentence de déposition contre l'empereur Frédéric II, usurpateur des biens et oppresseur de la liberté de l'Eglise, règle la procédure des jugements ecclésiastiques et décrète l'envoi de secours aux chrétiens orientaux.

14^o *Le II^e concile de Lyon*, convoqué en 1274 par Grégoire X, rétablit une première fois, à la demande de Michel Paléologue, l'union avec les Grecs, qui reconnaissent, outre la vérité et la légitimité du *Filioque*, la primauté du pape ainsi que le droit d'appel à son tribunal suprême. Il prend de nouvelles mesures en vue d'une croisade.

15^o *Le concile de Vienne*, en 1311-1312, sous Clément V, décide la suppression de l'ordre des templiers, condamne la secte des dulciniens, insiste encore sur la nécessité d'une expédition contre les Turcs.

16^o *Le concile de Florence*, assemblé par Eugène IV, a duré six ans, de 1439 à 1445, avec cette particularité que, pendant les deux dernières années, il siégea en réalité à Rome. Il avait été précédé d'un essai fort laborieux à Ferrare dès 1438. Ses deux principaux objectifs étaient la réforme de l'Eglise et un nouvel essai de réconciliation des Grecs de Constantinople. Ceux-ci rentrèrent en effet une seconde fois dans le giron catholique; et leur retour fut suivi de celui des Arméniens, en 1439, des Jacobites, en 1442, des Mésopotamiens d'entre le Tigre et l'Euphrate, en 1444, des Chaldéens ou Nestoriens et des Maronites de l'île de Chypre, en 1445.

17^o *Le V^e concile de Latran*, convoqué par Jules II, en 1512, et continué par son successeur Léon X jusqu'en 1517. Il avait pour but primaire la réforme du clergé et des fidèles; mais, soit à cause du petit nombre de ses membres (environ une centaine de prélats, dont la plupart Italiens), soit par suite d'autres circonstances, il laissa la gros de cette tâche à celui qui devait venir ensuite. Il publia pourtant quelques décrets concernant les nominations aux charges ecclésiastiques, le genre de vie des clercs et des laïques, les moyens de prévenir les abus des exemptions, les taxes à percevoir, etc.

18^o *Le concile de Trente*, convoqué par Paul III et ouvert dans cette ville en 1545, transféré deux ans plus

tard à Bologne, suspendu bientôt après, réinstallé à Trente par Jules III en 1551, interrompu de nouveau l'année suivante, repris enfin sous Pie IV en 1562 et heureusement terminé en 1563, est célèbre par tout ce qu'il a fait pour opposer une véritable et sage réforme de l'Église aux excès et aux innombrables erreurs de la pseudo-réforme protestante. Les décrets dogmatiques et disciplinaires portés dans ses vingt-cinq sessions sont à la fois trop connus, trop nombreux et trop importants pour être ici résumés ou analysés en quelques lignes. Voir TRENTE (*Concile de*).

19^e Le concile du Vatican, réuni par Pie IX, inauguré le 8 décembre 1869 et suspendu le 20 octobre 1870, n'a pu tenir que quatre sessions, qui ont toutefois été aussi fécondes que laborieuses. On lui doit deux constitutions dogmatiques d'une portée capitale : la constitution *Dei Filius*, solennelle condamnation des négations radicales de notre époque contre la foi et la révélation, et la constitution *Pastor æternus*, qui définit, outre la primauté ecclésiastique vivement instituée dans l'apôtre saint Pierre et perpétuée de droit divin dans les pontifes romains, l'infaillibilité personnelle de ceux-ci lorsqu'ils enseignent *ex cathedra*. Cf. Funk, *Histoire de l'Église*, trad. Hemmer, 2^e édit., Paris, 1895, passim.

Beaucoup d'auteurs comptent vingt conciles œcuméniques, parce qu'ils rangent dans ce nombre le concile de Constance. On doit, en effet, le considérer comme tel pour sa dernière partie, celle qui suivit l'élection de Martin V et qui embrasse quatre sessions, de la XLII^e à la XLV^e. Sur son caractère antérieurement à la XLII^e session, on n'est nullement d'accord. Ceux qui tiennent Jean XXIII pour le pape légitime pensent conséquemment que le concile avait été régulièrement convoqué comme œcuménique, mais qu'il cessa de l'être après sa II^e session, par suite du départ de Jean XXIII. Ceux qui, peut-être avec plus de raison, prétendent que Grégoire XII était resté le pape véritable, remarquant qu'il ne s'associa au concile qu'à partir de la XIV^e session, pendant laquelle il se démit volontairement du pontificat; ils en concluent que l'assemblée acquit alors seulement l'œcuménicité et qu'elle la perdit presque aussitôt, l'Église étant restée sans chef visible jusqu'à l'élection de Martin V. Dans une hypothèse comme dans l'autre, le concile de Constance était acéphale et certainement non œcuménique dans ses fameuses sessions III^e, IV^e et V^e, où il décréta que le concile, à moins de motifs raisonnables et jugés tels par lui-même, ne pouvait être ni dissous ni transféré avant d'avoir mis fin au schisme et réformé l'Église dans sa tête et dans ses membres; qu'il tenait ses pouvoirs immédiatement de Jésus-Christ, et que tout chrétien, même le pape, lui devait obéissance en tout ce qui ressortissait à sa mission conciliaire. D'ailleurs, ces décrets, qui ont acquis une triste célébrité, que le conciliabule de Bâle a repris en les aggravant, que l'assemblée de 1682 a de nouveau préconisés, ne furent jamais approuvés ni par les papes ni par l'Église universelle; caducs dès leur origine, ils le sont toujours restés. Cf. Jungmann, *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, Ratisbonne, 1886, t. vi, p. 201 sq.; Salembier, *Le grand schisme d'Occident*, Paris, 1900, p. 313 sq. Voir CONSTANCE (*Concile de*).

Envisagés au point de vue spécial de leurs éléments et surtout de l'influence exercée sur eux par le pouvoir séculier, les vingt conciles œcuméniques énumérés ci-dessus, se ramènent à trois groupes naturels, selon la remarque du P. Wernz, *loc. cit.*, p. 1065-1068.

Les huit premiers se tinrent en Orient et s'occupèrent exclusivement d'erreurs ou d'agitations religieuses, nées dans les contrées orientales; presque tous les évêques qui y assistèrent étaient orientaux; l'Occident n'y était guère représenté que par les légats du pape. En somme, à en considérer l'occasion et la composition, ils pouvaient être regardés et ils étaient de fait regardés

comme des conciles de l'empire romain, dont la paix et la tranquillité étaient directement en cause. De là cette part prépondérante et anormale prise par les empereurs dans leur convocation, leur direction, leur publication et approbation, sans que l'histoire relève traces de protestation, du moins bien caractérisée.

Au début du haut moyen âge, après les premiers germes de schisme jetés par Photius et développés par ses successeurs, deux siècles et demi s'écoulèrent sans concile œcuménique (870-1125). Avec le I^{er} concile de Latran s'ouvre une seconde série, qui s'étend jusqu'au concile de Trente inclusivement et qui présente une physionomie assez nouvelle. Non seulement ces conciles se célèbrent tous en Occident et sont composés en très grande majorité d'évêques du rite latin, mais l'action souveraine et indépendante du chef de l'Église s'y manifeste d'une façon plus éclatante : c'est le pontife romain qui les convoque directement; le plus souvent aussi il les préside et les dirige en personne et, dans ce cas, les décrets conciliaires prennent même la forme extérieure de constitutions pontificales, rédigés qu'ils sont au nom du pape avec adjonction de la clause *sacro approbante concilio*. Toutefois, grâce à la bonne entente des deux puissances, les princes séculiers sont admis à assister ou à se faire représenter au concile avec voix consultative ou certains privilèges honorifiques. Au II^e concile de Latran, nous constatons la présence personnelle du roi Conrad III; au I^{er} concile de Lyon, celle de Baudouin II et de saint Louis; au concile de Vienne, celle des rois de France, d'Angleterre et d'Aragon; au concile de Florence, celle de Jean Paléologue; au V^e de Latran, celle de Maximilien I^{er}. Le concile de Trente resta fidèle à ces traditions, en s'efforçant d'agir d'accord avec les princes catholiques, surtout avec l'empereur Charles-Quint, et en accueillant leurs vœux dans la mesure du possible.

Le concile du Vatican a offert ceci de particulier, qu'aucun souverain catholique n'a été autorisé à profiter de la faculté de s'y faire représenter officiellement et que plusieurs ont montré à son égard plus de défiance que de dispositions amicales.

Pour les principes théologiques : Bellarmin, *Controversiæ christianæ fidei*, tr. De conciliis et Ecclesia; Ladvoat, *Tractatus de conciliis in genere*, Caen, 1769; Palmieri, *Tractatus de romano pontifice*, 2^e édit., Prato, 1891; Mazzella, *De religione et Ecclesia*, 4^e édit., Rome, 1892; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. I, *Institutiones propædæuticæ ad sacram theologiam*, Fribourg-en-Brisgau, 1894; Hurter, *Theologicæ dogmaticæ compendium*, 3^e édit., Innsbruck, 1880; Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 1873, t. I; Heinrich, *Dogmatische Theologie*, 1876, t. II; L. Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi*, Rome, 1900, t. III; A. Vacca, *De concilio generali* (thèse), Alger, 1891.

Pour la partie canonique : Devoti, *Institutiones canonicæ*, t. I, proleg., c. III; Philipps, *Kirchenrecht*, t. II; Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechtes*, t. III; Bouix, *De papa, ubi et de concilio œcumenico*; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica*, v^e *Concilium*; Wernz, *Jus decretalium*, t. II, *Jus constitutionis Ecclesiæ catholicæ*, Rome, 1899; Benoît XIV, *De synodo diocesana*, l. I; D. Bouix, *Du concile provincial*, in-8^e, Paris, 1850. Voir aussi l'*Introdution seu apparatus ad sacrosancta concilia*, de la réédition de Mansi, in-fol., Paris, 1903; elle contient sept traités relatifs aux conciles : ceux de Jacobatius, de Delphinus, de Donatus, de Mantua-Bonavitus, de Fabulotus, de Carranza et de Pierre de Monte Monarchia.

Pour l'histoire : P. de Corialones, *Summa conciliorum omnium*, in-fol., Anvers, 1623; Carranza, *Summa omnium conciliorum*, Paris, 1668; G. de Rives, *Epitome canonum conciliorum*, in-fol., Lyon, 1668; Doujat, *Synopsis conciliorum*, Paris, 1671; Buy, *L'histoire en abrégé des quatre premiers conciles*, Paris, 1676; J. Cabassut, *Notitia conciliorum S. Ecclesiæ*, in-8^e, Lyon, 1668; souvent réédité, voir t. II, col. 1297; Hermant, *Histoire des conciles*, 2^e édit., 4 in-12, Rouen, 1704; Ed. Richer, *Historia conciliorum generalium*, 3 in-4^e, Paris, 1680; C.-L. Richard, *Analyse ou idée générale des conciles généraux et pontificaux*, 5 in-4^e, Paris, 1772; 2 in-8^e, Bruxelles, 1806; édit. Guérin, 3 in-8^e, Bar-le-Duc, 1868,

trad. lat., 4 in-8°, Augsburg, 1778; Alletz, *Dictionnaire des conciles*, 2^e édit., Paris, 1764; Besançon, 1822; trad. allemande, Augsburg, 1843; *Dictionnaire universel et complet des conciles tant généraux que particuliers*, collection Migne, 2 in-4°, Paris, 1846; Roisselet de Sauciers et Avalon, *Histoire des conciles*, 6 vol., Paris, 1844-1855; Barthélemy des Martyrs, *Summa conciliorum tam generalium quam particularium*, Turin, 1869; V. Tizzani, *Les conciles généraux*, trad. franç., 2 in-8°, Rome, 1867-1868; Guyot, *La somme des conciles généraux et particuliers*, 2^e édit., 2 in-42, Paris, 1868; Hefele, *Koncilien-geschichte*, 9 in-8°, Fribourg-en-Brigau, 1855-1890 (les deux derniers volumes par Hergenröther); trad. franç., des sept premiers volumes par Delarc, 12 in-8°, Paris, 1869-1878; 2^e édit., 6 vol. parus, 1873-1882 (les deux derniers revus par Knöpfer); trad. anglaise par Clark, commencée en 1871 (une nouvelle traduction française est en préparation); Hergenröther, *Katholische Kirche und christlicher Staat*, 1872; Id., *Handbuch der Kirchengeschichte*, 2^e édit., 1879, passim; Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. 1; Id., *Histoire de l'Eglise*, trad. Hemmer, 2^e édit., Paris, 1895; Kneller, *Papst und Konzil im ersten Jahrtausend*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, 1904, 1905.

Pour la théorie et l'histoire à la fois, voir les collections de conciles. Ces collections sont universelles ou particulières. Parmi les premières, on compte J. Merlin, *Concilia generalia græca et latina*, 2 in-fol., Paris, 1523; in-fol., Cologne, 1590; 2 in-8°, Paris, 1536; P. Crabbe, *Concilia omnia tam generalia quam particularia*, 2 in-fol., Cologne, 1538; 3 in-fol., Cologne, 1551; F. Joverius, *Sanctiones ecclesiasticæ tam synodice quam pontificie in tres classes distinctæ, quarum prima universales synodos, secunda particulares, tertia pontificia decreta complectitur*, Paris, 1555; L. Surius, *Concilia omnia tam generalia quam provincialia atque particularia*, 4 in-fol., Cologne, 1567; 2^e édit., complétée par Bolland, 5 in-fol., Venise, 1589; S. Bini, *Concilia generalia et provincialia*, 5 in-fol., Cologne, 1606; 2^e édit., *ibid.*, 1618; 3^e édit., 9 in-fol., Paris, 1636, voir t. II, col. 900-901; J. Sirmond, *Concilia generalia*, 4 in-fol., Rome, 1608-1612 (cette collection, faite par ordre de Paul V, est dite *Collectio romana*); *Conciliorum omnium generalium atque provincialium collectio regia*, 37 in-fol., Paris, 1644; Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta*, 17 in-fol., Paris, 1671-1672; Baluze commença la publication d'un supplément, dont un seul volume parut : *Nova collectio conciliorum*, Paris, 1683, t. 1; 2^e édit., 1707; J. Hardouin, *Collectio maxima conciliorum generalium et provincialium*, 12 in-fol., Paris, 1745; avec un volume de rectifications imposées, Paris, 1722; sans ce volume, Utrecht, 1730; 1751; N. Coleti, *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta*, 23 in-fol., Venise, 1728-1733 (voir col. 364); D. Mansi y ajouta un supplément : *Sanctorum conciliorum et decretorum nova collectio*, 5 in-fol., Lucques, 1748-1752; il publia ensuite : *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 in-fol., Florence et Venise, 1759-1798; 2^e édit., 35 in-fol., Paris, 1901 sq.; l'édition sera complétée sous la direction de M. l'abbé J.-B. Martin; de ce supplément intitulé : *Collectio conciliorum recentiorum Ecclesie universæ*, le t. 1^{er} a paru en 1905; *Collectio Lacensis, Acta et decreta sac. conciliorum recentiorum*, 7 in-4°, Fribourg-en-Brigau, 1870-1890. Cf. J. Catalani, *Sacrosancta concilia œcumenica commentariis illustrata*, 4 in-fol., Rome, 1736-1749.

Les collections particulières sont consacrées aux conciles de divers pays : Schannat, Hartzheim, Neissen et Hesselmann, *Concilia Germaniæ*, 11 in-fol., Cologne, 1749-1790; Blatau, 8 in-4°, Trèves, 1844-1849; J. Sirmond, *Concilia antiqua Galliæ*, 3 in-fol., Paris, 1629; avec un supplément par P. de la Lande, Paris, 1666; L. Odespun de la Meschinière, *Concilia novissima Galliæ* (après le concile de Trente), in-fol., Paris, 1646; dom Labat, *Conciliorum Galliæ tam editorum quam ineditorum*, Paris, 1789, t. I (seul paru); dom G. Bessin, *Concilia Rothomagensis provinciæ*, in-fol., Rouen, 1717; Baluze, *Concilia Galliæ Narbonnensis*, in-8°, Paris, 1668; Loaisa, *Collectio conciliorum Hispaniæ*, in-fol., Madrid, 1593; J. Saenz de Aguirre, *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniæ et novi orbis*, 4 in-fol., 1693-1695; 2^e édit., par Catalani, 6 in-fol., Rome, 1753-1755; F.-A. Gonzalez, *Collectio canonum Ecclesie Hispanæ*, in-fol., Madrid, 1808; H. Speelmann, *Concilia, decreta, leges, constitutiones in re Ecclesiarum orbis Britannici*, 2 in-fol., Londres, 1639, 1664; D. Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ et Hiberniæ*, 4 in-fol., Londres, 1734; Haddan et Stubbs, *Councils and eccl. documents relating to Great Britain and Ireland*, 4 vol., Oxford, 1869-1871; C. Peterfy, *Sacra concilia Ecclesie romano-catholicæ in regno Hungariæ celebrata*, 2 in-fol., Vienne, 1737, 1742; Reuterdaht, *Statuta synodalia veteris*

Ecclesiæ suevogothicæ, Londres, 1841; de Ram, *Synodicum belgicum*, 3 vol., Malines, 1828 (inachevé); *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, 2^e édit., 2 in-fol., Lyon, 1683; V. N. Orsini (plus tard Benoît XIII), *Synodicon Beneventanensis Ecclesiæ*, in-fol., Bénévent, 1695; *Etruria sacra* (synodes de Florence de 1327 à 1732), in-fol., Florence, 1732, t. I (seul paru); pour le Pérou, *Lima Limata*, in-fol., Rome, 1673; J.-B. Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, 2 in-4°, Rome, 1864-1868.

Sur les collections des conciles, F. Salmon, *Traité de l'étude des conciles et de leurs collections*, in-4°, Paris, 1724, 1726; dom Quentin, *Dominique Mansi, et les grandes collections conciliaires*, Paris, 1900.

Sur les conciles œcuméniques on trouvera en outre des renseignements dans Ch. Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones*, 5 in-4°, Louvain, 1665; Bruxelles, 1673; Opera, Venise, 1724, t. I-VI; L. Thomassin, *Dissertationes, commentarii, notæ in concilia tam generalia tam particularia*, in-4°, Paris, 1667, reproduit dans Rocaberti, *Bibliotheca pontificia*, t. XV; dans les historiens et commentateurs du concile du Vatican, notamment dans Cecconi, *Storia del concilio ecumenico Vaticano scritta sui documenti originali*, 4 vol., Rome, 1873-1879; trad. franç., 4 in-8°, Paris, 1887; Granderath et Kirch, *Geschichte des Vaticanischen Konzils von seiner Ankündigung bis zu seiner Vertagung*, 2 vol. parus, Fribourg-en-Brigau, 1903; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I.

J. FORGET.

CONCINA Daniel. — I. Biographie. II. Œuvres.

III. Jugement.

I. BIOGRAPHIE. — Concina naquit le 2 octobre 1687, à Clauzetto, dans la province de Forlì, au diocèse d'Udine. Son père s'appelait Pierre Concina, sa mère, Pasqua Cecconia. Il reçut au baptême le nom de Daniel. Il était le second de six garçons; un de ses frères, Léonard, devait le suivre dans le cloître, sous le nom de frère Nicolas († 1763). Daniel fit ses premières études dans son pays natal, puis fut confié aux Pères de la Compagnie de Jésus, au collège de Göriz, dans le Frioul. Là, Daniel Concina n'eut guère pour maîtres que des religieux d'origine allemande, de sorte qu'au point de vue littéraire, ses premières études restèrent incomplètes. En revanche, il n'eut toujours que des louanges à adresser à ses premiers maîtres, pour le soin qu'ils apportèrent à sa culture morale. Cf. *Christiana theologia*, c. XIII, § 1, præf., t. I, p. 124; *Defensionis decretorum concilii Tridentini*, etc.

Arrivé au moment de se décider sur un choix de vie, Daniel Concina se sentait surtout attiré vers un ordre où il trouverait à la fois à satisfaire son goût pour l'étude et son attrait vers la pratique de la pauvreté. C'est pourquoi il décida de se donner à l'ordre des prêcheurs dans la congrégation réformée du B. Jacques Salomon, instituée sous le généralat du P. J.-B. de Marinis, le 4 août 1662. Ce fut au mois de mars de l'année 1707, que Concina revêtit l'habit dominicain, au couvent des Saints-Martin et Rose à Conegliano. Il fut admis à la profession, après un an de noviciat, le 25 mars 1708. Après avoir étudié la philosophie pendant trois ans, il fut envoyé au couvent du Très-Saint-Rosaire, à Venise, pour y faire ses études théologiques. Il y passa huit années, sous la direction des PP. Andriusso et Jean-Albert Zanchio.

En 1717, il fut choisi pour enseigner la philosophie au couvent de Forlì. Il éprouva une grande peine à quitter Venise, où l'abondance des livres lui rendait le travail plus facile. A Forlì, il profita des loisirs forcés que lui donnait la grande pénurie de livres où il se trouvait, pour se préparer au ministère de la prédication. Sa première éducation littéraire présentait des lacunes, il voulut les combler en s'adonnant à l'étude de la langue italienne dans les meilleurs auteurs toscans. Il se mit aussi à composer des sermons. Pendant ses trois ans de séjour à Forlì, il en composa plus de trente. En même temps, la connaissance des Pères, de saint Chrysostome et de saint Augustin, en particulier, lui devenait fami-

lière. Néanmoins, il ne commença à prêcher qu'à 32 ans, à Forlì d'abord, puis à Pordenone. Ses succès le firent appeler dans la chaire de Santa-Maria-Novella, à Florence. En 1727, le P. Guglielmo Molo, procureur général de l'ordre, lui fait prêcher le carême à Bologne. Au cours de cette station, il se lie d'amitié avec le légat Thomas Ruffi. L'année suivante, le cardinal Vincenzo Lodovico Gotti lui ménage l'occasion de se faire entendre à Sainte-Marie-sur-Minerve. Dès ses débuts dans la chaire, Concina s'acquit un grand renom comme orateur.

À partir de 1730, date de sa première polémique, il ne cessa de prêcher et d'écrire. Sa vie se passe en des luttes continuelles; aussi, en dehors de ces controverses, l'historien ne trouve-t-il rien à raconter d'un homme qui joua pourtant un si grand rôle sans avoir été élevé jamais à aucune dignité ni dans son ordre, ni dans l'Église. Pendant plus de 25 ans, il ne cesse de lutter contre les partisans d'une morale soi-disant relâchée.

Mais sa santé ne pouvait tenir longtemps à une vie aussi intense. En 1754, il sentit à Rome les premières atteintes du mal qui devait l'emporter; son désir était d'aller mourir parmi les siens, au couvent de Venise. Il se mit en route; à Florence, où il s'arrêta pour essayer d'un traitement, il fut l'objet de toutes les attentions des Pères du couvent de San-Marco, ainsi que de l'illustre famille Corsini. Sur l'avis des médecins, il prit les eaux de Bagni di Lucca, mais sans grand succès. Après un an de tentatives vaines pour recouvrer la santé, il quitta définitivement Florence pour Venise où il arriva le 4 octobre 1755. Le 20 février 1756, une crise plus violente se produisit, et il mourut le lendemain, 21 février, dans la plénitude de sa connaissance, à l'âge de 69 ans. Il fut enseveli dans l'église du couvent du Très-Saint-Rosaire. Le chapitre général de l'ordre, réuni à Rome, la même année, sous la présidence de Benoît XIV, fit insérer dans ses actes un éloge de Concina. Cf. *Acta capit. gener.*, Rome, 1756, p. 166. Le couvent de Venise envoya une lettre circulaire relative à la mort de Concina. L'auteur en était le P. Pierre Fantini. Elle fut éditée plusieurs fois à Venise, puis à Rome, à Lucques, à Florence, à Paris, etc. Cf. Sandelli [Fassini], *De Danielis Concina vita et scriptis commentarius*, in-4°, Brescia, 1767, p. 89.

II. ŒUVRES. — L'activité littéraire de Concina s'est exercée à peu près dans tous les domaines de la morale. Le récit des nombreuses controverses qu'il eut à soutenir est un des chapitres les plus intéressants de l'histoire de la théologie dans la seconde moitié du XVIII^e siècle.

I. CONTROVERSE SUR LA PAUVRETÉ RELIGIEUSE. — 1^o Prédicateur renommé, Concina ne fut amené à la controverse que par une occasion toute fortuite. Pendant un séjour à Rome, s'entretenant sur la pauvreté avec le maître général de l'ordre, Thomas Ripoll, celui-ci lui montra un opuscule du P. Raphaël de Pornasio, *De communi et proprio religiosorum*, paru avec l'approbation du cardinal Orsini, archevêque de Bénévent, plus tard Benoît XIII. L'opuscule avait été dédié au P. Thomas Pipia, maître général de l'ordre et dans la suite cardinal. Concina, ayant pris connaissance de cet écrit, en médita aussitôt une réfutation. Il commença par recueillir dans les principales bibliothèques de l'ordre les matériaux qu'il estimait nécessaires au travail projeté. En 1731, il consulte les manuscrits d'Ambrogio Taegi sur la réforme du couvent de Santa-Maria-delle-Grazie, à Milan; il trouve aussi quelques renseignements à la bibliothèque de Pavie, mais ce fut la bibliothèque du couvent de Saint-Dominique de Naples qui lui fournit la moisson la plus abondante de documents précieux. Ainsi muni, Concina fit paraître en 1736, sous le pseudonyme de Carolus Antonius Plantamura, sa réfutation de l'opuscule du P. Raphaël de Pornasio : *Commentarius historico-apologeticus in duas dissertationes tribu-*

tus; quarum altera anticriticis animadversionibus refellit ea, quæ adversus paupertatis disciplinam, a D. patriarcha Dominico constitutam, intemperantiori critice scriptis prodiderunt continuatores Bollandi; altera eandem disciplinam a laxioribus P. Raphaelis de Pornasio interpretamentis vindicat. Accedit dissertatio historica de origine disciplinæ regularis, primum in ordinem prædicatorum per B. Raymundum de Vineis, XXIII magistrum generalem ejusdem ordinis instauratæ, et questiuncula moralis de regularibus personatis, in-4°, Venise, 1736, 1745.

Dans la première dissertation, Concina réfutait la fable accréditée par les bollandistes et dont le P. Cuper, S. J., s'était fait le champion, *Acta sanctorum*, t. I augusti, in comment. prævis ad acta S. Dominici, § 33, 34, à savoir que saint Dominique aurait été présent au chapitre des Nattes et aurait emprunté à saint François ses vues sur la pauvreté. Dans la seconde dissertation, Concina combat l'opinion du P. de Pornasio prétendant que, du temps de saint Dominique, la pratique de la pauvreté était ce qu'elle fut au XVII^e siècle. Il montre au contraire que du temps de saint Dominique, on pratiquait la vie commune. Dans la dissertation historique sur Raymond de Capoue, il montre quels efforts ce général déploya pour rétablir l'antique discipline touchant la pauvreté. Enfin, dans la petite question, en appendice, Concina combattait l'opinion des théologiens prétendant que les réguliers peuvent, sans encourir l'excommunication ni pécher mortellement, fréquenter les théâtres ou les spectacles. Contre le *Commentaire* parut une lettre du P. Gonzalve Carattini, O. P., professeur au gymnase Sainte-Anastasia, à Vérone. Cette lettre remplie d'insolences à l'adresse de Concina n'était pas signée. De leur côté, les bollandistes, pour défendre Cuper, déléguaient Jean Limpenius. Suivant lui, Cuper n'avait fait qu'invoquer l'autorité du *Speculum* des mineurs, où se trouve relaté l'épisode du chapitre des Nattes.

2^o Après une station prêchée à la basilique Saint-Laurent *ad Damasum*, à Rome, Concina reçut de plusieurs personnages, en particulier de la part du cardinal Ottoboni, la plus pressante invitation à faire paraître au plus tôt l'ouvrage attendu sur la pauvreté religieuse. De retour à Venise, Concina publia son livre qu'il dédia au cardinal Anibale Albano, du titre de Sainte-Sabine : *Disciplina apostolico-monastica dissertationibus theologicis illustrata et in duas partes tributa, in quarum una de voto paupertatis vitæ communi circumscripto, in altera de cæteris ejusdem disciplinæ capitibus præcipuis disseritur. Accedunt selecta quædam veterum theologorum monumenta*, in-4°, Venise, 1739, 1740. Il y exposait la théorie du vœu de pauvreté, comme contrat bilatéral entre la religion et le religieux, de telle sorte que si l'un des contractants manque à son engagement, l'autre se trouve également délié de ses obligations. Dist. II, c. I, p. 84. Deux autres dominicains, les PP. Carattini et Millante protestèrent. Millante, professeur de théologie à l'Athenæum de Naples, plus tard évêque de Stabies, composa contre Concina un ouvrage intitulé : *Fr. Pii Thomæ Millante ex-vicarii generalis sanctæ Mariæ Sanitatis ord. præd... vindiciæ regularium in causa monasticæ paupertatis*, in-4°, Naples, 1740. Millante soutenait qu'il était équitable de laisser aux docteurs *cæterisque in studiis litterarum impallescibus*, un pécule pour pouvoir se procurer quelques douceurs. Pour ne pas rendre publiques des discussions au sein d'un même ordre, Concina avait pris la résolution de ne pas répondre. Millante, au contraire, fit recommander son ouvrage par le *Journal de Trévoux*. Ainsi, il se fit parmi les religieux de toutes couleurs de chauds partisans. On avait aussi à se venger de la dissertation contre les bollandistes. On voulait arracher à l'*Index* la condamnation de la *Disciplina apostolico-*

monastica, mais le cardinal An. Albano, à qui le livre avait été dédié, le sauva de la censure. Trois ans plus tard, le P. Carattini publia contre le même ouvrage : *Vita claustralis a Christo servatore exemplo, atque hortatu inducta, ab apostolis more comprobata, et a SS. patriarchis toto orbe propagata, ac diffusa, variis dissertationibus illustrata. Opus critico-historico-theologicum in tres partes tributum, in quarum altera agitur de voto paupertatis adversus auctorem commentarii duplicis et disciplinæ apostolico-monasticæ, in-4^o, Vérone, 1743. L'ouvrage était dédié au P. Aloysio-Maria Lucini, commissaire général du Saint-Office, à Rome.*

Carattini s'attachait à prouver la légitimité du pécule et essayait de démontrer que les papes, les conciles, et même les fondateurs d'ordres l'avaient prévu. Concina répondit par *Defensio decretorum concilii Tridentini et apostolicarum constitutionum Ecclesiæ Romanæ in causa paupertatis monasticæ adversus duos libros in scriptos: Vita claustralis et Vindicix regularium*. Ayant extrait neuf propositions de la *Vita claustralis*, qu'il jugeait dignes d'être censurées, il les envoya avec son ouvrage au cardinal Passionei. Celui-ci, après en avoir référé à Benoît XIV, remit le livre de Carattini à la S. C. de l'Index. Le premier censeur délégué était un augustin, préfet du palais apostolique et partisan du pécule ; Passionei obtint que l'on nommât un autre censeur : le P. Aloysio Maria à Turre, procureur général des moines du Mont-Cassin. Son rapport concluait à la condamnation du livre. Le cardinal Lucini écarta la sentence. On nomma alors un troisième censeur, le cardinal Besuzzi, qui, après plusieurs mois d'examen, conclut à la correction de certaines propositions de Carattini. Tout heureux d'avoir échappé à une condamnation complète, celui-ci n'en publia pas moins une lettre intitulée : *Epistola ΕΕΗΓΗΤΙΚΗ quarumdam operis Vita claustralis propositionum, ab auctore ejusdem operis ad amicam scripta et per modum appendicis operi annexa*, Vérone, 1744. Il amendait quelques-unes de ses propositions, mais n'en continuait pas moins ses attaques contre Concina. Le cardinal Passionei eût voulu faire condamner cet écrit, mais à dessein, on omit de le faire prévenir le jour de la séance de la Congrégation. Cf. Sandelli, *Epist.*, xvi, op. cit., p. 27 sq. Pour ne pas envenimer la querelle, le général de l'ordre imposa silence à Concina.

3^o En 1745, prêchant à Rome dans la basilique des Saints-Apôtres, Concina demanda et obtint du pape l'autorisation de répondre à Carattini. Il le fit par la publication de sa *Defensio decretorum... Accedunt Censura in censuram Disciplinæ apostolico-monasticæ et Animadversiones in Epistolam exegeticam P. G. C.*, in-4^o, Bologne (Venise), 1745 ; in-8^o, 1758. La même année, il publiait contre Carattini : *Epistola ad Polycarum virum cl.*, in qua B. Nicolai Justiniani Veneti monachatus a fabulis, vanisque commentis asseritur, in-4^o, Venise, 1745 ; Trente, 1746 ; 1755. Nicolas Justiniani, moine du Mont-Cassin, plus tard évêque de Vérone, avait publié à Venise, en 1743, une lettre ad *Anicum*, contre Carattini.

II. CONTROVERSE SUR LE JEÛNE. — 1^o En 1739, Copellotti, prêtre de Plaisance, publia avec le concours d'un autre prêtre, l'abbé Cazali : *Dissertazione teologico-morale critica intorno all' incompatibilità del digiuno col mangiar delle carni... in risposta all' apologia della dissertazione del dottor Alessandro Mantegazzi*, in-8^o, Venise, 1738 [1739]. Le but de cette dissertation était de combattre la doctrine établie par Mantegazzi, autre prêtre de Plaisance, dans un écrit intitulé : *De jejunio cum esu carnum conjungendo*, Plaisance, 1737. Il y enseignait que ceux qui sont légitimement dispensés de l'abstinence ne sont pas dans tous les cas dispensés du jeûne. L'évêque de Borgo-San-Donnino avait déjà tenu cette doctrine dans une ordonnance pour son

diocèse. Dans leur dissertation, Copellotti et Cazali soutenaient que le jeûne est un tout indivisible qui consiste à garder l'abstinence et à ne faire qu'un seul repas par jour. Ainsi quiconque est dispensé de l'abstinence se trouve par ce seul fait soustrait à la loi du jeûne. Et ils concluaient que les particuliers aussi bien que les communautés, à qui l'on permet pour des raisons légitimes de ne pas garder l'abstinence pendant le carême, sont complètement dispensés de la loi du jeûne. Concina ayant pris connaissance de l'autographe de cette dissertation avait tenté, mais en vain, d'en empêcher la publication. Il obtint néanmoins la permission de copier les témoignages des plus graves théologiens sur lesquels Copellotti et Cazali s'étaient appuyés. En l'espace de vingt-cinq jours, il eut composé un livre intitulé : *La quaresima appellante dal foro contenzioso di alcuni recenti casisti al tribunale del buon senso, e della buona fede del popolo cristiano sopra quel suo precetto del digiuno da accoppiarsi coll'uso delle carni, permesso pel solo nocumento del cibo quaresimale*, in-4^o, Venise, 1739, 1744, 1756. Il y réfutait la doctrine de la dissertation en s'appuyant sur l'autorité des papes, des canonistes et des théologiens. Vivement attaqué, il fit paraître, la même année 1739, une seconde édition de son ouvrage avec une *Apologetica præfatione*.

2^o La lutte n'en continua pas moins. Le P. Fr. Berlendi, théatin, pour venger Antonin Diana, théatin lui aussi, vivement pris à parti par Concina, composa une lettre dont l'impression à Venise lui fut refusée. Elle parut à Lucques sous ce titre : *Lettera responsiva ad un amico intorno al libro intitolato Quaresima appellante, e sua prefazione apologetica*, Lucques, 1739. Le P. Valsecchi, O. P., de Vérone et professeur de théologie à l'Athénæum de Padoue, répondit à Berlendi, par un écrit, paru à Venise, sans nom d'auteur : *Riflessioni sopra la lettera responsiva ad un amico intorno alla quaresima appellante*, in-8^o, Venise, 1740. Une réplique de Berlendi est restée manuscrite, mais un auteur anonyme nous en a conservé le canevas dans une lettre très brève, publiée à Brescia, en 1750, sous ce titre : *Lettera istorico-critica di un sacerdote sopra tre punti concernenti la questione del probabilismo e probabiliorismo*. Voir le jugement de Zeni sur les opuscules de Berlendi et de Valsecchi dans *Cl. Apostolo Zeno*, t. III, p. 209, 279.

3^o En 1740, la lutte continue contre le *Carême appellant*. Le P. Hercule Monti, S. J., de Modène, commence ; puis avec le P. Cocconati, S. J., il publie à Lucques : *Difesa della dissertazione teologico-morale critica de' Signori Abb. Pietro Copellotti e Bartolommeo Casali, esposta in alcune riflessioni sopra il libello intitolato: la Quaresima appellante*. Dans cette diatribe, Monti traitait Concina de disciple d'Arnauld et de Pascal, p. 4 ; d'homme pire que Luther et que Mélanchthon, p. 112 ; de violateur de la foi publique, de calomniateur et de janséniste. Il disait encore que, pour pouvoir mieux répondre, il avait retenu pendant plusieurs mois l'autographe de la *Dissertazione teologico-morale*, p. 1, 87. Cependant l'intention de Concina était de ne pas répondre, *Storia del probabilismo*, t. I, A chi legge, p. xxv, mais Monti l'ayant mis au défi de le faire, car il aurait peur, disait-il, de voir se lever contre lui toute une armée d'écritvains, p. 5, il n'hésita plus et composa une *Apologeticam dissertationem* (1740), qui parut en appendice au t. II de l'*Histoire du probabilisme*. Elle fut aussi ajoutée à la troisième édition de la *Quaresima appellante*, Venise, 1744. Monti ne répliqua pas.

4^o La querelle étant venue jusqu'à Benoît XIV, il fit examiner attentivement la chose et approuva la sentence de Concina, et le 30 mai 1741, il lançait l'encyclique *Non ambigimus*, où il déclarait *servandam scilicet esse unicam contestationem sicut alias hic Romæ ac nos ipsi hoc anno urgentibus causis dispensantes expresse*

præscripsimus... conscientiam uniuscujusque vestrum onerandam esse duximus. De nombreuses discussions s'engagèrent sur la valeur comminatoire de ce document pontifical. Les uns prétendaient qu'il ne s'agissait que d'un conseil et non d'un précepte; d'autres, que cette sentence ne s'adressait qu'aux moines; certains, qu'elle ne visait que ceux qui avaient obtenu dispense de la nourriture quadragesimale; enfin, il s'en trouva pour dire que Benoît XIV n'avait parlé que comme docteur privé et que son jugement était rapportable. C'est alors que, le 22 août de la même année 1741, le pape publia une seconde encyclique *In suprema*, pour expliquer la première. La conclusion était: *Nemine excepto unicam comestionem servandam declaramus et edicimus, quemadmodum unicuique expresse præscribimus, atque præcipimus.* Concina composa un bref commentaire des deux encycliques. Il l'intitula: *La disciplina antica e moderna della Romana Chiesa intorno al sacro quaresimale digiuno, espressa ne' due brevi: Non ambigimus, et In supremâ del regnante sommo pontefice Benedetto XIV, illustrata con osservazioni storiche, critiche e teologiche*, in-4°, Venise, 1742, 1756. Le commentaire était dédié au cardinal Passionei. Sandelli, *op. cit.*, Lettera 1^a, 17 février 1742.

5° Ces deux décisions pontificales ayant donné lieu en Espagne, et en particulier dans le diocèse de Compostelle, à beaucoup de discussions, pour couper court à toute fausse interprétation, Benoît XIV adressa, sur ces matières, un rescrit à l'archevêque de Compostelle (8 juillet 1744). Sur le conseil du cardinal Passionei, cf. *Epist.*, XIII, XIV, p. 21 sq., 24, Concina fit un commentaire de ce rescrit. Il parut sous ce titre: *In rescriptum Benedicti XIV, ad postulata septem archiepiscopi Compostellæ, jejunii legem spectantia, commentarius theologicus*, in-4°, Venise, 1745, 1755. Il s'attachait surtout à montrer que le rescrit pontifical n'était pas la promulgation d'une loi nouvelle dans l'Eglise, mais qu'il n'était que le rappel de l'ancienne discipline. Ce commentaire ainsi que ceux qui accompagnèrent les deux encycliques de 1741, reçurent la haute approbation de Benoît XIV, dans une Lettre circulaire adressée aux patriarches, aux primats et métropolitains de l'Eglise catholique. Cf. encyclique *Libentissime*.

III. HISTOIRE DU PROBABILISME. — 1^o Œuvre. — 1. On a dit que Concina avait entrepris l'*Histoire du probabilisme et du rigorisme*, directement contre les jésuites. Plusieurs auteurs, Patuzzi, en particulier, ont réfuté cette opinion. Concina explique lui-même la genèse de cet ouvrage. *Storia del probabilismo, A chi legge*, p. xxvi. Dans la *Dissertazione teologico-morale critica*, publiée par Cazali et Copellotti, au sujet du jeûne, ces auteurs avaient longuement parlé de la probabilité réflexe et directe. Concina avait répondu dans la *Quaresima appellante* en exposant brièvement la théorie de la probabilité. Le P. Monti, S. J., en termes très vifs avait combattu la notion de la probabilité d'après Concina. Il le renvoyait, disait-il, *Difesa della dissertazione*, p. 13 sq., à Copellotti, à Cazali, à Segneri, à Camargo. Malheureusement, pour la thèse de Monti, Concina se montra docile à ses conseils et se mit à étudier les auteurs en question. Au bout de sept mois, il sortit de cet examen, un livre intitulé: *La morale evangelica contenente i punti fondamentali*. Le manuscrit ayant été remis au vicaire général de la congrégation, celui-ci délégua d'abord le P. Jean Bernard de Rubeis qui s'excusa; plusieurs autres déclinerent après lui l'office de reviseur du livre, *timebant plerique rebus suis, et PP. Societatis plus æquo verebantur*, dit Sandelli, *op. cit.*, p. 36. Ne sachant que faire, Concina parla de ses difficultés au P. Joseph-Augustin Orsi, maître du sacré-palais et qui fut dans la suite cardinal; puis, aidé du cardinal Nereo Corsini, protecteur de l'ordre, il obtint que l'on déléguât le P. Fortunato Tamburini. Ce dernier se dé-

clara pour la prompte publication du livre. Mais en y réfléchissant davantage, Corsini et Orsi jugèrent peu prudent de s'éloigner de la façon d'agir ordinaire. Le manuscrit fut donc renvoyé au général de l'ordre, avec prière de le faire examiner et de donner l'imprimatur le plus tôt possible. Les examinateurs nommés furent les PP. Ricchini, *socius* du général, et dans la suite maître du sacré-palais, et Schiara, bibliothécaire de la Casinate. Ils retinrent le manuscrit plus d'un an et y firent de nombreux changements et coupures. Concina, impatient, fit savoir aux examinateurs que s'ils tardaient encore, il donnerait son manuscrit à une personne étrangère à l'ordre qui pourrait le publier en son propre nom. L'imprimatur et l'approbation du général furent aussitôt envoyés; mais, en même temps, le manuscrit était remis directement à l'inquisiteur à Venise, avec prière de le livrer à l'imprimeur, tel quel, sans que Concina pût le revoir. Cependant, ayant obtenu, non sans difficulté, de l'imprimeur, la permission de parcourir son manuscrit, quelle ne fut pas sa stupéfaction en voyant, combien on l'avait mutilé. Le titre lui-même n'avait pas été respecté: *La morale evangelica contenente i punti fondamentali*, était devenue: *La giustificazione di Fr. Daniele Concina*. Il réclama, mais en vain; on lui répondait toujours que l'ouvrage ne serait pas reçu avec faveur, si le titre déplaisait. Voyant cela, sans se décourager, Concina se remit au travail, et remaniant tout ce que ses censeurs avaient cru devoir changer, il composa un ouvrage beaucoup plus considérable encore que le premier et qu'il dédia au cardinal Nereo Corsini, sous ce titre: *Della storia del probabilismo e rigorismo, dissertazioni teologiche, morali, critiche, nelle quali si spiegano, e dalle sottigliezze de' moderni probabilisti si difendono i principi fondamentali della teologia cristiana. Si aggiugne sulla fine una confutazione di certo libretto intitolato: Difesa della dissertazione ec., de' signori Copellotti, e Cazali contro il altro libro, che ha per titolo: la Quaresima appellante*, in-4°, Venise, 1743, 1748.

2. La *Storia del probabilismo e rigorismo* se compose de cinq dissertations réparties en deux tomes. Le 1^{er} comprend deux dissertations: dans la première, Concina fait l'histoire du probabilisme; dans la seconde, il examine trois lettres du P. Paul Segneri sur le probabilisme. La troisième dissertation est consacrée à l'examen des principes fondamentaux du probabilisme exposés dans la troisième lettre sur le probabilisme, attribuée à Segneri. Dans la quatrième dissertation, l'auteur expose la vraie doctrine de l'Eglise en morale, par opposition à la morale relâchée de certains casuistes modernes. Dans la cinquième, il examine un certain nombre de propositions censurées, comme entachées les unes de rigorisme, les autres de laxisme. Enfin, en forme d'appendice au t. II, se trouve la *Dissertazione apologetica contro il libro intitolato: Difesa della dissertazione teologico-morale critica*, de Copellotti et de Cazali.

3. Aussitôt après l'apparition du livre, il vint à Concina des approbations de toutes parts. Cf. *Epistolæ clarorum virorum ad P. Danielelem Concinam*, en appendice à la vie par Sandelli, *Epist.*, III, p. 5; IV, p. 9; V, p. 11; VII, p. 13; XV, p. 25. Benoît XIV fit savoir au général tout le gré qu'il avait à son ordre d'avoir fourni un tel défenseur de la morale chrétienne. En même temps, par l'intermédiaire du cardinal Passionei, le pape demandait à Concina de dresser une liste des propositions extraites des livres de casuistes et qui lui paraîtraient mériter une condamnation. Cf. *Lettere*, IV, p. 6 sq., du cardinal Passionei à Concina, 22 décembre 1742. Concina se mit à l'œuvre et envoya au cardinal Passionei une liste de 126 propositions (216 d'après Reusch, *Index*, t. II, p. 82). Ces propositions restèrent longtemps sans être examinées. Cf. *In commentario*

præcipuæ encyclicæ ejusd. pontificis adversus usuram, p. VIII, *Epistola nuncupatoria*.

2^e Polémiques. — 1^{re} phase. — a) Les moralistes de la Compagnie de Jésus, se sentant atteints dans l'œuvre de Concina, avaient affecté tout d'abord un superbe dédain, en plaignant l'éditeur; mais, le succès étant venu, ils changèrent de tactique et commencèrent à dénigrer Concina. Après avoir empêché la traduction de l'*Histoire du probabilisme*, entreprise par un prêtre de Feltre, du nom de Ridolfi, pour les pays de langue allemande, ainsi qu'il ressort d'une lettre écrite par un autre prêtre de Feltre, en date du 26 juin 1744, à l'imprimeur Occhi, Sandelli, *op. cit.*, p. 49, ils entrèrent eux-mêmes en campagne. Le premier qui attaqua l'ouvrage de Concina fut le P. Jacopo Sanvitale. Il le fit dans une brochure que ses confrères lui défendirent de faire paraître à Venise. Elle parut à Lucques, elle était intitulée : *Giustificazione dei più personaggi, e di altri soggetti ragguardevoli contro le accuse disseminate a loro pregiudizio*, Lucques, 1744. Ce fut le P. Vincent-Marie Dinelli, O. P., qui se chargea de la réponse; il le fit en vers élégiaques : *De querelis probabilistarum ad Danielelem Concina*, in-4^o, Vérone [Lucques], 1744. Sanvitale répliqua : *Querele della giustificazione*; il y reprenait toutes les accusations portées contre Concina par Millante et Carattini. Dinelli composa alors un *secundum sermonem*; enfin, Concina fit paraître une apologie de son *Histoire du probabilisme*, sous ce titre : *Osservazioni critiche-morali in difesa della storia del probabilismo; e del rigorismo, contro il libro intitolato : Giustificazione di più personaggi ed altri soggetti ragguardevoli, etc.*, Pesaro, 1744.

b) La Compagnie, trouvant insuffisant le P. Sanvitale, chargea de l'attaque le P. Nicolas Ghezzi, déjà connu par de nombreuses publications. Il prépara donc un *Specimen supplementorum*, dont l'*Histoire du probabilisme*, selon lui, avait grand besoin. Déjà, il avait obtenu l'imprimatur de la Compagnie; de plus, présenté à l'inquisiteur de la foi, à Milan, où il devait paraître, le livre avait été approuvé par l'examineur délégué. Mais voici que, d'une façon fort inattendue, le titre du livre d'abord, puis le jugement de l'examineur, puis le manuscrit lui-même sont demandés à Rome. Ghezzi, pour ne pas perdre de temps et dépister l'Inquisition romaine, s'empresse de retirer son livre et l'envoie à Jean-Dominique Mansi, le plus célèbre probabiliste du temps, avec prière de faire paraître l'ouvrage, à Lucques, où il se trouve. A peine commencée, l'édition dut être arrêtée. L'auteur de ce retard fut un prêtre florentin, Jean Lami. Très connu pour ses ouvrages, il écrivit lui-même au général des jésuites pour se plaindre des attaques que des membres de sa Compagnie ne cessaient de diriger contre les personnages les plus recommandables par leur savoir et leurs vertus. Il lui représentait, en même temps, que s'il n'y mettait bon ordre, toute la Compagnie pourrait avoir à en souffrir. Le général des jésuites fit savoir très officieusement à Lami qu'il ne s'ensuivrait rien de fâcheux pour lui; en même temps, il donnait ordre de supprimer une satire qui devait paraître contre Lami, mais le factum dirigé contre Concina n'en restait pas moins. Cf. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 822. Grâce aux protections qu'avait su se gagner Ghezzi, l'édition du *Specimen* fut reprise, mais à la condition qu'au fur et à mesure les pages seraient envoyées à Rome, pour y être corrigées. Enfin le livre parut sous ce titre : *Saggio di supplementi teologici morali critici, di cui si abbisogna la storia del probabilismo e rigorismo*, in-4^o, Lucques, 1744. Cet ouvrage contenait sept dialogues entre deux chevaliers : Philandre et Eudoxe. Ils ont été un peu effrayés à l'apparition de l'*Histoire du probabilisme*; mais Ghezzi les console et leur recommande de se tenir en paix. Puis il fait la critique

de l'ouvrage, sans entrer dans le vif de la question. Concina qui, vers ce temps, se rendait à Rome, passa par Lucques et réussit à se procurer un exemplaire des Dialogues de Ghezzi. Il l'emporta à Florence et, s'étant arrêté au couvent de San-Marco, en quinze jours il eut préparé une réponse. Les partisans de Ghezzi essayèrent bien de mettre obstacle à sa publication, mais les éditeurs ayant découvert la manœuvre, passèrent outre. Cf. *Novelle fiorentine*, an. 1744, p. 367. L'ouvrage parut sous ce titre : *Esame teologico del libro intitolato : Saggio di supplementi...*, in-4^o, Pesaro [Venise], 1745.

c) Cependant le P. Sanvitale ne se tenait pas pour battu, il entra en scène avec une brochure intitulée : *Spiegazione breve e sincera di alcune proposizioni inscrite nella giustificazione di più personaggi, e risposta alle osservazioni critiche e morali*, Lucques, 1745. Cet écrit, de l'aveu même des Pères de la Compagnie, était sans valeur aucune. Deux autres jésuites vinrent à la rescousse : les PP. Zaccharia et Ghezzi. Zaccharia ne put examiner que les cinq premiers chapitres de l'écrit de Concina, et il publia, sans nom d'auteur, ses *Osservazioni sopra i primi capitoli dell'Esame*, etc., Bastia [Lucques], 1745. De son côté, Ghezzi reprit quelques points omis ou légèrement touchés par Concina. Il donna à son écrit ce titre : *Riflessioni sull'Esame teologico ecc. proposte al M. R. P. F. Dan. Concina da Niccolò Ghezzi della C. di G.*, Lucques, 1745.

d) Les jésuites se déclarèrent victorieux et répandirent partout le bruit que Concina ne pouvait plus répondre. En même temps, ils manœuvraient assez habilement pour gagner les membres de la S. C. de l'Inquisition et circonvenir le pape lui-même. Il fut résolu que l'on défendrait à Concina d'écrire sur ces matières, à l'avenir. Concina, qui prêchait alors à Naples, vint à Rome, et apprit tout ce qui s'y tramait. S'étant fait accompagner du P. Orlandi, procureur général des célestins, il se rendit chez l'assesseur du Saint-Office, Guglielmo; là, il apprit, en effet, que la S. C. voulait qu'il n'écrivît plus contre Sanvitale et Ghezzi. Certains même étaient d'avis d'étendre cette défense à tout l'ordre dominicain et à Concina en particulier sur toutes les questions du probabilisme. La décision de la S. C. avait été notifiée en même temps au général des dominicains, le P. Thomas Ripoll, et au général des jésuites, de Retz, par une lettre du 22 février. Il y était dit : *Sibi (Ripoll) a suprema S. Officii Congregatione in mandatis datum, ut expresse inhiheret suis, et nominate ipsi Concinae, ne quid amplius de probabilismo adversus Ghetium aliosque Societatis Jesu scriptores vulgaretur*. De son côté, de Retz notifiait aux provinciaux de la Compagnie la décision de la S. C. par une lettre du 19 mars 1746. Cf. *Collection mss. des ordinations S. J.*, Munich, 1, 61 (33). Concina, pourtant, ne se laissa pas déconcerter par la défense du général. Voulant tirer l'affaire au clair, il en conféra avec le P. Joseph-Augustin Orsi, maître du sacré-palais. Celui-ci en entretint à son tour le cardinal Nereo Corsini, protecteur de l'ordre, qui se rendit auprès du pape et lui demanda verbalement quelques éclaircissements. Dans une lettre au général des dominicains, il expliqua ensuite, au nom du pape, le sens de la première défense. Le souverain pontife interdisait toute nouvelle attaque ou réplique entre Concina, Sanvitale et Ghezzi, mais il déclarait que jamais sa pensée n'avait été de défendre aux dominicains en général d'enseigner, d'écrire et de défendre la doctrine du probabilisme, qui est la plus plausible et la plus sûre. En même temps, le pape demandait au général de faire parvenir ces explications à tous ceux qui auraient reçu la première défense. Orsi adressa une copie de cette lettre du cardinal Corsini à Concina. Mais les jésuites feignirent d'ignorer ces explications

nouvelles et continuèrent leurs attaques contre lui.

2^e phase. — Le succès de Sanvitale et de Ghezzi avait été assez douteux, aussi fit-on sortir des rangs de la Compagnie d'autres défenseurs du probabilisme. On choisit le P. Lecchi, célèbre professeur de mathématiques, et le P. Bovio, professeur de théologie, au collège de la Compagnie, à Milan. Pour ne pas voir aussitôt leurs livres interdits, s'ils paraissaient en Italie, les deux Pères partirent pour la Suisse et se fixèrent à l'abbaye bénédictine d'Einsiedeln, alors toute dévouée à la Compagnie. C'est là qu'ils firent paraître leurs ouvrages. Celui du P. Lecchi avait pour titre : *Avvertenze contrapposte alla storia del probabilismo scritta dal P. Concina e indirizzate ad un erudito cavaliere*, in-4^o, Einsiedeln, 1744. Bovio intitula sa dissertation : *Dell' uso delle opinioni in materie morali, dissertazione teologica, in cui si espongono semplicemente l'origine e lo stato della quistione colle sentenze diverse dei dottori cattolici*, in-4^o, Einsiedeln, 1744. Comme les autres, Lecchi ne s'attacha qu'à des points de détail sans toucher aux principes mêmes de l'Histoire du probabilisme. Son livre, d'ailleurs, n'avait pas le ton violent des précédents. Bovio, de son côté, affecta d'ignorer complètement Concina et ne le cita jamais. Tout d'abord Concina avait eu la pensée de ne pas répondre, mais craignant que l'on ne prit son silence pour une défaite, il composa un ouvrage qu'il intitula : *Esplicazione di quattro paradossi, che sono in voga nel nostro secolo. Riflessioni sopra i due libri de' RR. PP. Lecchi e Bovio intitolati : Avvertenze, ecc. Dissertazione, ecc. Si premette un succinto ragguaglio de' libri stampati in difesa e del probabilismo e di altri punti morali*, in-4^o, Lucques, 1746; Venise, 1750. L'ouvrage était dédié au cardinal Angelo-Maria Quirini. Après avoir énuméré les livres publiés par certains théologiens qu'il appelle *mammillaristes*, défenseurs de l'opinion de Benzi, Concina commence l'exposé des quatre paradoxes : 1^o du rigorisme et du tutorisme; 2^o de la prudence et du prétendu zèle selon la science tant recommandé par les auteurs de la morale relâchée; 3^o de la prétendue charité dont on doit user à l'égard des auteurs qui écrivent en faveur de la morale relâchée, et qui soutiennent des opinions pernicieuses; 4^o de la paix qui doit régner parmi les théologiens catholiques. A ces quatre paradoxes, Concina en ajoutait un cinquième, spécialement dirigé contre Mansi, prêtre de la congrégation de la Mère de Dieu et probabiliste très connu. Il était auteur de la préface aux dialogues de Ghezzi. Déjà Concina dans son *Esame teologico*, etc., avait combattu les opinions de Mansi sur les atouchements qu'il disait légitimés, en certains cas, par la coutume des pays, ou par l'amitié. Cette opinion avait été exposée par Mansi, dans son traité *De casibus et excommunicationibus reservatis*, Lucques, 1725. Il répliqua à Concina par une lettre A. R. P. *Danieli Concina ord. præd. theologo absolutissimo, S. Lucæ e Collegio S. Mariæ Curtis Orlandingorum, die 6 julii 1744*. Dans le 5^e paradoxe, Concina déclarait qu'en particulier, la doctrine de Mansi sur les atouchements était digne d'être déferée à l'Index. Sarteschi s'empara de cette parole et écrivit, cf. *De scriptoribus congregationis clericorum regularum Matris Dei*, p. 354, que Concina avait lui-même déferé Mansi à la S. C. de l'Index et avait répandu le bruit de sa condamnation. Après avoir exposé la doctrine de Mansi dans son 5^e paradoxe, Concina reproduisit une lettre en latin, à lui adressée par Mansi, et il y faisait quelques remarques. Enfin, il ajoutait ses observations sur les livres des Pères Lecchi et Bovio, à l'adresse des rédacteurs du *Journal de Trévoux*. C'est contre eux aussi qu'était dirigé l'écrit intitulé : *Addizione di alcune brevi osservazioni sull'Estratto, che i RR. PP. Trivolziani hanno fatto del libro del P. Milante intitolato : Vindiciæ regularium, etc.*

Cependant l'*Esplicazione di quattro paradossi*, etc., avait le plus grand succès. Sanvitale, octogénaire, à moitié aveugle, ne put se contenir et il publia à Lucques une misérable brochure intitulée : *Paradossi veri contrapposti al libro intitolato : Esplicazione di quattro paradossi, che sono in voga nel nostro secolo. Esame pur anche di certo libro intitolato : Riflessioni sopra le avvertenze e dissertazione contrapposte alla storia del probabilismo*, Aquilée, 1746.

En France, le livre de Concina fut particulièrement bien accueilli. Le P. François du Four, O. P., professeur de théologie à l'Académie de Toulouse, en donna une traduction française, sous ce titre : *Explication de quatre paradoxes qui sont en vogue dans notre siècle, avec une préface dans laquelle on rend compte de ce qui s'est passé en Italie à l'occasion de l'Histoire du probabilisme et de la condamnation des nouveaux mammillaires...* Ouvrage traduit de l'italien et augmenté d'une relation exacte des disputes sur la morale qui se sont élevées par delà les monts, depuis 1739. Et un recueil des décrets portés par N. S. P. le pape Benoît XIV, contre plusieurs opinions relâchées. Par M. le chevalier Philalethi, à Avignon, 1752. Dans une lettre, du 13 octobre 1752, du Four dit à Concina tout le bien que son livre pourra faire en France où « certaines gens (en particulier à Paris) ne cessent de répandre que le pape, le général des dominicains et le P. Ricchini sont des jansénistes décidés ». Dans une autre lettre du 2 avril 1753, du Four annonce à Concina que les quatre éditions de son livre ont été enlevées aussitôt. Il comptait aussi entreprendre une traduction de l'Histoire du probabilisme.

a) Ni Lecchi ni Bovio n'ayant réussi, deux autres jésuites entrèrent en lice : les PP. Jean-François Richelmi et Gaspar-Joseph Gagna. Richelmi publia : *Saggio di avvertimenti sopra l'opera del P. Concina intitolata : Della storia del probabilismo, etc.*, in-4^o, Venise, 1745. L'ouvrage était dédié au cardinal Quirini. On usait de la même tactique : se servir du ridicule pour ne pas avoir à discuter les principes. L'ouvrage de Gagna était intitulé : *Lettere d'Eugenio Apologista delle dissertazioni della storia del probabilismo e del rigorismo ad un collega del P. Daniello Concina*, in-4^o, Venise, 1745. Cet ouvrage singulier était aussi dédié au cardinal Quirini. Il se composait de 14 lettres ou dialogues; la mise en scène devait assurer à l'ouvrage, dans le grand public, un accueil favorable. Les personnages y étaient nombreux et Gagna, à dessein, les avait pris dans tous les rangs. Rien n'y manquait, de temps en temps même, les dialogues étaient coupés par des auditions musicales. Cf. Sandelli, *op. cit.*, p. 115. Concina répondit en même temps à Richelmi et à Gagna par quatre lettres dont on conserve des copies manuscrites en quelques bibliothèques. Elles étaient intitulées : *Lettere ai RR. PP. Richelmi e Gagna autori delle due opere intitolate Saggio di avvertimenti, ecc. et Lettere di Eugenio apologista, ecc., contro la storia del probabilismo e del rigorismo*. Patuzzi a donné un exemplaire de ces lettres dans la *Lettera ad un amico* XCIX.

b) En 1748, Sanvitale fait paraître un écrit intitulé : *Raccolta di molte proposizioni estratte dalla storia del probabilismo e rigorismo impugnate come opposte al vero*, in-4^o, Aquilée [Vérone], 1748; Trente [Venise], 1751. Ce fut le P. Patuzzi, O. P., qui répondit pour Concina; il le fit en seize lettres qu'il intitula : *Lettere teologico-morali di Eusebio Eraniste all'autore della Raccolta delle molte proposizioni, ecc., in difesa dell'Istoria del probabilismo del P. Daniello Concina. Si aggiugne un distinto ragguaglio delle controversie letterarie passate tra il detto P. D. Concina ed i suoi avversari e de' libri stampati da una parte e dall'altra*, 2 in-8^o, Trente, 1751. Pour l'histoire de la controverse, voir

t. II, p. 335, 502; *registres des deux premiers volumes*, t. III, p. 476. Dans ces lettres, Patuzzi réfutait Sanvitale, Ghezzi et Gagna. Depuis les *Provinciales* de Pascal, disait-on, rien n'avait paru de plus parfait en ce genre. Patuzzi rendit de grands services par ces lettres qui jetèrent une plus vive lumière sur ces questions du probabilisme, ainsi qu'avait fait Thomas Lemos, pour les questions de la grâce. Mais dans la Compagnie, les lettres recevaient un tout autre accueil. On s'employa d'abord à les faire passer pour une œuvre abominable, sortie de l'enfer. Cf. *Epistolarum theologicorum-mor. Eusebii Eranistis*, édit. 1753, t. III, præf., p. xxx. On invoqua, mais sans grand profit, l'appui du bras séculier; le succès ne répondant pas à l'attente, on se tourna d'un autre côté.

c) Le P. Sanvitale publia contre Patuzzi : *Lettere teologico-morali a difesa dell' Istoria del probabilismo esaminate e dimostrate infette di falsità*, Trente [Venise], 1752; beaucoup de pages avaient été supprimées par la censure, aussi Sanvitale fit-il paraître une seconde édition à Lucques, 1752. Les lettres parurent ensuite en volume, Trente [Venise], 1753, il en fut donné aussi une traduction latine sous ce titre : *Epistolæ theologicæ morales ad defensionem Historiæ de probabilismo examinatæ, et falsi convictæ*, in-8°, Ingolstadt, 1753. Vers le même temps, un autre jésuite de Turin, le P. Balla, attaquait Concina dans un écrit intitulé : *Risposta alle lettere teologico-morali del P. N. N., sotto il nome di Eusebio Eraniste*, Modène, 1753, 1754. Aux quatre lettres qui composaient l'écrit primitif deux autres furent ajoutées et le tout parut de nouveau, à Venise, 3 in-8°, 1755-1756. Le P. Balla s'attachait surtout à ruiner la critique que Patuzzi avait faite de Gagna. On fit tant de bruit autour des lettres du P. Balla que l'on commençait à douter de l'efficacité de la réponse de Patuzzi. C'est alors qu'il reprit la plume et publia seize nouvelles lettres, sous ce titre : *Lettere teologico-morali in continuazione della difesa della storia del probabilismo e rigorismo, ecc., del P. Daniello Concina, ovvero confutazione della risposta pubblicata dal M. R. P. B. della C. di J. contro i due primi tomi delle lettere di Eusebio Eraniste*, 2 tomes (v et vi), Trente, 1754.

d) Mais les adversaires de Concina ne laissaient aucun repos à Patuzzi qui s'était constitué son défenseur. Le P. Zaccharia ne cessait d'attaquer, dans sa *Storia letteraria*, Concina et ses partisans. Patuzzi voulut, une fois pour toutes, ôter à Zaccharia le désir de continuer ses attaques. Il composa donc, vers 1755, un ouvrage en deux volumes. Déjà le second volume était imprimé quand un incendie, s'étant déclaré dans l'imprimerie, détruisit tous les exemplaires du 1^{er} et n'en épargna que très peu du 2^e. Zaccharia avait su se procurer quelques fragments de l'ouvrage; aussitôt, il composa trois lettres : *Lettere a preservativo contro due tomi d'Eusebio Eraniste, sgraziatamente incendiati in Venezia, quando l'autore ne procurasse una novella ristampa*. Il pensait avoir la partie belle; il avait compté sans la sage prévoyance de Patuzzi qui avait conservé l'autographe de son écrit. Comme d'ailleurs Balla venait de publier une cinquième lettre contre Concina et les lettres théologiques et morales, Patuzzi décida de reprendre l'édition si malheureusement arrêtée. L'ouvrage parut sous ce titre : *Osservazioni sopra vari punti d'istoria letteraria, esposte in alcune lettere da Eusebio Eraniste, dirette al M. R. P. Franc. Ant. Zaccaria, con due appendici, altra in risposta alla quinta lettera del M. R. P. Filiberto Balla, altra di documenti, etc., Opera dedicata a sua Eccellenza Marco Foscarini, cavaliere e procuratore di San-Marco, etc.*, 2 in-8°, Venise, 1756. Contre cet ouvrage, Zaccharia fit paraître : *Difesa della storia letteraria d'Italia e del suo autore contro lettere teologico-morali di certo P. Eusebio Eraniste*

ed altre lettere d'un mascherato Rambaldo Norimene. *Continuazione del tomo VIII della stessa storia*, in-8°, Modène, 1755. L'ouvrage était dédié au cardinal Quirini. Cf. Sandelli, *op. cit.*, p. 213; Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, etc., t. I, p. 312, note 1. Les répliques ne tardèrent pas : un autre dominicain, le P. Camillo Miglioli, de la congrégation de Sainte-Sabine, fit paraître contre la cinquième lettre de Balla : *Lettere di Agenore a Filarco suo amico intorno la quinta lettera del P. Fil. Balla e le censure di Fr. A. Zaccaria nel tomo VII, della storia letter. in difesa del P. Concina e di Eusebio Eraniste*, 2 in-8°, Venise, 1756. Cf. Sandelli, *op. cit.*, p. 215.

IV. LES CAS RÉSERVÉS. — 1^o Occasion. — En 1743, au temps des disputes entre Concina et les jésuites à propos du Carême appelant et de l'Histoire du probabilisme, un jésuite de Venise, le P. Bernardino Benzi (1688-1768), publia une dissertation intitulée : *Dissertatio in casus reservatos Venetæ dioceseos*, in-4^o et in-8^o, Venise, 1743. Le 8^e cas réservé était ainsi formulé : *Qualibet impudicitia cum monialibus facta, vel quocumque modo attentata*. Le casuiste se demandait : *An reservatione afficiatur, qui cum moniali peragat, vel attentet actus subinpuudicos de se veniales, v. g. velleicare genas, mammillas tangere, et solum ex pravo affectu vel ex prava intentione mortales?* Il répondait : *Negative, nam juxta nostram regulam octavam non nisi peccata per externam malitiam mortalia reservantur*. Pendant près d'un an, Concina ignore l'existence de cette dissertation; elle lui fut révélée par les PP. Jérôme de Castro Franco et Félix de Venise, tous deux capucins, qui lui demandaient de répondre. Mais Concina, alors surmené, ne put le faire. Ce fut le P. Fulgence Cuniliati, O. P., qui s'en chargea. A son instigation, le chanoine Oker adressa une lettre à Benzi où il l'exhortait ou bien à revenir sur la doctrine exposée dans le 8^e cas de conscience, ou plus simplement à supprimer dans la dissertation la page où se trouvait le passage incriminé. Mais Benzi ne voulut rien entendre, et dans une lettre du 4 janvier 1744, adressée à Oker, il défendait son opinion. Bien que Benzi fût lui-même l'auteur de cette lettre, elle était donnée comme d'une autre personne qui faisait son apologie. On y apportait comme preuve de la vérité de la doctrine contenue dans la dissertation, l'accueil que lui avaient fait tant de confesseurs et prédicateurs, et aussi la valeur personnelle de l'auteur qui depuis quinze ans était confesseur et avait enseigné la théologie morale, pendant huit ans, dans le collège de la Compagnie, à Venise. Voir BENZI, t. II, col. 719.

2^o Polémiques. — 1. Concina intervint dans le débat par deux lettres en latin : *Epistolæ theologicæ-morales ad illustrissimum et reverendissimum NN. [cardinal Quirini, évêque de Brescia] adversus librum inscriptum : Dissertatio, etc.*, in-4^o, Venise, 1744; Lucques, Rome. C'était la réponse à une demande d'explications du cardinal. Cf. *Explications des quatre paradoxes*, etc., trad. franç., in-12, Avignon, 1751, préface, p. 51. En même temps, Orsi, consultant de l'Index, était averti. La question fut soumise à Benoît XIV qui demanda un exemplaire de la dissertation et, en ayant pris connaissance, ordonna qu'elle fût aussitôt déferée au Saint-Office pour y être condamnée.

A Venise, les jésuites se mettent en mouvement. Le P. Villari gagne à sa cause Marco Foscareno, un des triumvirs de l'Académie de Padoue, en lui représentant que Benzi n'a composé cette dissertation que sur l'ordre du patriarche de Venise; que celui-ci l'a approuvée en la recommandant à tous ses curés. Foscareno s'étant laissé prendre, Villari l'excite alors contre Concina dont il faut à tout prix faire condamner les lettres. Foscareno y consent. Malheureusement un autre membre de la censure, Pasqualigo, a été tenu au

courant de tout. Sur son conseil, Concina raconte à Foscareno ce qui s'est passé, et sur le double témoignage de Concina et de Pasqualigo, Foscareno reconnaît qu'il a été joué par Villari. Les jésuites se tournèrent alors du côté de Rome. On prétendit défendre Benzi, en montrant que la doctrine de la dissertation était aussi celle des dominicains. Enfin, ils déférèrent à la S. C. de l'Index les lettres de Concina.

Le meilleur moyen d'en finir, disait-il, serait d'imposer silence aux deux partis. Mais voici qu'un décret solennel de la Sainte-Inquisition, en date du 16 avril 1744, condamnait la dissertation de Benzi, *tanquam continenter propositiones respective falsas, male sonantes, scandalosas, et piarum aurium offensivas; eademque prohibitionis damnat et vetat quascumque scripturas, seu libros editos, ejusdem libri defensionem continentes*. Sur cette condamnation, cf. Concina, *Apparatus ad theol. christ.*, t. II, p. 351; Reusch, *Der Index*, t. II, p. 818, 820; Döllinger, *Beiträge*, etc., t. III, p. 11 (reproduit un mémoire de Cordara, S. J., qui explique la condamnation de Benzi par la partialité des membres de la commission); Faure, *Commentarium*, p. 210. Benoît XIV avait exigé que Benzi se rétractât, ce qu'il fit. Cf. la formule de la rétractation dans Sandelli, *op. cit.*, p. 66, note. D'après les *Nouvelles ecclésiastiques*, 1744, p. 167, l'Inquisition aurait refusé la première rétractation de Benzi et ne l'aurait acceptée que sur un ordre formel du pape. Benzi s'était vu retirer tous ses pouvoirs à Venise; il alla à Padoue où le cardinal Rezzonico (plus tard Clément XIII) les lui rendit. Il alla ensuite à Belluno, puis revint à Venise, où, à la requête du nonce, ses pouvoirs lui furent aussi rendus. Cf. *Nouvelles ecclésiastiques*, 1752, p. 188. Un peu plus tard, le 22 mai 1745, Benzi eut encore un autre livre à l'Index, *Praevis tribunalis conscientiae seu tractatus theologicus moralis de sacramento poenitentiae*, Bologne, 1742. Cf. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 818.

A Venise, on fit tous les efforts nécessaires pour empêcher la publication des lettres de Concina, mais ce fut sans succès.

2. Les jésuites pourtant ne se tinrent pas pour battus. Le P. J.-B. Faure, à Rome même, publie un libelle intitulé : *All' autore delle due epistole contro la Dissertazione dei casi riservati in Venezia Avviso salutare, acciò conosca se stesso*, in-4°, Naples, 1744. Ce libelle avait paru peu avant la condamnation de Benzi; on lui donna aussitôt les plus grandes louanges. Cf. *Novella della Repubblica delle lettere*, an. 1744, p. 357. Après ce premier *monitum*, en parut un second, mais postérieurement à la condamnation, ainsi que le remarque l'auteur lui-même, p. v. Bien que le livre ne portât indication ni de lieu, ni d'auteur, le P. Faure fut vite reconnu pour en être l'auteur. Pour ne pas aller contre le décret du 16 avril 1744, il avait eu soin de protester qu'il n'entendait pas entreprendre une défense de Benzi, mais il voulait seulement montrer que les livres de Concina n'avaient aucune valeur. Les *Monita* arrivèrent à la connaissance du maître du sacré-palais qui en fit saisir 500 exemplaires chez le libraire Settari. Jeté en prison, il avoua que les deux *Monita* avaient été imprimés chez Mainardi et qu'ils avaient pour auteurs les PP. Faure et Castellini. Cf. de Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. I, col. 1798. Chez Faure, l'on saisit l'autographe des *Monita*, mais il prétendit les avoir copiés lui-même sur un autre manuscrit. Quoiqu'il en soit, il fut condamné aux « exercices spirituels », à des jeûnes et à des disciplines. Cf. *Nouvelles ecclésiastiques*, 1744, p. 167. Settari vit ses biens confisqués et Mainardi dut payer une forte amende, conformément aux lois.

3. Mais l'épisode le plus remarquable de cette polémique fut la *rétractation* ou *palinodie* parue sous le couvert de l'anonyme, avec ce titre : *Ritrattazione solenne*

di tutte le ingiurie, bugie, falsificazioni, calunnie, contumelie, imposture, ribalderie stampate in vari libri di Fra Daniello Concina, Domenicano gavotto contro la venerabile Compagnia di Gesù, da aggiugnarsi per modo di Appendice alle due infami lettere teologico-morali contro il R. P. Benzi della medesima Compagnia, Venise, 1774. C'était la confession de Concina, soi-disant faite par lui-même, de tous les torts infligés à la Compagnie. Cf. Sandelli, *op. cit.*, p. 77; Patuzzi, t. II, p. 413. Quel était l'auteur de ce faux? Mazzuchelli, *Scrittori d'Italia*, art. Benzi, dit qu'on l'attribua tout d'abord au P. Cordara, puis au P. Tornello, et enfin au P. François-Ant. Zaccharia. D'après Reusch, *Der Index*, t. II, p. 819, il faudrait, au témoignage de Caballero, l'attribuer à Faure, mais il est plus probablement du P. Lelius Ignace Cocconati, qui vivait à Venise vers ce même temps. Cf. C. Sommervogel, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des religieux de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1884, col. 855. L'édition qu'il indique est de Naples, 1744; d'autres manuscrits portent Venise, 1744; il semblerait qu'il y en ait eu deux éditions, à moins que la même édition ne porte deux noms de lieux différents. On se donna une peine incroyable pour répandre cet écrit à Rome, à Venise, à Lucques surtout. Malgré le dégoût ressenti par plusieurs membres de la Compagnie devant semblable manœuvre, on ne fit rien pourtant en vue d'arrêter la propagation de cet écrit. Il fallut un décret solennel de la Sainte-Inquisition, en date du 17 juin 1744, rendu sur la demande expresse de Benoît XIV, pour mettre un terme à ces menées. Cf. Sandelli, *op. cit.*, p. 82, note.

Ceux qui ne connaissaient pas Concina pouvaient espérer qu'il répondrait; même une petite notice, imprimée à Rome et publiée à Venise, sous ce titre : *Ritrattazione*, etc., *Operetta curiosa che può servire di supplemento alla morale pratica de' Gesuiti*, semblait indiquer que la réponse ne se ferait guère attendre. Mais de Rome, on fit demander à Concina, par l'intermédiaire de Carraciolo, nonce à Venise, de ne rien répondre, le décret du pape suffisant à le venger. Dans une lettre au souverain pontife, Concina déclara que jamais il n'avait eu l'intention de répondre, ce qui lui valut de la part de Benoît XIV une lettre fort louangeuse, en date du 4 juillet 1744. Cf. Sandelli, *op. cit.*, lett. XII, p. 21, note.

4. Forts désormais du silence de Concina, ses adversaires pouvaient se donner libre carrière. En 1745, le P. Dominique Turani, S. J., publia clandestinement, à Venise, un opuscule intitulé : *Judicium cujusdam viri theologiae prof. ad amicum confessorum monialium*. On prétendit que l'ouvrage avait été jeté dans le public contre la volonté de son auteur. Cf. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 819. Turani se serait plaint au pape lui-même de la publication de son ouvrage, et le pape, par une lettre du 22 février 1745, aurait accepté l'excuse. *Storia letteraria*, t. XIII, p. 301. Peu après le *Judicium*, parurent trois opuscules, sous ce titre : *R. P. Danielli Concinae duarum epistolarum theologico-moralium auctori opuscula haec quatuor vere aurea Eusebii Philalethi D. D. D. Patuzzi a publié quelques spécimens de ces opuscules dans Epistola ad amicum, Epistolarum theologico-moralium*, t. II. Le premier opuscule était la relation faite à un évêque des troubles occasionnés par les lettres de Concina; le deuxième contenait des remarques sur les actes du vénérable serviteur de Dieu, Simon de Rozas, qui pour guérir les infirmes avait parfois pratiqué les attouchements de la nature de ceux incriminés dans la dissertation de Benzi; le troisième enfin, sous forme de question, recherchait ce qu'il pouvait y avoir de répréhensible dans la dissertation de Benzi et n'y trouvait rien à blâmer, si ce n'est quelques impropriétés de langage. Cf. San-

delli, *op. cit.*, p. 85 sq. Mais le comble fut qu'un jésuite de Bergame, le P. Joseph Poli, prétendit que la doctrine de Benzi était celle de saint Thomas, et cela dans un petit écrit édité clandestinement sous ce titre : *Dottrina di san Tommaso proposta alle considerazione dei saggi, e sinceri amatori della verità, acciochè possano formare un retto giudizio sopra la prima lettera scritta dal P. Daniele Concina contro il P. Bernardino Benzi, autore della Diss. sopra i casi reservati nel veneto patriarcato*, s. l. La seule différence que Poli trouvait entre la doctrine de Benzi et celle de saint Thomas, c'est que Benzi est rigoriste quand il dit que *vellicare gnas et monialium tangere mammillas* sont des fautes vénielles, alors que saint Thomas, lui, prétend que ce sont des actes indifférents, p. 23. Ardent défenseur de la doctrine de saint Thomas, le P. Patuzzi composa en 1745 : *Difesa della dottrina dell' angelico dottor S. Tommaso sopra l'articolo quarto della questione CLIV, II^a II^a*. Cet écrit ne fut pourtant publié qu'en 1756, à Lucques. Vers le même temps, Charles Antoine Donadonis, O. M., évêque de Sebenico, écrivait contre Benzi un livre qu'il intitulait : *Il parlatorio delle monache chiuso in faccia alla insolente, e scandalosa nuova dottrina di sua reverenza Bernardino Benzi gesuita, et vendicato dalle imposture tentate contro il P. Daniello Concina dell' ordine de' predicatori*. Mais l'auteur étant mort au mois de janvier 1756, le livre ne parut pas. Le testament de Donadonis, à la date du 15 janvier 1751, enjoignait au légataire de remettre le manuscrit soit à Concina, soit à son frère, Nicolas Concina. Zaccharia, dans l'éloge de Donadonis, a jugé à propos de ne pas mentionner cet ouvrage contre Benzi. Cf. *Annali letterari d'Italia*, l. III, c. III, § 1, p. 216 sq.

Un des épisodes les plus intéressants de cette polémique fut l'émeute soulevée contre les dominicains de Venise, dans les circonstances suivantes. Benzi s'était donc vu interdire, à Venise, le ministère de la confession. Quand il revint de Padoue, on travailla à le faire réintégrer dans ce ministère. Par lettres secrètes, les jésuites intimèrent aux PP. J. Bernard-Marie de Rubeis et Concina d'avoir à intervenir auprès du patriarche de Venise. Devant leur refus, ils répandirent, en 1745, le bruit que les dominicains de Venise avaient prêté à intérêt, à Gênes, plus de 150 000 écus d'or, pour pouvoir se défendre contre les Impériaux. Et pour donner plus de créance à ces dires, on fit répandre dans le public une lettre apocryphe, écrite de Gênes, où la chose était garantie. Ce qui donna encore plus de crédit à cette dénonciation, ce fut le témoignage d'un haut personnage de la Compagnie, venu de Gênes à Venise tout exprès, et qui de là se rendit à Vienne pour y colporter les mêmes insinuations; mais à Vienne, il fut éconduit. En attendant, dans tout le pays vénète, ce fut un soulèvement d'indignation contre les traîtres. On parlait déjà de leur interdire tout le territoire de Venise. Cependant, au Sénat, on ne voulut rien précipiter; on prit de plus amples informations par les agents de la République dans les autres pays et l'on découvrit toute l'intrigue. Sur cette affaire, cf. Patuzzi, *Epistolarum theologico-moralium*, t. II, VI; *Osservazioni sopra la storia letteraria*, *Epist.*, X; *Lettera XXXIX in difesa della storia del probabilismo*, etc., § 47; P. Bonaventura a Coccoaleo, *Lettere di Ragguaglio*, etc., sous le pseudonyme de Rambaldi Norimenis, *Epist.*, XI, § 14 sq. Zaccharia a réédité cette calomnie dans son *Histoire littéraire*, t. VI, p. 397. De plus, dans sa *Difesa della Storia letteraria e del suo autore*, lett. VII, Zaccharia, tout en traitant ce récit d'*historiola*, insinue néanmoins que les témoignages de Patuzzi ne sont pas absolument décisifs.

V. THÉOLOGIE CHRÉTIENNE. — 1^o L'ouvrage. — Dès l'année 1740, Concina méditait de faire un travail d'ensemble sur la théologie morale, mais le ministère, les

prédications, les polémiques étaient sans cesse venus ajourner la réalisation de ses projets. Enfin l'édition, commencée en 1749, fut terminée en 1751. L'ouvrage comprenait 12 tomes in-4^o et portait ce titre : *Theologia christiana dogmatico-moralis*, in-4^o, Rome [Venise], 1749-1751, 1755. Benoît XIV avait accepté la dédicace de l'œuvre. En tête du 1^{er} volume se trouve une préface en 14 chapitres. Les 12 premiers traitent de la dignité de la morale chrétienne et du mode d'en parler; le XIII^e est un éloge de la Compagnie de Jésus; le XIV^e renferme une élévation *ad Christum Jesum*. Les quatre premiers tomes sont consacrés au décalogue; le V^e aux commandements de l'Église; le VI^e traite du droit naturel et du droit des gens; le VII^e de certaines autres questions de justice et de droit; le IX^e défend le sacrement de pénitence contre certaines opinions de casuistes; le X^e traite des sacrements d'extrême-onction, d'ordre et de mariage. La simonie, les censures, les vices, les péchés, les vertus et les béatitudes, la science nécessaire aux directeurs d'âmes sont passés tour à tour en revue. Le XI^e et le XII^e tomes sont des plus importants. Ils sont intitulés : *Ad theologiam christianam... Apparatus*. Dans le XI^e, on trouve une collection de constitutions, décrets et brefs contre des erreurs dogmatiques ou morales; le XII^e renferme le traité de la conscience : sa notion, ses divisions; on y touche aussi à l'*Histoire du probabilisme*. En tête de chaque volume l'auteur a placé la collection de toutes les propositions condamnées. Il en avait extrait des casuistes 528, dont 248, tirées des auteurs de la Compagnie. Dans le XI^e tome, Concina donnait sa méthode en traitant des lieux théologiques.

Dès son apparition, la *Théologie chrétienne* conquit tous les suffrages. Cf. Busenbaum, S. J., *Theologia moralium*, Venise, 1760, préf., p. XII. Cette édition dirigée par Angelo Franzoja déplut fort à la Compagnie, à cause des louanges décernées à Concina; aussi dans une édition postérieure, sous le pseudonyme d'*Irenæus, Venet.*, un membre de la Compagnie de Jésus se livra à une violente satire, sous le titre d'*Expositulatio ad Franzojam*, contre Concina et Patuzzi qu'il appelle : *Scriptores per totam late litterariam rempublicam ignominia notatos, pessimos dialecticos, calumniatores terribiles*, etc. Mais cette édition (1767) fut condamnée par le parlement de Toulouse, puis par celui de Bordeaux, à être brûlée par la main du bourreau, et la peine des galères prononcée contre les imprimeurs qui oseraient la publier. Le parlement de Paris prit les mêmes mesures. La *Théologie chrétienne* reçut un accueil particulièrement favorable en France et en Espagne; E. Enriquez s'en fit l'ardent propagateur. *Lett. du card. Enriquez à Concina*, de Madrid, 1752; Escriptural, 1752; Madrid, 26 décembre 1752; Aranjuez, 12 juin 1753; Sandelli, *op. cit.*, p. 131, note.

Cependant, même en Espagne, il se trouva bientôt des détracteurs de la *Théologie chrétienne*. C'est ainsi que Sandelli, *op. cit.*, p. 133, rapporte, mais sans y ajouter foi, que le P. Rabago, S. J., confesseur du roi d'Espagne, lui aurait conseillé de se réserver la collation de tous les bénéfices en Espagne, afin que les jésuites, ayant une grande influence dans la distribution de ces bénéfices, pussent s'assurer une clientèle contre Concina. Sur la politique du P. Rabago, voir M. F. Miguélez, *Jansenismo y Regalismo en España*, Valladolid, 1905. Tartarotti et Scipion Maffei essayèrent des premiers à jeter sur l'œuvre de Concina le discrédit et la méfiance, mais ce fut sans succès.

2^o Polémiques. — Le premier qui se posa ouvertement en détracteur de la *Théologie chrétienne* fut le P. François-Antoine Zaccharia, qui, dans son *Histoire littéraire*, t. II, p. 49 sq., ainsi que dans les autres tomes du même ouvrage, s'efforçait de nuire à l'auteur. Le P. Patuzzi répondit à Zaccharia en plusieurs ouvrages. *Epist. ad amicam*, p. 115 sq.; *Epistolæ theologico-morales*, et

notamment *Observationes litterariæ*. Mais ce fut surtout à l'apparition du t. ix de la *Théologie chrétienne*, que les adversaires de Concina se déclarèrent. N'avait-il pas, en effet, montré que Suarez n'était guère partisan du probabilisme? Aussitôt on se mit en campagne. On prit prétexte de tout pour condamner l'œuvre; les fautes d'impression mêmes furent jugées délits très graves. Après l'élection du P. Ignace Visconti, comme général de la Compagnie (4 juillet 1751), il fut décidé que l'on demanderait à Benoît XIV la condamnation de la *Théologie chrétienne*. On composa un énorme mémoire où l'on avait réuni plus de 300 chefs d'accusation contre Concina et il fut décidé que le général de la Société irait lui-même avec ses assistants présenter ce mémoire au pape. Le général de la Compagnie demandait au pape de nommer une commission de théologiens qui relèveraient toutes les erreurs contenues dans la *Théologie chrétienne*, et l'on verrait s'il n'y aurait pas lieu de la condamner, ce que tous étaient unanimes à réclamer. Le pape répondit que c'était chose difficile que de comparer chacun des points incriminés dans le mémoire avec les passages de la *Théologie chrétienne*; il conseilla donc dans ce but de publier le recueil des propositions prétendues fausses, et il se faisait fort d'imposer silence aux deux partis. Mais le général ne parut guère enchanté de cette solution. Voulant toutefois lui donner satisfaction sur un point, le pape délégua trois théologiens, les PP. Thomas Sergi, des Écoles pies, Mancini, des minimes, et Vezzosi, des clercs réguliers. En présence du général et d'un de ses assistants, il chargea ces délégués de faire un résumé des points les plus importants contenus dans le mémoire. Mais ces théologiens se déroberent, disant qu'après tout c'était bien plus l'affaire des jésuites de résumer ce qu'ils avaient composé eux-mêmes; d'ailleurs, disaient-ils, mieux que personne ils connaissaient la *Théologie chrétienne*. Le général profita vite de cette excuse pour nommer le P. Charles Noceti. Il eut bientôt achevé le résumé, qui fut présenté au pape dès le mois de juin.

Sandelli, *Comment. de vit. et script.*, p. 148, note, a donné une copie de l'autographe. Ce second mémoire était intitulé : *Libellus PP. JJ. adversus Danielem Concinam*. Cf. *Vindiciæ Societ. Jesu*, etc., édit. latine, in-4^e, Venise, 1769, p. 143. En tête du livre, les jésuites avaient rapporté, écrites en italien, ces sept raisons qui leur paraissaient plus que suffisantes pour faire condamner l'ouvrage : 1^o Concina attribue aux auteurs de la Compagnie des opinions beaucoup trop relâchées et cependant qui n'ont jamais été enseignées par ces écrivains; 2^o il prévient le jugement de l'Église en censurant beaucoup de propositions de moralistes; 3^o il jette le discrédit sur la Compagnie en faisant figurer dans les Index les auteurs jésuites qui ont soutenu des opinions monstrueuses; 4^o il fait précéder chaque dissertation d'un recueil de propositions qu'il déclare condamnables, sans attendre le jugement de l'Église; 5^o il s'acharne à faire passer les jésuites comme auteurs de la morale corrompue; 6^o il n'épargne personne, ni les règles de saint Ignace, ni les papes, ni les Congrégations; 7^o enfin il a pris des livres contre les jésuites tout ce qu'ils contenaient contre leur morale.

Le libelle se terminait par cette supplique : *Cum igitur, beatissime Pater, nullus hactenus liber ne ab hæreticis quidem prodierit Societati nostræ infensor, ac perniciosior : nullus qui pluribus imposturis, convitiis, censuris, et injuriis debacchationibus scateat : nullus qui venenum, contra Societatem in aliis dispersum, plenius in unum colligat; prædictus præpositus generalis tum suo, tum universæ Societatis in comitiis generalibus congregatæ nomine, damni hujus reparationem, atque operis proscriptionem a Sanctitate vestra suppliciter ac demississime petit. Quod si concesserit, immortalia sua erga ordinem nostrum*

merita novi hujus beneficii accessione munificentissime cumulabit. Le pape remit le libelle aux trois théologiens qu'il avait déjà délégués pour le premier mémoire. Ils devaient se rendre compte si réellement les griefs articulés contre Concina se trouvaient justifiés par les passages incriminés de la *Théologie chrétienne*. Le pape leur avait fait jurer en même temps qu'ils ne communiqueraient avec personne sur cette matière. Mais ils ne tinrent aucun compte de cette défense; en effet, souvent Sergi et Vezzosi se rendaient au couvent de la Trinité-des-Monts où habitait Mancini, et là on s'entendait avec les Pères de la Compagnie sur ce qu'il convenait de faire. Enfin, ces théologiens remirent au pape un mémoire qui concluait à la condamnation pure et simple de la *Théologie chrétienne*. Mais Benoît XIV, s'étant informé de ce qui s'était passé, le 29 août, remit au P. Antonin Brémond, général des dominicains, le mémoire en question qui fut aussitôt transmis à Concina pour y faire une réponse. Sur-le-champ, Concina fit copier le mémoire par le P. V. M. Dinelli et un autre religieux désigné par le général. Il composa ensuite deux réponses, écrites l'une en latin, l'autre en italien. Le 21 septembre, le P. Brémond les présenta au pape. Après avoir pris connaissance des réponses de Concina, Benoît XIV déclara de *proscriptione Theologiæ christianæ ne verbum quidem audire se velle, sed unice de eo esse sollicitum, an revera illo in opere sententiæ moribus perniciosæ reperirentur, falso per injuriam et calumniam adscriptæ scriptoribus Societatis*. Le pape défendit à Concina de publier sa réponse latine, la trouvant un peu trop acerbe. Malgré tout le soin qu'il mit à rechercher cet écrit, Sandelli, *op. cit.*, p. 160, déclare n'avoir pas réussi à se le procurer; il n'en donne qu'un canevas très bref. La réponse italienne, traduite en latin par Sandelli, *op. cit.*, p. 161, a pour titre dans la traduction : *Libellus supplicis Fr. Danielis Concinae oblatus Benedicto XIV, die XXI septembris a. MDCCLI adversus libellum supplicem a P. Vicecomite generali jesuitarum porrectum eidem pontifici nomine totius Societatis, congregatæ in congregatione generali, in qua idem P. Vicecomes generalis inauguratus est*. Cf. *Vindiciæ Societatis Jesu*, etc., in-4^e, Venise, 1769, p. 151. Concina y reprenait point par point les accusations portées contre lui, dans le libelle des jésuites. Il sollicitait un examen plus attentif de la question et déclarait se soumettre d'avance à toutes les peines qu'il serait reconnu avoir encourues.

Cependant les jésuites ne lâchèrent pas pied et commencèrent une campagne acharnée parmi les grands et les cardinaux afin de former l'opinion contre Concina et son ouvrage. De son côté, Concina, dans un écrit très bref, déclarait qu'il était prêt à défendre ses opinions devant le souverain pontife et tout le sacré-collège, et que si on le trouvait faible dans ses preuves, il se soumettrait d'avance aux peines les plus sévères. Cf. Sandelli, *op. cit.*, p. 168, note a. Le pape demanda alors aux trois théologiens précédemment nommés de relever toutes les fautes, les citations inexactes, etc., de la *Théologie chrétienne*. Ils se mirent à l'œuvre et composèrent un rapport accablant pour Concina. Mais Benoît XIV connaissait l'esprit qui les avait animés; aussi, devant une très nombreuse assemblée, ayant pris connaissance de ce libelle haineux, il dit : *Non vogliamo che quel galantuomo del Concina sia aggravato*. Dès lors, il se disposa à parler lui-même. Il fit appeler le protonotaire Giampè et lui dicta en italien une *Déclaration* à peu près copiée sur la réponse de Concina au libelle des jésuites. Il remit ensuite cette *Déclaration* au P. Brémond pour que Concina la publiât dans le prochain volume de la *Théologie chrétienne*. Sur sa demande, cette *Déclaration* devait être traduite en latin. La traduction fut intitulée : *Declaratio et sincera pro-*

testatio F. Danielis Concinae super aliquibus oppositionibus factis contra tomos suæ Theologiæ christianæ dogmatico-moralis recens typis editos. Cf. *Vindiciæ Societatis Jesu*, etc., édit. latine, p. 154. Elle avait été faite par le P. V. M. Dinelli, car Concina craignait qu'on ne l'accusât encore d'avoir faussé le sens des paroles du pape. Le P. Brémont eût voulu que la *Déclaration* parût à la fois en italien et en latin, mais Concina s'y opposa pour ne pas faire descendre dans le public une discussion à laquelle il était mal préparé. La traduction fut remise au pape, le 30 novembre 1751; en même temps, la *Déclaration* était envoyée à l'imprimeur à Venise pour paraître dans le 1^{er} volume de l'*Apparatus ad theologiam christianam*. Le pape en demandait quelques exemplaires dans le plus bref délai possible. On juge aisément de l'état d'esprit des contradicteurs de Concina. Il s'agissait de faire tourner contre lui l'effet de la *Déclaration*. Jean Lami ayant publié dans les *Novelle letterarie*, décembre 1751, col. 811, que sur les 280 propositions fausses attribuées par Concina à des auteurs jésuites, toutes avaient été reconnues authentiques, sauf une qui par erreur avait été attribuée au P. Moja et non à son véritable auteur, Lami fut attaqué par le général des jésuites et dans le numéro de janvier 1752, p. 21, dut se rétracter au moins en partie; de plus, sous la contrainte du pouvoir civil, il dut insérer une partie de la rétractation. Cf. *Novelle di Firenze*, 1752, col. 1747. Cependant le pape ne cessait de harceler le P. Brémont pour les exemplaires de la traduction latine de la *Déclaration*; elle parut enfin le 30 décembre et fut aussitôt envoyée au pape par le courrier officiel. Mais les adversaires de Concina surent avec une habileté incroyable détourner le coup prêt à les frapper. Ils donnèrent cette déclaration du pape pour une rétractation imposée à Concina et se mirent à la répandre partout à profusion; mais, ils avaient eu soin auparavant de substituer au titre de déclaration celui de rétractation ou palinodie. Elle parut, à grand tirage, chez Rubeis, à Rome, et on se mit à la distribuer partout gratis. C'est par paquets qu'on la répandait à la porte des résidences de la Compagnie; aussi personne ne comprenait plus rien dans cet imbroglio. De toutes parts, on s'adressait à Concina pour apprendre de lui-même la vérité sur cette comédie. Cf. Sandelli, *op. cit.*, lett. XLV, p. 75. Le P. Zaccharia s'empessa de faire passer cette déclaration, pour une rétractation solennelle. Cf. *Hist. lett.*, t. IV. Il prétendit même y découvrir jusqu'aux formules de la palinodie. Cf. *op. cit.*, t. IV, part. I, l. I, c. III, n. 6, p. 44. Cependant même dans la Compagnie, Concina ne cessait de trouver d'ardents défenseurs. Cf. Sandelli, *op. cit.*, lett. XIX, p. 30; XXIII, p. 35. Le P. Domaneschi, O. P., de Crémone, fit paraître deux hymnes satiriques contre cette prétendue victoire des jésuites : *Ignatianorum hymnus pro victoria adversus P. Concinae reportata; Recta sapientium responsio*. Cf. Sandelli, *op. cit.*, p. 178, note a.

Le vieil adversaire de Concina, le P. Sanvitale devait aussi entrer en ligne contre la *Théologie chrétienne*; il publia contre elle deux opuscules : *Raccolta seconda di molte proposizioni estratte da' tomi di certa teologia intitolata « Cristiana dogmatico-morale » ed impugnate come opposte al vero*, in-8°, Lucques, 1752; *Osservazioni rimarcabili sui due ultimi tomi undecimo e duodecimo di certa teologia intitolata*, etc., Lucques, 1753. Ces deux écrits parurent sans nom d'auteur. Le premier contenait 140 propositions extraites des 10 premiers tomes de la *Théologie chrétienne*; le second en contenait 156 tirées des t. XI et XII. L'année précédente (1752) avait paru à Rome : *Supplementi di alcune proposizioni estratte dalla teologia cristiana del famosissimo P. Concina e da aggiugnarsi alla Rittrattazione pubblicata dal medesimo in Roma*, etc., 1752. Cf. Patuzzi, *Oss.*, t. II, p. 375. Cependant ces attaques ne

restèrent pas sans réponse. Contre le premier écrit de Sanvitale parut : *Note anticritiche di Eudossio Filenio sulla risposta del M. R. P. Giacomo Sanvitale alle Lettere teologico-morali di Eusebio Eraniste*, in-4°, Trente [Lugano], 1752. Parurent ensuite trois lettres : *Lettere di Adelfo Cariteo e Filarmindo Arenio sul libretto pubblicato in risposta alle lettere teologico-morali di Eusebio Eraniste*, Trente, 1753. La première de ces lettres avait pour auteur le P. Paul Patuzzi, frère du P. Vincent Patuzzi. Sandelli ignorait le nom de l'auteur de la seconde lettre. Sanvitale se disposait à répondre quand il mourut, le 4 août 1753. La réponse parut pourtant après sa mort, mais les noms y étaient déformés : *Lettere de' signori Arideo e Filarmondo Arenio esaminate e dimostrate infette di falsità*, Lucques, 1753. Jean-André Barotti, bibliothécaire de Ferrare, a écrit la vie du P. Sanvitale, mais dans son énorme volume, il n'a pas trouvé place pour mentionner les ouvrages du P. Sanvitale contre Concina. Il craignit peut-être pour la gloire de son héros.

La *Théologie chrétienne* avait trouvé un nouvel adversaire dans le P. Charles Nocetti, S. J., *Veritas vindicata sive permixtae sententiae auctorum S. J. in theologia christiana dogm.-moralis minus sinceræ relatæ suæque integritati restitutæ a Carolo Nocetico*, in-4°, Lucques, 1753; Rome, 1753. Cette édition renferme une réponse à la première lettre du P. Dinelli (1^{re} édition italienne, Venise, 1757). Nocetti prétendait que toutes les erreurs contenues dans la *Theologia christiana* n'avaient pas été transcrites dans le *Libellum supplex*, présenté au pape; que Concina se faisait l'écho des Pascal et des Wendrochius dans leurs déclamations contre la Compagnie.

Le P. V. M. Patuzzi était occupé à la publication de ses lettres pour la défense de l'*Histoire du probabilisme*, quand parut l'ouvrage de Nocetti. Aussitôt il composa contre Nocetti un *Appendice* qui parut sous ce titre : *Lettere teologico-morali in continuazione della difesa della Storia del probabilismo... Si aggiungono alcune osservazioni sul nuovo libro pubblicato col titolo di Veritas vindicata*, in-8°, Trente [Venise], 1753. De son côté, pour rabattre des louanges prodiguées à Nocetti par la Compagnie, le P. Dinelli, théologien de la Casanate, à Rome, commença à faire paraître à Rome, en 1753, des lettres intitulées : *De Danielis Concinae in indicandis describendisque casuistarum locis summa fide ac diligentia epistolæ*. La 1^{re} parut en 1753; la 2^e en 1754; les suivantes, en 1756. Ces lettres eurent un grand succès en Allemagne, en France, en Espagne. En vain Nocetti travaillait-il à lancer, à Rome même, une seconde édition de son livre pendant que ses partisans s'appliquaient à persuader à Dinelli de ne pas continuer l'apologie de Concina. En Espagne, particulièrement, le P. Rabago, S. J., confesseur du roi, pour combattre l'influence des lettres de Dinelli, fit rééditer à ses frais la *Veritas vindicata*. Mais en même temps, les PP. Hernandez, Puga et Lobet faisaient publier, à Madrid, les lettres de Dinelli précédées de l'approbation de nombreux théologiens. Cf. Sandelli, *op. cit.*, p. 195, note a. De son côté, Concina répondait à Nocetti en huit lettres, sous ce titre : *Ad R. P. Carolum Nocetium epistolæ octo de singularibus argumentis in ejusdem libro Veritas vindicata contentis. Accedunt opiniones laxæ quamplurimæ ex variis casuistis collectæ : item censura R. P. Eusebii Amort canonici Lateranensis in theologiam moralem R. P. C. L. [a] C. [roix]. Item Epistola nona ad eundem P. C. Nocetium de nonnullis ejusdem antithetis in epistola secundam P. M. Dinelli*, in-4°, Venise, 1753. Cette dernière réplique mit fin aux polémiques sur la *Théologie chrétienne*.

VI. CONTROVERSE SUR L'ABSOLUTION. — Le sacrement de pénitence et la façon dont on l'administre avaient

toujours été pour Concina le sujet de graves méditations. En 1753, il publiait : *Istruzione de' confessori, e de' penitenti per amministrare, e frequentare degna-mente il SS. sacramento della penitenza*, in-4°, Venise, 1753, 1755. Les partisans de la morale relâchée furent un peu émus et l'écrivit fut qualifiée de déclamation. Cf. *Novelle della repubblica delle lettere*, 1754, p. 91. L'année suivante, Concina eut l'occasion de revenir sur le même sujet. En effet, en 1754, parut un livre intitulé : *Libri primi Decretalium selectas theses congregatio sacerdotum in dom. profess. Rom. Soc. Jesu DDD. prænuntitur dissertatio theologica a sacerdote ejusdem Congregationis habita labente hoc anno 1754*, Rome. Ce livre, écrit, ainsi qu'il le remarque Concina dans la préface à la réponse, trad. franç., p. 5, non par un auteur particulier, mais au nom de toute une société de prêtres, enseignait que le sacrement de pénitence peut être administré *toties quoties* aux récidivistes et habituels, pourvu qu'ils donnent extérieurement les signes d'un vrai repentir, encore qu'ils ne changent pas de vie et ne fassent aucun effort en ce sens. A cette doctrine qui pouvait se propager, Concina s'opposa par la dissertation suivante : *De sacramentis absolute impertinentia, aut differenda recidivis consuetudinariis dissertatio theologica ad Emm. Nerium card. Corsinium, ejusdem ordinis patronum vigilantissimum*, in-4°, Rome, 1755; trad. franç., Paris, 1756. Dans cette dissertation, Concina enseignait qu'on ne doit donner l'absolution aux habituels qu'autant qu'ils témoignent effectivement de leur intention de changer de vie et qu'ils y travaillent pratiquement. Le livre de Concina reçut l'approbation d'hommes très savants. Cf. *Lettres d'approbation*, trad. franç., p. 9 sq.; *Nouvelles ecclésiastiques*, 1756, p. 120.

VII. CONTROVERSE SUR LE PRÊT A INTÉRÊT. — En 1743, Nicolas Brødersen, chanoine d'Utrecht, publia un livre *De usuris licitis et illicitis*. Cf. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 849; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1464. Entre autres choses, il enseignait qu'un taux modéré, quand il est exigé des pauvres, est contraire à la charité, mais nullement quand il est demandé aux riches. Cette doctrine avait déjà trouvé des contradicteurs parmi les jansénistes. Cf. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire du XVIII^e siècle*, t. IV, p. 252, 371. En 1744, Scipio Maffei publiait à son tour un livre intitulé : *Dell' impiego del danaro*, in-4°, Vérone. Il s'y montrait partisan de Brødersen. Cette doctrine fut attaquée et l'Inquisition de Vérone aurait demandé à Maffei de ne plus écrire sur ces matières. Cf. *Nouvelles ecclésiastiques*, 1752, p. 206. En 1745, Benoît XIV voulut faire examiner la question par une commission réunie à cet effet. Concina, qui vers ce temps se trouvait malade à Gandolfi, résidence du pape, voyait très souvent Benoît XIV; aussi fut-il choisi pour être de la commission, et sur son conseil, le P. Giuli, S. J., auquel on adjoignit le P. Tur-rani, fut également appelé à donner son avis. La commission, composée de 14 membres, examina la question et le résultat de cet examen fut la lettre encyclique de Benoît XIV *Vix pervenit*, en date du 1^{er} novembre 1745 et adressée aux évêques d'Italie. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1318 sq. Le pape rappelait le principe de la doctrine : *Omne propterea hujusmodi lucrum, quod sortem superet, illicitum et usurarium est*. On n'en-tendait pas cependant exclure certains cas où le prêteur pouvait justement revendiquer un intérêt, mais en vertu d'autres considérations. Cf. Denzinger, n. 1320.

Benoît XIV avait demandé à Concina de faire un commentaire de son encyclique, mais, quand il fut prêt, on ajourna sa publication pour ne pas blesser certains personnages, grands admirateurs de Maffei dont la doctrine se trouvait ainsi tenue pour suspecte. Maffei, d'ail-leurs, ne se regardait pas comme atteint; la même année 1746, il fit paraître à Rome même une 2^e édition

de son livre, *accreciuta d'una lettera enciclica di sua Santità e d'altra lettera dell' autore alla medesima Santità sua*, in-4°, Bassano, 3 août 1756.

Dans une lettre datée de Vérone, 12 novembre 1745, Maffei déclarait que la doctrine de l'encyclique se trou-vait déjà dans son livre. Cf. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 850. Concina se trouvait alors à Naples; s'étant rendu compte par son ministère de tout le mal que faisait une semblable doctrine sur le prêt, il se décida à écrire sur ce sujet. Il publia donc : *Esposizione del dogma che la Chiesa propone a credersi intorno all' usura, colla confutazione del libro intitolato : DELL' IMPIEGO DEL DENARO*, in-4°, Naples, 1746, 1756. Puis, de retour à Rome, il obtint la faculté de publier son commentaire sur l'encyclique, sous ce titre : *In epistolam encyclicam Benedicti XIV, adversus usuram commentarius quo illustrata doctrina catholica, Nicolai Brødersen et alio-rum errores refelluntur*, in-4°, Rome, 1745, 1748. Ce commentaire comprenait trois dissertations : dans la I^{re}, Concina rappelle les points principaux de la doc-trine catholique et ce qui, dans le document pontifical, vise l'erreur dogmatique; dans la II^e, il expose l'état de la controverse casuistique et reprend ceux qui, sous prétexte de prouver ou de défendre le dogme catholique, énervent la doctrine; enfin, dans la III^e, il interprète l'encyclique. Cet écrit reçut l'approbation d'un grand nombre d'auteurs qui en empruntèrent fidèlement la doctrine. Cf. Sandelli, *op. cit.*, p. 121, note a.

Concina publia encore sur le *Contractus trinus*, un ouvrage intitulé : *Usura contractus trini dissertatio-nibus historico-theologicis demonstrata adversus mol-lioris ethices casuistas et Nicolaum Brødersen... Acce-dunt appendices duæ ad commentarium auctoris adversus usuram*, in-4°, Rome, 1746.

Cet ouvrage, dédié au cardinal Quirini, se composait de cinq dissertations. Dans la V^e, Concina attaquait le P. Pichler, S. J., autrefois professeur à l'académie d'Ingolstadt et qui avait prétendu que l'usure, encore qu'elle soit défendue par le droit tant naturel que divin, avait pu devenir licite par suite de la coutume et du pouvoir souverain des princes. Le P. François Zech, successeur de Pichler, voulut le venger et publia sous ce titre une dissertation inaugurale : *Rigor moderatus doctrinæ pontificiæ circa usuras a SS. D. N. Benedic-to XIV, per epistolam encyclicam episcopis Italiæ traditus, ab Ingolstadiens academiæ constanter as-sertus. Dissertatio I, inauguralis, sancti rigoris speci-mina exhibens, quam cum annexis corollariis, Deo auspice, annuente inclyto collegio juridico in eadem alma et catholica Bavarix universitate Ingolstadiensî preside P. Francisco Zech. S. J. S. theologiæ, et SS. ca-nonum doctore, horumque professore publico, et juris primario, post consueta rigorosa examina, pro licentiæ summos in utroque jure honores consequendi, publicæ concertationi subiect Franciscus Joseph Barth, insignis Ecclesiæ collegiatæ ad S. Cyriacum Wisenstaigæ canon. capit. I. V. Cand., mense decembri 1747*. Cette dis-sertation fut envoyée de Bavière à Concina. Cf. *Christ. theol.*, préf., c. XI. En 1749, le P. Zech publia une II^e dissertation inaugurale contre Concina. Cf. *Appa-ratus ad Christ. theol.*, t. I. Enfin une III^e dissertation du même auteur ne parvint pas à Concina. Cf. *Lib. de spectaculis theatralibus*, diss. I, c. XIX, § 13, p. 158.

VIII. CONCINA ET LE THÉÂTRE. — Concina ne pouvait guère se taire sur les abus des spectacles, et en parti-culier sur la fréquentation du théâtre. Il publia trois dissertations, qu'il intitula : *De spectaculis theatralibus christiano cuique tum laico tum clerico vetitis disser-tationes duæ. Accedit dissertatio tertia de presbyteris personatis*, in-4°, Rome, 1752, 1754. Dans la I^{re} disser-tation, il combat l'opinion de Louis-Antoine Muratori, *De publica felicitate*, et celle de Scipion Maffei, *Thea-tro italico*, qui prétendent que la pratique du théâtre

est licite en soi, tout en avouant qu'aujourd'hui, cette pratique a besoin d'un tempérament. Cf. c. xii. Il y combattait aussi, c. xxix, un certain Blanco ou Planco qui, dans un discours en italien, faisait l'apologie de la scène et des comédiens.

La même année (1753), pour se justifier, Maffei fit paraître : *De' teatri antichi moderni trattato*, Vérone. Il reprochait à Concina d'ignorer l'antiquité païenne, à quoi Concina eût pu répondre en le renvoyant à Mamachi, *Orig. et antiquit. christian.*, l. III, p. 143, que lui-même ne connaissait pas mieux l'antiquité chrétienne. Néanmoins les idées plus sévères de Concina trouvaient beaucoup de partisans. Cf. Sandelli, *Epist.*, xxxiv, p. 51; XLIX, p. 82.

Mais à Vérone, où Maffei avait des partisans intéressés, les idées de Concina sur le théâtre eurent des adversaires passionnés. Il fut en particulier malmené par Philippe Rosa Morando. Cf. *Épître dédiée à la tragédie de Teonæ*, Vérone, 1755. Pendant un certain temps, il parut aussi une suite d'écrits ayant pour titre : *Impos-ture, villanie, e strapazzi sparsi nelle opere del P. Concina*, etc. Mais la collection fut presque aussitôt supprimée.

Maffei se montrait plus modéré que ses partisans dans ses réponses à Concina. Cf. *La magia annichilata*, l. III. Concina voulant se défendre plus au long publia, en le dédiant à Benoît XIV, un écrit intitulé : *De' teatri antichi e moderni contrari alla professione cristiana libri due del P. Daniello Concina in conferma delle sue dissertazioni De spectaculis theatralibus, alla Santità di N. S. Benedetto XIV*, in-4°, Rome, 1755. Il y reprenait, en les développant, les raisons qu'il y a pour un chrétien de ne pas fréquenter le théâtre.

Avant qu'il ne s'occupât du théâtre, Concina avait déjà combattu ceux que l'on appelait au xviii^e siècle les athées. Dès 1752, à la demande de Benoît XIV, il avait composé contre eux un livre qui ne parut que deux ans plus tard : *Della religione rivelata contro gli ateisti, deisti, materialisti, ed indifferentisti, libri cinque*, 2 tom. in-4°, Venise, 1754. Il avait dédié ce livre au roi de Sardaigne, Charles-Emmanuel. Le ministre du roi, après avoir reçu l'épître dédicatoire, l'envoya au P. Julio Cordara, S. J., qui la retint pendant 11 mois, dans l'espoir que Concina renoncerait à son projet de publier un livre qui devait fort déplaire aux probabilistes.

IX. LE COMPENDIUM THEOLOGIE CHRISTIANÆ. — Concina laissait en mourant un certain nombre d'ouvrages inédits ou inachevés, entre autres un compendium de sa *Théologie chrétienne*. Cet ouvrage avait été composé dès 1753, dans un but de vulgarisation de l'étude de la théologie morale. A Rome pourtant, le reviseur s'était montré très sévère, car on était au fort des disputes; il fit beaucoup de corrections, d'additions et surtout de suppressions. Concina mourut sans avoir revu son manuscrit. L'ouvrage parut néanmoins sous ce titre : *Theologiæ christianæ dogmatico-moralis P. Danielis Concina O. P. compendium*, 2 tom. in-4°, Venise, 1760. La même année 1760, une édition du *Compendium* fut commencée à Bologne sous les auspices des frères Taruffi, mais le cardinal Vincenzo Malveti, archevêque de Bologne, fit suspendre l'édition, après le 1^{er} volume. Il en autorisa la reprise, à la condition qu'on ferait imprimer en tête du 1^{er} volume la déclaration de Concina en faveur des jésuites. Cette édition de Bologne comprenait 5 tom. in-8°; les 4 premiers contiennent le *Compendium* de la *Théologie chrétienne*, d'après l'édition de Venise; le 5^e tome, outre les *Monita ad confessarios* de saint Charles Borromée, les *Canones penitentiales*, et quelques constitutions apostoliques, contenait encore un *Commentarium de vita et studiis auctoris*. Après l'édition de Bologne, il en parut deux autres à Venise, l'une chez Simone Occhi, l'autre chez Zatta, l'imprimeur attitré de la Compagnie. Dans l'édition Occhi, se trouve

un *Commentarius de vita et studiis Concinae*, par Laurent Rubeo, prêtre de Forlì. En 1765, nouvelle édition à Lugano. Le P. Gasparini, O. P., réduisit encore le compendium, qu'il fit paraître sous ce titre : *Manuale Concinae seu Theologia christiana dogmatico-moralis a P. Daniele Concina O. P. elucubrata priore contractione*, 2 tom. in-8°, Mantoue, 1763.

X. L'APOLOGIE DE LA SOCIÉTÉ DE JÉSUS. — C'est sans contredit un des ouvrages les plus curieux qui soient sortis de la plume de Concina. Cette apologie dut son origine aux polémiques qui s'engagèrent sur l'*Histoire du probabilisme* entre Concina, d'une part, et les PP. Ghezzi, Lecchi, Richelmi et Gagna, S. J., de l'autre. Ceux-ci avaient dénoncé l'ouvrage de Concina comme manquant de base documentaire; réponse avait été faite, en son temps, à chacune de ces accusations. Au *Saggio di supplementi teologici*, etc., de Ghezzi, Concina avait répondu par l'*Esame teologico*, etc.; contre les *Avvertenze*, etc., du P. Lecchi avait paru l'*Esposizione di quattro paradossi*, etc.; enfin le *Saggio di avvertimenti*, etc., de Richelmi et les *Lettere d'Eugenio Apologista*, etc., de Gagna, avaient eu une réponse dans les *Lettere ai RR. PP. Richelmi e Gagna*, etc. C'est pour répondre à l'accusation de pauvreté documentaire que Concina avait composé ce nouvel ouvrage, ainsi avertissait-il au début, c. I, questi RR. PP. avranno ora il piacere di leggere i veri supplementi, che egli bramavano. Mais il se proposait d'autres fins, en publiant ces documents : 1^o affirmer la victoire de la Compagnie contre le parti des jésuites probabilistes, cf. *Difesa*, p. 9 [xxiii]; 2^o illustrer l'histoire du probabilisme de documents décisifs. *Difesa*, p. 9.

Ainsi il portait très habilement un dernier coup à ses adversaires, en leur démontrant péremptoirement et pièces en main que la doctrine du probabilisme était répudiée même au sein de la Compagnie. Du reste, en dédiant cette apologie aux représentants de l'autorité, général et assistants, c'était une leçon encore plus qu'une apologie que Concina entendait donner. En rendant publiques les dissensions qui s'étaient élevées dans la Compagnie sur la question du probabilisme, Concina rendait plus décisives encore les raisons qui militaient contre ce qu'il appelait le parti des probabilistes dans la Société. Venger la Compagnie de l'accusation d'être probabiliste, tout en combattant le probabilisme par des documents irrécusables, c'était faire d'une pierre deux coups. Les motifs qui firent différer la publication de cet écrit ne sont pas connus, mais on peut les rechercher dans la crainte où l'on était, soit dans l'entourage de Concina, soit dans les hautes sphères ecclésiastiques, de donner par cette publication, un aliment nouveau à des disputes déjà longues. Cf. édit. italienne, 1767, *Lo stampatore a chi legge*. Les divers manuscrits de l'*Apologie* restèrent sans emploi jusqu'en 1767; vers ce temps, on jugea que la publication pourrait être de quelque utilité à la Compagnie alors fort éprouvée. De ces manuscrits, l'un en latin était conservé dans la bibliothèque du couvent de San-Marco, à Florence; un autre avait été déposé à la Casanate; quelques autres enfin se conservaient à Venise. Sur le manuscrit de San-Marco, une édition fut préparée par les soins de Zatta, de Venise. C'était une traduction en langue vulgaire. Cf. *Lo stampatore a chi legge*. Elle parut sous ce titre : *Difesa della Compagnia di Gesù per le presenti circostanze, e giustificazione delle sue dottrine, appoggiata a XII monumenti inediti del P. lettore F. Daniello Concina dell'ordine dei predicatori. Opera utilissima a parrochi, e confessori*, in-4°, Venise, 6 juillet 1767. Deux ans plus tard, une édition latine fut donnée, à Venise, par les soins de Simone Occhi; sept nouveaux documents y étaient publiés. Cette nouvelle édition était intitulée : *Vindiciæ Societatis Jesu hinc temporibus, ejusque doctrinarum*

purgatio, duobus supra viginti monumentis ineditis nixæ opera P. lectoris Fr. Danielis Concina O. P. Accedunt alia septem documenta eodem spectantia, etc., in-4°, Venise, 1769. Voici d'après cette édition le catalogue des documents publiés par Concina : 1° *Libellus supplex*, a P. Gonzalez Societatis generali, paulo antequam moreretur, magno pontifici Clementi XI oblatum; cf. *Vindiciæ*, etc., part. I, p. 26; 2° *Insignis cardinalis de Aguirre epistola*, in qua Carolo II Hispaniarum regi Pater Gonzalez, Societatis generalis, commendatur, op. cit., p. 32; 3° *Regis Hispaniarum responsio*, in qua oratorem suum Patri generali Gonzalez, jubet esse subsidio adversus jesuitarum probabilistarum partes, op. cit., p. 34; 4° *Augustissimi Imperatoris Leopoldi epistola ad PP. adstantes Societatis*, quibus mutuum cum Patre generali concordiam commendat, op. cit., p. 35; 5° *Ad Patrem generalem Gonzalez Imperatoris Leopoldi epistola*, op. cit., p. 36; 6° *Epistola Patris generalis Gonzalez Augustissimo Imperatori Leopoldo rescribentis*, op. cit., p. 38; 7° *Quinque Societatis adstantium ad papam Innocentium XII supplex libellus*, op. cit., p. 39; 8° *Alius quinque Societatis Jesu adstantium libellus supplex ad Innocentium papam XII contra eorundem generalem Gonzalez*, op. cit., p. 43; 9° *Presens celebris negotii status*, op. cit., p. 43; 10° *Patris Thyrsi Gonzalez Societatis generalis libellus supplex ad D. Fabroni a supplicibus libellis*, op. cit., p. 46; 11° *Libellus supplex quinque adstantium ad D. Fabroni a supplicibus libellis*, op. cit., p. 46; 12° *Patris Thyrsi Gonzalez Societatis generalis libellus supplex ad D. Fabroni a supplicibus libellis*, op. cit., p. 47; 13° *Wolfgangi Prienzenii epistola ad P. generalem Societatis*, op. cit., p. 48; 14° *Patrum adstantium libellus supplex ad P. Ferrari, sacri palatii magistrum*, adversus librum Patris generalis Gonzalez, op. cit., p. 52; 15° *Epistola Patris Eusebii Truchses, adstantis teutonici Patris generalis Gonzalez*, op. cit., p. 56; 16° *Scriptum procuratorum provincialium Congregationem spectans*, op. cit., p. 57; 17° *Scriptum de procuratorum provincialium decreti validitate*, op. cit., p. 59; 18° *Supplex P. procuratoris generalis jesuitarum libellus papæ Innocentio XII oblatum, ut causæ judicium comperendinaret*, op. cit., p. 62; 19° *Censura quinque adstantium in librum P. Gonzalez : itemque censura censuræ quinque adstantium, auctore P. Alpharo*, op. cit., p. 74; 20° *Historiæ libri Patris Gonzalez epitome*, op. cit., p. 78; 21° *Censura P. Zingnis pro-adstantis Germaniæ adversus Patris Gonzalez librum*, op. cit., p. 96; 22° *P. Ignatii de Camargo supplex libellus, papæ Clementi XI porrectus, ut probabilismum exterminet a Societate*, op. cit., p. 100. La III^e partie contenait en appendice les documents suivants se rapportant encore aux difficultés de Thyrsus Gonzalez : 1° *Succincta narratio eorum, quæ P. Thyrsus Gonzalez gessit in Hispania apud superiores suos, et apud summum pontificem Innocentium XI, ad cohibendum opinionum probabilium abusum, cum brevi explicatione rationum ob quas anno 1691 edidit tractatum succinctum de hoc argumento, et difficultatum, quæ circa ejus publicationem supervenerunt*, op. cit., p. 110; 2° *Dissertatio continens gravissimas rationes, ob quas expediens fuit, ut Societas Jesu anno 1687 in ultima congregatione generali declararet, suum non esse, nec ad se attinere probabilismum, seu sententiam benignam de usu licito opinionis minus probabilis, et minus tutæ in concursu probabilioris, et tutioris*, op. cit., p. 120; 3° *Vis rationum pro R. P. Thyrso Gonzalez S. J. præposito generali, in præsentì controversia edendi tractatus de recto usu opinionum probabilium*, op. cit., p. 133; 4° *Epistola R. P. Thyrsi Gonzalez ad P. Ferrari magistrum sacri palatii*, op. cit., p. 143; 5° *Libellus supplex a R. P. Ignatio Vicecomite S. J. electo, die 4 julii 1751, præposito generali,*

nomine totius Societatis, et aliorum, summo pontifici Benedicto XIV mense augusti insequentis porrectus adversus P. Danielem Concina, quo ad reparanda damna illata Societati, et scriptoribus ejusdem ob theologiam quamdam moralem ab ipso typis editam, pro justa aliqua hujus damni reparatione demississime supplicat, et rationes, ob quas hujus operis cursus inhibendus esse videtur, subnectit. Quem ipse sanctissimus D. R. P. Antonino Bremondio totius ordinis prædicatorum generali magistro dedit, ab eoque traditus est eidem P. Concina die 29 ejusdem mensis, et anni, op. cit., p. 143; 6° *Libellus supplex F. Danielis Concina oblatum Benedicto XIV, die 21 septembris an. 1751 adversus Libellum supplicem a P. Vicecomite, S. J., porrectum eidem pontifici nomine totius Societatis, congregatæ in congregatione generali, in qua idem P. Vicecomes generalis inauguratus est*, op. cit., p. 151; 7° *Declaratio et sincera protestatio F. Danielis Concina super aliquibus oppositionibus factis contra tomos suæ Theologiæ christianæ dogmatico-moralis recens typis editos. Quam Benedictus XIV pontifex sapientissimus volens per se finem concertationi, exemplo memorabili, imponere, vocato ad se præsule Giampè italicam dictavit, tradiditque P. Antonino Bremondio magistro generali, ut eam Concina latinam faceret, et Theologiæ christianæ altero prodituro volumini adjungeret. Quod quidem executus est P. Vincentius Maria Dinellius; verebatur enim P. Concina, ac si id ipse fecisset, alium ac præseferere, pontificis verbis sensum tribuisse diceretur*. Op. cit., p. 154.

D'où Concina avait-il tiré tous les documents qu'il voulait publier? Il avertit, *Difesa*, c. 1, § 5, p. 3, que toutes les pièces qu'il transcrit se retrouvent dans les archives de la Compagnie, mais c'est surtout dans les bibliothèques particulières des deux cardinaux Fabroni et Ferrari, qu'il puisa. Fabroni avait laissé sa bibliothèque aux oratoriens de Pistoie. En 1744, le préfet de la bibliothèque se trouvait être le P. Liborio auquel succéda le P. Giuseppe Ippoliti Nobile. Le cardinal dominicain Ferrari, dont Concina écrivit la vie, avait été dans la plus grande intimité avec Thyrsus Gonzalez et aussi avec les assistants du général. Très zélé pour la discipline religieuse, Ferrari laissa, en mourant, sa bibliothèque au couvent réformé de Sainte-Sabine, à Rome. C'est là que Concina puisa la plupart des documents qu'il voulait publier. A l'époque où s'allumèrent les disputes entre Gonzalez et le parti probabiliste jésuite, sous Innocent XI, Ferrari se trouvait maître du sacré-palais. Il fut médiateur entre les deux camps, ce qui explique que dans les manuscrits de Sainte-Sabine se retrouvent des lettres originales du général des jésuites, ainsi que des mémoires adressés par les assistants au maître du sacré-palais contre Gonzalez.

III. JUGEMENT SUR CONCINA. — 1° *Concina et le saint-siège*. — 1. Dans toutes les luttes qu'il soutint pendant plus de 20 ans, Concina fut l'homme du saint-siège. C'est de lui qu'il reçoit le mot d'ordre. Dans les polémiques sur la pauvreté religieuse, le cardinal Passionei est chargé par Benoît XIV de déferer à l'Index l'ouvrage de Carattini, qui combat la doctrine de Concina. Dans la controverse sur le jeûne, la doctrine de Concina est confirmée par les deux encycliques de Benoît XIV : *Non ambigimus*, du 30 mai 1741, et *In suprema*, du 22 août de la même année. En lui demandant de commenter le rescrit pontifical du 8 juillet 1744, à l'archevêque de Compostelle, le cardinal Passionei assure Concina que Benoît XIV lui en saura beaucoup de gré. « Je puis vous assurer, lui écrit-il, que Sa Sainteté vous a en juste et avantageuse estime. » Cf. Sandelli, op. cit., *Epist.*, XIII, p. 23 [25 juillet 1744]. En même temps qu'il faisait censurer les ouvrages opposés à ceux de Concina, dans la polémique sur les cas réservés, Benoît XIV défendait la personne même de Concina contre

les attaques et les calomnies de ses adversaires. Dans un décret solennel rendu sur la demande expresse du pape, la prétendue rétractation de Concina est condamnée par la Sainte-Inquisition, le 17 juin 1744. En même temps l'attitude de Concina, pendant toute cette campagne menée contre lui, lui vaut une lettre fort louangeuse de la main de Benoît XIV, en date du 4 juillet 1744. Cf. Sandelli, *op. cit.*, *Epist.*, xii, p. 21. Lors de l'apparition de l'*Histoire du probabilisme*, Benoît XIV fit savoir au général des dominicains tout le gré qu'il avait à cet ordre d'avoir fourni un tel défenseur de la morale chrétienne. Je puis vous assurer, écrivait de son côté au nom du pape à Concina le cardinal Passionei, qu'il n'est pas d'éloge dont ne se soit servi notre seigneur (Benoît XIV) en parlant de l'*Histoire du probabilisme*. » Et, toujours par l'intermédiaire de Passionei, le pape demandait à Concina de lui faire une liste des propositions extraites des différents auteurs de morale et qui lui paraîtraient mériter condamnation. Cf. Sandelli, *op. cit.*, *Lett.* IV, p. 6 sq. (22 décembre 1742). Lorsque au cours de la polémique engagée entre Sanvitale, Ghezzi et Concina, on essaya même dans l'ordre d'imposer silence à Concina, le cardinal Corsini écrivit au général Thomas Ripoll pour lui expliquer que la pensée de Benoît XIV n'était pas de défendre aux dominicains en général, « d'enseigner, d'écrire et de défendre la doctrine du probabilisme, comme la plus plausible et la plus sûre. » Cf. Sandelli, *op. cit.*, p. 58. Dans les controverses sur le *prêt à intérêt*, c'est encore vers Concina que se tourne Benoît XIV pour le commentaire de l'encyclique *Vix pervenit* du 1^{er} novembre 1745. Cf. Sandelli, *op. cit.*, *Epist.*, xxii, p. 34. C'est à la demande du même pontife qu'il compose, dès 1752, son ouvrage *De la religion révélée*. Enfin un des ouvrages qui fait le plus d'honneur à Concina et qui lui a aussi attiré le plus d'adversaires, la *Théologie chrétienne*, était dédié à Benoît XIV. Déjà dans une lettre, adressée à Concina en date du 2 mars 1748, le pape se réjouissait de l'entreprise. *Il nostro buon Padre Concina è instancabile. Iddio lo conservi, e noi abbracciandolo gli diamo l'apostolica benedizione*. Cf. Sandelli, *op. cit.*, *Epist.*, xxii, p. 34. Dans une autre lettre, du 16 août 1749, adressée encore à Concina lui-même, le pape se réjouit de la publication prochaine de la *Théologie chrétienne*, et croit volontiers qu'elle ne sera pas d'un petit secours pour le public. Cf. Sandelli, *op. cit.*, *Epist.*, xxv, p. 39.

Enfin dans une troisième lettre, du 29 novembre 1749, Benoît XIV remercie Concina de la dédicace qui lui a été faite de l'œuvre dont il vient de recevoir les cinq premiers tomes, et prie l'auteur de lui conserver toute son affection. Cf. Sandelli, *op. cit.*, *Epist.*, xxvi, p. 39. Cependant le pape ne se contentait pas d'accepter que la *Théologie chrétienne* fût placée sous la protection de son nom, il prit sa défense et celle de son auteur contre les tentatives nombreuses des adversaires pour obtenir sa condamnation. Cette attitude décidée de Benoît XIV vis-à-vis des adversaires de Concina témoigne assez en quelle estime il tenait l'homme et sa doctrine. Lorsque, de retour à Venise, Concina y luttait contre le mal qui devait l'emporter peu après, le pape daignait lui envoyer lui-même l'assurance de sa sympathie et les vœux qu'il formait pour son rétablissement. Cf. Sandelli, *op. cit.*, *Epist.*, li, p. 88 (29 novembre 1755). Aussi est-ce avec raison que dans la lettre encyclique adressée à l'ordre, au nom de la congrégation du B. Jacques Salomon, à laquelle appartenait Concina, on rappelle en ces termes la faveur dont jouissait le défunt auprès du pontife : *Quinimmo supremus ipse Ecclesiae pastor Benedictus XIV P. M. (qui pro summa sua humanitate hic se nominari patietur) quantifaceret consodalem nostrum non obscuris argumentis testatum voluit, dum illum ad sacros pedes accedentem benigne humaniterque*

*excipiebat diutius cum illo versabatur, in arduis difficultatibus congregationi cardinalium theologum et consultorem adjunxit, privatis benignissimis epistolis et in publico diplomate commendavit; et quod maximum tantoque pontifice dignum nullaque unquam oblivione delendum, in summo discrimine constitutum, viri honorificentissimi nomen summa sapientia et suprema sua auctoritate in tuto collocavit. Il ne faudrait pas croire pourtant que la faveur de l'autorité, dont jouissait Concina auprès de Benoît XIV, fût le seul effet de la part du pape d'une plus grande inclination vers l'ordre des prêcheurs, car le pape admettait aussi dans son intimité beaucoup de jésuites. Cf. Döllinger, *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Kultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte*, in-8°, Vienne, 1882, t. III, p. 3, 5, 12. La pureté de la morale défendue par Concina explique suffisamment le crédit dont il jouit toujours auprès du saint-siège. Aussi, « tandis que les écrits de Concina étaient loués par les premières autorités ecclésiastiques et que, malgré leur nombre et la vivacité de leur polémique, pas un seul n'a été l'objet d'une censure de la part de l'Église, les livres de ses adversaires sont allés peupler le catalogue de l'Index, quand ils n'ont pas été l'objet de condamnations plus spéciales. » P. Mandonnet, O. P., *Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme* (extrait de la *Revue thomiste*, septembre 1901-janvier 1903), in-8°, Paris, p. 16, note 1.*

2. Soutenu et encouragé par le pape, Concina trouva aussi dans la haute approbation donnée à ses travaux par les personnages les plus illustres de son temps un appui moral considérable. En première ligne, nous trouvons le cardinal Passionei avec qui Concina demeura toujours dans les termes de l'amitié la plus étroite. Le cardinal aime à être vis-à-vis de Concina l'interprète des sentiments de Benoît XIV. Il accepte avec reconnaissance la dédicace des œuvres du polémiste. Cf. Sandelli, *op. cit.*, *Epist.*, i, p. 3 (17 février 1742). Il se réjouit hautement du succès de l'*Histoire du probabilisme*, *Epist.*, iv, p. 6 sq. (22 décembre 1742); il encourage Concina à lutter contre la morale relâchée; cf. *Epist.*, ix, p. 17 (7 mars 1744); xiii, p. 21 (25 juillet 1744); xiv, p. 24 (3 octobre 1744); xvi, p. 27 (5 décembre 1744); à l'apparition de la *Théologie chrétienne*, Passionei ne peut contenir sa joie et son admiration. *O che opera grande! O che opera insigne!* écrit-il à Concina à la date du 6 décembre 1749. Cf. *Epist.*, xxvii, p. 40. Lorsque, sur la fin de sa vie, Concina, vaincu par la maladie, avait dit un adieu définitif à Rome, le cardinal Passionei, le 27 septembre 1755, lui écrit une lettre touchante pour le supplier de revenir sur sa décision. Il lui laisse entendre que ses adversaires escomptent son départ et en profiteront contre lui. Cf. *Epist.*, i, p. 87. Le cardinal Henri Enriquez, archevêque de Nazianze en *partibus*, nonce apostolique à Madrid, fut aussi parmi les plus dévoués à Concina et à ses idées. Il s'efforce de propager, en Espagne, ses ouvrages. Il le tient au courant du succès qu'ils rencontrent, le met en garde contre les projets de ses adversaires. Cf. Sandelli, *op. cit.*, p. 131, note a; *Epist.*, xxxiii, p. 48; xxxiv, p. 49; xxxviii, p. 58; xl, p. 65; xliii, p. 70; xlvii, p. 72. Un grand nombre de cardinaux montrèrent toujours la plus grande bienveillance à l'égard de Concina, par exemple les cardinaux Monti, Corsini, à Lançais, Cavalchini Gonzaga, Portocarrère, Rezzonico qui fut plus tard Clément XIII, Prospero Colonna, Quirini, Besuzzi, Spinelli, etc.

3. Concina comptait aussi parmi ses amis L. A. Muratori, J. Lami, Cam. Almichi, Pierre Galland, Passeri, etc. Le général de son ordre, Thomas de Boxadors, lui témoigna toujours la plus grande confiance. Enfin, Concina fut uni par des liens très intimes à des personnages en qui l'amour de la vérité suit toujours surmontant l'esprit de corps. C'est ainsi que dans les circonstances

les plus difficiles le courage de Concina fut soutenu par le célèbre P. Eg. Giuli, S. J., secrétaire de la Congrégation pour l'examen des évêques, mort en 1749. Cf. *Theologiæ christianæ*, t. I, præf., p. 134; Sandelli, *op. cit.*, *Epist.*, XVIII, p. 29; XIX, p. 31; XX, p. 32; XXI, p. 33; XXIII, p. 35.

2° *Concina moraliste*. — Concina a été le personnage principal dans le troisième acte de la lutte entre jésuites et dominicains sur les questions du probabilisme, lutte qui remplit tout le XVIII^e siècle. Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstr.*, t. I, p. 305. A lui seul il tint tête à tous et laissa des théologiens formés à son école comme Patuzzi. Voici le jugement porté sur Concina par le P. Ben. Oliveri, O. P., *Storia ecclesiastica del secolo XVIII*, in-8°, Rome, 1808, p. 228-229 : « Par leurs nombreux ouvrages, Concina et Patuzzi attirèrent l'attention de l'Italie tout entière et même de l'Allemagne, de la France et de l'Espagne, où les éditeurs vénitiens envoyaient, avec de gros bénéfices, des cargaisons entières de leurs livres. Je ne sais pourtant s'ils furent toujours avisés, et cependant jamais leurs adversaires, au nombre desquels se trouvait un homme aussi saint que Liguori, n'obtinrent condamnation d'aucun de leurs ouvrages. » Cité par Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 313. L'épithète d'imprudence conviendrait peut-être au caractère souvent mordant des polémiques qu'ils soutinrent, mais du moins en ce qui concerne Concina, ce qualificatif ne saurait viser sa doctrine. D'ordinaire, quand on porte un jugement sur Concina, c'est moins par comparaison avec les adversaires qu'il eut à combattre et qu'on ne peut guère défendre de laxisme, que par comparaison avec saint Alphonse de Liguori, dans la doctrine duquel on prétend retrouver comme une condamnation de celle de Concina et de son école. Vis-à-vis des uns et des autres, Concina passe pour rigoriste. Il est vrai qu'il est nommé dans un document officiel *probabilistarum flagellum*, *Approbatio illustris. et reverendis. D. D. Silvestri episcopi Porphyriensis et sacrarum apostolici præfecti. In rescriptum Benedicti XIV ad postulata septem archiep. Compostellæ, commentarii theologicis*, in-4°, Venise, 1745; d'ailleurs les épithètes de *rigoriste*, *janséniste*, *pascaliste* étaient alors appliquées à quiconque n'adoptait pas en morale les principes en vogue. Cf. *Histoire du probabilisme*, t. I, diss. I, p. 9-11; *Explication de quatre paradoxes, paradoxe I^{er} du rigorisme attribué à notre siècle*, p. 87. Concina proteste en ces termes contre une sévérité excessive en matière de morale : « Rien n'est plus étranger à mon sentiment que cette sévérité trop grande dans les décisions des controverses morales et dans la direction des consciences. La seule loi que Jésus-Christ nous a donnée est la vraie et l'unique règle de notre conduite. Celui qui rend trop stricte l'obligation de cette loi pèche autant que celui qui la rend trop facile. » *Histoire du probabilisme*, diss. I, Introduction, t. I, § A, p. 7; cf. t. II, diss. IV, p. 223, 374, 471, 472; *Explication des quatre paradoxes, paradoxe I^{er}*, p. 87. Mais il est naturel que Concina, luttant contre les opinions relâchées qui se glissaient sous le couvert du probabilisme, devait paraître rigoriste.

Quant au jugement porté sur Concina et son école par saint Alphonse de Liguori, il suffit d'en établir la chronologie pour constater que l'évolution de la pensée du saint docteur fournit une justification et une approbation de la doctrine de Concina, en même temps qu'une condamnation des principes qu'on prétend lui opposer. Cf. Mandonnet, *Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme*, p. 16; Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 412 sq.

La carrière doctrinale de saint Alphonse comprend deux phases : dans la première, il est ardent probabiliste, autant qu'il se montre dans la seconde probabiliste décidé. En premier lieu, il avait étudié et défendu

le probabilisme avec Fr. Genet, évêque de Vaison († 1702). Cf. *Summ.*, p. 426; *Vind. Alphons.*, t. I, p. 12, 58. Puis, sous l'influence de préoccupations où le point de vue intellectuel n'était pas dominant, *Vindic.*, t. I, p. 456, il tourne au probabilisme, encore qu'il conserve sur la légitimité de cette opinion de douteux scrupules. Cf. Dilschcron, t. I, p. 473. Enfin, le 13 juillet 1748, il pousse la dévotion à l'opinion probable, jusqu'à faire le vœu de toujours la suivre sans scrupule. A partir de ce moment, il abandonne Genet pour Busenbaum, S. J., dont il édite en l'annotant la *Medulla theologiæ moralis*, Naples, 1748. C'est de cette phase de la vie de saint Alphonse que datent ses jugements sévères sur Concina et son école. Le 15 février 1756, il écrit à son éditeur de Venise, Remondini, en lui envoyant le t. 1^{er} de sa *Théologie morale* : « De nouveau je vous recommande de ne pas faire revoir le livre par un théologien de l'opinion rigide (comme le sont la plupart des dominicains aujourd'hui), car je ne suis pas de cette opinion, mais je m'en tiens à la moyenne. Ce serait mieux que ce fût quelque Père jésuite, parce que ceux-là sont vraiment maîtres en morale. » Cf. *Lettere di S. Alfonso Maria di Liguori*, in-8°, Rome, s. d. (1890), part. II, p. 20. De nouveau, le 30 mars 1756, dans une autre lettre à Remondini : « J'ai de la consolation à entendre que vous ferez revoir mon livre par un Père jésuite, car si c'était un des dominicains qui suivent aujourd'hui Concina, il réproverait comme larges beaucoup d'opinions que j'ai émises. D'ordinaire, je me tiens aux opinions des PP. jésuites (et non à celles des dominicains), les opinions des premiers n'étant ni larges, ni rigides, mais justes... Je tiens le système du probabilisme, non plus du probabilisme ou rigorisme. » Cf. *Lettere*, p. 23, 24. Il revient sans cesse sur cette recommandation à l'éditeur de prendre pour reviseur un Père jésuite, car, répète-t-il, *ils sont maîtres en morale*. Cf. *Lettere*, p. 26, 28. Plus loin, Liguori confesse que son livre est directement opposé à Concina, p. 32. Enfin dans toute sa polémique avec Patuzzi, ce sont les principes de Concina qu'il combat. Cf. *Lettre à Eusebius Amort*, p. 246; Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 424. Ces diverses attestations de saint Alphonse de Liguori nous montrent bien l'homme fidèle à sa promesse du 13 juillet 1748.

Sur ces entrefaites, une polémique active s'est engagée entre saint Alphonse et Patuzzi. Cf. Döllinger-Reusch, *Gesch. der Moralstr.*, t. I, p. 425 sq.; *Lettere di Alfonso di Liguori*, passim, sur la valeur de la théorie probabiliste. Or peu à peu l'ardent défenseur du probabilisme lâche pied. Au mois de novembre 1768, il écrit : « Quand l'opinion pour la loi est certainement plus probable, je dis qu'on ne peut suivre la moins probable, d'où je suis le vrai probabiliste, non tutioriste; mais quand je sais que l'opinion rigide est plus probable, je dis qu'il faut la suivre et là je suis opposé au système des jésuites. » *Lettere*, p. 344, n. 217. Et encore : « Mon système de la probabilité n'est pas celui des jésuites, car je réprovoie que l'on puisse suivre l'opinion moins probable une fois connue, comme prétendent Busenbaum, La Croix et presque tous les jésuites. » *Lettere*, III, p. 334 (30 juin 1768); cf. p. 335, 370. Il s'excuse d'avoir autrefois suivi les jésuites : « Il est vrai que j'ai fait les notes à Busenbaum, écrit-il en janvier 1772, mais tout le monde voit en combien d'opinions je suis opposé à Busenbaum et aux autres jésuites. » *Lettere*, p. 396, 404, 406.

Il en vint même à supprimer le nom de Busenbaum, qui figurait au frontispice de la *Théologie morale*, jusqu'à la 5^e édition. Cf. *Lettere* du 30 juillet 1772, p. 420. Enfin pour se libérer d'une taccia de tenir la morale des jésuites, il fait imprimer un manifeste, *Monitum pertinens ad questionem, an usus probabilium opinionum sit vel ne licitus aliquando* [1776]. Cf. *Let-*

tere, p. 477, 487. L'évolution ne pouvait pas être plus complète; aussi, dans cette seconde phase de la carrière doctrinale de saint Alphonse, ne trouvons-nous plus de jugements défavorables à Concina et à Patuzzi. Au contraire, il parlera de la bonne mémoire de Patuzzi, en embrassant son opinion, p. 353. Enfin dans une déclaration de mars 1777, à la chambre royale de Santa-Chiara, il caractérise nettement sa position. Il se déclare nettement opposé à la doctrine des jésuites : « En bonne conscience, écrit-il, on ne peut suivre l'opinion probable pour la seule raison qu'elle est probable, puisque la seule probabilité des opinions en faveur de la liberté ne fonde pas suffisamment la licéité de l'action, car pour agir d'une façon licite, il faut la certitude morale de l'honnêteté de l'action, laquelle certitude ne se peut prendre de la seule probabilité de l'opinion. » Lettere, p. 494. Il confesse, en même temps, avoir écrit autrefois que, lorsque deux opinions sont également probables, la loi n'oblige pas. Mais à maintes reprises, il est revenu sur cette solution pour la réprouver ainsi qu'il l'a fait dans la 7^e édition de sa *Théologie morale*, Venise. Si la loi est promulguée, la liberté est dépossédée et l'on doit suivre l'opinion en faveur de la loi. Cf. Lettere, p. 494. Mais il est clair que ce principe réflexe externe de la possession par la loi constitue l'une des deux opinions plus probable, et partant que la doctrine de saint Alphonse se résout en celle du probabiliorisme. Le nom d'*équiprobabilisme*, donné au système de saint Alphonse, est impropre et ne vise qu'un cas secondaire qui se résout lui-même par les principes du probabiliorisme. Ainsi, au terme de son évolution, il se rencontre avec Concina. Voir t. I, col. 911-914.

Ce n'est pas à dire pourtant que Concina n'ait professé parfois, et sur quelques points particuliers, comme sur le *prêt à intérêt*, les *spectacles*, des opinions quelque peu rigoristes, mais c'était bien plus en face d'abus à combattre que le polémiste se plaçait alors, qu'en face d'une doctrine que l'on examine du simple point de vue spéculatif.

Denys Sandelli de Padoue [Vincent Dominique Fassini, O. P.], *De Danielis Concinae vita et scriptis commentarius*, in-4^e, Brescia, 1767, suivi de : *Epistola clarorum virorum ad Daniellem Concina*; G. de Concina, *Cenni storici sulla nobilissima famiglia degli signori Conti de Concina di S. Daniello nel Friuli*, in-8^e, Rome, s. d. (1833); *Vita del Padre Daniello Concina dell'ordine de' predicatori, che serve di compimento alle celebri Lettere teologico-morali di Eusebio Eraniste*, in-8^e, Brescia, 1768; cette biographie fut mise à l'index, en 1777, vraisemblablement à cause d'un passage concernant le jansénisme, cf. *Nouvelles ecclésiastiques*, 1777, p. 56; *Vita Danielis Concinae a Laurentio Rubeo conscripta in Theologia christiana...*, in duos tomos contracta, Bologne, 1769; J.-B. de Rubéis, *De congregatione beati Salomonii*, in-4^e, Venise, 1751, p. 485; Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem sechzehnten Jahr.*, in-8^e, Nördlingen, 1889, t. I; Döllinger, *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte*, in-8^e, Vienne, 1882 (*Denkwürdigkeiten des Jesuiten Julius Cordara zur Gesch. von 1740-1773*); Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, 2 in-8^e, Bonn, 1885; Lettere di S. Alfonso Maria de' Liguori, part. II, in-8^e, Rome, s. d. [1890]; P. Mandonnet, *Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme*, in-8^e, Paris, 1903; Franz Ter Haar, *Das Decret des Papstes Innocent XI über den Probabilismus. Beitrag zur Geschichte des Probabilismus und zur Rechtfertigung der katholischen Moral gegen Döllinger-Reusch, Harnack, Herrmann und Hensbroech*, in-8^e, Paderborn, 1904; trad. latine, in-8^e, Tournai, Paris, 1904; Le Vedff, *Saint Alphonse est-il probabiliste?* dans la *Revue thomiste*, 1904; Koch, *Dan. Concina und die sogenannte reinen Pönalgesetze*, dans *Theologische Quartalsschrift*, 1904, p. 400-424.

R. COULON.

CONCLAVE. — I. Définition. II. Constitution. III. Physionomie des conclaves. IV. Le veto des puissances au conclave, ou le droit d'exclusive.

I. DÉFINITION. — Par son étymologie, *cum, clavis*, le

mot conclave signifie un objet mis sous clef, ou un endroit fermé à clef. Darembert et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. I, p. 1433-1434. Dans la jurisprudence ecclésiastique, il indique le local, où, après la mort du pape, les cardinaux se réunissent, dans une clôture rigoureuse, pour s'occuper uniquement de l'élection du successeur du pontife défunt. Ce terme désigne également l'assemblée elle-même des cardinaux réunis à cette fin. Ce mot apparaît, pour la première fois, dans la constitution *Ubi periculum*, publiée par Grégoire X, au mois de juillet 1274, à la suite de la V^e session du II^e concile œcuménique de Lyon. Cf. Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, 18 in-fol., Paris, 1672, t. x a, col. 975; *Cæremoniale continens ritus electionis romani pontificis, Gregorii Papæ XV jussu editum, ubi præficiuntur constitutiones pontificiæ et conciliorum decreta ad eam rem pertinentia*, 2 in-4^e, Rome, 1724, t. I, p. 6. Cette bulle a été rapportée presque en entier dans le *Corpus juris canonici*, où elle forme, dans le Sexte, le c. III, *Ubi periculum*, du titre VI, *De electione*.

II. CONSTITUTION. — Sur les différents modes d'élection des papes avant l'institution du conclave, voir ÉLECTION DES PAPES. Rappelons seulement que Nicolas II, en 1059, par la bulle *In nomine Domini*, réserva l'élection pontificale aux seuls cardinaux-évêques, et qu'Alexandre III, par la constitution *Licet de vitanda*, publiée en 1179 au III^e concile de Latran, institua le Sacré-Collège tout entier comme corps électoral du pape, et exigea que l'élu obtint les deux tiers des voix. Ces sages mesures ne suffirent pas à empêcher les abus, les compétitions des partis et les longues vacances du saint-siège. D'autres mesures devinrent nécessaires pour assurer la prompte élection des souverains pontifes. La répression des abus fut en partie obtenue par l'institution du conclave.

1^o Origine (1270-1274). — Frédéric II, excommunié et déposé par Innocent IV, au I^{er} concile œcuménique de Lyon (1245), mourut en 1250. Par suite, l'élection d'Alexandre IV (1254-1261) ne donna lieu à aucune difficulté. La vacance du saint-siège ne dura pas plus de cinq jours. Mais ensuite les longs interrègnes recommencèrent, le nombre des cardinaux étant trop petit, pour que l'accord pût facilement se faire sur l'un d'entre eux. La vacance se prolongea plus de trois mois, avant l'élection du Français Urbain IV (1261-1264); puis, elle dépassa quatre mois, avant l'élection d'un autre Français, Clément IV (1265-1268); enfin, à la mort de celui-ci, elle atteignit près de trois ans (exactement trente-quatre mois). C'est la plus longue qui se soit jamais produite. Il fallait empêcher le retour d'une vacance aussi longue.

Les cardinaux s'étaient réunis à Viterbe où Clément IV était mort. Cette ville était alors la seconde capitale de la chrétienté. Par sa position stratégique et par ses nombreuses tours, elle mettait les papes à l'abri des coups de main que pouvaient tenter contre eux les empereurs teutons, toujours en guerre avec l'Église. Adrien IV s'y était réfugié pour échapper à Frédéric Barberousse, et Alexandre IV, en 1257, y avait transporté le gouvernement pontifical. Après la mort de Clément IV (29 novembre 1268), les dix-huit cardinaux qui composaient alors le Sacré-Collège ne parvinrent pas à se mettre d'accord. Cependant la vacance, en se prolongeant, menaçait de nuire aux intérêts vitaux de la chrétienté. Au retour de la désastreuse croisade qui s'était terminée par la mort de son père, saint Louis, Philippe III, roi de France, vint à Viterbe, avec son oncle, Charles d'Anjou, roi de Sicile. Ils supplièrent en vain les cardinaux de faire cesser au plus tôt ce trop long veuvage de l'Église. Saint Bonaventure, général des franciscains, était à Viterbe. Si l'on en croit Machi, *Notizia de' vocaboli ecclesiastici*, in-4^e, Rome, 1630, v^o Conclave, le sraphique docteur, dix-huit mois après la mort de Clément IV (1270), aurait conseillé aux habi-

tants de Viterbe d'enfermer étroitement les cardinaux au palais épiscopal, afin que, séparés de toute influence étrangère, ils se déterminassent à en finir. On voit encore, dans la plus grande salle du palais épiscopal de Viterbe, les trous creusés pour recevoir les traverses de bois, auxquelles furent suspendues les tentures qui formaient les cellules des cardinaux. Cf. Jousset, *L'Italie illustrée*, in-4^e, Paris, 1905, p. 320. Un demi-siècle auparavant, les habitants de Pérouse avaient recouru au même moyen, pour forcer les cardinaux à donner, sans retard, un successeur à Innocent III (16 juillet 1216). Cf. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, v^o *Sede vacante*, t. LXIII, p. 184. Les Romains, à la mort du B. Grégoire IX (22 août 1241), avaient enfermé les cardinaux dans le *Septizonium* de Septime Sévère, sur les pentes du Palatin. Cf. Moroni, *Dizionario*, v^o *Settizonio*, t. LXIV, p. 321 sq. Ce moyen toutefois ne réussit pas à Viterbe : malgré la clôture forcée, l'élection ne marchait guère plus vite. Impatientés de tant de retards, Albert de Montebono, podestat de Viterbe, et Raniero Galli, chef des milices de la ville, gardiens de ce conclave improvisé, firent enlever la toiture du palais, et ne laissèrent plus parvenir aux cardinaux que du pain et de l'eau. Cf. Moroni, *op. cit.*, v^o *Conclave*, t. XV, p. 260. Les cardinaux envoyèrent alors deux d'entre eux offrir le pontificat à saint Philippe Beniti, général des servites. Le saint refusa, et, pour éviter de nouvelles instances, alla se cacher dans les montagnes. Les cardinaux remirent enfin à six d'entre eux le soin de choisir le pape. Ceux-ci élurent rapidement Théobald Visconti, de Plaisance, archidiacre de Liège, qui n'était pas cardinal, mais remplissait les fonctions de légat apostolique en Syrie. Il prit le nom de Grégoire X (1271-1276). Cet épisode donna à Jean de Tolède, évêque de Porto, l'occasion de composer les deux vers suivants :

Papatus munus tulit archidiaconus unus,
Quem Patrem patrum fecit discordia fratrum.

Cf. Moroni, *op. cit.*, t. XV, p. 261.

2^e *Lois fondamentales du conclave* (1274). — Le pape Grégoire X, considérant combien longue avait été la vacance qui précéda son élection, voulut prévenir le retour de pareils retards si préjudiciables aux intérêts de l'Église. Ayant convoqué le II^e concile oecuménique de Lyon, il y promulgua, dans la session V^e, le 7 juillet 1274, la bulle *Ubi periculum*, dans laquelle il donna une sanction juridique au moyen, un peu étrange, qu'avaient pris les habitants de Viterbe, pour hâter l'élection. Mansi, *Concil.*, t. XXIV, col. 81. Cette bulle si importante fut insérée en *extenso* au *Corpus juris canonici*, l. I, Décretal., tit. VI, *De electione*, c. III, *Ubi periculum*, in 6^o. Elle se trouve aussi dans les collections des conciles et dans une foule d'auteurs qui l'ont reproduite, entre autres Oldoini, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum*, 4 in-fol., Rome, 1677, t. II, p. 180; *Cæremoniales continens ritus electionis romani pontificis*, Gregorii Papæ XV jussu editum, t. I, p. 6-40.

Voici les règles formulées en vue des futurs conclaves, par Grégoire X, avec l'approbation des Pères du concile :

1. A la mort du pape, les cardinaux présents dans la ville où le pontife défunt a expiré, sont tenus, pendant dix jours seulement, d'attendre leurs collègues absents. Ce terme écoulé, que les absents soient arrivés ou non, les cardinaux se réuniront sans retard, pour procéder à l'élection, dans le palais qu'habitait le pontife. Chacun d'eux ne gardera avec lui qu'un, ou, en cas de nécessité, deux serviteurs, clercs ou laïques, qu'il aura le droit de choisir lui-même. — Dans ces dix jours, selon la déclaration postérieure de Pie IV, bulle *In eligendis*, du 9 octobre 1562, *Bullar. magnum*, t. II, p. 97, est compris le jour même de la mort du pape. Dans le cas où il n'y aurait pas de sécurité pour eux, les cardinaux seraient autorisés à différer leur entrée en conclave. Cf. Passerini,

De electione summi pontificis, q. XIX, in-fol., Rome, 1670, p. 84; Camarda, *De elect. pontific.*, in-fol., Rieti, 1732, p. 24, 28.

2. Que dans ce palais soit établi un conclave, dans lequel, sans cloisons intermédiaires, ni sans aucune tenture de séparation, *nullo intermedio pariete, seu alio velamine*, tous les cardinaux habitent en commun, sauf le libre accès à une salle réservée. Que, de toutes parts, ce conclave soit si bien fermé que nul ne puisse y entrer ou en sortir. — La rigueur de cette prescription fut tempérée par Clément VI, qui, par sa bulle *Licet in constitutione*, du 6 décembre 1351, *Bullar. magn.*, t. I, p. 258, abolit pour les cardinaux l'obligation du dortoir commun, et leur permit de passer la nuit dans des cellules séparées les unes des autres par de simples rideaux. Cf. Moroni, *Dizionario*, v^o *Cella del conclave*, t. XI, p. 63-69. Les clefs du conclave sont gardées, celle de l'intérieur par le cardinal carmerlingue, et celle de l'extérieur par le maréchal du conclave. Cette dignité appartient, pendant près de cinq siècles, à la famille des Savelli (1274-1712); puis, à la mort du dernier Savelli, passa aux princes Chigi. Cf. Moroni, *Dizionario*, v^o *Maresciallo del conclave*, t. XLII, p. 271-292; v^o *Savelli*, t. LXI, p. 294-308; v^o *Chigi*, t. XIII, p. 76-80; Novaes, *Introduzione alle vite de' pontefici*, t. I, p. 88.

3. Personne, du dehors, ne doit communiquer avec les cardinaux réunis en conclave, ni de vive voix, ni par écrit, en public ou secrètement, à moins du consentement unanime des cardinaux et pour des affaires concernant l'élection : *le tout sous peine d'excommunication ipso facto*. Sur la manière dont les ambassadeurs sont reçus à la porte du conclave par les cardinaux réunis à l'intérieur, voir Moroni, *Dizionario*, v^o *Conclave*, § 7, t. XV, p. 311-315.

4. On doit cependant laisser au conclave une ouverture, en forme de fenêtre, par laquelle on puisse commodément introduire la nourriture des cardinaux; mais par laquelle personne ne puisse pénétrer jusqu'à eux. — Cet article donna lieu, dans la suite, aux coutumes les plus curieuses. Les mets étaient portés aux électeurs, en grand apparat, par des domestiques en livrée, depuis le palais de chaque cardinal jusqu'à l'entrée du conclave. Là, des prélats les examinaient avec soin, et recherchaient si on n'y avait pas caché quelque écrit. On examinait de même les lettres envoyées par les cardinaux, ou reçues par eux. Cf. Moroni, *Dizionario*, v^o *Conclave*, § 7, t. XV, p. 304 sq.; v^o *Dapiferi*, t. XIX, p. 104-107; *Scalco*, t. LXII, p. 92 sq.; Lucius Lector, *Le conclave*, in-8^o, Paris, 1894, p. 119, 377-386.

5. Si, trois jours après l'entrée en conclave, l'élection n'est pas faite, les prélats et les autres officiers députés à la garde extérieure du conclave, devront empêcher que, pendant les cinq jours suivants, il soit servi plus d'un plat à la table des cardinaux, soit au dîner, soit au repas du soir, *tam in prandio quam in cæna, uno ferculo*; à l'expiration de ces cinq jours, ils ne laisseront plus passer autre chose que du pain, du vin et de l'eau, *tantummodo panis, vinum et aqua ministrentur eisdem*, jusqu'à ce que l'élection soit terminée. — Clément VI, considérant que cette sévérité de régime pouvait nuire à la santé des cardinaux, qui, pour la plupart, sont âgés et atteints d'infirmités, la modéra en partie par sa bulle *Licet in constitutione*, du 6 décembre 1351. Il leur permit, à chaque repas, un plat de viande ou de poisson, ou d'œufs, avec un potage, des hors-d'œuvre et du dessert. *Unum duntaxat ferculum, carniarum, unius speciei tantummodo, aut piscium, seu ovorum, cum uno potagio de carnis, vel piscibus principaliter non confectis, et decentibus salsamentis habere valeant, ultra carnes salitas et herbas crudas, ac caseum, fructus, sive electuaria; ex quibus tamen nullum specialiter ferculum conficiatur, nisi ad condimentum fieret, vel saporem*. Il était défendu, en outre, à tout cardinal,

d'accepter quoi que ce fût du plat apporté à quelqu'un de ses collègues, sans quoi la loi eût été évidemment de nul effet. *Nullus vero eorum de alterius ferculo vesci possit*. Cf. *Bullar. magn.*, t. I, p. 258; *Cæremoniale Gregorii XV*, t. I, p. 43. Pie IV, dans sa bulle *In eligendis*, du 9 octobre 1562, renouela cette prescription de Clément VI, ajoutant qu'elle devait être observée dès le premier jour du conclave, et que les cardinaux devaient prendre leur frugal repas, chacun à part dans sa cellule. Cf. *Bullar. magn.*, t. II, p. 97; *Cæremoniale Gregorii XV*, t. I, p. 32. Ce point spécial du droit occupa bon nombre de canonistes qui, plusieurs fois, écrivirent de longs traités pour exposer de quoi pouvait se composer cet unique plat permis aux cardinaux entrés en conclave. Cf. Camarda, *De elect. pontific.*, diss. XXIV, XXV, p. 191 sq.

6. Durant la vacance, les cardinaux ne peuvent toucher ni aux revenus fixes de la Chambre apostolique, ni aux droits casuels de l'Église romaine. Ces sommes doivent être confiées au camerlingue, pour être par lui fidèlement remises à la disposition du futur pontife.

7. Dans le conclave, les cardinaux ne doivent s'occuper de nulle autre affaire que de l'élection papale, à moins que, de l'avis de tous, il fallût pourvoir à la défense de l'Église, dans une nécessité pressante, ou un péril imminent. — En confirmant et en précisant cet article, le pape Pie IV, par la bulle *In eligendis* (1562), décréta que la juridiction des cardinaux, mis à la tête des Congrégations et tribunaux romains, serait suspendue pendant le conclave. Les tribunaux sont tous fermés, pendant la vacance. Aucune cause ne peut y être introduite, aucune signature ne peut plus y être donnée, soit pour les affaires en cours, soit pour n'importe quel rescrit de grâce ou de justice. Toutes les charges, en effet, expirent à la mort du pape. Ainsi, par exemple, les suppliques et requêtes qui arrivent à la Daterie, de toutes les parties du monde, ne peuvent être examinées, ni même ouvertes. On doit les y conserver intactes, pour les remettre cachetées au futur pontife. Seules les fonctions du cardinal grand-pénitencier sont maintenues, mais uniquement pour ce qui regarde le for intérieur de la conscience. Il doit s'abstenir absolument, sous peine de nullité, de tout autre acte d'autorité ou de juridiction; *itaque a quibuscumque matrimonialibus et aliis dispensationibus et absolutionibus et declarationibus, nec non quibusvis aliis expeditionibus forum (quod aiunt) fori, mixtum vel separatim quomodolibet respicientibus, omnino absteineat*. Le cardinal camerlingue ne peut agir lui-même que pour présider à la constitution du conclave, et autoriser les dépenses nécessaires en temps de vacance. Mais il lui est interdit d'exercer aucun droit de justice ou de grâce, et même d'exécuter les jugements déjà prononcés. Cf. *Bull. magn.*, t. II, p. 97; *Cæremoniale Gregorii XV*, t. I, p. 27-30; Moroni, *Dizionario*, v° *Conclave*, § 1, t. xv, p. 267 sq.; v° *Camerlengo di santa romana Chiesa*, § 3, t. VII, p. 69-72; v° *Penitenziere maggiore*, t. LII, p. 61-69.

8. Si un cardinal n'entre pas en conclave, ou en sort pour tout autre motif que celui de maladie manifeste, l'élection s'accomplira sans lui. Si, après son rétablissement, celui qui avait été malade rentre; ou si ceux qui, vu leur éloignement, n'avaient pu arriver avant l'expiration des dix jours, veulent entrer ensuite, les uns et les autres seront admis à prendre part à l'élection. Nombreuses sont les formalités que doit remplir un retardataire pour entrer au conclave. Cf. Moroni, *Dizionario*, v° *Conclave*, t. xv, p. 309; Ortolan, *Diplomate et soldat*, M^r Casanelli d'Istria, 2 in-8°, Paris, 1900, t. I, p. 193-198.

9. Si le pape meurt en dehors de la cité où il résidait avec sa cour, les cardinaux devront tenir le conclave dans la ville dont dépend le territoire où le pape est mort, à moins que cette ville ne fût interdite ou en

révolte ouverte contre l'Église romaine. Dans ce cas, ils se réuniraient dans la ville la plus voisine qui ne serait pas sous le coup de l'interdit, ni en révolte contre le saint-siège.

10. Les magistrats et officiers de la ville, où devra avoir lieu l'élection, seront obligés de faire observer les lois du conclave. Aussitôt après avoir eu connaissance de la mort du pape, ils jurèrent, en présence du clergé et du peuple, d'accomplir leur devoir à ce sujet; s'ils y sont infidèles, ils encourront l'excommunication *IPSO FACTO*, et perdront tous les avantages ou privilèges qu'ils tiendront de l'Église romaine; leur cité sera interdite et privée de son siège épiscopal, si elle en a un.

11. Que les cardinaux, dans l'affaire si importante de l'élection, déposent toute considération de personne; mais qu'ils s'inspirent uniquement de l'intérêt supérieur de l'Église.

12. Tous pactes, conventions, ou contrats, consentis, même sous la foi du serment, en vue de faire élire au suprême pontificat un sujet désigné à l'avance, sont défendus sous peine d'excommunication et déclarés nuls de plein droit. — Cette prescription fut spécialement confirmée par Jules II, qui, dans sa bulle *Cum tam divino*, du 14 janvier 1505, *Bullar. magn.*, t. I, p. 466 sq., déclara nulle toute élection pontificale qui serait entachée de simonie. Celui qui serait élu par ce moyen, aurait-il, par impossible, l'unanimité des suffrages, devrait, comme hérésiarque, être déposé, même du cardinalat. Il serait pour jamais inhabile à toutes les dignités et à tous les bénéfices. Son élection ne pourrait être, en aucune façon, revalidée dans la suite, ni par l'intronisation, ni par le couronnement, ni par l'acte d'obédience des cardinaux, ni par prescription, avec le cours des années. Tous, au contraire, clercs et laïques, devraient refuser d'obéir à cet intrus. Cf. *Cæremoniale Gregorii XV*, t. I, p. 14 sq. De Sponde fait remarquer, *Epitome annalium card. Baronii*, 2 in-fol., Lyon, 1686, an. 1505, n. 1, que l'application de ce remède serait bien difficile à mettre en pratique, mais que Dieu, par une providence particulière, n'a jamais permis qu'un simoniacque obtint les suffrages de tous les cardinaux. Pour affirmer davantage sa volonté à cet égard, Jules II voulut que sa constitution fût lue dans le V^e concile oecuménique de Latran, où elle fut de nouveau confirmée dans la session XIV (1^{er} mars 1512), par la bulle *Si summus*. Cf. *Bullar. magn.*, t. I, p. 467. Un demi-siècle plus tard, Paul IV, non seulement la confirma de nouveau, mais déclara, en outre, par sa constitution *Cum secundum apostolum*, du 15 décembre 1558, que ceux qui tenteraient d'acheter ainsi le suprême pontificat, devraient être considérés comme coupables de lèse-majesté. Cf. *Bullar. magn.*, t. I, p. 836 sq.; *Cæremoniale Gregorii XV*, t. I, p. 19-25.

Comme toutes les réformes qui condamnent des abus invétérés, la législation conclavaire du B. Grégoire X eut quelque peine à entrer dans la pratique. Sous son pontificat, elle ne fut pas modifiée; aussi c'est selon ses lois que son successeur Innocent V fut élu, le 21 janvier 1276. Le conclave n'avait duré qu'un seul jour. Mais Innocent V mourut au bout de cinq mois. Adrien V lui succéda, et régna moins encore (du 11 juillet 1276 au 18 août 1276). Pendant ce court pontificat de quarante jours, par une déclaration faite en consistoire, il suspendit l'application de la bulle de Grégoire X, se proposant d'en publier bientôt une autre. Il n'en eut pas le temps. Jean XXI, dix jours après son élection, fit de même, par sa constitution *Licet*, du 30 septembre 1276, *Bullar. magn.*, t. III a, p. 28; mais, lui aussi, fut empêché par la mort de remplacer, par une nouvelle législation conclavaire, celle de Grégoire X qu'il avait abolie. Aussi, à partir de ce moment, les longues vacances recommencèrent, pour le grand inconvénient de la chrétienté. Il n'y avait pas eu de conclave pour l'élection de Jean XXI,

et elle n'avait été accomplie qu'après 21 jours. Pour celle de son successeur, Nicolas III, faite sans conclave, comme les suivantes, il fallut sept mois et huit jours (25 novembre 1277); pour celle de Martin IV, six mois (22 février 1281); pour celle de Nicolas IV, dix mois et dix-neuf jours (22 février 1288). Ce fut bien pire encore à la mort de celui-ci (4 avril 1292). La vacance dura deux ans et trois mois.

Tels étaient les résultats de la suppression des conclaves. Une vingtaine d'années de contre-épreuve avaient démontré la sagesse des prescriptions de Grégoire X. La longue vacance ne cessa que par l'élection de Célestin V (5 juillet 1294). Le rigide solitaire n'occupa que six mois le trône pontifical. Il abdiqua volontairement pour retourner à son désert. Il s'était rendu compte des inconvénients graves de la suppression des conclaves. Il les rétablit donc, et mit en vigueur les prescriptions de Grégoire X. Il promulgua successivement trois bulles : celle du 28 septembre 1294, *Quia in futurum*; celle du 27 octobre 1294, *Pridem*; et, enfin, celle du 10 décembre 1294, *Constitutionem*. Voir Rinaldi, *Annales ecclesiastici*, 18 in-fol., 1646-1677, Appendice, t. XIV, p. 633.

Son successeur, Boniface VIII, élu en un jour, grâce au rétablissement des conclaves, confirma de nouveau la bulle de Grégoire X, en l'insérant officiellement dans le *Corpus juris*, l. I, Decretal., tit. VI, *De electione*, c. III, *Ubi periculum*, in 6°. Depuis lors, la loi des conclaves fut toujours maintenue, même pendant le séjour des papes à Avignon. Des cardinaux ayant prétendu que, pendant la vacance du saint-siège, le Sacré-Colège avait le droit de modifier la constitution de Grégoire X, cette opinion fut condamnée par Clément V, qui en prit occasion de confirmer les prescriptions conclavaires, par sa bulle *Ne romani*, publiée en 1314, au concile de Vienne, et insérée par lui au *Corpus juris*, l. I, Clément., tit. III, *De electione*, c. II, *Ne romani*; *Cæremoniale Gregorii XV*, t. I, p. 10-12. Des auteurs allemands ont insinué que cette bulle fut inspirée par Philippe le Bel, afin de fixer à jamais la papauté en France. Cf. Wahnund, *Ausschliessungsrecht*, Vienne, 1888, p. 10 sq. Mais rien, ni dans le texte de la bulle, ni dans les circonstances qui en accompagnèrent la composition et la publication, n'autorise une telle conjecture. Innocent VI condamna également cette prétention des cardinaux de modifier les lois conclavaires pendant les vacances. Cf. bulle *Sollicitudo pastoralis*, du 6 juillet 1353, *Bullar. magn.*, t. III, p. 316. La législation du conclave fut, en outre, confirmée, et précisée en divers points par les papes Clément VI, bulle *Licet in constitutione*, du 6 décembre 1351; par Jules II, bulle *Cum tam divino*, du 14 janvier 1503; par Paul IV, bulle *Cum secundum*, du 16 décembre 1558; par Pie IV, bulle *In eligendis*, du 9 octobre 1562. Cf. *Bullar. magn.*, t. I, p. 258, 466, 836; t. II, p. 97; *Cæremoniale Gregorii XV*, t. I, p. 10-27. Les principales modifications résultant de ces retouches successives ont été indiquées plus haut, après chacune des lois formulées par Grégoire X. Les plus importantes sont celles de la bulle *In eligendis*, de Pie IV.

3° *Le mode de scrutin* (1621). — Dans le courant du XVII^e siècle, plusieurs cardinaux ayant émis l'opinion que les anciennes lois conclavaires n'étaient plus aussi obligatoires que par le passé, Grégoire XV (1621-1623) non seulement en donna une nouvelle et solennelle confirmation, mais, par ses deux bulles *Æterni Patris* du 15 novembre 1621, et *Decet romanum pontificem* du 12 mars 1622, déterminait avec beaucoup de netteté et une minutieuse précision tout ce qui concerne le mode de scrutin. Cf. *Bullar. magn.*, t. III, p. 444 sq., 454-465; *Cæremoniale Gregorii XV*, t. I, p. 37-73; Camarda, *Constitut. apostolicar. synopsis*, p. 22, 30, 49; Phillips, *Kirchenrecht*, t. IV, p. 850. Il régla chaque point, jusque

dans les moindres détails. Tout en laissant subsister les anciennes lois formulées, quatre siècles auparavant, par Grégoire X, il les compléta, et les munit d'un si grand nombre de prescriptions pratiques, que la moindre transgression en devient presque impossible. Ce code électoral rédigé par lui est resté en vigueur jusqu'à nos jours, et c'est d'après lui que se sont accomplis tous les conclaves depuis lors. Avec la bulle *Decet*, Grégoire XV promulgua un long et minutieux cérémonial, qui détermine toutes les particularités du scrutin. Une copie imprimée en est encore remise à chaque cardinal, au moment de l'entrée en conclave. En voici les principales dispositions :

1. L'élection du pontife romain ne peut se faire que dans le conclave, et par une de ces trois manières : a) *par scrutin secret*, complété, suivant les cas, par le second tour dit d'*accession*, et à la majorité des deux tiers des votants; b) *par compromis*, si les cardinaux, d'un avis unanime, s'en remettaient à quelques-uns d'entre eux pour faire l'élection au nom de tous; c) *par quasi-inspiration ou acclamation*. — Ces deux derniers modes, pouvant donner lieu à des inconvénients, furent entourés de tant de précautions par Grégoire XV, que, tout en étant maintenus théoriquement, ils furent, de fait, presque supprimés depuis. Cf. Camarda, *De electione roman. pontific.*, diss. XIII, p. 127; Sardini, *Vita pontificum romanor.*, 2 in-8°, Venise, 1768, t. II, p. 419. Parmi les souverains pontifes élus autrefois par acclamation, ou inspiration, on cite, dans l'antiquité chrétienne, saint Fabien (238); au moyen âge, saint Grégoire VII (1073), le B. Pascal II (1099); dans les temps modernes, Clément VII (1523), Paul III (1534), Jules III (1550), Marcel II (1555), Paul IV (1555), Pie IV (1559), saint Pie V (1566), Sixte V (1585), Urbain VII (1590), Grégoire XIV (1590), Grégoire XV (1621). Cf. Catalani, *Comment. in cæremon. S. R. E.*, p. 63; Burcardo, *Storia de' conclavi de' romani pontefici*, p. 300. L'élection par *compromis* fut beaucoup plus rare. Elle n'eut lieu que lorsqu'il y avait de graves différences de vue parmi les cardinaux sur le sujet à élire, et que, ne pouvant s'entendre, ils finissaient par s'en remettre à quelques-uns d'entre eux pour le choix à faire. Cette manière d'élire par *compromis* avait été usitée bien avant Grégoire XV, qui ne fit qu'en préciser les règles. L'*Ordo romanus* contient une formule anciennement usitée et que Grégoire XV imposa aux cardinaux. Elle a été publiée par Mabillon, *Museum italicum*, t. II, p. 246. Sur les particularités de l'élection par *compromis*, lire Camarda, *De electione roman. pontificis*, diss. XIV, p. 134 sq. On cite comme élu par *compromis*, Clément IV, après plus de cinq mois de vacance (1265). C'est, du moins, l'opinion de Barbosa, *De jure eccl. univers.*, 2 in-fol., Lyon, 1650, l. I, n. 96, t. I, p. 19; mais Sandini est d'un autre avis. *Vita pontific. romanor.*, In *vita Clement. IV*, t. II, p. 517. Grégoire X fut élu aussi par *compromis*, à Viterbe, à la suite de cette longue vacance de près de trois ans, qui fut l'occasion de l'institution des conclaves (1271). Ainsi furent élus également Clément V, après une vacance de onze mois (1305), et Jean XXII, après une vacance de deux ans et trois mois (1316). Cf. Pagi, *Breviarium historico-chronologico-criticum, pontificum gesta complectens*, 6 in-4°, Anvers, 1717-1753, t. II, p. 44 sq. Après plus de trois mois de conclave à Venise, dans des circonstances extrêmement difficiles, les cardinaux étaient sur le point d'en venir à un *compromis*, quand Pie VII fut élu (14 mars 1800). Ce détail nous est transmis par un des électeurs qui prirent part à ce conclave, le cardinal Étienne Borgia. *Notizie biografiche*, in-4°, Rome, 1843, p. 15. La méthode la plus usitée, ou, pour mieux dire, la seule usitée en ces trois derniers siècles, fut celle du scrutin, complété par l'*accession*.

2. Dans la majorité nécessaire des deux tiers ne doit

pas être comptée la voix que l'élu se serait donnée à lui-même. En cas de compromis, personne, non plus, ne peut voter pour soi.

3. Nul ne sera considéré comme élu par voie de scrutin ou d'accession, avant la promulgation des votes au sein de l'assemblée électorale. Dans le cas où quelqu'un n'aurait obtenu exactement que la majorité des deux tiers des voix, sans une de plus, on ouvrira la partie cachetée des bulletins, afin de constater que l'élu n'a pas voté pour lui. A cet effet, dans son bulletin de vote, chaque électeur écrit, d'une part, son nom, et, de l'autre, celui du cardinal qu'il élit; mais, en pliant et cachetant séparément la partie du bulletin où son propre nom est inscrit. De cette manière, le secret du vote est gardé.

Quand les scrutateurs retirent les bulletins du calice où les électeurs les ont déposés, ils peuvent lire le nom de l'élu, sans connaître celui de l'électeur. La partie cachetée contenant le nom de l'électeur n'est décachetée que dans le cas particulier où l'élu n'aurait obtenu exactement que les deux tiers des suffrages exprimés, sans un de plus. Des modèles de ces bulletins sont insérés dans le *Cæremoniale Gregorii XV*, t. I, p. 57-64, 87-93; Plettemberg, *Notizia congregationum et tribunalium curiæ romanæ*, p. 105 sq.

4. Avant de déposer son bulletin de vote dans le calice destiné à le recevoir, chaque cardinal prononcera, à haute et intelligible voix, le serment d'élire celui qu'il croit le plus digne. Il le fera en ces termes : *Testor Christum Dominum qui me iudicaturus est, me eligere quem secundum Deum iudico eligi debere, et quod idem in accessu præstabo.*

5. Les cardinaux qui, renfermés en conclave, seraient retenus dans leurs cellules par la maladie, et ne pourraient conséquemment venir à la salle du vote, déposeraient leur bulletin dans une cassette fermée ayant à la partie supérieure une simple fente par où leur bulletin puisse être introduit. Cette cassette leur sera apportée par trois cardinaux et trois scrutateurs, dont le nom aura été tiré au sort par le plus jeune des cardinaux-diacres.

6. Le scrutin doit avoir lieu deux fois chaque jour : le matin et le soir. Chaque scrutin, s'il ne donne pas de résultat au premier tour, sera complété par un second tour, dit d'*accession*, *accessus*, par lequel chaque électeur peut ajouter sa voix à celles qu'aurait obtenues, au premier tour, un cardinal pour lequel il n'aurait pas voté. Pour cela, le bulletin est plié et cacheté de telle façon, que, tout en sauvegardant le secret du vote, elle permet de constater que nul, par l'*accession*, n'a donné une seconde voix au candidat pour lequel il aurait déjà voté au premier tour. Des modèles de bulletin d'*accession* sont insérés aussi dans la bulle de Grégoire XV, et dans le cérémonial édicté par le même pape, qui indique aussi la manière de rédiger, de plier et de cacheter le bulletin de vote, afin que ce double but soit atteint. Cf. Camarda, *De electione rom. pontific.*, diss. XX, p. 125; Passerini, *De electione summi pontificis*, q. xxviii, p. 122; Bonacina, *De legitim. summi pontific. elect.*, part. I, p. 133. L'*accession*, comme complément du scrutin, paraît avoir été employée pour la première fois à l'élection de Calixte III (1455). Cf. Burcardo, *Storia de' conclavi de' pontefici romani*, p. 60. Elle entra ensuite en usage, dès le conclave suivant, pour l'élection de Pie II (1458). Cf. *Storia de' conclavi*, p. 63, 174, 669 sq. Mais cette procédure, étant bien compliquée, rend les séances très longues. Celle du matin, qui commence vers neuf heures, ne se termine guère avant midi. Le soir, elle commence vers trois ou quatre heures, suivant la saison, et se poursuit jusqu'à six ou sept heures. Cf. Lucius Lector, *Le conclave*, p. 373 sq.

7. Le dépouillement des votes est fait par trois cardi-

naux *scrutateurs*, désignés chaque fois par le sort; puis, par trois *reviseurs*, *recognitores*, chargés de contrôler l'exactitude du travail accompli par les scrutateurs. Après chaque scrutin, les bulletins sont immédiatement brûlés, en présence du Sacré-Collège. Cf. Mabillon, *Museum italic.*, t. II, p. 247 sq.

Nous croyons inutile de reproduire les autres détails, qu'on trouvera dans le *Cæremoniale continens ritus electionis romani pontificis*, *Gregorii papæ XV jussu editum*, t. I, p. 37-73.

Les prescriptions de Grégoire XV furent confirmées par son successeur Urbain VIII (1623-1644), qui les inséra presque *in extenso* dans sa bulle *Ad romani pontificis*, du 25 janvier 1625. Cf. *Bullar. magn.*, t. IV, p. 95; *Cæremoniale*, Appendix, t. I, p. 73-104; Camarda, *op. cit.*, p. 49, 73, 85. Clément XII les confirma de nouveau, et les compléta, sur quelques points, par la bulle *Apostolatus officium*, du 4 octobre 1732, et par le règlement écrit en italien, ou *Chirografo* du 24 décembre 1732, *Avendo noi*, qui, cependant, se réfère moins au conclave lui-même, qu'à la juridiction intérieure du Sacré-Collège, *sede vacante*. Cf. *Bullar. magn.*, t. XIV, p. 248-258; *Cæremoniale*, Appendix, t. II, p. 41-69.

4^e Dispositions secrètes et transitoires, en vue de circonstances particulières et critiques. — 1. A la fin du XVIII^e siècle, en présence des dangers que faisait courir à l'indépendance de l'Eglise l'invasion de l'Italie par les armées françaises, Pie VI prit quelques dispositions transitoires pour écarter le péril d'un schisme, en assurant la prompte élection de son successeur. Il dispensa d'abord, mais pour ce cas seulement, les cardinaux présents à Rome, au moment de sa mort, de l'obligation d'attendre, pendant dix jours, l'arrivée de leurs collègues absents, avant de procéder à l'élection. Bref du 11 février 1797, *Attentis peculiaribus præsentibus Ecclesiæ circumstantibus*. Un peu plus tard, par la bulle *Christi Ecclesiæ regendæ*, du 30 octobre 1797, il accorda aux cardinaux le pouvoir de déterminer eux-mêmes, en cas de vacance, mais à la majorité absolue des voix, si, vu les circonstances, il conviendrait de réunir le conclave à Rome, ou ailleurs. Quand Pie VI eut été enlevé violemment de Rome, et emprisonné à la chartreuse de Florence, il publia, le 13 novembre 1798, une autre bulle, *Quum nos superiore anno*, par laquelle il permit de nouvelles dérogations à la législation conclave. Il donnait aux cardinaux le droit de décider s'il y aurait lieu d'observer, ou non, la clôture conclave, ainsi que les cérémonies, coutumes et formalités, qui ne sont pas essentielles à l'acte électoral. L'élu cependant devait, comme toujours, obtenir la majorité des deux tiers. Comme les cardinaux étaient alors, en grande partie, dispersés, il rétablit l'obligation d'attendre, dix jours, l'arrivée des absents, afin que le nombre des votants fût plus considérable. L'année suivante, Pie VI mourait, dans l'exil, à Valence (29 août 1799), et, conformément aux prescriptions de sa bulle *Quum nos superiore anno*, le conclave se tint à Venise. Vu les difficultés de l'époque, il fut long. Commencé le 30 novembre 1799, il ne se termina que le 14 mars 1800, par l'élection de Pie VII.

2. Au commencement du XIX^e siècle, Pie VII dut, lui aussi, prendre des dispositions semblables, soit lorsqu'il partit pour Paris, où il allait sacrer Napoléon I^{er}, soit surtout lorsqu'il fut menacé d'être arraché de Rome, et qu'il fut ensuite conduit comme captif à Savone et à Fontainebleau. Sa bulle *Quæ potissimum*, du 6 février 1807, et le règlement qu'il y annexa, le 6 juillet 1809, sous ce titre : *Novæ leges in nova pontificis electione, si casus contigerit, ut illius obitus obveniat inter politicas perturbationes*, renouvelaient les prescriptions de son prédécesseur. Comme le pape retourna à Rome, le 24 mai 1814, l'élection qui se fit après sa

mort, survenue en 1823, s'accomplit suivant les règles traditionnelles. Il en fut ainsi de tous les conclaves du XIX^e siècle, pour les élections de Léon XII, Pie VIII, Grégoire XVI, Pie IX, Léon XIII et Pie X. Les trois derniers conclaves furent extrêmement courts. Pie IX fut élu au bout de deux jours; Léon XIII, de même; et Pie X, le matin du quatrième jour.

3. A l'exemple de Pie VI et de Pie VII, Pie IX, à la suite de l'invasion des États de l'Église par la maison de Savoie, en 1870, avait établi, lui aussi, une législation particulière, pour le cas où les circonstances n'auraient pas permis de se conformer aux règles ordinaires. Ces prescriptions de Pie IX se trouvent dans quatre documents de la plus grande importance, et qui étaient d'abord restés secrets. Ce sont les bulles *In hac sublimi*, du 23 août 1871; *Licet per apostolicas*, du 8 septembre 1874; *Consulturi*, du 10 octobre 1877 et le règlement du 10 janvier 1878, rédigé en italien, et composé de trente-deux articles d'une remarquable précision. Le pontife le signa vingt-huit jours avant sa mort (7 février 1878).

En voici les principales dispositions : a) Exclusion absolue de toute intervention laïque dans l'élection du souverain pontife, réservée toujours uniquement aux cardinaux. b) Liberté laissée au Sacré-Collège de tenir le conclave, là où il le jugerait plus opportun, suivant les circonstances, fût-ce même hors de l'Italie. c) Une multitude de précautions pour écarter du conclave toute ingérence du gouvernement italien, qui avait manifesté l'intention d'occuper le Vatican, dès la mort du pape, afin, disait-il, d'assurer la « liberté du conclave ». Pie IX n'avait aucun doute sur la manière dont les soldats italiens auraient assuré « la liberté du conclave ». Aussi ordonna-t-il, d'une façon expresse, qu'à la première tentative de ce genre, le conclave serait immédiatement dissous et transféré hors de l'Italie. *Volumus omnino et mandamus ut, in cujusvis injuriæ conclavis loco, vel personis illatæ, sive id ex facto contigerit publicæ potestatis, sive privatorum, multo vero magis si manus inficerentur in aliquem ex cardinalibus, aut quispiam ex eis sustineretur quomodocumque, aut prohiberetur a conclavis accessu, comitia ILLICO DISSOLVANTUR, et ad tutiorem sedem transferantur EXTRA ITALIAM, idque licet suffragia jam ferri cœperint.* Bulle *Consulturi*, § 8. d) Les autres articles concernant les facultés accordées aux cardinaux, pour cette fois, de modifier les lois traditionnelles du conclave, se rapprochent beaucoup des prescriptions de Pie VI. Sur ces documents secrets et leur commentaire, voir Lucius Lector, *Le conclave*, p. 706-715, 722-780; *L'élection papale*, in-12, Paris, 1896, p. 42-50; *La législation moderne du conclave*, in-8°, Paris, 1895.

III. PHYSIONOMIE DES CONCLAVES. — Durant ces quatre derniers siècles, depuis la fin du grand schisme d'Occident, par l'élection de Martin V, faite au concile de Constance (11 novembre 1417), tous les conclaves, sauf celui de Pie VII, se sont tenus à Rome. Les deux premiers, après la fin du schisme, ceux d'Eugène IV (1431) et de Nicolas V (1447), eurent lieu au couvent des dominicains de la Minerve. Le dortoir commun des religieux fut divisé par des tentures, pour constituer les chambres à coucher des cardinaux. Cf. Moroni, *Dizionario*, v^o *Chiesa di Santa Maria sopra Minerva*, t. XII, p. 146. En souvenir de ces deux conclaves, l'inscription suivante fut gravée sur la porte intérieure de la sacristie :

MEMORIA. CREATIONIS. HIC. HABITÆ
SUMM. PONTIFIC. EUGENII IV. ET. NICOLAI V.

Tous les autres conclaves, du XV^e au XVIII^e siècle, furent tenus au Vatican. On avait fait construire, à cet effet, une sorte de charpente, avec traverses et cloisons mobiles, le tout composé de pièces numérotées qu'il était facile de monter au moment du conclave, et de

démonter ensuite. Après l'élection, on emmagasinait le tout dans de vastes salles de débarras, jusqu'à la prochaine vacance. Cf. Cancellieri, *Storia de' solenni possessi de' pontefici dopo la loro coronazione*, in-4°, Rome, 1822, p. 379; *Lettera al dottore Koreff*, p. 47 sq.; *Notizie storiche delle stazioni e de' siti diversi, in cui sono stati tenuti conclavi nella città di Roma*, in-4°, Rome, 1823. Les cellules, séparées les unes des autres par un étroit espace d'une trentaine de centimètres, se ressemblaient toutes. Elles avaient environ 5 mètres de long et 4 de large. Malgré leurs dimensions si exiguës, chacune d'elles servait à la fois de salle de réception, de salle à manger et de chambre à coucher pour un cardinal. En fait de meubles, elles ne contenaient que le strict nécessaire. Cf. LAVORIO, *De conclavi, de conclavistis et de electione romani pontificis*, in-4°, Rome, 1628, p. 291. Les parois en planches étaient recouvertes d'étoffe violette ou verte, selon que les cardinaux, auxquels étaient destinées ces cellules, avaient été créés par le pontife défunt ou par ses prédécesseurs, car le violet était considéré comme couleur de deuil. Cette distinction des couleurs à l'extérieur des cellules commença à s'introduire au conclave qui suivit la mort de Jules II (1513). Cf. Catalani, *Comment. in cæremionale S. R. E.*, p. 15. La porte consistait en une tenture, ou portière, au-dessus de laquelle était disposé l'écusson du cardinal auquel la cellule était échu au sort.

Comme on le voit, l'installation n'était pas des plus confortables, d'autant plus que ces petites cellules se trouvant resserrées les unes à côté des autres, dans les galeries et les grandes salles du Vatican, l'aération laissait fort à désirer. Dans la seule salle ducale qui a 35 mètres de long sur 10 de large, on n'avait pas mis moins de dix-sept de ces minuscules cellules, sur deux rangées, séparées par un étroit corridor. Le conclave occupait ainsi tout le premier étage du Vatican, depuis la grande salle de la bénédiction, située au-dessus du vaste portique de la basilique de Saint-Pierre, jusqu'à l'aile opposée au bout de la cour Saint-Damase. Afin d'assurer les communications indispensables avec le dehors, tout en sauvegardant la sévérité de la clôture, on avait installé, aux quatre extrémités du conclave, des « roues » ou tours, semblables à ceux qui sont en usage dans les parloirs de couvent de religieuses cloîtrées. Cette pratique remonte également au conclave de 1513. Cf. Catalani, *Comment. in cæremionale S. R. E.*, p. 11. Les tours se trouvaient : le premier, au sommet de la *scala regia*, qui conduit à la salle royale et à la chapelle Sixtine; le second et le troisième, aux sommets des escaliers qui, de la cour Saint-Damase, mènent, l'un aux loges de Raphaël, et l'autre aux appartements pontificaux; le quatrième, dans le bras du corridor du Belvédère réservé aux domestiques et aux employés du conclave. Chacun de ces tours était gardé, à l'extérieur, par un détachement de la garde pontificale, et par un groupe de prélats, tels que les auditeurs de Rote, des protonotaires, des évêques, archevêques et patriarches assistants au trône pontifical. Cf. Catalani, *Comment. in cæremionale S. R. E.*, p. 17; Passerini, *De elect. rom. pontif.*, q. x, p. 48. On peut voir divers plans de conclaves, dans l'ouvrage de Gaspard Sibilla, *Nuova ed esatta pianta del conclave, con le funzioni e cerimonie per l'elezione del nuovo pontefice Clemente XIV*, in-4°, Rome, 1775; et dans celui de Lucius Lector, *Le conclave*, Appendice.

Il en fut ainsi pendant près de quatre siècles. Mais, à la mort de Pie VII (1823), on pensa qu'il valait mieux tenir les conclaves au Quirinal, parce que, assis sur un site plus élevé, il est regardé comme plus salubre. C'est une considération dont il faut tenir compte, quand il s'agit de rassembler dans une même clôture, et pour un temps plus ou moins long, parfois pendant plusieurs mois, de deux à trois cents personnes. En effet, beaucoup d'individus sont emprisonnés dans un conclave.

Il y a, d'abord, de cinquante à soixante cardinaux, la plupart âgés, et dont, par suite, la santé réclame des ménagements. Chacun d'eux est accompagné de deux, ou quelquefois de trois conclavistes, à savoir : d'un secrétaire ecclésiastique, prêtre ou vicaire général, et d'un ou deux domestiques laïques. Il faut compter, en plus, tous les officiers du conclave, le sacriste et ses aides, le secrétaire général et ses substituts, les confesseurs, les maîtres de cérémonie, les médecins, pharmaciens, menuisiers, maçons et les personnes de service, tous enfermés sous la même clef, tant que l'élection du pape n'est pas achevée.

En outre le Quirinal est, dans son ensemble, beaucoup plus régulier que le Vatican, qui est plutôt une agglomération un peu capricieuse de plusieurs palais, bâtis à diverses époques. Le Quirinal se prêtait donc mieux à l'installation des cellules destinées à chaque cardinal. Ces motifs le firent choisir, au commencement du XIX^e siècle, pour le lieu de l'élection papale. Là furent successivement proclamés souverains pontifes Léon XII, Pie VIII, Grégoire XVI et Pie IX.

Les cellules cardinalices se dressaient dans les vastes galeries qui longent la rue actuelle du Vingt-Septembre, depuis la place de *Monte-Cavallo* jusqu'au carrefour des Quatre-Fontaines. Dans cette portion de la rue, toute circulation était alors interdite; soit pour ne pas gêner les électeurs par le bruit et le tumulte; soit pour ne pas influencer leur vote par la transmission des nouvelles du dehors. Dans ce but, aux extrémités de la rue, comme aux portes principales du palais, étaient postés des détachements de troupes, chargés de renforcer la garde suisse des temps ordinaires. Cf. Moroni, *Dizionario*, v^o *Cella del conclave*, t. XI, p. 65 sq.; *Conclave*, § 6, t. XV, p. 297 sq.; *Palazzo apostolico Quirinale*, t. I, p. 231-252.

Les cellules étaient formées aussi par un ensemble de charpentes de planches numérotées qu'il était facile de monter et de démonter. Quand le Quirinal eut été ravi au pape, en 1870, on dut renoncer à y tenir les conclaves. L'outillage préparé dans ce but fut dilapidé, dispersé ou détruit par les envahisseurs. A la mort de Pie IX (7 février 1878), il fallut créer de toutes pièces une charpente et l'adapter au Vatican. Le plan en avait été dressé à l'avance par M. Martinucci, l'un des architectes des palais pontificaux. Une commission cardinalice, composée des cardinaux di Pietro, Sacconi, Borromeo et Simeoni, fut chargée de l'examiner. Elle l'approuva, sauf quelques détails secondaires qu'elle modifia, et l'exécution en fut commencée sur-le-champ. Pendant les neuf jours consacrés, suivant le cérémonial, aux funérailles du pontife défunt, près de cinq cents ouvriers y travaillèrent jour et nuit, de manière à l'achever pour qu'il fût possible aux cardinaux d'entrer en conclave, aussitôt après les funérailles de Pie IX. Ce conclave différait de ceux qui avaient été installés précédemment au Quirinal par la suppression des cellules. L'ancien matériel ayant disparu, on n'avait pas eu le temps de construire toute la charpente nécessaire pour une soixantaine de cellules. On se contenta d'élever des cloisons dans les grandes salles du Vatican. Chaque appartement comprenait trois ou quatre pièces. De cette façon, chaque cardinal disposait d'une installation complète pour son usage personnel, et pour ses conclavistes, ecclésiastiques et laïques. Ce conclave était ainsi beaucoup plus confortable que les précédents. Les travaux d'appropriation coûtèrent près de 80000 francs. Cf. R. di Cesare, *Il conclave di Leone XIII*, Rome, 1888, p. 427.

Le conclave de Pie X (31 juillet-4 août 1903) ressembla à celui de Léon XIII. Soixante-deux cardinaux y assistèrent. On l'isola des autres parties du Vatican, par des murailles, bâties en quelques jours, et dont la hauteur, en certains endroits, était d'une dizaine de mètres.

Les communications avec le dehors avaient été réduites au minimum indispensable, pour écarter des électeurs toute influence étrangère, et les mettre à l'abri des indiscrétions du public. Toutes les portes extérieures, moins une, avaient été maçonnées. Une haute muraille fermait les arcades de la cour Saint-Damase. Plusieurs couches de vernis blanc, translucide, mais opaque, avaient été passées sur les vitrages des portiques supérieurs. Le conclave de Pie X commença le 31 juillet 1903, et ne dura que quatre jours. Cf. Un témoin (cardinal Mathieu), *Les derniers jours de Léon XIII et le conclave*, in-12, Paris, 1904. Les documents officiels concernant le conclave de Pie X ont été réunis et publiés par M^{re} Cadène, d'abord dans les *Analecchia ecclesiastica*, août 1903; puis, à part, in-8^o, Rome, 1904. Pour le détail des cérémonies usitées par les cardinaux en temps de conclave, voir Moroni, *Dizionario*, v^o *Conclave*, § 7, t. XV, p. 298-319; *Congregazioni cardinalizie nella sede vacante*, t. XVI, p. 288-299; *Cappella*, t. VIII, p. 138 sq., 186 sq., 189-195.

IV. LE VETO DES PUISSANCES AU CONCLAVE, OU LE DROIT D'EXCLUSIVE. — 1^{re} *Origine et notion*. — Rarement les souverains se sont désintéressés de ce qui se passe au conclave. Presque toujours ils ont cherché à y exercer leur influence, soit en vue de faire élire un sujet pour lequel ils avaient des préférences, soit pour écarter les cardinaux qui ne leur étaient pas sympathiques. Cette influence, ils l'exerçaient par le moyen des cardinaux de leurs États. Vu le nombre relativement considérable des membres du Sacré-Collège, il était presque impossible que les cardinaux d'un État quelconque formassent la majorité. En supposant même qu'ils eussent tous consenti à se conformer, dans leurs votes, au désir de leur souverain, celui-ci n'eût pu réussir à faire élire le candidat qui lui plaisait. Sous ce rapport donc, l'action des souverains fut presque toujours absolument nulle. Ils furent, en général, plus puissants pour écarter ceux qui ne leur plaisaient pas. De là, le nom d'*exclusive* donné à leur immixtion dans les opérations électorales.

Cette exclusive, ou exclusion, ils se contentaient parfois de la découvrir secrètement aux cardinaux qu'ils espéraient faire entrer dans leurs vues. D'autres fois, ils la manifestaient publiquement par l'intermédiaire d'un cardinal, qu'ils chargeaient de la notifier officiellement au Sacré-Collège. Ils espéraient, alors, que le prestige de leur couronne et le poids de leur autorité inclineraient la volonté des électeurs, et en rallieraient beaucoup à leur sentiment. Cette exclusion ainsi prononcée n'avait évidemment aucune valeur juridique. Elle était comme l'expression d'un désir de la part d'un prince catholique, et, somme toute, bienveillant à l'Église. Rien n'empêchait les cardinaux d'examiner si ce désir se conciliait avec les intérêts supérieurs de l'univers chrétien, et s'il y avait lieu d'en tenir compte. Les grandes puissances catholiques protégeant l'Église avaient droit à certains égards. S'il ne convient pas, en effet, que le chef de la chrétienté soit nommé par des politiciens, néanmoins, pour la facilité des relations internationales, il importe que le souverain pontife soit auprès des chefs d'État *persona grata*. Des électeurs, justement soucieux des intérêts des âmes, ne commettraient pas une faute, en choisissant, entre des candidats d'un mérite égal, celui qui serait le mieux accepté, et dont l'élévation au souverain pontificat donnerait le plus de garanties de paix et d'entente cordiale avec les souverains. Ils ne violeraient pas le serment qu'ils font, en déposant leur bulletin de vote. En fait, les cardinaux réunis en conclave, accueillaient généralement avec bienveillance ces désirs exprimés par les souverains des grandes puissances catholiques. C'était une condescendance de leur part : rien de plus. Ce qui n'avait été d'abord qu'une concession gracieuse du Sacré-Collège,

en vint peu à peu à être considéré, par quelques souverains, comme un droit strict de leur couronne. Ils crurent qu'il leur suffirait de manifester officiellement leur intention d'exclure un sujet, pour qu'il ne pût être élu, obtint-il cependant la majorité des deux tiers.

Aucune loi, ni constitution apostolique, ne sanctionna jamais cette prétention. Les premières fois qu'elle se manifesta, elle souleva des protestations unanimes, au sein de l'assemblée électorale. Mais, au cours des temps, on s'habitua progressivement à ce qui avait tant déplu au premier abord. Les protestations des cardinaux se firent moins fréquentes; par contre, les affirmations des souverains devinrent de plus en plus formelles; de sorte que, par suite d'une tradition plusieurs fois séculaire, dont il serait difficile de fixer au juste l'origine, les trois grandes puissances catholiques, la France, l'Espagne et l'Autriche, se trouvèrent, à peu près sans conteste, en possession du droit de *veto*. À défaut de bulle ou de document consacrant ce droit, dès qu'il ne fut plus sérieusement contesté, on y vit une sorte de concession tacite autorisée par la coutume, en vue du bien général. Ce privilège ne fut jamais reconnu à d'autres puissances, même catholiques, telles que les couronnes de Portugal et de Naples. Le royaume d'Italie ne saurait y prétendre; ni l'empire allemand, qui est officiellement luthérien.

Depuis le commencement du XVIII^e siècle, ce droit d'exclusive est regardé comme acquis aux trois couronnes indiquées. Ce *modus vivendi*, examiné en lui-même, est moins embarrassant pour l'Église qu'il ne semblerait, de prime abord. Il procura, en outre, de réels avantages. À mesure que l'Église sembla l'accepter, par un consentement tacite et par amour de la paix, elle l'entoura de précautions et de restrictions prudentes, qui le rendirent très souvent inoffensif. La jurisprudence traditionnelle sur ce point se précisa de bonne heure. Il fut établi, par la coutume, que chaque couronne ne pourrait exercer le droit d'exclusion qu'une seule fois par conclave, et contre un seul sujet. Pour avoir son effet, une exclusion devait être notifiée au Sacré-Collège par un cardinal à qui le souverain confiait spécialement cette mission. En outre, la communication officielle devait être faite, avant que le sujet exclu eût atteint la majorité des deux tiers, car, l'élection accomplie, le droit de *veto* s'évanouissait. Les cardinaux consentaient à ne pas élever au pontificat quelqu'un qui déplaisait au chef d'une des grandes puissances catholiques; mais ils ne reconnaissaient à aucun souverain, si puissant fût-il, le droit de déposer du pontificat celui qui aurait été légitimement élu.

Contenu dans ces limites, le droit de *veto* était d'un emploi si délicat que les gouvernements pouvaient hésiter plus d'une fois à y recourir. En attendant le moment le plus opportun, ils laissèrent souvent échapper l'occasion d'en user. Ils en étaient empêchés par les surprises du scrutin qui les mettait en face du fait accompli. Dans l'hypothèse la plus défavorable, les trois souverains useraient-ils de leur droit au même conclave, et chacun pour un sujet différent, il n'en résulterait, au plus, que l'écart de trois candidats. Si les souverains renonçaient à user de leur privilège, ou ne trouvaient pas le moyen de s'en servir, la liberté de l'élection restait entière. D'autre part, ils ne pourraient pas raisonnablement refuser de reconnaître l'élu, puisqu'ils n'avaient fait aucune opposition à son élection, alors qu'ils en avaient la faculté. Cf. Moroni, *Dizionario*, v^o *Esclusiva*, t. XXII, p. 82-90; Lucius Lector, *Le conclave*, p. 410-530.

2^o Exercice du *veto* pendant le XIX^e siècle. — 1. Deux cent ans, c'est l'Autriche qui a le plus souvent cherché à user de ce droit d'exclusive. Pendant le dernier siècle, aucun conclave n'eut lieu sans qu'elle n'essayât d'y intervenir de cette façon. Au conclave qui

suivit la mort de Pie VII (1823), elle chargea le cardinal Albani, son ambassadeur extraordinaire auprès du Sacré-Collège, de prononcer l'exclusion contre le cardinal Severoli, ancien nonce à Vienne, mais qui ne plaisait pas à M. de Metternich, et qui, en outre, était au nombre des cardinaux noirs, ayant refusé d'assister au mariage de l'archiduchesse Marie-Louise avec Napoléon I^{er}. Dès le premier tour de scrutin, Severoli obtint 26 voix. Il ne lui en manquait que sept pour atteindre la majorité des deux tiers. Probablement il les aurait eues, le soir. Mais, à l'ouverture de la séance suivante, Albani notifia officiellement le *veto* de l'Autriche. Le nombre des voix données au cardinal Severoli diminua, dès lors, à chaque nouveau tour de scrutin. Les suffrages se portèrent sur le cardinal della Genga, en faveur duquel Severoli s'était désisté, et qui fut élu, après un conclave de 26 jours. Ce fut Léon XII. Cf. Moroni, *Dizionario*, v^o *Esclusiva*, t. XXII, p. 90; *Sacro Collegio*, t. LX, p. 214; *Severoli*, t. LXV, p. 53 sq.; *Leone XII*, t. XXXVIII, p. 51-53; Artaud, *Vie de Léon XII*, c. VI, 2 in-8^o, Paris, 1837; *Album di Roma*, t. XX, p. 108 sq.; Wahrmund, *Ausschlussrecht*, p. 232.

Six ans plus tard, à la mort de Léon XII (10 février 1829), l'Autriche chargea encore ce même cardinal Albani de prononcer, en son nom, le *veto* contre le cardinal di Gregorio. Elle lui donna la même mission, pour le conclave qui suivit la mort de Pie VIII (30 novembre 1830); mais, avant toute manifestation de la volonté impériale, le cardinal di Gregorio se désista en faveur du cardinal Capellari, le futur Grégoire XVI. Albani fit croire qu'il avait aussi le mandat d'exclure celui-ci, et, par ce moyen, il en retarda longtemps l'élection. Il ne se pressa pas toutefois de prononcer officiellement l'exclusion contre lui; il eût, dès lors, été désarmé contre le cardinal di Gregorio que les électeurs auraient pu nommer. Après 53 jours de conclave, le 1^{er} février 1831, il ne manquait au cardinal Capellari que six voix pour avoir les deux tiers exigés par les constitutions apostoliques. Albani, hésitant, crut bon de différer encore. Mais, le lendemain, la majorité était atteinte, et même dépassée. Il était trop tard pour mettre obstacle à l'élection accomplie. Cf. Cipoletta, *Memorie politiche sui conclavi da Pio VII a Pio IX*, Milan, 1863; Ortolan, *Diplomate et soldat*, Mgr Casanelli d'Istria, t. I, p. 198-206; *Archiv für kath. Kirchenrecht*, t. LXI, p. 362.

Malgré cet insuccès, l'Autriche essaya encore au conclave suivant, en 1846, d'exercer son influence. Elle voulait exclure le cardinal Jean Mastai, archevêque d'Imola. Mais l'archevêque de Milan, M^{gr} Gaisruck, chargé de porter le *veto*, arriva cinq jours trop tard; Mastai était élu et avait pris le nom de Pie IX.

L'élection de Léon XIII (20 février 1878) fut trop rapide pour que l'Autriche, pendant ce conclave qui ne dura que deux jours, eût le temps de recourir à l'exclusive. Mais, pendant le pontificat de Léon XIII, l'Autriche se prépara à en user au prochain conclave, pour exclure tout candidat qui paraîtrait favorable à la France, et ouvertement hostile au nouveau royaume d'Italie. Ce dessein fut révélé par les feuilles officielles, entre autres par la *Gazette de Francfort*, qui, le 3 février 1892, disait : « Le pape est toujours une grande puissance politique, un facteur avec lequel il faut compter. Les États de la Triple-Alliance le savent fort bien. L'Autriche aura à se servir de son droit de *veto*, et l'on prendra des mesures pour que le cardinal, chargé de cette mission, n'arrive pas trop tard au conclave. » Le 2 août 1903, au matin du deuxième jour du conclave, par conséquent après le troisième scrutin, le cardinal Rampolla, qui, dès le premier scrutin, avait obtenu 24 voix, en avait eu 29, lorsque le cardinal Jean Puzyna de Kosielski, évêque de Cracovie, déclara, au nom de François-Joseph, l'opposition de la couronne d'Autriche à l'élec-

tion de l'ancien secrétaire d'État de Léon XIII. Cette déclaration donna lieu à des protestations nombreuses de la part du Sacré-Collège. On ne tint d'abord aucun compte de l'exclusion impériale, et, au scrutin du soir, le cardinal Rampolla obtint une voix de plus. Cependant la majorité se déclara de plus en plus en faveur du cardinal Sarto, qui avait déjà 24 voix. Il en eut 27, le matin du 3 août, et 35 le soir. Enfin, au scrutin du matin, le 4 août, il en obtenait 50. Cf. Battandier, *Annuaire pontifical*, in-8°, Paris, 1904, p. 123 sq.; Rome, in-4°, février 1904, p. 60 sq.; Un témoin (cardinal Mathieu), *Les derniers jours de Léon XIII et le conclave*, in-12, Paris, 1904.

2. La France, dans l'emploi de l'exclusive, durant tout le XIX^e siècle, fut beaucoup plus conciliante que l'Autriche. Pour le conclave de 1823, Louis XVIII fit simplement savoir aux cardinaux français, par l'entremise du duc de Laval, son ambassadeur à Rome, que, sans exclure formellement personne, il désirait l'élection d'un homme modéré, qui sût tenir la balance égale entre toutes les puissances catholiques. Ce n'était pas un *veto* proprement dit. Moroni, *Dizionario*, v° *Esclusiva*, t. XXII, p. 89; Bonghi, *Pio IX ed il papa futuro*, in-8°, Milan, 1887, p. 46. Les dépêches diplomatiques échangées à ce sujet entre Chateaubriand, alors ministre des affaires étrangères, et le duc de Laval, ambassadeur à Rome, en font foi. Cf. Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, 12 in-8°, Paris, 1848-1852, t. v; Artaud, *Vie de Léon XII*, 2 in-8°, Paris, 1837, c. vi; Petrucci della Gattina, *Histoire diplomatique des conclaves*, 5 in-8°, Paris, 1866, t. iv, p. 330.

Au conclave de 1829, la France était favorable au cardinal Castiglioni, qui fut élu, et prit le nom de Pie VIII. Chateaubriand, alors ambassadeur de Charles X, à Rome, voulait faire déclarer le *veto*, s'il était nécessaire, soit contre le cardinal Fesch, oncle de Napoléon I^{er}, soit contre le cardinal Albani, partisan trop zélé de l'Autriche. Ni l'un ni l'autre n'obtinrent une seule voix. Cf. *Mémoires d'outre-tombe*, loc. cit.

Le rôle de la France, tout en restant discret, fut plus accentué au conclave de 1830, où fut élu Grégoire XVI. Le cardinal d'Isaard, archevêque d'Auch, avait été chargé de faire usage des droits de la couronne. Le Sacré-Collège en fut officiellement averti par une lettre du marquis de Latour-Maubourg, ambassadeur de Louis-Philippe, à Rome. L'intention du roi était d'exclure le cardinal Macchi, ancien nonce à Paris, sous la Restauration, ami personnel de Charles X et des princes de la branche aînée, avec lesquels il entretenait des relations très cordiales. Cette fois encore, le représentant de la France n'eut pas à user de l'exclusive. Le cardinal Macchi, que l'intrigant Albani soutenait, n'obtint jamais plus de 12 voix. Cf. Ortolan, *Diplomate et soldat*, M^{sr} Casanelli d'Istria, t. I, p. 200-205.

En 1846, pour le conclave où fut élu Pie IX, le gouvernement français n'avait spécifié aucun *veto*. Dans une lettre aux cardinaux français, M. Guizot, ministre des affaires étrangères, disait simplement : « Ce que le roi souhaite, c'est que le successeur de Grégoire XVI soit indépendant par son caractère, par ses principes, ses antécédents; qu'il soit Italien, » etc. Cette lettre, sans exclure personne, énumérait les qualités désirables dans le futur pape. Elle se terminait par l'assurance que le roi n'userait de son droit de *veto*, que si la majorité des suffrages se dessinait en faveur d'un candidat qui, sur ces points essentiels, ne présenterait pas les garanties suffisantes. Ce danger n'était pas à craindre, et le comte Rossi, ambassadeur de France à Rome, auquel le roi s'en remettait pour cette affaire, n'eut pas à intervenir. Cf. Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, 8 in-8°, Paris, 1858-1868, t. VIII, p. 342; Cipoletta, *Memorie politiche sui conclavi da Pio VII a Pio IX*, Milan, 1863, p. 229.

Après la mort de Pie IX, M. Waddington, ministre des affaires étrangères dans le cabinet Dufaure (du 14 décembre 1877 au 4 février 1879), se contenta d'exprimer aux cardinaux français le désir que le souverain pontife fût Italien; qu'il ne fût pas choisi dans un ordre monastique, peu en contact avec le monde moderne; mais que, habitué au maniement des affaires, il fût un homme aux sentiments modérés, qui rendit possible la conciliation de la papauté avec l'Italie. Il ajoutait : « Je ne sais dans quelles limites pourra s'exercer notre droit d'exclusion, et je ne me dissimule pas les difficultés de l'exercice de ce droit; mais je crois que, dans certains cas extrêmes, nous n'hésiterons pas à le revendiquer, surtout s'il y avait péril de voir élire un pape non Italien, car il pourrait en résulter entre les nations chrétiennes de grandes rivalités d'influence. » Cf. R. di Cesare, *Il conclave di Leone XIII*, Rome, 1888, p. 25 sq. Tout en se réservant d'agir, le cas échéant, le gouvernement français ne confia à personne la mission d'user, en son nom, du droit de *veto*. Cf. *Civiltà cattolica*, du 4 mars 1878, série 10^e, t. v, p. 643. La France intervint moins encore dans le conclave de Pie X.

3. Quant à l'Espagne, on ne connaît pas d'indice qu'elle ait voulu user de l'exclusive au conclave de 1823. Elle manifesta ses intentions, en 1829, en affichant son hostilité contre le cardinal Giustiniani, ancien nonce à Madrid, qui n'avait pas été favorable aux libéraux, mais avait montré de la sympathie pour les revendications de don Carlos, fils de Charles IV. L'Espagne avait chargé le cardinal Gravina de prononcer l'exclusion contre lui; mais le cardinal Giustiniani n'eut jamais plus de 4 ou 5 voix dans le conclave où fut élu Pie VIII. Les choses prirent une autre tournure au conclave de l'année suivante. Après vingt-deux jours d'opérations électorales, le 7 janvier 1830, le cardinal Giustiniani avait obtenu 21 voix; c'était près de la moitié des suffrages, et il n'en manquait plus que 8 pour atteindre la majorité des deux tiers. Le cardinal Marco y Catalan prononça alors contre lui le *veto* de l'Espagne, au nom du roi Ferdinand VII, par ordre de l'ambassadeur Pedro Gomez Labrador. Le cardinal Giustiniani se désista en faveur du cardinal Capellari, qui, malgré les intrigues d'Albani, fut élu et devint Grégoire XVI. Cf. Moroni, *Dizionario*, v° *Giustiniani*, t. XXXI, p. 222-224. Au conclave de 1846, le nouveau gouvernement espagnol n'était pas encore reconnu par le saint-siège. Il lui fut donc impossible d'y jouer un rôle quelconque. Il n'y a pas de documents établissant que l'Espagne ait voulu user de l'exclusive dans les conclaves de Léon XIII et de Pie X.

Tres nombreux sont les auteurs qui ont écrit sur les conclaves. Nous indiquerons ici les principaux, en les distribuant, pour plus de clarté, en trois catégories.

1^{re} Constitution et législation du conclave, ou élection du souverain pontife. — Hoffman, *Nova scriptorum ac monumentorum partim rarissimorum, partim ineditorum collectio*, 2 in-4°, Leipzig, 1734-1733, t. II, p. 1-268; Marcelli, maître de cérémonies de Léon X, puis évêque de Corfou, *Rituum ecclesiasticorum, sive sacramentorum caeremoniarum S. R. E. libri tres*, in-fol., Venise, 1516; *Cæremoniales romanorum, sive libri tres de sacris caeremoniis S. R. E. in eligendo et colendo pontifice*, in-fol., Rome, 1516; Florence, 1521; Cologne, 1567, 1572; *De electione et coronatione pontificis romani excerpta*, in-fol., Venise, 1516; Hanovre, 1613; Bignon, *Traité de l'élection des papes*, in-4°, Paris, 1605; Lavorino, *Lucubrationes de conclavi, conclavistis, eorumque privilegiis, et de his quæ sunt sede vacante. De electione romani pontificis*, in-4°, Rome, 1628; Panvini, *De varia creatione papæ, libri quinque*, in-fol., Padoue, 1648; Barbosa, *De jure ecclesiastico universo*, 2 in-fol., Lyon, 1650, part. I, c. I, n. 36-123, t. I, p. 8-23; Bonacina, *Tractatus de legitima summi pontificis electione, juxta summorum pontificum, presertim Gregoris XV et Urbani VIII constitutiones, et de censuris occasione ipsius electionis a summis pontificibus ad hanc usque diem impositis*, in-fol., Lyon, 1637; Venise, 1638; excellent traité; Dominique Macri, *Notizia de' vocaboli ecclesiastici*, in-4°, Messine, 1644; Rome,

1650, 1669, v° *Conclave*; Charles Macri, *Hierolexicon, seu sacrum dictionarium*, 2 in-fol., Rome, 1677; Brème, 1692; Venise, 1742; Bologne, 1767; Cohellio, *Notitia cardinalatus*, c. xvi, *De electione romani pontificis*, in-fol., Rome, 1653; Cabassut, *conclaviste du cardinal Grimaldi, archevêque d'Aix, à l'élection d'Alexandre VII (1655)*, à la suite de ce conclave qui dura dix-huit jours et auquel assistèrent plus de soixante cardinaux, composa un traité intitulé : *Dissertatio de electione summorum pontificum et de cardinalibus*, qu'il inséra dans sa *Synopsis conciliorum seu notitia ecclesiastica historiarum conciliorum et canonum inter se collatarum*, in-fol., Lyon, 1668, 1680, 1685, 1725; 3 in-8°, Paris, 1838; Passerini, *De electione summi pontificis*, in-fol., Rome, 1670; *De electione canonica*, in-fol., Rome, 1661, 1693, ouvrage très estimé; Plattenberg, *Notitia congregationum curiae romanæ. De conclavi et electione summi pontificis. De structura conclavis*, in-8°, Hildesheim, 1693; *Cæremoniales continens ritus electionis romani pontificis, Gregorii papæ XV jussu editum, cui præficientur constitutiones pontificiæ et conciliorum decreta ad eam rem pertinentia*, 2 in-4°, Rome, 1724; Mayer, *Commentarium de pontificis romani electione*, in-fol., Leipzig, 1670; Suarez, évêque de Vaison, *De croce veste S. R. E. cardinalium in conclavi*, in-4°, Rome, 1670; Camarda, confesseur de Benoît XIII et évêque de Rieti, *Constitutionum apostolicarum una cum cæremoniales Gregoriano de pertinentibus ad electionem papæ synopsis accurata, et plena, nec non elucidatio omnium fere difficultatum quæ evenire possunt circa pertinentia ad electionem romani pontificis*, in-fol., Rieti, 1732, 1737, ouvrage très utile dans lequel sont vraiment résolues presque toutes les difficultés qui peuvent se présenter dans l'élection papale; Anastasio Agnello, archevêque de Sorrente, *Istoria degli antipapi*, 2 in-4°, Naples, 1754; Gentili, *Istoria de' conclavi, cioè la maniera con cui debbess dai cardinali eleggere il papa, cavata dalla storia ecclesiastica et dalle bolle pontificie*, manuscrit de la bibliothèque vaticane; Ghetti, *Considerazioni sopra il modo che si è tenuto in diversi tempi nell' elezione de' sommi pontefici*, ms. de la bibliothèque vaticane; Menschenius, *Cæremoniales electionis et coronationis pontificis romani, juxta prima genuina ac rarissima exemplaria romana, cum figuris necessariis, una cum curioso anecdoto de creatione papæ Pii II*, in-4°, Francfort, 1732; cardinal Garampi, *De nummo argenteo Benedicti III, pontif. max.*, in-4°, Rome, 1749; Ferraris, *Prompta bibliotheca, canonica, moralis, theologica*, 10 in-4°, Rome, 1749, v° *Papa*, a. 1, n. 1-73, t. VII, p. 13-26; De Novèis, *Il sacro rito antico e moderno della elezione, coronazione e solenne possesso del sommo pontefice*, in-4°, Rome, 1769; Bonucci, *Istoria del B. Gregorio X*, in-4°, Rome, 1771, p. 134 sq.; Gaspard Sibilla, *Nuova ed esatta pianta del conclave con le funzioni e cerimonie per l'elezione del nuovo pontefice, fatta nella sede vacante di Clemente XIV*, in-4°, Rome, 1775; Gusta, *Della condotta della Chiesa cattolica nell' elezione del suo capo visibile, il romano pontefice*, in-4°, Venise, 1799; cardinal Patrizzi, *Regole e disposizioni nella custodia e conservazione dell' archivio de' maestri di cerimonie pontificie, e per l'estrazione delle carte del loro archivio in tempo di conclave*, in-8°, Rome, 1833; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, 109 in-8°, Venise, 1840-1879, v° *Conclave*, t. xv, p. 258-349; *Conclavisti*, t. xvi, p. 1-25; *Cella del conclave*, t. xi, p. 63-69; *Elezione de' sommi pontefici*, t. xxi, p. 197-248; Anonyme, *Élection et couronnement des souverains pontifes*, in-8°, Paris, 1846; Migne, *Dictionnaire des papes*, art. *Élection*, in-4°, Paris, 1850; Bouix, *De curia romana*, in-8°, Paris, 1859, part. I, c. x, p. 123-139; *De papa*, 3 in-8°, Paris, 1870, part. VII, c. i, p. 341-345; Barbier de Montault, *Le conclave et le pape*, in-4°, Paris, 1878; Scheffer-Boichorst, *Neuordnung der Papstwahl unter Nicolaus II*, in-8°, Strasbourg, 1879; Panzer, *Papstwahl zur Zeit Nicolaus II*, in-8°, 1885; Martens, *Besetzung des p. Stuhles unter Heinrich III*, in-8°, Fribourg, 1885; Fetzner, *Voruntersuchungen zur Geschichte Alexanders II*, in-8°, Strasbourg, 1887; Wahrmond, *Ausschliessungsrecht*, in-8°, Vienne, 1888; Berthelet, *La elezione del papa*, in-8°, Rome, 1891; Holder, *Die Designation der Nachfolger durch die Papste*, Fribourg, 1892, dans *Archiv für kath. Kirchenrecht*, 1894; Lucius Lector, *Le conclave*, in-8°, Paris, 1894; *L'élection papale*, in-12, Paris, 1896; *La législation moderne du conclave*, in-8°, Paris, 1896; *Chronologie des papes et des élections pontificales*, in-12, Paris, 1897; Mortier, *Saint-Pierre de Rome*, in-fol., Tours, 1900, part. II, l. i, c. i, p. 461-483; Sabatier, *Comment on devient pape*, in-12, Paris, 1901; Un témoin (cardinal Mathieu), *Les derniers jours de Léon XIII et le conclave*, in-12, Paris, 1904, série d'articles parus d'abord dans la *Revue des Deux Mondes* (1904); Bonnet, *Le pape doit-il être Italien ?* in-8°, Paris, 1906.

2° *Histoire des conclaves*. — Une histoire complète et véri-

dique des conclaves est encore à faire. Celle qui, sans nom d'auteur, a été publiée en italien sous ce titre : *Storia de' conclavi de' pontefici romani*, du Clemente V ad Alexandro VII (1305-1655), Cologne, 1667; traduite en français, Paris, 1689; et rééditée plusieurs fois, Cologne, 1703, etc., n'est qu'une collection d'anecdotes et de traits particuliers réunis par les conclavistes de diverses époques, plutôt qu'une histoire sérieuse envisageant le grand côté des choses. Cette compilation a été attribuée à Burcard, cérémoniaire pontifical, par Moroni, *Dizionario*, v° *Burcardo*, t. vi, p. 169; mais sans raison suffisante, d'après Hurter, *Nomenclator literarius*, t. iv, col. 1008. Sur son peu de valeur, voir Theiner, *Histoire du pontificat de Clément XIV*, et Bonghi, *Pio IX ed il papa futuro*, in-8°, Milan, 1877, p. 8. Un anonyme l'a continuée jusqu'à Innocent XII (1691). — Des conclavistes et des cérémoniaires pontificaux, tels que Dardano, et autres, ont écrit des éphémérides, *diarii*, inédits pour la plupart, où ils ont noté, jour par jour, tous les menus faits, qui défrayaient les conversations du personnel de second ordre, enfermé dans la clôture conclavaire. Mais, comme les auteurs n'assistaient pas aux réunions cardinales, et que les éminents électeurs gardaient, en général, une prudente réserve et un silence presque absolu, sur les combinaisons qui s'élaboraient, ces chroniqueurs ne nous ont transmis que des récits nécessairement fort incomplets, et d'une importance très secondaire.

On trouvera cependant beaucoup de détails intéressants, dans les ouvrages suivants : Platina, *De vitis summorum pontificum omnium ad Sixtum IV*, in-fol., Venise, 1479, 1485; Nuremberg, 1481, 1532; Cologne, 1512, 1529, 1540; Panvini, *Epitome vitarum romanorum pontificum a sancto Petro usque ad Paulum IV electionisque singulorum et conclavium compendiosa narratio*, in-fol., Venise, 1557; Sandini, *Vitæ pontificum romanorum*, 2 in-8°, Venise, 1768; *Museum nummarium Milano-Vescontianum*, in-fol., Trèves, 1782; nombreuses notions historiques, à propos des médailles frappées, en temps de conclave, par le cardinal camerlingue, par le majordome, gouverneur du conclave, par le maréchal du conclave, par le préfet de Rome, par le trésorier général et autres dignitaires des États pontificaux; Cancellieri, *Notizie istoriche delle stagioni e siti ove furono celebrati i conclavi nella città di Roma*, in-4°, Rome, 1822; *Storia de' solenni possessi de' sommi pontefici dopo la loro coronazione*, in-4°, Rome, 1822; Cardella, *Storia de' cardinali*, 6 in-4°, Rome, 1825; *Allocuzioni degli Ecc. Signori Ambasciatori straordinarii ai conclavi*, in-8°, Rome, 1829; Artaud, *Histoire des pontifes romains*, 8 in-8°, Paris, 1847-1849; Christophe, *Histoire de la papauté au xv^e siècle*, 3 in-8°, Paris, 1852; Petrucci della Gattina, *Histoire diplomatique des conclaves*, 6 in-8°, Paris, 1866. — Sur le conclave de Pie VI : Masson, *Le cardinal de Bernis, depuis son ministère*, in-8°, Paris, 1884. — Sur le conclave de Pie VII : cardinal Étienne Borgia, *Notizie biografiche*, in-4°, Rome, 1843, p. 45 sq. — Sur le conclave de Pie VIII : Chateaubriand, alors ambassadeur de France, à Rome, *Mémoires d'outre-tombe*, 12 in-8°, 1848-1852, t. v, p. iii sq. — Sur le conclave de Grégoire XVI : Ortolan, *Diplomate et soldat*. M^{re} Casanelli d'Istria, conclaviste du cardinal d'Isoard, archevêque d'Auch, 2 in-8°, Paris, 1900, t. i, p. 176-206; *Archiv für kath. Kirchenrecht*, mars 1899, t. LXI, p. 362. — Sur tous ces conclaves jusqu'à celui de Pie IX, Cipoletta, *Memorie politiche sui conclavi da Pio VII a Pio IX*, in-8°, Milan, 1863. — Bonghi, *Pio IX ed il papa futuro*, in-8°, Milan, 1887. — Sur le conclave de Léon XIII, R. di Cesare, *Conclave di Leone XIII*, in-8°, Rome, 1888; Lucius Lector, *Le conclave*, in-8°, Paris, 1894, p. 631 sq., 640-645, 649-655. — Sur le conclave de Pie X, Un témoin (cardinal Mathieu), *Les derniers jours de Léon XIII et le conclave*, in-12, Paris, 1904; *Rome*, in-4°, Paris, 1904, p. 60 sq.; Battandier, *Annuaire pontifical*, in-8°, Paris, 1904, p. 123 sq.; M^{re} Cadène, *Analecæ ecclesiastica*, août 1903.

3° *De l'exclusivité*. — Plusieurs auteurs en ont fait mention dès le commencement du xvii^e siècle; Bignon, *Traité de l'élection des papes*, in-4°, Paris, 1605; César de Ligny, *Les ambassades et négociations du cardinal du Perron de 1590 à 1618*, in-4°, Paris, 1633, p. 395, 445; Hanotaux, *Recueil des instructions données aux ambassadeurs de France, depuis les traités de Westphalie (1648) jusqu'à la Révolution française*, 11 in-8°, Paris, 1888, t. vi, *Rome*, p. 125 sq., 217 sq., 234 sq., 274 sq., 348. Mais le premier ouvrage imprimé qui ait traité cette matière *ex professo*, paraît être celui de Gabriel Adarzo de Santander, espagnol, évêque de Vigevano, en Italie, *Dictamen ad interrogata respondens circa exclusivum quandoque a principibus interpositam ne aliquis in summum Ecclesiæ pontificem eligatur*, in-fol., Francfort, 1660; Anonyme, *Discorso anonimo sopra l'esclusiva del papa*, in-4°, Venise, 1722.

Au xviii^e siècle, les ouvrages se multiplièrent sur ce sujet qui prenait une importance croissante. Ce fut surtout en Allemagne,

à cause des prétentions, de plus en plus affirmées, de l'empereur d'Autriche. Beaucoup d'auteurs, en reconnaissant ce droit au chef du Saint-Empire, enseignaient qu'il le possédait seul, comme successeur de Charlemagne : Buder, *Vindiciæ juris imperatoris adversus orbis Romæ episcopos*, in-4°, Iéna, 1719; Otto, *De jure imperatoris circa electionem pontificis romani*, in-4°, Utrecht, 1729; Burchard, *De rom. pontificis electione cæsariæ circa eam jura*, in-4°, Kiel, 1729; Estor, *Commentatio de jure exclusivæ quo Cæsar Augustus uti potest, quum Patres purpurati in creando pontifice sunt occupati*, in-4°, Iéna, 1740; Kemmerich, *De jure Augusti imperatoris circa constituendum Ecclesiæ romanæ caput*, Iéna, 1740. Plusieurs auteurs prétendirent que ce droit appartenait à tous les souverains indistinctement : Ley, *Quid de exclusiva quam imperator dare solet*, dans Barthel, *Opuscula juridica varii argumenti*, in-4°, Bamberg, 1771, t. II, p. 342; Hammer, *De jure principis catholici circa sacra*, dans Schmidt, *Thesaurus jur. eccl.*, in-4°, Heidelberg, 1774.

Au XIX^e siècle, les ouvrages sur cette matière furent encore plus nombreux : Moroni, *Dizionario*, v^e *Esclusiva*, t. XXII, p. 82-90; *Sagro collegio*, t. LX, p. 213 sq.; Phillips, *Kirchenrecht*, 7 in-8°, Ratisbonne, 1845-1872, t. v, p. 138 sq.; Cipoletta, *Memorie politiche sui conclavi da Pio VII a Pio IX*, in-8°, Milan, 1863, p. 138; Anonyme, *Ein Wort über die Papstwahl*, in-8°, Berlin, 1872; Anonyme, *Ueber die Rechte der Regierungen beim Conclave*, in-8°, Munich, 1872, attribué au comte Greppi, alors ambassadeur d'Italie à Munich. Ces deux opuscules, écrits en plein *Kulturkampf*, paraissent avoir été inspirés par Bismarck, en vue de peser sur le prochain conclave, d'isoler la papauté et de constituer une Église nationale, comme le fit remarquer à la tribune parlementaire Windthorst, le 14 juin 1872. Le même but se manifeste dans les ouvrages suivants : *Die Papstwahl nach ihrer geschichtlichen Gestaltung und dem geltenden Recht*, Prague, 1874; Lorenz, *Papstwahl und Kaiserthum*, Berlin, 1874; Bonghi, *Il conclave ed il diritto dei governi*, dans *Nuova Antologia*, 1872, t. XXI; *Pio IX ed il papa futuro*, in-8°, Milan, 1877, p. 4 sq. — Ces idées fausses furent réfutées, sommairement d'abord, par l'*Observatore romano*, 29 juin 1872; puis, longuement et savamment, par la *Civiltà cattolica*, 8^e série, Rome, 1872, t. VII, p. 298 sq.; 10^e série, Rome, 1878, t. I, p. 643; ainsi que par Caprara, *Dissertation de l'Académie tibérine*, in-8°, Rome, 1876; par Lingens, *Archiv für kath. Kirchenrecht*, 1889, p. 363; Lucius Lector, *Le conclave*, in-8°, Paris, 1894, p. 410-580; Schulte, *System d. k. Recht*, p. 199; Sägmüller, *Die Papstwahlen und die Staaten*, Tubingue, 1890; *Die Papstwahlbulen und das staatliche Recht der Exclusive*, Tubingue, 1892; *Das Recht der Exclusive in der Papstwahl*, dans *Archiv für kath. Kirchenrecht*, 1895, p. 193. Le docteur Wahrmond a publié aussi, sur l'exercice de l'exclusive, une foule de documents tirés des archives du Vatican et de Vienne, en Autriche : *Ausschliessungsrecht der katholischen Staaten*, Vienne, 1888, p. 3, 172, 326; *Beiträge zur Geschichte des Exclusionsrechtes*, Vienne, 1890; *Zur Geschichte des Exclusionsrechtes bei den Papstwahlen*, dans *Archiv für kath. Kirchenrecht*, 1892, p. 100; *Die Bulle «Eterni Patris Filius» und der Staatliche Einfluss auf die Papstwahlen*, dans *Archiv für kath. Kirchenr.*, 1894, p. 20. Voir encore G. Vidal, *Du veto d'exclusion en matière d'élection pontificale* (thèse), Toulouse, 1906.

T. ORTOLAN.

CONCORDATS. Après un article sur l'ensemble des concordats, on étudiera spécialement le concordat de 1801.

I. CONCORDATS. ÉTUDE D'ENSEMBLE. — I. Notions générales. II. Les plus anciens concordats. III. Les concordats se rattachant aux conciles de Constance et de Bâle. IV. Les concordats du XVI^e au XVIII^e siècle. V. Les concordats au XIX^e siècle.

I. NOTIONS GÉNÉRALES. — L'Église et l'État sont deux sociétés parfaites. Leur autorité s'exerce pourtant sur les mêmes sujets, en des matières souvent connexes : d'où la nécessité d'une loi qui détermine leurs rapports mutuels. Point de difficulté lorsque l'État accepte purement et simplement l'application sur son territoire des principes du droit ecclésiastique touchant les relations du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Tel n'est pas le cas le plus fréquent. Habituellement, à la théorie catholique, l'État oppose une théorie nationale. De là pour maintenir l'entente, la nécessité de transac-

tions, sinon sur les principes, du moins sur les conséquences pratiques qui en découlent.

Le concordat est l'acte solennel qui exprime cette transaction.

Il n'en est pas la forme primitive. Avant de recourir aux écrits pour constater leur accord et arrêter leurs concessions respectives, l'Église et les États s'en sont tenus à la coutume. Sans doute, dès l'époque romaine, le prince rend des édicts concernant la situation juridique des communautés chrétiennes, leur aptitude à posséder, la juridiction des évêques, etc. : tel l'édit de Milan, en 313; mais ces actes ne sont point des concordats, parce qu'ils demeurent, non seulement en la forme (ce qui importerait peu), mais au fond, des actes unilatéraux des empereurs. Or, le concordat est toujours une convention, sinon en la forme qui est variable, du moins au fond; il repose sur un accord mutuel; il engendre des obligations respectives.

C'est seulement avec la querelle des investitures qu'il entre vraiment en vigueur, et depuis les conciles de Constance et de Bâle qu'il devient un mode normal de solution des conflits de l'Église et de l'État.

Quant à la forme, on distingue en général trois types principaux du concordat. Ertel, *Die Quell. des röm. gemein. kirchl. und deutsch. Rechts*, p. 84 sq.; von Scherer, *Handbuch des Kirchenrechts*, t. I, p. 153 sq. Le concordat peut revêtir l'aspect d'un traité diplomatique signé par les représentants des deux pouvoirs, et analogue à toute autre convention diplomatique : ainsi le concordat français de 1801. Il peut se présenter sous la forme de deux actes unilatéraux et symétriques, émanant l'un du saint-siège, l'autre du gouvernement : ainsi le concordat de Worms de 1122. Enfin il peut consister en une bulle pontificale reçue et publiée par le gouvernement auquel elle s'adresse, comme une loi d'État : ainsi le concordat de Bologne de 1515. Ce ne sont là que des différences de forme; elles ne portent pas atteinte au caractère essentiellement contractuel des concordats.

Parce qu'il est un contrat, le concordat oblige les deux puissances qui l'ont accepté. C'est l'opinion la plus généralement enseignée aujourd'hui. Entre autres actes qui la consacrent, mentionnons le concordat de Bologne, bulle *Primitiva illa Ecclesia*, où on lit : *Et quia ad supradictam concordiam cum præfato rege ob illius sinceram devotionem erga nos et sedem prædictam ostensam, cum ad præstandam nobis reverentiam et filialem obedientiam, ad civitatem nostram Bononiæ personaliter accessit, consentimus, illamque inviolabiliter observari desideramus, illamque VERI CONTRACTUS ET OBLIGATIONIS INTER NOS ET SEDEM APOSTOLICAM PREDICTAM EX UNA, ET PRÆFATUM REGEM ET REGNUM SUUM EX ALTERA PARTIBUS, legitime initi, vim et robur obtinere, ac illi et præsentibus in aliqua sui parte per quascumque literas et gratias per nos et successores nostros desuper concedendas derogari... non possit.*

Il s'est cependant produit des opinions divergentes. Du côté de l'État, on a soutenu que l'administration du culte n'est qu'une branche du gouvernement de la nation; qu'elle n'a pas de droits propres : les concordats, dit-on, sont des lois de l'État, qui peuvent résulter sans doute d'un accord avec le saint-siège, mais qui, juridiquement, n'en demeurent pas moins des actes ordinaires de gouvernement; l'État est libre de les abroger; l'Église seule est liée. Il est superflu ici de discuter cette doctrine : il suffit de renvoyer à la 43^e proposition condamnée par le *Syllabus* : *Laica potestas auctoritatem habet rescindendi, declarandi ac faciendi irritas solennes conventiones (vulgo concordata) super usu juris ad ecclesiasticam immunitatem pertinentium cum sede apostolica initas, sine hujus consensu, immo et ea reclamante.* Au reste, cette thèse, inspirée

par le régime de la religion d'État, est de plus en plus abandonnée même par les partisans de la suprématie du pouvoir laïque : l'idée même de la neutralité de l'État implique reconnaissance de l'Église comme autorité distincte et autonome. On sait, par exemple, que les partisans de la dénonciation du concordat français se prévalent d'un argument très différent : ou bien les torts du saint-siège qui aurait le premier violé la convention, et ce n'est plus qu'une question de fait ; ou bien la doctrine même de l'Église se refusant, disent-ils, à tenir les concordats pour des contrats obligatoires pour elle-même, Roussel, dans la *Revue politique et parlementaire*, 10 mars 1905, d'où il résulterait la faculté pour l'État de ne pas se tenir, lui non plus, pour obligé.

On a soutenu en effet que l'Église ne s'engage pas juridiquement envers l'État en signant un concordat. Les concordats ne sont que des privilèges accordés par le pape, privilèges qui, d'après la stricte Justice, ne le lient pas lui-même, dès qu'ils lui apparaissent comme inconciliables avec la liberté nécessaire de l'Église. Il appartient, dit-on, à l'Église de résilier « un concordat, même exécuté de bonne foi par l'État... si l'événement montrait qu'il empêche l'Église d'atteindre sa fin ». Théry, dans la *Revue catholique des institutions et du droit*, 1904, p. 489. Nous répondons : peu importe que les concordats soient de la part des papes de pures concessions gracieuses ; la question est indifférente au point de vue juridique ; on s'oblige également par les dispositions à titre gratuit et par les opérations à titre onéreux. Il est clair que le saint-siège ne peut se considérer comme lié à perpétuité par un concordat tant que l'État contractant en remplit les obligations ; mais c'est là le droit commun à toute convention diplomatique. La vérité nous paraît donc être que, conformément aux principes du droit international public, mais d'ailleurs par simple analogie (les rapports de l'Église et de l'État n'étant pas de nature identique aux rapports des États entre eux), l'obligation du saint-siège « est perpétuelle de sa nature » tout comme celle du prince ; « elle ne cesserait qu'autant que les circonstances et les besoins en vue desquels le concordat a été passé changeraient essentiellement. » P. de Pascal, *Philosophie morale et sociale*, t. II, p. 348. Enfin, point de doute qu'un concordat puisse être annulé comme accepté sous l'empire de la violence ; l'exemple s'est présenté lors de la querelle des investitures et lors de la captivité de Pie VII.

II. LES PLUS ANCIENS CONCORDATS. — I. LES CONCORDATS CAROLINGIENS. — Sous ce titre, les auteurs signalent un certain nombre d'actes passés sous les gouvernements de Charles Martel, de Pépin, de Charlemagne, de Louis le Débonnaire, d'Otton I^{er} et d'Otton III, lesquels contiennent, outre des donations au saint-siège, des concessions des papes touchant l'élection des souverains pontifes, des évêques et des abbés. Tardif, *Hist. des sources du droit canonique*, p. 251 ; *Concordata nationis Germanicæ*, t. II, p. 5, 7. Il existe des doutes sur l'authenticité d'un certain nombre. Hergenröther, *Hist. de l'Église*, p. 717 sq., 731 sq. On trouvera le *privilegium* de Charlemagne et celui d'Otton I^{er} au décret de Gratien, c. xxii, xxiii, dist. LXIII. Ce dernier conférerait à l'empereur le droit d'élire le pape et de donner l'investiture aux évêques avant leur consécration. La première faveur fut réduite dès le pontificat de Victor II (1055) à un simple droit de ratification et fut supprimée par Nicolas II. Les destinées de la seconde sont liées à la querelle des investitures.

II. CONCORDATS ISSUS DE LA QUERELLE DES INVESTITURES. — 1^o *Convention de Sutri (1111)*. — La législation bénéficiaire faisait rentrer le clergé dans la hiérarchie féodale. Le bénéfice était pour le clerc ce qu'était le fief pour le vassal. Comme le vassal, le béné-

ficier devait recevoir l'investiture de son suzerain ou tout au moins du prince. L'investiture des vassaux se faisait ordinairement par la remise des armes ; ces symboles ne convenant pas pour les évêques, on leur substitua la crosse et l'anneau. De là naquit une confusion. L'anneau est le signe du mariage spirituel de l'évêque avec son Église ; la crosse, le signe de ses fonctions pastorales ; il semblait donc que l'investiture laïque conférât l'autorité spirituelle. Le saint-siège dut réagir contre cet état de choses ; la première solution à laquelle il consentit était absolument radicale. Le pape, aux termes du concordat de Sutri, interdisait aux évêques de posséder des fiefs de l'empire ; l'Église achetait son indépendance au prix d'immenses sacrifices matériels. Henri V, de son côté, devait renoncer au droit d'investiture, et moyennant cette renonciation, recevoir la couronne impériale. Henri V n'accepta cette convention que sous la réserve de l'approbation des prélats. Les prélats l'ayant refusée, Pascal II refusa de son côté le couronnement, fut fait prisonnier, et, après soixante jours de captivité, abandonna à Henri V l'investiture par la crosse et l'anneau, lui accorda le couronnement, et s'engagea à ne jamais prononcer l'anathème contre lui. *Concordata nationis Germanicæ*, t. II, p. 9. Deux conciles de Latran (1112 et 1116) annulèrent cette convention conclue sous l'empire de la violence.

2^o *Concordat de Worms (1122)*. — Les négociations reprirent sous le pontificat de Calixte II et aboutirent le 23 septembre 1122 à un concordat signé dans la plaine de Worms et ultérieurement confirmé en 1177 par une convention passée entre Alexandre III et Frédéric I^{er}, à la suite de la longue querelle qui se termina par la défaite de Frédéric. *Concordata nationis Germanicæ*, t. II, p. 23 sq.

En voici les principales clauses : 1. *Élection des évêques et des abbés*. — Les élections auront lieu en présence de l'empereur. Quant aux contestations, le texte ambigu de la *professio papæ* souleva des discussions : d'après une opinion, les contestations étaient tranchées par l'empereur, qui devait seulement prendre l'avis du métropolitain et des évêques de la province ; d'après une autre opinion, la décision appartenait aux synodes provinciaux, et l'empereur n'avait qu'à en assurer l'exécution. Koch, *Sanctio pragmatica*, p. 214, n. 10.

2. *Investiture*. — On distingua l'investiture spirituelle par la crosse et l'anneau, qui correspondait à la consécration, et l'investiture laïque par le sceptre, qui conférerait le bénéfice. Il fut décidé que le prélat élu recevrait l'investiture par le sceptre, en Allemagne avant la consécration — dans les autres pays de l'empire après la consécration. L'empereur renonçait à l'investiture par la crosse et l'anneau.

Cette solution était empruntée au *concordat anglais de 1105* négocié à l'abbaye du Bec en Normandie entre le pape Pascal II, le roi Henri I^{er} et l'archevêque de Cantorbéry, Anselme, au sujet des difficultés que la question des investitures avait soulevées en Angleterre comme en Allemagne.

III. CONCORDATS DIVERS DE LA MÊME PÉRIODE. — 1^o *Angleterre*. — Concordat de 1176 à la suite des réclamations soulevées par les statuts de Clarendon.

2^o *Normandie*. — Concordat analogue au concordat anglais. P. Fournier, *Les officialités au moyen âge*, p. 65, 66.

3^o *Portugal*. — Concordat de 1288 à la suite d'une ère de persécution violente.

III. LES CONCORDATS SE RATTACHANT AUX CONCILES DE CONSTANCE ET DE BALE. — I. LES CONCORDATS DE CONSTANCE. — 1^o *Leur histoire*. — Ces concordats, d'une nature toute spéciale, passés, non point entre les représentants de la puissance spirituelle et les représentants de la puissance temporelle, mais entre les

Églises nationales et le pape, se rapportent aux dissensions surgies entre les membres du concile lorsqu'on aborda la réforme de la discipline ecclésiastique (*causa reformationis*). Après de vains essais de réforme générale, le pape Martin V consentit à traiter séparément avec chacune des « nations », non pourtant sans avoir d'abord obtenu du concile l'adhésion à sept décrets, renfermant des réformes communes, décrets qui furent publiés le 21 mars 1418, dans la XLIII^e session. Pour le surplus, il fut passé trois concordats : l'un avec la nation allemande, qui comprenait la Pologne, la Hongrie et la Scandinavie; le second avec les nations latines (France, Italie, Espagne); le troisième avec l'Angleterre. Les deux premiers n'étaient conclus que pour cinq ans : l'assemblée avait décidé la périodicité des conciles; et tel était le terme arrêté pour la prochaine session.

Les dispositions de ces concordats, que nous allons analyser, intéressent principalement l'histoire générale en tant qu'elles préparent celles du concordat de Vienne.

2^e *Leur analyse.* — 1. *Réorganisation du collège des cardinaux.* — 2. *Collation des bénéfices.* — Dans les concordats allemand et latin, le principe de l'élection est maintenu, sauf réserve pour le pape des droits suivants : en ce qui concerne les évêchés, droit de confirmation, et exceptionnellement droit de collation (quand l'élection n'a pas été faite régulièrement, ou qu'elle ne lui a pas été notifiée dans un certain délai, ou qu'il existe des motifs graves d'écarter l'élu); en ce qui concerne les abbayes, droit de collation pour certaines abbayes exemptes de la juridiction de l'ordinaire (abbayes exemptes de femmes, et seulement d'après le concordat allemand); en ce qui concerne les abbayes non exemptes, droits analogues à ceux réservés sur les évêchés, et sous certaines distinctions. Quant aux bénéfices non électifs, les plus importants sont laissés à la collation des chapitres (*dignitates majores post pontificales in cathedralibus et principales in collegiatis ecclesiis*). Les autres sont conférés alternativement par le pape et par les ordinaires; mais en outre, on reconnaît au saint-siège : a) Les réserves du *jus scriptum* et de la constitution *Ad regimen* légèrement modifiée, c'est-à-dire, et pour ne citer que les principales : le droit de nommer aux bénéfices et dignités dont les titulaires sont morts en cour de Rome; aux bénéfices vacants par suite de déposition, privation, translation du titulaire à un autre bénéfice, abandon *in manus papæ* en cas d'élection contestée, cassation ou non confirmation d'une élection; aux bénéfices des cardinaux et officiers de la cour pontificale décédés dans l'exercice de leurs fonctions, etc. — b) Les mandats apostoliques ou expectatives : rescrits pontificaux enjoignant aux collateurs ordinaires de conférer tel bénéfice vacant ou à vaquer à une certaine personne, dans un certain temps et d'une certaine manière (exemple dans Nussi, p. 375); les deux concordats soumettent ces expectatives à des conditions diverses touchant, soit la nature des bénéfices qui peuvent en être l'objet, soit le délai dans lequel le candidat désigné doit faire valoir ses droits à peine de déchéance. À ces dispositions générales il faut joindre des stipulations particulières intéressant les privilèges des gradués (concordat allemand), les dispenses d'âge (les trois concordats), et notamment la commande, c'est-à-dire la provision d'un bénéfice régulier à un séculier avec dispense de la régularité, par dérogation à la règle : *Regularia regularibus, secularia secularibus* (concordats allemand et latin).

3. *Annates* (revenu d'une année d'un bénéfice réclamé par le saint-siège à chaque vacance). — Restrictions diverses.

4. *Juridiction contentieuse.* — Entre autres dispositions, restrictions à la faculté d'évocation en cour de Rome.

3^e *Leur application.* — En France, le concordat vint se heurter d'une part à deux ordonnances rendues en mars et avril 1418 sur la réforme de la législation ecclésiastique, d'autre part à la division du pays, sous le règne de Charles VI, entre deux souverains de fait, le duc de Bourgogne, vainqueur du dauphin, qui régnait à Paris, et Charles VII, réfugié à Bourges, qui régnait dans le midi. Le duc de Bourgogne fit signer par Charles VI la révocation des ordonnances de 1418 et obtint non sans peine, du parlement de Paris, l'enregistrement de cette rétractation : dès lors le concordat s'appliqua, sans publication ni enregistrement officiels, mais à titre de loi de l'Église ne se heurtant à aucune disposition opposée de la législation séculière. De son côté, Charles VII, après une longue résistance, signa les 10 février 1424 et 24 novembre 1426 une semblable rétractation; la première de ces ordonnances ne fut pas enregistrée; la seconde ne le fut que de *expresso mandato regis*; et Charles VII lui-même, revenu à meilleure fortune, ne tarda pas à revendiquer de nouveau les libertés de l'Église gallicane : c'est lui qui, douze années plus tard, devait rendre la fameuse pragmatique sanction de Bourges.

Point de renseignement sur les destinées du concordat latin en Espagne et en Italie.

En Allemagne, le concordat s'appliqua sans aucune intervention du gouvernement impérial. On conjecture qu'il en fut de même en Angleterre.

II. *LE CONCORDAT DE VIENNE.* — 1^{er} *Son histoire.* — Ce concordat est l'aboutissement des efforts tentés par les princes allemands et par l'empire, pour mettre fin, en Allemagne du moins, au conflit du pape Eugène IV avec le concile de Bâle. Après divers essais de rapprochement, une diète de Mayence rédigea, en 1439, un acte, connu depuis sous le nom de *Pragmatica sanctio Germanorum*, qui adoptait pour l'Allemagne les décrets du concile de Bâle, à l'exception de ceux qui étaient trop manifestement hostiles au pape, Koch, *Sanctio pragmatica Germanorum; Concordata nationis Germanicæ*, t. I, p. 38 sq.; Münch, t. I, p. 42 sq.; et désormais toutes les négociations des princes allemands tendirent à le transformer en concordat par l'adhésion du pape. Les 5 et 7 février 1447, Eugène IV émettait en effet quatre bulles dont l'ensemble constitue ce que l'on a appelé le *concordat des princes*, et qui ont pour objet : la première, la promesse d'un nouveau concile; la deuxième, l'acceptation provisoire, et en attendant le prochain concile, des décrets du concile de Bâle, acceptés sous le règne d'Albert II (pragmatique sanction de Mayence); les deux dernières, des dispositions de détail. Koch, *op. cit.*, p. 181, 183, 186, 188; *Concordata nationis Germanicæ*, t. I, p. 135, 138, 142, 188; Münch, t. I, p. 77, 79, 80, 82; Waltes, *Fontes*, p. 100, 101, 103, 104. Eugène IV mourut quelques jours après; et dès le 18 mars de la même année, son successeur, Nicolas V, confirmait les quatre bulles. Koch, *op. cit.*, p. 197. Le concordat de 1447 ne calma pas l'agitation d'un certain nombre de princes, parmi lesquels les électeurs de Cologne, de Trèves, de Saxe et du Palatinat : n'y ayant pas pris part, ils refusaient de reconnaître les engagements pris et cherchaient un appui en France dans l'assemblée de Bourges qui, elle aussi, avait rendu une pragmatique sanction, et ne s'était pas réconciliée avec le pape. Ému de ces discussions, l'empereur se décida à intervenir; dans une diète tenue à Aschaffembourg, il ordonna que Nicolas V fût universellement reconnu, puis entama de nouvelles négociations qui aboutirent au *concordat de Vienne*, ou concordat germanique, rédigé le 17 février 1448, et confirmé le 19 mars suivant par une bulle de Nicolas V. Cette convention devint le code de la législation ecclésiastique de l'Allemagne.

2^e *Son analyse.* — Le concordat ne touche qu'à la

collation des bénéfices et aux annates. — 1. *Collation des bénéfices*. — En ce qui concerne les bénéfices électifs, le concordat de Vienne reproduit textuellement les dispositions du concordat allemand de Constance. Il confirme également les clauses de ce concordat touchant les *dignitates majores post pontificales in cathedralibus et principales in collegiaticis ecclesiis* : ces bénéfices demeurent à la collation des chapitres. Quant aux autres bénéfices, à l'alternative de vacance à vacance, on substitue l'alternative de mois en mois, c'est une transaction entre la pratique romaine des règles de chancellerie et la pragmatique sanction de Mayence : la huitième règle de chancellerie réservait au pape la collation des bénéfices pendant huit mois ; la diète de Mayence avait maintenu le droit des ordinaires pendant toute l'année. Quant aux réserves apostoliques, le concordat de Vienne s'en tient encore aux solutions du concordat de Constance. — 2. *Annates*. — Ici encore, simple renouvellement du concordat de Constance.

3^o *Son application*. — Malgré la vive opposition qu'il rencontra, le concordat de Vienne fut rigoureusement observé. Des difficultés naquirent pourtant d'un article qui confirmait toutes les dispositions du concordat des princes, dans la mesure où elles n'étaient pas en opposition avec le nouveau concordat. Or, l'une des quatre bulles composant le concordat des princes autorisait l'usage des décrets de Bâle reconnus par la diète de Mayence, jusqu'à la convocation du nouveau concile promis. Comme la promesse ne fut pas tenue, on considéra en Allemagne la pragmatique sanction de Mayence comme démeurée en vigueur ; et le parti hostile à la papauté traita le concordat de Vienne comme une exception au droit commun, constitué par la pragmatique, exception à interpréter strictement.

En revanche, le concordat de Vienne fut étendu à plusieurs reprises au point de vue du territoire qu'il régissait : l'évêché de Metz, l'archevêché de Cambrai, l'archevêché de Besançon, les évêchés de Toul et de Verdun les reçurent successivement.

III. LE CONCORDAT DE BOLOGNE. — 1^o *Son histoire*. — L'histoire du concordat de Bologne offre une frappante analogie avec celle du concordat de Vienne. Toutes deux se divisent en trois phases marquées, la première par une acceptation partielle des décrets de Bâle (pragmatique sanction de Mayence pour l'Allemagne, pragmatique sanction de Bourges pour la France), la seconde par un concordat provisoire (concordat des princes en Allemagne, concordat de Louis XI, en France), la troisième par les concordats définitifs.

Inutile d'insister sur l'histoire bien connue de la pragmatique sanction de Bourges. Le concordat passé entre Sixte IV et Louis XI consistait en une bulle *Ad universalis Ecclesie regimen*, du 7 août 1742, bulle par laquelle le pape, en échange de la rétractation de la pragmatique, renonçait à un certain nombre de réserves, accordait au gouvernement français la collation de certains bénéfices et acceptait pour la France la règle de l'alternative de mois en mois. Des lettres patentes du 31 octobre de la même année ratifièrent les dispositions de la bulle ; mais le parlement demeura intraitable et refusa l'enregistrement : le concordat ne fut jamais appliqué. *Ordonnances du Louvre*, p. 548 ; *Extravagantes communes*, l. I, tit. IX, c. 1.

Le conflit se poursuivit donc entre le gouvernement français qui ne voulait pas abandonner la pragmatique, et la papauté qui ne voulait pas l'accepter. Il ne fut tranché qu'après l'expédition de François I^{er} en Italie, laquelle aboutit à une entrevue entre le pape et le roi, du 11 au 15 décembre 1515. Les deux souverains jetèrent les bases d'un nouveau concordat, dont les stipulations furent consignées dans la bulle *Primitiva illa ecclesia*, du 18 août 1516, insérée dans une bulle *Sacro approbante concilio*, du 14 janvier suivant, qui mentionne

l'approbation du concile de Latran, elle-même renfermée, enfin, dans une ordonnance de François I^{er}, en date du 13 mars 1517, qui en demande l'exécution et l'enregistrement. On y joint habituellement la bulle *Romanus pontifex*, du 1^{er} octobre 1516, relative aux annates, qui fut de bonne heure regardée comme un article additionnel du concordat, et observée comme tel.

2^o *Son analyse*. — 1. *Collation des bénéfices*. — La disposition la plus originale du concordat consiste dans la suppression de l'élection aux évêchés, abbayes et prieurés, sauf exception, pour les chapitres des églises cathédrales et les monastères qui ont obtenu des privilèges particuliers à cet effet. L'élection est remplacée par une présentation faite par le roi au pape, dans les six mois qui suivront chaque vacance, d'un candidat réunissant les qualités voulues d'âge, de grade, etc. ; le candidat nommé par le roi recevra la provision du pape ; s'il est récusé comme ne présentant pas les conditions de capacité requises, le roi devra faire une nomination nouvelle dans les trois mois, faute de quoi le pape pourvoira librement. Enfin, le pape se réserve de conférer librement les évêchés vacants *in curia*. Pour les autres bénéfices, le droit des ordinaires est maintenu en principe ; mais la liberté de leur choix est limitée : a) par le *privilegium des gradués*, lequel, suivant la nature des bénéfices, s'exerce soit pendant toute l'année, soit pendant un mois sur trois ; b) par les *mandats apostoliques*, supprimés en tant qu'ils s'appliquent à des bénéfices non vacants (expectatives), mais maintenus dans une mesure étroite en tant qu'ils s'appliquent à des bénéfices vacants ; c) par la *prévention* : droit du pape de conférer tout bénéfice vacant, lorsque sa provision devance celle des collateurs ordinaires.

2. *Annates*. — En vue d'éviter les abus, il est décidé que la valeur annuelle de tout bénéfice sera estimée en argent dans chaque provision.

3. *Sujets divers*. — Juridiction contentieuse, appel, censures ecclésiastiques, etc.

3^o *Son application*. — Le concordat de Bologne fut très mal reçu par l'Eglise gallicane, fermement attachée à la pragmatique sanction de Bourges. L'université de Paris en défendit l'impression et la vente. Le parlement ne l'enregistra que le 22 mars 1517, à la suite d'un lit de justice. Enfin, l'interprétation des légistes s'évertua à en torturer les formules et à en restreindre l'application. Il nous est impossible de suivre dans les détails cette suggestive histoire ; et nous nous contenterons de relever cette thèse générale que la pragmatique sanction est demeurée en vigueur, et qu'elle constitue le droit commun gallican, en face du concordat, législation exceptionnelle à interpréter strictement. Or, à la différence du concordat de Vienne qui renvoyait au concordat des princes, et par son intermédiaire à la pragmatique sanction de Mayence, le concordat de Bologne ne renfermait aucune disposition qui permit de croire à une acceptation, même partielle, de la pragmatique sanction de Bourges.

En revanche, tandis que le parti gallican soutenait contre le saint-siège l'interprétation restrictive du concordat, le gouvernement français revendiquait, également contre le saint-siège, son extension au point de vue territorial. Deux théories se trouvaient en effet en présence, touchant la sphère d'application du concordat : la doctrine pontificale considérait que la réunion d'un territoire à un État ne pouvait modifier sa législation ecclésiastique ; elle n'admettait donc l'application du concordat que dans les provinces françaises au début du XVI^e siècle. Le gouvernement français soutenait au contraire que le royaume formait un territoire unique soumis dans toutes ses parties à la même législation ecclésiastique. De cette opposition de doctrines, il résulta la division de la France, au point de vue ecclésiastique, en quatre groupes de territoires. On entend

par *pays de concordat*, les anciennes provinces françaises pour lesquelles l'application du concordat ne fut jamais contestée. Les territoires ultérieurement réunis à la France conservèrent en principe leur ancienne législation; les unes se soumettaient purement et simplement à la doctrine romaine; on les appelait *pays d'obédience*; les autres jouissaient de certaines franchises consacrées par la coutume; on les appelait *pays d'usages*. Enfin, une transaction intervenait souvent: les rois renonçaient à leur prétention d'appliquer immédiatement le concordat à une province annexée; mais ils obtenaient des indults leur déléguant les droits auxquels les papes prétendaient, notamment en vertu de la règle de l'alternative (*pays d'indult*).

IV. LES CONCORDATS DU XVI^e AU XVIII^e SIÈCLE. — Les concordats de Vienne et de Bologne sont, avec le concordat français de 1801, et ceux qui l'ont suivi, et dont un certain nombre sont encore en vigueur, les plus intéressants de l'histoire de l'Église. Ceux qui correspondent à la période intermédiaire ne sauraient longuement nous arrêter au cours d'une étude résumée; nous nous contenterons d'une brève énumération.

1^o *Bohême*. — 1630. Concordat entre le pape Urbain VIII et l'empereur Ferdinand II, pour la Bohême, dans Dumont, *Corps universel diplomatique*, t. v b, p. 599. Intervient à la suite de la campagne dirigée par Ferdinand II, en Bohême, contre les hérétiques, et du rétablissement du culte catholique; ce concordat stipule la renonciation de l'Église aux biens aliénés pendant l'hérésie, moyennant l'établissement à son profit d'un impôt sur le sel.

2^o *Espagne*. — 1737. Concordat entre Clément XII et Philippe V, roi d'Espagne. — 1753. Concordat entre Benoît XIV et Ferdinand VI, roi d'Espagne.

3^o *Duché de Milan*. — 1757. Concordat entre Benoît XIV et l'impératrice Marie-Thérèse. — 1784. Concordat entre Pie VI et l'empereur Joseph II.

4^o *Pologne*. — 1736. Concordat entre le pape Clément XII et Auguste III.

5^o *Portugal*. — L'histoire du Portugal ne compte pas moins de dix-huit concordats. Candido Mendes de Almeida, *Direito civil ecclesiastico Brasileiro antigo e moderno em suas relacoes o direito canonico*, dont deux seulement ont été confirmés par le saint-siège: celui de 1288, dont il a été question plus haut, et celui de 1516 passé entre les prélats portugais et le roi Emmanuel le Fortuné et confirmé par Léon X.

6^o *Sardaigne*. — 24 mars et 29 mai 1727. Concordats entre le pape Benoît XIII et le roi Victor-Amédée III. — 1741, 1742, 1750, 1770. Concordats entre Benoît XIV et le roi Charles-Emmanuel III.

7^o *Sicile*. — 1741. Concordat entre Benoît XIV et Charles III, roi de Sicile.

V. LES CONCORDATS AU XIX^e SIÈCLE — I. LE CONCORDAT FRANÇAIS ET LES CONCORDATS QUI S'Y RATTACHENT. — Nous n'avons pas à nous arrêter au concordat de 1801, qui forme l'objet d'un article spécial. Mais il nous faut relever comme s'y rattachant un certain nombre de concordats de moindre importance.

Pour la France, sans parler du prétendu concordat de Fontainebleau, arraché en 1813 à Pie VII captif, concordat qui permettait de passer outre à l'institution canonique des évêques par le pape (Pie VII ne le signa que sous l'empire de la violence et s'empressa de le rétracter), il convient de mentionner le concordat conclu en 1817 entre le saint-siège et le duc Decazes, ministre des affaires étrangères de la Restauration: ce concordat, qui revenait à la convention de François I^{er} et de Léon X, ne fut pas présenté à la ratification des Chambres, Louis XVIII ayant renoncé à obtenir leur adhésion, et retiré le projet; il fut tenu pour non avenu.

En Allemagne, des conférences eurent lieu entre

l'archevêque Dalberg et l'auditeur de la nonciature sur les bases suivantes: chaque souverain allemand assurerait un revenu convenable aux évêchés; le prince présenterait aux évêchés des candidats auxquels le pape donnerait l'institution canonique. Huit nouvelles conférences eurent lieu du 6 février au 21 mars 1804, entre Annibal della Genga, archevêque de Tyr, nonce apostolique, Franck, référendaire de l'empire, et Kolborn, suffragant de l'archevêque Dalberg, en vue d'arrêter sur ses bases un projet de concordat. Elles n'aboutirent pas.

Il en fut autrement en Italie, où un concordat fut conclu en 1803, entre Ferdinand Marescalchi, fondé de pouvoir de la République cisalpine, et le cardinal Caprara. Ce concordat était en substance l'équivalent du concordat français, avec quelques dispositions plus favorables à l'Église et à son droit traditionnel. La violation de ce concordat par Napoléon, les représentations du pape, le refus d'institution canonique à des évêques présentés, furent l'occasion de l'envahissement des États pontificaux et de la captivité du pape.

II. AUTRES CONCORDATS DE PIE VII. — 1^o *Concordat bavarois de 1817*. — Ce concordat, concédé au roi Maximilien-Joseph, est le premier d'une série de concordats consécutifs au congrès de Vienne. Des efforts furent vainement tentés à ce congrès en vue d'unifier l'Église allemande et de conclure un concordat collectif. L'empire germanique ayant été détruit, le concordat de Vienne perdait en effet une partie de sa valeur; un certain nombre d'États conclurent de nouveaux concordats pour le remplacer; la Bavière entra la première dans cette voie. Plusieurs projets de traités avaient été antérieurement discutés de 1802 à 1807, puis en 1814. Le 10 août 1815, grâce à l'ambassadeur de Bavière, le baron de Hœfelin, le saint-siège conclut avec le gouvernement bavarois une convention dont les libéraux demandèrent en vain la dénonciation en 1871.

Ce concordat renferme diverses dispositions sur l'administration des biens des églises, la rectification des circonscriptions diocésaines, la reconstitution des chapitres, et surtout la nomination aux fonctions ecclésiastiques. Pour la nomination des évêques, il adopte le système du concordat français; les prévôts des chapitres sont nommés par le pape, les doyens par le roi, les chanoines par le roi pendant les six mois réservés au pape d'après les règles de chancellerie, par les évêques pendant trois mois et par les chapitres pendant trois mois; les curés sont nommés par l'évêque, sauf réserve du droit de présentation du roi, là où il a le patronage. Bien que la Bavière n'ait pas obtenu par ce traité tout ce qu'elle désirait, elle se décida à ratifier le concordat, en réservant tacitement les anciens « droits du souverain sur l'Église ».

2^o *Concordat de 1817 entre Pie VII et Victor-Emmanuel III, roi de Sardaigne*. — C'est une réorganisation d'ensemble de l'administration ecclésiastique en Piémont et en Savoie, provinces restituées au roi de Sardaigne par les traités de 1814 et 1815. Ce concordat, négocié par le comte Barbaroux, comporte, à des différences près, retour à l'état de choses antérieur aux guerres de Napoléon: pour la Savoie une bulle *Qui Christi Domini vices*, de 1801, avait réduit le nombre des évêchés; pour le Piémont, des décrets du cardinal Caprara, légat du saint-siège, avaient opéré une réforme analogue en 1805. Le concordat ne règle que des questions de fait et n'introduit aucun principe nouveau intéressant la législation ecclésiastique de la région.

3^o *Concordat sicilien de 1818*. — Il n'en est pas de même du concordat passé entre le cardinal Consalvi et Louis de Médicis, pour le compte de Pie VII et de Ferdinand I^{er}, roi des Deux-Siciles. Il pose le principe que la religion catholique est regardée comme religion d'État (a. 1); son enseignement officiel doit être donné

dans toutes les universités, écoles ou collèges publics ou privés (a. 2); le gouvernement s'engage à interdire la propagation des livres qui lui seront indiqués par les évêques comme contraires à la doctrine de l'Eglise et aux bonnes mœurs (a. 24).

1. *Circonscriptions ecclésiastiques.* — Un certain nombre d'abbayes, d'évêchés, de canonicats et de cures étant trop pauvres pour nourrir leurs titulaires, il est fixé : pour les évêchés et canonicats, un minimum invariable de revenu ; pour les paroisses, un minimum variable suivant le nombre des habitants. Pour les paroisses, ce minimum sera assuré en cas de besoin par des subventions des pouvoirs publics ; pour les évêchés et canonicats, il résultera de la réduction du nombre de ces bénéfices et notamment d'une nouvelle délimitation des diocèses ; et il en est de même pour les abbayes consistoriales dont le revenu annuel ne dépasse pas 500 ducats (a. 3 sq.).

2. *Collation des bénéfices.* — Pour les évêques, adoption du système français (a. 25). Pour les abbayes consistoriales, nomination par le pape (a. 5). Pour les bénéfices ordinaires et pour les canonicats, pratique de l'alternative de semestre à semestre entre le pape et l'ordinaire (a. 5, 10). Pour les cures, collation par l'ordinaire pendant toute l'année (a. 11). Dans tous les cas, obligation de nommer des sujets du roi ; maintien du droit de patronage du roi là où il existe, et du droit de présentation qui s'ensuit, ainsi que de diverses réserves pontificales, notamment en ce qui concerne les bénéfices vacants *in curia*.

3. *Biens ecclésiastiques.* — Le concordat ordonne la restitution des biens ecclésiastiques confisqués qui se trouvent encore dans le domaine public et prévoit leur répartition entre les divers établissements ; mais il respecte les aliénations faites (a. 12-14). Il stipule le droit pour l'Eglise de faire de nouvelles acquisitions et de recevoir des fondations, sous réserve des lois actuellement existantes sur les biens de mainmorte, et aussi des lois à venir : mais sans que ces dernières puissent rétroagir et porter atteinte aux situations acquises (a. 15) ; il décide que les personnes et les biens ecclésiastiques ne paieront pas d'impôts supérieurs au droit commun et bénéficieront de dégrèvements quand la situation du trésor public le permettra (a. 16). Le roi renonce, et au droit de percevoir le tiers des revenus des bénéfices ecclésiastiques, et au droit de s'en approprier la totalité pendant la vacance du siège : en cas de vacance, ces revenus seront affectés à des œuvres pieuses, sauf réserve de la moitié pour le successeur de l'évêque défunt (a. 17). Enfin le saint-siège aura le droit de prélever une somme de 12 000 ducats sur un certain nombre d'évêchés et d'abbayes à désigner (a. 18).

4. *Juridiction ecclésiastique.* — L'art. 20 reconnaît la compétence des tribunaux d'Eglise pour toutes les causes ecclésiastiques, y compris les causes matrimoniales, dans les termes du canon 12 de la XXIV^e session du concile de Trente, mais réserve formellement la compétence des tribunaux laïques pour les causes civiles des clercs (contrats, successions, etc.). L'art. 22 pose le principe de la liberté des appels en cour de Rome.

5. *Clergé régulier.* — Le concordat — outre les dispositions relatées ci-dessus et relatives à l'union des bénéfices — stipule la faculté de multiplier les établissements de certains ordres mendiants, la liberté pour les couvents de prendre des novices, l'acquisition par le couvent des dots apportées par les jeunes filles qui y entrent, etc. (a. 14).

6. *Dispositions diverses.* — Libre communication des évêques soit avec le pape (a. 23), soit avec le clergé et les fidèles de leurs diocèses (a. 20), interdiction des ordinations sans titre, si ce n'est au profit de clercs possédant un patrimoine suffisant, et règlements en vue d'éviter les fraudes destinées à faire croire à une for-

tune fictive (a. 21) ; enfin, maintien des règles de la discipline ecclésiastique sur tous les points non réglés par le présent concordat (a. 27).

4^o *Concordat prussien de 1821.* — Provoqué comme les précédents par le remaniement de la carte de l'Europe en 1815, provoqué plus spécialement par la réunion sous la souveraineté du roi de Prusse Frédéric-Guillaume III d'une partie des provinces rhénanes, lesquelles comprenaient une beaucoup plus forte proportion de catholiques que le reste de ses États, le concordat de 1821 réorganise l'Eglise de Prusse avec un souci si minutieux des détails, que nous ne pouvons que donner une idée d'ensemble de ses dispositions.

Il comporte : 1. *une refonte générale des circonscriptions épiscopales et métropolitaines* (a. 5 sq.) avec nomenclature pour chaque siège des églises qui en relèveront désormais (a. 26 sq.) : c'est l'exécution par le concordat lui-même des réformes simplement annoncées par d'autres concordats, le concordat français par exemple ; 2. *une réorganisation des administrations diocésaines* : composition des chapitres dans chaque église épiscopale ou métropolitaine, conditions d'aptitude des différents dignitaires, fonctions des chapitres (a. 9 sq.) ; institution auprès des archevêques et évêques qui le solliciteront de suffragants pourvus du titre d'évêques *in partibus* pour les aider dans l'exercice des attributions épiscopales (a. 39) ; 3. *une réglementation nouvelle de la collation des bénéfices*, dont les grands traits sont : quant aux évêchés, le rétablissement des élections supprimées en 1801 dans les provinces cisrhénanes, sauf confirmation par le pape, et sauf la réserve pontificale en ce qui touche les bénéfices vacants *in curia* (a. 22, 23) ; quant aux dignités capitulaires, la nomination par le pape des prévôts de chapitres (*major dignitas post pontificalem*), la nomination par l'évêque aux vicariats et aux prébendes, l'alternative de mois en mois entre le pape et l'évêque pour les canonicats (a. 21) ; enfin, comme mesure transitoire, l'évêque de Warmia, exécuteur du concordat pour le compte du saint-siège, est chargé de compléter actuellement les chapitres ou de les réduire de façon à les élever ou les ramener au nombre de dignitaires fixé pour chacun d'eux par le concordat (a. 20) ; 4. *des dotations au profit des églises* : le concordat détermine la dotation minimum de chaque évêché ou archevêché, avec attribution du revenu afférant à chacun des dignitaires ecclésiastiques (a. 43 sq.) ; en cas d'insuffisance des dotations actuelles, le gouvernement se charge de les compléter en prélèvements sur les forêts du royaume ; comme ces forêts sont engagées aux créanciers de l'État jusqu'en 1833, il est entendu que, provisoirement, l'État se libérera par des pensions annuelles correspondantes (a. 42) ; le gouvernement s'engage également à garantir des immeubles convenables aux séminaires, évêchés, et des retraites aux prêtres infirmes, etc. (a. 52 sq.) ; et l'évêque de Warmia est chargé de veiller à l'exécution de ces promesses. — Ce concordat (bulle *De salute animarum*) est demeuré la charte des relations de l'Eglise catholique et de la Prusse. Mais la Prusse n'a jamais fourni les dotations immobilières promises, et continue à en servir annuellement la rente.

5^o *Concordat des provinces rhénanes en 1821.* — Les provinces rhénanes non incorporées à la Prusse conclurent avec Pie VII un concordat unique composé d'une bulle pontificale simultanément acceptée par le roi de Wurtemberg, le grand-duc de Bade, l'électeur de Hesse, le grand-duc de Hesse, le duc de Nassau, la ville libre de Francfort, le grand-duc de Mayence, les ducs de Saxe et d'Oldenbourg, le prince de Waldeck et les villes hanséatiques, Brême et Lubeck. Ces divers États, après s'être concertés pour rédiger un projet de constitution ecclésiastique (Francfort, 1818) et s'être heurtés à l'opposition du cardinal Consalvi, envoyèrent à Rome des

députés chargés de solliciter du saint-siège une nouvelle délimitation des circonscriptions ecclésiastiques : ce fut l'objet du concordat de 1821. Rome créait cinq évêchés et un archevêché ; et les gouvernements promettaient des dotations. Voir t. I, col. 842.

Aussitôt l'entente conclue, les gouvernements ressuscitèrent deux documents fortement inspirés des doctrines fébronniennes : l'« Instrument de Fondation » et la « Pragmatique d'Église », qu'ils proposèrent à la signature des futurs évêques. Quatre sur cinq consentirent. Le pape protesta, refusa l'investiture épiscopale aux signataires, et le concordat, suspendu, ne fut rétabli que sous le pontificat de Léon XII et dans une forme nouvelle plus explicite : nous le retrouverons à sa date.

III. CONCORDATS DE LÉON XII ET DE GRÉGOIRE XVI. —

1° *Concordat hanovrien de 1824.* — Conclu sous le pontificat de Pie VII avec Georges IV, roi d'Angleterre et de Hanovre, mais publié seulement par une bulle de Léon XII, ce concordat concerne la réorganisation des églises d'Hildesheim et d'Osnabrück. Outre des dotations promises par le gouvernement, il stipule l'élection des évêques par les chapitres sur une liste de candidats préalablement dressée par les mêmes chapitres, et soumise au gouvernement ; le saint-siège retient le droit de confirmation, mais abandonne la réserve de nommer lui-même aux évêchés après annulation de l'élection.

2° *Concordat belge de 1827.* — C'est l'extension à la Belgique des dispositions du concordat français de 1801 ; la convention belge ajoute que dans le cas où le chef de l'État n'appartiendrait pas à la religion catholique, la nomination des évêques se ferait d'après un nouveau mode imité du concordat hanovrien. La bulle qui publie ce concordat précise un certain nombre de détails, notamment en ce qui concerne la réorganisation des diocèses.

L'article additionnel sur la nomination des évêques, qui entraînait immédiatement en vigueur, souleva aussitôt des difficultés par suite de l'interprétation qu'en donnait le gouvernement dans une circulaire confidentielle du 5 octobre 1827, où on lisait : « Toutefois l'intervention royale dans cette nomination ne se bornera pas à la part que cet article détermine ; il est convenu qu'un bref spécial du Saint-Père aux chapitres leur enjoindra de demander d'abord à Sa Majesté quelle est la personne qu'elle désirerait voir passer au siège vacant, afin que les chapitres puissent avoir les égards dus pour les désirs du roi. De cette manière l'influence sur les nominations des évêques a paru satisfaisante... » Cette circulaire, lancée en réponse à une allocution du pape au consistoire secret du 17 septembre, la publication et la propagande de divers écrits soit doctrinaux comme les *Observations sur les libertés de l'Église de Belgique* de van Ghert, soit ironiques, comme *Le concordat* ; *Le code pénal et les Turcs*, les querelles relatives au « collège philosophique », excitèrent très vivement les esprits ; on sait que ce mouvement d'opinion aboutit à la révolution de 1830 qui sépara la Belgique de la Hollande. La constitution du 7 février 1831 maintint le concordat.

3° *Concordat des provinces rhénanes en 1827.* — Ce concordat, dont nous avons d'avance expliqué l'origine, intéresse les mêmes puissances qui avaient participé au concordat de 1821. Ces puissances le publièrent en 1830 par une ordonnance commune relative au droit de protection et de surveillance du gouvernement sur l'Église. L'addition souleva les protestations du saint-siège, qui s'abstint pourtant de retirer le concordat, laissant aux évêques et aux fidèles le soin d'en poursuivre l'observation.

Le concordat règle l'élection des évêques de la même façon que dans le royaume de Hanovre. Pour la collation des canonicats, il adopte le système suivant : les évêques et les chapitres soumettent alternativement au

gouvernement une liste de quatre candidats au siège vacant ; après les observations du gouvernement, l'évêque nomme ou le chapitre procède à l'élection ; l'évêque donne enfin l'institution canonique. Il est entendu, d'autre part, que les évêques ont toute liberté de communiquer tant avec le saint-siège qu'avec les fidèles de leurs diocèses.

4° *Concordats suisses, 1828, 1845.* — Une première convention avait été conclue le 12 mars 1827 relativement à la réorganisation et à la nouvelle circonscription de l'évêché de Bâle, mais n'avait pas reçu la ratification de tous les cantons pour le compte desquels elle avait été conclue. Les États de Lucerne, Berne, Soleure et Zoug, désireux de mettre fin en ce qui les concernait à une incertitude fâcheuse, négocièrent avec l'internonce apostolique près la Confédération une convention nouvelle, conforme dans l'ensemble à celle de 1827 et datée du 26 mars 1828.

Elle réorganise l'évêché et le chapitre de Bâle, dont le siège est transféré à Soleure, et stipule à la charge des gouvernements une indemnité annuelle de 300 francs pour les chanoines non résidants, et des rentes fixes à déterminer par une négociation ultérieure pour parfaire la dotation de la mense épiscopale, des séminaires et des prébendes des chanoines résidants ; elle décide l'élection de l'évêque par le chapitre, et l'obligation pour l'évêque de prêter serment de fidélité entre les mains des députés des cantons ; les formes de la nomination des chanoines varient suivant les cantons entre lesquels ils sont répartis (a. 12). Ce concordat fut confirmé par une bulle de Léon XII, et étendu par une bulle de Pie VIII (23 mars 1830) aux cantons d'Argovie et de Thurgovie, conformément à la disposition de l'art. 16 qui prévoyait l'accession éventuelle de ces cantons.

Le 7 novembre 1845, un autre concordat fut conclu relativement au diocèse de Saint-Gall, qui venait de se séparer du diocèse de Coire. Il organise le nouvel évêché, et décide que l'évêque sera élu par le chapitre et prêtera serment de fidélité entre les mains des représentants du gouvernement ; pour les chanoines, le concordat établit le mode suivant de désignation : le doyen est nommé par le gouvernement sur une liste de trois noms présentée par l'évêque, et institué par le pape ; des quatre chanoines résidants deux sont nommés et institués par l'évêque, deux nommés par le gouvernement et institués par le pape ; les chanoines non résidants, un mois sur deux, par l'évêque sur une liste de cinq candidats dressée par le chapitre et soumise au gouvernement avec faculté de rayer deux noms ; pendant le second mois, par le chapitre, sur une liste de cinq candidats dressée par l'évêque et soumise au gouvernement avec faculté de rayer deux noms : l'institution canonique, dans ce dernier cas, est donnée par le pape.

5° *Concordats italiens.* — En 1834, le concordat de Grégoire XVI et de Ferdinand II, roi des Deux-Siciles, règle divers points touchant l'immunité personnelle des clercs. Tel est aussi l'objet d'un concordat, passé en 1841 avec Charles-Albert, roi de Sardaigne. Un autre concordat fut négocié avec le même prince en 1836 relativement aux registres des paroisses.

IV. CONCORDATS DE PIE IX. — 1° *Concordat russe de 1847.* — Le premier concordat de Pie IX concerne la Russie et la Pologne. Lors de la visite qu'il reçut de l'empereur Nicolas I^{er} en 1845, le pape lui exposa les griefs des catholiques de Russie, lui remit une plainte en 22 articles, et lui demanda de faire cesser l'oppression religieuse. L'empereur laissa en effet à Rome le comte de Nesselrode afin qu'il pût négocier avec le cardinal Lambruschini ; peu de temps après, il envoya le comte Bludoff comme ministre plénipotentiaire, pour régler les affaires catholiques de son empire. Le concordat fut signé le 3 août 1847, suivi d'un protocole distinct régle-

mentant de nouveaux points et également signé de part et d'autre, et enfin publié par une bulle de Pie IX à la date du 3 juillet 1848.

Le concordat réorganise, en Russie et en Pologne, les diocèses, les chapitres, les consistoires diocésains, les séminaires et l'enseignement qui y est donné; il vise spécialement la situation des catholiques d'Arménie, reconnaît la juridiction ecclésiastique, et décide que les évêques seront institués par le saint-siège après entente avec le gouvernement.

En fait, la convention ne fut pas exécutée; le gouvernement impérial ne modifia rien à la législation oppressive des catholiques: il alla jusqu'à soumettre à la censure de fonctionnaires laïques et schismatiques les sermons qui devaient être prêchés. A propos d'une protestation contre une circulaire de l'archevêque de Mohilef, le ministère avoua ingénument qu'à son sens le concordat n'avait rien changé. Il ne tint aucun compte des plaintes formulées par Pie IX en 1852 et 1853.

2° *Concordats espagnols, 1851, 1859.* — Un concordat en 14 articles avait été signé entre le saint-siège et les représentants de l'Espagne le 27 avril 1845; mais le gouvernement de Madrid en avait refusé la ratification. Un nouveau concordat fut négocié à Madrid en 1851 entre le nonce et le ministre Emmanuel Bertrand de Lis et confirmé par Pie IX le 5 septembre de la même année.

Cette convention reconnaît le catholicisme comme la religion officielle du royaume et confère aux évêques un contrôle sur l'enseignement public. Il organise de nouvelles circonscriptions ecclésiastiques, limite les exemptions et renforce l'autorité des évêques sur les chapitres par le droit de présidence et par la pluralité de voix qu'il leur attribue. Tandis que le concordat de 1753 réservait au pape la collation de cinquante-deux bénéfices qu'il énumérait, le concordat de 1851 lui donne la collation de la dignité de chœur dans les métropoles et dans vingt-deux cathédrales, et la collation des canonicats dits *de gracia* dans les autres. Pour les autres fonctions des chapitres, il établit: pour les doyens, la nomination par le roi; pour les canonicats dits *de officio*, le concours de l'évêque et du chapitre par voie de prévention; pour les autres dignités et canonicats, l'alternative de vacance à vacance entre le roi et l'évêque; pour les chapelains, l'alternative entre le roi et le chapitre. Toujours il maintient l'institution canonique par l'ordinaire. Enfin le concordat détermine le chiffre des revenus afférant aux archevêques, évêques, chanoines, curés, etc., et la dotation des séminaires; il restitue aux églises, conformément à la loi du 3 avril 1845, les biens confisqués qui n'ont pas été aliénés, et, pour tenir lieu des biens aliénés, stipule des inscriptions à la dette publique au taux de 3 p. 100; la dotation sera complétée en cas de besoin par un impôt établi par le gouvernement d'accord avec le saint-siège.

L'exécution de ce concordat fut entravée par la révolution de 1854; et l'abolition en fut instantanément réclamée. Pie IX dut élever la voix lors du consistoire du 26 juillet 1855 contre la spoliation des biens de l'Église. Plus tard, la situation se détendit; sous le ministère Narvaès (12 octobre 1856), le concordat fut remis en vigueur et complété le 25 août 1859 par une nouvelle convention en 22 articles. Mais les deux concordats ne furent que partiellement exécutés en raison des charges que fit subir au trésor public la guerre du Maroc en 1860.

3° *Concordat autrichien, 1855.* — Ce concordat fait suite à la constitution du 25 avril 1848 qui garantissait la liberté du culte: ce principe survécut à l'abrogation de la constitution; et bientôt le ministre Schwarzenberg invita à se réunir à Vienne les évêques de l'empire pour discuter des rapports de l'Église et de l'État. C'est là que furent élaborées les idées maîtresses du concor-

dat qui devait être passé le 18 août 1855 entre le cardinal Viale Prela et le prince-archevêque de Vienne, Joseph-Othmar Rauscher; il fut ratifié par l'empereur le 23 septembre et par le pape le 3 novembre. Voir t. I, col. 2600.

Il décide la liberté du culte, la liberté des ordinations, la liberté des conciles provinciaux et des synodes diocésains, la libre communication des évêques avec le pape, et maintient d'une façon générale toutes les règles de la discipline ecclésiastique sur les points non prévus par le contrat. Il consacre de longs développements aux questions d'enseignement: l'éducation de la jeunesse catholique sera faite en conformité avec l'enseignement de l'Église et sous le contrôle des évêques. Il accepte la compétence des tribunaux d'Église pour toutes les causes ecclésiastiques, y compris le mariage, mais à l'exclusion des effets civils du mariage; en revanche, le saint-siège consent à abandonner aux tribunaux laïques la connaissance des tribunaux civils intéressant les clercs (dettes, contrats, successions), ainsi que des causes criminelles des clercs avec quelques réserves inspirées par le respect de l'état ecclésiastique. Le concordat renferme des promesses de subventions aux églises pauvres, donne au gouvernement le droit de présentation aux évêchés avec le conseil des évêques de la province, et réserve au pape la collation de la première dignité dans les chapitres, sauf en cas de patronage laïque; les autres dignités et canonicats sont à la nomination du gouvernement.

Le concordat fut suivi d'une assemblée d'évêques qui se tint à Vienne d'avril à juin 1856 en vue d'en organiser l'exécution, et d'une série d'actes du gouvernement qui le mettaient en pratique. Bientôt une lutte violente fut entreprise par les partisans du josphisme pour en obtenir l'abrogation. On tenta de nouvelles négociations avec Rome. Mais l'empereur ayant donné sa sanction, le 15 mai 1868, à des lois scolaires contraires aux dispositions du concordat, Pie IX fit entendre d'énergiques protestations; et, en 1870, le concordat fut aboli.

4° *Concordats allemands.* — 1. *Concordat wurtembergeois, 1857.* — Dans le Wurtemberg, l'évêque Joseph de Lipp avait conclu le 19 décembre 1853 avec le gouvernement une convention, qui fut aussitôt rejetée par le saint-siège. Le 8 avril 1857, Pie IX passa avec le roi de Wurtemberg une convention nouvelle que celui-ci fit publier comme ordonnance civile, en réservant l'approbation des États. Ceux-ci la refusèrent le 16 mars 1861, demandant que la question religieuse fût vidée exclusivement par le pouvoir laïque; en dépit des protestations du pape, le concordat ne fut donc pas appliqué.

2. *Concordat badois, 1859.* — Il en fut de même du concordat badois de 1859, conclu au nom du gouvernement par le comte Leiningen et plus tard par le conseiller Brenner, députés à Rome à cet effet, après la mise en liberté de l'archevêque Hermann de Vicari, dont l'arrestation et le procès criminel avaient marqué le point extrême de la persécution religieuse. Les Chambres refusèrent leur ratification (1860); et le concordat fut remplacé par une loi ecclésiastique réglant unilatéralement la situation de l'Église badoise; cette loi qui n'accordait pas la liberté promise ne fut pas acceptée par le saint-siège; et les conflits continuèrent.

5° *Concordats divers.* — 1. *Toscane.* — En 1851, concordat entre Léopold II et le cardinal Antonelli sur la juridiction ecclésiastique et l'administration des biens d'Église. — 2. *Portugal.* — En 1857, concordat entre le roi Pierre V et le cardinal di Pietro, pro-nonce apostolique. — 3. *Amérique.* — En 1853, concordats avec la république de Costa-Rica et avec la république de Guatemala. En 1860, concordat avec la république de Haïti. En 1861, extension à la république de Honduras

du concordat de Guatémala. En 1861, concordats avec les républiques de l'Équateur, de Venezuela, de Nicaragua et de San-Salvador.

I. RECUEILS DE CONCORDATS. — Outre les recueils généraux de sources du droit canonique, et le recueil spécial de Brück, voir surtout : Münch, *Vollständige Sammlung aller ältern und neuern Konkordate, nebst einer Geschichte ihres Entstehens und ihrer Schicksale*, Leipzig, 1830, 1831; Nussi, *Conventiones de rebus ecclesiasticis inter S. sedem et civilem potestatem variis formis initæ*, Mayence, 1870; voir encore Gaspar de Luise, *De jure publico seu diplomatico Ecclesiæ catholicæ documenta*, Naples, 1877; *Tractatus seu concordata de re ecclesiastica inita inter S. sedem et civilia gubernia regionum quæ jurisdictioni S. C. de Propaganda fide subsunt*, dans *Juris pontificii de Propaganda fide*, part. I, Rome, 1897, t. VII, p. 287-370.

II. NATURE JURIDIQUE ET FORCE OBLIGATOIRE DES CONCORDATS. — Outre les ouvrages généraux de droit public ecclésiastique, voir de Angelis, *Prælectiones juris canonici*, Rome, 1879, t. I, p. 93 sq.; Balde, *De nativæ et peculiari indole concordatorum apud scholasticos*, Rome, 1883; Balve, *Kirche und Staat in ihrem Vereinbarungen auf dem Grunde des Kirchenrechts, Staatsrechts und Völkerrechts*, 2^e édit., Ratisbonne, 1881; Bornagius, *Ueber die rechtliche Natur der Concordate nebst Prüfung der in dieser Beziehung aufgestellten Theorien*, Leipzig, 1870; de Bonald, *Deux questions sur le concordat de 1801*, 2^e édit., Paris, 1878; de Broglie, *La souveraineté pontificale et la liberté*, Paris, 1861; Branden, *Collectanea super concordata*, édit. 1600; Laboulaye, *Des rapports mutuels de l'Eglise catholique et de l'État*, dans la *Revue de législation*, 1845; Roussel, *L'Eglise et les concordats*, dans la *Revue politique et parlementaire*, 10 mars 1905; M^{re} Satolli, *Principes de droit public des concordats*, trad. de M^{re} Chazelles, Paris, 1889; M^{re} Turinaz, *Les concordats et l'obligation réciproque qu'ils imposent à l'Eglise et à l'État*, 2^e édit., Paris, 1888; Della natura e carattere essenziali dei concordati, in-8°, Paris, 1850.

III. HISTOIRE DES CONCORDATS. — Outre les histoires de l'Eglise, des conciles, des papes, et les histoires nationales, voir A. Baudrillart, *Quatre cents ans de concordat*, Paris, 1905; Branden, *Concordata inter S. sedem apostolicam et inclytæ nationem Germaniæ regnorumque Galliæ et Poloniæ*, s. l. n. d.; Brück, *Die oberheheinische Kirchenprovinz von ihrer Gründung bis zur Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Kirche zur Staatsgewalt*, Mayence, 1868; Brück, *Geschichte der katholischen Kirche in 19^{tem} Jahrhundert*, 2 vol., Mayence, 1887-1889; Clausel de Montals, *Réponse aux quatre concordats de M. de Pradt*, Paris, 1819; Dupuy, *Commentaire sur le traité des libertés de l'Eglise gallicane de M. Pierre Pithou*. III. L'histoire de l'origine de la Pragmatic sanction du roy Charles VII et des concordats, édit. Lenglet du Fresnoy, 2 vol., Paris, 1715; Fessler, *Studien über das österreichische Concordat*, Vienne, 1850; Fessler, *Die jüngsten Verhandlungen zwischen der österreichische Regierung und dem heiligen Stuhle*, Mayence, 1863; Friedberg, *Der Staat und die katholische Kirche im Grossherzogthum Baden*, Leipzig, 1874; Goyau, *L'Allemagne catholique entre 1800 et 1848*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1903, 1904, 1905; [Horix], *Concordata nationis Germanicæ integra variis addimentis illustrata*, 3 vol., Francfort et Leipzig, 1871-1873; Hübler, *Die Constanzer Reformation und die Concordate von 1418*, Leipzig, 1867; Jacobsohn, *Ueber das österreichische Concordat vom 13 August 1855*, Leipzig, 1856; Koch, *Sanctio pragmatica Germanorum illustrata*, Strasbourg, 1789; Maas, *Die Badische Convention und die Rechtsvorgänge beim Vollzug derselben*, dans *Archiv für kath. Kirchenrecht*, 1860, 1861; de Pradt, *Les quatre concordats*, 4 vol., Paris, 1818-1829; Rebuffe, *Tractatus concordatorum quæ inter sanctiss. D. nostrum papam Leonem X et sedem apostolicam, ac christianissimum regem Franciscum et regnum sunt edita*, à la suite de l'ouvrage intitulé : *Præxis beneficiorum*, Lyon, 1609; *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, 14 vol., Paris, 1716 sq.; G. Renard, *Étude historique sur la législation des concordats jusqu'au concordat de Bologne*, Paris, 1899; Rogge, *Oesterreich von Vilagos bis zur Gegenwart*, Leipzig, 1872, t. I; Sicherer, *Staat und Kirche in Bayern vom Regierungsantritt d. Kurfürsten Maximilian-Joseph IV bis zur Erklärung v. Tegernsee (1799-1821)*, Munich, 1873; Straclin, *L'Eglise catholique et l'État moderne en Allemagne*, Genève, 1875; Aeneas Sylvius, *Opera*, Bâle, 1551; Noël Valois, *Concordats antérieurs à celui de François I^{er}. Pontificat de Martin V*, dans la *Revue des questions historiques*, avril 1905; Voigt, *Aenea Silvio de Piccolomini*, Berlin, 1856; Warnkœnig, *Histoire du droit belge*, Bruxelles, 1837; id., *Die staatsrechtliche Stellung der katholischen Kirche in den katholischen Ländern des deutschen Reichs; Concordato della Serenissima Repubblica di Venezia con la Corte di Roma in ordine al Sant' Offizio dell' Inquisizione*, dans *Atti e memorie d. società istriana di arch. e storia patria*, Parenzo, 1905; E. Bernheim, *Das Wormser Konkordat*, etc., Breslau, 1906.

G. RENARD.

II. CONCORDAT DE 1801, convention religieuse signée à Paris le 26 messidor an IX (15 juillet 1801), entre le pape Pie VII et le premier consul Bonaparte; par extension, loi du 18 germinal an X qui a réglé les rapports de l'Eglise et de l'État en France de 1802 à 1905 et qui comprend, outre la convention de messidor, les articles organiques. — I. Négociation du concordat. II. Dispositions. III. Mesures complémentaires négociées avec Rome. IV. Articles organiques et loi du 18 germinal an X. V. Les destinées de la loi du 18 germinal.

I. NÉGOCIATION DU CONCORDAT. — L'initiative du concordat fut prise par Bonaparte quelques jours après Marengo (14 juin 1800). Au 18 brumaire, il avait trouvé la France dans l'anarchie religieuse. Il y avait en France un culte officiel, le culte de la patrie dit culte décadaire, auquel étaient astreints les fonctionnaires. Les athées étaient nombreux surtout dans le monde de l'Institut et dans l'armée. A côté, sans parler des protestants et des juifs, théophilanthropes ou déistes, constitutionnels et insermentés ou réfractaires se disputaient les temples. Le régime auquel tous étaient soumis, dit régime de la séparation, était une prétendue liberté proclamée et étroitement réglementée par les lois des 3 ventôse et 11 prairial an III (21 février et 30 mai 1795) et du 7 vendémiaire an IV (29 septembre 1795). Sur ce régime le Directoire avait greffé, après le 18 fructidor, pour les catholiques, surtout pour les insermentés, « la persécution décadaire ». Bonaparte avait maintenu le régime, mais fait cesser, autant qu'il le pouvait, la persécution. Dès lors, les prêtres réfractaires déjà de 18 à 19 000 avaient rallié autour d'eux la masse de la nation. Seuls échappaient à leur influence les fonctionnaires, les classes officielles ou cultivées et l'armée, athées ou déistes, et une petite minorité de catholiques fidèles aux constitutionnels. Or, Bonaparte, qui avait entrepris la reconstruction sociale de la France et l'édification de son propre pouvoir, jugeait que ces deux choses demandaient l'appui d'une religion officielle. Les tentatives pour substituer en France au catholicisme une autre religion ou même la Constitution civile ayant avorté, la France s'affirmait profondément catholique, il résolut de lui rendre la paix religieuse en traitant avec le pape. Pour lui-même, le profit serait grand : un jour, par le pape il commanderait aux consciences; immédiatement, s'il mécontentait l'armée et « les idéologues », d'un seul coup il conquerrait la masse reconnaissante, enlèverait à la royauté parmi les catholiques ses derniers fidèles et à la République des appuis dans les constitutionnels. Il avait songé à cette paix dès sa campagne de 1796 et l'armistice de Bologne avait stipulé des négociations religieuses (23 juin 1796); mais le pouvoir appartenait alors au Directoire : ouvertes à Paris entre le ministre Delacroix et le comte Pieracchi, continuées à Florence entre ce dernier et Garreau avec Salicetti, les négociations avaient échoué, le Directoire exigeant l'annulation de tous les actes pontificaux relatifs aux affaires de France depuis 1789. Depuis le 18 brumaire, Bonaparte était à peu près maître du pouvoir; après Marengo, il fut sûr de sa popularité; alors brusquement, il fit proposer au pape, par l'intermédiaire de l'évêque de Verceil, le cardinal Martiniana, de négocier un concordat. « Il rendrait au catholicisme, faisait-il promettre en substance, une situation légale, officielle en France; mais le pape ferait table rase de l'ancien épiscopat et renoncerait aux biens ecclésiastiques. Un nouvel épiscopat serait créé, d'après le système du con-

cordat de 1516; il serait moins nombreux que l'ancien et vivrait tout d'abord d'une pension de l'État. Des intrus, il ne serait pas question. Enfin, après le succès des négociations, Bonaparte s'emploierait à faire recouvrer au pape tous ses États. » Datée du 26 juin 1800, la lettre de Martiniana n'arriva à Rome que le 10 juillet. Elle y combla de joie le ferme et conciliant Pie VII que venait d'élire le conclave de Venise (1^{er} décembre 1799-14 mars 1800) : c'était non seulement pour l'Église en France la fin de ses malheurs et pour la papauté dont la pleine souveraineté était ainsi reconnue une victoire sur le gallicanisme, mais encore la paix avec la France à un moment où ses armées étaient singulièrement menaçantes et même le salut pour les États pontificaux disputés depuis 1796 entre les Français, les Autrichiens et les Napolitains.

Il accepta donc avec empressement de négociier, ne désespérant pas d'adoucir les exigences de Bonaparte. Il ne se laissa arrêter ni par l'Autriche qui voulait attirer la papauté dans la coalition, ni même par Louis XVIII. Ce prince, que Pie VII avait reconnu et averti de son exaltation, ne craignait rien tant que la paix religieuse rendue aux Français : c'était la réconciliation de tous, de la Vendée elle-même, avec la Révolution. Averti en août des négociations de Verceil, il vit en elles une offense et un péril. Il chargea le cardinal Maury, son ministre à Rome, de représenter au pape l'instabilité du gouvernement consulaire, qui était à la merci d'une défaite, d'une crise politique et d'une conspiration, et par conséquent la vanité et les dangers d'un traité conclu avec lui. Cf. E. Daudet, *L'Église et le roi pendant l'émigration*, dans le *Correspondant* du 10 mai 1905. Il essaya même d'obtenir du tsar Paul I^{er}, par une lettre datée du 8 septembre 1800, une démarche semblable auprès du pape. Paul I^{er} s'y refusa. Quant à Pie VII, après avoir averti les évêques français par une lettre du 13 septembre, il fit partir pour Verceil où Martiniana semblait indiquer qu'auraient lieu les négociations sous sa direction, M^r Spina, archevêque de Corinthe. Il devait être plutôt le guide que l'auxiliaire de Martiniana qui eût tout accordé. En route, à Florence, Spina apprit que les négociations étaient transportées à Paris. C'était une habileté de Bonaparte qui voulait faire croire à l'Europe que l'initiative venait de Pie VII et surtout isoler le diplomate pontifical. Le pape se prêta à cette exigence, mais il retint Martiniana et adjoignit à Spina un théologien, le P. Caselli, plus tard général des servites. Les deux diplomates arrivèrent à Paris le 14 brumaire an IX (5 novembre 1800).

Les négociations allaient durer du 5 novembre 1800 au 15 juillet 1801. Elles se passèrent toutes à Paris; en avril et en mai 1801, il y eut toutefois des négociations complémentaires à Rome. Elles furent conduites dans le secret le plus rigoureux : étant donnés les obstacles, c'était le seul moyen d'arriver au but; le pape avait à ménager les Autrichiens et les émigrés; Bonaparte, les constitutionnels, les déistes et les athées, principalement l'Institut, l'armée, les corps politiques et ses propres collaborateurs, Fouché, Talleyrand, par exemple. Elles furent conduites de Rome par Pie VII et par le secrétaire d'État, Consalvi, assistés de la « petite Congrégation » des trois cardinaux Antonelli, Gerdil et Garandini, et de la Congrégation toute récente des affaires extraordinaires ou des 12; le secrétaire et l'âme des deux était l'archevêque d'Isaurie, di Pietro. En juin 1801, Consalvi viendra diriger les négociations à Paris. Les négociateurs français furent Talleyrand, ministre des relations extérieures, assisté de son secrétaire d'Haute-rive, tous deux hostiles à Rome, et l'abbé Bernier surtout, de qui Bonaparte avait eu à se louer dans la pacification de la Vendée; mais le premier consul avait la haute direction. Il eut ici, à côté du mérite de la persévérance malgré toutes volontés contraires, des ruses et

des violences comme dans toutes ses négociations. Les négociations du concordat passèrent par deux phases. Jusqu'en février 1801, elles furent très lentes : ni le pape, ni Bonaparte ne se pressaient. Le pape attendait les événements; « il laissait faire la providence, le hasard, l'intrigue et la guerre; » les objections de Maury avaient eu du moins ce résultat. Spina n'avait aucun pouvoir; « il devait simplement, disaient ses instructions, tout entendre, tout discuter, tout observer, ne rien conclure. » « Bonaparte, dit M. Sorel, perça le jeu et atermoya de son côté, » attendant la victoire qui, faisant de lui le maître incontesté de l'Italie, mettrait à sa merci dans Pie VII le pape et le souverain. Au reste, les exigences des deux pouvoirs étaient bien éloignées l'une de l'autre. Le premier projet français fut soumis à Spina le 26 novembre; il le repoussa comme inconciliable avec ses instructions; trois autres eurent le même sort en décembre et en janvier. Mais, à partir de février, une phase active et décisive commence; Bonaparte exige et commande. C'est que la victoire de Moreau à Hohenlinden, 12 frimaire an IX (3 décembre 1800), la paix avec l'Autriche, 20 pluviôse (9 février 1801), la paix avec Naples, 7 germinal (2 mars), ont singulièrement accru sa puissance. Le pape se défend comme il peut, mais finit toujours par céder. « Il ne s'agissait plus, en effet, de marchander la paix à Bonaparte; il s'agissait d'être ou de n'être pas le chef des catholiques en France et en Italie, le souverain de Rome. » Sorel. Cette phase décisive s'ouvre et se termine par une crise. Le 2 février 1801, un 5^e projet, œuvre du premier consul, était remis à Spina qui était sommé de l'accepter. Sans pouvoirs, Spina en référait à sa cour. C'est alors que Bonaparte, pour presser les choses, envoyait à Rome Cacault, le signataire de la paix de Tolentino, comme représentant de la France, sans agent auprès du pape depuis l'affaire de décembre 1797. Cacault arrivait à Rome le 8 avril. Dans l'intervalle, la petite, puis la grande Congrégation avaient discuté le projet français et avaient rédigé un contre-projet qui, terminé vers le 17 avril, fut encore soumis à Cacault avant d'être envoyé à Paris. Le 13 mai, un courrier l'emportait enfin avec une lettre explicative du pape au premier consul et un bref conférant à Spina les pouvoirs nécessaires pour traiter dans des limites bien déterminées, tous actes datés du 12 mai. Ce courrier arrivait à Paris le 23 mai. Mais dans l'intervalle, las d'attendre, poussé par Talleyrand, hostile à Rome et désireux d'imposer « la clause de M^{me} Grand » (cf. H. de Lacombe, *Le mariage de Talleyrand*, dans le *Correspondant* du 25 août 1905), Bonaparte, dès le 29 floréal an IX (19 mai), avait expédié à Rome cet ultimatum : si dans le délai de 5 jours, le pape n'a pas accepté le projet français, tout sera rompu; Cacault quittera Rome et se rendra à Florence. » Le 29, Cacault communiquait son ultimatum. Et pour aider à persuader le pape, les garnisons de Toscane étaient renforcées, des lettres de Spina annonçaient que le 12 mai, à la Malmaison, le premier consul avait menacé de prendre un parti en dehors du saint-siège et d'occuper à titre de conquête les États de l'Église. Il avait accusé en outre Consalvi de pactiser avec les ennemis de la France et avec les Bourbons. Consultée, la Congrégation des 12 déclara de nouveau le projet inacceptable. L'effroi était dans Rome. Cacault fut le sauveur. Se retirant à Florence, comme il en avait l'ordre et où d'ailleurs il entendait modérer le général en chef, Murat, il laissa au pape le conseil d'envoyer Consalvi à Paris pour dissiper les préventions et renouer les négociations. Ainsi fut fait. Consalvi avec le pouvoir de conclure, mais en des limites marquées par des instructions précises, partit le 6 juin; il arriva à Paris le 20. D'abord les documents pontificaux du 12 mai, l'annonce de la démarche de Consalvi avaient adouci le premier consul. Mais Talleyrand l'avait circonvenu et, craignant l'influence de

Consalvi, avait tenté de contraindre Spina, muni de pleins pouvoirs depuis le 23 mai, à signer un 6^e projet. Spina s'était dérobé. A l'égard de Consalvi, Bonaparte essaya d'un procédé qui lui était déjà familier : il fit tout pour l'intimider. Il le reçut le 22 juin en présence de tous les conseillers d'État et lui donna cinq jours pour accepter un 7^e projet que devait lui présenter Bernier. En même temps il laissait les constitutionnels s'agiter et ouvrir le 29 leur second concile, tandis que le ministre de la police Fouché malmenait les insermentés. Le 25 juin, Bernier présentait à Consalvi son projet. En réalité, le délai de cinq jours fut bien dépassé. Consalvi, en effet, étant données ses instructions, repoussa ce 7^e projet et lui opposa un contre-projet (1^{er} juillet 1801). Sur les entrefaites, débarrassés de Talleyrand qui se rendait aux eaux de Bourbon-l'Archambault, Bernier et Consalvi cherchèrent à s'entendre, et le 12 juillet Bernier présentait au premier consul une convention qu'il croyait bien définitive : c'était le contre-projet de Consalvi fortement amendé. Or, le grand conflit allait seulement commencer. Le 23 messidor an IX (12 juillet), le *Moniteur* annonçait la nomination de Joseph Bonaparte, de Cretet, tous deux conseillers d'État, et de Bernier « pour négocier, conclure et signer une convention » avec les représentants du pape. Le 13 au matin, Bernier avertissait par lettre Consalvi et lui envoyait le texte qui devait être signé chez Joseph Bonaparte. C'était un 8^e projet, très voisin du 7^e, très éloigné de la convention arrêtée la veille et par conséquent inacceptable pour Consalvi. C'était un tour de Talleyrand ; par l'intermédiaire de son âme damnée, d'Hauterive, il avait fait présenter au premier consul des observations sur le contre-projet de Consalvi amendé par Bernier et suggéré une rédaction qui portait sa marque dans le titre vi^e, relevant « de la loi du célibat des ecclésiastiques qui depuis leur consécration sont entrés dans les liens du mariage ». Au soir du 13 juillet, les plénipotentiaires se réunissaient néanmoins chez Joseph Bonaparte. Autour de cette crise, une controverse s'est élevée en 1865 entre M. d'Haussonville et le P. Theiner, le premier affirmant, d'après les *Mémoires* de Consalvi, que l'on avait voulu faire signer par surprise à ce cardinal le nouveau projet, le second niant la chose. La version du P. Theiner a définitivement triomphé avec la découverte d'un document inédit : *Esame del trattato di convenzione... il 15 Luglio 1801*, cité par le cardinal Mathieu, *Le concordat de 1801*, Paris, 1903, p. 246, et donné intégralement par le comte Boulay de la Meurthe, *Documents sur la négociation du concordat*, t. vi supplémentaire. Ce document n'est autre chose que l'exposé authentique des événements, rédigé par le gouvernement pontifical immédiatement après la signature du concordat, pour l'instruction des cardinaux appelés à se prononcer sur la ratification. Après vingt heures d'un travail sans arrêt, l'on arriva à un accord. On était au 14. Et Bonaparte qui avait déjà dû renoncer à l'idée de publier ce jour-là la paix religieuse, allait encore tout remettre en discussion. En effet, avant de signer, Joseph crut devoir lui soumettre l'arrangement. Bonaparte, irrité des modifications apportées à son texte touchant la publicité du culte, jeta la pièce au feu. « Mon texte, dit-il, ou c'est la rupture. » Le soir, au dîner qu'il donnait aux Tuileries à l'occasion de la fête nationale, Consalvi obtint, grâce à l'ambassadeur autrichien Cobenzel, de pouvoir discuter encore. Le 15 donc, ou 26 messidor an IX, chez Joseph Bonaparte, les mêmes plénipotentiaires essayèrent de s'entendre sur un 9^e projet français à peu près semblable au 8^e. Enfin à 11 heures du soir, ils tombèrent d'accord et à 2 heures du matin ils signèrent.

II. DISPOSITIONS. — La convention du 26 messidor an IX (15 juillet 1801), véritable contrat synallagma-

tique entre le pape et le gouvernement français, obligeant également l'un et l'autre, est rédigée en latin et en français. Elle comprend un préambule et 17 articles.

Le *préambule* détermine les principes ou plutôt les faits généraux d'où sont partis les contractants. Il est ainsi formulé : « Le gouvernement de la République reconnaît que la religion catholique, apostolique et romaine est la religion de la grande majorité des citoyens français. Sa Sainteté reconnaît également que cette même religion a retiré et attend encore en ce moment le plus grand bien et le plus grand éclat de l'établissement du culte catholique en France et de la profession particulière qu'en font les consuls de la République. » La religion catholique n'est donc pas rétablie dans la situation, où elle se trouvait en France avant 1790, de religion d'État, c'est-à-dire de religion de la nation et du gouvernement. Pie VII avait redemandé pour elle ce privilège et il avait donné à entendre que ses concessions seraient proportionnées aux avantages qu'il obtiendrait sur ce point. Au début, dans le projet 1^{er}, Bonaparte avait paru accéder à la chose, mais bientôt il l'avait rejetée obstinément : il lui était vraiment difficile alors de revenir sur le principe de la laïcisation de l'État, de rendre au catholicisme une situation privilégiée contraire à l'égalité de tous les cultes, étant donnés les antipathies et les préjugés de ses contemporains. Le pape dut se contenter de voir le catholicisme proclamé religion de la majorité des Français et religion personnelle des consuls. Il est vrai que cette qualité de religion de la majorité assurait au catholicisme la prééminence sur les autres cultes et semblait lui mériter logiquement, de la part du pouvoir, une protection spéciale, inscrite d'ailleurs dans les projets 2^e et 3^e. C'est Rome, d'autre part, qui avait demandé que les consuls s'affirmassent catholiques : c'était le moins qu'elle pût faire, alors qu'elle s'appropriait à leur concéder des privilèges ecclésiastiques qu'elle venait de refuser aux souverains non catholiques de Prusse et de Russie. Cf. art. 4, 5, 17. En conséquence, continue le texte, d'après cette reconnaissance mutuelle, tant pour le bien de la religion que pour le maintien de la tranquillité intérieure, les contractants sont convenus de ce qui suit :

Art. 1^{er}. La religion catholique, apostolique et romaine sera librement exercée en France, et son culte sera public, en se conformant aux règlements de police que le gouvernement jugera nécessaires pour la tranquillité publique.

Cet article avait été des plus discutés ; il était capital, il est vrai, puisqu'il déterminait les droits généraux de l'Église en France. Le pape l'eût désiré bien plus complet et sans restrictions. Puisque le gouvernement ne voulait pas faire du catholicisme une religion d'État, mais entendait jouir du privilège des États officiellement catholiques, qu'il promette de maintenir le catholicisme dans la pureté de ses dogmes, l'intégrité de la discipline, de lui assurer une liberté et une publicité complètes, et transitoirement d'abolir les actes législatifs contraires au dogme et à la discipline comme le divorce. Le premier consul s'était refusé à s'engager autant : c'eût été revenir indirectement à une religion d'État dont il ne pouvait vouloir. Il assura donc uniquement : 1^o la liberté sans restriction. Ce n'était pas une concession de sa part, mais la reconnaissance d'un droit incontestable ; les catholiques du temps lui en furent néanmoins reconnaissants : c'était la fin des mesures odieuses auxquelles prêtait la loi du 7 vendémiaire an IV. Il assura : 2^o la publicité, mais non sans restriction. La publicité, dans les limites que veut l'ordre public, est une conséquence de la liberté et pour l'Église un autre droit. Ce droit, cependant, la loi du 7 vendémiaire le lui refusait, tit. iv, sect. II, III. Rome demanda donc que ce droit fût inscrit au concordat. Mais, sous prétexte de garantir l'ordre public, en réalité par tradition

gallicane, par crainte de l'opinion, dans le désir de préparer les fameux articles organiques qui devaient lui permettre une série d'usurpations, Bonaparte fit ajouter cette restriction : « en se conformant aux règlements de police que le gouvernement jugera nécessaires. » C'est à propos de ce point qu'eut lieu la crise finale du 12 au 15 juillet. Reconnaisant le droit de police de l'État et la nécessité de limiter le zèle de quelques-uns dans une société encore troublée, Consalvi voulut du moins restreindre une formule qu'il jugeait dangereuse dans sa généralité. Il obtint de Bernier dans les négociations antérieures au 12 juillet et de Joseph Bonaparte dans les négociations des 13 et 14, l'insertion du mot « vu les circonstances ». Il sauvegardait l'avenir et limitait dans le présent. De ce mot le Premier Consul ne voulut à aucun prix. Dans les négociations du 14, Consalvi arracha péniblement l'adjonction des mots « pour la tranquillité publique ». C'était une victoire, mais elle n'eut pas de conséquence, comme le prouvent les articles organiques.

Art. 2. Il sera fait par le saint-siège, de concert avec le gouvernement, une nouvelle circonscription des diocèses français. — Art. 3. Sa Sainteté déclarera aux titulaires des évêchés français qu'elle attend d'eux, avec une ferme confiance, pour le bien de la paix et de l'unité, toute espèce de sacrifices, même celui de leurs sièges. Après cette exhortation, s'ils se refusaient à ce sacrifice commandé par le bien de l'Église (refus néanmoins auquel Sa Sainteté ne s'attend pas), il sera pourvu par de nouveaux titulaires au gouvernement des évêchés de la circonscription nouvelle, de la manière suivante...

Ces articles répondent à une exigence formulée par Bonaparte à Vercell même. Des deux évêquats qui se disputaient alors la France il ne pouvait vouloir, en effet. Il ne pouvait songer à l'épiscopat constitutionnel : les fidèles ne l'eussent pas accepté; lui-même ne l'aimait pas, « quia réputé républicain, » dit Grégoire; surtout le pape eût été intraitable. Le retour de l'épiscopat émigré eût été funeste à la cause même de l'Église : c'eût été certainement faire échouer le concordat auprès des assemblées et des classes élevées; quant aux masses, sauf en Vendée, elles étaient profondément hostiles à l'émigration. Il fallait donc que « table rase » fût faite. La démission forcée des constitutionnels ne pouvait que plaire au pape. Il refusa néanmoins de voir leur nom figurer dans le concordat, afin de ne pas leur reconnaître la qualité d'évêques. Bonaparte, qui les avait assimilés aux légitimes dans les premiers projets, consentit à ce qu'ils fussent simplement l'objet d'un bref. Quant à l'épiscopat légitime, c'était une chose sans précédent que sa démission ou sa déposition en masse. Le pape hésita à y consentir, bien qu'il comprit les nécessités du temps et quelle victoire la papauté avait l'occasion de remporter sur le gallicanisme. Il suggéra un moyen terme : les évêques garderaient le titre, mais perdraient la juridiction; Bonaparte ne voulut rien entendre. Il fallut céder. La procédure fut réglée, en termes parfois vagues, de façon à ne pas blesser des évêques qui avaient bien mérité de l'Église : le pape leur demanderait leur démission volontaire par une exhortation générale et passerait outre, sans autre avertissement, si la démission volontaire ne se produisait pas.

Pour mieux en finir avec ces deux épiscopats, Bonaparte demandait une nouvelle circonscription des diocèses. La suppression de l'ancien épiscopat convenue, cette demande ne soulevait pas de sérieuses difficultés. Le changement devait se faire par réduction, comme le demandait l'économie. Les premiers projets mentionnaient le nombre des archevêchés et évêchés, la réunion des titres supprimés aux titres conservés, etc. Mais le texte définitif se tait sur ces points que régleront des négociations ultérieures et une bulle de circonscription. Comme l'ancien régime, en effet, le concordat reconnaît au pape le droit d'érection : « Il sera fait par le

saint-siège; » mais tandis que précédemment le pape n'avait besoin que du consentement du roi, ici l'entente antérieure est requise : « de concert avec le gouvernement français. »

Art. 4. Le premier consul de la République nommera dans les trois mois qui suivront la publication de la bulle... de la circonscription nouvelle; Sa Sainteté confèrera l'institution canonique suivant les formes établies par rapport à la France avant le changement de gouvernement. — Art. 5. Les nominations aux évêchés qui vaqueront dans la suite seront également faites par le premier consul, et l'institution canonique leur sera donnée par le saint-siège en conformité de l'article précédent.

Ces articles précisent les règles à observer par les deux puissances, afin de pourvoir les nouveaux évêchés de titulaires, immédiatement et dans l'avenir. Le système de la Constitution civile est abandonné : il n'y a plus d'élections. On revient, mais dans l'ensemble seulement, au système établi par le concordat de 1516. D'après cet acte, le roi était « tenu de présenter et nommer » au saint-siège, dans les six mois « un grave ou scientifique maître ou licencié en théologie, ou docteur ou licencié en tous ou l'un des droits ». Le pape donnait l'institution canonique, mais il se réservait le droit de la refuser si le candidat désigné ne lui paraissait pas « tellement qualifié ». Trois mois devaient ensuite être laissés au roi pour faire un nouveau choix. Passé ce délai, ou le nouveau choix ne valant pas mieux que le précédent, le droit de nomination revenait au pape aussi bien que dans le cas du décès de l'évêque titulaire en cour romaine. Le saint-siège eût bien voulu que le concordat de 1801 renvoyât simplement à ces clauses si précises du concordat de 1516. Bonaparte s'y refusa. A force de ténacité et de menaces, il se fit reconnaître sans aucune limitation ce droit de nomination que Rome ne concède guère qu'aux gouvernements officiellement catholiques et qu'elle venait de refuser aux souverains d'Angleterre, de Russie et de Prusse. Il l'obtint bien qu'il eût refusé de faire du catholicisme la religion de l'État et qu'il fût imprudent de la part de l'Église de concéder un pouvoir d'une telle importance à un gouvernement électif où l'intrigue et le hasard peuvent porter au premier rang les pires ennemis de l'Église. Le pape qui cédait à la force sauvegarda, comme il put, devant sa conscience, le présent en faisant mention dans le préambule du catholicisme personnel des consuls et l'avenir par l'art. 17. Il est vrai aussi qu'il pensait, fort des saints canons, du concordat de 1516 et de toutes les conventions analogues, que le droit de nomination concédé ne dépassait pas le droit de désignation et que, en se réservant l'institution canonique, le pape se réservait le droit de refuser le candidat désigné et en fin de compte faisait « l'évêque et le pasteur ». Cette interprétation n'a pas toujours été celle du gouvernement français qui lui a opposé la théorie gallicane du pape « collateur forcé ». Cf. le *Livre blanc pontifical sur les affaires de France*, 1906, c. VII, et documents. Quoi qu'il en soit, Pie VII ne tarda pas à sentir les inconvénients de ce partage des pouvoirs : s'il y trouva un moyen de faire échec à Napoléon, il y trouva aussi une source d'amertume. De 1814 à la fin du second Empire, il n'y eut pas cependant de sérieux conflits sur ce point entre le saint-siège et le gouvernement français. Mais les conflits surgirent de nouveau vers la fin du second Empire, et quand survint le 4 septembre, deux sièges épiscopaux étaient vacants depuis de longs mois, Pie IX refusant d'agréer les candidats obstinément maintenus par Napoléon III. Pour éviter le retour de semblables inconvénients, le gouvernement de M. Thiers inaugura le système de « l'entente préalable », maintenu jusqu'à l'avènement du ministère Combes (juin 1902), qui prétendit faire revivre la doctrine du pape « collateur forcé » et nommer d'une façon définitive les évêques de son choix, non seulement sans tenter l'entente préalable, mais sans s'inquiéter du ju-

gement de Rome. Il faut remarquer encore que si Bonaparte devait pourvoir, pour la première fois, aux sièges épiscopaux dans les trois mois, aucun délai ne lui était fixé pour l'avenir. Combien donc se trompera le conseil ecclésiastique de 1811, lorsqu'il proposera d'enfermer le droit pontifical d'institution dans un délai, sous le prétexte d'établir l'égalité entre le pape et l'empereur.

Les art. 6 et 7 imposent aux évêques entre les mains du premier consul, aux « ecclésiastiques du second ordre entre les mains des autorités civiles désignées par le gouvernement, le serment de fidélité qui était en usage avant le changement de gouvernement ». La Révolution avait eu la manie des serments, surtout vis-à-vis des prêtres; depuis le Consulat, un arrêté du 7 nivôse an VIII et une loi du 21 (28 décembre 1799 et 11 janvier 1800) avaient imposé à tous les ministres du culte la promesse de « fidélité à la constitution ». Ce serment, comme les autres, les constitutionnels l'avaient prêté et dans une Déclaration de leur concile national, datée du 4 juillet, on lisait : « Tout gouvernement a le droit d'exiger des ministres du culte la garantie de leur fidélité. » Mais autour de ce serment qui pouvait bien englober des lois contraires au dogme et à la discipline de l'Église, les prêtres réfractaires s'étaient divisés. Cf. A. Mathiez, *Les divisions du clergé réfractaire*, dans *La Révolution française*, t. XXXIX, p. 113-115. Aussi Bonaparte eût-il bien voulu l'imposer par le concordat; Consalvi le repoussa. Il ne voulut davantage d'aucune formule impliquant fidélité aux lois et non simplement au gouvernement. L'on était revenu alors à l'antique formule malgré ses inconvénients. Au reste, dès le premier Empire, le serment tombait en désuétude pour les « ecclésiastiques de second ordre ». Quant aux évêques, la 3^e République les en a dispensés, ne demandant plus aucun serment politique, en vertu du décret du 5 septembre 1870. Dans l'intervalle, la formule varia. La monarchie de juillet eut la sienne; le second Empire en eut une autre jusqu'au 25 novembre 1855, moment où il revint au texte du concordat.

L'article 8 prescrit de prier « à la fin de l'office divin » pour la République et les consuls, comme autrefois l'on pria pour le roi.

Les articles 9 et 10, après l'article 7, traitent des paroisses et des curés. « Les évêques, dit l'art. 9, feront une nouvelle circonscription des paroisses qui n'aura d'effet que d'après le consentement du gouvernement. » Comme pour les diocèses, la nouvelle circonscription devait se faire par réduction — et de concert entre le gouvernement et l'autorité ecclésiastique compétente, ici l'évêque, qui a cependant le premier rôle. Il va sans dire que le concours du gouvernement ne pouvait être nécessaire que pour la fixation des limites temporelles : le saint-siège en fit la réserve expresse. D'autre part, l'art. 10 : « Les évêques nommeront aux cures. Leur choix ne pourra tomber que sur des personnes agréées par le gouvernement, » abolit tous les droits de patronage qui existaient avant 1790. Il n'y a plus « ni collateurs, ni présentateurs », disait le 1^{er} projet. Par une profonde innovation tout pouvoir de nomination est donné à l'évêque, mais avec la restriction de l'agrément du gouvernement qui n'avait pas osé s'attribuer directement le droit de patronage.

L'article 11 : « Les évêques pourront avoir un chapitre dans leur cathédrale et un séminaire pour leur diocèse, » avait été introduit sur la demande du saint-siège, après bien des difficultés. Mais le gouvernement avait limité autant que possible sa concession. Alors que les diocèses devaient être fort étendus, il spécifia qu'il n'y aurait qu'un séminaire, comme un seul chapitre; qu'il pourrait ne les doter ni l'un ni l'autre, et il refusa de reconnaître dans le concordat aux fidèles le droit de les doter.

Les articles 12-15 règlent la question des édifices con-

sacrés au culte et des biens ecclésiastiques. « Toutes les églises métropolitaines, cathédrales, paroissiales et autres non aliénées, nécessaires au culte, seront mises à la disposition des évêques » (art. 12). Pendant la période de « déchristianisation », c'est-à-dire principalement avec le culte de la Raison, à Paris et en province, la plupart des églises avaient été fermées. La loi du 11 prairial an III (30 mai 1795), que confirmera un arrêté du 7 nivôse an VIII (28 décembre 1799), avait remis les églises à la disposition « des communes qui en étaient en possession au premier jour de l'an II », pour les exercices de leur culte, sans distinction. Le concordat remet donc tous les lieux de culte non aliénés à la disposition, non des communes, mais des évêques, reconnus par le concordat. L'État (ou le département et les communes auxquels il a pu l'abandonner) garde la propriété des édifices, mais les catholiques en ont le plein usage, illimité, et seuls.

La question des biens ecclésiastiques était plus complexe et non moins importante. L'Église a besoin d'un revenu et Bonaparte ne peut songer à lui rendre ses biens. Trop de lois, la Constitution de l'an VIII elle-même, les garantissent aux acquéreurs; d'ailleurs, reprendre ces biens, « non seulement ce serait un vol semblable à l'autre puisque les acquéreurs ont payé » (Taine), mais pour Bonaparte, ce serait tuer sa popularité et sa fortune; les racheter, l'État ruiné ne le peut. D'autre part, Talleyrand a beau prétendre que « les établissements ecclésiastiques n'ont jamais été et ne sauraient être propriétaires », la plupart des Français voient encore dans l'Église la vraie propriétaire de biens qui « étaient à elle, sans dommage pour personne, par le titre de propriété le plus légal et le plus légitime, par la volonté dernière des millions de morts, ses fondateurs et bienfaiteurs ». De là, un malaise qui pèse sur toutes les transactions, puisque l'on compte 1 200 000 acquéreurs de biens nationaux, biens d'église en majeure partie. Il n'y a qu'une solution possible — les acquéreurs en question, l'État et Bonaparte s'en trouveront également bien — c'est d'obtenir du chef de l'Église une renonciation aux domaines ecclésiastiques. Aussi Bonaparte fait-il de cette renonciation une condition de la première heure et *sine qua non*. Pie VII ne discuta guère que la formule. Les premiers projets français portaient que le pape ratifiait au nom de l'Église l'aliénation faite et consommée des biens ecclésiastiques dits nationaux. Il repoussa cette formule qui pouvait faire douter du droit de l'Église de posséder des biens-fonds. L'on adopta cette autre qui devint l'article 13 du concordat : « Sa Sainteté, pour le bien de la paix et l'heureux établissement de la religion catholique, déclare que ni elle ni ses successeurs ne troubleront en aucune manière les acquéreurs des biens ecclésiastiques aliénés et qu'en conséquence la propriété de ces mêmes biens, les droits et revenus y attachés, demeurent incommutables entre leurs mains ou celles de leurs ayants-cause. » Le pape reconnaissait ainsi l'incommutabilité des nouveaux droits de propriété; il ne la présentait, il est vrai, que comme une conséquence de l'engagement de ne pas troubler les acquéreurs; mais la formule importait peu. Contre cette concession, Pie VII a demandé au premier consul de constituer une dotation à l'Église : 1^o avec les biens ecclésiastiques non aliénés; 2^o avec des biens-fonds; 3^o en assurant aux fidèles le droit de faire des fondations en biens-fonds ou autrement. Bonaparte parait d'abord se prêter à ce désir; mais il ne veut pas d'un clergé propriétaire foncier; ce clergé « aurait trop d'influence locale; il doit être et rester toujours un simple fonctionnaire, un travailleur à gages ». Il revient donc simplement au système du décret du 2 novembre 1789 d'un clergé salarié; il refuse la restitution des biens non aliénés, étendant à l'État la dispense de l'article 13, ainsi que la dotation en biens-fonds, et s'il admet la

possibilité de fondations, c'est d'une façon très vague, avec l'arrière-pensée d'en régler la nature et les formes. Il se refuse même à préciser le chiffre et le nombre des traitements : il prétend la chose impossible avant toute organisation, bien qu'à Verceil il ait été moins réservé ; enfin, il ne s'engage que vis-à-vis des évêques et des curés. Ainsi naquirent l'article 14 : « Le gouvernement assurera un traitement convenable aux évêques et aux curés dont les diocèses et les paroisses seront compris dans la circonscription nouvelle, » et l'article 15 : « Le gouvernement prendra également des mesures pour que les catholiques français puissent, s'ils le veulent, faire en faveur des églises des fondations. » Sur toute cette question, cf. Taine, *Les origines de la France contemporaine. Le régime moderne*, in-8°, Paris, 1891, t. I.

Art. 16. Sa Sainteté reconnaît dans le premier consul de la République française les mêmes droits et prérogatives dont jouissait près d'elle l'ancien gouvernement.

Voici le détail de ces prérogatives d'après Boulay de la Meurthe : « la principale est d'avoir des cardinaux ; il faut aussi mentionner le droit pour le gouvernement français d'avoir à Rome un cardinal-protecteur, un auditeur de Rote, un ambassadeur avec des préséances, une juridiction et l'exclusive dans le conclave, des établissements, une académie des arts et une poste particulière. » *Documents*, t. III, p. 758.

L'article 17 prévoit le cas où « quelqu'un des successeurs du premier consul actuel ne serait pas catholique » ; alors, les droits et prérogatives mentionnés et la nomination aux évêchés « seront réglés par rapport à lui, par une nouvelle convention ». C'était une mesure de prudence insuffisante. Mais Pie VII ne pouvait prévoir le régime parlementaire avec ses Chambres souveraines et ses ministères responsables qui devaient non seulement n'être pas toujours catholiques, mais même être parfois anticatholiques.

Le concordat ne parle ni des constitutionnels, et l'on a vu pourquoi, ni des prêtres mariés ou ayant renoncé manifestement à leur état : les uns et les autres seront l'objet d'un bref, ni des congrégations religieuses dont le contre-projet romain du 12 mai faisait mention, mais Bonaparte avait écarté la question.

Le concordat impliquait la reconnaissance de la République par le pape et la paix entre le pape et la France et successivement les garnisons françaises évacuèrent les villes pontificales qu'elles occupaient encore. La convention du 26 messidor rentre donc dans la série des traités politiques signés par la France en 1801.

La joie du pape fut vive, a raconté Cacault, en recevant cette convention. Il n'avait obtenu cependant de vraie satisfaction sur aucun point ; il avait dû céder sur tous. Mais il avait compris que le moment était mal choisi pour être intransigeant ; puis c'étaient bien des avantages réels qu'une situation officielle rendue à l'Église en France, que « la destruction du régime politico-religieux qu'avait établi la Révolution, la fin du schisme, et le droit d'instituer les évêques rendu au pape » (Aulard). Quant à Bonaparte, on peut lui appliquer, à propos de tout le concordat, ce que Taine dit de lui à propos des articles 13-15 : « Personne ne s'entend mieux que Napoléon à faire de bons marchés, c'est-à-dire à donner peu pour recevoir beaucoup. »

III. MESURES COMPLÉMENTAIRES NÉGOCIÉES AVEC ROME.

— Le concordat ne finissait rien. En dehors des ratifications nécessaires à tout traité, il restait au pape à obtenir la démission des évêques légitimes, à régler la question des constitutionnels, à réconcilier les prêtres mariés ou notoirement démissionnaires, à fixer la nouvelle circonscription des diocèses, les nouveaux titulaires, toutes choses qui exigeaient plus ou moins l'entente avec le premier consul et supposaient l'envoi en France d'un légat *a latere*. A Bonaparte il restait à faire

accepter le concordat par les assemblées, avant de le promulguer, et à fixer le règlement de police prévu par l'art. 1^{er}. Toutes ces questions n'auront leur solution officielle qu'en commun (avril 1802) ; sur plus d'une il y aura des conflits entre Paris et Rome, et le pape se verra obligé encore à bien des concessions. C'est que Bonaparte ne voulait présenter au suffrage des assemblées qu'une organisation religieuse définitive, sauvegardant ce que les gallicans appelaient « les droits de l'État », tant il craignait leur hostilité vis-à-vis de Rome et même du christianisme !

1^o *Les ratifications*. — Le concordat signé, Bonaparte avait fait ajouter cette clause : « Les ratifications seront échangées à Paris dans l'espace de quarante jours. » Elles ne le furent que le 23 fructidor an IX (10 septembre 1801). Avant de ratifier l'œuvre de Consalvi, le pape la soumit au jugement de la petite, puis de la grande Congrégation et même de tout le Sacré-Collège, moins Maury relégué dans son évêché de Montefiascone. Deux articles seulement furent discutés par le Sacré-Collège, le 1^{er} et le 13^e. Finalement le 1^{er} fut accepté par 18 voix contre 11 et le 13^e par 22 contre 7. Le 15 août, Pie VII ratifiait donc la convention. Suivant la coutume, cette convention devait être insérée dans une bulle rendue publique. Pie VII la donna le 15 août. C'est la bulle *Ecclesia Christi*, mais elle ne sera publiée qu'en avril 1802 par Caprara. Son texte avait été l'objet de négociations parallèles à celles du concordat. Mais en attendant cette ratification solennelle, Bonaparte en demanda « une petite ». Pie VII la donna également le 15 août. C'était une ratification sans réserve. Il en avait fait parvenir à Spina une seconde qui contenait des réserves, mais Spina crut nécessaire de choisir la première. Bonaparte ne donna la sienne que le 21 fructidor an IX (8 septembre 1801). L'échange se fit à Paris le 10 septembre. Spina agissait alors de nouveau au nom du pape ; Consalvi avait quitté Paris le 25 juillet et le légat n'était pas arrivé.

2^o *La démission des évêques légitimes*. — Le pape avait à obtenir la démission, totale ou partielle, des évêques légitimes, non seulement de l'ancienne France, mais des pays annexés, Avignon et Comtat-Venaissin, Nice et la Savoie, Genève, Porrentruy et partie de l'évêché de Bâle, Belgique, déjà soumis à la loi du 7 vendémiaire, et rive gauche du Rhin acquise depuis le 9 février 1801. Cet empire constituait 159 diocèses dont 95 seulement avaient un titulaire. Après l'échange des ratifications, le pape adresse à ces 95 évêques, mais plus spécialement aux Français, le bref *Tam multa*, daté du 15 août comme la bulle *Ecclesia Christi*, avec une lettre individuelle d'un modèle uniforme, pour leur demander leur démission : ainsi s'exécutait l'article 3 du concordat. Le bref reçu, les évêques avaient dix jours pour répondre ; passé ce délai, ils seraient considérés comme refusants ; le pape voulait par là les empêcher de se concerter ; il n'y réussit qu'imparfaitement. Sur les 135 sièges épiscopaux de l'ancienne France (un 136^e, Moulins, avait un titulaire nommé, alors à Londres, des Gallois de la Tour, mais n'était pas encore érigé canoniquement) 53 avaient cessé d'être occupés. Des 82 évêques restants, 6, Alais, Angers, Mâcon, Marseille, Saint-Papoul et Senlis n'étaient jamais sortis de France ; 5 y étaient rentrés depuis le régime de la séparation : c'étaient Nîmes, Saint-Claude, Saint-Malo, Vaison et Vienne ; tous les 11 donnèrent immédiatement leur démission (septembre 1801). Les évêques du dehors se divisèrent : 36 refusèrent leur démission plutôt par fidélité à la royauté que par raison religieuse. Les refus vinrent surtout d'Allemagne, 19/35 et d'Angleterre, 13/18. Les évêques émigrés en Allemagne subissaient l'influence de Louis XVIII, réfugié d'abord à Mitau, et depuis janvier 1801, à Varsovie. Il agissait sur eux par l'intermédiaire de Talleyrand-Périgord, arche-

vêque de Reims, d'Asseline, évêque de Boulogne, de Montmorency, évêque de Metz, et aussi de La Fare, évêque de Nancy. La résistance des évêques était le suprême moyen sur lequel comptait Louis XVIII pour faire échouer le concordat. Au cas où la majeure partie des évêques suivrait son impulsion, il publierait une protestation qu'il avait préparée et que, ses espérances étant trompées, il tint secrète pour ne point provoquer de schisme. Cf. E. Daudet, *loc. cit.* Les prélats anglais subissaient, par l'intermédiaire de Dillon, archevêque de Narbonne, l'influence du comte d'Artois alors à Edimbourg. Il y eut ainsi 46 démissions et 36 refus. 38 évêques signèrent cependant les *Réclamations* de 1803 : aux 36 s'étaient ajoutés les évêques de Rieux et de Tarbes, démissionnaires en 1801. Quant aux évêques des pays annexés, 13 alors sur 24 diocèses, 12 d'entre eux donnèrent la démission demandée ; un seul la refusa, l'évêque de Liège. « En résumé, conclut M. Boulay de la Meurthe à qui appartiennent les chiffres donnés, pour les 95 diocèses pourvus de titulaires, il y a eu 58 démissions et 37 refus. » De l'opposition de quelques évêques français non démissionnaires au concordat naquit le schisme des anticoncordataires ou de la Petite-Église. Voir ANTICONCORDATAIRES, t. I, col. 1372-1375.

3^o La démission des évêques constitutionnels. — La loi de 1790 avait établi un évêché par département, c'est-à-dire 83. Les constitutionnels ajoutèrent d'eux-mêmes 4 évêchés dans les pays annexés, Avignon, Chambéry, Nice et Bâle, et 11 aux colonies ; mais de ces 15, 4 seulement avaient eu des titulaires. Sur les 87 diocèses effectifs, 59 seulement étaient pourvus de titulaires en 1801 ; les 28 autres étaient vacants par mort, translation, abandon ou mariage. Or, ces 59 évêques, s'ils sont « pauvres en sectateurs » et même abandonnés de beaucoup de leurs prêtres qui se soumettaient à Rome, constituent cependant un groupe redoutable. Ils répondent, en effet, à la conception que les politiques se font alors d'une Église purement nationale, d'un clergé docile à toutes les lois et dévoué aux principes de la Révolution. Qu'ils se tournent contre le concordat, et ils grouperont autour d'eux cette opposition anticatholique des assemblées qui inquiète déjà Bonaparte : le concordat échouera et la puissance du premier consul lui-même sera atteinte. D'ailleurs ils s'agitent beaucoup. Ils ont tenu en mai 1801 à Paris une assemblée métropolitaine ; le 29 juin, 34 d'entre eux ont ouvert à Paris encore un « concile national », auquel ils ont convié les clergés étrangers, voulant les prendre comme juges entre eux et le pape. Tous savent les négociations du concordat, et depuis janvier l'un d'eux, Grégoire, en a appris les dispositions générales du premier consul. Ils sont naturellement hostiles au rapprochement avec Rome et leur concile n'a d'autre but que d'aviser au moyen de le faire échouer et d'assurer la réorganisation de l'Église de France par eux et en dehors du pape. Bonaparte les laisse agir, parce qu'ils lui servent de menace vis-à-vis de Consalvi. Ils ont d'ailleurs auprès de lui deux puissants protecteurs, Joseph Bonaparte et Talleyrand ; enfin lui-même a vu le péril : pour la paix religieuse et pour son propre intérêt, il leur facilitera le plus possible la rentrée dans l'unité, en attendant qu'il leur ouvre les rangs de son épiscopat. Comme beaucoup sont restés à Paris après le 16 août, il les voit, leur explique le concordat et évidemment leur fait des promesses. Il laisse huit d'entre eux dont Le Coz et Grégoire lui adresser le 10 fructidor an IX (28 août 1801) des *Observations des membres du concile sur le traité avec Rome*, portant sur la réduction des sièges épiscopaux, sur la suppression de l'élection et l'institution rendue au pape au lieu de la confirmation par le métropolitain et sur les prétentions exagérées de Rome. Il insiste auprès de Consalvi pour que Rome, qui les a écartés du concordat, n'exige d'eux aucune rétractation, la simple adhésion

au concordat affirmée par la démission donnée impliquant l'abandon de la Constitution civile. Le premier consul et, dans une entrevue du 22 juillet, les trois négociateurs français essaient d'arracher une promesse en ce sens à Consalvi, mais il ne peut que promettre de faire appel à l'indulgence du pape, seul juge. En tout cas, Bonaparte et Talleyrand exigent, sous peine de rupture, que le pape n'emploie vis-à-vis des prélats, dans le bref qu'il doit leur adresser, aucune expression blessante. Ce bref *Post multos labores*, daté du 15 août, est adressé à Spina ; il est ainsi « indirect ». Par l'intermédiaire de Spina, le pape exhorte ces archevêques et ces évêques qui « occupent leurs sièges sans l'institution du siège apostolique » : 1^o à donner leur démission ; 2^o à rentrer dans l'unité par un acte de soumission dont il ne parle qu'en termes vagues, mais qui doit être la signature de cette rétractation écrite, dont la formule non destinée à la publicité était jointe au bref : *Ego N. N. qui archiepiscopalem seu episcopalem sedem N. N. absque apostolicæ sedis institutione occupavi, profiteor obedientiam et submissionem romano pontifici, atque declaro judicii sedis apostolicæ super ecclesiasticis Galliarum negotiis emanatis sincero et obsequenti animo adhærere ac plane subjectum esse atque supradictam sedem archiepiscopalem seu episcopalem N. N. ex nunc dimitto. In quorum fidem, etc. Ego, etc.* Loin de contenir des expressions humiliantes, le bref donnait aux constitutionnels le titre d'évêques. Pie VII avait même envoyé à Spina un double modèle de bref direct, c'est-à-dire adressé aux prélats ; mais le gouvernement, tout en n'approuvant pas la demande de rétractation, s'était contenté du bref indirect. Spina le communiqua donc aux intéressés après l'échange des ratifications, exceptant toutefois les évêques de l'ancien clergé devenus schismatiques, 3 alors. Le bref irrita les prélats, par sa forme indirecte : ils avaient la prétention d'être traités en évêques authentiques, et par la rétractation demandée : ils avaient la prétention de n'être pas schismatiques. Dans des *Observations* du 3 octobre 1801 (11 vendémiaire an X) et adressées au gouvernement, Grégoire : 1^o affecte de repousser le bref comme non venu, parce qu'il n'a pas l'*exequatur* du gouvernement ; 2^o proteste contre la façon différente du pape de traiter les évêques émigrés et « un clergé dont le courage inaltérable a maintenu en France le culte catholique » ; 3^o proteste contre la rétractation qui est exigée des constitutionnels et l'absolution qui leur est supposée nécessaire, comme s'ils étaient hors de l'unité de l'Église et coupables, eux qui sont restés fidèles aux traditions de la primitive Église, de l'Église gallicane et aux lois de leur patrie. Que le pape se contente de leur démission et de la déclaration qu'ils professent la religion catholique, apostolique et romaine.

Ils ne refusèrent donc pas leur démission. A la nouvelle de la conclusion du concordat ils avaient décidé, au concile, sur la proposition de Moïse, intrus du Jura, de la donner en masse ; quand elle leur fut demandée, les 59 la donnèrent tous, en effet : « c'était évidemment une des conditions de la promesse que le premier consul avait faite de nommer quelques-uns d'entre eux aux nouveaux sièges » (Aulard). Ils ne diffèrent que sur la façon de la concevoir. Comme autorité spirituelle compétente, les uns prirent le pape, les autres, avec Grégoire, le métropolitain « de qui ils avaient reçu et dû recevoir l'institution canonique », se contentant dans ce cas d'avertir le pape. Ils prétendirent toutefois exercer leurs fonctions jusqu'à la prise de possession des nouveaux titulaires. Mais de rétractation ils ne voulurent pas entendre parler, se sentant soutenus par la parti de la Révolution et par le premier consul, dont la thèse n'avait point varié. Le conseiller d'État Portalis, qu'un arrêté du 15 vendémiaire an X (7 octobre 1801) venait de charger des cultes, leur fournit le thème

de leurs lettres au pape : tous devaient affirmer qu'ils donnaient librement leur démission et, en guise de rétractation, dire qu'obéissants et soumis vis-à-vis du successeur de Pierre, ils adhéraient « à la convention relative aux affaires ecclésiastiques de France et aux principes que le pape et le gouvernement y avaient consacrés. » Cette lettre, que quelques-uns rendirent encore moins expressive, ne satisfait pas le pape, et si le schisme allait s'éteindre par la démission de ses chefs, aucun d'eux ne sollicitait le pardon nécessaire. La question de la rétractation devait se retrouver entière au moment des nominations épiscopales. Des évêques constitutionnels qui avaient abandonné leurs sièges, 5 envoyèrent alors leur démission, dont Charrier de la Roche, ex-évêque de la Seine-Inférieure, qui joindra une rétractation formelle, et Montault des Isles, ex-évêque de la Vienne, qui, démissionnaire en octobre 1801, fera lui aussi une rétractation formelle, mais en mars 1802.

4^e *Mission d'un légat « a latere »*. — L'envoi d'un légat, muni des pouvoirs mêmes du pape, était nécessaire pour régler toutes les questions de conscience ou de discipline soulevées, donner les dispenses voulues, réconcilier avec l'Église les ecclésiastiques mariés, par exemple, et même les constitutionnels, pourvoir à l'administration des diocèses, fixer la nouvelle circonscription, etc. Dès les premières négociations, Bonaparte avait demandé l'envoi d'un légat de cette importance et même en avait fait un article du 3^e projet; Rome n'avait pu que consentir. Le concordat signé on s'occupa de la personne : Rome eût préféré Spina, Spina désignait le duc Braschi, Bonaparte demanda et obtint le cardinal Caprara, évêque d'Iesi dans la Marche, vieillard de 68 ans, « un peu mou, facile à impressionner, accessible aux flatteries et aux séductions » (Debidour), qui avait été nonce auprès de Joseph II en 1783 et qui avait déjà donné là des preuves de faiblesse. Ce caractère, Bonaparte voulait l'exploiter. Le pape céda; il prit cependant ses précautions. Il eût voulu laisser à côté du légat Spina et Caselli, mais Bonaparte et même Caprara, dès qu'il fut arrivé, insistèrent pour leur rappel. En octobre, Spina rentrait à Rome rapportant le corps de Pie VI; il allait être nommé cardinal, ainsi que Caselli, puis archevêque de Gênes. Pie VII restreignit du moins les facultés accordées à Caprara : divers pouvoirs dont il usera ne lui seront accordés que plus tard sur sa demande ou sur la demande du gouvernement français. Nommé solennellement au consistoire du 24 août et par la bulle *Dextera altissimi* également du 24 août, Consalvi partit de Rome le 5 septembre et arriva à Paris le 4 octobre. Après hésitation, le pape lui avait aussi confié les pouvoirs de nonce. Plus tard, après que la Consulte de Lyon eut réglé les affaires religieuses dans la République cisalpine, Bonaparte demanda et obtint que Caprara, nommé archevêque de Milan, eût les mêmes pouvoirs qu'en France dans la Cisalpine. Cependant il n'exerça pas librement ses pouvoirs en France. Cet exercice fut subordonné, en vertu des précédents, à une autorisation du pouvoir civil, cette autorisation à l'enregistrement de la bulle de nomination en Conseil d'État, à la prestation d'un serment, etc., en un mot à la reconnaissance officielle du légat, et cette reconnaissance elle-même ne devait être que le premier acte de la promulgation du concordat, retardée jusqu'en avril 1802 par les combinaisons du premier consul. Il fallut donc bien laisser Caprara user de ses pouvoirs avant toutes ces obligations remplies. Enfin, le 8 avril, le concordat étant devenu loi d'État, fut rendu le décret consulaire autorisant la mission du légat aux conditions susdites; le 9, il était reçu par les consuls en audience solennelle et prêtait le serment; le même jour, paraissaient au *Moniteur* et au *Bulletin des lois* la bulle *Dextera altissimi*, le décret du 8 avril et le procès-verbal de la prestation du serment. L'affaire du serment fut grave. Le

gouvernement avait exigé un serment en vertu des précédents; Pie VII avait autorisé Caprara à le prêter, à la condition que ce serment ne portât ni sur les lois de la République, ni sur les libertés de l'Église gallicane. Or, le serment qu'il prêta en langue latine parut au *Moniteur* du 20 germinal (10 avril), singulièrement altéré. Caprara avait dit : *servatum statuta et consuetudines Reipublicæ et nunquam jurisdictioni ac juribus gubernii derogaturum*. Le *Moniteur*, évidemment pour flatter les antiromains du temps, lui fait dire : *constitutionem, leges, statuta et consuetudines Reipublicæ nec ullo modo gubernii Reipublicæ auctoritati et jurisdictioni, juribus, libertatibus et privilegiis Ecclesiæ gallicanæ derogaturum*. Caprara ne protesta pas, mais ce ne fut pas sa plus grande faiblesse.

5^e *Nouvelle circonscription des diocèses*. — L'article 2 du concordat supposait une nouvelle division des diocèses qui devait être faite par le pape de concert avec le gouvernement français. Après avoir varié, le gouvernement adopta enfin le chiffre de 40 métropoles et de 50 évêchés. Rome trouvait que c'était peu; il s'agissait, en effet, de la France de 1801. Les constitutionnels auraient voulu le maintien de la division de 1790, et dans les *Observations* du 28 août, Grégoire protesta, au nom des siens, contre la réduction des diocèses. La bulle pontificale qui devait sanctionner le nouvel état de choses ne parut que le 29 novembre 1801. Elle était théoriquement subordonnée à la démission des évêques titulaires; or, leurs réponses n'étaient pas toutes arrivées à Rome pour la fin d'octobre. Bonaparte s'irrita vivement de ce retard : il eut voulu promulguer, affirmait-il, le concordat au jour anniversaire du 18 brumaire. Pressé, Pie VII, se fondant sur la présomption que tous les évêques ont dû recevoir le bref *Tam multa* et que le délai de dix jours est écoulé, crut pouvoir envoyer la bulle de circonscription, trop tard, il est vrai, pour être publiée au 18 brumaire, mais avant toutes les réponses reçues. Ce fut la bulle *Qui Christi Domini*. Caprara était chargé de l'exécuter et de régler toutes les questions soulevées. Cette bulle, avec le décret exécutif où Caprara fut obligé sur plus d'un point de sacrifier aux prétentions gallicanes de Portalis, ne furent publiés régulièrement qu'après une autorisation rendue au Conseil d'État le 19 avril 1802. Le gouvernement, en vue de l'expédition de Saint-Domingue, avait demandé et obtenu avec la bulle de circonscription un bref donnant au légat le pouvoir d'ériger des évêchés dans les colonies françaises des Indes occidentales, mais la chose fut ajournée. En tous cas, au lieu des 24 métropoles et des 124 évêchés dont relevait la France de 1789 (cf. Brette, *Recueil de documents relatifs à la convocation des États généraux de 1789*, 3 in-8°, Paris, 1894-1904); des 26 métropoles et des 133 évêchés dont relevait la France de 1801, il n'y a plus que ces 10 métropoles avec ces 50 évêchés : Paris avec Troyes, Amiens, Soissons, Arras, Cambrai, Versailles, Meaux, Orléans; *Malines* avec Namur, Tournai, Aix-la-Chapelle, Trèves, Gand, Liège, Mayence; *Besançon* avec Autun, Metz, Strasbourg, Nancy, Dijon; *Lyon* avec Mende, Grenoble, Valence, Chambéry; *Aix* avec Nice, Avignon, Ajaccio, Digne; *Toulouse* avec Cahors, Montpellier, Carcassonne, Agen, Bayonne; *Bordeaux* avec Poitiers, La Rochelle, Angoulême; *Bourges* avec Clermont, Saint-Flour, Limoges; *Tours* avec Le Mans, Angers, Nantes, Rennes, Vannes, Saint-Brieuc, Quimper; *Rouen* avec Coutances, Bayeux, Séez, Évreux.

6^e *Le nouvel évêque*. — Le premier consul tenait du concordat le droit de désigner des candidats à l'institution épiscopale donnée par le pape. Il désigna 16 anciens évêques, 12 prélats constitutionnels et 32 ecclésiastiques de second ordre dont pas un assermenté. Le nouvel archevêque de Paris, de Belloy, ancien évêque de Marseille et alors doyen d'âge de l'épiscopat

français, fut nommé le premier et seul par un décret du 18 germinal an X (8 avril 1802); 44 autres furent nommés le 19 germinal, mais 5, dont M. Émery, refusèrent; sur les 39 acceptants il y avait 10 constitutionnels : 2 archevêques, Le Coz (Besançon) et Primat (Toulouse), et 8 évêques, Belmas (Cambrai), Charrier de la Roche (Versailles), Lacombe (Angoulême), Leblanc de Beaulieu (Soissons), Montault des Isles (Angers), Périer (Avignon), Raymond (Dijon) et Saurine (Strasbourg). Les 20 autres nommés après Pâques comprirent 2 constitutionnels : Berdolet nommé à Aix-la-Chapelle le 9 floréal (29 avril), et Bécherel à Valence, 16 messidor (5 juillet). Sauf Colonna d'Istria, évêque de Nice, alors à Rome, tous reçurent l'institution de Caprara. Afin d'abrégier, disait-il, en réalité pour imposer les constitutionnels plus facilement, le premier consul avait demandé cette faculté pour le légat. Celui-ci l'avait reçue par le bref *Quoniam favente Deo* du 29 novembre 1801, mais sous la réserve qu'il ne l'exercerait qu'une fois, qu'il ferait les procès d'information canonique, qu'il demanderait la profession de foi de Pie IV et le serment dû aux papes (s'il le fallait avec les restrictions déjà consenties en Russie) et que dans les six mois les prélats solliciteraient de Rome des bulles de confirmation. Vis-à-vis des constitutionnels, il avait à suivre une règle spéciale.

Il était dans les plans de pacification religieuse de Bonaparte, de rappeler des constitutionnels à l'épiscopat, et Talleyrand lui représentait que, pour mieux dominer le clergé, il fallait empêcher son homogénéité. Dès le 20 juillet 1801 donc, le premier consul affirmait sa volonté à Consalvi, et depuis lors il tint bon malgré Bernier et Portalis qui jugeaient les constitutionnels discrédités, et malgré Rome qui rappelait les promesses de Verceil. Contre Rome il fit revivre le principe gallican du pape, « collateur forcé, » et Rome reconnut qu'en droit les constitutionnels pouvaient être nommés — exception faite cependant des chefs qui venaient encore de témoigner leur hostilité pendant leur concile, surtout de Grégoire — et à la condition qu'ils soient réconciliés avec l'Église. Caprara reçut même le pouvoir de les instituer si Bonaparte s'obstinait (20 novembre); mais leur réconciliation à presque tous étant encore à faire, ils devaient avant l'institution mériter l'absolution, en signant une lettre au pape où ils adhéraient aux décisions de l'Église relatives aux affaires ecclésiastiques de France depuis 1790 et désavoueraient le concile national. *Instruction* du 1^{er} décembre 1801. Préoccupé des négociations d'Amiens qui subissaient quelque arrêt, le premier consul laissa dormir la question au commencement de 1802; mais le 30 mars il posait une sorte d'ultimatum. Caprara devait accepter 10, puis 12 constitutionnels. Sur les 10 d'abord pourvus (9 avril), Montault venait de se réconcilier d'après la formulé du 1^{er} décembre et Charrier de la Roche, réconcilié plus tôt, ne fit aucune difficulté de la souscrire, mais les huit autres repoussèrent toute rétractation, se sachant appuyés par le premier consul. On était au jeudi-saint, 15 avril, et le premier consul voulait voir les constitutionnels à Notre-Dame le jour de Pâques, parmi les nouveaux évêques. Portalis et Bernier se portant médiateurs amenèrent les constitutionnels à souscrire une renonciation à la Constitution civile, qui d'ailleurs n'existait plus, avec une promesse d'obéissance au pape. Caprara accepta, à la condition que les élus feraient une rétractation verbale devant deux témoins, Bernier et Pancemont, évêques nommés d'Orléans et de Vannes : il remit à ces médiateurs des décrets d'absolution. Les intéressés comparurent devant Bernier seul le vendredi-saint, reçurent de lui leur décret d'absolution, puis furent soumis à l'information canonique et souscrivirent la profession de foi de Pie IV, et, quoi qu'il leur en coûtât, le serment du pontifical modifié; enfin ils furent institués dans les derniers jours d'avril. Berdolet et Bécherel nommés plus

tard furent soumis aux mêmes obligations (mai-juillet). Mais un scandale avait éclaté. Les huit qui avaient comparu devant Bernier se vantaient publiquement de n'avoir fait aucune rétractation, et quelques-uns même d'avoir jeté au feu le décret d'absolution. Puis, ils s'abstinrent de demander dans les six mois au pape les bulles de confirmation nécessaires. Berdolet et Bécherel firent de même. En 1803 et en 1804, quelques-uns de ces dix se décidèrent à faire quelque démarche; mais Rome les traitant en relaps ne leur répondit pas.

Ils ne se soumièrent qu'en décembre 1804, pendant le séjour de Pie VII à Paris; encore fallut-il que le pape mit cette soumission au nombre des conditions de son voyage, qu'il se contentât de peu et que Portalis s'entremît surtout auprès de Le Coz. Enfin, le 17 juin 1805, cette affaire se terminait par l'arrivée des bulles de confirmation.

7^o *Réconciliation des prêtres mariés.* — Désireuse de déchristianiser la France, la Convention avait, pour ainsi dire, mis une prime au mariage des prêtres. Des évêques et des prêtres constitutionnels, des religieux, 10000 dit un pamphlet, 2000 dit Grégoire, s'étaient ainsi mariés. Le gouvernement, qui reconnaissait la validité civile de ces mariages, voulut régler la question religieuse qu'ils soulevaient, aussi bien que la situation devant l'Église des ecclésiastiques ayant autrement, mais notoirement, renoncé à leur état. Cela « est moralement aussi indispensable, écrivait Talleyrand qui avait ses raisons, que l'est politiquement l'article relatif aux biens nationaux ». Assimilant prêtres mariés et prêtres notoirement sortis de leur état, le gouvernement demanda que, relevés de la loi du célibat, tous soient ramenés au rang de simples fidèles et que, s'ils étaient mariés, ils voient leurs mariages réhabilités — sous la condition de renoncer à tout exercice de leurs fonctions. Talleyrand voulut même faire de ces choses un article du concordat (projets 2-8). Le saint-siège accepta l'idée, mais avec deux réserves : 1^o il ne serait question ni des évêques, ni des réguliers; 2^o ces choses, étant du domaine de la conscience uniquement, ne seraient point insérées dans le concordat; elles feraient l'objet d'un bref envoyé de Rome en même temps que la bulle de ratification et dont l'exécution serait remise au légat. Ainsi fut convenu : mais, sur la demande du gouvernement, le bref devait n'être pas publié, n'imposer aucune pénitence publique et le légat devait pouvoir subdéléguer ses facultés aux évêques et ceux-ci aux curés. Donc, dans le bref *Etsi apostolici principatus*, adressé à Spina et daté du 15 août, Pie VII déclarant s'inspirer du bref *Dudum* donné par Jules III le 8 mars 1554 et relatif aux prêtres anglais, autorisait son représentant à relever par lui-même ou par les évêques et curés qu'il déléguerait, sans autre condition qu'une pénitence évidemment privée, les ecclésiastiques en question, des censures encourues. Tous seraient ramenés à la communion laïque. Ceux qui étaient mariés pourraient valider leur mariage en le célébrant suivant les règles du concile de Trente. Aucun autre cependant ne serait admis à contracter mariage. Ce ne fut point Spina, mais Caprara qui présida à l'exécution du bref, après en avoir modifié quelques termes jugés trop durs par le premier consul et s'être fait autoriser verbalement par le pouvoir civil à l'exécuter avant la promulgation du concordat.

IV. ARTICLES ORGANIQUES ET LOI DU 18 GERMINAL AN X. — L'article premier du concordat autorisait le gouvernement à limiter la publicité du culte par « les règlements de police jugés nécessaires pour la tranquillité de l'État ». Ces règlements furent en réalité une véritable constitution donnée à l'Église de France, sans le pape, précisant, modifiant, violant même le concordat. L'idée d'un règlement de cette étendue appartient à Talleyrand qui eût voulu, au lieu d'un concordat, une réglementation générale des cultes, et qui, le concordat signé,

voyait là un moyen de revenir sur les concessions faites. Bonaparte eût donc bien voulu se faire reconnaître dans le concordat le droit général de réglementer. Le refus absolu de Consalvi ne l'arrêta pas cependant, et dès octobre il dictait à Portalis, qui le rédigeait immédiatement, le projet d'une réglementation générale du culte catholique et des cultes protestants. Ce devait être alors un acte de l'exécutif et, en ce qui concernait les catholiques, « un arrêté en exécution de la convention du 26 messidor an IX. » Mais bientôt Bonaparte faisait retoucher son projet par Portalis et arrêtait de faire des règlements sur les cultes une seule loi avec le concordat. Son but était de leur donner plus d'autorité et surtout d'obtenir plus facilement du Tribunal et du Corps législatif l'approbation du concordat. Dans ces assemblées, en effet, s'était formée, contre le premier consul et surtout contre ses projets religieux, une opposition assez puissante pour qu'il n'osât faire voter le concordat dans l'hiver 1801. Les règlements devaient prouver que l'État ne renonçait à aucun de ses droits, quel que soit le texte du concordat, et la juxtaposition des dispositions relatives aux catholiques et aux protestants, que le gouvernement restait fidèle au principe de l'égalité des cultes. Le concordat passerait ainsi à la faveur de règlements qui le défigureraient et qui, insérés dans une loi, deviendraient des articles organiques. Portalis termina son travail de révision vers la fin de mars. Les articles relatifs au culte catholique, inspirés par le désir de reprendre sur le pape le terrain cédé, de placer l'Église sous la dépendance de l'État et de faire d'elle plus tard un instrument de règne, font tous revivre, autant qu'il se pouvait alors, la doctrine du gallicanisme royal et parlementaire de l'indépendance du gouvernement dans le temporel, de son droit souverain de décision dans les questions mixtes et relativement au spirituel, culte, discipline ou dogme, de son droit d'intervention soit pour surveiller, soit pour décider, « le chef de l'État devenant une manière de pape rival du vrai pape. »

Les 77 articles organiques sont groupés en 3 titres. Le titre 1^{er} traite en 8 articles du régime de l'Église catholique dans ses rapports généraux avec les droits et la police de l'État. Ces 8 articles sont nés de l'idée de la subordination de l'Église à l'État. Le pape, disent les art. 1 et 2, ne pourra communiquer avec les catholiques français, soit par « bulle, bref, décret... même ne concernant que des particuliers », soit par « nonce, légat, etc. », sans l'autorisation du gouvernement français. « Les décrets des synodes étrangers, même ceux des conciles généraux, dit l'art. 3, ne pourront être publiés en France qu'après examen et autorisation. » C'était donc l'État redevenu, comme autrefois, juge des croyances et de leur opportunité, sans avoir cette excuse des rois et parlements que les lois d'Église devenaient lois d'État. C'était aller contre la liberté à laquelle ont droit l'Église et le pape, chef de l'Église, et que reconnaissait sans restriction l'art. 1 du concordat. Ces mesures avaient été réclamées par les constitutionnels dans les *Observations* du 28 août 1801, et elles furent présentées aux assemblées par les rapporteurs soit comme « une précaution pour défendre l'indépendance du gouvernement et les libertés de l'Église gallicane contre les entreprises de la cour de Rome » (Siméon au Tribunal), soit comme une mesure d'ordre de la part de l'État : « L'Église, dit en effet Portalis, est juge des erreurs contraires à sa morale ou à ses dogmes ; mais l'État a intérêt d'examiner la forme des décisions dogmatiques, d'en suspendre la publication, quand quelques raisons d'État l'exigent, de commander le silence sur des points dont la discussion pourraient agiter trop violemment les esprits. » Cf. les art. 15, 20, 28 et 33 du *Syllabus*. L'art. 4 est un autre abus de pouvoir avec sa défense à « tout concile national, à toute assemblée délibérante d'avoir lieu sans la permission expresse du gouvernement ».

Ainsi se trouvait subordonné au bon vouloir d'un gouvernement l'exercice, parfois nécessaire pour la direction d'une Église, d'un droit indiscutable. L'art. 6 rétablit contre les ministres du culte, en cas d'abus, l'appel devant le Conseil d'État, comme s'il appartenait de prononcer sur les actes du ministère sacerdotal à un tribunal purement administratif, peut-être hostile. D'ailleurs, des quatre catégories de délits indiquées, deux ne devaient pas relever d'un tribunal extraordinaire, étant de droit commun, c'est-à-dire « tout procédé qui, dans l'exercice du culte, pourrait compromettre l'honneur des citoyens » ; et « la contravention aux lois et règlements de la République », quand le prêtre peut en conscience leur obéir ; une autre « l'usurpation ou l'excès de pouvoir » eût supposé à tout le moins le jugement de l'autorité religieuse, seule compétente ; une quatrième enfin, « l'attentat aux libertés, franchises et coutumes de l'Église gallicane, » n'avait de précis que l'intention.

Le titre II traite des ministres. On y trouve, avec la même volonté de se subordonner l'Église, des empiètements bien marqués de l'État sur le domaine spirituel. Une section I, art. 9-12, donne les *dispositions générales*. Comme ministres, seuls sont mentionnés les archevêques, les évêques et les curés ; il n'est rien dit du pape. Et « tous établissements ecclésiastiques, en dehors des chapitres et des séminaires », étant « supprimés », « tout privilège portant exemption ou attribution de la juridiction épiscopale » étant « aboli », le relèvement des ordres religieux, sur lesquels le concordat s'était tu, est rendu impossible. « Le pape, dit à ce propos Portalis, avait autrefois, dans les ordres religieux, une milice qui lui prêtait obéissance, qui avait écrasé les vrais pasteurs et qui était toujours disposée à propager les doctrines ultramontaines. Nos lois ont licencié cette milice. » Somme toute, cette section 1^{re} reproduit l'art. 20 du titre 1^{er} de la Constitution civile, sauf qu'elle reconnaît avec l'art. 11 du concordat les chapitres et séminaires. Quant aux rapports des évêques et des curés, ils sont singulièrement définis. Les pouvoirs des évêques sont assimilés à ceux des curés et ils se bornent à « une autorité de direction » ! Ce n'est pas une erreur de rédaction : Portalis justifie le terme par l'autorité de Fleury, *Institution du droit ecclésiastique*, part. I, c. XII. — La section II, art. 13-15, traite du rôle des archevêques et métropolitains, ce qui est bien un empiètement, et elle semble faire d'eux les gardiens suprêmes de la foi et de la discipline, ce qui est bien la doctrine des gallicans et des constitutionnels. — La section III en 10 articles (16-26) traite : 1^o des évêques. Pour être évêque, il faut être Français, ce qui se comprend, avoir 30 ans, ce qui serait une disposition à la Joseph II, si elle n'était conforme au droit canon, et avoir été soumis à une enquête dans sa doctrine et dans ses mœurs, où juge en dernier ressort le conseiller d'État chargé des cultes, ce qui paraît singulier. Avant 1789, cette enquête était confiée au pape ; elle eût dû ainsi lui revenir en vertu de l'art. 4 du concordat, sinon en vertu du bon sens. Mais au fond de tout cela se retrouve la doctrine gallicane du pape « collateur forcé ». Pour exercer ses fonctions, l'évêque doit avoir sa bulle d'institution validée en quelque sorte « par l'attache du gouvernement », et avoir prêté le serment prévu au concordat. La section traite : 2^o des vicaires-généraux, dont est fixé le nombre ; 3^o des séminaires. L'art. 11 du concordat disait : « Les évêques pourront avoir un séminaire. » Ce droit est ici entouré de restrictions et d'obligations (art. 23-26), qui rappellent encore Joseph II. L'obligation la plus abusive est certainement celle imposée aux professeurs de souscrire et d'enseigner la Déclaration de 1682, condamnée par les papes, abandonnée par Louis XIV lui-même. « L'enseignement des séminaires, dit Portalis, comme celui de tous les établissements d'instruction publique, est sous l'inspection du magistrat politique... et les

maximes de 1682 ne peuvent être méconnues par aucun bon citoyen. » — La section IV parle des *curés*. Ce qui frappe davantage ici (art. 27-34), c'est : 1^o le partage, fait par le premier consul de sa propre autorité, des prêtres ayant charge d'âmes en curés proprement dits, auxquels s'appliquent par conséquent les art. 10-14 du concordat, et desservants, titulaires de véritables paroisses, mais n'ayant droit ni à l'immovibilité ecclésiastique : nommés par les évêques sans condition, ils sont révocables par eux (art. 63 et 34); ni au salaire de l'État. Cette distinction, en effet, pouvait faciliter aux évêques l'administration des diocèses, mais elle s'explique surtout, on le verra, par un désir d'économie. Les desservants étaient de plus soumis, comme les vicaires, à la surveillance et à la direction des curés. Il est vrai que, dès le 21 thermidor an XI (9 août 1803), Portalis avertissait les évêques que ce droit de surveillance se réduisait à une visite annuelle du curé dans les succursales un jour qui ne soit, ni un dimanche, ni une fête chômée, comme l'avait dit le règlement du diocèse de Paris du 29 avril 1803. Pour les « curés » les articles organiques précisent ainsi l'obligation faite aux évêques par le concordat (art. 10) de ne choisir que des personnes « agréées par le gouvernement » : « Les évêques... ne manifesteront la nomination et ne donneront l'institution canonique qu'après que cette nomination aura été agréée par le premier consul; » 2^o l'interdiction faite à tout ecclésiastique « même français, qui n'appartient à aucun diocèse », à tout religieux par conséquent, de remplir les fonctions propres à un curé. — La section V traite : 1^o des *chapitres* (art. 35) : autorisés sans condition par le concordat, avec les séminaires (art. 11), ils ont ici besoin de l'autorisation du gouvernement « tant pour l'établissement lui-même que pour le nombre et le choix des ecclésiastiques destinés à les former »; 2^o du *gouvernement des diocèses pendant la vacance du siège*. D'après les lois canoniques, les pouvoirs des vicaires généraux prennent fin par la mort de l'évêque, l'administration du diocèse revient aux chapitres et à leurs délégués et à leur défaut seulement au métropolitain. D'après les articles organiques 36 et 37, les pouvoirs passent non au chapitre mais au métropolitain et les vicaires généraux continuent de plein droit leurs fonctions.

Le titre III traite du *culte* (art. 39-67). Il débute par une usurpation de pouvoir avec l'obligation imposée à tous les diocèses de n'avoir « qu'une liturgie et un catéchisme », « leur différence, suivant le tribun Siméon, semblant rompre l'unité de doctrine et de culte. » Le catéchisme en question parut en 1806; un décret du 4 avril le rendait exécutoire et le disait « approuvé par Son Éminence le cardinal légat ». Son objet réel se trouvait dans certaines réponses qui enseignaient la fidélité à l'empereur « sous peine de damnation ». Voir t. II, col. 1951-1953. Puis venaient les règles de police proprement dites, dont quelques-unes s'expliquent par les circonstances : 1^o Il ne pourra y avoir de cérémonies hors des églises dans les villes où il existe des temples d'autres cultes (art. 45). Cette mesure fut mal accueillie des protestants comme des catholiques et, dès le 30 germinal an XI (30 avril 1803), une circulaire restreignait l'interdiction aux communes où il y avait une église consistoriale de 6 000 âmes. En pratique même « l'on plaça le titre consistorial dans les faubourgs, quoique l'on disposât d'un temple dans l'enceinte des villes ». 2^o Le même temple ne pourra servir qu'au même culte (art. 46). Ainsi cesse définitivement la promiscuité où les cultes venaient de vivre. Il y eut cependant de nombreuses exceptions à la loi posée, dans le Bas-Rhin où catholiques et protestants avaient depuis longtemps le *simulaneum*, c'est-à-dire l'usage commun d'un même édifice. 3^o On ne pourra ouvrir ni chapelles ni oratoires sans la permission du gouvernement (art. 44), mesure

qui devait être utile contre les anticoncordataires. 4^o Les ecclésiastiques au dehors des temples devront s'habiller à la française et en noir (art. 43); dans les cérémonies ils « useront des ornements convenables à leur titre » (art. 42); cette dernière prescription s'explique par la présence en France de tant de prélats démissionnaires; elle fut surtout appliquée aux anciens évêques constitutionnels, notamment en 1803. 5^o L'interdiction de sonner les *cloches*, qui avait été si désagréable aux catholiques, était levée, un règlement devait être concerté dans chaque diocèse entre l'évêque et le préfet (art. 48). 6^o Il est défendu aux curés d'attaquer en chaire un autre culte autorisé (art. 52). D'autres articles maintenaient le caractère laïque de l'état civil (art. 55), établi par le décret du 20 septembre 1792; les curés ne donneront même la bénédiction nuptiale « qu'à ceux qui justifieront... avoir contracté mariage devant l'officier de l'état civil » (art. 54), obligation pénible à l'Église qui a le droit propre et naturel de régler le mariage. Cf. art. 199 et 200 du code pénal. L'art. 56 est une autre concession faite à l'esprit républicain : il maintient en partie le calendrier républicain ou d'équinoxe pour le clergé; celui-ci doit en user, mais il a la faculté de désigner les jours par les noms qu'ils avaient dans l'ancien calendrier. En revanche, l'art. 57 fixant au dimanche le repos des fonctionnaires supprimait avec le décadi, autour duquel le Directoire avait fait la persécution décadaire, le culte décadaire, abandonné de tous, sauf des fonctionnaires pour qui seul il était obligatoire depuis le 7 thermidor an VIII (26 juillet 1800).

Le titre IV traite, dans une section 1^{re}, de la *circonscription des archevêchés et évêchés*; le nombre des nouveaux diocèses est fixé et le tableau donné; dans une section 1^{re}, de la *circonscription des paroisses*. Le concordat disait : « Les évêques feront une nouvelle circonscription des paroisses, » et ne demandait que le consentement du gouvernement (art. 9). Ici reparaît la distinction entre curés et desservants, entre paroisses où résident les curés et succursales où résident les desservants. Cf. art. 32. Et, détermine l'article organique 60, « il y aura au moins une paroisse dans chaque justice de paix », par canton par conséquent. Quant aux succursales, c'est de concert avec le préfet et sous réserve de l'autorisation gouvernementale que l'évêque en fixera immédiatement « le nombre et l'étendue ». À l'avenir, il faudra de même l'autorisation expresse du gouvernement pour l'érection d'une cure ou d'une succursale (art. 61, 62). Dans une section 1^{re}, du *traitement des ministres*, ou du budget des cultes prévu au concordat et condition de la renonciation de l'Église aux biens ecclésiastiques (art. 13, 14). Ce budget est calculé de façon à ne pas effaroucher les ennemis de l'Église et à grever le moins possible les finances de l'État, en attendant, il est vrai, des jours meilleurs. Les procédés employés furent : 1^o de restreindre le nombre des ecclésiastiques de second ordre « salariés ». C'est à cela surtout que servit la distinction entre curés et desservants. Elle permit de ne pas violer la lettre du concordat et de ne payer un traitement qu'à 3 000 prêtres environ, distribués en 2 classes, la 1^{re} avec 1 500 francs, la 2^e avec 1 000 (art. 66). On était loin ainsi des dépenses qu'entraînaient le projet d'octobre 1801, divisant la France en 8 000 cures ou paroisses avec des annexes; 2^o de précompter sur ces traitements les pensions dont pouvaient jouir les curés en qualité d'ex-bénéficiaires et en vertu des décrets de la Constituante (art. 67). Ces pensions, non payées pendant la Terreur sans que le principe en fût contesté, rétablies après thermidor par la Convention (décret du 18 thermidor an II, 5 août 1794), restreintes par le Directoire aux seuls prêtres qui avaient prêté les divers serments, seront restituées à tous par le décret consulaire du 3 prairial an X (23 mai 1802), pourvu qu'ils aient accepté le concordat; 3^o d'im-

poser le choix des vicaires et desservants parmi les ecclésiastiques pensionnés (art. 68); « le montant de cette pension et le produit des oblations, » que devaient fixer les évêques sous la réserve de l'approbation du gouvernement (art. 5, 68, 69), devaient former leur traitement. « Les grandes communes » étaient autorisées à accorder à leurs curés « une augmentation de traitement ». D'autre part, l'État décrétrait la restitution aux curés et même aux desservants des presbytères et jardins attenants, non aliénés. A défaut de ces biens, il autorisait les communes — et par le décret du 1^{er} pluviôse an XI (21 janvier 1803) il les obligerait — à fournir à leur curé un logement et un jardin (art. 72). Enfin, conformément à l'art. 15 du concordat, les fondations étaient autorisées, à la condition de « ne consister qu'en rentes constituées sur l'État », pas en immeubles, sauf s'il s'agit d'un presbytère et d'un jardin. Quant aux archevêques, leur traitement était de 15 000 francs; les évêques recevaient 10 000 francs (art. 64, 65); les départements étaient autorisés à leur procurer un logement convenable (art. 71). Le budget des cultes en l'an X semble ainsi n'avoir pas dépassé 1 200 000 francs; le chiffre des pensions s'élevait, il est vrai, pour les prêtres à 10 millions et pour les religieux à 13. — La section IV parle des *édifices destinés au culte*. L'art. 75, restreignant l'art. 12 du concordat, ne mettait à la disposition des évêques « qu'un édifice par cure ou succursale », et en vertu « d'arrêtés du préfet ». Enfin l'art. 76 décrétrait l'établissement des fabriques auxquelles le décret du 30 décembre 1809, rédigé comme les articles organiques, en dehors de toute intervention de l'Église, devait seulement donner une organisation ferme sous l'étroit contrôle de l'État.

Les articles organiques du culte catholique se résument donc bien, comme le dit M. E. Ollivier, dans ces deux mots : « usurpation et abus de pouvoir. » Dominée, surveillée, réglementée, pauvre, l'Église apparaissait peu redoutable. Suivaient les *articles organiques des cultes protestants* concernant « les protestants connus sous le nom de réformés (calvinistes) et les luthériens de la confession d'Augsbourg », qui organisaient de même la tutelle de l'État.

Ainsi conçus et encadrés, les articles organiques pouvaient servir « de passeport au concordat » (Sorel) auprès des assemblées, si hostiles qu'elles fussent à Rome. Mais, dès janvier 1802, Bonaparte avait pris contre elles une autre précaution : profitant de l'imprécision de l'art. 38 de la Constitution de l'an VIII sur le mode de renouvellement du Tribunat et du Corps législatif, il les avait fait « épurer par le Sénat ». Enfin, la paix d'Amiens était signée (25 mars 1802) : il pensa pouvoir présenter « aux républicains la paix religieuse dans ce cadre magnifique : la paix européenne dans les limites de César » (Sorel). Le 2 avril, il présentait donc au Conseil d'État ce projet de loi : « La convention passée le 26 messidor an IX entre le pape et le gouvernement français et dont les ratifications ont été échangées à Paris le 23 fructidor an IX (10 septembre 1801), ensemble les articles organiques de ladite convention et les articles organiques des cultes protestants dont la teneur suit, seront promulgués et exécutés comme des lois de la République. » Le Conseil d'État adopta sans discussion le concordat, que le premier consul lui avait lu dès le 6 août 1801, et qui, présenté comme un traité, ne comportait de sa part aucune discussion; les articles organiques du culte catholique et, après d'importantes modifications, les articles organiques des cultes protestants (4 avril). Le Tribunat, sur le rapport de Siméon, adopta l'ensemble de la loi par 78 voix contre 7 sur 100 membres (17 germinal, 7 avril). Au Corps législatif, la loi présentée par les trois conseillers d'État, Portalis, Regnaud (de Saint-Jean d'Angély) et Régnier, et par les deux tribuns, Lucien Bonaparte et Jaucourt, un protestant, fut adopté le 18 germinal an X (8 avril 1802) par

228 voix contre 27 sur 300 membres. La loi était votée, il restait à la promulguer deux jours après suivant l'art. 37 de la Constitution. Dans l'intervalle avaient lieu la réception du légat, les nominations épiscopales, l'installation à Notre-Dame du nouvel archevêque de Paris, de Belloy (11 avril), etc. Enfin, une proclamation des consuls datée du 27 germinal ayant annoncé à la France le grand bienfait de la paix religieuse, le 28 germinal (18 avril), jour de Pâques, en même temps qu'étaient échangées les ratifications de la paix d'Amiens, la loi du 18 germinal paraissait au *Bulletin des lois* et était solennellement promulguée dans les quartiers de Paris. A Notre-Dame ensuite se célébrait une grande cérémonie d'actions de grâces pour la paix extérieure et la paix religieuse recouvrées ensemble : discours de Boisgelin, ancien archevêque d'Aix, archevêque nommé de Tours; messe du légat; à l'Évangile prestation du serment concordataire par les 27 évêques présents sur les 45 alors nommés; enfin *Te Deum*. Le jour même de la publication du concordat devaient paraître au *Bulletin des lois*, d'après une note du Premier Consul en date du 18 germinal : 1^o la bulle de la ratification solennelle *Ecclesia Christi*; 2^o la bulle de circonscription *Qui Christi Domini*; 3^o le décret exécutoire du légat, rédigé depuis décembre; 4^o le bref *Quoniam favente Deo* donnant au légat le pouvoir d'instituer les évêques; 5^o un décret rendant exécutoire en France l'indult du 9 avril 1802 par lequel le légat avait réduit à 4 le nombre des jours de fête chômés en dehors du dimanche. En réalité, ces 5 pièces complémentaires ne furent insérées au *Bulletin* qu'en thermidor an X; mais dès le 20 germinal la bulle *Ecclesia Christi*, dès le 21 la bulle *Qui Christi Domini* avaient paru au *Moniteur*, et le 21, les deux bulles avaient été affichées dans les églises de Paris, le légat faisant ce jour même usage de son pouvoir d'institution en installant à Notre-Dame le nouvel archevêque de Paris, de Belloy.

C'est seulement à partir du 28 germinal an X que le régime concordataire fut mis en vigueur. Les lois qui constituaient le régime dit de la séparation furent appliquées jusque-là par Fouché aux catholiques, avec une rigueur sans défaillance et qui redoublait si les négociateurs romains étaient moins traitables. Alors aussi prirent fin le culte constitutionnel obstinément maintenu par les évêques, le culte décadair toujours imposé aux fonctionnaires. Quant aux théophilanthropes, leur culte avait été mortellement frappé par un arrêté consulaire du 12 vendémiaire an X (4 octobre 1801) leur ôtant la jouissance des édifices nationaux. La masse de la nation qui connaissait seulement le détail de la réorganisation religieuse se montra heureuse et reconnaissante. Le *Génie du christianisme* qui paraissait à ce moment (24 germinal), comme l'avait désiré Bonaparte, aida encore à la réaction religieuse. Cependant il y eut au régime concordataire une opposition de droite et une opposition de gauche. Celle de gauche ne se fit guère que dans l'armée : « arracheurs de prêtres, chasseurs de moines, metteurs à sac de couvents et grands liquidateurs » (Sorel), les généraux assistèrent de mauvaise grâce à la cérémonie de Notre-Dame; il y eut même des complots. Cf. les *Mémoires* de Thibaudeau, de Pasquier, etc. A droite, ce fut le schisme anticoncordataire. Voir ANTICONCORDATAIRES, t. I, col. 1872-1875. Ce schisme ne devait pas s'éteindre facilement, bien que Louis XVIII ait eu la sagesse de ne point faire paraître la protestation qu'il avait préparée. Au dehors, l'impression fut excellente; la Révolution parut seulement terminée et le prestige de Bonaparte grandit singulièrement à la suite de ce « grand acte de force et de sagesse ».

V. LES DESTINÉES DE LA LOI DU 18 GERMINAL AN X. — En dehors des articles organiques concernant les cultes protestants, cette loi comprend donc deux parties :

l'une, le concordat, est un contrat entre le gouvernement français et le chef de l'Église; l'autre, les articles organiques, est l'œuvre du seul gouvernement français. Le concordat est donc une loi civile et une loi d'Église; il lie à la façon d'un contrat synallagmatique l'Église et l'État. Voir col. 728. Quant aux articles organiques qui n'ont pas été concertés avec le pape, ni approuvés par lui, ils ne le lient en rien et ne sont pas loi d'Église. Mais ils constituent une loi civile au même titre que le concordat. On leur a dénié, dans l'ensemble, toute valeur légale : 1^o parce que le pape ne les a pas approuvés. « Il n'avait pas à les ratifier, a-t-on répondu; ce n'était pas un traité, c'était une loi d'État. » Le pape d'ailleurs n'a jamais protesté contre le principe et si Consalvi s'est refusé longtemps à laisser insérer dans l'art. 1^{er} du concordat le droit de l'État à faire des règlements de police concernant le culte, c'est, a-t-il expliqué, que l'Église ne peut consacrer dans une convention un droit qu'en fait elle tolère souvent; 2^o parce que les articles organiques auraient été présentés aux assemblées comme négociés avec le saint-siège et sacrés par lui, au même titre que la convention du 26 messidor an IX. Cette supercherie vicierait la loi dans son principe. On justifie l'accusation par divers passages où Portalis parle des articles organiques comme d'un contrat et par le désir de Bonaparte d'enlever plus facilement le vote des assemblées. Rome a protesté, du reste, ajoute-t-on, contre la confusion. Or, comme fait justement remarquer M. Boulay de la Meurthe, « en affirmant cette confusion volontaire, on va au rebours des intentions du premier consul et de l'esprit du temps. » Bonaparte n'avait voulu la publication simultanée du concordat et des articles organiques que pour bien affirmer devant les assemblées imbuës de la supériorité de l'État, son entière indépendance vis-à-vis des droits et prétentions de la cour romaine. Et si Portalis a qualifié ces articles de « contrat », c'est en vertu de la théorie philosophique de son temps qui fait de toute loi un contrat entre les gouvernés et le gouvernement, ici entre le législateur et ceux qui professent un culte. Malgré cela, les articles organiques examinés un à un « contredisent sur les points les plus importants la convention conclue avec Rome, empiètent sur un terrain essentiellement réservé à l'autorité spirituelle, jurent avec tous les principes qui sont devenus la base de notre état politique et social et... reposent sur une contradiction choquante qui consiste à attribuer au pouvoir civil les privilèges qu'il s'arrogeait dans l'Église sous l'ancien régime, quand il n'y a plus d'ancien régime » (cardinal Mathieu).

1^o *La destinée des articles organiques.* — Le concordat et les articles organiques ont eu une destinée bien différente. Ceux-ci, dès leur naissance, ont été mal accueillis de l'Église. Pie VII n'ignorait pas qu'un règlement relatif au culte catholique était en préparation, mais il acceptait la chose; elle était inscrite d'ailleurs au concordat. Il n'en connut les dispositions qu'en avril 1802, Caprara à qui le premier consul les avait communiquées verbalement dès mars, avant toute discussion et publication, préoccupé surtout de la nomination des évêques constitutionnels, n'ayant prêté à cette communication qu'une oreille distraite. Aussitôt qu'il les connut, c'est-à-dire après le vote de la loi, Pie VII protesta auprès de Cacault et consulta une première commission de 3 membres, di Pietro, Caselli et Bertazzoli, puis la Congrégation des 12. Enfin, dans le consistoire du 24 mai, il exprima, après sa joie du concordat, sa douloureuse surprise des articles organiques et annonça des protestations officielles. Ces protestations furent communiquées par Caprara à Talleyrand, le 18 août 1803; elles furent renouvelées par le pape lui-même lors du sacre. Ces protestations portaient sur 3 points : 1^o la qualification et le mode de publication des articles organiques

qui pouvaient laisser croire qu'ils ont été comme le concordat concertés avec le saint-siège; 2^o leur fond même : ils règlent en dehors du pape et au mépris des droits imprescriptibles de l'Église « la doctrine, les mœurs, la discipline du clergé, les droits et les devoirs des évêques, ceux des ministres inférieurs, leurs relations avec le saint-siège et le mode d'exercice de leur juridiction »; 3^o en particulier, les art. 1-3, 6, 9-11, 14, 15, 17, 22, 24-26, 35, et 23 et 36 plus particulièrement contraires aux droits de l'Église ou au texte du concordat. Pie VII insistait avec d'autant plus de fermeté que Bonaparte multipliait alors ses abus de pouvoir. Ainsi il soumettait à la censure des préfets les mandements et lettres pastorales; il prétendait imposer aux évêques choisis parmi les non-constitutionnels au moins un vicaire général constitutionnel, et à tous un quart au moins de curés constitutionnels. Aucune rétractation ne devait être exigée. Le légat ayant donné aux évêques des instructions contraires, Bonaparte le menaça de n'appeler désormais à l'épiscopat que des constitutionnels; Talleyrand parla même de protestantisme, et le 10 juin 1802 une circulaire de Caprara n'imposait plus aux constitutionnels qu'une formule renfermant « adhésion au concordat et soumission à l'évêque ». Dans la république italienne c'étaient les mêmes abus de pouvoir. Les protestations de Pie VII reçurent une fin de non-recevoir polie. Ses prières et ses concessions lui valurent beaucoup de promesses, mais pas de concessions essentielles. Autour de son voyage à Paris, sur lequel il avait fondé tant d'espérances, il y eut seulement : 1^o une amélioration dans la situation financière faite au clergé et aux fabriques. La situation financière créée par les articles organiques c'était simplement la misère pour beaucoup de succursalistes, surtout que les pensions ne furent pas immédiatement liquidées. Un arrêté du 18 germinal an XI (8 avril 1803) autorisa les conseils généraux et les municipalités à voter des subventions cultuelles. Ils y mirent peu d'empressement. Aussi, sur les plaintes réitérées des évêques, un décret du 11 prairial an XII (31 mai 1804) assura aux desservants un traitement de 500 francs dont devait être déduite la pension, soit 267 francs pour les desservants n'ayant pas 50 ans, 333 pour ceux ayant 50 ans et 400 francs pour ceux ayant 70 ans. Un décret du 5 nivôse an XIII (24 décembre 1804) porta à 24 000 le nombre des succursales rétribuées; enfin un décret du 30 septembre 1807 porta à 30 000 le nombre de ces succursales. D'autre part, par un arrêté du 14 ventôse an XI (5 mars 1803), l'État s'était obligé à défaut des départements à fournir un salaire aux vicaires généraux et aux chanoines : en fait, dès l'an XI, il a dû l'acquitter presque partout. Le budget des cultes qui ne s'élevait qu'à 1 200 000 francs en l'an X, atteignait 4 millions en l'an XII et en 1814 atteindra 17 millions, sans parler des pensions; il s'agissait, il est vrai, de la France impériale. D'autre part, Bonaparte ordonnait de restituer aux fabriques les rentes dont le transfert n'avait pas été fait et les biens non aliénés (arrêté du 7 thermidor an XI, 26 juillet 1803), y compris les biens chargés de fondations et de services anniversaires (arrêté du 25 frimaire an XII, 17 décembre 1803), les églises et presbytères supprimés par suite de l'organisation paroissiale nouvelle (30 mai 1806), même si les biens et rentes proviennent d'églises supprimées (7 thermidor an XI) ou de confréries (décret du 28 messidor an XIII, 27 juillet 1805); 2^o la possibilité d'une existence légale reconnue aux congrégations religieuses. Si Bonaparte, par un arrêté du 20 prairial an X (9 juin 1802), « abolissait, à l'exemple du Directoire, les congrégations religieuses dans les territoires les plus récemment annexés à la France, » si, par un décret du 3 messidor an XII (22 juin 1804), il dissolvait l'association dite des Pères de la foi, Adorateurs de Jésus ou Paccanaristes, ou autres associations non autorisées, du moins, il posait en

principe par le même décret que « des communautés pourraient se constituer, vivre, s'étendre avec la permission et sous le contrôle de l'État » et il renouvelait l'autorisation d'exister déjà donnée aux « agrégations connues sous le nom de *Sœurs de la charité*, de *Sœurs hospitalières*, de *Sœurs de Saint-Thomas*, de *Sœurs de Saint-Charles* et de *Sœurs Vatelottes*... à la charge de présenter dans le délai de six mois, leurs statuts et règlements pour être vus et vérifiés en conseil d'État... » ; 3^e une loi du 23 ventôse an XII (14 mars 1804) par laquelle il s'engageait à former et à doter des dix séminaires métropolitains de la France consulaire; les professeurs et directeurs devaient être nommés par lui, etc. Cette loi ne fut pas appliquée sauf à Lyon. Les séminaires métropolitains furent remplacés par des facultés de théologie. Mais les séminaires créés dans les diocèses par la seule initiative des évêques commencèrent à recevoir d'importantes subventions du trésor sous la forme de bourses et de demi-bourses en vertu du décret du 30 septembre 1807 ; 4^e enfin, un sénatus-consulte du 22 fructidor an XIII (9 septembre 1805) qui supprima le calendrier républicain et rétablit exclusivement le calendrier grégorien à partir du 1^{er} janvier 1806.

Survinrent les luttes avec le pape. Un décret du 25 février 1810 aggravant l'article organique 24 déclara loi générale de l'empire l'édit de mars 1682 sur la déclaration du clergé de France. Mais le 28, devant le mécontentement général et sur un rapport du fameux conseil ecclésiastique de 1809, Napoléon rendit un important décret modifiant les articles organiques 1, 26, 36. Les brefs de la Pénitencerie, pour le for intérieur, pouvaient désormais être exécutés sans aucune autorisation ; les dispositions abusives établies par l'art. 26 touchant l'âge et la fortune des ecclésiastiques ordonnés prêtres étaient rapportées ; enfin, les chapitres étaient formellement rétablis dans leurs droits canoniques en cas de vacance des sièges épiscopaux.

Les gouvernements qui suivirent le premier Empire n'apportèrent pas de profondes modifications aux articles organiques. A trois reprises, en 1817 dans le nouveau concordat signé entre Louis XVIII et Pie VII, en 1848 à l'intérieur du comité des affaires religieuses de la Constituante, en 1853 dans les négociations relatives au sacre de Napoléon III par Pie IX, il fut question, plus ou moins sérieusement, mais toujours sans effet, de la suppression de ces articles. De la Restauration datent cependant : 1^o la loi du 2 janvier 1817, complétée par l'ordonnance du 2 avril suivant, autorisant les fondations au profit des établissements ecclésiastiques autrement qu'en rentes sur l'État, contrairement à l'art. 73 ; 2^o une ordonnance du 5 octobre 1814 autorisant les archevêques et évêques à établir des écoles ecclésiastiques ou petits séminaires avec capacité de recevoir des dons et legs ; 3^o diverses ordonnances et la loi du 24 mars 1825, facilitant la fondation, l'existence ou le développement des congrégations religieuses, etc.

Mais les articles organiques consacraient trop d'usurpations pour que leur application régulière pût être exigée et bon nombre sont tombés en désuétude. « La seule partie des lois organiques demeurée en vigueur sans aucune atténuation, dit avec une évidente exagération d'expression M. E. Ollivier, est celle qui organise la servitude du clergé de second ordre. » Les gouvernements ont continué aussi à exercer le droit de « l'appel comme d'abus » malgré les multiples protestations de l'épiscopat ; la bénédiction nuptiale n'a jamais été donnée que le mariage civil bien constaté ; malgré les vœux de publicistes comme de Bonald et d'évêques comme Clermont-Tonnerre, les registres des actes religieux n'ont pas repris la valeur d'actes de l'état civil ; l'autorisation du gouvernement a toujours été requise pour l'érection des paroisses ; les fabriques ont tou-

jours veillé à l'entretien des temples, etc. Mais les articles touchant le rôle des métropolitains, l'enseignement des 4 articles dans les séminaires, l'ingérence de l'État dans ces établissements, l'unité de liturgie et de catéchisme, etc., tombèrent vite et pleinement en désuétude ; d'autres, comme ceux concernant les décrets des synodes étrangers et des conciles généraux, la présence en France d'envoyés pontificaux, la défense faite aux évêques de sortir de leurs diocèses sans l'autorisation du gouvernement, etc., ont été rendues illusoires, à supposer que le pouvoir ait voulu les maintenir, par la liberté de la presse et la facilité des communications.

2^o *L'application du concordat de 1805 à 1809.* — Autre fut la destinée du concordat qui a vécu un siècle sans modification. A deux reprises cependant, en 1813 et en 1817, il faillit être modifié ou supprimé.

Le concordat ou plus simplement l'art. 5 relatif à la nomination et à l'institution canonique des évêques fut remis en question de 1809 à 1813 dans une crise d'une extrême violence. Lorsque le pape quitta Paris le 4 avril 1805, après un séjour de quatre mois, il ne pouvait être content de Napoléon qui n'avait consenti ni à la reddition des Légations ni au retrait des articles organiques les plus détestables. A peine était-il rentré dans ses États qu'il vit Napoléon, sacré roi d'Italie à Milan par Caprara, le 26 mai 1805, lancer dès le 8 juin de sa propre autorité un décret réorganisant le clergé régulier et séculier italien, véritables articles organiques du concordat signé entre Rome et la république italienne le 16 septembre 1803, en même temps que le statut constitutionnel du nouveau royaume stipulant l'application intégrale du code Napoléon, y compris le divorce (art. 55). Enfin, l'empereur commençait à manifester sa volonté de faire du pape son vassal. En septembre 1805, malgré les protestations du pape, il faisait occuper Ancône par Gouvion-Saint-Cyr pour couvrir l'aile droite de l'armée d'Italie ; le 13 février 1806, il écrivait à Pie VII : « Votre Sainteté est souverain de Rome, mais j'en suis l'empereur. Tous mes ennemis doivent être les siens ; » et il le sommait d'expulser de Rome les Russes, les Anglais et les Suédois qui s'y trouvaient, ainsi que de fermer ses ports aux navires de ces puissances, parce qu'elles étaient les ennemis de la France ; puis il demanda la destitution de Consalvi. Il ambitionnait même d'attirer à Paris la papauté. De Paris, devenu la capitale politique et religieuse du monde, le pape et l'empereur exerceraient une influence souveraine, au bénéfice de l'empereur évidemment et au détriment de ses ennemis. Ainsi, le pape se trouvait menacé ou atteint dans ses droits et son indépendance de chef de l'Eglise et de chef d'État. Mais Pie VII, qui venait déjà de prouver sa fermeté en refusant d'annuler le mariage contracté à Baltimore, le 24 décembre 1803, par Jérôme Bonaparte avec une protestante, Elisa Patterson, protesta sans se lasser contre tous les empiètements politiques ou religieux de Napoléon et se refusa obstinément à l'alliance qu'il voulait lui imposer. Pie VII ne céda que sur un point. Consalvi fit place, le 17 juin 1806, au cardinal Casoni. Mais il avait déjà choisi son terrain de lutte contre Napoléon : tant que ses droits de chef d'État et de chef de l'Eglise ne seraient point reconnus, il refuserait l'institution canonique aux évêques nommés par l'empereur, qui, violant le concordat de 1801, traité de paix aussi bien que convention religieuse, ne pouvait plus en exiger l'observation et qui, persécutant le chef de l'Eglise, ne pouvait plus exercer un droit comme la nomination des évêques. La question se posa d'abord pour le royaume d'Italie : en septembre 1806, Napoléon, en vertu de l'art. 4 du concordat italien, nommait aux sièges vacants dans le diocèse de Milan et dans les États de Terre-Ferme de Venise annexés à l'Italie après le traité de Presbourg par le décret du 30 mars 1806. Le

pape refusa d'abord, puis, il finit par instituer *motu proprio* les candidats nommés par l'empereur. Mais, poursuivant sans succès ses desseins politiques sur le pape, Napoléon se vengeait en faisant occuper partie par partie les États pontificaux et finalement Rome le 2 février 1808; le décret de Vienne du 17 mai 1809 annexant le tout à l'empire français mettait fin au pouvoir temporel. En même temps, il procédait à la dispersion du Sacré-Collège qui soutenait le pape dans sa résistance : de février à août 1808, il faisait expulser de Rome tous les cardinaux même italiens qui n'étaient pas nés dans les États romains, entre autres, le 27 mars, le secrétaire d'État le Génois Doria Pamphili qui venait de remplacer Casoni malade; deux mois après, le successeur de Doria, le Romain Gabrielli, était expulsé; le cardinal Pacca le remplaçait (12 juin 1808). Le pape répondit au décret du 17 mai 1809 par la bulle d'excommunication *Quam memoranda*, affichée dans Rome au soir du 10 juin, communiquée par un bref du 12 juin à l'empereur qui le tint soigneusement secret. Dans la nuit du 5 au 6 juillet le pape était enlevé de Rome; le 21 août, il arrivait à Savone où il devait demeurer jusqu'au 9 juin 1812, séparé de tous les cardinaux, uniquement entouré d'espions. Dans l'intervalle, il avait de nouveau refusé l'institution aux évêques nommés par l'empereur. Il s'agissait cette fois d'évêques français et non d'un petit nombre : 20 évêchés, sur 60, étaient alors vacants et leur nombre allait s'élever à 27. Sollicité par Fesch, Caprara et Maury, réconcilié avec Napoléon, de mettre fin à cette lamentable situation, Pie VII persista dans son refus et en exposa le triple motif, dans une lettre du 26 août 1809 adressée à Caprara. C'étaient : 1^o les innovations religieuses en France depuis le concordat; 2^o le décret spoliateur du 17 mai 1809; 3^o sa séparation d'avec les cardinaux, ses conseillers naturels, et l'impossibilité où il était de s'éclairer sur le mérite des candidats proposés. Cette lutte dura sans trêve jusqu'en 1813, Napoléon poursuivant sans succès ce double but : 1^o obliger le pape à sanctionner l'annexion de ses États à l'empire, à fixer sa résidence à Paris et à n'être plus que le chef de l'Église gallicane; 2^o trouver le moyen de modifier l'art. 4 du concordat de façon à obliger le pape à donner toujours l'institution canonique aux évêques nommés, ou à se passer de lui. Il ne songeait pas à un schisme, instruit par l'expérience; mais, plus d'une fois, il songea à terminer la question de l'institution par voie législative : toujours il fut détourné par ses conseillers laïques de cette solution qui n'en était pas une. Dès lors, il s'adressa à son clergé.

3^o *Le conseil ecclésiastique de 1809.* — En novembre 1809, il réunissait en un conseil ecclésiastique, sous la présidence de Fesch, l'évêque de Montefiascone le cardinal Maury, l'archevêque de Tours de Barral, les évêques de Nantes, Évreux, Trèves, Verceil : Duvoisin, Bourlier, Maunay, Canaveri, tous ses obligés ou des ambitieux, avec le P. Fontana, général des barnabites de la province de Milan, et le supérieur de Saint-Sulpice M. Emery, dont Napoléon estimait les lumières et le caractère. Le ministre des cultes, Bigot de Préameneu, soumit à ce conseil une triple série de questions. Les premières intéressaient les affaires de la chrétienté en général. Le gouvernement de l'Église est-il arbitraire ? — Non, répondit le conseil : il appartient au pape et aux évêques. — Le pape peut-il, pour des motifs d'ordre temporel, refuser d'intervenir dans les questions spirituelles ? — Non, fut-il répondu, à moins de rapports évidents. — Un concile pourrait-il régler les affaires en litige ou en suspens ? — La réponse fut : Un concile national ne le pourrait pas ; un concile général le pourrait, mais il ne saurait se constituer sans le pape. Les secondes questions, relatives aux affaires de France, donnèrent lieu aux déclarations suivantes du conseil : le pape n'a à se plain-

dre d'aucune violation essentielle du concordat de 1801 ; il n'a pas à se plaindre des articles organiques qui traduisent simplement les maximes de l'Église gallicane, sauf peut-être des art. 1, 26 et 36. D'autre part, il ne saurait refuser arbitrairement l'institution canonique aux évêques de l'empire français : le concordat est un contrat synallagmatique qui l'oblige aussi bien que le chef de l'État. Des trois raisons qu'il a invoquées pour justifier son refus, deux ne comptent pas : les innovations religieuses en France depuis le concordat ont été pour le bien de l'Église ; l'annexion des États romains est une considération d'ordre temporel. Quant à la troisième, l'absence des cardinaux, le conseil n'ose la rejeter et en appelle à la sagesse de l'empereur qui en sentira « la force et la justesse ». Enfin, si le pape s'obstinait dans son refus, le gouvernement pourrait en droit regarder le concordat comme annulé ; mais il ferait mieux de le garder. Dans ce cas, un concile national pourrait, vu l'impossibilité d'un concile œcuménique et le péril de l'Église de France, déclarer que « l'institution donnée *conciliairement* par le métropolitain à l'égard de ses suffragants ou par le plus ancien d'entre eux à l'égard du métropolitain tiendra lieu des bulles pontificales, jusqu'à ce que le pape ou ses successeurs eussent consenti à l'exécution du concordat ». Les troisièmes questions concernaient les affaires d'Allemagne et d'Italie, ainsi que la bulle du 10 juin 1809. Le conseil se dispersa en janvier 1810.

4^o *L'opposition du pape aux mesures prises par Napoléon : les brefs de Savone.* — Ces solutions ne pouvaient convenir à l'empereur. En même temps donc qu'il faisait prononcer son divorce et contractait son second mariage, il promulguait les deux sénatus-consultes des 17 et 25 février, celui du 17 transformant en loi d'État le décret du 17 mai 1809 et réglant la situation dans l'empire du pape ayant des palais à Paris, à Rome et où il lui plairait, et prêtant serment « de ne jamais rien faire contre les quatre propositions de l'Église gallicane » ; l'autre proclamant loi générale de l'empire ces quatre propositions. Puis, il envoyait auprès du pape toujours isolé les cardinaux Caselli et Spina pour l'amener à accepter ces deux actes et à procéder à l'institution des évêques. Ce fut peine perdue. A bout de ressources, Napoléon ordonna aux évêques nommés de prendre en mains l'administration de leurs diocèses. Devant leur répugnance, il imagina, sur le conseil de Maury, de leur faire conférer les pouvoirs de vicaires capitulaires par les chapitres auxquels un décret du 28 février venait de rendre l'administration des diocèses vacants. Cela était contraire à la discipline de l'Église, mais Louis XIV avait usé aussi de cet expédient pendant les débats de la régle de 1681 à 1693, sans que les papes aient condamné la chose formellement. Pie VII enleva encore cette dernière ressource par « les brefs de Savone ». Le 10 juin 1808, était mort l'archevêque de Paris de Belloy. Le 31 janvier 1809, Napoléon lui donnait comme successeur le cardinal Fesch qui, sans refuser formellement, prétendit garder son siège de Lyon et ne vouloir faire acte d'administrateur à Paris qu'avec l'autorisation du pape. En 1810, Napoléon le remplaçait par Maury, qui avertissait le pape et lui annonçait en même temps que le chapitre l'avait élu administrateur capitulaire. Le 5 novembre, Pie VII protestait dans un bref contre « l'usage aussi nouveau que dangereux que l'on voulait introduire dans l'Église et qui ouvrirait une large voie au schisme et aux élections invalides », et il sommait Maury de quitter sur-le-champ l'administration du diocèse de Paris. Au même moment, Napoléon nommait archevêque de Florence l'évêque de Nancy d'Osmond. Consulté par le chapitre de Florence sur la question de savoir si l'évêque nommé pouvait être valablement élu administrateur capitulaire, Pie VII répondit par une négation formelle dans un bref du 4 décembre. Enfin un troisième

bref daté du 18 décembre, adressé à l'abbé d'Astros, vicaire capitulaire de Paris, et enlevant à Maury tout pouvoir et toute juridiction, fut intercepté par la police, mais les deux premiers étaient connus du public et Napoléon se mit en quête d'une autre solution ; celle-là, il la voulait définitive.

5^e *Le conseil ecclésiastique de 1811.* — L'empereur rappela alors sous la présidence de Fesch les mêmes prélats qu'en 1809 ainsi que M. Émery et il leur adjoignit les cardinaux Caselli et Maury avec l'archevêque nommé de Malines, de Pradt. Ce « conseil ecclésiastique de 1811 » tint sa première séance le 9 février et sa dernière le 4 avril. Deux questions lui furent posées par le ministre des cultes : 1^o Toute communication étant interrompue quant à présent entre le pape et les sujets de l'empereur, à qui faut-il s'adresser pour obtenir les dispenses qu'accordait le saint-siège ? 2^o L'empereur ayant résolu de ne plus faire dépendre l'existence de l'épiscopat de l'institution canonique, quel est le moyen légitime de donner aux évêques cette institution en dehors du pape ? Fesch et Émery soutenaient les prérogatives du pape, mais la majorité répondit à la première question que l'on devait s'adresser aux évêques ; à la seconde, après une sorte de blâme au pape à propos des brefs de Savone, que la solution était une révision de l'art. 4 du concordat. Il y a, disaient les prélats raisonnant d'après le concordat de 1516 plutôt que d'après la convention du 15 juillet 1801, une inégalité entre la condition de l'empereur obligé de nommer les évêques dans un délai donné, sous peine de perdre son droit de nomination, et la condition du pape pouvant refuser indéfiniment l'institution. Il faut établir que le pape donnera l'institution dans un délai fixé, à moins de motifs canoniques, faute de quoi le droit d'instituer serait dévolu de plein droit au concile de la province. Si le pape se refusait à cette très légitime révision de l'art. 4, il notifierait au monde l'entière abolition du concordat, et alors il faudrait recourir à un autre moyen, revenir, par exemple, au régime de la Pragmatique. Un concile national seul pourrait d'ailleurs décider sur une question aussi grave. Avant tout, cependant, demandaient les évêques, que l'empereur autorise une démarche auprès du pape.

Alors s'ouvrirent les *négociations de Savone*. Au nom de leurs collègues, non pas au nom de l'empereur, de Barral, Mannay et Duvoisin, à qui s'adjoignit l'évêque de Faenza, patriarche nommé de Venise, Buonsignori, arrivés à Savone le 9 mai, immédiatement suppliaient le pape, pour éviter à l'Église de terribles malheurs d'accepter : 1^o la révision indiquée de l'art. 4 du concordat ; 2^o la situation qui lui était faite par le sénatus-consulte du 17 février 1810 avec toutes ses exigences. Le pape, quoique affaibli par sa longue réclusion et toujours isolé, refusa net de discuter la seconde proposition. Sur la première il accepta de discuter cette proposition que l'on fixa par écrit le 19 mai : en cas de refus persistant du saint-siège, l'institution pourra être donnée par les métropolitains au bout de six mois. Une fois munis de ce papier, les négociateurs se hâtèrent de quitter Savone, comme si tout était fini, comme s'il s'agissait d'un texte accepté et non d'un simple projet ! Pour plus de sûreté, cependant, dès le 20, le pape protestait auprès du préfet de Montenotte, Chabrol, qu'il n'avait pas signé la note et que rien n'était fait. Alors Napoléon réunit le concile demandé par le conseil de 1811 et que le 16 mai il avait convoqué pour le 9 juin, afin d'intimider le pape pendant les négociations de Savone.

6^e *Le concile de 1811.* — Il se réunit le 17 juin. 149 évêques, c'est-à-dire tous ceux de l'empire français et 44 italiens seulement, sur plus de 150 avaient été convoqués : on n'avait pas convoqué ceux que l'on savait dévoués au pape ; 95 étaient présents, 53 de l'empire français et 42 italiens. Ce n'était là ni un con-

cile œcuménique ni un concile national. Napoléon n'attendait pas moins de grands résultats de cette réunion : il opposerait le concile, l'Église groupée autour de lui, au pape isolé ; le pape effrayé céderait sur la question de l'art. 4 du concordat et sur la question du sénatus-consulte du 17 février 1810. Mais il eut beaucoup de peine à mettre le concile dans sa main. Il avait compté l'entraîner par l'intermédiaire d'hommes intelligents et dévoués comme Duvoisin et sur les ministres des cultes de France et d'Italie, Bigot de Préameneu et Marescalchi, qu'il donna comme assesseurs au président Fesch ; mais les évêques de Troyes, de Gand et de Tournai, de Boulogne, de Broglie et Hirn, entraînèrent dans un sens favorable aux prérogatives pontificales la commission préparatoire dite du message. Ce fut pour Napoléon un échec complet. A cette question : « Le concile est-il compétent pour prononcer sur l'institution canonique sans l'intervention du pape, le concordat étant aboli ? » la commission répondit non par 8 voix contre 3. Et sur cette instance : « Mais en cas d'extrême nécessité, dans le cas par exemple où le pape persisterait dans ses refus arbitraires, le concile ne pourrait-il donner une institution provisoire ? » la commission répondit par 8 voix contre 4 : « Nous ne pouvons rien sans le pape. » Alors Napoléon fit mensongèrement affirmer, en s'appuyant sur la note du 19 mai, que le pape consentait à la révision de l'art. 4. Toujours entraînée par de Broglie, la commission refusa d'accepter la chose sans enquête, demanda qu'une députation préalable se rendit auprès du pape et rapportât la preuve, signée par lui, de son consentement. Furieux, Napoléon déclarait dès le lendemain le concile dissous, 11 juillet, et dans la nuit faisait enfermer à Vincennes de Broglie, de Boulogne et Hirn.

Nullement résigné à sa défaite, il avait demandé à une commission civile, présidée par le grand-juge Régnier, le projet d'un décret ramenant les formes de nomination et d'institution de la Pragmatique, lorsque, sur un conseil de Maury, il ourdit l'*intrigue de Savone*. L'assentiment qu'il n'avait pu obtenir en concile, il l'obtint individuellement des évêques pris de peur ou d'ambition ; puis rappelant le concile, 5 août, il obtint le vote public du décret que chacun avait approuvé en particulier. Ce décret du 5 août comprenait 5 articles :

Art. 1^{er}. Conformément à l'esprit des saints canons, les archevêchés et les évêchés ne pourront rester vacants plus d'un an pour tout délai ; dans cet espace de temps, la nomination, l'institution et la consécration devront avoir lieu.

Art. 2. L'empereur sera supplié de continuer à nommer aux sièges vacants conformément aux concordats, et les évêques nommés par l'empereur s'adresseront à notre Saint-Père le pape pour l'institution canonique.

Art. 3. Dans les six mois qui suivront... le pape donnera l'institution canonique conformément aux saints canons.

Art. 4. Les six mois expirés sans que le pape ait accordé l'institution, le métropolitain ou, à son défaut, le plus ancien évêque de la province ecclésiastique, procédera à l'institution de l'évêque nommé. S'il s'agit d'instituer le métropolitain, le plus ancien évêque confèrera l'institution.

Art. 5. Le présent décret sera soumis à l'approbation de notre Saint-Père le pape et, à cet effet, Sa Majesté sera suppliée de permettre qu'une députation de six évêques se rende auprès de Sa Sainteté pour la prier de confirmer ce décret qui seul peut mettre un terme aux maux des Églises de France et d'Italie.

A ce décret fut mis en séance plénière comme préambule cet article : « Le concile national est compétent pour statuer sur l'institution canonique des évêques en cas de nécessité absolue ; et si le pape refuse de sanctionner le décret suivant, ce sera le cas de nécessité. »

Ainsi l'Église entière allait paraître au pape comme approuvant les vues de Napoléon. Deux députations se rencontrèrent auprès du Saint-Père pour solliciter son approbation : l'une dépêchée par le concile et comprenant 6 Français et 3 Italiens : elle était conduite par les

archevêques de Tours, de Malines et de Venise ; l'autre faite des cardinaux Ruffo, Duganini, Roverella, de Bayanne et de l'archevêque d'Édesse Bertalozzi. Sous cette double pression Pie VII signait, le 20 septembre 1813, le bref *Ex quo* qui approuvait le décret du 5 août, mais avec quelques variantes. Ces variantes suffirent cependant pour que Napoléon, après avoir ordonné aux évêques de demander au pape l'institution canonique, défendit de publier le bref du 20 septembre. Le pape, en effet, avait soigneusement précisé dans le bref, là où il était question de l'Italie, qu'il ne s'agissait que du royaume d'Italie et nullement par conséquent des États pontificaux. Or Napoléon ne voulait à aucun prix de cette réserve et toutes les démarches faites pour amener le pape à une révision du bref dans ce sens furent vaines.

7^o *Le pape à Fontainebleau. Le concordat de 1813.* — Alors Napoléon eut recours à une violence suprême. De Dresde où il était, à la veille d'envahir la Russie, il ordonna de conduire Pie VII à Fontainebleau, sous prétexte de le protéger contre un enlèvement anglais. Le 20 juin 1812, le pape arrivait à Fontainebleau. Il y était au même régime qu'à Savone. Le 18 décembre, Napoléon rentrait aux Tuileries ; le 29, il écrivait au pape son désir de mettre fin à la nouvelle querelle du sacerdoce et de l'empire ; vaincu, il éprouvait le besoin de diminuer le nombre de ses ennemis et de se rattacher ses sujets catholiques. Quelques jours après, par l'intermédiaire de Duvoisin, il communiquait à Pie VII le projet d'un nouveau concordat aux prétentions tellement exagérées que le pape rejetait le tout à la première inspection. Mais le 18 janvier, il avait avec le pape une entrevue d'où sortirent de nouvelles négociations et finalement le *concordat de Fontainebleau* du 25 janvier 1813. Il comprenait 11 articles, dont voici les principaux :

Art. 1^{er}. Sa Sainteté exercera le pontificat en France et dans le royaume d'Italie de la même manière et avec les mêmes formes que ses prédécesseurs.

Art. 2. Les ambassadeurs... près le Saint-Père et les ambassadeurs que le pape pourrait avoir près des puissances étrangères jouiront des immunités et privilèges dont jouissent les membres du corps diplomatique.

Art. 3. Les domaines du Saint-Père non aliénés seront exempts de toute espèce d'impôts... ceux qui sont aliénés seront remplacés jusqu'à concurrence de 2 millions de revenus.

Art. 4. Dans les six mois..., le pape donnera l'institution canonique conformément aux concordats... Les six mois expirés sans que le pape ait accordé l'institution, le métropolitain, et à son défaut le plus ancien évêque de la province, procédera à l'institution de l'évêque nommé.

Art. 5. Le pape nommera soit en France, soit dans le royaume d'Italie à dix évêchés.

Art. 6. Les six évêchés suburbicaires sont rétablis : ils seront à la nomination du pape...

Art. 9. La Propagande, la Pénitencerie, les archives seront établies dans le lieu de séjour du Saint-Père.

On le voit, cette convention ne donnait de solution précise ni à la question de la résidence du pape, ni à la question de l'institution canonique. Elle n'était point non plus définitive : « les articles suivants, disait le préambule, serviront de base à un arrangement définitif. » D'autre part, Pie VII s'était réservé auprès de l'empereur le droit de consulter ses cardinaux. A peine eut-il revu ses fidèles conseillers, di Pietro, Consalvi, Pacca, Gabrielli, sortis de prison, qu'il manifesta sa volonté de ne plus tenir compte des demi-engagements du 25 janvier. Napoléon s'en aperçut, et croyant empêcher tout retour en arrière, il soumit au Sénat et promulgua comme loi d'État le concordat de Fontainebleau, en un même jour 13 février. Mais le 24 mars, il recevait une lettre de rétractation de Pie VII, qui du reste protestait hautement devant les cardinaux qu'il recevait. Napoléon répondait le 25 mars par un décret rendant

obligatoire la loi du 13 février et, dans les jours suivants, par des arrestations arbitraires dans l'entourage du pape. Sur ces entrefaites, la sixième coalition se formait. Vaincu à Leipzig, se sentant menacé, il offrit au pape de négocier avec lui, sur cette base : la restitution des États romains. Mais le pape refusa, fort de ses droits. Devant l'invasion, Napoléon ne relâcha pas encore son prisonnier : il le fit reconduire de Fontainebleau à Savone. Ce ne fut que le 10 mars 1814 qu'il envoya au préfet de Montenotte l'ordre de le laisser partir en toute liberté. Pie VII rentrait à Bologne le 31 mars, le jour où les alliés entraient dans Paris.

8^o *Le concordat de 1817.* — Les Bourbons trouvèrent donc l'Église de France dans un véritable désordre et, somme toute, peu digne de son passé : tandis que la France de 1789 relevait de plus de 140 évêchés, cette même France, restaurée par le traité du 30 mai 1814, n'en comprenait plus que 50 et 16 étaient sans titulaires. D'ailleurs Louis XVIII, qui avait protesté contre les négociations de 1800-1801, ne reconnaissait qu'un concordat, celui de 1516, et il devait vouloir y revenir autant que le lui permettaient l'état des esprits et la Charte proclamant, il est vrai, le catholicisme religion d'État, mais garantissant, par exemple, les biens nationaux à leurs acquéreurs. Une dizaine d'évêques réfractaires, hostiles au concordat de 1801, groupés autour du très influent Talleyrand-Périgord, le poussaient dans cette voie ; ce qui tenait à cœur à ces hommes du passé, c'était la restauration des évêchés de 1789 et de leurs anciens titulaires. Aussi bientôt une commission ecclésiastique comprenant Talleyrand-Périgord, de Bausset et de Latil, étudiait la question, et le ministre des affaires étrangères Talleyrand transmettait à l'ambassadeur français à Rome, Le Cortois de Pressigny, ancien évêque de Saint-Malo, des propositions à faire au pape. Il devait proposer, pour ne pas blesser le pape en lui demandant de se condamner lui-même sur un acte aussi important que le concordat de 1801, la révision de tous les actes négociés depuis 1797 entre Rome et la France, sous le prétexte que Rome ne les avait pas signés librement. Touchant le concordat, il demanderait la démission et au besoin la déposition en masse de l'épiscopat concordataire, le rétablissement des évêchés de 1789, avec cependant la possibilité pour le roi d'en restreindre le nombre : les anciens titulaires remonteraient sur leurs sièges ; la nomination et l'institution des nouveaux se feraient suivant les formes de 1516. Ces propositions ne plurent pas à Rome. Consalvi, redevenu secrétaire d'État, répondit qu'il était de la dignité du pape de ne pas revenir sur l'acte de 1801 et de la dignité de l'épiscopat de ne point sembler à la merci du pape. Consalvi, qu'assistait une commission de trois membres : di Pietro, Fontana et Sala, opposa une série de contre-propositions : 1^o les évêchés de 1801 seraient maintenus avec leurs titulaires ; d'autres seraient ajoutés, dans la mesure nécessaire ; 2^o le gouvernement reconstituerait au clergé une dotation en biens-fonds ; 3^o il assurerait la soumission des anciens évêques non démissionnaires, sans parler de la demande de restitution d'Avignon et du Comtat-Venaissin. Interrompues par les Cent-Jours, conduites à partir du 31 mai 1816 par Blacas d'Aulps remplaçant Pressigny trop cassant, les négociations aboutirent à une *convention* du 25 août 1816. En vertu de cette convention, le concordat de 1516 devait être rétabli ; quant à celui de 1801, il n'était ni désavoué, ni expressément révoqué, mais il devait cesser d'avoir son effet (art. 1 et 2). Les articles organiques faits à l'insu de Sa Sainteté et publiés sans son aveu étaient abrogés (art. 3), etc. C'est pour cette dernière concession que le pape avait consenti à abandonner le concordat de 1801. Cette convention, qui causait pleine satisfaction à Rome, souleva dans le gouvernement bien des objections : Louis XVIII la ratifia, mais avec cette réserve « le tout conditionnel-

lement aux libertés de l'Église gallicane », que lui avaient dictée Richelieu et surtout Decazes. Les négociations, toujours ignorées du public, reprirent donc. D'elles sortit enfin le *concordat du 11 juin 1817*, qui parut être un accord définitif. Il comprenait 15 articles. Les art. 1 et 2 reproduisaient les mêmes articles de la convention du 25 août. L'art. 3 maintenait l'abrogation des articles organiques, mais avec cette réserve « en ce qu'ils ont de contraire à la doctrine et aux lois de l'Église » ; ils étaient tous dans ce cas aux yeux de Rome. Les art. 4-7 et 9 traitent des circonscriptions épiscopales et de leurs titulaires. Les évêchés de 1801 sont maintenus ainsi que leurs titulaires, sauf, relativement à ceux-ci, « quelques exceptions particulières fondées sur des causes graves et légitimes. » Des sièges supprimés en 1801 seront rétablis ceux que jugeront nécessaires le pape et le roi, et le pape publiera le plus tôt possible la bulle de circonscription. L'art. 8 assure une dotation en biens-fonds et en rentes sur l'État « aussitôt que les circonstances le permettront » aux évêchés, chapitres, cures et séminaires. Les art. 12 et 13 traitent des anciennes abbayes dont le rétablissement du concordat de 1516 n'entraîne pas la restauration ; celles qui seront fondées à l'avenir seront soumises aux règlements prescrits en 1516. L'art. 10 est une promesse générale du roi d'employer « tous les moyens qui seront en son pouvoir pour faire cesser le plus tôt possible les obstacles qui s'opposent au bien de la religion et à l'exécution des lois de l'Église ». Les art. 13 et 14 donnent un mois pour l'échange des ratifications, après quoi le pape publierait une bulle de confirmation et une bulle pour la circonscription des diocèses. Dans l'intervalle d'autres demandes du pape avaient reçu satisfaction : ainsi, des réfractaires de 1801, six s'étaient encore soumis ; quatre autres plus entêtés avaient dû repartir pour l'exil. L'exécution du nouveau concordat fut poussée rapidement : les ratifications sont échangées ; le 19 juillet, le pape publie la bulle de confirmation *Ubi primum* ; le 27, il signe la bulle de circonscription *Commissa divinitus* : le nombre des archevêchés est porté à 18 ; Sens, Rennes, Albi, Auch, Narbonne, Arles, Vienne, supprimés en 1802, sont rétablis comme archevêchés ; Cambrai et Avignon, rétablis, mais comme évêchés en 1802, redevenaient archevêchés ; le nombre des évêchés est porté à 74 ; auparavant, par une lettre du 12 juin, le pape avait demandé leur adhésion aux évêques et chapitres intéressés ; enfin, dès août 1817, il donnait l'institution canonique à 34 prélats présentés par le roi. Mais en France une question se posait : comment le concordat deviendrait-il obligatoire ? Parmi les ministres, Richelieu pensait qu'il suffirait d'une ordonnance royale ; Pasquier, Decazes et Lainé affirmaient qu'il fallait une loi. Le roi finit par se ranger à cet avis. Or, à ce moment, l'opposition libérale et gallicane apprenait les arrangements du 11 juin et menait contre eux une bruyante campagne de presse avec les *Observations d'un ancien canoniste* (Tabaraud) *sur la convention conclue à Rome le 11 juin 1817*, in-8°, Paris, 1817 ; *Les quatre concordats*, de de Pradt ; *L'essai historique sur les libertés de l'Église gallicane*, in-8°, Paris, 1818, de Grégoire ; *Le concordat de 1517 entre François I^{er} et Léon X et de 1817 entre S. M. Louis XVIII et S. S. Pie VII*, in-8°, Paris, 1817, de Hurteau l'aîné, etc. Puis la majorité modérée ou doctrinaire de la Chambre des députés n'eût jamais accepté tel ce concordat « ultra-montain » ; le garde des sceaux Pasquier encadra donc l'acte du 11 juin dans un projet de loi, rééditant les articles organiques ou à peu près. Le projet fut déposé à la Chambre le 22 novembre. Mais il souleva de si violentes oppositions de la part des doctrinaires qui le jugeaient insuffisant, de la part des ultras comme Marcellus, qui en écrivit au pape, qui le jugeaient attentatoires aux droits de l'Église, de la part du pape qui encouragea Marcellus, dans une lettre du 23 février 1818, à

combattre ce projet de toutes ses forces, qu'à la fin de mars 1818 le ministère le retira. Alors s'engagea avec la cour de Rome une négociation irritante, où fut mêlé l'épiscopat tout entier et qui ne prit fin qu'en août 1818, quand dans une lettre à l'épiscopat et dans une allocution consistoriale le pape eût fait connaître que le concordat de 1817 était non pas supprimé, mais suspendu, et qu'en attendant il maintenait *proprio motu* le concordat antérieur : les évêques actuellement en fonctions étaient autorisés à conserver l'administration des territoires, confiés à leurs soins en vertu de la bulle de 1801. Enfin, par une loi de mai 1821, le gouvernement fut autorisé à négocier avec Rome l'établissement de 30 nouveaux sièges. Le 10 octobre 1822, le pape lançait la nouvelle bulle de circonscription, *Paternæ caritatis*, publiée en France en vertu d'une ordonnance royale du 31 octobre. Ainsi prirent fin les négociations entreprises par la Restauration. Ni le gouvernement de juillet, ni la république de 1848, ni le second empire ne touchèrent au concordat. Vers 1830, cependant, le concordat fut attaqué par Lamennais et ses disciples comme funeste à l'Église : dans l'état présent des choses, leur semblait-il, l'Église n'a besoin que de la liberté. Leur doctrine fut condamnée par l'encyclique *Mirari vos*, 15 août 1832. D'autre part, de 1833 à 1875, aux droits que lui reconnaissait le concordat, l'Église vit s'ajouter le droit d'enseigner : en 1833, en 1850, en 1875, les catholiques obtinrent en effet la proclamation de la liberté de l'enseignement, à ses trois degrés.

9° *La fin de la loi du 18 germinal an X*. — Vers 1869, le parti républicain mit à son programme « la séparation des Églises et de l'État », sous le prétexte de sauvegarder l'indépendance de la société civile. Maître du pouvoir en 1879, il commença, comme avait fait Louis XIV lorsqu'il préparait la révocation de l'édit de Nantes, par exiger « la stricte application du concordat » ou plus exactement de la loi du 18 germinal, et, derrière cette formule, par restreindre les légères améliorations obtenues par l'Église de France depuis 1802 et spécialement son droit d'enseigner. Puis il est arrivé à faire voter la loi du 9 décembre 1905, qui a aboli la loi du 18 germinal, c'est-à-dire les articles organiques qu'il était loisible à tout gouvernement d'abolir de lui-même et le concordat qui ne pouvait être régulièrement aboli que de l'aveu du pape, pour les remplacer par un soi-disant régime de séparation. La France est ainsi revenue au régime religieux de l'an IV.

Boulay de la Meurthe, *Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports avec le saint-siège, 1800-1801*, 6 in-8°, Paris, 1891-1905 ; Consalvi, *Mémoires*, édit. Crétineau-Joly, 2 in-8°, Paris, 1864 ; nouvelle édition, augmentée d'un fascicule inédit sur le concile de 1814, par P. Drochon, Paris, 1896 ; Pacca, *Mémoires historiques sur Sa Sainteté Pie VII avant et pendant sa captivité*, trad. Jamet, 2 in-8°, Paris, 1832 ; Napoléon, *Correspondance*, 31 in-8°, Paris, 1869 ; de Barral, *Fragments relatifs à l'histoire ecclésiastique des premières années du XIX^e siècle*, Paris, 1814 ; Maury, *Correspondance diplomatique et mémoires inédits*, 2 in-8°, Paris, 1891 ; Jauffret, *Mémoires historiques sur les affaires ecclésiastiques de France pendant les premières années du XIX^e siècle*, 3 in-8°, Paris, 1823-1824 ; de Pradt, *Les quatre concordats*, 2 in-8°, Paris, 1818 ; Portalis, *Discours, rapports et travaux inédits sur le concordat de 1801*, Paris, 1845 ; Talleyrand, *Mémoires*, Paris, 1890-1892 ; Crétineau-Joly, *Bonaparte et le concordat de 1801*, in-8°, Paris, 1869 ; d'Haussonville, *L'Église romaine et le premier Empire, 1810-1814*, 5 in-8°, Paris, 1868-1870 ; Theiner, *Les deux concordats*, 2 in-8°, Bar-le-Duc, 1875 ; Léon Séché, *Les origines du concordat* (hostile à Pie VII), 2 in-8°, Paris, 1894 ; de Broglie, *Le concordat*, 1893 ; cardinal Mathieu, *Le concordat de 1801*, in-8°, Paris, 1903 ; E. Sevestre, *Le concordat de 1801, L'histoire, le texte, la destinée*, in-8°, Angers, 1904 ; 2^e édit., Paris, 1905 ; E. Riniéri, *La diplomatie pontificale au XIX^e siècle, Le concordat entre Pie VII et le premier consul, 1800-1802*, trad. de l'abbé J.-B. Verdier, in-8°, Albi, 1903 ; L. Crouzil, *Le concordat de 1801. Étude historique et juridique*, in-12, Paris, 1904 ; card. F. Cavagnis, *De concordato Napoleonico pro Gal-*

lia. De articulis organicis, in-12, Rome, 1906; A. Baudrillart, *Quatre cents ans de concordat*, in-12, Paris, 1905; Méric, *Histoire de M. Émery et de l'Église de France pendant la Révolution et l'Empire*, 5^e édit., 2 in-8^e, 1895; Artaud, *Histoire de Pie VII*, 2^e édit., 2 in-8^e, Paris, 1837; Henke, *Pius VII*, Stuttgart, 1862; Giucci, *Storia di Pio VII*, Rome, 1857, 1864; Cenni, *Vie du cardinal Consalvi*, Venise, 1824; Ranke, *Kardinal Consalvi und seine Staatsverwaltung*, Leipzig, 1872; Ricard, *Le cardinal Fesch*, Paris, 1893; Id., *Le concile national de 1811*, 1894; Id., *L'abbé Maury*, 1888; vicomte de Meaux, *Pie VII et Napoléon*, dans la *Revue des questions historiques*, 1867; Melchers, *Le concile national de Paris en 1811*, Munster, 1814; J.-E. Driault, *Napoléon en Italie (1800-1812)*, in-8^e, Paris, 1906; Grégoire, *Essai historique sur les libertés de l'Église gallicane*, in-8^e, Paris, 1818; Dupin aîné, *Les libertés de l'Église gallicane*, in-12, Paris, 1824; de Champeaux, *Le droit civil ecclésiastique français ancien et moderne*, 2 in-8^e, Paris, s. d. (1848); Hébrard, *Les articles organiques devant l'histoire, le droit et la discipline de l'Église*, in-8^e, Paris, 1870; Joly, *Étude historique et juridique sur le concordat de 1801*, in-8^e, Paris, 1881; Defero, *Le concordat de 1801 et les articles organiques*, in-8^e, Paris, 1878; abbé Gaze, *Le droit concordataire*, in-8^e, Paris, 1892; H. Welschinger, *Le pape et l'empereur*, in-8^e, Paris, 1905; Ph. Sagnac, *Le concordat de 1817*, dans la *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, décembre 1905, janvier, mars 1906; Artaud, *Histoire de Pie VIII*, in-8^e, Paris, 1844; Wagner, *Grégoire XVI*, Salzbourg, 1846; Sylvani, *Grégoire XVI*, Paris, 1840; A. Leroy-Beaulieu, *Les catholiques libéraux*, in-12, Paris, 1895; Ricard, *L'école menaisienne*, 4 in-12, Paris, 1884; Roussel, *Lamennais*, 2 in-12, Rennes, 1892; Debidour, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France de 1789 à 1870*, in-8^e, Paris, 1898; Id., *L'Église catholique et l'État sous la troisième république (1870-1906)*, t. I, 1870-1889, in-8^e, Paris, 1906 (hostiles à l'Église); E. Ollivier, *Manuel de droit ecclésiastique*, in-12, Paris, 1886; Id., *L'Église et l'État au concile du Vatican*, 2 in-8^e, 1879; Id., *Le concordat et la séparation de l'Église et de l'État*, 1885; Lagrange, *Vie de M^r Dupanloup*, 3 in-12, Paris, 1883; Marocco, *Pie IX*, 5 in-8^e, Turin, 1861-1864; Stæpischneeg, *Papst Pius IX und seine Zeit*, 2 in-8^e, 1879; Pougéols, *Histoire de Pie IX*, 6 in-8^e, Paris, 1877-1886; O' Reilly, *Vie de Léon XIII*, 1887; M^r de T'Serclaes, *Vie de Léon XIII*, 2 in-8^e, Paris, Lille, 1894. Voir les *Histoires générales de l'Église*, Rohrbacher, Funk, Kurtz; celles de l'*Église catholique en France*, Jager; de la *France sous le consulat et l'Empire*, Thiers, Lanfrey; sous la *Restauration*, Dareste, Vaulabelle, Vieil-Castel; sous la *monarchie de juillet*, Thureau-Dangin; sous la *seconde république* et le *second empire*, Pierre de la Gorce; sous la *troisième république*, Zevort, Hanotaux, et les *Histoires des institutions civiles et administratives de la France depuis Napoléon*.

C. CONSTANTIN.

CONCORÉZIENS, hérétiques cathares d'Occident. Parmi les cathares d'Occident, comme parmi ceux d'Orient, les uns admirent le dualisme absolu, les autres le dualisme mitigé. En Occident, ces derniers se divisèrent en deux groupes: les bagnolais et les concoréziens, *Concorrezenses*, *Concorrozenses*, *Concorrenses*, *Concorricii*, hi de *Concorezio*, de *Concorezio*, de *Concorezo*, *Carracenses*, *Garratenses* (cf. cependant, pour cette dernière appellation, J. H. Sbaralea, *Bullarium franciscanum*, Rome, 1759, t. I, p. 734-735, note), ainsi appelés, semble-t-il, du nom de Concorrezio, dans la Lombardie. Voir t. II, col. 1993-1994. Dans sa *Summa de catharis*, écrite vers 1258, l'inquisiteur dominicain Rainier Sacconi, ancien cathare, dit, cf. Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. V, col. 1767, que les concoréziens de son temps étaient répandus dans presque toute la Lombardie, et qu'ils étaient environ quinze cents de l'un et l'autre sexe. Il évalue à moins de quatre mille, col. 1768, le nombre des cathares du monde entier, ce qu'il faut entendre des *parfaits*, non des *croyants* beaucoup plus nombreux. Voici les doctrines qu'il leur attribue, col. 1773-1774: Dieu a créé de rien les anges et les quatre éléments; le démon, avec la permission de Dieu, a formé ce monde; il a formé le corps du premier homme et y a inséré un ange pécheur; de cet ange pécheur, par voie de traducianisme, procèdent toutes les âmes; l'Ancien Testament, œuvre du diable, est rejeté, exception faite pour

les parties citées par le Christ et les apôtres; Moïse est condamné, et beaucoup ont des doutes sur le salut des patriarches et des prophètes; Jean-Baptiste, autrefois condamné par tous, est maintenant estimé de beaucoup de concoréziens; le Christ n'a pas pris une âme humaine, mais presque tous croient qu'il a reçu un corps véritable de la Vierge Marie; ce corps n'a pas été glorifié et ne le sera point, mais le Christ, au jour de son ascension, l'a déposé dans le ciel aérien, en attendant de le reprendre au jour du jugement, après quoi il sera dissous comme un cadavre. Les âmes de la Vierge et des saints ne seront pas dans la gloire avant le jugement, elles sont dans le ciel aérien avec le corps du Christ. Rainier avait entendu dire jadis à Nazaïre, leur évêque, lequel tenait cette théorie, à ce qu'il déclarait, de l'évêque de Bulgarie, voir BOGOMILES, t. II, col. 928, que la Vierge Marie fut un ange, et que le Christ ne prit pas une âme humaine, mais une âme angélique et un corps céleste; cette dernière opinion était adoptée par les bagnolais, et la principale différence entre les bagnolais et les concoréziens consistait en ce que, s'écartant du traducianisme, les bagnolais affirmaient que les âmes ont été créées par Dieu et ont péché avant la création du monde. Le pseudo-Rainier ou anonyme de Passau ne fait que reproduire ces renseignements. Salve Burce de Plaisance, qui écrivit, vers 1235, son traité *Supra stella*, n'a pas la même autorité que Rainier Sacconi; il s'accorde, du reste, avec lui dans les grandes lignes. Sur la création et le péché originel il est plus complet. D'après lui, les concoréziens disent que Dieu créa les anges et les éléments; Lucifer pécha dans le ciel et séduisit des anges; avec deux de ces anges, il forma le monde et le corps d'Adam, dans lequel il inséra par force un ange moins parfait; d'Adam il tira Ève; le fruit défendu par Lucifer était le commerce charnel de l'homme avec la femme; Ève eut commerce avec le serpent, puis avec Adam, et toute la race humaine descend d'Adam quant au corps, et, quant à l'âme, de l'ange que Lucifer mit dans le corps d'Adam. Cf. I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. II, p. 60. Notons que Salve Burce n'expose pas l'opinion que Rainier présente comme très répandue, et d'après laquelle le Christ aurait eu un corps véritable, mais, p. 66-67, celle que Rainier met sur le compte de l'évêque Nazaïre et d'après laquelle le Christ aurait eu une chair spirituelle et Marie aurait été un ange: *angelus Gabriel fecit communicationem Mariæ, tunc iste angelus Gabriel junxit se cum illo angelo, qui vocabatur Maria, spiritualiter et genuerunt filium Dei secundum carnem*. On retrouve, mais beaucoup plus complète encore, cette explication de la création et de la chute dans un apocryphe intitulé: *Joannis et apostoli et evangelistæ interrogatio in cæna sancta regni cælorum de ordinatione mundi et de principe et de Adam*. Cf. Döllinger, *op. cit.*, p. 85. Un manuscrit de cet apocryphe se termine par cette note: *Hoc est secretum hæreticorum de Concorezio portatum de Bulgaria Nazario suo episcopo plenum erroribus*. Cf. C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, 1849, t. II, p. 275. Sur la sépulture de cet évêque Nazaïre, qui paraît avoir joué un rôle important dans l'histoire de la secte, cf. la vie de saint Pierre de Vérone, dans *Acta sanctorum*, 3^e édit., Paris, 1866, t. III aprilis, p. 703, 705. Voir un autre exposé analogue dans deux textes sans date publiés par Döllinger, *op. cit.*, t. II, p. 320, 612-613, et, plus brièvement, dans la table de concordance des opinions des divers groupes cathares, insérée, au xv^e siècle, par Peregrinus Priscianus, dans une chronique de Ferrare, mais remontant environ au milieu du xiii^e siècle. C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1845, t. I, p. 530. Le fond du système apparaît donc uniforme dans les documents divers. Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 73, a pensé que les

concoréziens croyaient au libre arbitre; d'après P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle*, Paris, 1902, p. 96, cette croyance au libre arbitre est « formellement niée » dans deux textes publiés par Döllinger, *op. cit.*, t. II, p. 326, 612. Cela est vrai du premier de ces textes, mais il traite des cathares en général, non des concoréziens en particulier; l'autre concerne les dualistes mitigés et prête à certains d'entre eux cette croyance que, parmi les anges, les uns péchèrent par contrainte, les autres librement.

I. SOURCES. — Salve Burce, *Liber qui Supra stella dicitur*, dans I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. II, p. 52-84; Rainier Sacconi, *Summa de catharis et leonistis seu pauperibus de Lugduno*, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. V, col. 1761, 1767-1768, 1773-1774; Pseudo-Rainier ou anonyme de Passau, *Liber contra waldenses hæreticos* (titre faux), dans M. de la Bigne, *Biblioth. Patrum*, 4^e édit., t. IV b, col. 755, 759, 763. L'apocryphe intitulé : *Joannis et apostolorum et evangelistarum interrogatio in cena sancta regni colorum de ordinatione mundi et de principe et de Adam*, a été publié par J. Benoist, *Histoire des albigeois et des vaudois*, Paris, 1691, t. I, p. 283, 296; J. C. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Leipzig, 1832, t. I, p. 884 sq.; C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1847, t. II, p. 815-820; Döllinger, *op. cit.*, t. II, p. 92-97. Voir trois textes non datés dans Döllinger, *op. cit.*, t. II, p. 320, 326-327, 612. La table de concordance des opinions des diverses sectes cathares, conservée par Peregrinus Priscianus, a été publiée par L. A. Muratori, *Antiquitates italicæ mediæ ævi*, Milan, 1741, t. V, col. 93-96; Richini dans ses notes de l'*Adversus catharos et waldenses* de Moneta de Crémone, Rome, 1743, p. XXI-XXIII; C. U. Hahn, *op. cit.*, 1845, t. I, p. 528-532.

II. TRAVAUX. — Il n'y a pas un bon travail d'ensemble. Ce que nous avons de plus complet c'est encore C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, 1847, t. I, p. 165-166; t. II, p. 63-78, 285. Voir aussi Döllinger, *op. cit.*, t. I, p. 118, 120, 157-174; Alphandéry, *op. cit.*, p. 96.

F. VERNET.

CONCOURS DIVIN. — I. Notion et nature.

II. Existence. III. Doctrine de saint Thomas. IV. La coopération divine et le péché. V. Concours et prédétermination physique.

I. NOTION ET NATURE. — Sous le nom de concours divin général, les théologiens désignent l'aide immédiate et physique, qu'il est nécessaire que Dieu donne à toutes les forces créées, en chacune de leurs opérations et pour chacun de leurs effets, chaque fois que le terme de l'activité créée est réel. Sans cette aide, toute production, toute activité de l'agent créé, fût-elle la plus insignifiante, est impossible, même dans le cas où, de son côté et dans son ordre d'être, la cause créée se trouve pourvue de tout ce qui est requis pour qu'elle passe à l'acte et exerce son activité, en d'autres termes, même quand cette cause est *in actu primo completo et proximo*. Le concours divin général suppose, en effet, que, du côté de la créature, rien de ce qui constitue la pleine puissance à l'acte ne fait défaut. La raison en est que, dans cette question du concours divin général, il ne s'agit que de la production pleinement connaturelle de leurs effets par les causes créées. Si, par hypothèse, la créature, dans son ordre, manquait de l'un des éléments nécessaires pour qu'elle fût parfaitement capable de produire son acte, le concours général de Dieu ne saurait suffire à la réalisation de cet acte : il y faudrait une intervention particulière de la toute-puissance divine, cette action spéciale qui produit le miracle. Par conséquent, le concours divin général est le complément nécessaire, intime, qu'en vue de leur activité Dieu donne à toute force et à toute cause créée, comme l'exige l'entière dépendance de la créature par rapport à la cause première. Ce concours est donné dans l'ordre naturel aussi bien que dans l'ordre surnaturel : dans ce dernier cas, il est surnaturel; dans le premier, il est naturel.

On l'appelle concours divin général, *concursum generalis, communis*, parce qu'il s'étend à toutes les acti-

vités, à tous les effets de tous les êtres créés; concours universel, *concursum universalis*, parce que, procédant de la cause universelle de tout ce qui existe, il atteint, pénètre et soutient jusque dans leur fonds toute action, tout effet de chacune des causes secondes. Par opposition, le concours divin spécial, *concursum specialis*, est celui qui n'est donné que pour certaines opérations et dans certaines hypothèses : cas de la création des âmes et des actes surnaturels.

Une autre distinction importante dans la question de la coopération divine est celle que les théologiens établissent entre le concours *in actu primo* et le concours *in actu secundo*. Le premier est l'éternel décret de la volonté divine — l'acte immanent par lequel Dieu veut concourir avec les causes créées d'une manière conforme à leur nature, en tant que ces causes font ce qui leur est propre, *concursum oblatum, concursum hypotheticum*. Le second est la réalisation contingente de ce décret éternel de la volonté divine qui a trait à l'activité et à l'effet de la cause créée, en tant que Dieu produit, immédiatement avec les créatures, et leur activité et leurs effets, *concursum collatum, exhibitum, actualis*, etc. L'un est en soi simple, mais virtuellement multiple, *multiplex*, non seulement par rapport aux êtres variés auxquels il est offert, mais aussi par rapport à un seul et même sujet : cas de la volonté libre. L'autre, au contraire, est, à tous les points de vue, simple et individuellement déterminé. Le concours *in actu secundo* est ce qu'on appelle proprement le concours.

II. EXISTENCE. — 1^o *Certitude et adversaires*. — La doctrine de la coopération immédiate de Dieu est affirmée comme vraie par tous les théologiens et tous les philosophes chrétiens. Plusieurs la représentent comme faisant partie du dépôt de la révélation, *de fide*; le plus souvent on la considère comme une doctrine théologiquement certaine, *sententia theologice certa*. Cf. Suarez, *Metaph.*, disp. XXII, sect. I, n. 6; *De auxiliis*, l. I, c. IV; Grégoire de Valentia, t. I, disp. III, q. 1; Jean Capreolus, *In IV Sent.*, dist. XII, q. I, a. 1; Lessius, *De divinis perfectionibus*, l. X, c. III, n. 9. Les voix discordantes sont rares : Durand, l. II, dist. I, q. V; dist. XXXVII, q. 1, et quelques-uns de ses contemporains, comme Aureolus; cf. Suarez, *Metaph.*, disp. XXII, sect. I, n. 2; un théologien, qui jouit au XVII^e siècle, d'une certaine renommée, le capucin Louis de Dole. Cf. Hurter, *Nomenclator*, 2^e édit., t. I, p. 256. On pourrait ajouter un théologien du XIII^e siècle, nommé Prepositivus, auteur d'une Somme restée inédite. Cf. Jeiler, *S. Bonaventuræ principia de concursu*, Quaracchi, p. 3. On attribue quelquefois, et peut-être non sans raison, la même opinion à Pélagie : ainsi font Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. IV, c. IV; Lessius, *loc. cit.*, n. 9, 10; Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik*, l. III, n. 52; trad. franç., Paris, 1881, t. III, p. 35-36. D'autres auteurs pensent que les témoignages de saint Jérôme, d'Orose, etc., peuvent s'interpréter autrement : ainsi Suarez, *De gratia*, proleg. V, c. IV. Cf. Ernst, *Die Werke und Tugenden der Ungläubigen*, p. 230 sq.

2^o *Preuves*. — 1. *Scripturaires*. — Au livre de Job, x, 8-11, il est écrit de l'homme : *Manus tuæ [Domine] fecerunt me et plasmaverunt me...*, pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me. Cf. II Mach., VII, 22, 23; Ps. CXXXVIII, 5-10. Et l'Écriture tient le même langage à propos des êtres inanimés. Ps. CXLVI, 7. Isaïe, XXVI, 12, dit sans restriction : *Domine, dabis pacem, omnia enim opera nostra operatus es nobis*. Ces textes et beaucoup d'autres semblables deviendraient de violentes hyperboles et ne seraient vrais que dans un sens très adouci, s'ils ne voulaient dire autre chose que ceci : Dieu a créé toutes les créatures; il les conserve et, en tant que cause première de toutes les causes secondes, il est la cause médiatrice de tout ce qui existe. Au contraire, si l'on admet que Dieu coopère intimement et

immédiatement à l'action de l'agent créé, l'action et l'effet créés peuvent, au sens propre, être attribués à Dieu. Qu'il faille ici prendre au sens propre les textes scripturaires, la fréquence et le tour même de ces textes nous autorisent à l'affirmer. Écoutons, d'ailleurs, saint Paul. Act., xvii, 24-28. Il oppose à ce que Dieu a fait d'abord, en créant le monde, §. 24, et l'homme, §. 26, ce qu'il fait et produit maintenant. Et déjà cette opposition marque une différence entre les deux actions. Puis l'apôtre ajoute : *Cum ipse det* (dans l'original, αὐτὸς διδούς, on remarquera le présent) *omnibus vitam et inspirationem* (πνοήν) *et omnia*, §. 25. Et encore : *Quærere Deum, si forte attrahent eum aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus, movemur et sumus*, §. 27-28. En disant que Dieu lui-même donne aux créatures leur respiration, l'apôtre fait entendre clairement qu'il s'agit d'une action divine immédiate, et le *vivere et moveri* ne peut par opposition à *esse* que signifier l'activité propre à la vie. Or Dieu est cause immédiate de notre être : l'énumération, *vivere, moveri, esse*, nous force donc à conclure qu'il est également cause immédiate du *vivere* et du *moveri*, de notre activité vitale. Et si dans ses fonctions vitales l'être vivant, je veux dire l'être qui a en lui-même le principe de ses opérations, ne peut pas se passer du concours immédiat de Dieu, que faudra-t-il dire de l'activité des créatures inférieures ? Nous retrouvons le même enseignement dans saint Jean, I, 3 : *Omnia per ipsum (per Verbum) facta sunt et sine ipso factum est nihil* (οὐδὲ ἓν, ne unum quidem) *quod factum est*. Ces paroles affirment que le domaine de la causalité immédiate de Dieu n'a point de limites : rien n'est hors de ce domaine, οὐδὲ ἓν. Cf. Joa., v, 17, texte auquel les Pères que nous allons citer en appellent expressément, et I Cor., xii, 6.

2. *Traditionnelles*. — Théophile Raynaud a réuni un grand nombre de textes dans son opusculé : *Nova libertatis explicatio*, part. II, c. iv. Il nous suffira de citer les suivants. Origène, *In Num.*, homil. xliii, n. 4, P. G., t. xii, col. 750 : *Semper videmus Deum operari et nullum sabbatum est, in quo Deus non operetur, in quo non producat solem suum super bonos et malos et pluât super justos et injustos, in quo non producat in montibus fœnum et herbam servituti hominum, in quo non percutiat et sanet, deducat ad infernum et reducat, in quo non occidat et vivificet. Unde et Dominus in Evangelio, quum Judæi præscriberent sibi de operatione et curatione sabbati, respondet eis : « Pater meus usque modo operatur et ego operor, » ostendens per hoc in nullo hujus sæculi sabbato requiescere Deum a dispensationibus mundi et provisionibus generis humani. Saint Jean Chrysostome, *In Joa.*, homil. xxxvii, P. G., t. lxi, col. 214, s'exprime de même : *Quum igitur solem orientem, lunæ cursum, stagna, fontes, fluvios, naturæ vim in seminibus, in nostris et brutorum corporibus progressum, cetera omnia quibus hoc universum constat, vides, intellige perpetuam Patris operationem*. De même, saint Grégoire de Nysse, *Orat. cat.*, c. xxv, P. G., t. xlv, col. 65 : *Quis est adeo puerili animo et ingenio ut ad universitatem aspiciens, in universitate non credat esse Deum, eam induentem et continentem et insidentem ? Ab eo enim quod est, pendent omnia, nec fieri potest ut sit aliquid quod in eo, quod est, non habeat esse*. La doctrine de saint Augustin est explicite. *De Genesi ad litteram*, I, V, c. xx, P. L., t. xxxiv, col. 335 : *Jam nunc ergo discernamus opera Dei, quæ usque nunc operatur, ab illis operibus a quibus in die septimo requievit. SUNT ENIM QUI ARBITRENTUR TANTUM MODO MUNDUM IPSUM FACTUM A DEO, CETERA JAM FIERI AB IP SO MUNDO, sicut ille ordinavit et jussit, Deum autem nihil operari. CONTRA QUOS PROFERTUR ILLA SENTENTIA DOMINI : « PATER MEUS USQUE NUNC OPERATUR. » Et ne quisquam putaret, apud se illum aliquid operari, non in hoc mundo : « Pater in**

*me manens, inquit, facit opera sua et sicut Pater suscitavit mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult, vivificat. » Deinde quia non solum magna atque præcipua, verum etiam terrena et extrema ipse operatur, ita dicit apostolus : « Stulte, tu quod seminas, non vivificatur nisi moriatur, et quod seminas, non corpus quod futurum est, sed nudum granum, ut puta tritici aut alicujus ceterorum, Deus autem dat illi corpus quomodo voluerit et unicuique seminum proprium corpus. » Sic ergo credamus et si possumus, etiam intelligamus, usque nunc operari Deum UT, SI CONDITIS AB EO REBUS OPERATIO EJUS SUBTRAHATUR, INTERCIDANT. Cf. *Epist. ad Consentium*, ccvi, P. L., t. xxxiii, col. 942-949. Saint Jérôme ne pense pas autrement. *Cont. Pelagianos*, I, I, P. L., t. xxiii, col. 497-534 ; *Epist. ad Ctesiphontem*, P. L., t. xxii, col. 1147-1161.*

3. *Rationnelles*. — a) Toute cause créée dépend de Dieu, essentiellement et immédiatement, en son être et en sa durée, précisément parce qu'elle est un être par participation et un être imparfait. On le prouve quand on établit la doctrine de la conservation des créatures par Dieu. Voir CONSERVATION. D'où il suit que chacun des effets de la cause créée dépend, lui aussi, en son être, essentiellement et immédiatement de Dieu : car ces effets tiennent, comme leurs causes, leur être d'un autre et sont des êtres imparfaits. Or si chacun des effets de la cause créée dépend immédiatement et essentiellement de Dieu pour la raison que nous venons d'indiquer, cette dépendance s'impose à l'effet d'une manière continue et par conséquent dès le premier instant de sa production. C'est donc jusque dans son devenir que l'effet de la cause seconde est immédiatement et essentiellement soutenu par Dieu : ce qui veut dire que l'activité et l'opération d'une cause créée ne peuvent se produire que sous l'influence immédiate de Dieu. — b) Aucun être ne saurait communiquer à un autre un mode d'être essentiellement supérieur à celui qu'il possède lui-même : *agere sequitur esse eique proportionatur*. Or tout être créé n'a qu'une existence essentiellement et immédiatement dépendante de Dieu. Donc l'être créé ne peut communiquer à un autre qu'une existence également dépendante de Dieu. En d'autres termes, toutes les fois qu'un être créé entre en activité ou produit un effet, cette activité et cet effet dépendent d'un secours immédiat de Dieu. — c) Tout ce qui est contingent dépend d'une façon ou d'une autre de Dieu. Car Dieu seul est absolument nécessaire et indépendant, *ens a se et necessarium*. Mais cette dépendance doit être immédiate : l'infinie grandeur de Dieu l'exige. Il convient, en effet, à la perfection divine que tout être créé dépende de Dieu de la manière la plus parfaite. Or la manière la plus parfaite de dépendre de Dieu n'est pas d'en dépendre extérieurement, médiatement, par l'intermédiaire d'un troisième être distinct de Dieu et de la créature que nous considérons, mais bien d'en dépendre essentiellement et jusque dans le fond de l'être. Donc il est nécessaire que tout être créé dépende de Dieu d'une façon immédiate, intrinsèque, essentielle. En d'autres termes, Dieu doit prêter son concours positif et immédiat à la production comme à la conservation de toute réalité créée. — d) Le domaine de Dieu sur ses créatures doit être absolu : Dieu doit pouvoir empêcher toute cause créée de produire un effet, alors même que, du côté de la créature, rien de ce qui lui est nécessaire pour agir, ne ferait défaut. Or un pareil domaine ne saurait s'exercer que si Dieu refuse à l'activité de la créature ce concours positif et immédiat, sans lequel la créature ne peut rien. Il faut donc admettre que ce concours divin est positif et immédiat. — e) Toutes les fois que des causes créées exercent leur activité et produisent un effet, ou bien elles se perfectionnent elles-mêmes — c'est le cas des actions immanentes — ou bien elles perfectionnent un être étran-

ger — c'est le cas des actions dites *transeuntes*. Or, laissées à elles seules, les causes créées ne sauraient jamais augmenter ni leur perfection propre ni celle des autres êtres. On ne donne pas plus que l'on ne possède; et agir de même que produire un effet est évidemment plus que la simple puissance d'agir. Par conséquent, toutes les causes créées ont besoin, et quand s'exerce leur activité et quand se réalise leur perfection jusqu'alors toute en puissance, du secours actuel et immédiat d'une force supérieure qui supplée à leur indigence. Cette force ne peut être que celle de Dieu, puisque tous les autres êtres participent de la même imperfection et sont en puissance.

III. DOCTRINE DE SAINT THOMAS. — 1^o Énoncé général. — Nous trouvons l'expression la plus claire et la plus brève de la doctrine de saint Thomas dans son commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard, l. II, dist. XXXVII, q. II, a. 2. Le saint docteur s'adresse à ceux qui prétendaient que les péchés, au point de vue tout matériel de l'acte, ne sont pas de Dieu : *Hæc opinio propinquissima est errori duplici. Primo, quia ex eo videtur sequi quod sunt duo principia: hoc enim est de ratione primi principii ut agere possit sine auxilio prioris agentis et influentia ejus, unde si voluntas humana actionem aliquam posset producere, cujus auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet; quamvis solvere hoc nitantur, dicentes quod voluntas, etsi per se possit actionem producere sine influentia prioris agentis, non tamen a se habet esse, sed ab alio, quod etiam exigeretur ad rationem primi principii. Sed hoc videtur inconveniens, ut quod a se non habet esse, a se agere possit, cum etiam a se durare non possit, quod a se non est. Omnis enim virtus ab essentia procedit et omnis operatio a virtute unde cujus essentia ab alio est [non quoad fieri tantum sed quoad esse, cf. Sum. theol., I, q. CIV, a. 1] oportet quod virtus et operatio ab alio sit. Et præterea quamvis per hanc responsionem evitaretur quod non esset primum simpliciter, non tamen posset vitari, quin esset primum agens, si ejus actio in aliquid prius agens non reduceretur, sicut in causam. Secundo, quia cum actio peccati sit ens quoddam, sequeretur, si actiones peccati a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset; et ita Deus non esset universalis causa omnium entium, quod est contra perfectionem primi entis.*

2^o Des différents modes de la coopération de Dieu aux actions des créatures. — En plus d'un endroit, saint Thomas rappelle que cette coopération a des modes divers. Et il en signale quatre ou cinq. La question est surtout traitée, *De potentia*, q. III, a. 7. Le docteur angélique y exprime sa pensée en formulant les conclusions suivantes : *Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet in quantum dat virtutem agendi et in quantum conservat eam et in quantum applicat actioni et in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit.* — Dans le premier et dans le second cas, Dieu ne concourt que médiatement à l'action des créatures; mais dans le troisième et le quatrième, son concours est en outre et surtout immédiat; voici comment : Le troisième mode signale spécialement la manière dont Dieu, par le secours immédiat qu'il lui donne, rend la force créée, dans toute la rigueur du terme, capable de manifester sa propre énergie. Car au sens strict *applicare* c'est mettre une chose en état de faire immédiatement valoir sa propre force, de réaliser son pouvoir. Le quatrième mode exprime comment la créature agissant sous l'influence immédiate de Dieu, *in virtute Dei*, déploie une activité et une efficacité dont, laissée à ses seules forces, elle n'eût jamais été capable.

Cet exposé ne signale pas un cinquième point de vue que saint Thomas indique ailleurs : celui de Dieu cause de tout mouvement parce qu'il en est la raison et la fin.

« Le bien, terme de toutes les tendances de l'être, qu'il soit réel ou apparent, n'est le bien que par ressemblance avec le souverain bien qui est Dieu. » *Sum. theol.*, I, q. cv, a. 5. Toutefois, ce mode de causalité de la cause première est inclus dans l'octroi de forces motrices fait à la créature dans la création elle-même. Car chaque force motrice créée est ordonnée *natura sua* à quelque bien et par conséquent, d'une certaine manière, à Dieu. Ce que saint Thomas explique au même endroit. Voir aussi *Cont. gent.*, l. III, c. LXVII, n. 2-6; c. LXX.

D'après ce que dit saint Thomas, *Cont. gent.*, l. III, c. LXVII, n. 2, on est en droit de conclure qu'outre l'application de la force créée par le concours immédiat de Dieu, il admet un autre mode d'application de cette force : dans ce passage, en effet, il conçoit cette application comme la constitution de la cause seconde *in actu primo proximo*, et il s'agit de l'acte premier complet du côté de la créature. Assurément, cette application est elle-même impossible sans concours immédiat : elle consiste, en effet, en ce que les divers éléments créés soient les uns vis-à-vis des autres mis en relation de la façon qui convient à l'exercice de leur activité; ce qui doit se faire soit par mouvement local; soit, dans les actes intellectuels, par introduction d'espèces intelligibles; soit, dans les actes de la volonté, par présentation de l'objet. Or, dans tous ces cas, le concours divin, immédiat, est nécessaire. Et ici encore, il convient de dire que ce point de vue est inclus dans celui qui a été indiqué plus haut, quand saint Thomas nous parlait du troisième mode de la coopération de Dieu aux actions des créatures. *De potentia*, q. III, a. 7.

3^o Conséquences de cette doctrine. — De ce qui vient d'être dit découlent quelques conséquences importantes : 1. Toute cause créée peut, dans un certain sens, être appelée cause instrumentale par rapport à Dieu. — Car c'est sous l'action immédiate de Dieu qu'elle produit chacun de ses effets et ceux-ci dépassent sa propre force. Or ce qui caractérise la cause instrumentale, c'est de pouvoir, grâce à une force supérieure, produire un effet qui dépasse la seule capacité de l'instrument. Cf. *De potentia*, loc. cit., *Sed ulterius*; *De veritate*, q. XXII, a. 1, ad 5^{um}. D'ailleurs le rapport qu'il y a entre une cause principale et une cause instrumentale est la raison pour laquelle une seule et même opération peut procéder à la fois de Dieu et de la créature. Cependant, il faut convenir que la créature n'est cause instrumentale par rapport à Dieu que dans un sens quelque peu impropre et cela pour deux motifs : a) Le premier est qu'on ne saurait ni dans l'activité ni dans l'effet de la cause créée distinguer aucun élément qui, au sens plein du terme, lui soit propre, vienne d'elle seule et ne résulte pas tout d'abord de l'influence de la cause principale. Car dans l'activité et dans l'effet de la cause créée tout est de Dieu en tant qu'être, tout est de la créature en tant que tel être. — b) La seconde raison de refuser à la cause créée le caractère intégral de cause instrumentale est que, dans son ordre d'être, la cause créée est la cause adéquate de l'effet et que l'effet est pleinement à sa ressemblance : mais il en est tout autrement dans le cas de la véritable cause instrumentale. *In IV Sent.*, l. IV, dist. I, q. 1, a. 4, sol. 1^a; dist. XIX, q. 1, a. 2, sol. 2^a; *Sum. theol.*, III^a, q. LXII, a. 1.

2. Ce n'est aussi que dans un sens restreint que Dieu et la créature peuvent être appelés causes partielles. — Car en ce qui regarde l'effet, la cause première et la cause seconde le produisent toutes deux en entier; Dieu n'en fait pas une partie et la créature une autre, même s'il s'agit de parties appelées *intentionnelles*. Mais tout dans l'effet est produit en commun par les deux causes, bien que chacune d'elles atteigne l'effet sous un rapport différent. D'autre part, entre Dieu comme cause et la créature n'intervient pas exactement la même relation qu'entre une cause partielle et une

autre cause partielle qui la complète. Car cette relation impliquerait une certaine égalité des deux causes. Mais Dieu est la cause suprême non seulement en raison de l'absolue indépendance de l'opération divine, mais encore parce que c'est une propriété fondamentale de la cause première de donner et de produire toute activité et tout effet de la cause seconde. Cf. *Cont. gent.*, l. III, c. LXX; *De potentia*, q. III, a. 7, § *Unde quarto*; Suarez, *De gratia*, l. III, c. XXVII.

3. *Il ne peut exister aucune véritable relation de causalité dans l'effet en tant qu'il vient de Dieu par rapport au même effet en tant qu'il vient de la créature.* — J'entends ici par effet l'activité et la réalité produites par la créature avec l'aide de Dieu. La raison en est que là où il y a identité réelle, il est impossible qu'intervienne jamais une vraie relation causale. Cependant l'effet — on ne saurait assez le dire — doit beaucoup plus à l'influence de Dieu qu'à celle de la cause seconde. Car l'action divine est le fondement de l'existence actuelle de l'effet en tant que par Dieu l'effet participe à l'être; l'action de la créature au contraire n'entre ici en ligne de compte qu'en tant que par elle l'effet reçoit tel être.

4. Par suite, il est certain qu'on ne peut concevoir aucune entrée en activité de l'être créé, qui ne dérive pas de Dieu, au moins aussi immédiatement que de la créature. — Quand donc les molinistes disent que la créature libre détermine elle-même son opération et son activité, cette formule ne peut jamais signifier que la créature libre exerce la moindre activité indépendamment de Dieu et sans son concours immédiat. Au contraire, les molinistes reconnaissent que tout entier l'acte par lequel la créature se détermine elle-même provient aussi immédiatement et aussi physiquement de Dieu que de la cause seconde libre. Ils font cependant remarquer que cet acte est vraiment une détermination de la cause seconde par elle-même. En effet, la cause première est déjà de toute éternité, en vertu de ses libres décrets, déterminée à concourir avec la cause seconde dans le temps, quel que soit l'usage que puisse faire celle-ci de sa libre activité; d'où il suit qu'au sujet de la cause première, il ne peut, d'aucune façon, être question d'un passage de l'état d'indétermination intrinsèque à l'état de détermination. Par contre, la cause seconde se détermine *hic et nunc*, par le fait qu'avec l'aide de Dieu elle choisit, parmi les différentes actions qui lui sont actuellement possibles, une action nettement déterminée et l'exécute, bien qu'elle puisse en choisir et en exécuter une autre. La cause seconde qui jusqu'à cet instant était dans un état d'indifférence, tant intrinsèque qu'extrinsèque, passe donc, par elle-même, sous l'influence de Dieu, à un état de détermination. Cf. Suarez, *De concursu*, l. I, c. xv, n. 6.

IV. LA COOPÉRATION DIVINE ET LE PÉCHÉ. — Toute la réalité de l'action moralement mauvaise de la créature, précisément parce qu'elle n'est pas un pur néant, dérive, sans aucun doute, immédiatement et physiquement de Dieu. Mais Dieu ne coopère en rien à la malice de l'action. Car, disons-le une fois pour toutes, le concours que Dieu donne au péché n'est pas mauvais. Il n'y a en soi de mauvais que le libre vouloir du mal moral. Quant à l'acte par lequel la créature raisonnable exerce son vouloir, considéré dans son entité et absolument, il n'est pas mauvais, mais une chose de soi indifférente. C'est la créature, et elle seule, qui veut par cet acte; car il lui est immanent et à elle seule. Donc, directement Dieu n'a point de part à la malice de l'acte; car il n'y contribue que par un élément indifférent, dont abuse la créature en posant l'acte immanent par lequel seule elle veut le mal. On ne peut pas dire que Dieu veut le mal par cet acte. En outre, Dieu n'a pas part à la malice de l'acte, même indirectement. Car Dieu ne met son concours à la disposition de la créature : 1^o qu'en tant que ce concours est indifférent, c'est-à-

dire qu'il est, entre beaucoup d'autres, un de ces concours avec lesquels la créature pourrait faire le bien; Dieu ne détermine donc en aucune façon la créature à s'en servir. 2^o Ce concours, il est vrai, est mis à la disposition de la créature; mais par ses préceptes, par ses menaces, etc., Dieu la détourne et la retient d'en mal user. 3^o Enfin, ce concours n'est offert que pour assurer à la créature sa pleine liberté, c'est-à-dire un choix pleinement libre. La coopération divine au péché n'est donc qu'une sorte d'acte permissif et que justifie pleinement le principe de raison suffisante. Cf. Suarez, *De gratia*, l. III, c. XLVI, n. 18; Hontheim, *Theodic.*, c. VII, n. 4; Frins, *De actibus humanis*, t. II, n. 409 sq.; *De cooperatione Dei*, p. 22. — Par contre, le concours que Dieu prête aux actions honnêtes, il l'offre avec le désir que la créature le mette à profit et, de son côté, il l'y aide par de nombreuses sollicitations.

V. CONCOURS ET PRÉDÉTERMINATION PHYSIQUE. — Le concours immédiat physique et simultané que Dieu donne aux agents créés ne suffit pas à la plupart des thomistes. Ils veulent, en plus, une prédétermination physique. La prédétermination physique, d'après la doctrine thomiste, est une raison ontologique et physique que communiquée par Dieu à la cause seconde et sans laquelle la créature ne saurait ni agir ni même commencer à agir; mais par la force intrinsèque de cette raison, la créature est infailliblement et de nécessité métaphysique déterminée à produire sur le champ, *natura posterius*, une action déterminée. La prédétermination a ainsi la priorité de nature sur l'action de la créature, et elle détermine cette dernière infailliblement et de nécessité métaphysique à une action parfaitement déterminée. Elle a lieu aussi bien dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel, où elle s'appelle la grâce de soi efficace, *gratia natura sua et ab intrinseco efficax*.

1^o *Arguments en faveur de la prédétermination physique.* — La thèse de la prédétermination physique se prouve ordinairement par des arguments de raison et des arguments d'autorité. Les principaux arguments de raison sont au nombre de cinq. Les autres sont empruntés à certaines manières de parler, qui se justifient pleinement dans la thèse moliniste et qui, par conséquent, ne sauraient avoir de valeur pour établir la prédétermination physique. On s'appuie, par exemple, sur ce que, d'après les scolastiques et surtout saint Thomas qui le répète souvent, les causes secondes n'agissent que par la vertu de la cause première, *in virtute primæ*; elles sont, dans la production de l'effet, causes instrumentales de la cause première, etc. : toutes formules qui restent vraies sans qu'il soit besoin d'admettre la prédétermination physique.

Le premier argument de raison en faveur de la prédétermination physique s'énonce ainsi : Dieu est le premier moteur; donc tout mouvement, même libre, doit venir de lui. Or, il ne vient point de lui, s'il n'y a pas prédétermination physique, c'est-à-dire si la force créée ne reçoit de Dieu une impulsion telle qu'aussitôt et inévitablement il doive en résulter une action parfaitement déterminée qui, d'ailleurs, sans cette impulsion, ne saurait être produite.

Le second argument, qui a spécialement trait aux causes libres, est le suivant : La cause libre, même quand de son côté elle est constituée *in actu primo proximo* par la connaissance nécessaire et suffisante à l'acte libre, reste indéterminée et indifférente : elle peut choisir ceci ou cela. Or, ce qui est indéterminé et indifférent ne peut pas de soi-même et par sa propre vertu lever son indifférence et passer de l'indétermination à un état déterminé. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^o q. XIX, a. 3, ad 5^{um}. Il faut donc que Dieu intervienne : il le fait par la prédétermination physique. S'il ne le faisait pas, l'activité libre de la créature ne serait plus pour Dieu qu'un phénomène fortuit égaré hors du domaine

de sa prescience. Ajoutez que, puisque Dieu est le premier moteur, il doit donner le branle à l'activité de la volonté libre.

Un troisième argument est tiré de ce fait : Dieu n'a pas d'autre moyen de connaître avec certitude les actions libres de la créature. Car tous les autres facteurs qui ont leur part d'influence sur la volonté libre ne laissent établir la connaissance certaine de la décision libre prise par la créature. Or que la connaissance divine doive être certaine c'est ce dont, pour divers motifs, il n'est pas permis de douter.

Le quatrième argument consiste en ce que, si l'on n'admet pas la prédétermination physique dans le domaine surnaturel, c'est-à-dire si l'on n'admet pas la grâce de soi et intrinsèquement efficace, Dieu est comme désarmé vis-à-vis de la créature. Et cependant Dieu doit, ainsi que le remarque saint Augustin, *Enchiridion*, c. xcvi, *P. L.*, t. xl, col. 277, pouvoir, quand et comme il veut, tourner au bien les volontés humaines les plus obstinées dans le mal. Or, sans la prédétermination physique, Dieu n'a à sa disposition que des moyens moraux de détermination, moyens dont l'efficacité n'est jamais parfaitement assurée.

Par le fait même, et c'est le cinquième argument, le fondement de la prédestination est déplacé : ce n'est plus la volonté divine qui est l'élément premier et décisif de la prédestination, mais bien la volonté humaine. Celle-ci décide en première instance et sans appel si la grâce offerte est ou n'est pas efficace. Or c'est de l'efficacité des grâces données que dépend en fin de compte la prédestination. Aussi faut-il pour ce motif affirmer la prédétermination physique, seul moyen de remettre toute la prédestination entre les mains de Dieu.

2^e Réponse aux arguments des thomistes. — Au premier argument les molinistes répondent que, dans leur système aussi, tout mouvement d'une force créée tire son origine et sa raison d'être de la cause première. Car l'*actus primus proximus* de la cause créée, sans lequel l'opération est impossible, dépend toujours, dans sa réalisation, de Dieu et du concours divin. La cause libre ne fait pas exception à cette loi. La volonté libre ne peut donc rien si Dieu ne prépare, de son côté, l'acte libre et n'achève de le rendre adéquatement possible en offrant son concours. Quant à l'action libre elle-même, elle dépend également de Dieu dans tout son cours. Mais si l'on suppose que le mouvement de la cause libre *in actu secundo* est dû à la prédétermination physique, la liberté de tout le mouvement disparaît : elle n'est plus qu'une fiction, comme nous le montrerons bientôt.

Le second argument est également inacceptable. La majeure sans doute est exacte, mais il faut faire des distinctions au sujet de la mineure : il est vrai qu'une puissance indéterminée et indifférente ne peut jamais se déterminer elle-même par ses propres forces et que, sans le secours de Dieu, elle est absolument incapable ; mais si le concours est offert et présent, rien n'empêche qu'elle se détermine elle-même, supposé que la volonté soit placée par l'intermédiaire de la connaissance dans les conditions requises pour agir *in actu primo proximo*. Si on dit alors qu'elle est capable de se déterminer elle-même, c'est que son indétermination ne résulte pas d'une imperfection, d'une incapacité. Quand les alternatives du jugement indifférent sont présentes à l'esprit, alors si la volonté libre reste indifférente et indéterminée, ce n'est pas qu'elle manque d'un élément requis pour qu'elle ait la puissance d'embrasser, c'est-à-dire de vouloir chacune des alternatives proposées. L'état d'indifférence et d'indétermination, où elle se trouve, résulte de la supériorité de son pouvoir, *ex eminentia suæ potestatis*. Le jugement indifférent lui présente toujours l'objet sous divers aspects opposés entre eux : d'un bon, l'autre mauvais, l'un agréable, l'autre dur ou

pénible. La vigueur native du libre arbitre, grâce au jugement indifférent, est mise à même de vouloir l'un ou l'autre des partis qui s'offrent à la volonté ; ce qui n'empêche pas au reste que l'indétermination de la volonté persiste jusqu'à ce qu'elle se soit décidée et déterminée elle-même. Qu'elle en ait le pouvoir, c'est ce qu'exigent sa nature et sa fin ; sa fin, car la faculté de vouloir tend essentiellement à se donner à elle-même et à donner à la personne, en outre des inclinations résultant des penchants naturels, d'autres inclinations actuelles et spontanées ; sa nature, car la volonté a ceci de particulier que ses actes ne tendent pas seulement vers l'objet, mais qu'avec l'objet ils sont eux-mêmes voulus. D'ailleurs, l'indifférence du libre arbitre n'est nullement passive ; elle est vraiment active, ce qui signifie que le libre arbitre n'est point déterminé par une cause extérieure, mais se détermine lui-même.

Il faut concéder au troisième argument une grande part de vérité. Aucun des éléments qui concourent à l'acte libre, absolument aucun, ne nous renseigne avec certitude sur la décision dernière du libre arbitre. La plus parfaite compréhension de la volonté et de ce qui influe sur elle ne pourra jamais, tant que la liberté du choix demeure intacte, faire connaître l'acte libre d'une manière infallible. Telle était l'intime conviction de saint Thomas ; il ne cesse de rappeler que les actes libres ne peuvent être connus que *quando sunt in se ipsis*. L'acte ne peut être prévu autrement, même pas dans un décret prédéterminant. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. xiv, a. 13, *in corp.* et ad 3^{um} ; c. lxxxvi, a. 4 ; II^a, q. clxxi, a. 6, ad 1^{um} ; *De veritate*, q. ii, a. 12, et ad 1^{um} ; *De malo*, q. xvi, a. 7 ; *In IV Sent.*, l. i, dist. xxviii, q. i, a. 5 ; *Cont. gent.*, l. i, c. lxvii, n. 1, 2 ; c. lxvi, n. 6, etc. Ainsi Dieu connaît les actes libres de toute éternité, *in æternitate*. Il les connaît avant le décret de la création du monde. Avant de vouloir créer, Dieu devait, pour agir avec sagesse, savoir ce qu'il adviendrait de son œuvre. Il avait donc une science dont l'objet peut s'énoncer de cette manière : Si je crée tel ou tel être libre et s'il se trouve placé dans telles ou telles conditions qui lui rendront possible sa libre activité, cet être posera certainement tel acte déterminé, tout en conservant d'ailleurs le pouvoir d'en poser un autre, *scientia media*. Dieu se décide-t-il à tirer tel être libre du néant et à le mettre en fait, directement ou indirectement, dans les conditions nécessaires à son activité, il prévoit avec certitude l'acte concret que cette créature libre posera librement. C'est ainsi que saint Augustin, saint Thomas et beaucoup d'autres expliquent, sans recourir à la prédétermination physique, la prescience des futurs libres. Cf. S. Augustin, *De diversis quæst. ad Simplic.*, c. ii, n. 13, *P. L.*, t. xl, col. 118 ; *De civitate Dei*, l. v, n. 9, *P. L.*, t. xli, col. 150 ; *De dono perseverantiæ*, c. xiv, n. 35 ; c. xvii, n. 41, *P. L.*, t. xlv, col. 1014, 1018. Pour saint Thomas, voir les passages indiqués précédemment. Évidemment, cette explication reste enveloppée d'une grande obscurité. Mais rappelons-nous les paroles de l'Écriture : *Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est et non potero ad eam*. Ps. cxxxviii, 16. Or, si l'on recourt à la prédétermination physique afin d'expliquer la prescience divine des actes libres, non seulement on supprime ce mystère de la science de Dieu, que nous fait connaître la révélation divine, mais on détruit la liberté des actes humains, sans compter, comme nous le verrons, que l'on s'engage dans beaucoup d'autres difficultés considérables.

Le quatrième argument se réduit à ceci : en écartant la prédétermination physique, on enlève à Dieu le pouvoir de déterminer, à son gré, la volonté libre. Nous répondons : Assurément la puissance de Dieu est infinie, mais tout infinie qu'elle est, elle ne peut réaliser ce qui implique contradiction, puisque ce serait de la

part de Dieu réaliser ce qui se détruit lui-même. Or c'est précisément ce qui arriverait si Dieu prédéterminait physiquement à un acte libre. D'une part, en effet, la prédétermination physique déterminerait irrésistiblement la volonté à un acte déterminé, et de l'autre néanmoins, la volonté devrait garder la liberté de se déterminer elle-même ainsi ou autrement. Or il y a là une contradiction manifeste. D'ailleurs, on ne peut pas douter que Dieu ne possède dans les trésors de sa sagesse et de sa puissance les moyens moraux les plus variés d'agir sur la volonté libre; et il peut prévoir, à coup sûr, que ces moyens vaincraient la résistance de cette volonté et que par eux il atteindra son but, l'action naturellement ou surnaturellement bonne.

Dans le cinquième argument, les thomistes affirment que, sans la prédétermination physique, la prédestination ne dépend plus entièrement de Dieu. L'argument ne porte pas. La prédestination dépend entièrement de Dieu; dans la thèse moliniste, Dieu qui prévoit tous les ordres possibles des choses avec toutes leurs conséquences, décide avant tout commencement de réaliser un ordre déterminé; en faisant cela, il fixe en même temps les secours, les grâces efficaces ou simplement suffisantes qui devront être accordées à chaque créature raisonnable. Comme, du reste, ce décret divin précède évidemment toute opération de la créature raisonnable, il est clair qu'il dépend uniquement et exclusivement de Dieu. Or ce décret inclut la prédestination. Celle-ci demeure donc en fin de compte entre les mains de Dieu seul, c'est ce que montre fort bien saint Augustin, quand, parlant de la prédestination des saints, il la définit ainsi : *Præscientia* [id est, *scientia conditionata*] et *præparatio* [id est, *electio et decretum*] *beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur* [a perditione], *quicumque liberantur. De dono perseverantiæ*, c. xiv, n. 35, P. L., t. xlv, col. 1014. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. xliii, a. 4, 5.

3^o Remarques sur quelques expressions de saint Thomas. — Les expressions de saint Thomas, auxquelles se réfèrent les thomistes pour prouver la prédétermination physique, sont nombreuses; nous n'en relèverons que quelques-unes.

Il convient tout d'abord d'expliquer le terme *movere* si familier au saint docteur. D'après les thomistes, il faut entendre ce mot « d'une impulsion donnée au mobile sous l'action de laquelle le mobile se meut, de sorte que le mouvement du mobile dépende de l'impulsion comme de sa cause ». Ainsi parle Réginald, O. P., *De mente concil. Trid.*, part. I, c. lv. Cf. Goudin, O. P., *Philosoph.*, part. IV, disp. II, q. iii, a. 2; Dummermuth, O. P., *S. Thomas et præmotio phys.*, p. 161 sq. Or pareil mouvement doit nécessairement précéder l'action : il met en branle, et à l'impulsion première succède le mouvement même du mobile. Bien plus, ajoutent les thomistes, comme ce mouvement est ordonné par Dieu à son but précis qui est un acte de la volonté libre entièrement déterminé, ce mouvement doit se confondre avec la prédétermination physique. Une telle impulsion vient en effet de Dieu et Dieu meut infailliblement, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. x, a. 4, ad 3^{um}; l'acte libre doit donc se produire lui aussi infailliblement et avec une certitude métaphysique sous l'influence de cette impulsion. Cf. Réginald, *loc. cit.*, c. vii; Goudin, *loc. cit.*; Lemos, *Panoptia*, l. III, tr. II, c. xiv, n. 155 sq.

L'argumentation que nous venons de rapporter suppose qu'on restreint arbitrairement la notion de mouvement à une espèce déterminée de mouvement, alors que, pour saint Thomas, tout passage de la puissance à l'acte est un mouvement : *Movere nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. Sum. theol.*, I^a, q. ii, a. 3. Or, c'est ce que vérifie le concours simultané. Quant à la prétendue identité entre la prémotion physique et la prédétermination physique, elle est tout

aussi contestable. Un mouvement, en effet, a beau être imprimé par Dieu et ordonné à un acte déterminé, il ne produit pas toujours cet acte. Que l'on se rappelle plutôt la grâce excitante : elle vient de Dieu, elle est ordonnée à un acte salutaire et cependant celui-ci n'est pas toujours posé. C'est pourquoi l'interprétation du passage cité de la I^a II^a nous semble être la suivante : la volonté propre de Dieu se montre toujours efficace, autrement dit, Dieu atteint toujours le but qu'il se propose. Veut-il vraiment et réellement donner à une volonté humaine les moyens de poser un acte bon, il fait en sorte que la volonté ait ces moyens; veut-il, en rigueur, que l'acte lui-même soit posé, il fait en sorte que l'acte soit posé. Et si l'on demande au saint docteur comment la volonté divine atteint ainsi son but, on en trouve une explication suffisante dans l'article en question. Hontheim, *Theodic.*, p. 295.

Ailleurs, quand saint Thomas, *Cont. gent.*, l. III, c. cxlix, n. 1; *Sum. theol.*, I^a II^a, q. cxiii, a. 8, semble enseigner que la *motio moventis* précède aussi bien réellement que logiquement, *ratione et causa*, la *motio mobilis*, le Ferrariensis et Cajetan, *In I^{am} II^a*, q. cix, a. 1; *In I^{am}*, q. xiii, a. 8, font déjà les remarques suivantes sur ces textes : une expression de ce genre, spécialement en ce qui concerne la causalité, ne doit être entendue au sens propre que dans la mesure où il a été prouvé au préalable que ce qui précède dans l'ordre logique, *secundum modum considerandi*, joue de fait un rôle causal et antécédant. Mais on pourrait aussi entendre cette formule des différentes relations, *habitudines*, qui existent entre le moteur et le mobile; car le fait de mouvoir se rapporte à la cause efficiente, à l'action, et le fait d'être mû à la cause matérielle, à la passion. Or, la cause active précède toujours la cause passive. Cependant une relation de causalité physique entre les deux, entre *motio moventis* et *motio mobilis*, n'existe pas.

Les thomistes se réclament encore fréquemment de ce passage du *De veritate*, q. vii, a. 13 : *Omnes hujusmodi effectus, scilicet futuri, qualescumque sint eorum causæ proximæ, tamen in prima causa sunt determinati, quæ sua præsentia omnia intuetur et sua providentia omnibus modum imponit*. Mais ce texte n'a pas de rapport avec la prédétermination physique. Un catholique pourrait-il nier qu'en Dieu sont simultanément et distinctement présents, le passé, le présent et l'avenir, non seulement dans sa science, mais encore dans les décrets de la providence? Il ne niera pas d'avantage que les anges — car c'est d'eux dont il est question dans ce passage — voyant Dieu face à face, puissent connaître en Dieu le présent, le passé et l'avenir. Quant à la manière dont tout est déterminé en Dieu, c'est une question que saint Thomas ne touche pas ici. Cf. De San, *De Deo uno*, t. i, p. 555; Frins, *De cooperatione Dei*, p. 201.

Enfin les thomistes allèguent comme décisif ce texte du *De potentia*, q. iii, a. 7, ad 7^{um} : *Id quod a Deo fit in re naturali, QUO ACTUALITER AGAT, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis*. Or, il suffit de lire ce texte avec calme pour voir quelle opinion il favorise. Manifestement, saint Thomas y parle d'un secours de Dieu, qui constitue l'action formelle, *actualiter*, de la créature. Or, cela se vérifie-t-il dans le concours simultané ou dans la prédétermination physique?

4^o Arguments contre la prédétermination physique. — 1. Nous n'admettons pas la prédétermination et la prémotion physique dans les causes non libres, parce qu'elle est superflue. Ni le souverain domaine de Dieu ni aucune autre raison ne la postulent. Le souverain domaine de Dieu est pleinement sauvegardé par le concours immédiat et par les divers modes d'actions que

Dieu peut exercer sur ses créatures. On dira peut-être que la prédétermination physique est du moins exigée par ce fait que Dieu doit appliquer ces causes *d'une manière spéciale* et non pas seulement par le concours général. Mais cet unique argument ne conclut pas. Car, comme le remarque saint Thomas, *In IV Sent.*, l. 1, dist. XLV, q. 1, a. 3: *In omnibus quorum potentia activa determinata est ad unum effectum, NIHIL REQUIRITUR EX PARTE AGENTIS AD AGENDUM SUPRA POTENTIAM COMPLETAM, dummodo non sit impedimentum ex defectu recipientis ad hoc quod sequatur effectus, sicut patet in omnibus agentibus ex necessitate naturæ.*

2. *S'il s'agit des actes libres*, la prédétermination physique est non seulement *superflue*, mais elle entraîne logiquement des conséquences absolument *inadmissibles*.

a) *Elle est superflue*, car rien ne l'exige, ni le domaine de Dieu sur la volonté libre de la créature, ni la nécessité d'enlever à cette dernière son indétermination naturelle. En fait, Dieu a sous la main toute élection de la volonté par cela même que son concours est nécessaire. La créature ne peut donc rien sans Dieu. Dieu, au contraire, peut, à son gré, obtenir de la créature toute décision positive, comme nous l'avons suffisamment montré plus haut en répondant au 4^e argument des thomistes. La nécessité d'enlever à la volonté son indétermination ne justifie pas davantage l'hypothèse prédéterministe. Douée du plein pouvoir d'agir ou de ne pas agir, de vouloir ceci ou de vouloir cela, la volonté peut se déterminer librement à un bien particulier; car de l'inclination naturelle au bien en général résulte dans la volonté une certaine tendance au bien particulier, et la volonté par sa vertu active peut correspondre à cette tendance. Par contre, si l'indétermination ne pouvait être levée que par la prédétermination physique, il ne resterait plus d'acte libre, puisque la détermination du sujet par lui-même est essentielle à la liberté de son acte et le sujet n'est plus susceptible de détermination, s'il est déjà infailliblement déterminé à un acte par un autre. Cf. *De veritate*, q. xxii, a. 6, ad 1^{um}; a. 4, etc.

b) *Les conséquences de la prédétermination physique sont inadmissibles*. — Et d'abord, elle détruit la liberté de nos actions. Car si Dieu nous prédétermine physiquement à un acte, infailliblement et de nécessité métaphysique, nous poserons cet acte, étant donnée l'efficacité intrinsèque de la prédétermination physique; et nous ne pourrions pas en poser un autre. Que si, au contraire, Dieu nous refuse cette prédétermination, nous ne pouvons rien faire pour l'obtenir. Pour cet acte encore il faut être physiquement prédéterminé. Cf. Alvarez, *De auxiliis*, disp. XIX, concl. 3^a. Donc, puisque notre liberté consiste essentiellement en ce que, à l'instant où nous nous déterminons, nous pouvons vouloir ou ne pas vouloir, vouloir ceci ou vouloir autre chose, dans l'hypothèse de la prédétermination physique, notre liberté n'existe plus. Voici où nous en sommes : si Dieu ne nous prédétermine pas, il nous est impossible de poser l'acte; si Dieu nous prédétermine, il nous est impossible de l'omettre.

La distinction classique du *sensus compositus* et du *sensus divisus* ne résout pas cette difficulté. L'homme prédéterminé à agir, nous dit-on, pourrait ne pas agir et celui qui n'est pas prédéterminé à agir pourrait agir; entendez *in sensu diviso a non actu* pour le premier, *ab actu* pour le second. Mais en fait cette possibilité dont on nous parle revient à dire : l'homme, en raison d'un principe d'action qui ne dépend pas de lui — la prédétermination physique — n'a en réalité le pouvoir ni d'omettre l'acte ni de le poser; prédéterminé, il faut qu'il agisse; non prédéterminé, il ne peut pas en réalité agir. Or, qu'est-ce que ma liberté, si tout en ayant le pouvoir physique d'agir, je ne suis pas en état de poser

un acte libre? Les néo-thomistes répondent que Dieu prédétermine physiquement la volonté de telle sorte qu'elle agisse librement à cause même de cette prédétermination. Il faut observer que saint Thomas, dans les passages dont cette réponse prétend s'inspirer, ne parle pas de la prédétermination physique, mais d'une motion de Dieu dans les créatures. De cette motion, il dit qu'elle consiste en ceci que Dieu *meut* les créatures de manière à ce que leurs opérations correspondent à leur nature, qu'elles soient libres dans les causes libres, nécessaires dans les causes nécessaires. Et il en explique le comment avec clarté. *Sum. theol.*, I^a, q. xix, a. 8; I^a II^a, q. x, a. 4, etc. Or, dans tous ces passages, il n'est pas question de la prédétermination physique.

En même temps qu'elles cessent d'être libres, nos actions cessent de nous être imputables. Elles ne peuvent pas être objet soit de louange soit de reproche ou moyen de mériter et de démériter. Ce qui va encore contre le système de la prédétermination physique.

De plus, pour expliquer que Dieu n'a aucune part à la malice de nos mauvaises actions et n'en est pas responsable, nous avons dit que le concours simultané n'est qu'un moyen indifférent, que ce moyen nous est offert de telle sorte qu'il dépend de nous d'en user ou de n'en pas user, et que Dieu ne nous le donne pas sans raisons. Or on ne peut rien dire de tout cela dans le système de la prédétermination physique, puisque celle-ci incline irrésistiblement la volonté à l'acte mauvais. Plus exactement, la prédétermination physique est la cause de l'action humaine tout entière, dans tous ses éléments et sous tous ses rapports; d'où il suit qu'elle fait véritablement de Dieu la cause physique et morale de l'action mauvaise dans son entier. Voilà Dieu cause du mal moral plus que ne le serait un simple conseil ou même un suborneur. Cf. *De malo*, q. ii, a. 1.

Nous ne saurions comprendre que Dieu puisse prédéterminer physiquement à un acte mauvais un homme jusqu'alors innocent, surtout si nous réfléchissons aux terribles suites du péché mortel. On nous dit que Dieu peut prédéterminer à l'acte mauvais dans le but de manifester ses attributs et spécialement sa justice vindicative. Mais agir ainsi, n'est-ce pas tout simplement employer un moyen déshonnéte pour une bonne fin? Et comment parler de justice, quand la cause de l'acte incriminé n'est pas libre?

Le mystère de la prescience divine, si fortement affirmée dans la sainte Écriture, est détruit par la prédétermination physique. Quel mystère y a-t-il à ce que Dieu connaisse très exactement les actes auxquels il nous prédétermine physiquement?

Enfin, pour toucher encore à un point important, si la grâce efficace est une prédétermination physique de l'ordre surnaturel, la grâce vraiment et purement suffisante cesse d'exister. Car quand il est question d'agir réellement, un moyen est insuffisant, si à ce moyen, pour que je sois en état d'agir, doit nécessairement s'en ajouter un autre d'essence différente. Dans le système de la prédétermination physique, la grâce efficace est quelque chose qui diffère entièrement, *toto genere*, de la grâce suffisante et qui est absolument nécessaire pour que l'action suive. Il en est tout autrement, si la grâce tire son efficacité non de sa propre entité, *natura sua*, mais de la prescience divine. Une grâce physiquement la même peut alors être tantôt efficace, tantôt inefficace, suivant l'attitude que prend l'homme à son égard. C'est ainsi que saint Augustin concevait l'efficacité de la grâce. Voir les passages allégués plus haut, col. 790. Cependant, il reste vrai de dire : *Quid habes quod non accepisti?* Car Dieu, même en ce cas, donne la grâce qu'il sait être efficace et qu'il veut être efficace, et par conséquent il donne, comme cause première, absolument tout. Les thomistes ne peuvent pas prétendre qu'après réception de la grâce

suffisante, il dépend de l'homme d'obtenir la grâce efficace : cela est faux dans le système prédéterministe, puisque, d'après ce système, l'homme ne peut que ce à quoi Dieu l'a physiquement prédéterminé.

5^e *Quelques doctrines de saint Thomas en opposition avec la prédétermination physique.* — 1. Bien que saint Thomas, en plus d'un endroit, cf. *Cont. gent.*, l. III, c. LXVII, n. 2-6; *Sum. theol.*, I^a, q. cv, a. 5; *De potentia*, q. III, a. 7, expose avec précision les différents modes de la coopération divine aux actions des créatures, nulle part il ne signale la prédétermination physique.

2. Il rappelle très souvent que la créature libre se détermine elle-même et n'est (physiquement) prédéterminée par personne. *De veritate*, q. xxii, a. 6, ad 1^{um}; a. 4; *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXIX, q. 1, a. 1. C'est même dans ce fait qu'il découvre l'essence du libre arbitre et le caractère qui distingue les créatures libres de celles qui ne le sont pas. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXV, q. 1, a. 1, ad 3^{um}; *De malo*, q. vi, a. unicus. Mais si l'essence du libre arbitre consiste dans le pouvoir de se déterminer soi-même, la prédétermination physique est exclue de l'acte libre. Car il y a contradiction palpable à prétendre qu'un être se détermine lui-même à un acte et qu'il est prédéterminé physiquement et intrinsèquement à ce même acte par Dieu. Ce qui est entièrement déterminé serait déterminé de nouveau. Les néo-thomistes font, il est vrai, remarquer que, par la prédétermination physique, la volonté n'est déterminée que subjectivement, *ex parte sui*, au point de vue du passage de la puissance à l'acte, et que par conséquent il lui reste encore l'indétermination vis-à-vis de l'objet. Cette diversion n'est pas heureuse. Car la liberté de la créature est tout d'abord la liberté du choix de l'acte. Or si nous sommes déterminés quant au choix de l'acte, nous le sommes aussi quant à l'objet. — Les thomistes répliquent que la prédétermination physique détermine l'être libre, non pas à la manière d'un principe permanent d'opération, *per modum nature*, mais comme une disposition passagère, *per modum intentionis transeuntis*, et que par conséquent l'être reste libre. Cette illation est sans valeur. Peu importe, en effet, que la volonté soit déterminée de l'une ou de l'autre façon, puisque l'acte libre suit nécessairement la prédétermination, que le principe déterminant soit permanent ou qu'il soit transitoire. Les thomistes ont encore d'autres distinctions à leur service : elles ont la même portée que les précédentes. Cf. Frins, *De cooperatione Dei*, p. 136 sq.

3. La providence et la prédestination tirent, d'après saint Thomas, toute leur certitude de la science divine, non pas de je ne sais quelles formes produites dans l'homme, et que rappellent les prédéterminations physiques. *Sum. theol.*, I^a, q. cxvi, a. 3; *De veritate*, q. vi, a. 3, ad 8^{um}; *Quodlib.*, XII, a. 3, ad 2^{um}; *In IV Sent.*, l. I, dist. XLI, q. 1, a. 3, ad 5^{um}, etc. — Saint Thomas enseigne ailleurs, *De veritate*, q. vi, a. 3, que la prédestination consiste dans le choix que Dieu fait du prédestiné et non seulement dans la prescience divine. Cette doctrine qui, au premier abord, paraît contredire celle que nous exposons, se concilie parfaitement avec elle, pourvu qu'on n'oublie pas les deux faces du problème. Si l'on demande : D'où viennent la certitude et l'infailibilité du décret divin de prédestination, on doit répondre qu'elles viennent de la prescience absolument certaine que Dieu a du développement intégral de l'ordre choisi par lui entre les ordres possibles qu'il pouvait choisir. Si l'on demande au contraire : Pourquoi ce décret de prédestination dirige-t-il avec certitude, il faut alors répondre tout simplement que c'est parce que Dieu l'a librement voulu ainsi. Cf. De San, *De Deo*, t. I, p. 603 sq., note.

4. À la question comment Dieu peut-il connaître nos actions libres, saint Thomas ne répond jamais et nulle

part en faisant appel au décret de la prédétermination physique, mais toujours et partout en disant qu'il voit nos actes libres dans son éternité et en leur réalité. Et cependant la première explication eût été si simple et si facile, tandis que la seconde est pleine de difficultés et de mystères ! Cf. en outre des textes indiqués plus haut, col. 790, les passages suivants : *De malo*, q. xvi, a. 7; *De veritate*, q. II, a. 12, et ad 1^{um}; *Quodlib.*, XI, a. 3; *Compendium theologiæ*, c. cxxxiii. Il y a plus : toute connaissance des actions libres dans leur cause n'est que conjecturale, *cognitio conjecturalis*. *Sum. theol.*, I^a, q. xiv, a. 13.

5. Enfin toute forme, réellement inhérente à une puissance et d'où résulte l'action sans possibilité du contraire, supprime la liberté et rend l'action réellement nécessaire. *Sum. theol.*, I^a, q. xiv, a. 13, ad 3^{um}. Or tel est précisément le cas de la prédétermination physique.

La bibliographie du sujet est considérable. Nous signalerons seulement les ouvrages les plus importants : Molina, *Concordia libertatis cum gratiæ donis*, Lisbonne, 1558; Suarez, *De concursu*, l. III; *De gratia*, l. III, V; *Metaph.*, disp. XXII, etc.; Alvarez, *De auxiliis*; Goudin, *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque S. Thomæ dogmata*, part. IV; Livin de Meyer, *Historia controversiarum de divinæ gratiæ auxiliis contra Sarpi hist. congreg. de auxiliis*, etc. Parmi les travaux récents on peut consulter : Schneeman, *Controversiarum de divinæ gratiæ libertatisque concordia initia et progressus*, Fribourg-en-Brigau, 1881; Dummermuth, *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, Paris, 1892; Zigliara, *Theol. nat.*, Rome, 1876; Hontheim, *Theodic.*, Fribourg-en-Brigau, 1893; Urraburu, *Theodic.*, Valladolid, 1900, t. II; De San, *De Deo uno*, Louvain, 1894, t. I; ces deux derniers auteurs traitent spécialement la question et avec le plus de précision.

V. FRINS.

CONCRETS (TERMES). — 1^o La beauté, la bonté, la rougeur, le mouvement n'existent pas. Ce qui existe, ce sont des êtres beaux, bons, des corps rouges ou mobiles; ou plutôt les qualités que nous venons d'énumérer n'existent que *dans des sujets* qui les possèdent à des degrés divers. Mais elles peuvent être conçues par notre esprit *en dehors* de ces sujets et en elles-mêmes. Il y a des termes pour exprimer ces deux états d'une qualité existante *dans* un sujet réel ou conçue *en dehors* du sujet : les premiers sont les termes *concrets*, les autres sont les termes *abstraits* : noms bien choisis, puisque « concret » veut dire uni, mélangé à quelque chose, c'est-à-dire à un sujet, et qu'« abstrait » veut dire séparé et distingué de quelque chose, c'est-à-dire du sujet.

2^o Il y a des *degrés* dans le concret et dans l'abstrait. Si je dis « Pierre », j'ai le concret parfait, l'individu un et réel; la pas d'abstraction. Si je dis « homme », j'ai un premier degré d'abstraction, j'élimine par la pensée les caractères individuels pour ne garder que ceux qui constituent l'espèce humaine; mais le terme reste concret dans une certaine mesure, puisque « homme » veut dire un sujet appartenant à l'espèce humaine. Je passe, au contraire, à l'abstraction parfaite, si je dis « humanité », car la qualité qui fait l'homme y est exprimée purement et simplement sans aucun sujet. *Pierre* est donc le concret parfait; *humanité*, l'abstrait parfait; *homme*, l'abstrait-concret.

3^o L'usage des termes concrets est délicat en théologie, quand il s'agit en particulier de la sainte Trinité, de l'Incarnation ou du rôle de la B. V. Marie; il est corrélatif à celui des termes abstraits. Nous l'avons déterminé à l'article ABSTRAITS (TERMES), t. I, col. 282-286.

A. CHOLLET.

CONCUBINAGE. — I. Nature. II. Caractère distinctif. III. Malice morale. IV. Sanctions canoniques. V. Absolution des concubinaires.

I. NATURE. — Selon tous les théologiens, le concubinage consiste dans l'habitude contractée par deux personnes, libres par ailleurs, de vivre maritalement. Il importe peu que les personnes habitent la même mai-

son, ou vivent dans deux résidences séparées; ce qui caractérise leur faute, ce sont les rapports illicites entretenus par elles. Le concubinage peut être *public* ou *occulte*, selon que les coupables sont notoirement connus, ou non, pour avoir des relations charnelles.

Quelques auteurs ont voulu comprendre sous le nom de concubinage, même le commerce *adultérin*. Mais il faut nettement distinguer le simple concubinage de l'adultère, qui constitue, *en soi*, un crime plus grand que la simple fornication. On ne peut donc les confondre sous la même dénomination. Voir t. 1, col. 464-465.

Ainsi, comme la fornication, le concubinage peut être appelé *simple*, s'il intervient entre personnes *libres* de tout autre lien, soit de mariage, soit de parenté ou d'affinité, soit de vœu, soit d'ordre sacré.

Quelques textes du droit ancien parlent de *concubines* qu'il serait loisible d'introduire dans sa maison : *Is qui non habet uxorem et pro uxore concubinam, a communione non repellatur; tamen, aut unius mulieris, aut uxoris, aut concubinæ sit conjunctione contentus. Is qui*, dist. XXXIV. Mais il ne s'agit, comme il est aisé de le voir, que des épouses d'un rang inférieur, moins favorisées, ou moins solennellement mariées, que les femmes de premier ordre. L'esprit de la législation romaine explique la situation de ces personnes qui semblaient ainsi frappées de déchéance, tandis que l'Eglise les considérait comme des épouses légitimes. D'un côté, en effet, le droit romain exigeait égalité de rang social, ou du moins, harmonie proportionnelle entre les contractants : la femme dont l'état civil n'offrait pas cette parité, était non l'*uxor*, mais la *concubina*, c'est-à-dire épouse légitime de rang inférieur. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, art. *Concubinatus*, t. 1, p. 1436. L'Eglise ne tenait pas compte de ces distinctions, inspirées par l'orgueil de caste; à ses yeux, nonobstant cette appellation, ces femmes étaient des épouses légitimes. L'Eglise réprouvait l'existence simultanée d'une femme légitime et d'une concubine, la loi évangélique interdisant la polygamie.

Dans le langage actuel, la qualification de concubine est réservée à une femme non mariée, menant la vie commune avec un homme qui n'est pas son époux.

II. CARACTÈRE DISTINCTIF. — Par son caractère *général*, le concubinat fait partie des actes de luxure consommés, naturels, c'est-à-dire qui ne sont pas essentiellement opposés aux lois ordinaires de la génération. Il rentre dans la catégorie des péchés de fornication, qui consistent dans les relations charnelles entre personnes non unies par le mariage. Toutefois, il possède son caractère spécifique qui le distingue des autres péchés de luxure. De même que le viol ajoute au crime de fornication, la circonstance distinctive de l'injustice; l'adultère, celle de la violation du droit du légitime époux; l'inceste, celle du mépris du respect inspiré par la nature; le sacrilège, celle de l'injure faite à la religion; le concubinage, à son tour, tire sa gravité spéciale, de l'état systématique, continu, des relations charnelles, de la permanence volontaire de l'occasion du péché. C'est pourquoi, si, dans la confession des fautes précédemment énumérées, il faut préciser l'espèce, pour le concubinage, on doit faire connaître la *continuité* des actes et la nature de l'occasion ou volontaire ou nécessaire. Le concubinage proprement dit exige la vie commune ou l'habitude de relations illicites avec la même personne. *Concubinatus est fornicatio continuata cum eadem certa et determinata persona, ita ut supra fornicationem addat statum et perseverantiam, sive interim quis vel quæ personam fornicariam domi habeat, sive ex consuetudine illam conveniat*. Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v^o *Luxuria*, n. 6.

On s'est demandé si l'état de concubinage d'un chrétien avec une infidèle, par exemple, une juive, une

mahométane, ajoutait aux péchés qui en résultaient un caractère spécifique distinct qui dût être accusé au saint tribunal.

Des moralistes de premier ordre, tels que Lugo, Sanchez, se sont prononcés pour l'affirmative; le mariage du chrétien baptisé avec une infidèle étant un empêchement dirimant, établi en raison du péril d'apostasie pour le conjoint chrétien et de la difficulté de l'éducation chrétienne des enfants, la fornication et, *a fortiori*, le concubinage d'un chrétien avec une infidèle présenteraient une malice spéciale.

D'autres, au contraire, soutiennent la négative. Ils ne voient dans ce fait qu'une circonstance aggravante. Ils se fondent sur le silence du droit; puis, sur la différence qui existe entre le mariage qui, étant indissoluble, expose davantage, en raison de sa durée, à l'apostasie, et les unions fragiles que le caprice ou la lassitude rompent si fréquemment.

Les théologiens ont recherché encore si le concubinage et la prostitution étaient des péchés d'espèces différentes. La concubine reste attachée à un seul homme, tandis que la prostituée se livre au premier venu. Celle-ci est plus coupable à un certain point de vue. Son état cause un plus grand mal pour la société; elle-même ne pourrait guère élever chrétiennement les enfants qu'elle peut avoir. Mais, sous un autre aspect, le concubinage est plus répréhensible que la simple fornication et la prostitution, à raison de la stabilité de situation qu'il occasionne. C'est pourquoi plusieurs théologiens pensent que, s'il n'est pas nécessaire de déclarer en confession si on a commis le péché d'impureté avec une femme publique, il faut faire connaître l'état de concubinage.

Toutefois le *concubinatus* et le *meretricium* ne constituent pas deux espèces différentes de péché, ces fautes ayant leur gravité propre, mais dans les limites d'une même espèce.

III. MALICE. — A raison de la persistance de l'occasion qu'implique le concubinage, les théologiens le considèrent comme le plus grave des péchés de fornication. Aussi font-ils une obligation de déclarer en confession, non seulement les fautes commises dans cet état, mais encore la durée du concubinage. Ce genre de vie n'a pu se prolonger, sans multiplier les fautes ni sans être une cause de scandale pour ceux qui en sont les témoins.

D'après la proposition 25^e, condamnée par Alexandre VII, celui qui est tombé dans le péché de fornication ne satisfait pas à l'obligation sacramentelle, en disant qu'il a gravement péché contre la chasteté; il doit préciser les actes commis. Voir t. 1, col. 741. Or, l'obligation d'indiquer les faits peccamineux entraîne celle de déclarer combien de temps ont duré ces désordres. La conséquence est logique.

De la nature du concubinage, qui n'est qu'une aggravation de la fornication, il résulte qu'il est interdit de droit naturel et qu'il constitue un état intrinsèquement mauvais. Sans doute, il ne porte pas, en soi, obstacle à la première fin du mariage qui est la procréation des enfants. Mais il s'oppose certainement à la saine et normale éducation des enfants, qui est une des fins essentielles de l'union matrimoniale. Les familles interlopes, fondées en dehors de toute loi religieuse, ne sont pas stables. Les concubinaires peuvent se séparer quand ils le veulent, en désavouant au besoin leurs enfants communs. Cette situation crée un danger social, continu et permanent. Les exceptions qui peuvent se produire ne sauraient infirmer la réalité du danger. Aussi, le 2 mars 1679, Innocent XI condamnait la proposition 48^e conçue en ces termes : *Tam clarum videtur, fornicationem secundum se, nullam involvere malitiam et solum esse malam, quia interdicta, ut contrarium omnino rationi dissonum videatur*. Denzinger, n. 1065. Cette condamnation portée directement contre les théories, tendant à innocenter la fornication au point de vue

du droit naturel, frappe plus fortement encore la justification immorale du concubinage qui constitue une fornication continue.

Il s'est rencontré, en effet, à diverses époques, des hérétiques, voire des théologiens catholiques, pour soutenir que la fornication et par suite le concubinage n'étaient nullement interdits; ou bien ne constituaient qu'une faute vénielle; ou enfin n'étaient pas intrinsèquement mauvais, et n'étaient prohibés seulement que par la loi positive. Les nicolaïtes, certains gnostiques et les anabaptistes anciens ont soutenu la première erreur. Durand patronnait la seconde. Caramuel et quelques auteurs soutenaient la troisième opinion. Mais ces erreurs sont inadmissibles et ont été justement condamnées.

IV. SANCTIONS CANONIQUES. — Les condamnations portées par la législation ecclésiastique contre le concubinage achèveront de mettre en pleine lumière la gravité de ce dérèglement. L'Église a eu à réprimer le concubinage des laïques et celui des ecclésiastiques.

1^o *Contre le concubinage des laïques.* — Le 1^{er} concile de Tolède, tenu en 400, fulmine l'excommunication contre l'homme marié qui entretiendrait une concubine; il autorisait seulement à avoir une concubine à titre légal pour unique épouse légitime. *Qui autem non habet uxorem et pro uxore concubinam habet, a communione non repellatur : tantum ut unus mulieris, aut uxoris aut concubinæ (ut ei placuerit) sit conjunctio contentus; alias vero vivens abjiciatur donec desinat et per penitentiam revertatur*, can. 17. Mansi, t. III, col. 1001. La concubine unique qu'il autorise est une véritable épouse qui, en raison de l'inégalité de sa condition, ne pouvait, d'après les lois civiles, être épousée solennellement et dont les enfants n'avaient pas tous les avantages de la légitimité.

Les conciles d'Autun (1094) et de Clermont-Ferrand (1095) lancèrent l'excommunication contre le roi de France Philippe I^{er}, à cause de son concubinage adultérin avec Bertrade, femme du comte d'Anjou.

Le concile de Trente flétrit à son tour ce libertinage devenu plus fréquent depuis la Réforme. « C'est une lourde faute, dit-il, que des hommes libres vivent criminellement avec des femmes; mais c'est encore une faute plus grave pour un homme marié de fouler aux pieds la dignité du sacrement, jusqu'à mener cette vie de damnation en introduisant et en nourrissant quelquefois dans la maison des femmes étrangères. » Pour remédier à ce désordre, il déclare qu'après une triple monition, les évêques doivent frapper d'excommunication les réfractaires; les femmes coupables de ce crime seront châtiées selon que l'évêque le jugera opportun. *Ut hinc tanto malo sancta synodus opportunis remediis provideat, statuit hujusmodi concubinos, tam solutos quam uxoratos, cujuscumque status, dignitatis et conditionis existant, si postquam ab ordinario, etiam ex officio, ter admoniti ea de re fuerint, concubinas non ejecerint, ... excommunicatione ferendos esse a qua non absolvantur, donec reipsa admonitioni paruerint. Quod si in concubinato per annum, censuris neglectis, permanserint, contra eos ab ordinario severe pro qualitate criminis procedatur. Mulieres sive conjugatæ sive solutæ, quæ cum adulteris sive concubinariis publice vivant, si ter admonitæ non paruerint, ab ordinariis locorum, nullo etiam requirente, ex officio graviter pro modo culpæ puniantur; et extra oppidum vel diocesim, si ab eisdem ordinariis videbitur, invocato, si opus fuerit, brachio sæculari, ejiciantur, aliis penis contra adulteros et concubinos in suo robore permanentibus.* Sess. XXIV, *De reform.*, c. VIII. Ce qui est à retenir de ces dispositions variées, aujourd'hui d'une exécution impossible, c'est que l'Église considère le concubinage comme un mal funeste aux individus, aux familles, à la société.

2^o *Contre le concubinage des clercs.* — Il va de soi

que l'Église s'est montrée plus sévère encore contre les clercs concubinaires. D'anciens conciles interdisaient aux fidèles d'assister à la messe de ces ecclésiastiques et ordonnaient leur déposition. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, I, II, c. LXV, n. 1-3, édit. André, Bar-le-Duc, 1864, t. II, p. 156-157.

Le concile de Bâle, dont les décrets sur ce point furent adoptés par beaucoup d'autres assemblées ecclésiastiques, décréta que les clercs, coupables de concubinage public, seraient aussitôt frappés de suspension et privés du revenu de tout leur bénéfice pendant trois mois. Si après monition de l'ordinaire, ils ne s'empresaient pas de renvoyer leur concubine, ils étaient privés du bénéfice lui-même. Par concubinaire *public*, on entend, non seulement le clerc qui est convaincu par une sentence ou un aveu judiciaire, ou par une évidence qu'aucun prétexte ne pouvait atténuer, mais encore, celui qui retient une femme de vie suspecte et refuse de la congédier, nonobstant l'injonction de son supérieur.

Enfin le concile de Trente a consacré tout le c. XIV, *De reform.*, sess. XXV, à l'extirpation de ce désordre des rangs de la cléricature. Après avoir fait ressortir que le concubinage est indigne du ministre des autels et propre à jeter la déconsidération sur sa personne, il interdit aux ecclésiastiques toute relation avec les femmes suspectes. *Quod si a superioribus moniti, ab iis senon abstinuerint, tertia parte fructuum, obventionum ac proventuum suorum quorumcumque et pensionum ipso facto sint privati... Sin vero in delicto eodem, cum eadem aut alia femina perseverantes, secundæ monitioni adhuc non paruerint, non tantum fructus omnes ac proventus suorum beneficiorum et pensiones eo ipso amittant..., sed etiam a beneficiorum ipsorum administratione... suspendantur. Et si ita suspensi, nihilominus eas non expellant, aut cum eis etiam versentur, tunc beneficiis, portionibus ac officiis et pensionibus quibuscumque ecclesiasticis perpetuo priventur... Si postquam eas semel dimiserint, intermissum consortium repetere, aut alias hujusmodi scandalosas mulieres sibi adjungere ausi fuerint, præter prædictas penas, excommunicationis gladio plectantur.*

La connaissance de ces délits reste spécialement réservée sans appel au tribunal de l'évêque qui peut agir sommairement et user de telles peines que de droit, contre ceux qui n'auraient ni biens, ni pensions ecclésiastiques.

V. ABSOLUTION DES CONCUBINAIRES. — 1^o En règle très générale, on ne saurait donner l'absolution sacramentelle aux personnes qui vivent en concubinage, jusqu'à ce que la séparation soit faite avec promesse de ne plus reprendre la vie commune. Telle est la règle tracée par tous les théologiens à l'égard de ceux qui se trouvent dans l'occasion prochaine et volontaire du péché qui est le cas le plus fréquent de ceux qui vivent en concubinage. Voir OCCASION.

Pour qu'il soit permis à quelqu'un de rester dans l'occasion prochaine du péché mortel, il faut qu'il y soit obligé par une nécessité physique ou morale, car celui qui ne veut pas commettre de fautes graves, doit en éviter les occasions : sinon, il n'a pas les dispositions voulues pour recevoir l'absolution, à savoir le regret des fautes passées et le ferme propos de les éviter à l'avenir.

Mais des difficultés peuvent être opposées à l'application de ce principe général. Examinons les principales.

2^o Peut-on tolérer qu'un homme conserve sa concubine, parce que, s'il la renvoie, la vie deviendrait pour lui triste, ou parce qu'il trouverait difficilement une autre personne pour tenir sa maison? Alexandre VII a condamné, le 24 septembre 1665, la proposition qui proclamait cette tolérance: *Non est obligandus concubinarus ad ejiciendam concubinam, si hæc nimis utilis esset ad oblectamentum concubinari, vulgo regalo,*

dum deficiente illa, nimis ægre ageret vitam et aliæ epulæ tædio magno concubinarium afficerent et alia famula nimis difficile inveniretur. Prop. 41, voir t. I, col. 744-745.

3^o Lorsqu'il est impossible à quelqu'un de renvoyer sa concubine, sans soulever un scandale ou sans s'exposer au déshonneur, un confesseur peut-il, du moins quelquefois, l'absoudre? D'après les théologiens les plus graves, en règle générale, ce pénitent ne peut être absous; parce qu'il est moralement impossible que cette absolution ne soit connue du public qui serait scandalisé de voir conférer le sacrement de pénitence à un pécheur notoire; d'autre part, il est nécessaire d'éprouver les dispositions de ce pénitent. Toutefois, si le pénitent est par ailleurs bien disposé, il y a quelques cas où il pourrait être absous : par exemple, s'il partait pour un long voyage; s'il devait communier pour ne pas encourir la déconsidération publique. Ce serait le cas encore d'un fils de famille qui n'aurait pas le droit de renvoyer une personne de la maison paternelle ou d'un prisonnier qui ne pourrait donner congé à sa concubine ou enfin d'un concubinaire à l'article de la mort.

4^o Si le renvoi de la concubine est possible, le confesseur peut-il absoudre le pénitent qui promet sérieusement de l'exécuter, avant l'exécution? Les théologiens sont d'avis différents.

Les uns déclarent que l'absolution doit être refusée absolument si l'occasion est prochaine, jusqu'à ce que le renvoi ait été exécuté, parce que, disent-ils, les habitudes de péché sont si tyranniques qu'il faut aux pécheurs une énergie presque héroïque pour briser des liens si étroits; et il n'est pas prudent de présumer cette force dans les cas ordinaires. Les autres croient qu'on peut user d'indulgence une première et une seconde fois, parce que, d'après eux, il faut croire à la promesse du pénitent et ne pas décourager la bonne volonté par un refus. Il faut toutefois que, suivant les avis du confesseur, le pénitent sache transformer l'occasion prochaine en éloignée.

D'autres enfin distinguent entre le concubinage public et le concubinage occulte. Dans le premier cas, la promesse ne suffit pas, même accompagnée de grandes manifestations de repentir. La séparation est nécessaire pour réparer le scandale et pour donner au pécheur public le moyen de témoigner publiquement sa conversion. Dans le second cas, il est nécessaire d'insister pour le renvoi de la concubine, avant d'impartir l'absolution. Si des obstacles graves s'opposent au renvoi préalable, ils peuvent, en quelques circonstances, être pris en considération, par exemple en faveur d'un personnage considérable, qui s'accuse avec toutes les marques du repentir le plus sincère et de la résolution la plus inébranlable; ou bien pour permettre une communion que le pénitent ne peut décemment ajourner ou omettre; ou encore dans une des situations extrêmes signalées plus haut.

Saint Alphonse de Liguori déclare catégoriquement que, même dans le cas d'une occasion prochaine nécessaire, il n'absoudrait jamais un pénitent vivant dans le désordre, si l'absolution pouvait être différée sans grand inconvénient. Il considérerait ce procédé comme le moyen le plus efficace d'amener le pécheur à résipiscence. Une longue expérience lui avait appris que les pénitents, absous dans ces circonstances, négligent de mettre à exécution leurs promesses les plus formelles. Dans tous les cas, ajoutait-il, un pénitent qui se présenterait devant un confesseur sans avoir tenu les promesses faites à un autre, doit être renvoyé, à moins de signes de repentir vraiment extraordinaires. *Theol. moralis, De pœnitentia*, l. VI, n. 456.

Saint Charles Borromée proclame sans hésitation la même doctrine, distinguant entre les occasions pro-

chaines provenant des habitudes mauvaises, et celles qui incitent naturellement au péché comme la présence d'une concubine dans la maison, il déclare : *Pœnitentem, in aliqua ex his occasionibus versantem, si urgens est illa occasio, ut qui concubinam aleret, non debet sine dubio confessor absolvere, nisi hanc occasionem antea sustulerit.*

Quant aux femmes de cette condition, on ne peut les absoudre avant qu'elles aient quitté la maison où elles vivent. Si la crainte de déshonneur, de scandale, ou l'impossibilité de se procurer des moyens de subsistance, les empêchaient réellement de sortir de ce domicile, il faudrait les soumettre à une épreuve prudente, par le délai d'absolution.

La même solution s'applique aux femmes de service qui vivent mal avec quelqu'un du personnel des maisons qu'elles habitent. Si elles ne peuvent se retirer sans subir de graves dommages temporels, il faut du moins surseoir à leur absolution, jusqu'à ce qu'elles aient donné des preuves effectives de leur bon propos.

5^o Une circonstance particulièrement grave se présente au lit de mort des concubinaires.

Si le concubinat est occulte, le confesseur pourra donner l'absolution au moribond, pourvu qu'il obtienne de lui la promesse de se séparer de sa concubine, aussitôt qu'il sera revenu à la santé, et celle de n'avoir plus désormais aucun rapport interdit. Le renvoi de la femme, exigé à ce moment, dévoilerait la situation irrégulière des concubinaires et provoquerait un scandale.

Si le public connaissait la situation, d'après les règles générales, il faudrait exiger la séparation immédiate. Mais si le mourant restait, de ce fait, dans l'abandon et manquait des secours les plus nécessaires, alors, après l'avoir exhorté à la contrition, et lui avoir fait promettre, au besoin devant témoins, la séparation, pour le moment où il serait revenu à la santé, le prêtre peut lui administrer les derniers sacrements. Le scandale est provisoirement réparé dans la mesure suffisante; et nul n'est tenu à l'impossible.

Si le concubinage peut cesser par un mariage *in extremis*, les concubinaires étant libres ou mariés civilement, le prêtre pourra procéder à cette union, après en avoir obtenu l'autorisation de l'autorité ecclésiastique, si le temps le permet : en tout état de cause, il devra exiger des témoins un secret inviolable, pour ne pas s'exposer aux peines édictées par la loi civile contre les prêtres qui donnent la bénédiction nuptiale avant le mariage civil.

Il faudrait agir de la même manière à l'égard d'une femme coupable qui tomberait gravement malade, même dans la maison de l'homme qui l'entretiendrait, si par ailleurs elle est bien disposée.

6^o La situation se compliquerait, si le concubinaire avait perdu l'usage de la parole lorsque le prêtre est appelé à son chevet. Il s'agit d'un pécheur public. Quelques théologiens estiment qu'on ne peut lui donner l'absolution, parce que rien n'indique qu'il a les dispositions requises. Mais les plus graves moralistes affirment qu'en cette circonstance il faut pourvoir au salut d'une âme en présumant de ses bonnes dispositions. Si le pécheur est catholique, surtout s'il a conservé l'habitude de quelques pratiques religieuses, il faut l'absoudre sous condition. Cette conclusion s'appuie sur le célèbre texte de saint Augustin : *Qui viventium conjugis copulati retinent adulterina consortia, cum salvos corpore non admittamus ad baptismum; tamen si desperati, nec pro se respondere potuerint, baptizandos puto... Quis enim novit, utrum fortassis adulterinæ carnis illecebris usque ad baptismum staterint retineri?... Quæ autem baptismatis, eadem reconciliationis est causa, si forte penitentem finiendæ vitæ periculum præoccupaverit. De conjugis adulterinis*, l. I, c. xxviii, P. L., t. XL, col. 470. Saint Alphonse

de Liguori, *Homo apostolicus*, tr. XVI, 16, *De pœnit. sacramento*, c. III, n. 38, déclare que cette doctrine est suffisamment probable. Il est à présumer en effet qu'un catholique, pour peu qu'il garde quelque lucidité d'esprit, veut éviter à tout prix la damnation. En outre, les sacrements sont faits pour les hommes; et dans les cas de nécessité extrême, on peut, selon l'enseignement commun, agir en s'appuyant sur des présomptions même minimales; l'honneur dû au sacrement est sauvegardé par la condition apposée à la formule d'absolution, et en même temps on pourvoit au salut du prochain.

S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, *De sexto et nono præcepto*; *Homo apostolicus*, tr. ult., p. 1, n. 1-7, Lyon, 1832; Noël Alexandre, *De peccatis*, c. VI, *De luxuria*; Billuart, *Moralis*, diss. VI, a. 2, Appendix II; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v° *Absolutio*, a. 2, n. 11; *Luxuria*, n. 7; André, *Cours alphabétique de droit canon*, v° *Concubinage*; Lehmkul, *Theol. moralis*, tr. III, c. III, 5^e édit., p. 519; Dagorne, *Tractatus de castitate et luxuria*, 1898, p. 74; *Kirchenlexikon*, 2^e édit., t. III, col. 842-845.

B. DOLHAGARAY.

CONCUISCENCE. — I. Fondements psychologiques. II. Ce qu'est la concupiscence. III. État de la question. IV. La concupiscence et le péché originel. V. La concupiscence et le péché actuel. VI. La concupiscence est naturelle à l'homme. VII. La concupiscence et le Christ et Marie.

I. FONDEMENTS PSYCHOLOGIQUES. — L'homme est un être complexe, composé de multiples éléments de l'ordre corporel ou spirituel et doué de nombreux pouvoirs ou facultés. Il doit régner une convenable harmonie parmi ces éléments et facultés. Un des obstacles à l'harmonie intime humaine est la concupiscence. Les facultés supérieures de l'homme peuvent être réparties en deux classes : les unes sont *perceptives* ou de représentation : par elles l'homme connaît; les autres sont *affectives* ou d'appétition : par elles l'homme aime ou hait. Par les premières, nous attirons les objets à nous, nous les appréhendons, nous nous assimilons à eux; par les secondes, nous nous portons vers les objets aimés ou nous nous éloignons des objets haïs. Il naît donc, par le fait de notre activité, une foule de mouvements dont nous sommes les termes ou les points de départ, les buts ou les agents : mouvements qui s'engendrent les uns les autres et doivent être coordonnés et subordonnés les uns aux autres, solidaires entre eux.

1^o *Coordonnés* sont les mouvements de perception et d'appétition. Il faut connaître pour aimer ou haïr. Sans doute, c'est la chose extérieure que l'on connaît, mais c'est dans son image produite par la perception qu'elle apparaît et qu'elle attire ou repousse. L'image représentative est la *condition* indispensable, le moyen dans lequel et par lequel la chose bonne ou la chose mauvaise attire ou repousse l'homme. Elle n'est pas seulement une condition, elle est un *agent* et un excitant spontané : dès qu'une chose apparaît dans la perception, elle éveille l'activité appétitive. Celui qui perçoit ne reste pas indifférent à ce qu'il a perçu : il y voit du bien ou du mal et, par suite, éprouve de l'attraction ou de la répulsion. Les deux claviers de la perception et de l'appétition sont accouplés : qui touche le premier fait vibrer le second. De cette coordination il suit que, dès qu'un objet sensible est perçu par les sens de l'homme, immédiatement l'impression continue son ondulation originelle et se prolonge jusque dans l'appétit sensible; celui-ci est aussitôt excité, un mouvement fatal naît en lui qui porte vers l'objet perçu ou en écarte.

2^o Nous avons parlé d'appétit et de perception sensibles : c'est qu'il existe aussi dans l'homme une perception et un appétit spirituels, intelligence et volonté, facultés supérieures auxquelles les autres doivent être *subordonnées*. En effet, l'intelligence et la volonté dépassent les sens et l'appétit sensible; elles doivent prévaloir sur ceux-ci, et les sens bien ordonnés ne servent

qu'à alimenter l'esprit; l'appétit sensible correct ne concourt qu'à seconder la volonté dans ses tendances morales; mais inversement la perception et l'appétit sensibles *précèdent* la perception et l'appétit immatériels. *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Enfermée au fond de l'être, derrière la matière comme derrière les murs d'une prison, l'intelligence ne peut rien percevoir d'abord qui ne lui ait été enseigné par les sens, et comme la volonté, appétit rationnel, est conditionnée par l'intelligence, il s'ensuit que la voie nécessaire aux objets extérieurs pour atteindre l'intelligence et émouvoir la volonté, est la perception externe. Celle-ci est donc une sorte de carrefour d'où partent deux grandes routes ouvertes aux impressions nées du dehors; la première route mène à l'appétit sensible. Dès qu'un objet a intéressé la connaissance sensible, il est présenté par celle-ci à l'appétit qui aussitôt s'élève en sa présence et nourrit à son endroit des élans d'amour ou des desirs de conquête, ou bien éprouve des ressauts de haine ou des desseins de fuite ou de combat. C'est la passion bonne ou mauvaise (concupiscence) provoquée naturellement par la présence de l'objet. Mais concurremment, par l'autre voie, la perception sensible va, suivant les étapes connues des psychologues et qui s'appellent le *sensorium commune*, l'imagination, la mémoire, l'estimative ou l'instinct, renseigner l'intelligence et par elle la volonté. En même temps que la chaleur monte au foyer de l'appétit sensible, la lumière irradie l'intelligence. La volonté n'est atteinte qu'ensuite. On voit par là que, si les deux routes qui mènent de la perception sensible à l'appétit sensible et à l'appétit intellectuel sont également directes, elles ne sont pas également courtes; le premier appétit est ému avant le second, l'inférieur est touché avant le supérieur : fait grave et duquel découlent la possibilité de la concupiscence et la plupart de ses révoltes.

3^o Un troisième fait s'ajoute à la coordination et à la subordination des facultés pour expliquer la concupiscence : c'est leur *solidarité*. Les facultés sont distinctes entre elles, mais soudées à une même substance, alimentées par une même âme. Elles sont des pouvoirs différents d'une même activité essentielle. Comme influent les unes sur les autres les diverses sources jaillies d'une même nappe souterraine, comme la matière colorante versée dans l'une va souvent par les entrailles de la terre porter sa teinte aux autres, comme l'épuisement de l'une fait baisser ou même disparaître l'eau des autres, ainsi les événements qui se passent dans une faculté de l'âme retentissent dans la vie des autres; les vibrations de l'une font vibrer l'autre; quand l'une s'hyperesthésie et absorbe une quantité excessive de sève, l'âme appauvrie refuse la sève nécessaire aux autres qui, tant que dure la crise, s'anémient, s'anesthésient ou sont paralysées. Cette solidarité relie l'appétit sensible à l'appétit rationnel et fait retentir dans l'un les émotions, les décisions, les passions de l'autre.

II. CE QU'EST LA CONCUISCENCE. — Il est temps de définir la concupiscence. Cette expression, comme presque tous les mots humains, a plusieurs sens. — 1^o Il y a le sens *étymologique*. Venant de *concupiscere*, la concupiscence est tout mouvement de désir, toute aspiration, bonne ou mauvaise, charnelle ou spirituelle. Ainsi saint Paul attribue la concupiscence à l'esprit contre la chair et à la chair contre l'esprit : l'une est bonne et l'autre immorale, l'une est immatérielle et l'autre charnelle. *Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem*. Gal., v, 17. L'Écriture sainte fournit des textes nombreux qui montrent qu'elle prend souvent la concupiscence pour tout désir, toute appétition. Tantôt, il s'agit d'un désir corporel et de la partie sensitive, comme celui de la nourriture, Sap., xvi, 3; 1^{er} Pet., ii, 2, désir honnête; tantôt la concupiscence est un désir corporel immodéré

et immoral, Deut., v, 21; Gal., v, 17; I Joa., II, 16; tantôt, c'est un désir immatériel et bon que Dieu lui-même peut éprouver, Eccli., xv, 22; tantôt, c'est un désir immatériel mauvais, Exod., xx, 17; Deut., VII, 25, qu'on trouve jusque dans le démon, Joa., VIII, 4 (texte grec); tantôt, c'est une appétition naturelle, Gal., v, 17, et tantôt un mouvement surnaturel. Ps. LXXXIII, 3; CXVIII, 20, 40, 174; Sap., VI, 12, 14; Eccli., I, 33.

2° Il y a le sens *propre*. La concupiscence alors devient le mouvement de l'appétit sensible contraire à l'ordre. Les objets matériels, présents à l'appétit sensible par la perception externe ou les sens internes, n'exercent chez lui d'attraction ou de répulsion qu'autant qu'ils sont présentés comme bons ou agréables, ou bien mauvais ou désagréables. Or cette bonté et cet agrément sont réels ou factices, concernent le sens seul ou tout l'homme; le bien *factice*, l'agrément du sens *seul* pour lui-même sont en dehors de l'ordre ou contre lui; il n'y a dans l'ordre que le bien *réel* qui, étant proportionné à tout l'être, concourt à sa perfection intégrale; il n'y a donc aussi de légitime que l'appétition de ce bien, l'autre est illégitime et mauvaise. C'est proprement la concupiscence, qu'on peut dès lors définir : Tout mouvement, tout désir sensible, toute appétition d'un bien matériel contraire à l'ordre ou à la raison. C'est dans ce sens que les apôtres, et saint Paul surtout, condamnent la chair comme étant le principe et la source de la concupiscence. Gal., v, 16, 17, 24; Eph., II, 3; I Pet., II, 2; II Pet., II, 10, 18; I Joa., II, 16. Cette concupiscence a son origine dans la faute d'Adam qui, en nous dépouillant de la justice primitive, nous a transmis une chair rebelle, en proie à la concupiscence et aux désirs mauvais et prompt au mal, Rom., VI, 19; VII, 18-25; Eph., VI, 12; aussi Dieu déclare-t-il que son esprit ne restera plus en l'homme parce qu'il est chair, Gen., VI, 3; et chair infirme, Matth., XXVI, 41; Marc., XIV, 38; les fils de la chair ne sont pas les fils de Dieu, Rom., IX, 8; ils sont charnels et dans la chair, marchent suivant la chair, exécutent les désirs de la chair, ont la sagesse de la chair, Rom., VII, 14; VIII, 5 sq.; Gal., v, 16; la chair rendait la loi impuissante, Rom., VIII, 3; car ses œuvres sont la fornication, les maléfices, les haines, les homicides, etc. Gal., v, 17-21. Jadis nous avons vécu dans les désirs de la chair et accompli ses œuvres, Eph., II, 3; les passions de péché agissaient dans nos membres, Rom., VII, 6; maintenant l'ère de l'esprit s'est levée et ceux qui sont du Christ ont crucifié leur chair avec ses vices et ses concupiscences. Gal., v, 24. Cf. M. Hagen, *Lexicon biblicum*, v° *Caro*, Paris, 1905, col. 776; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. *Chair*, t. II, col. 487. Les Pères donnent de la concupiscence la même définition. Citons seulement saint Augustin qui l'appelle « la discorde de la chair et de l'esprit », *Serm.*, CLII, n. 4, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 821; « le vice par lequel la chair convoite contre l'esprit. » *Ibid.*, I, v, c. XIX, col. 1452.

3° Il y a enfin le sens *large*, inspiré plus particulièrement par l'étude du péché originel. Avant la chute, il y avait dans l'homme une harmonie parfaite de toutes les facultés dans une subordination complète à l'ordre voulu par Dieu. Le surnaturel soumettait au Seigneur l'esprit et la volonté de l'homme, le préternaturel soumettait à la raison les sens et les facultés inférieures. Tant que l'homme restait attaché à la loi divine, aucun mouvement mauvais ou désordonné ne devait s'élever dans sa chair; la soumission de l'esprit était la garantie de la docilité des sens. Quand l'homme se révolta, toutes ses facultés sortirent de l'ordre, la volonté par la désobéissance, la raison par le jugement pratique de prééminence de la science du bien ou du mal, les sens par la rupture du lien préternaturel qui les enchaînait aux ordres de la raison surnaturelle. La concupiscence peut dès lors être entendue non seule-

ment de la révolte des sens à l'endroit de la raison, mais encore du mouvement désordonné de celle-ci et de la volonté vers la science du bien et du mal. Sous cet aspect, on appelle passion et concupiscence tout désir mauvais, toute aspiration même spirituelle, opposée à l'ordre : tels sont l'orgueil, l'envie. Le démon peut connaître et a connu ces passions et cette concupiscence. Joa., VIII, 44.

III. ÉTAT DE LA QUESTION. — Abandonnant le sens large et l'étymologique, nous garderons le sens propre, qui est la vraie notion traditionnelle de la concupiscence dans les deux grandes questions du péché originel et du péché actuel. La concupiscence est donc tout mouvement de l'appétit sensible contraire à l'ordre de la raison; on donne parfois le même nom à la *faculté* même de l'appétit sensible, considérée comme pouvant s'adonner à ces mouvements déréglés, et comme portée vers eux. Nous disons les mouvements déréglés *comme tels*, parce que, considérés *en eux-mêmes*, abstraction faite de leur rapport à la raison, ils sont de pures énergies animales, obéissant naturellement à la perception sensible et tendant à atteindre les objets présents comme bons et agréables, et à écarter les objets nuisibles ou douloureux. Ils sont l'exercice normal d'une faculté naturelle, et par suite sont bons d'une bonté physique et ontologique, comme est bonne la pesanteur qui précipite en cascades majestueuses ou dévastatrices les eaux des torrents, comme est bonne la circulation de la sève chez les plantes même vénéneuses, la chaleur du sang et la vigueur chez les animaux même sauvages. Quand saint Paul, Rom., VII, et les Pères appellent la concupiscence « un vice, un péché », ils la considèrent dans son rapport avec la volonté et son opposition à la loi morale; ils envisagent en elle la loi de péché qui subjugue les membres et les dresse contre la loi de l'esprit. Rom., VII, 23. Sous cette acception, la concupiscence soutient des rapports avec le péché originel et avec le péché actuel.

IV. LA CONCUPISCENCE ET LE PÉCHÉ ORIGINEL. — 1° La concupiscence est un *effet* du péché d'Adam. La justice originelle accordée dans la création même à nos premiers parents enveloppait, outre l'état surnaturel, des dons préternaturels que les théologiens ramènent d'ordinaire à quatre : l'immortalité du composé humain, son immunité de la douleur, une science éminente infuse, l'intégrité ou l'exemption de la concupiscence. Le premier homme et la première femme « étaient nus, et ils n'en avaient point honte ». Gen., II, 25. La concupiscence n'existait pas encore, et les sens parfaitement réglés ne subissaient que les mouvements autorisés par la raison et la volonté surnaturelles. Mais quand celles-ci ont perdu la grâce dans la chute, alors les sens débridés s'égarèrent, et s'élevèrent en eux les instincts pervers. Les yeux d'Adam et d'Eve s'ouvrent, non pas qu'ils aient été aveugles jusqu'ici, mais maintenant leurs regards sont accompagnés de passion, là où auparavant ils pouvaient voir en toute innocence. Ils s'aperçoivent qu'ils sont nus; le fait n'est pas nouveau, ils le connaissaient et savaient même le mystère de la génération humaine. Gen., II, 24. Ce qui est nouveau, c'est l'impression produite en eux par leur nudité; ils cousent ensemble des feuilles de figuier et ils se font des ceintures, et quand Dieu vient comme de coutume les visiter, ils se cachent et n'osent se montrer, non parce qu'ils ont péché, mais parce qu'ils sont nus. Gen., III, 7-10. Nous assistons là d'une manière saisissante à l'éclosion de la concupiscence, et Dieu aussitôt en signale la cause : « Qui t'a indiqué que tu es nu, dit-il à Adam, sinon que tu as mangé du fruit que je t'avais défendu ? » ». 11. La désobéissance a déchaîné la concupiscence. Dieu lui-même nous en donne l'assurance par une révélation. Et désormais toutes les générations humaines en seront les tristes victimes. Cf. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, II, c. XXXII, *P. G.*, t. VII, col. 959; S. Chrysostome, *In Gen.*, homil. XV,

n. 4, P. G., t. I^{III}, col. 423; homil. xvi, n. 4, col. 426; S. Jean Damascène, *In sic. aref.*, n. 3, P. G., t. xcvi, col. 382; S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XIV, c. ix-xi, P. L., t. xli, col. 413-418; c. xvii, col. 425; *De Genesi ad litt.*, l. xi, P. L., t. xxxiv, col. 429; *Cont. Jul.*, l. iv, c. xvi, n. 82, P. L., t. xlv, col. 781; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. xciv, a. 2; I^a II^æ, q. lxxxii, a. 3; Suarez, *De opere sex dierum*, l. III, c. xii, n. 4 sq.

2^o La permanence de cette révolte de la chair, venant après la création à l'état de justice originelle, devient un signe historique et une preuve de la chute primitive. C'est l'affirmation explicite de Dieu lui-même. Vous avez constaté votre nudité, dit-il au premier couple, en d'autres termes, les mouvements déréglés de la concupiscence se sont fait sentir à vous; donc vous m'avez désobéi. C'est une induction précise : le fait de la concupiscence prouve la chute. Est-ce à dire cependant qu'on puisse, avec les traditionnalistes, des misères morales humaines et du triste tableau des passions de l'homme tirer une preuve certaine de la chute originelle? Non. Il faut à la preuve d'autres éléments. Dieu conclut du fait de la concupiscence l'existence de la faute, parce qu'il sait qu'il a créé l'homme à l'état de justice originelle et d'exemption de toute concupiscence. Étant posée la certitude de la justice primitive, si l'homme en paraît dépouillé, on peut conclure qu'il s'est passé entre temps un événement qui l'a fait déchoir, lequel événement est la faute des premiers parents. Mais étant donnée la seule connaissance de la nature humaine en elle-même et de sa dépravation actuelle, on ne peut conclure l'existence de la chute originelle, parce que Dieu pouvait créer l'homme à l'état de pure nature dans lequel il eût été soumis aux mêmes instincts dépravés, aux mêmes inclinations mauvaises, à la même concupiscence qu'actuellement. La preuve de la chute tirée de la concupiscence exige donc au préalable la connaissance révélée de l'élévation originelle à une situation privilégiée de dons surnaturels et préternaturels.

3^o La concupiscence est plus qu'un effet et un signe du péché originel, elle en est comme un *élément matériel, une peine et un principe propagateur*. Saint Thomas l'explique avec sa lucidité ordinaire. Dans le péché originel, il y a, dit-il, une partie formelle et une partie matérielle; la première est l'éloignement par rapport au bien immuable, la seconde est l'attachement aux biens périssables. *In peccato primi parentis fuit aliquid formale, scilicet aversio ab incommutabili bono, et aliquid materiale, scilicet conversio ad bonum commutabile*. En se détournant des biens immuables, l'homme a perdu le don surnaturel de la justice originelle; en se tournant vers les biens périssables, il a rompu l'harmonie qui soumettait à la raison les forces inférieures et fait déchoir celles-ci. *Ex hoc autem quod aversus fuit ab incommutabili bono, donum originalis justitiæ amisit; ex hoc vero quod conversus est inordinate ad commutabile bonum, inferiores vires quæ erigi debebant ad rationem, depressæ sunt ad inferiora*. La volonté était la maîtresse et doit l'être encore, elle doit être le principe moteur des autres forces humaines : celles-ci doivent passives obéir à son impulsion. Or, dit l'ange de l'École, les principes moteurs représentent les éléments formels des choses, les principes passifs représentent les éléments matériels. *Inter superiores vires quæ suscipiunt defectum per originem tractum secundum rationem culpæ, una est quæ omnes alias movet, scilicet voluntas, omnes autem aliæ moventur ab ea ad suos actus; semper autem quod est ex parte agentis et moventis est sicut formale, quod autem est ex parte mobilis et patientis est sicut materiale*. La concupiscence étant un mode des facultés destinées à être mues par la volonté, représente l'élément matériel du péché. La vraie faute formellement réside dans la volonté. *Et ideo cum carentia originalis justitiæ se*

habeat ex parte voluntatis, ex parte autem inferiorum virium a voluntate motarum sit pronitas ad inordinate appetendum, quæ concupiscentia dici potest, sequitur quod peccatum originale in hoc homine vel in illo, nihil est aliud quam concupiscentia cum carentia originalis justitiæ, ita tamen quod carentia originalis justitiæ est quasi formale in peccato originali, concupiscentia autem quasi materiale. De malo, q. iv, a. 2. Cf. *In I Sent.*, dist. xxx, q. i, a. 1.

Nous avons ajouté, avec l'ange de l'École, que la concupiscence est une *peine* du péché originel, et, en effet, elle en est une conséquence douloureuse, voulue par Dieu; elle est une privation providentielle de privilèges primitivement accordés par le créateur et une source de tentations, de chutes, et de misères physiques et morales; dès lors elle présente tous les caractères d'un châtement. Elle est enfin un *principe propagateur* du péché originel, car ce péché se transmet par la génération humaine. Tout homme encourt la tache originelle par le seul fait qu'il procède d'Adam; il procède de celui-ci par la naissance, et la concupiscence provoque, accompagne surtout les facultés humaines de reproduction, *vis generativa per decisionem corporalis seminis operatur ad traductionem peccati originalis simul cum natura humana*. Ibid.

4^o Faut-il pousser plus loin les rapports de la concupiscence et du péché originel, et faire résider dans celle-là l'essence de celui-ci? C'est l'opinion de l'école luthérienne et de l'école calviniste. Cf. Bellarmin, *De amissione gratiæ*, l. v, c. i; I. T. Muller, *Die Symbol. Bücher*, 7^e édit., Gütersloh, 1890, p. 84 sq.; Winer, *Compar. Darstellung des Lehrbegriffs*, 4^e édit., Leipzig, 1882, p. 72 sq., dans Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, n. 264, Fribourg-en-Brisgau, 1895, t. III, p. 129. Baius, tout en voulant combattre le protestantisme, lui emprunte plus d'une erreur. En particulier, au sujet de la concupiscence, il prétend qu'elle est formellement défendue par le précepte *non concupisces*, que ses mouvements, même non consentis par l'homme, sont une transgression de ce précepte, qu'ils ne sont pas imputés à péché en celui que la charité domine, mais sont toujours fautive chez ceux qui ne sont pas baptisés et que la charité ne domine pas. *Prava desideria, quibus ratio non consentit, et quæ homo invitus patitur, sunt prohibita præcepto : Non concupisces*. — *Concupiscentia, sive lex membrorum, et prava ejus desideria, quæ inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia*. — *Concupiscentia in renatis relapsis in peccatum mortale, in quibus jam dominatur, peccatum est, sicut et alii habitus pravi*. — *Motus pravi concupiscentiæ sunt, pro statu hominis vitiati, prohibiti præcepto : Non concupisces; unde homo eos sentiens et non consentiens, transgreditur præceptum : Non concupisces, quamvis transgressio in peccatum non deputetur*. — *Quamdiu aliquid concupiscentiæ carnalis in diligente est, non facit præceptum : Diliges Dominum Deum ex toto corde tuo*. Propositions 50, 51, 64-66, Denzinger, *Enchiridion*, n. 930, 931, 954-956. Voir t. II, col. 64 sq.

Calvin avait écrit dans son *Institution de la religion chrétienne*, l. III, c. III, n. 12 : « Nous disons que tous les désirs et appétits de l'homme sont mauvais et les condamnons de péché; non pas en tant qu'ils sont naturels, mais en tant qu'ils sont désordonnés. Quiconque ne confesse que toutes concupiscences de la chair sont péché, et que cette maladie de convoiter qui est en nous est la source de péché, il faut qu'il nie quant et quant que la transgression de la loi n'est pas péché. » Ibid., n. 11, Genève, 1609, p. 292. Jansénius défendit la même erreur à son tour, *De statu naturæ lapsæ*, l. I, c. III, et Hermès, dans ces derniers temps, la reprit avec quelque aggravation, puisque, selon lui, le péché originel n'est pas une faute proprement dite, mais plutôt une qualité spéciale, source de péché, en

un mot la concupiscence, laquelle se propage par les lois physiologiques. Cf. Kleutgen, *Theol. der Vorzeit*, t. II, n. 423 sq. Les jansénistes invoquaient surtout l'autorité de saint Augustin qui si souvent parle du *reatus concupiscentiæ*. Il est inexact, cependant, de dire que le grand évêque d'Hippone ait réellement identifié la faute avec sa conséquence, le péché originel avec la concupiscence. Voir AUGUSTIN (SAINT), t. I, col. 2395. La question maintenant est résolue d'autorité par le magistère ecclésiastique qui, au concile de Trente, déclara que la concupiscence désignée parfois par l'apôtre du nom de « péché », n'a jamais été considérée par l'Église catholique comme un péché qui subsisterait vraiment et proprement chez les baptisés, mais comme une chose qui est due au péché et qui mène au péché. Anathème à qui soutiendra le contraire. *Hanc concupiscentiam quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit.* Sess. V, can. 5. La concupiscence n'est donc pas le péché, mais le fruit et le germe du péché : et la preuve qu'en apporte le concile, c'est que le baptême enlève tout ce qui constitue la vraie et la propre essence du péché. Dieu ne réprouve plus rien chez ceux qui ont été régénérés. Or, la concupiscence persiste tout entière chez ceux que le baptême a purifiés. *Si quis per Jesu Christi Domini Nostrum gratiam, quæ in baptismo confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit non tolli totum id quod veram et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit tantum radi, aut non imputari, anathema sit. In renatis enim nihil odit Deus : quia nihil est damnationis iis qui vere consepulti sunt cum Christo per baptismum in mortem... Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, hæc sancta synodus fatetur et sentit.* Ibid.

V. LA CONCUPISCENCE ET LE PÉCHÉ ACTUEL. — Les rapports de la concupiscence au péché actuel sont pareillement multiples. — 1^o Prise en elle-même, en dehors de toute comparaison avec la raison, la concupiscence n'est pas un péché : ses mouvements sont tout instinctifs, ils appartiennent à la partie non rationnelle de l'homme, tandis que le péché formel est uniquement affaire de raison et de volonté. La concupiscence, si violente soit-elle par elle-même, ni ne souille l'âme, ni ne la perd. *Quæ cum ad agonem relictæ sit, nocere non consentientibus, viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet : quinimo qui legitime certaverit, coronabitur.* Ibid.

2^o Considérée dans l'influence qu'elle exerce sur les facultés morales ou dans le concours qu'elle leur apporte, la concupiscence en reçoit un caractère moral et prend part aux fautes de l'homme. Il importe dès l'abord de distinguer la concupiscence *antécédente* et la concupiscence *conséquente*. La première est celle qui prévient les actes de raison et de volonté et les complète. La seconde les détermine. — 1. La première est souvent une *source* et une *occasion de péché*. Nous avons parlé de la solidarité qui existe entre les diverses facultés d'un même être humain. Elle intervient ici. — a) Non pas que la concupiscence, c'est-à-dire la passion, c'est-à-dire encore l'appétit sensitif, s'applique *directement* et immédiatement à la volonté pour l'entraîner de tout son poids ou l'incliner de tout son effort. Les facultés sensibles, en tant que facultés, n'agissent pas par elles-mêmes, et si l'on peut ainsi parler, par le sommet, sur les facultés spirituelles. Elles sont liées à des organes qui vibrent sous l'impulsion du dehors et dans une excitation nerveuse; une telle vibration ne peut se propager dans la volonté qui est immatérielle et la déterminer à agir. — b) C'est donc par ses *racines* et par le

sol de l'âme que l'appétit sensitif influera sur la volonté et la raison. L'âme n'a qu'une quantité déterminée et finie de sève et d'énergies à dépenser, comme elle ne possède qu'une quantité déterminée et finie d'être et de perfection. Ces énergies, elle les met au service de ses facultés, mais ce qu'elle dépense en l'une, elle ne peut pas le prêter à l'autre. Il s'ensuit que, lorsqu'une faculté est hypersthésisée et poussée au paroxysme, les forces désertent les autres facultés qui paraissent alors hors d'elles-mêmes, ou paralysées ou en extase. Voir ce mot. Les passions produites par la concupiscence dans l'appétit sensitif ont cette propriété d'appeler à elles beaucoup d'énergies : elles dépensent d'une façon considérable et quand elles sont fort excitées, les puissances qui ne sont pas mises en mouvement par elles en qualité d'instruments sont vidées de leur sève et s'anémient. C'est ce qui arrive à la raison et à la volonté : la première se voile ou disparaît, la seconde est sans élan ou se brise; sa liberté diminue ou se perd. Voir LIBERTÉ. C'est le procédé de *soustraction* de forces morales qui se remarque si souvent chez les hommes passionnés et esclaves de la concupiscence. *Cum omnes potentie animæ in una essentia animæ radiceantur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur; tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde e contrario quanto intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi; tum quia in operibus animæ requiritur quædam intentio, quæ dum vehementer applicatur ad unum non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum per aliquam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas.* Sum. theol., II^a II^æ, q. LXXVII, a. 1. — c) Il y a un autre procédé, celui de la *suggestion*. Le précédent est *subjectif*, c'est-à-dire s'exerce par les racines mêmes que les facultés ont dans le *substratum* de l'âme; le second est *objectif* et se sert de l'objet d'une faculté pour imposer son orientation à une autre faculté. L'appétit sensitif étant une faculté consciente ne se porte que sur un objet représenté dans la perception sensible : aimer et percevoir sont deux actes liés essentiellement et inséparables : on ne peut aimer sans percevoir, et l'amour enveloppe nécessairement l'image de l'objet aimé. Il y a une influence réciproque de l'un sur l'autre : l'image provoque l'amour et attire l'appétit vers son objet. Inversement, l'amour fixe l'attention vers l'image et y grave plus profondément l'objet : l'affection est le meilleur garant du souvenir. La passion de la concupiscence met donc son objet en un relief prononcé, souvent exagéré dans l'imagination. D'autre part, l'imagination fournit à l'esprit les matériaux de son abstraction. L'intelligence humaine, unie au corps, est, à cause de cela, privée de tout contact immédiat avec le monde extérieur. Elle n'en a pas l'intuition et ne le saisit que *par* et *dans* la perception sensible. Les images des corps se centralisent, se conservent dans l'imagination, et l'intellect, se tournant vers elles, en tire, par les procédés psychologiques de l'abstraction et de la généralisation, ses connaissances propres. Il s'ensuit que l'esprit est déterminé dans sa spéculation aux seuls objets qui passent par l'imagination; que ce qui est ignoré de celle-ci l'est pareillement de celui-là; que ce qui est vivant dans celle-ci est connu de celui-là; que ce qui est en relief dans celle-ci attire plus fortement celui-là; que ce qui, par l'effet de la passion, est mis dans celle-ci en une lumière qui laisse tout le reste dans l'ombre, s'impose à la considération de celui-là. En un mot, quand la passion souffle si fort qu'elle oblige l'imagination à ne s'occuper que de son objet, l'esprit n'ayant comme matériaux d'abstraction que les images relatives à cet objet,

sera déterminé à songer à lui, à ne songer qu'à lui et à peser ainsi sur les décisions de la volonté qui lui est attachée par un lien pareil à celui qui rattache l'appétit sensitif à la perception sensible. *Manifestum est quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio et iudicium aestimativæ, sicut etiam dispositionem linguæ sequitur iudicium gustus, unde videmus quod homines in aliqua passione existentes non facile imaginationem avertunt ab his circa quæ afficiuntur; unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi et per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi iudicium rationis. Sum. theol., ibid.* La concupiscence influe donc d'une façon certaine sur les décisions de la volonté, soit par élimination de forces, en l'énervant et en la rendant plus flottante, soit par suggestions et exigences objectives. Dans le premier cas, l'activité de la volonté est diminuée; dans le second, il y a une atteinte à sa liberté, et la concupiscence a été conseillère de péché.

2. D'autres fois, et il s'agit ici de la concupiscence conséquente, elle se met au service du péché, et en devient l'instrument par rayonnement ou par excitation directe partie de la détermination libre. — a) Le mal n'a pas toujours sa source dans les sens et ne remonte pas nécessairement de l'appétit sensitif à la volonté. Celle-ci y va quelquefois aussi spontanément et de son propre chef. Elle a ses révoltes et ses indépendances. Et quand elle a obéi à une pensée d'orgueil et s'est attachée par excès à un objet immatériel, sa faute retentit dans tout l'être. Par un procédé analogue à celui que nous avons décrit plus haut, mais en sens inverse, la volonté, essentiellement associée à l'esprit, impose ses objets à la considération de celui-ci et les y inscrit avec un puissant relief. Par la sympathie et solidarité naturelle qui relie toutes nos facultés, cet objet s'incarne dans une représentation imaginative et, continuant sa course, excite dans l'appétit sensitif des passions correspondantes. Le péché d'orgueil suscitera des images, créera des scènes où cet orgueil se donne cours et se satisfait; le cœur se gonflera, il y montera des bouffées d'ambition et d'égoïsme, et la concupiscence sera devenue comme un rayonnement et un complément de ce péché de l'esprit. Ici, pas de faute nouvelle, mais la faute primitive plus entière, plus pleine, envahissant l'homme et l'enserrant dans un réseau plus étendu. — b) Il arrive même que l'homme orgueilleux et coupable, pour augmenter la satisfaction qu'il trouve dans sa faute, et pour s'y affermir davantage et prendre une sorte de garantie contre lui-même et ses défaillances possibles, excite de propos délibéré dans son imagination et son appétit sensitif des tableaux et des mouvements qui la traduisent, l'incarnent et la complètent. Ici encore, la concupiscence est dans la dépendance de la faute et la suppose au lieu de la provoquer, elle accentue l'intensité du mauvais vouloir et la gravité du péché, sans cependant en changer l'espèce ou lui ajouter quelque unité numérique nouvelle.

VI. LA CONCUISCENCE EST NATURELLE A L'HOMME. — 1^o Ceux qui identifiaient la concupiscence avec le péché originel ne pouvaient croire qu'elle fût naturelle à l'homme. Selon eux, l'état de pure nature est inconciliable avec la concupiscence. Celle-ci n'appartient pas à l'intégrité de l'être humain, elle en est une déchéance et l'homme n'aurait pu être créé par Dieu sujet à ses passions. 26. *Integritas primæ creationis non fuit in debita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio.* 55. *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur.* 79. *Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine justitia naturali.* Propositions de Baius, Denzinger, n. 902, 935, 956; cf. prop. 21-24, 78. Voir BAIUS, t. II, col. 71 sq. Erreur manifeste. L'Église l'a

prouvé en condamnant les susdites propositions. — 2^o La lecture des saints Pères montre que ce qu'ils appellent ἀπάθειαν, qualité qui accompagnait en Adam la suppression de la concupiscence, est un don qui élève l'homme au-dessus de lui-même; que celui-ci, abandonné à soi, n'a sur son appétit sensitif qu'un pouvoir politique, c'est-à-dire obligé à quelque diplomatie pour diriger ses sens et s'en rendre maître. « En somme cet appétit sensuel est à la vérité un sujet rebelle, séditionnel, remuant; et il faut confesser que nous ne le saurions tellement défaire, qu'il ne s'élève, qu'il n'entreprenne et qu'il n'assaille la raison; mais pourtant la volonté est si forte au-dessus de lui, que, si elle veut, elle peut le ravalier, rompre ses desseins et le repousser; puisque c'est assez le repousser, que de ne point consentir à ses suggestions. On ne peut empêcher la concupiscence de concevoir, mais oui bien d'enfanter et de parfaire le péché. » S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. I, c. III, Paris, 1834, p. 7. Contentons-nous de puiser quelques textes brefs dans la tradition. Saint Chrysostome dit que la racine de la concupiscence tient son principe de la nature: car convoiter est naturel, *Homil., XIX, ad populum Antiochenum*, n. 4, P. G., t. XLIX, col. 195; et Théodoret dit également: « Le mouvement des perturbations de l'âme a été déposé en nous par la nature. » *In Epist. ad Rom.*, VI, 12, P. G., t. LXXXII, col. 407. Saint Augustin écrit de son côté: *Naturalem esse libidinem et ego dico quia cum illa nascitur omnis homo et tu multo amplius qui dicis quod cum illa sit conditus primus homo... Cum igitur libidinem et naturalem esse et vinci posse ambo dicamus, utrum bonum vincamus an malum, ipsa inter nos vertitur quæstio.* *Cont. Julian.*, l. V, c. VII, n. 27, P. L., t. XLIV, col. 801. Cf. pour d'autres textes, Antoine Casini, S. J., *Controversiæ de statu puræ naturæ*, a. 4, dans *The-saurus theologicus quem socius academiarum ecclesiasticarum Lucensis et Auximianæ... collegit*, Venise, 1762, t. V, p. 70. — 3^o En réalité, une sage observation de la nature de l'homme nous convaincra de cette vérité. La nature ne pouvait refuser à l'animal raisonnable qu'est l'homme des facultés sensitives et des facultés spirituelles de perception et d'appétition. Elle ne peut empêcher ces facultés d'aller spontanément vers leurs objets. Or ces objets sont variés et disparates entre eux. Il est naturel que quelque chose qui est agréable à un sens soit nuisible à un autre organisme humain ou à l'âme, que ce qui plaît à une faculté soit disproportionné ou contraire à la perfection de l'ensemble. Dès lors, il est naturel que l'appétit sensible aille à ce qui plaît au sens et ignore que cela est nuisible à l'ensemble; il est naturel que la raison perçoive ce caractère nuisible et détourne pour cela la volonté de l'objet désiré par le sens; le conflit surgit alors inévitable, comme du reste dans tous les êtres vivants à puissances multiples, comme dans la plante entre la pesanteur qui la porte vers le sol et la force de la sève qui la dresse vers le ciel. A cause de la sympathie mutuelle des facultés, il peut se faire très naturellement que l'influence de la raison domine et que la concupiscence se soumette, comme il peut se faire non moins naturellement que la concupiscence prévale et entraîne la raison et la volonté. Tout cela n'est que le jeu très ordinaire des forces vivantes de l'homme. Il n'est pas nécessaire, pour que la raison prévale parfois, de supposer un surhomme ou une nature élevée à l'ordre surnaturel, ni, pour que la concupiscence l'entraîne, de recourir à une hypothèse de nature placée par déchéance au-dessous d'elle-même et privée de quelque-uns de ses éléments propres et essentiels. Cf. Scot, *In II Sent.*, dist. XXIX, q. 1; S. Thomas, *Cont. gent.*, l. IV, c. LII.

VII. LA CONCUISCENCE ET LE CHRIST ET MARIE. —

Tout homme naît sujet à la concupiscence. Certaines natures confirmées en grâce, bien qu'en gardant la possibilité, en éteignent en elles l'activité et tous les mouvements. Jésus, par le droit de son union hypostatique, Marie, par le privilège de son Immaculée Conception (voir ce mot), ne connurent pas, ni ne purent connaître la concupiscence. — 1° En Jésus-Christ nous ne trouvons rien de ce trouble qui s'appelle la concupiscence. Sans doute, il a, comme nous, des sens extérieurs et des organes vivants, une sensibilité interne, une imagination vive, des désirs éveillés par les objets sensibles, des passions; mais tout cela est ordonné, soumis à la raison et à la pensée surnaturelle, aucun de ces mouvements sensibles ne s'éveille sans la permission de l'esprit, tous suivent le cours qui leur est prescrit par la volonté surnaturalisée. Notre-Seigneur n'en est pas diminué, comme ne serait pas diminué un État dans lequel tous les sujets seraient parfaitement subordonnés et où il n'y aurait ni délits, ni répression. N'y a-t-il pas là au contraire un réel élément de grandeur? Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. xv, a. 2.

2° Le concile de Trente nous enseigne, sess. VI, can. 23, que Marie, par un singulier privilège de Dieu, ne commit jamais aucune faute actuelle, ni mortelle, ni vénielle. Elle avait été préservée du péché originel lui-même. L'abondance des grâces lui avait été accordée, et elle y avait correspondu avec une fidélité parfaite. Nous pouvons conclure que de ces grâces et de cette conception immaculée résultait chez elle une parfaite subordination de ses sens à sa raison et de sa raison à la foi et à l'esprit surnaturel. Sa chair virgine ne connut jamais les mouvements désordonnés, même non coupables, qui assaillent les âmes les plus pures, et on peut considérer comme un des éléments propres à la psychologie de Marie l'heureuse préservation de la concupiscence. Cf. René-Marie de la Broise, *La sainte Vierge*, c. III, Paris, 1904, p. 57. Elle ignore toujours la concupiscence *actuelle*. Mais les théologiens se demandent si, en elle, il y eut ou non la concupiscence *habituelle*, *utrum fomes in ea fuerit plane extinctus an solum ligatus*. Cf. Christ. Pesch, *Praelect. theol.*, n. 591, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. IV, p. 286. Il importe de bien entendre la question, car les mots de *fomes ligatus* et de *fomes extinctus* sont assez obscurs. L'homme ne naît pas d'ordinaire avec des facultés libres de toute détermination. L'hérédité lui transmet des dispositions, des inclinations natives, des aptitudes qui se feront jour ensuite dans le cours de son activité. Il y a d'heureuses âmes, héritières de traditions d'honneur et de vertu, qui naissent avec une inclination prononcée pour le bien et la droiture. On les voit ensuite suivre leurs pentes naturelles et devenir de grands saints. D'autres naissent sans prédisposition spéciale. En eux l'hérédité n'a pas gravé son empreinte, ou bien deux hérédités contraires se sont combattues et neutralisées. Cependant on en voit s'acheminer tout de suite dans les sentiers du bien et par leurs propres efforts acquérir une grande sainteté. Le résultat est le même de part et d'autre, le principe est différent : ici, le travail personnel seul; là, le travail prévenu et aidé par l'hérédité. C'est une question pareille que celle de l'existence de la concupiscence en Marie. La grâce déposée en elle dans sa conception était-elle accompagnée d'un don préternaturel qui, à la façon d'une heureuse hérédité, l'inclinait positivement, la déterminait à soumettre tout son être, ses passions, ses appétits sensibles à la raison et à la foi? Dans ce cas, il y avait chez elle foyer de concupiscence éteint, *fomes extinctus*. Ou bien Dieu ne lui a-t-il donné que les dons surnaturels de la grâce, sans faveur préternaturelle de subordination des facultés inférieures aux supérieures, sans disposition native à suivre en tout l'ordre du devoir? Dans ce cas, il y aurait eu chez elle foyer de convoitise,

fomes, mais il aurait été *ligatus*, lié, paralysé par la fidélité actuelle de Marie aux moindres prescriptions de la loi morale.

Saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. xxvii, a. 3, moins pénétré que les théologiens postérieurs du privilège de l'Immaculée Conception, crut, pour sauvegarder la situation spéciale du Christ, devoir lui réserver le privilège exclusif du *fomes extinctus* et accorder à Marie, seulement l'honneur du *fomes ligatus*. D'autre part, Marie n'a pas participé aux autres dons préternaturels accordés à Adam, puisqu'elle a souffert et qu'elle est morte. Il n'y a donc pas eu en elle restitution complète de l'état primitif d'Adam et d'Eve. Mais il semble que ces raisons ne soient plus convaincantes, surtout depuis la mise en lumière et la définition du dogme de l'Immaculée Conception. La prépondérance du Christ est suffisamment établie par le fait qu'il est au-dessus de toute concupiscence habituelle et actuelle par droit personnel, tandis que Marie en est préservée par pure grâce, venue des mérites de Notre-Seigneur. Ainsi est-elle immaculée sans pour cela être égale à Jésus, puisque cette faveur ne lui a été octroyée qu'en vue et en vertu des mérites de son Fils. De plus, si elle a été destinée à souffrir et à mourir, tandis que nos premiers parents avaient été primitivement exempts de douleur et voués à l'immortalité, la raison en est dans le noble dessein de Jésus de l'associer à sa passion et à sa rédemption. Il paraît, au contraire, convenir à la générosité de Dieu, à l'amour de Jésus et à la virgine pureté de Marie que tout foyer même inefficace de mal ne soit pas en elle. N'était-il pas plus digne d'elle d'avoir une âme non seulement très sainte par le surnaturel, mais encore inclinée positivement par une sorte d'hérédité divine et de don préternaturel aux actions bonnes et à la fidélité à la raison et à la grâce? Nous pensons dès lors qu'elle fut conçue préservée de toute concupiscence habituelle et en simple germe. Cf. A.-M. Lépicié, *Tractatus de beatissima Virgine Maria matre Dei*, part. II, c. I, a. 2, Paris, 1901, p. 145.

A. CHOLLET.

CONCUPISCIBLE. Voir APPÉTIT, t. I, col. 1695.

CONDIGNO (A). Voir CONGRUO (A).

CONDOBAUDITES, hérétiques monophysites du VI^e siècle, ainsi dénommés du quartier de Constantinople, τὰ Κωνδοβαύδου, où leurs principaux chefs avaient l'habitude de se réunir. Du Cange, *Constantinopolis christiana*, t. II, p. 132. D'après le prêtre Timothée, *De iis qui ad Ecclesiam accedunt*, P. G., t. LXXXVI a, col. 53, les condobaudites formaient la sixième secte des monophysites; ils étaient sévériens et même agnoètes, voir t. I, col. 586 sq., et ne différaient de ces derniers que pour des questions de personnes, les agnoètes admettant dans leur communion Dioscore, Pierre Monge, Sévère et le diacre Thémistius d'Alexandrie, les condobaudites, au contraire, rejetant ce dernier. Agnoètes et condobaudites s'appelaient d'abord théodosiens, du nom du patriarche d'Alexandrie, qui était leur chef de file, mais ce Théodose se brouilla avec les premiers, à cause de l'ignorance du jour du jugement qu'ils prêtaient au Christ, avec les seconds, parce qu'ils ne voulaient pas admettre sa propre doctrine sur la Trinité. Les uns comme les autres furent exilés par Théodose, et les condobaudites se réfugièrent à Constantinople, qui devint leur quartier principal. Timothée, *op. cit.*, P. G., t. LXXXVI a, col. 57; Nicéphore Calliste, *H. E.*, I. XVIII, 49, P. G., t. CXLVII, col. 429. Le même Timothée, *loc. cit.*, assure que les condobaudites reconnaissaient un Dieu unique par le nombre, mais non quant à la parfaite égalité; ils appelaient, de plus, saints le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Pour le reste, leur doctrine se confondait avec celles des agnoètes. S. VAILLÉ.

CONDORMANTS, hérétiques du XIII^e et du XVI^e siècle. L'habitude de les faire figurer, sous ce nom, dans l'histoire des hérésies, comme formant deux sectes à part, ne semble pas devoir être maintenue. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à indiquer ses commencements. On sait la multitude des sectes qui pullulèrent dès les premiers temps de la Réforme. Les historiens, tant protestants que catholiques, essayèrent de les classer; leurs tentatives, en général, furent peu scientifiques. Ils multiplièrent plus que de raison le nombre des sectes et, pour les différencier, leur attribuèrent, plus d'une fois, des théories fantaisistes. Les anabaptistes, en particulier, donnèrent lieu à des classifications nombreuses et passablement arbitraires. Cf. Florimond de Rœmond, *L'histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie de ce siècle*, l. II, c. vi, Paris, 1605, t. I, p. 99-102; G. du Préau (Prateolus), *De vitis, sectis et dogmatibus omnium hæreticorum*, l. I, c. xxxv, Cologne, 1669, p. 27; N. Alexandre, *Historia ecclesiast.*, Venise, 1778, t. ix, p. 104; D. Bernino, *Historia di tutte l'heresie*, Venise, 1724, t. iv, p. 340-342. Dans son *De dissidiis hæreticorum*, Anvers, 1565, le luthérien converti Fr. Staphylus divisa les anabaptistes en treize sectes. Il distingua ceux qui professaient le communisme (communauté des biens, des femmes, des enfants) de ceux qu'il appela condormants et qui enseignaient, *præ nimio novi Evangelii amore, debere viros et feminas juvenes ac virgines uno in loco et conclave vivere et in eodem cubiculo dormire*. La division de Staphylus fut reproduite par G. du Préau, *op. cit.*, dans le *Successionis hæreticorum index*, en tête du volume, et l. III, c. xxviii, p. 132, et par N. Sanders (Sanderus), *De visibili monarchia Ecclesie*, l. VII, Louvain, 1671, p. 625. Sponde (Spondanus), *Annalium ecclesiast. Baronii continuatio*, an. 1223, n. 12-13, Lyon, 1678, t. I, p. 115, rencontra, dans l'histoire du XIII^e siècle, des hérétiques d'Allemagne qui, d'après des lettres du pape Grégoire IX, se livraient à toutes sortes de turpitudes; ayant lu du Préau, Sponde leur trouva un air de ressemblance avec les anabaptistes qualifiés de condormants par du Préau et se crut autorisé, par là, à les désigner sous le même nom. Raynaldi, *Annales ecclesiast.*, an. 1233, n. 41-47, a vu en eux des stedingers. Voir ce mot. En réalité, c'étaient des lucifériens, car si les stedingers furent des lucifériens — cette question sera discutée en son lieu — tous les lucifériens dénoncés par Grégoire IX ne furent pas des stedingers. Voir LUCIFÉRIENS et, en attendant, Schumacher, *Die Stedinger*, Brême, 1865; P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle*, Paris, 1903, p. 182-185, note. Et il n'y a pas de raison pour distinguer ces lucifériens des autres et leur donner un nom spécial. De même, la promiscuité des sexes est un point fondamental de la doctrine anabaptiste. Cf. Mölher, *La symbolique*, l. II, c. I, trad. F. Lachat, Paris, 1852, t. II, p. 179-180, 193, 200; J. Jansen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. E. Paris, Paris, 1892, t. III, p. 110-111, 334-344. En toutes, il n'y a pas de motif valable pour distinguer les anabaptistes communistes et les anabaptistes condormants; les uns et les autres réclament la promiscuité des sexes. Et, si l'on veut nommer condormants les anabaptistes et les lucifériens signalés par Grégoire IX, il faudra donner ce nom à tous les sectaires qui passent pour avoir admis la communauté des femmes.

A la suite de Staphylus, de G. du Préau et de Sponde, divers auteurs ont mentionné deux sectes de condormants du XIII^e et du XVI^e siècle : tels L. Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, Paris, 1725, t. III, p. 325-326; Richard, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1760, t. II, p. 155; Bergier, *Dictionnaire de théologie*, Lille, 1844, t. I, col. 613, reproduit par J.-J. Claris, *Dictionnaire des hérésies* (Encyclopédie

Migne), Paris, 1847, t. I, col. 623; Glaire et Walsh, *Encyclopédie catholique*, Paris, 1846, t. IX, p. 285; J.-B. Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868, t. I, p. 519. Mieux encore le *Grand dictionnaire universel* de Larousse, Paris, 1869, t. IV, p. 880, en fait « une secte qui a duré du XIII^e au XVI^e siècle ».

F. VERNET.

CONDREN (Charles de), 2^e général de l'Oratoire, né à Vaubuin, près de Soissons, en 1588, mort à Paris en 1641. Après de brillantes études en Sorbonne, il entra à l'Oratoire en 1617 et fut aussitôt chargé de fonder les maisons de Nevers, de Langres et de Poitiers. En 1624, le P. de Bérulle le rappela à Paris pour y être mis à la tête du séminaire de Saint-Magloire, d'où il passa en 1628 à la Maison-Mère de Saint-Honoré pour y devenir un des grands directeurs de conscience de l'époque. Parmi les personnages, célèbres à divers titres, qui furent sous sa direction, citons M. Olier et Gaston d'Orléans. A la mort du cardinal de Bérulle, il fut élu malgré lui général de l'Oratoire qu'il gouverna sagement. C'était, dit son premier biographe, un homme d'une oraison continuelle, qui jouissait de son vivant d'un grand renom de sainteté, jugement qu'a ratifié la postérité. Son corps retrouvé en 1884 est conservé dans la chapelle du collège de Juilly, fondé sous son généralat. Tous les ouvrages du P. de Condren sont posthumes. Citons : *Lettres et discours*, 1642, 1643, 1647, 1655, 1668, 1681, 1857; *Nouvelle méthode pour apprendre la grammaire latine*, in-8°, 1665; *Pratiques et dispositions intérieures pour gagner le jubilé*, in-24, 1667; *Saintes instructions pour la conduite de la vie chrétienne*, 1671; enfin la célèbre *Idée du sacerdoce et du sacrifice de J.-C.*, in-12, 1677, toujours rééditée et traduite en allemand et en italien, qui n'est qu'en partie de lui, mais « tout le fond du livre est tiré de ses principes et de ses réflexions, et on y trouve à chaque page la doctrine qu'il pratique et enseigne ».

P. Amelote, *Vie du P. de Condren*, 1643, 1657; Cloyseault, *Recueil*, t. II; Batterel, *Mémoires*, t. III; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, p. 36, où les autres sources sont indiquées, et plus complètement encore dans l'édition de *l'Idée du sacerdoce*, Paris, 1901.

A. INGOLD.

CONEL, CAUNE Georges, théologien écossais, né vers 1598, mort à Rome le 10 janvier 1640. Il quitta fort jeune son pays pour venir en Italie où il habita successivement Modène et Rome. Urbain VIII le nomma son nonce en Angleterre près de la reine Henriette-Marie. Après être demeuré trois ans dans ce pays, il revint à Rome où il mourut âgé de 42 ans. On a de cet auteur : *La vie et le martyre de Marie Stuart, reine d'Écosse*, Rome, 1624; *De duplici statu religionis apud Scotos*, Rome, 1628; *Les preuves de la foi catholique en III livres*, Bologne, 1631.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques*, in-8°, Paris, 1704, col. 1975.

B. HEURTEBIZE.

CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES. — I. Nature, but et origine. II. Du IX^e au XVI^e siècle. III. Rénovation au XVII^e siècle, sous l'influence de saint Charles. IV. En France au XVIII^e siècle, sous l'influence de saint Vincent de Paul. V. Au XVIII^e siècle. VI. Au XIX^e siècle.

I. NATURE, BUT ET ORIGINE. — A côté des conférences publiques et solennelles, dans lesquelles de savants controversistes ont exposé et soutenu la doctrine de l'Église catholique contre l'hérésie ou l'incrédulité, voir CONTROVERSES, il existe d'autres réunions plus fermées, qui se tiennent périodiquement dans chaque diocèse, par ordre de l'évêque, entre les curés et les autres prêtres : ce sont les conférences ecclésiastiques proprement dites.

Depuis leur origine, ces conférences n'ont cessé d'avoir pour raison d'être et pour but principal l'instruc-

tion professionnelle du clergé, la sanctification et la bonne administration des paroisses. C'est à ces points essentiels que se rapportent les innombrables décrets ou prescriptions des papes, des conciles provinciaux, des synodes diocésains et des évêques.

Avant de prendre le caractère d'une institution officielle et plus ou moins générale, les conférences apparaissent d'abord en plusieurs lieux comme répondant à un besoin naturel d'échange de vues entre personnes de même profession. Témoin les entretiens spirituels des Pères de la Thébaïde, voir CASSIEN, t. II, col. 1825-1826, et les réunions sacerdotales dont parle déjà saint Basile à Chilon comme d'une tentation de quitter la solitude. Les évêques, dit-il, tiennent continuellement des assemblées spirituelles qui sont très utiles à ceux qui y assistent. On explique les Proverbes, les écrits des apôtres, les paroles de l'Évangile, la théologie; ces réunions de frères produisent de grands fruits. *Epist.*, XLII, *ad Chilonem*, n. 4, *P. L.*, t. XXXII, col. 353, 356.

Un peu plus tard, au VI^e siècle, les conférences se dessinent sous la forme de fréquents synodes diocésains, dans lesquels le clergé du diocèse, réuni autour de son évêque, délibère avec lui sur des questions de morale et de discipline.

II. DU IX^e AU XVI^e SIÈCLE. — A mesure que le christianisme se répand sur de vastes contrées et que les diocèses s'agrandissent, on tient partout des synodes provinciaux ou diocésains. Cf. Hérard, évêque de Tours, *Capitul.*, 91, *P. L.*, t. CXXI, col. 772. Mais comme il devient impossible à tous les prêtres de s'y rendre, on ordonne que des réunions plus restreintes, ou conférences, se tiendront par quartier ou canton, chez le doyen ou l'archiprêtre.

C'est seulement au IX^e siècle que nous trouvons des traces certaines de l'organisation de ces conférences. Elle se rattache à l'institution des archiprêtres ou doyens ruraux, placés, dans chaque doyenné, à la tête des autres curés; cette institution fut répandue dans tous les diocèses de l'empire de Charlemagne et de ses successeurs. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. I, l. II, c. v, n. 1-5, Bar-le-Duc, 1864, t. I, p. 355-356.

Hincmar, dans le premier de ses statuts ou capitulaires, de 852, c. xv, parle des conférences comme d'une coutume préexistante; il en fixe la tenue au premier jour du mois : *Quando presbyteri per kalendas conveniant*, et s'attache à en prévenir les abus. *Concilia Galliarum*, t. III; *P. L.*, t. CXXV, col. 777.

Vers 879, l'évêque de Soissons, Riculfe, dans une constitution donnée à son clergé, a. 20, prescrit que « les prêtres traiteront, dans les conférences du premier de chaque mois, de tout ce qui concerne le saint ministère, des difficultés survenues dans les paroisses et de la manière de prier pour le roi, les évêques et les fidèles chrétiens vivants ou morts ». *Concilia Galliarum*, t. I, p. 533; *P. L.*, t. CXXXI, col. 22-23.

En 899, Réginon de Prüm reproduisait le capitulaire d'Hincmar. *De ecclesiasticis disciplinis*, l. I, can. 226, *P. L.*, t. CXXXII, col. 231-232; *Concilia Germaniarum*, t. II, p. 473-474.

Uldaric, évêque d'Augsbourg, mort en 973, lorsqu'il rassemblait ses prêtres dans la visite de son diocèse, leur posait cette question entre autres : « S'étaient-ils rendus aux calendes, selon l'habitude de leurs devanciers, aux lieux assignés, et y avaient-ils fait les prières accoutumées ? » *Vita Uldarici*, c. IV, n. 29; *Acta sanctorum*, t. II julii, p. 105.

L'évêque de Verceil, Atton, qui vivait aussi au X^e siècle, instruit par expérience de l'utilité qu'offraient ces conférences mensuelles, les établit dans son diocèse, ordonna qu'on y traiterait du dogme, des sacrements, de la vie ecclésiastique et de ses devoirs : *De fide ac sacramentis divinis, seu de vita et conversatione et singulis*

officiis ad eos pertinentibus communiter tractent. On devait aussi y reprendre et corriger les coupables. *Capitulare*, c. XXIX, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 34-35. Les capitulaires d'Hincmar, d'Atton et d'un synode de Nantes sont cités dans la collection des décrétales du XI^e siècle, de Burchard de Worms. *Decret.*, l. II, c. CLXIV, *P. L.*, t. CXL, col. 653-654.

Un concile de Londres de 1237, can. 32, fait aux archidiacres une obligation stricte d'assister fréquemment aux conférences décanales, pour y instruire les autres prêtres, surtout sur le sens des paroles du canon de la messe et du baptême. Mansi, *Concil.*, t. XXIII, col. 458. Au synode de Rouen, tenu à Pont-Audemer en 1279, on décide que les clercs, qui ne portent pas la tonsure, seront réprimandés par les doyens dans les calendes qu'ils président. Can. 21, Mansi, t. XXIV, col. 225.

De ces témoignages recueillis dans les collections des conciles et des synodes, il résulte que dès le IX^e siècle la pratique des conférences était fréquente en France, qu'elle se répandit de là en Allemagne et en Angleterre, et qu'elle avait même pénétré de bonne heure en Italie, mais sans s'y étendre beaucoup, les synodes épiscopaux en tenant encore lieu.

A cette époque, ces réunions s'appellent indistinctement *conférences*, *chapitres*, *consistoires*, *sessions*, *synodes* et *calendes*. Elles sont tenues par ordre de l'évêque, une fois le mois, au moins pendant la bonne saison, dans une paroisse du doyenné désignée d'avance, sous la présidence de l'archiprêtre, souvent en la présence de l'archidiacre. Elles sont obligatoires, sont annoncées en chaire et s'ouvrent par une messe chantée en commun. On y traite ensuite de tout ce qui intéresse le ministère pastoral, des cas de conscience les plus difficiles, de la liturgie et des sacrements; les membres exposent les difficultés survenues dans leurs paroisses, se font la correction fraternelle et rendent compte au représentant épiscopal de l'état du doyenné.

Tant que la pénitence publique reste en usage, ils se préoccupent des moyens de la faire observer. Munis d'un pouvoir judiciaire, ils examinent les infractions des laïques et des ecclésiastiques et prononcent des peines canoniques. Ils s'occupent des pécheurs et des pénitents publics, informent l'évêque et préparent leur réconciliation ou leur retranchement de la communion de l'Église. Atton, *Capitulare*, c. XIX, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 35.

Jusqu'au XVI^e siècle, on retrouve des vestiges de ce pouvoir judiciaire, surtout à l'égard des fautes des ecclésiastiques. Le concile de Cologne, tenu en 1536, constate l'antiquité des synodes décanaux, ordonne d'y publier les constitutions synodales de la province ou du diocèse et d'y réprimer les écarts des prêtres et des pasteurs. Part. XIV, c. XIX, Mansi, *Concil.*, t. XXXU, col. 1292-1293; *Concilia Germaniarum*, t. VI, p. 1765. L'exercice de ce pouvoir se constate encore, dans quelques diocèses, même après le concile de Trente. Synode de Reims, 1583, *De synodo diocesana*, a. 4-6, Mansi, t. XXXIX, col. 613; synode d'Aix, *De vicariis foraneis*, *ibid.*, col. 1003-1004.

L'écueil que ces assemblées portaient avec elles, c'est-à-dire la nécessité des repas en commun, ne manqua pas d'amener des abus. Les évêques essayèrent bien par toutes sortes de moyens de les réglementer; mais ils n'y réussirent pas toujours.

Au temps du concile de Trente, cette institution semblait avoir vieilli et fléchissait dans les contrées du Nord et de l'Ouest où elle existait depuis longtemps. Aussi les ordinaires, qui en sentaient surtout les inconvénients, cherchèrent-ils à diminuer la fréquence des réunions. Ils les réduisaient à deux ou trois par année, ou même à une seule, et si quelques-uns s'en remettaient à la volonté des doyens pour réunir les prêtres du doyenné quand il leur semblait bon, ils n'imposaient

qu'un minimum de deux réunions. Les Statuts de Besançon, portés en 1573 et renouvelés en 1618 et en 1707, n'exigeaient qu'un seul synode décanal. Synode de 1707, tit. III, n. 7, *Concilia Germaniæ*, t. x, p. 294. Le synode de Rouen, tenu en 1581, ne veut que deux réunions. Mansi, t. xxvii, col. 639-640. De même, celui de Reims, en 1583, *Actes de la province de Reims*, t. III, p. 476; les Statuts de Trèves de 1570, *Concilia Germaniæ*, t. vii, p. 606 (cf. synodes de 1622 et de 1678, *ibid.*, t. ix, p. 333; t. x, p. 68); le 1^{er} synode diocésain de Gand, en 1571, *ibid.*, t. vii, p. 687; les synodes de 1613 et de 1650, t. ix, p. 255, ne parlent plus que d'une. Ceux de Bois-le-Duc, de la même année et de 1612, et celui de Bruges, de 1576, n'en ordonnent qu'une. *Ibid.*, t. vii, p. 727, 811; t. ix, p. 228. A Tournai, en 1574, on en impose trois à des dates fixes, *ibid.*, t. vii, p. 490; mais en 1589, 1600, et 1643, il n'est plus question que de deux. *Ibid.*, p. 1050; t. viii, p. 493; t. ix, p. 634. A Ypres, le minimum prescrit en 1577 est de trois, *ibid.*, t. vii, p. 834, mais il est réduit à un en 1630, t. ix, p. 524-525. Une réunion annuelle est aussi imposée comme minimum à Saint-Omer, en 1583, t. vii, p. 953; et à Cambrai, en 1586 et 1631, t. vii, p. 1020; t. ix, p. 564; mais deux synodes décanaux sont rendus obligatoires à Saint-Omer, en 1640, t. x, p. 806-807; et à Cambrai, en 1661, t. ix, p. 892. A Ratisbonne, les conférences ont lieu aux Quatre-Temps. Statuts de 1588, t. vii, p. 1073. Il n'y en a que deux à Cologne, synodes de 1598 et de 1662, t. viii, p. 519; t. ix, p. 1027; à Brixen, synode de 1603, t. viii, p. 560-561; à Malines, synode de 1609, t. ix, p. 14; à Augsbourg, synode de 1610, *ibid.*, p. 66-67; à Osnabruck, synode de 1630, p. 515-516; et à Culm, synode de 1641, p. 608-609. Une seule est exigée à Metz, statuts de 1604 et de 1610, renouvelés en 1633 et 1699, t. viii, p. 970; t. x, p. 247-248, 773; à Warmia (Ermeland), synode de 1610, t. ix, p. 133; et à Ruremonde, comme minimum, synode de 1652. *Ibid.*, p. 783-784. Voir aussi les synodes de Namur, en 1604, t. viii, p. 624; d'Anvers, en 1643, t. ix, p. 647; et de Strasbourg, en 1687, t. x, p. 184-185. Au Mont-Liban, le synode de 1596 ordonnait la lecture des cas de conscience, chaque dimanche, dans les principales églises des maronites. *Collectio Lacensis*, t. II, p. 414.

III. RÉNOVATION AU XVI^e SIÈCLE SOUS L'INFLUENCE DE SAINT CHARLES. — Mais, chose singulière, un mouvement tout contraire s'accomplissait en Italie et dans le midi de la France. L'élan de rénovation, parti du concile de Trente, allait se communiquer à toutes les nations chrétiennes.

Le concile de Trente s'était, en effet, particulièrement occupé des besoins spirituels du clergé; il avait décrété l'établissement des séminaires et pris des mesures pour la formation intellectuelle et morale des clercs. Sess. XXII, c. I; XXIII, c. XVIII; XXIV, c. XI, XII. Ses prescriptions eurent un très salutaire contre-coup sur le renouvellement des conférences ecclésiastiques.

A la tête du mouvement marche saint Charles Borromée, qui érigea les conférences en institution diocésaine. Au 1^{er} concile de Milan, en 1565, il établit, pour toute la province ecclésiastique, des conférences mensuelles, dans lesquelles les prêtres devaient s'entretenir de tout ce qui concernait leur office pastoral et la charge des âmes. On devait y lire le livret des cas réservés et les constitutions synodales et résoudre des cas de conscience. *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, 2^e édit., Lyon, 1683, t. I, p. 21, 59-60. En 1576, au IV^e synode provincial, on décida la publication des *Instructiones congregationum diœcesanarum* du saint archevêque, qui, bien exécutées, font des conférences un puissant moyen d'étude et de sanctification. *Ibid.*, t. I, p. 535-545.

Il divisa son vaste diocèse en plusieurs circonscriptions, à la tête de chacune desquelles il plaça un vicaire forain, amovible *ad nutum*, chargé de présider chaque

réunion mensuelle et de lui en faire un exact rapport. La conférence doit être annoncée en chaire; tous les prêtres sont obligés de s'y rendre, en tenue strictement ecclésiastique; ils se confessent la veille, chantent le matin la messe en commun, font une procession autour de l'église, prennent un repas sommaire accompagné d'une lecture pieuse, et se livrent à l'étude de toutes les questions qui peuvent intéresser leur sanctification et leur ministère, et à la solution de cas de conscience proposés d'avance. Ils vont ensuite adorer le saint-sacrement et doivent retourner dans leur paroisse sans faire aucune visite.

De la province de Milan, l'institution des conférences se répandit rapidement dans toute l'Italie. Le concile provincial d'Aquilée, en 1596, imposa des règlements semblables, c. XVIII. Mansi, t. xxxiv, col. 1417-1419. A Cosenza, en 1606, les réunions hebdomadaires sont instituées. Le 1^{er} synode diocésain de Ravenne, tenu en 1607, ordonne des réunions hebdomadaires, qui avaient lieu au palais épiscopal et sous la présidence de l'évêque. Dans le diocèse d'Arezzo, ces réunions avaient lieu deux fois par mois. Décrets synodaux de 1697. L'influence de saint Charles se fit sentir au delà des monts. En 1585, le concile provincial d'Aix résolut de créer, dans chaque diocèse, des vicaires forains, qui réuniraient chaque mois les prêtres de leur district pour conférer sur tout ce qui intéressait le ministère sacerdotal. Celui de Toulouse, en 1590, prenait la même décision et traçait le règlement à suivre dans ces assemblées. Mansi, t. xxxiv, col. 939, 1281.

En 1605, l'évêque de Coire, Jean V, dans ses constitutions synodales, établissait le chapitre rural de chaque mois, dans lequel les prêtres devaient faire l'examen de leur vie et de leur doctrine, en répondant à des questions très précises. On y discutait au moins trois cas de conscience, indiqués à l'avance, et chacun était tenu d'en écrire la solution sur un registre personnel. *Concilia Germaniæ*, t. viii, p. 641-644.

En 1609, le cardinal François de Sourdis, archevêque de Bordeaux, établit dans son diocèse les vicaires forains et les conférences ecclésiastiques sur le modèle de celles de Milan. Il s'y proposait surtout de favoriser l'œuvre de la sanctification des curés. Son frère Henri, qui lui succéda en 1628, recommanda plusieurs fois à son clergé, en 1632 et en 1638, la tenue des congrégations foraines. En 1627, l'évêque de Lyon imposait aussi à ses prêtres l'obligation d'assister aux conférences ecclésiastiques, et ses successeurs ont maintes fois renouvelé ce précepte.

Les prélats étrangers avaient pris presque à la lettre les règlements du grand réformateur de Milan. L'absence des prêtres était sanctionnée par une amende pécuniaire, et le principal objet de l'attention du vicaire forain était de se rendre compte de la vie et du ministère des pasteurs.

Le grand bien produit dans le Midi par les conférences réveilla le zèle des évêques du Nord; aussi vit-on refluer, dans le même temps, les conférences jusqu'en Pologne et en Courlande, et dans toute l'Allemagne. Si le nombre des réunions était peu considérable, les exercices qu'on y pratiquait et la méthode qu'on y suivait étaient selon l'esprit de saint Charles.

Le règlement du diocèse de Brixen de 1603 est l'un de ceux qui projettent le jour le plus complet sur la vie sacerdotale à cette époque et sur la tenue de ces réunions. On y voit l'extrême sollicitude des évêques pour resserrer les liens de la discipline au milieu des ravages causés par l'hérésie, dont les rangs étaient toujours ouverts aux prêtres déçus ou relâchés. Le jour de la conférence, sur des autels dressés exprès, chaque prêtre devait célébrer la messe sous le regard d'un surveillant, et rendre compte au doyen de tous les détails de sa vie personnelle, de son ministère, et de l'état spirituel de

sa paroisse; il pouvait être puni, s'il y avait lieu, par une monition fraternelle, ou une amende, ou même la prison. Les amendes étaient versées dans une caisse commune pour achat de livres, ou appliquées soit à l'église, soit aux pauvres. Le procès-verbal de la séance passait sous les yeux du vicaire général. *Concilia Germaniæ*, t. VIII, p. 560-561.

Au début du XVIII^e siècle, l'archevêque de Trèves établit, sous le nom de *Congrégation de Saint-Charles*, des conférences mensuelles dans son diocèse. Son ordonnance de 1720 reproduit en substance tous les règlements du saint archevêque de Milan. *Concilia Germaniæ*, t. X, p. 412-417. Elle y ajouta la visite des églises. Ses réunions avaient un cérémonial grave, profondément religieux, qui contribuait beaucoup au maintien du prestige moral du clergé.

Les évêques du Nord s'attachaient surtout à assurer par ces conférences l'exacte observation des décrets du concile de Trente, des conciles provinciaux et des statuts diocésains, et ce fut un des principaux résultats qu'ils en retirèrent. Concile de Cambrai de 1586; synode de Tournai de 1574; synode de Saint-Omer de 1583. Ils s'en servaient aussi comme d'un moyen de communiquer avec leur clergé et de lui faire parvenir leurs instructions.

IV. EN FRANCE AU XVII^e SIÈCLE SOUS L'INFLUENCE DE SAINT VINCENT DE PAUL. — A cette époque, les conférences furent portées, en France, à leur apogée, grâce à l'influence d'une pléiade de saints prêtres, et surtout de saint Vincent de Paul. Ses *Conférences du mardi*, commencées en 1633 à Saint-Lazare, devinrent le signal du rajeunissement de cette antique institution. Plus de 300 membres y prirent part du vivant du saint, et, parmi eux, tout ce que le clergé comptait de plus remarquable à cette époque. Il en sortit une légion d'apôtres qui portèrent partout avec eux l'esprit de Jésus-Christ. Maynard, *Saint Vincent de Paul*, t. II, p. 73. On connaît l'éloge que Bossuet en fit dans sa lettre à Clément XI. *Epist.*, LXXXIII. Le double but de ces conférences du mardi était la sanctification personnelle et la direction du ministère pastoral au tribunal de la pénitence par la discussion et la solution des cas de conscience les plus pratiques.

C'est ce double souci que l'on retrouve dans les conférences établies ou renouvelées par le zèle des évêques qui en étaient sortis. Pavillon, à Alet, les établit en 1640 et les rendit obligatoires en 1674. Godeau à Grasse (1644), Vialart à Châlons-sur-Marne (1650), *Actes de la province de Reims*, t. IV, p. 289, Potier à Beauvais (1616), *ibid.*, p. 136, Le Tellier à Reims, François de Harlay (1673), à Paris, firent des règlements à ce sujet, dans lesquels ils ordonnaient aux vicaires forains ou aux vicaires généraux de traiter de la méthode d'oraison, de l'examen de conscience et de la vie spirituelle, et de s'efforcer d'établir l'uniformité de direction morale; ils accordaient aussi des indulgences aux fidèles qui profiteraient de cette occasion pour s'approcher des sacrements. A Reims, Le Tellier en régla soigneusement tous les détails et fit savoir à son clergé qu'il s'inspirerait des comptes rendus dans le choix des sujets aux cures. Aussi son diocèse devint-il, dit Saint-Simon, « le mieux réglé du royaume. » *Mémoires*, Paris, 1829, t. VIII, p. 127.

A la même époque, les conférences ecclésiastiques étaient instituées à Troyes, à Amiens en 1662, à Paris en 1673 (voir le règlement dressé par de Noailles, le 9 février 1697, *Actes de l'Église touchant la discipline et l'administration*, Paris, 1854, t. I, p. 172-174), à Toul par Jacques de Fieux en 1678, à Soissons et à Noyon, en 1673, à Luçon, vers 1670. Tous les synodes diocésains de la seconde moitié du XVII^e siècle en France recommandent la tenue régulière des conférences.

Le nombre des conférences variait beaucoup avec les

diocèses; il allait de deux à douze, mais le chiffre le plus répandu était celui de six. Partout les prêtres occupés aux travaux du ministère étaient tenus d'y prendre part.

Les conférences des diocèses de France se tenaient aussi avec beaucoup de religion; on y retrouve la plupart des pratiques que nous avons vues usitées dans les régions du Nord. Dans la plupart, chaque membre de la conférence devait produire un travail personnel écrit, qui était ensuite transmis à l'évêché par le doyen avec le procès-verbal. Toute absence était frappée d'une amende, parfois élevée. Un compte rendu des travaux était communiqué au clergé par les soins de l'évêque. Au doyenné on conservait le registre des assemblées comme un livre de famille. Le repas commun continuait, au cours des siècles, à être l'objet de cent prescriptions en vue d'en écarter les abus. Partout les femmes et les étrangers en étaient exclus et le nombre des mets était strictement déterminé.

Grâce à la vigilance et à la fermeté des évêques, les conférences tournèrent, au XVII^e siècle, au grand profit des études du clergé, de la discipline et de l'uniformité de direction morale. « Les conférences, dit M^{re} Darboy, *Lettre pastorale sur la nécessité de l'étude, Œuvres pastorales*, t. I, p. 184, se continuèrent pendant deux cents ans, encouragées par les plus grandes autorités et soutenues par leurs propres succès. Elles produisent dans quelques diocèses des travaux remarquables et partout les meilleurs fruits du salut. »

On peut citer parmi ces travaux, au XVII^e et au XVIII^e siècle, les *Actes des curés de Paris*, 1682. Les *Conférences de Luçon*, publiées par ordre de M^{re} de Barillon, portent sur les dix commandements de Dieu, 2 in-12, 1672; 2^e édit., 1680-1681; 4^e édit., Paris, 1684; puis sur les sacrements et en particulier sur la pénitence, 4 in-12, Lyon, 1699-1702; continuées plus tard, elles eurent trait à l'Épître aux Romains, 2 in-12, Paris, 1658, 1704; à la II^e Épître aux Corinthiens, 2 in-12, Paris, 1704; aux Épîtres et aux Évangiles, 2 in-12, Paris, 1728. Sur les *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Angers*, voir t. I, col. 2265; t. II, col. 4-5. D'autres conférences ecclésiastiques furent publiées au XVIII^e siècle : *Conférences sur le mariage et sur l'usure*, par le P. Le Sémelier, de la doctrine chrétienne († 1725), 9 in-12, Paris; c'est le fruit des conférences établies en 1697 au séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet. On a publié après sa mort dix autres volumes de conférences : *Conférences ecclésiastiques sur plusieurs points importants de la morale chrétienne*, 6 in-12, Bruxelles, 1755; et quatre sur le décalogue. Les *Conférences ecclésiastiques du diocèse de Lodève* paraissent par ordre de M^{re} de Souillac, 4 in-12, Paris, 1740. On cite encore celles de Poitiers, de Périgueux, de la Rochelle, de Tours et de Besançon, qui traitent du dogme, de la liturgie, de l'histoire ecclésiastique, mais surtout de l'Écriture sainte et de la morale. Quelques-uns de ces recueils, surtout ceux de Paris, de Luçon et d'Angers, eurent un succès prodigieux, et l'on peut, aujourd'hui encore, les lire avec beaucoup d'édification et de profit. On y constate que le clergé de cette époque scrutait avec la plus grande sagacité tous les points de morale, et que, s'il était moins avancé sur les questions d'exégèse qu'on ne l'est de nos jours, il nous était bien supérieur par la connaissance pratique des textes sacrés.

Les *Conférences du mardi* ne continuèrent pas seulement à Saint-Lazare; elles furent instituées ailleurs. A la suite de la mission que la reine-mère fit donner à Metz en 1658 et pour laquelle saint Vincent de Paul avait envoyé vingt prêtres, on les établit dans cette ville. Voir la lettre de Bossuet à saint Vincent de Paul, du 23 mai 1658. Elles passèrent en Italie. Le synode provincial de Bénévent, en 1693, et celui de Naples, en 1699, ordonnent de faire chaque semaine des conférences

de cas de conscience sur la morale et la liturgie. *Acta et decreta sac. conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1870, t. I, p. 42-43, 185. Le synode de Bénévent publia un règlement très détaillé, qui fut adopté en 1725 avec quelques modifications par le concile de Rome. *Ibid.*, p. 103, 435, 438. Le cardinal de Noailles, par mandement du 5 novembre 1697, en fit une institution diocésaine et organisa les conférences de morale, pour chaque semaine, en trois centres différents de sa ville épiscopale. *Actes de l'Église de Paris*, t. I, p. 187.

V. AU XVIII^e SIÈCLE. — L'institution des conférences était devenue à peu près générale en Europe; on la voit solidement établie jusqu'au fond de la Prusse. Le XVIII^e siècle n'ayant plus qu'à l'entretenir, et ne pouvant plus rien offrir de neuf ni d'original, les évêques ne négligèrent rien pour les soutenir et sont unanimes à en reconnaître les fruits excellents. Un synode de Valachie les impose en 1700 et menace de punition les absents. *Collectio Lacensis*, t. VI, p. 283. Non seulement elles étaient en usage à Rome, mais, en 1720, la S. C. du Concile les conseillait à un évêque des Canaries, comme un moyen de suppléer aux synodes diocésains, parfois impossibles dans les îles. En 1725, le pape Benoît XIII, dans un concile tenu au Latran, prescrivit à tous les évêques d'Italie de les établir où elles n'existaient pas encore et de les surveiller attentivement. Il organisa aussi les conférences hebdomadaires des cas de conscience portant alternativement sur la morale ou la liturgie et publia un règlement détaillé, analogue à celui de la province de Bénévent. *Collectio Lacensis*, t. I, p. 371, 435-438. Dans sa constitution *In supremo*, publiée la même année en vue de restaurer la discipline ecclésiastique en Espagne, ce pontife exhortait les évêques espagnols à obliger les clercs et les simples bénéficiers à l'assistance aux conférences des cas de conscience et de liturgie. A. Lucidi, *De visitatione sacrorum liminum*, 2^e édit., Rome, 1878, t. III, p. 491. Enfin, étendant sa sollicitude sur ce point à toute la chrétienté, il fit inscrire dans l'*Instructio* de la S. C. du Concile aux évêques *super modo faciendi relationes statuum suorum Ecclesiarum* cette question : *An habeantur conferentiae theologiae moralis, seu casuum conscientiae, et etiam sacrorum rituum, et quot vicibus habeantur, et qui illis intersint, et quinam profectus ex illis habeantur?* § 3, a. 14.

Son successeur immédiat fit recommander les conférences ecclésiastiques par une circulaire de la S. C. du Concile, en date du 1^{er} juillet 1735.

Prosper Lambertini, qui fut plus tard Benoît XIV, étant archevêque de Bologne, publia trois institutions pastorales sur les conférences. Il y rappela les décisions prises par ses prédécesseurs, ses propres décrets de 1731, modifiés et complétés plus tard, et il traça un règlement détaillé. Les assemblées, qui avaient lieu huit fois seulement par an furent portées par lui au nombre de dix. *Inst.*, XXXII, CII, CIII, *Opera omnia*, Probo, 1844, t. x, p. 138-141, 439-442, 443-445.

Jean Chieracato publia les *Decisiones sacramentales, theologiae, canonicae et legales*, 9 in-4^e, Venise, 1727; 3 in-fol., Ancône, 1757, résumé des conférences ecclésiastiques tenues depuis 1703 à Padoue. Voir t. II, col. 2263.

Ces conférences italiennes portaient de préférence sur les cas de conscience, la liturgie et les soins des pauvres et des veuves. L'assiduité était prescrite sous de graves sanctions, celle même de la *suspense a divinis*; aussi était-elle bien entrée dans les mœurs.

Le concile provincial de Tarragone, tenu en 1717, avait obligé les curés et les confesseurs, sous peine d'amende, et exhorté les autres prêtres et les simples clercs à assister aux conférences sur la théologie morale, les rubriques du bréviaire et les cérémonies

de la messe. *Collectio Lacensis*, t. I, p. 762. En 1725, le concile provincial d'Avignon établissait à la ville épiscopale de chaque diocèse des conférences mensuelles sur les cas de conscience. *Ibid.*, t. I, p. 558. Celui de Fermo, en 1726, désirait que les conférences fussent tenues plus fréquemment, sinon chaque semaine, du moins tous les quinze jours. *Ibid.*, t. I, p. 598. Celui d'Évreux de 1727 les fixait à tous les mois, sauf en hiver, et y faisait étudier l'Écriture sainte et la théologie morale. *Ibid.*, t. I, p. 626. M^{or} Languet les favorisait à Soissons. Les synodes de Sarlat en 1729 et de Mende en 1738 en réglementaient la tenue. Un synode du Mont-Liban, en 1736, ordonnait l'enseignement de l'Écriture sainte et des cas de conscience dans les monastères. *Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1876, t. II, p. 104, 406. Les constitutions synodales de Culm, 1745, et d'Ypres, 1768, rétablissent les conférences tombées en décadence et ordonnent les discussions et la solution des cas de conscience dans les congrégations décanales. *Concilia Germaniae*, t. X, p. 521-523, 666. L'archevêque d'Albi les rétablit et les mit en honneur dans les synodes de 1753 et de 1763. L'évêque de Boulogne les recommande sans les rendre obligatoires, en 1765. M^{or} Drouas, évêque de Toul, les supprime en 1763, sous prétexte que son clergé profitait de ces réunions pour critiquer l'administration épiscopale, et les premiers évêques de Nancy et de Saint-Dié refusent de les rétablir dans leurs diocèses, qui n'étaient que des démembrements de celui de Toul. L'évêque de Saint-Malo les favorise et les recommande fortement en 1769. Celui de la Rochelle les réglemente en 1780. L'archevêque de Trèves, de 1776 à 1782, réorganisa les congrégations de Saint-Charles et en modifia les règlements. Les réunions des cas de conscience étaient imposées en Italie par les évêques de Sinigaglia (1737), de Fano (1731), de Viterbe (1733), de Foligno (1763), de l'abbaye de Farfa (1790). Dès 1700, M^{or} de Saint-Vallier avait ordonné la tenue des conférences au Canada, mais ses ordres n'avaient pu être exécutés, et ce fut seulement en 1742 que M^{or} de Pontbriand reprit le projet qui n'aboutit pas. Les *Conferentiae ecclesiasticae de officiis pastoris*, 5 in-8^e, Malines, 1785-1794, du diocèse de Malines, comprennent principalement une méthode catéchétique, trois catéchismes et des explications du catéchisme, élaborées dans les réunions du clergé. Voir t. II, col. 1951.

A travers des alternatives de prospérité et de défaillance, l'institution avait triomphé de l'obstacle des temps, lorsque la Révolution, qui se déchaîna sur l'Europe à la fin du XVIII^e siècle, vint en suspendre violemment le cours.

VI. AU XIX^e SIÈCLE. — L'orage passé, les conférences interrompues renaissent peu à peu. Dès 1801, le prince-évêque de Fribourg, et en 1811, l'évêque de Mayence en confirmer la pratique avec tous les règlements des anciens *Capitularia ruralia. Statuta diocesis Moguntiae*, 1811. Le vicaire apostolique du Sutchuen les organise en 1803. *Collectio Lacensis*, t. VI, p. 607, 612. Anagni reprend en 1805 les réunions des cas de conscience. Le concile provincial de Tuam (Irlande), tenu en 1817, établit les conférences mensuelles d'avril à octobre. *Collectio Lacensis*, t. III, p. 761. Metz, en 1820, a un seul synode rural; Valence en 1823 et Lyon en 1824 ont six conférences par an. A partir de ce moment, elles repaissent partout : à Saint-Brieuc en 1825, à Coutances en 1828, à Nancy en 1830, en principe, mais en 1837 seulement en fait, à Autun en 1832, à Saint-Dié en 1833. Les évêques de Mende (1829) et de Marseille (1824-1832) essaient de les relever, mais sans pouvoir y parvenir encore. Elles revivent à Avignon en 1836, à Périgueux en 1837, à Meaux et à Verdun en 1838, à Alençon en 1840, à Paris en 1841, *Actes de l'Église de Paris*, t. I, p. 298-300, à Strasbourg en 1842 et à Versailles en 1846.

Le saint-siège consulté stimulait les évêques et encourageait leurs efforts; il fit insérer dans le modèle du procès-verbal du *Status Ecclesiae*, une question spéciale sur ce point précis. En 1840, la S. C. du Concile pressait vivement les évêques français de ne pas tarder à reprendre cette pratique. *Statuta diocesis Cameracensis*, 1851. Les nombreux conciles tenus de 1849 à 1856, la recommandent ou l'imposent. *Collectio Lacensis*, 1863, t. IV, p. 31, 85-88, 154, 264-265, 438-439, 486, 522, 597, 709, 824, 904, 1001, 1126, 1209. Presque tous les diocèses de France la reprennent et de là, elle ne tarde pas à passer dans les colonies. En 1859, M^{re} Meaupoint, évêque de Saint-Denis (Réunion), l'établit dans son diocèse. Le 9 décembre 1849, M^{re} Sibour réorganisait à Paris les conférences des cas de conscience sur le modèle de celles de Rome. *Actes de l'Église de Paris*, t. I, p. 463-465. Elles se tiennent encore.

La Belgique emboîte le pas. En 1836, l'archevêque de Malines crée deux sortes de conférences, l'une pour les curés et l'autre pour les vicaires. En 1851, l'évêque de Liège les rétablit mensuelles en ville et bi-mensuelles à la campagne. Elles sont organisées à Bruges en 1854 d'une façon toute spéciale, et on publie chaque année les *Collationes Brugenses*. A Namur, elles avaient été reprises spontanément par le clergé et elles devinrent une institution diocésaine en 1866. Les évêques belges furent plus récemment les premiers à faire figurer au programme des conférences les questions sociales.

La Suisse en organise également de deux sortes, les unes décanales et obligatoires, les autres libres, au choix des prêtres.

Après le rétablissement de la hiérarchie en Angleterre, le 1^{er} synode provincial de Westminster (1852), *Collectio Lacensis*, t. III, p. 940, pose le principe des conférences, et le synode diocésain de Liverpool (1853) fixe à six le nombre des réunions; chacun des membres doit présenter à la conférence des solutions par écrit; toute solution orale est écartée.

Le concile plénier des évêques irlandais, réuni à Thurles en 1850, avait ordonné un minimum de quatre conférences dans l'année. *Ibid.*, p. 786. Le III^e concile provincial de Tuam en éleva le nombre à six, en 1858, et indiqua comme sujet d'étude les cas de conscience et les rubriques. *Ibid.*, p. 876. Le 1^{er} concile des colonies anglaises, hollandaises et danoises, tenu en 1854, avait ordonné les conférences des cas de conscience sur la morale et la liturgie. Le II^e, en 1867, décida que chaque évêque prendrait pour son diocèse les dispositions convenables. *Ibid.*, p. 1100, 1114. En 1844, le 1^{er} concile provincial de l'Australie avait ordonné de tenir des conférences dans chaque doyenné, au moins trois fois l'an. *Ibid.*, p. 1045.

En Hollande, le synode provincial d'Utrecht de 1865 constate que les conférences ecclésiastiques sont en usage et déclare qu'il faut les promouvoir et les encourager de plus en plus. *Ibid.*, t. V, p. 916.

Au delà du Rhin, l'évêque d'Augsbourg en Bavière, dès 1829, avait imprimé à la reprise des conférences une nouvelle impulsion qui eut son effet dans toute l'Allemagne. En 1832, l'évêque de Trèves fixa le nombre des conférences à six réunions par an, et fit entrer dans le programme toutes les sciences théologiques et toute la vie spirituelle. *Statuta synodalia diocesis Trevirensis*, t. VIII. Le concile provincial de Cologne, tenu en 1860, constate l'utilité et les fruits de ces conférences. *Collectio Lacensis*, t. V, p. 379.

Sur les instances de Pie IX, lettre aux évêques d'Autriche du 17 mars 1856, *ibid.*, p. 1246, les conciles provinciaux de Strigonie (1858), de Vienne (1858), de Prague (1860) et de Colocza (1863) assurèrent le fonctionnement des conférences dans tout l'empire austro-hongrois, *ibid.*, p. 58, 207-208, 419-420, 558, 673; toutefois leurs décisions ne s'y exécutent encore qu'imparfaitement.

L'Italie, sous le regard vigilant du saint-siège et en souvenir de saint Charles, est restée fidèle à l'antique usage, mais avec une très grande variété de méthodes. Dans plusieurs diocèses, on profite de la réunion pour adresser aux prêtres une instruction sur leurs devoirs d'état. Quant à Rome, elle possède pour le clergé séculier des conférences libres de liturgie, et des cas de conscience de morale obligatoires, et, chaque quinzaine, a lieu une réunion des curés de la ville. Les cas proposés et résolus à l'Apollinaire sont publiés par M^{re} Cadène depuis 1891.

Les évêques de l'Ombrie, réunis en 1849, en étaient encore réduits à désirer l'établissement des conférences de morale dans leurs diocèses. *Collectio Lacensis*, t. VI, p. 756. En 1850, l'évêque de Lorette, dans ses constitutions synodales, institue pour son diocèse les conférences mensuelles, *ibid.*, p. 786-787; les synodes de Pise et de Segni en établissent pour chaque mois, ou au moins tous les deux mois, *ibid.*, p. 223-225, 267-268; les évêques de la Sicile les mettent à chaque quinzaine. *Ibid.*, p. 817. En 1856, le concile provincial de Venise étend le programme à l'Écriture sainte, au dogme, à la morale et à la liturgie, *ibid.*, p. 318, et celui d'Urbino, suivant les exemples de l'évêque de Lorette, impose la tenue des conférences mensuelles, sinon même plusieurs fois par mois, comme le concile de Rome de 1725, *ibid.*, p. 54-55, et il dresse un règlement détaillé, p. 100-102. Au synode diocésain de 1892, l'archevêque de Bénévent fixait à dix les cas de conscience que tous les membres de son clergé devaient, chacun, résoudre par écrit.

Du côté de l'Espagne et du Portugal, on ne peut faire que d'assez tristes constatations. De longs troubles civils, en rendant les conférences périlleuses ou suspectes, les ont peu à peu fait disparaître.

L'Amérique du Nord a introduit dans ses Églises cette utile institution. En 1855, le 1^{er} concile provincial de Cincinnati (États-Unis) décidait que les conférences se tiendraient aussi souvent que possible. *Collectio Lacensis*, t. III, p. 195. Le II^e synode de la province de Saint-Louis ajoutait, en 1858, qu'elles seraient présidées par les évêques. *Ibid.*, p. 319. Le II^e et le III^e concile provincial de Cincinnati (1858, 1861) adressaient au clergé des lettres pastorales dans lesquelles ils insistaient sur l'assiduité aux conférences. *Ibid.*, p. 1226, 1247-1248. Le 1^{er} concile plénier de Baltimore (1866) réglait leur fréquence et établissait le minimum à deux ou quatre par an. *Ibid.*, p. 420. Le concile provincial de Baltimore (1869) s'en remet à la prudence des ordinaires et désire que les conférences aient lieu au moins tous les trois mois. *Ibid.*, p. 584-585. Le VIII^e synode diocésain de Baltimore a réglé définitivement, en 1875, la tenue des conférences ecclésiastiques pour le diocèse. *Synodus diocesis Baltimorensis octava*, Baltimore, 1876, p. 25-26.

Le 1^{er} concile provincial de Québec recommandait en 1851 les conférences et demandait des travaux écrits. *Collectio Lacensis*, t. III, p. 615. Par mandement du 3 décembre 1853, l'archevêque de Québec fixait à quatre le nombre des réunions pour son diocèse et dressait un règlement détaillé sur la manière de les tenir. Le II^e concile de la province insistait en 1854 sur les avantages moraux qui résultent de l'assistance régulière aux conférences. *Ibid.*, p. 650. Le 1^{er} concile provincial de Halifax (1857) obligeait, sous peine de suspension, les prêtres à assister à quatre réunions au moins chaque année. *Ibid.*, p. 753.

L'institution des conférences a passé dans l'Amérique latine. Le concile provincial du Mexique, tenu en 1849, recommandait aux évêques de les favoriser. *Collectio Lacensis*, t. VI, p. 713. Le 1^{er} synode provincial de Quito (Équateur) imposait, en 1863, une peine aux absents. *Ibid.*, p. 403-404. En 1868, le 1^{er} concile provincial tenu à la Nouvelle-Grenade (Brésil) s'en remettait

aux évêques de l'institution et de l'organisation des conférences. *Ibid.*, p. 553. Le concile plénier de l'Amérique latine, célébré à Rome en 1899, décida que les conférences ecclésiastiques seraient continuées ou rétablies partout; il laissa à chaque évêque le soin de les organiser dans son diocèse, mais il émit l'idée que si elles ne pouvaient avoir lieu en certains endroits, on y suppléerait par des dissertations écrites. *Acta et decreta concilii plenarii Americæ latinæ in Urbe celebrati anno Domini MDCCCXCIX*, Rome, 1900, p. 291-292.

Le concile de Smyrne, en 1869, ordonnait de les tenir une fois par mois. *Collectio Lacensis*, t. VI, p. 574. La Propagande écrivait, le 8 septembre 1869, aux vicaires apostoliques des Indes Orientales d'organiser des réunions de missionnaires pour y conférer des sciences ecclésiastiques. *Ibid.*, p. 665.

En résumé, les conférences sont aujourd'hui à peu près universelles dans l'Église catholique, et sont entièrement distinctes de quelques autres réunions traditionnelles des curés d'un canton entre eux ou des curés et de l'évêque. Elles se tiennent tantôt au doyenné, tantôt à tour de rôle chez les divers membres. Elles sont partout obligatoires et ont lieu en moyenne six fois par an. Les travaux en sont soumis à l'évêque, qui en fait ordinairement publier un compte rendu avec mention des meilleurs. Dans quelques diocèses, ce compte rendu donne le résumé des travaux et expose sommairement les sujets traités. Voir A. Sudre, *Conférences ecclésiastiques de Cambrai*, in-8°, Cambrai, 1858.

Les nouveaux règlements présentent ce caractère frappant, qu'ils donnent beaucoup moins d'importance que dans le passé au côté pieux, moral et disciplinaire, et beaucoup plus de place aux préoccupations scientifiques. On y voit figurer le dogme, la morale, l'exégèse, le droit canon, la philosophie, l'administration des sacrements, l'histoire de l'Église, la théologie pastorale et les questions sociales. Le repas est toujours entouré de sages précautions. Le jeu est sévèrement proscrit, souvent aussi les discussions politiques.

En principe, il est avantageux, nécessaire même, que les prêtres se réunissent entre eux de temps en temps, soit au point de vue d'une honnête récréation, soit pour combiner leurs vues et leurs efforts. Les conférences donnent satisfaction à ce besoin, et elles peuvent, bien comprises, rendre au clergé de grands services. Elles entretiennent chez les prêtres l'amour et la pratique de l'étude, leur rappellent les questions les plus importantes de la science sacrée, resserrent les liens de la fraternité, leur permettent de se concerter pour la direction morale à donner aux fidèles, et les établissent dans la voie où ils doivent marcher pour se rendre utiles. Un prêtre qui s'en abstiendrait pour se livrer à des études solitaires courrait risque de tomber bientôt dans une infériorité pratique marquée.

Mais, pour que les conférences puissent vraiment atteindre leur but, plusieurs conditions sont indispensables. Il importe tout d'abord qu'il y ait un programme de questions fixé d'avance, embrassant toute la science ecclésiastique et adapté aux besoins du temps actuel; ensuite que chaque membre de la conférence se livre à un sérieux travail personnel pour la préparation des questions; que l'on crée, si les livres manquent, de bonnes bibliothèques cantonales comme on le faisait aux siècles passés; que les réunions soient empreintes d'un vrai caractère de religion et de fraternelle charité; que les travaux soient écrits et sérieusement discutés sous la direction d'un prêtre grave et instruit; et qu'enfin l'autorité épiscopale exerce un sérieux contrôle et récompense les efforts et le succès des conférenciers.

Jamais l'Église n'a élevé les conférences ecclésiastiques à la hauteur d'une institution universelle et obligatoire. Mais les conciles provinciaux et les synodes les ont tant louées et encouragées, les plus saints évêques ont tant

fait pour les établir et les faire prospérer, l'expérience a prouvé qu'elles ont rendu tant de services, qu'elles méritent d'être regardées comme l'une des meilleures et des plus utiles institutions ecclésiastiques.

Aussi, en 1870, plusieurs évêques de France et d'Allemagne présentèrent-ils au concile œcuménique du Vatican deux *postulata* distincts, demandant à l'assemblée conciliaire de rendre universelle l'institution des conférences ecclésiastiques. Les évêques français désiraient que le nombre des réunions fût de six à sept au moins par année; les prélats allemands en fixaient la tenue tous les mois ou tous les deux mois. *Collectio Lacensis*, t. VII, p. 834, 873.

P.-L. Péchenard, *Étude historique sur les conférences ecclésiastiques*, Paris, s. d. (1896); *Kirchenlexikon*, 2^e édit., t. III, col. 858-865; *Analecta juris pontificii*, 2^e série, col. 506, 2807-2808; 15^e série, col. 577, 685, 694; 16^e série, col. 1086, 1107; 20^e série, col. 239; Dupanloup, *Nouveau programme des conférences ecclésiastiques*, 1875; A. Lucidi, *De visitatione sacrorum liminum*, 2^e édit., Rome, 1878, t. I, p. 478-489, pour les questions canoniques relatives aux conférences. Quant aux conférences monastiques, recommandées par Smaragde, *Diadema monachorum*, c. XL, P. L., t. CII, col. 636, continuées au moyen âge par saint Odon de Cluny, *Collationum libri tres*, P. L., t. CXXXIII, col. 517-638, et aux cas de conscience de chaque semaine ou quinzaine, établis par saint Ignace pour la Compagnie de Jésus et imposés par Clément VIII, const. *Nullus omnino*, du 25 juillet 1599, *Bullarium romanum*, t. X, p. 663; t. XIII, p. 207, et par Urbain VIII, à tous les religieux, voir RÉGULIERS.

P.-L. PÉCHENARD.

CONFESSEUR. Voir CONFESSION.

CONFESSION. Dans son acception la plus ordinaire, la confession est l'aveu des péchés. C'est la traduction de l'expression *ἐξομολόγησις* (de *ἐξομολογέω*, *ἐξομολογέμαι*, au sens propre, *assentior contra me dictis*, je m'avoue coupable), usitée dans l'ancienne littérature ecclésiastique. Mais cet aveu des péchés peut être fait de bien des manières. Il peut être fait à Dieu seul dans l'intime de la conscience, ou aux hommes, soit en public, soit en secret, par des formules générales ou par une déclaration spécifique et détaillée des fautes, dont on se reconnaît coupable. Toutes ces formes de confession peuvent se produire en dehors du sacrement de pénitence. Quant à la confession sacramentelle, c'est, suivant la pratique actuelle, l'aveu détaillé des péchés, mortels ou véniels, fait par des chrétiens baptisés à un prêtre approuvé, en vue d'en recevoir l'absolution.

Nous étudierons la confession des péchés et ses différents modes, mais surtout la confession sacramentelle : 1^o Dans l'Écriture; 2^o Du 1^{er} au XIII^e siècle; 3^o Du concile de Latran au concile de Trente; 4^o Dans l'Église arménienne; 5^o Chez les Coptes; 6^o Chez les Syriens; 7^o Chez les protestants; 9^o Questions morales et pratiques; 10^o Science acquise par le moyen de la confession.

I. CONFESSION DANS LA BIBLE. — 1^o *Sous la loi de nature et la loi mosaïque.* — Dans les livres de l'Ancien Testament, il ne peut être question de la confession sacramentelle, puisque, comme tous les sacrements de la nouvelle loi, celui de la pénitence a été institué par Jésus-Christ; mais il y est parlé de l'aveu des péchés. On y trouve mentionnées trois sortes de confessions faites à Dieu : la première; qui est l'indice du repentir des fautes commises, est de droit naturel, et elle est exigée de tous les pécheurs, païens ou juifs; mais elle n'est pas nécessairement extérieure et elle peut n'être qu'intérieure; les deux autres sont extérieures et propres à la législation mosaïque, l'une est générale, pour tous les péchés du peuple juif; et l'autre est spéciale à chaque individu, pour des fautes déterminées par le droit. Enfin, saint Jean-Baptiste, qui prêchait la pénitence, imposait à ses disciples l'aveu de leurs fautes et le baptême pour la rémission des péchés.

1. *Aveu de la faute en signe de repentir.* — Pour pardonner le péché, Dieu exige du coupable le repentir. Voir CONTRITION. Or le repentir suppose chez le pécheur repentant la reconnaissance de sa culpabilité, et cette reconnaissance est un aveu intérieur de la faute. Mais souvent cet aveu se manifeste extérieurement, en actes ou en paroles, et devient une confession explicite de l'offense faite à Dieu ou au prochain. Dieu lui-même, par un interrogatoire sévère et miséricordieux tout ensemble, provoque cet aveu sur les lèvres d'Adam et d'Eve prévaricateurs, et les coupables, tout en cherchant à s'excuser, avouent leur désobéissance. Gen., III, 9-13. Il interpelle Caïn, qui nie son fratricide, et il maudit celui qui ne se croit pas digne de pardon. Gen., IV, 9-13. Cet aveu, arraché souvent par les menaces divines et accompagné d'un repentir plus ou moins sincère, se retrouve dans la bouche des païens ou des Israélites coupables. Pharaon reconnaît ses torts à l'égard de Jahvé, Dieu de Moïse et d'Aaron. Exod., IX, 27; X, 16. Balaam avoue sa résistance aux inspirations du Dieu d'Israël. Num., XXII, 34. Les Israélites, coupables au désert, déclarent à Moïse qu'ils ont péché contre le Seigneur. Num., XXI, 7; Deut., I, 41. Achan se dénonce comme ayant transgressé les ordres divins. Jos., VII, 20. Les contemporains de Jephthé reconnaissent publiquement leur idolâtrie, et en demandent pardon. Jud., X, 10, 15. Ceux de Samuel avouent le même crime et en font pénitence. I Reg., VII, 6; XII, 10. Après avoir d'abord pallié sa désobéissance, Saül fait un aveu complet de sa faute, afin de n'en plus avoir la responsabilité. I Reg., XV, 20, 24, 25. Dieu provoque au repentir le roi David, adultère et homicide, en lui envoyant le prophète Nathan, et le coupable s'écrie : *Peccavi Domino*. II Reg., XII, 1-13; Ps. L, 6; XXXI, 5. Quand une pensée d'orgueil a poussé ce même roi à faire le recensement de son peuple, sous la menace divine, il reconnaît sa faute. II Reg., XXIV, 10, 17; I Par., XXI, 8, 17. Les Israélites pieux avouaient les fautes de leurs pères et déclaraient que Dieu les a justement punies ou s'efforçaient par leurs prières de détourner loin d'eux la juste vengeance du Seigneur, qui châtie les ancêtres dans la personne de leurs descendants. Ainsi faisait Salomon. III Reg., VIII, 46-50; II Par., VI, 36-40. Les habitants de Béthulie se reconnaissaient eux-mêmes coupables comme leurs pères et imploraient le pardon de toutes les fautes de leur peuple. Judith, VII, 18-21. Esther déclarait hautement les crimes des ancêtres. Esth., XIV, 6. Le psalmiste se reconnaissait responsable des péchés de ses pères. Ps. CV, 6. Job, qui avait si fortement le sentiment de sa culpabilité, exprimait explicitement son *peccavi*. Job, VII, 20. Dans les reproches qu'il lui adressa, Dieu déclara que le juste lui-même devait s'avouer coupable et reconnaître qu'il était justement puni. Job, XXXIII, 27. Les prophètes indiquaient aux Israélites la confession des péchés comme une condition du pardon. Jer., III, 25; VIII, 14. Dieu lui-même l'exigeait. Jer., XVI, 10. Jérémie avouait les fautes de Juda et en demandait pardon. Jer., XIV, 7, 20. Épouvantés par les châtements prédits dans le livre de Baruch, les Juifs se reconnaissaient coupables. Baruch, I, 13, 17; II, 5, 12; III, 2. Azarias prie dans la fournaise et reconnaît les crimes d'Israël. Dan., III, 29. Daniel, IX, 5, 15, agit de même, et ajoute l'aveu de ses fautes personnelles. IX, 20. Esdras, I Esd., IX, 6, 7, et Néhémie, II Esd., I, 6, en font autant. Après avoir entendu la lecture de la Loi, les Juifs, revenus de la captivité, se reconnaissent coupables. II Esd., IX, 2. Au jugement du sage, celui qui cache ses crimes s'en trouvera mal; mais celui qui les avoue et s'en éloigne, en obtiendra miséricorde. Prov., XXVIII, 13. L'auteur de l'Écclésiastique, IV, 31, faisait cette recommandation : « Ne rougis point de confesser tes péchés, » et cette autre : « Ne dis point : J'ai péché, et que m'est-il arrivé? car le Très-Haut est lent à

punir, » v, 4. Cette confession, faite à Dieu, sous la loi de nature et sous la loi mosaïque, pouvait n'être qu'une reconnaissance intérieure de sa culpabilité. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e Suppl., q. VI, a. 2, ad 1^{um}, 2^{um}.

2. *Confession publique de tous les péchés d'Israël.* — Chaque année, au jour de l'Expiation, le grand-prêtre immolait un taureau en expiation de ses propres péchés et de ceux de sa famille. Lev., XVI, 6, 11. Il confessait publiquement toutes les iniquités des Israélites. Les mains étendues sur le bouc émissaire, il le chargeait de toutes les fautes du peuple et le faisait conduire dans le désert. Lev., XVI, 21, 22. Cette confession solennelle, faite à Dieu au nom de tout Israël, était nécessairement formulée en termes généraux. Le Talmud de Jérusalem, traité *Yoma*, III, 7, trad. Schwab, Paris, 1882, t. V, p. 194, 195, reproduit la formule de confession que le grand-prêtre prononçait pour lui et sa maison : « O Éternel, j'ai été pervers, j'ai péché, j'ai commis des fautes devant toi, moi et ma maison. O, par Dieu, pardonne les crimes, les péchés et les fautes dont je me suis rendu coupable devant toi, moi et ma maison, comme il est écrit dans la loi de Moïse, ton serviteur! Car, en ce jour, votre expiation aura lieu, etc. » Lev., XVI, 30. Il parle, IV, 2, p. 205, d'un second taureau, auquel le grand-prêtre imposait les mains, en récitant la confession suivante : « O Éternel, j'ai été criminel, j'ai péché, j'ai commis des fautes, moi et ma maison, les fils d'Aaron et ton peuple saint. O, par Dieu, pardonne-moi toutes ces iniquités, etc. » Enfin, VI, 2, p. 232, la formule de la confession, faite pendant l'imposition des mains sur le bouc émissaire, était celle-ci : « O Éternel, ton peuple et la maison d'Israël a commis des crimes et des fautes, il a péché devant toi; ô Éternel, pardonne-lui, etc. »

3. *Confession de fautes spéciales et déterminées.* — La loi de Moïse prescrivait d'offrir à Dieu, en beaucoup de circonstances, un sacrifice pour le péché ou pour le délit. L'offrande du sacrifice prescrit était, à elle seule, un aveu public, au moins implicite de la faute commise. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e Suppl., q. VI, a. 2, ad 2^{um}. Mais l'aveu explicite semble être exigé, si on considère les termes du texte hébreu en plusieurs textes législatifs. Le sacrifice pour le péché était imposé au grand-prêtre, au peuple, aux princes et aux particuliers pour des fautes d'ignorance ou des violations involontaires de la Loi. Lev., IV, v; Num., XV, 22-29. Ce sacrifice faisait, d'ailleurs, partie du culte public aux jours de fêtes et aux néoménies. Lev., XXIII, 19; Num., XXVIII, 15, 22, 29, 30; XXIX, 5, 19, 25, 31, 38; II Par., XXIX, 21, 23; Baruch, I, 10; I Esd., VI, 17; VIII, 23. Le sacrifice pour le délit n'était offert que par les particuliers pour expier leurs fautes personnelles contre le prochain, après restitution ou compensation. Lev., VI, 1-7; Num., V, 6, 7, ou des impuretés légales. Lev., XII, 6-8; XIV, 11-32; XV, 14, 15, 29, 30; XIX, 21, 22. Cette confession, partie intégrante du rite expiatoire de la faute, était faite à Dieu plutôt qu'aux hommes. Cependant, pour les fautes contre le prochain, la réparation du dommage entraînait un aveu public, à tout le moins implicite.

Le Talmud de Jérusalem, traité *Yoma*, VIII, 6-8, t. V, p. 254, 255, reconnaît que le sacrifice expiatoire et la célébration de la fête de l'Expiation obtenaient le pardon des fautes, parce qu'ils entraînaient forcément le repentir. Pour les péchés commis contre Dieu, les Israélites pécheurs n'avaient de comptes à rendre qu'au Père céleste, qui absout et qui purifie. Mais, comme la cérémonie de la confession publique par le grand-prêtre à la fête de l'Expiation n'avait plus lieu, depuis que le Temple de Jérusalem était détruit, les rabbins l'avaient remplacée par une confession que chaque Israélite devait faire cinq fois en ce jour de fête. Les uns n'exigeaient qu'une formule générale telle que celle-ci : « Mon maître, j'ai péché, j'ai commis le mal, je me suis trouvé sous une

mauvaise impression, je suivais une voie éloignée de toi; mais je ne veux plus agir comme je l'ai fait. Qu'il te plaise donc, ô Éternel, mon Dieu, de pardonner tous mes péchés, d'absoudre tous mes crimes, de me faire remise de toutes mes fautes. » *Ibid.*, p. 257-258. D'autres imposaient l'énonciation détaillée de toutes les actions blâmables; R. Akiba déclarait cette énumération des fautes inutile. *Ibid.*, p. 258. Cf. traité *Nedarim*, v, 4, Paris, 1886, t. viii, p. 198. Pour les fautes commises contre le prochain, le pardon n'est obtenu qu'après satisfaction directe. « Samuel dit : Celui qui a péché envers son prochain devra aller auprès de lui et lui dire : « J'ai commis un péché envers toi et je le regrette. » Si l'offensé se déclare satisfait, c'est bien; si non, le premier amènera d'autres personnes et il tâchera en leur présence de contenter le prochain qu'il a lésé... Il dira : « J'ai péché, j'ai tourné le bien en mal et j'en éprouve « des regrets... » Si l'offensé est mort, il faudra aller sur sa tombe exprimer son repentir et lui dire : « J'ai péché « envers toi. » *Ibid.*, p. 257. Cf. M. Schwab, *Traité des Berakhoth*, trad. franç., Paris, 1871, Introduction, p. xxxii; M. Schuhl, *Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch*, Paris, 1878, p. 258, 262, 405-406; Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti penitentiae*, l. II, c. viii, Anvers, 1682, p. 84-87; J. Buxtorf, *Synagoga judaica*, 3^e édit., Bâle, 1661, p. 491-494, 521-522; P. Drach, *Harmonie entre l'Église et la synagogue*, Paris, 1844, t. 1, p. 547.

4. *Confession exigée par saint Jean-Baptiste pour le baptême et la rémission des péchés.* — Saint Jean-Baptiste prêchait l'imminence du royaume messianique et la nécessité de s'y préparer par le repentir. Ses contemporains étaient peu convaincus de la nécessité du repentir. Fiers de leurs privilèges, observateurs exacts des rites et des ablutions purificatrices, ils ne pensaient guère à la purification de leur cœur. Jean, au contraire, prêchait la nécessité du repentir de toutes les fautes. Sa prédication eut en Judée un grand retentissement, et les Juifs venaient en foule l'écouter. Or, avant de conférer aux convertis dans le Jourdain le baptême pour la rémission des péchés, il exigeait d'eux la confession de leurs fautes. Ses disciples accusaient donc leurs péchés. Matth., iii, 6; Marc., i, 5. Cet aveu sincère précédait le baptême de pénitence et en était une condition nécessaire. Mais on ignore de quelle façon il était fait. La simple démarche de venir à Jean et de lui demander le baptême de pénitence n'était pas un aveu suffisant de culpabilité. Comme chacun était baptisé à part, la confession était individuelle. Saint Jean n'exigeait peut-être qu'un aveu général. D'ailleurs, la foule qui se pressait sur les rives du Jourdain ne laissait guère à chacun le loisir d'énumérer en détail les fautes commises. Enfin, les exhortations du précurseur et ses reproches, Luc., iii, 7-16, concernaient les péchés publics plutôt que des fautes secrètes. Cependant la vivacité du repentir pouvait amener certains pénitents à avouer leurs péchés les plus graves, qu'ils aient été publics ou secrets. Tertullien, *De baptismo*, 20, P. L., t. i, col. 1222, pensait que saint Jean entendait une confession détaillée des fautes de chaque pénitent. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, iii, 4, P. G., t. xxxiii, col. 437, dit aussi que les coupables montraient leurs blessures, auxquelles Jean appliquait les remèdes. Quoi qu'il en soit, cette confession différait des aveux généraux ou déterminés qu'exigeait la loi mosaïque et ressemblait davantage à la confession secrète et détaillée que les chrétiens font aux prêtres pour recevoir l'absolution de leurs péchés. Cf. Patrizi, *De Evangelii libri tres*, l. III, diss. XLIV, n. 6, Fribourg-en-Brisgau, 1853, p. 470; J. Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1892, t. i, p. 124; A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, dans *L'enseignement biblique*, p. 88.

2^o *Sous la loi chrétienne.* — 1. *D'après les Évangiles.* — Jésus-Christ, Fils de Dieu, ne s'est pas contenté de remettre lui-même les péchés et de prouver ainsi sa divinité, en usant d'un pouvoir exclusivement propre à Dieu. Cf. M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques*, 2^e édit., Paris, 1905, p. 105-107; P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, Paris, s. d. (1905), p. 172-173. Il a promis à Pierre d'abord, Matth., xvi, 19, à tous les apôtres ensuite, Matth., xviii, 18, puis il leur a conféré, Joa., xx, 23, le pouvoir, propre à Dieu, de remettre ici-bas, aux croyants baptisés, leurs péchés. On a dit que ces textes, qui concernent la rémission des péchés, sont des paroles du Christ glorifié, « soit qu'elles se trouvent dans des discours attribués à Jésus ressuscité, » Joa., xv, 23, « soit qu'elles affectent le caractère d'additions rédactionnelles. » Matth., xvi, 19; xviii, 15-18. On a prétendu que « plusieurs de ces textes ne se rapportent pas à la pénitence ecclésiastique indépendamment du baptême », et que, « dans les documents évangéliques, c'est le baptême qui est visé principalement. » A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 247-248; *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903, p. 914-916. Ce n'est pas le lieu de démontrer le caractère primitif et la vérité historique de ces témoignages. Cf. A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat*, Louvain, 1900, p. 20-48, 55. Ils montrent à tout le moins « que la communauté chrétienne s'est, dès l'origine, attribué un tel pouvoir, et qu'elle croyait le tenir du Sauveur ressuscité, comme la mission de prêcher l'Évangile ». A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 249. Du reste, l'insufflation du Saint-Esprit, Joa., xx, 23, n'a aucun rapport direct avec le baptême; elle ne vise absolument que la rémission des péchés, et nullement le droit de refuser le baptême aux indignes. Voir t. i, col. 144. Cf. Calmes, *L'Évangile selon S. Jean*, Paris, 1904, p. 451-452. D'ailleurs, M. Loisy concède que le « pouvoir de rémission n'est pas limité aux convertis comme sujets, ni au baptême comme moyen de pardon; l'Église est maîtresse de sa police intérieure et juge des fautes commises par les chrétiens; il lui appartient de décider si telle faute place un fidèle en dehors de la société des saints, si le coupable peut y être réintégré, après en avoir été exclu, et à quelles conditions ». *Le quatrième Évangile*, p. 915.

Mais si l'Évangile est formel sur l'existence du pouvoir de remettre les péchés dans l'Église et sur la concession de ce pouvoir par Jésus-Christ à ses apôtres d'une façon permanente, voir t. i, col. 138-145, « il est entièrement muet sur les conditions et le mode de son exercice. Tout ce qu'on peut dire, c'est que les paroles de Notre-Seigneur semblent exiger une sorte de jugement, basé par conséquent sur une connaissance du délit. En disant à ses apôtres : *Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez; ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez*, Jésus-Christ suppose, chez ceux à qui il confère ce pouvoir, une délibération, un acte de jugement, une sentence. » A. Boudinhon, *Sur l'histoire de la pénitence*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897, t. ii, p. 315. Le caractère judiciaire de ce pouvoir constituant un mode nouveau d'absolution, qui devait servir à régler les conditions de son exercice et le mode de confession. Les fidèles baptisés devaient sans doute s'accuser de leurs péchés devant Dieu; ils pouvaient s'avouer coupables par des formules générales et accuser publiquement certaines fautes déterminées. Mais lorsqu'ils recouraient au pouvoir d'absoudre, spécialement confié aux apôtres et à leurs successeurs, ils étaient obligés de faire un aveu détaillé de tous leurs péchés. En effet, pour que les apôtres et leurs successeurs pussent user du pouvoir, dont Jésus les avait investis, pour qu'ils pussent remettre ou retenir les péchés, il était nécessaire que ces péchés, qu'ils ne connaissaient pas, fussent soumis à leur jugement et leur fussent accusés spécialement.

C'est la conclusion que le concile de Trente, sess. XIV, c. v, a tirée de l'institution divine du sacrement de pénitence par mode de jugement. Il a pu aussi porter anathème contre les protestants, qui niaient que « la confession sacramentelle a été instituée de droit divin », ou qui disaient que « la confession faite en secret au prêtre seul, est étrangère à l'institution et au précepte du Christ et une invention humaine ». *Ibid.*, can. 6. Il est donc juste de dire, « que rien, dans le régime actuel de la pénitence ecclésiastique, n'est étranger à l'institution du Christ, » non pas en ce sens que l'origine et l'évolution historique de la pénitence « représentent un aspect du Christ qui vit et de l'Esprit qui agit dans l'Eglise depuis le commencement », A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 249-250, mais en ce sens que la confession détaillée, faite aux prêtres en vue de recevoir d'eux l'absolution des fautes avouées, a été instituée par Jésus-Christ, puisqu'il a établi dans l'Eglise le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés, qui ne saurait s'exercer sans l'aveu sacramentel, quelles qu'en soient d'ailleurs les formes diverses.

2. *D'après les Actes et les Epîtres.* — Le concile de Trente, sess. XIV, c. v, et can. 6, a encore affirmé que la confession secrète sacramentelle a été en usage dans l'Eglise dès le commencement, et il a fait appel au consentement unanime des anciens Pères. Or, avant d'exposer leur témoignage, il faut étudier trois textes des Actes et des Epîtres des apôtres, qui parlent de la confession des péchés, et examiner de quelle nature était la confession dont ils parlent et si elle était sacramentelle.

a) Le premier de ces textes, Act., xix, 18, a déjà été commenté, t. I, col. 352-354. Nous résumerons, en la précisant, l'histoire de son interprétation. Si les Pères latins ont négligé ce texte, quelques Pères grecs l'ont entendu d'un aveu général de culpabilité. Saint Chrysostome, *In Acta apost.*, homil. xli, n. 2, P. G., t. LX, col. 290, en conclut que les fidèles doivent s'accuser de leurs fautes, pour ne pas être accusés par les démons; mais il parle seulement d'une confession par les actes, ou d'un changement de conduite de la part des pécheurs. Cramer, *Catenæ Patrum græcorum in N. T.*, Oxford, 1844, t. III, p. 349, cite, sous le nom d'Ammonius, une explication d'après laquelle les fidèles, s'ils veulent être justes, doivent avouer leurs fautes et promettre de n'y plus retomber, dans le même sens qu'Is., xliii, 26; Prov., xviii, 17. Cette explication est reproduite presque textuellement par Ecuménien, *Comment. in Acta apost.*, P. G., t. cxviii, col. 252, et par Théophylacte, *Expositio in Acta apost.*, P. G., t. cxix, col. 765. Denys le chartreux, *Enarrat. in Acta apost.*, Opera, Montreuil, 1901, t. xiv, p. 490, dit simplement que les Ephésiens avouaient leurs fautes à saint Paul, *quia compuncti sunt corde et ore confessi*. C'est à partir des controverses avec les protestants que des théologiens et des exégètes catholiques y ont reconnu la confession sacramentelle. Cf. J. Knabenbauer, *In Actus apost.*, Paris, 1899, p. 330. Mais d'autres théologiens et commentateurs n'y ont vu qu'une confession, antérieure au baptême et analogue à celle qu'exigeait saint Jean-Baptiste. Aux noms cités, t. I, col. 353, ajoutons Salmeron, *Comment. in evangel. historiam et in Acta apostolorum*, tr. XLIX, Cologne, 1614, t. XII, p. 330; J. A. Van Steenkiste, *Actus apostolorum breviter expositi*, 4^e édit., Bruges, 1882, p. 282-283. Toutefois, la plupart des exégètes récents reconnaissent que les Ephésiens, qui firent des aveux publics, étaient convertis déjà avant les événements racontés par saint Luc, ou l'avaient été à leur occasion. Cock, *The Acts of the apostels*, 2^e édit., Londres, 1866, p. 236; B. Weiss, *Die Apostelgeschichte*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1893, t. IX, p. 229; F. Blass, *Acta apostolorum*, Göttingue, 1895, p. 207; H. J. Holtzmann, *Apostelgeschichte*, 3^e édit., Tübingue et Leipzig, 1901, p. 422; et chez les catholiques, Felten, *Die Apo-*

stelgeschichte, Fribourg-en-Brigau, 1892, p. 361; C. Filion, *La sainte Bible*, Paris, 1901, t. VII, p. 753; V. Rose, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1905, p. 198; M^{re} Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, Paris, 1905, t. III, p. 38. Ils n'en concluent pas cependant, sauf Holtzmann qui reconnaît que ce passage favorise la croyance catholique de la confession sacramentelle, que cet aveu était sacramentel. Il en résulte, à tout le moins, qu'on ne peut tirer de ce texte une preuve certaine de l'existence de la confession sacramentelle à Ephèse durant le séjour que saint Paul fit dans cette Eglise.

b) Le second passage des écrits apostoliques, dans lequel il est fait mention d'une confession des péchés, se trouve, Jac., v, 16. Il suit immédiatement le texte, v, 14, 15, qu'Origène, *In Lev.*, homil. III, P. G., t. XII, col. 448-449, et saint Chrysostome, *De sacerdotio*, I, III, c. VI, P. G., t. XLVIII, col. 644, entendaient directement de la rémission des péchés par l'intermédiaire des prêtres, mais que le concile de Trente, sess. XIV, can. 1, a interprété officiellement comme la promulgation du sacrement de l'extrême-onction. Il lui est même étroitement rattaché par la conjonction οὖν : Ἐξομολογείσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας. L'important est de déterminer quelle sorte de confession des péchés l'apôtre recommande. Or, les anciens écrivains ecclésiastiques n'ont pas commenté ce texte, ou bien ils l'ont entendu de l'efficacité de la prière des chrétiens les uns pour les autres, à laquelle Dieu a attaché la promesse de pardonner les péchés pour lesquels on le prie. Cassiodore, *Complexiones in Epist. apost.*, *Epist. Jacobi ad dispersos*, n. 11, P. L., t. LXX, col. 1380. Cf. Ecuménien, *Comment. in Epist. S. Jacobi*, c. VII, P. G., t. CXIX, col. 508; Théophylacte, *Exposit. in Epist. cath. S. Jacobi*, P. G., t. CXXV, col. 1188. Mais, à partir du VIII^e siècle, dans l'Eglise latine, ce passage a été généralement entendu de la confession sacramentelle. Le Vénérable Bède, *Comment. super Epist. Jacobi*, c. v, P. L., t. XCIII, col. 39-40, trouve dans ce passage matière à une distinction : Si les péchés légers et quotidiens sont avoués réciproquement et pardonnés en vertu de la prière quotidienne de ceux qui en ont entendu l'aveu, l'impureté de la lèpre plus grave doit être soumise aux prêtres pour recevoir d'eux les moyens de la guérison. Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria*, P. L., t. CXIV, col. 679, reproduit textuellement l'explication de Bède. Mais Alcuin, *Epist.*, CXII, P. L., t. C, col. 308, entend ce texte exclusivement de la confession faite aux prêtres : *Quid est quod dicit : Alterutrum, nisi homo homini, reus judici, agrotus medico?* Le II^e concile de Chalon (813), can. 33, l'interprète aussi de la confession sacramentelle, par opposition à la confession faite à Dieu. Mansi, *Concil.*, t. XIV, col. 100. Au XI^e siècle, Burchard de Worms, *Decret.*, I, XVIII, c. II, P. L., t. CXL, col. 938, applique ce texte à la confession des malades qui sont en état de péché. Au XII^e siècle, il se produisit un double courant. Tout en admettant généralement l'obligation de la confession, les docteurs n'expliquaient pas de la même manière l'origine de ce précepte. Tandis que Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, part. II, c. XIV, P. L., t. CLXXVI, col. 552, trouve l'obligation de confesser les péchés dans le texte de saint Jacques, d'autres docteurs n'y reconnaissent qu'une simple exhortation. Ainsi Abélard, *Ethica*, c. XXIV, P. L., t. CLXXVIII, col. 666; Roland Bandinelli, *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gielt, Fribourg-en-Brigau, 1891, p. 248; Gratien, *Decret.*, *De pœnit.*, dist. I, caus. LXXXVII, P. L., t. CLXXXVII, col. 1557. Pierre de Poitiers, *Sent.*, I, III, c. XIII, P. L., t. CCXI, col. 1070, reconnaît même dans cette confession celle des péchés véniels qui a lieu deux fois par jour et à complies. Les autres docteurs du XII^e et du XIII^e siècle adoptèrent le sentiment de Hugues de Saint-Victor et rattachèrent le précepte de la confession sacramentelle au texte de saint Jacques. Pierre Lombard, *Sent.*, I, IV,

dist. XVI, 4, *P. L.*, t. cxvii, col. 882; Richard de Saint-Victor, *De potestate ligandi atque solvendi*, c. v, *P. L.*, t. cxvii, col. 1163; Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, part. IV, dist. XVIII, m. iii, a. 2; Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVI, a. 12, *Opera*, Paris, 1894, t. xxix, p. 529; S. Raymond de Pennafort, *Summa*, part. IV, dist. XIII, édit. de 1715, p. 653; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, part. II, a. 1, q. iii, Lyon, 1668, t. v, p. 224; Richard de Middeltown, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, a. 2, q. i, Brescia, 1591, t. iv, p. 247; S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. XVII, q. iii, a. 2, ad 1^{um}, *Opera*, Paris, 1878, t. xxx, p. 685; le pseudo-Augustin, *De visitatione infirmorum*, l. I, c. ii; l. II, c. iv, *P. L.*, t. xl, col. 1148, 1154-1155. Duns Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, n. 15, *Opera*, Paris, 1894, t. xviii, p. 518, déclare que saint Jacques n'a pas donné de précepte ni promulgué un précepte de Jésus-Christ. Il ne parle pas au nom du Seigneur. D'ailleurs, simple évêque de Jérusalem, il n'a pu inculquer un précepte inviolable. Durant de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. viii, n. 9, Lyon, 1587, p. 768, ne voit non plus dans ce texte qu'un conseil de saint Jacques. Nicolas de Gorham, *Exposit. in septem Epist. canon.*, dans *Opera* de saint Thomas, t. xxxi, p. 366, conclut aussi de ce texte qu'on est obligé de confesser les péchés graves. Denys le chartreux, *Comment. in Epist. S. Jacobi*, a. 7, *Opera*, Montreuil, 1901, t. xiii, p. 608-609, revient à la distinction du Vénéral Bède; il ajoute seulement qu'en cas de nécessité et en l'absence du prêtre les péchés mortels peuvent être accusés à un laïque; la confession des péchés véniels peut toujours être faite *alterutrum*. Les théologiens et les commentateurs plus récents sont généralement demeurés fidèles à cette interprétation. Bellarmin, *De pœnitentia*, l. III, c. iv, *Controv.*, Milan, 1721, t. iii, col. 1043-1044; Morin, *De pœnitentia*, l. VIII, c. viii, n. 4, Anvers, 1682, p. 531; Fromont, *In Epist. Jacobi*, dans Migne, *Script. sac. cursus*, t. xxv, col. 729-730; Wouters, *In Epist. cathol. dilucidatio*, *ibid.*, col. 1007-1008 (au moins comme *verosimilius*); Salmeron, *In Epist. canonicas*, Cologne, 1615, t. xvi, p. 47-48; Serarius, *Comment. in omnes Epist. canonicas*, Mayence, 1612, p. 22-23; Corneille de la Pierre, *Comment. in Script. sac.*, Paris, 1858, t. xx, p. 219-221; Calmet, *Commentaire littéral*, Paris, 1726, t. viii, p. 791-792 (les fautes secrètes doivent être avouées aux prêtres, et les torts à l'égard des frères à eux-mêmes); J. Danko, *Historia revelationis divinæ N. T.*, Vienne, 1867, p. 491; Palmieri, *De pœnitentia*, Rome, 1879, p. 389; Cambier, *De divina institutione confessionis*, Louvain, 1884, p. 88; Maunoury, *Commentaire sur les Épîtres catholiques*, Paris, 1888, p. 105-106 (adopte le sentiment de Calmet). Cependant Suarez, *De pœnitentia*, disp. XXXV, sect. 1, n. 6, *Opera*, Paris, 1861, t. xxii, p. 734, après avoir cité l'interprétation précédente, concluait en ces termes : *Quapropter non censeo hunc locum contemnendum, quamvis in rigore non convinctum, tum quia ibi nullum est verbum, quod in omni proprietate præceptum indicet, nam Confitemini, etc., potest esse consilium, sicut illud Orate pro invicem; tum etiam quia non videtur Jacobus loqui de confessione faciendi sacerdoti, sed alterutrum, id est, mutuo et ad invicem, prout fit in fraterna et familiari correctione, etc.*

D'ailleurs Estius, *Absolutissima in omnes b. Pauli apost. et septem cathol. apost. Epist.*, Paris, 1666, p. 1107, signalait déjà trois explications de ce passage qui lui semblaient probables. En outre de celle qui y reconnaissait la confession sacramentelle, il y trouvait deux autres confessions des péchés : 1^o celle des chrétiens qui, avouant leurs torts à l'égard de leurs frères, vont leur en faire excuse et leur en demander pardon; 2^o celle des fautes avouées au prochain en vue de recevoir de lui conseil et secours. Plusieurs commentateurs

modernes ont repris l'une ou l'autre de ces deux dernières interprétations, mais à l'exclusion de la confession sacramentelle. Ainsi Liagre, *Interpretatio Epistolæ canonicæ sancti Jacobi*, Louvain, 1860; Drach, *Épîtres catholiques*, Paris, 1879, p. 55, ont entendu ce passage uniquement de l'aveu des torts et des fautes réciproques que l'apôtre engage les chrétiens à se faire humblement, en se recommandant aux prières les uns des autres. L'aveu, fait au prochain en vue de demander conseil ou secours de prière, excite les autres à la commisération pour le coupable et à une prière plus fervente pour sa conversion. C'est le sens qu'après Beelen adopte Van Steenkiste, *Epistolæ catholicæ breviter explicate*, 2^e édit., Bruges, 1887, p. 53. Cet aveu excite encore le coupable à la contrition. Fillion, *La sainte Bible*, Paris, 1904, t. viii, p. 656. Le P. Calmes, *Épîtres catholiques, Apocalypse*, Paris, 1905, p. 21, rattache ce verset aux précédents et déclare que, d'après saint Jacques, la rémission des péchés « dépend autant des prières faites par les fidèles que des onctions pratiquées par les presbytres ».

La raison pour laquelle, au sentiment des commentateurs modernes, même catholiques, il ne peut être question ici de la confession sacramentelle, est que saint Jacques recommande aux chrétiens de se confesser les uns aux autres, c'est-à-dire les fidèles entre eux, et non pas aux prêtres. Cf. Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramente*, Munster, 1870, t. ii, p. 105; Schegg, *Jakobus und sein Brief*, Munich, 1883, p. 265-266; Steiz, *Das römische Bussacrament*, Francfort-sur-le-Mein, 1854, p. 16-17. Les tenants de l'interprétation favorable à la confession sacramentelle répondent à cet argument, en disant que ἀλλήλοις n'a pas une signification générale et absolue et ne désigne pas tous les chrétiens indifféremment, mais seulement ceux d'entre eux qui ont reçu de Jésus-Christ le pouvoir de remettre les péchés. C'est ainsi que saint Paul recommande aux Éphésiens, v, 21, d'être soumis ἀλλήλοις, les uns aux autres, pour exprimer les devoirs réciproques des femmes et de leurs maris, des enfants et des parents, des maîtres et des esclaves. Mais la recommandation de saint Jacques ne peut guère comporter de restriction. Le conseil de se confesser les uns aux autres est général, comme celui de prier les uns pour les autres. Il n'est guère possible, en effet, d'entendre la seconde partie du §. 16 des prières faites par les prêtres pour la santé des malades. La prière du juste, δέησις δικαίου, ne désigne pas les prières de l'extrême-onction, mais celle des justes, dont Élie est un exemple frappant, §. 17, 18. L'interprétation, favorable à la confession sacramentelle, n'est donc pas exempte de difficulté; elle n'est pas certaine, d'autre part, et elle n'a pas entraîné l'unanimité des exégètes, ni des théologiens catholiques. A supposer qu'on ne l'écarte pas définitivement, on ne peut la présenter comme affirmant avec certitude l'existence de la confession sacramentelle. Enfin, elle n'apprend rien sur la manière dont se faisait cet aveu, sacramentel ou non, des péchés.

c) Le troisième passage des écrits apostoliques, invoqué en faveur de la confession sacramentelle, se lit I Joa., i, 9. Saint Jean fait les déclarations suivantes : « Si nous disons que nous n'avons point de péché, nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous. Si nous confessons nos péchés, (Dieu) est fidèle et juste; il nous pardonnera nos péchés et nous purifiera de toute iniquité, » §. 8, 9. Les Pères ont entendu ce passage de l'aveu fait par l'homme de sa culpabilité. Saint Augustin, *In Epist. Joa. ad Parthos*, tr. I, n. 6, *P. L.*, t. xxxv, col. 1982, montre l'efficacité de cet aveu des péchés passés et présents : il donne au coupable un commencement de lumière, puisque la vérité est lumière; il donne l'espoir du pardon et il précède la cha-

rité : *Et quæ spes est? Ante omnia confessio : ne quisquam se justum putet, et ante oculos Dei qui videt quod est, erigat cervicem homo qui non erat in esca*. Il ne s'agit donc que de l'aveu des fautes en général et devant le regard de Dieu. Cassiodore, *Complexiones in Epist. apost. Epist. S. Joa. ad Parthos*, n. 2, P. L., t. LXX, col. 1371, parle aussi de l'homme, *qui peccata sua Domino noscitur confiteri, quatenus demittens nobis delicta Dominus reddat nos sua pietate purgatos*. Le Vénérable Bède, *Exposit. in I Epist. S. Joa.*, P. L., t. XCII, col. 88, répète la pensée et les paroles de saint Augustin. Eucéménus, *Comment. in Epist. S. Joa.*, P. G., t. CXIX, col. 628, remarque que l'apôtre invite à la confession des péchés, en disant le bien qu'elle produit, à savoir la justification, d'après Is., XLIII, 26, et qu'il répète son exhortation pour mieux faire comprendre l'utilité de cet aveu. Théophylacte, *Exposit. in Epist. I S. Joa.*, P. G., t. CXXVI, col. 47, adopte la même explication. L'apôtre répète que nous sommes pécheurs pour nous porter à la confession de nos péchés, confession qui est bonne et qui justifie. Is., XLIII, 2. Dieu est juste; si nous nous avouons pécheurs, il nous pardonnera; sinon, nous doublons notre mal. Cramer, *Catena in Epist. cath.*, Oxford, 1844, t. VIII, p. 118, cite des Pères grecs qui entendent ce passage de la confession faite à Dieu qui pardonne les péchés avoués. Duns Scot, *In IV Sent.*, dist. XVII, n. 16, *Opera*, Paris, 1894, t. XVIII, p. 519, déclare que saint Jean ne parle pas plus de l'obligation de se confesser à un prêtre qu'à un autre; l'apôtre conseille seulement de s'humilier en avouant aux autres d'une façon générale qu'on est pécheur. Nicolas de Gorham, *Exposit. in septem Epist. canon.*, dans les *Opera* de saint Thomas, Paris, 1878, t. XXXI, p. 423-424, reconnaît ici trois actes d'humilité : la connaissance de ses péchés présents, l'aveu qui en est fait aux autres, et le souvenir devant Dieu des péchés passés. Denys le chartreux, *Comment. in Epist. I S. Joa.*, dans *Opera*, Montreuil, 1901, t. XIV, p. 9-10, voit dans ce passage l'indication du remède des péchés quotidiens et même de tous les péchés et il en conclut qu'il est nécessaire d'avouer ses fautes, mais sans parler expressément de la confession sacramentelle.

Ce n'est qu'à partir du XVII^e siècle que les théologiens et les commentateurs catholiques ont entendu ce texte de la confession sacramentelle faite aux prêtres. Bellarmin, *De pœnitentia*, l. III, c. IV, *Controv.*, Milan, 1721, t. III, col. 1044 (comme probable); Fromont, *In Epist. I S. Joa.*, dans Migne, *Scripturæ sac. cursus*, t. XXV, col. 881-882; Wouters, *In Epist. cath. dilucidatio*, *ibid.*, col. 1024; Estius, *Absolutissima in omnes B. Pauli apost. et septem cath. apost. Epist.*, Paris, 1666, p. 1211-1212; Salmeron, *In Epist. can.*, Cologne, 1615, t. XVI, p. 184-185; Serarius, *Comment. in omnes Epist. canon.*, Mayence, 1612, p. 68; Corneille de la Pierre, *Comment. in Script. sac.*, Paris, 1858, t. XX, p. 528-529; Calmet, *Commentaire littéral*, Paris, 1726, t. VIII, p. 859; Drach, *Épîtres catholiques*, Paris, 1879, p. 177; Van Steenkiste, *Epistolæ catholicæ breviter explicatæ*, 2^e édit., Bruges, 1887, p. 131; Maunoury, *Commentaire sur les Épîtres catholiques*, Paris, 1888, p. 344.

Cependant plusieurs exégètes, même parmi les catholiques, pensent aujourd'hui, que si saint Jean parle d'une confession concrète et spéciale des péchés, il ne dit rien sur la manière dont elle est faite, et que, par conséquent, son texte peut difficilement convenir à la confession sacramentelle. Cf. Westcott, *The Epistles of St. John*, Londres, 1883, p. 23; Fillion, *La sainte Bible*, Paris, 1904, t. VIII, p. 728. Saint Jean, en effet, recommande aux chrétiens de confesser ouvertement et loyalement devant Dieu et devant les hommes leurs péchés. Il ne suffit pas, pour que les fautes soient effacées, de

se reconnaître pécheur et de faire un aveu général de culpabilité. Sans doute, prétendre qu'on est sans péché, c'est s'illusionner sur son compte et se tromper, car tout homme est pécheur, §. 8. Pour obtenir pardon de Dieu, qui est juste et fidèle à ses promesses, il faut confesser ses péchés actuels, en particulier et en détail, intérieurement devant lui et extérieurement devant les hommes. Saint Jean parle donc de toute espèce d'aveu du péché, même de l'aveu purement intérieur. Cf. Calmes, *Épîtres catholiques*, *Apocalypse*, Paris, 1905, p. 70-71. Qu'on ne dise pas que l'efficacité du pardon, promis à la confession du péché, suppose et exige une confession sacramentelle, car Dieu a promis la rémission des péchés à tout pécheur qui se reconnaît coupable, quel que soit le genre de son aveu, secret ou public, intérieur ou extérieur. Ps. XXXI, 1, 2; Luc., XVIII, 13. Quoi qu'il en soit, l'apôtre parle du pardon accordé aux chrétiens qui avouent leurs fautes. Est-il par suite légitime d'invoquer comme le fait M. Loisy, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903, p. 915-916, le témoignage de la I^{re} Épître johannique, pour prétendre que, dans l'Église chrétienne, le pouvoir de remettre les péchés ne s'exerce que dans la dispensation du baptême? Cela suppose qu'après le baptême il n'y a plus pour le pécheur d'autre moyen d'obtenir le pardon que l'aveu fait à Dieu et la contrition intérieure. Cf. K. Weiss, *Beichtgebot und Beichtmoral der römisch-kathol. Kirche*, Saint-Gall et Leipzig, 1901, p. 19. Si le texte de saint Jean n'est pas explicite en faveur de la confession sacramentelle, il ne lui est pas non plus contraire. Il comporte toute espèce d'aveu des fautes, même l'aveu sacramentel, s'il était déjà en usage.

En résumé donc, aucun passage des écrits apostoliques n'affirme avec certitude l'existence et la pratique de la confession auriculaire au temps des apôtres. Les trois textes cités par les théologiens ne visent pas nécessairement cette confession; ils parlent seulement d'une confession spéciale et détaillée des péchés faite devant les hommes, sans que rien en indique le mode, Act., XIX, 18, ou conseillée comme moyen d'obtenir le pardon, Jac., V, 16; I Joa., I, 9, quelle que soit d'ailleurs la manière de la pratiquer, en secret et au fond du cœur, extérieurement et au prochain, mais, semble-t-il, extrasacramentellement. Estius, *In IV Sent.*, l. V, dist. XVII, § 5, Paris, 1663, t. IV, p. 223, déclarait déjà que les interprétations de ces trois textes, en faveur de la confession sacramentelle, n'étaient que probables, que d'autres explications étaient probables, elles aussi, et que par conséquent les premières présentées comme preuves de l'existence de la confession sacramentelle, dans une discussion sérieuse, n'auraient guère de force pour convaincre l'adversaire.

J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, p. 444-452; A. Vacant, *Confession*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 907-919; P. Pellé, *Le tribunal de la pénitence devant la théologie et l'histoire*, Paris, 1903, p. 303-308; J. Gartmeier, *Die Beichtpflicht*, Ratisbonne, 1905, p. 25-34.

E. MANGENOT.

II. CONFESSION DU I^{er} AU XIII^e SIÈCLE. — L'histoire de la confession, du I^{er} au XIII^e siècle, peut se diviser en deux périodes : I^{re} période : *Des origines jusqu'au temps où les moines interviennent dans la discipline pénitentielle*. II^e période : *Depuis le temps où les moines interviennent dans la discipline pénitentielle jusqu'au XIII^e siècle* (concile de Latran, 1215).

I^{re} PÉRIODE : DES ORIGINES JUSQU'AU TEMPS OÙ LES MOINES INTERVIENNENT DANS LA DISCIPLINE PÉNITENTIELLE. — 1^{re} *Antiquité de la confession.* — Les adversaires les plus acharnés de la confession auriculaire ne font pas difficulté d'admettre que, dans l'hypothèse de l'existence d'un sacrement de la pénitence administré par les apôtres et leurs successeurs, la déclaration des péchés commis serait une condition indispensable

de l'absolution : « Such remission, dit M. H. Ch. Lea, *History of auricular confession*, Londres et Philadelphie, 1896, t. I, p. 182, was manifestly impossible without a preliminary declaration of the offences to be forgiven. » Le protestant du XIX^e siècle rejoint ici le catholique du V^e, l'historien Sozomène, qui proclamait le même principe, lorsque, voulant expliquer l'origine du prêtre pénitencier à Constantinople, il écrivait : « Pour demander pardon, il faut nécessairement confesser son péché. » *H. E.*, l. VII, c. LXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1460.

Il suffit donc de prouver que la pénitence et l'absolution remontent aux origines de l'Église pour établir du même coup la haute antiquité de la confession sacramentelle. Or cette antiquité de l'absolution et de la pénitence est acquise. Voir ABSOLUTION AU TEMPS DES PÈRES, t. I, col. 145 sq., et PÉNITENCE (*Sacrement* de).

Cette référence nous dispenserait d'approfondir davantage la question, si nous ne pouvions alléguer expressément quelques textes confirmatifs. M. Lea reconnaît qu'à partir du IV^e siècle, et surtout à partir de saint Léon le Grand (440-461), l'usage de la confession secrète va se répandant. C'est donc sur les documents du IV^e siècle et des siècles antérieurs qu'il faut insister. Le pape Innocent I^{er} est un témoin de la discipline romaine, *consuetudo romanæ Ecclesiæ*, lorsqu'il écrit en 416 à Decentius, évêque de Gubbio : *De æstimando pondere delictorum sacerdotis est judicare, ut attendat ad CONFENSIONEM pœnitentis*. *P. L.*, t. LVI, col. 517. Cette discipline était traditionnelle en Afrique. Citons saint Cyprien († 259), dont le texte est à bon droit devenu classique : « Que chacun confesse son péché pendant que celui qui a péché est encore dans le siècle, pendant que sa confession peut être acceptée, pendant que la satisfaction et la rémission accordée par les évêques est agréable au Seigneur. » *De lapsis*, c. XXIX, *P. L.*, t. IV, col. 489. On peut remonter plus haut encore avec Tertullien qui dans son traité *De pœnitentia*, c. x, *P. L.*, t. I, col. 1244, composé vers 204, exhorte les fidèles à braver le respect humain par un aveu sincère de leurs fautes, s'ils veulent en obtenir le pardon dans la pénitence. Vers le même temps, à Alexandrie, Origène recommandait au pécheur de chercher un remède à son mal dans la pénitence que précède l'aveu fait au « prêtre » du Seigneur. On pourrait faire ainsi le tour de l'Église et on retrouverait partout, en Orient comme en Occident, l'écho des mêmes pensées. Saint Jérôme († 420) qui appartient à l'Église latine, mais qui vécut si longtemps en Palestine, compare le pécheur à un malade : « Le malade, dit-il, doit confesser sa blessure au médecin, car la médecine ne guérit pas ce qu'elle ignore, » *In Eccl.*, c. x, *P. L.*, t. XXIII, col. 1096; comparaison et expression que le concile de Trente a reprises plus tard pour son compte, sess. XIV, c. v. Le grand docteur syrien Aphraate (première moitié du IV^e siècle) fait allusion à une discipline analogue : « Il y a des remèdes pour guérir toutes les souffrances si elles sont connues d'un habile médecin. Celui qui a été frappé par Satan ne doit pas avoir honte de confesser sa faute, et de la laisser et de demander la pénitence comme remède. » *Demonst.*, VII, *De pœnitentibus*, *Patrolog. syriaca*, Graffin, t. I, p. 315-318. Voir CONFESSION CHEZ LES SYRIENS. En Asie-Mineure, saint Basile († 379), *Epist. can.*, CLXXXVIII, CXCIX, CCXVII, *P. G.*, t. XXXII, col. 661, 716, 793; saint Grégoire de Nysse († vers 394), *Epist. can.*, *P. G.*, t. XLV, col. 221 sq., témoignent de l'existence d'un « économ » de la pénitence chargé d'entendre les confessions et d'appliquer aux coupables les pénitences canoniques. Nous savons pareillement par Sostrate et Sozomène qu'en certaines églises (Constantinople ou environs), ce fut la nécessité de la confession qui, vers le temps de Déce, détermina l'évêque à instituer un prêtre pénitencier.

Bref, au IV^e et au III^e siècle règne, dans toute l'Église, ce sentiment que la confession est un devoir qui s'impose à tout fidèle souillé d'un péché grave. Si ce sentiment est moins visible au II^e et surtout au I^{er} siècle, c'est que les documents se font extrêmement rares pour cette époque. On en trouve cependant des traces dans les écrits de saint Irénée (fin du II^e siècle), *Cont. hæ.*, l. I, c. vi, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 508. Lorsque Denys de Corinthe († vers 160) pose en règle qu'il faut recevoir ceux qui se convertissent de n'importe quelle chute, soit péché, soit même égarement hérétique, dans Eusèbe, *H. E.*, l. IV, c. XXIII, n. 6, *P. G.*, t. XX, col. 385, ne donne-t-il pas à entendre que les coupables viennent par un aveu sincère de leurs fautes solliciter leur pardon ? Nous n'invoquerons pas les textes fameux de la *Didaché*, IV, 14; XIV, 1, où il est recommandé aux fidèles de « confesser leurs fautes dans l'assemblée de l'Église », parce qu'il ne s'agit là que d'une confession rituelle, selon le sentiment des meilleurs critiques. Funk, *Patres apostolici*, 2^e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 14, 32. Mais peut-être est-il permis de voir une confession pénitentielle dans la démarche que saint Clément de Rome prescrivait aux perturbateurs de Corinthe, à savoir de « se soumettre aux presbytres, τοῖς πρεσβυτέροις, et de recevoir la discipline pour la pénitence en inclinant les genoux de leur cœur... afin de n'être pas exclus du troupeau du Christ ». *I Cor.*, 57, Funk, *ibid.*, p. 170, 172. Si l'exégèse que nous proposons (avec une certaine hésitation) de ce texte était sûre, nous rejoindrions les temps qui suivirent immédiatement l'époque apostolique.

2^o Le confesseur ou « économ » de la pénitence. —

1. *L'évêque*. — Saint Léon était sûrement un interprète de la tradition patristique, lorsqu'il formulait ce principe : *Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus hanc PREPOSITIS ECCLESIE tradidit potestatem ut et confitentibus (peccatoribus) actionem pœnitentiæ darent et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per januam reconciliationis admitterent*. *Epist. ad Theodorum Forojul.*, *P. L.*, t. IV, col. 1011. Ce sont les « préposés aux Églises » qui ont la mission d'entendre les confessions pénitentielles, et dans la pratique ce sont les évêques, comme on peut le voir dès que l'existence de l'épiscopat monarchique est visiblement constituée. Pour les temps primitifs où l'évêque se distingue mal des presbytres, cette constatation est assez difficile. C'est le cas, par exemple, de l'Église de Corinthe à la fin du I^{er} siècle. Nous avons vu que saint Clément de Rome recommande aux perturbateurs de cette Église de « se soumettre aux presbytres, τοῖς πρεσβυτέροις, et de recevoir la discipline pour la pénitence », etc. Dans ce groupe de presbytres qui constitue le presbyterium de Corinthe, on n'aperçoit pas l'évêque, à qui les coupables doivent plus particulièrement s'adresser.

Mais dès que l'évêque apparaît comme chef, *præpositus*, des Églises particulières, il est l'« économ » officiel de la pénitence et doit, par conséquent, entendre les confessions des pécheurs. Bientôt, cependant, on le voit, du moins en certaines contrées, se décharger sur les simples prêtres du ministère de la confession et de l'« économie » de la pénitence; c'est ce double régime que nous avons à suivre dans les textes.

En Asie-Mineure où fonctionne dès le III^e siècle le système de trois ou même quatre stages pénitentiels, le *τερεός* qui entend les confessions, d'après l'épître canonique de saint Grégoire de Nysse, can. 6, *P. G.*, t. XLV, col. 233, ne saurait être, ce semble, qu'un évêque. En parlant de l'« économ » qui surveille les exercices des pénitents, can. 7, col. 236, le saint docteur n'indique pas quel était le rang de ce clerc dans la hiérarchie. Et on serait tenté peut-être d'y voir, sinon un diacre comme en Syrie, au moins un prêtre comme à Cons-

tantinople. Mais cette interprétation serait sans doute aventureuse. Quand saint Basile veut désigner celui qui a la charge de surveiller les exercices pénitentiels et d'en abrégier la durée, il emploie des expressions qui font penser à l'évêque : ὁ πιστευθεὶς παρὰ τῆς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας λύειν καὶ δεσμεῖν. *Epist.*, CCXVII, can. 74, P. G., t. xxxii, col. 804. Et saint Grégoire de Nysse se sert pour le même objet de termes plus significatifs encore : ἡ αὐτὴ προστήρησις ἔσται παρὰ τοῦ οἰκονομοῦντος τὴν Ἑκκλησίαν. *Epist.*, can. 5, P. G., t. xlv, col. 232.

A Antioche, dès le début du I^{er} siècle, on voit que les pécheurs doivent s'adresser à l'évêque pour obtenir pardon de leurs fautes : ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἐνόητα Θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκοποῦ, dit saint Ignace. *Ad Phil.*, c. viii, P. G., t. v, col. 104.

La *Didascalie* des apôtres, qui est d'origine syrienne et date du III^e siècle, ne connaît d'autre juge des consciences que l'évêque, c. vii, trad. Nau, dans le *Canoniciste contemporain*, avril 1901, p. 212-213. Ce régime était encore en vigueur en Syrie à la fin du IV^e siècle, comme en témoignent les *Constitutions apostoliques*, l. II, c. xvi, P. G., t. i, col. 625. Et pour Antioche notamment, saint Jean Chrysostome semble réserver le pouvoir d'entendre l'aveu des pécheurs à l'évêque. *De sacerdotio*, l. III, c. vi, P. G., t. xlvii, col. 644.

Même discipline en Afrique. Origène, par exemple, déclare que l'un des moyens d'obtenir le pardon de ses fautes est de chercher remède « auprès du *sacerdos* du Seigneur après lui avoir révélé son péché ». *In Lev.*, homil. ii, c. iv, P. G., t. xii, col. 418. Par le *sacerdos*, il faut sans doute entendre l'évêque, comme nous le dirons plus loin. Du reste, Origène indique nettement ailleurs que c'est à l'évêque qu'il faut recourir quand on a péché : *Israelita, si peccet, id est laicus ipse suum non potest auferre peccatum, sed requirit levitam, indiget sacerdote, imo potius et adhuc horum aliquid eminentius querit : pontifice opus est*. *In Num.*, homil. x, c. i, P. G., t. xii, col. 635.

A Carthage, Tertullien, qui réserve à l'évêque le pouvoir de remettre les péchés, *ab episcopo veniam consequi poterit*, *De pudicitia*, c. xviii, P. L., t. ii, col. 1017, ne semble pas connaître d'autre intermédiaire entre le pécheur et Dieu, sauf les martyrs et les *spirituels*, comme nous le dirons tout à l'heure. C'est encore aux évêques que pensait saint Cyprien dans le texte où il parle de la confession faite aux *sacerdotes*. *De lapsis*, c. xxix, P. L., t. iv, col. 489. *Il qui præsunt ecclesiis*, dit saint Augustin, *Enchiridion*, c. lxxv, P. L., t. xl, col. 262. Nous ne citerons pas le célèbre texte, *Serm.*, cccxli, c. ix, P. L., t. xxxix, col. 1545, où il est recommandé au pécheur de s'adresser aux *antistites* pour recevoir « la mesure de la pénitence », parce que ce sermon n'est probablement pas de saint Augustin. Voir AUGUSTIN, t. i, col. 2310.

En Espagne, au IV^e siècle, saint Pacien ne connaît pas d'autres ministres de la pénitence et par suite de la confession que les *sacerdotes Domini*, dont il dit : « Ce que Dieu fait par ses *sacerdotes*, c'est encore lui qui le fait. » *Epist.*, i, *ad Sempronianum*, c. vi, P. L., t. xiii, col. 1057.

Nous ne connaissons la discipline pénitentielle de la Gaule romaine que par quelques conciles, par les sermons de saint Césaire et les lettres des papes. Tous ces témoignages sont concordants. Le concile d'Angers de 453 fait observer que c'est à l'évêque d'apprécier les péchés des coupables et leur pénitence : *Perspecta qualitate peccati secundum episcopi æstimationem erit venia largienda*. Can. 12, Mansi, *Concil.*, t. vii, col. 902. Cf. le concile d'Agde de 506, can. 15, *ibid.*, t. viii, col. 327. Saint Césaire fait clairement entendre dans un de ses discours, *Serm.*, cclvi, parmi les sermons de saint Augustin, P. L., t. xxxix, col. 2218, que c'est

à lui, évêque, que les pécheurs doivent s'adresser pour être admis à la pénitence : *si a me penitentiam petierit*. Et saint Léon, écrivant à l'évêque de Fréjus, n'aperçoit pas dans sa perspective d'autres confesseurs que les chefs de l'Église : *Christus Jesus hanc PRÆPOSITUS ECCLESIE tradidit potestatem ut et confitentibus actionem penitentiae darent*. *Epist.*, cviii, c. ii, P. L., t. liv, col. 1011.

Nous retrouvons au IV^e siècle la même doctrine et la même pratique à Milan, où saint Ambroise revendique pour les *sacerdotes* seuls le droit de remettre les péchés. *De penitentia*, l. I, c. ii, n. 7, P. L., t. xvi, col. 468; cf. l. II, c. ii, col. 499. Et nous savons par son biographe qu'il gardait avec un soin religieux le secret des confessions qu'il entendait, donnant ainsi aux autres confesseurs une leçon de sagesse et de discrétion. *Ambrosii vita*, c. xxxix, P. L., t. xiv, col. 40. Cette leçon pouvait s'adresser à certains confesseurs de la basse Italie, que gourmande saint Léon le Grand à cause de la mauvaise habitude qu'ils avaient prise de révéler publiquement les péchés de leurs pénitents. « La confession secrète que l'on fait à Dieu et à l'évêque, *sacerdoti*, suffit, » ajoute saint Léon. *Epist. ad episcopos Campaniæ*, c. ii, P. L., t. liv, col. 1210.

L'Église romaine ne connaissait encore, ce semble, aux IV^e et V^e siècles, d'autres « confesseurs » que ses pontifes. En 416, le pape Innocent I^{er}, décrivant l'usage pénitentiel de son Église, *romanæ ecclesiæ consuetudo*, dans une lettre à Decentius d'Eugubium (Gubbio), déclare qu'il appartient à l'évêque d'apprécier la gravité des fautes, en tenant compte de la confession du pénitent : *De pondere æstimando delictorum sacerdotis est judicare, ut attendat ad confessionem penitentis*, etc. C. vii, P. L., t. lvi, col. 517. Le jugement du confesseur est pareillement un acte épiscopal, *arbitrium sacerdotis*, selon saint Léon, *Ad episcop. provinciæ Viennensis*, c. viii, P. L., t. liv, col. 635. Et dans sa pensée ce sont les mêmes chefs de l'Église, qui reçoivent les confessions des pénitents et qui plus tard les admettent à la communion par la réconciliation solennelle, comme nous l'avons dit plus haut. *Epist.*, cviii, c. ii, P. L., t. liv, col. 1011; cf. *Epist.*, clxviii, *ad universos episcopos per Campaniam, Samnium et Picenum constitutos*, c. ii, *ibid.*, col. 1211. Dira-t-on que cette discipline est celle de l'Église latine en général, mais que par exception, elle ne regarde pas l'Église romaine? Nous demanderons alors qu'on nous montre un texte, un seul, qui indique que cette exception est dans la perspective de saint Léon. On aura beau fouiller tous ses écrits, on n'y trouvera pas un mot qui autorise à affirmer l'existence d'un clerc autre que l'évêque faisant fonction de pénitencier dans l'Église romaine au milieu du V^e siècle.

Cependant, pour M^{rs} Batiffol, suivi en cela par M^{rs} Schmitz, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Dusseldorf, t. ii (1898), p. 68, il n'y a pas de doute que l'office du prêtre pénitencier existait à Rome au IV^e et au V^e siècle. Cf. *Les prêtres pénitenciers romains au V^e siècle*, dans le *Compte rendu du III^e Congrès scientifique international des catholiques tenu à Bruxelles du 3 au 8 septembre 1894*, Bruxelles, 1895, et le chapitre intitulé : *Pénitenciers et pénitents* (IV^e-V^e siècle), dans *Études d'histoire et de théologie positive*, 1^{re} série, Paris, 1902, p. 145; *L'origine des prêtres pénitenciers*, dans la *Revue du clergé français*, 1^{er} mai 1905, p. 451-454. Les textes par lesquels M^{rs} Batiffol justifie son sentiment sont empruntés au *Liber pontificalis*, plus précisément aux notices des papes Marcel (308-309) et Simplicius (468-483).

Dans la notice du pape Simplicius nous lisons : *Hic constituit ad sanctum Petrum apostolum et ad sanctum Paulum et ad sanctum Laurentium martyrem ebdomadas, ut presbiteri manerent propter penitentes*

ET BAPTISMUM, édit. Duchesne, t. I, p. 249. La première édition du *Liber pontificalis* portait : *ut presbyteri narent propter baptismum et penitentiam petentibus*. *Ibid.*, p. 93. Ainsi le pape Simplicius établit, dans chacune des trois basiliques suburbaines de Saint-Pierre, Saint-Paul et Saint-Laurent, des prêtres semainiers chargés du soin de ceux qui demandaient le baptême et la pénitence.

On a justement fait observer que cette constitution papale ne faisait qu'entendre aux trois basiliques suburbaines le service de prêtres semainiers qui existait déjà dans les vingt-cinq églises presbytérales ou *tituli* de la ville même de Rome. La notice du pape Marcel contient en effet cette mention : *Hic XXV titulos in urbe Roma constituit, quasi diocesis, PROPTER BAPTISMUM ET PENITENTIAM MULTORUM QUI CONVERTEBANTUR EX PAGANIS*, *ibid.*, p. 164, ou, comme dit la première édition du *Liber pontificalis* : *Hic XXV titulos in urbe Roma constituit, quasi diocesis PROPTER BAPTISMUM ET PENITENTIAM*. *Ibid.*, p. 75.

Pour M^{re} Batiffol, qui suit en cela le sentiment de M^{re} Duchesne, il s'agit, dans ces deux notices papales, d'un double service, du service préparatoire au baptême et du service pénitentiel préparatoire à la réconciliation des fidèles pénitents. Les deux auteurs arrivent à cette conclusion en écartant la version de la 2^e édition du *Liber pontificalis* et en adoptant la leçon de la 1^{re}. M^{re} Duchesne remarque en effet que certaines expressions de la notice de Marcel (2^e édit.) : *propter baptismum et penitentiam multorum qui convertebantur ex paganis*, s'expliqueraient difficilement dans son hypothèse; mais il se tire d'embarras en déclarant que les mots *multorum qui convertebantur ex paganis* auraient dû être placés après *baptismum*. *Ibid.*, p. 165, note 6. Le *propter penitentes et baptismum* de la notice de Simplicius formerait une autre difficulté, en donnant à entendre également que les « pénitents » dont il est question n'étaient autres que les païens qui voulaient se préparer à la réception du baptême. Mais cette difficulté se trouve également levée, grâce au texte de la 1^{re} édition qui place le mot *penitentiam* après *baptismum*. « Le second éditeur a glosé maladroitement le texte qu'il avait sous les yeux, » dit M^{re} Duchesne. Bref, si l'on s'en tient à l'édition primitive du *Liber pontificalis*, les prêtres semainiers des vingt-cinq *tituli* de Rome et des trois principales basiliques suburbaines auraient eu à s'occuper tout ensemble du soin des catéchumènes et de celui des pénitents proprement dits.

Il y a déjà longtemps que nous avons fait nos réserves sur cette interprétation. Cf. *Revue du clergé français*, t. XXVII, p. 617, note 3. Elle nous paraît toujours difficilement acceptable.

D'abord, nous ne voyons pas de motif vraiment sérieux qui nous force à préférer la leçon de la 1^{re} édition du *Liber pontificalis* à celle de la 2^e. Elles sont toutes deux à peu près du même temps. « Rédigé sous Hormisdas (514-523), continué jusqu'à Félix IV (526-530) inclusivement, le *Liber pontificalis* a été prolongé ensuite jusqu'au temps de la guerre des Goths, du pape Silvere et du roi Vitigès, par un témoin du siège de 537-538, ennemi de Silvere et dévoué à la mémoire de Dioscore, le compétiteur de Boniface II. » Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. LXVII. Si le premier éditeur de l'ouvrage écrit aux environs de 520 ou 530 et le second aux environs de 540, il n'y a pas lieu de penser que l'un ait été nécessairement mieux informé que l'autre de la discipline pénitentielle romaine, telle qu'elle existait aux temps des papes Marcel et Simplicius.

Bien plus, nous estimons qu'à comparer entre elles les leçons des deux éditions, c'est la seconde et non la première qu'il faudrait retenir. N'est-il pas vraisem-

blable qu'en modifiant ou en « glosant » le texte qu'il avait sous les yeux, le dernier rédacteur l'a fait intentionnellement en vue d'attacher à la phrase un sens plus nettement défini? Dans sa pensée, la pénitence dont il est question : *propter baptismum et penitentiam multorum qui convertebantur ex paganis*, ne saurait être que la pénitence préparatoire à la réception du baptême. C'est un « non-sens », dit M^{re} Duchesne, et après lui, M^{re} Batiffol, « pour la raison que la pénitence n'est pas imposée à des gens qui ne sont pas baptisés. » *Liber pontificalis*, t. I, p. 165, note 6; *Revue du clergé français*, loc. cit., p. 451. Écartons le mot « imposer » qui n'est pas dans le texte. Et remarquons que les païens, qui se convertissaient et demandaient le baptême, pouvaient être assujettis à certains exercices pénitentiels. C'est ce qu'atteste le traité *De penitentia* de Tertullien, dont la majeure partie est consacrée à la pénitence des catéchumènes. Le *Liber pontificalis* ne fait que témoigner du même usage.

Il est vrai que son langage n'offre pas encore toute la clarté désirable. Mais, en raison même de son ambiguïté, on doit l'interpréter en concordance avec un autre témoignage plus net. C'est ici que M^{re} Batiffol fait intervenir Sozomène. *Études d'histoire et de théologie positive*, 1^{re} série, p. 159-160. Or, Sozomène dit nettement qu'à Rome, les exercices pénitentiels et leur durée sont déterminés pour chaque pénitent, non par un prêtre pénitencier, mais par l'évêque lui-même : *Καὶ ἐαυτὸν δὲ ἔχοντι ταλαιπωρούμενος ἕκαστος, ἢ νηστείας, ἢ ἀλουσίας, ἢ ἐδεσμάτων ἀποχῆ, ἢ ἐτέροις οἷς προστέτακται, περιμένει τὸν χρόνον, εἰς ὅσον αὐτῷ τέταχεν ὁ ἐπίσκοπος*. *H. E.*, I, VII, c. xv, loc. cit., col. 1461. Telle est, ajoute-t-il, la discipline qu'observent les pontifes romains depuis l'origine jusqu'à nous. Et en regard de cet usage, il place, comme par opposition, celui de Constantinople où le ministère de la confession et la surveillance des exercices pénitentiels sont confiés à un simple prêtre : *Τὰς μὲν ἀρχῆθεν οἱ Ῥωμαίων ἱερεῖς ἄχρι καὶ εἰς ἡμᾶς φυλάττουσιν*. *Ἐν δὲ τῇ Κωνσταντινουπόλει Ἐκκλησία ὁ ἐπὶ τῶν μετανοούντων τεταγμένος πρεσβύτερος ἐπολιτεύετο*. Évidemment l'historien grec ne soupçonne pas l'existence de prêtres pénitenciers à Rome au v^e siècle. Et cependant selon M^{re} Batiffol lui-même, *op. cit.*, p. 159, « Sozomène a beaucoup voyagé et il a peut-être même visité Rome. » Son témoignage est donc considérable; et comme, d'une part, il éclaircit les textes un peu équivoques du *Liber pontificalis* et confirme, en les précisant, ceux des papes Innocent I^{er} et Léon le Grand, il y a lieu de nous y tenir.

Bref, à ne consulter que l'enseignement officiel des Églises, il est visible que l'office de confesseur est un privilège en même temps qu'un devoir de l'épiscopat. Les évêques l'exercèrent seuls régulièrement, sauf exceptions que nous signalerons tout à l'heure.

2. *Le simple prêtre*. — Certains théologiens, observant que le mot *sacerdos* peut s'appliquer aux prêtres aussi bien qu'aux évêques, ont pensé que dès le III^e siècle, sinon avant, les simples prêtres exerçaient le ministère de la confession. Cette induction est historiquement inadmissible. Dans tous les textes que nous avons produits, les *sacerdotes* sont les évêques. Avant le v^e siècle, on ne rencontre que très rarement le mot *sacerdos* appliqué à un simple prêtre. Nous avons vu qu'Origène l'oppose à *pontifex*, mais pour témoigner que le *sacerdos*, en ce cas, n'est pas ministre de la confession. *In Num.*, homil. x, c. 1, *P. G.*, t. XII, col. 635. Une fois ou deux, saint Cyprien désigne les prêtres par le mot *sacerdotes*, par exemple, *Epist.*, LXXII, ad *Stephanum papam*, n. 2, *P. L.*, t. III, col. 1048-1049. Mais dans la langue usuelle, le *sacerdos* n'est autre que l'évêque. Même au v^e siècle, le pape Innocent I^{er} fait remarquer qu'on ne nomme ainsi qu'improprement les prêtres : *nam presbyteri, licet sint sacerdotes*, dit-il,

Epist. ad Decentium Eugubini., c. III, P. L., t. LVI, col. 515; et plus loin, c. VII, col. 517, il réserve à l'évêque le titre de *sacerdos*. Saint Augustin, dans sa *Cité de Dieu* (composée entre 413 et 426), I. XX, c. x, P. L., t. XLI, col. 676, expliquant les paroles de l'Apocalypse : *sed erunt sacerdotes Dei et Christi*, écrit à la vérité : *Non utique de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui propria jam vocantur in ecclesia sacerdotes, sed, etc.*; et saint Jérôme, *In Jer.*, c. XIII, §. 12, P. L., t. XXIV, col. 765, identifie plus expressément encore les *sacerdotes* avec les simples prêtres. On peut donc dire qu'à partir du V^e siècle, il y a chez les écrivains ecclésiastiques une tendance à appliquer aux prêtres le titre de *sacerdotes*. Mais cela ne passera en usage que peu à peu. Et nous estimons avec M^{re} Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, p. 145, que jusqu'au pontificat de saint Léon inclusivement (440-461), les *sacerdotes*, dont il est question dans les textes qui ont trait à la confession, sont revêtus du caractère épiscopal.

Ce n'est pas à dire que les simples prêtres n'aient jamais exercé jusque-là l'office de confesseurs. Mais il importe de déterminer aussi exactement que possible dans quelle mesure et dans quelles circonstances particulières ils l'ont fait.

A Constantinople, on voit au IV^e siècle fonctionner un prêtre pénitencier, *προσδύτρον ἐπὶ τῆς μετανοίας* ou *ἐπὶ τῶν μετανοούντων*, recommandable entre tous par ses mœurs et sa discrétion, chargé de recevoir l'aveu des pécheurs et de fixer à chacun une satisfaction selon sa faute. Socrate, *H. E.*, I. V, c. XIX, P. G., t. LXVII, col. 613-616; Sozomène, *H. E.*, I. VII, c. XVI, *ibid.*, col. 1460. L'évêque se déchargeait sur lui du ministère de la confession. L'institution de ce prêtre pénitencier remonte au temps de Dèce ou peu après, selon Socrate; Sozomène voudrait même qu'elle remontât plus haut, *ἐξ ἀρχῆς*, expression vague qui rend la chose douteuse. On ne saurait davantage préciser la région où ce régime fut en vigueur. Il faut sans doute le localiser dans la région de Byzance-Constantinople, car on ne l'aperçoit en aucune autre Église importante. Cf. Vacandard, dans la *Revue du clergé français*, 15 mai 1905, p. 641. Ce ministère dura jusqu'à la fin du IV^e siècle et fut aboli en 391 par Nectaire, le prédécesseur de saint Jean Chrysostome. Il semble qu'il y eut alors une interruption à Constantinople dans le service de la pénitence sacramentelle. Mais à peine saint Jean Chrysostome eut-il pris possession de ce siège, que les pécheurs s'adressèrent à lui avec un empressement qu'il eut soin d'encourager par cette déclaration publique : « Chaque fois que vous péchez, venez à moi, et je vous guérirai. » Socrate, *H. E.*, I. VI, c. XXI, P. G., t. LXVII, col. 725. Cf. Hardouin, *Concilia*, t. I, p. 1042.

Le régime du prêtre pénitencier était exceptionnel. Mais aux environs de l'an 400, certains documents attestent que les simples prêtres administrent la pénitence et par conséquent reçoivent l'aveu des pécheurs. Les *Canons apostoliques*, qui sont apparentés aux *Constitutions apostoliques*, donnent à entendre que « le prêtre » remplace quelquefois « l'évêque » dans le ministère de la confession : *εἰ τις ἐπίσκοπος ἢ προσδύτρος τὸν ἐπιστρέφοντα ἀπὸ ἀμαρτίας οὐ προσδέχεται, ἀλλ' ἀποβάλλεται, κτλ.* Can. 51, Mansi, *Concil.*, t. I, col. 40. Saint Jérôme assimile pareillement les simples prêtres aux évêques dans une critique qu'il adresse à ceux qui abusent du pouvoir de lier et de délier : *Istum locum Quodcumque ligaveritis..., episcopi et presbyteri non intelligentes, aliquid sibi de Phariseorum assumunt supercilio ut vel dannent innocentes vel solvere se noxios arbitrentur... Quomodo ergo ibi (in Levitico) leprosum sacerdos mundum et immundum facit, sic et hic alligat vel solvit episcopus et presbyter, etc.* In *Matth.*, XVI, 19, P. L., t. XXVI, col. 118. Ce langage n'est pas étonnant sous la plume de saint Jérôme, qui accorde au

prêtre le même pouvoir qu'à l'évêque, *excepta ordinatione*. *Epist. ad Evangelium*, P. L., t. XXII, col. 1194. Mais de son texte, et de celui des *Canons apostoliques*, il résulte clairement que, en certains endroits, vers 400, les simples prêtres entendaient, conjointement avec les évêques, les confessions des fidèles.

3. *Le diacre*. — Jusqu'ici nous n'avons vu ce ministère exercé que par des personnalités revêtues du caractère sacerdotal. Est-il vrai, comme on l'a dit, que les diacres l'aient également rempli dans les premiers siècles? On allègue, à ce propos, un texte de saint Cyprien qui autorise les diacres, à défaut de l'évêque ou d'un prêtre, à recevoir « l'exomologèse » des *lapsi* en danger de mort et à leur imposer les mains pour les réconcilier avec l'Église. Voici son texte : *Ut qui libellos a martyribus acceperunt et prerogativa eorum apud Deum adjuvari possunt, si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint, non expectata presentia nostra, apud presbyterum quemcumque presentem, vel si presbyter repertus non fuerit et urgere exitus cœperit, APUD DIACONUM QUOQUE EXOMOLOGESIM FACERE DELICTI SUI POSSINT, ut manu eis in penitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace, quam dari martyres litteris ad nos factis desideraverant*. *Epist.*, XII, n. 1, P. L., t. IV, col. 259. On a essayé d'expliquer ce texte par un texte analogue du concile d'Elvire (vers 300). Celui-ci exige qu'un homme coupable de péché grave demande la pénitence à l'évêque, *non apud presbyterum, sed potius apud episcopum*, mais il accorde, en cas d'infirmité grave, que le prêtre ou même à son défaut, un diacre, muni de l'autorisation épiscopale, *si ei iusserit sacerdos*, donne au pécheur repentant la communion: Can. 32, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 11. Cette communion formerait l'équivalent de la réconciliation du pénitent avec l'Église. Et le diacre serait ainsi le ministre de l'eucharistie, mais non le ministre de la pénitence. Cette explication ne lève pas toute la difficulté. Saint Cyprien dit clairement que le diacre recevra l'exomologèse du « failli ». Et donc à certains égards le diacre deviendrait le ministre de la pénitence. De plus, d'après le contexte, le diacre est mis sur un pied d'égalité avec le *presbyter*; il doit faire le même office que le prêtre. Si donc le prêtre est, dans le cas présent, ministre de la confession, pareillement le diacre doit l'être. Il ne faut donc pas s'étonner que Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti penitentiae*, Anvers, 1682, I. VIII, c. XXIII, XXIV, ait attribué à saint Cyprien l'idée que le diacre, à défaut de l'évêque et du prêtre, pouvait entendre les confessions et réconcilier les pécheurs avec Dieu aussi bien qu'avec l'Église. Objectera-t-on que, dans ce système, saint Cyprien aurait commis une erreur doctrinale? Nous n'avons pas ici à le disculper, mais à donner de son texte l'interprétation la plus exacte possible. Il ne faut pas oublier que, de son temps, la théorie de la confession et de la pénitence n'était pas encore nettement déterminée. Nous verrons, du reste, que, même plus tard, les diacres furent autorisés en certains endroits à entendre les confessions. Pour une interprétation différente du texte de saint Cyprien, voir Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence*, Paris, 1897, p. 69-110. Voir ABSOLUTION, t. I, col. 154-156, et ce que nous dirons plus loin des différentes sortes d'exomologèse.

4. *Les spirituels*. — En dehors des évêques et des prêtres, ce ne sont pas seulement les diacres qui ont dans l'antiquité entendu les confessions; des personnes qui n'avaient aucun rang dans la hiérarchie sacrée ont rempli parfois le rôle de confesseurs. Et certains critiques ont fait un tel état de cette singularité qu'ils ont prétendu y découvrir un reste des institutions de la primitive Église. Cf. Holl, *Enthusiasmus und Buss-*

gewalt beim griechischen Mönchtum, Eine Studie zu Simeon dem neuen Theologen, Leipzig, 1898. Essayons de mettre les choses au point.

Il n'est pas contestable qu'en dehors de la hiérarchie, et à côté d'elle, existait dans l'Église primitive une catégorie de personnes qui formaient une espèce d'ordre *charismatique*, en raison des grâces toutes particulières dont elles étaient favorisées. Rom., xii, 4-8; I Cor., xii, 1-14, 28-31; xiv, tout entier; Eph., iv, 11-12. Voir t. I, col. 230 sq. Les *pneumatiques* ou *spirituels* se rencontrent encore en Orient longtemps après saint Paul. La *Didascalie des apôtres*, c. x, xiii, xv, et le *Testament du Seigneur*, I. I, 18, édité par M^{re} Rahmani, Mayence, 1899, p. 23; cf. dom Morin, *Revue bénédictine*, janvier 1900, p. 21, leur reconnaissent une grande autorité dans les communautés chrétiennes. En Afrique, Tertullien, devenu montaniste, voit en eux les membres de la véritable Église à qui appartiennent, dans les choses de la pénitence, toutes les prérogatives qu'il dénie aux *psychiques*, représentés par l'évêque catholique : *Ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum. De pudicitia*, c. xxi, P. L., t. II, col. 1026. Sans tomber dans le même excès, Clément d'Alexandrie et Origène autorisaient certains laïques, plus parfaits que les autres, à entendre les confessions et à diriger les consciences. Dans le *Quis dives salvetur*, Clément recommande au riche de choisir un « homme de Dieu » pour « directeur » : τινά ἀνθρώπον Θεοῦ καθάπερ ἀλείπτῃν καὶ κυβερνήτην, c. xli, P. G., t. ix, col. 645. Ce directeur est le « gnostique ». Et certes, le gnostique doit être recherché avant tout parmi les membres de la hiérarchie, diacres, prêtres et évêques. Cf. *Strom.*, VI, c. xiii, *ibid.*, col. 328. Mais en somme, c'est « la gnose », c'est-à-dire la science des choses spirituelles, qui fait « le prêtre » ; ἔξεστιν οὖν καὶ νῦν ταῖς κυριακαῖς ἐνασχέσαντας ἐντολαῖς, κατὰ τὸ Εὐαγγέλιον τελείως βιώσαντας καὶ γνωστικῶς, εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀποστόλων ἐγγραφῆναι οὗτος πρεσβύτερος ἐστὶ τῶ ὄντι τῆς ἐκκλησίας καὶ διάκονος ἀληθῆς τοῦ Θεοῦ βουλήσεως, ἐὰν ποιῇ καὶ διδάσκῃ τὰ τοῦ Κυρίου. *Strom.*, VI, c. xiii, *ibid.*, col. 328; cf. VIII, c. I, col. 405. En somme, il semble certain que si Clément n'exclut pas les chefs de l'Église du soin d'entendre les confidences des pécheurs, il ne le leur réserve pas non plus. Il s'agit surtout des cas de conscience ordinaires. Pour les péchés graves, les pécheurs devaient sans doute se soumettre à la pénitence publique, c'est-à-dire se placer sous la juridiction de l'évêque. Origène a probablement suivi, à certains égards, les inspirations de Clément. Bien que le grand docteur alexandrin reconnaisse, en général, que lier et délier les consciences soit l'œuvre des *sacerdotes*, il demande que le juge des consciences soit un *πνευματικός*. *De oratione*, c. xxviii, P. G., t. xi, col. 528. Et lorsqu'il recommande de bien choisir son directeur, « le médecin » de l'âme à qui l'on doit confesser ses fautes, il n'a pas l'air de supposer que ce médecin doive nécessairement être revêtu de la dignité sacerdotale : *Tantummodo circumspice diligentius cui debeas confiteri peccatum tuum. Proba prius medicum, cui debeas causam languoris exponere, qui sciat infirmari cum infirmante, flere cum flente, qui condolendi et compatiendi noverit disciplinam, ut ita demum, si quid ille dixerit, qui se prius et eruditum medicum ostenderit et misericordem, si quid consilii dederit, facias et sequaris, si intellexerit et prevediderit talem esse languorem tuum, qui in conventu totius ecclesiae exponi debeat, et curari, ex quo fortassis et ceteri aedificari poterunt et tu ipse facile sanari. Multa hac deliberatione et satis perito medici illius consilio procurandum est.* *Homil.*, II, in Ps. xxxvii, P. G., t. xii, col. 1388. Ce texte n'est pas d'une parfaite clarté, et nombre de critiques veulent que ce « médecin » de l'âme, dans la

pensée d'Origène, soit un *sacerdos*. Cf. *Homil.*, II, in Lev., c. iv, P. G., t. xii, col. 418, où il dit : *Cum non erubescit (peccator) SACERDOTI DOMINI INDICARE PECCATUM SUUM et querere medicinam*. Mais il n'est pas invraisemblable qu'Origène ait eu en vue premièrement un ministre revêtu du caractère sacerdotal, et secondairement, à défaut d'un évêque ou prêtre « bon médecin », un simple laïque « spirituel » ou *πνευματικός*. Cf. Holl, *op. cit.*, p. 236-239. Que ces *pneumatiques* aient exercé ainsi, en concurrence avec les chefs de la hiérarchie, soit sur le désir des fidèles, soit de leur propre mouvement, la fonction de confesseurs, ou même le pouvoir d'absoudre, il ne faudrait pas trop s'en étonner. Une fausse interprétation du texte de saint Jean : « Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis à qui vous les remettrez, » a pu donner lieu à cette pratique abusive. A partir du IV^e siècle, nous verrons les *πνευματικοί* remplir dans les monastères le rôle de confesseurs; ils en viendront même à distribuer des absolutions.

3^e Matière de la confession. — 1. Matière nécessaire. — Tous les Pères et docteurs paraissent d'accord pour obliger les chrétiens, coupables de péchés graves, à se soumettre à la pénitence et par suite à la confession de leurs fautes. Cela est vrai, non seulement des péchés qu'ils appellent *ad mortem* ou mortels, mais encore de ceux qu'ils appellent *mediocria, minora* ou *communia*, qu'ils soient publics ou secrets, sauf les péchés vraiment légers.

Examinons d'abord la discipline orientale. A Constantinople, où fonctionne un prêtre pénitencier, les pécheurs qui s'adressent à lui pour connaître la mesure de leur pénitence ont évidemment à lui faire l'aveu de leurs fautes. Nous voyons, en effet, d'après Socrate, une femme qui révèle au pénitencier « un à un les péchés qu'elle a commis depuis son baptême ». Κατὰ μέρος ἐξομολογεῖται τὰς ἀμαρτίας ἃς ἐπεπράγει μετὰ τὸ βάπτισμα. *H. E.*, I. V, c. xix, *loc. cit.*, col. 616.

En Syrie, la série des péchés avoués à l'évêque et expiés par une pénitence publique qui varie entre deux et sept semaines, comprend sans doute les péchés que les docteurs de cette région considéraient comme graves. *Constit. apost.*, I. II, c. xvi, P. G., t. I, col. 625.

Nos renseignements sont plus précis pour l'Asie Mineure au IV^e siècle. Parmi les péchés mortels auxquels le confesseur impose une pénitence canonique, nous trouvons l'idolâtrie, l'homicide, la fornication (ou l'adultère), le rapt, le parjure, la consultation des devins, la violation des sépultures, le sacrilège, le vol. S. Basile, *Epist. can.*, can. 30, 56, 61, 82, 83, P. G., t. xxxii, col. 725 sq.; S. Grégoire de Nysse, *Epist. can.*, can. 6, P. G., t. xlv, col. 232-236. Mais saint Basile se plaint quelque part d'une « déplorable coutume ou même d'une tradition perverse des hommes qui n'attache d'importance qu'à certains péchés graves, tels que l'homicide, l'adultère ou autres crimes du même genre, et considère comme une quantité négligeable la colère, les injures, l'ivrognerie, l'avarice, etc., qu'on ne trouve pas même dignes d'une simple oburgation, bien que saint Paul, parlant au nom du Christ, ait dit : « Ceux qui font cela « sont dignes de mort. » *De iudicio Dei*, c. vii, P. G., t. xxxi, col. 669. Basile étendit ainsi le champ de la confession à tous les péchés qu'il considère comme graves. Saint Grégoire de Nysse tient à peu près le même langage : « De la colère, dit-il, dérivent sans doute beaucoup de péchés et des maux de tout genre. Toutefois, nos Pères ont jugé bon de ne pas épiloguer et de ne pas mettre trop de zèle à guérir tous les péchés qui naissent de la colère. Et quoique l'Écriture interdise non seulement les blessures et le meurtre, mais encore les injures, les malédictions ou autres péchés du même genre, c'est contre le seul homicide qu'ils ont élevé la barrière des peines. » *Epist. can.*, can. 5, *loc. cit.*,

col. 229. Et plus loin : « Il est une autre espèce d'idolâtrie au témoignage de l'Apôtre ; je ne sais comment sa guérison a été négligée par nos Pères... C'est l'avarice. Le divin Apôtre l'a qualifiée non seulement d'idolâtrie, mais encore de racine de tous les maux ; et cependant cette espèce de maladie a été laissée de côté sans surveillance et sans soin. De là vient qu'elle est fréquente dans les églises. » Can. 6, col. 232-233. Évidemment, Grégoire demande que les malédictions, l'avarice, etc., dont la gravité n'avait pas été assez remarquée jusque-là, deviennent matière de confession.

Origène qui recommande de recourir au *sacerdos*, voire à l'évêque pour obtenir le pardon des péchés commis, *In Num.*, homil. x, c. 1, *P. G.*, t. xii, col. 635, estime que certains péchés sont réservés à Dieu : tels sont, par exemple, l'idolâtrie, l'adultère et la fornication, et l'homicide. *De oratione*, c. xxvii, *P. G.*, t. xi, col. 528. Il en faut conclure que les autres péchés de moindre importance et rémissibles par l'évêque doivent être confessés ; tels sont sans doute les *communia*, dont il dit : *Ista communia crimina quæ frequenter incurrimus semper pœnitentiam recipiunt et sine intermissione redimuntur. In Lev.*, homil. xv, c. ii, *P. G.*, t. xii, col. 561.

L'Afrique de Tertullien, de saint Cyprien, de saint Augustin est très explicite sur l'obligation de confesser tous les péchés graves à l'évêque.

On sait que Tertullien divise les péchés en *maxima*, *media* (ou *mediocria*) et *modica*. *De pudicitia*, c. 1, *P. L.*, t. ii, col. 983. Les premiers qui comprennent « l'homicide, l'idolâtrie, le vol, la négation, le blasphème, l'adultère et la fornication et toute autre violation du temple de Dieu », *ibid.*, c. xix, col. 1020, sont irrémisissibles en ce sens que le pardon en est réservé à Dieu : *De venia Deo reservamus*. Ils n'en doivent pas moins être confessés et soumis à la pénitence publique. *Ibid.*, c. iii, iv, col. 986. Voir une énumération un peu différente : *Idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, frauds*, dans le traité *Adversus Marcionem*, iv, 9, *P. L.*, t. ii, col. 375. Ailleurs il les réduit à trois : l'homicide, l'idolâtrie et la fornication, en s'appuyant sur un texte des Actes légèrement dénaturé, xv, 28, 29. *De pudicitia*, c. xii, *P. L.*, t. ii, col. 1002. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 240. Les *media, mediocria, minora*, péchés graves, mais non proprement mortels aux yeux de Tertullien, sont aussi la matière de la confession faite à l'évêque. *Quæ aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit. Ibid.*, c. xviii, col. 1017. A propos de la brebis égarée, Tertullien écrit : « Dire que ce qui est sauf a péri est une manière de parler. C'est ainsi que périclit le fidèle qui s'est égaré dans le spectacle de la fureur du cirque, du sang des gladiateurs, des souillures de la scène, des vanités du ceste, qui a pris quelque part aux jeux, aux banquets d'une solennité séculaire, au service de l'idolâtrie du prochain, ou qui a laissé tomber par défaut d'attention une parole de négation et de blasphème. Pour une faute de ce genre, il a été mis hors du troupeau (par qui, si ce n'est par l'évêque ?) ou s'y est mis peut-être lui-même, par colère, par orgueil, par jalousie, et enfin, ce qui arrive souvent, par refus de l'épreuve (à laquelle on voulait le soumettre), *dedignatione castigationis*. On doit le rechercher et le rappeler. Ce qu'on peut recouvrer n'a pas péri, à moins qu'il ne demeure (volontairement) dehors. Le véritable sens de la parabole de la brebis égarée est donc qu'on ramène au bercail un pécheur encore vivant, » c'est-à-dire un coupable qui n'a pas commis de péchés proprement mortels. *De pudicitia*, c. vii, *ibid.*, col. 993. Les péchés ainsi décrits sont donc des péchés *media* ou *mediocria*. Tels sont encore ceux dont parle Tertullien à propos de la drachme perdue et retrouvée. *Ibid.* On les reconnaît pareillement, mêlés sans

doute aux péchés légers, *modica*, dans l'énumération qu'il fait ailleurs, c. xix, col. 1028 : « Il y a, dit-il, des tentations et, par suite, des péchés de chaque jour, auxquels nous sommes tous exposés. A qui n'arrive-t-il pas de se mettre en colère injustement et jusqu'après le coucher du soleil, ou de mettre la main sur quelqu'un, ou de maudire (trop) facilement, ou de juger témérairement, ou de violer la foi d'un pacte, ou de mentir par crainte ou par nécessité ? Dans les affaires, dans les devoirs, dans le gain, dans la nourriture, dans ce que nous voyons, dans ce que nous entendons, combien sommes-nous tentés ? S'il n'y avait pas de pardon de ces péchés, il n'y aurait de salut pour personne. » *Ibid.*, c. xix. En d'autres termes, c'est sur ces sortes de péchés que s'exerce le pouvoir de pardonner que le Christ a confié aux évêques.

Saint Cyprien engage ses frères à confesser leurs péchés pendant qu'il en est temps : *Confiteantur singuli, quæso vos, fratres, delictum suum, dum admitti confessio ejus potest, dum satisfactio et remissio per sacerdotes apud Dominum grata est. De lapsis*, c. xxix, *P. G.*, t. iv, col. 489. Et par ces péchés, il entend non seulement les fautes énormes comme l'idolâtrie, l'adultère ou l'homicide, mais encore des péchés moindres : *cum in minoribus peccatis agant peccatores pœnitentiam justo tempore et secundum disciplinæ ordinem ad exomologesim veniant*, etc. *Epist.*, ix, n. 2, *P. L.*, t. iv, col. 251. Sur ces *peccata minora*, cf. Vacandard, *La pénitence publique dans l'Église primitive*, Paris, 1903, p. 28-29.

Saint Augustin a eu cent fois l'occasion d'exprimer sa pensée sur la nature des péchés et toujours il les a divisés en trois catégories, par comparaison avec les différents moyens que Dieu a établis pour leur rémission. Outre le péché originel et les péchés actuels que remet le baptême, « il y a, dit-il, les péchés véniels, sans lesquels cette vie n'est pas concevable : *sunt venialia sine quibus vita ista non est, De symbolo ad catechumenos*, serm. i, c. xv-xvi ; cf. *Enchiridion*, c. xvii ; *Serm.*, lvi, in *Matth.*, vi, c. xii ; *Serm.*, ccclii, n. 7, 8, etc., et les péchés pour lesquels il est nécessaire de séparer le coupable du corps du Christ, c'est-à-dire de l'Église. » Mais quels sont les péchés légers et quels sont les péchés graves ? « Cela doit se peser non au jugement de l'homme, mais à celui de Dieu. » *Enchiridion*, c. xxi. Et le saint docteur essaie de déterminer les péchés qui donnent la mort spirituelle à notre âme et méritent l'enfer. *De diversis quæst.* lxxxiii, q. xxvi, *P. L.*, t. xl, col. 47.

Le remède de ces péchés n'est autre que la confession, suivie de l'absolution sacramentelle. *Enchiridion*, c. liv, lxi, *P. L.*, t. xl, col. 242, 265. Voir AUGUSTIN, t. i, col. 2426-2429.

L'Église d'Espagne paraît avoir été, en matière pénitentielle, l'héritière du rigorisme africain. On peut voir par le concile d'Elvire (vers 300) quels péchés elle soumettait à la pénitence publique, can. 1-7. Mansi, *Concil.*, t. ii, col. 5-7. Saint Pacien, évêque de Barcelone (seconde moitié du iv^e siècle), nous apprend lui-même qu'il s'inspirait de Tertullien et de saint Cyprien. *Epist.*, iii, *ad Sempronianum*, c. xxiv, *P. L.*, t. xiii, col. 1079 ; cf. *Parænesis ad pœnitentiam*, c. xx-xxii, *ibid.*, col. 1086. Il relève, en effet, de Tertullien pour la détermination des péchés mortels, qu'il réduit à trois : l'adultère ou la fornication, l'homicide et l'idolâtrie. *Parænesis ad pœnitent.*, c. iv, col. 1083. On devine quelle « forêt de délits », pour employer son expression, il classait parmi les péchés non mortels. Ceux-ci comprenaient évidemment les fautes vraiment légères et celles que Tertullien appelait *media, mediocria* ou *minora*. Et nul doute qu'il ait rangé ces dernières parmi celles que le pécheur devait confesser à l'évêque. Tel est, selon nous, le sens de sa pensée quand il déclare que l'Église a le

pouvoir de remettre les péchés, quels qu'ils soient, grands ou petits : *Quæcumque solveritis, inquit; omnino nihil excepit; quæcumque, inquit, vel magna, vel modica, etc. Epist., III, ad Sempronianum, c. VII, col. 1071.*

En Gaule, nous n'avons pas de documents bien précis pour les origines. Nous renvoyons pour le v^e siècle aux conciles d'Orange (441), de Vaison (442), d'Arles (451), d'Angers (453), de Tours (461), qui énumèrent les péchés pénitentiels.

A Milan, saint Ambroise divise, comme saint Augustin en Afrique, les péchés en graves ou légers et soumet les péchés graves à une pénitence dont l'évêque est le seul juge. Malheureusement « la plupart des pécheurs, dit-il, qui, par crainte du supplice futur et conscients de leurs fautes, demandent la pénitence, se trouvent, quand il l'ont obtenue, arrêtés par la honte de la supplication publique ». *De pænitentia*, l. II, c. IX, n. 86, *P. L.*, t. XVI, col. 517. Le pécheur doit énumérer en détail ses péchés : *Non solum confitetur peccata sua, SED ETIAM ENUMERAT ET ACCUSAT. Non vult enim latere sua delicta. In Ps. XXXVII, P. L.*, t. XIV, col. 1057.

A Rome, nous savons par le pape Innocent I^{er} (401-417) que les fidèles étaient assujettis par l'évêque, *sacerdos*, à la pénitence pour les péchés *leviora*, aussi bien que pour les *graviora*. Par les *leviora* dont il est ici question, *Epist. ad Decentium episcop. Eugubinum*, c. VII, *P. L.*, t. LVI, col. 517, nous entendons toujours les péchés mortels, mais moindres ou *plus légers*, par comparaison avec les péchés énormes.

Et ce ne sont pas seulement les fautes publiques ou extérieures, mais encore les fautes secrètes, voire de pensée ou de désir, qui forment la matière de la confession. Saint Justin fait remarquer que le désir de l'adultère est digne de châtement comme l'adultère et que Dieu le punit de même, parce que à ses yeux les pensées n'échappent pas plus que les actes : οὐ γὰρ μόνον ὁ μοιχεύων ἔργῳ ἐκβέβηται παρ' αὐτόν, ἀλλὰ καὶ ὁ μοιχεύσαι βουλόμενος, ὥς οὐ τῶν ἔργων φανερῶν μόνον τῷ Θεῷ, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπιθυμημάτων. *Apol.*, I, c. XV, *P. G.*, t. VI, col. 349.

Lorsque Origène enseigne que le médecin de l'âme doit conseiller à son pénitent « d'exposer sa langueur à toute l'assemblée des fidèles », si cela peut servir à l'édification d'autrui et à sa propre sanctification, ne donne-t-il pas à entendre qu'il s'agit de fautes secrètes? *Homil.*, II, in *Ps. XXXVII*, *P. G.*, t. XII, col. 1386. De son côté, saint Grégoire de Nysse suppose le cas d'un vol caché que le coupable révèle à l'évêque dans sa confession. *Epist. can.*, can. 6, *P. G.*, t. XLV, col. 233. Et saint Basile, dans le canon 34 de ses épîtres canoniques, *P. G.*, t. XXXII, col. 727, avait pareillement en vue une faute secrète, quand il décidait qu'une femme adultère, dont le crime n'a qu'une demi-publicité ou même *n'est connu que par la confession*, échappera au châtement de l'adultère public, mais expiera néanmoins publiquement sa faute dans le stage des *assistants*.

En Occident, même discipline. Dès le II^e siècle, saint Irénée nous montre des femmes, que les hérétiques avaient débauchées et entraînées dans l'adultère, condamnées à la pénitence après l'aveu de leur péché qui cependant avait été commis secrètement. L'aveu des coupables eut sans doute quelque publicité, comme cela résulte du texte. Mais, de sa nature, leur faute n'en était pas moins secrète. *Cont. hær.*, l. I, c. VI, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 508 sq. Ceci se passait sur les bords du Rhône.

En Afrique, Tertullien est très explicite dans ses exhortations à la confession et à la pénitence. « La plupart, dit-il, cherchent à s'y soustraire, ou diffèrent de jour en jour, plus soucieux de leur honte que de leur salut; semblables en cela à ces malades qui évitent de

révéler aux médecins les maladies qu'ils ont contractées dans les parties secrètes du corps, et qui périssent par fausse honte... Le bel avantage de cacher ainsi son péché par pudeur! Si nous parvenons à le soustraire à la connaissance des hommes, le célerons-nous également à Dieu? Vaut-il mieux être damné en secret que d'être absous en public? » *De pænitentia*, c. X, *P. L.*, t. I, col. 1245-1246. On ne contestera pas qu'il s'agisse ici de l'aveu des péchés secrets. *Ibid.*, c. III, IV : *Omnibus ergo delictis seu carne seu spiritu, seu facto seu voluntate commissis.*

Lorsque saint Cyprien conseille aux *lapsi* de confesser leur crime avant que la mort ne les saisisse, il ne restreint pas cette obligation de l'aveu au péché d'idolâtrie consommée. Le seul péché de pensée est, à ses yeux, matière suffisante et même nécessaire de la pénitence et de la confession. « Combien plus grands, dit-il, sont par la foi et combien meilleurs par la crainte, ceux qui, sans avoir sacrifié ou simplement sollicité un *libellum*, rien que pour avoir pensé à commettre ce crime, s'en confessent tristement et simplement aux *sacerdotes* du Seigneur, font l'exomologèse de leur conscience, exposent le poids de leur âme et demandent un remède salutaire pour des blessures relativement peu graves! » *quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes, exomologesim conscientiae faciunt, etc. De lapsis*, c. XXVIII, *P. L.*, t. IV, col. 488. Et voulant pousser les coupables à ne céler aucune faute, il en appelle à Dieu, « qui voit les cœurs de tous et de chacun, et qui nous jugera non seulement sur nos actions, mais encore sur nos paroles et nos pensées. » *Ibid.*

Saint Augustin tient le même langage; s'adressant aux fidèles coupables d'adultère, il s'écrie : « Qu'on ne me dise pas : J'ai péché en secret, je fais pénitence devant Dieu, car ce n'est pas sans raison que les clefs ont été données à l'Eglise de Dieu. » *Serm.*, CCCXCII, n. 3, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1711. Saint Pacien de Barcelone (IV^e siècle) a des pages éloquentes sur le devoir de confesser les péchés secrets et les péchés de pensée : *Addo etiam non solum manus in homicidio plecti sed et omne consilium quod alterius animam impiegit in mortem; nec eos tantum qui thura mensis adolevere profanis, sed omnem prorsus libidinem extra uxorium thorum et complexus licitos evagantem, realu mortis astringi. Hæc quicumque post fidem (baptismum) fecerit, Dei faciem non videbit. Ergo (inquiet aliquis) perituri sumus? Moriemur in peccatis nostris? Et quid facies, tu sacerdos?... Rogo ergo vos fratres, per Dominum illum quem occulta non fallunt, desinite vulneratam tegere conscientiam. Prudentes ægri medicos non verentur; etc. Parænesis ad pænitentiam*, c. V, VI, VIII, *P. L.*, t. XIII, col. 1084-1086.

En Italie, saint Ambroise, au témoignage de son biographe, entendait l'aveu des péchés secrets, *Vita Ambrosii*, c. XXXIX, et le saint docteur nous montre lui-même des pécheurs à qui le confesseur impose une pénitence pour des fautes occultes : *Si quis occulta crimina habens. De pænitentia*, l. I, c. XVI, *P. L.*, t. XVI, col. 495. Cf. *In Ps. XXXVII* : *Non vult enim (pænitens) latere sua delicta. P. L.*, t. XIV, col. 1057.

On connaît, du reste, le texte fameux (sur lequel nous reviendrons) de saint Léon le Grand, interdisant aux confesseurs de publier les péchés secrets, qu'ils ont connus par la confession. *Epist. ad episcop. Campaniæ*, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 1210.

2. Matière non nécessaire. Les péchés légers. — Pour la période que nous étudions, c'est-à-dire avant l'apparition des moines ou cénobites, on n'aperçoit pas dans l'Eglise latine de textes insinuant que la confession des péchés véniels soit de précepte ou seulement de conseil.

Saint Cyprien, par exemple, laisse entrevoir sa pen-

sée sur le traitement de ces péchés. D'une façon générale, il enseigne que tout homme ou même tout fidèle baptisé commet des fautes. *De oratione dominica*, c. xxii, *P. L.*, t. iv, col. 534. Mais il s'élève énergiquement contre la théorie des stoïciens qui prétendent que toutes les fautes sont égales. *Epist.*, lv, *ad Antonianum*, c. xvi, *P. L.*, t. iii, col. 792. Il y a donc une échelle des péchés; au plus bas degré sont les péchés quotidiens auxquels la fragilité humaine ne saurait échapper; pour ceux-ci le remède que saint Cyprien indique est tout simplement la prière de chaque jour. *De oratione dominica*, loc. cit.

Nous avons vu que saint Augustin citait à plusieurs reprises « les péchés véniels, sans lesquels cette vie n'est pas possible ». *Enchiridion*, c. lxxxi, *P. L.*, t. xl, col. 265. Cf. *Sermo de symbolo ad catechumenos*, c. vii, n. 15, *ibid.*, col. 636. Nulle part il ne recommande le recours au prêtre et la confession pour les péchés de cette sorte. Ils sont remis ou expiés, dit-il, par la vertu de l'aumône, par les œuvres de miséricorde, *miseri cordiæ sacrificiis*, ou simplement par la récitation de l'oraison dominicale. *Serm.*, ix, n. 17, *P. L.*, t. xxxviii, col. 88; *Epist.*, cliii, n. 15, *P. L.*, t. xxxiii, col. 659; *Serm.*, xvii, n. 5, *P. L.*, t. xxxviii, col. 127; lvi, n. 11, col. 382. Voir AUGUSTIN, t. i, col. 2426-2427.

En Espagne, saint Pacien classait une « forêt de délits », *silva delictorum*, *Parænesis ad pœnitentiam*, c. ii, *P. L.*, t. xiii, col. 1083, parmi les péchés légers. De ceux-ci, quelques-uns étaient sans doute soumis au pouvoir des clefs, comme nous l'avons dit plus haut, mais les péchés vraiment légers étaient guéris simplement par la compensation des bonnes œuvres. Ainsi, dit-il, « la ténacité sera expiée par l'humanité, l'injure sera compensée par une réparation, la tristesse par l'aménité, la dureté par la douceur, la légèreté par la gravité, la perversité par l'honnêteté, bref les contraires par les contraires. » *Parænesis ad pœnitentiam*, loc. cit., col. 1084.

Saint Ambroise enseignait, comme saint Augustin, que les péchés légers sont expiés par la pénitence de chaque jour, par la prière, l'aumône et d'autres œuvres pieuses. *De pœnitentia*, l. iv, c. xx, loc. cit.

Les documents romains ne nous fournissent guère de renseignements sur le traitement des péchés véniels. À l'approche du carême et du temps pascal, saint Léon (440-461) invite les fidèles à la pénitence. Tous ont besoin de pardon. Sans doute chacun d'eux n'a pas le même motif de l'implorer : « Le péché diffère du péché et le crime diffère du crime en maintes manières. » *Serm.*, i, c. i, *P. L.*, t. liv, col. 306. Mais « il n'y a personne qui soit sans péché », *nemo non peccat*. *Ibid.*, c. iii. Il faut enlever du miroir de l'âme jusqu'au moindre grain de poussière qui la salit, jusqu'à la plus légère fumée qui la ternit. *Serm.*, xliii, c. iii, col. 283. Par quels moyens? Par la largesse des aumônes et par le pardon des injures, par le jeûne et par l'abstinence. *Serm.*, i, loc. cit. Le recours à la confession pénitentielle n'est pas indiqué.

En Orient, on voit poindre dès l'origine une autre discipline. Le directeur, *κυβερνήτης*, dont parle Clément d'Alexandrie, recevait l'aveu de tous les péchés, notamment des péchés légers. C'était le seul moyen qu'il eût de pénétrer à fond l'âme de celui pour qui il était comme l'« ange de Dieu », comme « l'ange de la pénitence ». *Quis dives salvetur*, c. xli, xlii, *P. G.*, t. ix, col. 645-648. Le médecin auquel Origène recommande pareillement de s'adresser et qui avait la mission de guérir les moindres maladies de l'âme, aussi bien que les plus graves, devait nécessairement connaître par la confession toutes ces fautes vénielles sans lesquelles la vie n'est pas concevable. *Homil.*, ii, in *Ps. xxxvii*, c. vi, *P. G.*, t. xii, col. 1386.

En résumé, la confession des péchés vraiment « légers » ou « véniels », qui ne paraît pas avoir été pratiquée d'abord en Occident, ne fut que de conseil dans les Églises d'Orient, où nous en trouvons la trace au II^e et au III^e siècle. Et encore il semble que « le directeur » ou « médecin » de l'âme, à qui se faisait cet aveu n'était pas nécessairement revêtu du caractère sacerdotal. Quant aux péchés énormes dits « mortels », *ad mortem*, tous étaient matière de la pénitence et, par suite, de la confession faite à l'évêque ou au prêtre. Les autres péchés « moindres », *minora*, *leviora* (que nous classons aujourd'hui parmi les péchés graves, voire mortels), publics ou secrets, étaient pareillement matière de la confession. Pour le I^{er} siècle, les textes le prouvent à l'évidence et en abondance. Dès le début du III^e siècle, nous en avons la preuve dans le *De pœnitentia* de Tertullien. Néanmoins il est bon d'observer que tous les docteurs ou Pères de l'Église ne s'entendirent pas dès l'origine sur la nature et le nombre des péchés qui devaient être considérés comme graves ou relativement graves. La liste qu'ils en auraient dressée, chacun à part ou même tous ensemble, ne serait sans doute pas superposable à celle que les théologiens et les casuistes ont composée depuis. Mais ils avaient tous le même principe pour juger de la gravité des péchés; tous (et cela est digne de remarque) en appelaient à l'Écriture pour déterminer les péchés mortels : tels par exemple Tertullien, saint Cyprien, saint Augustin, saint Pacien, saint Basile, saint Grégoire de Nysse; tous, par conséquent, considéraient la confession des péchés mortels comme obligatoire de droit divin.

4^e Mode de la confession. — 1. *Exomologèse, confession publique et confession secrète*. — Dans l'antiquité chrétienne, chez les Pères latins aussi bien que chez les Pères grecs, la confession s'appelle assez communément « exomologèse », ἐξομολόγησις, *exomologesis*. Mais ce mot a un triple sens, qu'il importe de bien déterminer pour ne pas tomber dans la confusion : il signifie tantôt a) la confession préparatoire à la pénitence, b) l'ensemble des exercices extérieurs auxquels étaient soumis le pénitent, tantôt enfin, c) l'aveu public de culpabilité, préparatoire à la réconciliation ou absolution.

Le premier sens se reconnaît dans ce texte de saint Cyprien : *Hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentis, EXOMOLOGESIM CONSCIENTIÆ FACIUNT, animæ suæ pondus exponunt, salutarem medellam parvis licet et modicis vulneribus exposcunt*. *De lapsis*, c. xxviii, *P. L.*, t. iv, col. 488. C'est aussi ce sens que Socrate avait en vue quand il raconte qu'une femme de qualité vint trouver à Constantinople le prêtre pénitencier, pour lui faire l'exomologèse des péchés qu'elle avait commis depuis le baptême : *προσηλθε τῷ ἐπὶ τῆς μετανοίας πρεσβυτέρῳ, καὶ κατὰ μέρος ἐξομολογεῖται τὰς ἁμαρτίας, ἃς ἐπεπράχε: μετὰ τὸ βάπτισμα*. *H. E.*, l. v, c. xix, *P. G.*, t. lxxvii, col. 616.

Tertullien décrit l'exomologèse dans le second sens. « Par l'exomologèse, dit-il, nous confessons nos fautes au Seigneur, non sans doute pour lui apprendre ce qu'il n'ignore pas, mais pour commencer notre satisfaction, faire pénitence et apaiser sa colère; par cette discipline de prosternements et d'humiliation, l'exomologèse attire la miséricorde d'en haut. Le pénitent doit exprimer, par son genre de vie, le repentir dont il fait profession, coucher sur le sol et la cendre, ne plus se laver, livrer son âme à la tristesse, compenser ses égarements à force d'austérités, vivre de pain et d'eau, unir au jeûne la prière et les larmes, mugir nuit et jour vers le Seigneur, se prosterner devant les prêtres, s'agenouiller devant les amis de Dieu, *caris Dei adgenitulari*, supplier tous les frères d'intercéder pour lui. Ainsi l'on affirme son repentir, ainsi l'on venge l'honneur de Dieu, ainsi le pécheur prononce contre lui-même au nom de Dieu irrité et, par des souffrances

temporelles, acquitte la dette d'éternels supplices. » Tel est l'ensemble des exercices pénitentiels « qui forment l'exomologèse ». *De pœnitentia*, c. IX, *P. L.*, t. I, col. 1243-1244. Saint Cyprien employait le mot dans le même sens, quand il opposait « l'exomologèse » à « la confession » : *Apud inferos dum CONFESSIO non est, nec EXOMOLOGESIS illic fieri potest. Epist.*, LV, ad Antonianum, c. XXIX, *P. L.*, t. III, col. 794.

Les textes où l'exomologesis figure avec le troisième sens sont fréquents dans saint Cyprien. L'exomologèse suppose alors ordinairement la pénitence accomplie, la satisfaction achevée, et doit être suivie de l'absolution ou réconciliation. Le passage suivant de l'Épître IX, n. 2, est caractéristique : *Nam cum in minoribus peccatis agant peccatores PœNITENTIAM JUSTO TEMPORE, et secundum disciplinæ ordinem AD EXOMOLOGESIM VENIANT, et per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis accipiant... nunc... ad communicationem admittuntur...*, et nondum PœNITENTIA ACTA, nondum EXOMOLOGESI FACTA, nondum manu eis ab episcopo et clero imposita, eucharistia illis datur. *P. L.*, t. IV, col. 251-252. Même sens dans la phrase suivante : *Illi... ANTE ACTAM PœNITENTIAM, ANTE EXOMOLOGESIM gravissimi atque extremi delicti factam, ante manum ab episcopo et clero in pœnitentiam impositam*, etc. *Epist.*, X, n. 1, col. 254. Citons encore : *Nam, cum in minoribus delictis... PœNITENTIA AGATUR justo tempore, et EXOMOLOGESIS FIAT inspecta vita ejus qui agit pœnitentiam, nec ad communicationem venire quis possit nisi prius ab episcopo et clero manus fuerit imposita*, etc. *Epist.*, XI, n. 2, col. 257. Ailleurs nous lisons : *Ante EXPIATA DELICTA, ANTE EXOMOLOGESIM FACTAM CRIMINIS, ante purgatum conscientiam sacrificio et manu sacerdotis*, etc. *De lapsis*, c. XVI, col. 479. Cf. XII, n. 1 ; XIII, n. 2, col. 259, 261. Si nous avons accumulé tant de textes, c'est pour faire voir, à l'encontre de certains critiques, qu'ici l'exomologèse se distingue de la pénitence, c'est-à-dire de l'ensemble des exercices pénitentiels proprement dits.

2. *Mode de la confession préparatoire à la pénitence.*

— La confession ou exomologèse qui précédait la mise en pénitence était-elle secrète ou publique ?

Là où fonctionne un prêtre pénitencier, par exemple à Constantinople, la confession est sûrement secrète. A en croire Sozomène, le prêtre pénitencier fut établi pour remédier aux inconvénients de la confession publique, que les évêques trouvaient pénible et odieuse : *φορτικὸν ὡς εἶδος ἐξ ἀρχῆς τοῖς λεπεῦσιν ἔδοξεν ὡς ἐν θεάτρῳ ὑπὸ μάρτυρι τῷ πλήθει τῆς ἐκκλησίας τὰς ἀμαρτίας ἐξαγγέλλειν. H. E.*, I, VII, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1460. De ce texte, il semblerait résulter que primitivement la confession était publique. Mais au moins un tel usage aurait été vite supprimé. La confession auriculaire était donc en vigueur conjointement avec le régime du prêtre pénitencier, et cet état de choses dura jusqu'à l'épiscopat de Nectaire (391). A plus forte raison, la confession secrète se prit-elle à refluer sous l'épiscopat de saint Jean Chrysostome qui trouva, en montant sur le siège de Constantinople, la pénitence publique supprimée. Dans ses exhortations à la pénitence durant le carême, le grand orateur envisage la peine et la honte que les pécheurs éprouvent à confesser leurs fautes. Il leur fait observer qu'il n'y a pas lieu d'affronter la publicité : « Dieu ne vous demande pas, dit-il, de révéler vos fautes devant témoins au milieu d'un théâtre ; il vous dit : avoue tes fautes à moi seul, privément, afin que je guérisses ta plaie et que je t'enlève ton fardeau : » *ἐμοὶ τὸ ἀμάρτημα εἶπε μόνῳ κατ' ἰδίαν. Homil.*, IV, in Lazarum, c. IV, *P. G.*, t. XLVIII, col. 1012. Il s'agit là de fautes qui n'étaient sans doute pas considérées comme mortelles. Nous voulons montrer seulement par ce texte que saint Jean Chrysostome avait un grand respect des consciences. Quant aux péchés mortels, s'il disait à

ceux qui en étaient coupables : « Venez à moi, fussiez-vous retombés mille fois, je vous absoudrai, » il est clair qu'il entendait pareillement garder le secret qui lui serait confié par la confession.

Ce secret, le syrien Aphraate (IV^e siècle) en fait un devoir aux confesseurs : « Médecins, qui êtes les disciples de notre insigne médecin, si un malade rougit de vous montrer son infirmité, exhortez-le à ne pas vous la cacher, mais, lorsqu'il vous l'aura fait voir, n'allez pas la révéler. » *Demonst.*, VII, *De pœnitentibus*, sect. IV, *Patrol. syriaca*, édit. Graffin, t. I, p. 318-319.

En Asie-Mineure, la même discrétion doit être observée sous le régime des divers stages pénitentiels. Celui que saint Grégoire de Nysse appelle « l'économe » de la pénitence entendait l'aveu des pécheurs, avant de régler leur pénitence. Or plusieurs textes font voir que cet aveu était secret. Dans le canon 34 de saint Basile, déjà cité, non seulement il est défendu de dénoncer le crime d'une femme adultère, que l'évêque aurait connu par la confession ou autrement, afin de sauver la coupable d'une condamnation à mort, mais encore il est ordonné que toute la pénitence infligée en raison d'une telle faute s'accomplisse dans la catégorie des assistants, afin d'éviter qu'on ne conclût de la pénitence à la faute. De son côté, saint Grégoire de Nysse suppose le cas « d'un vol secret », que le coupable découvre à l'évêque par la confession et qui n'est pas soumis à la pénitence publique. *Can. 6, P. G.*, t. XLV, col. 233. Tout cela prouve que la confession auriculaire faisait partie du régime pénitentiel de l'Asie-Mineure.

Il est de toute évidence que la confession recommandée par Clément d'Alexandrie, en divers endroits des *Stromata* et du *Quis dives salvetur*, doit être secrète. Origène pense de même. Parmi les sept moyens de pardon qu'énumère le grand docteur alexandrin, il faut remarquer « cette rude et laborieuse voie de la pénitence, dans laquelle le pécheur arrose sa couche de larmes, lorsque les larmes sont le pain de ses jours et de ses nuits, et qu'il n'a pas honte de révéler sa faute à l'évêque pour lui demander remède ». *In Lev.*, homil. II, c. IV, *P. G.*, t. XII, col. 418.

Tertullien voulait pareillement que le pécheur eût assez de confiance dans la conscience des évêques pour ne leur celer aucune faute, faisant remarquer que le sort des malades qui cachaient aux médecins leurs infirmités était la mort : *qui conscientiam medicorum vitant cum erubescencia sua pereunt*. Sans doute par la pénitence publique, la culpabilité des fidèles recevait quelque publicité. Mais la condition des pénitents ne devait pas être pire que celle des catéchumènes. Or, Tertullien nous apprend que la confession qui précédait le baptême était secrète : *Ingressuros baptismum... orare oportet et cum confessione omnium retro delictorum... Nobis gratulandum est si non publice confitemur iniquitates aut turpitudines nostras. De baptismo*, c. XX, *P. L.*, t. I, col. 1222. Sur ce texte, cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 332, note.

On trouve une allusion, très claire selon nous, à la confession secrète dans le passage du *De lapsis*, c. XXVIII, où saint Cyprien nous montre les fidèles délicats qui, « sans avoir commis l'idolâtrie autrement qu'en pensée, s'emprescent de confesser tristement et simplement leur faute aux évêques de Dieu, font ainsi l'exomologèse de leur conscience, » etc. Du reste, la confession qui, dans le système de l'évêque de Carthage, précède la pénitence publique et l'exomologèse proprement dite (cf. les textes cités plus haut), ne saurait être qu'une confession secrète. Autrement, à quoi bon distinguer la confession de l'exomologèse ?

Saint Augustin témoigne de la même discipline. « Je mets, dit-il, devant les yeux du coupable le jugement de Dieu, j'effraye sa conscience ; je le pousse à la péni-

tence (publique) par la persuasion. On nous reproche, ajoute-t-il, d'épargner telle personne coupable d'adultère; on s' imagine que nous ne savons pas ce que nous savons; mais peut-être sais-je ce que vous savez, et si je ne la reprends pas publiquement, c'est que je veux la guérir et non l'accuser. » *Serm.*, LXXII, c. vii, n. 11, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 511. Cf. *De fide et operibus*, c. XXVI, *P. L.*, t. XL, col. 228.

Augustin méritait ainsi la louange que Paulin adressait à saint Ambroise, lorsqu'il le félicite de ne rien révéler des fautes de ses pénitents, « donnant par là aux prêtres de l'avenir le bon exemple de se faire les intercesseurs des coupables auprès de Dieu, plutôt que leurs accusateurs auprès des hommes. » *Vita Ambrosii*, c. XXXIX.

Saint Léon affirme que la révélation des péchés secrets est « contraire à la règle apostolique ». « Il suffit, dit-il, d'indiquer aux évêques seuls par une confession secrète l'état de sa conscience : » *cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicare confessione secreta*. *Epist. ad episcop. Campaniæ et Sannii*, etc., c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 1211. Et, à ne prendre son assertion que comme un témoignage purement historique, il faudrait encore en conclure que la confession secrète était en usage à Rome de temps immémorial.

La confession auriculaire était donc en usage en Italie, en Afrique, à Constantinople, en Asie-Mineure, bref dans les principales Églises de l'Orient et de l'Occident, autant qu'on le peut constater par les documents, au IV^e et même au III^e siècle. Sozomène est d'accord avec saint Léon le Grand pour affirmer que cette institution remonte aux origines. Nous ne possédons pas de texte positif qui nous permette de justifier leur assertion. Mais on ne saurait non plus apporter un document qui les contredise. Si la mention de la confession secrète, préparatoire à la pénitence, est extrêmement rare ou même fait défaut dans les textes primitifs, c'est qu'elle n'avait aux yeux des chrétiens de ce temps qu'une importance secondaire; c'est que toute l'attention se portait alors sur les suites de cette confession, sur la pénitence proprement dite, sur le nombre des exercices laborieux et publics que Tertullien a décrits sous le nom d'exomologèse.

3. *Exomologèse ou confession publique.* — La pénitence, dans les premiers siècles de l'Église, comprenait non seulement une confession préliminaire, mais encore un aveu public de culpabilité qui consistait dans l'ensemble des exercices satisfactoirs et dans l'exomologèse finale immédiatement suivie de la réconciliation. On peut se demander si cet aveu public et cette exomologèse finale impliquaient, comme la confession préliminaire, une révélation détaillée des péchés commis.

On ne voit pas que cette révélation ait été obligatoire. Sozomène déclare, nous l'avons vu, que l'office du prêtre pénitencier fut établi pour parer aux inconvénients de la confession publique. Le canon 34^e de saint Basile, qui a trait à l'adultère secret, témoigne pareillement que les pénitents soumis en Asie-Mineure aux différents stages pénitentiels n'étaient pas tenus, loin de là, à révéler leurs fautes en public. Tertullien, si exigeant en matière d'exomologèse, ne demande nulle part que le pénitent mette les fidèles dans la confiance de ses péchés secrets. Les textes que nous avons cités de saint Cyprien et de saint Augustin donnent la même impression. En Italie, nous avons pour témoins de la discipline saint Ambroise et saint Léon le Grand. Saint Ambroise exhorte le pécheur à faire publiquement pénitence (ce qui comporte au moins un aveu général de culpabilité), dans l'assemblée des fidèles, dans l'église : *in ecclesia*, *De penitentia*, l. II, c. x, mais il n'exige pas que les fautes soient révélées : *si quis crimina occulta habens*. Il rompt, nous dit son biographe, avec la coutume de publier les péchés des

pénitents, « donnant ainsi aux prêtres de l'avenir le bon exemple. » *Vita Ambrosii*, c. XXXIX. La coutume dont parle Paulin avait pris une forme singulière dans certaines régions de l'Italie, notamment dans la Campanie. On y rédigeait par écrit la liste détaillée des péchés confessés, liste qu'on lisait ensuite publiquement dans l'assemblée chrétienne. Saint Léon proteste contre cet usage inconvenant et « contraire à la règle apostolique », faisant remarquer « qu'il suffit d'indiquer aux évêques seuls, *solis sacerdotibus*, par une confession secrète l'état de la conscience ». Sans doute, ajoute-t-il, « il convient de louer cette plénitude de foi qui, par crainte de Dieu, ne craint pas de rougir devant les hommes. Mais comme les péchés de tous ceux qui demandent la pénitence ne sont pas de nature à être publiés sans que les coupables en redoutent la publicité, il faut abandonner cette coutume regrettable, de peur que beaucoup ne s'éloignent des remèdes de la pénitence, soit par honte, soit par crainte de voir révéler à leurs ennemis des faits qui peuvent tomber sous le coup des lois. Du reste, cette simple confession suffit, que l'on fait à Dieu, puis à l'évêque, *sacerdoti*, lequel prie pour les péchés des pénitents. Enfin plusieurs seront amenés plus facilement à la pénitence, si la conscience du coupable qui se confesse n'est pas révélée aux oreilles du peuple. » *Epist. ad episcop. Campaniæ*, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 1211.

Tous ces textes témoignent qu'en principe l'aveu public des péchés, notamment des péchés secrets, dans l'exomologèse, n'était pas de précepte. Tout au plus pouvait-elle être de conseil. Quelques textes font allusion à cette pratique. Nous citerons d'abord Origène. On se rappelle qu'il donnait au pécheur le conseil suivant : *Si intellexerit et præviderit (medicus animæ tuæ) talem esse LANGUOREM TUUM qui in conventu totius ecclesiæ EXPONI DEBEAT et curari, ex quo fortassis et cæteri ædificari poterunt, et tu ipse forte sanari, multa hoc deliberatione et satis perito medici illius consilio procurandum est*. In *Ps.* XXXVII, homil. II, n. 6. Selon certains critiques, Origène recommanderait ici seulement la pénitence publique, mais il semble que le sens obvie du texte indique plutôt une confession publique. Ce n'est pas « le pécheur », mais « le péché » qui doit être « produit », *exponi*, publiquement. Cf. *Revue du clergé français*, 15 mai 1905, p. 642, note 2. Nous retrouvons une allusion du même genre dans le texte suivant : *Considera quam sint prophetæ candidi homines, non, sicut nos facimus, peccata propria occultantes, at palam non tantum sui ævi hominibus, sed cunctis generationibus DICENTES SI QUID PECCAVIT. Ego quidem NON AUDEO CONFITERI HIC MEAS INIQUI-TALES CURAM PAUCIS, QUONIAM AUDIENTES ME CON-DEM NATURI SUNT; at Jeremias, cum aliquid deliquisset non erubescit, sed suum peccatum scriptis mandavit*. In *Jer.*, homil. XIX, n. 8, *P. G.*, t. XIII, col. 517. Certes, si le pécheur dont parle Origène suit l'exemple qu'il lui met sous les yeux, il confessera aussi en public les péchés qu'il a commis, fussent-ils secrets.

Il semble que les femmes coupables d'adultère secret qui sur les bords du Rhône firent ensuite publiquement pénitence, d'après le récit de saint Irénée, révélèrent leur faute à l'assemblée chrétienne. *Cont. hæres.*, l. I, c. vi, n. 3, *P. G.*, t. vii, col. 508.

Ne pourrait-on pareillement entendre d'une confession publique ce que Socrate écrit des pénitents de Constantinople qui se reprochaient mutuellement leurs fautes : *ἐλέγχειν ἀλλήλων τὰ ἀμαρτήματα*. *H. E.*, l. V, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 620.

En tout cas, les abus de la confession publique dont parlent le biographe de saint Ambroise et saint Léon le Grand ont eu vraisemblablement pour point de départ l'usage d'une confession de certains péchés faite par les pénitents pendant leur exomologèse avec le consen-

tement ou d'après l'avis des confesseurs. Et saint Léon, qui stigmatise la conduite des évêques campaniens, se garde bien de condamner le principe même de la confession publique. Il estime qu'elle peut être louable en certains cas : *quamvis plenitudo fidei videatur esse laudabilis quæ propter Dei timorem apud homines erubescere non veretur*, etc. *Epist. ad episcop. Campaniæ*.

Ainsi la confession publique ne fut qu'exceptionnelle dans l'Église primitive, et là où elle est signalée comme obligatoire, des juges sévères mais compétents la condamnent comme abusive. La seule publicité que l'Église des premiers siècles ait exigée de ses enfants coupables de péchés graves est celle de leur pénitence, appelée communément « exomologèse ». Sur la nécessité de cette pénitence publique, même pour les péchés secrets, voir PÉNITENCE. Cf. Vacandard, *La pénitence publique dans l'Église primitive*, collection *Science et religion*.

5^e *Secret de la confession ou sigillum*. — La publicité de la pénitence soulève un problème délicat, celui du secret de la confession. Comment l'Église primitive l'a-t-elle résolu ? A cet égard, je ferai une observation générale : jamais les Pères des premiers siècles n'invoquent, au sujet de la confession, à plus forte raison au sujet de la pénitence, la loi du secret, même lorsqu'ils ont l'occasion de le faire. J'en donne comme exemples deux ou trois faits éclatants. Sozomène raconte que la fonction du prêtre pénitencier fut établie par égard pour les pécheurs qui trouvaient trop pénible l'obligation de « révéler leurs péchés en public, *tanquam in theatro*, en présence de toute l'Église assemblée ». *H. E.*, l. VII, c. xvi. C'était le cas, ce semble, de flétrir la confession publique comme incompatible avec la loi du secret, il n'y songe même pas. Le biographe de saint Ambroise n'y songe pas davantage, lorsqu'il loue son héros de ne parler qu'à Dieu seul des crimes de ses pénitents, il ajoute simplement : « Bel exemple qu'il laissait aux prêtres, d'être des intercesseurs devant Dieu plutôt que des accusateurs devant les hommes ! » *Vita Ambrosii*, c. xxxix. Le silence de saint Léon n'est pas moins significatif. Le pape, on s'en souvient, blâme avec une extrême énergie la conduite des confesseurs campaniens qui révélaient publiquement les péchés des fidèles ; mais, pour faire voir la nécessité d'abolir cette « coutume », quelle raison invoque-t-il ? C'est qu'un tel abus détourne les pécheurs de la pénitence, *Epist. ad episcopos Campaniæ* ; pas plus que Sozomène et Paulin il n'en appelle expressément à la loi du secret sacramental.

Est-ce à dire que cette loi du secret de la confession ne remonte pas aux temps apostoliques ? Telle n'est pas notre pensée. Mais il semble qu'on ne la jugeait pas incompatible avec la publicité de la pénitence. Lorsque Tertullien exhortait, dans son traité *De penitentia*, le fidèle, coupable de péchés secrets, à se constituer pénitent public, il eût été fort surpris de s'entendre dire : « Mais cet aveu public de culpabilité est une violation du secret sacramental ! — N'êtes-vous pas en famille ? aurait-il répondu. Comment voulez-vous que votre aveu choque des frères qui sont aussi fragiles que vous et qui demain peut-être tomberont à leur tour, » *consortes casuum tuorum* ? Cf. *De penitentia*, c. x. « Demandez donc à l'Église de prier pour vous, disait pareillement saint Ambroise au pécheur coupable de péchés secrets, il n'y a rien en cela qui doive vous faire rougir, si ce n'est de ne pas avouer votre culpabilité, puisque nous sommes tous pécheurs. » *De penitentia*, l. II, c. xvi. Évidemment ces Pères ne se doutaient pas que la pénitence publique fût une violation du secret de la confession.

6^e *Réitération de la confession*. — Du II^e au V^e siècle, il paraît admis en principe par les docteurs de l'Église que la pénitence ou exomologèse ne peut être réitérée.

Quiconque, après une première réconciliation ou absolution, retombe dans un péché « mortel », n'a plus à s'adresser à l'évêque, il n'obtient son pardon que par une pénitence privée qui se passe entre sa conscience et Dieu. Voir sur ce point Hermas, *Pasteur*, mand. iv, 1, 11 ; Funk, *Patres apostolici*, 2^e édit., Tubingue, 1901, t. 1, p. 476 ; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, c. xii, P. G., t. viii, col. 293 ; Tertullien, *De penitentia*, c. vii, ix, P. L., t. 1, col. 1241, 1243 ; Origène, *In Lev.*, homil. xv, c. ii, P. G., t. xii, col. 565 ; S. Ambroise, *De penitentia*, l. II, c. x, P. L., t. xvi, col. 520 ; S. Augustin, *Epist.*, c. lxxiii, ad Macedonium, c. vii, P. L., t. xxxiii, col. 656. Clément et Tertullien s'expriment comme si cette discipline dérivait de Dieu lui-même ; mais ils ne citent aucun texte à l'appui de leur théorie ; ils s'inspirent de la pensée d'Hermas. Saint Ambroise dit : *Sicut unum baptisma, ita una penitentia* ; la non-réitération de la pénitence est pour lui comme un axiome qu'il ne prouve pas, sinon en rapprochant la pénitence du baptême. Saint Augustin se contente de cette formule : *Caute salubriterque provisum est*. Cf. pour plus de détails, Vacandard, *La confession sacramentelle dans l'Église primitive* (collection *Science et religion*), c. v, *Sort des relaps*, p. 34-44.

Cette théorie était-elle enseignée partout, en Syrie par exemple ? A considérer la discipline pénitentielle que signalent la *Didascalie des apôtres* et les *Constitutions apostoliques*, on serait porté à croire que des pénitences de deux ou trois semaines, dépourvues de tout l'appareil de l'exomologèse décrite par Tertullien, pouvaient être plusieurs fois répétées. En Occident même, les montanistes, notamment Tertullien, qui admettent la rémissibilité par l'évêque de certains péchés *leviora*, ne semblent pas limiter le nombre des rémissions ou absolutions, par conséquent le nombre des recours au confesseur.

Toutefois, nous n'avons aucun document qui atteste l'usage de la réitération de la pénitence durant les premiers siècles. On objecte à la vérité un texte de saint Irénée, indiquant que Cerdon aurait fait à Rome plusieurs fois l'exomologèse : *πάλην ἐξομολογούμενος*. *Cont. hæres.*, l. III, c. iv, P. G., t. vii, col. 856. Mais il s'agit tout simplement ici d'une exomologèse (ou pénitence publique) interrompue et reprise. Le contexte prouve même, selon nous, que cette exomologèse n'a jamais été achevée. Qu'on en juge : *Κέρων... εἰς τὴν Ἐκκλησίαν ἔλθων καὶ ἐξομολογούμενος, οὕτως διετέλεσε. ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν (latenter docens), ποτὲ δὲ πάλην ἐξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ἐλεγχόμενος ἐφ' οἷς ἐδόξασε κακῶς, καὶ ἀφίστάμενος ἐκ τῆς ἀδελφῶν συνοδίας*.

Le plus ancien texte qui mentionne la réitération de la confession et de la rémission des péchés mortels vise saint Jean Chrysostome qui succéda à Nectaire sur le siège de Constantinople. L'historien Socrate qui le rapporte s'étonne de tant de condescendance. Un concile d'évêques ayant déclaré que la pénitence ne pouvait être accordée qu'une fois à ceux qui avaient péché après le baptême, Jean osa dire : « Quand on aurait fait mille fois pénitence, on peut venir solliciter encore son pardon. » Socrate ajoute que les amis du saint le reprirent de cette hardiesse et que Sisinnios, l'évêque novatien de Constantinople, écrivit un livre pour l'attaquer à ce sujet. *H. E.*, l. VI, c. xvi, P. G., t. lxxvii, col. 725. Les actes du concile *Ad quercum* notent pareillement que saint Jean Chrysostome fut accusé d'avoir dit à ses ouailles : « Si vous retombez dans le péché, faites de nouveau pénitence ; chaque fois que vous péchez, venez à moi, et je vous guérirai. » Mansi, *Concil.*, t. iii, col. 1145. Cette indulgence fut un des griefs pour lesquels le saint évêque fut condamné.

Un écrit africain attribué à Victor de Cartenna (milieu du V^e siècle) insinue pareillement que la discipline ancienne, maintenue encore par saint Augustin, va prendre

fin. L'auteur est d'avis que la pénitence peut et doit être réitérée; mais pour cela il faut que le coupable fasse aveu de sa faute et montre sa plaie à son médecin: *Opinor enim, nisi interpelletur medicus, non curatur ægrotus. De'pænitentia, c. II, P. L., t. xvii, col. 974*. Il s'agit bien d'une rechute et d'une réitération de la cure: *Sed ais mihi: Peccata peccatis adjeci et qui jam cadens erectus fueram iterum cecidi et conscientie meæ vulnus jam pene curatum peccati exulceratione re-cruidit. — Quâd trepidas? Quid vereris? Idem semper est qui ante curavit: medicum non mutabis... Unde dudum curatus fueras, inde iterum curaberis. Ibid., c. xii, col. 985*. Et, un peu plus loin, l'auteur ajoute: *Sed credo dubitas amissum non posse repeti vestimentum* (allusion à l'enfant prodigue à qui son père rendit ses vêtements), *aut ab eo qui nuper dederat, cum petieris, posse negari. Ibid., c. xix, col. 993*. Le confesseur médecin, évêque ou prêtre, n'est pas expressément nommé. Mais si l'on entend que la première réconciliation ou absolution a été administrée par le représentant de l'Église, comme c'était le cas ordinaire en Afrique au v^e siècle, il faut bien que le « médecin » de l'âme auquel le pécheur s'adresse de nouveau, *medicum non mutabis*, soit un évêque ou un prêtre.

Cette discipline nouvelle avait pénétré jusqu'en Espagne, patrie du rigorisme, dès le vi^e siècle. Les Pères du concile de Tolède de 589 se scandalisent de ce qu'en certaines églises le régime pénitentiel se soit énervé à ce point que les pécheurs recourent à la pénitence chaque fois qu'ils ont péché et trouvent des prêtres pour les réconcilier chaque fois: *Ut quotiescumque peccare voluerint toties a presbytero se reconciliari expostulent. Can. 11, Mansi, Concil., t. ix, col. 995*. Un tel scandale ne peut durer. Le concile proteste contre cette audace détestable, *execrabilis præsumptio*, et contre cet usage irrégulier, *non secundum canonem*, et décide qu'il faut en revenir à la sévérité des antiques canons: *secundum priorum canonum severitatem*. Mais c'en est fait de ces rigueurs surannées, la réitération de la confession et de la pénitence sacramentelles forment un adoucissement appelé à se répandre peu à peu dans toute l'Église.

II^e PÉRIODE (IV^e-XIII^e SIÈCLE). — Nous étudierons successivement la discipline de l'Église grecque et celle de l'Église latine.

I. DISCIPLINE DE L'ÉGLISE GRECQUE. — 1^o Le confesseur. — L'évêque est toujours théoriquement le principal directeur des âmes et le confesseur par excellence. Un célèbre canoniste et théologien grec, Balsamon (xii^e siècle), veut expliquer pourquoi ce ministère est proprement l'office de l'épiscopat et il en donne cette singulière raison que l'imposition des mains qui fait les évêques leur remet les péchés qu'ils ont commis avant l'ordination. « Voilà pourquoi, dit-il, les évêques ont le pouvoir de remettre les péchés, » pendant que les autres membres du clergé ne le possèdent pas: *ἡ μὲν χειροτονία τῶν ἀρχιερέων ἀπαλείφουσι τὰ πρὸ τῆς χειροτονίας ἁμαρτήματα, οἷα ἂν ὦσι· διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ἐξουσίαν ἔχουσιν οἱ ἐπίσκοποι ἀφιέναι ἁμαρτήματα*. Il a soin d'ajouter, du reste, que les simples prêtres peuvent, moyennant une délégation épiscopale, exercer le même pouvoir. Rhalli et Potli, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Athènes, 1852-1859, 6 in-8^o, t. iii, p. 45.

Que les simples prêtres aient été chargés du soin d'entendre les confessions, c'est ce que nous avons déjà vu attesté par les *Canons apostoliques*, can. 52. Mansi, *Concil.*, t. i, col. 40. Justinien fait allusion à ce droit dans sa *Novelle cxxxiii*, c. xi, où il a la prétention de réglementer la façon dont les confesseurs appliqueront les canons: *πάσι δὲ τοῖς ἐπισκόποις καὶ πρεσβυτέροις ἀπαγορευόμεν ἀφορίζειν τινὰ τῆς ἀγίας κοινωνίας, κτλ.* Dans le *Syntagma*, ou recueil de canons, qui fut dressé au vi^e siècle, peu avant le concile in *Trullo*, figurent les

canons 6 et 42 du concile carthaginois de 419, d'après lesquels un simple prêtre peut remplacer l'évêque dans l'administration de la pénitence. Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. ii, p. 308-310. Cf. *P. G.*, t. c, col. 1061-1064. Aussi le concile in *Trullo* (692) a-t-il en vue les prêtres aussi bien que les évêques, quand il donne aux confesseurs le conseil suivant: « Ceux qui ont reçu de Dieu le pouvoir de lier et de délier se comporteront en médecins attentifs à trouver le remède particulier que réclame chaque pénitent et chaque faute du pénitent. » Can. ult., Mansi, *Concil.*, t. xi, col. 987; *Syntagma*, t. ii, p. 549. Balsamon, dans son commentaire sur le 52^e canon apostolique, revendique pareillement pour tous les prêtres le droit d'entendre les confessions: *μὴ μόνοις μοναχοῖς ἱερεῦσιν ἐνδοθῆναι τὴν τῶν ἁμαρτημάτων καταλλαγὴν· ἀλλὰ καθολικῶς πᾶσι τοῖς ἱερεῦσι*. Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. ii, p. 69. Toutefois il suppose toujours que les simples prêtres reçoivent pour ce ministère une délégation de l'évêque, *ἐνταλτήριον*. Les canons carthaginois que nous avons cités lui servent à établir ce point. *Syntagma*, t. ii, p. 68; t. iii, p. 341. Aussi bien, le prêtre n'a pas, en vertu de son ordination, le pouvoir de remettre les péchés, parce que l'imposition des mains ne lui a remis que ses fautes légères: *ἡ δὲ χειροτονία τῶν ἱερῶν μικρὰ ἁμαρτήματα ἀπαλείφει, ὅθεν οὐδὲ ἀφιέναι ἁμαρτίας οἱ ἱερεῖς δύνανται. Syntagma*, t. iii, p. 45. Explication bizarre, sans doute, mais qui sert à prouver le besoin qu'a le simple prêtre d'obtenir une délégation épiscopale pour exercer le ministère pénitentiel.

Les Grecs exigent des confesseurs, outre le pouvoir d'ordre, des qualités spéciales de clairovoyance et de sainteté. Les confesseurs doivent être des directeurs d'âmes, des *πνευματικοὶ πατέρες*. C'est de l'Orient que nous est venue la qualification, aujourd'hui si répandue, de « pères spirituels ». Si Anastase le Sinaïte (vii^e siècle), dans son homélie *De sacra synaxi*, recommande aux fidèles de se confesser aux prêtres, ou plutôt « à Dieu par le moyen des prêtres », *ἐξομολόγησαι τῷ Θεῷ διὰ τῶν ἱερῶν, P. G.*, t. lxxxix, col. 833, ailleurs il déclare qu'il est bon et utile de se confesser aux « hommes spirituels » qui ont l'expérience des âmes, *ibid.*, col. 369, et qu'il faut « trouver un homme spirituel, expérimenté, capable de nous guérir... pour nous confesser à lui comme à Dieu et non comme à un homme », *ἐὰν εὕρῃς ἄνδρα πνευματικὸν, ἔμπειρον, δυνάμενον σε ἰατρεῦσαι... ἐξομολόγησαι αὐτῷ ὡς τῷ Κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώπῳ. Ibid.*, col. 372. Au xi^e siècle, le cartophylax Pierre, traitant la même question, la résolvait dans les mêmes termes qu'Anastase. Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. v, p. 372. Enfin le cartophylax Nicéphore faisait pareillement remarquer au xiii^e siècle que, pour guérir les maladies, il ne suffisait pas d'avoir le nom de médecin, il fallait encore en avoir la science: *Equidem in adversa corporis valetudine illum inquirimus dicimusque medicum qui tam re ipsa quam verbis male habentem curare queat. Itaque non respiciemus in hunc vel illum qui præter medici nomen nihil habet medici..., porro si quis expertus fuerit et frugi et cum hoc sacerdotio fungatur, ad illum imprimis accedendum. Epist. ad Theodor.*, *P. G.*, t. c, col. 1067. Depuis Clément d'Alexandrie et Origène, ces sentiments et ce langage sont de tradition en Orient.

Il importait d'en faire ici la remarque, pour comprendre le rôle que jouèrent les moines grecs dans le ministère de la confession.

La confession est, comme chacun sait, l'une des principales obligations des moines d'après la Règle de saint Basile. Mais « il faut observer, dit celui-ci, dans la confession des péchés, la même règle que celle que l'on suit pour les maladies du corps. De même que l'on ne découvre pas les maladies de son corps à tout le monde, mais seulement à ceux qui sont capables de les guérir, ainsi la confession des péchés (relativement

graves) ne doit se faire qu'à ceux qui peuvent y apporter remède ». *Regula brevius tractata*, interrogat. 229, P. G., t. xxxi, col. 1236. Mais quels doivent être ces confesseurs attirés dans le cloître? C'est la question que se pose saint Basile : 'Ο θέλων ἐξομολογήσασθαι, τὰς ἀμαρτίας ἐαυτοῦ, εἰ πᾶσιν ἐξομολογεῖσθαι ὀφείλει, καὶ τοῖς τυχοῦσιν, ἢ τισιν; et il répond : « Il faut se confesser à ceux à qui est confiée la dispensation des mystères de Dieu : » ἀναγκαῖον τοῖς πεπιστευμένοις τὴν οἰκονομίαν τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ ἐξομολογεῖσθαι τὰ ἀμαρτήματα. *Ibid.*, interrog. 288, col. 1284. Cf. *Epist., canon.*, cxxvii, can. 74. Il y a lieu de croire qu'il entendait par là les moines élevés à la dignité du sacerdoce, car, s'il ajoute que, dans l'antiquité, les pécheurs avaient coutume de s'adresser aux saints et notamment à saint Jean-Baptiste, il fait observer que, d'après les Actes, xix, 18, ils s'adressaient aux apôtres, de qui ils recevaient tous le baptême. Interrogat. 228, col. 1285-1286. Ailleurs, il revient sur ce sujet : « Comme Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive, si le pénitent, dit-il, a la componction du cœur, et se soumet aux avis du confesseur qui le semonce, Dieu très clément lui accordera le pardon de tout péché pour lequel ils solliciteront tous deux sa miséricorde. Mais si celui qui est gourmand ne se joint pas de cœur à celui qui gourmande, le pardon n'est pas accordé; il se forme plutôt alors un lien, selon les paroles suivantes : « Ce que « vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel. » *Ibid.*, interrogat. 261, col. 1260. Il est bien difficile de ne pas reconnaître dans ce pouvoir de lier et de délier que le saint attribue aux moines confesseurs, la prérogative réservée par le Seigneur aux apôtres et à leurs successeurs revêtus de la dignité sacerdotale. Cf. Vacandard, *Revue du clergé français*, t. xxvi, p. 470, note 2.

Les moines grecs ne se confinèrent pas pour toujours et totalement dans le cloître. Pendant la querelle des iconoclastes (viii^e et ix^e siècles), on les vit se mêler au peuple, qui ne demandait pas mieux que d'écouter leurs oracles et de suivre leurs inspirations. L'étrangeté de leur costume et de leur vie, le vœu qu'ils faisaient de virginité, leur pratique de l'ascèse, bref toutes les vertus qu'ils possédaient réellement ou qu'on leur attribuait de confiance exerçaient sur les foules un ascendant considérable. Ils en profitèrent pour étendre leur influence morale dans le domaine de la discipline pénitentielle. C'est vers ce temps (sous Constantin Copronyme, † 775), nous dit un écrivain du xii^e siècle, Jean d'Antioche, que le Christ conféra spécialement aux moines le droit d'entendre les confessions et le pouvoir de remettre les péchés des fidèles : ἔκτοτε οὖν καὶ μέχρι τῆς δευτέρας τετρακοσίων ἡδὴ χρόνων κεραιχρηκότων τοσοῦτων ὑπὸ πάντων τῶν πιστῶν ἐξευερίετο καὶ ἐτιμᾶτο τὸ τάγμα τῶν μοναχῶν ὡς καὶ τὰς ἐξομολογήσεις καὶ ἐξαγγελίας τῶν ἀμαρτημάτων καὶ τὰς ἐπ' αὐτοῖς ἐπιτιμίας καὶ ἀφεσίμους λύσεις εἰς τοὺς μοναχοὺς μετατεῖναι. *De disciplina monastica et de monasteriis laicis non tradendis*, P. G., t. cxxii, col. 1288.

On n'apercevait guère, en effet, sauf dans le cloître, les moines confesseurs avant l'époque de l'iconoclasme. Le patriarche Nicéphore, connu encore sous le nom de Nicéphore le Confesseur (806-815), semble signaler leur ministère extérieur comme une nouveauté. On s'adressa à lui, nous dit-on, pour savoir si les moines prêtres avaient le pouvoir d'imposer des pénitences, et sa réponse fut affirmative. Interrogat. 16, Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. iv, p. 431. Bientôt on vit de grands personnages, voire des empereurs, par exemple Léon le Sage et Michel IV, prendre pour confesseurs des moines. Cf. *Syntagma*, t. v, p. 4; Sathas, *Bibliotheca medii ævi*, t. vi, p. 56, 66, 67; Meyer, *Die Haupturkunden für Geschichte des Äthosklöster*, Leipzig, 1874, p. 23.

Et tel fut le succès des moines-confesseurs, qu'ils finirent par supplanter presque complètement les prêtres séculiers dans le service de la pénitence. Au cours de son sermon *De penitentia*, Jean le jeûneur, qu'on a confondu longtemps avec le patriarche de ce nom (582-595), mais qui est vraisemblablement un moine du x^e siècle, ainsi qu'a essayé de le démontrer M. Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898, p. 289-298, dit nettement comme une chose qui va de soi, que « Notre-Seigneur Jésus-Christ a envoyé les prophètes, les apôtres, les évêques et les prêtres pour l'enseignement de la doctrine spirituelle, et les moines pour recevoir les confessions des pécheurs » : 'Ο Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός... ἐξάπέστειλε προφῆτας, ἀποστόλους, ἱεράρχας, ἱερεῖς, διδασκάλους εἰς διδασκαλίας πνευματικὰς· μοναχοὺς δὲ πάλιν τὸ παρανεῖν ἐπὶ τὸ ἐξομολογεῖσθαι εἰς αὐτοὺς μετὰ μετανοίας, κτλ. *P. G.*, t. lxxxviii, col. 1920.

C'est aussi, nous l'avons vu plus haut, le sentiment de Jean d'Antioche, au commencement du siècle suivant. *P. G.*, t. cxxxii, col. 1128. Cette opinion était si répandue au xii^e siècle que Balsamon sentit la nécessité de réagir contre elle et de prouver que tous les prêtres avaient, aussi bien que les moines revêtus du caractère sacerdotal, le droit d'entendre les confessions : μὴ μόνοις μοναχοῖς ἱερεῦσιν ἐνδοθῆναι τὴν τῶν ἀμαρτημάτων καταλλαγὴν, ἀλλὰ καθολικῶς πᾶσι τοῖς ἱερεῦσι. Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. ii, p. 69. Il serait injuste, dit-il ailleurs, à propos du 6^e canon de Carthage, que les moines prêtres seuls et non tous les prêtres reçussent les confessions des fidèles : τὸ δὲ μὴ δέχεσθαι λογιζομένους ἀνθρώπων πάντας τοὺς ἱερεῖς, ἀλλὰ μόνοις τοὺς μοναχοὺς ἱερεῖς, ἄδικόν ἐστι, κτλ. *Ibid.*, t. iii, p. 311.

Vaine protestation; les moines continuèrent de remplir, au détriment des prêtres séculiers, les fonctions de confesseurs. Au commencement du xiii^e siècle, l'empereur latin de Constantinople, Baudouin, se plaignait au pape Innocent III, que le pouvoir de lier et de délier fût, chez les Grecs, exclusivement dévolu aux moines : *Monachi penes quos, sacerdotibus spretis, tota ligandi atque solvendi consistebat auctoritas*. *P. L.*, t. ccxv, col. 452. Et quelques années plus tard le cartophylax Nicéphore, cherchant l'explication de cette mesure anormale, ne la trouvait que dans la paresse des évêques orientaux : *Ignoro autem quid factum sit... quamvis existimem pontificis negotii tædio frequentique multitudinis turbulencia defatigatos id operæ (ministère de la confession) ad monachos transmississe*. *Epist. ad Theodor.*, P. G., t. c, col. 1066-1067.

L'explication vraie se trouve peut-être ailleurs. Le prêtre séculier était insensiblement tombé dans une entière déconsidération; on l'appelait dédaigneusement, par un accouplement de mots que la langue française ne tolérerait pas, un « prêtre laïque », ἱερεὺς λαϊκός. Comme il était régulièrement marié, on lui dénia la droit, d'être « père spirituel » : ἱερεὺς λαϊκός ὁ ἔχων γυναῖκα οὕτε πνευματικὸς δύναται εἶναι, οὕτε, κτλ. Canon 156, dans les canons attribués à Nicéphore par Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumentum*, 1864, t. ii, p. 341. Le ministère de la confession fut réservé aux prêtres-moines, aux ἱερομόναχοι. Cf. les formulaires cités dans Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. v, p. 573. Le clergé grec (c'est une remarque de M. Karl Holl) avait commis une faute au concile de Nicée, en refusant de s'astreindre au célibat. Sur ce débat conciliaire concernant le célibat des prêtres, cf. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1905, p. 94 sq. Tout le prestige qui s'attache à la pratique de la chasteté perpétuelle passa de la sorte aux moines et aux cénobites. Cf. Holl, *op. cit.*, p. 311. Les moines devinrent nécessairement les πνευματικοί par excellence, et par suite des « pères spirituels », c'est-à-dire des directeurs d'âmes et des confesseurs recherchés.

« L'habit de moine, » le σχῆμα μοναχοῦ, l'ἄγιον σχῆμα, conférait à ceux qui le revêtaient une espèce de sainteté qui, selon quelques-uns, pouvait équivaloir au pouvoir sacerdotal. Sur la puissance de ce saint habit, voir Michaël Glykas, *Epist.*, xxv, P. G., t. CLVIII, col. 937 sq.; cf. K. Holl, *op. cit.*, p. 208, 321. De là vint qu'on s'adressa parfois aux moines non prêtres, aussi bien qu'aux ἱερομόναχοι, pour la confession sacramentelle.

Certains critiques font remonter cet abus à saint Basile et à sa Règle. Nous avons vu plus haut que Basile recommandait aux religieux coupables de quelque faute grave de s'adresser à des directeurs spéciaux, « à ceux qui avaient la dispensation des mystères de Dieu. » Ces dispensateurs « qui ont le pouvoir de lier et de délier », *Regulae brevius tractatae*, interrogat. 261, col. 1260, sont, d'après nous, revêtus du caractère sacerdotal. M. Holl, au contraire, estime qu'il s'agit simplement du supérieur, προεστώς, ou de ceux qui, en son absence et avec son approbation, étaient chargés de « distribuer la nourriture spirituelle » aux cénobites et de « dispenser la doctrine avec discernement », comme l'indique l'interrogat. 45 des *Regulae brevius tractatae*, col. 1032-1033. Il rapproche les mots : οἰκονομεῖν τοὺς λόγους ἐν κρίσει (qui sont d'ailleurs empruntés au Ps. cxl, 5), des expressions semblables que saint Grégoire de Nysse emploie au début de son *Épître canonique*, pour montrer la difficulté d'adresser aux pécheurs pénitents des paroles judicieuses et justes : ἔστι δὲ οὐ μικρὸν ἔργον τὸ τοὺς περὶ τούτων (sc. τῶν μετανοούντων) λόγους οἰκονομῆσαι ἐν τῇ ὀρθῇ τε καὶ δεδοκιμασμένην κρίσει κατὰ τὸ παράγγελμα τοῦ προφήτου τὸ κλεῖον δεῖν οἰκονομεῖν τοὺς λόγους ἐν κρίσει. *Epist. canon.*, can. 1, P. G., t. XLV, col. 221. Cf. Holl, *op. cit.*, p. 264-265, et note. Mais ce rapprochement irait plutôt à prouver que les dispensateurs de la parole sont revêtus du caractère sacerdotal, car, dans le système de saint Grégoire de Nysse, « l'économe de la pénitence » n'est autre que celui qui a la charge de gouverner l'Église, c'est-à-dire l'évêque. *Epist. canon.*, can. 5, 7, col. 231, 236. Pris en lui-même, le texte de saint Basile allégué par M. Holl n'est nullement démonstratif. Si dans l'interrogat. 45 les dispensateurs de la doctrine sont le supérieur et quelques subordonnés de son choix, il ne s'ensuit pas que les confesseurs indiqués dans les interrogat. 261 et 288 soient nécessairement les mêmes personnages. D'ailleurs, il suffisait que les premiers fussent prêtres, pour que toute difficulté fût levée; ils auraient cumulé ainsi indistinctement les fonctions de directeurs de conscience et de confesseurs munis du pouvoir d'absoudre.

Ce qui reste vrai, c'est que la distinction entre ces divers offices n'est pas clairement exprimée dans les ouvrages ascétiques de saint Basile, et qu'avec le temps la confusion des deux fonctions a dû se produire. La même équivoque se retrouve dans les écrits d'Anastase le Sinaïte. On peut toujours se demander si les πνευματικοὶ ἄνδρες auxquels il renvoie les pécheurs sont nécessairement des prêtres. Il les appelle les « disciples du Christ », les « thérapeutes de Dieu », les « économes du salut », mais il ne dit nulle part qu'ils doivent avoir reçu le pouvoir d'ordre. *Quæstiones et responsa*, P. G., t. LXXXIX, col. 369, 372, 373.

En pratique, les fidèles arrivèrent aisément à se persuader que les moines, par le seul fait qu'ils pratiquaient l'ascèse, étaient des πνευματικοί et possédaient le pouvoir de remettre les péchés. Théodoret raconte qu'un Ismaélite alla trouver saint Siméon Stylite pour se confesser d'avoir, malgré son vœu, voulu manger de la chair et pour obtenir le pardon de sa faute « par les prières toutes puissantes du saint » : ὡς ἂν ταῖς παντοδυνάμοις αὐτοῦ εὐχαῖς τῶν δεσμῶν αὐτὸν τῆς ἁμαρτίας ἐκλύσει. *Hist. relig.*, c. xxvi, P. G., t. LXXXII, col. 1477.

Nous lisons dans Jean Moschus qu'un moine, recevant la confession d'un étranger, lui fait détailler ses fautes afin de pouvoir lui donner une pénitence appropriée, τὰ ἐπιτίμια selon le langage canonique : Εἰ θέλεις ἱατρείας τυχεῖν, εἰπέ μοι εἰς ἀλήθειαν τὰς πράξεις σου, ὅπως καὶ τὰς ταύταις ἀρμόζοντα προσάγω τὰ ἐπιτίμια. *Pratum spirituale*, c. LXXXVIII, P. G., t. LXXXVII, col. 2933. C'est qu'en effet, ajoute-t-il, la fornication ne se traite pas comme l'homicide, et ainsi des autres péchés : Ἄλλως γὰρ θεραπεύεται ὁ πόρνος καὶ ἑτέρως ὁ φονεὺς καὶ ἄλλως ὁ φαρμακὸς καὶ ἕτερον τὸ τοῦ πλεονέκτου βοήθημα. La vie de Paul le Jeune fournit des exemples du même genre. Nombre de personnes, πολλοί, s'adressaient au saint moine qui avait la réputation d'être un excellent médecin des âmes; il avait d'ailleurs la plénitude des « charismes » et possédait notamment le pouvoir « de lier et de délier » : μετὰ γὰρ τῶν ἄλλων ὧν ἐμπλεως ὑπῆρχε χαρισμάτων ὁ μέγας, οὐδὲ ἀποστολικῶν ἐτέλει χαρίτων καὶ τοῦ δεσμεῖν τε καὶ λύειν ἄμωιρος. *Vita Pauli Junioris*, c. xxxii, dans *Analecta bollandiana*, t. xi, p. 142, cf. p. 66.

Le fait suivant témoigne que parfois les pécheurs ne s'enquéraient guère de savoir si le moine auquel ils s'adressaient était prêtre ou non. Au synode de 869 (IX^e session), le protospathaire Théodore comparut devant les légats du pape pour répondre à une accusation portée contre lui. Nous transcrivons le dialogue qui s'établit entre le coupable et ses juges : « Vous êtes-vous confessé et avez-vous reçu une pénitence pour votre péché? » Théodore répondit : « Oui. » Les très saints légats (*vicarii*) dirent : « A qui vous êtes-vous confessé et de qui avez-vous reçu votre pénitence, *epitimum*? » Théodore dit : « Celui qui m'a donné une pénitence est mort. » Les très saints légats de la vieille Rome dirent : « Comment s'appelait-il? » Théodore dit : « Je ne sais pas, je sais seulement qu'il était cartophylax, qu'il avait la tonsure et qu'il a passé quarante ans sur une colonne. » Les très saints légats dirent : « Était-il prêtre? » Théodore dit : « Je ne sais pas; il était abbé, et j'avais foi en cet homme, et je me suis confessé à lui. » Les très saints légats dirent : « Et avez-vous fait votre pénitence? » Théodore dit : « Grâce à Dieu, je l'ai faite, parce que je suis chrétien. » Les très saints légats de la vieille Rome dirent : « L'avez-vous achevée ou non? » Théodore dit : « Me voici, je l'achève, *ecce homo, completo ea*. » Mansi, *Concil.*, t. xvi, col. 150-151. Ce dialogue n'a-t-il pas son éloquence?

Il serait aisé de glaner dans l'histoire du monachisme grec d'autres faits non moins significatifs. Cf. Karl Holl, *op. cit.*, p. 312-323. Mais il importe davantage de montrer que cette pratique correspondait à un droit ou prétendu droit que s'arrogeaient les moines. Un historien moderne fait observer, pour la période qui nous occupe, « que certains milieux monastiques peu éclairés n'attachaient pas toujours une suffisante importance au pouvoir d'ordre... En ce qui regarde la pénitence, ajoute-t-il, ils prétendaient que le pouvoir de remettre les péchés constitue moins une prérogative du sacerdoce qu'un charisme de la sainteté. » Et l'auteur justifie sa remarque par l'autorité de Barsanuphe. J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 96; Barsanuphe, *Βίβλος ψυχωφελεστάτης περιέχουσα ἀποκρίσεις Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου*, édit. posthume de Nicomède l'hagiorite, Venise, 1816, p. 72, 113, 307, cf. p. 7 de la préface.

La responsabilité de cette théorie remonterait beaucoup plus haut. Le patriarche Nicéphore (si les canons qu'on lui attribue sont bien de lui) se pose nettement la question de savoir si un moine dépourvu du caractère sacerdotal peut exercer le ministère pénitentiel; et il répond par l'affirmative : εἰ δὲ καὶ τὸν μὴ ἔχοντα ἱερωσύνην διδόναι κατὰ ἀπορίαν προσηυτέρου καὶ πίστεως προσίδντος, οὐκ ἔξω τοῦ εἰκότος καὶ τὸν ἀπλῶς μοναχὸν

ἐπιτίμιον διδόναι. Interrogat. 16, Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. IV, p. 431.

Nicéphore met encore quelques conditions à l'autorisation qu'il accorde. D'autres seront moins réservés. Siméon, le nouveau théologien, se demande si les moines non prêtres ont le droit d'entendre les confessions, ou si vraiment les prêtres seuls peuvent exercer le pouvoir de lier et de délier : εἰ ἅρα ἐνδέχεται εἰς μονάζοντάς τινας ἐξαγγέλλειν τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν ἱερωσύνην μὴ ἔχοντάς... ἐπειδὴ ἀκούομεν τὴν τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν ἐξουσίαν τοῖς ἱερεῦσι δίδοσθαι μόνους. Sa réponse est dénuée d'artifice et d'équivoque. Il prétend établir que le droit de confesser et d'absoudre, qui a appartenu d'abord uniquement aux évêques et aux prêtres, est maintenant dévolu aux moines. Prêtres ou non prêtres, pourvu qu'ils soient vraiment pieux, tous les moines jouissent de la même prérogative. « Que nous puissions, écrit-il, confesser nos péchés à un moine qui n'a pas reçu le sacerdoce, c'est ce que vous trouverez avoir été toujours pratiqué depuis que le vêtement et l'habit de la pénitence ont été donnés par Dieu à son héritage et qu'il existe des moines, ainsi que les Pères inspirés de Dieu en témoignent dans leurs écrits. Étudiez-les et vous trouverez exact ce que je vous dis. Avant les moines, les évêques seuls ont reçu par succession, comme leur venant des divins apôtres, le pouvoir de lier et de délier, mais avec le temps, les évêques n'usant plus ou usant mal (de leur pouvoir), cette redoutable fonction... fut transférée au peuple élu de Dieu, je veux dire aux moines, sans qu'elle fût ôtée pour cela aux prêtres et aux évêques. » Holl, *op. cit.*, p. 119-120. Telle est la thèse soutenue dans le Λόγος περί ἐξομολογήσεως, attribué à tort à saint Jean Damascène et dont M. Karl Holl paraît avoir indiqué heureusement l'âge et l'auteur, *op. cit.*, p. 132-136. Siméon, le nouveau théologien, était higoumène en 995 et mourut vers 1040. *Ibid.*, p. 25. M. Holl a donné une édition critique de son Λόγος, *op. cit.*, p. 110-127.

Les moines confesseurs non prêtres furent vraisemblablement assez répandus du x^e au xii^e siècle. On les rencontre à Alexandrie aussi bien qu'à Constantinople et à Antioche. Mais l'Église officielle réagit enfin avec vigueur contre leur empiètement. Marc d'Alexandrie demande à Balsamon s'ils ont vraiment, comme les prêtres, le droit d'entendre les confessions : ἔξεστιν ἀντὶ τοῦ μοναχῶ ἢ καὶ ἱερωμένῳ ἐξαγορεύειν ἀνθρώπων δέχεσθαι οἰκειοθεῶς; Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. IV, p. 464. Balsamon pose en thèse que le ministère pénitentiel appartient plus particulièrement à l'évêque et que les prêtres, voire les moines prêtres, qui le remplissent sans une délégation épiscopale, commettent un abus, à plus forte raison les moines qui ne sont pas prêtres : Σημειῶσαι ὅτι οἱ χωρὶς ἐπιτροπῆς ἐπισκοπικῆς ὁριζόμενοι ἱουρισμοὺς ἀνθρώπων ἱερωμένοι μοναχοὶ κακῶς ποιοῦσι, πολλῶν δὲ πλεον ὁλίαν. Explication du 6^e canon du concile de Carthage, Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. III, p. 311; cf. t. II, p. 69. Il ajoute que les non prêtres n'ont pas le droit de confesser, même avec une délégation épiscopale, et que si le supérieur d'un monastère est chargé d'entendre les confessions, c'est qu'il est censé être prêtre. *Ibid.*, t. III, p. 311.

Plus tard, Siméon de Thessalonique reprendra la même doctrine et déclarera que le pouvoir de lier et de délier est proprement une prérogative épiscopale, et qu'un simple prêtre ne peut l'exercer si ce n'est en vertu d'une délégation spéciale. *Responsa ad Gabr. Pentap.*, q. XIII, *P. G.*, t. CLV, col. 861, 864. Il répètera, en outre, que pour exercer l'office de confesseur, aussi bien que pour célébrer les mystères, il faut être prêtre. Un moine qui n'est pas revêtu du caractère sacerdotal ne peut entendre les confessions que dans le cas de nécessité, et encore devra-t-il faire observer qu'il n'est pas proprement un confesseur, un πνευματικός, et que,

par conséquent, son pénitent n'est pas dispensé de s'adresser à un vrai « père spirituel », πατρί πνευματικῷ. *Ibid.*, p. 864. C'est là un langage que n'auraient pas désavoué les docteurs catholiques au moyen âge.

2^o *Fréquence et périodicité de la confession.* — L'intervention des moines dans le ministère de la pénitence devait rendre peu à peu plus fréquente la pratique de la confession.

Outre la confession journalière devant les frères, sorte de coupure pour les menues fautes, les religieux devaient s'accuser de leurs fautes plus graves à celui qu'ils avaient choisi pour directeur et père spirituel. Déjà saint Pachôme avait recommandé la confession comme moyen d'ascèse, si l'on en croit son biographe : Καὶ οὐδεὶς ἀδελφῶν ἐφείδετο ἐξομολογήσασθαι κατ' ἴδιον αὐτῷ τὴν διανοίαν αὐτοῦ, ἕκαστος ὡς πολεμεῖ τὸν ἐχθρόν. *Acta sanctorum*, t. III maii, appendix, p. 40. Mais saint Basile fit de cette discipline une loi de la vie cénobitique. *Regulæ brevius tractatæ*, interrogat. 229, *P. G.*, t. XXXI, col. 1236; cf. interrogat. 288, col. 1284, et passim. C'est une remarque de M. Karl Holl, *op. cit.*, p. 262-263.

Cet usage monastique ne pénétra pas chez les séculiers avant l'époque où les moines confesseurs sortirent du cloître pour se mêler au peuple. Jusque-là, la périodicité de la confession des fidèles ne se laisse pas aisément constater.

On a prétendu que la confession préparatoire à la communion pascale était devenue obligatoire pour les fidèles dès le IV^e siècle ou au moins avant le VI^e siècle, époque à laquelle les Églises dissidentes, telles que les jacobites, formaient déjà des communautés séparées.

Les jacobites, en effet, connaissent un précepte de la confession : « Il n'est permis à personne, disent-ils, de recevoir le corps du Christ le jeudi-saint, s'il ne s'est confessé. » Can. 50, Denzinger, *Ritus orientalem in administrandis sacramentis*, 1863-1864, t. I, p. 485. Leurs canons vont même plus loin; ils frappent de la peine d'exclusion des sacrements ceux qui ne font pas deux confessions par an : *Qui non confitetur peccata sua bis in anno prohibebitur a sacramentis, donec confiteatur juxta ordinem christianis observatum.* Can. 87, *ibid.*, p. 500.

De ces usages, certains critiques ont conclu que la confession antépascalle existait dans l'Église grecque en général avant la sécession des jacobites. Mais c'est là une induction hasardée, qu'aucun document ne justifie. Les jacobites ont pu créer des lois ecclésiastiques, à leur corps défendant, après leur séparation. Et tout porte à croire que les canons qui regardent la confession antépascalle et la double confession annuelle sont une création de ce genre.

En Perse, où abondent les jacobites, on n'aperçoit une discipline pénitentielle pour les péchés secrets que sous le patriarche Isayah I^{er} (582-595). Dans son canon 6^e, adressé à Jean, évêque de Daraï, le patriarche traite longuement « de celui qui a péché secrètement et se repent en secret, mais craint de se dévoiler... Si le pécheur, dit-il, craint de manifester ses souillures, parce qu'on ne trouve pas partout des prêtres justes et prudents, que ce pécheur prenne la peine d'aller là où sont des prêtres prudents et miséricordieux ». Il ajoute d'ailleurs qu'on peut obtenir le pardon de Dieu sans l'intermédiaire des prêtres, et le prouve par un exemple. *Synodicon orientale*, édit. Chabot, p. 433, dans *Notices et manuscrits*, t. XXXVIII. Cf. Labourt, *Le christianisme et l'empire perse*, Paris, 1904, p. 340-342. Une telle théorie est incompatible avec la discipline connue, évidemment plus tardive, des jacobites.

L'impression que donnent les documents, au IV^e et au V^e siècle, est celle-ci : les pécheurs doivent se préparer à la Pâque par la pénitence; parmi les exercices pénitentiels la confession est parfois conseillée; quelques

auteurs la considèrent même comme moralement obligatoire; mais on ne voit pas qu'elle soit l'objet d'un précepte ecclésiastique. Saint Athanase recommande de manger la Pâque avec un cœur pénitent et avec la confession : *pascha manducemus... pœnitenti animo et confessione*. *Epist.*, XIX, c. VII, Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. VI, p. 143. Mais la confession, l'*exomologèse*, dont il est question, est-elle autre chose qu'une confession à Dieu? Il serait bien hasardeux de l'affirmer. Saint Jean Chrysostome, qui était disposé à recevoir l'aveu des pécheurs toutes les fois qu'ils se présenteraient à lui, cf. Socrate, *H. E.*, I, VI, c. XXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 725; Mansi, *Concil.*, t. III, col. 1145, ne paraît pas exiger de confession préparatoire à la Pâque : « Nos pères, dit-il, qui avaient conscience des fautes que nous commettons pendant le cours de l'année, ont établi la quarantaine pour que nous l'employions à nous purifier par des prières, par l'aumône, par les jeûnes, par les veilles, par les larmes, par l'*exomologèse*, et par tous les moyens, afin que nous nous approchions, autant qu'il dépend de nous, de ce jour avec une conscience pure. » *Homilia in eos qui primo pascha jejulant*, c. IV, *P. G.*, t. XLVIII, col. 867. L'*exomologèse* est ici mise sur le même pied que les autres signes de pénitence et de mortification. On peut douter qu'il s'agisse d'une confession à un prêtre, d'autant plus qu'ailleurs saint Jean Chrysostome recommande fréquemment la confession à Dieu par manière d'exercice ascétique : *Μη γὰρ ἀνθρώπων λέγεις... μη γὰρ τῷ συνδούλῳ ὁμολογεῖς... ἔμοι (dit Dieu au pécheur) τὸ ἀμάρτημα εἰπὲ μόνῳ κατ' ἰδίαν, ἵνα θεραπεύσω τὸ ἔλκος καὶ ἀπαλλάξω τῆς ὁδύνης*. *Homil.*, IV, in *Lazarum*, c. IV, *ibid.*, col. 1012. Ailleurs saint Chrysostome constate que « beaucoup de fidèles, dépourvus de la robe nuptiale, participent au corps du Christ inconsidérément et témérairement, plutôt par coutume que par réflexion. Si le carême arrive, si le temps de Pâques arrive, quel que soit l'état de leur âme, ils s'approchent des sacrements ». *Homil.*, III, in *Epist. ad Eph.*, n. 4, *P. G.*, t. LXII, col. 29. Un de ses contemporains, Astérios d'Amasée, recommande, au contraire, expressément aux fidèles de prendre un prêtre pour confident de leurs fautes et témoin de leur contrition : *Σύντριψον σαυτὸν ὅσον δύνασαι, ζήτησον καὶ ἀδελφῶν ὁμοψύχων πένθος, βοηθοῦν σοι πρὸς τὴν ἐλευθερίαν... λαβὲ καὶ τὸν ἱερέα κοινωνὸν τῆς θλίψεως ὡς πατέρα*. *Homil.*, XIII, *adhortat. ad pœnitentiam*, *P. G.*, t. XL, col. 369. Il n'y a pas là de précepte proprement dit, mais un conseil pressant. Et comme l'exhortation est faite en temps de pénitence, la confession qu'elle indique semble offrir tous les caractères d'une préparation à la Pâque. Le texte d'une homélie d'Aphraate, le grand orateur syrien du IV^e siècle, est peut-être plus significatif encore. L'auteur conseille de recourir à la confession, en faisant remarquer qu'il vaut mieux n'en avoir pas besoin. « Il dépend de vous de n'avoir jamais besoin de la pénitence... Ne vous mettez jamais dans le cas d'être obligés de recourir à la médecine et d'aller chercher un médecin. » *Demonst.*, VII, in *pœnitentes*, *Patrologia syriaca*, de M^{re} Graffin, t. I, p. 338. Mais peut-être Aphraate ne vise-t-il ici que les moines ou « fils du pacte », comme le fait remarquer M. Labourt, *Le christianisme et l'empire perse*, p. 30, note. Voir CONFESSION CHEZ LES SYRIENS. D'autres auteurs s'abstiennent de mentionner la confession et indiquent uniquement les aumônes, les prières et les jeûnes comme moyens à employer pendant le carême pour obtenir le pardon des péchés. Tel Timothée d'Alexandrie (IV^e siècle) dans ses *Responsa canonica*. Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. I, p. 636.

Du reste, pour comprendre cet état de la discipline, il suffit de se rappeler que les péchés regardés par tous les docteurs comme mortels étaient ou devaient être en

principe, après l'aveu qui en était fait au *ιερεὺς*, soumis à la pénitence publique.

A mesure que les moines intervinrent plus activement dans la conduite des âmes et se mêlèrent de la direction des fidèles, cette discipline changea. L'idée que, sans confession, il n'y avait pas de pardon possible, pénétra davantage dans les esprits. Saint Jean Climaque, mort vraisemblablement sous Constant II (642-648), se fait le héraut de cette doctrine. Dans sa *Scala paradisi*, il pousse les pécheurs *εἰς ἐξομολόγησιν, ἥς χωρὶς οὐδεὶς ἀρέσεως τεύχεται*. *Grad.* IV, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 684. Dans ses *Questions et réponses*, Anastase le Sinaïte (fin du VII^e siècle) se demande comment un pécheur, qui est incapable de se faire moine, peut bien obtenir le pardon de ses péchés, q. V, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 361, et il répond d'une façon générale qu'il doit faire pénitence. Mais il précise son sentiment par la question suivante : « Est-il bon de confesser ses péchés aux pères spirituels? — Cela est très bon et très utile, » répond-il : *τοῦτο καλὸν ἐστὶ λίαν καὶ πάνυ ὠφέλιμον*, q. VI, col. 369. Voilà donc la confession recommandée comme moyen de cure spirituelle et naturellement une confession plus ou moins fréquente, selon les besoins des consciences. Le même Anastase conseille encore cette confession comme préparatoire à la réception de l'eucharistie : *Ἐξομολόγησαι τῷ Θεῷ διὰ τῶν ἱερῶν τὰς ἀμαρτίας σου, καταδικασόν σου τὰς πράξεις καὶ μὴ αἰσχυρῆς... αἰτήσαι συγγνώμην, αἰτήσαι ἄφεσιν τῶν παρελθόντων καὶ λύτρωσιν τῶν μελλόντων, ἵνα προπύνωσς τοῖς μυστηρίοις προσέλθης*. *Homilia de sacra synaxi*, *ibid.*, col. 833.

Saint Théodore Studite († vers 826) donne à entendre que les pécheurs recouraient volontiers à la confession, persuadés que grâce à l'imposition des mains des *ἀνάδοχοι*, elle leur procurait le pardon de leurs fautes. *Responsiones ad interrogata quedam*, *P. G.*, t. XCIX, col. 2732. Cf. *Canones de confessione*, *ibid.*, col. 1721.

Le fait que des personnages importants, voire des empereurs, aient eu, comme nous l'avons dit, des confesseurs attirés, prouve que la confession était d'un usage courant au IX^e et au X^e siècle. Au XI^e siècle, le cartophylax Pierre examine à son tour la question que se posait Anastase le Sinaïte sur l'utilité de la confession aux *πνευματικαῖς ἀνδράσιν*. Et il répond dans les mêmes termes. Rhalli et Potli, *Synlogma*, t. V, p. 372. Bien qu'il ne connaisse pas évidemment de précepte positif de la confession, il encourage à la pratiquer. Il semble, en effet, n'en dispenser que celui qui ne trouvera pas de « père spirituel » expérimenté, capable de tenir la place de Dieu. Alors seulement il autorise le pécheur à se confesser à Dieu lui-même : *ἐξομολόγησαι τῷ Θεῷ κατ' ἰδίαν*, en se servant des paroles du publicain : « Seigneur, vous savez que je suis un pécheur, » etc. *Ibid.*

Balsamon, au siècle suivant, témoigne que l'usage de la confession est entré tout à fait dans les mœurs. A quel âge, se demande-il, l'homme et la femme doivent-ils se confesser? *ποσαετῆς ἂν ἀνὴρ ἢ γυνὴ δεχθεῖν εἰς ἐξαγορεύαν*; Selon quelques-uns, répond-il, la confession est obligatoire pour les jeunes gens à quatorze ans et pour les jeunes filles à douze, parce que, à cet âge, les uns et les autres sont capables de commettre la fornication et d'autres péchés graves. Faisant appel à sa propre expérience et invoquant l'autorité d'un concile de Constantinople, Balsamon déclare que, dès l'âge de sept ans, la jeune fille est capable d'érotisme et par conséquent peut être soumise à l'obligation de confesser ses fautes contre la pureté; et il en serait de même, à plus forte raison, pour les jeunes gens. Rhalli et Potli, *Synlogma*, t. IV, p. 484.

Siméon de Thessalonique préconise une discipline semblable, au XIII^e siècle. Son langage est très net et très pressant; l'un des chapitres de son traité de la pénitence a pour titre : « *Ὅτι ἀναγκαῖα παντὶ ἡ ἐξομολόγη-*

σις, ἐπεὶ ἀμαρτάνομεν πάντες : « que la confession est nécessaire à tous, parce que nous péchons tous. » Il n'admet pas d'exception, persuadé qu'il est impossible qu'un chrétien ne tombe pas : πλὴν καὶ οἱ δοκοῦντες μὴ πεσεῖν, ὅπερ ὡς ἐγὼ νομίζω ἀδύνατον, μετανοεῖν ὀφείλουσι πάντες. *De penitentia*, c. CLXIII, *P. G.*, t. CLV, col. 485, 488. On remarquera que c'est sur cette conviction qu'il fonde l'obligation de la confession et non sur un précepte positif tiré des règles canoniques. Les Grecs ne connaissaient pas encore de canons de ce genre.

3^e *La matière de la confession.* — Avec les confesseurs moines, la matière de la confession tendit à se développer de plus en plus. Saint Basile, on s'en souvient, regrettait vivement que ses prédécesseurs ne se fussent occupés que de tels ou tels péchés graves, négligeant le soin des autres fautes, moindres à leurs yeux, telles que la colère, l'avarice, etc., et il stigmatise cet abus « comme une tradition perverse des hommes ». *De judicio Dei*, n. 7, *P. G.*, t. XXXI, col. 669. Dans son système, ce ne sont pas seulement les péchés énormes qui doivent être la matière de la confession, mais encore toute infraction à la loi de Dieu. Il s'en explique en plusieurs endroits de ses ouvrages. « Je viens de relire les divines Écritures, dit-il, et je trouve dans l'Ancien Testament, comme dans le Nouveau Testament, que la coutume contre Dieu consiste non pas dans la multiplicité ni dans la grandeur des péchés, mais uniquement dans la seule violation d'un précepte quel qu'il soit ; le jugement est le même pour toute désobéissance à Dieu : κοινὸν κατὰ πάσης παρακοῆς τοῦ Θεοῦ τὸ κρίμα. » *Ibid.*, n. 4, col. 661. Sans doute, il n'a garde de prétendre que tous les péchés soient également graves aux yeux de Dieu : un mensonge n'offre pas l'énormité d'un adultère. Mais il y a dans toutes les fautes une gravité relative qu'il importe de considérer si l'on veut purifier à fond sa conscience et la tenir libre. Examinant le cas de ceux qui prennent soin d'éviter les péchés graves, mais qui commettent indifféremment des fautes légères : τὰ δὲ μικρὰ (ἀμαρτήματα) ἀδιαφόρως ποιοῦσιν, Basile écrit : « D'abord il faut savoir que cette différence entre les grands et les petits péchés n'existe pas dans le Nouveau Testament. Il n'y a qu'une sentence qui regarde tous les péchés, c'est celle du Seigneur disant : Quiconque commet un péché est esclave du péché. Joa., VIII, 34. Saint Jean crie pareillement : Celui qui n'obéit pas au Fils, ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu demeurera sur lui. » *Ibid.*, III, 36. « Ce n'est pas la différence des péchés qui donne lieu à cette menace, mais la transgression elle-même. En un mot, s'il nous est permis de dire qu'il y a grand et petit péché, on ne peut nier que tel péché est grand pour celui qui en est dominé, et qu'il est petit pour celui qui le domine : » ἐκάστῳ μέγα εἶναι τὸ ἐκάστου κρατοῦν, καὶ μικρὸν τοῦτο, οὗ ἕκαστος κρατεῖ. *Regulæ brevius tractatæ*, interrogat. 293, *P. G.*, t. XXXI, col. 1288.

Cette gravité relative des péchés est relevée par tous les directeurs d'âmes. Tous multiplient le nombre des péchés qui doivent être la matière de la pénitence et de la confession. « Vous vous flattez d'être juste, parce que vous ne commettez pas visiblement de grandes fautes, parce que vous pouvez dire : je ne suis ni fornicateur, ni adultère, ni avare, s'écriait saint Macaire l'Égyptien (IV^e siècle). Mais il n'y a pas seulement trois sortes de péchés, il y en a mille ; qu'est-ce donc que l'arrogance, la témérité, la défiance, la haine, l'envie, la fraude, l'hypocrisie ? » *Honil.*, III, *P. G.*, t. XXXIX, col. 469, cf. col. 472.

Dès lors que la liste des péchés relativement graves allait s'allongeant, il importait de la déterminer. Dans son Épitre canonique, adressée à Létouin évêque de Mélitène, saint Grégoire de Nysse essaie d'en ébaucher une classification. *P. G.*, t. XLV, col. 221 sq. D'autres cherchèrent à en fixer le nombre. Les moralistes du

cloître abandonnèrent la dénomination de péchés mortels, jusque-là usitée dans le siècle, et groupèrent les fautes graves sous le titre de péchés capitaux. Évagre le Pontique, qui mena longtemps la vie monastique en Égypte, d'abord dans les couvents du mont de Nitrie, ensuite dans le *Désert des cellules* (seconde moitié du IV^e siècle), paraît être le premier auteur qui ait réduit à huit les passions et les fautes graves. Son traité : Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν, pourrait bien n'être qu'un débris d'un recueil (mentionné par Socrate, *H. E.*, I, IV, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 516, et par Gennade, *De viris illustribus*, c. XI, *P. L.*, t. LXIII, col. 1067) des paroles tirées de l'Écriture et propres à repousser diverses tentations, au nombre de huit. *P. G.*, t. XL, col. 1271. Un de ses écrits, plus étendu : *Sur les huit pensées mauvaises*, existe mutilé dans une version syriaque. Fr. Baethgen l'a traduit en allemand, dans un appendice à l'étude de Zöckler sur Évagre, *Biblische und kirchengeschichtliche Studien*, Munich, 1893. Cf. Vacandard, *Revue du clergé français*, t. XLIV, p. 254, notes 3 et 4, où sont signalés les textes de Tertullien sur les *septem maculæ capitalium delictorum*, *Adversus Marcionem*, IV, 9, et les sept vierges noires du *Pasteur d'Hermas*, qui ne sont autres que sept vices. *Sim.*, IX, c. XV, édit. Funk, p. 225.

Suivant Évagre, les huit péchés capitaux sont la gourmandise (*gastrimargia*), la fornication, l'avarice (*phylargyria*), la colère, la tristesse, l'ennui (*acedia* ou *tædium cordis*), la vaine gloire (*cenodoxia*) et l'orgueil. S'appuyant sur l'autorité de saint Grégoire de Nazianze et d'autres qu'il ne nomme pas, saint Jean Climaque ne compte que sept vices ou péchés capitaux. *Scala paradisi*, grad. XXII, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 948. D'après lui, la vaine gloire et l'orgueil ne sont qu'un seul et même vice, dont la vaine gloire est le commencement et l'orgueil la complète consommation, le degré souverain. *Ibid.*, col. 949, 951. Voir t. II, col. 1690.

Cette classification nouvelle des péchés ne pouvait avoir la prétention de se substituer absolument à l'ancienne division des péchés en mortels et véniels. Cependant un temps vint où l'on essaya d'opérer une fusion des deux méthodes. De là un embarras très grave pour les théoriciens. Fallait-il regarder comme mortels tous les péchés capitaux ? C'est ce que demande Gabriel de la Pentapole à Siméon de Thessalonique, et la réponse de celui-ci témoigne que les moralistes ne sont pas d'accord sur la solution du problème : « Quelques-uns, dit-il, estiment qu'il y a huit péchés mortels, comme il y a huit passions : ce sont la négation de Dieu, le meurtre, la fornication, l'avarice, la parjure, le mensonge, l'orgueil et la présomption. » On remarquera que cette classification n'est plus celle d'Évagre et de saint Jean Climaque. Siméon ajoute : « Aucun de ces péchés n'est mortel, par la miséricorde de Dieu, pour ceux qui font vraiment pénitence, si ce n'est le suicide, le désespoir, l'orgueil de l'esprit et le blasphème contre Dieu. » *P. G.*, t. CLV, col. 834. Cette décision n'échappe pas à l'équivoque. On comprend que le suicide mène à l'enfer, qui est la mort éternelle, et qu'en ce sens le suicide soit proprement un péché mortel ; mais l'homicide et la fornication qui peuvent être expiés par la pénitence n'en sont pas moins pour cela graves et même mortels de leur nature. Siméon n'a pas dû tirer d'embarras son correspondant.

4^e *Le mode de la confession.* — L'exomologèse primitive comprenait plusieurs formes : la confession préparatoire à la pénitence et l'aveu public de culpabilité attaché à la publicité des exercices pénitentiels.

La confession préparatoire garda son caractère d'aveu secret. Ce ne fut que tout à fait exceptionnellement, et pour de graves motifs, que les moines exigèrent de leurs pénitents une confession publique. Saint Jean Climaque rapporte un fait de ce genre dont il fut témoin

et que nous avons raconté ailleurs. *Scala paradisi*, grad. iv, P. G., t. lxxxviii, col. 681-684. Cf. *Revue du clergé français*, t. XLIV, p. 256. Il ajoute que l'abbé est juge de l'opportunité d'une pareille épreuve : Ἰπὸ πάντων ἐξομολογησώμεθα τῷ καλῷ ἡμῶν δικαστῇ καὶ μόνῳ, εἰ δὲ κελεύει καὶ πᾶσι. *Scala paradisi*, col. 681.

L'exomologèse, ou l'aveu public de culpabilité compris dans les exercices pénitentiels, demeure encore assez longtemps en vigueur. Certains auteurs ont cru que l'abolition du prêtre pénitencier à Constantinople avait entraîné peu à peu dans toute l'Église orientale la suppression de la pénitence publique. Mais les documents témoignent que cette exomologèse s'est maintenue en maints endroits. Jean d'Antioche, dit le scolastique, agissait non en historien, mais en canoniste pratique, quand il fit, vers 550, une collection de canons en cinquante titres. Pour rédiger son travail, il se sert d'une œuvre analogue, élaborée en soixante titres vers 534, et aujourd'hui perdue. Les documents qu'il accepte comme source du droit sont les *Canons* dits des apôtres, et ceux des dix conciles de Nicée, Ancyre, Néocésarée, Sardique, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Éphèse et Chalcédoine, enfin soixante-huit canons de saint Basile. Pargoire, *L'Église byzantine*, p. 78-79. Puis vint le *Nomocanon des quatorze titres*, qui parut sous Héraclius et qui supplanta les collections précédentes. Cf. dom Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. II (1868), p. 336-442. Saint Jean Climaque († vers 600) atteste que le fornicateur qui confesse sa faute et y renonce, doit être éloigné des mystères pendant un certain temps, conformément aux canons apostoliques : παρὰ τῶν ἀποστολικῶν κανόνων. *Scala paradisi*, grad. xv, loc. cit., col. 889. Cf. le concile in Trullo, can. 44, 87, 102. Le patriarche Nicéphore (807-815) est plus explicite encore dans sa collection de canons, notamment can. 28, 29, 37 : ceux qui ont commis des péchés secrets seront punis moins sévèrement et auront le droit de se tenir dans l'église jusqu'à la prière des catéchumènes ; mais les autres accompliront jusqu'au bout la pénitence ecclésiastique (can. 29). Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. IV, p. 430. Au synode de Constantinople de 869, les exercices pénitentiels conformes au système des différents stages usités en Asie-Mineure, sont mentionnés deux fois (IX^e et XVI^e sessions). Mansi, *Concil.*, t. XVI, col. 152, 170. Siméon le théologien (X^e-XI^e siècle) continue la tradition, en classant les péchés que les fidèles baptisés peuvent commettre et en déterminant la pénitence qu'ils doivent accomplir : on remarquera, par exemple, les expressions : οἱ τῇ μετάνοιᾳ προσελθόντες καὶ ἐξομολογήσει καὶ χρόνον ὥρισμένον ἐπιτιμηθέντες ἔξω μένειν. *Orat.*, v, P. G., t. CXX, col. 344-345.

Cependant les confesseurs ne pouvaient se dissimuler la république que les pécheurs éprouvaient à faire publiquement pénitence et par suite à s'approcher du tribunal où cette exomologèse leur était imposée. La discipline devait finir par s'adoucir également sur ce point. Déjà un canon, attribué à Timothée d'Alexandrie (380-384), suppose qu'un péché secret ne subira qu'une pénitence secrète, l'aumône par exemple : "Ακούσον ὡσπερ ἐν τῷ κρυπτῷ τὴν ἁμαρτίαν εἰργάσατο, ὥτως πάλιν καταγινώσκων τὴν ἁμαρτίαν αὐτοῦ, ἵνα ἐπιτελῇ τὰς ἐντολὰς Θεοῦ διὰ ἐλεημοσύνης καὶ συγχωρῇ αὐτῷ ὁ Θεός. Pitra, *Juris eccles. Græcorum hist. et monum.*, t. I (1864), p. 637. Mais un témoignage aussi formel est isolé à cette date. Au temps de Nicéphore I^{er}, nous avons vu qu'on se contentait encore d'atténuer la peine infligée aux fautes secrètes, par contraste avec le traitement appliqué aux fautes publiques qui subissaient toujours la peine canonique. Rhalli et Potli, *Syntagma*, t. IV, p. 430. Théodore Studite, contemporain de Nicéphore, s'applique pareillement dans ses *Canons sur la confession* (s'il est vrai qu'ils soient bien de lui) à mitiger les

épreuves pénitentielles. Systématiquement il les convertit en xérophagies et pénitences secrètes : ξεροφαγία καὶ μετάνοια. Il resterait à savoir quand et dans quelle mesure ces canons disciplinaires furent appliqués aux séculiers, car ils eurent primitivement une destination monastique, comme l'indique la formule : κανόνες κατὰ τοὺς μοναχοὺς, par opposition aux canons des Pères : κατὰ τοὺς τῶν μεγάλων πατέρων κανόνες. P. G., t. XCIX, col. 1721 sq.

Du moins au XI^e siècle, le moine Jean le jeûneur n'hésite pas à supprimer radicalement la vieille exomologèse. Le confesseur se tiendra devant l'autel pour entendre l'aveu des pécheurs : ὁ ἱερεὺς τὸν μέλλοντα ἐξομολογήσασθαι... ἰσθᾶ... ἐμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου, P. G., t. LXXXVIII, col. 1880 ; mais il sera seul avec le coupable et se gardera bien de lui imposer une pénitence au-dessus de ses forces et de nature à le décourager. Dans tous les cas, et si longue soit-elle, la pénitence sera secrète. *Ibid.*, col. 1916-1917, cf. col. 1925.

Cette théorie formait une véritable révolution dans la discipline des Grecs. La pénitence publique se maintint encore quelque temps, grâce aux collections canoniques, en certains lieux, témoin l'ouvrage de Siméon de Thessalonique, *De sacro templo*, c. CLII, CLIII, P. G., t. CXV, col. 357. Mais la pratique de la pénitence secrète finit par prévaloir. Ainsi se trouvait consacré et appliqué dans toute sa vigueur le principe du *sigillum* ou secret absolu de la confession.

II. DISCIPLINE DE L'ÉGLISE LATINE. — 1^o Le confesseur. — 1. Le confesseur prêtre. — Aux environs de l'an 400, saint Jérôme donne à entendre que les simples prêtres exercent, concurremment avec les évêques, le ministère de la confession. *In Matth.*, xvi, 19, P. L., t. XXVI, col. 118. Cette intervention presbytérale dans les matières pénitentielles, qui suppose toujours une délégation épiscopale, cf. S. Cyprien, *Epist.*, XII, P. L., t. IV, col. 258 ; concile de Carthage de 397 ou 418, can. 3 ; Socrate, *H. E.*, I, V, c. XIX, P. G., t. LXVII, col. 613 sq., deviendra de plus en plus fréquente au cours des siècles suivants. Le concile de Tolède de 589 montre qu'elle est d'usage courant en Espagne. Can. 11, Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 995. A l'extrême limite occidentale de l'Église latine, les simples prêtres ne pouvaient manquer d'entendre les confessions. Bède fait, en effet, remarquer que le chef spirituel de la communauté chrétienne en Irlande était un prêtre, lequel possédait une juridiction même sur les évêques, en souvenir de saint Colomban qui avait été l'apôtre du pays et qui ne s'était jamais élevé, dans la hiérarchie, plus haut que le presbytérat : *Habere autem solet ipsa insula rectorem semper abbatem PRESBYTERUM, cujus juri et omnis provincia et ipsi etiam episcopi, ordine inusitato, debeant esse subjecti juxta exemplum primi doctoris illius, qui NON EPISCOPUS, sed PRESBYTER extitit et monachus. Hist. eccl.*, I, III, c. IV, P. L., t. XCV, col. 122. Théodore, évêque de Canterbury († 690), ayant à parler des confesseurs dans son Pénitentiel, ne distingue plus entre les droits de l'évêque et ceux du prêtre : *Ut nullus alius præsumat pænitentiam dare vel confessionem audire quam episcopus vel presbyter. C. XXXI, P. L.*, t. XCIX, col. 946. Cet état de choses était si bien reconnu au VIII^e siècle que Bède se borne à le justifier par le texte de saint Jacques : *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra*, v, 16 ; il ne mentionne même expressément que la confession aux prêtres, *presbyteris* : *Si ergo infirmi in peccatis sint, et hoc PRESBYTERIS in ecclesia confessi fuerint... Porro gravioris lepræ immunditiam juxta legem SACERDOTI pandamus. Comment. in Epist. S. Jacobi, P. L.*, t. XCIII, col. 40.

Par la force des choses, le ministère de la confession s'étendit au clergé régulier. En Occident, comme en Orient, la confession était une des pratiques les plus recommandées dans les monastères. Saint Benoît († 543)

exhorte ses religieux à confesser leurs fautes secrètes à l'abbé ou aux maîtres spirituels : *tantum abbati aut spiritualibus senioribus patefaciat*. C. XLVI, P. L., t. LXVI, col. 694. Ce texte a trait à la direction spirituelle. Mais il est vraisemblable que cette direction n'exclut pas la confession sacramentelle. La règle d'un auteur inconnu, qui écrivait probablement au VII^e siècle, insiste pareillement sur l'obligation de révéler à l'abbé les fautes graves : *Si vero et majoribus culpis, quod ad animæ majorem pertineat damnationem, hoc secretum per puram confessionem volens suo manifestet abbati*. C. XVI, P. L., t. CIII, col. 1027. Si l'abbé n'était pas revêtu du caractère sacerdotal, la confession gardait-elle dans la pensée de l'auteur le caractère de pure direction ? C'est ce que nous ne saurions assurer. Avec saint Colomban, qui était prêtre, la confession quotidienne imposée aux religieux comme préparation à la sainte messe et à la communion était apparemment sacramentelle : *Confessiones autem dari diligentius præcipitur, maxime de commotionibus animi, antequam ad missam eatur, ne forte quis accedat indignus ad altare, id est si cor mundum non habuerit*. *Pœnitentiale*, c. xxx, édit. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mayence, t. I (1883), p. 601.

Saint Colomban et ses disciples ne se confinèrent pas dans le cloître. Le fondateur de Luxeuil raconte à saint Grégoire le Grand qu'il a reçu les confidences des membres du clergé séculier, voire des évêques : *Multorum se novisse conscientias, etiam episcoporum*. *Epist. ad Gregorium Magn.*, c. IV, P. L., t. LXXX, col. 262. Il déplorait amèrement que le sacrement de pénitence « fût tout à fait délaissé en Gaule ». *Vita Columbani*, c. V, édit. Krusch, *Rerum meroving. Scriptores*, t. IV, p. 71. Aussi bien l'une des missions favorites de ses disciples fut-elle de ramener les fidèles *ad medicamenta pœnitentiæ*. Tel fut notamment le souci de saint Eustase, nous dit l'historien Jonas. *Ibid.*, l. II, c. VIII, édit. Krusch, p. 123. Nous voyons encore ces moines apôtres à l'œuvre dans la personne de saint Ansbert, abbé de saint Wandrille (678-690). Son biographe rapporte que les pécheurs affluaient auprès de lui pour faire l'aveu de leurs fautes : *Quoniam sacerdotii dignitate fulgebant, confluentium ad se confessiones suscipiebat, etc.* *Vita Ansberti*, c. XX, Mabillon, *Acta sanct. ord. S. Benedicti*, sec. II, p. 1054. Voir col. 374-375.

Ce texte est remarquable à plusieurs titres. Manifestement, dans la pensée de l'auteur, le droit pour les religieux d'entendre les confessions est attaché au caractère sacerdotal. Le Pénitentiel de saint Colomban suppose également que le confesseur est évêque ou prêtre : *testimonio comprobatus episcopi vel sacerdotis, cum quo pœnituit*, c. I, édit. Schmitz, p. 597.

Le biographe de saint Ansbert écrivait dans la seconde moitié du VIII^e siècle. Cf. W. Levison, *Zur Kritik der Fontaneller Geschichtsquellen*, dans *Neues Archiv*, t. XXV (1899), p. 594. Un peu plus tard, Alcuin († 804) rappelait aux fidèles du midi l'obligation de se confesser aux prêtres, *sacerdotibus confessionem dare*. *Epist.*, CXII, P. L., t. C, col. 337. Le concile d'Ansa (994), can. 30, distingue la confession faite à Dieu de la confession faite aux prêtres. Mansi, t. XIX, col. 188.

Certains abus que nous signalerons en leur temps fournirent aux écrivains ecclésiastiques l'occasion d'examiner quelle devait être la dignité du confesseur et son rang dans la hiérarchie. A qui doit-on se confesser ? *Cui fieri debet confessio* ? se demande, au XI^e siècle, Raoul Ardent. Et il répond : « La confession des fautes graves doit être faite à un prêtre, parce que lui seul possède le pouvoir de lier et de délier. » *Homil.*, LXIV, in *litania majori*, P. L., t. CLV, col. 1900. Lanfranc, contemporain de Raoul, s'exprime à ce sujet avec moins de précision théologique. *De celandâ confessione*,

P. L., t. CL, col. 629. Nous retrouverons plus loin son texte. Le *Liber de vera et falsa pœnitentia*, faussement attribué à saint Augustin et qui date simplement des environs de 1100, parle à peu près comme Raoul Ardent : *Qui vult confiteri peccata, ut inveniat gratiam, querat sacerdotem, qui sciat ligare et solvere*, c. X, P. L., t. XL, col. 1113.

Au XII^e siècle, cet enseignement devient général. Gratien paraît être le seul docteur qui y fasse exception, comme nous le dirons plus loin à propos du précepte de la confession. Hugues de Saint-Victor († 1140) déclare que nous devons confesser nos péchés graves au prêtre : *gravioris autem culpæ reatum singulari confessione sacerdoti aperimus*. *De sacramentis*, l. II, part. XIV, c. I, P. L., t. CLXXVI, col. 553, et, au prêtre seul, ajoute-t-il ailleurs : *sed melius videtur ut dicamus et solos (sacerdotes) et eos omnes (claves) habere*. *Sent.*, l. VI, 14, col. 152. Robert Pullus († 1153) distingue deux sortes de confessions, dont l'une (celle qui regarde les péchés graves) doit être faite aux prêtres, sauf le cas d'impossibilité : *Altera, nisi extrema urget necessitas, debetur sacerdotibus*. *Sent.*, l. VI, c. LI, n. 301, 302, P. L., t. CLXXXVI, col. 897. Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XVII, P. L., t. CXCH, col. 880-881, et Alain de Lille († 1203), *Contra hæreticos*, l. II, c. IX, x, P. L., t. CCX, col. 385, tiennent à peu près le même langage.

2. *Confesseurs diacres*. — La mission dont saint Cyprien avait chargé les diacres auprès des *lapsi* mourants, lorsque l'évêque ou le prêtre faisait défaut pour recevoir leur exomologèse, fut de nouveau légitimée au moyen âge par quelques écrivains ecclésiastiques. Dans son livre *De celandâ confessione*, Lanfranc († 1089), après avoir exclu du droit de confesser les prêtres qui violent le secret sacramentel, se demande : « A qui alors faut-il se confesser ? » *Quibus tunc confitendum est* ? Les prêtres discrets sont des confesseurs tout indiqués. Mais Lanfranc autorise également les lévites ou diacres à entendre les confessions au moins des péchés occultes ; il étend même cette faculté à tous les clercs indistinctement. Il résume sa pensée en ces termes : *In hoc cognoscimus quia de occultis omni ecclesiastico confiteri debemus, de apertis vero solis convenit sacerdotibus, per quos Ecclesia, quæ publice novit, et solvit et ligat*. P. L., t. CL, col. 629. Ce texte a grandement embarrassé les commentateurs. Les uns ont voulu atténuer le terme *debemus* et lui donner le sens de *decere*. Cf. les *Animadversiones* de d'Achery sur ce point, *ibid.*, col. 631. Mais, dans ce système, comment entendre le mot *convenit* qui regarde les *sacerdotes* ? A vrai dire, Lanfranc ne traite pas ici *ex professo* la question du devoir de la confession. Cependant, ce devoir, il le suppose, car il clôt ses réflexions en disant : « Si vous ne trouvez personne à qui vous confesser, ne désespérez pas, confessez-vous à Dieu, les Pères sont d'accord sur ce point. » *Quod si nemo cui confitearis invenitur, ne desperes, quia in hoc conveniunt Patrum sententiæ ut Domino confitearis*. Les expressions *peccata occulta et peccata aperta* ont aussi donné lieu à diverses interprétations. Cf. d'Achery, *ibid.*, col. 634. Mais elles visent réellement les péchés secrets et les péchés publics, comme l'a démontré M. Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence*, Paris, 1897, p. 18. Enfin il s'agit dans la pensée de Lanfranc d'une confession sacramentelle et rémissive des péchés, car à propos des sous-diacres et des clercs inférieurs, il emploie les termes caractéristiques : *mundant conscientias* ou *per mundationem conscientiarum*. Une semblable théorie paraîtrait sans doute aventureuse. Mais nous n'avons pas ici à justifier la doctrine de Lanfranc.

Avant l'archevêque de Canterbury, le concile de Tribur de 895 semble avoir reconnu aux diacres le droit

de confesser. Son canon 31 qui regarde « les voleurs et les larrons » est ainsi conçu : *Si comprehensi aut vulnerati presbytero vel diacono confessi fuerint, communionem non eis negamus*. Mansi, *Concil.*, t. XVIII, col. 148. Réginon de Prüm, Burchard, Yves de Chartres et Gratien ont fait passer cette décision dans leurs collections canoniques. Cf. Laurain, *op. cit.*, p. 85-87.

Au XII^e siècle, Étienne, évêque d'Autun (†1136), n'hésite pas à déclarer que, parmi les fonctions dans lesquelles les diacres peuvent remplacer les prêtres, il y a le ministère de la confession : *In quibusdam habent (diaconi) vicem sacerdotis, ut in ministerio baptizandi, communicandi, delicta confitentium misericorditer suscipiendi. De sacramento altaris, c. VII, P. L.*, t. CLXX, col. 1279.

Vers la fin de cette période, plusieurs décrets conciliaires et constitutions synodales ont pour but de prévenir les abus de l'intervention des diacres dans le service pénitentiel. On décide qu'ils ne pourront légitimement entendre les confessions qu'en l'absence des prêtres et en cas de grave nécessité. Ainsi s'expriment les conciles d'York de 1195 : *Decrevimus ut non nisi summa et gravi necessitate diaconus baptizet... vel pœnitentiam confitenti imponat*, etc., can. 4, Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 653, et de Londres en 1200 : *Ut non liceat diaconibus baptizare, vel pœnitentias dare, nisi necessitate*, etc., can. 3, Mansi, *ibid.*, col. 1731, et les constitutions d'Eudes de Paris en 1197 : *Ne diaconi ullo modo audiant confessiones nisi in extrema necessitate: claves enim non habent, nec possunt absolvere*. Can. 56, Mansi, *ibid.*, col. 676. La même doctrine est répétée à satiété durant le XIII^e siècle. Cf. Laurain, *op. cit.*, p. 88 sq.

3. *Confesseurs laïques.* — Pour expliquer cette intervention des diacres dans le ministère de la pénitence, on pourrait alléguer qu'ils font partie de la hiérarchie ecclésiastique et qu'à ce titre ils ont joui de certaines prérogatives attachées au sacrement de l'ordre. Mais le moyen âge étendit jusqu'aux laïques le droit d'entendre les confessions. Cette pratique est érigée en principe au XI^e siècle. Cela n'étonne pas chez Lanfranc qui estimait que *de occultis omni ecclesiastico ordini confiteri debemus*, et rangeait par conséquent parmi les confesseurs légitimes les clercs des ordres mineurs. Il ajoutait, en effet, qu'à défaut de clerc, le pécheur devait confesser ses péchés à un fidèle, le plus pur possible, car, remarque l'Écriture, « l'homme pur purifie l'impur. » *Si nec in ordinibus ecclesiasticis cui confitearis invenis, vir mundus ubicumque sit requiritur, sicut in Veteri Testamento præcipitur*. Num., XIX, 14-19. ...*Sine determinatione cujusdam ordinis homo mundus lustrare mundum dicitur*, etc. *De celanda confessione*, P. L., t. CL, col. 634-635.

Déjà, Thietmar, évêque de Mersebourg, avait raconté dans sa *Chronique*, composée en 1015, qu'un duc de Souabe mourant, qui n'avait pas de prêtre à sa disposition, s'était confessé à un de ses soldats et qu'il avait obtenu ainsi le pardon de ses péchés : « Apprenez de là, ajoute le narrateur, qu'il faut montrer votre maladie au médecin céleste; et, quel que soit le confesseur que nous ayons à notre mort, que le pécheur ne mette pas de délai à faire son gémissement aveu, afin que par le moyen de ce (confesseur) il trouve dans le ciel un juge miséricordieux : » *quicumque sit in fine nostro confessor, non moretur in gementi professione peccator*, etc. *Chronica*, l. VII, c. x, P. L., t. CXXXIX, col. 1369.

C'est un auteur anonyme des environs de l'an 1100, le pseudo-Augustin, qui accrédita la théorie du confesseur laïque. « Telle est, dit-il, la valeur de la confession, qu'à défaut du prêtre, il faut se confesser à son prochain. Il arrive souvent que le pénitent ne peut s'humilier devant le prêtre, dont il désire en vain la présence. Bien que celui à qui il se confessa n'ait pas

le pouvoir de délier, le désir qu'il a d'avoir un prêtre lui méritera le pardon, s'il confesse son crime à son voisin, socio. » Comme le texte que nous traduisons a défrayé toute la théologie du bas moyen âge, nous en donnerons les principaux passages : *Qui vult confiteri peccata ut inveniat gratiam, quærat sacerdotem, qui sciat ligare et solvere, ne, cum negligens circa se extiterit, negligetur ab eo qui cum misericorditer monet et petit, ne ambo in foveam cadant quam stultus evitare noluit. Tanta itaque vis est confessionis, ut, si deest sacerdos, confiteatur proximo. Sæpe enim contingit quod pœnitens non potest verecundari coram sacerdote quem desideranti nec locus nec tempus offert. Etsi ille cui confitebitur potestatem solvendi non habeat, fit tamen dignus venia ex sacerdotis desiderio, qui crimen confitetur socio. Dei misericordia est ubique qui et justis novit parcere, etsi non tam cito, sicut si solverentur a sacerdote. Liber de vera et falsa pœnitentia*, P. L., t. XL, col. 1113.

Ce qui assura le succès de la nouvelle théorie, ce fut sûrement le nom de saint Augustin, sous le patronage duquel parut l'ouvrage où elle figure. Pierre Lombard ne pouvait manquer de traiter à nouveau la question dans son livre des Sentences. Il se demande si la confession faite à un laïque est valable, *valeat*, au moins quand un prêtre fait défaut, et il répond qu'il faut avant tout rechercher avec soin un prêtre, et un prêtre prudent qui sache lier et délier à propos; « que si le prêtre manque, il faut se confesser à son prochain : » *Si tantum defecerit sacerdos, proximo vel socio est facienda confessio*. Il justifie cette obligation par le texte du pseudo-Augustin. Puis il insiste, en se répétant : « Cherchez d'abord un prêtre sage et discret; à son défaut, il faut se confesser à son prochain. » *Si forte defecerit sacerdos, confiteri debet socio*. *Sent.*, l. IV, dist. XVII, P. L., t. CXCII, col. 882 sq.

Pierre Lombard résout ici deux questions sur lesquelles d'autres auteurs paraissent avoir été hésitants : 1^o la matière de la confession aux laïques; 2^o le caractère obligatoire de cette confession. Bède, à propos du texte de saint Jacques, distingue entre les péchés graves et les péchés légers, et déclare que ce sont ces derniers seulement que nous devons confesser à nos égaux : *In hac autem sententia illa debet esse discretio ut quotidiana levique peccata alterutrum cœqualibus confiteamur*, etc. P. L., t. XCIII, col. 39. Raoul Ardent partage ce sentiment : *Confessio criminalium fieri debet sacerdoti...; confessio vero venialium alterutrum et cui libet, etiam minori, potest fieri*, etc. *Homil.*, LXIV, in *litania majori*, P. L., t. CLV, col. 1900. Cf. Robert Pullus, *Sent.*, l. VI, c. LI, n. 301, 302, P. L., t. CLXXXVI, col. 897. Pierre Lombard estime, au contraire, qu'il faut confesser aux laïques non seulement les péchés légers mais encore les péchés graves : *sed et graviora cœqualibus pandenda sunt, cum deest sacerdos et urget periculum*. *Sent.*, loc. cit. On remarquera que Raoul Ardent ne proposait la confession aux laïques qu'à titre de conseil : *potest fieri*; Pierre Lombard change ce conseil en précepte : *facienda est confessio, confiteri debet socio*.

Sa doctrine devait être appréciée diversement par les docteurs de l'âge suivant. Alain de Lille, toujours appuyé sur l'autorité du pseudo-Augustin, dont il cite le passage : *Tanta vis est confessionis*, déclare qu'à défaut d'un prêtre, il suffit de se confesser à son prochain : « On observe ainsi dans la mesure où on le peut le précepte de la confession. » *Si tamen sacerdotis habere non possit copiam, socio vel proximo sufficit confiteri*. *Contra hæreticos*, l. II, c. IX, x, P. L., t. CCX, col. 385. Saint Thomas tiendra un langage analogue, avec plus de décision encore dans le sens de l'obligation. *In IV Sent.*, dist. XVII, q. III, a. 3, sol. 2^a. Saint Bonaventure, au contraire, essaiera de prouver

que la confession aux laïques n'est pas obligatoire. *Opera*, Lyon, 1668, t. vii, p. 345. Cf. sur le sort de cette théorie, à partir du xiii^e siècle, Laurain, *op. cit.*, p. 35-60. Voir col. 899-901.

4. *Les femmes confesseurs.* — Dans les monastères de femmes, la direction spirituelle appartenait naturellement à l'abbesse, et la direction n'allait guère sans la confession. Au vii^e siècle, saint Donat de Besançon, par exemple, prescrit aux religieuses de Joussan de faire plusieurs fois par jour à leur « mère spirituelle » la confession de leurs fautes, et de ne rien lui cacher de leurs actes ni même de leurs pensées. *Matri spirituali nihil occultetur, quia statutum est hoc a sanctis Patribus, ut detur confessio ante mensam, sive ante lectulorum introitum, aut quodcumque fuerit facile, quia confessio penitentiae de morte liberat. Ergo nec ipsa parva a confessione sunt negligenda cogitata*, etc. *Regulæ ad virgines*, c. xxiii, P. L., t. lxxxvii, col. 282. Il est difficile de se prononcer sur le caractère de cette confession. Mais l'auteur lui attribue au moins une vertu rémissive : *quia confessio penitentiae de morte liberat*. Et « c'est un fait remarquable, dit un critique, que dans toutes ces règles si minutieuses données aux religieuses pour tous les détails de la vie de communauté, il n'y en a pas d'autre concernant l'aveu des péchés ». Laurain, *op. cit.*, p. 7.

Ce que le biographe de sainte Fare raconte de son héroïne donne également l'impression que les religieuses devaient se confesser à leur mère. On nous signale des religieuses fugitives qui reconnaissent leurs fautes et s'en confessent à l'abbesse : *confusæ ergo culpas agnoscunt matricæ reversæ per confessionem tradunt*. L'hagiographe parle ensuite de deux religieuses qui faisaient de mauvaises confessions : « C'était la coutume, dit-il, que chacune des sœurs purifiât son âme trois fois par jour par la confession et qu'un aveu plein de piété purifiât l'âme de toute rouille que la fragilité lui avait fait contracter. Et c'est pourquoi le démon fit tomber l'âme de ces filles à ce degré de chute qu'elles ne fissent aucune confession sincère, soit à l'égard des péchés qu'elles avaient commis étant dans le monde, soit pour ceux que cause la fragilité quotidienne en pensée, en parole ou en action, afin qu'aucune confession sincère ne les rendit de nouveau à leur pureté par la rémission de la pénitence. » L'abbesse les exhorte instamment à révéler leur crime par la confession à l'heure suprême. Leur cœur reste endurci. Des démons leur apparaissent et les remplissent d'effroi. L'abbesse saisit cette circonstance pour renouveler ses exhortations : *ut per confessionem pendant vitia et sacri corporis communione roborentur*. Vains efforts : les religieuses meurent dans l'impénitence finale. Jonas, *Vita S. Burgundofaræ*, c. ix, *De delinquentium correptione et damnatione fugitivarum*, P. L., t. lxxxvii, col. 1078. L'auteur ne marque pas expressément que dans tout cela l'abbesse remplissait le rôle de confesseur. Mais c'est bien le sens obvie que présente son récit. Et en tout cas, il ne dit pas un mot qui insinue que le prêtre dût intervenir dans la confession des religieuses coupables.

Que la direction des religieuses ait abouti parfois à des confessions abusives, c'est ce qu'atteste le pape Innocent III. En 1210, il adressait aux évêques de Valence et de Burgos et à l'abbé de Morimond une lettre fort sévère touchant la conduite des abbesses cisterciennes qui entendaient les confessions de leurs religieuses : *ipsarumque confessiones criminalium audiunt*, et prêchaient publiquement. Le pontife s'étonne de ces audaces, *de quibus miramur non modicum* ; il déclare que c'est là une pratique inouïe et absurde, *absonum et absurdum*, et donne des ordres pour en empêcher la continuation. « La sainte Vierge, ajouta-t-il, était bien supérieure aux apôtres, et cependant, ce

n'est pas à elle, mais à eux, que le Seigneur a confié les clefs du royaume des cieux. » *Regesta*, l. XIII, epist. CLXXXVII, P. L., t. ccxvi, col. 350. Voir t. i, col. 19-20.

En laissant de côté les excès proprement dits, les absolutions abusives, on peut se demander si la confession faite à des diacres, à des laïques et même à des femmes, avait, dans l'esprit des auteurs du haut moyen âge qui en étaient partisans, un caractère sacramentel. En général, ces écrivains reconnaissent que les évêques et les prêtres ont seuls proprement le pouvoir de remettre les péchés, et ils auraient eu quelque peine à définir le caractère de la confession faite à des laïques ou à des clercs inférieurs. Il semble cependant que saint Thomas, qui les représente au xiii^e siècle, exprime assez bien leur sentiment quand il décide que cette confession est *quodammodo sacramentalis*. *Sum. theol.*, III^e suppl., q. viii, a. 2, ad 4^{um}. Voir t. i, col. 182-188.

2^e *Obligation de la confession.* — Nous avons vu que les ordres religieux étaient les apôtres de la confession. Les disciples de saint Colomban, en particulier, recommandaient dans leurs prédications les *medicamenta penitentiae*. Le concile de Chalon de 647-649 se fait leur écho en déclarant que la pénitence précédée de la confession faite aux prêtres est utile à tous les hommes : *De penitentia vero peccatorum, quæ est medela animæ, utilem omnibus hominibus esse censuimus, et tu penitentibus a sacerdotibus data confessione indicetur penitentia universitas sacerdotum noscitur consentire*. Can. 8, Maassen, *Concilia meroving.*, p. 210.

Sous Charlemagne, Alcuin se scandalise de la conduite des fidèles du midi qui refusent de se confesser aux prêtres : *dicitur vero neminem ex laicis velle confessionem sacerdotibus dare*, *Epist.*, cxii, P. L., t. c, col. 337, et il essaie d'établir par l'Écriture la nécessité de la confession. Après avoir cité les textes de saint Matthieu, où le Sauveur confère à saint Pierre, ainsi qu'aux autres apôtres, le pouvoir de lier et de délier, il fait l'observation suivante : « Qu'est-ce que le pouvoir sacerdotal pourra délier, s'il ne connaît pas les liens qui enchainent le pécheur ? Les médecins ne pourront plus rien faire le jour où les malades refuseront de montrer leurs blessures. » Il rappelle ensuite la guérison du lépreux, la résurrection de Lazare, le texte de saint Jacques : *Confitemini alterutrum peccata vestra*. « Pourquoi, observe-t-il, le Christ, après avoir guéri le lépreux, lui a-t-il ordonné d'aller se montrer aux prêtres ? Pourquoi, après avoir ressuscité Lazare, a-t-il laissé à ses apôtres le soin de le délier ? Et le mot *alterutrum* de saint Jacques ne prouve-t-il pas que l'homme doit s'adresser à l'homme, le coupable au juge, le malade au médecin ? » Il fait même appel à une série d'autres textes de l'Ancien Testament, dont la force probante est plus ou moins contestable. *Ibid.*, col. 337-340.

Le II^e concile de Chalon (813) résume la théorie d'Alcuin dans le canon suivant : « Il y en a qui disent que l'on doit confesser ses péchés seulement à Dieu, d'autres sont d'avis qu'on doit les confesser aux prêtres. Ces deux confessions se font avec fruit dans l'Église. Nous devons nous confesser d'une part à Dieu, qui remet les péchés selon la parole de David : *Delictum meum cognitum tibi feci*, etc. Mais nous devons aussi, conformément au précepte de l'apôtre, confesser nos péchés les uns aux autres afin d'être sauvés. Chacune de ces deux confessions a son utilité propre. L'une purifie, l'autre indique comment on obtient cette purification : *confessio itaque quæ Deo fit purgat peccata, ea vero quæ sacerdoti fit, docet qualiter ipsa purgentur peccata*. » Can. 33, Mansi, *Concil.*, t. xiv, col. 400. Cf. Théodulphe d'Orléans, *Capitul.*, 30, P. L., t. cv, col. 201. Ce canon a passé dans les collections de Burchard et de Gratien, mais avec des variantes interprétatives plus ou moins justifiées. Du reste, l'obliga-

tion de la confession y est moins nettement articulée que dans Alcuin.

L'auteur du *De vera et falsa pœnitentia*, le pseudo-Augustin, s'appropriant, vers 1100, la dissertation du grand moine saxon. Voici comment il établit la nécessité de la confession au prêtre : « Dieu, dit-il, remet les péchés à ceux à qui les prêtres les remettent. Quand le Seigneur eut ressuscité Lazare, il chargea ses disciples de le délier, nous montrant ainsi qu'il a donné aux prêtres le pouvoir de délier. Il a dit, en effet : *Quodcumque solveritis super terram, erit solutum et in cœlis*, c'est-à-dire : Moi, votre Dieu, les milices célestes et tous les saints du ciel, nous confirmons ce que vous faites. » *Liber de vera et falsa pœnitentia*, c. xxv, P. L., t. xl, col. 1122. L'auteur attache une si grande importance à la confession qu'il en fait un devoir, même quand on ne trouve pas de prêtre à qui s'adresser : *Tanta itaque vis est confessionis ut, si deest sacerdos, confiteatur proximo. Ibid.*, col. 1113.

Malgré les efforts d'Alcuin et du pseudo-Augustin (que l'on prit durant tout le moyen âge pour l'évêque d'Hippone), l'obligation de la confession était encore contestée par certains fidèles au commencement du XII^e siècle. « Prouvez-nous que l'on doit se confesser. Apportez-nous des textes de l'Écriture qui promulguent ce précepte. » *Date auctoritatem... Quæ Scriptura hoc præcipit ut confiteamur?* C'est en ces termes que Hugues de Saint-Victor rapporte l'objection, *De sacramentis*, I, II, part. XIV, 1, P. L., t. CLXXV, col. 549; et il y répond en alléguant surtout le texte de saint Jacques; il souligne les expressions : *alterutrum... ut salvemini*, et montre que l'apôtre parle, non pas d'une confession faite à Dieu, mais d'une confession faite à un homme, au pasteur ecclésiastique, à celui qui a le pouvoir de remettre les péchés : il fait remarquer, en outre, que cette confession est présentée par saint Jacques comme indispensable au salut : « Que signifient, dit-il, ces mots : *confitemini ut salvemini*? Cela veut dire : Vous ne serez pas sauvés, si vous ne vous confessez pas. » *Ibid.*, col. 552.

On se heurtait cependant à un texte de saint Ambroise concernant la pénitence de saint Pierre, *In Luc.*, x, 88 : « Je lis bien que saint Pierre a pleuré, mais je ne lis pas qu'il a parlé; j'apprends qu'il a versé des larmes, et non qu'il a satisfait. » *Sum. Sent.*, vi, 10, P. L., *ibid.*, col. 147. Pour résoudre cette difficulté, le disciple de Hugues, auteur de cette *Somme*, observe que la confession n'était peut-être pas encore instituée quand saint Pierre fit pénitence et que, du reste, saint Ambroise avait voulu épargner au prince des apôtres l'humiliation d'une confession publique. Abélard et l'auteur de l'*Építome*, son disciple, avaient rencontré la même objection. Pour la résoudre, ils avaient imaginé que saint Pierre n'avait pas confessé son péché de peur de scandaliser l'Église naissante. Le texte de saint Ambroise prouvait donc qu'en certains cas exceptionnels le pécheur pouvait être dispensé de confesser ses fautes. *Éthica*, c. xxv, P. L., t. CLXXVIII, col. 669; *Építome*, c. xxxvi, *ibid.*, col. 1756.

Bien qu'il ait attaqué, au dire de saint Bernard, le pouvoir des clefs, Abélard était un partisan de l'obligation de la confession aux prêtres : *Hujus (Domini) locum*, dit-il, *sacerdotes tenent in Ecclesia, quibus tanquam animarum medicis peccata confiteri debemus*, etc. *Serm.*, VIII, P. L., t. CLXXVIII, col. 442.

Du reste, au XII^e siècle, tous les docteurs, sauf un seul, considèrent la confession comme obligatoire. Le dissident est Gratien. Le docteur de Bologne procède à la manière d'Abélard dans son *Sic et non*. Il examine successivement les textes bibliques et patristiques, favorables ou défavorables à la confession, et il en forme deux listes qui se font en quelque sorte équilibre. Dans la première, il cite notamment le passage suivant d'un

sermon de saint Augustin : « Faites la pénitence comme elle est faite dans l'Église, afin que l'Église prie pour vous; que personne ne dise : J'ai péché en secret, je fais pénitence devant Dieu... Est-ce donc en vain que les clefs ont été remises à l'Église de Dieu? » Plus loin, il en appelle à saint Léon : « Le pénitent n'a besoin que de se confesser à Dieu et au prêtre qui prie pour les péchés de celui qui s'accuse. » Enfin, parmi d'autres textes, il utilise le traité *De vera et falsa pœnitentia*, qui se présente sous le couvert de saint Augustin. Et quand il eut achevé d'exposer cette série de témoignages, il termina en ces termes : « Il est absolument évident que, sans la confession faite de vive voix par le coupable, les péchés ne sont pas remis. » Mais cette conclusion n'était que provisoire. L'auteur du *Décret* continue son enquête et dresse une seconde liste de témoignages qui contredisent la première. Il débute par le texte de saint Ambroise sur la pénitence de saint Pierre et par les mots qui y font suite : *Lavent lacrymæ delictum, quod pudor est confiteri*. On y lit aussi la phrase suivante de saint Jean Chrysostome : « Je ne vous dis pas de vous dénoncer en public, ni de vous accuser devant les autres, je vous dis d'obéir au prophète qui vous demande de révéler votre vie à Dieu; confessez donc vos péchés devant Dieu, avouez vos fautes au vrai juge, non de bouche, mais de cœur : et vous pourrez alors compter sur sa miséricorde. » Et Gratien, après avoir mis sous les yeux du lecteur ces deux séries parallèles de textes contradictoires, conclut définitivement : « Nous avons exposé brièvement les autorités et les raisons sur lesquelles repose chacune des deux théories de la confession et de la satisfaction; je laisse aux lecteurs le droit de choisir entre les deux. Chacune, en effet, compte parmi ses partisans des hommes sages et religieux. » *Décretum*, part. II, *De pœnitentia*, dist. I, P. L., t. CLXXXV, col. 1519-1563. Comme la discussion de Gratien est assez longue, on en peut voir une analyse succincte et claire dans Turmel, *Histoire de la théologie positive*, 1904, p. 455, note 4. Nous avons mis particulièrement cet ouvrage à contribution pour l'étude des premiers scolastiques.

Mais qu'ils dépendent de Hugues de Saint-Victor, d'Abélard ou de Gratien, les théologiens du XII^e siècle se prononcent résolument en faveur de la confession obligatoire. C'est le cas de l'auteur anonyme de l'*Építome*, c. xxxvi, P. L., t. LXXVIII, col. 1756; de Pierre de Poitiers, *Sent.*, III, 13, P. L., t. CCXI, col. 1070; de Richard de Saint-Victor, *De potestate ligandi atque solvendi*, P. L., t. CXCVI, col. 1164; de Roland, Gietl, *Die Sentenzen Rolandi nachmals Papstes Alexander III*, Fribourg-en-Brisgau, p. 249; d'Ognibene, cf. Gietl, *ibid.*, p. 243. Pierre Lombard puisa largement dans le *Décretum* et alimenta, à son tour, les docteurs du XIII^e siècle. Mais tandis que Gratien se bornait au rôle de rapporteur et alignait tout simplement les textes bibliques et patristiques, Pierre en déduisit la nécessité de la confession. Il prouva, par l'autorité de saint Jacques, qu'il fallait se confesser aux prêtres : *Sed quod sacerdotibus confiteri oporteat, non solum illa auctoritate Jacobi : Confitemini, etc., sed etiam aliorum pluribus testimoniis comprobatur. Sent.*, I, IV, dist. XVII, 4, P. L., t. CXCII, col. 882. Les *aliorum testimonia* sont empruntés à la tradition patristique; ce sont les témoignages de saint Ambroise, de saint Augustin, de saint Léon, de l'auteur du *De vera et falsa pœnitentia. Ibid.*, col. 880-884. Pierre entreprit ensuite de résoudre les difficultés. Il expliqua que saint Jean Chrysostome et les autres Pères qui s'étaient exprimés comme si le prêtre n'avait pas à intervenir dans l'œuvre de la réconciliation des pécheurs, s'étaient simplement opposés à la confession publique, mais non à l'aveu secret fait au prêtre. *Ibid.*, n. 6, col. 884. Le cas de saint Pierre lui cause quelque

embarras; mais il est prêt à reconnaître que l'apôtre ne s'est peut-être pas confessé de son péché, parce que la confession n'était pas probablement instituée lorsqu'il pleura son reniement. Du reste, saint Pierre a bien pu se confesser sans que l'Évangile ait jugé à propos de relater le fait. Pierre Lombard est si convaincu de la nécessité de la confession, qu'il en fait une condition du salut : *Oportere Deo primum et deinde sacerdoti offerri confessionem nec aliter posse pervenire ad ingressum paradisi, si adsit facultas. Ibid., col. 880-881.* Bref, ajoute-t-il : « sans confession, pas de pardon : » *ubi ergo taciturnitas confessionis, non est speranda venia criminis.*

Mais quelle était l'origine de cette obligation ? Quelle en était la nature ? Venait-elle directement du Christ, des apôtres ou de l'Église ? Autant de questions que les docteurs du XII^e siècle essayèrent de résoudre et sur lesquelles ils furent loin de s'entendre.

Hugues de Saint-Victor établit que le Christ a donné à ses apôtres le pouvoir de remettre les péchés. C'est le sens du texte : *Quorum remiseritis peccata, etc.* Mais ce texte prouve-t-il également que le Sauveur a imposé aux pécheurs l'obligation de se confesser ? Hugues ne le pense pas. Il explique que Notre-Seigneur s'est contenté de prescrire aux médecins de guérir, sans rien dire aux malades, parce que ceux-ci avaient tout intérêt à recourir aux médecins. Ce sont les médecins eux-mêmes, c'est-à-dire les apôtres, notamment saint Jacques, qui voyant la négligence des malades, leur avait fait un précepte de chercher un remède dans la confession : *Medicis ergo dixit ut curarent, sed infirmis non dixit ut ad medicos curandi venirent. Hoc quasi certum esse voluit quod ægri libenter salutem quærerent... Tamen ipsi medici postea, quia negligentes in curatione sua ægrotos invenerunt, eos ad salutem quærendam... præcepto attraxerunt : Confitemini, inquit Jacobus, etc. De sacramentis, l. II, part. XIV, 1, P. L., t. CLXXVI, col. 552.*

Abélard, qui parle, en certain lieu, du devoir de la confession : *peccata confiteri debemus, Serm., VIII, P. L., t. CLXXVIII, col. 442*, ne regarde cependant le mot de saint Jacques : *Confitemini*, que comme une simple exhortation et non comme un précepte : *Ad hanc (confessionem) nos apostolus Jacobus adhortans, ait : Confitemini, etc. Ethica, c. XXIV, ibid., col. 668.* Son disciple, l'auteur de l'*Epitome*, range la confession parmi les « institutions de l'Église ; il déclare que celui qui néglige volontairement de se confesser sera damné : *ex hoc quod instituta Ecclesiæ contemnit, c. XXXVI, P. L., ibid., col. 1757.* Robert Pullus semble partager ce sentiment : *Secundum statuta Ecclesiæ, dit-il, Sent., VI, 59, P. L., t. CLXXXVI, col. 908.* Roland, le futur Alexandre III, estime que saint Jacques « invite » seulement les fidèles à confesser leurs fautes ; il ajoute que la confession a uniquement pour but de satisfaire à l'Église : *Quod autem dicitur : Confitemini alterutrum, discimus hoc esse exhortatorium, quod ad confessionem invitatur. Peccando enim Deum et Ecclesiam offendimus. Duobus satisfacere debemus, Deo per cordis contritionem, Ecclesiæ per oris confessionem. Gietl, Die Sentenzen Rolands, p. 248.* Gratien, qui, nous l'avons vu, ne se prononce pas sur le caractère obligatoire de la confession, interprète également le texte de saint Jacques dans le sens d'une pure exhortation : *Vel enim sunt verba exhortationis, non jurisdictionis, sicut illud : Confitemini alterutrum. Decretum, loc. cit., col. 1557.* Pierre de Poitiers est assez hésitant ; tantôt il marque que le texte : *Ite, ostendite vos sacerdotibus*, prescrit la confession ; tantôt il déclare qu'aucun texte de l'Évangile ne contient un précepte formel de la confession ; il n'utilise en tout cas, ni le *quorum remiseritis*, ni le *quæcumque alligaveritis* ; quant au *confitemini alterutrum* de saint Jacques, il n'y voit

que la confession des péchés véniels qui se fait deux fois le jour et à complies : *Confessio necessaria est ad salutem, sed præceptum confessionis non habetur in Evangelio... Evangelium non dat expressum mandatum de confessione... Alibi in Novo Testamento satis invenitur, ut in epistola canonica : Confitemini alterutrum... Quod tamen credimus dictum fuisse de confessione venialium, quæ fit bis in die et in completo-rio. Sent., III, 13, P. L., t. CCXI, col. 1070.*

Les disciples d'Abélard ne suivirent pas tous leur maître. Pierre Lombard, aussi bien que Richard de Saint-Victor, qui obligent l'un et l'autre les pécheurs à se confesser, rattachent le précepte de la confession au texte de saint Jacques : *sed quod sacerdotibus confiteri oporteat, non solum illa auctoritate Jacobi : Confitemini, etc., dit Pierre Lombard, Sent., l. IV, c. XVII, 4, P. L., t. CXCII, col. 782.* Et Richard de Saint-Victor s'exprime de même. *De potestate ligandi atque solvendi, c. v, P. L., t. CXCVI, col. 1163.* Voir col. 834-835.

Les scolastiques de l'âge suivant reprendront la même question et essaieront d'y donner une réponse plus précise. Cf. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, p. 327 sq. Voir plus loin, col. 902-906.

3^e Répétition et périodicité de la confession. — Nous avons déjà fait observer que l'usage de la confession répétée était en vigueur en Afrique au V^e siècle et en Espagne au VI^e. Cet usage ne paraît pas provenir directement du monachisme. Le concile de Tolède (589), qui le condamne, ne semble viser que le clergé séculier : *ut quotiescumque peccare voluerint toties a presbytero se reconciliari exposculent. Can. 4, Mansi, Concil., t. IX, col. 995.* Mais à partir du VI^e siècle, l'influence des moines se fit sentir dans le domaine de la pénitence. La Règle de saint Colomban exigeait des religieux plusieurs confessions par jour, dont l'une était une préparation à la communion. En poussant les fidèles *ad medicamenta penitentiarum*, Colomban et ses disciples avaient en vue la confession plus ou moins fréquente. Et telle fut l'efficacité de leur prédication qu'on vit bientôt certains personnages avoir un confesseur attitré. Tel est par exemple le cas de Pépin de Landen, qui s'adressait à l'évêque Witto ou Guy, cf. Baronius, *Annal. eccl.*, 631, n. 8 ; Thierry III se confessait à saint Ansbert, abbé de Saint-Wandrille, *Vita Ansberti, c. XXII, Mabillon, Acta sanct. ord. S. Benedicti, sæc. II, le comte Walbert sæpe ad sanctum Bertinum veniebat ut post confessionem ab eo communionem acciperet. Vita Bertini, c. VII, Mabillon, op. cit., t. III. Charles Martel confitebatur peccata sua à Martin, moine de Corbie. Annales Corbeienses, dans Labbe, Biblioth. ms. nova, t. II, p. 753.*

Quand quelques-uns de ces témoignages seraient sujets à caution, ils n'en montreraient pas moins tous ce qu'on pensait de la pratique de la confession au moment où ils parurent, c'est-à-dire au VIII^e siècle.

Un texte du VIII^e siècle commençant confirme d'ailleurs la théorie dont les faits que nous venons de citer forment en quelque sorte l'illustration. Saint Pirmin donne à entendre que la confession préparatoire à la communion était de son temps considérée comme obligatoire pour les pécheurs : *Nemo, cum capitalia crimina admisit, antequam confessionem suam donet et veram penitentiam agat per consilium sacerdotis, secundum ordinem ecclesiasticum, corpus et sanguinem Domini communicare non presumat... Admoneo vos ut quicumque christianus post baptismum criminalem culpam fecit, puram confessionem ad sacerdotem donet. Scarapsus, P. L., t. LXXXIX, col. 1043-1044.*

La confession préparatoire à la communion pascale était sûrement en usage en Gaule aux environs de l'an 800, car Théodulpe d'Orléans (788-822) en rappelle l'obligation à ses diocésains dans ses *Capitula*. Cette confession avait lieu la semaine qui précédait le pre-

mier dimanche de carême : *Hebdomada una ante initium quadragesimæ, confessiones sacerdotibus dandæ sunt*, c. xxxvi, P. L., t. cv, col. 203. Cf. *Capitulare : Prima hebdomada ante initium quadragesimæ confessio danda de omnibus peccatis quæ sive opere sive locutione perpetrantur*. *Ibid.*, col. 218.

Le même usage est attesté par le Pénitentiel du pseudo-Egbert (ix^e siècle), qui suppose que les fidèles, *quilibet homo*, se confessent tous les ans à une époque déterminée : *Tempus venit post annum ut quilibet homo confessorem alloqui debeat et cum confessarii sui venia jejunium suum ordiri et Deo et confessario suo delicta sua, quæ perpetraverit confiteri*, etc., c. lxxv. Wasser-schleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851, p. 34. Un Pénitentiel de saint Gatien de Tours que Martène a publié, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. 1, p. 259 sq., et que certains critiques font remonter au ix^e siècle, indique également que la confession quadragésimale était obligatoire : *In quadragesima, sicut constitutum est, confessus non fui, neque pœnitentiam de præteritis egi*.

Du reste, dès le viii^e siècle, vers 760, saint Chrodegang, évêque de Metz, recommande non seulement la confession quadragésimale, mais encore deux autres confessions par an, « sinon davantage, ce qui serait encore mieux, » dit-il : *Hæc est ratio pœnitentiæ et confessionis nostræ quæ coram Deo et sacerdotibus ejus nobis pariter agendæ sunt, id est in unoquoque anno tribus vicibus, id est in tribus quadragesimis, populus fidelis suam confessionem suo sacerdoti faciat, et qui plus fecerit, melius faciat*. *Regula*, c. xxxii, P. L., t. lxxxix, col. 1072.

Il n'y a pas lieu d'attribuer à Alcuin le *De divinis officiis*, qui a été publié sous son nom, P. L., t. ci, col. 1773 sq. Cet ouvrage où se lit un *Ordo* réglant l'imposition de la pénitence le jour des Cendres, *ibid.*, col. 1192, témoigne pour une époque postérieure, le xi^e siècle, peut-être le x^e. Mais le *De Psalmorum usu*, qui paraît bien être l'œuvre du grand liturgiste, contient une sorte d'examen de conscience où la confession est marquée comme une préparation habituelle à la communion pour celui qui est coupable de quelque péché grave : *Corpus et sanguinem Domini polluto corde et corpore sine confessione et pœnitentia scienter indigne accipi*. P. L., t. ci, col. 499.

Alcuin appréciait tant les avantages de la confession qu'il adressa aux maîtres de l'école de Saint-Martin de Tours une lettre sur la confession des enfants : « Exhortez, dit-il, les enfants à la confession de leurs péchés. Nombreuses, en effet, sont les embûches dressées par le démon contre les adolescents, notamment par les désirs charnels. Or le démon perdra sa peine si les jeunes gens veulent se confesser et faire de dignes fruits de pénitence : *Exhortamini illos... et maxime de confessione peccatorum suorum*, etc. » *Epist. de confessione peccatorum ad pueros S. Martini*, P. L., t. ci, col. 648-656.

Chrodegang et Alcuin exercèrent sur les âges suivants une influence considérable. Les *Capitulaires* d'Anségise (829), l. II, n. 43, P. L., t. xcvi, col. 549-550, portent que les laïques doivent recommander trois fois l'an, sinon plus souvent, et supposent que ces fidèles se présenteront en état de grâce à la sainte table. Au x^e siècle, saint Udalric, *Sermo synodalis*, P. L., t. cxxxv, col. 1072, fait à ses prêtres cette recommandation : *Feria quarta ante quadragesimam plebem ad confessionem invitare et ei, juxta qualitatem delicti, pœnitentiam injungere, non ex corde vestro, sed sicut in Pœnitentiali scriptum est*. Le concile d'Ansa (994), can. 26, impose aux curés l'obligation d'entendre les confessions des fidèles durant la semaine qui précède le carême. Mansi, t. xix, col. 190. Les trois communions annuelles, régulièrement précédées de la confession, deviennent bientôt une sorte de

lieu commun des moralistes chrétiens et des directeurs de consciences. Voir col. 484, 521-523. Dans le Formulaire que Réginon, abbé de Prüm († 915), composa pour les visites épiscopales, la confession est expressément recommandée avec les communions de Noël, de Pâques et de la Pentecôte, q. lvii, lviii, P. L., t. cxxxii, col. 285. Cf. l'Instruction qui regarde la confession du mercredi des Cendres, *ibid.*, col. 245; *De ecclesiasticis disciplinis*, l. I, n. 57, 95, *ibid.*, col. 189, 191. Un prône du xi^e siècle, publié par dom Morin, *Revue bénédictine*, octobre 1905, p. 520, contient cette recommandation : *Peccata vestra sæpe Deo et sacerdotibus lacrimabiliter confitemini, sed maxime ter in anno : scilicet in capite jejunii, et ante Pentecosten, et ante natale Domini, peccata vestra confitemini*. Au xii^e siècle, Otton de Bamberg, évangélisant la Poméranie (1124), enseigne expressément que les fidèles doivent se confesser et communier au moins trois ou quatre fois l'an : *Oportet tamen et vos ipsos ter vel quater in anno, si amplius fieri non oportet; et confessionem facere atque ipsi sacramento communicare*. Herbord, *Dialogus de vita Ottonis*, dans *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, t. xx, p. 732 sq. Le concile de Gran, en 1114, déclare que les laïques doivent se confesser et communier à Noël, à Pâques et à la Pentecôte et les clercs à toutes les grandes fêtes, can. 4. Hefele, *Conciliengeschichte*, t. v, p. 289; Mansi, t. xxi, col. 100. Alain de Lille († vers 1200) se plaint que les clercs et les laïques se confessent à peine une fois l'an : *sed hodie invaluit, ut vix laicus vel clericus semel confiteatur in anno*, et fait remarquer que « les clercs sont tenus de se confesser tous les samedis et les laïques trois fois chaque année ». *Ad quam tenentur clerici singulis sabbatis, laici vero ter in anno tenentur specialiter confiteri*. *De arte predicatoria*, P. L., t. ccx, col. 171.

Réginon de Prüm avait prévu le cas où les fidèles ne se confesseraient qu'une fois l'an et ne paraît pas s'en scandaliser : *Si quis ad confessionem non veniat vel una vice in anno, id est in capite quadragesimæ, et pœnitentiam pro peccatis suis suscipiat*, q. lvi, lxxvi, P. L., t. cxxxii, col. 285. Le concile de Aenham (ou Enham) en Angleterre (entre 1100 et 1116) n'oblige les fidèles à se confesser qu'une fois chaque année. Mansi, *Concil.*, t. xix, col. 308. On voit par là que les chefs de l'Église attachaient une importance particulière à la confession quadragésimale ou pascale et que, tout en tenant aux autres confessions, inclinaient plus facilement à en dispenser les fidèles.

Les théoriciens du dogme eurent à justifier cette réitération, cette multiplicité et cette périodicité des confessions. On leur objectait que le Christ n'avait jamais opéré deux fois sur le même sujet ses miracles, et que les Pères n'admettaient les premiers chrétiens qu'une seule fois à la pénitence.

L'auteur du *De vera et falsa pœnitentia*, qui signale ces difficultés, essaie de les résoudre par quelques textes de l'Écriture : *Nolo mortem peccatoris*, etc.; *Quorum remisistis peccata, remittuntur eis*. « Le Sauveur, ajoute-t-il, par le grand nombre de ses miracles a donné un gage de pardon aux pécheurs récidivistes. En déclarant qu'il venait comme médecin, n'a-t-il pas promis équivalement aux pécheurs de venir à leur secours chaque fois qu'ils auraient besoin de lui ? Quel est, en effet, le médecin qui refuse de soigner ses malades plus d'une fois ? » Et il conclut par l'exemple de l'antiquité chrétienne en affirmant que « les Pères les plus anciens avaient remis les péchés soixante-dix-sept fois sept fois, c'est-à-dire toujours, et que cette pratique avait été de tout temps en vigueur dans l'Église de Dieu ». P. L., t. xi, col. 1116-1117. Il eût été sans doute fort empêché de prouver cette dernière assertion par des textes. Aussi s'abstient-il d'apporter aucune référence précise.

De son côté, Hugues de Saint-Victor, se trouvant aux

prises avec les difficultés que présentent les textes d'Hermas et de saint Ambroise sur l'unité de la pénitence après le baptême, prétendit que, sous le nom de première pénitence ou d'unique pénitence, il fallait comprendre probablement tous les actes de repentir qui sont produits dans la vie présente et exclure l'espoir d'une « seconde pénitence » dans l'autre vie. Ou bien encore, dit-il, les Pères en niant la possibilité d'une seconde pénitence avaient en vue la pénitence solennelle qui, en effet, ne devait jamais être répétée. *De sacramentis*, part. II, c. XIV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 557-559. Un de ses disciples répète la même chose. *Sum. sent.*, VI, 12, *ibid.*, col. 149. Cette explication était plus ou moins heureuse. Mais les contemporains parurent s'en contenter. Gratien, *De penitentia*, dist. III, n. 2-12, *P. L.*, t. CLXXXVII, col. 1594-1596; Pierre Lombard, *Sent.*, I, IV, dist. XIV, 1, *P. L.*, t. CXCII, col. 869; Roland, dans Gietl, *op. cit.*, p. 238, s'approprièrent les raisons de Hugues. Gratien et le Maître des Sentences invoquèrent en outre l'autorité du pseudo-Augustin qui était un partisan décidé de la répétition de la pénitence et de la confession. Plus tard les scolastiques, laissant au second plan les preuves patristiques et scripturaires, recoururent plus particulièrement aux raisons théologiques pour justifier leur thèse.

4^e Matière de la confession. — La règle posée par saint Augustin s'imposa à toute l'Église latine: fut considérée comme matière nécessaire de la confession toute infraction grave à la loi divine. La difficulté fut seulement de déterminer quelle violation de la loi était vraiment grave. Un des disciples de saint Augustin, saint Césaire d'Arles, qui distingue deux sortes de péchés, les péchés « capitaux », *capitalia*, et les « menus » péchés, *minuta*, range parmi les *capitalia* les péchés suivants: le sacrilège, l'homicide, l'adultère, le faux témoignage, le vol, la rapine, l'orgueil, l'envie, l'avarice, et, si elle est de longue durée, la colère, et, si elle est fréquente, l'ébriété, *Serm.*, CIV, c. II, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1946; cf. CCXCIV, c. VI, col. 2305; CCXCV, c. IV, col. 2308; une autre liste ajoute: *odium in corde reservantes, malum pro malo reddentes, spectacula vel cruenta et furiosa vel turpia diligentes*. *Serm.*, CLXXXIII, col. 1876; cf. XII, c. V, col. 1767. Quant aux péchés *minuta*, qui ne sont pas soumis à la confession, Césaire en dresse deux listes un peu différentes et assez longues. *Serm.*, CIV, c. III, col. 1946; CCLVII, c. II, col. 2220. Voir CÉSAIRE, t. II, col. 2180. On y peut remarquer certaines fautes qu'une théologie sévère rangerait parmi les péchés graves: « la haine, l'envie, la colère, les sordides pensées, les conversations grivoises dans les repas. » Il est visible que les circonstances seules, et des circonstances atténuantes, peuvent rendre dans la pensée de l'auteur ces péchés légers ou *minuta*.

Les moines introduisirent dans l'énumération des péchés et, par suite, dans la matière de la confession, un ordre tout particulier. Cassien emprunta à l'Orient son catalogue des huit péchés capitaux: la gourmandise ou *gastromargia*, la fornication, l'avarice ou *phylargyria*, la colère, la tristesse, l'ennui (*acedia* ou *tædium cordis*), la vaine gloire (ou *cenodoxia*) et l'orgueil. *De cœnobiorum institutis*, I, V, c. I, *P. L.*, t. XLIX, col. 202 sq.; *Collat.*, V, c. X, *ibid.*, col. 621 sq. Deux particularités sont à remarquer dans cette classification, d'une part la distinction de la *tristitia* et de l'*acedia*, qui ont cependant entre elles une étroite affinité, et d'autre part, le dédoublement de la *vaine gloire* et de l'*orgueil*, qui ne forment qu'un même vice à deux degrés. Voir t. II, col. 1689-1690.

Saint Césaire observait de trop près les progrès de la discipline monastique pour ne pas s'en inspirer dans ses ouvrages. Aussi a-t-on signalé dans une homélie où il a mis la main les *octo vitia* de la tradition orientale. *Homilia sacra*, publiée par Elmenhorst dans son édition

de Gennadius, Hambourg, 1614, p. 48-49. Son énumération mérite d'être citée à cause des conséquences qu'il en tire: *Cupiditas, gula, fornicatio, ira, tristitia, pigritia, vana gloria, superbia. Hæc sunt octo vitia principalia et ex ipsis oriuntur ista: furtum, falsum testimonium, perjurium, rapacitas, saturnitas, ebrietas, stultiloquium, id est verba luxuriosa et inhonesta, et cantationes vanæ et luxuriosæ, homicidium, opprobrium, hoc est injuria, invidia, odium, murmuratio, detractio, contentiones.*

Saint Grégoire le Grand, qui fut aussi un moine, revisa dans ses *Moralia* la liste des péchés capitaux. Il mit en tête l'orgueil, *superbia*, et lui donna le titre de *vitiorum regina* ou de *radix cuncti mali*. Sous la tyrannique autorité de l'orgueil, les sept autres vices sont comme autant de lieutenants qui commandent toute l'armée des péchés, ce sont la vaine gloire, l'envie, la colère, la tristesse, l'avarice, la gourmandise (*ventris ingluviæ*) et la luxure. *Moral.*, I, XXXI, c. XLV, *P. L.*, t. LXXVI, col. 620 sq. C'est, à peu de chose près, la liste de Cassien, mais dans un ordre inverse. Voir t. II, col. 1690.

A partir du VII^e siècle, les auteurs ne firent guère que reproduire la classification de Cassien ou celle de Grégoire le Grand. S. Colomban, *Inst.*, 17, *P. L.*, t. LXXX, col. 259; S. Eutrope, *De octo vitiis*, *ibid.*, col. 9-14; S. Boniface, *Homil.*, VI, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 855; S. Pirmin, *ibid.*, col. 1036; le Pénitentiel de Mersebourg, de la fin du VIII^e siècle, dans Schmitz, *Die Bussbücher*, t. I, p. 700; celui du manuscrit Bigot, vers 800, *ibid.*, p. 707; Alcuin († 804), *Liber de virtutibus et vitiis*, c. XXVII sq., *P. L.*, t. CI, col. 632 sq.; Théodulphe d'Orléans (788-822), *Capitula*, c. XXXI, *P. L.*, t. CV, col. 201; cf. *Capitulare*, *ibid.*, col. 217-219; le concile d'Ansa (994), can. 31, Mansi, t. XIX, col. 188-189; le prône du XI^e siècle, publié par dom Morin, *Revue bénédictine*, octobre 1905, p. 520, s'inspirent de Cassien, tandis que saint Isidore de Séville († 636), *Differentiarum*, I, II, n. 161 sq., *P. L.*, t. LXXXIII, col. 96 sq.; Halitgaire de Cambrai, *Pénitential*, I, I, c. I, *P. L.*, t. CV, col. 657 sq., dont le Pénitentiel parut entre 817 et 831; Leidrade de Lyon, *Epist.*, II, 19, *P. L.*, t. XCIX, col. 881; le pseudo-Egbert, *Pénitential*, c. I, dans Schmitz, *op. cit.*, p. 575 (2^e partie du IX^e siècle), adoptent la liste de saint Grégoire le Grand. Cette dernière devait finir par prévaloir dans l'École, grâce à l'influence de Pierre Lombard, le Maître des Sentences, qui, après Hugues de Saint-Victor, l'avait faite sienne. *Sent.*, I, III, dist. XLII, n. 8 sq., *P. L.*, t. CXCII, col. 753-754.

Nous venons de citer divers Pénitentiels. On désigne sous ce nom les recueils canoniques destinés à guider les confesseurs dans l'accomplissement de leur office, soit pour procurer l'intégrité de la confession, soit pour appliquer à chacune des fautes accusées une pénitence proportionnée à leur gravité. Ces manuels firent leur apparition au plus tard dès le VI^e siècle dans le monde celtique et anglo-saxon, qui ne connut jamais la pénitence publique. Cf. Boudinhon, *Sur l'histoire de la pénitence*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. II (1897), p. 496 sq.; P. Fournier, *Études sur les Pénitentiels*, *ibid.*, t. VI (1901), p. 289. Voir PÉNITENTIELS.

On conçoit que des ouvrages de ce genre aient suivi un ordre régulier dans la fixation des péchés, afin d'en faciliter l'examen, tant pour le confesseur que pour le pénitent. Les premiers Pénitentiels se taisaient cependant sur le mode de procéder du confesseur; mais à partir du IX^e siècle les manuels recommandent aux ministres de la pénitence d'interroger, au besoin, le coupable qui se présente à leur tribunal: « Que le prêtre, dit Théodulphe d'Orléans, ait soin d'énumérer au pécheur chacun des huit vices capitaux et de lui faire avouer sur

chacun d'eux en quoi il a offensé Dieu. » *Capitula ad presbyteros*, c. XXXI, *P. L.*, t. CV, col. 201. Cf. pseudo-Alcuin, *Ordo ad pœnitentiam*, *P. L.*, t. CI, col. 1192 sq. Le confesseur doit cependant prendre garde d'induire le pénitent en tentation par des questions indiscretes en lui apprenant des péchés qu'il ne connaissait pas et que le diable pourrait ensuite lui faire commettre : *Sed tamen non omnia crimina debet ei innotescere, quia multa vitia recitantur in Pœnitentiali, quæ non decet hominem scire. Ideo non debet eum sacerdos de omnibus interrogare, ne forte cum ab illo recesserit, suadente diabolo, in aliquod crimen de his, quæ antea nesciebat, cadat.* Théodulphe, *Capitulare*, *P. L.*, t. CV, col. 219.

Les Pénitentiels du VIII^e et du IX^e siècle fournissaient, en effet, un examen de conscience tellement détaillé que les vices les plus ignobles y trouvaient place. Mais, à côté des grands crimes figuraient aussi des fautes légères. Et il en faut conclure que ces fautes étaient dès lors matière de la confession. Le Pénitentiel de saint Colomban exige formellement que les moines se purifient non seulement des péchés graves, mais encore des fautes de nature incertaine, voire des langueurs de l'âme, avant de s'approcher de la communion : *Confessiones autem dari diligentius præcipitur, maxime de commotionibus animi... Ita etiam ab incertioribus vitiis et morbis languentis animæ abstinendum est et abstergendum*, etc. c. xxx, dans Schmitz, *op. cit.*, p. 601-602. Les Pères du concile de Chalon (647-649) estimaient sans doute que cette discipline pouvait s'appliquer, dans une certaine mesure, aux fidèles, quand ils posaient en principe que la confession et la pénitence étaient utiles à tous : *utilem omnibus hominibus esse censemus et ut pœnitentibus a sacerdotibus data confessione indicetur pœnitentia*. Can. 8, Maassen, *Concilia meroving.*, p. 210. Et le pape Grégoire II formulait, au siècle suivant, la même doctrine en ces termes : *Ut pœnitentiæ remediis nemo se non egere putet pro quodidianis humanæ fragilitatis excessibus sine quibus in hac vita esse non possumus.* *Capitulare pro Bajoariæ ablegatis*, c. XII, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 534. Saint Éloi († 659) illustre cette loi par un exemple frappant. Arrivé à l'âge viril et voulant purifier à fond sa conscience, il alla, nous dit-on, trouver un prêtre dans le sein duquel il déposa toutes les fautes de son adolescence : *metuens ut ne aliqua suum delicta pectus fuscarent, omnia adolescentiæ suæ coram sacerdote confessus est acta.* *Vita Eleggii*, l. I, c. VII, édit. Krusch, *Rerum meroving. Scriptores*, t. IV, p. 673.

Toutefois l'usage d'accuser les péchés véniels ne pénétra que très lentement dans les mœurs. A l'époque carolingienne, Jonas, évêque d'Orléans († 844), fait encore remarquer que les moines presque seuls s'y soumettent. Les laïques ne le font guère que par exception, *perrari sunt. Moris est Ecclesiæ de gravioribus peccatis sacerdotibus confessionem facere, de quotidianis vero et levibus perrari sunt qui invicem confessionem faciant, exceptis monachis, qui id quotidie faciunt.* *De institutione laicali*, l. I, c. XVI, *P. L.*, t. CVI, col. 152. En cherchant bien dans l'histoire du haut moyen âge, on en trouverait sans doute quelques cas. Nous signalerons seulement, au XI^e siècle, celui de la mère de Guibert de Nogent, qui faisait chaque jour un rigoureux examen de conscience « des péchés qu'elle avait commis par pensée, par parole et par action et en faisait l'aveu au prêtre ou plutôt par le prêtre à Dieu lui-même », comme le remarque Guibert : *Confessio igitur veterum peccatorum, quoniam ipsam didicerat initium bonorum, quotidie pene nova cum fieret semper animus ejusdem exactione præteritorum suorum actuum versabatur quid virgo ineunte sub ævo, quid virita, quid vidua studio jam possibiore peregerit, cogitaverit, dixerit, semper rationis examinare thronum, et*

ad sacerdotis imo ad Dei per ipsum cognitionem examinata deducere. *De vita sua*, l. I, c. XXV, *P. L.*, t. CLVI, col. 864. Et encore ne devons-nous pas oublier que la pieuse femme, retirée près d'un monastère et menant à peu près la vie d'une religieuse, fut certainement influencée dans ses exercices de piété par l'exemple de ses voisines.

5^e *Le mode de la confession et le « sigillum ».* — Saint Augustin, *Serm.*, LXXXII, n. 9-11, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 510-511, et saint Léon, *Epist. ad episcop. Campaniæ*, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 1211, avaient affirmé d'une façon catégorique la loi du secret de la confession. Personne après eux ne songea à en contester le caractère obligatoire.

Mais l'exomologèse ou l'aveu public de culpabilité qu'entraînait avec soi la pénitence publique ne fut pas abolie pour cela; il fut seulement restreint aux péchés qui avaient déjà quelque publicité. On posa en principe que, si les péchés publics devaient être expiés publiquement, les péchés secrets devaient l'être secrètement.

Nombre de critiques ont fait remonter cette distinction à saint Augustin : *Ergo ipsa corripienda sunt coram omnibus quæ peccantur coram omnibus; ipsa corripienda sunt secretius, quæ peccantur secretius*, dit-il. *Serm.*, LXXXII, n. 10, loc. cit. Il est vrai qu'il s'agit plutôt ici de correction fraternelle que d'exomologèse proprement dite. Mais le principe, une fois posé, était appelé à recevoir une application générale.

Le texte d'un autre sermon paraît établir, entre les péchés qui devaient être expiés en public et ceux qui devaient être expiés en secret, une distinction plus caractéristique. « Si le péché, dit l'auteur, est commis à la connaissance et au scandale des autres, et si l'évêque juge la chose bonne pour l'édification de l'Eglise, il faut que le coupable fasse pénitence devant les autres ou même devant tout le peuple. » *Ut si peccatum ejus non solum in gravi ejus malo, sed etiam in tanto scandalo aliorum est, atque hoc expedire utilitati Ecclesiæ videtur antistiti, in notitia multorum vel etiam totius plebis agere pœnitentiam non recuset.* *Serm.*, CCCLI, c. IV, n. 9, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1535 sq. Évidemment, d'après cette règle, ce seraient uniquement les péchés publics et scandaleux qui devraient être expiés en public. Mais peut-être ce texte représente-t-il une discipline postérieure à saint Augustin. Le sermon d'où il est tiré n'est pas, semble-t-il, de saint Augustin. Voir AUGUSTIN, t. I, col. 2310. Du moins est-il vraisemblable qu'au temps de saint Augustin, on distinguait déjà entre la pénitence des pécheurs scandaleux et celle des autres coupables. « Ceux dont le crime est public et si répandu qu'il est parvenu à la connaissance de toute l'Eglise, on leur imposera les mains devant l'abside, » disent les Pères du concile de Carthage, vers 397 : *Cujuscumque autem pœnitentis publicum et vulgatissimum crimen est, quod universa Ecclesia noverit, ante absidem manus ei imponatur.* Can. 32 (43 de la Collection africaine), Mansi, *Concil.*, t. III, col. 885, 735.

Saint Léon (440-461), consulté sur diverses pratiques idolâtriques, a pareillement soin de remarquer que les crimes vraiment graves doivent seuls être soumis à la pénitence publique, tandis que certaines fautes plus légères, comme la simple participation aux viandes immolées et aux repas des païens, pourront s'expier par des jeûnes secrets : *Si convivio solo gentilium et escis immolatiis usi sunt, possunt jejuniis et manus impositione purgari. Si autem aut idola adoraverunt aut homicidiis vel fornicationibus contaminati sunt, ad communionem eos, nisi per pœnitentiam publicam, non oportet admitti.* *Epist.*, CLXVII, inquisit. 19, *P. L.*, t. LIV, col. 1209.

Nous n'avons pas à faire ici l'histoire de la discipline pénitentielle. Il nous suffit d'indiquer comment s'est

modifié peu à peu le caractère de l'exomologèse publique. Parmi les causes qui contribuèrent à son abolition, il conviendrait sans doute de signaler l'introduction sur le continent des coutumes irlandaises et anglo-saxonnes. Nous savons par le Pénitentiel de Théodore, l. I, c. XIII, n. 4, dans Schmitz, *op. cit.*, t. I, p. 536 (fin du VII^e siècle), que la pénitence publique était inconnue en Angleterre. Les missionnaires qui partirent de cette région pour évangéliser la Gaule et la Germanie, les Colomban et les Boniface, ne pouvaient manquer de préconiser la discipline en vigueur chez eux. On ne voit pas cependant qu'ils aient réussi à supprimer la publicité de la pénitence pour les péchés publics. Sous les Carolingiens, la règle suivante est généralement appliquée : *Quorum peccata in publico sunt, in publico debet esse penitentia; quorum peccata occulta sunt et spontanea confessione soli tantummodo presbytero sive episcopo ab eis revelata fuerint, horum occulta debet esse penitentia*. Raban Maur, *De clericorum institutione*, l. II, c. xxx, P. L., t. CVII, col. 342. Cf. le concile de Reims (813), can. 31; le concile de Chalon (813), can. 25; le concile d'Arles (813), can. 26, Mansi, *Concil.*, t. XIV, col. 200.

Raban Maur, qui formule si nettement ce principe, le justifie par la crainte du scandale. « Il ne faut pas, dit-il, que les faibles se scandalisent dans l'Eglise, en voyant les exercices pénitentiels de ceux dont ils ignorent les fautes. » *Ne infirmi in Ecclesia scandalizentur, videntes eorum penas quorum ignorant causas*. *Loc. cit.*

Cette crainte du scandale est une des formes du respect du *sigillum*. Si donc l'exomologèse ou pénitence publique persiste, c'est que l'on considère qu'elle n'est pas incompatible avec le secret de la confession.

Saint Léon avait remarqué que la révélation des péchés faite par les confesseurs pouvait avoir des effets désastreux, entre autres celui de détourner les pécheurs de la pénitence sacramentelle. *Epist. ad episc. Campaniæ*, c. II, P. L., t. LIV, col. 1211. Abélard, au XII^e siècle, signale le même inconvénient; il blâme hautement les prêtres qui *leviter confessiones quas suscipiunt revelant, penitentes ad indignationem commovent...*, et a *confessione audientes deterrent*. *Ethica*, c. XXV, P. L., t. CLXXVIII, col. 670. C'est dans une pensée semblable que Lanfranc, un peu auparavant, avait composé son traité *De celandi confessione*, P. L., t. CL, col. 629 sq. Ainsi s'affirmait de plus en plus dans l'Eglise la loi du *sigillum*.

Conclusion. — 1^o A l'origine, ce sont les évêques, c'est-à-dire les chefs de la communauté, qui reçoivent l'aveu des pécheurs. Un peu plus tard (III^e siècle), on voit fonctionner en certains pays le prêtre pénitencier, qui en vertu d'une délégation épiscopale entend les confessions et surveille les pénitents. Aux environs de l'an 400, les prêtres deviennent confesseurs concurrentement avec les évêques. Vers ce temps, arrivent les moines, qui cumulent les fonctions de directeurs et de confesseurs. En Orient, ils supplantent bientôt les évêques et les prêtres dans le service pénitentiel. Mais l'Eglise officielle maintient les principes; elle exige que, pour entendre les confessions, les moines soient revêtus du caractère sacerdotal et aient reçu une délégation épiscopale. En Occident, les mêmes règles sont en vigueur. On y autorise cependant les diacres, voire les laïques, à entendre les confessions. Mais les théoriciens du dogme font remarquer que les prêtres seuls ont le pouvoir de lier et de délier, c'est-à-dire d'administrer des absolutions. Leur juridiction est nettement limitée, dès le VIII^e siècle. Il faut que les pécheurs s'adressent à leur « propre prêtre », disent saint Chrodegang, vers 760, *Regula*, c. XXXII, P. L., t. LXXXIX, col. 1072, Halto de Bâle (802-822), *Capitula*, 48, P. L., t. CV, col. 763, et Réginon de Prüm († 915), P. L., t. CXXX, col. 245.

2^o L'usage de la confession remonte à la plus haute antiquité. Dès la fin du I^{er} siècle, Origène et Tertullien en recommandent d'une façon pressante la pratique. Si les pécheurs font difficulté d'y recourir, c'est que les exercices pénitentiels qui en sont la suite les effraient. A mesure que la pénitence s'adoucit, la confession devient plus fréquente. Les moines contribuèrent à en répandre l'habitude, non seulement dans les cloîtres, mais encore dans le monde. Sous les Carolingiens, la confession préparatoire à la Pâque tend à s'établir comme un usage. Peu à peu les fidèles s'accoutumèrent même à se confesser plusieurs fois l'an, à Noël, à Pâques, à la Pentecôte. Mais au XI^e et au XII^e siècle, les prédicateurs nous signalent quelque relâchement, et ils insistent pour qu'au moins la confession quadragésimale ou pascale soit rigoureusement maintenue.

3^o Il ne pouvait être question, à l'origine, de la confession des enfants. Plus tard, on examina à quel âge l'enfant, garçon ou fille, pouvait commettre un péché grave, et par suite être tenu de se confesser. Douze ans, dix ans, sept ans, telles furent les diverses réponses des docteurs grecs. En Occident, Alcuin recommande d'exhorter les enfants ou, si l'on veut, les adolescents à la confession.

4^o Tout péché « mortel » est matière nécessaire de la confession. Dans les premiers siècles, on entendait par péchés « mortels », les péchés énormes, tels que l'idolâtrie, la fornication et l'homicide. Mais Tertullien qui préconise cette classification range parmi les péchés qui doivent être soumis « à l'évêque » une série d'autres péchés moins graves qu'il faut distinguer des péchés « véniels », ou *minuta* proprement dits. C'est ainsi que saint Cyprien et le pape Innocent considèrent certains *peccata minora* comme péchés pénitentiels. Pour déterminer le caractère des péchés, les Pères, notamment saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, saint Augustin, etc., s'en rapportent à la sainte Ecriture : furent traités comme péchés passibles de la pénitence ecclésiastique et par conséquent soumis à la confession, les péchés qui, d'après l'Evangile et saint Paul, méritaient l'exclusion du royaume de Dieu. En pratique cependant les docteurs s'accordèrent difficilement. Et leur liste des péchés graves ne serait peut-être pas superposable à celle qu'ont dressée depuis les scolastiques et les casuistes. En même temps que les péchés graves, les personnes adonnées à la piété confessaient volontiers les péchés légers. Mais cet usage est absolument exceptionnel dans l'antiquité. On a fait remarquer que saint Augustin ne s'était vraisemblablement jamais confessé de sa vie. Ce furent les moines qui introduisirent peu à peu l'habitude de considérer les péchés véniels comme matière de la confession. Et malgré la recommandation de certains docteurs, cf. Réginon de Prüm, *loc. cit.*, leur exemple ne fut suivi que rarement par les laïques jusqu'au XIII^e siècle.

5^o Il n'y a pas de preuve que la confession préparatoire à la pénitence publique n'ait pas été secrète dès l'origine. Les cas de confession publique qu'on peut citer forment de très rares exceptions. De bonne heure, on posa en principe que la confession publique devait servir à l'édification de la communauté et être consentie par le pénitent. Dans les premiers siècles cependant, tout péché grave, même secret, était soumis à la pénitence publique. On n'estimait pas que cette « exomologèse » fût incompatible avec le secret de la confession. Plus tard, une distinction s'imposa : ne furent soumis à la pénitence publique que les péchés publics, les péchés secrets furent expiés par une pénitence secrète. La loi du secret ou *sigillum* s'affirma ainsi de plus en plus au cours des âges. De tout temps, les Pères et les docteurs exigèrent du confesseur, à la fois juge des consciences et médecin des âmes, une délicatesse exquise, une prudence consommée et une souveraine discrétion.

6° Nous pouvons citer maintenant le fameux canon 21 du concile de Latran (1215). Et l'on se convaincra qu'il n'apporte aucun changement dans la discipline de l'Église : *Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdote, et injunctam sibi pœnitentiam studeat pro viribus adimplere... Si quis autem alieno sacerdoti voluerit justa de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, cum aliter ille ipsum non possit absolvere et ligare. Sacerdos autem sit discretus et cautus, ut more periti medici superinfundat vinum et oleum vulneribus sauciati, diligenter inquirens et peccatoris circumstantias et peccati, quibus prudenter intelligat quale debeat ei præbere consilium et cujusmodi remedium adhibere, diversis experimentis utendo ad salvandum ægrotum. Caveat autem omnino, ne verbo, aut signo aut alio quovis modo aliquatenus prodatur peccatorem; sed si prudentiori consilio indigerit, illud absque ulla expressione personæ caute requirit, quoniam qui peccatum in pœnitentiali iudicio sibi detectum præsumserit revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum etiam ad agendam perpetuam pœnitentiam in arctum monasterium detruendum.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 363. Il appartient aux théologiens et aux canonistes de l'âge suivant d'interpréter chaque phrase, chaque mot de ce texte, et d'en faire une application rigoureuse. Mais il n'était pas inutile de montrer qu'il n'offre rien qui ne soit conforme à la discipline de l'Église, telle quelle s'était développée au cours des siècles, par une évolution progressive.

Nous nous bornerons à citer quelques auteurs des plus considérables, à partir du XVII^e siècle, en suivant l'ordre chronologique. Petau, *De pœnitentiæ veteri in Ecclesia ratione* (1622), P. G., t. XLII, col. 1027 sq.; *De pœnitentia et reconciliatione veteris Ecclesiæ moribus recepta diatriba* (1633), dans *Theologica dogmata*, Bar-le-Duc, 1870, t. VII, p. 677-686; Gabriel de l'Aubespine, *De veteribus Ecclesiæ ritibus observatorum libri duo* (1623, 1627); J. Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pœnitentiæ tredecim primis sæculis in Ecclesia occidentali et hucusque in orientali observata*, Paris, 1651; Anvers, 1682; Sirmond, *Historia pœnitentiæ publicæ* (1651), *Opera*, Paris, 1696, t. IV, p. 476 sq.; Jean Dailly, *De sacramentali sive auriculari latinorum confessione disputatio*, Genève, 1661; Boileau, *Historia confessionis auricularis ex antiquis Scripturæ, Patrum, pontificum et conciliorum monumentis cum cura et fide expressa*, 1684; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. I, l. II, c. XI, XII, édit. André, Bar-le-Duc, 1864, t. I, p. 392-406; Steitz, *Bussdisciplin der morgenländischen Kirche*, dans Liebers, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1863, fasc. 1^{re}; Frank, *Die Bussdisciplin der Kirche von den Apostolzeiten bis zum 7^{en} Jahrhundert*, Mayence, 1867; Bickell, *Die Bussdisciplin*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1877; Caspari, art. *Beichte*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, 3^e édit.; Blotzer, *Die geheimen Sünden in der alchristlichen Bussdisciplin*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1887; Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, Fribourg-en-Brigau, 1892; K. Müller, *Die Bussinstitution in Karthago unter Cyprian*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVI (1895), fasc. 1^{re}, p. 1-44; fasc. 2^e, p. 187-249; Schanz, *Die Lehre des hl. Augustinus über das hl. Sakrament der Busse*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1893, p. 448 sq.; Henry Charles Lea, *A history of auricular confession and Indulgences in the latin Church*, 3 vol., Philadelphie et Londres, 1896; Funk, art. *Bussdisciplin*, dans *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brigau, t. I, col. 1561; *Zur alchristlichen Bussdisciplin*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, t. I (1897), p. 455 sq.; Boudinhon, *Sur l'histoire de la pénitence, à propos d'un livre récent*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. II (1897), p. 306 sq.; Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence*, Paris, 1897; Vacandard, *La confession sacramentelle*, dans la *Revue du clergé français*, t. XVI (1898), p. 498 sq.; t. XVII (1899), p. 385 sq.; t. XVIII (1899), p. 142 sq.; *L'origine des prêtres*

pénitenciers, *ibid.*, t. XLII (1905), p. 361 sq., 640 sq.; *La confession sacramentelle dans la primitive Église*, Paris, 1903; Harent, *Confession, nouvelles attaques, nouvelle défense*, dans les *Études des PP. jésuites*, t. LXXX (1899), p. 577 sq.; Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen, Leipzig, 1898; H. Casey, *Notes on a History of auricular confession*, Philadelphie, 1899; Hugo Koch, *Zur Geschichte der Bussdisciplin und Bussgewalt in der orientalischen Kirche*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1900, p. 58-78; John Hogan, *Penitential discipline in the early Church*, dans *The american catholic Quarterly Review*, juillet 1900, p. 417 sq.; Ermoni, *La pénitence dans l'histoire, à propos d'un livre récent*, dans la *Revue des questions historiques*, janvier 1900, t. LXVII, p. 4-55; P. Batifol, *Les origines de la pénitence*, dans les *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1^{re} série, 1902, p. 45-222; *L'origine des prêtres pénitenciers*, dans la *Revue du clergé français*, t. XLII (1905), p. 449 sq.; P. A. Kirsch, *Zur Geschichte der katholischen Beichte*, Würzburg, 1902; cf. du même auteur, *Der sacerdos proprius in der abendländischen Kirche vor 1215*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1904, fasc. 4^{re}; Id., *Die Beichte, ihr Recht und ihre Geschichte*, 1904; H. B. Swete, *Penitential discipline in the three first centuries*, dans *Journal of theological Studies*, t. IV (avril 1903), p. 321-327; P. Pellé, *Le tribunal de la pénitence devant la théologie et l'histoire*, Paris, 1903; J. Gartmeier, *Die Beichtpflicht*, Ratisbonne, 1905; A. Feder, *Justin der Märtyrer und die alchristl. Bussdisciplin*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1905, p. 758-761.

E. VACANDARD.

III. CONFESSION (DU CONCILE DE LATRAN AU CONCILE DE TRENTE).

— Il était naturel que le décret du concile de Latran, bien que purement disciplinaire, ramenât vivement l'attention des théologiens sur les questions pénitentielles traitées jusqu'alors en formules plutôt succinctes et quelque peu flottantes. Des discussions approfondies soulevées successivement autour de chacun des points de doctrine qui, de près ou de loin, se rattachent à l'institution même de la confession, sortira comme un examen pénétrant des enseignements traditionnels de l'Église et de leurs conséquences immédiates, vaste travail de revision dont les canons et déclarations du concile de Trente seront le terme d'aboutissement normal, l'expression officielle et définitive.

Nous suivrons, dans l'exposé historique de ces matières, l'ordre adopté pour le précédent article, sauf adjonction, en leur place, des problèmes ou développements nouveaux : I. Le confesseur. II. Obligation de la confession. III. Réitération. IV. Matière. V. Mode et secret de la confession.

I. LE CONFESSEUR. — 1° *Le prêtre*. — Un double pouvoir est requis, de toute nécessité, dans le confesseur : le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction.

1. *Pouvoir d'ordre*. — La mission de lier et de délier ayant été conférée aux prêtres, c'est à eux que revient de droit, en vertu de leur caractère sacerdotal, le pouvoir d'entendre les confessions, puisque l'aveu des fautes doit nécessairement précéder, au tribunal du pardon, la sentence des représentants de Dieu. S. Edmond de Cantorbéry, *Speculum Ecclesiæ*, c. XIV, dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, Lyon, 1677, t. XXV, p. 321. Cf. Guillaume de Paris, *De sacramento pœnitentiæ*, c. II, *Opera*, Paris, 1674, t. I, p. 452. La doctrine pénitentielle n'a jamais varié sur ce point. Elle est exprimée en une formule aussi précise que concise par saint Raymond de Pennafort : *Debet quilibet regulariter confiteri sacerdoti, nam sacerdotibus dedit Dominus potestatem ligandi et solvendi*, *Summa*, l. III, tit. XXIV, *De pœnitentiis*, § 4, Lyon, 1718, p. 421, et quand les vaudois proclameront ouvertement, avec le sacerdoce universel, le droit pour les laïques d'entendre les confessions, l'Église veillera particulièrement sur ce point de doctrine et l'usage s'établira de demander aux fidèles, dans les cas suspects, si en se confessant à un laïque ils entendaient se confesser à un prêtre. Régnier, *Contra Waldenses*, c. IX, dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, p. 273. Cf. S. Pierre Célestin, *Opuscula*,

opusc. VIII, c. VII, *De duplici confessione, ibid.*, p. 827.

Saint Thomas donne de ce fait la raison directe et profonde, tirée de la nature même de la grâce sacramentelle. D'après la doctrine de saint Paul, l'Église constitue un corps mystique dont Jésus-Christ est le chef et dont les fidèles sont les membres; la vie de la grâce provient du chef aux membres par le canal des sacrements, et ceux-là seulement ont le pouvoir d'opérer cette transmission sacramentelle, qui sont les ministres du corps réel de Jésus-Christ. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. III, a. 3, sol. 1^a. Les mêmes considérations sont développées complaisamment par saint Bonaventure : mieux que toute autre, elles nous montrent en vertu de quels principes supérieurs se constituait alors la synthèse doctrinale et le caractère de parfaite unité qui présidait à cette vaste organisation. Le ministre de la pénitence est à la fois médiateur et réconciliateur : il intervient entre l'homme et Dieu, entre le prévaricateur et l'Église pour rétablir l'union brisée. Mais il n'est pas de médiation autorisée ou compétente sans le pouvoir d'offrir à Dieu des sacrifices pour les péchés des hommes, Heb., v, 1, comme il ne peut y avoir un ministère vraiment efficace de réconciliation entre les membres du corps mystique et le chef, qui est le Christ véritable, en dehors de ceux qui ont le pouvoir d'opérer les mystères sur le corps véritable du Christ. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, a. 2, q. 1, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 504.

Tous les scolastiques du XIV^e et du XV^e siècle reproduisent un raisonnement analogue. Mais la raison fondamentale et dogmatique qu'ils invoquent, en dehors de ces déductions d'ordre rationnel, est l'institution même du pouvoir d'absoudre, réservé par Notre-Seigneur aux prêtres seuls, voir ABSOLUTION, t. I, col. 468-491, et dont l'exercice est indissolublement lié au pouvoir de connaître des fautes. S. Thomas, *ibid.*; Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. 1, n. 21, Lyon, 1639, t. IV, p. 292; Gilles de Rome, *Breve totius theologicæ veritatis compendium*, c. xxv, Paris, 1551, p. 297; Thomas de Strasbourg, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. II, a. 1, Gênes, 1585, p. 126; Gerson, *Summa theologica*, l. IV, q. VIII, Venise, 1587, p. 178; Cajetan, *De ministro penitentiae, Opuscula*, Lyon, 1541, p. 40. Voir Suarez, *De penitentiae sacramento*, disp. XXIV, sect. I, n. 2, Paris, 1866, p. 520 sq.

Que les prêtres aient reçu, en vertu de leur caractère sacerdotal, le pouvoir d'entendre sacramentalement les confessions, le concile de Trente le déclare expressément, sess. XIV, c. vi.

Circa ministrum autem hujus sacramenti declarata sancta synodus falsas esse et a veritate Evangelii penitus alienas doctrinas omnes quæ ad alios quosvis homines, præter episcopos et sacerdotes, clavium ministerium perniciose extendunt putantes verba illa Domini : *Quicumque alligaveritis super terram erunt soluta et in cælo*, et : *Quorum remiseritis peccata remittuntur eis, et quorum retinueritis retenta sunt* : ad omnes Christi fideles indifferenter et promiscue, contra institutionem hujus sacramenti ita fuisse dicta, ut quibus potestatem habeat remittendi peccata, publica quidem per correptionem, si correptus acquieverit, secreta vero per spontaneam confessionem cumque factam. Docet quoque etiam sacerdotes qui in peccato mortali tenentur, per virtutem

A l'égard du ministre de ce sacrement, le saint concile déclare toutes doctrines fausses et entièrement éloignées de la vérité de l'Évangile, qui par une erreur pernicieuse étendent généralement à tous les hommes le ministère des clefs qui n'appartiennent qu'aux évêques et aux prêtres, supposant contrairement à l'institution de ce sacrement que ces paroles de Notre-Seigneur : *Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel*, et ces autres paroles : *Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez*, s'appliquent si bien à tous les fidèles indifféremment, et sans la moindre distinction, que chacun possède le pouvoir de remettre les péchés, les péchés publics par la correction, si le coupable s'y soumet, les pé-

Spiritus Sancti in ordinatione collatam, tanquam Christi ministros, functionem remittendi peccata exercere, eosque prave sentire, qui in malis sacerdotibus hanc potestatem non esse contendunt. Denzinger, n. 781.

chés secrets par la confession volontaire faite à qui que ce soit. Le saint concile déclare aussi que les prêtres mêmes qui sont en état de péché mortel gardent toujours l'exercice du pouvoir qu'ils ont reçu dans l'ordination, par la vertu de l'Esprit-Saint et comme ministres du Christ, de remettre les péchés, et que ceux-là sont dans l'erreur qui soutiennent que les mauvais prêtres ont perdu cette puissance.

Le canon 10 de la même session reproduit presque dans les mêmes termes ces déclarations en formulant contre les doctrines opposées l'anathème. Denzinger, n. 798.

2. *Pouvoir de juridiction.* — a) *Sa nécessité.* — Pour entendre valablement les confessions, deux choses sont requises, dit saint Thomas à la puissance sacerdotale et la juridiction, *potestas sacerdotalis et jurisdictio*. *Quodlib.*, XII, q. XIX, a. 30. Ainsi l'exige la nature même du sacrement. Car la sentence prononcée par le confesseur est un acte de nature strictement judiciaire; l'aveu du pénitent est la matière d'un jugement authentique, rendu au nom du souverain juge et de l'Église.

Pour recevoir cet aveu et prononcer cette sentence, il faut donc être investi d'un mandat officiel, que seule l'autorité ecclésiastique est en droit de conférer. Le pouvoir de juridiction a été confié à Pierre comme au mandataire suprême, mais pour être dérivé par lui aux ministres de l'Église. *Cont. gent.*, l. IV, c. LXXII. Les confesseurs peuvent donc être nantis de cette autorité à des titres divers, soit en vertu de leur charge pastorale, soit par délégation du supérieur. Voir JURIDICTION. Pierre d'Auriol († 1322) résume fidèlement l'enseignement général de son époque en répondant à la question : *Cui confitendum sit? Sacerdoti et hoc vel immediato ut plebano, vel mediato ut episcopo, vel delegato ut penitentiariis et privilegiatis*. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. 1, a. 2, Rome, 1605, t. IV, p. 145. Sur les privilèges des réguliers, voir RÉGULIERS.

La doctrine affirmant la nécessité du pouvoir de juridiction pour le confesseur était universellement et explicitement admise dans l'Église au XIII^e siècle, cf. S. Bonaventure, *Opusc.*, XIV, n. 8, *Opera*, Quaracchi, t. VIII, p. 376; S. Raymond de Pennafort, *Summa*, l. III, tit. xxiv, § 4, Lyon, 1718, p. 422; Richard de Middleton, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, a. 3, q. 1, Brescia, 1591, t. IV, p. 254, et l'on ne voit pas qu'elle ait été l'objet d'une contestation quelconque, jusqu'au jour où Wiclef, Jean Hus, Jérôme de Prague et Luther, en niant que le pouvoir d'ordre fût nécessaire aux confesseurs, rejetèrent du même coup le pouvoir de juridiction. Le concile de Trente formule sur ce point l'enseignement catholique. Sess. XIV, c. vii.

Quoniam igitur natura et ratio iudicii illud exposcit ut sententia in subditis dumtaxat feratur, persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, et verissimum esse synodus hæc confirmat nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum proferat, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet jurisdictionem. Denzinger, n. 782

Comme il est de la nature et de l'idée même de tout jugement que nul ne prononce de sentence que sur ceux qui lui sont soumis, l'Église de Dieu a toujours été persuadée et le saint concile confirme encore cette même vérité que l'absolution ne saurait être valide si elle n'est reçue par un pénitent soumis à la juridiction ordinaire ou déléguée du prêtre.

b) *Son extension.* — La juridiction au for intérieur donne au prêtre qui est revêtu de ce pouvoir le droit d'entendre en confession et d'absoudre tous les péchés du pénitent, excepté certaines fautes plus graves dont

le supérieur se réserve de connaître par lui-même. Voir RÉSERVE DES PÉCHÉS.

Les théologiens du XIII^e siècle sont d'accord pour reconnaître que les simples prêtres peuvent entendre la confession sacramentelle des pénitents en danger de mort et leur donner l'absolution. S. Pierre Célestin, *Opusc.*, VIII, sect. II, c. xv, dans *Maxima biblioth. veterum Patrum*, Lyon, t. xxv, p. 827. L'opinion commune, énoncée par saint Thomas, est que l'Eglise concède alors la juridiction voulue et dans toute son amplitude. *Quilibet sacerdos... quando articulus necessitatis imminet per Ecclesie ordinationem non impeditur quin absolvere possit, ex quo habet claves etiam sacramentaliter*. In *IV Sent.*, l. IV, dist. XX, q. 1, a. 1, sol. 2^a; S. Bonaventure, In *IV Sent.*, l. IV, dist. XIX, a. 3, q. 1, p. 509.

Durand de Saint-Pourçain chercha vainement à faire prévaloir une théorie nouvelle qui rattachait immédiatement au droit divin l'exercice de ce pouvoir. In *IV Sent.*, l. IV, dist. XIX, q. II, ad 4^{um}, Lyon, 1569, t. IV, p. 305.

Toutefois la thèse thomiste rallia presque unanimement les suffrages, cf. Suarez, *De penitentia sacramento*, disp. XXVI, sect. IV, n. 7, p. 550, et la formule même employée par le concile de Trente, sess. XIV, c. VII, pour affirmer le droit du simple prêtre en l'espèce semble justifier indirectement cette doctrine : *In eadem Ecclesia Dei semper custoditum fuit ut nulla sit reservatio in articulo mortis; atque ideo omnes sacerdotes quolibet penitentes a quibusvis peccatis absolvere possunt*. Denzinger, n. 782.

Ce même texte, en déclarant qu'un tel droit appartient à tous les prêtres indistinctement, dirima également la longue controverse, d'ailleurs purement canonique, suscitée autour de la question du pouvoir des prêtres hérétiques ou schismatiques en cas d'extrême nécessité. Saint Raymond de Pennafort prescrivait aux moribonds de ne point se confesser à ces prêtres, *op. cit.*, p. 424, et saint Bonaventure ne reconnaissait point à ceux-ci le pouvoir d'absoudre, *loc. cit.*, p. 509. Mais la thèse contraire, soutenue par Durand conformément à sa théorie du droit divin, ne tarda point à prévaloir, *op. cit.*, p. 305. Cf. Suarez, *loc. cit.*

Les simples prêtres, en vertu du seul pouvoir d'ordre, peuvent-ils également entendre la confession des péchés véniels? Saint Thomas ne faisait point difficulté de leur concéder ce pouvoir : *Remissio venialium sequitur potestatem ordinis*. In *IV Sent.*, l. IV, dist. XVIII, q. II, a. 3, sol. 1^a, ad 3^{um}. Scot n'est pas moins affirmatif; il s'appuie sur l'idée même de juridiction, assez mal entendue d'ailleurs : *Possunt omnes sacerdotes a venialibus absolvere, quia ad id nulla opus habent jurisdictione; jurisdiction enim nulla est, ubi nulla invenitur cogendi vis*. In *IV Sent.*, l. IV, dist. XVIII, q. IV, a. 2, sol. 3^a. Il en serait de même pour les péchés mortels précédemment effacés par l'absolution. Mais on ne voit pas comment cette opinion peut se concilier avec la doctrine reçue par saint Thomas lui-même et par Scot sur la nature du sacrement de pénitence, qui revêt essentiellement la forme d'un jugement et qui requiert dès lors dans le ministre, et pour tous les cas, le pouvoir de juridiction. Aussi, bien que soutenue encore par Soto, In *IV Sent.*, l. IV, dist. XVIII, q. IV, a. 2, ad 2^{um}, cette théorie ne trouva-t-elle jamais grand crédit. Capreolus la rejeta nettement, pour le motif indiqué plus haut, mais en accordant que tout prêtre avait juridiction en cette matière et qu'il tenait directement cette juridiction du Christ, sans que l'Eglise ait lié jamais l'exercice de ce pouvoir. In *IV Sent.*, l. IV, dist. XIX, q. II, ad 3^{um}. Cajetan développa le même principe, en expliquant d'une manière plus différente sans doute dans la forme que dans le fond l'origine de ce droit. *Opuscula*, tr. VI.

En fait, durant tout le moyen âge et jusqu'au concile de Trente, la coutume existait universellement dans l'Eglise de s'adresser, pour la confession des péchés véniels, aux simples prêtres, dont le pouvoir de juridiction émanait alors, par une explication assez naturelle, du consentement tacite de l'Eglise. Le concile de Trente ne modifie, du reste, en aucune façon cet usage. Cf. Suarez, *op. cit.*, disp. XXVI, sect. V, n. 2, 10, p. 551-553.

2^o *Confesseurs diacres*. — Cependant les graves abus qui s'étaient introduits dans certains diocèses par suite de l'ingérence des diacres dans le ministère des confessions, voir col. 876-877, n'avaient point disparu complètement de l'Eglise au XIII^e siècle. Une prescription synodale du diocèse de Lincoln, en 1233, enjoint aux archidiacres de s'informer, durant la visite des paroisses, si les diacres continuent à administrer les sacrements réservés aux prêtres ou à entendre les confessions. *Inquisitiones per archidiaconatus episcopatus Lincolnensis a singulis archidiaconis faciendæ*, dans Mansi, t. XXIII, col. 328. Le concile de Clermont, tenu en 1268, défend aux diacres d'entendre les confessions, même des enfants. *Nec diaconi confessiones admittant etiam parvulorum*. Can. 7, dans Mansi, *ibid.*, col. 1194. Par les statuts synodaux de Nicolas Gélant, évêque d'Angers, on constate que les curés d'un certain nombre de paroisses trouvaient commode de se faire remplacer par des diacres, et d'une façon habituelle, dans le ministère des confessions : *Conperimus nonnullos rectores secum diaconos habentes qui sine necessitate articulo confessiones audiunt et absolunt indifferenter*. Le synode prohibe cet abus. *Synod.* XV, de 1273, c. I, dans d'Achery, *Spicilegium*, t. I, p. 731.

Mais la question se posait toujours de savoir si les diacres, dans les cas de nécessité, et sans conférer l'absolution, ne pouvaient suppléer le prêtre et recevoir l'aveu sacramentel des fautes. Il est intéressant d'observer à cet égard la législation ecclésiastique de l'époque et de constater, en raison des usages adoptés, les incertitudes des théologiens. En 1231, le concile de Rouen défend aux diacres de donner l'eucharistie aux infirmes, ou d'entendre les confessions, ou de baptiser; mais il excepte expressément le cas où le prêtre serait absent, malade ou empêché par quelque raison majeure. Can. 3, dans Mansi, t. XXIII, col. 213. Les *Constitutions* de saint Edmond de Cantorbéry, en 1236, renferment des prescriptions analogues : *De baptismo et penitentia præcipimus quod diaconi penitentias dare et baptizare non præsumant, nisi in casibus cum sacerdos non potest, vel absens est, vel stulte vel indiscrete non vult et mors imminet puero vel ægro*. Can. 12, dans Mansi, t. XXII, col. 416. Cf. *Constitutiones Walteri de Kirkham, episcopi Dunelmensis* (a. 1255), Mansi, *ibid.*, col. 900. Les statuts de l'Eglise de Meaux, qui semblent remonter à l'année 1270, renouvellent aux diacres la défense expresse d'entendre les confessions de quelque manière que ce soit, excepté dans le cas d'extrême nécessité, *nisi in arctissima necessitate*. Et la raison qu'on en donne, c'est que les diacres n'ont pas le pouvoir d'absoudre. *Statuta Ecclesie Meldensis*, can. 77, dans Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. IV, p. 904. Les abus toujours renouvelés finirent par motiver une interdiction absolue. En 1280, les constitutions de Gautier, évêque de Poitiers, défendent purement et simplement aux diacres de recevoir les confessions. *Constitutiones Gualteri*, c. V, dans Mansi, t. XXIV, col. 383.

La teneur de ces décisions conciliaires ou synodales indique suffisamment que la doctrine n'était pas rigoureusement fixée sur ce point et que l'on reconnaissait au diacre, en cas de nécessité urgente, le pouvoir de remplacer le prêtre dans le ministère des confessions comme il le remplaçait dans l'administration de l'e-

charistie, sans concourir toutefois à la confection du sacrement. Guillaume d'Auvergne († 1249), en des pages curieuses, avait discuté théologiquement ce cas et il avait conclu que le diacre, à défaut du prêtre, avait le droit et même le devoir d'entendre les confessions et d'imposer les pénitences sacramentelles. En cela, le diacre était l'assesseur du prêtre. Celui-ci, en toute hypothèse, restait seul autorisé à prononcer la sentence d'absolution; mais, si ses connaissances théologiques étaient insuffisantes ou sa simplicité trop grande, il pouvait très bien s'en remettre au diacre du soin d'entendre les aveux et de déterminer la peine, puisque le diacre n'agissait de la sorte qu'en vertu même de l'autorité du prêtre. *Dicimus etiam quia potest dividi confessio, ita ut alius audiat ad consilium et injungendam pœnitentiam salutarem, alius autem benedictionem sacerdotalem et absolutionem ferat super pœnitentem. Hoc autem ibi licitum est, ubi sacerdos simplex et sacramentorum litterarum ignarus. De sacramento pœnitentiæ, c. II, Opera, Paris, 1674, p. 456.* Il en est de même dans le cas où le prêtre ignorerait la langue dans laquelle s'exprime le pénitent : *Quod si forte illiteratus sacerdos ille fuerit, etiam totum interpres potest committere, si saltem sit diaconus, reservata tamen sibi benedictione et absolutione. Ibid.* Guillaume d'Auvergne représente ainsi une opinion moyenne entre ceux qui réservaient au prêtre seul le droit de conférer le sacrement de pénitence et ceux qui étendaient intégralement ce même droit au diacre, représentant du prêtre.

Il ne paraît pas, toutefois, que cette théorie singulière ait trouvé un long écho dans l'Église. Les théologiens ultérieurs n'accordent pas au diacre, dans les cas d'extrême nécessité, un pouvoir différent de celui des laïques. Le pénitent, à l'article de la mort, doit se confesser, s'il ne trouve point de prêtre pour l'entendre, à un simple chrétien. *Confiteatur proximo, et ita non solum clerico, sed etiam laico vel socio.* S. Raymond de Pennafort, *Summa*, l. III, t. xxiv, § 4, Lyon, 1718, p. 424. C'est dire, comme nous allons le voir, que la confession faite au diacre, ne revêt en aucune façon, à ce titre spécial, le caractère proprement sacramentel.

3^e Confesseurs laïques. — L'usage était général, au XIII^e siècle, de se confesser à un simple laïque, en l'absence de prêtre, au moment de la mort, voir ABSOLUTION, t. I, col. 186-188, et cet usage, en certaines contrées, persista jusque vers le milieu du XVI^e siècle, comme l'indiquent les déclarations de Henri VIII d'Angleterre en réponse aux doctrines luthériennes. *Assertio septem sacramentorum*, Angers, 1850, p. 158. Mais déjà tout vestige de cette coutume avait disparu en Espagne, et Dominique Soto s'étonnait, à cette époque, qu'une pareille coutume eût jamais pu exister. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVIII, q. iv, a. 1, Venise, 1598, t. iv, p. 402.

Quelle pouvait être la nature et la valeur de la confession faite aux laïques? Les grands théologiens du moyen âge sont loin d'être d'accord sur ce point.

L'ancienne école augustinienne, par ses théories hésitantes et voilées, avait laissé prévaloir çà et là l'opinion qu'un aveu de cette sorte avait, par sa nature même, une valeur sacramentelle, ce qui n'emportait nullement, d'ailleurs, pour le confesseur laïque, le pouvoir d'absoudre. Cf. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, a. 6, n. 7, Rouen, 1700, t. II, p. 37; Laurin, *De l'intervention des laïques dans l'administration de la pénitence*, Paris, 1897, p. 27 sq. Albert le Grand s'était fait l'interprète de cette opinion, en l'accusant, voir ABSOLUTION, t. I, col. 186 sq., et l'école égidiennne n'hésita point à la reprendre à son compte, sans y joindre les atténuations nécessaires. Gilles de Rome, lui aussi, assimile nettement au laïque qui administre le baptême le laïque qui entend les confes-

sions. Celui-ci administre vraiment le sacrement de pénitence, non pas sans doute en raison d'un pouvoir ordinaire et officiel, dont seuls les prêtres sont investis, mais en vertu d'une dispense concédée dans les cas d'urgence nécessaire. Dès lors le confesseur laïque tient réellement le rôle du prêtre : *Sciendum autem quod sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et pœnitentia. Unde sicut baptismus duplicem habet ministrum, unum cui competit baptizare ex officio, scilicet sacerdotem, alium cui committitur dispensatio baptismi ratione necessitatis, ita et pœnitentiæ minister duplex est. Unus cui confessio fit ex officio, sicut est sacerdos. Alius qui audiendo confessionem vicem supplere potest sacerdotis in necessitate ut est laicus.* Aegidius Columna, *Breve totius theologicæ veritatis compendium*, c. xxv, Paris, 1551, p. 297 b.

La thèse égidiennne, issue de doctrines outrées sur la nécessité de la confession, se heurtait à l'opposition résolue et absolue de l'école franciscaine, dont les vues sur ce point devaient finir par prévaloir entièrement. Déjà Alexandre de Halès enseignait en termes exprès que la confession faite aux laïques relève non pas du sacrement, mais bien de la vertu de pénitence. *Hæc confessio non est sacramentum, licet sit opus virtutis. In IV Sent.*, l. IV, q. xix, m. 1, a. 1, Cologne, 1622, t. iv, p. 595. Cette doctrine, reprise en termes analogues, est développée par saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, p. III, a. 1, q. 1, Quaracchi, 1889, t. iv, p. 451, et par toute l'école scotiste dont les théories particulières sur la nature du sacrement de pénitence déterminaient naturellement dans le sens négatif la solution du problème, puisque l'absolution est considérée, dans ce système, comme l'unique constitutif du sacrement. Cf. Werner, *Johannes Duns Scotus*, c. xv, Vienne, 1881, p. 471 sq.; *Die nachscotische Scholastik*, c. XI, Vienne, 1883, p. 395 sq.; Frassen, *Scotus academicus*, tr. I, disp. I, a. 2, q. iv, Rome, 1906, t. x, p. 509-512. Cependant il est à remarquer que la question était posée nettement en dehors de toute pensée systématique et que les conclusions, sur ce point, ne sont nullement identiques à celles concernant la confession reçue par le prêtre. Duns Scot déclare, en toute hypothèse, que l'aveu des fautes confié aux laïques n'a aucun rapport avec le sacrement de pénitence et qu'une pareille confession reste à l'écart de tout influx sacramentel. *Nihil pertinens ad sacramentum pœnitentiæ potest a laico dispensari... Confessio facta laico nihil valet virtute operis operati. In IV Sent.*, l. IV, dist. XIV, q. iv, n. 4, Lyon, 1639, t. iv, p. 82.

On peut signaler dans l'école thomiste une tentative de conciliation entre ces deux théories extrêmes. Tout d'abord saint Thomas avait enseigné que la confession faite aux laïques n'est pas un sacrement complet, puisqu'il lui manque l'absolution sacerdotale. Elle opère toutefois à la façon du sacrement, puisqu'elle remet les péchés; elle est en quelque façon sacramentelle, est *aliquo modo sacramentalis*, car le pénitent soumet ses fautes au prêtre dans la mesure où il lui est possible de le faire, en s'adressant à un représentant du prêtre, à un homme investi, par la nécessité même, du mandat de juger. *Quamvis laicus non sit iudex ejus qui ei confitetur absolute, tamen ratione necessitatis accipit judicium super eum, scilicet secundum quod confitens ex desiderio sacerdotis se illi subdit. In IV Sent.*, l. IV, disp. XVII, q. III, sol. 2^a, ad 1^{am}, 3^{am}. D'autre part, la confession faite au laïque serait pour lui non un sacrement, mais un sacramental. *Ipsa confessio laico facta sacramentalis quoddam est, non sacramentum perfectum. Ibid.*, sol. 3^a. Cette solution n'était point une nouveauté. Pierre de Poitiers († 1205) la proposait déjà, tout en se prononçant de préférence pour le caractère strictement sacramentel de cette confession. *Sent.*, part. III, c. XIII, Paris, 1655, p. 198. Dans la *Somme*

contre les gentils, saint Thomas ne soulève plus cette question et le tour qu'il donne cette fois à sa pensée dans l'exposé de la thèse pénitentielle semble bien exclure son opinion première. *Cont. gent.*, l. IV, c. LXXII. Quoi qu'il en soit, cette théorie, sans avoir été jamais en grande faveur, trouvait encore quelque crédit vers la fin du x^v siècle. Denys le chartreux la fait sienne, *Summa fidei orthodoxæ*, l. IV, a. 119, q. II, Anvers, 1569, p. 182, et concède nettement que la confession faite à un laïque a quelque chose de sacramentel. *Quum confessio laico facta sacerdotale quid sit. In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. VII, Venise, 1584, t. IV, p. 245. Les théologiens ultérieurs seront à peu près unanimes à rejeter cette doctrine et chercheront à interpréter dans un sens entièrement favorable le texte de saint Thomas. Cf. Grégoire de Valentia, *Commentarii theologici*, l. IV, disp. VII, q. X, p. 1, Venise, 1608, t. IV, col. 1439-1441; Salmanticenses, *De penitentia*, disp. XII, dub. VI, n. 54, Paris, 1883, t. II, p. 741.

Pratiquement, des théories qui rattachaient au sacrement de pénitence la confession faite aux laïques, se dégageait une bien lourde obligation et qui n'était point sans de graves inconvénients, celle de se confesser à un laïque, à défaut du prêtre, dans le cas de nécessité. Cf. Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, c. 41, p. 731. Saint Thomas dit lui-même expressément : *Debet penitens confiteri cui potest. In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. III, sol. 2^a, ad 1^{um}. Gilles de Rome qui admet, lui aussi, cette obligation, reconnaît toutefois que cette opinion rigide n'est point universelle. *Op. cit.*, c. XXV, p. 297 b. Il faut ajouter qu'elle ne tarda point, au cours du xiv^e siècle, à être abandonnée tout à fait. Duns Scot, *loc. cit.*, va jusqu'à discuter la licéité même d'une pareille confession, admet sans difficulté par Alexandre de Halès et par saint Bonaventure, *ibid.*, et Durand fait justement remarquer que cet aveu est permis, mais à la condition de ne pas le considérer comme une confession sacramentelle. *Loc. cit.*, p. 296.

L'Église a d'ailleurs défini expressément la doctrine qui refuse à la confession faite au laïque tout caractère sacramentel. Dans l'article 20 de la bulle *Inter cunctas*, Martin V enjoint d'interroger sur ce point spécial ceux qui sont suspectés d'attachement aux hérésies de Wiclef et de Jean Hus : *Utrum credat quod christianus ultra contritionem cordis, habita copia sacerdotis idonei, soli sacerdoti de necessitate salutis confiteri teneatur, et non laico seu laicis, quantumcumque bonis et devotis. Denzinger, Enchiridion*, n. 564. L'instruction du pape Eugène IV aux Arméniens est plus décisive : elle établit que le pécheur doit confesser tous ses péchés à son prêtre et que le ministre du sacrement est le prêtre. *Peccator omnia peccata... suo sacerdoti confiteatur... Minister hujus sacramenti est sacerdos. Denzinger*, n. 594. Enfin les réformés ayant repris sous une forme plus pressante, au nom de l'Écriture et de la tradition primitive, les attaques des wicleffistes et des hussites contre le droit sacramental de recevoir les confessions, l'ancienne erreur fut de nouveau condamnée succinctement par Léon X, dans la bulle *Exsurge Domine*, du 16 mai 1520 : *Ubi non est sacerdos, æque tantum quilibet christianus [facit], etiamsi mulier aut puer esset. Il est à remarquer que cette proposition, empruntée aux premiers écrits de Luther, ne peut être rigoureusement identifiée avec la théorie de certains scolastiques touchant la valeur de la confession faite aux laïques. Une telle confession est valide, avait enseigné Albert le Grand. Valet confessio facta laico. In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, a. 58, *Opera*, Paris, 1894, t. XXIX, p. 754. Mais Albert distinguait soigneusement, comme tous les tenants de cette opinion, le pouvoir spécial du prêtre en matière de confession, et loin d'attribuer, comme Luther, ce pouvoir aux laïques, il le leur refusait formellement. *Ibid.*

II. OBLIGATION. — Le caractère obligatoire de la confession n'est contesté par aucun des théologiens scolastiques, qui discutent seulement sur l'origine de cette obligation et s'accordent généralement à distinguer un double précepte, dont il s'agit de déterminer l'étendue : le précepte du Christ et le précepte de l'Église.

1^o *Précepte divin.* — 1. *Son existence.* — Les docteurs catholiques, dit Jean Medina, se sont donné une peine immense pour établir que la nécessité de la confession dérive du droit divin. *De penitentia*, tr. II, q. I, Brescia, 1590, p. 132. Cet aveu d'un homme qui écrivait à la veille du concile de Trente et qui cherchait, pour répondre aux accusations des Réformés, à résumer la pensée scolastique, est précieux à recueillir : il montre nettement que la question soulève une difficulté des plus sérieuses et que les théologiens de l'École en ont parfaitement reconnu la gravité.

Les anciens scolastiques sont unanimes à affirmer que la confession sacramentelle est d'obligation divine. Mais les divergences se manifestent dès qu'il s'agit de formuler la preuve.

a) Les uns, avec Guillaume d'Auxerre († 1232), *Summa aurea*, l. IV, tr. VI, c. III, q. I, Paris, 1500, fol. 28, s'appuient sur le texte de saint Jacques : *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra*, v, 16, qu'ils entendent d'ailleurs d'une simple promulgation. Tel est l'enseignement très net d'Alexandre de Halès : *Fuit ergo confessio a Domino insinuata, ab apostolis auctoritate ipsius tradita, a Domino in clavium collatione instituta et ab apostolo Jacobo promulgata. Op. cit.*, l. IV, q. XVIII, m. III, a. 2, p. 567. Saint Bonaventure reconnaît également que Notre-Seigneur n'a pas institué expressément la confession comme il a institué les autres sacrements : il s'est servi pour cela de l'intermédiaire des apôtres, en leur conférant d'ailleurs l'autorité requise pour cette institution. *Quoad materiale, quod est peccati delectio, non per se instituit sive promulgavit, sed per apostolos auctoritatem dando et insinuando. In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, p. II, a. 1, q. III, p. 441. Telle était la thèse communément reçue vers le milieu du xiii^e siècle. Cf. S. Pierre Célestin, *Opuscula*, opusc. I, c. III, dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, Lyon, t. XXV, p. 774. Les protestants ont abusé de ces textes pour combattre le caractère divin de l'obligation de la confession. Il suffit de remarquer que ces auteurs recourent, en dernière analyse, à l'autorité même du Christ, et que, pour eux, l'institution de la confession est implicitement contenue dans l'institution même du sacrement de pénitence. *Voluntas Christi exprimebatur per apostolos*, dit formellement Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVI, a. 12, Paris, 1894, t. XXIX, p. 569. Ailleurs il conclut à une institution tacite, c'est-à-dire implicite, de la confession par le Christ, avec le caractère obligatoire qu'elle comporte. *Sic ergo Christus instituit confessionem tacite sed apostoli promulgaverunt eam expresse. Compen, divum theologicæ veritatis*, l. VI, c. XXV, Lyon, 1649, p. 486. Cf. Richard de Middleton, *loc. cit.*, a. 2, q. I, p. 247; Gilles de Rome, *loc. cit.*, p. 294.

b) D'autres, à la suite de Pierre de Poitiers, *loc. cit.*, p. 198, invoquent le commandement donné aux lépreux : *Ite, ostendite vos sacerdotibus*, Luc., XVII, 14, ou bien, avec Pierre de la Palue, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVI, q. II, a. 2, Paris, 1518, t. IV, fol. LXXIX, le texte de saint Jean, v, 22 : *Neque enim Pater judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio*. Il en est qui se contentent d'en appeler à une tradition purement orale. Cf. Jean de Bassols, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. II, Paris, 1517, t. IV, fol. XCIII.

c) Mais l'ensemble des théologiens s'efforça de dégager une preuve directe et solide des paroles mêmes de l'institution. Saint Thomas, le premier, semble-t-il, insista sur cette démonstration. Dans son *Commentaire sur les*

Sentences, il se réfère encore à la prétendue promulgation de saint Jacques, l. IV, dist. XVII, q. III, a. 1, p. 3; mais dans la *Somme contre les gentils*, il fait dépendre uniquement du pouvoir des clefs l'obligation de la confession, l. IV, c. LXXII. Scot aborde directement la discussion du texte de saint Mathieu, pour en déduire immédiatement la nécessité de la confession sacramentelle. En s'appuyant sur le commandement d'amour, il crut pouvoir produire un argument décisif. Nous sommes tenus, dit-il en substance, par le précepte positif de la charité, de recourir aux moyens de salut les plus faciles et les plus sûrs. Tel est le cas de la confession. De là, cette conséquence que l'institution de la confession, dans la pensée même de son fondateur, est indissolublement liée à l'idée d'obligation. Ce raisonnement parut péremptoire à certains scotistes, cf. Frassen, *Scotus academicus*, tr. I, disp. II, a. 3, sect. II, q. 1, Rome, 1905, p. 431; mais, dans l'ensemble, la question ne fut pas dirimée pour autant.

Pierre d'Auriol († 1322) posa de nouveau le problème tel qu'il devait être posé alors avec les données de la théologie de son temps. Il faut croire fermement, écrit-il, que la confession a été instituée par la seule autorité du Christ et transmise aux apôtres, *apostolis dedita*; ce qui fait doute, c'est de savoir si le caractère obligatoire de la confession peut se déduire avec certitude du texte même de l'Évangile. *Sed hoc dubium. Utrum posito quod confessio obliget ex Christi traditione, an hæc traditio possit ex verbis Evangeliorum convinci. Dicunt quidam quod sic: ex illo verbo: Quorum remiseritis, ut Scotus.* Pierre d'Auriol ne réprouve pas cet argument, il le juge « assez bon »; mais il lui semble que la preuve vraiment efficace est fournie surtout par les mots suivants: *Quorum retinueritis*, qui excluent tout moyen de rémission autre que le sacrement de pénitence, et dès lors, la confession. *In IV Sent.*, l. V, dist. XVII, q. 1, a. 1, Rome, 1605, t. IV, p. 144. Durand de Saint-Pourçain († 1334) n'est pas plus affirmatif au sujet de la preuve scripturaire qu'il cherche, lui aussi, dans le texte johannique. A quel moment, se demandait-il, fut établie la confession? La réponse paraît timide: *Videtur quod post resurrectionem, quando Christus dixit apostolis: Accipite Spiritum Sanctum*, *op. cit.*, dist. XVII, q. VIII, p. 296; mais quant au fait lui-même de l'institution divine, il l'affirme de toute sa force comme un objet de croyance et, très vivement, il s'en prend de nouveau, après Scot, au commentateur de Gratien, Jean le Teutonique, qui avait émis des doutes sur ce point. *Ex quibus apparet quod glossator decreti turpiter erravit et periculoso errore in fide... Et mirum est quod in tam solemnibus libro Ecclesia sustinuit et adhuc sustinet tam perniciosam glossam.* *Op. cit.*, dist. XVII, q. VIII, n. 9, p. 296. Les mêmes vues sont reproduites non seulement par Jean Bacon († 1346), qui fait encore appel au texte de saint Jacques pour corroborer l'argument probable — *melius dicunt theologi* — tiré des paroles de l'institution, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XV, q. II, a. 1, Crémone, 1618, t. IV, p. 411, mais encore, et avec toute la précision désirable, par Jean de Bassols († 1347), qui, bien qu'il ne voie pas la possibilité de déduire avec certitude du texte de saint Jean le précepte de la confession, n'en propose pas moins, sous un aspect dogmatique, et en toute hypothèse, le caractère divin de ce précepte. *Creditur fuisse traditum apostolis a Christo.* *Loc. cit.*, q. II, fol. XCIII. Toutefois l'opinion qui rattache implicitement au texte johannique l'obligation de la confession n'en est pas moins mentionnée avec faveur. Cf. Jean Eck, *Enchiridion locorum communium adversus lutheranos*, c. VIII, Paris, 1535, p. 32.

Désormais cette opinion ralliera aisément la grande majorité des suffrages, cf. Thomas de Strasbourg († 1357), *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. II, a. 2,

Gênes, 1585, t. IV, p. 127, et se présentera non plus comme une opinion, mais de plus en plus comme une doctrine acquise. Denys le chartreux n'hésite pas à rapporter directement à l'institution divine le mode de confession en usage dans l'Église. *Et sic pœnitentia formaliter est a Christo instituta hunc modum, qui servatur in Ecclesia. Summa fidei orthodoxæ*, l. IV, a. 119, q. II, Anvers, 1569, p. 179. Adrien d'Utrecht († 1523), qui fut le pape Adrien VI, déclare que c'est une hérésie de nier le précepte divin de la confession, parce qu'on le déduit nettement des Écritures. *In IV Sent.*, l. IV, *De confessione*, Paris, 1530, fol. 235. Quelques années avant le concile de Trente, Jean de Medina émet à peu près la même doctrine. La nécessité de la confession est établie suffisamment par le texte de saint Jean. *Ex qua sufficienter colligitur necessarium esse peccatoribus confiteri sacerdotibus.* *Loc. cit.*, p. 138. L'argument produit se ramène à ces simples données: l'institution même du pouvoir des clefs, en raison de son caractère absolu, écarte pour le pécheur toute possibilité d'obtenir son pardon autrement que par l'efficacité de ce pouvoir. D'autre part, il est impossible aux détenteurs de cette puissance de juger sans connaissance de cause, et seul le pécheur peut avoir qualité pour soumettre ses fautes, dans la mesure exacte de sa culpabilité, à un pardon dont la recherche doit être d'ailleurs volontaire. Cf. Valentia, *op. cit.*, disp. VII, q. IX, col. 1401-1430; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. VIII, dub. 1, § 1, 2, p. 172-195; Turmel, *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904, p. 326-330.

L'étude historique du problème de l'institution de la confession, tel qu'il a été posé et résolu par la théologie médiévale, permettra de mieux saisir la portée doctrinale des déclarations du concile de Trente et d'apprécier plus exactement le caractère des formules employées. Sess. XIV, c. v.

Ex institutione sacramenti pœnitentiæ jam explicata universa Ecclesia semper intellexit institutum etiam esse a Domino integrum peccatorum confessionem et omnibus post baptismum lapsis jure divino necessariam existere: quia Dominus noster Jesus Christus, e terris ascensus ad cœlos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit, tanquam præsidés et iudices ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quæ Christi fideles ceciderint: quo, pro potestate clavium, remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuntiant. Constat enim sacerdotes iudicium hoc, incognita causa, exercere non potuisse, neque æquitatem quidem illos in pœnis injungendis servare potuisse, si in genere dumtaxat et non potius in specie, ac sigillatim, sua ipsi peccata declarassent. Denzinger, n. 779.

En conséquence de l'institution du sacrement de pénitence précédemment expliquée, l'Église universelle a toujours entendu que la confession entière des péchés a été instituée aussi par Notre-Seigneur et qu'elle est nécessaire de droit divin à tous ceux qui sont tombés dans le péché après leur baptême; car Notre-Seigneur Jésus-Christ, au moment de monter de la terre au ciel, laissa les prêtres comme ses vicaires, et comme des présidents et des juges, à qui seraient déferés tous les péchés mortels dont les fidèles se seraient rendus coupables, afin que, suivant la puissance des clefs qui leur était octroyée pour remettre ou pour retenir les péchés, ils prononçassent leur sentence. Car il est manifeste que les prêtres ne pourraient exercer cette juridiction sans connaissance de cause, ni garder l'équité dans l'application des peines, si les pénitents ne déclaraient leurs péchés qu'en général et non dans leur espèce et en détail.

Le canon 6 de la même session formule la définition de cette doctrine.

Si quis negaverit confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse jure divino... anathema sit. Denzinger, n. 794.

Si quelqu'un nie que la confession sacramentelle ait été instituée ou soit nécessaire au salut de droit divin, qu'il soit anathème.

Voir René Benoist, *Catholique discours de la confession sacramentelle auquel il est prouvé icelle estre de droit divin*, Paris, 1566, p. 3 sq.; Noël Alexandre, *Dissertatio polemica de confessione sacramentali adversus libros quatuor Johannis Dallæi*, Paris, 1658, p. 24.

2. *Son extension.* — a) *Le sujet.* — Le précepte divin de la confession n'oblige que les fidèles tombés en péché grave. Alexandre de Halès, *op. cit.*, q. xviii, m. iv, a. 1, § 3, p. 569; S. Bonaventure, *op. cit.*, dist. XVII, p. ii, a. 2, q. i, p. 442; S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. ii, a. 1, n. 1. Telle est la doctrine commune des scolastiques. Cf. Suarez, *op. cit.*, disp. XXXV, sect. ii, n. 2, p. 73.

En procédant à l'analyse des éléments constitutifs du droit divin, Scot a cru devoir étendre, toutefois, cette obligation, du moins par voie indirecte, aux infidèles coupables de péché actuel. *Op. cit.*, dist. XVI, q. i, a. 1, p. 280. On peut regarder comme étrange une pareille affirmation, puisque les péchés actuels commis avant le baptême sont remis par la régénération baptismale et ne doivent ni ne peuvent être soumis dans la suite au pouvoir des clefs. Néanmoins cette opinion, que soutenait encore Adrien d'Utrecht, *op. cit.*, tr. II, fol. 241, recruta une foule d'adhérents, *multi et graves theologi in hoc sine causa lapsi sunt*, dit Suarez, *loc. cit.*, et le fait est caractéristique. Il montre avec quelle rigueur on était généralement porté au moyen âge à interpréter les données du droit positif et il importe grandement de tenir compte de cette tendance, pour expliquer certaines anomalies, dans l'histoire des doctrines pénitentielles.

b) *L'urgence.* — Deux opinions extrêmes semblent avoir partagé les esprits durant la première moitié du XIII^e siècle : les uns, niant radicalement l'existence du précepte divin, n'admettaient aucune obligation de confesser ses fautes en dehors du temps prescrit par l'Église; les autres déclaraient que le pécheur est tenu de confesser sa faute aussitôt après l'avoir commise, autant du moins qu'il se trouve un confesseur auquel il puisse s'adresser avec fruit. Cf. Guillaume d'Auvergne, *op. cit.*, c. xix, p. 498.

Rien ne prouve cependant qu'il faille prendre à la lettre la première opinion, car les théologiens qui niaient l'existence d'un commandement positif touchant la confession, ne rejetaient nullement la nécessité d'un aveu sacramentel des fautes pour obtenir le pardon; seulement ils considéraient cet aveu comme un moyen de salut que le coupable se devait à lui-même d'employer, sous peine de manquer sa fin, et en dehors de tout précepte spécial imposé par Dieu. Cf. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. vii, p. 156.

D'après ces données, il suffirait au pécheur de confesser ses fautes avant la mort et Alexandre de Halès ne manque point, en relatant cette opinion, qu'il combat d'ailleurs, de spécifier ce point. *Tempus confitendi, scilicet tempus quadragesimæ, nisi periculum mortis imminet*. *Op. cit.*, q. xviii, a. 4, § 1, p. 583. Il semble donc qu'il n'y ait pas lieu d'interpréter cette doctrine dans un sens défavorable et qu'elle se rapproche, au contraire, de très près, de la vérité.

La thèse rigoriste de l'obligation immédiate ne tarda point à susciter des adversaires résolus. Guillaume d'Auvergne la patronne encore, mais en y adjoignant cette restriction qu'un délai peut être parfaitement considéré comme permis, dès qu'il en résulte pour le pénitent une utilité appréciable. *Loc. cit.* Voir cependant le deuxième sermon du troisième dimanche de carême dans *Supplementum tractatus novi de penitentia*, Paris, 1674, p. 229. Telle paraît être aussi, à bien l'entendre, l'opinion d'Alexandre de Halès, *loc. cit.*, reprise par saint Bonaventure, p. 445. Le saint docteur hésite beaucoup à se prononcer, *dubium est et difficile judi-*

care, op. cit., a. 2, q. ii, p. 445. Il estime toutefois, n'osant dire plus, que s'il y a espoir de rencontrer plus tard une occasion meilleure de confesser sa faute, le pécheur peut attendre ce bon moment. Ce texte s'explique mieux quand on le rapproche des pages véhémentes dirigées par le docteur séraphique contre les mauvais confesseurs. *Opusc.*, XIV, n. 9, dans *Opera*, Quaracchi, t. viii, p. 377. Aussi, pour les religieux qui ont toujours à leur disposition un bon confesseur, la raison d'un délai ne peut-elle être invoquée et l'obligation existe pour eux de se confesser aussitôt la faute commise. Pour ce qui est du clergé séculier, le saint docteur n'ose se prononcer. *De clericis autem judicare non audeo. In IV Sent.*, *loc. cit.*, p. 446. Cf. Henri de Gand, *Quodlibet*, IV, q. xxxiii, Paris, 1518, fol. 149.

Contre ce rigorisme, Albert le Grand déjà s'était élevé nettement, *Compendium theologiæ*, l. VI, c. xxv, p. 487, et Pierre de Tarentaise pouvait proposer ce sentiment comme le plus communément admis de son temps. *Op. cit.*, q. ii, a. 5, p. 194. Lorsque saint Thomas l'eut appuyé à son tour, timidement d'abord, *In IV Sent.*, dist. XVII, q. ii, a. 1, sol. 3^a, très résolument ensuite, *Quodlib.*, I, q. vi, a. 11, de tout le crédit de sa haute autorité, il fut à peu près universellement reçu dans l'École, en même temps que les idées se faisaient plus larges et que le courant rigoriste se montrait de plus en plus en désaccord avec l'orientation générale des esprits dans l'Église. Gilles de Rome cherchera encore, avec quelques maîtres isolés, à faire prévaloir dans ce cas les principes du tutorisme, *Breve totius veritatis compendium*, c. xxv, Paris, 1551, fol. 295 b, mais Pierre d'Auriol, *op. cit.*, a. 2, p. 145, et Durand de Saint-Pourçain, *op. cit.*, q. x, n. 6, p. 295, maintiendront fermement la doctrine autorisant le pécheur à différer sa confession jusqu'au temps pascal. Encore n'est-il tenu alors de confesser ses fautes qu'en vertu du précepte de l'Église. Le précepte divin, comme tel, n'a de force obligatoire qu'à l'article de la mort ou bien dans l'hypothèse où le pénitent serait sans espérance d'avoir plus tard un confesseur à sa disposition. Pierre de la Palue, *op. cit.*, q. ii, a. 5, fol. 78; Adrien d'Utrecht, *op. cit.*, q. iii, fol. 245. Cf. *La confession de maître Jehan Jarsen*, s. l. n. d., fol. iii.

2^o *Précepte ecclésiastique.* — 1. *Confession annuelle.* — a) *Son caractère obligatoire.* — La théologie médiévale n'a jamais hésité à reconnaître dans le décret du concile de Latran une obligation stricte pour les fidèles de s'approcher du sacrement de pénitence avant la communion annuelle. Cf. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, Paris, 1500, p. 271; S. Thomas, *Quodlib.*, I, a. 11. Seul Durand de Saint-Pourçain a émis à ce sujet une de ces opinions singulières dont il est coutumier, en contestant à l'Église le droit d'intervenir ainsi par voie d'autorité en matière de confession, ou plus exactement, en révoquant en doute la légitimité des preuves qui établissent ce droit. *Qualiter ergo potest hoc per Ecclesiam statui cujus transgressor non potest convinci? satis est dubium. In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. xiv, n. 6, Lyon, 1587, p. 773. Mais tous les théologiens subséquents s'élèvent avec force contre cette prétention, en faisant remarquer d'ailleurs que le concile de Latran n'avait fait que déterminer le temps où les fidèles sont tenus d'obéir au précepte divin de la confession. Cf. Adrien d'Utrecht, *op. cit.*, fol. 235.

Contre les attaques des protestants, le concile de Trente a spécifié solennellement ce point de doctrine et défini le caractère impératif du décret de Latran. Sess. XIV, c. v.

Neque enim per Lateranense concilium Ecclesia statuit, ut Christi fideles confiterentur, quod jure divino necessarium et institutum esse

Car l'Église, au concile de Latran, n'a nullement établi le précepte de la confession pour les fidèles, sachant bien qu'elle était déjà, de droit divin, né-

intellexerat; sed ut præceptum confessionis, saltem semel in anno, ab omnibus et singulis, cum ad annos discretionis pervenissent, impleatur; unde jam in universa Ecclesia cum ingenti animarum fidelium fructu observatur mos ille salutaris confitendi sacro illo et maxime acceptabili tempore quadragesimæ: quem morem hæc sancta synodus maxime probat et amplectitur tanquam pium et merito retinendum. Denzinger, n. 780.

Can. 8. Si quis dixerit confessionem omnium peccatorum qualem Ecclesia servat esse impossibilem et traditionem humanam a piis abolendam; aut ad eam non teneri omnes et singulos utriusque sexus Christi fideles, juxta magni concilii Lateranensis constitutionem, semel in anno, et ob id suadendum esse Christi fidelibus ut non confiteantur tempore quadragesimæ, anathema sit. Denzinger, n. 796.

Comme toute loi de l'Église peut être valablement abrogée par l'autorité ecclésiastique ou sujette à des dispenses, les théologiens, à la suite de saint Thomas, *In IV Sent., loc. cit.*, sol. 5^a, ont toujours reconnu que le décret concernant la confession annuelle pouvait être modifié ou retiré par le pape. « Et rien ne prouve, dit Suarez, qu'un temps ne puisse venir où il soit opportun pour l'Église de n'imposer cette obligation que tous les deux ou trois ans. » *Op. cit.*, disp. XXXVI, q. 1, n. 5, p. 748.

b) *Le sujet de cette obligation.* — L'obligation de la confession annuelle s'étend à tous les fidèles dont la conscience est chargée d'un péché grave. Sur ce point, aucune diversité de sentiment parmi les scolastiques, et le décret du concile de Latran n'en peut permettre aucun.

Aussi bien, les habitudes d'esprit tendaient plus, au moyen âge, à donner à l'interprétation de la loi un caractère rigide et aggravant, qu'un tour favorable à la liberté. Ainsi s'affirma dès le début la prétention excessive d'obliger tous les fidèles, même innocents de toute faute grave, à la confession annuelle, et les théologiens des nouveaux ordres religieux ne furent pas les moins empressés à accueillir ces théories sévères. « Même les parfaits, remarque Alexandre de Halès, sont tenus d'aller à confesse au moins une fois l'an : ils obtiendront ainsi le pardon de leurs fautes vénielles et la remise de la peine encourue. » *Op. cit.*, q. XVIII, m. IV, a. 1, § 3, p. 569.

Saint Bonaventure n'émet pas non plus le moindre doute sur l'universalité de cette obligation, attendu que personne ne peut être pur de tout péché véniel : dès lors le pénitent est strictement tenu par le précepte, *necessario obligatur*. *Op. cit.*, a. 2, q. II, p. 445. La raison invoquée se déduit de la triple fin que se propose la loi : soumettre tous les pécheurs à la pénitence, préparer dignement à la communion pascale, permettre au pasteur de reconnaître ses brebis. Cf. Pierre de Tarentaise, *In IV Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 4, p. 193; S. Pierre Célestin, *Opusculum*, VIII, c. IX, dans *Maxima biblioth. veterum Patrum*, Lyon, t. XXV, p. 828; Richard de Middleton, *op. cit.*, a. 2, q. IV, p. 249.

cessaire et instituée, mais elle a seulement ordonné que tous les fidèles, chacun en particulier, quand ils seraient arrivés à l'âge de discrétion, aient à satisfaire à ce précepte de la confession, au moins une fois l'an; d'où vient que dans toute l'Église s'observe cette coutume salutaire, pour le plus grand bien des fidèles, de se confesser au saint temps du carême, tout particulièrement favorable; et le saint concile, approuvant absolument cet usage, le reçoit, et l'embrasse comme dicté par la piété et digne d'être retenu.

Si quelqu'un dit que la confession de tous ses péchés, telle que l'observe l'Église, est impossible et ne repose que sur une tradition humaine, que les gens de bien doivent s'efforcer d'abolir; ou bien que tous les fidèles chrétiens, chacun en particulier, n'y sont pas obligés une fois l'an, conformément à la constitution du grand concile de Latran; et qu'il faut en conséquence dissuader les fidèles de se confesser durant le temps du carême, qu'il soit anathème.

Cependant Guillaume d'Auxerre avait défendu déjà la thèse contraire, *op. cit.*, l. IV, fol. 271, et saint Thomas, tout en se prononçant pour l'obligation universelle de la confession pascale, avait donné comme probable « cette opinion de quelques-uns », en faisant remarquer que le concile de Latran en exigeant la confession de tous les péchés, *omnia peccata*, ne devait pas comprendre sous cette dénomination les péchés véniels, car il est bien impossible de les accuser tous. *In IV Sent.*, q. III, a. 1, p. 3, sol. 3^a, ad 3^{um}. Scot se montra plus catégorique : *Quantum capio ex statutis Ecclesie generalibus nullus tenetur ad confessionem venialium in quocumque casu*. *Op. cit.*, q. I, n. 25, p. 293. Cette doctrine ne tarda point à prévaloir entièrement dans l'École. Pierre de la Palue ne reconnaît même pas au pape le pouvoir d'obliger les fidèles à l'aveu des fautes légères, car ce serait changer ainsi la matière du sacrement. *Op. cit.*, q. I, a. 5, fol. 77. Cf. Denys le chartreux, *Summa fidei*, a. 123, q. III, p. 288; Adrien d'Utrecht, *op. cit.*, l. IV, fol. 250.

Cette doctrine communément reçue à l'époque du concile de Trente, cf. Medina, *op. cit.*, q. V, VI, p. 155-156, a été indirectement sanctionnée par les déclarations du concile spécifiant que le décret de 1215 détermine seulement l'époque à laquelle le précepte divin revêt un caractère d'immédiate obligation et que ce précepte, par ailleurs, n'astreint qu'à la confession des péchés mortels. Denzinger, n. 780. Cf. Suarez, *op. cit.*, disp. XXXVI, sect. II, n. 8, p. 751.

Malgré l'opinion de Soto, *op. cit.*, dist. XII, q. I, a. 11, et bien que ce fût la coutume en certains pays de n'admettre les enfants à la confession qu'à partir de l'âge de douze ans, les théologiens sont unanimes, dès le XIII^e siècle, à regarder comme soumis au précepte quiconque, ayant atteint l'âge de discrétion, s'est rendu coupable de faute grave. Le concile de Trente a spécifié expressément ce point : *Cum ad annos discretionis pervenerint*. Denzinger, n. 780.

c) *Le choix du confesseur.* — On vit se produire la même confusion dans les esprits et les mêmes controverses s'élever au sujet de l'obligation imposée aux fidèles, par le décret d'Innocent IV, de se confesser chaque année à leur propre prêtre.

Il n'est pas douteux qu'une opinion rigoriste très répandue n'ait voulu reconnaître dans l'expression : *proprius sacerdos*, le seul curé de la paroisse, à l'exclusion de tout autre prêtre, même de l'évêque, même du pape. Guillaume d'Auvergne, *Supplementum tractatus novi de penitentia*, c. XXIII, *Opera*, Paris, 1674, t. II, p. 243, favorisait nettement cette interprétation, que Guillaume d'Auxerre avait défendue à outrance. Il suppose même le cas où une jeune fille aurait des risques à courir, et même alors il croit devoir maintenir le précepte. *Dicunt magistri et bene quod si instet dies paschæ debet illa virgo confiteri sacerdoti suo quando ecclesia plena est populo vel debet ducere secum patrem et matrem, ne sacerdos possit ei inferre aliquam violentiam*. *Summa aurea*, l. IV, Paris, 1500, fol. 271.

Les théologiens appartenant aux ordres religieux ne tardèrent pas à s'élever vigoureusement contre cette interprétation arbitraire et ces injustes prétentions qui lésaient les droits des réguliers. Alexandre de Halès, toutefois, n'ose encore dirimer absolument la question. *Respondeo sine præjudicio melioris sententiæ quod summus pontifex, similiter et alii superiores possunt licentiaré aliquem ut confiteatur cui voluerit*. *Op. cit.*, q. XIX, m. I, a. 1, p. 597. Cf. Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, a. 42, *Opera*, Paris, 1894, t. XXIX, p. 731. Dans un traité particulier, saint Bonaventure eut à établir que le propre prêtre n'est pas seulement le curé de la paroisse, mais quiconque a la mission spéciale de gouverner les fidèles : le pape pour toute l'Église, l'évêque dans son diocèse, le curé dans sa

paroisse, et, pour la part qui leur est assignée, les prêtres qui ont été investis d'une délégation canonique. *Opusc.*, XIV, *Quare fratres minores prædicent et confessiones audiant*, n. 8, *Opera*, Quaracchi, 1898, t. VIII, p. 376. A plusieurs reprises, saint Thomas, tout en conseillant de se confesser chaque année au curé de la paroisse, dut combattre la même erreur. *Alii dicunt quod nullus potest etiam auctoritate superioris prælati absolvere subditum inferioris prælati contra voluntatem ipsius, puta non potest auctoritate episcopi contra voluntatem parochialis aliquem absolvere. Hoc etiam est erroneum. Quodlib.*, XII, q. XIX, a. 30. Cf. *In IV Sent.*, dist. XVII, q. III, a. 3, n. 4, sol. 4^a; *Opusc.*, XVI, c. VI; Richard de Middleton, *op. cit.*, a. 3, q. I, II, p. 254; J. Launoi, *Explicata Ecclesiæ traditio circa canonem « Omnis utriusque sexus »*, dans *Opera*, Genève, t. I, p. 371-387.

Mais les erreurs qui se compliquent de questions personnelles, sont vivaces. Au milieu du XIV^e siècle, Thomas de Strasbourg se voyait encore obligé de rappeler que le pape est le propre prêtre de chaque fidèle. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. II, a. 1, Gênes, 1585, t. IV, p. 126. Exception était faite toutefois, en faveur du pénitent, dans certains cas difficiles : si le curé passait pour n'être point fidèle au secret de la confession ou aux lois de la chasteté, si son ignorance était notoire ou s'il y avait quelques craintes sérieuses d'encourir ses colères, les plus rigides moralistes autorisaient alors les paroissiens à s'adresser à un autre confesseur, après avoir demandé la permission au curé ou à l'évêque. Guillaume de Paris, *De sacramento penitentiae*, c. II, *Opera*, t. I, p. 452, 457. Il est à remarquer que les théologiens du XIII^e et du XIV^e siècle, rigoristes et autres, sont à peu près tous d'accord pour exiger que l'autorisation de recourir à un autre confesseur pour la confession annuelle fût sinon obtenue, du moins demandée au curé de la paroisse. Si l'autorisation est refusée, il faut recourir au supérieur, et si ce recours est impossible ou infructueux, il ne reste plus, dit saint Thomas, qu'à se confesser à un laïque. *In IV Sent.*, dist. XVI, q. III, a. 3, n. 5; dist. XVII, q. III, a. 3, n. 4; dist. XIX, q. I, a. 3, n. 2, ad 1^{um}. Cf. Jean Bacon, *In IV Sent.*, dist. XV, q. II, a. 2, Crémone, 1618, p. 412; Jean de Fribourg, *De sacramentis penitentiae, ordinis et matrimonii*, Rome, 1619, l. III, § 14, p. 449.

Cet usage finit par tomber en désuétude en même temps que s'affirmait de plus en plus le droit du pénitent de s'adresser pour la confession annuelle, comme pour les autres confessions, à tout prêtre ayant juridiction. Cf. Medina, *op. cit.*, q. II, p. 300. Cependant l'opinion de Richard de Middleton, dist. XVII, a. 3, q. III, p. 256, soutenue également par Pierre de la Palue et Adrien d'Utrecht, *loc. cit.*, et permettant de s'adresser en pareil cas à n'importe quel confesseur étranger, gardait toujours ses défenseurs. Dominique de Soto s'élève vivement contre elle. *Opinio hæc falsa est et nisi patronorum autoritas obstaret, fortasse pejori nomine digna propter periculum quod offert perversionis ecclesiastici ordinis*. Dist. XVIII, q. IV, a. 2, p. 463. Sans doute Dominique de Soto n'a point tenu suffisamment compte des coutumes locales dont la diversité, en matière de juridiction, pourrait suffire à expliquer la diversité des avis. Cf. Fr. de Victoria, *Summa sacramentorum Ecclesiæ*, n. 150, Barcelone, 1572, p. 103.

2. *Confession exigée avant la réception des sacrements.* — Un assez grand nombre de scolastiques imposent au pécheur l'obligation accidentelle de se confesser avant la réception, la confection et même l'administration d'un sacrement. Cf. Pierre d'Auriol, q. I, a. 2, p. 145; Pierre de la Palue, q. II, a. 5, fol. 78; Adrien d'Utrecht, l. IV, q. III, fol. 235.

Saint Thomas n'avait mentionné, outre la communion,

que le sacrement de l'ordre, *Quodlib.*, I, a. 11, et cette doctrine reprise par Thomas de Strasbourg, q. II, a. 4, p. 128, était admise comme certaine à l'époque du concile de Trente. Encore est-il juste de remarquer que la confession, précédant les ordres sacrés, ne doit être considérée comme obligatoire qu'en raison de la communion eucharistique dont l'ordinand est tenu de s'approcher. Cf. Grégoire de Valentia, q. IX, p. IV, col. 1436. Au moyen âge, tous les conciles qui recommandent la pratique de la communion aux grandes fêtes de l'année, prescrivent alors la confession. Cf. Hartzheim, *Concilia Germaniæ*, t. III, p. 692; t. V, p. 525; *Statuta synodalia Joannis, episcopi Leodiensis, anno 1287 edita*, c. XLIII, XLX; Labbe-Coleti, *Concilia*, t. IX, n. 10, p. 27; Bail, *Summa conciliorum omnium*, t. II, p. 807, etc. Voir COMMUNION, col. 504, 527. Nombre de statuts synodaux obligent les fidèles à produire un billet de confession s'ils ne s'adressent pas, pour la communion, au prêtre qui a reçu leur aveu. Cf. Binterim, *Deutsche Concilien*, t. V, p. 288.

La question s'est posée, peu avant le concile de Trente, de savoir si cette obligation est de droit divin ou si elle se réduit à une prescription ecclésiastique. Le dominicain Barthélemy Spina († 1546) a essayé d'établir, dans une dissertation spéciale, l'origine divine de ce précepte. *De necessitate confessionis ante sacram communionem*, Venise, 1530, p. 5-8. Mais ni le texte de saint Paul, I Cor., XI, 38, ni la pratique générale de l'Eglise ne peuvent être invoqués comme arguments valables. Cajétan ne reconnaissait dans cette loi qu'un précepte ecclésiastique d'origine relativement récente, *Opusc.*, et Medina l'expliquait par la coutume peu à peu introduite dans l'Eglise. *De confessione*, q. XVII, Salamanque, 1550, p. 195.

Il ne semble même pas que cette prescription ou cet usage fussent absolument établis dans la seconde moitié du XIII^e siècle. Saint Bonaventure exprime son sentiment personnel sous une forme atténuée, en discutant le cas du prêtre qui n'est pas tenu de célébrer et qui se sent coupable de péché grave : *non credo quod bene faciat celebrando sive accedendo*. Dist. XIII, dub. I, p. 311.

Le concile de Trente se contente simplement, pour défendre contre les attaques des protestants cette obligation, de rappeler le précepte de saint Paul et d'invoquer l'interprétation traditionnelle fournie par la pratique de l'Eglise.

Quare communicare volenti revocandum est in memoriam ejus præceptum : Probat autem seipsum homo. Ecclesiastica autem consuetudo declarat eam probationem necessariam esse ut nullus sibi conscius mortaliter peccati, quantumvis sibi contritus videatur, absque præmissa sacramentali confessione ad sacram eucharistiam accedere debeat : quod a christianis omnibus, etiam ab iis sacerdotibus, quibus ex officio incumbit celebrare, hæc sancta synodus perpetuo servandum esse decrevit, modo non desit illis copia confessoris ; quod si necessitate urgente, sacerdos absque prævia confessione celebraverit, quamprimum confiteatur. Sess. XIII, c. VII, Denzinger, n. 761.

Aussi à qui veut communier faut-il remettre en mémoire le précepte : *Que l'homme s'éprouve lui-même*. Mais l'usage de l'Eglise atteste qu'il est nécessaire de s'éprouver de telle sorte que, si on se sent coupable de péché mortel, quelle que soit la contrition qu'on en ressent, il ne soit pas permis de s'approcher de la sainte eucharistie sans avoir préalablement reçu dans la confession sacramentelle le pardon de sa faute : ce précepte, le saint concile décrète qu'il sera observé à perpétuité non seulement par tous les chrétiens, mais encore par les prêtres à qui incombe l'obligation de célébrer, pourvu qu'ils aient un confesseur à leur disposition ; si le prêtre, en cas de nécessité urgente, a célébré sans avoir été à confesse, qu'il s'acquitte au plus tôt de ce devoir.

De la formule toute spéciale employée par le concile, on a conclu parfois à une pure déclaration du droit divin

faite pratiquement par l'Église et fixant dès lors le sens du texte paulinien. Suarez, qui adopte cette opinion, ne lui attribue cependant qu'un caractère de probabilité. *Op. cit.*, disp. LXVI, sect. III, n. 9, p. 469 sq. Il semble plus naturel de penser que, sans modifier en rien le sens absolument général du précepte de saint Paul, la coutume ecclésiastique a simplement déterminé la façon particulière dont il convenait d'observer ce précepte, pour assurer plus efficacement une digne et fructueuse réception du sacrement eucharistique. La question dogmatique reste donc indécise.

De même, le choix de l'expression : *Statuit atque declarat*, dans le canon 11 de la même session, ne peut être considéré comme impliquant une définition doctrinale, ainsi que l'ont imaginé quelques théologiens contemporains du concile. Melchior Cano, *Relectiones de pœnitentia*, p. v, p. 400. Dans son sens le plus obvie, le texte doit s'entendre d'une nouvelle et solennelle affirmation d'une obligation préexistante et absolue, imposée à toute l'Église en vertu non seulement de la décision conciliaire, mais d'un usage universel ayant force de loi, et dès lors indépendante de toute promulgation locale du présent décret. Cf. Suarez, *loc. cit.*

Et, ne tantum sacramentum indigne, atque ideo in mortem et condemnationem sumatur, statuit atque declarat ipsa sancta synodus, illis, quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritos existiment, habita copia confessoris necessario præmittendam esse confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium docere, prædicare, vel pertinaciter asserere, seu etiam publice disputando defendere præsumperit, eo ipso excommunicatus existat. Denzinger, n. 773.

Quant à l'obligation de recourir à la confession, si le sacrement de pénitence est un indispensable moyen, pour le pénitent, d'éviter les rechutes, elle rentre évidemment dans les prescriptions du droit naturel. Jean Medina, *op. cit.*, q. x, p. 176 sq.

III. RÉITÉRATION. — La question n'est plus, au début du XIII^e siècle, de savoir si le sacrement de pénitence peut être reçu une seconde fois pour obtenir le pardon de fautes nouvelles, mais si un aveu nouveau des fautes anciennes est licite de soi et, dans certains cas, obligatoire. Tel est le sens dans lequel il faut désormais entendre ce terme de réitération.

Est-on obligé de recommencer sa confession? — Une doctrine rigoriste et anonyme, assez largement accréditée au XIII^e siècle, prétendait obliger les fidèles à renouveler chaque année ou après chaque rechute l'aveu de tous les péchés passés, sous le prétexte que le sacrement de pénitence étant essentiellement constitué par une sentence judiciaire, il était impossible au prêtre de formuler son jugement sans cette connaissance adéquate des fautes antérieures. Combattue par Guillaume d'Auvergne, qui faisait observer à bon droit que l'efficacité du sacrement de pénitence tient beaucoup plus à son caractère objectif et sacramentel qu'au jugement subjectif du confesseur, *De sacram. pœnit.*, c. xix, p. 500, on voit cette opinion persister, du moins en partie, jusqu'au siècle suivant.

Alexandre de Halès la réprouve dans l'ensemble, mais sans se prononcer d'une façon définitive. *Sine præjudicio dicendum quod non quilibet tenetur singulis annis universaliter singula peccata confiteri*, q. xviii, m. iv, a. 4, p. 587. Il admet toutefois que si tous les ans on retombe dans le péché et que l'on s'adresse

chaque fois à un autre confesseur, il y a obligation de revenir sur l'aveu des fautes passées. Il reconnaît également au curé, pour arriver à une connaissance plus intime de ses ouailles, le droit d'imposer parfois au pénitent une confession de sa vie passée. *Dicendum ergo quod proprio sacerdoti qui immediate habet curam animæ suæ, tenetur semel omnia peccata confiteri, si fuerit requisitus : nisi obstet aliquid speciale. Ibid.* Saint Bonaventure déclare que les docteurs de son temps restent partagés sur la question de savoir s'il est nécessaire, en cas de rechute, de recommencer intégralement la confession précédente. Les uns maintiennent pareille obligation; les autres estiment qu'il suffit d'énumérer dans le détail les péchés du genre de ceux dans lesquels on est retombé, en accusant le reste en général; les plus modérés, et saint Bonaventure se range à leur avis, ne requièrent qu'une accusation générale des fautes de même espèce que les péchés de rechute. *In IV Sent.*, dist. XVIII, p. 1, dub. iv, p. 464. Même obligation dans le cas où le pénitent aurait oublié un péché grave en confession. *Ibid.*, dist. XXI, p. II, a. 1, q. 1, p. 561.

Très nettement, saint Thomas prit parti contre ces exagérations, sans toutefois s'en dégager absolument. Dans les cas de rechute, le pénitent n'est tenu, d'après lui, touchant ses fautes antérieures, qu'à une déclaration d'ordre général suffisant à éclairer le confesseur sur la pénitence à imposer. *In IV Sent.*, dist. XXII, q. 1, a. 4. Si une faute a été oubliée dans la confession précédente, il suffit d'accuser cette faute directement et de rappeler sous une formule générale les autres péchés. *Sufficit quod hoc peccatum confitens dicat explicite et alia in generali dicendo quod cum alia multa confiteretur, hujusmodi oblitus fuit. Ibid.*, dist. XVII, q. II, a. 4, n. 2, ad 3^{um}.

Déjà Pierre de Tarentaise, q. II, a. 5, p. 195, ne mentionne plus l'obligation de revenir ainsi sur l'aveu des fautes effacées par l'absolution. Mais, à la suite d'Albert le Grand, *Compend. theol.*, l. VI, c. xxv, p. 488, il signale le cas où le pénitent, soit par mépris, soit par négligence, soit par oubli, n'aurait pas accompli la pénitence imposée par le confesseur. Il serait tenu alors de réitérer sa confession. De même encore si le pécheur s'est adressé à un prêtre trop ignorant pour formuler son jugement, et saint Pierre Célestin ajoute, avec d'autres théologiens, si le pénitent avait sur la conscience, lors de sa dernière confession, des péchés réservés. *Opusc.*, VIII, c. vii, p. 828. Au XIV^e et au XV^e siècle, Jean Bacon, dist. XVI, q. 1, a. 3, p. 419, et Gerson se font encore les tenants de cette doctrine. Cf. *La confession de maître Jehan Jarçon*, fol. 2.

Ces directions pratiques ne sont pas sans intérêt au point de vue doctrinal : elles montrent quelle conception outrée régnait dans la théologie médiévale sur le rôle de la satisfaction dans l'œuvre pénitentielle et sur le caractère judiciaire du sacrement. Ces vues, toutefois, n'étaient point universelles. Saint Thomas discute l'opinion soutenant que même en cas de rechute le pénitent n'a pas à revenir, pas plus en général qu'en particulier, sur l'aveu des fautes passées. Dist. XXII, q. 1, a. 4. Richard de Middletown applique la même doctrine à ceux qui auraient eu, dans la précédente confession, des cas réservés. Dist. XVII, a. 2, q. viii, p. 252.

De plus en plus s'affirma la doctrine universellement admise à l'époque du concile de Trente, qui impose au pénitent l'obligation de compléter seulement les confessions précédentes, si elles ont été incomplètes, mais valides, et de les réitérer, si elles ont été invalides. Cf. Fr. de Victoria, n. 166, p. 112. Benoît XI, par la constitution *Inter cunctas*, établit que les péchés confessés une fois et remis ne doivent être en aucun cas nécessairement soumis une seconde fois au pouvoir des

clefs. *Extravag. comm.*, l. V, tr. VII, c. I. Et le concile de Trente a confirmé cette doctrine en déclarant que seules devaient être accusées les fautes dont le pénitent sentait sa conscience coupable. Sess. XIV, c. v, Denzinger, n. 779. Cf. Suarez, disp. XXII, sect. vi, n. 2, p. 495.

IV. MATIÈRE ET INTÉGRITÉ. — La théologie scolastique a distingué soigneusement dès l'origine entre la matière nécessaire et la matière suffisante de la confession, de même entre l'intégrité matérielle et l'intégrité formelle.

1^o Matière nécessaire. — 1. Péchés mortels. — Que la confession ait pour objet premier et indispensablement requis les péchés graves commis par le pénitent, secrets ou publics, c'est un point qui n'a été contesté, et ne pouvait l'être, par aucun théologien, car il appartient à la doctrine catholique, au même titre que le dogme de la nécessité même de la confession. Mais il ne suffit pas d'avouer ses péchés en général. Puisque la confession est la condition obligée du pardon de la faute, il est indispensable d'accuser la faute telle qu'elle est, avec sa malice propre, c'est-à-dire dans son espèce, et comme chaque faute en particulier macule d'une tache nouvelle l'âme qui s'en est rendue coupable et mérite un châtiment particulier, il faut dire également le nombre de ses péchés. Le sacrement de pénitence étant un acte judiciaire suppose et exige ces déclarations essentielles. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 3, n. 2, ad 4^{um}; a. 4, n. 3; *Opusc.*, I, c. IV; VII, a. 6; Robert de Sorbon, *Tractatus super confessione*, dans *Biblioth. Patrum*, Lyon, t. XXV, p. 356; Richard de Middleton, dist. XVII, a. 3, q. IV, p. 257; Pierre d'Auriol, dist. XVII, q. I, a. 2, p. 145; Pierre de Bassols, dist. XVII, q. II, fol. 94; Cajetan, *De materia confessionis*, q. IV, *Opusc.*, fol. 37; René Benoist, *Catholique des discours de la confession sacramentelle*, Paris, 1566, p. 13-14.

Est-on tenu d'accuser aussi les péchés douteux? Les anciens scolastiques n'ont pas accordé grande attention à ce point, qui devait être discuté surtout après les déclarations doctrinales du concile de Trente. Mais pour la plupart il serait facile de conclure de leurs principes tutoristes qu'il y avait obligation pour le pénitent de les accuser. Saint Bonaventure déclare qu'un péché douteux doit être confessé comme douteux, mais qu'il faut s'en repentir comme s'il était réellement grave et l'expier comme tel. *Et tunc mens assecuratur et in nullo veritati præjudicatur*. *In IV Sent.*, dist. XXI, p. II, a. 1, q. II, ad 4^{um}, p. 564. Saint Thomas enjoint également de déclarer comme douteuse une faute dont la gravité reste douteuse pour le pénitent. *Quia qui aliquid committit, in quo dubitat esse mortale peccatum, peccat mortaliter, discrimini se committens*. Dist. XXI, q. I, a. 3. C'est la règle de conduite qui dirigera les théologiens de l'âge suivant. Cf. Pierre de la Palue, dist. XVI, q. II, a. 1, fol. 78; Dominique de Soto, dist. XVIII, q. II, a. 4, p. 440. Voir aussi *Theologia dogmatica*, dite de Wurzburg, Paris, 1880, t. I, p. 184.

2. Circonstances aggravantes. — Loin de trouver dans l'Eglise, au moyen âge, une tendance à atténuer les obligations du pénitent, on remarque plutôt, et dans la plupart des grands docteurs, une propension à les rendre plus austères encore, en statuant que non seulement les péchés graves, mais aussi les circonstances aggravantes de ces mêmes péchés, doivent être révélés en confession : épineux sujet, qui n'a cessé, du concile de Latran au concile de Trente, de soulever les plus vives discussions. Guillaume d'Auxerre, visiblement, se rendait compte des graves difficultés inhérentes à cette thèse outrée et cherchait déjà une formule conciliante en déclarant qu'on est tenu d'accuser les circonstances qui, notablement et nettement, aggravent le cas du pécheur, *omnes circumstantias quæ graviter et aperte*

aggravant peccatum. L. IV, q. II, fol. 270. Guillaume d'Auvergne, plus rigide, pose en principe qu'il faut déclarer toutes les circonstances aggravantes. *Supplement. tract. novi de penit.*, c. XXIII, p. 242. Enfin, à côté de ces deux opinions et sans se prononcer théoriquement lui-même, Pierre de Tarentaise signale la doctrine, qu'il dit plus commune, mais moins sûre, de ceux qui rejettent simplement pareille obligation. *Secundum alios vero communius, sed non tutius opinantes, non oportet, quia sufficit innotescere quantitatem peccati in specie, nec oportet secundum totam quantitatem peccati, penitentem taxare*. Dist. XVII, q. II, a. 4, p. 193.

Ces trois opinions, nettement posées dès le début, devaient se partager inégalement les esprits.

La thèse rigoriste de Guillaume d'Auxerre trouve peu d'adhérents nettement résolus : pratiquement, elle se heurtait à d'insurmontables difficultés. Elle eut pourtant, dans Alexandre de Halès, un défenseur de haute marque. « Pour taxer la pénitence, il faut, dit-il, connaître la qualité des fautes. Mais serait-ce possible, si on ne connaissait les circonstances? » Dès lors le pénitent est tenu de déclarer s'il a commis le péché d'impureté un jour de jeûne ou un jour de fête ecclésiastique, q. XVIII, m. IV, a. 3, § 1, p. 579. Toutefois les simples fidèles ne sont soumis à cette loi que dans le cas où ils seraient interrogés par le confesseur ou bien si par ailleurs ils sont instruits de cette obligation, § 3, p. 581. Rien de plus complexe pour le pénitent, même instruit, que la solution du problème. Albert le Grand n'énumère pas moins de quinze circonstances qui peuvent aggraver la faute :

Aggravat ordo, locus, mera causa, scientia, tempus,
Lucta pusilla, modus, culpa, genus et status altus,
Conditio, numerus, ætas et scandalum, sexus.

Lui-même est d'avis qu'il est plus sûr d'accuser ses fautes avec ce luxe de détails. *Compendium theol.*, l. VI, c. XXV, p. 487. A cette énumération, Robert de Sorbon ajoute une seizième circonstance, à savoir si le péché a été commis avec un plaisir intense, *cum magna libidine*. *Tract. super confessione*, p. 359. Au siècle suivant, après Richard de Middleton, dist. XVI, a. 3, q. v, p. 257, Jean Bacon applique encore à sa doctrine la même rigidité. *Debet exprimi sexus, quia magis vir quam mulier peccat*. Dist. XVI, q. I, a. 1, p. 418. Cf. Pierre d'Auriol, dist. XVII, q. I, a. 4, p. 149. Mais de plus en plus, cette théorie est abandonnée et l'Écossais Jean Mayr (Major) († 1540) est un de ses derniers tenants. *In IV Sent.*, dist. XVII, q. IV, Paris, 1516, fol. 131.

Le rigorisme mitigé de Guillaume d'Auxerre rencontre de plus larges sympathies. Pierre de Tarentaise admet, comme étant le parti le plus sûr, l'obligation pour le pénitent de déclarer les circonstances notablement aggravantes. Dist. XVII, q. II, a. 4, p. 193. Duns Scot, dist. XVII, q. I, n. 21, p. 292, se rallie, assez timidement d'ailleurs, à cette doctrine, que soutiennent également Gilles de Rome, c. XXV, p. 295, et Jean de Fribourg, *De sacramentis penitentiae, ordinis et matrimonii*, l. III, § 13, Rome, 1619, p. 448. Au XVI^e siècle, cette thèse était de plus en plus abandonnée. François de Victoria n'ose ni la combattre ni la défendre. *Summa sacramentorum Ecclesiae*, n. 177, Barcelone, p. 120. Melchior Cano, qui s'y rallie encore, exprime son grand embarras, *in re vehementer ambigua*. L'autorité de saint Thomas, qui lui est contraire, pèse d'un grand poids sur sa décision ; mais il se rassure en pensant que l'ange de l'École, s'il avait pu mettre la dernière main à sa *Somme*, aurait modifié sur ce point son premier sentiment. *Nam Divus Thomas, ut mea fert opinio, sententiam retractasset, si tertiæ parti extremam manum imposuisset. Atque olim juvenis opiniones sæpe communes sui sæculi sectabatur*. De

sacramento pœnitentiæ, p. v, Milan, 1580, p. 70. Mais précisément c'était là un argument de plus contre la thèse, et Dominique de Soto, tout en se prononçant dans le même sens que Cano, reconnaît que la doctrine adverse ralliait de son temps, comme au temps de saint Thomas, l'immense majorité des suffrages. Dist. XVIII, q. II, a. 4, p. 440.

La doctrine qui libérait le pénitent de toute obligation d'accuser les circonstances aggravantes avait pour elle les plus graves autorités comme les raisons les plus décisives. Saint Bonaventure résumait ainsi son sentiment : *Confessio circumstantiarum speciem mutantium necessaria est, aggravantium est congrua, allevantium vero potius incongrua*. Dist. XVII, p. III, a. 2, q. III, p. 462. À plusieurs reprises, saint Thomas revient sur ce point pour l'élucider. D'après lui, seules les circonstances qui vont directement contre une prohibition spéciale, doivent être soumises à confesse, parce que seules, si la loi oblige gravement, elles ajoutent au péché un caractère de malice qui va jusqu'à l'infini, c'est-à-dire qui entraîne la privation de la fin dernière. Dist. XVI, q. IV, a. 2, n. 4; *De malo*, q. II, a. 8. Mais aucune circonstance, comme telle, n'aggrave le péché à ce point. *Sum. theol.*, II^e II^e, q. CX, a. 4, ad 5^{um}. Cf. *In IV Sent.*, dist. XVI, q. II, a. 2, n. 4, ad 5^{um}; *Opusc.*, VII, a. 6. Cette thèse eut cependant quelque peine à prévaloir dans les écoles. Durand de Saint-Pourçain la mentionne en laissant à ceux qui la défendent toute responsabilité. Dist. XVI, q. IV, n. 5, p. 291. Mais au x^e siècle, Nicolas d'Osimo la fait sienne résolument. *Supplementum ad summam Pisellanam*, n. 4, Venise, 1481, fol. F^o. Également adoptée par Adrien d'Utrecht, dont les déclarations sont absolument catégoriques, I. IV, fol. 252, puis par Medina, *De pœnitentia*, tr. II, q. VII, Brescia, 1590, p. 156, cette doctrine était commune dans l'École à l'époque du concile de Trente. Voir t. I, col. 574-575.

2^o Matière suffisante. — 1. *Péchés véniels*. — Quelques théologiens, contre lesquels s'élève Guillaume d'Auxerre, I. IV, fol. 271, avaient enseigné au xii^e siècle qu'il est nécessaire d'accuser en confession les fautes vénielles en même temps que les fautes graves. On retrouve encore cette théorie vers la fin du xiii^e siècle, et saint Pierre Célestin lui-même, en vertu de ses principes tuteuristes, se rallie à cette opinion comme à une doctrine assez généralement répandue. *Quæres an peccata venialia sint confitenda? Credo tutius quod utriusque generis peccata, licet quidam aliter dixerint, sacerdotibus sunt pandenda*. *Opusc.*, VIII, q. II, c. IX, dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, Lyon, t. XXV, p. 828.

Ce sentiment ne fut jamais celui des grands théologiens de l'École. Alexandre de Halès reconnaît l'utilité, mais non la nécessité d'un pareil aveu, dist. XVIII, m. IV, a. 2, § 5, p. 574, et saint Bonaventure conseille de pratiquer ce genre de confession. Dist. XVII, p. III, a. 2, q. I, p. 458. « Les fautes légères, dit saint Thomas, sont vénielles de leur nature : la pénitence intérieure suffit à les expier. » Cf. *Opusc.*, VII, a. 7; *In IV Sent.*, I. IV, dist. XVI, q. I, a. 2, n. 3; *ibid.*, q. III, a. 2, n. 5; I. I, dist. XVII, q. III, a. 1, n. 3. La plupart des docteurs admettaient pourtant une obligation accidentelle pour les pénitents de confesser les fautes vénielles, lorsqu'ils n'avaient point de péché grave sur la conscience et qu'ils avaient à se soumettre au précepte de la confession annuelle. Cf. Pierre de Tarentaise, dist. XVII, q. II, a. 4, p. 193. Voir col. 907. Duns Scot repousse toute obligation de ce genre. *Quantum capio ex statutis Ecclesiæ generalibus nullus tenetur ad confessionem venialium in quocumque casu*. Dist. XVII, q. I, n. 25, p. 293. Cette doctrine ne tarde pas à être universellement adoptée. Cf. Pierre de la Palue, dist. XVI, q. II, a. 2, fol. 78; Jean Mayr, dist. XVII, q. II, fol. 129.

Mais bien qu'il fût possible d'obtenir la rémission des péchés véniels par d'autres moyens que la confession, les théologiens ne cessèrent de recommander, comme le plus excellent de tous les moyens, l'aveu sacramentel, qui coûte davantage à la nature et qui est par lui-même, dans le sacrement, productif de la grâce. Cf. Denys le chartreux, I. III, a. 119, q. III, p. 288; Adrien d'Utrecht, I. IV, fol. 250; Cajetan, *De confessione venialium et omnium mortalium*, q. I, *Opuscula*, p. 81. C'était admettre par là même que les péchés véniels sont matière suffisante de la confession sacramentelle.

Seuls Luther et ses adhérents ont rejeté cette doctrine. De là l'erreur condamnée par Léon X dans la bulle *Exsurge, Domine* : *Nullo modo præsumas confiteri peccata venialia*. Denzinger, n. 632.

2. *Péchés déjà remis*. — Les mêmes principes sont appliqués par les scolastiques à la confession des péchés déjà effacés dans les confessions précédentes. Saint Bonaventure recommande de soumettre ces fautes au pouvoir des clefs, afin d'obtenir une remise toujours plus grande de la peine et une sécurité plus absolue touchant leur propre rémission. Dist. XVII, p. II, dub. VIII, p. 449. Dans ce cas, le sacrement ne peut plus effacer la coulpe, qui n'est plus, mais seulement ce qui reste de l'expiation à subir. Aussi, en s'en tenant à ces données, saint Thomas remarque-t-il que le pénitent peut réitérer ainsi ses confessions précédentes jusqu'à concurrence de la remise intégrale de la peine. *Unde toties posset aliquis confiteri quod ab omni pœna liberaretur*. Dist. XVII, q. II, a. 3, n. 5, ad 4^{um}; a. 5, n. 2. Au reste, il est impossible de considérer cette réitération comme une injure faite au sacrement, puisque le sacrement de pénitence n'est pas de ceux qui exigent une matière préalablement soumise à une consécration ou qui impriment dans l'âme un caractère. *Ibid.* Cf. *Opusc.*, II, c. IX.

D'ailleurs, ce point fut nettement établi par la constitution *Inter cunctas* de Benoît XI. Après avoir déclaré que les pénitents ne sont nullement tenus, après avoir été absous par un régulier, de confesser de nouveau leurs fautes à leur curé, le pontife ajoute que cette pratique ne peut être toutefois que profitable. *Ceterum licet de necessitate non sit, iterum eadem confiteri peccata, tamen, propter erubescendum, quæ magna est pœnitentiæ pars, ut eorumdem peccatorum iterum confessio, reputamus salubre, districe injungimus ut fratres ipsi confitentes attente moneant et in suis prædicationibus exhortentur, quod suis sacerdotibus saltem semel confiteantur in anno, asserendo id ad animarum profectum procul dubio pertinere*. *Extravag. comm.*, I. V, tr. VII, c. I. Cf. Cajetan, *Tract. de confessione*, q. II, Lyon, 1558, p. 85.

Aucune difficulté ne fut jamais soulevée dans l'École au sujet de cette doctrine. Quand les théologiens recommandant la confession fréquente, ils ne manquent pas de signaler tous les avantages qui résultent pour le pénitent de cette pratique, d'ailleurs fort répandue, d'accuser chaque fois les fautes déjà effacées. Cf. Thomas de Strasbourg, dist. XVII, q. II, a. 4, p. 128; Jean Raulin († 1515), *Sermones quadragesimales*, Paris, 1518, p. 116.

3^o *Intégrité*. — 1. *Intégrité matérielle*. — Le pécheur est tenu en principe d'accuser au même confesseur tous les péchés graves commis depuis sa dernière confession valide et intégrale. La raison de cette loi, largement exposée par Alexandre de Halès, q. XVIII, m. IV, a. 4, § 6, p. 590, et reprise par saint Thomas, dist. XVII, q. III, a. 4, n. 2; cf. *Opusc.*, I, c. IV; VII, a. 6, est dans le caractère juridique de la sentence prononcée par le confesseur et dans la nature de la grâce qui efface les fautes. Les péchés ne peuvent être remis séparément et le juge qui tient la place de Dieu doit connaître tous les délits pour pouvoir prononcer la sentence de rémis-

sion. Cf. S. Bonaventure, dist. XXI, p. II, a. 1, q. 1, p. 461. Ce sentiment est unanime dans l'Église. Cf. Dominique de Soto, dist. XVIII, q. II, a. 3, p. 437 sq.; Noël Alexandre, *Dissertatio polemica de confessione sacramentali*, Paris, 1678, p. 52.

2. *Intégrité formelle.* — Pratiquement, l'intégrité matérielle de la confession peut être rendue impossible ou fort difficile à réaliser, soit par défaut de mémoire, soit en raison des inconvénients qui pourraient résulter pour le pénitent ou pour un tiers de l'aveu de certaines fautes, soit pour d'autres motifs signalés en détail par les moralistes. En pareil cas, les théologiens scolastiques ont toujours enseigné que le pénitent n'est tenu qu'à une intégrité relative, à l'aveu des fautes dont il se souvient après un examen diligent et qu'il a physiquement la faculté de déclarer; mais leur pensée a évolué singulièrement au cours des âges.

Robert de Sorbon rappelle qu'il suffit de faire son possible pour évoquer le souvenir de ses fautes, *fideliter facere posse suum ad inquirendum*, car Dieu n'en demande pas davantage. *Tract. super confessione*, dans *Biblioth. Patrum*, Lyon, t. xxv, p. 358. Cf. Albert le Grand, *Compend. theol.*, I, VI, c. xxv, p. 488; Capreolus, dist. XVIII, q. I, concl. 1, p. 217. C'est l'enseignement universel de l'École. Tous les maîtres sont d'accord également, et en vertu du même principe qu'à l'impossible nul n'est tenu, pour exempter, en tout ou en partie, de l'obligation de confesser intégralement leurs fautes ceux qui n'en auraient point la faculté physique, pénitents moribonds, muets, étrangers, incapables de se faire comprendre. Cf. S. Bonaventure, dist. XVII, p. II, dub. vi, p. 449. Encore, dans ce dernier cas, le pénitent serait-il tenu de prendre un interprète, suivant une opinion alors assez commune et que semble favoriser saint Thomas, dist. XVII, q. III, a. 4, n. 3. Pierre de la Palue, au siècle suivant, se contente d'émettre un doute sur l'existence de cette obligation, *potest, sed forte non tenetur*. Dist. XVI, q. II, a. 1, fol. 77. Voir, en sens contraire, Alexandre de Halès, q. XVIII, m. IV, a. 4, § 1, p. 586. La théorie scotiste sur le mode secret de l'aveu sacramental mettait en cause la validité même d'une semblable confession. Cf. Duns Scot, dist. XVII, q. I, n. 32, p. 295.

Dans son ensemble, la doctrine concernant l'intégrité de la confession est plutôt rigide au moyen âge. Alexandre de Halès est presque seul, parmi les grands docteurs du XIII^e siècle, à soutenir que le pénitent n'est pas obligé de déclarer, avec ses autres péchés, les cas réservés, q. XVIII, m. IV, a. 4, p. II, p. 586. Saint Thomas n'admet pas ce sentiment. *Etiam si sacerdos non possit de omnibus absolvere, tenetur omnia sibi confiteri, ut quantitatem culpæ agnoscat, et de illis de quibus non potest absolvere, ad superiorem remittat*. Dist. XVII, q. III, a. 4, n. 2, ad 3^{um}. Saint Bonaventure conseille de s'adresser au supérieur pour la confession de toutes ses fautes; mais si on préfère s'adresser à un inférieur, on est tenu de lui déclarer aussi les péchés réservés. *Tenenetur totum inferiori revelare, et peccatum illud quod superiori est confessus, et cetera alia*. Dist. XXI, p. II, a. 1, q. I, p. 562. Cf. S. Pierre Célestin, *Opusc.*, VIII, sect. II, c. XIII, p. 828; Jean Bacon, dist. XVI, q. I, a. 3, p. 419. Dominique de Soto défend encore cette opinion. Dist. XVIII, q. II, a. 5, p. 448.

C'est encore un point à peu près universellement admis, jusqu'à Melchior Cano, que le pénitent est tenu à l'aveu d'une faute qu'il ne peut déclarer sans faire connaître au confesseur son complice. Cf. Alexandre de Halès, q. XVIII, m. IV, a. 2, § 4, p. 572; S. Bonaventure, dist. XXI, p. II, a. 1, q. III, p. 565. *Homo in confessione debet famam alterius custodire quantum potest, sed suam conscientiam magis purgare debet*. Dist. XVI, q. III, a. 2, n. 5. Cf. *Opusc.*, XII, q. VI; Henri de Gand, *Quodlib.*, III, q. III, fol. 80; Pierre de la Palue, dist. XVI,

q. III, a. 3, fol. 79. La raison généralement invoquée à l'appui de cette doctrine, c'est que dans ce cas il n'y a point diffamation, l'intention n'étant nullement de nuire au prochain, mais de remplir intégralement le précepte de la confession. Cf. François de Victoria, n. 164, p. 112. Toutefois, il est enjoint au pénitent d'omettre, en dehors de l'accusation même du péché, toute indication qui serait de nature à dénoncer le complice. Guillaume d'Auxerre, I, IV, fol. 270.

Si l'aveu du péché est susceptible de compromettre gravement les intérêts matériels ou spirituels du pénitent ou d'un tiers, par exemple s'il y avait lieu de redouter les indiscrétions ou le mauvais vouloir du confesseur, le pénitent doit chercher un autre prêtre pour sa confession. Guillaume d'Auvergne, *De sacram. penitentiae*, c. II, p. 457. Bien rares sont les théologiens du XIII^e et du XIV^e siècle, qui permettent de passer sous silence ce péché. « Mieux vaudrait, dit en substance saint Thomas, si on n'a pas d'autre prêtre à sa disposition, se confesser à un laïque. » *Unde magis debet eligere laico confiteri*. Dist. XVII, q. III, a. 3, n. 4, ad 5^{um}. Cependant Alexandre de Halès, q. XVIII, m. IV, a. 4, § 6, p. 590, suivi en cela par Pierre de la Palue, dist. XVI, q. II, a. 2, fol. 79, admet déjà que l'aveu d'une pareille faute n'est point obligatoire. A l'époque du concile de Trente, cette doctrine, au témoignage de Dominique de Soto, dist. XVIII, q. II, a. 5, p. 449, était admise de tous. Cf. Melchior Cano, *De sacram. penit.*, p. 76; Suarez, disp. XXIII, sect. II, n. 4, p. 514.

Avec toute la précision désirable, le concile de Trente, sess. XIV, c. v, exposa d'ailleurs la doctrine de l'Église sur chacun de ces points. Préoccupé avant tout de maintenir, devant les attaques du protestantisme, les doctrines intéressantes la foi, le texte conciliaire ne mentionne point les péchés douteux. En quel sens convient-il d'interpréter ce silence? Les moralistes chercheront vainement, semble-t-il, à le déterminer.

Ex his colligitur oportere a penitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri, etiam si occultissima illa sint, et tantum adversus duo ultima decalogi præcepta commissas, quæ nonnunquam animum gravius sauciant et periculosiora sunt illis, quæ in manifesto admittuntur. Nam venialia, quibus a gratia Dei non excludimur, et in quæ frequentius labimur, quamquam recte et utiliter citraque omnem præsumptionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat; taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt. Verum, cum universa mortalia peccata, etiam cogitationis, homines iræ filios et Dei inimicos reddant, necessum est, omnium etiam veniam, cum aperta et reverenda confessione a Deo querere.

Il suit de là que les pénitents doivent dire et déclarer tous les péchés mortels dont ils se sentent coupables, après une discussion exacte de leur conscience, encore que ces péchés fussent tout à fait secrets et commis seulement contre les deux derniers préceptes du décalogue; ces sortes de péchés étant quelquefois plus dangereux et blessant l'âme plus mortellement que ceux qui se commettent à la vue du monde. Pour les péchés véniels par lesquels nous ne sommes pas exclus de la grâce de Dieu et dans lesquels nous tombons plus fréquemment, quoiqu'il soit fort bien et utile, et hors de toute présomption de s'en confesser, comme l'usage des personnes pieuses le fait voir, on peut néanmoins les omettre sans offense et les expier par l'emploi d'une foule d'autres remèdes. Mais comme tous les péchés mortels, même ceux de pensée, rendent les hommes enfants de colère et ennemis de Dieu, il est nécessaire de rechercher le pardon de tous auprès de Dieu par une confession sincère et pleine de confusion.

Colligitur præterea, etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse, quæ speciem peccati mutant; quod sine illis peccata ipsa neque a penitentibus integre exponantur, nec

Il suit de là en outre qu'il faut expliquer aussi dans la confession les circonstances qui changent l'espèce du péché, parce que sans cela les péchés ne sont pas entièrement exposés

judicibus innotescant, et fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possint et poenam, quam oportet, pro illis poenitentibus imponere. Unde alienum a ratione est, docere circumstantias has ab hominibus otiosis excogitatas fuisse; aut unam tantum circumstantiam confitendam esse, nempe peccasse in fratrem. Sed et impium est, confessionem, quæ hac ratione fieri precipitur, impossibilem dicere, aut carnicinam illam conscientiarum appellare : constat enim nihil aliud in Ecclesia a poenitentibus exigi quam ut, postquam quisque diligentius se excusserit, et conscientia suæ sinus omnes et latebras exploraverit, ea peccata confiteatur quibus se Dominum et Deum suum mortaliter offendisse meminerit; reliqua autem peccata, quæ diligenter cogitanti non occurrunt in universum eadem confessione inclusa esse intelliguntur : pro quibus fideliter cum propheta dicimus : *Ab occultis meis munda me, Domine. Ipsa vero hujusmodi confessionis difficultas, ac peccata detegendi verecundia, gravis quidem videri posset, nisi tot tantisque commodis et consolationibus levaretur, quæ omnibus, digne ad hoc sacramentum accedentibus, per absolutionem certissime conferuntur.* Denzinger, n. 779, 780.

Can. 7. Si quis dixerit in sacramento poenitentiae ad remissionem peccatorum necessarium non esse jure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti præmeditatione habetur, etiam occulta et quæ sunt contra duo ultima decalogi præcepta, et circumstantias quæ peccati speciem mutant; sed eam confessionem tantum esse utilem ad erudiendum et consolandum poenitentem, et olim observatam fuisse tantum ad satisfactionem canonicam imponendam; aut dixerit eos qui omnia peccata confiteri student, nihil relinquere velle divinæ misericordiae ignoscendum; aut demum non licere confiteri peccata venialia, anathema sit. Denzinger, n. 795.

V. MODE DE LA CONFESSION ET LOI DU SECRET. — Les anciens scolastiques énumèrent avec complaisance toutes les qualités que doit revêtir la confession : ces qualités sont au nombre de seize. Outre l'intégrité dont nous venons d'exposer les conditions, les seules qu'il importe

par les pénitents ni suffisamment connus des juges pour qu'une appréciation équitable puisse être faite de la gravité des crimes et de la peine qu'il convient d'imposer aux pénitents. C'est donc une chose étrangère à toute raison de publier que ces circonstances ont été inventées par des gens qui manquaient d'autre occupation, ou bien qu'il suffit d'en déclarer une seule, comme de dire qu'on a péché contre son frère. Mais c'est une impiété d'ajouter que la confession telle qu'elle est prescrite en cette manière, est impossible ou de l'appeler le bourreau des consciences; car il est certain qu'on n'exige rien autre chose des pénitents dans l'Eglise, sinon que chacun, après s'être examiné soigneusement et avoir exploré tous les recoins et replis de sa conscience, confesse les péchés qu'il se souviendra d'avoir commis mortellement contre son Seigneur et son Dieu. Pour les autres péchés qui ne se présentent point à l'esprit, après une recherche sérieuse, ils sont censés compris en général dans la même confession et c'est pour eux que nous disons en toute confiance avec le prophète : *De mes crimes secrets, purifie-moi, Seigneur.* Il faut reconnaître pourtant que la confession, par la difficulté qu'on y rencontre et par cette honte, surtout, que l'on éprouve à manifester ses fautes, pourrait paraître un joug assez pesant, s'il n'était rendu léger par tant de consolations et d'avantages obtenus indubitablement, grâce à l'absolution, à tous ceux qui s'approchent dignement de ce sacrament.

Si quelqu'un dit que dans le sacrament de pénitence il n'est pas nécessaire de droit divin pour la rémission de ses péchés de confesser tous, et chacun en particulier, les péchés mortels dont on peut se souvenir, après s'être examiné avec la diligence requise, même les péchés secrets et qui sont contre les deux derniers préceptes du décalogue, ainsi que les circonstances qui changent l'espèce du péché, mais qu'une telle confession est utile seulement pour l'instruction et la consolation du pénitent et qu'elle n'était en usage autrefois que pour imposer une satisfaction canonique; ou si quelqu'un soutient que ceux qui s'attachent à confesser tous leurs péchés, semblent ne vouloir rien laisser à pardonner à la miséricorde de Dieu; ou enfin qu'il n'est pas permis de confesser les péchés véniels, qu'il soit anathème.

de relever ici, ont trait au caractère à la fois oral et secret de la confession.

1^o *La confession doit régulièrement être faite de vive voix.* — Saint Bonaventure donne comme raison de ce précepte que la honte est plus grande. *Tenentur proprio ore dicere propter meritum erubescitæ.* Dist. XVII, p. 11, dub. vi, p. 448. Saint Thomas découvre une raison plus profonde. Tous les sacrements, dit-il, ont une matière symbolisant de la façon la plus expressive l'effet propre du sacrement. Dès lors, puisque la confession est comme la matière du sacrement de pénitence, étant l'acte qui soumet les péchés à la sentence du juge, il convient que cet acte soit aussi expressif qu'il peut l'être et qu'il emprunte, à cet effet, les ressources de la parole humaine. Dist. XVII, q. III, a. 4, n. 3. Aussi les anciens scolastiques sont-ils d'accord pour prohiber la confession écrite, hors les cas de nécessité, la nécessité n'ayant pas de loi. *Habentes et usum sensuum et copiam sacerdotis nullatenus scripto vel nuntio confiteantur.* Alexandre de Halès, dist. XVIII, m. IV, a. 5, § 9, p. 594. Cf. Gilles de Rome, c. xxv, p. 296. Saint Thomas va jusqu'à contester la validité de la confession écrite, hors le cas de nécessité.

Une autre conséquence de ces données est que la confession doit être faite en présence du prêtre hormis les cas de nécessité. Alexandre de Halès, *loc. cit.* Mais Richard de Middleton remarque justement qu'en aucun cas, vu surtout l'absence de précepte positif, on n'est tenu de se confesser à un prêtre absent, ce mode de confession par lettre ou par intermédiaire offrant les inconvénients les plus graves. Dist. XVII, a. 2, q. v, p. 250. Cf. Duns Scot, dist. XVII, q. 1, n. 32, p. 295; Pierre de la Palue, dist. XVI, q. II, a. 5, fol. 79; Dominique de Soto, dist. XVIII, q. II, a. 6, p. 451.

2^o *La confession doit être secrète.* — Cette question ne soulevait plus aucune difficulté à l'époque du concile de Latran. Unaniment, les scolastiques reconnaissent que la confession publique offre de graves dangers, en exposant le pécheur au mépris, à la haine, à la vindicte publique, et que la confession secrète rentre beaucoup mieux dans l'ordre naturel des choses et dans l'esprit général de l'Eglise. Alexandre de Halès, q. XVIII, m. IV, a. 5, § 8, p. 594. Tous allèguent également l'usage traditionnel de l'Eglise.

Quelques-uns ont poussé jusqu'à l'outrance ce sentiment et prétendu, sans toutefois se prononcer absolument, qu'il est de la nature même de la confession d'être secrète et que la confession publique n'est pas valide. Duns Scot rejette à ce titre la confession par interprète. *Hoc videtur esse contra rationem confessionis.* Dist. XVII, q. 1, n. 32, p. 295. La subtile raison qu'il en donne est tirée du symbolisme sacramental. En vertu du sacrement de pénitence, les péchés sont effacés par Dieu, couverts du voile de l'oubli et du pardon; il faut donc que le signe sacramental, la confession, symbolise cet effet et que, dès lors, elle soit secrète. *Loc. cit.* Mais l'enseignement universel de l'Ecole ne cessa de tenir pour valide la confession publique.

3^o *Le sigillum.* — 1. *La loi du secret.* — L'unanimité est la même pour affirmer que le confesseur est rigoureusement tenu au secret en tout ce qui regarde les péchés avoués en confession. Cf. S. Pierre Célestin, c. XVIII, *De revelatione confessionis et ejus poena*, p. 829; Jean Bacon, dist. XVI, q. II, a. 3, p. 422; François de Victoria, n. 184, p. 124.

Cette obligation rigoureuse n'est pas seulement fondée sur la loi naturelle, qui exige l'absolue fidélité en ces sortes de confidences, ni sur les prescriptions canoniques imposant aux violeurs du secret de la confession les peines les plus sévères, cf. Pierre de Bassols, dist. XX, XXI, q. II, fol. 99, mais de la loi divine « qui veille de tout son pouvoir à la conservation de tout ce qui vient de l'institution de Dieu ». E. Lochon, *Traité*

du secret de la confession, Paris, 1708, p. 5. Les anciens scolastiques ne manquent pas d'insister sur ce point et regardent le secret de la confession comme la condition essentielle de la pratique du sacrement de pénitence. Et c'est en ce sens qu'ils rattachent communément le *sigillum* à l'institution même de ce sacrement. *Dicitur communiter quod celatio confessionis est de jure divino*. Durand de Saint-Pourçain, dist. XXI, q. iv, p. 307.

Saint Thomas rattache plus étroitement encore à la constitution même du sacrement, toujours en vertu de ce principe que les sacrements de la loi nouvelle opèrent ce qu'ils signifient. Or, l'effet du sacrement de pénitence est de cacher les péchés aux yeux même de Dieu, puisque, une fois remis par la confession, ils sont comme s'ils n'avaient jamais été. Voilà ce qui nous est marqué par le sceau qui les couvre et les rend invisibles : tel un cachet qui tient clos le contenu d'une lettre. Et de même qu'il y aurait profanation du corps et du sang du Fils de Dieu, si, contrairement à l'institution divine, on voulait consacrer une autre matière que le pain et le vin, ce serait pareillement un sacrilège que de découvrir aux hommes ce que Dieu veut cacher à tous sous un sceau inviolable. *Quodlib.*, XII, a. 18. Cf. *In IV Sent.*, dist. XXI, q. iii, a. 2; Gilles de Rome, c. xxv, fol. 298. Mais quand saint Thomas enseigne que le secret de la confession est de l'essence du sacrement, il n'entend nullement qu'il constitue l'essence du sacrement, mais qu'il en découle comme une propriété naturelle. Cf. Pierre d'Auriol, dist. XXI, q. i, a. 2, p. 152.

Aux scolastiques qui en discutent parfois la valeur, ces raisons d'ordre spéculatif n'ont point paru toujours absolument convaincantes. Pierre de Bassols ne juge pas qu'il soit possible de prouver directement que le secret de la confession est de droit divin. *Istæ rationes etiam sunt probabiles. Et forte quantum ad aliquas earum necessario universaliter non concludunt. Sed non curo modo eas amplius discutere, nam in talibus non possunt adduci multum meliores rationes*. Dist. XX, XXI, q. ii, fol. 100. Mais tous sont unanimes à affirmer le fait, à signaler l'usage constant et universel de l'Eglise et à regarder le secret de la confession comme plus rigoureux que le secret naturel. Adrien d'Utrecht, l. IV, fol. 291.

2. *Son extension.* — Le secret sacramental ne s'étend pas seulement à tous les péchés mortels ou véniels déclarés en confession, mais encore aux circonstances de ces fautes et à tout ce qui touche, de près ou de loin, à ces mêmes fautes. *Sigillum confessionis non directe se extendit nisi ad illa quæ cadunt sub sacramentali confessione; sed indirecte id quod non cadit sub sacramentali confessione, etiam ad confessionis sigillum pertinet, sicut illa per quæ posset peccator vel peccatum deprehendi*. S. Thomas, dist. XXI, q. iii, a. 1, n. 2. Telle est la doctrine universelle de l'Ecole. Cf. S. Pierre Célestin, c. xviii, p. 829; Durand de Saint-Pourçain, dist. XXI, q. iv, p. 307. L'opinion singulière d'Alexandre de Halès, q. xviii, m. ii, a. 2, p. 600, pour qui l'aveu d'un péché dont le pénitent n'a formé encore que le propos n'est point couvert par le sceau sacramental, mais seulement par le secret naturel, n'a trouvé aucun écho dans l'Ecole. Saint Bonaventure, tout en admettant la probabilité de cette assertion, la repousse nettement, en raison surtout de ses conséquences. Dist. XXI, p. ii, a. 2, q. i. Cf. Cajetan, *Opuscula*, tr. XXI, p. 132; Dominique de Soto, dist. XVIII, q. iv, a. 5, p. 470.

C'est encore la doctrine commune des scolastiques que le secret de la confession lie non seulement le confesseur, mais aussi quiconque parvient, par cette même voie ou par une voie dérivée, à la connaissance de l'aveu fait en confession. Saint Thomas, dist. XXI, q. iii, a. 1, n. 3; a. 2, ad 4^{um}, ne parle, il est vrai, que de ceux qui assistent le prêtre avec le consentement du

pénitent, comme serait l'interprète, celui à qui le confesseur demande conseil, ou encore le laïque qui entendrait une confession à la place du prêtre. Cf. Pierre de la Palue, dist. XXI, q. iii, n. 61, fol. 88. Mais la thèse ne tarda point à être généralisée. A l'appui, Duns Scot fait valoir le tort qui résulterait pour le sacrement lui-même de semblables révélations. Dist. XXI, q. ii, p. 500.

3. *Sa rigueur.* — Guillaume d'Auxerre, tout en maintenant que le secret sacramental est absolu, a cru pouvoir enseigner, d'après une opinion plus ancienne, que, dans certains cas, dont il reconnaît d'ailleurs le caractère presque chimérique, il serait légitime d'enfreindre le secret de la confession. Deux conditions sont requises à cet effet : que la révélation du confesseur ne puisse devenir une cause de défaveur à l'égard du sacrement lui-même et qu'elle soit de nature à éviter un mal considérable, comme il arriverait si la validité d'un mariage se trouvait en jeu. *In nullo casu revelanda est confessio, nisi forte ex aliquo matrimonio vel ex re aliqua quæ magnum detrimentum incurreret et nullum periculum immineret sacramento confessionis. Iste casus quasi impossibilis est*. L. IV, p. 270. Mais en admettant qu'il fût possible ainsi d'épargner à l'Eglise quelque calamité, le confesseur aurait le droit, après s'être muni de l'autorisation épiscopale, de dénoncer le crime. *Si tamen esset possibile magnum periculum immineret Ecclesiæ si non revelaretur confessio, posset eam confessor revelare ex consensu episcopi : aliter non*. Ibid.

Il semble que cette théorie ait trouvé dans Guillaume d'Auxerre son dernier défenseur. Pierre de Tarentaise parlant de ceux qui permettraient au confesseur de révéler le crime d'hérésie, leur donne le nom d'anciens. Lui-même réfute avec énergie leur sentiment : en pareil cas, tout ce qu'il permet au confesseur, c'est d'avertir l'évêque d'une façon générale, qu'il ait à veiller sur son troupeau. Dist. XXI, q. iv, a. 1, p. 242. Tel est aussi l'avis de saint Bonaventure, dist. XXI, p. ii, a. 2, q. i, p. 566. Robert de Sorbon n'est pas moins absolu. *Hoc sacramentum sanctum tam secretum et tam fortiter inclusum est ut nemo aperire possit. Tract. super confessione*, dans *Bibl. Patrum*, Lyon, t. xxv, p. 358. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. lxx, a. 1, ad 2^{am}; *In IV Sent.*, dist. XXI, q. iii, a. 1, n. 1; *Quodlib.*, I, a. 15; Nicolas d'Osimo, *Confessio*, p. ii, n. 1, fol. G⁺; Dominique de Soto, *De ratione tegendi et detegendi secretum*, q. vii, n. 2, Douai, 1623, p. 116.

Alexandre de Halès se demande même si le prêtre pourrait, avec la permission du pénitent, révéler quelque chose de la confession, et il répond que le pénitent ne peut donner ce droit au confesseur, soit à cause du scandale qui en résulterait, soit en raison du caractère supérieur de l'obligation, qui vient de Dieu et n'admet point de dispense que de Dieu. Que le pénitent expose son cas au prêtre en dehors de la confession : alors le confesseur sera libre de ses actes ou de sa parole. Q. xix, m. ii, a. 1, § 1, p. 601. Cf. Denys le chartreux, l. IV, a. 144, q. ii, p. 300.

François de Victoria propose une solution plus douce : le pénitent pourra délier le confesseur du secret sacramental; mais s'il doit en résulter quelque désavantage pour le pénitent, le confesseur ne pourra en aucune manière user de ce droit. *Summa sacramentorum*, n. 126, p. 188. Cependant l'opinion communément admise dans l'Ecole se prononce en faveur de l'entière liberté du confesseur, puisqu'il est dans la nature du secret que le commettant puisse en délier et que d'ailleurs le scandale n'est pas à craindre. Cf. S. Thomas, dist. XXI, q. iii, a. 2; S. Bonaventure, dist. XXI, p. ii, a. 2, q. ii, p. 567; Henri de Gand, *Quodlib.*, VII, q. lxii, fol. 260. *Conclusio est fere omnium*, observe Dominique de Soto. *In IV Sent.*, dist. XVIII, q. iv, a. 6, p. 474.

Si le prêtre a connaissance, par une autre voie que

la confession, du péché qui lui est confié, les scolastiques admettent communément qu'il a le droit d'en parler, mais avec toute prudence. Alexandre de Halès recommande au confesseur d'ajouter en pareil cas : « J'ai appris le fait en dehors de la confession, » formule qui semblera sans doute plutôt de nature à trahir qu'à sauvegarder le secret sacramentel. *Ibid.*, p. 602. Cf. Denys le chartreux, l. IV, a. 144, q. vi, p. 288.

Enfin, dernière question agitée au moyen âge, et d'une importance particulière pour l'époque, quel usage le confesseur, notamment le supérieur, peut-il faire des connaissances acquises au confessionnal ? Pourvu qu'il n'y ait aucun danger de trahir en quelque manière le secret de la confession, et en supposant toujours qu'il n'existe pas de précepte particulier en cette matière, le prêtre peut très bien modifier sa conduite dans l'intérêt du pénitent, et même dans son propre intérêt, si cette façon d'agir ne renferme rien qui puisse tourner au désavantage du pénitent. Sur ce point, aucune controverse. Cf. Suarez, disp. XXXII, sect. vii, n. 9, p. 709.

La plupart des scolastiques vont plus loin : si le pénitent ne peut se plaindre qu'injustement de la mesure prise par le supérieur, si par exemple on se refuse à lui octroyer la collation d'un bénéfice en raison de son indignité connue par sa confession même, non seulement les principaux docteurs permettent, mais ils font un devoir au prêtre d'écarter cet indigne. *Posset subditum sibi confessum ab administratione remove et deberet hoc facere*, dit expressément saint Thomas, en spécifiant le cas de l'abbé qui peut ainsi, sans enfreindre le sceau de la confession, déposséder un prieur de sa charge. *Quodlib.*, V, a. 13. Alexandre de Halès avait professé déjà la même doctrine, sans paraître toutefois aussi catégorique. Un doyen doit-il promouvoir aux ordres sacrés un chanoine qu'il sait irrégulier ? En règle générale, non. Mais si le chanoine formule lui-même une requête en ce sens ? Il faut en venir alors à une résistance passive, suivant ses bonnes inspirations. *Debet differre et caute dissimulare, secundum quod unctio eum docebit*. Q. xviii, m. ii, a. 1, p. 599. Si le chanoine insiste ou si l'évêque intervient, le doyen, dans la crainte du scandale, n'a plus qu'à s'incliner : la responsabilité de cette ordination ne lui est plus imputable. Cf. Cajetan, *De sigillo confessionis*. Rien ne montre mieux que cette solution cauteleuse à quel point le cas était embarrassant pour les anciens scolastiques, *Opusc.*, I. tr. XXI, p. 132 sq., et quel était aussi leur respect pour le secret de la confession. Cf. S. Bonaventure, dist. XXI, p. ii, a. 2, q. v, p. 567 ; Cajetan, *De sigillo confessionis*, *Opusc.*, I. tr. XXI, p. 132 sq.

On pouvait discuter, en certains cas, si le sceau du secret se trouvait, ou non, engagé. Mais dès que le secret sacramentel pouvait être mis en péril même lointain, toute discussion était close. Le moindre signe compromettant, un geste plus ou moins révélateur est taxé par tous de sacrilège. *Nec verbo, nec facto, nec nutu, nec aliquo signo licet facere, quia est sacrilegium*. S. Thomas, *Quodlib.*, XII, a. 16. Cf. Alexandre de Halès, q. xviii, m. ii, a. 1, p. 599 ; S. Bonaventure, dist. XXI, p. ii, a. 2, q. i, p. 566 ; Durand de Saint-Pourçain, dist. XXI, q. iv, p. 307 ; Jean Bacon, dist. XVI, q. ii, a. 3, p. 422 ; Nicolas d'Osimo, *De confessione*, p. ii, n. 1, fol. LXIV ; Denys le chartreux, l. IV, a. 144, q. ii, p. 288 ; Cajetan, *De sigillo confessionis*, p. 133 ; Adrien d'Utrecht, l. IV, fol. 291 ; Dominique de Soto, *De ratione tegendi et detegendi secretum*, p. 284 ; François de Victoria, n. 184-188, p. 124-126.

Les calomnies de certains protestants, cf. Bremz, *De sigillo confessionis*, Wittemberg, 1669, p. 36, ne reposent même pas sur le plus léger prétexte. Le secret de la confession n'a jamais cessé d'être entouré, dans la théorie comme dans la pratique, du plus inviolable respect. « Un souris, un signe, un petit geste, une ma-

nière plus austère devant les gens qui observent un confesseur : tout cela, en certaines conjonctures, porte coup, blesse la religion et fait une plaie profonde au sacrement. » E. Lochon, p. 109. Cf. Pierre Lizet, *Tractatus de auriculari confessione*, Lyon, 1552, p. 17.

Dans sa XVI^e session, c. v, le concile de Trente a précisé et défini la doctrine traditionnelle de l'Eglise :

Cæterum, quoad modum confitendi secreto apud solum sacerdotem, etsi Christus non vetuerit quin aliquis in vindictam suorum scelerum et sui humiliationem, cum ob aliorum exemplum, tum ob Ecclesiæ offensæ ædificationem delicta sua publice confiteri possit; non est tamen hoc divino præcepto mandatum, nec satis consulte humana aliqua lege præcipiatur, ut delicta, præsertim secreta, publica essent confessione aperienda. Unde cum a sanctissimis et antiquissimis Patribus, magno unanimes consensu, secreta confessio sacramentalis, qua ab initio Ecclesiæ sancta usa est et modo etiam utitur, fuerit semper commendata; manifeste refellitur inanitas eorum calumnia, qui eam a divino mandato alienam et inventum humanum esse atque a Patribus in concilio Lateranensi congregatis initium habuisse, docere non verentur. Denzinger, n. 780.

Can. 6. Si quis... dixerit modum secreto confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienam esse ab institutione et mandato Christi et inventum esse humanum, anathema sit. Denzinger, n. 795.

Quant à la manière de se confesser en secret au prêtre seul, encore que Jésus-Christ n'ait pas défendu qu'on ne puisse, pour sa propre humiliation et pour se venger soi-même de ses crimes, les confesser publiquement, soit par le motif de donner bon exemple aux autres ou à dessein d'édifier l'Eglise qui a été atteinte par l'offense, ce n'est point pourtant un ordre imposé en vertu d'un commandement divin, et il ne serait guère à propos d'ordonner non plus par aucune loi humaine que les péchés, surtout ceux qui sont secrets, fussent rendus publics par la confession. Aussi étant donné le consentement général et unanime des Pères les plus saints et les plus anciens, qui ont toujours autorisé la confession sacramentelle secrète, dont la sainte Eglise a usé jusqu'ici et dès l'origine, on voit nettement réfutée la vaine calomnie de ceux qui sont assez téméraires pour publier que ce n'est là qu'une invention humaine, bien éloignée du commandement divin et qu'elle n'a pris naissance qu'au concile de Latran, à l'instigation des Pères qui s'y trouvaient présents.

Si quelqu'un... dit que la manière de se confesser secrètement au prêtre seul, comme l'Eglise l'a toujours observé dès l'origine et l'observe encore, n'est pas conforme à l'institution et au précepte de Jésus-Christ, mais que c'est une invention humaine, qu'il soit anathème.

Outre les traités généraux de théologie cités au cours de l'article, on trouvera, pour l'histoire des doctrines et le développement de certaines controverses, des documents précieux et abondants dans les ouvrages spéciaux publiés sur la question pénitentielle dès la première moitié du XIII^e siècle et qui fourniraient matière à d'intéressantes études de détail. — XIII^e siècle : Raymond de Peñafort, *Summa de penitentia et matrimonio*, Louvain, 1480 ; Guillaume de Rennes, *Apparatus in Summam D. Raymundi*, Rome, 1603. — XIV^e siècle : Jean de Fribourg, *Summa confessorum*, Augsburg, 1476 ; Henri de Hesse, *Tractatus ad eruditionem confessorum*, Memming, 1473 ; *Summa Astesana*, Venise, 1468 ; Barthélemy de Pise, *Summa confessorum*, s. l., 1473 ; Paris, 1470 ; Henri de Oldendorff, *Repetitio capituli « Omnis utriusque sexus » de penitentis et remissionibus*, Memming, 1490. — XV^e siècle : Matthieu de Cracovie, *De modo confitendi*, Bâle, 1555 ; Antoine de Budrio, *Speculum de confessione*, Vicence, 1476 ; Jean de Aupach, *Summa de confessoribus et Ecclesiæ sacramentis*, Augsburg, 1469 ; Nicolas d'Osimo, *Supplementum ad Summam Pisanellam*, Venise 1481 ; *Della confessione*, sous le nom de saint Bernardin de Sienna, 1494 ; *Interrogatorium confessorum*, Venise, 1489 ; Jean Nider, *Manuale confessorum ad instructionem spirituum pastorum*, s. l. n. d. (1466) ; Paris, 1473 ; Alphonse Tostat, *Confessional en el qual despues de haver tratados de todos los pecados*, Lucrone, 1529 ; S. Antonin de Florence, *Summa confessionalis*, s. l. n. d. (Mayence, vers 1468) ; Cologne, 1470 ; Barthélemy de Chaymis, *Confessionale*, Milan, 1474 ; Engelhard

Kunhofer, *Confessionale*, s. l. n. d.; Jérôme de Savonarole, *Eruditorium confessorum, scilicet de confessoris auctoritate et officio penitentiumque examine*, Paris, 1517; Jacques Foresta, *Confessionale*, Venise, 1487; Engelbert Messemækers, *Manuale confessorum metricum una cum defensorio privilegii quatuor ordinum mendicantium super audientia confessionum*, Cologne, 1497. — xvi^e siècle : Cajetan, *De confessione venialium et omnium mortalium*; *De effectui absolutiois sacramentalis seu de confessione*; *De integritate confessionis*, Rome, 1531; Jean Host, *De ratione confitendi*, dans l'*Enchiridion sacerdotum*, Cologne, 1532; Augustin de Alveld, *De confessione sacramentali*, s. l. n. d.; Érasme, *Modus confitendi*, Leyde, 1525; Vincent Giachari, *De necessitate confessionis vocalis omnium peccatorum*, Venise, 1569; Barthélemy Spina, *De necessitate confessionis ante sacram communionem*, Venise, 1530; Jean Eck, *De penitentia et confessione secreta semper in Ecclesia Dei observata*, s. l. n. d.; Rome, 1524; Jacques Masson (Latomus), *De confessione secreta adversus Ecolampadium*, Anvers, 1525; Nicolas de Mame, *De confessione iutis sacerdotis auribus committenda*, Dillingen, 1546; Pierre Ciruelo, *Arte de bien confesar asi para et confessor como para el penitente*, Séville, 1544; Jean Schmidt, *Instructio pro confessione*, Augsburg, s. d.; Dillingen, 1551; Pierre Lizet, *De auriculari confessione*, Paris, 1551; Pierre Soto, *Methodus confessionis seu doctrinæ pietatisque christianæ epitome*, Dillingen, 1553; Antoine Curara, *Manuale confessorum et penitentium*, Tolède, 1554; Jean Lopez de Segura, *Confessionaris para concernos y tomar aviso contra vicios*, 1555; Tr. Vita, *De justificatione, de confessionis vetustate deque eucharistia contra hæreses*, Venise, 1548; M. Victorius, *De sacramento confessionis seu penitentiae historia et de antiquis penitentis*, Rome, 1562; A. Mermam (Alostanus), *De veneratione sanctorum reliquiarum et exomologesi seu confessione sacerdoti facienda*, Anvers, 1564; *De confessione sacramentali et purgatorio*, ibid., 1563; G. Allen, *A treatise made in defense of the lawful power and authoritie of priesthode to remitte sinnes*, Louvain, 1567; D. de Avellaneda, *Utrum in confessione sacramentali criminis consors nominari debeat*, Crémone, 1594; F. de Avila, *De confessione per litteras sive per internuncium*, Rome, 1599. — xvii^e siècle : F. H. Onuphrius, *De sacro sigillo*, Milan, 1611; *De sacramentali confessione*, Brescia, 1623; J. B. Filesac, *De confessionis auricularis usu et praxi apud veteres christianos*, dans *Selecta*, Paris, 1621; Fr. Choquet, *De confessione per litteras seu internuncium*, Douai, 1623; Jean Sanchez, *De rebus in administratione sacramentorum præsertim eucharistiæ et penitentiae passim occurrentibus*, Madrid, 1624; J. Zeschlin, *Apologia pro sua fidei professione et peccatorum confessione romano-catholica*, Neubourg, 1625; A. Coninck, *De sigillo confessionis*, Anvers, 1626; Th. Raynaud, *Dissertatio pro Franc. Suarez de gratia ægro oppresso collata per absolutionem a sacerdote præsertim impensam prævia peccatorum expositione epistolari*, dans *Opera*, Lyon, 1665, t. xx; J. Launoi, *De frequentis confessionis et eucharistiæ communionis usu atque utilitate*, Rouen, 1653; *Explicata Ecclesiæ traditio circa canonem « Omnis utriusque sexus »*, ibid., 1672; M. de Moya (Guimenius), *De confessione epistolari adversus Theoph. Raynaldum*, Paris, 1665; Noël Alexandre, *Dissertatio polemica de confessione sacramentali adversus libros IV Joannis Dalcæi calvinistæ institutionem et usum in Ecclesia perpetuum impugnantis*, Paris, 1678; Jacques Boileau, *Historia confessionis auricularis ex antiquis Scripturæ, Patrum, pontificum et conciliorum monumentis contra Dalæum*, Paris, 1683; Denys de Sainte-Marthe, *Traité de la confession auriculaire contre les erreurs des calvinistes*, Paris, 1685. — xviii^e siècle : J. Grandcolas, *Dissertations sur les messes quotidiennes et sur la confession*, Paris, 1745; L'ancienne discipline de l'Église sur la confession et sur les pratiques les plus importantes de la pénitence, Paris, 1697; D. Winther, *De silentio triplici, naturali, civili et sacramentali*, Munich, 1701; J. Boillot, *Lettres sur le secret de la confession*, Dijon, 1703; E. Lochoy, *Traité du secret de la confession*, Paris, 1708; et avec un supplément, ibid., 1710; N. Lenglet du Fresnoy, *Traité historique et dogmatique du secret inviolable de la confession*, Paris, 1768; E. Ram, *De confessione sacramentali jure divino necessaria*, Würzburg, 1757; M. Bürgin, *De secreta singulorum peccatorum confessione*, Altorf, 1762; B. Schneidenbach, *De ratione solvendi ac ligandi in sacramento penitentiae*, Salzbourg, 1774; A. Muzzarelli, *Confessione auricolare*, Ferrare, 1776; M. Cuer, *Theologia dogmatica et moralis in usum confessorum*, Munster, 1778; Cologne, 1792; P. Jenkins, *The doctrine and practice of auricular confession elucidated and enforced*, Londres, 1783; Pergens, *Ob die Ohrenbeichte in der katho-*

lischen Kirche nützlich und nothwendig sey

, Vienne, 1783; F. J. Dobner, *Vindiciæ sigillo confessionis d. Jo. Nepomuceni protomartyris penitentiae assertæ*, Prague et Vienne, 1784; F. X. Boujart, *Was enthalten die christlichen Urkunden des Alterthums über die Ohrenbeichte*, Vienne, 1784; I. Thonhauer, *Unterricht über die Ohrenbeicht*, Augsburg, 1784; *Wahre Zeugnisse des christlichen Alterthums über die Ohrenbeicht*, Augsburg, 1784; A. Sexteller, *Ist die heutige Ohrenbeicht in der Alten Kirchenbuss zu finden oder nicht?* Prague, 1785; F. Hüllinghoff, *Antiquitas confessionis privatæ ex vetustissimis cum latinorum tum græcorum Patrum scriptis utriusque Ecclesiæ praxi, euchologiis atque conciliis, contra Eybelium aliosque ejusdem impugnatores*, Munster, 1789; W. Lay, *Die geheime Ohrenbeichte oder das katholische Bussacrament aus theologischen Gründen bewiesen*, Campoduri, 1791; L. Cuccagni, *Sulla confessione e comunione pasquale*, Rome, 1792; G. A. Ranza, *Esame della confessione auricolare*, Milan, 1797; Maccarani, *Confutazione del libro di G. A. Ranza*, Bergamo, 1797; J. B. Guadagnini, *De confessione auriculari*, Brescia, 1798. — xix^e siècle : J. S. de Drey, *Dissertatio historico-theologica originem et vicissitudinem exomologeseos in Ecclesia catholica ex documentis ecclesiasticis illustrans*, Elvacii, 1815; I. Kuik, *Abhandlung über die älteste sich vorfindende Urkunde von der Beicht*, Vienne, 1818; C. A. de Droste-Hülshoff, *Ueber Zwangsrecht gegen den Beichtvater auf Revelation jedes Beichtgeheimnisses*, Bonn, 1824; H. Klee, *Die Beicht, eine historisch-kritische Untersuchung*, Frankfurt, 1828; dans *Tübinger theologische Quartalschrift*, 1829, p. 85-97; C. Siemers, *Die sacramentalische Beichte*, Munster, 1844; A. Guillois, *Le dogme de la confession vengé des attaques de l'hérésie et de l'incrédulité*, Le Mans, 1856; A. Pernet, *Études historiques sur le célibat ecclésiastique et sur la confession sacramentelle*, Lyon, 1874.

P. BERNARD.

IV. CONFESSION DANS L'ÉGLISE ARMÉNIENNE.

La façon dont s'administre chez les Arméniens la confession sacramentelle présente quelques particularités, qu'il y a intérêt à signaler. Il faut d'ailleurs distinguer entre catholiques et non-catholiques et surtout entre confession privée et confession publique, entre confession proprement dite et réconciliation des pénitents.

1^o *Confession privée*. — La confession privée ou auriculaire a lieu chez les Arméniens catholiques comme dans le rite latin. Le pénitent se présente au confessionnal, quand il en éprouve le besoin, se met à genoux et récite en langue vulgaire la formule suivante : *Peccavi sanctissimæ Trinitati, Patri et Filio et Spiritui Sancto. Peccator sum coram Deo. Confiteor coram Deo et coram te, sancte pater, omnia peccata mea, quoniam peccavi Deo cogitatione, verbo et opere, voluntarie et involuntarie, scientia et ignorantia*. Il passe ensuite à l'accusation détaillée de ses péchés, qu'il termine par cette formule : *Pater sancte, te habeo mediatorem reconciliationis et intercessorem apud unigenitum Filium, ut potestate tua quæ data est tibi, liberes me a vinculis peccatorum meorum, precor*. Prenant alors la parole, le prêtre exhorte le pénitent à la contrition, lui donne une pénitence, et s'il le juge à propos, lui confère l'absolution selon la formule rapportée, t. I, col. 211. Le prêtre ajoute encore : *Effusio sanguinis Filii Dei, qui effusus in cruce, liberavit humanam naturam ab inferno, liberabit te a peccatis tuis, amen*. Il termine par la récitation de l'oraison dominicale.

Chez les non-catholiques, les confessionnaux n'existent pas. La confession se fait, s'il s'agit des adultes, soit à domicile, soit à la sacristie ou dans une chambre attenante à l'église. Assis sur ses talons à la mode turque et couvrant d'un des pans de sa robe la tête du pénitent agenouillé à son côté, le confesseur commence par lire, comme pour éveiller les souvenirs du pénitent, une longue accusation de tous les péchés possibles. A chaque article, le pénitent ajoute : *Peccavi contra Deum*. Cette accusation générale achevée, le pénitent confesse ses fautes spéciales, s'il y a lieu, et termine par la formule *Pater sancte*, etc., comme dans la confession des catholiques. Vient ensuite l'exhortation du

prêtre et une formule d'absolution identique à celle du rituel catholique. Toutefois, chez les non-catholiques, cette formule n'est jamais prononcée séance tenante, mais remise à une date ultérieure, le plus souvent à huit jours d'intervalle. La confession se fait donc toujours en deux temps. Est-ce pour ce motif qu'elle est très rare? En rigueur de principe, elle devrait avoir lieu deux fois par an, à l'Épiphanie et à Pâques. Notons aussi, remarque importante, que les prêtres non mariés, les vartabets et les évêques, bien que plus élevés en dignité que les prêtres mariés, ne confessent pas, hors le cas de nécessité; la confession est un ministère exclusivement réservé aux prêtres pères de famille. On devine les motifs de cet usage.

La confession des enfants est commune. Rangés en demi-cercle autour du prêtre, ils répondent à ce dernier qui énumère les péchés de sa liste officielle par les mots : *J'ai péché*, ou *J'ai péché contre Dieu*; et ils reçoivent, séance tenante, l'absolution.

Autre divergence. Les catholiques ont, comme les Latins, un certain nombre de cas réservés variant avec les diocèses, tandis que, chez les non-catholiques, tout péché peut être remis par tout prêtre approuvé.

2^o *Confession publique*. — En dehors de la confession commune des enfants, que l'on peut regarder comme une confession publique, il y a encore, le dimanche matin, une confession publique faite par le célébrant; elle est d'ailleurs de pure forme. Elle consiste dans l'accusation générale de toutes les fautes possibles énumérées dans le formulaire, dont le prêtre donne lecture au pénitent avant la confession proprement dite. Le peuple s'associe à cette accusation en répétant à chaque article les mots : *J'ai péché*; après quoi l'officiant donne l'absolution générale en se servant de la même formule que pour la confession sacramentelle. Cette confession est vivement critiquée par Galano, qui la traite de nuisible et de sacrilège : *Noxiam et sacrilegam esse talem confessionem*. Cf. *Conciliationis Ecclesiarum Armenarum cum Romana pars altera*, in-fol., Rome, 1661, p. 615-617. C'est peut-être aller un peu loin. Il y a là, avec une simple différence de proportion, un rituel analogue à la confession générale de l'office de prime, dans le rite latin, ou mieux encore, à celui de l'absolution générale en usage, la veille des fêtes, chez certains ordres religieux. Ce qui pourrait prêter au change, c'est l'emploi fait par les Arméniens, en cette circonstance, de la formule sacramentelle; mais cette formule n'a rien en soi de sacramentel; elle ne revêt ce caractère que dans des conditions données. Or, ici, ni l'officiant ni les assistants n'ont l'intention de conférer ou de recevoir un sacrement. Que l'abus soit possible, on ne le nie pas; mais il y aurait injustice à rendre un rite responsable de toutes les conséquences que l'ignorance peut en tirer.

De cette confession générale, on peut rapprocher celle qui a lieu au début même de la messe et qui forme le pendant arménien de notre *Confiteor*. L'une n'est que la réduction de l'autre. Voici en quoi consiste cette dernière. L'officiant, tourné vers le peuple, s'écrie : *Je confesse devant Dieu, la sainte Vierge et tous les saints, et devant vous, mes pères et frères, toutes les fautes que j'ai commises. Car j'ai péché par pensée, par parole et par action, et j'ai commis tous les péchés dont l'homme se rend coupable. J'ai péché, j'ai péché, et je vous supplie de demander pour moi pardon à Dieu. Un des prêtres assistants répond au célébrant : Que le Dieu tout-puissant te fasse grâce, et daigne te remettre tous les péchés passés et présents; qu'il t'en préserve à l'avenir, qu'il te raffermisse dans la pratique de toutes les bonnes œuvres, et qu'il soit ton repos dans la vie future, amen. Le célébrant répond par un souhait semblable en faveur de tous les assistants.*

3^o *Réconciliation des pénitents*. — La réconciliation

des pénitents ou pécheurs publics n'est qu'une confession publique plus solennelle. Les deux rituels se mêlent encore dans un formulaire attribué à Jean Mandakouni, patriarche de l'Arménie grecque vers 480, et récemment publié par F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, in-8°, Oxford, 1905, p. 294-295. L'accusation des péchés suivant le mode encore en usage chez les non-catholiques y précède l'admission officielle du pécheur dans l'église. Dans les rituels postérieurs, l'accusation a disparu, mais une place plus grande a été faite à la partie eucologique de la cérémonie. On peut en voir le détail dans Conybeare, *op. cit.*, p. 190-204. Comme le sujet sera repris ailleurs (voir PÉNITENCE PUBLIQUE), nous ne pouvons y insister davantage ici; il nous suffira d'avoir indiqué qu'en Arménie la réconciliation des pénitents n'allait pas, à l'origine du moins, sans une accusation au moins générale des péchés, en un mot sans la confession.

Cl. Galano, *Conciliationis Ecclesiarum Armenarum cum Romana pars altera*, in-fol., Rome, 1661, t. II, p. 604-630; G. de Serpos, *Compendio storico de memorie cronologiche concernenti la religione e la morale della nazione Armena suddita dell' impero Ottomano*, t. III (Venise, 1796), p. 289-303; P. Aucher, *Confessio Ecclesiarum Armenarum*, in-8°, Venise, 1845, p. 147-149; H. A. Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiarum universarum in epitomen redactus*, in-8°, Leipzig, 1853, t. IV, p. 598-599; H. Denzinger, *Ritus Orientalium*, in-8°, Wurzburg, 1863, t. I, p. 471-474; J. Issaverdenz, *Rites et cérémonies de l'Eglise arménienne*, in-16, Venise, 1876, p. 28-31. Sur certaines discussions relatives à la confession soulevées au concile de Sis en 1342, voir t. I, col. 698, 703.

L. PETIT.

V. CONFESSION CHEZ LES COPTES. Le mot arabe, employé aujourd'hui par les coptes, pour désigner la confession, est : *'él-'atra'if*, du verbe *'arafa*, « confesser, avouer. » Dans l'ancienne langue copte on ne trouve pas de terme particulier. — I. Existence. II. Ministre. III. Rituel. IV. Nécessité.

I. **EXISTENCE.** — Il n'y a aucun doute que la pratique de la confession a existé chez les coptes dès l'origine de leur Église jusqu'à nos jours. Elle a cependant traversé quelques vicissitudes. Il paraît que, au milieu du XI^e siècle, Jean, 72^e patriarche, abolit complètement le sacrement de pénitence; aux environs de 1174, Marc, ibn Al-Kunbari, produisit une grande émotion dans toute l'Égypte en prêchant que, sans la confession, on ne peut pas obtenir le pardon des péchés. Plus de deux siècles auparavant, Sanutius, 55^e patriarche, s'était exprimé clairement sur ce point; en envoyant des lettres d'absolution à un certain diacre, il écrivit : « Les liens de ce diacre sont brisés par ma parole, et il n'y a aucun motif pour qu'un fidèle quelconque puisse l'empêcher de s'approcher de l'eucharistie. » Il conclut que quiconque reçoit la communion sans confession aggrave ses péchés.

II. **MINISTRE.** — La confession ne peut être faite qu'à un prêtre. Aujourd'hui l'archiprêtre seul, *kummuš*, donne l'absolution. Après avoir entendu la confession, le *kummuš* impose la pénitence qu'il juge convenable. Cette pénitence doit être accomplie avant qu'il prononce l'absolution. Une confession générale des péchés n'est pas regardée comme suffisante. Le prêtre ne peut pas mesurer le degré de pénitence pour un péché voilé dans des expressions générales. La confession silencieuse sur la fumée de l'encens brûlant paraît avoir été substituée à la vraie confession, lorsque le patriarche Jean eut aboli le sacrement, et la même coutume s'étendit aux Éthiopiens. Cet abus, quoique temporaire, dura cependant assez longtemps.

III. **RITUEL.** — 1^o *Ordinaire.* — Le pénitent est devant le prêtre, à genoux et la tête courbée. Ils disent tous les deux les prières du Seigneur. Après quelques autres prières, le prêtre donne l'absolution, dont la forme semble être *déprécatrice*, et sa bénédiction. Du-

rant les oraisons, le pénitent fait trois prostrations devant l'autel, et une devant le confesseur, dont il baise les pieds en implorant ses prières. La confession suit immédiatement après; elle doit être intégrale; le pénitent rend compte de toutes ses actions et de toutes ses pensées. Après que le pénitent a accompli tout ce qui lui avait été enjoint, le prêtre récite sur lui une seconde prière d'absolution, avant qu'il puisse être admis à la communion. Il paraît que dans l'Eglise abyssine la coutume est de toucher le pénitent avec une brindille d'olivier.

2^e *Extraordinaire*. — Lorsqu'un apostat ou un pécheur notoire est de nouveau admis à la communion de l'Eglise, le prêtre prononce la bénédiction au nom de la Trinité sur un vase rempli d'eau et y verse trois fois du chrême en forme de croix. On lit alors les leçons de l'Ecriture. Le prêtre prononce la prière de l'absolution sur le pénitent, bénit de nouveau l'eau et fait sur elle le signe de la croix. Le pénitent est alors déshabillé; le prêtre l'asperge trois fois en prononçant ces paroles: « Je te lave au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Après que le pénitent a repris ses vêtements, le prêtre récite d'autres prières et la formule d'absolution, puis il le renvoie avec ces paroles: « Tu es guéri, suis ton chemin et ne pèche plus. »

IV. *NÉCESSITÉ*. — La confession et l'absolution sont spécialement nécessaires à l'article de la mort.

Vansleb, *Histoire de l'Eglise d'Alexandrie*, in-12, Paris, 1677; A. Butler, *The ancient coptic Churches*, 2 in-8°, Oxford, 1884, t. II, p. 298-300; A. de Vlioger, *The origin and early History of the coptic Church*, in-12, Lausanne, 1900, p. 58.

V. ERMONI.

VI. CONFESSION CHEZ LES SYRIENS. Le nom syriaque de la confession est: *maoïdyanou- tho'*. J.-S. Assemani, *Biblioth. Orient.*, t. III a, p. 580; t. III b, p. 288, 308; J.-S. et E.-E. Assemani, *Biblioth. apost. vatic. cod. mss. catalogus*, Rome, 1757-1759, t. II, p. 324; R. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, in-fol., Oxford, 1879, t. I, col. 1551; C. Brockelmann, *Lexicon syriacum*, in-8°, Berlin, 1894-1895, p. 144. On ne trouve pas beaucoup de documents sur la confession dans la littérature syriaque primitive. Nous ne pouvons que recueillir les quelques indications qu'elle nous présente.

Aphraate s'étend assez longuement sur la confession. — 1^o *Nécessité*. — « Celui, dit-il, qui a été frappé par Satan ne doit pas avoir honte de confesser son délit, *lo' volé' d-nēbhā... d-nāoudē' sākloūthē-h*, et de l'abandonner, et de demander la pénitence comme remède. Celui qui rougit de montrer sa plaie, *dā-nhāvēh sōūh-nē-h*, sera envahi par la gangrène, et tout son corps en souffrira. Celui qui, au contraire, n'a pas honte de montrer sa plaie, sera guéri... Celui qui a été vaincu dans la lutte, n'a qu'un moyen de recouvrer la santé, c'est de dire: « J'ai péché, » et de demander pénitence. Celui qui rougit, ne peut pas être guéri, parce qu'il ne veut pas montrer ses plaies au médecin, *mētoull d-lo' sōbē' d-naouda' māhvōtē-h l'osio'*, qui a reçu les deux deniers pour guérir tous ceux qui ont été blessés. Vous donc, médecins, qui êtes les disciples de notre grand Médecin, vous ne devez pas refuser le remède à ceux qui ont besoin de soins. Donnez le remède de la pénitence à quiconque vous aura dévoilé sa plaie, *man dā-nhāvēh l-kōūn sōūh-nē-h*; quant à celui qui rougit de vous faire connaître son infirmité, exhortez-le à ne pas vous la cacher... Je vous exhorte de nouveau, ô vous qui avez été blessés; ne rougissez pas de dire: « Nous sommes tombés dans la bataille. » Recevez le remède sans aucune dépense; convertissez-vous et vivez, et ne succombez pas à la mort... Vois, mon bien-aimé, combien il est excellent que l'homme confesse et abandonne son iniquité... Je m'adresse à vous, ô pénitents; ne refusez pas de recourir à cet art, qui a été donné pour la santé; car il est dit dans l'Ecriture: *Celui qui aura*

confessé et abandonné ses péchés, recevra miséricorde de Dieu. Prov., XXVIII, 13. » Graffin et Parisot, *Patrologia syriaca*, in-4°, *Demonst.*, VII, n. 3, 4, 8, 9, 12, t. I, Paris, 1894, col. 317, 320, 321, 324, 332. — 2^o *Effet*. — Elle a pour effet la rémission des péchés: « Dieu pardonne à celui qui a confessé son délit, *man d-maoudēh b-sākloūthē-h sōbēl-ēh alloho'*. » *Ibid.*, n. 14, col. 333. Aphraate cite l'épisode de David et de Nathan, ainsi que II Reg., XII, 13; Ps. L, 6; Prov., XX, 9; Exod., XXXIV, 7 (Num., XIV, 18); Num., XIV, 19-20. — 3^o *Le secret de la confession*. — « Lorsqu'il [le pécheur] vous aura dévoilé son iniquité, ne la divulguez pas, [médecins,] *lo' tpharsounē-h*, de peur que, à cause de lui, même les innocents soient regardés comme coupables par nos ennemis et ceux qui nous haïssent. » *Ibid.*, n. 4, col. 320. — 4^o *Le confesseur*. — La conduite que doit tenir le confesseur est décrite dans le passage suivant: « Écoutez, ô vous qui avez les clefs des portes du ciel et qui les ouvrez aux pénitents; écoutez ce que dit le bienheureux apôtre: *Si quelqu'un de vous est coupable d'une faute, vous qui êtes spirituels, redressez-le avec un esprit de douceur, et prenez garde, de peur que vous ne soyez aussi tentés*. Gal., VI, 1. En effet l'apôtre était saisi de crainte, lorsqu'il les avertisait; car il dit de lui-même: *De peur d'être moi-même rejeté, après avoir prêché aux autres*. I Cor., IX, 27. Celui donc d'entre nous qui est coupable de quelque faute, ne le regardez pas comme un ennemi, mais exhortez-le et avertissez-le comme un frère; car si vous le séparez de vous, il sera frappé par Satan. Il [l'apôtre] dit de nouveau: *Nous qui sommes forts, nous devons supporter les faiblesses de ceux qui ne le sont pas*. Rom., XV, 1; et encore: *Que le boiteux ne soit pas rejeté, mais plutôt qu'il soit guéri*. Heb., XII, 13. » *Ibid.*, n. 11, col. 329, 332.

Dans les œuvres de saint Ephrem je n'ai trouvé qu'un passage qui peut s'appliquer à la confession. Le saint docteur s'exprime ainsi: « Venez donc, pécheurs, prenez les remèdes de la bonté et appliquez-les sur les ulcères des blessures des péchés, manifestez et montrez vos douleurs à notre Médecin bon et sage, qui connaît la manière de guérir les blessures du péché. » *Serm.*, I, n. 9, T.-J. Lam, *Sancti Ephraemi hymni et sermones*, 3 in-4°, Malines, 1882-1889, t. III, col. 17. Le médecin, dont il s'agit ici, est Dieu lui-même.

Sur la pratique de la confession chez les Syriens, voir t. I, col. 208-211.

V. ERMONI.

VII. CONFESSION CHEZ LES ANGLICANS. Il y a lieu de distinguer entre la confession générale de tous les péchés, faite en public, et la confession particulière et détaillée faite au prêtre seul.

I. *CONFESSION GÉNÉRALE*. — La liturgie anglicane prescrit officiellement la confession générale aux offices du matin et du soir, et à l'office de la communion. Je citerai le *Livre de la prière commune* (*Prayer book*) d'après la traduction française publiée à Londres par la *Society for promoting christian knowledge*. Voici la *Confession générale* que toute l'assemblée doit répéter avec le ministre, tous étant à genoux, à l'office du matin (*morning prayer*) et à l'office du soir (*evening prayer*): « Père tout-puissant et très miséricordieux, nous nous sommes égarés et éloignés de tes sentiers comme des brebis perdues. Nous avons trop suivi les pensées et les désirs de nos propres cœurs. Nous avons transgressé les saints commandements. Nous n'avons pas fait les choses que nous aurions dû faire, et nous avons fait celles que nous n'aurions pas dû faire, et il n'y a rien de sain en nous. Mais toi, ô Seigneur, aie pitié de nous, misérables pécheurs. Pardonne, ô Dieu, à ceux qui confessent leurs fautes. Rétablis ceux qui se repentent, selon les promesses proclamées au genre humain en Jésus-Christ Notre-Seigneur. Et pour l'amour de lui,

accorde-nous, ô Père très miséricordieux, de pouvoir à l'avenir vivre dans la piété, dans la justice et dans la tempérance, à la gloire de ton saint Nom. Amen. »

Dans l'office de la communion, on lit : « *Alors un des ministres fera cette confession générale, au nom de tous ceux qui se proposent de recevoir la sainte communion, lui comme tout le peuple se mettant humblement à genoux et disant : Dieu tout-puissant, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, créateur de toutes choses, juge de tous les hommes, nous reconnaissons et nous déplorons la multitude de nos péchés et nos actes de méchanceté que nous avons de temps en temps très coupablement commis, par pensée, par parole, et par action, contre ta divine Majesté, provoquant très justement contre nous ta colère et ton indignation. Nous nous repentons sérieusement et nous sommes affligés de cœur pour tout ce mal que nous avons fait. Le souvenir en est pour nous douloureux et le fardeau en est insupportable. Aie pitié de nous, aie pitié de nous, ô Père très miséricordieux. Pour l'amour de Jésus-Christ, ton Fils, Notre-Seigneur, pardonne-nous tout le passé, et fais que nous puissions toujours à l'avenir te servir et te plaire dans une vie nouvelle, à l'honneur et à la gloire de ton nom. Par Jésus-Christ Notre-Seigneur. Amen.* » — Ces formules de confession sont suivies de formules d'absolution. Voir ABSOLUTION CHEZ LES ANGLICANS, t. I, col. 223.

II. CONFESSION PARTICULIÈRE. — Elle est conseillée, dans deux passages du *Prayer book*, à ceux qui n'auraient pas la conscience en paix. Le ministre lit, en annonçant l'office de la communion, une exhortation qui se termine ainsi : « Et puisqu'il faut que personne ne vienne à la sainte communion qu'avec une pleine confiance dans la miséricorde de Dieu, et avec une conscience tranquille; par conséquent, s'il y a quelqu'un d'entre vous qui, par le moyen indiqué (la confession faite à Dieu, le repentir et la résolution de s'amender), ne puisse calmer sa conscience, mais qu'il ait encore besoin de conseil, qu'il s'adresse à moi ou à quelque ministre de la parole de Dieu, prudent et instruit, et qu'il lui découvre sa peine; afin que par le ministère de la sainte Parole de Dieu, il reçoive le bienfait de l'absolution, avec les conseils et les avis spirituels qui peuvent apaiser sa conscience, et le délivrer de tous les scrupules et de tous les doutes. » Le second passage relatif à la confession particulière est dans « l'ordre pour la visite des malades ». « Le malade, y est-il dit, sera ici engagé (*here shall the sick person be moved*) à faire une confession spéciale de ses péchés, s'il sent sa conscience troublée par quelque chose de grave. Après cette confession, le prêtre l'absoudra (s'il en témoigne l'humble et sincère désir) de cette manière-ci. » Suit une formule d'absolution. Voir ABSOLUTION CHEZ LES ANGLICANS, t. I, col. 224.

Ainsi, l'Église anglicane autorise officiellement, elle « engage » même, les fidèles à confesser en détail leurs péchés s'ils ont la conscience troublée au moment de recevoir la communion, ou en cas de maladie. Reste à savoir quelle est la portée qu'il convient de donner aux textes officiels. Ici, les théologiens se séparent. Selon les uns, l'Église anglicane ne fait guère que tolérer la confession, dans des cas exceptionnels, dans le but de rassurer des consciences scrupuleuses à l'excès. D'après les autres, les formules officielles n'ont nullement pour but de limiter l'usage de la confession, et la confession ne doit pas du tout être considérée comme une chose exceptionnelle.

Les deux tendances eurent l'occasion de se manifester en 1873, à propos d'une pétition adressée par 483 membres du clergé à la *Convocation* (assemblée du clergé) de la province de Cantorbéry, où, « en vue de l'usage largement répandu et grandissant de la confession sacramentelle, » on demandait à l'assemblée « de

pourvoir à l'éducation, à la sélection, et à l'autorisation de confesseurs dûment qualifiés ». Une vive émotion fut soulevée. Dans une lettre du 16 juin 1873, les deux archevêques de Cantorbéry et d'York déclaraient : « Nous croyons que le système du confessionnal a fait beaucoup de mal dans l'Église, et que nos réformateurs ont sagement agi en ne lui accordant aucune place dans notre Église réformée, et nous saisissons l'occasion d'exprimer notre entière désapprobation de toute innovation de ce genre et notre ferme détermination de faire tout ce qui est en notre pouvoir pour la décourager. » H. P. Liddon, *Life of Edward Bouverie Pusey*, Londres, 1897, t. IV, p. 262. L'archevêque de Cantorbéry était alors le Dr Tait. Le langage de son second successeur, le Dr Temple, en 1898, est un peu moins hostile à l'usage de la confession. Voir ABSOLUTION CHEZ LES ANGLICANS, t. I, col. 227. Dans le rapport présenté le 23 juillet 1873 à la Chambre haute (Chambre des évêques) de la *Convocation*, on lit : « L'Église d'Angleterre, dans son 25^e article, affirme que la pénitence ne doit pas être comptée comme un sacrement de l'Évangile (voir SACREMENTS CHEZ LES ANGLICANS), et, à en juger par ses formulaires, elle ne connaît pas d'expression telle que « confessions sacramentelles ». Fondant sa doctrine sur la sainte Écriture, elle déclare nettement le pardon plein et entier de leurs fautes, par le sang de Jésus-Christ, à ceux qui déplorent leurs propres péchés, se confessent au Dieu Tout-Puissant, avec pleine résolution d'amender leur vie, et de se tourner vers lui avec une vraie foi. C'est le désir de l'Église que par cette voie et ce moyen tous ses enfants trouvent la paix. C'est dans cet esprit que les formules de confession et d'absolution sont placées dans ses services publics. Cependant, pour rassurer les consciences troublées, elle a spécialement pourvu à deux cas exceptionnels... Mais cette provision spéciale n'autorise pas les ministres de l'Église à demander à quiconque s'adresse à eux de découvrir sa peine dans un examen particulier et détaillé de toutes ses fautes, ni à imposer la confession privée comme une condition préalable à la réception de la sainte communion, ni à enjoindre ni même à encourager aucune pratique de la confession habituelle à un prêtre, ni à enseigner que pratiquer ainsi la confession habituelle ou se soumettre à ce que l'on a appelé la direction d'un prêtre, soit une condition pour arriver à la plus haute vie spirituelle. » *Op. cit.*, p. 263-264.

De leur côté, le Dr Pusey et ses amis de la Haute-Église publièrent dans le *Times* du 6 décembre 1873 une déclaration où on lit : « 2. Nous croyons aussi et nous professons que Notre-Seigneur Jésus-Christ a institué dans son Église un moyen spécial pour la rémission des péchés après le baptême, et pour le soulagement des consciences, lequel moyen spécial est gardé et administré par l'Église d'Angleterre comme une part de son catholique héritage. 3... Nous tenons qu'il est clairement impossible que l'Église d'Angleterre dans l'art. 25 ait pu songer à déprécier le ministère de l'absolution... 7. Quand l'Église demande que le malade soit engagé à faire une confession spéciale de ses péchés, nous ne pouvons supposer que par là elle décide que ses membres sont obligés de retarder jusqu'au lit de mort ce qui est bon pour leurs âmes... 8... Du moment qu'elle règle que cette invitation [d'ouvrir sa peine au ministre] doit être répétée en annonçant la sainte communion, et que la sainte communion est continuellement présentée à tous, il suit que l'usage de la confession peut, au moins dans quelques cas, n'être pas infrequente. 10... Le commandement que l'Église fait à ses prêtres, dans deux de ses offices, d'entendre des confessions, s'il s'en fait, ne peut être tourné négativement en un commandement de ne recevoir de confession en aucune autre occasion. Et, en fait, les deux occasions spécifiées comprennent pratiquement toute la

vie de l'adulte... » *Op. cit.*, p. 267-269. Cf. p. 311 sq.

Parmi les canons établis en 1603 par la *Convocation* de Cantorbéry et adoptés plus tard par celle d'York, le canon 113, qui recommande aux ministres de la religion de discerner les crimes commis dans leurs paroisses, ajoute qu'il ne s'agit pas des crimes secrets connus par la confession : « Si quelqu'un confie à un ministre ses fautes secrètes et cachées pour soulager sa conscience, et pour recevoir de lui la consolation spirituelle et la tranquillité de l'esprit, nous n'obligeons en aucune manière ledit ministre par notre présente constitution, mais nous le prévenons et avertissons instamment de ne jamais révéler ni faire connaître à qui que ce soit aucun crime ni aucune offense ainsi confiés à sa discrétion et à son silence (sauf le cas de crimes tels que sa propre vie pourrait être mise en question par les lois du royaume, s'il les cachait), sous peine d'irrégularité. » Mackenzie E. C. (Walcott, *The Constitutions and Canons ecclesiastical of the Church of England*, Oxford et Londres, 1874, p. 151-152. Les partisans de la confession habituelle invoquent le canon 113 pour établir que la pratique de la confession existait au commencement du XVII^e siècle.

Pour encourager la pratique de la confession, un grand nombre d'ouvrages et de tracts ont été publiés, qui s'inspirent des livres catholiques. Le Dr Pusey avait lui-même commencé l'adaptation en anglais du *Manuel des confesseurs* de l'abbé Gaume. Son travail n'ayant pu être terminé, le Révérend Chambero, membre de la Société de la Sainte-Croix, entreprit une autre adaptation du même ouvrage. La Société le fit imprimer après sa mort : *The priest in absolution*. Toutefois, il ne fut pas mis dans le commerce et il n'était distribué qu'aux *clergymen*, qui pratiquaient le ministère de la confession. Il devait leur servir de *vade-mecum*, « auquel ils pussent se référer aisément dans l'accomplissement de leurs devoirs de confesseurs. » Au mois de juin 1877, ce manuel fut dénoncé à la Chambre des lords. Des citations du livre faites par lui, le dénonciateur concluait que la confession habituelle était préconisée par des ministres anglicans, spécialement pour les enfants, et que le confesseur posait des questions indécentes sur les péchés d'impureté. La Chambre s'en montra fort scandalisée, et plusieurs orateurs réprouvèrent cette pratique. La dénonciation eut une longue et forte répercussion dans toute l'Angleterre et fit scandale. Des pétitions sommaient l'épiscopat de sévir. La presse protestait contre l'usage de la confession. La Convocation, réunie au mois de juillet suivant, fut saisie de la question. Le primat Tait fit adhérer la Chambre basse à la déclaration votée en 1873 par la Chambre épiscopale sur la confession. Il fit encore voter par tous les évêques un blâme à la Société de la Sainte-Croix et condamner toute doctrine ou pratique de la confession rendant nécessaire ou utile un semblable livre. Il accusa de conspiration contre l'Église ceux qui favorisaient la confession habituelle. Plusieurs ritualistes subirent pour ce fait des mesures vexatoires prises par les évêques. Quelques-uns louvoyèrent; les plus hardis firent entendre des réclamations. Pusey insistait sur l'utilité constatée de la confession habituelle, et il envoyait à l'archevêque des statistiques sur les bons effets obtenus par là dans les écoles. D'autres, voués à ce ministère, faisaient, de leur côté, valoir les avantages du confessionnal, surtout pour remédier à l'impureté. Pour remplacer le livre dénoncé, Pusey reprit son adaptation du *Manuel* de Gaume et la fit paraître, à la fin de décembre 1877, avec une longue préface historique et apologétique. Il répétait que la confession est un puissant moyen de grâce. En 1878, la conférence des évêques de la communion anglicane, tenue au palais de Lambeth, vota une résolution qui, sous une forme un peu confuse, paraissait s'inspirer de

la déclaration de 1873. Pusey essaya vainement d'obtenir du primat une déclaration que la pratique des ritualistes, en matière de confession, avait été censurée par les évêques. On ne lui répondit pas. La confession continua à se pratiquer et à se développer parmi les anglicans. Ceux qui sont venus après Pusey continuent à redire que l'Église anglicane n'impose pas la confession et laisse pleine liberté aux fidèles, mais ils s'expriment parfois comme s'ils considéraient la confession comme nécessaire pour obtenir le pardon des péchés mortels. D'après le Rév. W. H. H. Jervois, *The Christian's Manual*, 2^e édit., Londres, 1898, p. 93, lorsque, en s'examinant avant la communion, on se trouve libre de péché mortel et qu'on n'a pas d'autre raison de se confesser à un prêtre, on peut se contenter de se confesser à Dieu. « Mais si vous trouvez que vous êtes coupable de péché mortel, vous n'hésitez pas à rechercher le bienfait de l'absolution. » « Ne communiez jamais, dit un autre auteur, après une faute vraiment volontaire ou grave, sans d'abord la confesser et demander à votre confesseur s'il vaut mieux pour vous communier ou non... L'Église d'Angleterre n'a pas de rubrique disant qu'il faut que vous alliez à confesse après toute faute grave, mais il y a une loi, plus forte que les rubriques, inscrite dans les cœurs de tous ceux qui aiment profondément Jésus. » *Hints to penitents, by a priest*, Londres, 1903, p. 150-151.

On est libre de se confesser, mais quand on se confesse, est-on obligé de tout dire? L'archevêque Temple répond que non. Voir sa déclaration : *ABSOLUTION CHEZ LES ANGLICANS*, t. I, col. 227-228. Selon Pusey, « il n'est pas nécessaire à la validité de la confession que l'on énumère toutes ses fautes, mais seulement que l'on n'en cache aucune volontairement parce qu'on a honte d'en convenir. » J. O. Johnston et W. C. E. Newbolt, *Spiritual Letters of E. B. Pusey*, Londres, 1898, p. 266. Cela revient à dire que la confession doit être complète, puisque l'on n'a guère d'autre raison de cacher une faute que la honte. C'est bien ainsi que l'entendent divers auteurs : « Vous devez dire au prêtre toutes les fautes que vous vous rappelez avoir commises; Dieu l'exige absolument. Si par orgueil ou par honte [orgueil ou honte, c'est ici un peu la même chose] vous aviez le malheur de cacher volontairement une faute, vous commettriez une faute très grave... Mieux vaut ne pas vous confesser du tout que de faire ainsi une confession mauvaise et sacrilège. » *Confession*, édit. revue, Londres, 1881. « Si vous omettez volontairement un péché, toute votre confession n'est qu'un cri qui réclame votre châtimement; vous n'êtes pas absous; vous êtes plus enfoncé qu'auparavant dans vos péchés. » *Hints to penitents*, p. 128.

Dans quelle mesure la confession est-elle pratiquée dans l'Église anglicane? Il est impossible de le dire avec précision. On rencontre fréquemment des églises où il y a des confessionnaux et où le prêtre a ses heures de confessionnal. Ailleurs, on confesse sans avoir de confessionnal. Les tracts populaires recommandent pour la confession des formules analogues à celles qui sont en usage chez nous; ils publient des examens de conscience parfois très détaillés. Il importe beaucoup de noter que les églises où l'on pratique habituellement la confession ne sont pas nécessairement celles où le rituel et la doctrine se rapprochent davantage du rituel romain ou de la doctrine catholique. Sans être très « ritualiste », on peut parfaitement se rendre compte de l'utilité de la confession pour la vie spirituelle. Il y a des églises « de type avancé », où l'on parle peu de pénitence, et des églises « de type modéré », où l'on entend régulièrement les confessions.

Notons encore qu'il y a dans le *Prayer book* un service intitulé « *Communion* ou dénonciation de la colère et des jugements de Dieu contre les pécheurs »,

dont le but est de remplacer dans quelque mesure la « pieuse discipline » de la primitive Église, la pénitence publique, « jusqu'à ce que cette même discipline soit rétablie, ce qui est fort à souhaiter. »

Le *Prayer book* de l'Église épiscopaliennne d'Amérique supprime, dans l'ordre pour la visite aux malades, l'exhortation à la confession et la formule d'absolution.

Outre les ouvrages cités dans le cours de l'article, voir la bibliographie de l'article *Absolution chez les anglicans*, t. I, col. 229. Voir encore Edward T. Churton, *The use of penitence*, Oxford; P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*, II^e partie, Paris, 1903, p. 53 sq., 97 sq.; III^e partie, Paris, 1906, p. 400-440, 434-440, 455-456; A. G. Mortimer, *Confession and absolution. Investigation of teaching of Bible and Prayer Book*, Londres, 1906.

G. MOREL.

VIII. CONFESSION CHEZ LES PROTESTANTS. —

I. Doctrine de Luther. II. Doctrine de Mélanchthon et des Églises luthériennes. III. Pratique de la confession chez les vieux luthériens. IV. Calvin et les Églises réformées.

I. DOCTRINE DE LUTHER. — Un point qui paraît définitivement établi pour la critique depuis Pfisterer, *Luthers Lehre von der Beichte*, Stuttgart, 1857, p. v, c'est que « Luther, au sujet de la confession, a toujours, sur presque tous les points essentiels, enseigné la même doctrine ». Il s'en faut que cette affirmation soit fondée et ce n'est point une œuvre sans intérêt de suivre dans le détail l'évolution de la pensée luthérienne.

1^o Les précurseurs. — Si Luther est novateur, c'est bien en pareille matière. Jusqu'à lui on ne voit pas que des attaques bien vives se soient élevées contre la confession : la pratique pouvait n'être point toujours d'accord avec les idées ; mais qui avait songé encore à s'élever violemment contre cette institution, à l'abolir comme une œuvre malsaine ? Les vaudois, que l'on cite souvent comme les adversaires de la doctrine traditionnelle du sacrement de pénitence, n'ont jamais rejeté directement ni le dogme ni la pratique de la confession. Leur erreur a été plutôt d'élargir la doctrine et de se confesser à tout venant, conformément à leurs idées du sacerdoce universel. Reynier, *Contra Waldenses*, c. ix, dans *Biblioth. Patrum*, Lyon, t. xxv, p. 273. Ils ne faisaient même aucune difficulté, tout en masquant leur hétérodoxie, de se confesser aux prêtres catholiques. *Ad ecclesiam fidei vadunt, offerunt et confitentur et communicant*. *Ibid.*, c. v, p. 272. Pierre de Pilichdorf les représente comme admettant toujours, avec les autres sacrements, le sacrement de pénitence. *Tractatus contra hæresim Waldensium*, c. xvii, *ibid.*, p. 282. Ils repoussaient seulement la confession générale. *Index errorum quibus Waldenses infecti sunt*, n. 27, *ibid.*, p. 308. On voit dans les articles condamnés en 1277 par Étienne Tempier, évêque de Paris, que le caractère obligatoire de la confession n'était point reconnu de tous, *Rescriptum contra varios in fide errores*, n. 6, *ibid.*, p. 335, et Thomas de Strasbourg cite également le fait d'un hérétique saisi par l'Inquisition et qui avançait que la contrition est suffisante, en dehors de toute confession, pour obtenir le pardon des péchés. *In IV Sent.*, dist. XVII, q. ii, a. 1, Gênes, 1585. Pierre d'Auriol mentionne également la coutume de certains hérétiques manichéens, probablement les vaudois, qui recueillaient dans un vase ou un chapeau l'âme des mourants et la portaient à un prêtre pour qu'il lui remit ses fautes. *In IV Sent.*, dist. XVII, q. i, a. 1, Rome, 1605, p. 145. Mais ces moyens bizarres de suppléer à l'aveu du pénitent, de même que l'usage de se confesser aux laïques, contenaient plutôt en eux-mêmes un témoignage favorable à la confession sacramentelle. Cf. Granelas, *L'ancienne discipline de l'Église sur la confession et sur les pratiques les plus importantes de la pénitence*, Paris, 1697, p. 72 sq.

2^o Premiers enseignements. — Luther lui-même, au début, n'était point d'un sentiment fort différent de celui de son époque. Dans son *Sermon sur la pénitence*, en 1518, document d'une importance capitale, il explique encore le sacrement à la manière théologique ancienne, tout en laissant bien entendre que ses vues personnelles ne cadrent pas entièrement avec celles de la scolastique. Lui-même prend soin d'ailleurs de souligner les différences et il remarque, à propos de « la confession sacramentelle », qu'il ne faut point avoir la présomption d'accuser les péchés véniels, ni même tous les péchés mortels, attendu qu'il est impossible au pécheur de les connaître tous. Aussi est-il urgent de revenir à la pratique de l'Église primitive, où l'on se contentait d'accuser les péchés manifestes. L'examen de conscience et l'accusation d'après les sept dons de l'Esprit, les sept péchés capitaux, les huit béatitudes ou toute autre nomenclature, ne peuvent que tourmenter le pénitent, énerver le confesseur, et n'aboutissent qu'à de vaines formules, à une perte de temps pour soi comme pour les autres. *Ideo duplici sis modo instructus. Uno quo sacerdoti omnia manifeste mortalia confitearis, quamquam difficile sit discerni mortalia a venialibus, nisi sint in opere manifesto aut evidenti consensu cordis... Alio quo Deo confitearis reliqua omnia. Sermo de penitentia*, dans *Werke*, Weimar, 1883, t. I, p. 322. L'année suivante, il enseignait encore qu'il est obligatoire de confesser les péchés du cœur en même temps que les fautes extérieures et il regardait toujours comme un sacrement la confession faite au prêtre de Jésus-Christ. *Ein kurze Unterweisung, wie man beichten soll*, dans *Werke*, Weimar, t. II, p. 59 sq. Cf. *Ein Sermo von dem Sacrament der Busse*, 1519, *ibid.*, p. 714-723.

En 1520, le moine réformateur commence à appliquer à la confession les premières conséquences de sa doctrine sur les œuvres et sur la justification par la foi. Mais ses idées sont encore flottantes. « Il ne convient pas de se fier aux œuvres, déclare-t-il dans sa *Méthode de confession* ; c'est se mettre dans une fausse sécurité. La rémission des péchés vient de Dieu, et quand on se rend à confesse, ce n'est pas dans la confession même qu'il faut placer sa confiance, mais en Dieu, et par la foi. Le prêtre est le vicaire de Dieu : c'est donc à Dieu qu'il faut se confesser tout d'abord. » *Confitendi ratio*, dans *Werke*, Weimar, t. VI, p. 158 sq.

Jusqu'alors Luther avait maintenu l'obligation de soumettre au pouvoir des clefs tous les péchés mortels dont le pécheur a nettement conscience. Sous une forme encore dubitative ou voilée, commence désormais l'attaque contre l'intégrité de la confession. Jusqu'à quel point est-on tenu d'accuser les péchés de pensée ou de désir ? Luther pose la question, en se déclarant incapable de la résoudre, si ce n'est peut-être par la négative. *An peccata cordis occulta, ac sic soli Deo et homini qui fecit ea cognita, pertineant ad confessionem sacramentalem, extra meum captum est. Libentissime negarem*. En toute hypothèse, il exclut les péchés qu'il nomme *simplices cogitationes de virgine aut muliere*, *ibid.*, p. 161, en même temps qu'il s'élève avec force contre l'audace des théologiens, race impie, « née pour bouleverser par de fausses terreurs l'univers entier, » qui oblige les fidèles à faire l'aveu de tous leurs péchés, comme si ce n'était là une obligation absolument impossible à remplir. Car comment parvenir à la connaissance de tous ses péchés, comment les énumérer à confesse, lorsque nos bonnes œuvres elles-mêmes sont condamnables, devant la justice de Dieu, et mortelles ? *Tantum abest ut omnia mortalia possimus nosse, nedum confiteri, ut etiam bona opera nostra, si Deus per rigorem judicet ac non misericordia ignoscente agnoscat, sint damnabilia et mortalia*. *Ibid.*, n. 6, p. 162. En conséquence, il suffit d'accuser, comme on le pratiquait à l'origine, les *criminales*, les fautes dont

on peut être légitimement accusé et convaincu soit par autrui soit par sa propre conscience, mais par une conscience droite, nullement tennée et enténébrée par les hommes d'église, théologiens ou canonistes. Un coup d'œil rapide sur les commandements de Dieu suffira comme préparation. *Ibid.*, n. 8, p. 164 sq.

Ces invectives et ces restrictions n'empêchent pas Luther de maintenir et de défendre l'institution de la confession, dont il reconnaît la salutaire influence, *sacramentum istud confessionis saluberrimæ. Ibid.*, p. 165. Mêmes déclarations, non moins explicites, dans la *Captivité de Babylone*, où il affirme la nécessité de la confession en vertu de son institution divine. *Non est dubium confessionem peccatorum esse necessariam et divinitus mandatam. De captivitate babylonica Ecclesiæ præludium*, 1520, dans *Werke*, Weimar, t. vi, p. 546.

3^o *Diatribes et proscription.* — La censure prononcée par la faculté de théologie de Louvain et par celle de Cologne contre les premières erreurs de Luther touchant la confession, cf. *Facultatis theologicæ Lovaniensis doctrinalis condemnatio doctrinæ M. Lutheri, circa confessionem*, dans *Werke*, Weimar, t. viii, p. 177; *Condemnatio facultatis theologicæ Coloniensis, ibid.*, p. 179, et surtout la condamnation des 41 erreurs par Léon X, le 16 mai 1520, Denzinger, n. 625-665, suscitèrent chez le bouillant réformateur une violente explosion de colère. Dans sa réplique sur la confession, il s'éleva contre le précepte de la confession en contestant au pape le pouvoir d'intervenir par voie d'autorité en cette matière, comme si le caractère obligatoire de la confession provenait de la loi ecclésiastique. Mais il ne conteste nullement la sainteté de cette institution. « Je vénère la confession, comme la virginité et la chasteté; c'est une chose grandement salutaire. Mais ce que l'on impose par la force ne saurait plaire à Dieu. » *Von der Beicht, ob die der Bapst macht habe zu gepieten*, 1521, dans *Werke*, Weimar, t. viii, p. 152, 165.

Désormais la confession ne sera plus pour Luther qu'une des formes de la tyrannie papale, *ibid.*, p. 185, et, d'institution divine, il ne sera plus question. Le prêtre à qui Notre-Seigneur a envoyé le lépreux, n'appartenait point au collège apostolique : c'est l'Eglise tout entière, et non pas une partie de l'Eglise, qui détient le pouvoir de remettre les péchés. *Evangelium von den zehn Aussätzigen*, 1521, dans *Werke*, Weimar, t. viii, p. 394. C'était abolir en principe l'absolution : sous l'influence de Carlstadt elle fut supprimée, de fait, à Wittenberg, en 1521, après la fête de Noël. E. Fischer, *Zur Geschichte der evangelischen Beichte*, Leipzig, 1903, p. 87. Cf. *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, t. ix, fasc. 4, p. 300. L'année suivante, Luther écrivait à Jacques Montanus que la confession générale suffisait pour obtenir le pardon et la paix. *Quod tu novissimis libris de confessione scripsisti, certissimum habeo, nempe licere in totum omittere indicem singulorum peccatorum satisque esse generali confessione peccatorum petere solatium evangelii et remissionem peccatorum* (22 juillet 1522). *Briefe*, édit. Enders, t. iv, p. 179. Dès lors la doctrine de Luther sur la confession n'est plus qu'une doctrine de haine; c'est à partir de ce moment que l'on peut dire de sa pensée qu'elle est restée en dehors du changement; quoi qu'il en soit, ces injurieuses négations n'ont plus d'intérêt pour l'historien. Cf. Lipsius, *Luthers Lehre von der Busse*, dans *Jahrbuch für protestantische Theologie*, t. xviii, p. 161.

II. DOCTRINE DE MÉLANCHTHON ET DES ÉGLISES LUTHÉRIENNES. — L'abolition de la confession sacramentelle suscitait au sein de la nouvelle Eglise de vives controverses et des protestations justifiées par le rapide changement des mœurs publiques. Mélanchthon, qui avait soutenu d'abord avec le radicalisme le plus absolu la

justification par la foi seule, avait fini par se rallier à des idées moins exclusives et se rendre compte que les institutions chrétiennes ont, dans le cœur des hommes, des raisons d'être profondes. Cf. Moehler, *Symbolique*, Besançon, 1836, t. i, p. 315. Il finit par se prononcer nettement pour le maintien de la confession, cf. *Loci communes*, p. 131, et rédigea dans ce sens l'art. 11 de la Confession d'Augsbourg, avec une clause restrictive qui en atténuait toutefois la portée. « Au sujet de la confession, c'est un point de doctrine qu'il faut maintenir dans les églises l'absolution privée, bien qu'il ne soit pas nécessaire de formuler une accusation complète de tous les péchés. » Kolde, *Die Augsbургische Konfession*, Gotha, 1896, p. 36. La deuxième partie, *Articuli quibus recensentur abusus mutati*, contient une déclaration analogue et proteste que la confession n'est pas abolie dans les églises. *Confessio in ecclesiis apud nos non est abolita. Non enim solet porrigi corpus Domini nisi antea exploratis et absolutis. Et docetur populus diligentissime de fide absolutionis*. Art. 25, *ibid.*, p. 72-74.

Les articles de Torgau reproduisent à peu près les mêmes vues. « La confession n'est pas abolie; elle est tenue toujours en grande considération. Que personne ne s'approche des sacrements sans s'être préalablement confessé et avoir demandé l'absolution. » *Die Torgauer Artikel*, art. 5, *ibid.*, p. 130. Mais les articles de Marbach, 3 octobre 1529, sont déjà moins affirmatifs et moins précis : la confession qu'ils recommandent ne mérite plus le nom qu'on lui donne encore. « La confession ou demande de conseil soit au curé soit au prochain, doit être libre. Mais elle est très utile à ceux qui éprouvent du chagrin, des tentations, une peine quelconque. » *Die Marburger Artikel, Von der Beicht*, art. 9, *ibid.*, p. 121. Les mêmes formules vagues, destinées à contenter tout le monde, se retrouvent dans les articles de Schwabach, art. 11, *ibid.*, p. 126. Cf. G. von Scheele, *Theologische Symbolik*, II^e partie, Gotha, 1881, p. 177-179.

Au début, les confessions de foi pouvaient servir grandement à l'affirmation d'un principe : elles étaient sans force pour combattre l'anarchie des esprits. Une expérience décisive a montré qu'il ne suffit pas de recommander, au nom d'intérêts purement humains, la pratique de la confession, quand on a enlevé, à une institution aussi grave, sa sanction divine; et l'étude détaillée des plus anciens catéchismes protestants fournirait sur ce point un curieux ensemble de documents indiscutables. Des théoriciens avaient rédigé les formules de foi; des hommes d'action interprétèrent ces formules dans le sens de la vie pratique. Devant l'indifférence ou le mépris populaires, il était bien inutile, sinon dangereux, de maintenir, même en les transformant, les anciens usages dépouillés de tout prestige : il n'en resta qu'une ombre insaisissable.

Le catéchisme d'Alsace, rédigé par Butzer, en 1534, ne mentionne plus la confession comme préparation indispensable à la cène. Pour se préparer à la communion, il suffit de se considérer comme un pauvre pécheur et de fortifier son esprit de la certitude que tous nos péchés ont été effacés par Jésus-Christ. *Elsässische Katechismen, Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangelischen Kirchen Deutschlands zwischen 1530 und 1600*, Gütersloh, 1904, t. i, p. 47. Brenz, dans le catéchisme du Wurtemberg, réduit le pouvoir des clefs à la simple prédication de l'Evangile. *Q. Quid sunt claves regni cælorum?* — R. *Ministerium seu prædicatio Evangelii de Jesu Christo*. *Wurtembergische Katechismen, ibid.*, p. 322. L'exercice de ce pouvoir se réduit, d'après les enseignements du catéchisme de Heidelberg, à un avertissement fraternel donné à ceux qui mènent une vie scandaleuse, à les éconduire, à les priver de la cène, s'ils n'obtempèrent

pas aux avis formels qui leur sont adressés. *Heidelberger Katechismen*, 1563, *Vom heiligen Abendmal Jesu Christi*, *ibid.*, p. 255. Le catéchisme d'Alsace spécifiait aussi expressément que le pouvoir de lier et de délier ne s'exerçait dans l'Eglise que relativement à l'admission d'un adulte ou d'un enfant au sacrement de baptême. *Loc. cit.* Cf. *Nuremberger Katechismen*, 1533, *ibid.*, p. 555; *Die Visitationartikel vom Jahre 1528*, dans *Corpus reformatorum*, t. xxvi, p. 72.

Au reste, les théologiens protestants eux-mêmes en discréditant de tout leur pouvoir « la confession des papistes », ne pouvaient que rendre odieuse l'idée même de confession et détourner les âmes d'une pratique qu'ils ne cessaient pourtant de recommander comme salutaire. Chemnitz, dont la doctrine a si longtemps servi de règle aux théologiens de l'orthodoxie, ne cesse de vouer à l'exécration publique « cette misérable torture des consciences » qu'était la confession universellement pratiquée dans l'Eglise catholique. Mais le simulacre de confession générale qu'il s'efforce de conserver dans l'Eglise protestante était loin d'avoir, comme la confession chez les catholiques, la puissance d'attirer les foules et de les consoler. Chemnitz s'efforce vainement d'en faire ressortir les « immenses avantages ». Le pasteur connaît mieux ses ouailles; il se rend compte de leur degré d'instruction et il peut le compléter; il voit si le repentir exigé pour une digne réception de la cène existe dans les cœurs et si le ferme propos est suffisant pour garantir l'avenir; enfin il lui est loisible ainsi de donner d'utiles conseils à ceux qui sont aux prises avec la tentation. *Quæ singulæ jam enumeratæ utilitates, cum maximè sint momenti, neque verbo ac mandato divino destituantur, constat igitur et patet ritum illum, quomodo scilicet in nostris ecclesiis observatur, suis iisque firmis et ex Scriptura petitis fundamentis.* *Ibid.*, p. 370.

L'optimisme du surintendant de Brunswick semble partagé par les théologiens de l'âge suivant et sa méthode de contraste artificiellement établi entre la pratique catholique et la pratique protestante ne disparut point avec lui. L'exemple le plus remarquable assurément qu'on en puisse relever nous est fourni par Bremz dans une thèse soutenue à Wittenberg, sous la présidence de Nicolas Rhostius, et qui constitue un résumé succinct des idées luthériennes sur ce sujet. Voici, touchant la confession en usage parmi les catholiques, les points principaux soumis à la discussion et développés, avec preuves à l'appui, comme autant de théorèmes particuliers. *Est præterea Innocentiana hæc peccatorum confessio onus non difficile solum, sed et impossibile, horribilis conscientiarum laniena et carnificina, ad desperationem via proxima, exitii ministra, pudori et honestati inimica, privatæ libidinis implendæ palæstra, scelerum et impuritatum schola, securitati, famæ, arcano consiliorum, cum principum, tum privatorum multis modis pernicioza, firma antichristianæ tyrannidis columna, avaritiæ et rapacitatis machina. De sigillo confessionis*, Wittenberg, 1669, p. 21-22. Ce qui n'est pas moins étrange, c'est que la loi du secret de la confession soit traitée elle-même de monstrueuse. *Deum immortalem! Quæ hæc sunt sententiarum monstra? Quæ portenta?* § 27, p. 36. Les confesseurs protestants sont loin d'être animés de scrupules aussi funestes, quand l'intérêt de l'Etat ou de l'Eglise le demande, et s'il faut en croire le trop zélé controversiste, même quand il ne le demande pas. Voir p. 49. C'est le triomphe du protestantisme d'avoir ramené la confession à ses éléments originaux, d'avoir su la rendre à la fois générale et particulière, d'avoir pu en éliminer le caractère légal, tout en lui maintenant son caractère rituel, et de l'avoir orientée de la sorte vers des fins supérieures, ad *specialem promissionis evangelicæ consolationem, impiorum correctionem et debi-*

tam eorum qui ad sacram synaxim accedunt, præparationem perutilem, p. 44.

Ces vues préjudiciables, qui ont si longtemps dominé la dogmatique protestante, disparaissent en partie aujourd'hui avec le crédit de la théologie orthodoxe. Si la doctrine catholique touchant la confession est toujours soumise à des appréciations inexactes et injustes, l'école libérale juge avec plus d'impartialité le rite pénitentiel des vieux luthériens. Cf. *Kirchlich-soziale Blätter*, 1901, t. iv, fasc. 3, p. 19 sq.

III. PRATIQUE DE LA CONFESSION CHEZ LES LUTHÉRIENS.

— Les gravures allemandes du xvi^e et du xvii^e siècle, où figure la scène de la confession, nous représentent le pasteur drapé dans un ample vêtement de cérémonie et assis dans la nef de l'église sur un siège élevé. Un enfant, agenouillé devant lui, incline légèrement la tête, tandis que le confesseur, la main posée sur le front du pénitent, prononce la formule d'absolution. Tout auprès, quelques pénitents, fort jeunes pour la plupart, attendent leur tour. Rien ne peut rendre plus fidèlement, dans ses traits expressifs, le caractère de la confession protestante. La pénitence n'est plus un sacrement; elle n'est qu'un simple rite. La confession dès lors a disparu, comme aussi la foule des pénitents; seule l'absolution garde un rôle indéfini, mais qui ne s'affirme pas moins avec ostentation.

En s'inspirant de Mélanchthon et des articles de la Confession d'Augsbourg, Chemnitz avait mis d'ailleurs en pleine lumière cette idée fondamentale que le rite de la confession privée avait été surtout maintenu dans les églises protestantes en vue de l'absolution. *Ritus privatæ confessionis in ecclesiis nostris principaliter propter absolutionem retinetur et usurpatur.* *Enchiridion*, p. 370. Cf. *Die Augsburgische Konfession*, art. 25, dans Kolde, p. 72-74.

Aussi les formules d'absolution sont-elles nombreuses et fort longues; elles varient avec les fêtes. Cf. N. Rhostius, *Libellus absolutorius oder Bericht wie man zu jeder Zeit auf mancherley schwere fälle im Beichtstuel sich zu verhalten*, Erfurt, 1663. Sur le rite employé pour la confession, voir ABSOLUTION, t. I, col. 217 sq.

En général, le confesseur se bornait à quelques sommaires interrogations sur la doctrine; il demandait au pénitent s'il avait le repentir de ses fautes et lui donnait quelques conseils suivant le cas. Chemnitz, *ibid.*, p. 363. Les fautes publiques, naturellement, devaient être avouées. Mais le cas était prévu où le pénitent se présenterait pour la forme et s'obstinerait à ne rien dire, à ne montrer ni regret ni ferme propos: il ne convenait pas alors de lui donner l'absolution. S'il déclarait un péché et promettait de mieux se comporter à l'avenir, il était juste de l'absoudre. Rhostius, p. 11.

La confession protestante ne pouvait être, dans ces conditions, qu'une pure formalité, et c'est bien ainsi que le peuple l'entendait. Les pénitents, à l'heure dite, la veille de la cène ou le matin, se présentaient presque tous ensemble à confesse et c'est à peine si le confesseur avait le temps de prononcer sur chacun la longue formule d'absolution. Déjà en 1533 le conseil de ville de Nuremberg se plaint de ce que les curés ne sont pas en nombre suffisant pour entendre et absoudre chaque pénitent en particulier avant la communion. Sarcarius, dans son *Pastoral*, 1559, fait observer que les confesseurs en maint endroit entendaient de vingt à trente confessions à l'heure. Caspari, *Beichte*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, t. II, p. 538.

Aussi l'usage en vint bien vite à s'introduire, par la force des choses, de procéder à une sorte de confession et d'absolution générales. Dans le Wurtemberg, cette transformation s'opère sans difficulté aucune dès le xvi^e siècle; dans la Saxe électorale, vers 1657. A Berlin, lorsque pour la première fois le pasteur J. Schade, en 1697, invita les communicants à se contenter d'une con-

fession formulée en commun, le scandale fut grand parmi les vieux luthériens. Mais le prince électeur prit ouvertement le parti de Schade contre les pasteurs mécontents. Un édit de 1698 proclama la liberté en matière de confession privée, en faisant valoir le fait que dans une foule de communautés luthériennes, notamment en Suède, en Danemark et dans la haute Allemagne, la confession générale était seule en honneur et que les églises sont dépourvues de confessionnaux. Cf. Ackermann, *Die Beichte*, Hambourg et Gotha, 1853, p. 147 sq.

Le peuple, dans l'ensemble, se montrait favorable à cette mesure, qui le dégageait, par surcroît, de l'obligation d'avoir à payer le denier de confession. Cette rétribution soulevait partout les plus vives protestations. En Poméranie, une ordonnance ecclésiastique de 1568 avait signalé vainement la nécessité qui incombait au vrai chrétien de s'acquitter de ce devoir. Le théologien J. Gerhard était intervenu dans le même sens, mais non sans quelques atténuations : *SIMPLICITER ET ABSOLUTE improbari nequit, accipere in audienda privata confessione ab auditoribus, præsertim ditioribus, aliquod honorarium*. Il ajoute toutefois : *Absit tamen omnis mali species, et si metuitur scandalum, moneantur auditores ut alio potius tempore suam erga ministerium beneficentiam declarent. Loci de ministerio eccl.*, col. 329.

Actuellement la confession dans les Églises luthériennes se réduit à la formule de confession générale qui se récite immédiatement avant la cène ou quelquefois la veille. Caspari, *ibid.*, p. 539. Quelques tentatives se sont manifestées isolément au siècle dernier dans l'Allemagne luthérienne pour rétablir la confession privée, dont les avantages étaient reconnus sans détour par des esprits justement frappés de la différence qui sépare sur ce point le protestantisme du catholicisme. Mais que peut être la confession, sans le sacrement ? La rétablir ainsi, n'était-ce pas vouloir ranimer un cadavre ? Ces efforts se sont heurtés à l'indifférence générale ; pour qui connaît l'état d'esprit du protestantisme actuel, ils ne pouvaient aboutir. Cf. *Kirchlich-soziale Blätter*, mars 1901, p. 19 sq.

IV. CALVIN ET LES ÉGLISES RÉFORMÉES. — Il n'est pas étonnant que l'on retrouve dans Calvin les mêmes violences de langage contre « la confession des papistes ». Sur ce point, il n'est pas inférieur à Luther. « Par ceste gehenne ont été cruellement tourmentées les consciences de ceux qui estoient touchez de quelque sens de Dieu... Ce n'est pas donc de merveilles, si nous rejettons ceste confession auriculaire, chose si pestilente et en tant de manières si pernicieuse à l'Église. Car on voit communément à l'œil que les hommes ne s'acquièrent si grande hardiesse, ne licence de malfaire d'autres choses, sinon quand ayant fait leur confession au prestre, ils estiment qu'ils peuvent torcher leur bouche et dire qu'ils n'ont rien fait. » *Institution de la religion chrestienne*, c. ix, n. 35, Genève, 1557, p. 319-321.

Toutefois Calvin tenait beaucoup à conserver cette pratique, mais sans lui imposer un caractère d'obligation. « De laquelle certes nous confessons que l'usage est très ancien. Mais nous pouvons facilement prouver qu'il a premièrement esté libre... Et y a évidens témoignages tant des historiens que des autres anciens escrivains, qui monstrent que c'a esté une discipline politique, instituée seulement par les esvesques, non par ordonnance mise de Christ et de ses apôtres ». *Ibid.*, p. 314. Aussi tout laïque pouvait-il recevoir la confession de son frère, bien qu'il fût préférable de s'adresser au ministre. En cela Calvin se montrait moins radical que Zwingle. Cf. C. H. Lea, *A history of auricular confession*, Londres, 1896, t. 1, p. 519 sq.

Naturellement cette confession n'a rien de sacramentel. Cf. *Confession de la foi, laquelle tous bourgeois et habitans de Genève et subiects du pays doivent jurer*

de garder et tenir, dans *Corpus reformatorum*, t. I, col. 86. La rémission des péchés n'est le fait que de la pénitence intérieure, « quand estans oppressez, affligiez et confuz de la conscience de leurs pechez, ils sont abbatuz par le sentiment du jugement de Dieu, se des-plaisent en eulx-mesmes et comme souz un pesant faiz gémissent et travaillent et par ceste haine et confusion de péché, ils mortifient leur chair et tout ce qui est d'eux-mesmes. » *Instruction et confession de foi dont on use en l'Église de Genève*, 1537, *Corpus reform.*, *ibid.*, col. 58. Le pouvoir des clefs se réduit au droit de punir les coupables et de les séparer de la communion de l'Église. L'obligation de la confession se réduit dès lors à l'aveu public, en certains cas, de péchés publics. Cf. *Institution puérile de la doctrine chrestienne*, *ibid.*, col. 105 sq.

L'Église réformée de France, tout en se prononçant contre le caractère sacramentel de la confession, conserva cependant ou du moins préconisa l'usage de s'adresser au pasteur de l'église ou à un laïque recommandable pour le soulagement des consciences opprénées. C'était pour recevoir du confident consolation et conseil, et nullement le pardon. « Mais que fait cela à propos pour la confession auriculaire des papistes ? Car premièrement ont-ils pesché que ceste confession est indifféremment nécessaire à salut ? D'où sont venues ces lois plus que tyranniques de conter aux prestres tous ses pechez, comme si le pardon d'iceux consistoit en cela ? » Théodore de Bèze, *Confession de la foy chrestienne*, Genève, 1563, p. 378.

Les autres Églises professent la même doctrine. Il suffit, avant la cène, de s'éprouver soi-même, sans recourir à un confesseur pour l'aveu et le pardon de ses fautes. « Par quoy nul ne se doit présenter qu'il ne se soit bien esprouvé soy-même... En quoy nous rejettons toutes les brouilleries et inventions damnables que les hommes ont adjoustées et meslées aux sacrements, comme profanations d'iceux, et disons qu'on se doit contenter de l'ordre que Christ et ses apostres nous en ont enseigné et parler comme ils en ont parlé. » *La confession de foy des Églises réformées des Pays-Bas*, Amsterdam, 1687, p. 36.

En dehors des ouvrages spéciaux cités au cours de l'article, voir pour la bibliographie ABSOLUTION, t. I, col. 221-222.

P. BERNARD.

IX. CONFESSION. QUESTIONS MORALES ET PRATIQUES. — I. Ministre. II. Matière. III. Intégrité. IV. Qualités. V. Réitération.

I. MINISTRE. — I. OBLIGATIONS DU CONFESSEUR AU SAINT TRIBUNAL. — Au confessionnal le prêtre doit être à la fois père, médecin, docteur et juge. De là, pour lui, une quadruple charge à remplir. Cf. *Catechism. roman.*, *De pœnitentia*, n. 56.

1^o *Le confesseur considéré comme père*. — Le confesseur, tenant la place de Jésus-Christ, le père par excellence, est vraiment le père spirituel de ses pénitents. Aux pécheurs il donne la vie surnaturelle, et aux justes un accroissement de cette même vie. Ce n'est donc pas sans motif qu'on l'appelle père, et il doit en avoir l'indulgence, la patience et l'inépuisable charité. C'est la recommandation de Léon XII, dans sa bulle *Charitate Christi* pour le grand jubilé de 1825, § 5 : *Indutus viscera misericordiæ Christi Jesu, sciat studiose, patienter et mansuete cum peccatoribus agere. Caritas enim patiens est, omnia suffert, omnia sustinet*. II Cor., xv, 4.

Cette charité patiente du confesseur à l'égard de ses pénitents doit se montrer au commencement, au cours et à la fin de la confession.

1. Au commencement, par sa bonté à recevoir les pénitents, quels qu'ils soient, pauvres ou riches, instruits ou ignorants, justes ou pécheurs. La confession est assez pénible par elle-même, sans que le confesseur la rende

plus difficile encore par un accueil rebutant. Ce n'est pas sans répugnance que les pécheurs, les grands pécheurs surtout, se décident à avouer leurs fautes. S'ils sont mal reçus, l'amertume qu'ils en ressentent se traduit en aversion pour le sacrement lui-même. Désespérant de jamais trouver quelqu'un qui les console, les relève et les absolve, ils ne confessent plus leurs péchés, et leur salut éternel est de plus en plus compromis. Les bons confesseurs, loin de s'impatienter et de témoigner du dégoût, accueillent avec bienveillance tous les pénitents. Ils savent, en effet, que ce sacrement a été institué pour les pécheurs. Ils se rappellent les paroles du Sauveur : *Non enim veni vocare justos, sed peccatores*, Marc., II, 17; *Non egent qui sani sunt, medico, sed qui male habent*, Luc., V, 31. Plus le pécheur est chargé de crimes, plus ils doivent lui faciliter, par des paroles encourageantes, l'aveu de ses fautes, imitant Notre-Seigneur, en face de la femme adultère, de Marie-Madeleine et de Judas lui-même. Cf. S. Jean Chrysostome, *Orat.*, VIII, *adversus Judeos*, P. G., t. XLVIII, col. 932; Lacroix, *Theologia moralis*, 2 in-fol., Venise, 1720, l. VI, part. II, c. II, dub. vi, n. 1792, 1890, t. II, p. 285, 301; S. Alphonse, *Praxis confessor.*, c. I, n. 3-5; *Homo apostol.*, tr. XXI, n. 1 sq.; Marc, *Institutiones morales alphonsonianæ*, 2 in-8°, Lyon, 1888, part. III, tr. V, *De pœnitentia*, diss. III, c. II, a. 3, § 1, t. II, p. 306 sq.; Lehmkühl, *Theologia moralis*, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, part. II, l. I, tr. V, *De sacram. pœnitentiæ*, sect. III, c. III, a. 1, t. II, p. 314-318.

2. Au cours de la confession, cette charité paternelle du confesseur se manifestera encore davantage. Qu'il évite donc soigneusement toute marque d'impatience, tout signe d'ennui, d'étonnement ou de réprobation; tout acte, en un mot, qui serait de nature à effrayer ou à humilier le pénitent, et qui l'empêcherait, par peur ou par honte, de continuer ses aveux. Quelquefois, il est avantageux d'écouter en silence, sans interrompre le pénitent; d'autres fois, il est mieux de ne pas le laisser passer à l'accusation d'une autre faute, avant de l'avoir interrogé et instruit. Le confesseur, d'après les circonstances, se déterminera pour l'une ou l'autre de ces deux méthodes. Cf. De Lugo, *De sacram. pœnitent.*, disp. XXII, sect. II, n. 15, *Opera omnia*, 7 in-fol., Lyon, 1696, t. v, p. 516; Layman, *Theologia moralis*, 2 in-fol., Venise, 1719, l. V, tr. VI, *De sacram. pœnitent.*, c. XIII, n. 9, t. II, p. 290; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, c. II, dub. v, n. 607, t. VI, p. 100 sq. S'il s'apercevait cependant que le pénitent est endurci au point de faire le récit de fautes très graves, sans en manifester la moindre peine ou le moindre regret, le confesseur devrait alors, sans tarder davantage, l'en reprendre et l'exciter au repentir. Cf. S. Alphonse, *Praxis confessor.*, c. I, n. 4, p. 8.

3. A la fin de la confession, le prêtre prendra tous les moyens pour détourner le pénitent du péché. Il lui dépeindra, sous les plus vives couleurs, l'état de son âme, la laideur du péché, la grandeur des châtements mérités. Il lui parlera aussi de l'ineffable bonté de ce Dieu qu'il a offensé. Il excitera ainsi dans l'âme du coupable les sentiments de componction et de ferme propos, sans lesquels l'absolution ne pourrait lui être concédée. Cf. S. Alphonse, *op. cit.*, n. 5, p. 9 sq.

2° *Le confesseur considéré comme médecin.* — Le confesseur est vraiment le médecin des âmes, car à lui revient la charge de les guérir de la maladie spirituelle du péché : 1. en recherchant la cause; 2. en appliquant le remède; 3. en prévenant les rechutes.

1. Rechercher l'origine du mal est indispensable pour connaître parfaitement quels sont les remèdes à lui opposer. Ce n'est donc pas assez que le pénitent ait avoué le nombre et l'espèce de ses fautes; il importe parfois de connaître les circonstances de temps, de lieu, de personnes, d'habitudes et d'occasions qui l'ont amené à

pécher. S. Alphonse, *Praxis confessor.*, c. I, n. 6, p. 11.

2. La cause et la nature de la maladie spirituelle étant connues, le confesseur s'attachera à la combattre. Si, comme père, il doit écouter charitablement le pénitent; comme médecin, il est tenu de l'avertir, de le corriger, de prendre quelquefois le fer et le feu pour avoir raison du mal. Cette obligation est d'autant plus rigoureuse que le pénitent est chargé de plus de fautes, ou ne se confesse que très rarement. Selon une remarque de Benoît XIV, bulle *Apostolica* pour le grand jubilé de 1749, § 22, *Opera omnia*, 18 in-4°, Prato, 1839-1846, t. XVII, p. 129, les avertissements du confesseur sont bien plus efficaces que les sermons prononcés du haut de la chaire. L'orateur ignore les circonstances particulières que le confesseur connaît parfaitement; de sorte que les avis de celui-ci sont toujours plus opportuns, et répondent mieux aux besoins du pénitent. Au confessionnal, le pénitent sait et comprend que les paroles du confesseur s'adressent à lui et à lui seul.

Le confesseur est obligé en conscience d'accorder à chaque pénitent tout le temps nécessaire pour la guérison de son âme. Qu'il ne s'inquiète pas si d'autres pénitents attendent, s'ils s'impatientent, ou même, s'ils s'en vont sans s'être confessés. D'après la recommandation de saint François-Xavier, que Benoît XIV, en la rapportant, appelle *sententia aurea*, *op. cit.*, t. XVII, p. 129, col. 2, il vaut mieux entendre peu de confessions bien faites que beaucoup achevées avec précipitation et sans fruit. Ils sont donc répréhensibles les confesseurs qui, s'impatientant, renvoient aussitôt un pénitent mal disposé sous prétexte qu'ils perdent du temps avec lui. Ils sont obligés de le disposer à recevoir dignement l'absolution. Cf. Suarez, *De pœnitentia*, disp. XXXII, sect. II, n. 1-4, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. XXII, p. 675 sq.; Layman, *Theologia moralis*, 2 in-fol., Venise, 1719, l. V, tr. VI, *De sacramento pœnitentiæ*, c. XIII, n. 10, t. II, p. 293; Benoît XIV, bulle *Apostolica*, du 26 juin 1749, § 19, 22, *Opera omnia*, t. XVII, p. 127, 129; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, *De pœnitentia*, c. II, dub. v, n. 608, t. VI, p. 102; *Praxis confessor.*, c. I, n. 7-10, p. 12-14; Marc, *Institutiones morales alphonsonianæ*, part. III, tr. V, n. 1811 sq., t. II, p. 325 sq.; Palmieri, *Opus theologic. morale in Busenbaum medullam*, 7 in-8°, Prato, 1894, tr. X, *De sacramentis*, sect. v, *De sacram. pœnitent.*, c. I, dub. II, n. 313-323, t. v, p. 163-168, 444.

3. Pour prévenir les rechutes, le confesseur proposera les remèdes préventifs. Il y en a de généraux et de spéciaux. Pour ceux-ci, voir AVARICE, t. I, col. 2626 sq.; COLÈRE, col. 360 sq.; ORGUEIL, LAOUSIE, LUXURE, GOURMANDISE, PARESSE, etc. Les remèdes généraux sont : la prière, l'invocation fréquente de la sainte Vierge, de l'ange gardien et du saint patron; la considération des vérités éternelles, surtout la mort, le jugement et l'enfer, suivant le conseil de l'Esprit-Saint lui-même : *Memento novissima tua et in æternum non peccabis*, Eccli., VII, 40; les pieuses lectures; l'exercice de la présence de Dieu, les examens de conscience, la fuite des occasions de péché, la fréquentation des sacrements de pénitence et d'eucharistie, la mortification. Cf. De Lugo, *Responsa moralia*, l. I, dub. XXVIII, n. 5, *Opera omnia*, 7 in-fol., Lyon, 1696, t. VII, p. 28; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. II, c. II, dub. VI, n. 1825-1836, t. II, p. 288-291; Segneri, *Instruct. confessor.*, in-12, Venise, 1717; in-8°, Naples, 1854, c. XII; S. Alphonse, *Homo apostolicus*, tr. II, n. 5-6; *Praxis confessor.*, c. I, n. 10-15, p. 14-21; Berardi, *Examen confessorii et parochi*, 1885, n. 157; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, *De sacram. pœnitent.*, sect. III, c. III, a. 2, § 2, n. 447-455, t. II, p. 324-328.

3° *Le confesseur considéré comme docteur.* — Pour remplir dignement sa charge de docteur au saint tri-

bunal, le confesseur doit : 1. avoir la science compétente; 2. instruire ses pénitents.

1. La science compétente est obligatoire *sub gravi*. S'asseoir au saint tribunal sans posséder cette science, c'est se constituer en état de damnation, comme l'affirme saint Alphonse de Liguori en divers endroits. *Homo apostolicus*, tr. XVI, n. 100; *Praxis confessor.*, c. 1, n. 17-19, p. 21-25. Cela est vrai, même lorsque le confesseur a reçu l'approbation de l'évêque, car celle-ci ne donne pas la science, ni ne la supplée, mais simplement la suppose. Entendrait-on les confessions par charité, ou par obéissance même, on n'est pas dispensé de la science, car on n'en serait pas moins exposé à perdre les âmes, suivant les paroles du Sauveur : *Cæcus, si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt*, Matth., xv, 14; *Væ vobis, duces cæci*. Matth., xxiii, 16. Les saints Pères sont unanimes sur ce point. Cf. Benoît XIV, bulle *Apostolica*, du 26 juin 1749, § 21, *Opera omnia*, t. xvii, p. 128; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. VI, c. xiii, n. 1, t. II, p. 290; Bonacina, *Theolog. moralis*, 2 in-fol., Venise, 1710, disp. V, q. vii, p. II, § 2, t. I, p. 189; De Lugo, *De sacram. pœnitent.*, disp. XVI, sect. iv, n. 184 sq., t. v, p. 338.

Le seul cas, où un prêtre, dépourvu de la science suffisante, pourrait, sans péché, entendre les confessions, serait le cas de nécessité. Alors, l'intégrité matérielle de la confession n'étant pas indispensable, la science du confesseur dont le but est d'assurer cette intégrité, n'est pas non plus absolument exigée, ainsi que le font remarquer Suarez, *De pœnitentia*, disp. XXVIII, sect. II, n. 6, t. xxii, p. 580 sq.; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XXI, n. 73-74, t. v, p. 513; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VI, n. 626-628, t. vi, p. 127-131. Voir col. 613-614.

Cette science compétente consiste dans la connaissance de ce qui est requis pour que le confesseur puisse résoudre, promptement et par lui-même, les cas qui d'ordinaire se présentent à lui. Pour les cas plus difficiles ou plus rares, cette connaissance, si elle ne l'éclaire complètement, lui fera du moins concevoir des doutes qui l'amèneront à suspendre son jugement, jusqu'à ce qu'il ait étudié plus profondément le cas, ou demandé conseil à de plus habiles que lui. La science compétente ou suffisante n'est donc pas une science parfaite et sans limites, que personne ne possède. Il n'est pas nécessaire, non plus, que le confesseur soit en état de distinguer si chaque péché accusé est mortel ou véniel. C'est parfois impossible. C'est assez qu'il en juge d'après les principes généraux, et d'après l'ensemble des circonstances exposées par le pénitent, de manière à pouvoir indiquer à celui-ci les remèdes propres à assurer sa conversion et sa persévérance. Tous les confesseurs n'ont pas également besoin de science. Il en faut moins pour entendre la confession des enfants, des ignorants ou des habitants des campagnes, que pour entendre celles des habitants des villes : commerçants, magistrats, ou personnes élevées en dignité. Cf. Suarez, *De pœnitentiæ sacram.*, disp. XXVIII, sect. II, n. 1-18, *Opera omnia*, t. xxii, p. 577-584; Salmatencensis, *Cursus theologiæ moralis*, 6 in-fol., Lyon, 1679, tr. VI, *De pœnitentia*, c. xii, n. 4-12, t. I, p. 308 sq.; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XXI, sect. iv, n. 70-74, t. v, p. 512 sq.; Bonacina, disp. V, q. vii, p. II, § 2, n. 4, t. I, p. 189; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VI, tr. IV, c. II, dub. vi, n. 627, t. vi, p. 128.

Pour avoir la science compétente, le confesseur doit connaître : a) Tout ce qui a trait à l'essence, à l'intégrité et à l'effet du sacrement de pénitence, ainsi qu'à la validité et à la licéité de son administration, soit de la part du confesseur, soit de la part du pénitent. — b) Les obligations communes et propres à chaque état; les diverses espèces de péchés; les circonstances qui changent l'espèce; les moyens de distinguer un péché

mortel d'une faute vénielle contre chacun des commandements de Dieu et de l'Eglise, du moins d'après les principes généraux et le sentiment commun des théologiens. — c) Les cas réservés et les censures en vigueur; les empêchements de mariage; les conditions de validité des contrats; les causes de restitution et les raisons qui en dispensent; la source et les occasions de péché; les remèdes aux vices; les satisfactions convenables à imposer. Cf. Lacroix, l. VI, part. II, dist. VI, n. 1789 sq., t. II, p. 284.

De même que pèchent gravement les supérieurs ecclésiastiques donnant l'approbation aux confesseurs dépourvus de la science suffisante, de même pécheraient gravement les pénitents qui, de propos délibéré, s'adresseraient à ces confesseurs qu'ils sauraient ne pas avoir cette science, à moins qu'il leur fût impossible d'en trouver de plus instruits. Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 9, t. xxii, p. 58; De Lugo, disp. XXI, n. 72, t. v, p. 513; Layman, l. V, c. xiii, t. II, p. 290; Bonacina, *loc. cit.*, t. I, p. 189.

L'expérience ne supplée pas à la science, mais seulement la complète, quand elle existe. Si la science fait défaut, l'expérience devient, très souvent, une nouvelle source d'erreurs qui s'aggravent, en se multipliant avec les années.

Le confesseur a donc l'obligation stricte d'approfondir la théologie morale, et de continuer cette étude pendant toute sa vie. S'il l'interrompt pendant un temps assez notable, bien des connaissances qu'il avait possédées précédemment s'effaceront de sa mémoire, sans qu'il s'en aperçoive. Les questions sont parfois si complexes; les cas sont si variés, et plusieurs se présentent si rarement; il y a tant de lois positives et de décrets de tout genre, anciens et nouveaux, qu'on peut si facilement oublier, quand on n'en fait pas un usage quotidien. « Aussi, dit saint Alphonse, l. VI, n. 628, t. vi, p. 129 sq., ce serait une grave erreur de s'imaginer que la théologie morale est une science facile à apprendre, et qu'elle mérite à peine quelques instants d'attention, comme si elle pouvait être remplacée par le bon sens naturel, et par la simple connaissance de quelques principes généraux. » Cf. S. Alphonse, *Homo apostolicus*, tr. XVI, n. 100; *Praxis confessor.*, c. I, § 3, n. 17, p. 21 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. v, c. II, dub. IV, n. 866-899, t. v, p. 471-485; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, sect. III, c. III, a. 1, § 2, n. 438-442, t. II, p. 318-320.

2. L'obligation d'instruire les pénitents n'est pas moins rigoureuse. Ce n'est pas assez pour le confesseur d'avoir la science compétente, il doit s'en servir pour éclairer, dans la mesure où cela est nécessaire, les âmes qui viennent à lui, et les préparer ainsi à recevoir valablement et licitement le sacrement de pénitence. Il devrait, par exemple, leur apprendre, si elles les ignoraient, les vérités dont la connaissance est indispensable au salut. Cf. Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. IV, c. xiii, n. 10, t. II, p. 290; De Lugo, *De sacram. pœnitentiæ*, disp. XXII, n. 24, t. v, p. 517; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VI, tr. IV, c. II, n. 607 sq., t. vi, p. 400-402; *Homo apostolicus*, tr. XVI, n. 105; Palmieri, *Opus theologic.*, *loc. cit.*, n. 815, t. v, p. 445; Gassner, *Pastoral.*, c. xvi, in-8°, Salzbourg, 1881, p. 740, 770; Berardi, *Praxis confessor.*, n. 226-229; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, sect. III, c. III, 2, § 1, n. 442-447, p. 320-324.

Mais le confesseur doit-il toujours instruire le pénitent d'une obligation qu'il ignore? Il doit l'instruire, si l'ignorance étant vincible, le pénitent ne peut être supposé dans la bonne foi. Voir IGNORANCE. Si l'ignorance, étant invincible, excuse le pénitent, on doit l'instruire encore, si l'on espère qu'il tiendra compte de l'avertissement. Dans le cas contraire, on peut, du moins en général, se dispenser de le faire. D'une part,

en effet, cette monition serait inutile; d'autre part, on n'aboutirait qu'à tirer le pénitent de sa bonne foi et à changer son péché matériel en péché formel. Cf. Suarez, *De pœnitentia*, disp. XXXII, sect. iv, n. 1-5, t. xxii, p. 679-681; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, tr. VI, c. xii, n. 33-35, t. i, p. 312; Lacroix, *Theolog. moralis*, l. VI, part. II, c. ii, dub. vi, n. 1758, t. ii, p. 280; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VI, tr. IV, c. ii, dub. v, n. 610-617, t. vi, p. 102-115; *Homo apostolicus*, tr. XVI, n. 116. Mais il faut nécessairement faire cette monition : a) si le pénitent lui-même interroge, car, puisqu'il doute, il n'est plus dans la bonne foi; b) si le silence du confesseur peut être considéré comme un encouragement au mal; c) si le doute porte sur les premiers principes de droit naturel ou sur leurs conséquences immédiates : une ignorance de ce genre, en la supposant possible, ne saurait longtemps rester invincible, et, par suite, ne pourrait longtemps excuser; d) si le manque d'avertissement laisse le pénitent dans l'occasion prochaine du péché. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 37-40, t. i, p. 313; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XXII, n. 26-29, 30, 37, t. v, p. 518-520; Lacroix, *Theolog. moralis*, l. VI, part. II, c. ii, dub. vi, n. 1758, t. ii, p. 280; Sanchez, *Disputationes de sancto matrimonii sacramento*, 3 in-fol., Venise, 1672, l. II, disp. XXXVIII, n. 8-14; Tamburini, *Methodi expeditæ confessionis*, l. III, c. iv, n. 3, *Opera omnia*, 2 in-fol., Venise, 1719, t. ii, p. 400; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, n. 615, t. vi, p. 113; Palmieri, *Opus theologic. morale*, *loc. cit.*, n. 816-831, t. v, p. 446-455. Quand on doute de l'utilité de la monition, il vaut mieux, le plus souvent, s'en abstenir, à moins qu'il ne s'agisse du bien commun, qui doit l'emporter sur le bien particulier. Cf. De Lugo, *De sacram. pœnitent.*, disp. XXII, n. 30, t. v, p. 518; Salmanticenses, *Cursus theolog. moral.*, tr. VI, c. xii, n. 39, t. i, p. 313; S. Alphonse, *loc. cit.*, n. 615, t. vi, p. 113.

4^e Le confesseur considéré comme juge. — En cette qualité, le confesseur a deux obligations : 1. instruire la cause, c'est-à-dire faire les interrogations convenables; 2. porter la sentence, c'est-à-dire donner, différer ou refuser l'absolution.

1. Le confesseur a l'obligation d'interroger le pénitent toutes les fois que l'accusation de celui-ci ne lui semble pas suffisante pour assurer l'intégrité de la confession. Dans ce cas, comme ministre du sacrement, et comme juge, il doit interroger sur l'espèce et le nombre des péchés; sur les circonstances qui changent l'espèce; sur les causes, les habitudes et les occasions prochaines. Cf. S. Thomas, *IV Sent.*, dist. XIX, q. ii, a. 3; Suarez, *De pœnitentia*, disp. XXXIII, sect. iii, n. 4, 7, t. xxii, p. 677 sq.; Salmanticenses, *Cursus*, tr. VI, c. xii, punct. ii, n. 14, t. i, p. 310; Layman, l. V, c. xiii, q. v, n. 9, t. ii, p. 292; Lacroix, l. VI, part. II, c. ii, dub. vi, n. 1745, t. ii, p. 279; De Lugo, *De sacram. pœnit.*, disp. XXII, sect. III, n. 61, t. v, p. 524; S. Alphonse, *Theolog. moral.*, l. VI, tr. IV, c. ii, dub. v, n. 617, 629, t. vi, p. 116 sq., 131 sq.; *Praxis confessor.*, c. i, § 4, n. 19, t. viii, p. 25.

Il n'est pas nécessaire cependant d'interroger les pénitents instruits qui savent s'accuser, ou les personnes pieuses qui se confessent souvent, et ne commettent que rarement des péchés mortels. Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 3, t. xxii, p. 677; Salmanticenses, c. xii, n. 15, t. i, p. 310; S. Alphonse, c. ii, n. 607, t. vi, p. 100; *Praxis confessor.*, n. 20, 174-186, p. 25, 100 sq. On peut également se dispenser d'interroger ceux qui, quoique ignorants de bien des choses, paraissent assez instruits, vu leur condition, et accusent leurs péchés selon leur degré d'instruction et la capacité de leur intelligence. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 23, t. i, p. 311.

Quant aux autres pénitents, il faut les interroger, mais sans néanmoins les mettre à la torture, comme

font certains confesseurs trop scrupuleux ou trop rigides, qui rendent ainsi la confession onéreuse aux fidèles, et parfois les en détournent pour longtemps. Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 5, t. xxii, p. 678; Salmanticenses, c. xii, n. 21-26, t. i, p. 310 sq.; De Lugo, *De sacram. pœnitent.*, disp. XVI, n. 589-594; disp. XXII, n. 20, t. v, p. 409 sq., 517; Layman, l. V, c. xiii, n. 90, t. ii, p. 293; Lacroix, l. VI, part. II, c. ii, dub. vi, n. 1762, t. ii, p. 281; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, n. 607, t. vi, p. 100; *Praxis confessor.*, n. 20-21, t. viii, p. 26 sq.

Ces interrogations doivent être faites avec discrétion et prudence. On doit y éviter tout ce qui serait inutile, ou de nature à scandaliser le pénitent, en lui apprenant le mal qu'il ignore. Cette recommandation s'applique surtout aux interrogations concernant le 6^e et le 9^e commandement de Dieu, principalement pour les enfants ou les jeunes personnes. En ces matières délicates, il est important de ne jamais oublier l'axiome admis par tous les bons auteurs : *In materia luxuriæ, multo melius est in pluribus deficere, ratione integratiis confessionis, quam in uno superabundare*. Dans le doute sur la nécessité ou l'opportunité d'une interrogation, il vaut mieux pencher pour la négative. Cf. S. Thomas, *IV Sent.*, dist. XVI, q. iii; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, tr. VI, c. xii, n. 22, t. i, p. 310; De Lugo, *De sacram. pœnitent.*, disp. XVI, n. 595, t. v, p. 410; Layman, l. V, c. xiii, q. v, n. 7, t. ii, p. 293; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. ii, n. 632, t. vi, p. 134.

C'est un tort de la part des confesseurs de prétendre toujours porter un jugement certain sur chaque péché qu'on leur accuse, et de vouloir se rendre compte exactement s'il est mortel ou véniel. Dans ce but, ils tourmentent, de leurs interrogations minutieuses, les pénitents, auxquels ils demandent de diverses façons jusqu'à quel point ils ont consenti. Ceux-ci le plus souvent ne le savent pas eux-mêmes, et, fatigués, ils répondent sur le même sujet, tantôt oui, tantôt non. Cf. S. Alphonse, *Praxis confessor.*, c. i, § 4, n. 20, t. viii, p. 26.

Quand on doute de la sincérité du pénitent, la règle commune est qu'il faut lui prêter foi au sacré tribunal, suivant l'axiome universellement reçu : *Credendum est pœnitenti, tam pro se, quam contra se dicenti*. Cf. S. Thomas, *Quodlibet*, I, a. 1, 12. La raison est que le pénitent est à la fois l'accusé et le témoin. On doit, à moins de preuve contraire, le supposer sincère, puisqu'il vient volontairement se confesser. Aussi, après les interrogations convenables, il peut, selon le sentiment commun, être absous, malgré le doute qui subsisterait encore à cet égard dans l'esprit du confesseur, vu les connaissances qu'il pourrait avoir par une autre voie, ou même par la confession d'un autre, complice ou non. L'absolution devrait cependant être refusée, si, au lieu du doute, le confesseur avait la certitude que le pénitent cache volontairement un péché mortel. Cf. Suarez, *De pœnitentia*, disp. XXXII, sect. iii, n. 9, t. xxii, p. 679; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 28, t. i, p. 311; De Lugo, disp. XXII, n. 21-22, t. v, p. 517; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, n. 631 sq., t. vi, p. 132-134; *Vindiciæ alphonsianæ*, 2 in-8^o, Tournai, 1874, t. ii, p. 209 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. v, c. ii, dub. vi, n. 884-899, t. v, p. 477-485; Lehmkühl, *Theolog. moralis*, part. II, l. I, tr. V, sect. iii, c. ii, § 1, n. 418-423, 428, t. ii, p. 303-306, 311 sq.

Les détails des interrogations à faire sur chaque précepte du décalogue, et suivant les circonstances d'âge, d'état, de conditions, d'habitudes et d'occasions de péché, sont longuement exposés par saint Alphonse, *Praxis confessor.*, c. ii-iii, n. 21-63, t. viii, p. 27-63.

2. Le confesseur, en sa qualité de juge, doit enfin porter la sentence, c'est-à-dire concéder, différer ou refuser l'absolution.

En principe, c'est une obligation grave de justice pour le confesseur, d'accorder l'absolution à tout pénitent qui, s'étant confessé à lui, a, par ailleurs, les dispositions requises de contrition et de ferme propos. La confession, en effet, est assimilable à un quasi-contrat, en vertu duquel le pénitent, en retour de son accusation volontaire, acquiert un droit à l'absolution sacramentelle. C'est uniquement afin de la recevoir qu'il a ouvert sa conscience, et en a dévoilé les replis les plus cachés. Ce serait lui imposer une charge intolérable que de le forcer ensuite, sans motif, à recommencer auprès d'un autre confesseur cet aveu si pénible. N'aurait-il pas à craindre, en outre, que ce second confesseur le renvoyât à un troisième, et ainsi de suite indéfiniment? D'autre part, dans quel but le sacrement de pénitence a-t-il été institué par Notre-Seigneur, si ce n'est pour procurer le pardon aux coupables? Le prêtre qui écouterait le récit des secrets de conscience, avec l'intention de ne pas accorder l'absolution aux pénitents bien disposés, abuserait certainement de la puissance des clefs spirituelles confiées à ses mains. Il rendrait le sacrement de pénitence odieux aux fidèles, et plusieurs, par sa faute, s'en éloigneraient pour toujours.

Cependant, pour des raisons plausibles, il est permis de différer quelquefois l'absolution aux pénitents bien disposés, pourvu que ce soit pour un temps très court, et que cela arrive rarement. C'est quelquefois le moyen de tirer une âme tiède d'une longue torpeur; de mettre fin à une négligence coupable; de corriger des défauts invétérés; d'assurer les progrès de l'avenir. Différer l'absolution, ce n'est pas la refuser. Le pénitent bien disposé a droit à l'absolution, c'est vrai; mais, à moins d'un grave inconvénient pour lui, il n'a pas le droit strict de la recevoir, *hic et nunc*, sans le moindre retard. Le confesseur n'est pas seulement juge, il est aussi médecin. Si, comme tel, il prévoit qu'un délai sera utile à cette âme, il est bien autorisé à agir en conséquence, pour le plus grand bien du malade. On aurait tort de trouver dans cette pratique, une apparence, ou une suite du jansénisme. Les meilleurs auteurs l'ont approuvée. Cf. S. Antonin, *Summa theologia*, part. II, tit. II, c. VIII, § 3; part. III, tit. XIV, c. XIX, § 19, 4 in-4^o, Venise, 1582, t. II, p. 129; t. III, p. 257; Suarez, *De pénitencia*, disp. XXXII, sect. II, n. 4, t. XXII, p. 676; De Lugo, *De pénitencia*, disp. XIV, sect. X, n. 166-168, t. V, p. 258; Salmanticenses, *Cursus theol. moralis*, tr. VI, c. V, n. 67-68, t. I, p. 239; Lacroix, *Theologia moralis*, I. VI, part. II, c. II, dub. V, n. 1764, 1824, t. II, p. 281, 283; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, I. VI, tr. IV, c. I, dub. II, n. 462-464, t. V, p. 393-399; *Praxis confessor*, c. V, n. 76, t. VIII, p. 76 sq.; *Vindicia alphonseana*, t. II, p. 768-778. Voir t. I, col. 240.

Cette coutume n'est donc pas répréhensible. Seulement on doit soigneusement examiner, en pratique, s'il est vraiment utile et opportun de recourir à ce remède délicat, dont l'emploi n'est pas toujours sans inconvénient. On ne pourrait à ce sujet poser des règles générales. C'est d'après les circonstances particulières, si différentes les unes des autres, et parfois si complexes, que le confesseur prudent et expérimenté se déterminera. Cf. Salmanticenses, *De pénitent.*, c. V, n. 68, t. I, p. 239. Assurément il est bien dur, pour un pénitent, de rester, après sa confession, plusieurs jours et même un seul, en état de péché mortel, par le retard apporté au pardon de ses fautes. Cela est à considérer. Cf. De Lugo, *De pénitent.*, disp. XVI, n. 416, t. V, p. 377; S. Alphonse, I. VI, tr. IV, c. I, dub. III, n. 490, t. V, p. 437. Un délai de ce genre ne doit être imposé au pénitent que s'il l'accepte sans trop de peine. Ce serait une imprudence de le soumettre à une trop rude épreuve. Les inconvénients dépasseraient les avantages, car le découragement pourrait s'emparer de lui, et le pousser à des chutes multipliées ou plus profondes. Il faut veiller

aussi à ce que ce délai ne prenne pas l'apparence d'une diffamation. En pratique, les auteurs s'accordent à dire que l'absolution doit être rarement différée, et, alors même, pour très peu de temps. Cf. Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. V, c. I, n. 323-346; c. II, dub. V, n. 795, t. V, p. 169-179, 433.

Pour concéder l'absolution à un pénitent, faut-il être certain de ses dispositions? Il n'est pas besoin évidemment d'une certitude physique, absolue, impossible à obtenir dans cette matière. Il suffit d'une certitude morale, prise au sens large, c'est-à-dire d'une probabilité sérieuse que les conditions requises sont réalisées. Cette probabilité n'enlève pas complètement la crainte du manque de dispositions; mais on doit s'en contenter. Si l'on exigeait davantage, *vix ullus*, remarque saint Alphonse, *posset absolvi, dum quæcumque signa penitentium non præstant nisi probabilitatem dispositionis*. L. VI, tr. IV, c. I, dub. II, n. 461, t. V, p. 393.

Le catéchisme romain va même plus loin, quand il dit, *De pénitencia*, n. 66 : *Si audita confessione, sacerdos judicaverit neque in enumerandis peccatis diligentiam, nec in detestandis dolore penitentium OMNINO DEFUISSE, absolvi poterit*. Ce texte semblerait indiquer, comme le fait ressortir saint Alphonse, *loc. cit.*, que le confesseur peut absoudre, dès qu'il n'a pas la preuve positive du manque de disposition chez le pénitent. Cette doctrine s'appuie, d'ailleurs, sur un passage du *Corpus juris canonici*, ainsi conçu : *Judicium Dei veritati quæ non fallit neque fallitur, semper innititur; judicium autem Ecclesiæ nonnunquam opinionem sequitur quam et fallere sæpe contingit et falli, propter quod contingit interdum ut qui ligatus est apud Deum, apud Ecclesiam sit solutus*. L. V, Decretal., tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*, c. XXVIII, *A nobis*. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. XCI, a. 3, ad 3^{um}; II^a II^a, q. XLVII, a. 9, ad 2^{um}; Suarez, *De pénitencia*, disp. XXXII, sect. II, n. 1-2, t. XXII, p. 675; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. VI, c. V, n. 66, t. I, p. 239; Lacroix, I. VI, part. II, c. II, dub. V, n. 1734, t. II, p. 277; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. V, c. II, dub. V, n. 807-810, t. V, p. 440 sq.; S. Alphonse, *loc. cit.*; Lehmkühn, *Theologia moralis*, part. II, I. I, tr. V, sect. III, c. II, § 2-3, n. 423-432, t. II, p. 306-314. Voir t. I, col. 241.

L'absolution, enfin, doit être refusée à ceux qui ne montrent pas de repentir de leurs fautes, ou ne promettent pas sérieusement de les éviter à l'avenir; à ceux qui ne consentent pas à faire une restitution à laquelle ils sont tenus, et que nulle raison n'autorise à remettre à plus tard; à ceux qui ne peuvent se résoudre à fuir l'occasion prochaine du péché, etc., en un mot, à tous ceux qui, ayant un devoir grave à remplir, refusent de le faire. C'est le sentiment unanime des auteurs, et d'ailleurs la chose est assez évidente par elle-même, pour qu'il ne soit pas besoin de la prouver longuement.

Pour plus de détails, voir HABITUDINAIRES; OCCASION DE PÉCHÉ; RÉCIDIVISTES; SCRUPULE.

II. OBLIGATION DU CONFESSEUR EN DEHORS DU SAINT TRIBUNAL, APRÈS LA CONFESSION. — Si, en administrant le sacrement de pénitence, le confesseur a commis des erreurs, il est obligé de les réparer, autant qu'il le peut. La loi inviolable du secret sacramentel rend parfois cette réparation impossible, ou du moins très difficile. La gravité de l'obligation du confesseur en ces matières, dépend, à la fois, et de la gravité du dommage causé par lui au pénitent ou à tout autre, et de la gravité de la faute commise en le causant. Ces mêmes considérations montrent jusqu'à quel point l'obligation cesse pour le confesseur, en présence d'un grand inconvénient qui en résulterait pour lui-même. Si l'obligation est grave, il n'en est pas exempté, quoique l'inconvénient pour lui soit grave aussi. Cf. De Lugo, *De pénitencia*, disp. XXII, sect. III, n. 63, t. V, p. 525.

Les erreurs commises au cours de la confession se divisent en trois classes : 1^o celles qui affectent l'essence et la validité même du sacrement ; par exemple, si le confesseur n'avait pas la juridiction ; s'il n'a pas prononcé les paroles de la forme sacramentelle ; ou si le pénitent n'apporte pas les dispositions voulues ; 2^o celles qui, sans atteindre l'essence de la confession, nuisent à son intégrité ; par exemple, si le confesseur, quand c'est nécessaire, n'interroge pas le pénitent sur le nombre et l'espèce des péchés ; 3^o celles qui, sans toucher à l'essence ou à l'intégrité de la confession, sont une violation de la justice par rapport au pénitent, ou par rapport à un tiers ; par exemple si le confesseur impose l'obligation de restituer à un pénitent qui n'y est pas tenu, ou réciproquement s'il ne l'impose pas quand elle est nécessaire. Cf. De Lugo, disp. XXII, sect. III, n. 50-58, t. v, p. 523.

1^o *Erreurs affectant l'essence et la validité du sacrement.* — Le confesseur doit évidemment, et en justice, les réparer, quel que soit l'inconvénient qui en résulte pour lui, quand il a péché gravement en les commettant, et qu'il a causé un grave dommage au pénitent. Ce grave dommage existe pour le pénitent qui serait moribond, et serait ainsi exposé à perdre son âme pour l'éternité ; ou encore pour celui qui, devant entreprendre un long voyage, par terre ou par mer, serait obligé de rester longtemps sans se confesser. S'il n'y a pas grave dommage pour le pénitent, l'obligation pour le confesseur est moins rigoureuse. Cf. Suarez, *De pœnitentia*, disp. XXXII, sect. vi, n. 1-7, t. xxii, p. 681-684 ; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. VI, c. xii, n. 53-55, t. i, p. 316 ; De Lugo, disp. XXII, n. 55-58 ; disp. XXIII, n. 140, t. v, p. 524 sq. ; Tamburini, *Methodus confess. expedit.*, l. III, c. viii, n. 5, *Opera omnia*, t. II, p. 404 ; Lacroix, l. VI, part. II, c. II, dub. v, n. 1773, 1785, t. II, p. 283, 284 ; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. II, dub. v, n. 618-619, t. vi, p. 116-118 ; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. v, c. II, n. 835-848, t. v, p. 457-462. Il est bon de noter à ce sujet que le défaut d'absolution d'une censure peut être suppléé, même en dehors du saint tribunal, et quand le pénitent est absent. Voir CENSURES ECCLESIASTIQUES, t. II, col. 2135. Cf. Suarez, disp. XXXII, sect. vi, n. 3, t. xxii, p. 682.

2^o *Erreurs affectant l'intégrité de la confession.* — Si, par simple négligence, le confesseur n'a pas interrogé le pénitent sur le nombre et l'espèce des péchés, il n'est tenu à rien, en dehors de la confession, car l'obligation d'accuser intégralement les péchés regarde plutôt le pénitent que le confesseur. Quoique celui-ci soit tenu d'interroger, au cours de la confession, quand il le juge nécessaire, pour l'instruction de la cause, si la cause est finie par le prononcé de la sentence, l'obligation cesse pour lui.

Mais si c'est par malice qu'il ne l'a pas interrogé, ou s'il l'a trompé volontairement en lui faisant croire que cette obligation n'existait pas, le cas change. Après avoir demandé et obtenu du pénitent la permission de lui parler de sa confession, le prêtre est tenu de l'avertir de cette erreur, parce qu'il est cause que le pénitent a violé le précepte rigoureux de confesser intégralement ses péchés. Il n'y serait pas tenu cependant avec un grave dommage pour lui-même, car, si le pénitent, pour un motif de ce genre, est dispensé de l'intégrité de la confession, *a fortiori* le confesseur l'est-il pour le même motif. Cf. Suarez, *De pœnitentia*, disp. XXXII, sect. vi, n. 8, t. xxii, p. 685 ; De Lugo, disp. XXII, n. 62, 73-75, t. v, p. 525, 527 ; Lacroix, l. VI, part. II, c. II, dub. x, n. 1779, t. II, p. 283 ; Tamburini, *Method. confess.*, l. III, c. viii, n. 3, *Opera*, t. II, p. 404 ; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. II, dub. v, n. 620, t. vi, p. 119 ; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. v, c. II, n. 848-854, t. v, p. 462-465.

3^o *Erreurs violant la justice au préjudice d'un tiers,*

ou du pénitent lui-même. — Si par malice, grave négligence, ou erreur coupable, le confesseur a dispensé injustement un pénitent de l'obligation de restituer, il doit l'avertir de l'obligation qui pèse sur lui, et, à cette fin, lui demander la permission de lui parler de sa confession. Si cette permission lui est refusée, de sorte qu'il ne puisse avertir le pénitent ; ou, si, celui-ci étant dûment averti, ne peut plus alors faire cette restitution, qu'il aurait pu accomplir au temps de sa précédente confession, le confesseur a le devoir de restituer à sa place, car il a été la cause efficace, volontaire et coupable d'un injuste dommage porté à un tiers.

Cette obligation subsiste également pour le confesseur si le pénitent refuse de restituer à ce moment, tandis qu'il l'aurait fait quand il s'est confessé, si le confesseur ne l'avait pas alors trompé. Quelques auteurs disent bien que le confesseur ayant averti le pénitent, n'est plus tenu à rien, car ce n'est plus sa faute, mais celle du pénitent, si un tiers subit un dommage. D'autres auteurs, beaucoup plus nombreux, et avec plus de raison, soutiennent, au contraire, que le confesseur n'est pas, dans ces circonstances, dispensé de restituer. Celui qui, après avoir donné un mauvais conseil, le retire, n'en est pas moins, en effet, obligé de réparer le dommage qui en résulte, si ce dommage s'est produit avant la rétractation. Or, c'est bien le cas ici. Le mauvais conseil donné par le confesseur a produit le dommage, puisque le pénitent était alors disposé à restituer. C'est la faute du confesseur, s'il ne l'a pas fait alors. Le confesseur a beau l'avertir maintenant, la faute que commet présentement le pénitent en ne pas remplissant son obligation, ne dispense pas le confesseur d'accomplir la sienne. Celui-ci est tenu, à défaut de celui-là. Cf. De Lugo, disp. XXII, n. 64, t. v, p. 525 ; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. II, dub. v, n. 620, t. vi, p. 119.

Réciproquement, le confesseur devrait de même restituer au pénitent, s'il lui avait imposé, volontairement et par malice, une restitution à laquelle le pénitent n'était pas tenu.

Si l'erreur commise ainsi par le confesseur et faisant tort au prochain ne constitue pas une faute grave, mais vénielle, le confesseur est également obligé de la réparer, comme dans le cas exposé plus haut et avec les mêmes distinctions. Seulement il y est tenu avec moins de rigueur. Le dommage qu'il en éprouverait lui-même pourrait plus facilement l'excuser, car d'une faute vénielle ne saurait naître, en général, une obligation grave.

Les solutions précédentes sont pour les cas où le confesseur s'est *positivement* opposé à la restitution par une erreur volontaire et coupable. S'il n'y a de sa part qu'une négligence légère, une omission involontaire, un oubli d'avertir le pénitent, il n'est pas tenu en justice de réparer le dommage qu'il n'a pas volontairement causé. Il doit donc par charité avertir le pénitent, s'il le peut commodément ; mais s'il ne le peut pas, il en est dispensé. Selon beaucoup d'auteurs, il ne serait pas tenu à restituer, même si, volontairement dans ce cas, il omettait cette dernière monition, car, en somme, la mission du confesseur est directement de procurer le bien spirituel de ses pénitents, et non de rechercher le bien matériel d'autres personnes dont il n'est pas chargé. S'il a à s'occuper de celles-ci, c'est uniquement par charité. Donc, dès qu'il ne leur cause pas volontairement un injuste dommage, en supposant qu'il manque à la charité envers elles, il n'est pas tenu à restituer. Cf. Suarez, *De pœnitentia*, disp. XXII, sect. vi, n. 9, t. xxii, p. 685 ; Salmanticenses, *Cursus theol. moral.*, tr. VI, c. xii, n. 50-52, t. i, p. 315 sq. ; De Lugo, disp. XXII, n. 61, 65, 67, t. v, p. 524, 526 ; Lacroix, l. VI, part. II, c. II, dub. v, n. 1781, t. II, p. 283 ; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, c. II, dub. v, n. 621, t. vi, p. 121 ; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. v,

c. II, n. 854-861, t. v, p. 465-467; Lehmkühl, part. II, l. I, tr. V, sect. III, c. III, § 2, n. 470-476, t. II, p. 337-341.

Une autre obligation, d'une gravité extrême pour le confesseur, est de garder le secret le plus absolu sur tout ce qui lui a été dit en confession. Voir CONFESSION (*Science acquise en*).

II. MATIÈRE. — I. MATIÈRE NÉCESSAIRE. — La matière nécessaire de la confession comprend, de droit divin, tous les péchés mortels commis après le baptême et non encore directement remis, quant au nombre et quant à l'espèce. Joa., xx, 22; concile de Trente, sess. XIV, c. v, can. 7. Voir col. 918, 919. Il nous faut donc parler de l'accusation numérique et de l'accusation spécifique des péchés.

1^o *Accusation numérique*. — Le pénitent doit confesser tous les péchés mortels qu'il a conscience d'avoir commis. S'il n'en sait pas le nombre exact, il doit exprimer le nombre approximatif, en ajoutant le mot « environ »; par exemple : J'ai péché contre ce précepte environ dix, quinze, vingt fois, etc. Si, plus tard, il arrivait à connaître exactement ce nombre, il ne serait pas tenu de recommencer l'accusation, à moins qu'une différence notable n'existât entre le nombre approximatif d'abord énoncé, et le nombre vrai découvert dans la suite. Cf. De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XVI, sect. II, § 5, t. v, p. 322 sq.; S. Alphonse, *Theolog. moral.*, l. VI, tr. IV, c. I, dub. III, n. 466, t. v, p. 399.

Reste à préciser ce qu'il faut entendre par différence notable, nécessitant une nouvelle accusation. Invoquant les commentaires des anciens juristes, en particulier d'Ulpian, sur divers passages du vieux droit romain, l. L, Digest. tit. XVI, *De verborum significatione*, leg. 192, *Hæc adjectio*, la plupart des théologiens s'accordent à dire que le mot *circiter*, « environ », n'indique qu'une petite partie du tout. Ainsi les expressions : « environ cinq, dix, trente, quarante », signifient respectivement de 4 à 6, de 8 à 12, de 25 à 35, de 35 à 45, etc. Si l'on disait : « environ cent », cela signifierait de 90 à 110. La différence entre l'approximation et la réalité croît avec le nombre fondamental, mais non pourtant dans la même proportion. Quand le chiffre dépasse la centaine, il est plus sûr de demander combien de fois le péché a été commis par jour, par semaine, ou par mois, et combien de temps cet état coupable a duré. Cette méthode s'applique surtout aux péchés internes, susceptibles d'être renouvelés plus fréquemment. Cf. De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XVI, n. 79, 94-97, t. v, p. 319, 322.

Si au péché interne s'ajoute l'acte extérieur, il faut l'accuser, car c'est un acte moralement distinct de l'acte interne. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. LXXII, a. 7; De Lugo, disp. XVI, n. 447-460, t. v, p. 382-385. L'effet du péché n'étant pas une nouvelle faute, on n'est pas tenu de l'accuser, à moins qu'il n'entraîne une censure ou l'obligation de restituer. Cf. De Lugo, *De pœnitent.*, disp. XVI, n. 440-447, t. v, p. 382 sq.; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. I, dub. III, n. 465-470, t. v, p. 399-409; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. v, c. I, a. 1, n. 346-354, 388, t. v, p. 181-184, 199.

2^o *Accusation spécifique*. — L'accusation des diverses espèces de péchés est, en général, plus facile que celle de leur nombre. A ce sujet, d'ailleurs, revient la remarque faite plus haut à propos des interrogations qu'il convient de poser au pénitent. Si un confesseur peu instruit est exposé, en cette matière, à commettre des lacunes, un confesseur trop savant est exposé au contraire à demander trop de détails. Il ne faut pas oublier, dit De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XVI, n. 578, t. v, p. 407, que les espèces de péchés ne doivent être accusées par le pénitent que d'après son concept personnel et sa propre capacité, *pro captu pœnitentis ejusque conscientia* : *malitia enim ignorata non contrahitur*. Souvent il n'a de leur gravité et de leur ma-

lice diverse qu'une connaissance vague et confuse. Il lui suffit de les accuser comme il les connaît.

Si, plus tard, il acquiert une connaissance plus claire de ces distinctions, il n'est pas tenu de recommencer sa confession avec plus de détails, car, d'après l'exposé relativement confus qu'il en avait fait auparavant, le confesseur avait suffisamment compris son état d'âme. Ce serait, en effet, pour le pénitent une charge intolérable, s'il devait recommencer sa première confession toutes les fois que ses connaissances deviendraient plus précises. Certaines personnes en seraient toujours à se confesser, et, après l'avoir fait cent fois, n'en demeureraient pas plus tranquilles. Elles se mettraient l'esprit à la torture pour chercher, dans les ténèbres du passé et dans les plus profonds replis de leur cœur, quelque minutie oubliée, qui nécessiterait, d'après elles, une nouvelle accusation. C'est le tourment des âmes scrupuleuses. Ce souci exagéré de l'intégrité dans l'accusation, loin de leur être profitable, nuit considérablement à leur progrès spirituel. Il absorbe leurs énergies et les empêche de produire des actes de vertus qui seraient de beaucoup plus méritoires, étant plus parfaits. Une nouvelle accusation ne deviendrait nécessaire que si, comme nous l'avons fait remarquer à propos de l'accusation numérique, le pénitent en arrivait à découvrir, dans sa conscience, une telle multitude de péchés spécifiquement distincts, qu'elle dépasserait notablement ceux qu'il avait implicitement déclarés dans son accusation précédente. Cf. De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XVII, sect. I, n. 14 sq., t. v, p. 425.

De ce qui précède, il suit que l'on n'est pas obligé de confesser les circonstances simplement aggravantes qui ne changent pas l'espèce du péché. Il est plus parfait de les accuser, comme les fautes vénielles, pour en recevoir plus facilement le pardon; mais ce n'est pas indispensable pour la validité du sacrement. Tel n'est pas l'avis de Suarez, *De pœnitentia*, disp. XXII, sect. III, n. 5-13, t. XXII, p. 472-475; ni de Lacroix, l. VI, part. II, c. I, dub. III, n. 977, t. II, p. 208, et de quelques autres, qui cependant reconnaissent comme probable l'opinion opposée défendue par la plupart des théologiens. Cf. S. Thomas, *IV Sent.*, dist. XVI, q. III, a. 2, 9; *Sum. theol.*, I^a II^a, q. CLIV, a. 9; S. Bonaventura, *IV Sent.*, dist. XVII, punct. III, a. 2, q. II; S. Antonin, part. III, tit. XIV, n. 49, § 7; tit. XVII, c. XVII, § 5, t. III, p. 254 sq., 313; Suarez, *loc. cit.*, n. 3-5, t. XXII, p. 472; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. VI, c. VIII, n. 14, 16, 27, t. I, p. 253 sq., 255; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v^o *Pœnitentiæ sacramentum*, a. 2, n. 90-128, t. VII, p. 200-204; De Lugo, disp. XVI, sect. III, n. 115, 120, 134, 213 sq., 308, 359 sq., t. v, p. 326 sq., 329, 343 sq., 359, 367 sq.; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. I, dub. III, n. 467-471, t. v, p. 401-411; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. v, c. I, n. 354-364, t. v, p. 184-189. Voir t. I, col. 574-575, et plus haut, col. 913-915.

Les péchés graves, involontairement oubliés, quoique remis indirectement par l'absolution, doivent cependant être accusés pour être soumis aux clefs de l'Eglise. Ce précepte de soumettre tous les péchés mortels à la puissance des clefs étant grave et de droit divin, l'oubli n'en dispense pas d'une façon définitive. Pourtant, il n'est pas besoin de les accuser aussitôt, ni même avant de communier. Il suffit qu'on le fasse à la prochaine confession. Les péchés effacés par l'acte de contrition parfaite sont aussi matière nécessaire du sacrement de pénitence, puisqu'on est tenu de les accuser, la contrition ne les remettant que *cum voto confessionis*. Cf. Suarez, *De pœnitentia*, disp. XXII, sect. I, n. 1, t. XXII, p. 465; Bonacina, *Theologia moralis*, disp. V, q. v, sect. II, p. II, 4^a diffic., t. I, p. 146; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, sect. II, § 4, n. 323-327, t. II, p. 238-240.

La même solution ne s'applique pas aux péchés douteux. A leur sujet, les théologiens établissent une foule de distinctions. Ils examinent si le doute porte sur l'existence de l'acte, sur sa gravité, sur l'avertance ou sur le plein consentement. Suivant les cas, ils modifient leur sentiment. Mais l'opinion la plus commune et la plus probable, c'est qu'il n'est pas nécessaire d'accuser les péchés douteux. Il est pourtant recommandé de le faire, pour retrouver la tranquillité de la conscience que le doute jette dans l'inquiétude, et pour recevoir les conseils opportuns. Cf. Suarez, disp. XXII, sect. ix, n. 6, 7, t. XXII, p. 504 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. VI, c. viii, n. 34, t. I, p. 256; De Lugo, disp. XVI, n. 58 sq., 63, 78, 92, t. v, p. 316 sq., 319, 322; Lacroix, l. VI, part. II, tr. IV, c. I, n. 609, 611, t. II, p. 165; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. I, dub. III, n. 473, 476-478, t. v, p. 413-422; *Vindiciæ alphonsianæ*, t. II, p. 472-479; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. v, c. I, n. 374-388, t. v, p. 193-199; Lehmkühl, part. II, l. I, tr. V, sect. II, § 4, n. 301-327, t. II, p. 226-240.

II. MATIÈRE SUFFISANTE. — Elle comprend tous les péchés qu'il n'est pas nécessaire d'accuser, mais sur lesquels cependant l'absolution peut être donnée avec fruit. Ce sont : 1^o les péchés véniels, concile de Trente, sess. XIV, c. v, et can. 7; 2^o les péchés mortels ou véniels déjà directement remis par une absolution précédente. Cf. Instit. *Inter cunctas* de Benoît XI, insérée dans le *Corpus juris canonici*, l. V, Extravag. comm., tit. VII, *De privilegiis*, c. I. Voir col. 915-916.

1^o *Péchés véniels*. — On peut les accuser les uns sans les autres, ou les accuser tous d'une façon générale, puisque leur accusation numérique ou spécifique n'est pas imposée. En pratique, il vaut mieux les accuser en détail, comme c'est la coutume des âmes pieuses, afin d'en concevoir plus de repentir, et d'en recevoir plus complètement le pardon. Cf. Suarez, *De pœnitentia*, disp. XVIII, sect. I, n. 5, t. XXII, p. 383; Layman, *De pœnitentia*, l. V, tr. VI, c. v, n. 15, t. II, p. 274; Lacroix, l. VI, part. II, tr. IV, c. I, dub. I, n. 614, 620-626, t. II, p. 166-167; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. I, dub. I, n. 427, t. v, p. 318.

2^o *Péchés déjà remis*. — Puisque leur accusation n'est pas nécessaire, il est évident que, comme celle des péchés véniels, on peut la faire seulement en général. C'est la coutume suivie par les âmes pieuses qui, après chacune de leurs confessions, afin de mieux assurer le fruit du sacrement de pénitence, en y apportant une matière certaine, disent en terminant l'accusation de leurs fautes légères et de leurs imperfections : « Je m'accuse, en outre, de tous les péchés de ma vie passée. » D'autres précisent davantage en ajoutant : «... et en particulier de ceux que j'ai commis contre telle ou telle vertu; contre tel ou tel commandement de Dieu ou de l'Eglise. » Cf. S. Thomas, *IV Sent.*, dist. XVII, q. III, a. 3; Suarez, *De pœnit.*, disp. XVIII, sect. I, n. 6; disp. XXII, sect. VI, n. 2, t. XXII, p. 384, 495; De Lugo, *De pœnit.*, disp. XIII, sect. III, n. 73; disp. XVI, n. 46 sq., 56 sq., t. v, p. 205, 314 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. VI, c. IV, n. 22, t. I, p. 228; Bonacina, disp. V, q. v, sect. II, punct. II, t. I, p. 146; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, 10 in-4^o, Venise, 1782, *De Pœnitentiæ sacramentum*, a. 1, n. 16-20, t. VII, p. 183; Lacroix, l. VI, part. II, tr. IV, c. I, n. 589, t. II, p. 162 sq.; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VI, tr. IV, c. I, dub. I, n. 425, 427, t. v, p. 315-318; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, c. III, § 2, n. 259-268, t. II, p. 193-199.

Les péchés douteux ne sont pas matière suffisante de la confession sacramentelle, car la matière ne peut être qu'un péché réellement commis. Avec la seule accusation d'un péché douteux le sacrement serait exposé au danger de nullité. En effet, les imperfections

qui consistent à omettre de faire le bien qu'on aurait pu accomplir, et qui, ne violant pas les préceptes, sont simplement opposées aux conseils évangéliques, ne constituent pas une matière suffisante, à moins qu'elles ne soient accompagnées de quelque faute vénielle, comme il arrive souvent. Cf. De Lugo, *De pœnitentia*, disp. III, sect. I, n. 9-20; disp. XVI, n. 103, t. v, p. 21-23, 324; S. Alphonse, *Præcis confessor.*, c. IV, n. 71; c. X, § 1, n. 188, t. v, p. 71, 164; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. v, c. I, dub. I, n. 1-26, t. v, p. 1-16.

III. INTÉGRITÉ. — Elle est matérielle ou formelle.

1^o *Intégrité matérielle*. — Elle consiste dans l'accusation complète, quant au nombre et à l'espèce, de tous les péchés mortels, non encore confessés, et qui, après un sérieux examen de conscience, se présentent à la mémoire. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, c. I, dub. v, n. 465, t. v, p. 400.

Le moyen d'assurer cette intégrité requise est un sérieux examen de conscience, sans lequel le défaut d'intégrité serait coupable. On doit apporter à cet examen l'attention ordinaire qu'un homme prudent apporte à une affaire importante; mais rien de plus n'est obligatoire. Un confesseur aurait tort d'exiger de ses pénitents, sous ce rapport, des efforts extraordinaires, sous prétexte qu'en cherchant mieux, dans les replis secrets de leur conscience, ils trouveraient davantage encore. Ce serait tomber dans le scrupule et rendre la confession onéreuse. Cet examen doit être suivant la capacité du pénitent, que le confesseur n'a jamais le droit de mettre à la torture. Cf. De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XVI, n. 590-594, t. v, p. 409 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. VI, c. vi, punct. II, n. 3-8, t. I, p. 241; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. VI, c. VIII, n. 5, t. II, p. 276; Bonacina, disp. V, q. v, sect. II, punct. I, § 2, t. II, p. 135-138; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. I, n. 471, t. v, p. 411; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. v, c. I, dub. III, n. 346-350, 365-373, t. v, p. 181 sq., 189-193.

2^o *Intégrité formelle*. — Elle consiste dans l'accusation de tous les péchés mortels qui peut être faite, vu les circonstances de temps, de personnes et de lieu dans lesquelles on se trouve. En pratique, en effet, l'intégrité matérielle, telle qu'elle a été exposée plus haut, n'est pas toujours possible. Or, Dieu ne demande pas l'impossible. Il y a donc des circonstances qui en dispensent, en partie du moins. Mais elles laissent subsister l'obligation de suppléer à ce qui a été omis, dès que la cause de dispense n'existe plus. Voir col. 916-918.

Les pénitents sont dispensés de l'intégrité matérielle, et il leur suffit d'accuser un péché particulier, ou de faire de tous une simple accusation générale : 1. Au moment d'un naufrage, ou sur un champ de bataille. Le temps matériel fait alors défaut, tant au confesseur qu'aux pénitents eux-mêmes. — 2. S'il y a danger de mort immédiate, soit pour un blessé, victime d'un accident imprévu, soit pour un malade auprès duquel le prêtre a été appelé trop tard. — 3. Durant les épidémies, le prêtre n'est pas obligé de mettre sa vie en danger pour assurer l'intégrité de la confession. Il est autorisé à se contenter d'une accusation sommaire. Cependant, s'il voulait s'exposer davantage à la contagion, les pénitents ne seraient pas dispensés d'achever l'accusation de leurs fautes. — 4. Si les pénitents sont scrupuleux. Il en est que des confessions multipliées, ou prolongées outre mesure, ne tranquillisent jamais. Non seulement on peut alors les dispenser de l'intégrité matérielle; mais il convient de leur défendre même d'accuser plus de trois ou quatre péchés. — 5. S'ils parlent une langue étrangère que le confesseur ne comprend pas. Ils ne sont pas obligés alors de se servir d'un interprète laïque, qui probablement ne garderait pas le secret. — 6. S'ils sont sourds au point

de ne pouvoir tout expliquer, sans se faire entendre par d'autres que le confesseur. — 7. Si, étant muets, ils ne savent écrire; ou, si, le sachant, ils ne le peuvent, sans s'exposer au danger de révéler leurs fautes. Ce danger peut toujours être supposé probable, car il arrive très souvent que des écrits s'égarent. — 8. Si, enfin, pour quelque motif, il y a péril pour eux d'être diffamés, auprès de tout autre que le confesseur. Ce dernier cas est cependant plus rare. Cf. Suarez, *De pœnitentia*, disp. XXIII, sect. II-IV, t. XXI, p. 509-512; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. VI, c. VIII, n. 114-155, t. I, p. 268-275; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XVII, sect. I-II, t. V, p. 422 sq.; Lacroix, l. VI, part. II, tr. IV, c. I, dub. III, n. 1140-1164, t. II, p. 218-221; Layman, l. V, tr. VI, c. VIII, n. 10-14, t. II, p. 278; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v^o *Pœnitentiæ sacramentum*, a. 2, n. 80-90, t. VII, p. 196-200; Bonacina, disp. V, q. v, sect. II, punct. v, t. I, p. 155 sq.; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. IV, dub. III, n. 479-491, t. V, p. 422-440; Lehmkuhl, part. II, l. I, tr. V, a. 2, n. 327-341, t. II, p. 240-249; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. v, c. I, dub. III, n. 389-450, t. V, p. 200-225.

IV. QUALITÉS. — Nombreuses sont les qualités que doit présenter une confession pour être bien faite. Les principales d'entre elles ont été exprimées par les deux vers suivants :

Integra sit, simplex, humilis, discreta, fidelis,
Vocalis, mœrens, pura et parere parata.

Ou encore par ceux-ci :

Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,
Atque frequens, nuda, et discreta, libens, verecunda,
Integra, secreta, et lacrymabilis, accelerata,
Fortis, et accusans, et sit parere parata.

La plupart de ces conditions ne concernent pas la validité de la confession elle-même, sinon celles qui se ramènent à l'intégrité et à la contrition. Elles ne sont donc pas essentielles, mais secondaires. Il a déjà été question de l'intégrité. Il suffira de dire des autres quelques mots seulement :

1^o *Simplex*. — Que la confession ne soit pas accompagnée de phrases superflues, n'ayant aucun rapport avec l'accusation des péchés; mais qu'elle soit brève et claire.

2^o *Humilis, verecunda et accusans*. — Qu'elle apparaisse, en outre, un acte de véritable humilité, soit dans l'attitude, soit dans les expressions, soit dans le ton de la voix. Le pénitent se tiendra donc à genoux, à moins qu'il ne soit infirme ou malade; il aura la tête découverte; il racontera ses fautes avec componction, et non d'un air déagagé, insouciant, comme si c'était un récit quelconque. Il ne cherchera nullement à s'excuser, mais sera son propre accusateur.

3^o *Discreta*. — Il se servira de termes convenables et modestes, n'ayant rien de trivial, surtout dans les accusations touchant le vi^e et le ix^e précepte. Il se gardera aussi de révéler sans nécessité les défauts du prochain.

4^o *Fidelis et fortis*. — Sincère dans son exposé, non seulement le pénitent évitera de mentir positivement dans sa confession, mais il ne cherchera point, par des formules équivoques, à atténuer la gravité de ses fautes. Il ne les exagérera pas non plus, mais les accusera telles qu'il les connaît; les douteuses comme douteuses et les certaines comme certaines. C'est en cela qu'il a besoin de force, pour que le respect humain ne mette aucun obstacle à sa sincérité.

5^o *Vocalis*. — La confession doit se faire de vive voix et non par écrit, ou par signe; excepté le cas de nécessité, si quelqu'un ne pouvait parler; ou pour un motif grave; par exemple, à cause de la honte trop grande qu'on éprouverait à accuser certaines choses de vive voix; ou encore, pour plus de facilité, comme le font

divers scrupuleux qui craignent toujours d'avoir oublié la plus grande partie de leurs péchés, s'ils ne les ont écrits. La confession par écrit est, d'ailleurs, valide, quoique l'absolution par écrit ne le soit pas. Voir col. 920.

6^o *Mœrens et lacrymabilis*. — Avec le repentir nécessaire. Voir CONTRITION.

7^o *Pura et libens*. — Spontanée, dans des vues pures; c'est-à-dire pour obtenir le pardon de ses péchés et les grâces attachées à la réception du sacrement; mais non, comme le font des personnes intéressées, pour exciter la commisération du confesseur, solliciter ses aumônes, capter sa bienveillance et attirer son estime.

8^o *Parere parata*. — Le pénitent doit être disposé à se conformer aux avis du confesseur, soit pour fuir les occasions du péché, soit pour employer les remèdes indiqués par lui : faire une restitution, accepter la pénitence satisfactorie, etc.

9^o *Frequens*. — C'est là simplement un conseil. La confession fréquente est utile à tous : aux pécheurs qu'elle tire du péché; aux justes qu'elle aide puissamment à marcher dans le chemin de la perfection.

10^o *Accelerata*. — La confession doit suivre aussitôt que possible le péché commis, afin que l'âme ne reste pas longtemps dans un état toujours dangereux pour elle.

11^o *Secreta*. — Cela ne signifie pas que la confession auriculaire est seule valide ou licite; mais que la confession publique n'est nullement obligatoire, dans aucun cas. Cf. S. Thomas, *IV Sent.*, dist. XVII, q. III, a. 4; *Sum. theol.*, III^e Suppl., q. IX, a. 4; Suarez, *De pœnitentia*, disp. XXI, sect. I-IV, t. XXII, p. 455-465; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. VI, c. VI, punct. I, n. 1-3, t. I, p. 240 sq.; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XV, sect. VIII-IX, n. 184-192, t. V, p. 292 sq.; Lacroix, l. VI, part. II, tr. IV, c. I, dub. III, n. 1165-1201, t. II, p. 221-226; Ferraris, v^o *Pœnitentiæ sacramentum*, a. 2, n. 54-80, t. VII, p. 195 sq.; Layman, l. V, tr. VI, c. VI, t. II, p. 240 sq.; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VI, tr. IV, c. I, dub. III, n. 492-496, t. V, p. 440-444; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. v, c. I, a. 3, n. 450-460, t. V, p. 225-229; Lehmkuhl, part. II, l. I, tr. V, sect. II, c. II, t. II, p. 225.

V. RÉPÉTITION. — Toute confession de péchés mortels, invalide par défaut d'accusation ou de contrition, doit être nécessairement recommencée. Le pénitent doit la renouveler en entier s'il s'adresse à un autre confesseur, car celui-ci, sans un aveu complet, ne pourrait remplir auprès de lui sa mission de médecin et de juge. Si le pénitent revient au même confesseur qui garde un souvenir de la confession précédente, il lui suffit d'accuser, en général, les péchés déjà déclarés, et d'y joindre l'accusation de ceux qui auraient été précédemment cachés. Si le confesseur, vu le temps écoulé, avait totalement oublié la confession précédente, il faudrait probablement la renouveler en entier. On n'est d'ailleurs strictement obligé de réitérer une confession que si l'on est moralement certain de son invalidité. En ces matières également s'applique l'axiome universellement reçu : *In dubio standum est pro valore actus*. Cf. Suarez, *De pœnitentia*, disp. XXII, sect. VI, t. XXII, p. 495-498; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, l. VI, c. IX, t. I, p. 275-280; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XVI, sect. xv, xvi; disp. XXII, n. 77, t. V, p. 410-422, 527; Tamburini, *Method. confess.*, l. II, c. I, § 2, t. II, p. 376; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v^o *Pœnitentiæ sacramentum*, a. 2, n. 139-155, t. VII, p. 205-207; Bonacina, disp. V, q. v, sect. II, punct. III, t. I, p. 149-156; Layman, l. V, tr. VI, c. IX, t. II, p. 279 sq.; Lacroix, l. VI, part. II, tr. IV, c. I, dub. III, n. 1216-1223, t. II, p. 227 sq.; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. I, dub. III, n. 498-500, t. V, p. 444-453; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. v, c. I, dub. III, a. 4, n. 460-478, t. V, p. 229-239; Lehmkuhl, part. II, l. I,

tr. V, sect. II, c. II, a. 3, § 2, n. 345 sq., t. II, p. 251 sq.

Une suite plus ou moins longue de confessions invalides et sacrilèges rend parfois nécessaire une confession générale, soit de toute la vie, soit d'une période d'années. C'est alors le seul moyen de remettre une âme dans la bonne voie.

Quand on n'est pas certain de l'invalidité des confessions précédentes, une confession générale n'est pas indispensable; il convient cependant, si le doute est fondé, de la recommander, afin de délivrer le pénitent de ses anxiétés de conscience, de lui rendre la paix intérieure, et de lui procurer, de cette façon, plus de forces surnaturelles pour la pratique des vertus.

Quelquefois même, sans qu'il y ait doute sur la validité des confessions précédentes, on peut la conseiller aux âmes pieuses, quand on prévoit qu'elles en retireront du profit spirituel. Une plus claire connaissance de leurs misères est de nature à leur inspirer un plus profond mépris d'elles-mêmes. De là, chez elles, une plus vive haine du péché, des efforts plus énergiques pour éviter les moindres fautes, un recours plus fréquent à Dieu. Leur pureté y gagne, et leurs progrès dans la perfection sont plus accentués.

Quant aux personnes scrupuleuses, quoiqu'elles la demandent avec instance, il faut leur refuser la permission de faire une confession générale. Elle leur serait inutile ou même nuisible. Loin de leur rendre la paix intérieure, elle n'aboutirait qu'à augmenter leurs anxiétés. Il est évident que, dans ce cas, outre la perte de temps, les inconvénients dépassent de beaucoup les avantages.

En somme, une confession générale est utile et peut être conseillée aux grandes époques de la vie, qui précèdent des actes plus solennels et plus importants : par exemple, avant la première communion, avant le sous-diaconat ou le sacerdoce pour les clercs, avant la profession religieuse, avant la réception du sacrement de mariage, avant le choix d'un état de vie; en un mot, toutes les fois qu'on se propose de donner à son existence une orientation nouvelle, ou qu'on est résolu à s'engager définitivement dans le chemin de la perfection.

Lorsqu'une personne a fait, durant le cours de sa vie, une ou deux confessions générales, il faut se montrer très difficile pour lui en permettre d'autres, à moins qu'il ne conste de l'invalidité des précédentes. Il en va tout différemment pour les confessions générales, dites partielles, ne s'étendant guère qu'à une année. Les confessions de ce genre sont en usage dans la plupart des congrégations religieuses, dont les membres, à chaque retraite annuelle, font la revue de toutes les fautes commises depuis la retraite précédente, afin d'en concevoir un plus grand repentir. En se rendant ainsi compte du progrès accompli, ou des infidélités à la grâce, ils sont amenés à prendre les résolutions en rapport avec leurs besoins spirituels. Cf. De Lugo, disp. XVI, sect. II, n. 56 sq., t. v, p. 315; Tamburini, *Method. confess. expedit.*, l. II, c. I-X, t. II, p. 383-394; Lacroix, l. VI, part. II, tr. IV, c. I, n. 980-1140, t. II, p. 209-219; Lehmkuhl, part. II, l. I, tr. V, sect. II, c. II, a. 3, § 2, n. 346-352, t. II, p. 252-257. Voir col. 911-913.

Parmi les nombreux auteurs ayant traité les matières qui font l'objet de cet article, nous citerons ici les principaux seulement : Suarez, *De pœnitentia*, disp. XXI-XXIV, XXXII, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. XXII, p. 455-519, 673-686; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XVI-XVIII, XXII, *Opera omnia*, 7 in-fol., Lyon, 1696, t. v, p. 304-439, 513-528; Salmanticenses, *Cursus theologie moralis*, tr. VI, *De sacram. pœnitentie*, c. VIII-X, XII, 6 in-fol., Lyon, 1679, t. I, p. 251-280, 308-316; Bonacina, *Theologia moralis*, disp. V, *De pœnitentia sacramento*, q. v, sect. II, *De confessione*, 3 in-fol., Venise, 1710, t. I, p. 134-156; Layman, *Theologia moralis*, l. V, *De sacramentis*, tr. VI, *De sacram. pœnitent.*, c. V-X, XIII, 2 in-fol., Venise, 1719, t. II, p. 271-280, 290-294; Tamburini, l. V, *De pœnitent.*, c. II, vi;

Method. expeditæ confessionis, l. II, c. I-X; l. III, c. IV-IX, *Opera omnia*, 2 in-fol., Venise, 1719, t. II, p. 24 sq., 39 sq., 376-406; Lacroix, *Theologia moralis*, tr. IV, *De sacram. pœnitent.*, c. I, dub. I-III; c. II, dub. V, VI, 2 in-fol., Venise, 1720, t. II, p. 161-170, 202-229, 272-307; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, 10 in-4°, Venise, 1782, v° *Pœnitentie sacramentum*, a. 1, 2, t. VII, p. 181-210; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, *De pœnitentia*, c. I, a. 1-4; c. II, dub. v, vi, t. v, p. 399-453; t. VI, p. 89-135; *Præcis confessarii*, c. I-VI, t. VIII, p. 1-82; Marc, *Institutiones morales alphonsonianæ*, tr. V, diss. II, c. II; diss. III, c. II-IV, 2 in-8°, Lyon, 1888, t. II, p. 209-236, 300-369; Ballerini, *Compendium theologie moralis*, tr. *De sacramento pœnitentie*, part. II, c. II; part. III, c. II, 2 in-8°, Rome, 1893, t. II, p. 358-408, 559-628; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*, tr. X, sect. v, *De sacramento pœnitentie*, c. I, dub. III; c. II, dub. V-VI, 7 in-8°, Prato, 1894, t. v, p. 180-239, 433-485; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, *De sacram. pœnitentie*, sect. II, c. II; sect. III, c. II-III, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. II, p. 226-257, 303-328.

T. ORTOLAN.

X. CONFESSION (SCIENCE ACQUISE EN). — I. Sceau sacramentel. II. Objet. III. Personnes astreintes. IV. Violation et sanction.

I. SCEAU SACRAMENTEL. — Sous le nom de *sigillum confessionis*, sceau sacramentel, on désigne le secret inviolable, absolu, imposé pour tout ce qui a été entendu en confession.

1° Il a été strictement recommandé par les Pères à partir de saint Augustin, voir col. 890-891, cf. col. 859, et depuis le XIII^e siècle, les théologiens sont unanimes à déclarer que ce secret est indispensable dans toutes les hypothèses imaginables, d'après le droit naturel, le droit divin et le droit ecclésiastique. Voir col. 920-924.

En effet, de droit naturel, le pénitent n'ouvre sa conscience, qu'avec la certitude complète de la discrétion rigoureuse du confesseur. Sans cette assurance, il ne ferait pas la confiance de ses fautes les plus secrètes. Par ailleurs, révéler ce qui a été dit en confession, serait diffamer le prochain parfois en matière grave; et le droit naturel interdit de lui enlever l'honneur auquel il a droit.

Sans doute, l'essence du sacrement n'exige pas ce rigoureux silence, et la confession sacramentelle peut être publique. Du consentement formel du pénitent, le confesseur pourrait parler du secret confié. Néanmoins, la confession doit rester secrète, parce qu'elle est confidentielle. D'autre part, le secret qu'elle impose ne résulte pas exclusivement d'une obligation consentie entre les intéressés. Il ressort strictement de l'institution divine de la confession. *Eodem jure prohibetur revelatio confessionis, quo jure præcipitur ipsa confessio quæ est de jure divino*. Synode de Soissons, 1524.

Puisque la confession secrète est d'institution divine, tout ce qui porte obstacle à son exercice est prohibé de droit divin. Or, la révélation directe ou indirecte du secret de la confession éloigne les pécheurs de la pratique du sacrement.

L'obligation du secret sacramentel ne comporte aucune des exceptions qui permettent de violer un secret naturel. Sauf autorisation formelle et spontanée du pénitent, le confesseur ne saurait rien dire de ce qu'il a appris au tribunal de la pénitence, s'agirait-il pour lui d'un danger de mort; serait-il question des dangers publics les plus sérieux, de très graves péchés à faire éviter. Qu'on ne dise pas que parfois le bien particulier doit céder devant l'intérêt public que sauvegarderait la révélation d'une confiance sacramentelle. L'inviolabilité du secret sacramentel représente l'intérêt plus général, le bien des consciences et le bien de l'Eglise.

Le droit ecclésiastique interdit aussi toute violation du secret sacramentel. *Sacerdos ante omnia cavet, ne de his, quæ ei confitentur, peccata alicujus revelet, neque (quod absit) pro aliquo scandalo vitando*. C. *Sacerdos*, *De pœnit.*, dist. VI. Innocent III déclarait

plus catégoriquement encore : *Caveat autem (sacerdos) omnino, in verbo, aut signo, aut alio quovis modo aliquatenus prodatur peccatorem. C. Omnis utriusque secus, De pœnit. et remis. Voir col. 893.*

L'Église n'impose pas de sa seule autorité le précepte de respecter inviolablement le sceau sacramentel. Elle ne fait que constater et préciser l'ordre divin. Elle n'a donc pas le droit d'établir des exceptions ou d'apporter des modifications. Voir la lettre pastorale des évêques de la province ecclésiastique de Québec, du 1^{er} juin 1880.

Les théologiens discutent s'il peut y avoir légèreté de matière dans la violation de ce secret. Les uns le nient parce que, quelque minime que soit la révélation, l'honneur et la pratique du sacrement seraient compromis. D'autres admettent qu'une révélation d'importance secondaire n'aurait pas ces conséquences et ne serait pas gravement coupable. D'autres enfin distinguent avec De Lugo, *De pœnitentia*, disp. LXX. Si la connaissance du fait révélé, si minime soit-il, peut aisément être regardée comme acquise en confession, ou si le confesseur déclare l'avoir obtenue par cette voie, sa faute est toujours grave, parce qu'elle nuit à l'honneur du sacrement. Si ce danger est écarté par suite du défaut d'avertissement, en raison de l'éloignement du lieu de la confession, ou pour toute autre cause, la faute peut être légère en raison du peu de gravité de la révélation.

Ces principes s'appliquent à toute révélation directe ou indirecte du secret sacramentel.

La violation est *directe*, quand le confesseur désigne expressément les fautes confessées ou les personnes coupables ; elle est *indirecte*, lorsqu'il dévoile le péché implicitement, par exemple, par un signe, par des renseignements qui découlent de la confiance reçue, par des paroles imprudentes, comme si, en racontant un trait historique, il exposait les pénitents à être reconnus.

Le 18 novembre 1682, la S. C. de l'Inquisition examina le sentiment d'après lequel on pouvait user de la science acquise par la confession, sans rien révéler, sans occasionner aucun désagrément au pénitent ; lorsque le non-usage de cette connaissance entraînerait un mal plus considérable, tel qu'en comparaison l'inconvénient subi par le pénitent pourrait être négligé. Elle condamna cette proposition : *Scientia ex confessione acquisita uti licet, modo fiat sine directa aut indirecta revelatione et gravamine pœnitentis, nisi aliud multo majus ex non usu sequatur, in cuius comparatione prius merito condemnatur. Addita deinde explicatione sive limitatione, quod sit intelligenda de usu scientiæ ex confessione acquisitæ cum gravamine pœnitentis, seclusa quacunque revelatione, atque in casu quo multo majus gravamen ejusdem pœnitentis ex non usu sequeretur. Resp. Dictam propositionem quatenus admittit usum dictæ scientiæ cum gravamine pœnitentis, omnino prohibendam esse, etiam cum dicta explicatione vel limitatione..., mandantes etiam universis sacramenti pœnitentiæ ministris, ut ab ea in praxim absteineant. Denzinger, n. 1087.*

II. OBJET. — 1^o L'obligation du secret sacramentel est la conséquence nécessaire de la confession sacramentelle et d'elle seule. Pour que le prêtre y soit tenu, il faut que le pénitent ait l'intention de soumettre ses péchés aux clefs de l'Église. Seule, la violation d'une confession ainsi reçue constituerait un outrage au sacrement. Toute autre confidence extra-sacramentelle ne peut obliger le prêtre au secret sacramentel. Mais la confession, fût-elle nulle, par défaut de contrition surnaturelle ou de ferme propos, aussi bien que la confession valide, mais informelle, et partant improductive de la grâce, oblige le confesseur au silence sacramentel. Une confession commencée, non suivie d'absolution, impose la même obligation. Si le pénitent

n'a pas l'intention de faire une confession sacramentelle, le confesseur n'est pas tenu par le *sigillum*. La prudence lui fait un devoir de garder le silence sur les confidences reçues ; mais si un grand bien l'exigeait, si l'intérêt public le commandait, le prêtre pourrait révéler ce qui lui a été confié. Toutefois, comme il pourrait y avoir doute sur les intentions du pénitent, le confesseur doit s'assurer que ce dernier n'est pas venu pour recevoir le sacrement ; si le doute persistait, saint Alphonse, s'appuyant sur l'autorité de saint Thomas, de Lugo et d'autres théologiens, conclut à l'obligation de garder le secret sacramentel. Autrement la confession deviendrait odieuse ; des fautes réellement confessées en vue de l'absolution risqueraient d'être dévoilées. Cependant, pour constituer l'obligation du *sigillum*, il ne suffirait pas que la personne dise : *Je vous confie ce fait, sous le sceau de la confession*. Le secret sacramentel ne peut être imposé qu'en raison du sacrement seul. Aussi Lugo, disp. XXII, n. 46, réproche la façon d'agir des pénitents qui, pour astreindre le prêtre au *sigillum*, déclarent vouloir se confesser ; puis, ayant ou demandé conseil ou achevé leur narration, ils renvoient à plus tard la réception de l'absolution. Dans ces circonstances, le prêtre est seulement tenu par le secret naturel. Dominique Soto, *In IV Sent.*, dist. XVIII, q. IV, a. 5, raconte qu'un cardinal, voulant attirer un autre membre du Sacré-Collège dans une conspiration contre le souverain pontife, alla le solliciter sous prétexte de confession. Le complot découvert, le cardinal confident fut puni pour n'avoir pas dénoncé ce complot organisé contre la sûreté du gouvernement pontifical.

Si un prêtre refusait d'entendre la confession d'un pénitent serait-il tenu au secret sacramentel ? Il est facile de concilier les deux réponses contradictoires données à cette question. Si le pénitent avoue un ou deux péchés et si le confesseur les entend, nonobstant le refus manifesté d'écouter sa confession, l'obligation de garder le secret sacramentel existe certainement. Il en serait autrement si, avant les aveux du pénitent, le prêtre a protesté et déclaré qu'il ne veut rien entendre comme confesseur. L'obligation du secret n'existe pas davantage si le pénitent n'a pas l'intention de faire un aveu sacramentel, ou s'il a le dessein de tromper le confesseur, de l'injurier ou de lui tendre un piège. La prudence seule fait au confesseur une loi de garder le silence le plus discret.

2^o Tous les péchés, mortels ou véniels, passés ou actuels, tombent sous le sceau sacré, dès qu'ils sont avoués en confession. Toutefois les fautes mortelles sont spécialement l'objet du *sigillum* ; aussi le confesseur ne peut-il en parler ni d'une façon spéciale ni même d'une façon générale. Le confesseur pourrait parler d'une façon générale des fautes vénielles, en disant, par exemple : J'ai entendu en confession les menus péchés de tel. Car dès lors qu'il y a eu confession, il y a eu déclaration, au moins de fautes vénielles. S'il spécifiait le nombre, l'espèce, les circonstances des péchés véniels, il violerait le secret sacramentel. Ledesma a soutenu que le confesseur qui dévoilerait ainsi spécifiquement un péché véniel, ne manque pas à son devoir, pourvu qu'on ne soupçonne pas qu'il parle d'une science acquise au tribunal sacré.

En général, on ne viole pas le secret sacramentel en disant : Titius s'est confessé à moi. Parfois cependant cette déclaration pourrait devenir une violation du secret sacramentel ; par exemple, si le pénitent tient absolument à tenir secret son recours à la confession, parce que ses parents ou son confesseur y verraient l'indice qu'il avait commis une faute grave, ou encouru un cas réservé.

3^o Non seulement les fautes actuelles, mais les péchés *futurs* tombent sous le sceau sacramentel. Un pénitent déclare vouloir commettre un vol, un assassinat, etc.,

dès lors que ce criminel projet n'est connu que par la confession, il est couvert par l'inviolable secret. Quelques théologiens prétendaient que seul le projet de l'acte futur tombait sous le *sigillum*, et non le fait criminel à venir. On leur répond qu'*initiative*, l'acte coupable étant matière de l'aveu sacramental doit être tenu secret en raison de la confession. C'est l'enseignement commun. Si, en pareil cas, en raison de l'indisposition du pénitent, le confesseur ne pouvait l'absoudre, il en résulterait une conséquence intolérable, c'est qu'il serait en droit de dévoiler les coupables, le crime une fois commis. Voir col. 921.

4^e Les péchés publics sont eux aussi l'objet du *sigillum*, si le prêtre ne les connaît que par la confession. La révélation du confesseur confirmerait l'existence de ces fautes connues ; il lui est donc défendu d'en parler. Cependant si les péchés étaient tellement notoires, que l'indiscrétion du prêtre n'ajouterait rien à la connaissance que le public en a, il n'y aurait pas possibilité de violation du secret sacramental. Mais même dans ces circonstances, le prêtre doit absolument s'abstenir de dire : J'ai entendu en confession Titius s'accuser de vols, de meurtres, etc., avec une grande componction. Quelques théologiens ont bien prétendu que, loin de déshonorer le pénitent, une telle manière de parler le réhabiliterait. Le sentiment général interdit avec raison ce procédé qui froisse les fidèles plutôt qu'il ne les édifie. Le prêtre ne doit jamais dire qu'il connaît un péché par la confession.

Quelle réponse le confesseur doit-il faire à ceux qui lui demanderaient s'il a donné l'absolution à un pécheur public ? Si la question est posée par simple curiosité, le confesseur ne doit pas y répondre. Si elle est provoquée par un intérêt sérieux : a) il ne peut pas déclarer qu'il n'a pas absous le pénitent, car il manifesterait ainsi les mauvaises dispositions de ce dernier ; b) il ne peut pas prudemment dire non plus que l'absolution n'a pas été donnée faute de matière suffisante ; on ne le croirait pas ; c) pour une raison analogue, le prêtre ne peut dire : « Je ne l'ai pas absous pour divergence d'opinions ; » l'absolution ne peut être refusée pour différence d'opinions ; d) quelques théologiens pensent que le confesseur peut, sans donner aucun motif, répondre : « Je n'ai pas absous. » Communément on écarte cette solution. Comme d'autre part le confesseur ne peut pas dire non plus : « J'ai absous, » puisqu'il manquerait à la vérité, il ne lui reste qu'à faire une réponse évasive, disant par exemple : « Caius s'est confessé et a rempli son devoir ; je n'ai pas manqué au mien. »

5^e Que penser des révélations, faites par un imprudent confesseur, des péchés commis dans une ville, un bourg, une communauté religieuse ? La prudence la plus élémentaire oblige les confesseurs à éviter des appréciations de ce genre, qui sont toujours préjudiciables à la religion et à l'édification publique. Mais enfin ces révélations violent-elles le secret sacramental ? Si la ville est considérable, ou la bourgade très populeuse, la congrégation religieuse très nombreuse et dispersée en divers lieux, il est probable que le secret sacramental n'est pas violé ; personne n'est par là diffamé, personne n'est de la sorte éloigné du tribunal sacré. Si la ville est petite, la bourgade restreinte, le couvent unique, la violation du secret est à peu près certaine, des soupçons pourront porter sur des personnes déterminées et les inconvénients de la violation du *sigillum* se produiront aisément.

6^e Mais, en outre de ses fautes, le pénitent peut manifester au tribunal sacré ses défauts naturels, moraux, civils, l'illegitimité de sa naissance, des vices de conformation, des scrupules, etc. Ces déclarations sont-elles l'objet du secret sacramental ? Lorsqu'elles sont nécessaires, ou simplement utiles, ne fût-ce qu'au seul jugement du pénitent, pour la manifestation complète

de sa conscience, elles font partie du secret obligatoire. Il n'en est pas de même, si elles ne se rattachent que de loin, accidentellement, à la confession. Ainsi, lorsqu'un fils de famille déclare qu'il a pris son père en aversion à raison de son intempérance ; qu'il n'a pas corrigé son frère surpris en flagrant délit de vol, etc., les fautes du père et du frère sont comprises dans l'objet du *sigillum*. Mais si le pénitent déclare s'être réjoui d'un meurtre qui a été commis sur une voie publique, le confesseur ne violera pas le secret en parlant de cet assassinat. Si le pénitent est généralement connu comme simple d'esprit, bête, sourd, grossier, scrupuleux, le confesseur ne saurait être lié par le secret de la confession, lors même que l'intéressé en ferait l'objet d'une déclaration sacramentelle. La charité et la prudence chrétienne font cependant un devoir au prêtre de ne pas insister sur ces défauts remarqués en confession. Saint Alphonse dit que les impatiences, les vivacités, les invectives même du pénitent à l'égard du confesseur, dans l'acte sacramental, ne tombent pas sous le *sigillum*, puisqu'il ne les confesse pas ; toutefois en en parlant il y a danger de violation indirecte du secret sacramental. On en pourrait conclure, en effet, que le pénitent proteste contre un refus d'absolution ou contre des réprimandes du confesseur.

Certaines circonstances peuvent également tomber indirectement sous le *sigillum*. Ainsi, le confesseur ne pourrait dire : « Caius était à dix heures du soir sur telle place publique, » si par là on pouvait découvrir qu'il est l'auteur d'un meurtre commis à cette heure, en ce lieu. De même, le prêtre ne devrait pas dévoiler le nom de l'armurier qui a vendu l'instrument du crime ; si le pénitent le lui a signalé.

7^e Le prêtre peut-il, sans violer la loi du silence sacré, parler des vertus, des révélations, des extases, des inspirations et, en général, des communications surnaturelles de ses pénitents, lorsqu'il ne les connaît que par la confession ? Si le pénitent fait connaître ces dons surnaturels, afin de manifester l'état de son âme, recevoir des conseils en vue de progresser dans les voies de Dieu et de remercier le Seigneur de ses bienfaits, le confesseur est tenu, non par le *sigillum*, mais par la loi de discrétion qu'impose toute confiance intime et religieuse. Ces communications concernent beaucoup plus la direction que la confession. Mais si ces faits sont avoués au prêtre, en tant qu'il est nécessaire ou utile de faire connaître les manques de correspondance à la grâce de Dieu, la froideur, l'ingratitude du pénitent, l'inconstance dans les résolutions, dans les initiatives abandonnées, ils sont indirectement l'objet du *sigillum*. Ils font corps avec l'accusation sacramentelle des péchés.

On a objecté que cette conclusion est contraire au sens commun. Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum*, p. 518. En effet, a-t-on dit, après la mort des saints personnages, on publie partout les grâces extraordinaires dont ils ont été favorisés, sans que personne conclue de là qu'il est permis de révéler ce qui tombe sous le sceau sacramental. Selon Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. III, c. VII, ce sont les vertus et les dons ayant déjà notoriété et non ceux qui étaient nécessaires à la connaissance des péchés qui sont ainsi publiés. *Confessarius prohibetur revelare quæ in confessione audivit... Virtutes vero, revelationes et similes gratiæ sub sigillo sacramentale juxta veriore sententiam non comprehenduntur NISI AD MELIUS DECLARANDUM PECCATUM EXPONANTUR, ideoque passim post pœnitentium obitum patefunt.*

8^e Saint Alphonse, n. 644, admet comme probable qu'un confesseur ne viole pas la loi du *sigillum*, s'il fuit un pénitent excessivement prolixe, parce que chacun voit qu'il se dérobe pour éviter un insupportable flux de paroles.

La pénitence qui est le complément de la confession est comprise aussi sous le *sigillum*. Si elle est grave (et l'on considère comme telle la récitation d'un chapelet, surtout pour les personnes qui n'ont pas l'habitude de la prière), en en parlant on peut indirectement révéler la confession de fautes graves.

9^e Les péchés des complices sont également placés sous la sauvegarde du secret sacramentel. Le confesseur ne peut en parler si la révélation a été faite par le pénitent avec préméditation ou imprudemment. Certains pénitents pensent ne pouvoir faire une confession complète, sans découvrir le nom d'un complice. Les théologiens soutiennent à peu près unanimement, contre un très petit nombre de moralistes, que le nom du complice ne peut être révélé par le confesseur.

Même en raison d'un mal moral ou physique considérable, menaçant la société, manifesté au prêtre par la confession du complice, le confesseur ne peut dénoncer le complice. Il peut seulement obliger le pénitent à faire lui-même, ou par un autre, la dénonciation qu'exige l'intérêt public. Un dommage quelconque, un inconvénient ordinaire ne suffisent pas pour exonérer le pénitent de ce devoir. Si, en dernier ressort, le fidèle ne pouvait agir ni par lui-même, ni par un autre que le confesseur, il devrait ou bien autoriser celui-ci à parler, ou bien lui faire sa déclaration en dehors de la confession sacramentelle.

10^e Afin d'éviter toute révélation indirecte, le prêtre doit s'abstenir, lorsqu'il a reçu des confidences sacramentelles, d'adresser ensuite des reproches que le pénitent peut attribuer aux aveux de la confession; il ne doit pas se montrer moins accueillant, prendre une attitude plus sévère, faire, en un mot, quoi que ce soit qui puisse froisser le pénitent ou provoquer chez les autres une suspicion fondée.

Il doit également, en dehors du saint tribunal, éviter de parler avec le pénitent des péchés avoués par celui-ci, sans une autorisation formelle de ce dernier, ni faire aucune manifestation extérieure qui lui rappellerait ses fautes. Si le pénitent lui-même commence à en parler, le confesseur peut continuer. Si le confesseur le croit utile, il peut, dans une confession ultérieure, revenir sur le passé.

Afin de garantir la liberté d'action du pénitent, les théologiens ont précisé les conditions dans lesquelles il devait octroyer la permission de l'entretenir, en dehors du sacrement, des fautes accusées en confession.

a) Cette autorisation doit être formelle, c'est-à-dire expresse et explicite. Celle qui serait tacite, présumée, interprétative, virtuelle, prétendue favorable au pénitent, ratifiée, ne suffirait pas. Le pénitent a droit au secret; il n'est pas permis de violer ce droit, même sous prétexte qu'il en abuse. — b) Elle doit être accordée librement; autrement, on méconnaîtrait un droit imprescriptible, on rendrait odieuse la pratique du sacrement de pénitence. Aussi, insister auprès des pénitents pour obtenir cette permission, serait exercer une pression intolérable. Le confesseur peut bien exposer au pénitent la convenance, l'utilité de ce procédé; il ne doit pas l'imposer, ni adresser la correction aux complices. — c) Elle ne doit pas être révoquée. Le pénitent a toujours le droit de retirer une première autorisation. — d) Il n'est pas nécessaire qu'elle ait été donnée par écrit. Il suffit même que le pénitent commence spontanément à parler de ses fautes pour que le confesseur soit autorisé à répondre.

Quand le prêtre use d'une permission de cette sorte, on ne peut guère douter qu'il l'ait obtenue. Il faut s'en rapporter à sa parole. Ainsi lorsqu'il déclare à des hérétiques, de la part d'un défunt, qu'ils sont obligés à une restitution, la présomption est pour lui. Il doit s'abstenir de faire connaître le motif pour lequel la restitution est obligatoire, afin d'éviter le scandale. Il doit

agir avec la plus grande discrétion et ne dire que le strict nécessaire.

11^e Comment devrait agir le confesseur qui a une omission grave à réparer à l'égard du pénitent, lorsque celui-ci refuse l'autorisation de parler de ses péchés, hors du tribunal sacré? Plusieurs théologiens pensent que le confesseur peut ne pas tenir compte du refus du pénitent, d'abord, parce que ce refus n'est pas raisonnable, ensuite, parce que la confession peut être considérée comme inachevée, un point grave restant à régler. Mais la grande majorité est de l'avis contraire. Il est interdit au confesseur d'entretenir le pénitent de ses fautes, en dehors de la confession, sans son consentement exprès. Agir autrement, serait transgresser la loi du secret sacramentel. En outre, on ouvrirait ainsi la porte aux abus les plus graves. Bien des confesseurs s'autoriseraient des obligations à rappeler à leurs pénitents ou de la nécessité de compléter ou de rectifier les solutions données pour parler sans permission des confessions passées. Si des conséquences fâcheuses résultent de ce silence, la responsabilité en retombera sur le pénitent qui refuse l'autorisation, et non sur le prêtre qui garde le silence. Cependant, le confesseur peut se servir de la connaissance acquise en confession pour prier pour son pénitent, agir lui-même avec plus de circonspection, corriger ses mœurs et éviter des dangers qu'il pourrait courir.

12^e Un prêtre qui connaîtrait par la confession seulement qu'un pénitent est excommunié notoirement, ne devrait pas l'éviter publiquement. Toutefois, pourrait-il l'éviter, lorsqu'ils se trouvent seuls? La plupart des théologiens répondent négativement. Le confesseur ne peut user de la science acquise au saint tribunal pour faire quoi que ce soit qui puisse préjudicier au pénitent ou ébranler la sécurité des fidèles dans le silence irréfragable du confesseur. De même, un prêtre qui ne connaîtrait l'indignité d'une personne, que par la confession, ne devrait lui refuser la communion ni en public ni en secret. Il ne pourrait se refuser à procéder au mariage d'époux entre lesquels existerait un empêchement dirimant, connu seulement par voie sacramentelle. L'évêque ne saurait refuser les ordres à un sujet qu'il sait être irrégulier, seulement par les aveux de la confession. Il en serait autrement, si ces faits étaient connus à la fois par la voie du sacrement et par notoriété publique. Cette dernière source d'information rendrait au confesseur sa liberté d'action. De même encore, le prêtre qui a refusé l'absolution à un pénitent mal disposé, s'il est accusé lui-même du crime commis par son pénitent, ne peut se défendre en trahissant le secret de la confession, même au péril de sa vie. Toutefois, si le pénitent à qui l'absolution a été refusée menaçait de mort son confesseur, ce dernier pourrait prendre la fuite. Le secret sacramentel n'existe pas dans ce cas; et le secret naturel qui lie le prêtre n'empêche pas celui-ci de prendre les mesures nécessaires à la conservation de sa vie.

13^e Le prêtre qui apprend par la confession que le vin de la messe contient du poison, que des assassins l'attendent sur la voie qu'il va suivre, peut-il ne pas célébrer ou prendre un autre chemin? S'il agit avec assez de prudence pour écarter toute suspicion de la violation du *sigillum*, il peut s'abstenir de la célébration du saint sacrifice et prendre une direction différente. Le secret sacramentel n'est nullement compromis par sa façon d'agir. La liberté du prêtre serait plus grande encore, si le pénitent n'avait pas eu l'intention de se confesser, mais n'avait voulu que lier le confesseur par le *sigillum* et l'empêcher d'agir, car alors, le péché n'a pas été confessé mais connu en confession. Cependant, si, en s'abstenant de la célébration de la sainte messe ou en prenant un chemin différent, le prêtre faisait soupçonner raisonnablement qu'il profite

de la science acquise au saint tribunal, ou bien causait un préjudice au pénitent, il ne pourrait agir ainsi, même au péril de sa vie, parce qu'il transgresserait l'obligation du secret sacramentel.

Un prêtre peut-il célébrer dans une église qu'il sait être polluée seulement par la confession? Non, pense-t-on généralement, pourvu qu'au moyen d'une raison plausible, il puisse s'en abstenir, sans préjudice pour le pénitent et le secret sacramentel.

Un confesseur peut refuser d'entendre la confession d'une personne qui serait pour lui une occasion de scandale. Si le danger vient de sa propre fragilité, il ne viole aucun secret. Si le danger résulte des sollicitations faites par le pénitent dans les précédentes confessions, ces confessions n'avaient pas de caractère sacramentel et dès lors le *sigillum* n'existait pas.

Lorsqu'un confesseur a entendu les péchés d'un pénitent, il ne peut, selon le sentiment commun, refuser de livrer un billet de confession, lors même qu'il n'aurait pas accordé l'absolution. En agissant autrement, il compromettrait indirectement le secret sacramentel en éveillant les soupçons. D'ailleurs, en délivrant ce billet, il notifie simplement que le pénitent s'est présenté au saint tribunal. Quelques théologiens affirment qu'il peut, dans ce cas, refuser ce certificat, au moins si le pénitent voulait en abuser pour se faire passer comme catholique, tandis qu'il est hérétique, comme personne de bonnes mœurs, lorsque sa vie est scandaleuse, etc. Ces sentiments divergents peuvent aisément se concilier. Il n'est pas permis de refuser le billet de confession si ce refus viole, même indirectement, le secret sacramentel. Si ce refus n'expose à aucune violation du secret, on peut, et même parfois on doit le faire, afin d'éviter des scandales, des inconvénients d'ordre majeur.

La question se complice, si le pénitent soumet à la signature du confesseur un de ces textes imprimés où il est question, non seulement de la confession entendue, mais de l'absolution octroyée. Si la démarche est publique, dit saint Alphonse, n. 639, le confesseur peut signer; son acte est purement matériel. Dès lors qu'on accorde cette pièce indistinctement à tous ceux qui la réclament, elle n'a pas de signification spéciale.

14° Les théologiens ne sont pas d'accord pour savoir si le confesseur, connaissant une faute grave d'une future mariée, par la confession du futur, peut user de cette connaissance pour interroger plus strictement la fiancée. La situation du confesseur est critique. D'une part, il ne peut compromettre le secret sacramentel. Insister d'une façon anormale, serait provoquer la suspicion au détriment du *sigillum* et rendre la confession odieuse. D'autre part, il doit s'ingénier à rendre le sacrement utile et valide. En pratique, le confesseur peut et doit poser des interrogations aussi précises que possible, afin de faciliter l'aveu; au besoin, il peut et il doit donner des encouragements discrets à décharger sa conscience, à la veille d'entrer dans un nouvel état de vie; mais il ne peut aller plus loin. Il se pourrait que la pénitente ait déclaré ses fautes à un autre prêtre. Si le confesseur a la certitude morale qu'elle ne l'a pas fait, il peut employer l'un des procédés suivants: quelques théologiens lui conseillent de donner une simple bénédiction, afin d'éviter un sacrilège; mais en évitant que la pénitente s'en aperçoive, car, autrement, il risquerait de violer le secret sacramentel. L'opinion générale des théologiens n'est pas favorable à cette façon d'agir. Indépendamment du soupçon que la pénitente peut concevoir en n'entendant pas les paroles ordinaires de l'absolution, on simulerait un sacrement, ce qui est absolument interdit. Après avoir fait tout son possible pour provoquer l'aveu, tout en respectant le secret, le confesseur peut et doit conférer simplement l'absolution. La pénitente reste seule responsable de sa confession sacrilège.

15° Mais quel usage peut-on faire de la science

acquise au confessionnal, pour le gouvernement extérieur, soit des diocèses, soit des communautés religieuses? Un supérieur ecclésiastique qui connaît seulement par la confession l'indignité d'un sujet, peut-il user de cette connaissance pour le priver de son emploi?

Si le sujet indigne était le pénitent du supérieur, il est hors de conteste que ce dernier pourrait et devrait, au besoin, sous peine de refus d'absolution, essayer de lui faire résigner ses fonctions. Si cette tentative échouait, ou si le pénitent ne s'adressait pas en confession au supérieur, il faut distinguer si la charge est inamovible ou amovible *ad nutum*, comme la fonction de procureur, de sacristain, de sommelier, etc. Dans le premier cas, le supérieur ne peut, en raison des renseignements obtenus en confession, dépouiller de sa charge le sujet prévaricateur. Celui-ci est juridiquement investi de fonctions qui ne peuvent lui être enlevées que pour cause juridique. Or, le supérieur, mis au courant de ses prévarications seulement par la voie sacramentelle, violerait un secret rigoureusement obligatoire en le traduisant devant une juridiction externe. Dans le second cas, quelques anciens auteurs, surtout avant le décret de Clément VIII, *De casibus reservatis*, 16 mai 1594, ont soutenu que le supérieur pouvait révoquer le pénitent indigne, même sans motif plausible. A leur sens, par suite des aveux reçus sacramentellement, le supérieur ne perdait pas son autorité administrative; il pouvait, après comme avant la confession, déplacer son subordonné. Voir col. 923. Mais on fait ainsi une pétition de principe. Le supérieur pouvait certainement enlever à son inférieur sa charge avant d'avoir entendu sa confession comme après, mais pour des motifs étrangers à la confession. Mais peut-il prendre une mesure semblable, pour des motifs connus par la confession? La grande majorité des théologiens le niait sans hésitation, même avant le décret de Clément VIII. Le sacrement de pénitence ne doit pas devenir odieux; or il ne manquerait pas de le devenir si les supérieurs pouvaient en user pour leur administration extérieure. Si, en dehors de la confession, il est interdit au confesseur de manifester au pénitent, de quelque manière que ce soit, qu'il connaît ses fautes, *a fortiori* lui est-il interdit d'user de cette science spéciale pour lui retirer un emploi. Enfin, le décret de Clément VIII ne permet plus de soutenir ce sentiment: *Tam superiores pro tempore existentes, quam confessarii, qui postea ad superioratus gradum fuerunt promoti, caveant diligentissime, ne ea notitia, quam de aliorum peccatis in confessione habuerint, ad exteriorum gubernationem utantur...* Ita per quoscumque regularium superiores observari mandamus.

Il résulte encore de là qu'un supérieur ecclésiastique, séculier ou régulier, ne peut refuser son suffrage pour un bénéfice, un office, une prébende, une profession religieuse, lorsqu'il n'a connaissance de l'indignité ou de l'incapacité du candidat que par le tribunal sacré. Il ne pourrait non plus, en raison de la science acquise en confession, enfermer dans sa chambre quelqu'un disposé à sortir pour voler, tuer, commettre le mal, congédier un domestique voleur, lui enlever les clefs, fermer les portes par où il passait, les armoires qu'il fouillait. Clément VIII et Innocent XI défendent formellement d'user de la confession pour l'administration extérieure, lors même qu'on éviterait de violer le *sigillum*. Comme les confesseurs ordinaires, les supérieurs des maisons religieuses peuvent utiliser les révélations de la confession pour agir avec plus de circonspection, plus de vigilance dans l'accomplissement de leurs devoirs, prier avec plus de ferveur pour la communauté, pour consulter les ouvrages utiles à les éclairer, et se montrer bienveillants, prévenants envers certaines âmes ayant besoin d'encouragements, etc.

III. PERSONNES ASTREINTES. — En principe, sont

liées par la loi du secret sacramental toutes les personnes qui, d'une façon quelconque, ont eu connaissance des déclarations faites au tribunal de la confession.

1^o La première est le prêtre qui a reçu la confiance des fautes. Son silence doit être tel qu'il peut opposer la négation la plus formelle, la négation même avec serment, à toute question qu'on lui poserait aux fins de lui faire révéler l'objet de la confession. Il ignore, en dehors de la confession, tout ce qui lui a été confié au tribunal de la pénitence. Selon la parole de saint Thomas, le confesseur ne connaît les péchés que comme représentant de Dieu, et non comme particulier. On ne peut donc l'interroger sur les confidences reçues. Si on l'osait, il peut commencer par demander qu'on lui fasse grâce de ces questions déplacées. Si l'on insistait, il peut ajouter qu'il a fait son devoir. Interrogé pendant qu'il célèbre la messe par un servant qui lui demande s'il faut préparer une hostie pour la communion d'une personne qui s'est confessée mais n'a pas reçu l'absolution, il peut faire demander à la personne elle-même si elle veut communier.

Si le confesseur ne pouvait accuser ses fautes personnelles ou l'erreur commise dans l'administration des sacrements, sans compromettre le *sigillum*, il pourrait omettre l'aveu de sa faute, plutôt que de s'exposer à rompre le secret sacramental.

2^o Le supérieur ecclésiastique, séculier ou régulier, auquel on a recours pour obtenir le pouvoir d'absoudre des cas réservés, est lié par la loi du secret, lors même que la démarche se fait hors de la confession. Cette démarche est considérée comme une partie de la confession. La demande est adressée au supérieur qui possède le pouvoir des clefs; il est donc soumis aux obligations qu'impose l'usage de ce pouvoir. Cette démarche est faite par le confesseur ou par le pénitent en vue de la confession sacramentelle, et les fidèles qui sont tenus de recourir au supérieur seraient scandalisés si ce dernier abusait de leurs confidences. Quelques théologiens ont prétendu cependant que le pénitent dégage ce supérieur du secret sacramental en recourant à son pouvoir hors de la confession. Mais cette circonstance n'exempte pas le supérieur de la loi du secret, pas plus que l'entretien du pénitent sur ses péchés, en dehors de la confession, n'exempte le confesseur du secret. La confiance porte sur une matière de la confession et est faite en vue de la confession. Le secret qui s'impose dans ce cas au supérieur est donc sacramental, et non pas seulement *naturel*, comme l'ont prétendu certains théologiens.

3^o La personne qui a servi d'interprète entre le pénitent et le confesseur, est tenue au secret sacramental. Si, d'après l'opinion admise comme la plus *probable*, nul pénitent n'est tenu de recourir à un interprète, même à l'article de la mort, quand le fait a eu lieu, l'interprète employé est tenu au secret. En effet, le *sigillum* est l'obligation de taire absolument les fautes connues par la confession; or, c'est ainsi que l'interprète en a pris connaissance. Le pénitent s'accuse pour soumettre ses fautes au pouvoir des clefs; par conséquent, l'interprète les reçoit pour les transmettre avec ce même caractère. Il participe donc à l'obligation du secret qui en découle. Enfin, le droit d'un pénitent à recourir aux bons offices d'un interprète serait compromis, si le sceau sacramental ne fermait pas les lèvres de l'intermédiaire employé. Quelques théologiens, tout en imposant le silence à l'interprète, ne lui en font pas une obligation rigoureusement sacramentelle. Ils reconnaissent toutefois que si l'obligation du secret est directe pour le prêtre seul, elle atteint indirectement l'interprète.

4^o Toute personne qui, volontairement ou involontairement, par malice ou par hasard, vient à surprendre

un secret de confession, est obligée de le garder inviolablement. Le sacrement imprime à tout ce qui en est l'objet un caractère particulier qui le suit en toute circonstance, avec toutes ses obligations. Aussi, est-il nécessaire d'expliquer aux fidèles que la révélation de fautes ainsi connues constituerait un véritable sacrilège.

Mais, si quelqu'un, par esprit de pénitence et d'humilité, faisait une confession publique de ses fautes, ceux qui l'entendraient ne seraient pas tenus au secret sacramental. Saint Alphonse de Liguori veut cependant que les témoins d'une confession publique, faite à l'occasion d'un incendie, d'un naufrage, etc., par des personnes exposées à périr, soient tenus au secret sacramental. Les personnes ainsi placées en danger sont, tout au plus, obligées à exprimer leurs fautes d'une manière générale. Mais si, en fait, elles spécifient cependant des péchés, des crimes, qui pèsent sur leur conscience, les auditeurs doivent les tenir secrètes.

Quiconque aurait connaissance des péchés d'un pénitent, soit par la criminelle révélation d'un ecclésiastique, soit pour avoir rédigé la liste des péchés d'un pénitent qui ne sait pas écrire, est tenu au secret. Celui qui a trouvé une confession écrite par le pénitent lui-même ou par une autre personne est généralement astreint à la même obligation. Cependant de graves théologiens établissent à ce sujet une distinction. Si celui qui trouve cet écrit sait qu'il a servi à la confession, parce que, par exemple, le pénitent connu écrit ordinairement ses confessions ou parce que ce document a été trouvé dans un confessionnal, il est tenu par le *sigillum*. Mais s'il ignore l'usage qui en a été fait, s'il considère cette liste de péchés comme un simple aide-mémoire, destiné à servir plus tard de base à la confession, il n'est tenu qu'au secret naturel.

De même, la personne qui trouverait une lettre écrite à un supérieur afin d'obtenir la permission d'absoudre d'un cas réservé, serait soumise au *sigillum*. Cette lettre, en effet, a toujours une relation directe avec la confession; c'est par elle que la faute réservée est connue.

5^o Le laïque, ou même le prêtre interdit, qui s'introduirait dans le tribunal de la pénitence et entendrait les confessions, se trouverait certainement astreint au secret sacramental. Car, dans l'intention du pénitent, la déclaration de ses péchés a pour objet de les soumettre au pouvoir des clefs; elle exige donc le secret sacramental.

La même obligation du secret serait imposée au laïque qui entendrait la confession d'un moribond, faussement persuadé que, *in extremis*, le sacrement de pénitence pourrait être, comme le baptême, administré par tout le monde. L'opinion contraire ne repose sur aucun motif sérieux, puisque le pénitent a l'intention de faire un acte sacramental, d'où résulte l'obligation du secret.

6^o Le prêtre ou le laïque consulté par un confesseur, afin de l'aider à résoudre une difficulté et à former son jugement, est-il tenu, lui aussi, au secret sacramental? Oui, assurément, si le confesseur croit devoir consulter, sans prendre l'avis du pénitent, afin de se faire une opinion exacte des fautes révélées. Le *sigillum* oblige le conseiller, parce que la matière, traitée entre consultant et conseiller, appartient essentiellement à la confession, n'étant connue que par cette voie. Mais si le confesseur est autorisé par le pénitent à recourir aux lumières d'un confrère, les avis sont partagés. Si tous imposent le secret naturel, tous n'obligent pas au secret sacramental.

1^{re} opinion. — Les théologiens qui nient l'obligation du *sigillum* pour celui qui est consulté *in materia confessionis* avec l'assentiment du pénitent, se fondent sur les raisons suivantes. Le confesseur, autorisé à consulter, représente le pénitent lui-même. Or, ce dernier en

s'adressant au conseiller hors de la confession, ne saurait le lier par le secret sacramentel. Donc, il ne pourra l'être non plus par la consultation du confesseur. La connaissance qu'acquiert le conseiller est extra-sacramentelle. Par conséquent, le *sigillum*, qui résulte de la confession, n'est pas imposé dans ce cas. Enfin, en autorisant son confesseur à consulter une autre personne, le pénitent délire du secret obligatoire.

On répond au premier argument. Le pénitent, qui consulte lui-même, et en dehors du sacrement, ne peut certainement exiger le *sigillum*, puisque, même *inchoative*, il n'y a pas confession. Mais la situation du confesseur, même autorisé à consulter, est différente; il ne consulte que sur un acte qui lui a été soumis au tribunal sacré. La consultation est donc le prolongement de la confession. [D'autre part, de nombreux théologiens n'admettent pas que le conseiller, interrogé directement par le pénitent, ne soit pas soumis au secret sacramentel, parce que, disent-ils, la consultation a lieu, sinon pour la confession, du moins expressément en vue de la confession. Cette considération réfute aussi le second argument. Le troisième est sans valeur. Loin de délier du secret sacramentel, les pénitents qui autorisent leur confesseur à consulter, entendent plutôt obliger les deux confidents à la même obligation et ils regarderaient comme un abus intolérable, que le conseiller se crût autorisé à violer la confidence reçue. En effet, ils n'autorisent que la consultation d'un tiers; et leur permission ne va pas au delà.

2^e opinion. — D'autres n'admettent pas non plus l'existence du secret sacramentel, mais pour une autre raison : parce que, disent-ils, la communication du péché n'a pas été faite au conseiller, en vue de la confession, mais en vue d'instruire le confesseur. Le fondement de ce sentiment a été précédemment réfuté.

3^e opinion. — Avec saint Thomas, la majorité des théologiens admet que, nonobstant l'autorisation donnée par le pénitent, le conseiller est lié par le *sigillum*. Leurs raisons sont très sérieuses. a) C'est à cause de la gravité des fautes soumises au pouvoir des clefs, que le conseiller est interrogé; le sacrement y est donc directement intéressé. — b) La consultation a pour effet de faire mieux connaître que par le simple aveu du pénitent les péchés déclarés. Le confesseur n'en est pas moins tenu au secret sacramentel. Le conseiller a la même obligation. — c) Si le secret était violé, le pénitent n'en rendrait pas responsable seulement le conseiller indiscret; il étendrait la responsabilité de cette violation au confesseur lui-même, et à la confession, qui aurait provoqué cette violation. S'il a autorisé son confesseur à consulter, c'est dans la pensée que le conseiller gardera un secret inviolable.

7^o Le pénitent qui autoriserait deux confesseurs différents auxquels il s'est adressé, à consulter un même conseiller, autoriserait par là même le conseiller à réunir, en attendant la solution, les observations des deux confesseurs et à les leur communiquer : le pénitent est censé dans ces conditions réclamer un avis complet.

8^o Pour les mêmes raisons, quelques théologiens affirment que le prêtre, consulté directement par le pénitent, est tenu au secret sacramentel. Quoique interrogé en dehors de la confession, il l'est en vue du sacrement. Saint Alphonse, n. 649, considère l'opinion contraire comme plus probable et plus conforme au principe suivant lequel le *sigillum* n'est imposé qu'en raison de la confession sacramentelle. Le fidèle qui consulte un ecclésiastique peut s'adresser à un autre pour sa confession. Toutefois, si la personne consulte un ecclésiastique, ou bien fait l'ouverture de conscience à un prêtre à qui elle se confessera plus tard, celui-ci est tenu par la loi sacrée du silence. Car, nonobstant l'avis contraire de quelques docteurs, la confession est commencée, au

point que le pénitent pourrait dire au confesseur : « Veuillez m'absoudre de tout ce que je vous ai précédemment exposé. »

9^o Quelques moralistes ont voulu astreindre le pénitent lui-même au sceau sacramentel, pour ce qui lui aura été dit en confession. Mais l'enseignement général de l'école ne lui impose que le secret naturel. En effet, le secret sacramentel est établi seulement en faveur du pénitent, afin de ne pas rendre onéreux et impossibles l'usage du sacrement de pénitence et l'aveu sincère des fautes commises. Aussi, pour motif raisonnable, le pénitent peut-il abandonner son droit, et autoriser son confesseur à parler de ses fautes. A plus forte raison, peut-il en parler de lui-même. Toutefois, s'il y avait inconvénient pour le confesseur à ce que ses paroles, ses conseils ou ses prescriptions soient divulgués, la loi naturelle fait un devoir au pénitent de ne pas les dévoiler. Les pénitents semblent même être tenus à la discrétion d'une manière plus stricte que les autres personnes. Ordinairement les personnes que l'on consulte peuvent refuser de répondre; le confesseur doit remplir cette mission par devoir d'état. Le bien des âmes l'oblige à mettre à leur service ses lumières, son zèle et sa pieuse industrie. Les pénitents qui y recourent sont tenus à avoir pour lui et son ministère des égards spéciaux. Les pénitents commettent donc une très grave imprudence, lorsqu'ils provoquent les récriminations des complices de la faute qu'ils ont confessée, en nommant les confesseurs qui leur auraient refusé l'absolution à cause de leurs mauvaises dispositions. Le confesseur, tenu par le secret sacramentel, ne peut se défendre ni justifier sa conduite.

Si le pénitent dévoile la pénitence qui lui a été imposée, au préjudice du confesseur ou d'un tiers, il viole le secret naturel, mais pas le *sigillum*; il en serait de même s'il se plaignait du manque de complaisance, de la rigueur des prescriptions du confesseur. Il n'y aurait aucune violation du secret naturel, si trouvant la pénitence exorbitante, il s'adressait à un autre confesseur pour faire diminuer cette satisfaction. Mais il violerait gravement ce secret, s'il dévoilait une parole ou un fait imprudent du confesseur, à l'exception toutefois des cas de sollicitation ou autres prévus par le droit ecclésiastique, dans lesquels le bien particulier du pénitent, ou le bien général, exige une dénonciation judiciaire ou évangélique, selon les occurrences.

IV. GRAVITÉ MORALE ET SANCTION. — 1^o De tout ce qui précède, se déduit d'une façon générale la très grave culpabilité des confesseurs qui enfreindraient le silence absolu qui doit couvrir les aveux sacramentels. Mais les théologiens ont recherché quelles vertus étaient blessées par une révélation de cette nature. De leur avis commun, cette faute présente une double malice : 1. C'est un sacrilège ou un outrage au sacrement dont Jésus-Christ a rendu la dispensation secrète pour l'avantage spirituel des pécheurs. 2. C'est une injustice, qui rompt le quasi-contrat, conclu entre le pénitent et le confesseur, d'observer un secret inviolable. Saint Alphonse de Liguori, avec quelques auteurs, y ajoute une troisième malice, celle de la détraction, puisqu'on révèle ainsi des fautes non connues du public.

Quelques théologiens ont étendu plus loin encore la malice de ce crime qui blesse à la fois, selon eux, l'obéissance, la religion, la justice, la fidélité, la charité, le droit divin et le droit ecclésiastique. Mais ce sentiment n'est généralement pas adopté dans toute sa rigueur. On reconnaît avec saint Alphonse que presque toujours, indépendamment du sacrilège, la transgression du secret sacramentel viole le droit naturel du pénitent à sa bonne renommée. Mais on s'en tient là. En effet, lorsque plusieurs préceptes, intimés par divers supérieurs, sont fondés sur un motif identique, leur violation ne multiplie pas les péchés commis par une seule transgression.

Secundum diversa præcepta legis, non diversificantur peccata secundum speciem. S. Thomas, *Sum. theol.*, 1^a II^a, q. LXXVI, a. 5, ad 3^{um}.

2^o Personne ne conteste la gravité du péché commis par la violation du secret de confession au regard du sacrement. Le motif de religion, ou le respect du sacrement, est le motif premier du *sigillum*. Le sacrilège est, par suite, la malice principale de la violation du secret sacramentel. Mais au point de vue de la diffamation, la culpabilité peut, selon les circonstances, être grave ou peu considérable; elle peut même, à cet égard, descendre au *minimum*; par exemple, lorsqu'il s'agit d'un pécheur public, qui a perdu tout droit à la réputation; le défaut de délibération ou l'absence d'intention peuvent atténuer aussi la responsabilité d'une révélation et dispenser de la réparation du droit lésé.

Quelques théologiens déclarent qu'en fait d'indiscrétion sacramentelle, il n'y a point de péché, ou que le péché est mortel. A leur avis, la révélation délibérée découvre le péché, ou ne le dévoile pas. Dans cette dernière hypothèse, le *sigillum* n'étant pas rompu, il n'y a pas matière à péché. S'il y a révélation formelle, même de fautes légères, le précepte est violé, le sacrilège complet. Il ne saurait y avoir, sur ce point, légèreté de matière. Seule, l'absence de délibération peut rendre la faute vénielle.

3^o L'importance du secret sacramentel est telle que les théologiens se sont demandé si, à son sujet, on pouvait user d'opinions probables en fait ou en droit. Il y aurait probabilité *de fait*, s'il était seulement probable que la confession, dont on veut parler, ait été sacramentelle, de sorte que le péril d'enfreindre la loi du *sigillum* existerait toujours. Il y aurait probabilité *de droit*, s'il était difficile d'établir l'obligation stricte du *sigillum*, dans un cas particulier, soit à cause de la divergence des auteurs, soit à cause du conflit des raisons citées pour et contre, de manière qu'il serait très difficile de se former sur ce point la conscience.

Quelques-uns ont conclu qu'il convenait d'adopter toujours les conclusions favorables au *sigillum*, et de suivre les opinions qui le garantissent le mieux. D'autres, auxquels se rallie saint Alphonse, affirment qu'on ne peut user de la science acquise au saint tribunal, si on n'a pas la certitude morale d'éviter toute révélation de la confession et tout désagrément pour le pénitent. D'abord, c'est seulement ainsi qu'on sauvegarde le respect dû au sacrement, quoique la simple prudence et la discrétion puissent y suffire. Ensuite, en adoptant toujours le parti le plus sûr, on évite certainement de rendre l'usage de la confession odieuse, suspecte; et le pénitent conserve plus de sécurité. Il a droit à ne subir aucun préjudice, à l'occasion de la confession; par conséquent, user d'opinions probables, lorsque son droit est certain, c'est manquer aux règles de la justice. Diana, théologien renommé pour ses opinions larges, dit à ce sujet : *Miraberis fortasse, amice lector, me in sequenti tractatu strictiores semper opiniones amplecti, qui tamen in aliis ad exonerandas conscientias, benignioribus libenter adhæsi. Sed ita merito faciendum esse duxi. Laxæ enim opiniones circa præsentem materiam odiosum ac onerosum efficiunt sacramentum penitentiae, quod facile ac leve a nobis reddendum esse omnis recta ratio expostulat. Igitur in his materiis quando duæ adsunt opiniones, semper illa debet selegi, quæ favet sacramento ad cuius sacrosanctum tribunal accitendi potius quam retrahendi sunt penitentes. Adde quod, licet speculative loquendo, multæ ex infra scriptis opinionibus contra sacrum sigillum sint probabiles, tamen, prout concedunt ipsi doctores contrarii, ut in praxim sine peccato deducantur, cum tantis circumspeditionibus agendum est, ut difficile sine aliquo scandalo fieri existiment. Recte igitur, in hac materia, semper a confessariis in favorem sacri*

sigilli tenendum puto. De sigillo sacramentali, part. V, tr. XI, proœmium.

4^o Théologiens et canonistes sont d'accord pour reconnaître que la transgression du secret sacramentel n'entraîne *ipso facto*, ni censure, ni irrégularité, ni peine d'aucune sorte. La constitution *Apostolica sedes* ne contient aucune censure contre les fautes de ce genre.

L'ancien droit commun spécifiait les peines qui devaient être infligées au confesseur violateur du secret de confession. *Si hoc fecerit, deponetur et omnibus diebus vitæ suæ ignominiosus peregrinando pergat.* C. *Sacerdos, De penitentia*, dist. VI. Plus tard, à cette peine de l'expatriation et du pèlerinage perpétuel qui attirait la déconsidération sur l'ordre sacerdotal, on substitua la peine de la réclusion. *Qui peccatum in penitentiali iudicio sibi detectum præsumperit revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum ad agendam perpetuam penitentiam etiam in arcum monasterium detrudendum.* C. *Omni utriusque sexus, De penitentia et remissione*, § *Caveat*. Enfin ce châtement à subir dans un monastère d'étroite observance a été remplacé à son tour par la prison perpétuelle.

Ces sanctions qu'appliquaient les tribunaux ecclésiastiques visaient les prêtres séculiers, soit qu'ils eussent dévoilé les péchés à des tiers, ou au pénitent lui-même sans sa permission. Les religieux qui vivaient dans les monastères, étaient soumis à d'autres sévérités. La violation du *sigillum* entraînait pour eux des jeûnes, des mortifications et d'autres peines analogues au choix du supérieur. En général, on leur imposait l'abstinence rigoureuse, au pain et à l'eau, trois fois la semaine; ils prenaient cette nourriture à genoux au milieu du réfectoire; à la fin du repas, ils se prosternaient sur le seuil de la porte et les frères leur passaient sur le corps.

Quant aux interprètes ou aux autres personnes qui dévoilaient les secrets surpris en confession, les sanctions dues à leur faute étaient laissées à la discrétion du juge, qui appréciait la gravité du délit.

5^o Le juge compétent, dans ces questions du ressort ecclésiastique, est l'évêque lui-même. On cite bien la sentence de Jacques I^{er}, roi d'Aragon, qui fit arracher la langue à un prêtre coupable de révélation; et celle du parlement de Toulouse, qui condamna au supplice de la fourche, puis au feu, un ecclésiastique convaincu de violation du sceau sacramentel. Mais ces magistrats laïques n'agissaient ainsi qu'en vertu de délégations spéciales, ou après que le juge ecclésiastique avait livré le coupable au bras séculier.

Toutefois, la cause de la révélation sacrilège est réservée au Saint-Office, lorsqu'en terme juridique elle est qualifiée *suspecte d'hérésie*. Elle a cette qualification, lorsque l'indiscrétion se produit, non par suite d'une impulsion passagère, mauvaise, mais par suite d'une erreur doctrinale du coupable; par exemple, si le prêtre nie que la pénitence soit un sacrement, que l'obligation du sceau lui soit annexée; s'il croit que l'observation du secret sacramentel est un précepte qu'on peut dédaigner; s'il s'est rendu coupable de ce crime plusieurs fois, etc. Cette procédure a été confirmée encore, dans la cause de Véroli, 24 mai 1854, par la réponse de la S. C. des Evêques et Réguliers, adressée à l'évêque de cette ville.

Dujardin, *De officio sacerdotis, qua iudicis et medici in sacramento penitentiae*, sect. VIII; Bonacina, *Opera omnia*, 1597, *De sacramento penitentiae*, disp. V, q. VI, sect. V; Ballerini, *Opus theologicum morale*, édit. Palmieri, t. V, *De sacramento penitentiae*, tr. X, sect. V, c. III; *Analecta juris pontificii*, 5^e série, col. 7; Layman, *De sancto penitentiae sacramento*, De sigillo, c. XIV; Suarez, *De sacramento penitentiae*, disp. XXXIII, sect. 1, XXXIV; Urbain, *Le secret de la confession sous l'ancien régime*, dans la *Revue du clergé français*, 1905, t. XL1, p. 449-479.

B. DOLHAGARAY.

CONFIRMATION. On étudiera successivement ce sacrement de l'Église : 1° dans l'Écriture sainte; 2° d'après les Pères grecs et latins; 3° du VII^e au XII^e siècle; 4° chez les scolastiques; 5° dans l'Église arménienne; 6° chez les coptes; 7° chez les Syriens; 8° chez les anglicans; 9° chez les protestants; 10° d'après le concile de Trente; 11° on traitera enfin les questions morales et pratiques qui s'y rapportent.

I. CONFIRMATION DANS LA SAINTE ÉCRITURE. —

Trouve-t-on dans le Nouveau Testament, du moins sous une forme équivalente ou en germe, le sacrement de confirmation? C'est surtout dans le livre des Actes qu'on a cru le découvrir. La première question à poser est donc celle-ci : Dans les communautés, telles que les décrit saint Luc, accomplit-on un rite qui soit la confirmation ou qui l'annonce? Il sera nécessaire de relever ensuite les mentions qu'accorderaient, les allusions que feraient à cette cérémonie les ouvrages contemporains du livre des Actes ou postérieurs à cet écrit. Ce problème résolu, ce point de départ posé, il restera à rechercher l'origine du rite découvert : était-il en usage dans les communautés plus anciennes? Remonte-t-il à Jésus?

I. A L'ÉPOQUE OÙ ÉCRIT SAINT LUC ET DANS LA SUITE. — Actes et troisième Évangile rendent un seul et même témoignage, le principal, qu'il importe d'étudier isolément.

1° *L'imposition des mains qui, d'après Luc, donne le Saint-Esprit, peut-elle être rapprochée du sacrement de confirmation?* — Pour résoudre cette question, il ne suffit pas de considérer les c. VIII et XIX des Actes où ce rite est décrit. Puisque, comme on l'a dit souvent, le troisième Évangile et l'ouvrage qui le continue sont une histoire ininterrompue de l'action de l'Esprit-Saint dans la vie du Christ et l'œuvre des apôtres, il faut expliquer Luc par Luc, comparer la communication faite aux néophytes de Samarie, Act., VIII, 4-24, et aux disciples d'Éphèse, Act., XIX, 1-20, avec les dons qui pourraient lui ressembler et les promesses qui pourraient la présager. Citons d'abord les textes, pour en dégager ensuite le contenu.

L'Esprit-Saint est donné à Élisabeth, à Zacharie, à Jean leur fils et à Siméon, pour que, sous son impulsion, ils s'acquittent de leur mission prophétique et rendent témoignage au Messie. Ainsi, Élisabeth est « remplie du Saint-Esprit », quand elle s'écrie d'une voix forte que l'enfant de Marie, « son Seigneur », est « béni ». Luc., I, 41-43. Zacharie est lui aussi « rempli du Saint-Esprit », quand il « prophétise » et chante le « Sauveur » du peuple de Dieu. Luc., I, 67. L'Esprit-Saint est encore sur Siméon, lui révèle qu'il ne mourra pas avant d'avoir vu le Christ du Seigneur, le « pousse au temple » le jour où Jésus y est présenté et où le vieillard le proclame « lumière des nations, gloire d'Israël ». Luc., II, 25-32. Le principal prophète du Nouveau Testament, Jean, est annoncé comme celui qui, « rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère », ramènera à Dieu beaucoup des enfants d'Israël. Luc., I, 15, 16. De fait, « dès le sein de sa mère, » celui qui devait être le précurseur, rend témoignage par son tressaillement, I, 41, 44; devenu grand, il annonce l'approche du Seigneur, le salut de Dieu, III, 3-6, 16, 17, et mérite d'être appelé un prophète, le plus grand de tous, VII, 26-28.

Dans la vie de Jésus, nous saisissons la promesse, le don, l'action de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire ce que nous retrouverons dans l'œuvre des apôtres et l'existence des premiers chrétiens. Gabriel annonce à Marie que cet Esprit « viendra sur elle »; « vertu du Très-Haut, il la couvrira de son ombre, » et ainsi il assurera à l'être saint né d'elle la qualité de Fils de Dieu. Luc., I, 35. Promis à la mère, l'Esprit est accordé à l'enfant. Jésus vient d'être baptisé. Il prie et alors le ciel s'ouvre,

l'Esprit-Saint descend sur lui sous forme corporelle, comme une colombe, et une voix se fait entendre du ciel : « Tu es mon fils bien-aimé; en toi, je me suis complu. » Luc., III, 21, 22. Ainsi l'ablation dans le Jourdain est suivie d'une onction qui sacre Messie Jésus de Nazareth : il est oint du Saint-Esprit et de force. Act., X, 38. Cf. IV, 26, 27. Jésus lui-même l'a reconnu : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, il m'a oint. » Luc., IV, 16-18. Et ce don marque une date, le commencement d'une vie nouvelle, l'inauguration officielle du ministère messianique. Dès ce moment, Jésus est au pouvoir de l'Esprit et, sous cette impulsion, accomplit sa tâche. S'il s'enfonce dans le désert pour y affirmer, en face de la tentation, sa qualité de Messie spirituel, c'est « rempli de l'Esprit, conduit par l'Esprit ». Luc., IV, 1. Si, lorsqu'il en revient, sa renommée se répand en Galilée, s'il va de lieu en lieu faire le bien, guérir ceux qui sont sous l'empire du diable, c'est qu'il a été sacré par l'Esprit-Saint et qu'il marche dans la puissance de cet Esprit. Act., X, 38; Luc., IV, 14. S'il se présente comme le prédicateur de la bonne nouvelle, le héraut de l'année de grâce, le secours des captifs, des aveugles, des opprimés et de ceux qui ont le cœur brisé, c'est que l'Esprit du Seigneur est sur lui, l'a oint et envoyé. Luc., IV, 18, 19. Si, tressaillant de joie, il rend témoignage au Père et au Fils, c'est sous l'action de cet Esprit. Luc., X, 21.

Mêmes étapes dans la vie des apôtres : l'Esprit leur est annoncé, il leur est donné, il les meut dans l'accomplissement de leur tâche de témoins. C'est la fonction que Jésus leur confie, mais en ajoutant : « J'envierai sur vous ce que mon Père a promis, vous serez revêtus de la puissance d'en haut. » Luc., XXIV, 48, 49. Et ainsi, il donne aux douze l'ordre d'annoncer l'Évangile par l'Esprit-Saint, Act., I, 2 (selon la leçon qui paraît la meilleure); il leur dit : « Jean a baptisé d'eau; vous serez baptisés du Saint-Esprit dans peu de jours, vous recevrez sa puissance, il viendra sur vous et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et dans la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre. » Act., I, 5, 8. Déjà, Jésus avait indiqué à ses disciples un des effets de ce don : « Quand on vous traduira devant les synagogues, les magistrats et les autorités, le Saint-Esprit vous enseignera à l'heure même ce qu'il faudra dire. » Luc., XII, 12. La parole fut tenue. Le jour de la Pentecôte, les apôtres étaient dans la chambre haute (sans doute avec tous les disciples de la première heure, les cent vingt). Un bruit vint du ciel pareil à celui d'un vent impétueux, des langues apparurent semblables à des langues de feu et se posèrent sur chacun d'eux. Et ils furent tous remplis du Saint-Esprit. Act., II, 1-4; cf. I, 14, 15. C'était Jésus qui, élevé par la droite de Dieu et ayant reçu le Saint-Esprit, l'avait répandu. Act., II, 33. Les effets de ce don se firent aussitôt sentir. Tous ceux qui l'avaient obtenu se mirent à parler en d'autres langues, Act., II, 4; ils émerveillèrent ceux qui les entendirent, Act., II, 5-13; en eux s'accomplissait l'oracle de Joël, ils étaient devenus des prophètes, Act., II, 16 sq., et devaient rendre témoignage avec force plus d'une fois. Act., IV, 33, etc. Pierre le fait, rempli du Saint-Esprit, Act., IV, 8, avec cette assurance qu'avait prédite Jésus, assurance extraordinaire chez des hommes du peuple et sans lettres. Act., IV, 13. L'Esprit parle à Pierre. Act., X, 19; XI, 12. Il est le conseiller des douze si bien qu'ils en ont pleine conscience et qu'ils osent dire : « Nous sommes témoins [de la gloire de Jésus], ainsi que l'Esprit-Saint donné par Dieu à ceux qui lui obéissent. » Act., V, 32.

Et tous les disciples sont traités comme les douze et comme le Maître. Cette fois encore, on constate promesse, don, action de l'Esprit-Saint. Jean avait dit à ses auditeurs : « Celui (qui vient) vous baptisera du Saint-Esprit et de feu. » Luc., III, 16. Jésus avait assuré que le

Père donnerait le Saint-Esprit à ceux qui le lui demanderaient. Luc., xi, 13. La prophétie de Joël allait s'accomplir; or, elle annonçait que Dieu répandrait de son Esprit sur toute chair, sur les fils et les filles, les jeunes gens et les vieillards, sur ses serviteurs et ses servantes. Act., ii, 17, 18. Pierre nous le dit et il applique à tous la parole : « Jean a baptisé d'eau, vous serez baptisés du Saint-Esprit. » Act., xi, 16. Il invite les Juifs à se faire baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission des péchés et à recevoir le don du Saint-Esprit. Act., ii, 38. Et nous constatons que la promesse est tenue : l'Esprit est donné, comme il l'a été aux apôtres et pour le même motif : afin que les fidèles rendent témoignage. Ou bien il est communiqué par une action miraculeuse et extraordinaire de Dieu; ou bien il l'est par l'imposition des mains.

La communauté prie quand vient d'éclater la première persécution; le lieu où les disciples sont réunis tremble, ils sont tous remplis du Saint-Esprit et annoncent la parole de Dieu avec assurance. Act., iv, 31. Les sept diacres sont des hommes remplis du Saint-Esprit, Act., x, 3, 5; on ne nous dit pas quand ils l'ont reçu, mais on nous signale les effets de cette présence. Étienne, l'un d'eux, fait des prodiges et des miracles, parle par l'Esprit, et ainsi rend témoignage à Jésus, confond triomphalement les Juifs, Act., vi, 8-10, voit dans le ciel la gloire de Dieu. Act., vii, 55.

Le diacre Philippe opère des miracles, prêche le Christ, Act., viii, 5-7, 13, est guidé, enlevé par l'Esprit pour l'œuvre d'évangélisation. Act., viii, 29, 39, 40. A Samarie, il groupe autour de lui des foules, tout entières attentives à ce qu'il disait après avoir vu ses miracles. Hommes et femmes se font baptiser. Le magicien Simon, lui-même, suit le mouvement. A la nouvelle de ces faits, les apôtres demeurés à Jérusalem envoient Pierre et Jean. Ceux-ci arrivent, prient pour les Samaritains afin qu'ils reçoivent l'Esprit-Saint. Car il n'était encore descendu sur aucun d'eux, ils avaient seulement été baptisés au nom du Seigneur Jésus. Pierre et Jean leur imposent les mains et les Samaritains reçoivent l'Esprit-Saint. Simon constate que ce don est accordé par l'imposition des mains; il offre, mais en vain, de l'argent aux apôtres pour obtenir le pouvoir de communiquer le Saint-Esprit par le même procédé. Act., viii, 4-25.

C'est ensuite le tour de Paul. Mais son cas n'est pas ordinaire. Il a été converti et aveuglé miraculeusement : un disciple de Damas, Ananie, lui est député par le Seigneur; il lui impose les mains, en déclarant qu'il est envoyé pour lui rendre la vue et le remplir du Saint-Esprit. Paul voit, se lève, est baptisé, lavé de ses péchés. Act., ix, 10, 17, 18; xxii, 13-16. Aussitôt il prêche Jésus fils de Dieu, Act., ix, 20, et l'action de l'Esprit sera sensible dans toute sa vie; il reste rempli, il est retenu, guidé, averti par l'Esprit. Act., xiii, 9; xvi, 6, 7.

C'est encore un cas extraordinaire que celui de Corneille et de sa maison. Il était pieux et craignait Dieu, lui et les siens, Act., x, 1-48; Pierre les entretenait de Jésus; pendant qu'il parle, le Saint-Esprit descend sur eux « comme », au jour de la Pentecôte, « il était venu » sur les douze et les premiers disciples; « les païens reçoivent le même don. » Ils parlent en langues et glorifient Dieu. Pierre ordonne alors qu'ils soient baptisés au nom du Seigneur. Act., x, 44, 48; xi, 15-17. Plus tard, il se plaint à rappeler ce fait, peut-être même le généralise-t-il : « Aux païens qui, par ma bouche, ont entendu l'Évangile, Dieu a rendu témoignage en leur donnant l'Esprit-Saint comme à nous, et il n'a fait aucune différence entre nous et eux, ayant purifié leur cœur par la foi. » Act., xv, 7-9.

Le récit des Actes signale ensuite deux personnages remplis de l'Esprit, mais sans dire quand ni comment ils l'ont reçu. C'est d'abord Barnabé. Même avant d'être,

par l'imposition des mains, investi de sa charge de missionnaire, Act., xiii, 2, il est déjà présenté comme un homme bon, rempli de l'Esprit-Saint et de foi : aussi se réjouit-il de la conversion des Grecs d'Antioche, les exhorte-t-il à la persévérance et enseigne-t-il avec succès l'Évangile. Act., xi, 24, 26. Un autre chrétien, le prophète Agabus, annonce par l'Esprit une famine prochaine, Act., xi, 28, et ose dire : « Voici ce que déclare l'Esprit-Saint. » Act., xxi, 11.

Les néophytes convertis par Paul ne sont pas moins bien traités. Quand l'apôtre et Barnabé sortent d'Antioche de Pisidie, ils laissent les disciples de cette ville remplis de joie et de l'Esprit-Saint. Act., xiii, 52. Et Paul confère ce don de la même manière que Pierre et Jean, par l'imposition des mains. Arrivé à Éphèse, il y rencontre quelques disciples. Il les interroge : « Avez-vous reçu l'Esprit-Saint, une fois que vous avez cru ? » Ils répondent : « Nous n'avons même pas entendu dire qu'il y ait un Saint-Esprit. — De quel baptême avez-vous donc été baptisés ? leur demande Paul. — Du baptême de Jean. » Alors l'apôtre les instruit : « Jean a baptisé du baptême de pénitence, disant au peuple de croire en Jésus. » Sur ces paroles ils sont baptisés au nom du Seigneur Jésus. Et quand Paul leur a imposé les mains, l'Esprit-Saint vient sur eux, ils parlent en langues et prophétisent. » Act., xix, 1-6.

De ces textes, il reste à dégager les conclusions. Il faut d'abord se demander si, à Samarie et à Éphèse, les apôtres interviennent pour communiquer le Saint-Esprit; puis, dans l'affirmative, rechercher quel est ce don : après avoir constaté qu'il ressemble à la grâce du même nom communiquée aux autres chrétiens, aux apôtres, à Jésus et à ses précurseurs, nous déterminerons en quoi elle consiste : est-elle distincte des effets du baptême, et dans ce cas, se confond-elle avec les charismes ? Si elle diffère des dons miraculeux, qu'est-ce qui la caractérise ? Connaissant le fruit spécial de l'Esprit-Saint, nous noterons comment, par qui et à qui il est donné. Cette enquête terminée, il sera facile de comparer confirmation et imposition des mains.

1. *Pierre et Jean à Samarie, Paul à Éphèse interviennent pour donner le Saint-Esprit.* — Les textes sont formels. Lorsque les Samaritains ont entendu Philippe, vu ses miracles, lorsque les démons ont été chassés et que la ville est en joie, quand hommes et femmes ont accueilli la parole du Seigneur, ont cru, se sont fait baptiser au nom du Christ Jésus, « l'Esprit-Saint n'est encore descendu sur aucun d'eux. » Act., viii, 5, 6, 8, 12, 14, 16. Mais après que Pierre et Jean ont prié pour que les néophytes le reçoivent, après qu'ils ont imposé les mains, l'Esprit-Saint est communiqué. Simon constate que ce don a été fait par l'acte des apôtres. Il demande le pouvoir d'accorder l'Esprit-Saint par l'imposition des mains. Et Pierre ne lui dit pas que cette communication n'a pas eu lieu, il n'affirme pas qu'elle est indépendante de l'acte extérieur, il répond seulement que le pouvoir sollicité ne s'achète pas. Act., viii, 15, 17, 20.

L'histoire des douze Éphésiens n'est pas moins suggestive. Ils ont reçu le baptême de Jean; bien plus, ils sont « disciples », « croyants, » membres de la communauté en quelque façon et pourtant, ils n'ont pas obtenu l'Esprit-Saint. Ils reçoivent de Paul un complément d'instruction, ils sont baptisés par son ordre au nom du Seigneur Jésus et l'Esprit-Saint ne descend pas encore. Mais il vient quand l'apôtre leur impose les mains. Act., xix, 2-6.

Donc, à n'en pas douter, d'après l'auteur des Actes, Pierre et Jean, puis Paul ont donné l'Esprit-Saint : chaque phrase des deux récits l'atteste. Et pourtant, dès le xvi^e siècle, beaucoup de luthériens ou de réformés l'ont nié et ont voulu assigner un autre but à la démarche des apôtres. Certains ont dit que Pierre,

Jean et Paul voulaient seulement offrir, vouer à Dieu les baptisés. Mais Philippe n'aurait-il pas pu le faire, tout aussi bien? On conçoit que la collation d'un don surnaturel soit le privilège de quelques individus; en est-il ainsi d'une simple présentation? Si jamais cette oblation a existé, était-elle un acte plus grave, plus important que l'ablution donnée par Philippe ou par les auxiliaires de Paul, c'est-à-dire que la rémission des péchés, l'introduction dans la communauté et le royaume? Bien plus, la consécration des néophytes n'est-elle pas le baptême lui-même, ce rite qui s'opère *au nom* du Seigneur Jésus, qui incorpore au peuple de Dieu, qui oblige à vivre et à mourir pour le Maître? Enfin il y a un argument plus décisif encore : le silence des Actes et de tout le Nouveau Testament sur cette oblation, l'affirmation répétée qu'il s'agit ici du don de l'Esprit-Saint.

Impossible aussi de découvrir dans l'imposition des mains le type primitif de la cérémonie par laquelle beaucoup de protestants ont remplacé le rite catholique de la confirmation. Voir CONFIRMATION CHEZ LES PROTESTANTS. On chercherait en vain l'examen des baptisés, leur profession de foi, leur rénovation du baptême. Lorsque des catéchumènes sont interrogés, ou des infidèles invités à faire connaître leur acquiescement à la prédication, c'est toujours, d'après le livre des Actes, antérieurement à l'initiation. Il est question de la foi des Samaritains avant qu'il soit parlé de leur baptême. Et si Paul interroge les Éphésiens à son arrivée, ce n'est pas sur leurs croyances; il leur demande s'ils ont reçu l'Esprit-Saint. Act., xix, 2. C'est seulement après leur réponse inattendue que l'apôtre complète leur instruction. De plus, à Samarie comme à Éphèse, entre le baptême et l'imposition des mains, nous ne saisissons aucune profession de foi, aucune rénovation des engagements antérieurs. Sans doute, Simon n'obtient pas ce qu'il sollicite, mais ce n'est pas à la suite d'une enquête de Pierre, c'est en raison de la grossière demande que le magicien adresse spontanément, c'est parce que son cœur n'est pas droit. Act., viii, 20, 21.

Si ces vieilles hypothèses sont à peu près oubliées, d'autres qui s'en rapprochent beaucoup sont encore proposées. Pierre et Jean viendraient à Samarie constater l'orthodoxie des nouveaux convertis, s'en assurer de leurs propres yeux et oreilles. Pourquoi donc l'auteur des Actes ignore-t-il cette intention? Il ne connaît qu'un seul motif de l'imposition des mains : les apôtres veulent donner le Saint-Esprit. Et il ne permet pas de croire que Pierre et Jean se défient de Philippe. L'apôtre des Samaritains vient en droite ligne de Jérusalem, c'est un des sept, c'est-à-dire un homme de bon renom, plein du Saint-Esprit et de sagesse, Act., vi, 3, l'élu de la communauté et des douze, le collègue du savant Étienne, 5, 6. C'est un évangéliste très zélé, Act., viii, 4 sq., poussé, soutenu, averti par l'Esprit, 6, 7, 29, 39, capable d'interpréter les prophéties, 35. Ce qu'il prêche, c'est « le Christ », 5, 35, « la parole de Dieu, » 14, « ce qui concerne le royaume et le nom de Jésus, » 12. Et si les apôtres se défient de lui, s'ils veulent savoir quelle est la foi des Samaritains, c'est avant le baptême qu'ils doivent l'examiner. Eût-on démontré que Pierre et Jean sont venus seulement pour enquêter sur l'orthodoxie, resterait le second récit. Cette fois, c'est Paul lui-même qui a instruit, et pourtant, il impose les mains après le baptême, comme l'ont fait les apôtres à Samarie.

Si ce n'est pas pour contrôler, ne serait-ce pas pour sanctionner l'œuvre de Philippe que Pierre et Jean seraient venus? Ils auraient voulu prendre contact avec les nouveaux fidèles, rattacher ces ennemis héréditaires du nom juif à la communauté palestinienne, approuver ou voir si Dieu approuverait la transmission de la bonne nouvelle à des demi-païens, disciples d'un helléniste.

Pierre ne fut-il pas appelé à constater par la descente de l'Esprit sur Corneille que les gentils pouvaient avoir part à l'Évangile et au royaume? De même, pour sanctionner la conversion des Samaritains, il fallait la venue du don messianique et la présence des apôtres. L'hypothèse peut paraître séduisante; et pourtant, si l'on compare le cas de Corneille et celui des Samaritains, quelle différence! L'auteur des Actes nous apprend à trois reprises que, par la communication du Saint-Esprit à un pieux païen, Dieu a attesté sa volonté d'appeler au salut les gentils, Act., x, 44-48; xi, 15-17; xv, 8, 9; au contraire, le même écrivain ne paraît pas se douter, il ne dit pas, ne laisse pas entendre que le don fait aux Samaritains est la ratification divine et nécessaire de leur conversion. Sur le centurion l'Esprit-Saint descend d'une manière soudaine, inattendue; les faits parlent : c'est bien le langage de Dieu attestant ses intentions. Act., x, 44-48; xi, 15-17. A Samarie, l'imposition des mains a lieu, l'Esprit-Saint est reçu. Act., viii, 17. En d'autres termes, le don divin est communiqué d'une manière simple et commune : un rite d'usage constant produit son effet normal. Et pourtant, là aussi, Dieu parle par des miracles; mais c'est à l'arrivée de Philippe, avant la venue des apôtres que se place la sanction de l'Esprit : c'est le missionnaire, ce n'est pas Pierre qui accomplit les prodiges. Act., viii, 5-8, 13. Et c'est conforme à ce que révèle l'histoire de Corneille. Le centurion n'est baptisé qu'après l'intervention de Dieu, après deux visions, Act., x, 1-18; xi, 4-10; un avertissement, Act., x, 19; xi, 12; la communication du Saint-Esprit et de la glossolalie. Act., x, 44-48; xi, 15-17. C'est donc aussi avant d'admettre les Samaritains à l'initiation qu'il faut savoir si la providence les appelle au salut. Encouragé par les miracles, Philippe ne paraît pas avoir hésité à le croire. Et si la sanction de l'Esprit ne manque pas, celle des douze ou de leurs délégués fait-elle défaut? L'évangéliste n'est-il pas leur homme, leur représentant? Ne communique-t-il pas aux frères de Jérusalem la nouvelle de la conversion des Samaritains; ne rattache-t-il pas par cette démarche, par sa foi et sa présence la communauté naissante à l'Eglise primitive? Que les douze, que Pierre et Jean aient désiré prendre un contact plus intime et plus direct avec le vieil ennemi d'Israël, soit, rien de mieux, encore que le texte ne le dise pas. Mais ce qu'il affirme, ce qui est sûr pour l'auteur des Actes, c'est que, si les apôtres ont lié conversation avec les nouveaux disciples, c'est en venant leur donner le Saint-Esprit. Ainsi, aujourd'hui encore, le chef d'un diocèse en pays de mission profite de la même tournée pour visiter de nouveaux chrétiens et pour les confirmer. Ainsi, Paul à Éphèse, au cours d'une même rencontre, fait connaissance avec des néophytes, les instruit et leur donne l'Esprit. Ici, aucun doute n'est possible. L'apôtre n'a pas besoin d'imposer les mains pour que des hommes déjà disciples et croyants, des auditeurs de sa parole, baptisés par son ordre et sous ses yeux, soient mis en contact avec les communautés chrétiennes. Et, d'autre part, si l'Esprit-Saint descend et se manifeste par la glossolalie, Act., xix, 6, ce n'est pas parce qu'une sanction divine est nécessaire pour autoriser l'initiation chrétienne de sujets qui ont reçu le baptême de Jean, c'est-à-dire qui sont probablement juifs de naissance. Dans l'interprétation des deux récits, il faut reconnaître que les mots disent ce que partout et toujours ils veulent dire et que donner le Saint-Esprit signifie le communiquer.

2. La grâce accordée aux Samaritains et aux Éphésiens n'est pas une faveur singulière qui leur est exclusivement réservée. C'est le don messianique promis et communiqué à tous ceux qui sont admis dans la communauté et le royaume, don déjà reçu par Jésus lui-même et par ceux qui l'annonçaient. — Dans les deux épisodes, il s'agit d'une même grâce ac-

cordée ici et là à de nouveaux baptisés, et décrite en termes équivalents ou identiques. C'est le don, Act., VIII, 18; la venue, XIX, 6; la descente, VIII, 16; la réception de l'Esprit-Saint, VIII, 15, 17, 19; XIX, 2. Tous les interprètes s'accordent à rapprocher les deux faits. Il faut aussi identifier la grâce accordée aux Samaritains et aux Éphésiens avec celle que reçut Corneille, car lui aussi il obtint le don, Act., X, 45; XI, 17; XV, 8, l'effusion, Act., X, 45, la réception, Act., X, 47, la descente de l'Esprit-Saint, Act., XI, 15. Et les récits concordent littéralement : « L'Esprit-Saint vint sur les Éphésiens et ils parlaient en langues. » Act., XIX, 6. « Il était répandu sur les païens et on les entendait parler en langues. » Act., X, 45. Or, le don accordé à Corneille, Pierre prend plaisir à le répéter, c'est celui-là même qui a été fait aux douze le jour de la Pentecôte. « Le don de l'Esprit-Saint était aussi répandu sur les païens, » Act., X, 45; « ils ont reçu le Saint-Esprit aussi bien que nous, » Act., X, 47; « le Saint-Esprit descendit sur eux comme sur nous au commencement. » Act., XI, 15. « Dieu leur a donné l'Esprit-Saint comme à nous et il n'a fait aucune différence entre nous et eux. » Act., XV, 8, 9.

Si les Samaritains sont traités comme les Éphésiens, les Éphésiens comme Corneille et Corneille comme Pierre, c'est qu'une promesse universelle a été faite. Le Père donnera l'Esprit à ceux qui le lui demandent, Luc., XI, 13, donc à tous, si tous demandent. Jésus promet l'assistance de cet Esprit devant les synagogues, magistrats, autorités, aux « disciples » qui l'écoutent, Luc., XII, 12, c'est-à-dire à tous ceux d'entre eux qui seront traduits en justice. C'est aux douze seuls, il est vrai, qu'il dit : « Vous serez mes témoins en Judée, Samarie et sur toute la terre, aussi recevrez-vous la puissance de l'Esprit, » Luc., XXIV, 48, 49; Act., I, 2, 5, 8; mais en fait, ce ne sont pas les apôtres seuls que les Actes nous montrent à Samarie, dans le monde grec et à Rome; ce sont donc, il est permis de le penser, dans la personne des douze, tous les futurs témoins de Jésus qui sont désignés, Étienne et Philippe, Paul et Barnabé, aussi bien que Pierre et Jacques. D'ailleurs, les douze ont compris; la promesse qui leur a été faite par le Seigneur, ils l'adressent à d'autres. « Les derniers jours, » les temps messianiques sont arrivés, dit Pierre, et ce qui les caractérise, c'est l'accomplissement de l'oracle de Joël, Act., II, 28-32, l'Esprit de Jahvé ne fait plus défaut, il n'est plus réservé à des privilèges, mais répandu sur tous les membres du nouveau peuple de Dieu, hommes et femmes, jeunes et vieux, tous sont prophètes et voyants, Act., II, 17, 18; aussi est-ce dans le sens le plus large que cet apôtre interprète la parole de Jean et de Jésus, Luc., III, 16; Act., I, 5; c'est à tous, selon lui, qu'il a été dit : « Vous serez baptisés dans le Saint-Esprit. » Act., XI, 16.

On sait que la promesse est tenue. Exégètes catholiques, protestants et indépendants le reconnaissent : la communauté primitive est composée de « spirituels », d'hommes inspirés. La première chrétienté tout entière, les cent-vingt vraisemblablement, Act., I, 13-15; II, 1-4; les fidèles venus du judaïsme, Act., II, 38, ou de Samarie, Act., VIII, 17, ou de la gentilité, Act., X, 44; XV, 8; les convertis de Paul, Act., XIII, 52; XIX, 6; XXI, 4, aussi bien que ceux de Pierre ou de Philippe; tous ceux qui obéissent, Act., V, 32, nous apparaissent dotés du Saint-Esprit. Ce don ne produit pas chez tous et toujours les mêmes effets, mais partout il est désigné, décrit en termes semblables et identiques.

Ce sont encore les mêmes mots qui servent à nommer la force qui éclaire et meut le Messie. Elle est « l'Esprit-Saint », et il agit dans le Christ comme il agit dans les disciples. Il « descend sur lui », Luc., III, 21; il le « remplit et le conduit », Luc., IV, 1; il assure son renom, Luc., IV, 14, il fait de lui un prophète, Luc., IV, 16-18; il l'envoie accomplir des miracles, *ibid.*,

glorifier le Père, Luc., X, 21. Autant de mots qu'emploie l'auteur des Actes pour caractériser l'œuvre de l'Esprit dans les disciples. Une affirmation de Pierre complète cette démonstration. « Élevé par la droite de Dieu, ayant reçu du Père le Saint-Esprit, Jésus l'a répandu comme vous le voyez et l'entendez. » Act., II, 33. Un seul et même don est accordé au Christ, transmis par lui. Cette identité est encore postulée par la position que prend le Seigneur vis-à-vis des disciples. Qu'il ait voulu donner l'exemple et qu'il ait invité ses auditeurs à marcher derrière lui, à imiter ses vertus, à reproduire ses actes; que les premiers fidèles aient eu l'intention de mener en lui une vie nouvelle, de modeler leur existence sur la sienne, c'est un fait qui se dégage de tout le Nouveau Testament et qu'admettent catholiques, protestants croyants, et la plupart des exégètes indépendants. Si donc, c'est à l'exemple de Jésus que le chrétien renaît, est baptisé, déclaré fils de Dieu, qu'il croit, obéit et adresse sa prière au Père, qu'il observe la loi, vit, meurt, est enseveli, ressuscite, entre dans la gloire, il est naturel qu'il reçoive aussi l'Esprit du Seigneur.

Et il semble que ce don est contagieux, qu'on ne peut approcher de la zone messianique, l'entrevoir, sans être envahi par l'Esprit-Saint. Les « derniers jours » commencent à la Pentecôte, le royaume est inauguré par Jésus. Mais auparavant, Marie, Zacharie, Élisabeth, Jean, Siméon reçoivent le même don. Chacun d'eux a un rôle distinct, mais parce que les fonctions diverses de l'un et de l'autre sont des variantes d'une seule et même tâche, celle de témoin du Messie, de chacun d'eux il est dit comme il le sera de Jésus, des douze, de Paul, des Samaritains et des Éphésiens : l'Esprit-Saint fut en eux, les remplit, ils le requèrent. Luc., I, 15, 35, 41, 67; II, 25-27.

Et il fit de ceux qui le requèrent des prophètes. *Ibid.*, et III, 3 sq.; VII, 26-28; Act., II, 17; XIX, 6. Ainsi les témoins des temps nouveaux sont reliés aux hommes inspirés de l'Ancien Testament. Jean marchera dans la puissance et l'esprit d'Élie, Luc., I, 17; il est le plus grand des prophètes, VII, 26-28. L'Esprit de Jahvé et l'Esprit-Saint sont assimilés : c'est un seul et même principe de prophétie et de vision. Act., II, 17, 18. Jadis il parlait par Isaïe, Act., XXVIII, 25; maintenant encore il annonce l'avenir par Agabus. Act., XI, 28. Nous sommes donc en droit d'expliquer le don fait aux Samaritains et aux Éphésiens par celui qui est accordé aux premiers chrétiens, aux apôtres, à Jésus, à ses précurseurs et aux prophètes.

3. *Le don de l'Esprit-Saint est une grâce distincte de celle qu'accorde l'ablution baptismale. Toutefois les deux faveurs s'appellent logiquement et d'ordinaire elles se suivent chronologiquement. L'initiation n'est complète, on n'est parfait chrétien, qu'après avoir reçu le don de l'Esprit par l'imposition des mains ou par une intervention directe de Dieu.* — Puisque ces propositions sont contestées, il faut les démontrer. Expriment-elles bien la pensée du troisième Évangile et des Actes ? Est-ce que, dans ces deux livres, le baptême de Jésus n'apparaît pas, par opposition à celui de Jean, simple exercice pénitentiel, comme une ablution à double effet : rémission des péchés et communication de l'Esprit ? Est-ce que ce dernier don n'est même pas celui qui caractérise le rite chrétien, puisque déjà Jean confère un baptême de repentance ? Et si cette hypothèse est admise, ne comprend-on pas mieux pourquoi Pierre, Jean et Paul imposent les mains ? C'est que l'ablution antérieure n'a pas eu pleine efficacité. Elle n'a été qu'une première partie. Les apôtres essaient, avec succès d'ailleurs, de remédier à son insuffisance. Des deux hypothèses que nous venons de mettre en présence, laquelle est la vraie ? Pour le savoir, consultons les textes où baptême et don du Saint-Esprit sont rapprochés.

Jésus descend dans le Jourdain et reçoit l'Esprit. Luc., III, 21, 22. Et ce baptême est le type, l'origine de l'initiation chrétienne. Or, d'une part, les deux actes sont intimement liés ; ils se complètent, puisque la désignation du Messie par Jean est suivie de la ratification du ciel ; ils forment un seul épisode, si bien qu'on appelle du même nom *baptême de Jésus* et l'ablution et le don de l'Esprit et la proclamation divine. Pourtant cet acte unique se compose de deux scènes distinctes. C'est après que Jésus a reçu complètement le baptême, quand il est sorti du Jourdain, quand il a prié, que l'Esprit vient : il n'est pas donné par Jean ni par l'ablution. Déjà marquée dans le troisième Évangile, la succession des faits n'est pas moins expressément soulignée dans les Actes : « *A la suite du baptême* que Jean prêchait, Dieu a oint du Saint-Esprit et de force Jésus de Nazareth. » Act., x, 37, 38. Trois fonctions d'un même ministère sont annoncées : le Christ reçoit l'ablution de repentance, parce qu'il apporte le pardon des péchés ; il est revêtu de l'Esprit-Saint, parce qu'il vient le donner ; il est proclamé l'enfant du Père céleste, parce qu'il doit rappeler aux hommes leur divine filiation. Chacun des trois actes a sa raison d'être.

Jean annonce en partie cette œuvre du Messie : « Il vous baptisera du Saint-Esprit et de feu, » Luc., III, 16, parole qui a mis à la torture les exégètes de tous les temps. Veut-elle dire, comme on l'a soutenu, que le baptême de Jésus confère le Saint-Esprit ? Observons, avant de répondre, que même, si tel est le sens de cette promesse, il n'est pas nécessaire de conclure que l'imposition des mains n'est pas capable d'accorder ce don. Car Luc laisse entendre que la même personne peut à plusieurs reprises recevoir l'Esprit-Saint. Les Actes racontent que la communauté naissante, au lendemain de la Pentecôte, invoque Dieu : la maison où elle est réunie tremble et « tous furent remplis du Saint-Esprit » Act., IV, 31. Et Jésus qui sans doute possède ce don avant le baptême et dès que la vertu du Très-Haut a couvert d'ombre Marie, Luc., I, 35, le reçoit pourtant au premier jour de son ministère, III, 22, et au début de sa vie glorieuse. Act., II, 33. Peut-être même, est-il dit que Jean déjà rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère, Luc., I, 15, croissait et se fortifiait par ou dans le [même Saint-Esprit. Luc., I, 80. Donc annoncer que le baptême du Seigneur accordera ce don, ce n'est pas nécessairement affirmer que l'imposition des mains ne le confèrera pas. Mais doit-on admettre que Jean, Luc., III, 16, puis Jésus, Act., I, 5, et Pierre, XI, 16, parlent d'une ablution « dans le Saint-Esprit » pour affirmer que ce don est indissolublement lié au baptême ? Non, semble-t-il. Car Luc ne dit nulle part que le Christ a baptisé et donné ainsi l'Esprit-Saint. Il fait annoncer par Jésus la communication de la Pentecôte, comme un « baptême dans l'Esprit » ; et pourtant ce jour-là, les apôtres ne sont pas soumis à une ablution. Act., I, 5. De même, Pierre emploie cette locution pour désigner le don merveilleux accordé à Corneille, avant son baptême. Act., XI, 16. D'ailleurs, il est facile de comprendre pourquoi celui qui devient chrétien et obtient la rémission de ses péchés est baptisé : tout bain lave et déjà des lustrations sacrées étaient employées dans les initiations. Mais qu'elle est étrange cette expression, *baptiser dans le Saint-Esprit*, si elle signifie que le baptisé est inondé de l'Esprit ! La métaphore se laisse-t-elle comprendre au seul exposé des termes ou d'après le langage de l'Ancien Testament ? Au contraire, cette expression ne s'explique-t-elle pas plus naturellement si elle veut dire que l'Esprit est donné d'ordinaire, et qu'il doit l'être régulièrement après le baptême chrétien, tandis que le bain administré par Jean ne pouvait pas prétendre à pareille efficacité ? Et on aboutit toujours à la même conclusion : ablution et don de l'Esprit sont distincts, mais normalement réunis.

La suite du récit la confirme. A la Pentecôte, les apôtres reçoivent l'Esprit-Saint. Ils ne sont pourtant pas baptisés. Il n'est pas dit non plus que ce jour-là ils sont initiés, font profession de foi, se repentent, obtiennent la rémission des péchés. Les conditions spéciales, les effets caractéristiques du baptême ne sont pas mentionnés : longtemps avant la Pentecôte, les apôtres croient, suivent le Maître et sont *chrétiens*. Mais Jésus qui pouvait remettre leurs fautes de son vivant, Luc., v, 20, 24 ; VII, 48 ; XXIII, 43, n'avait pas qualité pour envoyer l'Esprit-Saint, avant d'avoir été élevé par la droite de Dieu. Act., II, 33. L'effet du baptême, le pardon, est clairement distingué de la communication de la Pentecôte.

Les deux grâces sont encore bien détachées l'une de l'autre par Pierre, bien réunies aussi, lorsque pour la première fois il énumère les conditions du salut : « Repentez-vous et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour le pardon de ses péchés et vous recevrez le don du Saint-Esprit. » Act., II, 38. C'est annoncer deux grâces distinctes, mais qui se complètent. Il est vrai qu'à la suite de cette exhortation, ceux qui l'accueillirent furent baptisés. Act., II, 41. Le texte n'en dit pas plus long. Faut-il conclure que c'est l'ablution seule qui a remis les péchés et donné le Saint-Esprit ? Évidemment non. Car l'auteur a pu penser qu'il lui suffisait de mentionner le premier acte de l'initiation chrétienne. Il espérait que ses lecteurs, gens bien informés, comprendraient et suppléeraient. Un peu plus loin, pour faire savoir que des auditeurs des apôtres passent au christianisme, l'auteur des Actes dit seulement : *Ils crurent*, IV, 4. Ce mot peut tout exprimer. Et il en est ainsi de l'expression *être baptisé*. Elle signifie *être initié*, c'est-à-dire recevoir en une même occasion par l'ablution le pardon, par l'imposition des mains ou l'intervention directe de Dieu l'Esprit-Saint. Et cette occasion s'appellerait le baptême, du nom de l'acte qui s'accomplit le premier et qui, par certains côtés, est le plus important.

Mais quoique liés, les deux dons sont distincts. Ainsi, lorsque le Saint-Esprit est donné, la prière qui le décide à descendre est muette sur le pardon des péchés et elle est prononcée par des initiés. Act., IV, 23-31. L'histoire de la conversion des Samaritains est plus décisive encore. Elle nous apprend que certainement l'imposition des mains doit s'ajouter au baptême et le compléter, puisque Pierre et Jean se déplacent pour donner l'Esprit à des néophytes. Mais les deux rites ne se confondent pas. Cérémonie, ministre, effets sont différents. Les Samaritains se sont vraiment convertis : rien en eux ne paraît s'opposer à la validité du baptême. Philippe a le droit de le donner, car ce pouvoir n'est pas un privilège réservé aux apôtres : ils semblent plutôt faire administrer le baptême que le conférer. Act., x, 48 ; XIX, 5. D'ailleurs, Philippe baptise l'eunuque et le récit laisse entendre qu'il agit bien. Act., VIII, 20-40. Si le missionnaire avait éprouvé quelques doutes sur la valeur de son acte, il aurait probablement invité les apôtres avant d'y procéder. Il sait baptiser. Il accomplit le véritable rite : ne fait-il pas l'ablution « au nom du Seigneur Jésus » ? Act., VIII, 16. Or, ces mots, quel que soit d'ailleurs leur sens précis, désignent un vrai baptême. Act., II, 38 ; x, 48 ; XIX, 5 ; XXII, 16. Donc les Samaritains sont initiés, chrétiens, ils ont reçu les droits et privilèges des fidèles. L'auteur ne les énumère pas, les lecteurs les connaissent ; mais il insiste sur ce qui manque aux convertis : le don messianique, le Saint-Esprit. C'est pour l'accorder et non pour retoucher un baptême raté que Pierre et Jean interviennent. Et c'est quand ils imposent les mains que l'Esprit-Saint descend. Act., VIII, 4-17. Dire qu'il aurait dû venir, en vertu du baptême, mais qu'il n'a pas voulu le faire, sans être appelé par les apôtres, c'est compléter le texte

et oublier que le Saint-Esprit ne demande pas à Pierre la permission de descendre sur Corneille. La seule explication possible c'est que le baptême administré par Philippe, pour complet qu'il fût, était resté un baptême et que si les apôtres l'achevèrent, ce fut en opérant, au cours d'un autre rite, un autre effet spirituel.

Et voilà pourquoi l'eunuque éthiopien est baptisé, dûment baptisé par Philippe, mais ne reçoit pas l'Esprit-Saint. On a dit qu'il l'avait obtenu par l'intervention directe de Dieu. « Quand le catéchumène et l'évangéliste furent sortis de l'eau, l'Esprit du Seigneur enleva Philippe, » Act., VIII, 39, mais tel ne paraît pas être le sens de cette phrase. La translation a lieu pour que le missionnaire aille prêcher à Azot. Certains manuscrits (*Alexandrinus*, version syriaque héracléenne et l'ancienne version latine) la complètent et écrivent : « L'Esprit-Saint tomba sur l'eunuque et un ange du Seigneur emporta Philippe. » Qu'on adopte n'importe quel texte, un fait demeure : le don de l'Esprit n'est pas rattaché à l'acte du baptême. Cf. J. Bèsser, *Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 51; Id., *Die Apostelgeschichte*, Vienne, 1905, p. 114.

Il ne l'est pas davantage dans l'histoire de la conversion de Saul. Les récits distinguent très nettement l'instant où il recouvre miraculeusement la vue et celui où par le baptême il est « lavé de ses péchés ». Act., IX, 17-18; XXII, 12-16. Quant au don de l'Esprit-Saint, il est mentionné, mais on ne peut savoir avec certitude s'il a été accordé par l'imposition des mains d'Ananie ou par l'action directe de Dieu. Les avis sont partagés. Quoi qu'il en soit, cette communication n'est pas mise en rapport avec le baptême. Et, au contraire, elle est rapprochée de l'imposition des mains qui rend la vue à l'apôtre. Act., IX, 17.

Le récit de l'initiation de Corneille ne permet aucune hésitation. L'Esprit-Saint est descendu sur lui et cependant l'ablution n'a pas encore eu lieu. Bien plus, même après cette venue miraculeuse, le baptême a un sens, un but, une raison d'être, et Pierre le fait donner au centurion. Act., X, 44-48; XI, 15-17. Si on réunit les données des trois récits de cette conversion, *ibid.*, et XV, 8-9, on peut en dégager le schéma suivant : Corneille est pieux, il reçoit l'appel divin, la prédication apostolique, il croit. Son cœur est « purifié par la foi », l'Esprit descend, le baptême suit : c'est la ratification de la communauté, l'initiation officielle, l'agrégation à la société chrétienne. Et celui qui a l'Esprit-Saint, la mérite, il est normal qu'il soit baptisé. Il devrait déjà l'être. Les deux dons s'appellent.

Une dernière fois, ils sont réunis : c'est dans l'histoire des douze disciples d'Éphèse. Act., XIX, 1-7. Paul les rencontre et leur demande à brûle-pourpoint : « Avez-vous reçu l'Esprit-Saint, quand vous avez cru ? » Donc, a-t-on conclu, l'apôtre a observé dans ces fidèles quelque chose d'étrange et il soupçonne qu'ils n'ont pas reçu le don messianique. Ainsi, la communication de l'Esprit est présentée comme une grâce accordée à tout croyant. — Admettons-le, mais n'allons pas plus loin : le texte ne permet pas de savoir si ce don est conféré dans le baptême ou au cours d'une cérémonie qui accompagne ce rite et qui doit faire partie de toute initiation complète. D'ailleurs, on peut expliquer autrement la question de l'apôtre. L'imposition des mains ne pouvant être faite par tous, Paul à son arrivée recherche qui, parmi les Éphésiens, a besoin de la recevoir. Et après une première réponse : « Nous n'avons pas même entendu dire qu'il y ait un Esprit-Saint, » il poursuit son enquête : « De quel baptême avez-vous donc été baptisés ? » — Cette fois encore, l'apôtre ne donne-t-il pas à entendre que toute ablution chrétienne accorde l'Esprit-Saint ? Les Éphésiens connaîtraient ce don, l'auraient reçu s'ils avaient été bien baptisés. — Mais ici, de nouveau, la même remarque s'impose. Si

ceux qui sont « baptisés au nom du Seigneur Jésus » connaissent l'Esprit par expérience sans doute, c'est-à-dire le reçoivent, est-ce en vertu de l'ablution, ou au cours d'un second acte qui d'ordinaire fait corps avec elle ? La pensée de Paul ne se ramènerait-elle pas à celle-ci : le disciple de Jean n'a pas obtenu l'Esprit-Saint, le baptisé chrétien l'a reçu, parce qu'après son baptême, ce don lui est conféré ? Certains exégètes préfèrent expliquer autrement la question de saint Paul : les Éphésiens, s'ils avaient reçu le baptême chrétien, connaîtraient la Trinité au nom de laquelle il leur aurait été conféré. Toute difficulté disparaît, mais cette interprétation ne semble pas la meilleure et il n'est pas nécessaire d'y recourir. Le contexte offre des arguments plus solides en faveur de la distinction des deux dons et des deux rites de l'initiation. Après avoir été instruits par Paul, les Éphésiens « furent baptisés ». C'est chose faite, complètement et bien faite : car l'ablution a eu lieu par ordre et peut-être sous les yeux de Paul. Le premier acte est terminé et, comme tel, il se suffit, il est un baptême et, sans doute, il a produit les effets attribués à tout baptême. « Mais quand Paul eut imposé les mains, l'Esprit-Saint vint sur eux. » La distinction est nettement marquée.

Un juge qui n'est pas suspect n'hésite pas à le dire. H. J. Holtzmann écrit : Dans les trois passages, Act., VIII, 16; X, 44-48; XIX, 6, une idée commune est exprimée : le baptême n'est pas la date initiale à laquelle tout croyant reçoit l'Esprit. *Hand-Commentar zum Neuen Testament, die Apostelgeschichte*, Tubingue et Leipzig, 1901, p. 64. « A l'époque où l'auteur des Actes écrit, on considère comme un privilège réservé à certaines personnes le pouvoir de communiquer l'Esprit par l'imposition des mains... Et ce don de l'Esprit étant tenu pour un complément du baptême, nous possédons là les points de départ pour le futur *sacramentum confirmationis*. » *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Fribourg et Leipzig, 1897, t. I, p. 382.

4. La communication de l'Esprit-Saint est souvent accompagnée de phénomènes merveilleux ; mais elle ne consiste ni toujours, ni nécessairement, ni exclusivement dans ces prodiges ou dans le pouvoir de les accomplir. — En recevant le Saint-Esprit, Act., VIII, 15-18; XIX, 2-6, qu'avaient obtenu les Samaritains et les Éphésiens ? Ces derniers avaient été favorisés des dons de glossolalie et de prophétie. Act., XIX, 6. Les néophytes de Samarie avaient-ils été gratifiés de faveurs semblables ? Le texte ne le dit pas en termes exprès. Toutefois, il est permis de supposer que si le magicien Simon vit, c'est-à-dire sans doute constata par des signes extérieurs l'action de l'Esprit-Saint sur ses compatriotes, s'il voulut acheter le pouvoir d'imposer efficacement les mains, c'est que des phénomènes étranges, merveilleux, avaient suivi l'acte de Pierre et de Jean. Act., VIII, 18, 19.

Ces renseignements sont un peu maigres : pour les compléter on a interrogé les autres textes qui décrivent les effets nombreux et divers du don messianique. Sous les formes multiples et variables que revêt l'action de l'Esprit, on a cru pouvoir saisir un élément essentiel : le don messianique se trahirait toujours, partout, nécessairement, par des phénomènes miraculeux ou par le pouvoir de les accomplir.

Incontestablement, à l'époque et dans les épisodes que nous font connaître le troisième Évangile et les Actes, la venue de l'Esprit est d'ordinaire accompagnée de prodiges. Souvent, l'homme inspiré est averti ou instruit intérieurement, poussé par un instinct impérieux et sûr, doté d'une science extranaturelle, il annonce l'avenir, il est prophète, il peut même l'être avant de voir le jour. Luc., I, 16, 17, 41-44, 67; II, 27 sq.; VII, 26-28; Act., II, 17, 18; VIII, 29; X, 19; XI, 28, etc. Ou bien il est entendu en plusieurs idiomes à la fois, Act.,

ii, 8; il parle en langues, Act., x, 46; xix, 6; il a des visions, Act., ii, 17; vii, 55; il fait des miracles, Act., iv, 30, 31; vi, 5-8; xiii, 9-11; ou il en bénéficie, Act., ix, 17; il lutte avec succès contre les mauvais esprits. Luc., iv, 1-13; Act., viii, 7; x, 38 (sur l'opposition entre le Saint-Esprit et les esprits mauvais, voir encore Act., v, 3, et peut-être aussi Luc., xi, 20). Parfois même, il se passe des phénomènes plus étranges ou plus grandioses : apparitions extraordinaires, Luc., iii, 22; Act., ii, 3; translation, Act., viii, 39; bruit de vent impétueux, Act., ii, 2; tremblement de maison, Act., iv, 31. Bref, quand l'Esprit est communiqué il se plaît à donner des signes extérieurs de sa présence : on les voit, on les entend. Act., ii, 32-33, et peut-être, viii, 18.

Mais précisément parce qu'il en est ainsi, il faut conclure que le charisme n'est pas le Saint-Esprit. Il en diffère comme l'effet se distingue de sa cause. La descente de cet Esprit, voilà ce qu'obtient l'imposition des mains; quant au prodige ou à la faculté de l'accomplir, il est la conséquence de cette venue. Les Actes l'insinuent, à plusieurs reprises : « Tous furent remplis du Saint-Esprit et ils se mirent à parler en langues, » Act., ii, 4; « je répandrai de mon Esprit et vos fils et vos filles prophétiseront. » Act., ii, 17, 18. Voir aussi Act., x, 44-46; xix, 6, etc. Bien plus, ce ne sont pas seulement des charismes : connaissances extranaturelles ou pouvoirs miraculeux qui sont présentés comme les suites du don de l'Esprit-Saint. Il accorde le zèle apostolique, il pousse ou rend apte à rendre témoignage, Luc., i, 15, 16; xxiv, 48, 49; Act., i, 2, 8; iv, 8-13; vi, 10 sq.; même devant les autorités, Luc., xii, 11, 12; Act., iv, 13 sq.; il fait tressaillir de joie, Luc., x, 21; cf. Act., xiii, 52; il excite à glorifier Dieu. Luc., x, 21; Act., x, 45, 46. Peut-être même la sainteté extraordinaire des premiers chrétiens est-elle mise en corrélation avec le don de l'Esprit. Deux fois, les Actes la décrivent en des tableaux courts mais saisissants. Act., ii, 42-47; iv, 32-35. Or, les deux fois, c'est après avoir affirmé que la jeune communauté a reçu l'Esprit-Saint. Act., ii, 38-41; iv, 31. On dirait que la haute perfection morale des premiers disciples est présentée comme la preuve la plus décisive et le corollaire le plus inévitable de la vie de l'Esprit au sein de la nouvelle société. Ces premières constatations suffiraient déjà à établir que tous les effets de l'imposition des mains ne se résument pas dans le charisme, et que communiquer l'Esprit-Saint ce n'est pas uniquement transmettre le don de glossolalie ou de prophétie.

Vouloir tout ramener à ces phénomènes miraculeux, ce n'est pas seulement proposer une synthèse incomplète, c'est peut-être même sacrifier le principal à l'accessoire. Sans doute, ce qui frappe le plus les Juifs, les païens (surtout un magicien), ce qui met davantage en relief l'origine et la force divine de la nouvelle communauté, c'est le charisme. Et l'historien de l'Église naissante signale avec complaisance cet étonnement des infidèles et sa cause, cette démonstration de la puissance du Christ et ses suites. Est-ce à dire qu'il voit dans le charisme non seulement l'effet le plus extraordinaire, mais aussi celui qui est le plus important, celui qui est essentiel? Nullement. Car, le jour de la Pentecôte, avant tout, qu'est-ce que reçoivent les apôtres? Ce qui leur avait été promis par le Père et par Jésus. Luc., xxiv, 49; Act., i, 4, 5, 8; ii, 33. Or, le Maître n'avait pas dit : l'Esprit vous sera envoyé pour que vous parliez en langues et que vous prophétisiez, mais il avait affirmé que les douze le recevraient pour être ses témoins, pour annoncer l'Évangile, pour prêcher à toutes les nations en commençant par Jérusalem. Luc., xxiv, 47, 48; Act., i, 2, 8. La transformation brusque et définitive des timides disciples en audacieux et enthousiastes missionnaires, tel est donc bien d'après Luc le but essentiel de la venue de l'Esprit-Saint.

Quant au charisme, il est si peu l'effet principal que parfois il fait défaut ou n'est pas mentionné. Les trois mille convertis ont sans doute reçu l'Esprit que Pierre leur avait promis à tous, Act., ii, 38; chacun d'eux a-t-il été prophète, glossolale, thaumaturge? Les Actes ne le disent pas. Ils semblent même affirmer le contraire, car tandis qu'ils attribuent à tous les premiers fidèles même foi, même piété, même lieu de réunion, même fraction du pain, même esprit de renoncement et de charité, Act., ii, 42-47, en un mot, tandis qu'ils font des *vertus* la caractéristique de chacun des convertis, ils réservent les *charismes* à une élite : « Il se faisait beaucoup de prodiges et de miracles par les apôtres. » Act., ii, 43. Quand Pierre parle devant le sanhédrin, « rempli de l'Esprit-Saint, » Act., iv, 8, il le fait avec *assurance*, Act., iv, 13, mais sans prédire l'avenir, sans s'exprimer en langues, sans opérer un miracle. Paul et Barnabé ont depuis longtemps reçu l'Esprit, ils sont envoyés par lui en mission, Act., xiii, 2; pourtant, ils ne comprennent pas la langue lycœnienne. Act., xiv, 11-14.

De même que les charismes n'accompagnent pas toujours le don de l'Esprit-Saint, ainsi quelqu'un sans l'avoir obtenu peut accomplir un prodige ou en bénéficier. Le troisième Évangile n'affirme nulle part que les malheureux exorcisés, guéris ou ressuscités par Jésus ont obtenu l'Esprit-Saint. Il atteste que les douze, bien avant la Pentecôte, opèrent des guérisons et chassent les démons. Luc., ix, 6; x, 17-19. Il ne dit pas que l'exorciste jalouxé par Jean, Luc., ix, 49, était inspiré.

Le *charisme* est donc indépendant du *don de l'Esprit*; les deux termes ne sont pas synonymes. Luc d'ailleurs n'emploie pas le mot *πνεῦμα* seul, il le fait suivre de l'adjectif *ἅγιον* : c'est l'Esprit-Saint qui est donné. Pourquoi cette épithète que l'auteur emploie avec tant de soin? Elle est inutile s'il s'agit de désigner un simple charisme, et elle ne s'expliquerait alors que comme un emprunt fait à l'Ancien Testament qui déjà parle de l'Esprit de la sainteté de Jahvé (Esprit-Saint de Jahvé). Luc ne va-t-il pas plus loin et ne met-il pas un rapport entre la perfection morale et le don de l'Esprit? Tous les personnages qui le reçoivent sont des justes, Zacharie, Élisabeth, Siméon. Luc., i, 6; ii, 25. Marie est une vierge candide, pieuse et soumise à Dieu. Luc., i, 26-38. Jean est mortifié, humble, zélé, courageux. Luc., iii, 1-22; vii, 24-35. Jésus, l'oint de l'Esprit, est aussi le Juste. Act., vii, 52. Les apôtres et les premiers disciples sur qui l'Esprit-Saint descend à la Pentecôte ont suivi le Seigneur et cru en lui, ils ont reçu ses leçons et ses ordres, ils ont persévéré dans la prière en attendant la promesse du Père. Les autres personnes à qui l'Esprit-Saint est donné sont celles qui le demandent, Luc., xi, 13; les citoyens du nouveau peuple de Jahvé, ses serviteurs et ses servantes, Act., ii, 18; les fidèles qui obéissent, Act., v, 32; ceux qui, le cœur touché, croient, se repentent, sont baptisés et purs, Act., ii, 37, 38; les Samaritains convertis, dociles et croyants, Act., viii, 6, 12, 14; Paul après sa réponse généreuse à l'appel divin, Act., ix, 6; Corneille, homme pieux, charitable et craignant Dieu, Act., x, 2; le « bon » Barnabé, Act., xi, 24; les douze « croyants » d'Éphèse. Act., xix, 1. Or, Luc connaît les Livres saints, il y a constaté que le don de prophétie a pu être accordé à des pécheurs et à des païens. Si donc il signale comme une condition de la venue de l'Esprit les dispositions morales, n'est-ce pas parce que cette descente n'est pas la simple communication d'un charisme, mais une des phases de la justification?

C'est encore à cette conclusion qu'on aboutit, si au lieu d'observer celui qui reçoit, on regarde celui qui confère l'imposition des mains. Depuis longtemps, et de nos jours encore, on a trouvé singulier, inexplicable que Philippe, capable d'accomplir des miracles, ne

puisse pas accorder le pouvoir d'en opérer, c'est-à-dire donner l'Esprit. La théologie juive, croit-on, enseignait que l'homme doté de pouvoirs miraculeux était apte à les transmettre; l'inspiration se communiquait. Et d'après certains exégètes, c'est cette persuasion même qui pousserait le magicien Simon à dire : Donnez-moi le charisme afin que je puisse le transmettre. Si on accepte ce postulat, et si, d'autre part, on pense que le don de l'Esprit se confond avec un pouvoir extraordinaire; en effet, il devient presque impossible d'expliquer l'incapacité de Philippe, l'intervention des apôtres. Toute la difficulté s'évanouit si l'on admet que l'imposition des mains n'est pas la simple collation d'un pouvoir miraculeux : que la théologie juive attribue ou non à l'homme doté des charismes le pouvoir de les communiquer, peu importe; Dieu donne au fidèle sa grâce par qui il veut.

La même remarque est suggérée par l'histoire des Éphésiens. Si le don de l'Esprit est le charisme, et si celui qui le possède peut le transmettre, pourquoi les douze disciples doivent-ils attendre la venue de Paul avant de le recevoir? Il y avait des chrétiens à Éphèse, chrétiens qui sans doute avaient reçu l'Esprit. Bien plus, l'apôtre, lors de son premier et court passage en cette ville, y avait laissé Aquila et Priscille, Act., XVIII, 19; ses amis et ses hôtes de Corinthe, ses compagnons de voyage, fidèles bien formés puisqu'ils pouvaient compléter l'éducation religieuse d'Apollo; c'est-à-dire d'un homme « éloquent, puissant dans les Écritures, instruit de la voie du Seigneur, et qui parlait avec exactitude de Jésus ». Act., XVIII, 25. Nous pouvons donc supposer qu'Aquila et Priscille, parfaits chrétiens, possédaient l'Esprit. Or, ils ne l'avaient pas donné aux douze Éphésiens. Tout s'explique si ce don n'est pas le seul charisme, mais une grâce dont Dieu dispose suivant des lois nouvelles et selon son bon plaisir.

Les arguments qu'on a invoqués pour repousser cette conclusion ne sont pas décisifs. On a dit souvent que le verbe employé pour désigner la descente du Saint-Esprit, ἐπιπίπτειν, *tomber sur*, Act., VIII, 16; x, 44; XI, 15, ne peut convenir qu'à des dons miraculeux. Admettons que ce mot désigne une chute, c'est-à-dire une venue inopinée, soudaine : est-ce qu'une grâce distincte des charismes ne peut pas descendre rapidement, brusquement? Et de fait n'est-ce pas ainsi qu'elle est accordée si elle l'est par l'imposition des mains? Luc qui a dit de la crainte qu'elle s'élance, Luc., I, 12, et qu'elle tombe, Act., XIX, 17, ne peut-il pas employer une métaphore semblable pour décrire la collation d'une faveur spirituelle? S'il le fait, d'ailleurs, c'est que l'Ancien Testament, Ezech., XI, 5, a déjà dit de l'Esprit qu'il tombe. De plus, l'auteur des Actes ne peut-il pas penser à cette première et typique effusion de l'Esprit qui fut accompagnée d'un bruit violent et fut pour ainsi dire la chute du don divin. Enfin, dans deux cas sur trois, le mot est admirablement choisi. Il peint à merveille la descente de l'Esprit-Saint sur Corneille, descente brusque et inopinée. L'Esprit *tomba* véritablement devant Pierre stupéfait.

L'argument tiré de l'emploi que fait Pierre d'un oracle de Joël n'est pas plus convaincant. Dans la grâce accordée à tous les disciples, l'apôtre montre le don annoncé par le prophète pour les temps messianiques, *prophéties, songes, visions, prodiges*. Act., II, 17-19. On conclut que l'Esprit de Jahvé répandu sur toute chair, c'est le charisme. Mais dans la bouche de Pierre ou dans le récit de Luc, les paroles de Joël signifient-elles que tous les chrétiens auront des visions et des songes, prophétiseront et feront des prodiges? Non. Une lecture attentive du texte montre que le don universel, c'est seulement l'effusion de l'Esprit : il sera répandu sur toute chair, sur les serviteurs et les servantes de Dieu; quant aux miracles, il s'en accomplira, mais il

n'est pas dit que tous les opéreront tous. La preuve qu'il faut entendre ainsi ce passage est à maints endroits du livre des Actes : partout apparaissent des thaumaturges et des prophètes, jamais tous les chrétiens ne sont présentés comme tels. Il ne faudrait pas croire que cette exégèse fausse le sens primitif du morceau. Ce qu'annonce le prophète juif, c'est, de l'avis de bons juges, une large et universelle effusion de l'Esprit de Jahvé, effusion qui se manifestera au dehors par des prodiges. Il n'est pas nécessaire, même au jugement des écrivains de l'Ancien Testament, que tout homme inspiré prophétise ou opère des miracles; Ézéchiël ne fait-il pas ainsi parler Jahvé : « Je mettrai mon Esprit en vous et je ferai en sorte que vous marchiez d'après mes ordres, que vous observiez et pratiquiez mes lois, » xxxv, 27. Et la prédiction de Joël ne s'éclaire-t-elle pas à la lumière des paroles de Jérémie : « Voici l'alliance que je ferai... Je mettrai ma loi en eux, je l'écrirai dans leur cœur et je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. Celui-ci n'enseignera plus son prochain, ni celui-là son frère..., car tous me connaîtront depuis le plus petit jusqu'au plus grand, » xxxi, 33, 34. Impossible donc, pour confondre le charisme et l'effet de l'imposition des mains, de se réclamer de la prophétie appliquée par Pierre au peuple du Christ.

Mais, dit-on encore, cet effet est une grâce que le chrétien ne reçoit pas au baptême, c'est tantôt avant, tantôt après qu'elle lui est communiquée. Or, de tout temps on a pensé que l'Esprit-Saint est donné quand a lieu l'ablution; c'est donc une autre faveur, un charisme qui est accordé par l'imposition des mains. Ceux qui présentent cette objection oublient deux choses : baptême et imposition des mains sont deux rites distincts, mais non indépendants; si leurs effets ne sont pas les mêmes, ils se complètent et s'appellent. D'autre part, l'Esprit, d'après Luc lui-même, peut être donné à celui qui l'a déjà. Voir col. 983.

Reste l'argument le plus spécieux. Luc signale avec soin le don des charismes, lui réserve une place privilégiée, lui attribue une importance capitale. — Le fait est indéniable, mais il peut aisément s'expliquer. Tout historien d'une religion agit comme Luc. La vie intérieure, la transformation morale de l'individu, l'accomplissement normal des devoirs quotidiens sont des phénomènes intimes; ils frappent moins vivement l'observateur, sont plus rapidement décrits, et, en raison de leur répétition même, ne peuvent être étudiés en détail, dans chaque personne et à plusieurs reprises. L'homme qui écrit son autobiographie a le droit de noter dans ses *confessions* les mouvements de la grâce; l'historien saisit les faits extérieurs et publics, surtout les actions d'éclat, les phénomènes extraordinaires, les exploits héroïques par lesquels se trahit l'intensité et la puissance de vie d'une âme. L'existence des honnêtes gens échappe presque entièrement à l'histoire : celui qui décrit une société signale leurs vertus quelquefois au plus, et en traits généraux. C'est d'ailleurs ce que fait saint Luc. Son but l'oblige à raconter l'origine, les progrès, l'extension du christianisme : les Actes mettent donc surtout en relief les phénomènes saillants et typiques, ceux qui sont des points de départ ou des dates, les causes de succès, les moyens de propagation, les effets produits sur les contemporains par l'apparition des hommes nouveaux. Or, dans le don du Saint-Esprit, qu'est-ce qui est intime? Ce n'est pas son action sur l'individu : elle est le secret de chaque âme. Qu'est-ce qui est public, frappe les témoins, risque de conquérir les profanes, d'encourager les amis, d'irriter les adversaires? Évidemment l'effet miraculeux. C'est donc la prophétie, la glossolalie, le prodige que Luc prend plaisir à signaler. D'ailleurs, l'auteur du troisième Évangile et des Actes, s'il est païen de naissance comme on le croit généralement, a été en rap-

ports fréquents et intimes avec des chrétiens venus du judaïsme, il connaît les livres de l'Ancien Testament; puis, par tempérament il se plaît à raconter apparitions et prodiges : les exégètes croyants le reconnaissent, et les critiques indépendants le savent, puisqu'ils accusent Luc d'une excessive crédulité et d'un goût trop prononcé pour le merveilleux. Tout, par conséquent, son but, sa formation, son entourage, son caractère doivent le porter à souligner la glossolalie et la prophétie.

Enfin, si l'auteur des Actes parle souvent et volontiers des charismes, c'est qu'à l'origine ils accompagnent fréquemment le don de l'Esprit. Le croyant n'a pas de peine à le reconnaître. Il comprend qu'ils sont destinés à accréditer en Judée, en Samarie, et sur toute la terre une religion nouvelle, qui heurte les préjugés et l'indifférence, l'égoïsme et les passions, les pouvoirs spirituels et civils; qui se pose en rivale des cultes anciens et n'admet avec eux aucun accommodement; qui est prêchée par quelques missionnaires, la plupart juifs, pauvres et illettrés; qui se présente comme la fille et l'héritière d'une société unie à Dieu par des prophéties, des visions et des miracles; qui s'adresse aux gentils, c'est-à-dire à des peuples pourvus d'organes de révélation et d'oracles fameux. Bien plus, au lendemain de la mort de Jésus, les charismes sont nécessaires aux fidèles eux-mêmes. Langage indéniable et action directe de Dieu, preuve sensible de sa présence, ils donnent la douce confiance que Jésus n'est pas mort, n'a pas oublié sa promesse, ni abandonné les siens; que l'ère messianique brillamment inaugurée par ses miracles n'est pas close et que l'Esprit résidant au sein de la communauté naissante l'éclaire, la soutient et la dirige; qu'enfin les nouveaux convertis sont bien incorporés au peuple choisi, reçus dans une communauté de « saints », mis en rapports intimes et immédiats avec le Tout-Puissant. Il n'est donc pas nécessaire, pour expliquer les Actes, de soutenir que l'effet de l'imposition des mains est essentiellement et à l'exclusion de tout autre le charisme. Il suffit de penser qu'à l'origine, la grâce appelée don du Saint-Esprit éclate au dehors non seulement dans des actes de vertu, mais dans des opérations merveilleuses qui réjouissent, enthousiasment, sanctifient et recrutent des chrétiens.

5. *La communication de l'Esprit-Saint est un don divin de sagesse et de force qui sacre le disciple prophète des temps nouveaux et lui permet de rendre témoignage au Messie dans la mesure où les circonstances l'exigent et où le Seigneur le veut. Cette sagesse et cette force interviennent à la façon dont parlerait et agirait une personne toute-puissante, distincte du Père et de Jésus.* — Puisque ce n'est pas le charisme, qu'est-ce donc qui constitue essentiellement l'effet de l'imposition des mains?

D'abord, l'Esprit-Saint est un *don* : il est accordé, il est reçu. De nombreux textes l'affirment. Luc., xi, 13; Act., v, 32; viii, 15, 17, 19, 20; x, 45, etc.

C'est un *don céleste*; il descend, il vient sur quelqu'un, il tombe et on le nomme force d'en haut. Luc., i, 35; iii, 22; xxiv, 49; Act., x, 44, etc. Ce don est *répandu par Dieu*. Luc., xi, 13; Act., ii, 17; v, 32. Le Père le *promet et l'accorde*. Luc., xi, 13; xxiv, 49; Jésus l'*annonce et le transmet*. Luc., xxiv, 49; Act., i, 5, 8; ii, 33. Si on essaie de rapprocher les effets divers de ce don, on obtient d'abord deux groupes. L'avertissement intérieur, la connaissance extranaturelle, la prophétie, la glossolalie, les visions, l'idée de rendre témoignage et de glorifier Dieu, l'art de parler à propos devant les magistrats, ce sont là autant de manifestations d'un *esprit de sagesse*. L'assurance dans la prédication et en face des autorités, le pouvoir d'accomplir des prodiges, le zèle apostolique, la puissance sur les mauvais esprits, une translation soudaine, des apparitions miraculeuses, le tremblement d'une maison et le

bruit d'un vent impétueux, enfin, le zèle apostolique accusent un *esprit de force*. La vie extraordinairement sainte des premiers fidèles suppose à la fois connaissance parfaite de la nouvelle loi et courage de l'observer. Un dernier effet, la joie, est une résultante. Conscient de sa force et de sa sagesse, l'homme inspiré se prête avec plaisir aux opérations de l'Esprit.

Et si l'on veut réduire à l'unité ces deux dons, on constate que force et sagesse sont ordonnées à un même but. Celui qui possède l'Esprit peut *rendre témoignage* à Jésus et à Dieu, il a la pensée et le courage de le faire. Pourquoi les précurseurs, Jean-Baptiste, Élisabeth, Zacharie, Siméon, sont-ils remplis de l'Esprit? Pour rendre témoignage à celui qui vient. Luc., i, 16, 17, 42, 67; ii, 28 sq. Pourquoi l'Esprit descend-il sur le fils de Marie avant sa naissance et au baptême (peut-être aussi à la transfiguration, car la nuée d'où sort une voix rappelle l'ombre qui couvre la vierge et la proclamation céleste du baptême)? Pourquoi le sacre-t-il, le conduit-il, le fait-il tressaillir? Les textes sont formels. C'est pour qu'un témoignage soit rendu à la filiation divine de Jésus, Luc., i, 35; iii, 22 (et peut-être ix, 35); c'est pour que le Christ lui-même atteste sa qualité de Messie et loue son Père par ses réponses au diable, Luc., iv, 1-13; par ses miracles et sa prédication, Luc., iv, 18, 19; enfin par une solennelle déclaration. Luc., x, 21, 22. Si l'Esprit est promis, puis donné aux apôtres, c'est parce qu'ils doivent être « témoins », Luc., xxiv, 48, 49; Act., i, 8; c'est pour que Pierre, Act., ii, 14; iii, 12; iv, 8, 13; Jean, Act., iv, 13, et les autres, iv, 33, « rendent témoignage. » Le troisième Évangile affirme que l'Esprit enseignera ceux qui doivent confesser Jésus devant les autorités. Luc., xii, 11, 12. Les Actes nous présentent comme remplis de l'Esprit les membres de la communauté naissante, Étienne, Philippe, Paul, Corneille, Barnabé : or les membres de cette communauté naissante « annoncent la parole de Dieu », Act., iv, 31; Étienne rend témoignage par ses miracles, par la force de ses discours et par la manifestation de sa vision, Act., vi, 8, 10; vii, 52, 56; Philippe prêche le Christ et confirme sa parole par des prodiges et par les Écritures, Act., viii, 5, 6, 12, 35, 40; Paul est choisi pour porter le nom de Jésus devant les nations, les rois et les fils d'Israël. Act., ix, 15; cf. xii, 15. Corneille glorifie Dieu. Act., x, 46. Bref, quand l'Esprit est donné et quand l'écrivain, non content d'affirmer le fait, nous apprend pourquoi il a lieu, chaque fois ou à peu près, nous constatons que c'est pour suggérer l'idée ou donner les moyens ou communiquer la force de rendre témoignage. Voilà donc bien ce qui constitue essentiellement le don messianique; l'Esprit-Saint est le principe qui fait rendre témoignage. C'est comme un témoin incarné dans les apôtres et dans toute la communauté. « Nous sommes témoins [de la gloire de Jésus] ainsi que l'Esprit-Saint donné par Dieu à ceux qui lui obéissent. » Act., v, 32.

Évidemment le rôle de chacun des hommes inspirés n'est pas le même. Les Actes observent qu'après la descente de l'Esprit, le jour de la Pentecôte, « tous se mirent à parler en d'autres langues *selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer*, » Act., ii, 4; et la suite du récit le montre, *selon les besoins du moment*, car ce fut seulement dans les idiomes de leurs auditeurs que furent entendus les disciples. Telle est la règle générale. Un don unique est accordé à tous, mais comme Dieu le veut, et comme l'exigent les circonstances. Car si tous sont témoins, chacun l'est à sa place, en son rang, à son heure et conformément à sa vocation. Élisabeth, Zacharie, Jean, Siméon, Jésus, les apôtres, Étienne, Philippe, Paul, Corneille, Barnabé reçoivent la même grâce pour s'acquitter d'une même tâche : pourtant, les phénomènes spirituels ne sont pas identiques chez tous, parce que le rôle de chacun est différent.

Il ne s'agit pas cependant d'une distinction hiérarchique. Le don de l'Esprit-Saint est universel. Voir col. 980-981. D'ailleurs, les sept ont déjà reçu cette grâce quand les apôtres leur confient un ministère spécial. Act., vi, 3, 5, 6. Paul, Act., ix, 17, et Barnabé, Act., xi, 24, sont remplis de l'Esprit avant que les prophètes d'Antioche ne leur imposent les mains. Act., xiii, 3.

Si le ministère auquel rend apte le don de l'Esprit ne confère pas un grade hiérarchique, il est pourtant une *participation à des fonctions publiques*. Le témoin, comme tel, ne parle-t-il pas en public et pour le public? Jésus est le type du chrétien. Or, à la descente de l'Esprit, il commence une vie nouvelle, il apparaît comme prédicateur, médecin, libérateur, héraut, il est sacré en qualité de prophète, d'après le troisième Évangile, Luc., iv, 18-20, en qualité de roi, d'après les Actes, iv, 26. Bref, il est homme public. A la Pentecôte, que deviennent les apôtres? Des témoins officiels qui inaugurent, eux aussi, leur vie publique. Il en est ainsi de tous les fidèles. Car le nouveau peuple de Jahvé est composé de spirituels, de prophètes, et de voyants, c'est-à-dire d'hommes publics. Act., ii, 17, 18. Et l'on comprend mieux alors maintenant pourquoi le baptême et l'imposition des mains diffèrent, pourquoi le don de l'Esprit se manifeste souvent, mais pas toujours, par des effets extraordinaires. L'ablution chrétienne, c'est la rémission des péchés, le sacrement qui fait le disciple et sanctifie l'homme privé; l'imposition des mains, c'est le rite qui sacre prophète des temps nouveaux et fait passer à la vie publique. Le charisme n'est pas donné à tous, parce que tous n'en ont pas besoin pour rendre témoignage; mais il l'est à beaucoup, parce qu'à l'origine les paroles et les œuvres de l'homme public doivent, plus que jamais, être confirmées par la toute-puissance de Dieu.

Cette influence de l'Esprit a le mérite de s'harmoniser avec le rôle que le livre des Actes lui assigne. La communauté prend naissance le jour où il descend sur elle pour la première fois. Elle grandit, parce qu'il lui donne croissance. Act., ix, 31. C'est lui qui envoie les missionnaires, Act., xiii, 2; établit les chefs des églises locales, Act., xx, 28; parle et gouverne par Pierre, Act., iv; porte les décrets avec l'assemblée, Act., xv, 28; rend témoignage avec les apôtres. Act., v, 32. C'est donc bien lui qui est dans la communauté principe de vie publique et sociale. Et alors, donner l'Esprit, n'est-ce pas faire passer en quelqu'un la force qui crée l'homme public chargé d'un véritable office, le confesseur de la foi?

Mais, de quelle nature sont la sagesse et l'énergie qui transforment le disciple en témoin? Puisque, comme nous le savons, le don vient d'en haut, du Père et de Jésus glorifié, puisqu'il est le principe des prophéties, de la glossolalie, des visions, puisqu'il est nommé par Dieu son Esprit et assimilé à l'Esprit de Jahvé, il apparaît donc comme une force toute-puissante, capable d'accomplir des œuvres divines. Est-ce une personne? Il parle, Act., viii, 29, etc.; il avertit, Act., xx, 23, etc.; il est témoin, Act., v, 32; il décrète, Act., xv, 28; il enseigne, Luc., xii, 12; il inspire les prophètes, Act., xxviii, 25; il s'exprime par Pierre, Act., v, 3 sq.; il choisit, appelle et envoie, Act., xiii, 2-4; il conduit, Luc., iv, 1; il pousse, Luc., ii, 27; il empêche d'aller en un endroit, Act., xvi, 6, 7; il ravit, Act., viii, 39; il fait tressaillir de joie, Luc., x, 21; il donne de parler en langues, Act., ii, 4; il établit des chefs, Act., xx, 28 (peut-être lie-t-il, Act., xx, 22; le texte peut signifier lié par l'Esprit ou lié en esprit); on s'oppose à lui, Act., vi, 10; on lui résiste, Act., vii, 51; on lui ment, Act., v, 3, 4; on le tente pour voir s'il découvrira la vérité. Act., v, 9. Si on voulait dire que l'Esprit est une personne, parlerait-on autrement? D'autres verbes: descendre, Act., x, 44, etc.; venir, Luc., i, 35, etc.; faire croître, Act., ix, 31; recevoir, Act., viii, 15, etc.; tomber, Act., viii, 16, etc.; peuvent avoir pour sujet une

force impersonnelle. Cependant ces actions sont d'abord, surtout et la plupart du temps, le fait d'une personne. Restent quelques locutions: être donné, Act., v, 32, etc.; être rempli de l'Esprit, Act., vi, 5, etc.; en être oint, Act., x, 38; revêtu, Act., xxviii, 49. Évidemment, elles s'appliquent de préférence à une chose. Mais il faut noter que ce sont des métaphores; l'auteur en les employant se rappelle sans doute que l'Esprit-Saint est un principe de sagesse et de force: c'est de cette sagesse et de cette force qu'il montre l'homme rempli, oint, revêtu. Et comme pour empêcher toute équivoque, Luc accole parfois l'un ou l'autre de ces deux mots au nom de l'Esprit, si même il ne remplace pas ce dernier par l'un d'eux: « revêtu de la puissance d'en haut, » « rempli du Saint-Esprit et de sagesse, » « oint du Saint-Esprit et de force. »

Nous avons donc le droit de conclure que l'Esprit est représenté comme une personne toute-puissante. Mais, d'autre part, Luc nous dit que le Père le donne par Jésus glorifié. Il semble donc bien que l'Esprit est, d'une certaine manière sur laquelle l'auteur ne s'explique pas, distinct de celui qui le promet et de celui qui le communique. Voir TRINITÉ D'APRÈS L'ÉCRITURE.

6. *Pour donner l'Esprit-Saint, ou Dieu intervient directement, c'est, semble-t-il, dans des cas plus solennels et extraordinaires; ou il le communique par des intermédiaires: nous ne connaissons comme tels avec certitude que des apôtres: Pierre, Jean, Paul.* — Déjà nous avons constaté que l'Esprit est un don du Père par Jésus. Mais la transmission ne s'opère-t-elle pas par l'intermédiaire d'hommes? Dieu n'a besoin de personne. Parfois il agit seul et immédiatement: ainsi opère-t-il en faveur de Jean, d'Élisabeth, de Zacharie, de Siméon, de Marie, de Jésus, des apôtres, des premiers disciples et de Corneille. Le fait s'explique aisément. Les précurseurs sont en réalité les derniers prophètes: sur eux l'Esprit descend comme il venait sur les hommes inspirés de l'Ancien Testament. Les cas du Christ et de sa mère sont évidemment hors de pair. A la Pentecôte, puisque l'Esprit se communique pour la première fois, on comprend qu'il veuille se présenter lui-même et d'une façon saisissante. Enfin, le don accordé à Corneille est plusieurs fois signalé comme un miracle destiné tout exprès à forcer l'attention et à peser sur la volonté de Pierre. Dans tous les épisodes mentionnés, d'ailleurs, un prodige s'accomplit: prophétie, conception miraculeuse, apparition d'une colombe et audition d'une voix céleste, glossolalie, bruit ou tremblement soudain. Le don de l'Esprit par Dieu seul apparaît donc bien comme une collation plus solennelle, et en quelque sorte extraordinaire.

A Samarie et à Éphèse, il n'en est pas de même. Les fidèles qui reçoivent l'Esprit sont une « foule » anonyme ou douze inconnus: nul, parmi ces hommes inspirés, n'est appelé à jouer un rôle d'importance exceptionnelle. Nous ne savons d'eux qu'une seule chose, c'est qu'ils sont chrétiens. Or, les deux fois, Dieu n'agit pas seul: ce sont des hommes qui transmettent le don messianique. Seulement, ces dispensateurs ne sont pas les premiers venus, mais de grands personnages, les apôtres. A Samarie, c'est Pierre et Jean qui imposent les mains. Pourtant Philippe est là, et il a été solennellement investi d'une charge publique, Act., vi, 3, 5, 6; il est depuis longtemps rempli du Saint-Esprit, Act., vi, 3; il a pu prêcher, exorciser, faire des miracles, il est donc bien l'envoyé de Dieu. Act., viii, 5-43. Mais il n'a pas donné l'Esprit et ne le confère même pas, en collaboration avec Pierre et Jean. Rien ne permet de supposer qu'il a été négligé ou ignorant: le récit laisse l'impression contraire et semble être tout à la louange du missionnaire de Samarie. Il faut donc conclure que si Philippe n'a pas imposé les mains, c'est qu'il ne l'a pas pu. Cf. J. Weiss, *Ueber die Absicht und den tite-*

rarischen Charakter der Apostelgeschichte, Göttingue, 1897, p. 15. Et les circonstances qui encadrent le fait doublent sa valeur. Pierre et Jean n'hésitent pas à venir, au temps de la première persécution, alors que cette redoutable épreuve suivie de la dispersion des fidèles multiplie les besoins, aggrave les difficultés et peut requérir la présence à Jérusalem ou ailleurs des deux hommes qui jusque-là ont représenté la communauté. Act., III, 1-11; IV, 1-22. Enfin, ce n'est pas Pierre et Jean seuls qui ont jugé la démarche nécessaire, ce sont tous les apôtres qui les ont envoyés. Act., VIII, 14.

L'intervention de Paul à Éphèse n'est pas moins probante. Ce n'est pas lui, semble-t-il, qui baptise, Act., XIX, 5; mais c'est lui et lui seul qui impose les mains, 6. Son attitude certainement et peut-être aussi la question posée par lui dès son arrivée, 2 (voir col. 985; toutefois cette question peut s'expliquer autrement : Paul aurait observé quelque chose d'insolite dans les douze disciples), témoignent qu'un apôtre, en arrivant dans une communauté, avait coutume de rechercher quels chrétiens n'avaient pas reçu l'Esprit-Saint et de compléter leur initiation. On dirait que c'est une des fonctions ordinaires de son ministère itinérant.

Après avoir examiné ces deux épisodes, on est presque tenté de se demander s'ils n'ont pas été rapportés par Luc tout exprès pour nous montrer « à quel point les apôtres étaient d'accord au sujet du baptême et de l'imposition des mains. Dans l'histoire de la conversion de Samarie, les deux plus illustres *leaders* du collège primitif, agissant non seulement en leur nom propre, mais au nom de la corporation des douze, accomplissent justement ce que saint Paul fait à Éphèse. Le rite qu'ils ont employé, ils l'emploient, et en vue d'un effet semblable ». Mason, *The relation of confirmation to baptism*, 2^e édit., Londres, 1893, p. 25.

Un chrétien de condition plus modeste, Ananie, n'a-t-il pas lui aussi donné l'Esprit-Saint par l'imposition des mains? On l'a dit, mais sans le démontrer; et, si on l'avait prouvé, peut-être ne devrait-on encore rien conclure. Savons-nous pourquoi le disciple envoyé vers Paul lui imposa les mains? Sans doute, Ananie dit lui-même, en accomplissant ce rite : « Saul, mon frère, le Seigneur Jésus m'a envoyé pour que tu recouvres la vue et que tu sois rempli du Saint-Esprit. » Act., IX, 17. Mais la suite du récit ne mentionne qu'une conséquence immédiate de cette parole et de ce geste : la guérison miraculeuse de la cécité, 18. C'est encore elle et elle seule qui est présentée comme telle, à deux autres endroits. Act., IX, 12; XXII, 13. Et puis, il s'agit ici d'une imposition des mains qui précède le baptême. Voilà pourquoi les exégètes sont indécis, les avis partagés : ce rite a-t-il été, oui ou non, la collation de l'Esprit? Si on répond affirmativement, une nouvelle difficulté surgit aussitôt : Ananie était-il un simple particulier ou le chef de la communauté de Damas? Les Actes nous montrent en lui un disciple, de race israélite, observateur zélé de la Loi, estimé de ses compatriotes, honoré de communications divines, capable d'exhorter et de baptiser. Act., IX, 10-19; XXII, 12-21. Sans doute, ce n'est pas dire qu'il est chef, c'est pourtant lui attribuer des qualités qui peuvent l'avoir mis en relief et désigné pour une charge hiérarchique. Et alors, si on admet qu'Ananie gouverne les disciples de Damas, son intervention prouve seulement que, comme les apôtres, les chefs de communauté peuvent imposer les mains. Encore convient-il de faire une dernière réserve qui d'ailleurs s'impose même si Ananie est un simple particulier. Le cas de Paul est tout à fait extraordinaire et relève du miracle. Dieu qui a donné, sans le concours de personne, l'Esprit-Saint, a aussi le droit de le communiquer par qui il veut. Peut-être use-t-il cette fois du ministère d'un fidèle ordinaire, pour manifester que, comme les douze, l'apôtre Paul tient sa vocation, son initiation

et sa mission de Jésus lui-même et non des chefs officiels de la chrétienté?

On ne peut donc rien conclure avec assurance du fait de l'imposition des mains par Ananie. Seuls, les apôtres sont certainement présentés comme ayant donné l'Esprit. Agissent-ils en qualité de chefs des communautés et leurs pouvoirs sont-ils transmissibles, ou bien interviennent-ils en raison des prérogatives spéciales aux douze et dont personne ne paraît avoir hérité? La question a été plus d'une fois posée; c'est à la tradition chrétienne, aux documents postérieurs qu'il convient de la résoudre. Les Actes n'ont pas à s'en préoccuper. Disons pourtant qu'ils montrent dans le don de l'Esprit une grâce destinée à tous et non pas une faveur réservée aux seuls temps apostoliques. Si donc ils nous apprennent qu'à l'origine, seuls les chefs suprêmes imposent les mains, ne nous laissent-ils pas entrevoir qu'après les douze, d'autres recueilleront leurs pouvoirs et que ces successeurs seront sans doute des membres de la hiérarchie? Holtzmann conclut donc : « Au temps où l'auteur des Actes écrivait, on considérait comme un privilège réservé à certaines personnes le pouvoir de communiquer l'Esprit par l'imposition des mains; et à l'origine, c'étaient sans doute les apôtres qui en étaient investis. » *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Fribourg et Leipzig, 1897, t. I, p. 382.

7. *Dans des cas exceptionnels, lorsque Dieu agit seul et qu'il y a prodige, l'Esprit vient sans qu'aucun rite soit accompli. D'ordinaire, il est donné par l'imposition des mains et ce geste semble avoir une réelle efficacité. Est-il accompagné d'une prière du ministre et suivi d'une onction? Luc ne le dit pas.* — Aucun acte extérieur n'est requis si Dieu donne lui-même et directement l'Esprit-Saint. Cependant, toutes les fois que la communication divine est immédiate, elle se trahit au dehors par un miracle. On dirait que Dieu veut attester d'une manière sensible et indéniable la présence et l'action de sa grâce. La preuve a été faite. Voir col. 994.

Quand rien ne motive cette intervention solennelle et miraculeuse et que le don se transmet par des hommes, il y a imposition des mains. Act., VIII, 17; XIX, 6. Le fait n'est pas contesté. Reste à l'expliquer. Souvent on a présenté, on présente encore ce rite comme un symbole : prière en acte ou figure de la communication céleste; comme une excitation de la foi du sujet, et une préparation à la venue du don messianique; comme un encadrement ordinaire de l'acte divin : le Père, par Jésus, donnerait la grâce pendant que l'homme accomplirait le geste liturgique. Enfin on a attribué à cette cérémonie une efficacité puissante, mais purement psychologique et morale : le catéchumène qui avait rompu avec son passé et avait été préparé par d'ardents prédicateurs, aurait cru sentir, quand on lui imposait les mains, qu'il entrait en communication avec Dieu, qu'un souffle créateur passait sur lui pour transformer son être, l'obliger à une existence meilleure et faire de l'Esprit l'élément fondamental de sa personnalité nouvelle.

Ne faut-il pas reconnaître à l'imposition des mains une autre vertu? Évidemment elle n'est pas dotée d'une puissance magique, on ne peut l'assimiler à la baguette ou au souffle du sorcier qui passent pour produire par eux-mêmes, indépendamment de toute cause adéquate, homme, esprit ou Dieu, des effets merveilleux. Mais ne doit-on pas avouer que, d'après les Actes, le rite accompli contribue, de par la volonté du Père et de Jésus, sous la main d'hommes choisis par eux, à la communication de l'Esprit aux sujets bien disposés? De bons juges, catholiques et critiques indépendants, n'hésitent pas à l'affirmer. Ils relèvent la coïncidence si fortement marquée par Luc. Le baptême a lieu, l'Esprit ne vient pas. Act., VIII, 16. Pierre et Jean prient : on ne dit pas en-

core qu'il descend, 15. Ils imposent les mains : les Samaritains le reçoivent, 17. Les Éphésiens sont baptisés, Act., xix, 5, et quand Paul leur a imposé les mains, l'Esprit-Saint vient sur eux, 6. Évidemment tout antécédent n'est pas cause, mais celui-là seul qui est nécessaire et suffisant. Or, précisément, l'imposition des mains n'est-elle pas présentée dans ces deux récits comme la condition *sine qua non* de la venue de l'Esprit, condition que ne supplée aucune autre : foi du sujet, baptême, miracle, prière de Pierre, de Jean et de Paul. Et, d'autre part, Luc ne montre-t-il pas qu'aussitôt posée, elle est suivie d'effets, non pas évidemment parce que ce simple geste peut par lui-même contraindre l'Esprit à venir, mais parce que Dieu a décidé de donner sa grâce quand ce rite s'accomplira et parce qu'il s'accomplit. La formule des Actes, xix, 6, est très heureuse : « Quand Paul eut imposé les mains, l'Esprit vint sur eux. » Et cette explication admise, on comprend mieux pourquoi Pierre et Jean ont dû se déplacer, pourquoi leur prière n'a pas suffi, pourquoi seuls ils imposent les mains.

Non seulement le texte suggère cette interprétation, il l'exprime. Sans doute, c'est en exposant la pensée d'un magicien qui a pu comprendre la collation de l'Esprit comme il expliquait ses propres sortilèges. « Lorsque Simon vit que c'était par l'imposition des mains des apôtres que l'Esprit était donné, il leur offrit de l'argent, disant : Donnez-moi ce pouvoir afin que celui à qui j'imposerai les mains reçoive le Saint-Esprit. » Act., viii, 18, 19. Mais il faut noter que la croyance à l'efficacité du rite ne s'accuse pas seulement dans les paroles prêtées au magicien, 19; mais dans la réflexion du rédacteur, 18. Elle est même plus fortement affirmée par l'écrivain chrétien que par le Samaritain. Puis, le récit ne porte pas : Simon s'*imagina*, mais Simon *vit* que par l'imposition des mains l'Esprit était donné. Enfin, Pierre ne dit pas au magicien que sa demande est inspirée par une grossière croyance ou par une conception erronée, mais que ses intentions ne sont pas droites et que le don de Dieu ne s'acquiert pas à prix d'argent. Act., viii, 20, 21. En présence de textes aussi formels, des critiques n'hésitent pas à reconnaître que les Actes attribuent une efficacité, instrumentale sans doute, mais réelle, aux gestes de Pierre, de Jean et de Paul. « Les apôtres demeurés à Jérusalem, écrit H.-J. Holtzmann, envoient les deux principaux d'entre eux communiquer le Saint-Esprit; ce qui se fait ensuite sacramentel, de telle sorte que l'imposition des mains est considérée comme un *symbolum efficax*. » *Die Apostelgeschichte*, 2^e édit., Fribourg et Leipzig, 1901, t. I, p. 64. Et B. Weiss commente ainsi la parole d'Ananie à Paul, Act., ix, 17 (qui confirme, en effet, les récits de l'initiation des Samaritains et des Éphésiens, mais à laquelle nous n'avons pourtant pas voulu recourir, à cause des points d'interrogation, dont il faut la faire suivre, voir col. 985) : « Ici il est clair que les deux effets [guérison de la cécité, don de l'Esprit] sont sans doute communiqués par l'imposition des mains, mais opérés par le Christ et par son envoyé. » *Die Apostelgeschichte*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1893, t. ix, p. 197. On ne saurait mieux dire.

Ceux qui se dérobent à ces conclusions font-ils valoir quelques preuves? Pas toujours : certains se contentent d'affirmer. Plusieurs ont recours à des théories philosophiques et prétendent que l'efficacité, décrite plus haut, est trop matérielle, trop grossière, trop magique, pour qu'on puisse la découvrir dans le Nouveau Testament; il ne convient pas que les apôtres et Jésus aient ainsi compris l'imposition des mains. — Ce n'est pas le lieu de discuter des principes purement rationnels; d'ailleurs, ces raisonnements et d'autres semblables peuvent être reproduits à propos du baptême et de plusieurs cérémonies. Voir SACREMENTS EN GÉNÉRAL.

C'est là aussi que trouvera place une autre objection :

l'attribution d'une pareille efficacité à un rite est contraire à l'esprit de la chrétienté primitive. Au reste, ceux qui hasardent cette affirmation ne prennent pas toujours la peine de la démontrer. Voir par exemple, un des derniers qui l'ait lancée, A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903, p. 225. Ce théologien présente, il est vrai, une deuxième objection qui semble d'abord mieux appuyée. D'après les Épîtres de saint Paul, c'est Dieu lui-même qui envoie l'Esprit dans le cœur de l'homme. — Soit, mais l'envoie-t-il directement, sans recourir à un intermédiaire humain, à un rite extérieur? Là est toute la question : Seeberg ne la touche pas. Si l'on suppose que Paul la résout par l'affirmative, il faudra conclure seulement que sa pensée n'est pas celle de l'auteur des Actes : le problème sera posé et discuté plus loin. Mais si on étudie Luc dans Luc, on est obligé de convenir qu'aucun texte ne contredit les conclusions suggérées par les récits de l'initiation des Samaritains et des Éphésiens. On serait plutôt tenté de relever des traits qui confirment cette conception : parlant du baptême, l'écrivain dit qu'on le reçoit, « au nom du Christ, pour la rémission des péchés. » Act., ii, 38. Et il semble affirmer que par l'imposition des mains, Jésus et Paul ont opéré des guérisons. Luc., iv, 40; xiii, 13; Act., xxviii, 8.

Fallait-il prononcer quelque formule pour donner au rite sa vertu? Luc ne l'affirme pas clairement. Sans doute, il observe que Pierre et Jean ont prié avant d'imposer les mains. Act., viii, 15. Mais était-ce pour attirer l'Esprit ou pour le communiquer? Les Actes ne le disent pas. Et l'intervalle qui, dans le récit, sépare le geste, §. 17, de la prière, §. 15, porte plutôt le lecteur à nier que la demande des apôtres ait composé avec l'imposition des mains un seul et même rite. Nous ne savons pas non plus si à Éphèse Paul a parlé en imposant les mains. Quant à la phrase par laquelle Ananie souligne l'acte de l'imposition, elle semble moins une prière qu'une explication et une formule de présentation. Act., ix, 17. Aussi l'érudite le plus soucieux de découvrir dans l'Écriture une parole qui accompagnait l'imposition des mains, est-il réduit à prendre pour point de départ des hypothèses vraisemblables. Celui qui imposait les mains, écrit A. Seeberg, *op. cit.*, p. 225 sq., le faisait-il sans mot dire? C'est peu probable. S'il parlait, exprimait-il n'importe quelle idée qui se présentait à son esprit? On ne peut guère l'admettre, car il accomplissait un acte qui se répétait, toujours tendait au même but et répondait à un concept précis. Tout naturellement aussi, pour énoncer une même idée, les mêmes mots se présentaient. « Nous devons donc postuler *a priori* l'existence d'un texte bien établi qui était récité pendant l'imposition des mains. » Il est permis de penser que l'auteur fait preuve d'une confiante perspicacité et d'une belle assurance. Il faut avouer néanmoins que son raisonnement n'est pas dépourvu de toute valeur. Cf. P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, 2^e édit., Paris, 1907, p. 49, 90.

Celui qui imposait les mains conférait-il une onction? Luc et les Actes ne le disent pas, et le plus sage parti serait d'enregistrer ce silence. Des théologiens ont observé qu'il ne prouvait rien contre l'existence de cette cérémonie. Luc, ont-ils dit, a voulu abrégé et ayant désigné suffisamment le rite par un des actes qu'il comportait, il a cru inutile de mentionner l'onction, que d'ailleurs ses lecteurs savaient être l'accompagnement normal de la cérémonie expressément nommée par lui. Peut-être d'ailleurs était-ce le même geste vu sous un autre aspect, s'il est vrai que l'imposition des mains contenue dans l'onction est celle qui donne l'Esprit-Saint. Voir Bellarmin, *Controvers.*, *De sacramentis in specie*, l. II, *De sacramento confirmationis*, c. ix, *Opera omnia*, Paris, 1871, t. III, p. 608 sq., dont les explications ont été reproduites par plusieurs théologiens.

Ces hypothèses ne sont pas invraisemblables, mais manquent d'un point d'appui dans le texte. Elles sont d'ailleurs inutiles. Sans en être autrement scandalisés, des catholiques ont pris note du silence des Actes : « Nous ne lisons pas qu'aucune autre matière que l'imposition des mains ait été en usage chez les premiers apôtres, » Maldonat, *Tractatus de sacramentis, De secundo sacramento*, q. II, Paris, 1677, p. 77; et récemment encore Schanz, *Die Lehre von der heiligen Sakramenten*, Fribourg, 1893, p. 293; Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, Vienne, 1906, p. 53. Les scolastiques n'étaient pas embarrassés davantage : les uns concluaient que l'onction n'était pas pratiquée; d'autres pensaient qu'elle était en usage, mais que l'Écriture ne la mentionnait pas; certains supposaient que les apôtres, en vertu d'une dispense divine, avaient pu l'omettre; quelques-uns enfin croyaient que l'imposition des mains était seule employée quand l'Esprit-Saint manifestait sa présence d'une manière sensible. Voir CONFIRMATION CHEZ LES SCOLASTIQUES. Cette dernière explication n'est pas tombée dans l'oubli. Bellarmin, *loc. cit.*, Maldonat, *loc. cit.*, l'ont reprise et passée aux théologiens modernes. De nos jours encore, L. Janssens la déclare « lumineuse. » *La confirmation*, Lille, 1888, p. 154-155. Schell essaie de la rajeunir par de nouveaux arguments. *Katholische Dogmatik*, Paderborn, 1893, t. III b, p. 492. Après avoir posé ce principe : plus la vérité est manifeste, moins le symbole est nécessaire, il montre sous les prodiges qui accompagnent l'imposition des mains une onction spirituelle, c'est-à-dire un symbole éclatant des grâces divines : ainsi Jésus a pu se déclarer oint sans que l'huile ait coulé sur lui.

Ces raisonnements sont ingénieux, à coup sûr; mais le moindre texte ferait mieux l'affaire des historiens. Il vaut donc mieux renoncer à interpréter d'une façon bénigne le silence de Luc. Mais il convient de retenir le fait de l'onction du Christ. A trois reprises, il en est fait mention, Luc., IV, 18; Act., IV, 26; x, 38, et deux fois, c'est la descente de l'Esprit qui est présentée comme le sacre de Jésus. Puisque la vie du fidèle doit reproduire celle du Seigneur, cette circonstance n'a-t-elle pas pu, sinon motiver, du moins favoriser de très bonne heure l'usage de l'onction.

8. *Le don de l'Esprit est promis à tous les membres du peuple de Dieu, c'est-à-dire aux croyants purifiés et baptisés qui le désirent. Un précepte positif et général obligeant à le recevoir ne nous a pas été conservé, mais tout se passe comme s'il existait.* — Déjà nous avons démontré que l'Esprit-Saint est un don universel, promis à tous les chrétiens. Voir col. 980-981. Nous avons aussi établi que sa réception était liée à des conditions morales. Quelles sont les dispositions requises? Pour participer au don des temps messianiques, il faut évidemment faire partie du nouveau peuple de Dieu, être du nombre de ceux qui lui obéissent. Act., II, 17; v, 32. La foi est donc nécessaire : tous ceux qui reçoivent l'Esprit : apôtres, premiers chrétiens, Étienne, Samaritains, Paul, Corneille, Barnabé, Éphésiens, sont des croyants. Act., VI, 5; VIII, 10-14; IX, 6; XI, 24; XV, 9; XIX, 5. La pénitence, Act., II, 38, ou des qualités morales, Act., VI, 3; x, 2, 4, 7, 30, 31, 35; XI, 24, sont encore signalées chez des hommes remplis de l'Esprit. Régulièrement, c'est après le baptême et la rémission des péchés que ce don est accordé. Act., II, 38; VIII, 12, 16, 17; XIX, 5, 6. Sans doute, nous ignorons si les apôtres ont été baptisés. Mais leur commerce avec Jésus avait constitué une initiation bien supérieure et unique. D'autre part, silence n'est pas négation. Enfin, des exégètes ont supposé que les apôtres n'avaient pas été soumis au baptême de Jésus, parce qu'ils avaient peut-être reçu celui de Jean. Quant à l'exception tirée du cas de Corneille, elle n'est qu'apparente et confirme la règle. Si, avant l'ablution, l'Esprit est venu, c'est que Dieu lui-

même a purifié le cœur par la foi, et le fait se présente comme étonnant, merveilleux. Act., x, 44 sq. Cette dernière considération empêche aussi de prendre pour type normal l'histoire de Saul à qui Ananie impose les mains avant de le baptiser : était-ce d'ailleurs pour lui communiquer l'Esprit? Act., x, 17, 18.

Une dernière disposition est signalée très souvent. Jésus priait quand, le ciel s'ouvrant, l'Esprit descendit. Luc., III, 21, 22; le Père devait accorder ce don à ceux qui le demanderaient, Luc., XI, 13; les cent vingt persévéraient dans la prière jusqu'à la Pentecôte, Act., I, 14; la première communauté était remplie de l'Esprit après avoir adressé une solennelle supplication, Act., IV, 23-31; Corneille priait Dieu continuellement. Act., x, 2, 31. Toutefois, aucun texte ne montre dans cette disposition une condition *sine qua non*, et Luc juge inutile de faire savoir si les Samaritains et les Éphésiens ont invoqué Dieu pendant l'imposition des mains.

Ceux qui peuvent recevoir l'Esprit-Saint sont-ils tenus de le demander? Une loi proprement dite n'existe pas, mais les faits parlent. Jésus donne l'exemple. La formation des apôtres, qui pourtant a été conduite par le Christ en personne, n'est complète qu'après la venue de l'Esprit. Luc., XXIV, 48, 49; Act., I, 2-8. C'est à tous qu'il est promis, et tous sont invités à le recevoir. Act., II, 17, 38. Au reste, le don a pour effet de rendre capable de confesser Jésus, de mener la vie publique de chrétien. Luc., XII, 11-12. Voir col. 993. Or, ne sont-ce pas tous les fidèles qui sont exposés à comparaître devant les magistrats et obligés de rendre témoignage? Enfin, l'histoire des Samaritains et des Éphésiens prouve que, pour être complète, pour créer le parfait chrétien, l'initiation doit se composer du baptême et de l'imposition des mains. Tant que cette dernière cérémonie n'a pas eu lieu, le néophyte est comme arrêté en cours de route. L'ablution est terminée, elle est valide, elle a produit son effet, elle n'a pas besoin d'être renouvelée, mais il faut qu'elle soit consommée par une grande bénédiction. Les apôtres croient qu'il est ou nécessaire ou utile de venir en personne la donner. Après avoir constaté ces faits, il est impossible d'admettre que le baptisé puisse impunément mépriser le don de l'Esprit, négliger de s'assurer une grâce qui est le signe le plus authentique de l'avènement des derniers jours et de l'agrégation au peuple de Dieu. Act., II, 17.

9. *Conclusion : Découvre-t-on, dans les Actes, du moins en germe ou sous une forme équivalente, la confirmation?* — Puisque l'Église n'a pas donné une définition officielle de ce sacrement, essayons de le décrire en juxtaposant tous les caractères que lui reconnaissent des décrets dogmatiques ou à l'unanimité les théologiens catholiques. La confirmation est un rite (geste et formule) institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour toute la durée de la religion chrétienne, rite accompli par l'évêque ou par un prêtre délégué du pape, rite par lequel Dieu symbolise et confère aux baptisés bien disposés, en même temps qu'un caractère ineffaçable, une grâce nouvelle, l'Esprit-Saint, force spirituelle qui les rend capables de confesser leur foi par des œuvres ou des paroles.

Or, l'imposition des mains décrite au livre des Actes est une cérémonie capable de symboliser les communications divines. Quand elle a lieu, l'Esprit est donné. Régulièrement elle s'accomplit après le baptême. Elle communique une grâce distincte de l'effet de l'ablution : les moyens et la force de rendre témoignage au Christ dans la mesure où Dieu le permet et où les circonstances l'exigent. C'est à tous les croyants que cet Esprit est destiné, pourvu que leur âme soit bien disposée. Voilà autant de traits qui se retrouvent *identiques* dans la confirmation. Sans doute, d'après certains théologiens, l'onction est partie essentielle du sacrement; mais plusieurs docteurs l'ont nié; certains d'ailleurs enseignent

que l'Église a le pouvoir de changer la matière de ce sacrement. D'autre part, l'Écriture, loin de condamner cette cérémonie, semble en indiquer l'origine. Dominant donc les questions librement discutées, cherchant seulement dans le rite des Actes ce que tous les théologiens voient dans la confirmation, une cérémonie capable de symboliser la venue de l'Esprit et ses dons, nous la découvrons dans l'imposition des mains. Quant à la formule employée aujourd'hui, elle ne se lit pas dans l'Écriture. Plusieurs, après l'avoir constaté, ajoutent : silence n'est pas négation. D'autres observent qu'une école catholique très respectable reconnaît à l'Église des droits sur le choix de la matière et de la forme des sacrements. Ils concluent donc que le défaut d'une formule stéréotypée à l'origine, s'il était positivement constaté, ne suffirait pas à différencier essentiellement le rite antique de la cérémonie pratiquée aujourd'hui.

D'autres éléments de la confirmation sont *équivalentement* signalés par l'Écriture. S'il n'est pas dit en termes exprès que Jésus a institué l'imposition des mains, il est affirmé qu'il a reçu l'Esprit, qu'il l'a promis à tous et qu'il l'a donné. De même, si les Actes n'enseignent pas que seuls les évêques ou les délégués du pape sont ministres de la confirmation, ils attestent que seuls les apôtres imposent les mains ; or, après la mort des douze, qui les représente le mieux sinon les chefs des églises, évêques, pape ou ses envoyés ?

Enfin, la notion de caractère ineffaçable est *en germe* dans l'Écriture. Le rite est, semble-t-il, assimilé, annexé, intimement uni au baptême qui est conféré une seule fois. Or, on sait que cette impossibilité de réitérer la cérémonie est tenue par de bons juges pour le point de départ de la théorie du caractère sacramentel. Voir t. II, col. 204-205, 291-292, 326.

Ces conclusions ne doivent pas faire oublier les différences qui séparent la confirmation de l'antique imposition des mains. L'insertion du rite principal dans un riche encadrement liturgique, la disparition des charismes, la coutume de séparer par un intervalle de temps baptême et confirmation, l'habitude d'isoler mentalement deux actes qui jadis étaient plutôt considérés comme deux parties d'un même tout, l'initiation chrétienne, ont assurément modifié d'une manière très sensible l'aspect et le concept du don de l'Esprit. Mais en dépit de ces changements considérables et apparents, il y a préservation de l'idée essentielle et permanente du type primitif, si, comme nous croyons l'avoir montré, le but premier, le geste principal, le symbolisme antique, les droits de la hiérarchie sont maintenus. Pierre, Jean et Paul à qui la confirmation des luthériens et des calvinistes paraît une inconnue, réussiraient à découvrir, au milieu de conceptions nouvelles et sous la pompe du sacrement, l'idée apostolique et la simplicité du rite primitif.

2° *Les écrits contemporains ou postérieurs confirment-ils les récits de Luc ?* — On a dit que la conception du don de l'Esprit, telle qu'elle se dégage du livre des Actes, ne se retrouve ni dans les sources de cet écrit ni dans les premières Épitres de saint Paul. Avant de vérifier cette affirmation, il convient de rechercher si, dans les autres œuvres du Nouveau Testament, on relève des traits qui confirment les récits de Luc. Puisque, de l'aveu de tout le monde, les textes ne sont pas assez nombreux pour permettre de suivre, de document en document, une véritable évolution et qu'il y a incertitude et discussion sur l'âge précis des livres du Nouveau Testament, nous suivrons l'ordre du canon, nous contentant de réunir les écrits qu'on s'accorde à tenir pour apparentés.

1. *Matthieu et Marc.* — Les deux premiers Évangiles synoptiques racontent la descente de l'Esprit sur Jésus au baptême ; l'un et l'autre marquent très nettement

l'instant précis où apparaît la colombe : c'est « au moment où le Christ sortait de l'eau ». Marc., I, 10 ; Matth., III, 16. Ainsi, dans les deux récits comme dans celui de Luc, ablution et venue de l'Esprit sont à la fois réunies et séparées. Marc ne signale expressément qu'un seul effet du don céleste : Jésus est conduit par l'Esprit dans le désert, I, 12. Matthieu qui relève aussi ce fait, IV, 1, explique encore par la force d'en haut un exorcisme, XII, 28. Notons enfin que dans un texte où il énumère assez longuement les effets de l'Esprit : prédication messianique, triomphe de la justice, etc., il ne nomme pas expressément les charismes, XII, 18-20.

Jésus ne reçoit pas seulement l'Esprit, il le promet : Matthieu et Marc le déclarent aussi formellement que Luc. Les disciples qui comparaitront devant les tribunaux et les synagogues, les gouverneurs et les rois seront inspirés. Et il n'est pas dit que l'Esprit leur sera donné pour qu'ils prophétisent ou qu'ils parlent en langues mais bien — le mot se trouve dans les deux Évangiles — pour qu'ils *rendent témoignage*. Matth., X, 20 ; Marc., XIII, 11. Il y a non seulement harmonie fondamentale, mais concordance verbale entre ces affirmations et celles de Luc. On retrouve aussi textuellement dans Matthieu et dans Marc la fameuse promesse : Jésus baptisera dans l'Esprit-Saint. Matth., III, 11 ; Marc., I, 8. Faut-il conclure avec la plupart des protestants orthodoxes et beaucoup de critiques indépendants que ce texte rattache à l'ablution elle-même la venue du don céleste ? Au contraire, doit-on dire que cette locution singulière est choisie tout exprès pour montrer dans le baptême et la communication de l'Esprit-Saint deux actes inséparablement unis quoique différents, A. Seeborg, *op. cit.*, p. 220 ; ou pour faire allusion au don pentecostal et aux langues de feu ? Janssens, *op. cit.*, p. 47-48 ; Vacant, art. *Baptême*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1436-1437. Peut-être ces deux solutions extrêmes précisent-elles trop le sens de l'expression assez vague, *baptiser dans l'Esprit*. N'est-il pas plus prudent de constater seulement, car c'est indéniable, qu'elle associe d'une certaine manière ablution et don de l'Esprit.

Quelques autres textes des deux premiers Évangiles ont encore été relevés. On a observé que les apôtres, du vivant même de Jésus, c'est-à-dire avant d'avoir reçu l'Esprit, avaient possédé la vertu de chasser les esprits impurs ; de guérir maladies et infirmités. Matth., X, 1 ; Marc., III, 15. On s'est aperçu que la finale de Marc ne fait pas dépendre la possession des charismes de la venue de l'Esprit, mais de la foi : « Voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru, etc. » XVI, 17 sq. Enfin, on a comparé le dernier discours de Jésus tel que le relate Matthieu avec ce même entretien conservé par Luc. Le premier écrivain parle du baptême et de l'évangélisation : c'est à tous que ces deux grâces sont destinées. Matth., XXVIII, 19, 20. Luc mentionne aussi comme s'adressant à toutes les nations la prédication et le pardon des péchés (sans doute le baptême), XXIV, 47. Et c'est ensuite qu'il fait promettre par Jésus l'Esprit : encore est-ce à ceux-là seulement qui doivent être témoins et parce qu'ils doivent l'être, XXIV, 49. Ces contrastes ne sont-ils pas suggestifs ? Voilà tout ce que l'on peut glaner dans Matthieu et Marc.

Puisqu'ils n'ont pas fait suivre leur vie de Jésus de l'histoire des apôtres, ils n'ont pas été amenés à raconter comment l'Esprit était communiqué dans les communautés primitives. Néanmoins, il n'est peut-être pas inutile de noter que Matthieu et surtout Marc présentent dans l'imposition des mains un mode de bénédiction, Marc., X, 16 ; Matth., XIX, 13-15, et, plus souvent encore, un procédé de guérison. Les personnages de leurs récits donnent à ce geste cette seconde signification, et par sa manière d'agir, Jésus confirme leur sentiment. Matth., IX, 18 ; Marc., V, 23 ; VI, 5 ; VII, 32 ; VIII,

22-25; xvi, 18. Ces faits et cette croyance n'indiquent-ils pas quel sens les chrétiens de l'époque attachaient au rite de l'imposition des mains? L'onction est aussi mentionnée une fois, Marc., vi, 13, comme un acte au cours duquel est accordée une faveur divine.

Bref, dans les deux premiers Évangiles, très peu ou pas de données nouvelles; mais confirmation des témoignages de Luc sur le don de l'Esprit à Jésus et d'après Jésus.

2. *Les Épîtres de la captivité.* — On n'y découvre rien qui contredise les dépositions des Actes ou du troisième Évangile. Sans doute, pour désigner l'Esprit et son rôle, l'auteur de ces lettres n'emploie plus, comme l'avait fait presque toujours Luc, le seul mot Esprit-Saint, mais diverses appellations; il recourt à des métaphores nouvelles (le sceau de l'Esprit); il signale des effets que n'avaient pas décrits les Actes (surtout l'unité en un seul corps par ou dans un même esprit). Mais les deux sources peuvent se compléter; il y a divergence et non opposition de points de vue. Et si, ce qui n'est pas, on constatait des différences irréductibles entre le don de l'Esprit tel que le font connaître les Épîtres de la captivité et la communication décrite par les Actes, il faudrait se demander si les grâces considérées dans les deux ouvrages ne seraient pas deux faveurs conférées au cours de deux rites distincts. L'Esprit ne serait-il pas donné deux fois? ne jouerait-il pas, dans la vie du chrétien parfait, deux rôles distincts? Après cette enquête seulement, on pourrait parler de contradiction.

Si les Épîtres de la captivité ne sont pas en désaccord avec les écrits de Luc, les confirment-elles? Il faut évidemment laisser de côté les textes qui n'ont été présentés comme preuves qu'en raison de ressemblances superficielles et verbales (par exemple Col., ii, 7, *confirmati*, confirmation). Il n'est pas facile non plus de découvrir sur quel argument positif et tiré de la lettre même, des théologiens (ainsi Schafar, *loc. cit.*, p. 282) se sont appuyés pour reconnaître dans le mot « parfait » un nom du confirmé. Col., i, 28; iv, 12. Deux affirmations de l'Épître aux Éphésiens sont plus dignes d'attention : « Dans le Christ, vous aussi, après avoir entendu la parole de vérité, l'Évangile de notre salut; en lui, après avoir cru, vous avez été marqués du sceau de l'Esprit-Saint promis qui est le gage de notre héritage, en vue de la rédemption, » i, 13, 14 : « Et n'affligez pas l'Esprit-Saint de Dieu dans lequel vous avez été marqués d'un sceau pour le jour de la rédemption, » iv, 30. Les deux textes paraissent être parallèles. Il y est parlé de la promesse de l'Esprit-Saint et de sa présence dans les chrétiens. S'agit-il d'un don qui, comme la purification de l'âme, serait attaché au rite même de l'ablution? Eph., v, 26. Plusieurs exégètes et théologiens ne le croient pas. Ils comparent les affirmations de l'Épître à la question posée par Paul, d'après les Actes : « Ayant cru, avez-vous reçu l'Esprit? » xix, 2 (εἰ πνεῦμα ἄγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες; ici on lit : ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τοῦ ἁγίου. Se souvenir aussi que Luc., xxiv, 49, appelle l'Esprit-Saint la promesse du Père, τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς). L'Épître comme les Actes distinguerait-elle le baptême, c'est-à-dire le fait de devenir un croyant, du don ou du sceau de l'Esprit promis, don et sceau qui seraient l'effet d'un second rite étroitement dépendant mais réellement distinct du premier? Il est difficile de l'affirmer ou de le nier. La ressemblance des Actes et de l'Épître est à coup sûr frappante; mais comme elle porte sur deux ou trois mots seulement, peut-on y voir plus qu'une coïncidence fortuite?

Si pourtant l'on pense que la présence de l'Esprit mentionnée ici est celle que décrivent les Actes, le texte de l'Épître aux Éphésiens nous fournit-il quelque donnée nouvelle sur les effets de ce don? L'Esprit est

présenté comme un sceau, une garantie. La conscience qu'ont les chrétiens de le posséder est pour eux, quels qu'ils soient, païens ou juifs convertis, la preuve qu'ils recevront l'héritage; déjà ils ont eu dans cet Esprit des arrhes et ils seront mis en possession au jour du Christ. La présence du don divin est une marque, un sceau que Dieu a imprimé comme pour reconnaître les rachetés en temps opportun. C'est là un concept que les Actes n'exprimaient pas; mais l'idée de la présence de l'Esprit permettait de le dégager. L'Épître dit encore qu'il ne faut pas l'affliger, iv, 30. C'est voir en lui une personne, et non pas seulement un charisme. Au reste, ce ne sont pas surtout les faveurs singulières et miraculeuses, c'est plutôt une action intime et profonde sur la vie religieuse de l'individu et de l'Église, que les Épîtres de la captivité attribuent à l'Esprit. Sans doute, on le présente encore comme l'organe de la révélation prophétique, Eph., iii, 5; voir aussi peut-être Eph., i, 17; iv, 23; mais il est dit aussi que, par lui ou en lui, les chrétiens sont unis, Phil., ii, 1; Eph., ii, 18, 22; iv, 3, 4; prient, Eph., vi, 18; chantent, célèbrent le Seigneur, rendent grâces, Eph., v, 18-20; sont puissamment affermis dans l'homme intérieur, Eph., iii, 16; servent Dieu, Phil., iii, 3; voient leurs épreuves tourner au salut. Phil., i, 19.

3. *Les Épîtres pastorales.* — On lit dans la lettre à Tite, iii, 5. Selon sa miséricorde Dieu nous a sauvés : διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου. Deux problèmes à résoudre : comment construire la phrase? Quelle est la conception de l'auteur?

On peut relier les uns aux autres les derniers mots de deux façons, lire : « par un bain de régénération et par une rénovation du Saint-Esprit; » ou bien : « par un bain de régénération et de rénovation du Saint-Esprit. » La première interprétation est moins communément admise. Elle est cependant proposée aujourd'hui encore, par A. Seeberg, *op. cit.*, p. 219. Pour la justifier, il dit que rattacher ἀνακαινώσεως à λουτροῦ, c'est proposer une construction dure et sans élégance; est-ce bien vrai et serait-ce concluant? Il observe aussi que parler d'un bain de renouvellement de l'Esprit, c'est associer deux images assez disparates; celle d'ablution et celle d'infusion; en réalité, le sont-elles? les textes et les monuments antiques, au contraire, n'attestent-ils pas que les deux actes étaient parfois réunis? Enfin, comparer l'affirmation de l'Épître avec Joa., iii, 5 (renaissance de l'eau et de l'Esprit), pour conclure que dans la lettre aussi deux principes sont mentionnés : le bain qui donne une régénération, le Saint-Esprit qui assure un renouvellement, c'est expliquer un auteur par un autre; bien plus, c'est rapprocher deux textes qui se ressemblent assez mal (dans Jean, la palingénésie est l'œuvre non seulement de l'eau, mais aussi de l'Esprit).

La seconde interprétation paraît donc la meilleure : par un bain de régénération et de rénovation de l'Esprit-Saint. Les termes rapprochés sont réellement symétriques; ce sont deux mots abstraits (régénération, rénovation). Au contraire, si on lit : « par un bain... et par une rénovation, » on oppose deux mots (l'un concret, l'autre abstrait) qui ne s'accordent pas; on présente comme parallèles, un baptême qui confère la régénération et une rénovation que confère l'Esprit-Saint. Saint Justin, d'ailleurs, semble donner la clef de la phrase de l'Épître, quand il parle du bain de pénitence et de gnose de Dieu. *Dialog. cum Tryph.*, 14, P. G., t. vi, col. 503.

Sous les mots, quelle est l'idée? Ceux qui lisent : Dieu nous a sauvés par un bain de régénération et par une rénovation de l'Esprit-Saint, sont portés à penser que le texte fait allusion à deux grâces spéciales et même à deux rites différents, à l'ablution et à un don de l'Esprit. Les deux opérations seraient d'ailleurs

si étroitement reliées l'une à l'autre, que l'auteur n'éprouverait pas le besoin de répéter la préposition *et* devant le second terme. Si l'on accepte, au contraire, l'interprétation plus commune, doit-on conclure que le baptême est ici présenté comme un rite à double effet : régénération et communication de l'Esprit? D'aucuns l'ont dit et ont opposé cette conception à celle du livre des Actes. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, t. II, p. 268. C'est conclure trop vite. Avant de le faire, il faudrait prouver que deux autres hypothèses sont irrecevables. Ne pourrait-on pas admettre, en effet, qu'au baptême et à l'imposition des mains l'Esprit-Saint vient, mais pour des fins diverses? C'est à l'effet de l'ablution que ferait allusion l'Épître, ce sont les suites de l'imposition des mains que décriraient les Actes. Et s'il était démontré que cette hypothèse est inacceptable, un dernier problème se poserait encore. Par le mot *bain* flanqué d'ailleurs de deux compléments, la lettre à Tite ne désignerait-elle pas l'initiation chrétienne, c'est-à-dire les deux actes, les deux bienfaits qui la composent; actes et bienfaits distincts, mais si intimement associés que, naturellement et en vertu de l'usage, le nom du premier, du plus important, impliquerait le second? L'Épître s'exprimerait comme le font aujourd'hui encore des chrétiens, quand ils appellent baptême l'ensemble des cérémonies de l'initiation chrétienne : ablutions, exorcismes, onctions, etc., parfois même consécration à la Vierge. Déjà le langage de Luc laissait entendre que tel pouvait bien être l'usage reçu à une époque où les deux rites se suivaient et où la théorie des sept sacrements n'étant pas faite, on se préoccupait plus d'unir les grâces que de distinguer les concepts. Une objection se présente : les mots régénération et renouvellement ne sont-ils pas deux synonymes qui désignent un même effet, c'est-à-dire celui de l'ablution et de l'ablution seulement? Le prétendre serait ne pas observer que chacun de ces deux termes a un sens très précis : la régénération, c'est une renaissance, elle s'accomplit à un instant déterminé et une fois pour toutes ; la rénovation est aussi un acte qui commence à un moment donné, mais pour se prolonger et se poursuivre parfois : ainsi la transformation d'un caractère sera l'œuvre d'une vie. Or, justement les Épîtres pastorales font intervenir l'Esprit-Saint à plusieurs reprises ou d'une manière continue dans l'existence du chrétien. Il Tim., I, 7, 14. On trouve des idées assez semblables sinon identiques dans Rom., VII, 6; VIII, 2 sq.; XII, 2; II Cor., IV, 16; Eph., IV, 22-24; Col., III, 10. Cet Esprit qui aide ou qui opère la rénovation est-il donné par un rite? Le texte ne l'affirme pas. Mais, quoi qu'en aient dit certains protestants (A. Seeberg, *op. cit.*, p. 225), il ne le nie pas non plus : déclarer que « Dieu lui-même verse abondamment par Jésus-Christ son Esprit », ce n'est pas exclure l'emploi des causes secondes, c'est seulement ne pas les mentionner.

Quelque autre passage des Épîtres pastorales fait-il allusion à la communication de l'Esprit par un acte distinct du baptême? Weinel, *op. cit.*, p. 216, cite la recommandation adressée à Timothée : « N'impose pas trop vite les mains à quelqu'un, » I Tim., V, 22, sous prétexte que ce conseil est suivi des mots : « Ne te rends pas participant des péchés d'autrui, » et qu'il est isolé par une phrase de l'ensemble des avis donnés au destinataire sur la conduite à tenir vis-à-vis des presbytres. Communément, on pense au contraire que « l'imposition des mains » mentionnée ici est celle dont les pastorales parlent ailleurs, I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6, et qui confère des pouvoirs hiérarchiques. Les confier au premier venu serait évidemment « participer aux péchés » qu'il commettrait par ignorance ou par indignité. Le conseil d'ailleurs n'est pas ou est à peine séparé des autres recommandations sur les presbytres. De

l'imposition des mains que signalent les lettres à Timothée, une seule chose ici est à retenir : de l'aveu non seulement des catholiques mais des critiques indépendants (par exemple Holtzmann, *op. cit.*, t. II, p. 268), elle agit à la manière d'un sacrement, elle est un procédé efficace de transmission. La pensée des Actes sur le rôle du rite se retrouve ici.

4. *L'épître aux Hébreux*. — C'est avec les Actes, le principal témoin. L'auteur se plaint de ce que les destinataires de sa lettre, chrétiens depuis longtemps et qui devraient être des « hommes faits », des « maîtres », capables de comprendre la doctrine de justice, sont redevenus des « petits enfants » et ont besoin qu'on leur apprenne « les premiers rudiments des oracles de Dieu », « l'enseignement élémentaire sur le Christ. » Il s'agit, sans doute, des vérités dont la connaissance était donnée aux catéchumènes ou aux néophytes, lors de leur entrée dans la carrière chrétienne, V, 11-vi, 1. Ces notions « fondamentales » l'auteur ne croit pas devoir les exposer longuement : peut-être parce que tout chrétien est capable de les rappeler, ou parce que les destinataires de l'Épître ayant été instruits jadis, n'ont qu'à se souvenir, ou enfin parce que la meilleure manière de répéter cet enseignement catéchétique, de le faire comprendre et aimer, c'est de présenter les vérités premières dans des mystères plus profonds et plus sublimes. La lettre énumère donc seulement, et sans doute à titre d'exemples, quelques-unes de ces doctrines fondamentales. Six choses sont mentionnées ou plutôt trois paires : « l'abandon des œuvres mortes et la foi en Dieu ; la doctrine des baptêmes et de l'imposition des mains ; de la résurrection des morts et du jugement, » VI, 1, 2.

Quelle est cette imposition des mains? Un rite connu de tous les chrétiens, rite dont on indique l'existence et la signification aux aspirants, rite lié au baptême très intimement sans toutefois se confondre avec lui. Il n'y a pas à s'y tromper : c'est bien une imposition des mains identique à celle que décrivent les Actes. Le nom est le même, la suite des opérations est la même, pénitence, foi, baptême, imposition des mains. Act., II, 38. Voir col. 999-1000. Aussi, beaucoup d'anciens écrivains ecclésiastiques, les exégètes et théologiens catholiques, la plupart des critiques protestants et indépendants voient dans la cérémonie mentionnée par l'Épître aux Hébreux celle qui s'accomplit à Ephèse et à Samarie. Une objection a été faite : le mot *baptême* est au pluriel ; d'autre part, la lettre parle ailleurs, IX, 10, « des ablutions de tout genre » en usage chez les Juifs. Ici encore ne signifierait-elle pas ces rites, par exemple la lustration des prosélytes? C'est l'opinion de Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 2^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 475. Il ne serait donc pas question de l'imposition des mains signalée par le livre des Actes. Cette hypothèse ne saurait être admise : tout le contexte l'exclut. Le « fondement » du christianisme n'est pas le judaïsme, les « rudiments pléniers des oracles de Dieu » et « la doctrine élémentaire sur le Christ » ne sont évidemment pas l'enseignement des ablutions juives aux prosélytes. Les doctrines qui s'opposent à cet abécédaire, comme le « parfait » à l'imparfait, ce ne sont pas des thèses juives, mais des conceptions spécifiquement chrétiennes : par exemple la théorie du sacerdoce du Christ. Sans doute, il n'y a qu'un baptême nouveau, et l'Épître aux Hébreux parle, ici comme au c. IX, de plusieurs ablutions. Mais ce pluriel peut s'expliquer. Un grand nombre d'hypothèses ont été lancées : l'Épître rappellerait la doctrine sur les baptêmes d'eau et d'esprit, d'enfants ou d'adultes ; sur l'ablution trois fois répétée ; sur la différence entre les lustrations des juifs, des païens, de Jean et la cérémonie chrétienne. Ou bien encore le pluriel serait justifié par le fait de la collation fréquente du baptême à cette époque. L'interprétation la plus plausible est celle que suggère le texte

lui-même : il s'agirait de notions fondamentales sur l'efficacité de divers baptêmes : tandis que les ablutions en usage chez les juifs sont de simples lustrations religieuses, le rite chrétien est suivi de l'imposition des mains, du don de l'Esprit. Von Soden, *Hebräerbrief*, etc., 3^e édit., Tubingue, 1899, p. 49; B. Weiss, *Der Brief an die Hebräer*, 6^e édit., Göttingue, 1897, p. 151. Les destinataires de la lettre seraient invités à se souvenir que pour avoir reçu avec pénitence et foi le baptême et l'imposition, ils ont obtenu les dons messianiques en possession desquels ils ne sauraient être mis de nouveau, si jamais ils venaient à les perdre, VI, 1-8. S'il reste un doute sur le sens exact du pluriel, du moins il est certain que pour l'expliquer il n'est ni possible ni nécessaire de prétendre qu'il s'agit ici de lustrations juives.

Puisque le verset étudié parle de l'imposition des mains qui donne l'Esprit, que nous apprend-il sur cette cérémonie? D'abord, il nous fait savoir qu'elle est importante : le repentir, la foi, le baptême, la résurrection, le jugement, tout ce à quoi on associe l'imposition des mains est, pour un chrétien de l'époque, objet de première nécessité, et non pas institution purement humaine ou transitoire. L'Épître aux Hébreux permet aussi de surprendre à la fin des temps apostoliques le rite mentionné par Luc, elle prouve de nouveau que les épisodes d'Éphèse et de Samarie ne sont pas des cas exceptionnels. Mason, *op. cit.*, p. 28, 32; Dölger, *op. cit.*, p. 7-8. C'est pourquoi précisément, elle laisse entendre que le don de l'Esprit par l'imposition des mains n'est pas seulement la collation d'un pouvoir miraculeux et extraordinaire : cette communication serait-elle assimilée à la foi, à la pénitence; dirait-on que l'ignorer c'est ne pas savoir le premier mot du christianisme? Mason, *op. cit.*, p. 31. Enfin, l'Épître rappelle quels liens unissent baptême et imposition des mains. Les deux rites sont entre eux comme la pénitence et la foi, la résurrection et le jugement. C'est dire qu'ils composent un même tout, qu'ils sont intimement liés, ordonnés l'un à l'autre; mais c'est affirmer en même temps que chacun d'eux a son sens, son individualité. Bref, ils sont un et deux à la fois. Si l'on considère attentivement l'ordre des mots et le mode de liaison, on est tenté de conclure que l'auteur de l'Épître, cet écrivain dont la langue est si subtile, si expressive, « ne pensait pas à deux choses indépendantes..., mais à une grande institution, le baptême, à laquelle un second acte était annexé en qualité de suite immédiate et naturelle, l'imposition des mains. » Mason, *op. cit.*, p. 33.

Quelques versets plus loin, on lit : « Il est impossible en effet que ceux qui ont été une fois éclairés, et qui ont goûté le don céleste et qui ont participé au Saint-Esprit..., VI, 4. On voit d'ordinaire dans le premier terme de l'énumération le baptême ou du moins l'initiation chrétienne; le sens du troisième est des plus clairs. B. Weiss, *Lehrbuch*, p. 513; *Der Brief an die Hebräer*, p. 155, conclut que l'Épître aux Hébreux attribue au baptême la communication de l'Esprit. Le « don céleste », dit-il, c'est le pardon des péchés; par conséquent, l'auteur nomme d'abord le baptême, puis ses deux effets, les deux grâces messianiques : rémission des fautes, don de l'Esprit. Le verset 29 du c. x serait un texte parallèle : « De quel pire châtement sera jugé digne celui qui a foulé aux pieds le Fils de Dieu et qui a tenu pour chose commune le sang de l'alliance par lequel il a été sanctifié et qui a outragé l'Esprit de la grâce? » — Il est facile de répondre. Même si par « don céleste », il faut entendre le pardon des péchés, il n'est pas nécessaire de conclure que la grâce signalée ensuite est, comme cette rémission, un effet du baptême : car, après avoir mentionné l'illumination, le don céleste, la participation à l'Esprit, l'énumération se continue : or, « goûter la bonne parole de Dieu et les forces du siècle à venir, » ne sont pas deux faveurs qui

caractérisent le rite baptismal. Et même si on pense que tous les termes juxtaposés désignent des effets divers de l'initiation chrétienne on ne saurait prétendre qu'ils sont tous attribués à la seule ablution : ainsi, la conclusion tirée par B. Weiss ne s'impose plus, la participation à l'Esprit pouvant être la suite d'un des actes de cette initiation qui serait différent du baptême. Quant au passage parallèle invoqué à l'appui, il unit à la vérité deux faveurs : l'alliance de sanctification et l'Esprit de grâce, mais il ne dit pas si toutes deux sont produites par l'ablution. Enfin B. Weiss procède comme s'il était démontré que don céleste signifie rémission des péchés. Or, cette interprétation est loin d'être acceptée par tous : selon certains exégètes, ce mot désigne Jésus (Bisping), l'eucharistie (Estius, Belser), le Saint-Esprit (von Soden, Dölger), la grâce ou l'ensemble des grâces chrétiennes (Tholück, Delitzsch), la vocation à la foi (Drach). Ces hésitations suffisent à établir que la conclusion de B. Weiss repose sur une base peu solide. De l'énumération de l'Épître, on ne doit dégager qu'une conclusion : le don de l'Esprit est rapproché, mais distingué du baptême.

5. *L'Épître de Jacques*. — Elle parle d'une onction d'huile que les presbytres de l'Église sont invités à faire sur les malades pour les relever et leur obtenir le pardon de leurs fautes, V, 14, 15. Ainsi, à l'époque où cette lettre est rédigée, on ne voit pas dans ce rite une cérémonie incompatible avec la simplicité du christianisme primitif. Et il est permis de se demander si l'onction et l'imposition des mains n'étaient pas alors considérées comme deux gestes pour ainsi dire équivalents : tous deux concourant au rétablissement de la santé, voir col. 997, et peut-être par le don ou l'action de l'Esprit.

6. *La première Épître de Pierre*. — Elle atteste que la communauté chrétienne est devenue « le peuple de Dieu », « une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis pour annoncer les vertus de celui » qui a appelé des ténèbres à la lumière des convertis, II, 9, 10. Or, l'Ancien Testament parle de l'onction des prêtres, Exod., XXIX, 7; de l'onction des rois, I Reg., IX, 16 sq.; de l'onction qui consacre à Dieu un objet, Exod., XL, 9, etc.; de l'onction qui réintroduit le lépreux dans une communauté pure, Lev., XIV, 17, 18; et c'est peut-être tout Israël que le Ps. CIV, 15, appelle l'oint de Jahvé. Ces rapprochements ne permettent-ils pas de comprendre comment et pourquoi le rite de l'onction s'introduisit de bonne heure dans l'ensemble des cérémonies de l'initiation chrétienne qui créait le nouveau peuple consacré au Seigneur et appelé à lui rendre hommage?

7. *Les écrits johanniques*. — Jean-Baptiste a vu « l'Esprit descendre du ciel comme une colombe et demeurer sur Jésus ». Joa., I, 32. Dieu l'a donné au Christ sans mesure, III, 34, et les croyants recevront une partie de cet Esprit. I Joa., IV, 13. Le don fait à Jésus atteste qu'il est Fils de Dieu. Joa., I, 34. Inutile de rechercher ici quelle est exactement la grâce communiquée au Christ et impossible de savoir avec certitude, par le quatrième Évangile seul, si elle fut accordée pendant ou immédiatement après le baptême. Mais pour ce nouveau témoin comme pour les synoptiques, il est avéré que Jésus a reçu au début de sa carrière messianique l'Esprit divin. Et ceux-là même qui, comme M. Loisy, distinguent le don fait au Sauveur du Paraclet promis par lui aux disciples, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903, p. 105-106, s'accordent avec tous les exégètes et les critiques pour admettre une similitude entre les deux grâces. « De part et d'autre, la filiation est réelle et la communication d'Esprit divin est directe; mais dans le Christ la communication est totale, dans les croyants, elle est partielle et ménagée par le Christ. » *Op. cit.*, p. 108.

Le quatrième Évangile est aussi d'accord avec les synoptiques pour attester que Jésus a promis l'Esprit aux disciples. Le Christ priera et le Père le leur donnera, xiv, 16; il l'enverra au nom du Christ, xiv, 26. Jésus est donc en droit de dire que lui-même enverra le Paraclet, xv, 26; xvi, 7. Le monde ne voit pas et ne connaît pas cet Esprit, mais il sera dans les disciples, xiv, 17, et ce ne sont pas seulement les douze, mais tous les croyants qui le recevront, vii, 38, 39, sans doute jusqu'à la fin des temps, car il demeurera avec les fidèles éternellement, xiv, 16.

Qu'est-ce que ce don? A quoi est-il destiné? Jésus promet un *παράκλητος*, xiv, 16, 26; xv, 26, c'est-à-dire un auxiliaire, un avocat, un tuteur. C'est l'Esprit de vérité, xiv, 17; xv, 26; xvi, 13; il parlera d'après ce qu'il a entendu de Dieu, rappellera ce que Jésus a dit, enseignera toutes choses, conduira dans toute vérité, donnera l'intelligence des leçons du Christ, xiv, 26; xvi, 13; annoncera l'avenir, xvi, 13. C'est sans doute aussi l'Esprit qu'il faut voir dans cette onction du Saint qui permet de discerner les antéchrists, qui apprend à distinguer le vrai du faux, qui instruit en toutes choses au point de rendre superflue toute autre prédication. I Joa., ii, 20, 21, 27. L'Apocalypse le présente aussi comme un conseiller, un éducateur, l'organe de la révélation, ii, 7; xiv, 13; iii, 6, 13, 22. Et puisqu'il est l'Esprit de vérité, il rend témoignage. I Joa., v, 6; Joa., xv, 26. On surprend ici l'écho du langage de Luc. Le Paraclet glorifie le Fils, xvi, 14; convainc le monde, xvi, 8 sq.; il est témoin avec l'eau et le sang, c'est-à-dire il manifeste le Verbe au baptême et à la passion de Jésus, ou bien il rend témoignage au Christ en vivifiant l'eau du baptême et le sang de l'eucharistie. I Joa., v, 7, 8. A leur tour, ceux qui ont reçu l'Esprit rendent témoignage au Christ. Joa., xv, 27. C'est la promesse des synoptiques. On a même cru pouvoir découvrir (sur un indice bien vague, il est vrai, iii, 33, rapproché de I Joa., v, 9, 10), dans le quatrième Évangile une allusion à un sceau imprimé par l'Esprit au baptême et « qui ferait de chaque fidèle une attestation vivante de la véracité divine ». Loisy, *op. cit.*, p. 341.

Ce qui est certain, c'est que, d'après la première Épître, grâce à ce don, les croyants demeurent en Jésus et Jésus demeure en eux, ii, 27, 28; iii, 24; iv, 13. Ainsi, à n'en pas douter, l'Esprit n'est pas et ne donne pas seulement le pouvoir d'opérer des prodiges ou de rendre des oracles. Tout le monde s'accorde à le reconnaître; l'œuvre du Paraclet continue l'œuvre du Christ. L'Esprit commence sa tâche quand le Verbe incarné achève la sienne, et les deux tâches n'en font qu'une. Le Père a envoyé le Fils préexistant, il agit en lui et par lui; Jésus le révèle, lui rend témoignage, le glorifie, et ainsi il est pour les hommes la lumière, la vérité, la vie : qui demeure en lui, demeure dans le Père. De même, le Saint-Esprit préexistant est envoyé par le Père et par Jésus; tous deux opèrent leur œuvre en lui et par lui; l'Esprit les manifeste, est leur témoin, les glorifie, et par là, il est pour les croyants un maître et un second tuteur, un lien d'amour entre eux et le Christ. Le quatrième Évangile parle une langue originale, présente des considérations et essaie des rapprochements nouveaux; mais, comme les écrits de Luc, il montre dans l'Esprit un principe de lumière et une source de force, un don qui crée le parfait chrétien, un témoin divin qui recrute, éclaire et soutient les témoins humains.

Ce Paraclet est-il communiqué aux chrétiens dans le baptême et dans le baptême seulement? On a observé que maintes fois l'Esprit est associé à l'eau : Jésus affirme qu'il faut naître d'eau et d'Esprit. Joa., iii, 5. Il invite ceux qui ont soif à venir à lui et à boire, ajoutant que des fleuves d'eau vive jailliront de leur sein; or, « il disait cela de l'Esprit que devait recevoir ceux qui croiraient en lui, » vii, 38, 39. Cette promesse

rappelle celle que le Christ fit à la Samaritaine d'une eau vive qui calme la soif et qui jaillit en la vie éternelle, iv, 10, 14. Enfin, l'Esprit, l'eau et le sang rendent témoignage. I Joa., v, 7, 8. Pour expliquer ces textes, il suffirait peut-être de soutenir que le Paraclet est avec l'eau principe de régénération, source de la vie éternelle et témoin du Verbe, ou encore d'affirmer qu'il donne au baptême la vertu de régénérer, de sauver les hommes et de manifester le Fils. Si on va plus loin, le plus avant possible, si on admet que ces paroles rattachent au rite du baptême la communication du Paraclet, qu'elles font allusion à deux éléments, au symbole et à la réalité, « l'un figurant et contenant en quelque façon l'autre; » si l'on pense que l'initiation chrétienne est pour le quatrième Évangile une régénération et une sanctification par l'Esprit, que l'eau est le véhicule de ce don comme le sang de l'eucharistie est le canal de la vie, Loisy, *op. cit.*, p. 112-116, 310-314, 351, 522-523, on n'a pas encore démontré que dans l'ablution seule toutes les promesses du Sauveur se réalisent pleinement. L'eau ne pourrait-elle pas désigner l'ensemble des rites de l'initiation et non pas la seule ablution? Si on estime que l'épisode de la Samaritaine fait écho au récit de la conversion de ses compatriotes relatée dans les Actes, l'eau vive demandée par la femme rappelant l'Esprit que Simon veut acheter, Loisy, *op. cit.*, p. 354, on pourrait peut-être conclure que le quatrième Évangile connaît et mentionne le don divin communiqué par l'imposition des mains. Mais l'indice est faible, et, en réalité, les écrits johanniques ne désignent expressément que l'eau. Seulement il n'est pas démontré du tout que l'Esprit figuré et contenu dans cet élément ne puisse être l'objet d'une communication postérieure et complémentaire. Au contraire, car ce qui est attribué à l'eau, c'est seulement la vertu de régénérer, de produire des enfants de Dieu, de jaillir pour la vie éternelle et d'être témoin du Verbe, précieuses grâces mais qui n'épuisent pas tout le contenu des promesses de Jésus. Le don du baptême pourrait donc laisser place à un second envoi du Paraclet qui viendrait, cette fois, pour être le tuteur des chrétiens, leur maître dans la vérité et pour leur permettre de rendre témoignage avec lui.

Si les écrits johanniques n'affirment pas que seul le baptême donne l'Esprit, font-ils allusion à un rite distinct de l'ablution et destiné à communiquer le Paraclet? Schell, *op. cit.*, p. 483, a proposé de comprendre ainsi une parole de Jésus, Joa., x, 10 : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie (par le baptême) et qu'ils l'aient plus abondamment (par la confirmation). » Mais le texte original se refuse à cette interprétation : de l'avis des meilleurs exégètes, il signifie que Jésus est venu pour communiquer la vie spirituelle et pour la communiquer large, copieuse, surabondante. C'est aussi sans preuve suffisante que le même théologien, *op. cit.*, p. 508 (voir encore Janssens, *op. cit.*, p. 188-189), voit dans le signe marqué au front des serviteurs de Dieu, Apoc., vii, 3; xxii, 4, le caractère imprimé par la confirmation. Les textes permettent seulement de conclure que cette marque est la contre-partie de celle de la bête, Apoc., xiii, 16, 17; xiv, 9, 11; xvi, 2; xix, 20; xx, 4; et qu'elle est le nom de Dieu, xxii, 4, celui de l'agneau et du Père, xiv, 1.

Un plus grand nombre d'écrivains, depuis saint Cyprien, *Epist.*, lxxii, n. 1, *P. L.*, t. iii, col. 1056, jusqu'à nos jours, ont cru que Jésus avait révélé à Nicodème, Joa., iii, 5, une double génération spirituelle ou du moins une renaissance en deux actes : l'ablution d'eau ou l'immersion, et l'effusion de l'Esprit ou l'imposition des mains. En réalité, le texte biblique ne paraît ni favoriser, ni permettre cette exégèse. Il semble insister sur l'unité de la régénération. Sans doute, elle suppose deux éléments, deux réalités, deux principes, l'un divin et spirituel, l'autre terrestre et matériel.

Mais l'eau et l'Esprit concourent à un même effet : la seconde naissance. Elle ne s'accomplit pas en deux fois, par deux actes qu'un long intervalle de temps pourrait séparer. Le quatrième Évangile s'écarterait de tous les autres écrits chrétiens s'il soutenait que la grâce baptismale ne suffit pas à régénérer le croyant. Admettre que l'eau désigne un rite et l'Esprit un autre, ne serait-ce pas voir dans le bain, une cérémonie sans vertu, un symbole vide, réserver l'efficacité à une seconde opération, la croire aussi nécessaire, plus nécessaire peut-être que le baptême pour l'admission dans le royaume de Dieu? Mason, *op. cit.*, p. 34-36. Ce qu'on pourrait plus justement relever dans le discours de Jésus à Nicodème, c'est qu'après avoir parlé ouvertement du baptême, III, 5, presque aussitôt le Christ compare au vent l'Esprit qui souffle où il veut et dont on entend le bruit sans savoir d'où il vient ni où il va, III, 8. N'est-il pas permis de voir là peut-être une allusion au souffle par lequel le Christ ressuscité donnera l'Esprit aux apôtres, XX, 22, ou mieux au bruit qui, le jour de la Pentecôte, vint du ciel comme celui d'un vent impétueux? Act., II, 2. Janssens, *op. cit.*, p. 50; Loisy, *op. cit.*, p. 312. Ainsi dans le même discours, Jésus nommerait expressément le baptême et ferait allusion à une seconde communication du Paraclet.

Ne pourrait-on pas s'appuyer sur une autre parole du Christ pour soutenir que l'œuvre du Saint-Esprit sur l'âme n'est pas la même avant et après l'imposition des mains? Le Christ ne dit-il pas que les relations des douze avec le Paraclet, déjà réelles avant la Pentecôte, se consommeront ensuite, deviendront plus intimes, plus vivantes, plus durables? C'est ainsi que Mason, *op. cit.*, p. 432 sq., comprend la promesse du Maître. « Je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet pour qu'il demeure avec vous toujours (futur), l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir... mais vous, vous le connaissez parce qu'il demeure auprès de vous (présent) et il sera en vous (futur). » Joa., XIV, 16, 17. Tel est bien en effet le texte reçu. Mais pour l'expliquer, ne suffirait-il pas de dire qu'après la Pentecôte, l'Esprit agira immédiatement sur les apôtres, tandis qu'auparavant il est seulement près d'eux, se faisant voir, connaître et sentir par les leçons et les exemples de Jésus en qui il réside? Il ne serait donc plus question de deux communications distinctes du Paraclet. Puis, ce qui empêche de dégager de cette parole des conclusions certaines, c'est que la vraie lecture est douteuse. Peut-être faut-il, comme le fait la Vulgate, traduire par le futur tous les verbes : le Père vous donnera l'Esprit, vous le connaîtrez, il demeurera en vous, il sera en vous. Loisy, *op. cit.*, p. 752. D'ailleurs, certains manuscrits remplacent ἔσται par ἔσται; et un simple changement d'accent fait du présent μένει, un futur μένει.

C'est encore à des doutes qu'on aboutit après avoir examiné le récit de la communication de l'Esprit aux douze par la parole et le souffle du Christ glorieux. Joa., XX, 22. On s'avance beaucoup en disant : « Il est naturel de supposer que le don pascal est en relation avec le don pentecostal comme le baptême avec la confirmation. » Mason, *op. cit.*, p. 17. Car, sans parler des deux théories extrêmes d'après lesquelles Jésus, ou bien ne donne rien, mais promet l'Esprit (Théodore de Mopsueste), ou bien communique pleinement le Paraclet, la relation johannique et le récit de la Pentecôte d'après les Actes signifiant une même chose (Loisy), il est permis de penser que par les mots : « Recevez l'Esprit-Saint, les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, » le Christ n'accorde pas le don destiné à tous les croyants, mais l'aptitude à réconcilier les hommes avec Dieu, à les uger, à les gouverner (Maldonat, Schanz, Knabenbauer, Calmes). Avant de disparaître, il investit de ses

pouvoirs les douze. Le contexte favorise ce sentiment et non pas l'interprétation qui découvre ici la grâce baptismale pour l'opposer à celle de la Pentecôte.

Restent les affirmations de la 1^{re} Épître sur l'onction du Saint qui enseigne toutes choses. I Joa., II, 20, 27. On s'accorde à reconnaître que ces mots désignent le don de l'Esprit. Mais comment expliquer le choix de cette locution? Faut-il admettre que cette grâce était communiquée par le rite de l'onction? Ce n'est certes pas nécessaire. Si l'on se souvient que déjà dans l'Ancien Testament, ce terme est employé parfois au sens figuré, que Jésus pour avoir reçu l'Esprit est appelé oint, que nulle part dans l'Écriture le don du Paraclet n'est expressément et certainement représenté comme transmis au cours d'une onction matérielle, que les chrétiens sont nommés dans un sens spirituel rois et prêtres, Apoc., I, 6; I Pet., II, 9, voir col. 1008, qu'enfin, dans ce passage même de l'Épître, le style est imagé (l'onction éclaire), on est tenté de conclure qu'il n'est pas nécessaire de voir ici autre chose qu'une figure autorisée par l'usage. Tout au plus, pourrait-on ajouter avec Schell, *op. cit.*, p. 492 : « Si la liturgie chrétienne de l'époque employait déjà l'onction pour la transmission de l'Esprit, on comprend mieux encore que ce mot ait été choisi pour désigner métaphoriquement le Paraclet. »

II. DES ÉCRITS DE SAINT LUC À JÉSUS. — Ou bien le rite décrit par les Actes est primitif, ou bien il est un emprunt fait par les chrétiens à une religion étrangère, ou bien il est une déformation, un dédoublement d'une cérémonie en usage dans les premières communautés.

1^o Le rite décrit par Luc n'est pas un emprunt fait par la seconde génération chrétienne à des religions étrangères. — Sans doute, on peut découvrir dans les cultes païens et gnostiques l'imposition des mains et l'onction. Mais une vague ressemblance ne prouve pas un emprunt. Ces gestes liturgiques se trouvent dans beaucoup d'autres religions. Il ne suffit donc pas d'examiner les gestes, si l'on veut surprendre une parenté; il faut comparer les formules qui les commentent, rechercher la signification exacte des symboles. Cf. dom Cabrol, *Les origines du culte catholique : le paganisme dans la liturgie*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 novembre et 1^{er} décembre 1906.

D'ailleurs, personne n'a essayé de montrer dans l'imposition des mains une infiltration gnostique ou païenne. Des critiques ont pu parler d'une altération du sens primitif de cette cérémonie et d'un changement de ministre, mais le témoignage du livre des Actes, l'emploi du rite dans la liturgie juive obligent à voir dans ce geste quelque chose d'antérieur à toute influence païenne ou gnostique. Cf. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christenthum*, Göttingue, 1894, p. 117. Ainsi le rite principal, le seul dont les Actes et les anciens documents affirment expressément l'existence, est spécifiquement chrétien.

Donc, même s'il était établi que l'onction est un emprunt contracté par les fidèles auprès des païens ou des gnostiques, on ne pourrait conclure que l'idée de la collation de l'Esprit par un rite extérieur et différent du baptême est une infiltration païenne. Cette dernière hypothèse d'ailleurs n'est pas démontrée. Après avoir recherché quel usage on faisait de l'onction sacrée dans les mystères et, en général, « dans le monde antique, » Anrich, *op. cit.*, p. 210, conclut : « Tout cela ne permet en aucune façon d'arriver à une conclusion sur l'introduction de l'onction dans la liturgie du baptême. » Il est vrai que l'on a imaginé d'introduire le rite dans la grande Église par un intermédiaire, le gnosticisme. Renan, *L'Église chrétienne*, Paris, 1879, t. II, p. 154-156. Cf. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1887, t. II, p. 421. A l'appui de cette hypothèse, on ne peut pourtant présenter qu'un seul argument positif : c'est dans les écrits du gnos-

tique Théodote que l'onction postérieure au baptême est mentionnée pour la première fois. *Excerpta*, 81, P. G., t. IX, col. 696. L'indice est peu probant. Au contraire, à qui veut établir l'emprunteur, c'est le gnosticisme lui-même, les indices sérieux ne manquent pas. L'onction est en usage déjà chez les Juifs; elle l'est aussi chez les chrétiens; d'après les livres du Nouveau Testament, elle symbolise et désigne métaphoriquement le don de l'Esprit. Peut-être Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, I, 12, P. G., t. VI, col. 1041, parle-t-il de l'accomplissement de ce rite après le baptême, et Tertullien, certainement, signale cet usage en des termes qui ne permettent pas d'y voir une innovation récente. Voir CONFIRMATION D'APRÈS LES PÈRES. D'autre part, les liturgies des gnostiques sont « un amalgame », « le moins original qui se puisse imaginer, » et leur doctrine sur la matière, œuvre du mauvais principe, les détournait de l'idée d'imaginer un nouvel emploi religieux de l'huile, si bien que certaines sectes rejetèrent l'onction, comme le rapporte saint Irénée, *Cont. hær.*, I, I, c. XXI, n. 4, P. G., t. VII, col. 663 sq. Cf. Dölger, *op. cit.*, p. 4-9; Anrich, *op. cit.*, p. 210; dom Cabrol, *loc. cit.*, et *Les origines liturgiques*, Paris, 1906, p. 55 sq.

Si les religions étrangères n'ont pas introduit dans la liturgie chrétienne l'onction et l'imposition des mains, ne pourrait-on pas soutenir du moins qu'un dédoublement du baptême primitif en deux sacrements distincts s'est opéré sous l'influence de l'une d'entre elles, du mithriacisme, par exemple? Harnack a dit que « peut-être » il en fut ainsi. *Op. cit.*, t. I, p. 395, note 1; t. II, p. 421. Mais y a-t-il seulement similitude entre le rite chrétien et ce qu'on appelle la confirmation mithriaque. Sans doute, elle signe au front le *soldat*. Mais ce n'est pas par une imposition des mains, ni même par une onction. Le sceau est « une marque gravée au fer ardent, semblable à celle qu'on appliquait dans l'armée aux recrues avant de les admettre au serment ». Franz Cumont, *Les mystères de Mithra*, Paris, 1902, p. 131. D'ailleurs, la distinction entre le baptême et le second acte de l'initiation est déjà visible dans le livre des Actes : l'influence du mithriacisme se serait-elle fait sentir avant la rédaction de cet écrit? Cf. P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, 2^e édit., Paris, 1907, p. 300-302.

Tous les essais de rapprochement entre des rites païens et la cérémonie décrite par les Actes se heurteraient enfin à une insurmontable difficulté. Luc parle un langage trop semblable à celui de l'Ancien Testament; ses conceptions de l'Esprit et du don de l'Esprit ont une couleur juive trop accentuée. Sans doute, entre la pensée des auteurs anciens et celle de l'écrivain chrétien, il n'y a pas identité absolue, mais la similitude est très grande. Luc parle de l'*Esprit-Saint*, insiste davantage sur son action dans la vie morale, continue le travail de personification vaguement essayé dans l'Ancien Testament. Mais, même après cette opération, l'Esprit a gardé quelque chose du *rouah* de Jahvé, il est encore celui que Dieu envoie, qui pénètre l'homme, s'empare de lui, tombe sur lui, le meut, le conduit, le fait parler et agir selon les intentions de la providence et la vocation du sujet. C'est toujours ce principe de force, de sagesse, de sainteté, qui met au service du thaumaturge une puissance surhumaine, qui éclaire le prophète et qui pousse le juste vers une perfection plus haute. C'est encore ce souffle de Jahvé qui ravit l'homme comme un vent puissant et qui, source créatrice de vie, assure un nouveau développement au peuple élu. Cf. Hackspill, *Étude sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du Nouveau Testament*, dans la *Revue biblique*, 1902, p. 67-69.

Bien plus, l'idée d'une effusion de l'Esprit de Dieu sur tous les membres de la communauté messianique est déjà exprimée par Joël, II, 21. Et on a même cru

découvrir dans l'Ancien Testament un rapport entre un bain purificateur et le don de l'Esprit. Certains rapprochements peuvent faire sourire (la colombe, figure de l'Esprit, suit le déluge, image du baptême; voir aussi Ps. XVII, 14-16). D'autres sont plus frappants. Le psalmiste demandait à Dieu de le purifier, de le laver, d'effacer ses iniquités, de créer en lui un cœur pur, puis il ajoutait : « Ne me retire pas ton esprit saint... et qu'un esprit de bonne volonté me soutienne. » Ps. L, 9-14. Isaïe, XLIV, 3, faisait ainsi parler Jahvé : « Je verserai des eaux sur le sol altéré et des ruisseaux sur la terre desséchée. Je répandrai mon esprit sur ta race et ma bénédiction sur tes rejetons. » Enfin, selon Ézéchiel, xxxviii, 25-27, Dieu promet de répandre sur la maison d'Israël une « eau pure et de la purifier », de lui donner « un cœur nouveau et de mettre en elle un esprit nouveau ». Si ces textes ne parlent pas du rapport qui existe entre le baptême et la confirmation, ils attestent que déjà le vieil Israël avait associé l'idée de bain à celle du don de l'esprit et que le rite décrit par les Actes pouvait paraître aux lecteurs chrétiens élevés dans le judaïsme l'exécution d'antiques promesses.

Sans doute, l'Ancien Testament n'annonce pas que la communication de l'Esprit aux jours messianiques s'accomplira au cours d'une imposition des mains ou d'une onction. Mais l'idée qu'il donne de ces deux rites permet de comprendre pourquoi ils ont été choisis. « L'imposition des mains, dit Cremer, signifie une transmission soit de charge, soit de bénédiction, soit de faute. » *Realencyclopädie*, art. *Handauflegung*, Leipzig, 1899, t. VI, p. 388-389. Elle est donc toute indiquée pour symboliser la transmission de l'Esprit. On l'emploie dans le rite de la consécration des prêtres. Exod., xxix, 10, 15, 19; Lev., viii, 14, 22. Or les citoyens du nouveau peuple de Dieu sont tous investis du sacerdoce. Et l'Écriture affirme que Josué était rempli de l'esprit de sagesse, car Moïse avait posé sur lui ses mains. Deut., xxxiv, 9.

L'onction est aussi prédisposée par le langage et les faits de l'Ancien Testament à symboliser le don de l'Esprit. Les trois charges auxquelles elle prépare sont le sacerdoce, la royauté, le ministère prophétique, trois privilèges du chrétien dans l'ère messianique. L'onction des prophètes était-elle réelle? Dans certaines circonstances extraordinaires peut-être. III Reg., xix, 16. Mais, même si l'expression est ici prise dans un sens figuré, il faut relever la parole d'Isaïe, LXI, 1 sq. : « L'Esprit du Seigneur est sur moi; car Jahvé m'a oint pour annoncer de bonnes nouvelles au malheureux, etc. » Les rois étaient réellement sacrés, et par ce rite, ils recevaient de Dieu leur délégation et leur charge. I Reg., x, 1, etc. Il est même dit qu'« à partir du jour [où cette cérémonie eut lieu], l'Esprit du Seigneur saisit David ». I Reg., xvi, 13. Et il convient d'observer que peut-être, l'onction des rois était précédée d'une ablution, puisque Salomon fut conduit à la source de Gihon pour y être sacré, III Reg., I, 33, 34, et qu'Adonias voulant se faire proclamer roi assembla ses partisans près de la fontaine de Rogel. III Reg., I, 9. Aaron et ses fils sont aussi lavés avant de recevoir l'onction. Exod., xxix, 4-7. Elle les sanctifie, c'est-à-dire les consacre, les investit d'un perpétuel sacerdoce. Exod., xxviii, 41-43; xxix, 4-9; xxx, 30; xl, 12, 13. Si, d'autre part, on observe que Jacob verse de l'huile sur la pierre de Béthel, Gen., xxviii, 18; que Moïse oint le tabernacle et ce qu'il renferme, Exod., xxx, 26-29; xl, 9 sq., on est amené à conclure que ce rite est destiné à sanctifier, c'est-à-dire à consacrer à Jahvé une personne ou un objet. L'huile, a-t-on dit, est comme imprégnée d'une vertu de sanctification qui passe en ce qu'elle touche et cette vertu a pu parfois, I Sam., xvi, 13, être prise pour l'Esprit. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 2^e édit., Fribourg - en - Brisgau, 1899 p. 67, note 1.

Des concordances aussi remarquables rendent vaine toute tentative de faire dériver le don de l'Esprit d'une religion païenne. Mais il ne faudrait pas exagérer en sens contraire et découvrir chez les Juifs la confirmation. On ne trouve même pas après l'ablution des prosélytes une cérémonie qui puisse être comparée à l'imposition des mains, dont parle le livre des Actes. Les meilleurs juges, Schürer, par exemple, ne la signalent pas. Théodoret affirme que Jean après avoir conféré le baptême, imposait les mains, *Quæst. in Num.*, q. XLVII, P. G., t. LXXX, col. 397 ; mais on ignore quel cas il faut faire de cette affirmation. Quant au cours de la cérémonie dans laquelle le rabbin aujourd'hui encore place ses deux mains sur la tête de l'enfant juif pour le faire « fils du précepte », cf. Mason, *op. cit.*, p. 10, elle ne rappelle que de très loin le rite décrit par les Actes ; et d'ailleurs on ignore l'époque de son introduction dans le rituel juif. On pense généralement qu'elle n'a été adoptée que par imitation des usages chrétiens.

Il faut donc conclure que l'imposition des mains dont parle le livre des Actes est essentiellement chrétienne, mais que l'auteur de ce rite voulut donner satisfaction à d'antiques espérances, qu'il adapta à des besoins et à des effets nouveaux une cérémonie de l'Eglise juive déjà préparée à ce rôle par sa signification générale et par certaines affirmations de l'Ancien Testament, et qu'enfin on put à bon droit voir dans ce geste une onction au moins spirituelle.

2° *L'existence d'un rite distinct de l'ablution et destiné à communiquer une surabondance de l'Esprit divin n'est pas niée par les plus anciens documents chrétiens.* — Deux témoignages ont été opposés à celui de Luc : les premières lettres de saint Paul et les sources du livre des Actes.

1. Si l'apôtre ne mentionne pas l'imposition des mains dans ses plus anciennes Épîtres, du moins, son langage ne contredit pas les dépositions de Luc. — Des théologiens et des exégètes ont cru découvrir dans ses lettres des allusions à la confirmation primitive. Mais il faut convenir que les indices relevés sont d'une valeur très faible, sinon nulle. De plusieurs textes parfois invoqués, Rom., v, 5 ; viii, 15 ; I Cor., ii, 12 ; vi, 11 ; Gal., iii, 2, 5, on ne peut dégager que l'idée de la présence de l'Esprit dans les chrétiens. Si saint Paul appelle un baptême le passage à travers la mer Rouge et le séjour sous la nuée, I Cor., x, 2, faut-il conclure que le sacrement de l'initiation se compose de deux actes et entraîne deux bénéfices distincts, la traversée miraculeuse signifiant la libération de l'idolâtrie et de l'esclavage du péché, la marche sous le nuage symbolisant la direction continue de l'Esprit divin ? Mason, *op. cit.*, p. 40-42. Il semble bien difficile de le prouver. Et si on y réussit, on ne sera guère plus avancé ; car le texte ne détermine pas si les deux grâces sont des effets de la seule ablution ou le produit de deux cérémonies différentes.

La dualité des rites est en apparence mieux marquée dans une autre phrase de la même Épître, xii, 13 : « Nous avons tous été baptisés en un même Esprit pour faire un corps unique... et tous nous avons été abreuvés d'un même Esprit. » Deux actes distincts, deux faveurs distinctes, conclut-on, Schell, *op. cit.*, p. 485, ou du moins, deux moments dans l'initiation chrétienne, et une double action de l'Esprit. Mason, *op. cit.*, p. 42. Cette interprétation suppose donc que les deux propositions ne se répètent pas, ne sont pas deux membres parallèles d'une même phrase. Pour le démontrer, on observe qu'elles sont reliées par la conjonction *et*, que les deux images sont disparates et que la seconde rappelle assez mal une ablution. — L'argumentation n'est pas péremptoire ; pourrait-on affirmer sans hésitation aucune qu'il ne s'agit pas ici de deux effets distincts du baptême ? Puis, si on veut bien croire que la phrase

mentionne deux faits, reste à déterminer quel est le second. On a pensé à l'eucharistie. P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2^e série, Paris, 1905, p. 3-4. Le démontrer est peut-être difficile ; mais il l'est encore plus de prouver que l'acte qualifié par les mots : « Nous avons été abreuvés, » est la communication de l'Esprit par l'imposition des mains. On n'expliquera pas aisément pourquoi une telle faveur est désignée par cette métaphore. Ainsi, de ce second texte comme du premier, rien à tirer, sinon des conclusions hypothétiques.

S'il était permis de se contenter de ressemblances verbales, il faudrait souligner avec plus de confiance une phrase de la II^e Épître aux Corinthiens, i, 21, 22 : « Et celui qui nous affermit (*confirmat*, selon la Vulgate) dans le Christ et qui nous a oints, c'est Dieu qui nous a aussi marqués d'un sceau et qui a mis dans nos cœurs les arrhes de l'Esprit. » Janssens, *op. cit.*, p. 189. Et plus d'un théologien disent que ce texte leur « semble probant » en faveur de la confirmation et même du caractère sacramentel qu'elle imprime. — A n'en pas douter, il y est parlé du don de l'Esprit. Mais est-il dit que cette grâce est accordée à la suite d'un acte distinct du baptême ? Si à l'époque où la phrase fut écrite le second sacrement, appelé *confirmation*, avait déjà été accompagné d'onction et de formules comme celles-ci : « Je te marque d'un signe de la croix, » « sceau du don du Saint-Esprit, » déjà il avait été défini qu'il imprime un caractère, il serait presque impossible d'en douter. Mais, au temps de l'apôtre, le mot *affermir* n'est pas un terme technique ; on parle volontiers de sacre au sens figuré ; d'autre part, la locution : *mettre au cœur les arrhes de l'Esprit* semble attester que l'expression : *marquer d'un sceau* pourrait bien signifier seulement donner une caution, un gage, une assurance. Voir dans l'onction « une grâce », « qui peut se perdre, » dans le sceau « un signe distinct de la première et de sa nature permanent », n'est-ce pas trop préciser le texte, le lire à la lumière des affirmations d'une théologie postérieure ? Et ne faudrait-il pas démontrer que la grâce et le caractère dont il s'agit sont bien imprimés par la confirmation et non par le baptême ?

Conclusions hypothétiques, points d'interrogation, c'est encore par là qu'il faut terminer l'étude d'un dernier texte, Gal., iv, 4-7 : « Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils... pour racheter ceux qui étaient sous la Loi afin que nous recevions l'adoption. Et parce que vous êtes fils, il a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père. » Ainsi, deux missions à effets distincts mais coordonnés. Le Fils nous délivre de l'esclavage et nous fait enfants adoptifs. L'Esprit vient en nous pour parler par nous le langage et prendre par nous l'attitude des enfants. — Mais qu'est-ce que l'apôtre distingue ici ? Est-ce l'ablution et l'imposition des mains ? Ne serait-ce pas plutôt l'incarnation et la Pentecôte, l'avènement historique de Jésus et l'avènement historique de l'Esprit ? Cependant, puisque l'apôtre s'adresse aux Galates qui n'étaient pas dans le cénacle avec les cent vingt, puisqu'il parle de l'adoption des chrétiens en général (*nous recevons l'adoption*), il est peut-être permis d'ajouter que Paul voit dans la vie individuelle des disciples une reproduction de ces deux grands faits. Ablution et imposition des mains seraient entre elles comme incarnation et Pentecôte. Mason, *op. cit.*, p. 46.

Impossible donc de montrer avec assurance dans les premières lettres de l'apôtre des témoignages en faveur du rite mentionné par Luc. A plus forte raison, semblait-il téméraire de vouloir reconstituer à l'aide d'une ou de deux phrases des Épîtres la formule primitive qui accompagnait l'imposition des mains. Déjà Nepefny, *Die Firmung*, Passau, 1869, p. 201 sq., avait pensé que Paul faisait allusion à la forme de la confirmation dans

la II^e lettre aux Corinthiens, I, 21. Tout récemment, A. Seeberg, *op. cit.*, p. 225 sq., a essayé une restitution complète. Pendant pour point de départ le même texte, il observe que les divers mots de la phrase se retrouvent dans d'autres écrits du Nouveau Testament, sont ailleurs accompagnés de locutions qui les complètent et qu'enfin ils sont parfois jetés sans explications comme des morceaux d'une formule bien connue que le lecteur antique pouvait de lui-même achever. Il conclut donc qu'il est en présence de vestiges des paroles prononcées à l'origine par le ministre de l'imposition des mains pour marquer du sceau du Saint-Esprit, II Cor., I, 22; Eph., I, 13; IV, 30; *promis*, Eph., I, 13; Gal., III, 14; Luc., XXIV, 49, Act., I, 4; II, 33, 39; *arrhes*, II Cor., I, 22; V, 5; Eph., I, 14; *de l'héritage*, Gal., IV, 6, 7; Rom., VIII, 15-17; Tit., III, 5-7; *pour les saints*, Eph., I, 18; Col., I, 12; Act., XX, 32; XXVI, 18 (σφραγίζειν τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ ὃς ἐστὶν ἀρράθων τῆς κληρονομίας ἐν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν). L'auteur croit même pouvoir soupçonner que cette formule rappelait celle qui aurait été employée par les Juifs dans la circoncision, du moins dans celle des prosélytes. On peut admirer la confiance de A. Seeberg qui tente un tour de force avec la virtuosité d'un artiste. Mais il semble bien que ce soit dans le vide. L'Écriture seule ne permet pas d'établir que les mots détachés et groupés par lui sont partie ou tout d'une formule. Et si l'on peut relever quelques ressemblances entre la phrase reconstituée et d'anciens écrits chrétiens ou d'antiques prières, il faut avouer qu'elles sont trop peu nombreuses, trop peu frappantes (emploi des mots : *arrhes*, *arrhes du royaume*, *sceau*, *promesse*) et qu'elles s'expliquent aisément par de simples citations du Nouveau Testament. Les efforts de A. Seeberg auront servi à mieux établir la similitude et la parenté entre les diverses formes de la confirmation et le langage de l'Écriture.

C'est avec le même intérêt, mais peut-être avec une défiance plus grande encore qu'on assiste à l'essai de restitution tenté par Staerk, *Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche, sein apostolisches Ursprung und seine Entwicklung*, Fribourg, 1903, p. 159. Le point de départ est toujours II Cor., I, 21, 22; les arguments ne sont pas plus convaincants et la phrase proposée (*chrismate sancto, complemento doni Spiritus Sancti signatur servus Christi*) est présentée comme l'accompagnement d'une cérémonie dont l'existence à cette époque n'est pas démontrée par des textes décisifs : l'onction. Si Jésus, si les apôtres avaient arrêté le texte d'une formule *ne varietur*, comment expliquer qu'elle se soit égarée au cours des âges et qu'un nombre si considérable de prières différentes ait été relevé? Tout ce qu'il est permis d'admettre, semble-t-il, c'est que les versets 21, 22 du c. I de la II^e Épître aux Corinthiens ont pu influencer sur la rédaction de la forme de la confirmation. Dölger, *op. cit.*, p. 77.

Mais s'il n'est pas possible d'affirmer sans hésitation que les premières Épîtres de Paul font allusion à l'imposition des mains, il faut se garder de l'excès contraire. Les conceptions et le langage de l'apôtre n'excluent pas ce rite. Sans doute, il écrit aux Galates, III, 2, 5, 14, qu'ils ont reçu l'Esprit « par la prédication de la foi ». Mais Luc raconte, lui aussi, à sa manière, qu'Éphésiens et Samaritains ont obtenu le même don grâce à la même disposition : il note avec soin que la bonne doctrine leur avait d'abord été proposée, qu'ils l'avaient acceptée : s'ils n'avaient pas cru, ils n'auraient pas reçu l'Esprit. D'ailleurs, si Paul attribue ce don à « la prédication », ce n'est pas pour exclure l'imposition des mains, mais « les œuvres de la Loi ». Gal., III, 2, 5. L'opposition n'est pas entre Paul et Luc, mais entre l'apôtre et les missionnaires judaïsants. Un peu plus loin, l'Épître affirme que les Galates sont « fils

de Dieu par la foi », III, 26; et pourtant, aussitôt, dans la même phrase, elle parle du baptême et dit que par lui on « revêt le Christ ». La disposition intérieure est nécessaire, essentielle, et on peut en un sens lui attribuer tous les effets spirituels, puisque sans elle aucune grâce ne serait obtenue, mais le rite demeure utile; il est, de par Dieu, le moyen par lequel la foi s'affirme et agit. Impossible donc de mettre en contradiction, comme le fait Holtzmann, *Die Apostelgeschichte*, p. 120, l'Épître aux Galates avec le livre des Actes.

Une autre antithèse essayée parfois (A. Seeberg, *op. cit.*, p. 225, la propose encore pour dénier au rite une véritable causalité) n'est pas moins heureuse. Paul dit que Dieu donne, accorde, envoie son Esprit, Gal., III, 5; IV, 6; I Thess., IV, 8; il vient de lui. I Cor., II, 12. Faut-il conclure qu'il n'y a aucun intermédiaire, aucun procédé de transmission? Les textes ne le prétendent pas. Luc et tous ceux qui font donner l'Esprit à la suite ou même par l'intermédiaire de l'imposition des mains savent et croient que le collateur unique est Dieu, que le geste humain est seulement un instrument. Impossible de faire ce raisonnement : C'est Dieu, donc ce n'est pas le rite qui accorde l'Esprit. Paul ne songeait guère à cette opposition. Il écrivait, le contexte l'établit : c'est Dieu, donc ce ne sont pas les œuvres de la Loi, qui obtiennent le don, Gal., III, 5; c'est Dieu, donc vous êtes ses fils et ses héritiers, Gal., IV, 6, 7; c'est Dieu, donc ne méprisez pas ses préceptes, I Thess., IV, 8; l'Esprit vient de Dieu, donc il vous fait connaître les bienfaits d'en haut. I Cor., II, 12.

Pas plus qu'à la foi seule ou qu'à Dieu seul, Paul n'attribue au baptême seul la vertu de communiquer l'Esprit. Sans doute, l'apôtre dit que les chrétiens ont été lavés, sanctifiés, justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu, I Cor., VI, 11; qu'ils ont tous été baptisés en un seul Esprit, I Cor., XII, 13; qu'ils sont une lettre du Christ écrite avec l'Esprit du Dieu vivant, II Cor., III, 3; qu'ils ont été appelés à la sanctification de l'Esprit, et à la foi en la vérité. II Thess., II, 12. Aussi, qu'il y ait une corrélation entre le don de l'Esprit et l'ablution, d'après l'apôtre, c'est là une conclusion généralement admise non seulement par les catholiques mais encore par des exégètes de toutes les écoles. Holtzmann, *Lehrbuch*, t. II, p. 180; B. Weiss, *Lehrbuch*, p. 214, 217, 324.

Doit-on ajouter que l'ablution ainsi comprise rend inutile le rite de l'imposition des mains décrit par les Actes? Évidemment non. D'abord, saint Paul ne dit nulle part que *seul* le baptême donne l'Esprit. On pourrait même se demander si dans les textes cités plus haut l'apôtre ne se contente pas de présenter l'Esprit comme celui qui accorde au rite sa vertu, comme la cause et non comme l'effet de l'ablution. Toutefois il ne faudrait pas insister sur cette observation, car si les textes invoqués n'étaient pas probants, les affirmations répétées de Paul sur la présence de l'Esprit dans tous les chrétiens ne permettraient pas de douter que, d'après lui, cet Esprit fût accordé à tous les baptisés.

Mais que faut-il entendre ici par baptême, est-ce la seule ablution, le rite que Luc oppose à l'imposition des mains? Ne serait-ce pas plutôt tout ce que l'on nomme aujourd'hui initiation chrétienne? S'il en était ainsi, Paul en disant que l'Esprit est donné par le baptême, les Actes en affirmant qu'il l'est par l'imposition des mains, seraient d'accord en réalité. Or, on est obligé de convenir que, dans les textes cités plus haut, les expressions sont assez vagues. L'apôtre ne dit pas que le bain donne l'Esprit; son langage pourrait laisser à entendre que, dès le début de sa carrière nouvelle, le chrétien est sanctifié par le don divin.

Enfin, s'il était établi que, d'après Paul, c'est l'ablution elle-même qui communique l'Esprit, il faudrait encore examiner si cette grâce est bien celle que Luc attribue

à l'imposition des mains. De l'aveu de tout le monde, l'Esprit, selon saint Paul, agit d'une manière ininterrompue dans les chrétiens. Et même au jugement de la plupart des critiques, s'il est encore pour l'apôtre l'auteur et le distributeur des charismes, il est aussi, il est surtout le principe de la conversion, de la vie intérieure, de la sainteté morale, de la ressemblance au Christ, de l'amour de Dieu, de toutes les vertus de l'âme et de la dignité du corps. Et l'on oppose cette exception à celle des fidèles, l'on cite volontiers la parole de Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus*, Göttingue, 1888, p. 82 : « La communauté regarde comme pneumatique ce qu'il y a d'extraordinaire dans la vie du chrétien, Paul regarde comme tel ce qui est ordinaire; eux ce qui est propre à certains individus, Paul ce qui est commun à tous; eux ce qui arrive subitement, Paul ce qui est constant; eux ce qui est singulier dans la vie chrétienne, Paul cette vie elle-même ». Cf. Stevens, *The theology of the New Testament*, Edimbourg, 1901, p. 431-442; Holtzmann, *Lehrbuch*, t. II, p. 145; B. Weiss, *Lehrbuch*, p. 219, 222, 325 sq. Il est permis de penser que la différence entre les idées de Paul et celles de ses contemporains est trop fortement soulignée, exagérée même; mais il est certain qu'il y en a une. Pour Luc, on s'en souvient, l'Esprit donné par l'imposition des mains est un principe de sagesse et de force qui aide le fidèle à rendre témoignage. Écrivain religieux, historien de l'Église naissante, il avait dû insister sur ce qui rendait ce témoignage éclatant : prophétie, visions, don des langues, miracles. Paul parle aussi de la puissance de l'Esprit, des pouvoirs miraculeux qu'il communique, de l'appui qu'il donne à la prédication. I Thess., I, 5, v, 19, 20; I Cor., II, 4, 9, 10; VII, 40; XII, 4 sq.; XIV, 1 sq.; XV, 19; Rom., XV, 19. Mais en même temps, il le montre comme celui qui sanctifie l'âme et le corps, II Thess., II, 12; I Cor., III, 16; VI, 11, 19; Rom., VIII, 2; qui est le gage du salut, Gal., V, 5; I Cor., II, 12; II Cor., I, 22; V, 5; Rom., VIII, 26, et de l'adoption, Gal., IV, 5-7; Rom., VIII, 14-16; qui ménage une nouvelle alliance, II Cor., III, 6; Rom., VII, 6; vivifie la chair, II Cor., III, 6 sq.; Rom., VIII, 2, 11; guide et meut vers les vertus et la perfection, Gal., V, 18 sq.; Rom., V, 5, unit à Jésus. II Cor., IV, 17; Rom., VIII, 19. On voit qu'il est impossible de dire : Paul présente dans l'Esprit un fruit du baptême, Luc un effet de l'imposition des mains; donc ils sont en désaccord. Les Actes et les Épitres ne parlent pas des mêmes grâces; les premiers signalent ce qui fait le témoin, l'apôtre ce qui fait le chrétien. Luc décrit une intervention toute spéciale de l'Esprit ordonnée à un but particulier, Paul son influence ordinaire, constante, ininterrompue. Luc ne fait connaître que les suites de l'imposition des mains, Paul célèbre la grâce du baptême ou mieux toutes les grâces données par l'Esprit sous toutes les formes et à tous les moments.

Il faut donc se résigner à ne pas parler de contradiction entre les Actes et les Épitres. Ce qu'on peut relever de plus défavorable à l'imposition des mains, c'est que l'apôtre n'en parle pas. Mais on n'a pas le droit de faire de ce silence un argument contre Luc, comme on l'a essayé parfois. Weinel, *op. cit.*, p. 215. C'est violer une loi bien connue de la critique historique. Il ne suffit pas de dire : Paul se tait; il faut montrer que, si l'apôtre connaissait l'imposition des mains, il était amené à en parler, obligé de la décrire ou de la nommer, et qu'il ne l'a pas fait.

2. On n'a pas démontré que d'après les sources du livre des Actes, les apôtres n'imposaient pas les mains pour donner le Saint-Esprit. — a) La conversion des Samaritains, VIII, 5-24. — A la suite de Baur, plusieurs critiques ont pensé que le récit de la discus-

sion entre Pierre et Simon était emprunté au cycle des légendes judéo-chrétiennes qui dépeignaient l'apôtre sous les traits du narrateur de Samarie; si telles étaient les sources de la narration des Actes, leur témoignage serait suspect et irrecevable. Mais bien faibles sont les arguments invoqués à l'appui de cette hypothèse. Tous les rapprochements essayés sont forcés, manqués. On ne peut comparer la demande adressée par Simon à Pierre et à Jean avec la tendance de Paul à s'égaliser aux douze; l'offre d'argent proposée par le magicien avec la collecte entreprise par l'apôtre des gentils en faveur des pauvres de Jérusalem; le surnom de puissance de Dieu donné par les Samaritains à leur compatriote, Act., XIII, 10, et le titre de puissance de Dieu attribué à l'Évangile par l'Épître aux Romains, I, 16; la supplication finale adressée par le personnage des Actes, VIII, 24, et le repentir éprouvé à l'occasion par le héros des Clémentines. Cf. J. Weiss, *Ueber die Absicht und den literarischen Charakter der Apostelgeschichte*, Göttingue, 1897, p. 15-16. Les seules similitudes réelles entre les romans judaisants et le récit de Luc sont très générales. Pour les expliquer, il suffit d'admettre que l'histoire et la légende désignent le même personnage. Les fables des Clémentines ont pu se greffer et se développer sur le fond dont l'Écriture atteste l'existence. Au reste, le caractère antipaulinien des légendes qui avaient cours sur le magicien Samaritain est aujourd'hui très contesté. Ni dans les Clémentines, ni dans les diverses rédactions des Actes de Pierre, ni dans les écrits des Pères, Simon n'apparaît comme un masque, une caricature de l'apôtre. Et on admet généralement que l'hypothèse de l'école de Tubinge est une création fantaisiste. H. Waitz, *Realencyclopädie*, art. *Simon der Magier*, Leipzig, 1906, t. XVIII, p. 357. « Aujourd'hui donc on est porté à considérer le récit des Actes comme exact dans ce qui est essentiel. » Weinel, *op. cit.*, p. 215. Voir col. 210-214.

Seulement, on chicane sur les détails. Depuis quinze ans, surtout, la question des sources du livre des Actes est posée, étudiée, discutée. Cf. Rose, *La critique nouvelle et les Actes des apôtres*, dans la *Revue biblique*, 1896, p. 325. Le c. VIII n'a pas été négligé. On a essayé de distinguer le travail du rédacteur et la déposition des sources. L'essai le plus récent peut-être est celui de H. Waitz, *op. cit.*, p. 352-353. Cf. *Die Pseudoklementinen*, dans *Texte und Unters.*, nouv. série, Leipzig, 1904, t. X, fasc. 4, p. 223 sq.; *Die Quelle der Philipposgeschichte in der Apostelgeschichte*, VIII, 5-40, dans *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft*, 1906, p. 340-355. Au document primitif, qui est un morceau d'anciens Actes de Pierre, appartiendraient les versets 5-9, 11-13, 18 b, 19 a, 20-24. A la seconde main seraient dues quelques retouches de la source et 10, 14-18 a, 19 b. Le récit fondamental pourrait donc se résumer ainsi : Pierre descendit dans la ville de Samarie, prêcha, opéra des miracles. Les foules s'attachèrent à lui, 5-8. Il y avait là un magicien nommé Simon qui avait longtemps étonné le peuple par ses sortilèges, 9, 11. Quand les Samaritains eurent cru, ils se firent baptiser, 12. Simon crut, se fit baptiser, ne quitta plus Pierre. Étonné des miracles de l'apôtre, il lui offrit de l'argent pour obtenir le pouvoir d'accomplir les mêmes prodiges, 13, 18 b, 19 a. Pierre refusa, etc., 20-24. Le rédacteur aurait donc substitué le diacre Philippe à l'apôtre dans la première moitié du récit, 5-8. Il aurait ajouté que tous les Samaritains s'attachaient au magicien et le tenaient pour une puissance de Dieu, 10. Il aurait intercalé la relation du voyage de Pierre et de Jean qui, envoyés de Jérusalem vers la Samarie par les douze, auraient imposé les mains aux convertis pour leur donner l'Esprit que le baptême ne leur avait pas communiqué, 14-17. Enfin, il aurait fait demander par Simon non plus seulement le pouvoir d'opérer des

miracles, mais celui de transmettre l'Esprit-Saint par l'imposition des mains, 18 a, 19 b.

Si ces conclusions étaient admises, le livre des Actes ne ferait connaître que la pensée de son rédacteur et des contemporains sur ce dernier geste, et cette pensée ne serait pas celle des communautés primitives. Si le système de Waitz, pris dans son ensemble, ne rallie pas tous les suffrages des critiques et n'a peut-être pour tenant que son auteur; du moins, un grand nombre d'historiens de l'Eglise primitive attribuent au rédacteur des Actes, c'est-à-dire à Luc ou à un écrivain inconnu de la fin du 1^{er} siècle, ce qu'ils appellent la conception hiérarchique et sacramentelle, les traits catholiques du récit. C'est cet auteur, ce sont ses contemporains qui auraient vu dans le don de l'Esprit une faveur indépendante du baptême, manifestée par la glossolalie, transmise par l'imposition des mains, accordée par les seuls apôtres. H. Holtzmann, *Die Apostelgeschichte*, p. 64-65; *Einleitung*, 3^e édit., Fribourg, 1892, p. 406; B. Weiss, *Die Apostelgeschichte*, p. 129; Weinle, *op. cit.*, p. 215; A. Jülicher, *Einleitung*, p. 345.

Mais on peut dire que la distinction des sources dans ce chapitre n'est pas démontrée. Les observations par lesquelles on la motive appellent des réserves. Simon, dit-on, apparaît comme un magicien dans les 9, 11, 13, comme une puissance céleste au 10. Inutile de crier à la contradiction : puisqu'il opère des prodiges, 9, 11, ne peut-il pas être tenu par le peuple pour un être supérieur? 10. — Au début, 9, observe-t-on, il est parlé de la capitale et plus loin, 14, du pays de Samarie. Mais, si les habitants de la principale cité se sont convertis, ne peut-on pas dire que « la Samarie », « les Samaritains » ont reçu la parole de Dieu? — D'après le 10, tous s'attachaient à Simon, de même que, d'après le 6, tous s'attachent à Philippe, la répétition, conclut-on, est voulue. Elle est, en effet, assez marquée pour qu'on puisse la croire intentionnelle, mais qui l'a opérée, la première ou la seconde main? On s'étonne que Simon, un magicien, 9-13, demande à Pierre non pas le pouvoir de faire des prodiges, mais celui de communiquer l'Esprit-Saint, 18, 19. Les affirmations peuvent concorder et sont conciliées par le texte lui-même, car il est dit que s'il propose aux apôtres d'acheter le droit d'imposer les mains, c'est après avoir vu que par ce geste l'Esprit était donné, c'est-à-dire sans doute après avoir constaté les effets merveilleux de cette grâce, 18; d'ailleurs, quand Simon adresse sa demande, il est converti, il a cru, a été baptisé, 13; si son cœur n'est pas droit, 21, si sa pensée est fautive, 20, s'il doit se repentir de sa méchanceté et de son iniquité, 22, 23, il demande encore qu'on prie pour lui le Seigneur, 24. Rien ne prouve donc qu'il n'ait pas pu, sans inconséquence, demander le pouvoir de donner l'Esprit. — Pierre seul agit, ajoute-t-on, Jean ici, comme dans les autres scènes du livre des Actes où il lui est adjoint, n'est qu'un figurant, il n'est même plus nommé dans les derniers versets 18-24; conclure que le rédacteur a glissé son nom dans le récit primitif sans prendre la peine de lui attribuer un rôle actif, c'est aller trop vite et trop loin. Les faits n'ont-ils pas pu se passer comme ils sont racontés, la source, si elle a existé et si on admet qu'elle donnait les Actes de Pierre, ne pouvait-elle pas déjà mettre en avant et faire parler un seul apôtre? — On ne saurait être surpris non plus de ce que l'auteur soit d'abord Philippe, 5-13, puis Pierre, 18-24 : évidemment si, pour les raisons qui viennent d'être exposées et qui ne sont pas décisives, on voit une interpolation, une addition du rédacteur dans le récit de l'envoi par les douze de deux d'entre eux, il y a un heurt, et on passe, sans être averti, du diacre à l'apôtre; mais le hiatus disparaît, tout s'explique naturellement si on accepte la teneur actuelle du texte. Restent les

indices tirés du vocabulaire ou de la construction et qui ont fait parler de retouches, de mots superflus, d'une introduction, 1, 4, et d'une conclusion, 1, 25, ajoutées par le dernier rédacteur, de déplacements, de transpositions, de surcharges. B. Weiss, *op. cit.*, p. 126-130. Plusieurs des observations qui ont été faites, toute spécieuses qu'elles paraissent, ne sont pas prises en considération par de bons juges; ainsi Harnack admet l'unité littéraire des Actes. Il ne croit pas que le rédacteur des Actes ait mis en œuvre des sources grecques, en les retouchant et en les frappant de sa marque personnelle. D'ailleurs, ces remarques n'obligent pas du tout à exclure du récit primitif l'imposition des mains : ce sont des démarches accessoires qui seraient ajoutées. On a dit pourtant que le 16 sépare deux phrases faites pour être rapprochées et qu'il paraît être une réflexion du rédacteur (car [l'Esprit] n'était encore tombé sur aucun d'entre eux, mais ils avaient seulement été baptisés au nom du Seigneur Jésus). La remarque fût-elle fondée, impossible de rien conclure, car si le verset 16 souligne plus expressément la distinction entre les deux gestes liturgiques de l'initiation, en réalité, il n'ajoute rien au texte, le récit faisant donner le baptême par Philippe, 12-13, l'Esprit par l'imposition des mains de Pierre et de Jean, 14-17, comme le constate Simon, 18, 19.

Ce qui complète la démonstration, c'est la hardiesse insuffisamment justifiée des procédés (suppression totale de Philippe), les vides et les heurts qui déparent les récits restaurés, voir par exemple la succession de versets proposée par H. Waitz, 8, 9, 11; c'est enfin la diversité des systèmes auxquels aboutissent les divers essais de reconstitution.

D'autres critiques sont parvenues, dans la même recherche de la source du c. viii, à des résultats différents, qu'il est inutile de signaler. Cf. P. Feine, *Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte*, Gotha, 1891, p. 195-198; F. Spitta, *Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert*, Halle, 1891, p. 124-126, 327, 359; J. Jüngst, *Die Quellen der Apostelgeschichte*, Gotha, 1895, p. 78-82. Les chercheurs de sources grecques dans les Actes ont fait fausse route, même s'ils se bornent à distinguer un seul document, la *Wirquelle*, qui comprendrait quelque chose du c. viii, d'après H. Wendt, *Die Apostelgeschichte*, Göttingue, 1899, p. 29, mais qui, au sentiment d'A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 3^e et 4^e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 354, ne parlait que de saint Paul. En effet, A. Harnack, *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, Leipzig, 1906, p. 83-85, exclut catégoriquement toute source grecque, en raison de l'indéniable unité de langage et de style dans le livre entier, et il admet seulement, pour la première partie du récit des Actes, l'emploi par Luc d'un ou de plusieurs documents araméens. Il pense en particulier que le diacre Philippe (un extatique par excellence) a enseigné oralement saint Luc « l'enthousiaste », p. 102, non seulement sur les faits, dont il fut un des acteurs, mais même sur les actions de saint Pierre, p. 88, 108-109. Les événements racontés au c. viii, y compris l'histoire de Simon le magicien, maladroitement, mais peut-être à dessein, intercalée entre les actes de Pierre et ceux de Philippe, p. 85, proviendraient de la tradition orale.

Ces hésitations, cette multiplicité d'opinions prouvent qu'il est difficile, impossible même de s'appuyer sur les seuls critères internes tirés du c. viii pour refuser de voir un rite apostolique dans l'imposition des mains telle que la décrivent en cet endroit les Actes. Cette condamnation est plutôt motivée par les exigences d'un système historique préconçu. On tient pour démontré qu'à l'origine l'impression produite par la prédication

apostolique suffisait à éveiller l'Esprit et que ce don était une suite ordinaire du baptême. On écarte comme n'étant pas primitive toute conception hiérarchique ou sacramentelle. Ces prémisses posées, logiquement, on se refuse à admettre que la source du livre des Actes, si on en admet une, affirmait de l'imposition des mains ce que nous lisons aujourd'hui dans cet ouvrage. Mais que valent ces prémisses ? Il en est qui ne sauraient être discutées ici ; d'autres ont été repoussées. Il a été établi qu'aucun texte de l'Écriture n'attribue certainement à l'ablution ce qui est donné ici comme étant l'effet de l'imposition des mains, que si le Nouveau Testament promet à la foi le don de l'Esprit, ou le fait venir de Dieu, ce n'est pas pour exclure l'emploi d'un symbole et d'un moyen de transmission, qu'enfin cette faveur n'est pas pour les Actes et pour Luc le seul charisme, la seule glossolalie. Il n'est donc pas démontré que la source engagée dans la tramedu c. VIII, si elle a existé, ignore ou contredit une notion de l'imposition des mains surajoutée par le rédacteur.

Et si jamais on parvenait à dissocier avec certitude deux documents attribuant l'un au baptême, l'autre à l'imposition des mains le don de l'Esprit, avant de les opposer, il faudrait se demander si le premier emploie le mot baptême comme un terme technique désignant la seule ablution, ou comme un mot général, très apte à nommer toute l'initiation. Pourquoi, d'ailleurs, en l'absence de toute preuve positive, serait-on tenu de croire que sur l'imposition des mains, l'auteur sait seulement ce qui se passe de son temps et sous ses yeux. Des institutions dont le livre des Actes révèle l'existence, on peut dire qu'elles étaient en usage au temps et dans le milieu de Luc, mais on n'a pas le droit d'ajouter, sans apporter des preuves, qu'auparavant et ailleurs elles étaient ignorées. Un rite sacramentel, qui consacre les droits de la hiérarchie ne doit pas être considéré nécessairement, et *a priori*, comme la création d'un théologien de basse époque.

Au reste, l'hypothèse d'une interpolation systématique se heurtera toujours à une grosse difficulté. Un auteur qui n'est pas catholique l'a fort bien remarqué. Weinelt, *op. cit.*, p. 215. Si Luc veut reporter dans le passé les institutions de son époque, s'il entend démontrer que dès l'origine l'ablution ne suffisait pas, qu'elle était toujours complétée par un second acte et que ce geste était réservé aux apôtres, pourquoi l'eunuche est-il seulement baptisé par le diacre Philippe ; pourquoi un simple disciple confère-t-il à Paul l'imposition des mains ; pourquoi n'est-il pas dit clairement qu'elle lui communique l'Esprit ; pourquoi surtout, lors de l'agrégation des premiers païens à l'Église, aucun geste de Pierre n'est-il requis ? Il ne suffit pas de répondre que ces faits sont des vestiges de l'antique conception et des usages primitifs ; il faut montrer pourquoi Luc, s'il est auteur d'additions ou d'explications tendancieuses, n'a pas d'un mot, d'une phrase, rétracté des affirmations qui résistent à sa conception systématique. Les faits ne se comprennent pas très bien si on pense que le rédacteur a voulu ériger en loi toujours observée les usages de son temps ; ils s'expliquent à merveille si on admet qu'il a essayé de raconter les événements comme il croyait savoir qu'ils s'étaient passés.

b) *Les Éphésiens*, XIX, 1-7. — Le fond du récit est encore tenu pour réel par les exégètes non catholiques. Mais cette fois encore, plusieurs d'entre eux estiment que le rédacteur a remplacé l'antique notion du don de l'Esprit-Saint à toute la communauté croyante par les concepts d'une imposition des mains hiérarchique et sacramentelle, d'une initiation et d'un christianisme à deux degrés, d'une inspiration qui se trahit par la glossolalie et non plus par l'expérience intime. H. Holtzmann, *op. cit.*, p. 120. À l'appui de cette hypothèse et pour justifier l'existence d'une antique croyance dispa-

rue on invoque toujours les mêmes affirmations sur le don de l'Esprit promis à la foi, ou sur l'intervention d'Ananie auprès de Paul. On relève la question de l'apôtre aux Éphésiens, §. 2 : « Avez-vous reçu le Saint-Esprit quand vous avez cru ? » comme si le mot *croire* voulait dire seulement ici *faire un acte de foi* et non pas *devenir disciple*. On signale encore comme un vestige de l'antique conception l'antithèse entre le baptême de Jean et celui de Jésus, entre le baptême d'eau et celui de l'Esprit, §. 4, 5, mais cette opposition n'est pas établie en ce passage, et le fut-elle, resterait à déterminer comment le rite chrétien est un bain d'Esprit. Enfin, c'est au prix d'une exagération qu'on écrit : « Paul transmet le don de glossolalie, » pour pouvoir opposer cette grâce à celle que pensaient recevoir les premiers chrétiens. Les Actes écrivent : « Avez-vous reçu le Saint-Esprit ? » §. 2. « Paul leur ayant imposé les mains, l'Esprit-Saint vint sur eux et ils parlèrent en langues. » La glossolalie n'est qu'une manifestation du don reçu. La présence de ce charisme s'explique d'ailleurs. Les douze Éphésiens ont besoin de constater d'une manière saisissante quelle différence sépare le chrétien du baptisé de Jean, celui qui se croyait disciple de celui qui l'est en réalité.

3° *Peut-on s'appuyer sur quelque témoignage positif de l'Écriture pour remonter jusqu'à Jésus ?* — Cette question, le catholique l'aborde avec une entière indépendance d'esprit. Sans doute, il croit, sur la foi du concile de Trente, sess. VII, can. 1, que tous les sacrements de la nouvelle loi ont Jésus pour auteur. Mais il sait aussi qu'un bon nombre de théologiens ne considèrent pas comme définie par cette assemblée la thèse de l'institution immédiate des sacrements. Et il se souvient qu'il n'est ni nécessaire, ni possible de découvrir tous les dogmes chrétiens dans l'Écriture, dans l'Écriture seule, dans l'Écriture interprétée comme tout autre document ancien par les seuls docteurs privés et selon les seules règles de la critique historique. Les théologiens catholiques ne sont donc pas embarrassés quand ils étudient l'origine de la confirmation. Après avoir acquis, par le témoignage du Nouveau Testament, la certitude de l'existence d'un rite apte à symboliser et à communiquer l'Esprit-Saint, beaucoup d'entre eux ne cherchent plus d'autres faits, ni de textes nouveaux. Ils recourent à un raisonnement et disent : Un tel signe n'a pu être inventé par les premiers chrétiens, ni par les apôtres, institué par eux, doté par eux de son efficacité ; donc il a Jésus pour auteur. Cf. de Augustinis, *De re sacramentaria*, Rome, 1887, t. I, p. 419. Plusieurs ne font même pas appel à l'Écriture pour établir cette thèse ; ils recourent seulement à la tradition ou à l'affirmation du concile de Trente. Certains n'éprouvent aucune peine à reconnaître qu'« il n'y a pas dans les Évangiles un seul endroit où Jésus ait parlé formellement du sacrement de confirmation », Schanz, *op. cit.*, p. 283 ; qu'on ne trouve pas dans le Nouveau Testament « des traces par elles-mêmes assez concluantes » de « l'institution directement divine » d'un sacrement. Janssens, *op. cit.*, p. 52.

Si pourtant il y avait dans l'Écriture quelques vestiges, fussent-ils faibles, il serait intéressant de les relever.

Le principal témoin de l'usage de l'imposition des mains est l'auteur du livre des Actes. Il montre dans ce geste un rite employé dès l'origine et partout, en Palestine et à Éphèse, dans les communautés de Pierre comme dans les Églises de Paul ; il faut donc admettre qu'à l'époque où furent rédigés les Actes, la cérémonie était d'une pratique constante, normale ; or, ce livre a été composé en l'an 64, d'après l'opinion traditionnelle acceptée même par des critiques tels que Blass ; vers 75, selon Zahn ; vers 80 ou au plus tard dès le commencement du règne de Domitien, selon d'autres

(Renan, B. Weiss, Ramsay, Harnack, etc.) ; en 90, d'après plusieurs, Mangold, Köstlin ; de 95 à 100, d'après Spitta et Wendt. C'est donc jusqu'à une très haute antiquité qu'il est permis d'aller, puisque, semble-t-il, le rite devrait être en usage quinze ou vingt ans au moins avant l'apparition du livre des Actes. Puis, il faut penser que Luc disposait d'anciens documents ou reproduisait une tradition antérieure. On n'a pas démontré jusqu'ici que le témoignage des Actes sur l'imposition des mains exprime la pensée personnelle du dernier rédacteur et ne dérive pas de sources orales ou écrites, sources anciennes, très anciennes peut-être, que cet écrivain a utilisées. L'épisode de la conversion des Samaritains appartient à la première partie du livre, à cette histoire de l'enfance de l'Église si précise, si circonstanciée, qu'elle semble provenir d'un fidèle témoin du premier éveil de la vie chrétienne. La promesse de l'Esprit à tous les membres du nouveau peuple de Dieu fait partie de ces discours de Pierre, si nourris de l'Ancien Testament, si surchargés d'hébraïsmes, et d'une christologie si ancienne que certains critiques y ont vu les plus vieilles affirmations de la foi apostolique. B. Weiss, *Lehrbuch*, p. 119 ; Rose, *op. cit.*, p. 327-328.

L'examen des rapports de Luc avec Paul conduit encore à une époque aussi reculée. Assurément l'auteur des Actes a une manière de parler, de sentir, de voir, de juger qui lui est propre, et il est très légitime de chercher en quoi ses dépositions diffèrent de l'enseignement de l'apôtre. Mais il ne faudrait pas négliger les similitudes de vocabulaire et de doctrine. Et les critiques mêmes, qui exagèrent la distance entre Luc et Paul, sont obligés de signaler des points de contact et un accord remarquable entre les Épitres et les Actes. Holtzmann, *Lehrbuch*, t. I, p. 454 sq. ; B. Weiss, *Lehrbuch*, p. 578-582. On a particulièrement observé qu'une des meilleures preuves du paulinisme de Luc, c'est « l'importance accordée par ses écrits à l'activité de l'Esprit », à son action sur Jésus, à la promesse de sa venue, à son influence sur les premiers chrétiens. B. Weiss, *loc. cit.* Que l'historien et l'apôtre aient insisté, l'un sur les manifestations publiques, l'autre sur les effets intérieurs de ce don, nul ne saurait s'en étonner. Mais peut-on admettre qu'un personnage de second rang, compagnon, disciple, ami de ce Paul si ferme, si ardent, si passionné dans la défense de son propre enseignement, ait imaginé ou même accepté sur le don de l'Esprit, sa nature, son mode de transmission, ses distributeurs, des conceptions inconnues de l'apôtre et inconciliables avec sa doctrine ? Est-il permis de soutenir que, de bonne ou de mauvaise foi, l'auteur des Actes ait osé présenter, comme étant de Paul, ces idées nouvelles ? L'hypothèse n'est guère vraisemblable : c'est donc bien avant la rédaction de ce livre, à l'époque des courses de l'apôtre et de son compagnon, qu'il faut aboutir.

Mais plus on remonte le cours des âges, moins on laisse d'espace pour l'introduction d'une doctrine nouvelle et d'un rite précédemment inconnu. Parvenu au milieu du 1^{er} siècle, tout historien est amené à se demander si la première génération fidèle, si les apôtres n'étaient pas trop attachés au maître, trop instruits de sa parole, trop respectueux de ses recommandations, trop soucieux de conserver les formes de la prière antique pour avoir inventé une doctrine que rien n'aurait rattachée à la pensée de Jésus, un rite qui ne serait pas voulu par lui, qui ne serait ni juif ni chrétien. Aussi bien, les quatre Évangiles racontent que le Christ a promis l'Esprit, les Actes le disent, les Épitres l'affirment : s'il est une parole de Jésus qui soit bien garantie, c'est assurément celle-là. Si on n'y voit qu'une affirmation générale, déjà on peut soutenir que Jésus, en l'énonçant, ratifiait d'avance et présentait comme spécifiquement chrétien le don de l'Esprit sous toutes les

formes, partant la confirmation. Il n'est pas nécessaire qu'il ait parlé avant sa mort de l'imposition des mains, ni qu'il y eût fait allusion. Il suffit qu'après sa disparition, les apôtres, les chrétiens aient appris par les charismes ou par leur expérience intime qu'au moment où s'accomplissait ce geste la promesse de Jésus s'exécutait. Le Christ glorifié aurait complété l'œuvre du Christ historique ; il y aurait eu une institution en deux actes : promesse du don et approbation du rite. Cf. P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 278-279. Il convient peut-être d'ajouter que la parole de Jésus n'est pas seulement une affirmation générale et qu'elle distingue l'effet de l'imposition des mains de celui du baptême. Car d'après les trois Synoptiques, un jour du moins, ce que Jésus promettait ce n'était pas l'Esprit qui devait créer le disciple, infuser la vie nouvelle, assurer le pardon des péchés ; c'était l'inspirateur qui donnerait sagesse et courage aux confesseurs de la foi ; et pour Luc, le fait paraît bien établi, le don annoncé c'était la grâce destinée à sacrer le témoin messianique. Voir col. 981. Enfin, l'Évangile semble même insinuer une distinction de deux instants, de deux actes de l'initiation, annoncer une effusion de l'Esprit qui n'accompagnerait pas, mais qui suivrait le baptême. L'épisode de la descente de Jésus dans les eaux du Jourdain a, de tout temps et dans toutes les écoles, été considéré comme une des scènes les plus importantes de la vie du Christ. Plusieurs Pères ont placé à cet instant l'institution du baptême ; et il se trouve que cette opinion est aujourd'hui adoptée par des exégètes non catholiques. Or, si on observe de près cet acte attesté par la catéchèse la plus ancienne, raconté par les trois premiers Évangiles, cette inauguration de la vie messianique de Jésus, qui devait être le type de l'initiation chrétienne, on y découvre intimement soudées mais séparées chronologiquement deux opérations : l'ablution qui crée l'homme nouveau, l'onction de l'Esprit qui le sacre roi et prophète des derniers jours. N'est-ce pas précisément une vue anticipée et comme la première ébauche de cet acte qui ouvre la vie chrétienne et qui est fait de deux scènes toujours séparables et jamais séparées, l'ablution et l'imposition des mains ? Le Christ n'aurait-il pas alors institué, c'est-à-dire voulu et laissé entrevoir le baptême et la confirmation ?

I. SOURCES : les textes du Nouveau Testament expliqués dans l'article.

II. TRAVAUX CATHOLIQUES : les commentaires de ces passages ; les traités de la confirmation (ont étudié de plus près et plus longuement les témoignages scripturaux, parmi les anciens, Maldonat, Bellarmin, Vuitasse ; parmi les modernes, Schanz, Schell, de Augustinis, Sasse) ; les monographies consacrées à la confirmation (particulièrement les études déjà citées de Vacant, Janssens, Dölger et Staerk) ; les affirmations des Pères, voir Turmel, *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904, p. 130-131, le traité de Vuitasse et, pour les docteurs latins, les tables de la patrologie de Migne.

III. TRAVAUX NON CATHOLIQUES : les commentaires, surtout ceux du livre des Actes ; les manuels de théologie du Nouveau Testament (Holtzmann, B. Weiss, Stevens) ; certaines monographies déjà citées sur la confirmation (Mason), sur l'Esprit et ses opérations (Gunkel, Weinle), sur l'initiation chrétienne (A. Seeborg, etc.).

C. RUCH.

II. CONFIRMATION D'APRÈS LES PÈRES GRECS ET LATINS. — I. Noms. II. Existence du sacrement. III. Matière. IV. Forme. V. Auteur. VI. Ministre. VII. Sujet. VIII. Nécessité. IX. Effets. X. Cérémonies.

I. Noms. — Le mot de confirmation, qui sert actuellement à désigner le second des sacrements chrétiens, est étranger à la langue théologique des quatre premiers siècles. En revanche, on trouve un grand nombre d'autres expressions équivalentes, qui s'appliquent tantôt à l'imposition des mains, tantôt à l'onction, tantôt à l'une et à l'autre, ou qui caractérisent l'effet de ce sacrement. Signalons-les rapidement. C'est la *manus*

impositio, chez les Latins, la χειροθεσία, chez les Grecs, S. Augustin, *De bapt. cont. donat.*, III, xvi, 21, P. L., t. XLIII, col. 149; la *divini chrismatis unctio*, Salvien, *De guber.*, III, 2, P. L., t. LIII, col. 58; l'onction, *Const. apost.*, VII, 44, P. G., t. I, col. 1045; le *sacramentum chrismatis*, S. Augustin, *Cont. lit. Petil.*, III, civ, 239, P. L., t. XLIII, col. 342; le *chrisma salutis*, S. Léon le Grand, *De nativ. Dom.*, serm. IV, 6, P. L., t. LIV, col. 207; le *μυστικὸν χρίσμα*, S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XXI, 4, P. G., t. XXXIII, col. 1902; le *μύρον*, *μυστήριον τελετῆς μύρον*, pseudo-Denys, *De eccl. hier.*, IV, III, 12, P. G., t. III, col. 485; l'*ἄγιον χρίσμα*, concile de Laodicée, can. 7, Hardouin, *Act. concil.*, t. I, col. 782; le *chrême de l'onguent spirituel*, Théodoret, *In Cant. cant.*, I, I, 2, P. G., t. LXXXI, col. 60; la *σπράγξ*, Corneille, *Epist. ad Fabianum Antioch.*, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 43, P. G., t. XX, col. 624; le *signaculum frontium*, Tertullien, *Adv. Marc.*, II, 22, P. L., t. II, col. 353; le *signaculum dominicum*, S. Cyprien, *Epist. ad Jubaian.*, LXXIII, 9, P. L., t. III, col. 1115; le *spiritale signaculum*, S. Ambroise, *De myst.*, VII, 42, P. L., t. XVI, col. 403; pseudo-Ambroise, *De sacr.*, III, 2, *ibid.*, col. 434; le *signaculum vitæ æternæ*. S. Léon le Grand, *loc. cit.* Plus particulièrement, à cause du rôle que joue la confirmation dans la régénération chrétienne, on l'appelle la *perfection*, le *complément* du baptême, pseudo-Denys et pseudo-Ambroise, *loc. cit.*; concile d'Elvire, can. 38, 77, Hardouin, t. I, col. 254, 258; le *baptême du Saint-Esprit*, *De rebaptismate*, 10, P. L., t. III, col. 1195; parfois aussi le moyen de donner aux néophytes la force de confesser la foi, de glorifier le nom du Christ. Chez les Latins, l'acte collateur du Saint-Esprit s'appelait la *consignatio*, et l'endroit, où se pratiquait cette consignation, le *consignatorium*. Mais c'est du verbe *confirmare*, employé par saint Léon le Grand, *Epist. ad Nicet.*, CLIX, 7, P. L., t. LIV, col. 1139, par le concile d'Arles, de 455, Hardouin, t. II, col. 780, et par Gennade, *De eccl. dogm.*, LII, P. L., t. LVIII, col. 993, que dérive le mot de confirmation. Ce mot, paru d'abord au concile d'Orange de 441, can. 2, Hardouin, t. I, col. 1783, et employé ensuite par saint Isidore de Séville, *De offic. eccles.*, II, 26, P. L., t. LXXXIII, col. 823, est celui qui a été adopté par la langue théologique du moyen âge comme le mieux approprié pour désigner le second des sacrements. Il est du reste appuyé sur ce texte de saint Paul : « Celui qui nous a confirmés avec vous dans le Christ et qui nous a oints, c'est Dieu. » II Cor., I, 21. Il correspond à la *βεβαίωσις* des *Constitutiones apostoliques*, III, XVII, P. G., t. I, col. 800, et se trouve dans le *Sacramentaire grégorien*.

Sous la diversité de ces expressions, il importe de saisir l'idée que se faisaient les Pères de ce sacrement; et c'est ce que nous allons essayer de faire en parcourant successivement tout ce qui a trait à l'existence de la confirmation, à sa matière, à sa forme, à son ministre, etc.

II. EXISTENCE DU SACREMENT. — La confirmation n'est-elle, aux yeux des Pères, qu'un simple rite, ainsi que le prétendent les protestants? N'est-elle pas plutôt un vrai sacrement? La question est donc de savoir si, dans l'espèce, se vérifie la définition du sacrement. Et c'est à quoi on ne peut répondre que par l'affirmation. Impossible, en effet, de nier que la collation du Saint-Esprit soit un signe sensible d'une grâce invisible, car l'imposition des mains et l'onction, dont parlent les Pères, tombent sous le sens; que cette imposition des mains ou cette onction confère une grâce, c'est ce que proclame toute l'antiquité chrétienne; et qu'enfin ce signe ait été institué ou indiqué par Notre-Seigneur, c'est ce que l'on déduit du témoignage du Nouveau Testament et de la pratique des apôtres.

1^o Pendant les deux premiers siècles. — Dès l'origine

du christianisme, l'Eglise possède un rite particulier, spécialement consacré pour conférer le Saint-Esprit aux néophytes; c'est un rite qu'accomplissent les apôtres. Le Saint-Esprit, en effet, avait été d'abord promis par Jésus-Christ à tous ceux qui croiraient en lui, puis communiqué miraculeusement aux apôtres, le jour de la Pentecôte. Conformément aux ordres reçus, Pierre, dès son premier discours, engage ses auditeurs à recevoir non seulement le baptême mais encore le don du Saint-Esprit. Act., II, 38. Or les Actes nous apprennent que cette communication du Saint-Esprit aux baptisés se faisait par la prière et l'imposition des mains. Act., VIII, 14-17; XIX, 1-6. Il arriva parfois qu'elle ne suivit pas immédiatement la collation du baptême, mais les apôtres ne tardaient pas à intervenir pour conférer le Saint-Esprit, comme ce fut le cas pour les Samaritains, déjà baptisés par le diacre Philippe.

Il est impossible de ne pas voir ici un rite spécial, servant à communiquer une grâce spirituelle, qui est le Saint-Esprit, au moyen d'un signe extérieur et sensible. Sans doute, à ces premières origines de l'Eglise naissante, outre l'infusion de la grâce intérieure et invisible, il y a des manifestations charismatiques qui émerveillent tous ceux qui en sont témoins et qui sont de nature à susciter de nouvelles conversions. Ces manifestations, purement accidentelles et transitoires, étaient destinées à disparaître; mais l'infusion du Saint-Esprit ne continua pas moins à se pratiquer comme l'expression réelle et vivante d'un rite sacré. Les Pères eurent soin de la distinguer des manifestations charismatiques des débuts.

Fidèle donc à la pratique des apôtres, l'Eglise baptisa les catéchumènes, puis, dans la même cérémonie, leur imposa les mains, les oignit pour leur donner le Saint-Esprit, c'est-à-dire pour les confirmer. Et lorsque, par l'effet des circonstances, le baptême seul avait été conféré, elle imposa aux néophytes l'obligation de se présenter aussitôt que possible à l'évêque pour recevoir de lui le Saint-Esprit.

Il est vrai que, chez les premiers écrivains ecclésiastiques, il n'est pas fait mention expresse de ce rite particulier; on n'en trouve pas la moindre allusion dans la Didaché, le pseudo-Barnabé, les Pères apostoliques et apologistes. Car tantôt ils ne parlent d'aucun sacrement, tantôt ils ne signalent que celui du baptême, tantôt ils joignent l'eucharistie au baptême. Mais il ne faut pas oublier qu'aucun de ces Pères n'a eu la prétention de nous laisser un exposé complet, soit de l'enseignement, soit des pratiques de l'Eglise, l'usage ordinaire et la tradition vivante suppléant largement à l'insuffisance de la tradition écrite. Toutefois, même dans ces deux premiers siècles, la tradition écrite n'est pas aussi muette qu'on pourrait le croire. Certains passages, peu explicites, il est vrai, et par suite sujets à controverse, semblent pourtant renfermer quelque allusion au rite de la confirmation. Aussi, sans vouloir y insister outre mesure, contentons-nous de les signaler. C'est saint Clément de Rome, par exemple, qui, énumérant les vertus et les grâces reçues par l'Eglise de Corinthe, cite la pleine infusion du Saint-Esprit, *πλήρης ἐκχυσας*, I Cor., II, 2, Funk, *Patres apost.*, Tubingue, 1901, t. I, p. 100; c'est, dans le *Pasteur*, l'ange qui rappelle à Hermas qu'il a été fortifié par le Saint-Esprit, *ἐνεδυναμώθης, ἰσχυσας*, *Simil.*, IX, I, 2, *ibid.*, p. 576; c'est Théophile d'Antioche, qui tire l'origine du nom chrétien de l'onction reçue, *Ad Autol.*, I, 12, P. G., t. VI, col. 1041; c'est Irénée, qui rappelle quelques-uns des modes employés par les hérétiques pour baptiser et pour oindre, *Cont. hæres.*, I, XXI, 3-5, P. G., t. VII, col. 614-615, et qui dit que le Saint-Esprit est donné, non au moyen de la magie, comme le prétendait Simon, mais par l'imposition des mains, *ibid.*, I, XXIII, 1, col. 670; faisant allusion ailleurs au reproche qu'adressait saint Paul

aux Corinthiens, I Cor., III, 16, il suppose que les fidèles de Corinthe n'avaient pas encore reçu le Saint-Esprit, l'apôtre ne leur ayant pas imposé les mains, car tous ceux, dit-il, qui ont reçu l'imposition des mains, sont en possession du Saint-Esprit, qui est l'aliment de vie; il est manifeste, par ce passage, que l'évêque de Lyon attribuait le don du Saint-Esprit, non au baptême, mais à l'imposition des mains.

De même, l'onction chrismale n'est pas complètement inconnue. Dans un extrait du gnostique Théodote, disciple de Valentin, recueilli par Clément d'Alexandrie, il est question d'un double baptême, l'un sensible, donné par l'eau et capable d'éteindre le feu sensible, l'autre spirituel, donné par le Saint-Esprit et capable d'éteindre le feu non sensible. *Excerpta*, 81, P. G., t. IX, col. 696. Il y est question ensuite du pain et de l'huile qui sont sanctifiés par la même vertu du nom et qui, grâce à cette vertu, sont revêtus d'une δόναμις πνευματική; il s'agit là du pain eucharistique et de l'huile chrismale, auxquels on compare l'eau du baptême, puisqu'on ajoute : « De même l'eau, qui est exorcisée et qui sert au baptême, reçoit la sanctification. » *Ibid.*, 82, col. 696. Quelle que soit l'interprétation qu'il convient de donner à ces divers textes, les témoignages, à partir de la fin du II^e siècle, abondent et deviennent de plus en plus explicites.

2^o Au III^e siècle. — A côté du rite baptismal, voici un autre rite, complètement distinct et spécialement consacré pour communiquer le Saint-Esprit, que l'on signale. Tertullien, témoin des usages romains, rappelle les trois actes de l'initiation chrétienne : baptême, confirmation, eucharistie. *De prescript.*, XL, P. L., t. II, col. 54-55. Il distingue le rite de la confirmation de celui du baptême, soit dans son mode d'application, soit dans ses effets. Car l'un régénère par l'eau, tandis que l'autre communique le Saint-Esprit. Le baptême, en effet, ne confère pas, selon lui, le Saint-Esprit, il ne fait que préparer le néophyte à sa réception. *De bapt.*, VI, P. L., t. I, col. 1206. Mais à quoi attribue-t-il la collation du Saint-Esprit? Est-ce à l'onction ou à l'imposition des mains? L'onction, tout comme l'immersion, est un acte sensible et produit un effet spirituel. *De bapt.*, VII, *ibid.*, col. 1207. Il ne spécifie pas quel est cet effet spirituel, mais il note qu'on impose les mains et qu'on appelle le Saint-Esprit sur les nouveaux baptisés : *dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum*. *De bapt.*, VIII, *ibid.*, col. 1207. Unissant ailleurs ces signes sensibles producteurs de la grâce invisible, il caractérise de la manière suivante leur côté sacramentel : *Caro ungitur ut anima consecratur; caro signatur ut anima muniat; caro manus impositione adumbratur ut et anima Spiritu illuminetur*. *De res. car.*, VIII, P. L., t. II, col. 806. L'onction, appliquée au corps en forme de croix, consacre et fortifie l'âme, l'imposition des mains l'illumine du Saint-Esprit. Que, d'après Tertullien, cette onction appartienne comme partie intégrante au baptême ou à la confirmation proprement dite, peu importe, il n'en résulte pas moins qu'il existe à ses yeux un rite distinct de la régénération baptismale, celui de l'imposition des mains, qui confère le Saint-Esprit. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 326-327.

Au milieu du III^e siècle, le pape Corneille, dans sa lettre à Fabius d'Antioche, se plaint que Novatien, après avoir reçu le baptême des cliniques, n'ait pas observé la règle de l'Église en ne se faisant pas marquer du sceau par l'évêque, et il se demande : Comment aurait-il pu recevoir le Saint-Esprit? Eusèbe, *H. E.*, VI, 43, P. G., t. XX, col. 624. Bien que Corneille n'explique pas en quoi consiste ce sceau, il le distingue de celui du baptême, puisque l'évêque seul peut l'imprimer et qu'il a pour effet particulier de communiquer le Saint-Esprit.

Ce rite spécial, collateur du Saint-Esprit, saint Cyprien le compare au rite sacré du baptême et l'en distingue; il les appelle l'un et l'autre un sacrement. « Deux sacrements, dit-il, président à la parfaite naissance chrétienne, l'un en régénérant l'homme, et c'est le baptême, l'autre en lui communiquant le Saint-Esprit. » *Epist.*, LXXII, 1; LXXIII, 21, P. L., t. III, col. 1046, 1124. Même pensée et expression identique dans Nemesius, évêque de Thubunis, au VII^e concile de Carthage. *Conc. Carth. de bapt.* III, *ibid.*, col. 1057. L'expression *nascantur* pourrait laisser croire que saint Cyprien place la régénération chrétienne dans la réception du Saint-Esprit; ce serait une erreur, car il dit expressément : *Non per manus impositionem quis nascitur, quando accipit Spiritum Sanctum, sed in baptismo, ut Spiritum jam natus accipiat*. *Epist.*, LXXIV, 7, *ibid.*, col. 1132. La communication du Saint-Esprit ne fait donc que compléter la régénération baptismale; et cette communication, d'après l'évêque de Carthage, se fait au moyen de l'imposition des mains par les évêques. Du temps des apôtres, en effet, Pierre et Jean accoururent en Samarie pour imposer les mains et par là donner le Saint-Esprit aux néophytes : *Quod nunc quoque apud nos geritur ut, qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur, ut per nostram orationem et manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur*. *Epist.*, LXXIII, 9, *ibid.*, col. 1115. Ainsi cette *impositio manus*, ce *signaculum dominicum*, qui consomme l'œuvre baptismale, est un sacrement qui s'ajoute à un autre sacrement et concourt à rendre le chrétien parfait.

En Cappadoce, c'est la même doctrine. L'évêque de Césarée, saint Firmilien, tout comme l'évêque de Carthage, sait que dans l'Église on donne le Saint-Esprit, que ce privilège, comme celui de baptiser et d'ordonner, appartient aux présidents, c'est-à-dire aux évêques, *Epist.*, LXXV, 7, *ibid.*, col. 1161, et que ce don du Saint-Esprit se fait par l'imposition des mains, à l'exemple de saint Paul vis-à-vis de ceux qui n'avaient reçu que le baptême de Jean : il les fit d'abord baptiser, puis, pour leur communiquer le Saint-Esprit, il leur imposa les mains. *Ibid.*, 8, col. 1162.

L'existence du rite sacramentel de la confirmation ressort également de la controverse relative au baptême des hérétiques. Saint Cyprien avait tort de croire à la nullité du baptême conféré par les hérétiques. Les partisans de la validité de ce baptême disaient : pas de baptême nouveau; l'imposition des mains *ad Spiritum Sanctum* suffit. C'est là une inconséquence, répliquait saint Cyprien; car si, en dehors de l'Église, quelqu'un peut recevoir le baptême : par là même il peut recevoir le Saint-Esprit; donc inutile, quand il revient à l'unité, de lui imposer les mains et de le marquer du signe sacré. *Epist.*, LXXIII, 6, *ibid.*, col. 1114. Si les hérétiques ont le Saint-Esprit, inutile d'agir comme nous agissons; s'ils ne l'ont pas, et *ideo apud nos manus imponitur ut hic accipiat quod illic nec est nec dari potest*. *Epist.*, LXXVI, 11, *ibid.*, col. 1147. Quelles que soient les questions délicates que soulève cette controverse sur la nature exacte de cette imposition des mains, ce qu'il convient de retenir ici, c'est qu'en dehors du baptême on pratiquait un rite spécial et sacramentel pour conférer le Saint-Esprit.

Un contemporain de Corneille et de Cyprien, l'auteur anonyme du *De rebaptismate*, 3, *ibid.*, col. 1187, affirme, lui aussi, que c'est par l'imposition des mains que l'évêque donne le Saint-Esprit de la même manière qu'il fut donné par les apôtres aux Samaritains baptisés. Il affirme encore que le sacrement de baptême et celui qu'il appelle le baptême de l'Esprit ne sont pas tellement unis qu'on ne puisse les disjoindre; mais séparés, *non sunt mutila sed integra atque perfecta*. *Ibid.* Mais, ajoute-t-il, pour admettre dans l'Église les

hérétiques déjà baptisés, la réception du baptême spirituel suffit, *ibid.*, 9, col. 1195, de telle sorte que l'hérétique ainsi admis n'a rien de moins que le parfait chrétien. Car de même que le baptême produit son effet, même quand il est séparé de l'imposition des mains, de même l'imposition des mains confère le Saint-Esprit sans qu'il soit nécessaire de renouveler le baptême; jointe au baptême, cette imposition des mains constitue un rite sacré qui s'ajoute à un rite sacré; pratiquée sur les hérétiques, elle produit les mêmes effets; par suite les hérétiques ne doivent être baptisés que dans le Saint-Esprit : *tantum in Spiritu Sancto baptizandi sunt*, c'est-à-dire qu'ils doivent simplement recevoir l'imposition des mains.

3^e Au IV^e siècle. — Les témoignages abondent.

1. En Occident. — En Gaule, saint Hilaire de Poitiers († 366) n'a qu'une allusion rapide mais caractéristique : il parle des sacrements, au pluriel, du baptême et de l'Esprit. *In Matth.*, iv, 27, *P. L.*, t. ix, col. 942. Le Saint-Esprit, dit-il, se donne par la prière, *ibid.*, x, 12, col. 967, *per impositionem manus et precationem. Ibid.*, xix, 3, col. 1024.

En Espagne, saint Pacien de Barcelone, occupé à combattre les novatiens, distingue le pouvoir d'oindre avec le chrême, qui appartient à l'évêque, du pouvoir de baptiser et de remettre les péchés. Ce triple pouvoir, institué et confié par le Christ aux apôtres, est passé de ceux-ci aux évêques. La vertu spéciale de la *chrismatio* est de conférer le Saint-Esprit. *Epist. ad Sympr.*, i, 6, *P. L.*, t. xiii, col. 1057. Faisant allusion au sacrement de confirmation, que négligeaient les novatiens, il écrit encore au même Sympronianus : *Utinam verum esset, quod doceri velle te dicis; jam ipsa tibi manibus meis Sancti Spiritus unguenta suggererem. Epist.*, ii, 7, *ibid.*, col. 1062. Sympronianus objectait que l'Eglise c'est tout un peuple renouvelé par l'eau et l'Esprit-Saint. A quoi Pacien répond : *Recte quidem; sed vestræ plebi, unde Spiritus, quem non consignat unctus sacerdos? Epist.*, iii, 2, *ibid.*, col. 1065. Du reste, mettant une distinction entre l'eau et le chrême, le bain baptismal et la *chrismatio*, il marque l'effet propre à chacun : *Lavacro peccata purgantur, chrismate Sanctus Spiritus infunditur. De bapt.*, vi, *ibid.*, col. 1093.

En Afrique, saint Optat de Milève, à propos d'un miracle en faveur du chrême des catholiques, que les donatistes avaient jeté par la fenêtre, dit : « C'est le chrême qui sert à oindre les néophytes pour leur conférer le Saint-Esprit. » *De schism. donat.*, ii, 42, *P. L.*, t. xi, col. 972. L'imposition des mains et l'onction chrismale suivaient d'ordinaire la collation du baptême. Or saint Optat veut voir la succession normale de ces rites dans le baptême de Notre-Seigneur : « Jésus-Christ, dit-il, descendit d'abord dans le Jourdain, non qu'il eût quelque souillure à effacer, mais parce que le bain devait précéder l'onction selon l'ordre de l'initiation. Baptisé par Jean, le ciel s'ouvre : *Spirituale oleum statim in imagine columbæ descendit, et perfudit eum*. Et pour que, dans cet acte solennel, l'imposition des mains ne parût pas faire défaut, une voix se fait entendre, etc. » *De schism. donat.*, iv, 7, *ibid.*, col. 1039. C'est l'initiation totale, parfaite. En parlant de ces *mysteria baptismatis*, Optat parle la langue de son siècle, qui englobait dans une seule expression les différents rites de l'initiation. Mais cette expression n'autorise pas à voir dans l'onction et l'imposition des mains des rites accessoires du baptême, puisque saint Optat attribue nettement à l'onction la vertu de conférer la grâce, ce qui est le propre d'un sacrement, et qu'il la distingue du baptême, quand il reproche aux donatistes de réitérer l'onction ainsi que le baptême. *Ibid.*, vii, 4, col. 1089.

En Italie, l'auteur des sermons attribués à saint Ambroise connaît la collation du Saint-Esprit par la chrismation. Il en voit la promesse dans ce texte du

Deutéronome : *Lactavit eos mel ex petra et oleum de solida petra, id est quod dulcem daturus is (Christus) esset evangelii suavitatem aut Spiritum Sanctum per chrismatis unctionem. Serm. de Salom.*, xlvii, 3, 8, *P. L.*, t. xvii, col. 696. L'onction chrismale, dit à son tour saint Ambroise, se fait au sortir des fonts baptismaux, *De myst.*, vii, 29, et le sacrement reçu est le *signaculum spiritale* : *Repete quod accepisti signaculum spiritale, Spiritum sapientiæ et intellectus, Spiritum consilii atque virtutis, Spiritum cognitionis atque pietatis, Spiritum sancti timoris, et serva quod accepisti. Signavit te Deus Pater, confirmavit te Christus Dominus et dedit pignus Spiritus Sancti in corde tuo. De myst.*, vii, 42, *P. L.*, t. xvi, col. 403. Même doctrine dans le pseudo-Ambroise, *De sacr.*, II, vii, 24, *ibid.*, col. 430. Après l'immersion baptismale, *superest ut perfectio fiat*. Quand donc? Lorsque, après l'onction, à l'appel de l'évêque, le Saint-Esprit est répandu. *De sacr.*, III, ii, 8, *ibid.*, col. 434.

2. En Orient. — C'est surtout saint Cyrille de Jérusalem qui dépose en faveur de l'existence du sacrement de confirmation. Son témoignage est important à recueillir. On sait que, vers le milieu du IV^e siècle, saint Cyrille a consacré plusieurs catéchèses aux trois sacrements que recevaient les catéchumènes dans la nuit du samedi-saint au dimanche de Pâques. Parmi ces catéchèses, il en est deux sur le Saint-Esprit, la XVI^e et la XVII^e. Or, dans la XVII^e, 25, *P. G.*, t. xxxiii, col. 996, mention est faite de l'intervention de Pierre et de Jean auprès des Samaritains, déjà baptisés par Philippe, pour leur communiquer le Saint-Esprit par la prière et l'imposition des mains. Cyrille dit aux catéchumènes : « N'oubliez pas le Saint-Esprit, au moment de votre illumination; il est prêt à marquer votre âme de son sceau; *πάρεστι σφραγισαί σου τὴν ψυχὴν, ibid.*, 35, col. 1009; il vous donnera la *σφραγίς* céleste et divine qui fait trembler les démons; il vous armera pour le combat; il vous donnera la force, » *ibid.*, 36; « il sera votre gardien et votre défenseur, veillera sur vous comme sur son propre soldat. » *Ibid.*, 37, col. 1012. La XXI^e catéchèse ou III^e mystagogique a pour titre : *Περὶ χρίσματος*. C'est la catéchèse de la confirmation; là sont exposés l'origine, les rites, les figures et la vertu de ce sacrement. A l'imitation du Christ qui, après son baptême au Jourdain, reçut le Saint-Esprit sous la forme d'une colombe, le néophyte doit être oint, au sortir des fonts baptismaux, du chrême sensible, symbole de celui par lequel fut oint le Christ, c'est-à-dire le Saint-Esprit : *χρίσμα, τὸ ἀντίτυπον οὗ ἐχρίσθη Χριστός, τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Cat.*, xxi, 1, *ibid.*, col. 1089. Ce chrême du Christ, après les prières de la bénédiction, produit en nous le Saint-Esprit par la présence de sa divinité, *Πνεύματος ἁγίου, παρουσία τῆς αὐτοῦ θεότητος, ἐνεργητικόν. Ibid.*, 3, col. 1092. C'est pendant que le corps est oint avec le chrême visible que l'âme est sanctifiée par l'Esprit saint et vivifiant. *Ibid.* Vous aurez reçu le Saint-Esprit, non en figure, mais dans la réalité, οὐ τυπικῶς, ἀλλ' ἁληθῶς. *Ibid.*, 6, col. 1093. Saint Cyrille, il est vrai, ne rapporte pas ici les paroles de l'onction, c'est qu'il y fait allusion dans une catéchèse précédente, *Cat.*, xviii, 33, *ibid.*, col. 1056; il ne parle pas davantage de l'imposition des mains, mais il avait déjà dit que c'est par cette *χειροθεσία* ou *χειρῶν ἐπιθεσία*, *Cat.*, xvi, 26; xvii, 25, *ibid.*, col. 956, 996, que les apôtres avaient communiqué le Saint-Esprit. Il est difficile de trouver, en faveur de l'existence du sacrement de confirmation, un témoignage plus formel.

En Cappadoce, saint Basile est loin d'être aussi explicite. Il rappelle bien la consécration de l'huile et de l'onction, mais il s'abstient de dire à quoi servait la chrismation, en se retranchant derrière la loi du secret. *De Spiritu Sancto*, xxvii, 66, *P. G.*, t. xxxii, col. 188. Son ami, Grégoire de Nazianze, ne fait de même

qu'une allusion voilée au sacrement de confirmation. Pour combattre la mauvaise habitude de ceux qui différaient la réception du baptême, il disait : « Que pourrait-il bien vous arriver si, déjà munis du baptême, vous y ajoutez le plus beau et le plus ferme des soutiens, à savoir le chrême et l'Esprit-Saint ? » σημειωθείς τῷ χρίσματι καὶ τῷ Πνεύματι; *Orat.*, XL, 15, P. G., t. XXXVI, col. 377.

À Antioche, même laconisme dans saint Jean Chrysostome. Toutefois, constatant que Philippe avait baptisé sans communiquer le Saint-Esprit, Chrysostome remarque qu'il n'en avait pas le pouvoir; ce pouvoir n'appartenait qu'aux apôtres. C'est pour ce motif, dit-il, que ce sont les principaux parmi le clergé, οἱ κορυφαῖοι, qui donnent le Saint-Esprit. *In Act.*, homil. XVIII, 3, P. G., t. IX, col. 144. Dans un autre passage il rappelle l'imposition des mains pratiquée par saint Paul pour la communication du Saint-Esprit et il avertit ses auditeurs de bien vivre et de ne pas croire qu'ils pourront de nouveau recevoir le baptême et le Saint-Esprit. *In Heb.*, homil. IX, 2, P. G., t. LXIII, col. 78.

À Alexandrie, saint Athanase relate simplement le fait de la communication du Saint-Esprit, opérée par les apôtres au moyen de l'imposition des mains. *Ad Serap.*, I, 6, P. G., t. XXVI, col. 544. Mais son correspondant, l'évêque de Thmuis, a laissé dans son *Sacramentaire*, récemment découvert, une prière spéciale, εἰς τὸ χρίσμα, ἐν ᾧ χρίονται οἱ βαπτισθέντες, dans laquelle on demande à Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ de donner au chrême une vertu divine et céleste pour que ceux, qui ont déjà participé au bain de la palingénésie, reçoivent le don du Saint-Esprit, καὶ οὗτοι μέτοχοι γένωνται τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου Πνεύματος. *Journal of theological studies*, 1900, t. I, p. 265.

A ces divers témoignages patristiques du IV^e siècle, on peut joindre les décisions conciliaires qui ne laissent pas le moindre doute sur l'existence d'un rite spécial consacré à la collation du Saint-Esprit. C'est ainsi qu'en Espagne, vers 300 ou 302, le concile d'Elvire décide : 1^o que celui qui, en cas de nécessité, a été baptisé par un simple laïque, doit recourir le plus tôt possible à l'évêque pour être rendu parfait par l'imposition des mains, can. 38; 2^o que l'évêque doit parfaire par sa bénédiction ceux qui auront été baptisés par un diacre, can. 77. Hardouin, t. I, col. 254, 258. Ce recours à l'imposition des mains, à la bénédiction de l'évêque, ne saurait viser une simple cérémonie : il implique la réception d'un rite sacramentel, qui n'est autre que la confirmation. Au concile de Laodicée, les évêques d'Orient statuent que tout baptisé doit, après le bain baptismal, recevoir le chrême de l'Église pour pouvoir participer au royaume du Christ, c'est-à-dire à l'eucharistie, can. 48. Hardouin, t. I, col. 789.

4^o Au V^e siècle. — On connaît la lettre d'Innocent I^{er} à Decentius, évêque d'Eugubio. Au sujet de la confirmation des enfants, le pape allègue la coutume ecclésiastique, chez les Latins, qui réserve aux évêques le droit de les consigner ou de leur donner le Saint-Esprit. Les évêques consistent, dit-il, en oignant le front du baptisé avec le saint chrême, quand ils lui donnent l'Esprit paraclet. *Epist.*, XXV, III, 6, P. L., t. XX, col. 555; Hardouin, t. I, col. 977; Jaffé, n. 314.

Un luciférien disait à saint Jérôme : « Ignorez-vous l'usage des Églises qui consiste à imposer les mains sur les baptisés et à invoquer ainsi le Saint-Esprit? Demandez-vous où c'est écrit? — Dans les Actes des apôtres. Du reste, à défaut de l'autorité de l'Écriture, le consentement sur ce point de tout l'univers vaudrait une loi. » Et Jérôme de répondre : « Je ne l'ignore pas; je sais que c'est l'usage, ut ad eos qui longe a majoribus urbibus per presbyteros et diaconos baptizati sunt, episcopus ad invocationem Sancti Spiritus manus impositurus excurrat. » *Dial. cont. lucif.*, IX, P. L., t. XXIII, col. 164.

Mais saint Jérôme ajoute avec raison qu'avant cette solennelle imposition des mains il y a déjà, dans le baptême, une infusion du Saint-Esprit, et, à son tour, il demande au luciférien : *Quod si queris quare in Ecclesia baptizatus nisi per manus episcopi non accipiat Spiritum Sanctum*, cet usage, dit-il, est très ancien, il remonte jusqu'aux apôtres. *Ibid.*

Saint Augustin voit dans l'imposition des mains la collation du Saint-Esprit et il l'appelle expressément un sacrement; il distingue même le sacrement de la vertu du sacrement qui n'est reçue que par ceux qui sont bien disposés. Actuellement, dit-il, l'imposition des mains communique le Saint-Esprit aux néophytes, bien que les manifestations charismatiques des premiers temps n'aient plus lieu. Aussi, pour savoir si l'on possède le Saint-Esprit, n'y a-t-il qu'à s'interroger soi-même et à se demander si l'on aime ses frères. La charité, en effet, est le signe de la présence du Saint-Esprit; sans quoi on a bien pu recevoir le sacrement, mais on n'a pas reçu la vertu du sacrement. *In Epist. I Joa.*, tr. VI, 10, P. L., t. XXXV, col. 2025. Cf. *De Trinit.*, XV, XXVI, 46, P. L., t. XLII, col. 1093; *De bapt. cont. donat.*, III, XVI, 21, P. L., t. XLIII, col. 149. Il tient le même langage au sujet de la chrismation. Dans l'onguent, dit-il à Pétilien, vous voulez voir le sacrement du chrême; en effet, ce sacrement du chrême, dans le genre des signes visibles, est sacro-saint comme le baptême lui-même. *Cont. litt. Petil.*, II, CIV, 239, P. L., t. XLIII, col. 342. Ailleurs : *Unctio spiritalis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibilis... Unctionis sacramentum est virtus ipsa invisibilis; unctio invisibilis, Spiritus Sanctus*. *In Epist. I Joa.*, tr. III, 5, 12, P. L., t. XXXV, col. 2002, 2004. Cf. *In Ps. XLIV*, 19, P. L., t. XXXVI, col. 505; *Serm.*, CCXXVI, P. L., t. XXXVIII, col. 1100.

Saint Léon le Grand dit aux fidèles, dans l'un de ses sermons : Restez fermes dans la foi, in qua renati per aquam et Spiritum Sanctum accepistis chrisma salutis et signaculum vitæ æternæ. *Serm. de nativ.*, IV, 6, P. L., t. LIV, col. 207.

Dans un recueil de 56 homélies, faussement attribuées à Eusèbe d'Emèse, mais qui sont plutôt d'un évêque du sud de la Gaule et du V^e siècle, celle de *pentecoste* est particulièrement intéressante au sujet du sacrement de confirmation. L'auteur répond à cette objection : A quoi bon l'imposition des mains et la confirmation après le baptême? Voici le passage : *Exigit militaris ordo ut, cum imperator quemcumque in militum receperit numerum, non solum signet receptum sed etiam armis competentibus instruat pugnaturum, ita in baptizato benedictio illa munitio est*. Car le Sain-Esprit qui, au baptême, nous donne l'innocence, augmente en nous la grâce dans la confirmation. *In baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam; in baptisma abluimur, post baptismum roboramur... Confirmatio armat et instruit ad agones mundi hujus et prælia... Per Spiritum Sanctum dono sapientiæ spiritualis illuminamur, edificamur..., consummamur*. *Max. biblioth. vet. Patr.*, Lyon, 1677, t. VI, p. 649. Ce texte célèbre a été frauduleusement inséré par l'auteur des fausses décrétales dans la lettre qu'il prête au pape Melchiate. P. L., t. CXXX, col. 240-241. Et saint Thomas, ignorant le subterfuge du pseudo-Isidore, l'a utilisé comme étant de ce pape. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXII, a. 1. Ce texte n'est pas du pape précité, il appartient à un anonyme du V^e siècle et il constitue un témoignage aussi explicite que possible en faveur de l'existence du sacrement de confirmation.

Joignons-y un autre témoignage contemporain, mais emprunté à un Père grec. Théodoret rappelle à la fois et l'imposition des mains qui confère le Saint-Esprit à ceux qui viennent d'être baptisés, *In Heb.*, VI, P. G., t. LXXXII, col. 716, et l'onction du chrême qui confère

la grâce invisible du Saint-Esprit. *In Cant. cant.*, I, 1, 2, P. G., t. LXXXI, col. 60.

5^e A la fin du VI^e siècle, saint Grégoire le Grand enseigne que le chrême représente les dons du Saint-Esprit, qu'il se compose de baume et d'huile bénits par le pontife. *In Cant.*, I, 2, P. L., t. LXXIX, col. 478. *Per nos*, dit-il ailleurs, *fideles ad sanctum baptismum veniunt, nostris precibus benedicuntur et per impositionem nostrarum manuum a Deo Spiritum Sanctum percipiunt. In Evang.*, homil. XVII, 18, P. L., t. LXXVI, col. 1148. Au siècle suivant, saint Isidore de Séville, qui résume la science théologique de l'Église d'Espagne, parle également du chrême, de l'onction chrismale que l'on reçoit après le bain baptismal, *De eccl. off.*, II, 26, et attribue formellement la collation du Saint-Esprit à l'imposition des mains. *Ibid.*, II, 27, P. L., t. LXXXIII, col. 823, 824.

6^e Dans cette revue de textes, relatifs à l'existence d'un sacrement de la confirmation, nous avons omis à dessein tous les passages patristiques, toutes les dispositions conciliaires, et le nombre en est grand, où il est question d'imposition des mains, de chrismation, comme d'un moyen usité dans l'Église pour recevoir les hérétiques ou schismatiques qui font retour à l'unité. La discussion de ces textes et leur utilisation trouveront leur place à l'article qui sera consacré à la question de la réconciliation des hérétiques. Voir P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, 2^e édit., Paris, 1907, p. 190-191; L. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 18 sq.

De l'examen des textes cités ici ressort, croyons-nous, d'une manière assez évidente, que le rite collateur du Saint-Esprit, distinct de celui du baptême, et désigné soit par l'imposition des mains, soit par l'onction chrismale, soit par les deux à la fois, remontant aux apôtres, pratiqué par eux, n'est pas une simple cérémonie, mais un véritable sacrement.

III. MATIÈRE. — En parlant ici de ce que la scolastique a désigné sous le nom de matière et de forme, il convient de ne pas oublier que de telles expressions sont étrangères à la langue théologique des Pères. Les Pères, du moins, n'ont nullement ignoré que tout rite sacramentel, et par suite celui de la confirmation, se compose d'éléments sensibles, dont l'emploi et la signification sont déterminés par certaines formules. Aucun n'a composé de traité spécial sur la confirmation. Aussi quand ils parlent de ce sacrement, ce n'est le plus souvent qu'en passant, et, faute de termes technique, car sur ce point la langue théologique est encore embryonnaire, leur langage manque d'uniformité et de précision. Tantôt ils attribuent la collation du Saint-Esprit à l'imposition des mains de l'évêque, tantôt à l'onction chrismale ou consignation, tantôt aussi à l'une et à l'autre. Les Latins désignent le plus souvent l'imposition des mains, mais sans exclure l'onction; les Grecs appuient davantage sur la chrismation, mais sans méconnaître la χειροθεσία ou ἡ ἐπίθεσις τῶν χειρῶν. Et plusieurs, nous l'avons vu, parlent de deux à la fois.

1^{re} *Imposition des mains.* — Que l'imposition des mains ait été regardée par les Pères comme l'un des rites pratiqués par l'Église pour communiquer le Saint-Esprit, c'est ce qui ressort clairement, pour l'Église latine, des témoignages déjà cités. Les *Canons d'Hippolyte*, dans la description qu'ils font des rites qui suivent le baptême, signalent l'imposition des mains de l'évêque. Can. 136, Duchesne, *Origines*, 2^e édit., Paris, 1898, p. 513; Achelis, *Die Canones Hippolyti*, Leipzig, 1891, p. 98. Les Pères latins estiment que l'évêque, en imposant les mains, agit comme les apôtres et donne comme eux le Saint-Esprit. S. Cyprien, *Epist.*, LXXIII, 9, P. L., t. III, col. 1115; *De rebaptismate*, 3, *ibid.*, col. 1187; S. Jérôme, *Dial. cont. iucif.*, 9, P. L., t. XXIII, col. 165; S. Augustin, *De Trinit.*, XV,

XXVI, 46, P. L., t. XLII, col. 1093; S. Isidore, *De eccl. off.*, II, 27, P. L., t. LXXXIII, col. 824, etc. De la part des évêques, comme de la part des apôtres, il y a identité de procédé employé, de but poursuivi, d'effet produit, avec cette seule différence que si, au temps des apôtres, l'infusion du Saint-Esprit s'accompagnait d'ordinaire de manifestations charismatiques, ces grâces accidentelles, alors si surprenantes et d'une action si puissante sur l'esprit des païens, ne constituaient pas, aux yeux des Pères, l'effet proprement dit de l'imposition des mains. Elles devaient disparaître et disparaissent en effet avec les progrès du christianisme, tandis que la collation du Saint-Esprit devait rester et resta dans la vie chrétienne à l'état de rite sacramentel, normalement administré aux nouveaux baptisés. Les Pères mettent en parallèle l'imposition des mains avec les autres sacrements et lui attribuent une dignité et une valeur égales. Saint Cyprien, *Epist.*, LXXII, 1; LXXXIII, 21, P. L., t. III, col. 1046, 1124, l'auteur du *De rebaptismate*, 3, *ibid.*, col. 1187, saint Hilaire de Poitiers, *In Matth.*, IV, 27, P. L., t. XI, col. 942, la compare au baptême; saint Augustin, au baptême et à l'eucharistie. *Serm.*, CCXXVII, P. L., t. XXXVIII, col. 1100. Le motif d'un tel rapprochement, d'une telle comparaison n'est pas douteux; c'est que, à leurs yeux, cette imposition des mains est un sacrement au même titre que le baptême, l'eucharistie ou l'ordre. Ils l'appellent du reste un sacrement, ainsi que nous l'avons vu.

En a-t-il été de même dans l'Église grecque? Les Pères grecs rappellent bien le fait relaté dans le livre des Actes; ainsi, par exemple, Origène, *De princ.*, I, III, 2, 7, P. G., t. XI, col. 147, 153; S. Firmilien, *Epist.*, LXXV, 8, P. L., t. III, col. 1162; S. Athanase, *Ad Serap.*, I, 6, P. G., t. XXVI, col. 544; S. Chrysostome, *In Act.*, homil. XVIII, 3, P. G., t. LX, col. 144; *In Heb.*, homil. IX, 9, P. G., t. LXIII, col. 78; Théodoret, *In Heb.*, VI, P. G., t. LXXXII, col. 716. Or, cette imposition des mains ils ne la regardent pas comme le privilège exclusif des apôtres; ils l'attribuent aux *maiores natu* de saint Firmilien, aux *κορυφαίοι* de saint Chrysostome, *loc. cit.*, c'est-à-dire aux évêques, comme moyen de donner le Saint-Esprit. C'est ainsi que saint Cyrille d'Alexandrie, parlant de la bénédiction donnée au peuple par Aaron, voit dans l'imposition des mains l'image de la descente du Saint-Esprit, non pas sur les apôtres, mais sur nous. *De ador. in Spir.*, XI, P. G., t. LXVIII, col. 771. Et Gennade de Constantinople, au sujet d'un passage de l'Épître aux Hébreux, écrit: « L'apôtre veut dire que ceux qui croient doivent être baptisés, que les baptisés doivent se soumettre à l'imposition des mains du pontife pour participer au Saint-Esprit. L'imposition des mains dont parle l'apôtre, est celle par laquelle on reçoit le Saint-Esprit. » Œcumenius, *Fragm.*, P. G., t. CXIX, col. 333. Théodoret, sans désigner cette fois l'onction chrismale, désigne l'imposition des mains comme le moyen qui confère le Saint-Esprit à ceux qui viennent d'être baptisés. *In Heb.*, VI, P. G., t. LXXXII, col. 716.

Ces textes, à vrai dire, sont rares en Orient, mais ils suffisent pour montrer que, même là où l'on signale presque toujours l'onction chrismale comme le moyen de donner le Saint-Esprit, l'imposition des mains n'est ni inconnue ni négligée, puisqu'on lui reconnaît un privilège identique. Le *Testamentum* de Notre-Seigneur Jésus-Christ spécifie qu'après le baptême et l'onction qui suit, les néophytes pénètrent dans l'église et que là l'évêque leur impose d'abord les mains et invoque le Saint-Esprit, puis oint leur front. *Testam. D. N. J. C.*, II, IX, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 131. La *Constitution ecclésiastique* d'Égypte reproduit les détails des canons d'Hippolyte, mais ajoute cette précision que l'évêque, après avoir imposé les mains et prié, procède à l'onction. Can. 46, Achelis, *Die Canones Hippolyti*, p. 99. Le *Sacramentaire* de Sérapion de Thmuis

ne parle pas de l'imposition des mains à l'εὐχὴ εἰς τὸ χρίσμα, mais semble impliquer ce rite, ainsi que le remarque Brightman dans le *Journal of theological studies*, 1900, t. I, p. 265. G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke*, dans *Texte und Untersuch.*, Leipzig, 1898, t. XVII, fasc. 3 b, p. 12-13.

2^o *Onction chrismale*. — Il est rapporté, dans les Actes, que, pour conférer le Saint-Esprit, les apôtres recouraient à la prière et imposaient les mains; pas de mention d'onction. L'onction, cependant, semble signalée, dans d'autres passages, par saint Paul, II Cor., I, 21, 22, et par saint Jean. I Joa., II, 20-27. Le passage de l'Épître aux Corinthiens est formellement appliqué par Théodoret au sacrement de confirmation, *In II Cor.*, P. G., t. LXXXII, col. 384; et le texte de l'Épître de saint Jean est placé en tête de la catéchèse de saint Cyrille sur la confirmation. *Myst.*, III, P. G., t. XXXIII, col. 1088. L'usage de l'onction remonte donc aux temps apostoliques; l'Église l'a toujours pratiquée dans l'initiation chrétienne. Est-ce comme une partie intégrante du baptême et une simple cérémonie du rituel baptismal, ou bien à titre de rite sacramentel, spécialement employé pour conférer le Saint-Esprit? C'est aux textes de nous le dire.

1. *En Orient*. — Origène parle plusieurs fois de l'onction, mais sans spécifier si on l'employait pour la collation du Saint-Esprit. *Selecta in Exod.*, P. G., t. XII, col. 284; *In Levit.*, homil. VI, 5, *ibid.*, col. 472; *Selecta in Ezech.*, 16, P. G., t. XIII, col. 811. Saint Cyrille nous fait connaître l'usage de l'Église de Jérusalem. Au sortir de la piscine baptismale, le néophyte est oint avec le chrême, χρίσμα, ou l'onguent sacré, μύρον, qui est le don du Christ, mais qui communique le Saint-Esprit. *Myst.*, III, 3, P. G., t. XXXIII, col. 1092. Jadis on oignait les prêtres et les rois; Aaron et Salomon ont reçu l'onction; mais ce n'était là qu'une figure. Quant à vous, dit-il, en s'adressant à ses auditeurs, c'est l'onction véritable que vous avez reçue, car vous avez été oints par le Saint-Esprit, οὐ τυπικῶς ἀλλ' ἀληθῶς. *Ibid.*, 6, col. 1093. Or pendant que le corps est oint avec l'onguent visible, l'âme est sanctifiée par l'Esprit saint et vivifiant. *Ibid.*, col. 1092. C'est à l'onction que vous devez votre nom de chrétien. *Ibid.*, 1, col. 1088.

L'usage syrien nous est notifié par les *Constitutions apostoliques*. Deux onctions se pratiquaient au baptême, l'une avec l'huile des catéchumènes, après la profession de foi mais avant l'immersion, *Const. apost.*, VII, XXII, XLII, P. G., t. I, col. 1012, 1044, l'autre avec l'onguent ou μύρον, mais après la collation de baptême. *Ibid.*, III, XVI; VII, XLIV, col. 797, 1045. Cette dernière servait à donner le Saint-Esprit. Cf. *Quæst. ad orthod.*, q. CXXVII, P. G., t. VI, col. 1389.

La *Constitution ecclésiastique égyptienne* nous fait connaître l'usage d'Égypte. Une double onction post-baptismale a lieu avec le chrême, ou huile de l'eucharistie, c'est-à-dire de l'action de grâces; la première est faite par le prêtre sur le néophyte, au sortir de la piscine, avec cette formule: « Je t'oins avec l'huile sainte au nom de Jésus-Christ; » l'autre, dans l'église après la prière de l'imposition des mains, mais par l'évêque qui, mettant une main sur la tête du baptisé, l'autre avec le chrême ou huile de l'eucharistie, sur le front, et dit: « Je t'oins avec l'huile sainte au nom du Père tout puissant, etc. » *Const. eccl. égypt.*, Achelis, *Die Canones Hippolyti*, p. 98-99. Le *Sacramentaire de Sérapion* ne donne pas de détails précis: il renferme deux prières, l'une pour l'huile qui doit servir au baptême, l'autre pour le chrême de la confirmation, mais sans faire connaître si le chrême est donné par le prêtre d'abord et par l'évêque ensuite. G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1898, t. XVII, fasc. 3 b, p. 8, 12-13. Au contraire, le *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* détaille la

cérémonie comme la *Constitution ecclésiastique égyptienne*. Au sortir de l'eau, un prêtre oint le baptisé avec l'huile de l'eucharistie et dit: « Je t'oins avec l'huile au nom de Jésus-Christ. » Les néophytes se rendent ensuite à l'église. Là, l'évêque leur impose les mains et récite une prière pour demander à Dieu de faire descendre sur eux le Saint-Esprit; après quoi il pose une main sur la tête de chaque baptisé et l'oint sur le front en forme de croix. *Test.*, II, IX, p. 131.

Tant que l'évêque présida, en Orient, à la cérémonie solennelle de l'initiation chrétienne, il confia à un prêtre le soin d'oindre de chrême les nouveaux baptisés, se réservant de les oindre à son tour sur le front pour leur communiquer le Saint-Esprit, après leur avoir imposé les mains et récité la prière qui précisait le but et caractérisait la nature de cette imposition des mains. Avec la création des paroisses et la multiplication des fonts baptismaux, le prêtre remplaça l'évêque dans l'administration du sacrement de confirmation.

2. *En Occident*. — L'onction, déjà signalée par Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, I, 12, P. G., t. VI, col. 1042; édit. Otto, p. 37; Duchesne, *Origines*, p. 321, note 3, et par saint Irénée, *Cont. hæc.*, I, XXI, P. G., t. VII, col. 663, note 18; cf. III, IX, XVII, XVIII, est mieux décrite par saint Hippolyte. Ce dernier connaît l'onction post-baptismale; de plus, il voit dans l'huile la force du Saint-Esprit. *In Susannam*, v, 17; *De Christo et antich.*, 59, P. G., t. X, col. 693, 777. Suzanne est l'image typique de l'Église. Elle se fait apporter dans le bain de l'huile et des onguents. Qu'étaient-ce que ces onguents, demande Hippolyte, sinon les commandements du Logos, et cette huile, sinon la force du Saint-Esprit, par lesquels les fidèles, après leur baptême, sont oints avec le chrême? *In Dan.*, XIII, Pitra, *Analecta sacra*, t. II, p. 260; Bonwetsch, *Hippolytus*, Leipzig, 1897, p. 26. Et si les *Canons d'Hippolyte* sont de lui, comme tout porte à le croire, nous y trouvons le chrême de l'eucharistie, avec lequel un prêtre oint le baptisé au sortir de la piscine, et aussi l'imposition des mains et la consignation faite par l'évêque pour donner le Saint-Esprit; mais il n'est pas dit que le signe de croix, fait sur le front par l'évêque, s'accompagne d'une onction chrismale. *Can.* 134-139, Duchesne, *Origines*, p. 513; Achelis, *Die Canones Hippolyti*, p. 98.

Tertullien connaît également une onction post-baptismale, *De bapt.*, VII, P. L., t. I, col. 1206, qui sert à oindre le corps, plus spécialement le front, *signaculum frontium*, *Adv. Marc.*, III, 22, P. L., t. II, col. 353, consacre l'âme et lui profite spirituellement. *De resur. car.*, VIII, *ibid.*, col. 806. Mais tantôt il la sépare de l'imposition des mains à laquelle il attribue la collation du Saint-Esprit, *De bapt.*, VIII, P. L., t. I, col. 1207; tantôt réunissant tout ce qui a trait à l'initiation chrétienne, il signale une *unctio*, une *signatio carnis*, qui consacre et fortifie l'âme et une *adumbratio carnis* par l'imposition des mains, qui l'illumine du Saint-Esprit, *De resur. car.*, *loc. cit.*

Saint Cyprien n'est pas plus explicite. Il signale, lui aussi, l'onction chrismale, *Epist.*, LXX, 2, P. L., t. III, col. 1040, 1041, mais pour dire seulement que son effet propre est de faire du baptisé l'oint de Dieu et le possesseur de la grâce du Christ. Ailleurs, il attribue la collation du Saint-Esprit à l'imposition des mains, mais sans mentionner la chrismation. *Epist.*, LXXIV, 7, *ibid.*, col. 1132. Dans un autre endroit, il affirme que les baptisés reçoivent le Saint-Esprit par la prière et l'imposition des mains et qu'ils sont couronnés par le *signaculum dominicum*. *Epist.*, LXXIII, 9, *ibid.*, col. 1115. Mais qu'entend-il par ce *signaculum*? C'est ce qu'il a négligé de dire.

De même, le langage du pape Corneille, au sujet de Novatien, dans sa lettre à Fabius d'Antioche, n'a pas toute la netteté désirable. Novatien, dit-il, n'a pas reçu

le sceau de la main d'un évêque ; comment donc a-t-il pu recevoir le Saint-Esprit ? Eusèbe, *H. E.*, VI, XLIII, P. G., t. xx, col. 624. Est-ce le sceau produit par l'imposition des mains, ou par la chrismation, ou par l'une et l'autre ? Rien ne l'indique.

C'est l'évêque de Barcelone, Pacien, qui nous révèle l'effet propre de la chrismation, quand il lui attribue nettement la collation du Saint-Esprit. *Chrismate Spiritus Sanctus infunditur. De bapt.*, vi, P. L., t. XIII, col. 1093. Cf. *Epist. ad Sympron.*, I, 6 ; II, 7 ; III, 3, *ibid.*, col. 1057, 1062, 1067. C'est un contemporain de Pacien, l'auteur inconnu du sermon De Salomone, XLVI, III, 8, P. L., t. XVII, col. 696, qui, expliquant un passage de l'Ancien Testament où il est question de miel et d'huile, y voit l'annonce de ce que le Christ devait apporter plus tard, soit la douce suavité de l'Évangile, soit l'Esprit-Saint par l'onction du chrême. Et c'est enfin saint Augustin qui, interprétant le texte signalé plus haut de la 1^{re} Épitre de saint Jean, écrit d'abord : *Unctio spiritalis, ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili*, et ensuite : *Unctionis sacramentum est virtus ipsa invisibilis ; unctio invisibilis, Spiritus Sanctus. In Epist. I Joa.*, tr. III, 5, 12, P. L., t. xxxv, col. 2002, 2004. Il voit dans l'onction sensible une image de l'onction invisible qui est le Saint-Esprit, un sacrement proprement dit, distinct du baptême, le sacrement de la confirmation. Oui, dit-il à Pétilien, l'onguent est bien le sacrement du chrême, et, dans le genre des signes visibles, il est sacro-saint tout comme le baptême. *Cont. litt. Petil.*, II, civ, 239, P. L., t. XLIII, col. 342. Ailleurs, il interprète ainsi l'onction et l'huile qui sert à l'onction : *Oleum visibile in signo est, oleum invisibile in sacramento est, oleum spirituale intus est, oleum visibile exterius est. In Ps. XLIV, 19, P. L., t. xxxvi, col. 505.* Enfin, s'adressant dans un sermon aux nouveaux baptisés, il leur dit : Vous avez reçu le baptême, mais à l'eau il manque le feu. Et que signifie le feu ? C'est le chrême. *Hoc est chrisma ; oleum etenim ignis nostri Spiritus Sancti est sacramentum. Serm.*, CCXXVII, P. L., t. xxxviii, col. 1100.

Ainsi se précisait de plus en plus la langue théologique des Pères latins au sujet de la chrismation. Aussi, au commencement du vi^e siècle, Isidore de Séville pouvait-il résumer l'enseignement de l'Église de la manière suivante : *Chrisma græce, latine unctio nominatur, ex cujus nomine et Christus dicitur et homo post lavacrum sanctificatur ; nam, sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctionem sanctificatio Spiritus adhibetur. Etym.*, VI, xix, 50, 51, P. L., t. LXXXII, col. 256.

Mais bientôt dans l'usage latin, notamment à Rome, s'était introduite la pratique d'une double onction chrismale après le baptême, l'une complément du baptême, l'autre propre au sacrement de confirmation ; la première pratiquée par un simple prêtre en l'absence de l'évêque ou même en sa présence mais avec sa permission, la seconde exclusivement réservée à l'évêque ; l'une servant à oindre le baptisé sur la tête, l'autre spécialement appliquée sur le front. Le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 171, attribue à saint Silvestre (314-335) l'institution de l'onction presbytérale. L'onction presbytérale se comprend, à cause de la multiplication des centres religieux en dehors et loin des sièges épiscopaux ; le baptême étant alors conféré aux catéchumènes par de simples prêtres, ceux-ci eurent le droit de donner une onction chrismale aux néophytes, mais à la condition expresse de ne pas la faire sur le front, puisque l'onction du front avec le chrême était réservée aux évêques pour donner le sacrement de confirmation.

Or, dans les parties de l'Église d'Occident où se pratiquait cette double onction chrismale, des abus ne tardèrent pas à se glisser. Des prêtres, oubliant ou

méconnaissant la réserve formelle de l'onction frontale, se permirent de la pratiquer sur les baptisés. L'autorité ecclésiastique dut donc l'interdire à nouveau. De là cette réponse connue d'Innocent I^{er} à Decentius, évêque d'Eugubio, où sont précisés les usages de l'Église romaine et où se trouve nettement tracée la ligne de démarcation entre l'onction chrismale permise aux simples prêtres, dans l'administration du baptême, et celle qui restait le privilège exclusif de l'évêque, dans l'administration de la confirmation : *Presbyteris sive extra episcopum, sive præsentem episcopum, cum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum paracletum. Epist.*, XXV, III, 6, P. L., t. xx, col. 555 ; Jaffé, n. 311. Cette défense nouvelle faite aux prêtres de pratiquer l'onction chrismale sur le front ne réussit pas à supprimer définitivement les abus, car, près de deux siècles plus tard, saint Grégoire le Grand dut la réitérer. L'onction avec le chrême sur le front du baptisé est le droit exclusif de l'évêque. Que les prêtres signent les baptisés sur la poitrine, mais c'est à l'évêque seul qu'il appartient de les oindre sur le front. *Epist.*, I, IV, epist. xi, P. L., t. LXXVII, col. 677.

En dehors de Rome, particulièrement en Espagne et en Gaule jusqu'à la fin du vi^e siècle, il n'est question que d'une seule chrismation après le baptême, réservée à l'évêque et suivant d'ordinaire l'administration du baptême. Mais la question se pose de savoir si c'était l'onction de la confirmation. Les rubriques des sacramentaires gallicans ne signalent qu'une seule onction avec le chrême, et toujours à propos du baptême, mais après la collation de ce sacrement. Mieux encore, les formules de cette onction unique sont celles, à peu de termes près, que les documents romains appliquent à l'onction faite par les prêtres ; il n'y est pas question d'onction spéciale pour la confirmation ; c'est donc laisser croire que cette onction chrismale unique était réellement, en pays gallican, l'onction de la confirmation. Et, en effet, dans les documents gallicans, on ne parle que de chrême, d'infusion chrismale, de chrismation frontale. Le *Missale gothicum* a pour rubrique : *Dum chrisma eum tangis, dicis, P. L., t. LXXII, col. 275 ; le Missale gallicanum vetus* porte simplement : *Infusio chrismae*, avant la formule, *ibid.*, col. 369 ; et le *Sacramentaire de Bobbio* : *suffundis chrisma in fronte ejus, dicens. Ibid.*, col. 502. Mais les auteurs gallicans laissent entendre assez clairement que cette onction chrismale, complément du baptême, ajoutait à la grâce baptismale le don du Saint-Esprit. Cf. Salvien, *De guber.*, III, II, P. L., t. LIII, col. 58 ; S. Avit, *Ad Chlod. epist.*, xli, P. L., t. LIX, col. 258 ; S. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, II, xxi, V, xi, P. L., t. LXXI, col. 227, 326 ; S. Germain de Paris, *Epist.*, II, P. L., t. LXXII, col. 95 ; S. Éloi, *Homil.*, VIII, P. L., t. LXXXVII, col. 624 ; Venance Fortunat, *Miscel.*, I, IX, in laudem chrismatism ; V, v, de judæis conversis per Avitum, P. L., t. LXXXVIII, col. 97, 189. Saint Germain, évêque de Paris de 555 à 576, dit que le chrême représente la grâce donnée par le Saint-Esprit : *per oleum Sancti Spiritus gratia designatur, loc. cit.* Saint Grégoire de Tours dit de Clovis qu'après son baptême il fut *delibutus sacro chrismate cum signaculo crucis Christi. Hist. Franc.*, III, II, *loc. cit.* Il montre saint Avit conférant le baptême à cinq cents juifs, *cunctos aqua ablvens, chrismate liniens. Ibid.*, V, v. Et ce ne peut être là que le sacrement de confirmation. C'est ainsi, du moins, que le comprend un diplôme du ix^e siècle, relatif à la basilique de Reims, où il est dit : Là, notre nation franque et son roi, notre homonyme, méritèrent d'être lavés dans l'eau sainte et enrichis de la grâce de l'Esprit

septiforme. Flodoard, *Hist. Eccl. Rem.*, II, xix, P. L., t. cxxxv, col. 130. Cf. dom de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*, dans la *Revue des questions historiques*, 1902, t. LXXII, p. 382 sq.

Une difficulté résulterait d'un canon du concile d'Orange, tenu en 441, *Conc. Araus.*, I, can. 2, Hardouin, t. I, col. 1784, où il est dit qu'aucun ministre, ayant le pouvoir de baptiser, ne doit être démuní de chrême, *quia inter nos placuit semel in baptismate chrismari*. Que si la chrismation, pour un motif quelconque, a été omise au baptême, on doit en avertir l'évêque, au moment de la confirmation. *Nam inter nos chrismatis ipsius non nisi una benedictio est, non ut prajudicans quidquam dico, sed ut necessaria habeatur chrismatio repetita*. La rédaction de ce canon manque de netteté, et le texte en est fort obscur, remarque Hefele, *Hist. des conc.*, trad. Delarc, t. II, p. 474. Il a mis aux prises canonistes et théologiens. Le P. Sirmond, à la suite de Crabe, de Surius et de Binius, a cru devoir introduire la négation *non* dans le dernier membre de phrase pour le rendre correct. Vuitasse rapporte tout au long la discussion à laquelle a donné lieu l'interprétation de ce canon. *De confir.*, part. I, q. II, a. 3, dans le *Cursus theologicus* de Migne, t. XXI, col. 830-851. Dom de Puniet, *loc. cit.*, n'accepte ni la solution de Sirmond ni celle de Vuitasse, ni celle de Bellarmín; il juge la négation inutile, l'onction visée par le concile d'Orange étant celle qu'à Rome on concédait aux prêtres après la collation du baptême. En Gaule, elle n'était pratiquée que dans le cas où le baptême était donné séparément par le prêtre. Quand, au contraire, le baptême était conféré solennellement par l'évêque, comme pour Clovis et les juifs de saint Avit, cette première onction n'avait plus sa raison d'être, il ne restait que l'onction de la confirmation donnée par l'évêque.

Que l'onction chrismale sur le front, réservée à l'évêque pour la collation du Saint-Esprit, fût de date récente et postérieure aux temps apostoliques, c'est ce que ne croyait pas Innocent I^{er}; car il la dit de tradition ecclésiastique et la fait remonter jusqu'aux apôtres, d'après le livre des Actes, bien qu'elle n'y soit pas formellement désignée. Toujours est-il qu'en Occident l'imposition des mains n'était pas considérée comme le moyen exclusif de donner le Saint-Esprit, et que l'onction chrismale entraînait, pour sa part, dans le rite de la confirmation. L'un et l'autre de ces deux rites est dit communiquer le Saint-Esprit; l'un comme l'autre est traité de sacrement; n'appartiennent-ils pas, en réalité, à un seul et même sacrement? Le langage des Pères n'a pas un sens exclusif et n'autorise pas à conclure, par exemple, que, lorsque les uns désignent la collation du Saint-Esprit par l'imposition des mains, ils entendent exclure la chrismation, ou que, lorsque les autres la désignent par la chrismation, ils excluent l'imposition des mains. Car, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, la plupart des Pères, qui parlent de l'imposition des mains, reconnaissent la valeur et l'importance de la chrismation dans la collation du Saint-Esprit, de même que la plupart de ceux qui insistent sur la chrismation n'ignorent pas que l'infusion du Saint-Esprit est due également à l'imposition des mains. Plusieurs, du reste, attribuent le don du Saint-Esprit aux deux rites, qu'ils nomment ensemble comme marchant de pair et s'employant en même temps l'un que l'autre. Aux théologiens de décider dans quelle mesure; voir plus loin; les Pères n'ont pas traité cette question. M. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 25-28, 402-406, conclut de ces textes que la confirmation a passé par deux états successifs, caractérisés chacun par une matière différente; le premier comprenant la seule imposition des mains, et le second conservant cette imposition des mains, mais augmentée de la *consignatio* par le

chrême. La date à laquelle a été ajouté ce complément n'est pas fixée avec exactitude. M. Pourrat, *op. cit.*, p. 296-297, rapporte l'introduction de l'onction au II^e siècle, et il l'attribue à une inspiration exclusivement biblique et chrétienne. Elle n'a pas été adoptée simultanément partout. Les Églises l'ont reçue, les unes plus tôt, les autres plus tard. J. Habert, *Ἀρχιερατικόν. Liber pontificalis Ecclesiarum græcæ*, Paris, 1676, p. 703.

IV. FORME. — C'est ici qu'il est bon de rappeler l'enseignement du concile de Trente, sess. XXI, c. II : « L'Église a toujours eu le pouvoir d'établir ou de changer dans l'administration des sacrements, sans toucher à leur substance, ce qu'elle a jugé de plus expédient, soit dans l'intérêt de ceux qui les reçoivent, soit pour assurer le respect des sacrements, suivant les circonstances des choses, des temps et des lieux. » On constate, en effet, pour les formules qui accompagnent l'imposition des mains et la chrismation, des différences sensibles dans les témoignages de la tradition écrite : différences selon les Églises, et différences selon les temps pour une même Église.

1^o Pour l'imposition des mains. — L'imposition des mains, pratiquée par les apôtres pour conférer le Saint-Esprit, n'était pas un simple geste; elle était peut-être accompagnée d'une prière, voir col. 998, prière qui devait naturellement en indiquer le sens, en préciser la portée et le but. Malheureusement le Nouveau Testament ne nous en a pas fait connaître les termes, et les Pères sont aussi peu explicites. Ils disent bien qu'une prière est jointe à l'imposition des mains, mais ils n'en révèlent pas la teneur. Aussi, faute de documents écrits, est-il impossible d'en reconstituer le texte pour les premiers siècles; on peut, du moins, en deviner le sens, puisque cette prière devait servir à donner le Saint-Esprit. Voir col. 1016-1017.

Par un usage emprunté à la pratique apostolique et fidèlement observé d'après les règles traditionnelles, les successeurs des apôtres communiquent le Saint-Esprit, comme les apôtres eux-mêmes, par la prière et l'imposition des mains. Quelle était cette prière? Tertullien est le premier des écrivains ecclésiastiques qui en indique assez clairement la nature et l'objet, quand il écrit : *Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum. De bapt.*, VIII, P. L., t. I, col. 1207. C'est un appel et une invitation faits au Saint-Esprit pour qu'il descende sur les néophytes. Nous avons là le sens général de la prière, mais non sa formule. Une formule de l'imposition des mains nous est donnée par les *Canons d'Hippolyte*. D'après ces *Canons*, lorsque l'évêque impose les mains, il doit dire : *Benedicimus tibi, omnipotens Domine Deus, quia hos dignos reddidisti, qui iterum renascerentur, et super quos Spiritum tuum Sanctum effundis ut jam uniti sint corpori Ecclesie, nunquam separandi operibus alienis. Da potius, quibus jam dedisti remissionem peccatorum, etiam ἀρραβωνα regni tui per Dominum Nostrum Jesum Christum. Can. Hipp.*, 137-138. Duchesne, *Origines*, p. 513; Achelis, *Die Canones Hip.*, p. 98. La *Constitution ecclésiastique égyptienne* offre une formule différente : « Seigneur et Dieu, vous qui les avez rendus dignes (ces néophytes) de recevoir pour l'éternité future le pardon de leurs péchés, rendez-les dignes d'être remplis de votre Esprit-Saint, et envoyez-leur votre grâce pour qu'ils puissent vous servir selon votre volonté. Car à vous est la gloire, ô Père, et Fils, et Saint-Esprit. » Achelis, p. 98-99. Dans ces deux formules, même allusion aux péchés effacés par la régénération baptismale, même appel à Dieu pour demander l'effusion du Saint-Esprit, quelques différences de rédaction, mais nulle mention des dons du Saint-Esprit.

Beaucoup plus longue encore est la formule que nous donne le *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, II,

rx, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 131. Lorsque les nouveaux baptisés sont réunis dans l'église, l'évêque leur impose les mains et dit : « Seigneur Dieu, qui par votre cher Fils Jésus-Christ avez rempli vos apôtres de votre Esprit-Saint, qui par ce même Esprit avez accordé aux bienheureux prophètes de parler, qui avez rendu vos serviteurs ici présents dignes de mériter la rémission de leurs péchés par le bain de la régénération, et qui avez effacé en eux toute ombre d'erreur et les ténèbres de l'infidélité, rendez-les dignes, par votre philanthropie, d'être remplis de votre Esprit-Saint, en leur accordant la grâce de vous servir en vérité, ô Dieu, selon votre bon plaisir et de remplir saintement vos préceptes, afin que, toujours fidèles à obéir à votre volonté, ils entrent dans vos tabernacles éternels par vous et par votre cher Fils Jésus-Christ, *per quem tibi gloria et imperium cum Spiritu Sancto in sæcula sæculorum*. » On le voit, le type n'a pas changé, le sens général reste le même; seule, la formule s'est allongée par la mention du rôle du Saint-Esprit auprès des apôtres et des prophètes.

Il existait, pourtant, un texte d'Isaïe sur les dons de sagesse, d'intelligence, de conseil, de force, de science, de piété et de crainte de Dieu, qui ne devait pas tarder d'être pris en considération et d'être inséré dans la formule même de la prière de l'imposition des mains. Ce texte était connu. Saint Hilaire de Poitiers († 366) désigne ces dons sous le nom de *septiforme munus*, *In Matth.*, xv, 10, *P. L.*, t. ix, col. 1007, et saint Ambroise explique formellement le *signaculum spiritale* de la confirmation par ces sept dons. *De myst.*, vii, 42, *P. L.*, t. xvi, col. 403. Dès la fin du iv^e siècle, et surtout au v^e, la théorie du nombre septenaire des dons du Saint-Esprit se répand. Saint Jérôme en parle dans son commentaire sur Isaïe; saint Augustin s'appuie sur le texte d'Isaïe et sur l'Apocalypse, il compare les dons aux béatitudes. *Serm.*, cccxlvii, 1, 2, *P. L.*, t. xxxix, col. 1524. La grâce qui descend en nous, dit-il ailleurs, commence par la sagesse et finit à la crainte; et si nous remontons, nous devons commencer par la crainte pour achever par la sagesse. *Serm.*, cclxx, 5, *ibid.*, col. 1242. Eugypsius ne fait que répéter saint Augustin. *Thesaurus*, cxv, *P. L.*, t. lxxii, col. 729. Le mot de saint Hilaire, *septiformis*, fait fortune : il entre dans la langue des écrivains ecclésiastiques, voir notamment dans saint Jérôme, *Epist.*, cxlix, 4, *P. L.*, t. xxii, col. 1222, et dans Cassien († 435), *Collat.*, xi, 13, *P. L.*, t. xlix, col. 866, et il finit par trouver place avec l'énumération des sept dons dans quelques livres liturgiques d'Occident, par exemple dans le *Sacramentaire gélasien* et dans le *Sacramentaire grégorien*. A quelle date exacte? Nous l'ignorons.

Voici la rubrique du *Sacramentaire gélasien*, relative à la confirmation : L'Esprit septiforme leur est donné ensuite par l'évêque qui, pour les consacrer, leur impose les mains et dit : *Deus omnipotens, Pater Domini Nostri Jesu Christi, qui regenerasti famulos tuos ex aqua et Spiritu Sancto, quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum, tu, Domine, immitte in eos Spiritum Sanctum paracletum, et da eis Spiritum sapientiæ et intellectus, Spiritum consilii et fortitudinis, Spiritum scientiæ et pietatis, et adimple eos Spiritu timoris tui*, etc. *P. L.*, t. lxxiv, col. 1112. Le *Sacramentaire grégorien* insère même le terme de *septiformis* dans sa formule, qui ressemble à la précédente, à quelques mots près : *Omnipotens sempiterna Deus, qui regenerare dignatus es hos famulos et famulas tuas ex aqua et Spiritu Sancto, quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum, mitte in eos septiformem Spiritum tuum paracletum de cælis : Spiritum sapientiæ et intellectus, Spiritum consilii et fortitudinis, Spiritum scientiæ et pietatis; adimple eos Spiritu timoris et consigna eos signo crucis Christi in*

vitam propitiatus æternam. *P. L.*, t. lxxviii, col. 90. Cette fois, on peut le dire, la formule de prière de l'imposition des mains a toute la précision et la plénitude de sens désirables. L'évolution a été progressive autour d'une même idée centrale et a fini par se figer dans la liturgie actuelle. Mais, comme nous allons le voir, ces formules des deux *Sacramentaires* précitées ne se retrouvent pas dans les usages gallicans; ceux-ci ne connaissent que la formule de la consignation.

2^o Pour la consignation. — Impossible encore ici, et toujours faute de documents écrits, de connaître la formule de la consignation pendant les deux premiers siècles. Il y en avait une incontestablement par la raison que, dans l'Eglise, tout acte religieux, surtout un rite sacramentel, s'accompagne d'une formule qui en détermine la signification et en précise le but. Mais laquelle? Dès que l'on en rencontre dans tel ou tel document, on constate une fois de plus qu'elles offrent des différences tout comme celles de l'imposition des mains. Bien que, chez les Latins, à cause de la discipline du secret, le pape Innocent estimât, au commencement du v^e siècle, ne pouvoir pas faire connaître par écrit la formule en usage à Rome, *Epist.*, xxv, iii, *P. L.*, t. xx, col. 555; Jaffé, n. 311, et bien que le pseudo-Denys alléguât plus tard la défense d'interpréter par écrit les invocations perfectives des sacrements (c'est-à-dire celles qui aident à les parfaire, à les donner), de publier leur sens caché ainsi que les vertus que Dieu opère par elles, parce qu'elles sont l'objet d'une tradition secrète, *De eccles. hier.*, vii, iii, 10, *P. G.*, t. iii, col. 565, le silence de la tradition n'a pas été absolu; les documents sont plus rares, et sans doute à raison de la loi du secret, mais il en existe.

Pour l'Eglise latine, les *Canons d'Hippolyte* sont une source précieuse d'informations, du commencement du iii^e siècle. Nous y trouvons ce qui suit : « L'évêque, après la prière de l'imposition des mains, marque les baptisés au front du signe de la charité, les embrasse et dit : *Dominus vobiscum*. Les baptisés répondent : *Et cum spiritu tuo*. Et ainsi de suite pour chacun des baptisés. » Can. 139, 140, Duchesne, *Origines*, p. 513; Achelis, *Die Canones Hip.*, p. 99. C'est peu. Le pseudo-Ambroise, au iv^e siècle, en dit davantage. La formule de la consignation qu'il indique est la suivante : *Deus omnipotens, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu Sancto, concessitque tibi peccata tua, ipse te ungit in vitam æternam*. *De sacr.*, ii, vii, 24, *P. L.*, t. xvi, col. 430. Il y est fait allusion à l'onction et la forme en est dépréciative. Il en est de même dans un des fragments, découverts par Mai : *Ipse te linet Spiritu Sancto*, *Frag.*, vii, *P. L.*, t. xiii, col. 611; seulement, ici, l'accent porte sur l'onction par le Saint-Esprit.

Le *Sacramentaire* de Bergame (manuscrit du x^e-xi^e siècle) contient une formule plus développée : *Deus omnipotens Pater Domini nostri Jesu Christi qui te regeneravit ex aqua et Spiritu Sancto quique dedit tibi remissionem omnium peccatorum, ipse te linet chrismate salutis, in Christo Jesu Domino nostro, in vitam æternam*. Amen. Tel est le rite milanais.

Les documents du rit gallican sont beaucoup plus explicites. Voici d'abord la formule de la consignation du *Missale gothicum*, *P. L.*, t. lxxii, col. 275 : *Perungo te chrisma sanctitatis, ... tunicam immortalitatis, qua Dominus noster Jesus Christus traditam a Patre primus accepit, ut eam integram et inlibatam perferas ante tribunal Christi, et vivas in sæcula sæculorum*. Voici celle du *Sacramentaire* de Bobbio : *Deus, Pater Domini Nostri Jesu Christi, qui te regeneravit per aquam et Spiritum Sanctum, quicquid (pour quicquid) tibi dedit remissionem peccatorum per lavacrum regenerationis et sanguinem, ipse te linat chrismate suo sancto in vitam æternam*. *Ibid.*, col. 502. Voici enfin celle du *Missale gallicanum vetus*, *ibid.*, col. 369 : *Deus,*

Pater Domini Nostri Jesu Christi, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu Sancto, quique tibi dedit remissionem peccatorum, ipse te lenit chrismate suo sancto, ut hab eas vitam æternam in sæcula sæculorum.

Dans le *Sacramentaire gélasien*, P. L., t. LXXIV, col. 1112, la forme de la consignation change encore. L'évêque, en marquant le front du baptisé d'un signe de croix avec le saint chrême, dit : *Signum Christi in vitam æternam*. Encore une autre forme à Rome dans le *Sacramentaire grégorien*, P. L., t. LXXVIII, col. 90 : *Consigna eos signo Christi in vitam propitiatus æternam*. Voir d'autres formules dans Martène, *De ant. Eccles. rit.*, I, c. II, et dans Daniel, *Codex liturgicus*, t. I, p. 200-202. On est loin de la formule désignée par saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXII, a. 4, comme la formule de son temps, qui est restée la formule de l'Église latine, telle qu'elle se trouve dans le *Décret aux Arméniens*. Denzinger, n. 592.

Pour l'Église grecque, les *Constitutions apostoliques*, témoins des usages syriens, rapportent la formule de la consignation avec l'onguent sacré ou le ρύπον. *Const. apost.*, VII, XLIV, P. G., t. I, col. 1045. Ce n'est qu'une courte prière, qui ne paraît pas avoir un caractère liturgique arrêté, car l'auteur ajoute, après l'avoir citée : Que le ministre la récite et dise d'autres choses semblables. En Égypte, Didyme, voulant prouver la trinité, allègue comme argument la formule de la consignation, qui est la même, dit-il, que celle du baptême : ἵσως σπραγίζομεθα καὶ βαπτίζομεθα, c'est-à-dire au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. *De Trinit.*, II, 15, P. G., t. XXXIX, col. 720. D'après la *Constitution ecclésiastique égyptienne*, Achelis, *Die Canones Hip.*, p. 99, l'évêque pose la main sur la tête du baptisé, l'oingt avec l'huile de l'eucharistie, et dit : « Je t'oins avec l'huile sainte, au nom de Dieu, le Père tout-puissant, de Jésus-Christ et du Saint-Esprit. » Puis il lui fait un signe de croix sur le front, l'embrasse et dit : « Et avec votre esprit. » D'après le *Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, édit. Rahmani, p. 131, l'évêque pose de même la main sur la tête de chaque baptisé et l'oingt, en disant : *Ungendo ungo (te) in Deo omnipotenti, in Christo Jesu et in Spiritu Sancto, ut sis operarius habens fidem perfectam et vas ipsi gratum*. Puis il le signe au front, lui donne la paix et dit : *Deus humilium sit tecum*. Et le baptisé répond : *Et cum spiritu tuo*.

C'est dans saint Cyrille de Jérusalem que l'on trouve une allusion à la formule qui devait finir par prévaloir chez les Grecs. Il annonce qu'après Pâques les futurs baptisés auront encore à entendre quelques catéchèses, dans lesquelles on leur apprendra, à l'aide de l'Ancien et du Nouveau Testament, les raisons et les motifs de toutes les cérémonies de l'initiation chrétienne, en particulier comment leur aura été communiquée la σπραγίς τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος. *Cat.*, XVIII, 33, P. G., t. XXXIII, col. 1056. C'est là, en effet, la formule de l'onction chrismale signalée par un canon, ajouté après coup aux actes du concile de Constantinople de 381, sauf qu'on y a remplacé κοινωνίας par δωρεῆς. En les signant (au front avec le chrême), nous disons : Σπραγίς δωρεῆς Πνεύματος ἁγίου. *Can.* 7, Hardouin, t. I, col. 813. Bien que ce canon ne soit pas l'œuvre du concile de 381, il n'en exprime pas moins la formule employée par les Grecs dans la consignation, c'est-à-dire dans la collation du Saint-Esprit. Du reste, il a été repris plus tard et officiellement inséré dans les prescriptions du concile de 692, dit Quinisexte, où il est devenu le canon 95. Hardouin, t. III, col. 1694.

Il y a eu donc, comme on vient de le voir, un certain flottement dans les formules employées par l'Église, soit pour l'imposition des mains, soit pour la consignation. Ce n'est que peu à peu qu'elles ont fini par atteindre

le degré de précision désirable et qu'elles sont entrées définitivement dans la liturgie. Aussi dom de Puniet, *loc. cit.*, p. 404, a-t-il raison d'observer que, sur le point de l'union de la forme à ce qu'elle regardait comme la vraie matière de la confirmation, l'Église était assez large et admettait la succession dans les actes. Mais du fait que l'invocation accompagnait tantôt l'imposition des mains, tantôt l'onction, on ne saurait conclure qu'elle a changé plusieurs fois la matière même. Et malgré la prépondérance dont, à partir d'un moment donné, semble avoir joui l'onction, ce ne fut jamais en fait au détriment de l'imposition des mains. Celle-ci était d'institution divine et de pratique apostolique constante. Il y a donc au moins une raison de convenance de croire que l'Église ne l'a pas échangée contre un autre rite, dont l'autorité apostolique était moins manifeste. D'ailleurs, la manière dont certains Pères parlent indifféremment de l'imposition des mains et de l'onction, sans les distinguer au point de vue de l'effet produit, prouve assez que l'une et l'autre étaient également employées, alors même que l'on ne parlait que de l'une ou de l'autre.

V. AUTEUR. — A qui revient l'institution du sacrement de confirmation? Est-ce bien à Notre-Seigneur Jésus-Christ? A quel moment? De quelle manière? En a-t-il fixé la matière et la forme? Des questions aussi précises n'ont pas été agitées par les Pères. C'est affaire aux scolastiques et théologiens de les poser et d'essayer de les résoudre, de chercher à savoir si Jésus-Christ a immédiatement institué ce sacrement et quant à la matière, et quant à la forme, ou s'il s'est contenté, après l'avoir institué, de laisser aux apôtres et à son Église le soin de déterminer d'une manière précise et la matière propre à ce sacrement et la forme qui devait convenir à cette matière.

Aux yeux des Pères, le baptême, la confirmation et l'eucharistie constituent les éléments de l'initiation chrétienne, initiation à laquelle procédait l'Église avec tant de solennité, conformément à la tradition ecclésiastique qui remontait aux apôtres. Pour ce qui regarde en particulier la confirmation, ils savaient, d'après le Nouveau Testament, que Jésus-Christ avait promis d'envoyer le Saint-Esprit à ceux qui croiraient en lui, et qu'en fait, dès la première heure, le Saint-Esprit a été donné par les apôtres aux nouveaux disciples. Ayant reçu eux-mêmes le Saint-Esprit d'une manière miraculeuse, le jour de la Pentecôte, les apôtres n'hésitent pas à le communiquer, d'une manière normale, à quiconque veut croire. Ils réalisent ainsi la promesse de leur Maître, ils usent d'un privilège qui leur a été octroyé, et, pour cela, ils imposent les mains aux nouveaux baptisés. Un tel rite, pratiqué dès le premier jour, ne peut guère passer pour une improvisation. Et s'il est aussi résolument employé, sans la moindre hésitation, et toujours d'une manière uniforme, par les apôtres, c'est apparemment que les apôtres, sachant de qui le tenir, accomplissaient un ordre. La même évidence, il est vrai, n'existe pas pour la pratique de l'onction. Mais quand on se rappelle l'horreur de la primitive Église pour tout ce qui ressemblait à une nouveauté et sa fidélité scrupuleuse à s'en tenir toujours à la tradition, il semble bien difficile de ne pas voir dans l'onction, dont parlent les Pères, une pratique également apostolique. Qu'on se rappelle l'appel de Tertullien à la tradition des Églises apostoliques, et la manière dont il la rattache aux apôtres eux-mêmes, et par les apôtres à Dieu. Qu'on se rappelle que le pape Corneille, postérieur à Tertullien, qui déjà avait signalé l'onction, voit dans l'absence de la σπραγίς, chez Novatien, une violation de la loi ecclésiastique; car, dit-il, ce sceau doit être reçu κατὰ τὸν τῆς Ἐκκλησίας κανόνα. Eusèbe, *H. E.*, VI, XLIII, P. G., t. XX, col. 624. Qu'après cela tous les détails relatifs soit à l'imposition des

maines, soit à la consignation, soit aux formules qui devaient préciser leur sens et marquer leur but, soit aux diverses cérémonies qui les entouraient ou les encadraient, aient été formellement indiqués par Jésus-Christ lui-même et immuablement fixés ne *varietur* dès l'âge apostolique, c'est ce que les témoignages patristiques ne disent pas, ou plutôt ils laissent entendre tout le contraire. La preuve en est dans les différences sensibles que nous avons relevées. Cf. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 130-131.

Nul doute, pourtant, qu'aux yeux des Pères Notre-Seigneur n'ait institué le sacrement de la confirmation, au même titre que ceux du baptême et de l'eucharistie, avec lesquels et au milieu desquels il était conféré dans l'acte solennel de l'initiation chrétienne. Le pseudo-Ambroise n'écrivait-il pas, au IV^e siècle, ces paroles : *Auctor sacramentorum quis est nisi Dominus Jesus ? De sacr.*, IV, iv, P. L., t. xvi, col. 439. Mais Notre-Seigneur a-t-il réglé les détails et le fonctionnement de la confirmation ? Ne s'est-il pas plutôt contenté, après en avoir décrété l'institution et indiqué l'essence, de laisser tout le reste à la sagesse de ses représentants officiels et compétents ? Et cette manière de voir ne semble-t-elle pas légitime, pour peu qu'on veuille tenir compte des divers documents cités dans le cours de cet article ? Et ne cadre-t-elle pas, du reste, avec l'enseignement du concile de Trente, qui reconnaît à l'Église le pouvoir d'établir ou de changer, dans la dispensation des sacrements, tout ce qu'elle juge de plus utile à ceux qui les reçoivent et au respect dû aux sacrements eux-mêmes, selon les circonstances, sauf, bien entendu, à en respecter, à en laisser intacte la substance ? Cf. Harent, *La part de l'Église dans la détermination du rite sacramentel*, dans les *Études*, 1897, t. LXXIII, p. 315 sq. ; Souben, *Les sacrements*, Paris, 1905, p. 19 sq.

VI. MINISTRE. — Sur cette question du ministre du sacrement de confirmation, il y a encore quelques différences entre l'Église latine et l'Église grecque.

1° Dans l'Église latine. — Tant que l'évêque préside en personne à la cérémonie de l'initiation solennelle, pas de difficulté : c'est lui qui, pour la collation du Saint-Esprit, impose les mains sur la tête des baptisés, leur fait sur le front l'onction chrismale en forme de croix ; en prononçant les prières qui se réfèrent à ces rites. Mais parfois des cas se sont présentés, par exemple pour des cliniques ou des voyageurs, où le baptême seul a été donné ; ces cas se sont multipliés dès que divers centres religieux furent créés en dehors et loin des sièges épiscopaux, l'administration du baptême étant confiée alors à des prêtres ou même à de simples diacres. En pareils cas, la règle fut que le baptisé devait se présenter aussitôt que possible à l'évêque pour recevoir de lui le Saint-Esprit.

Cette règle, nous la trouvons en vigueur dès le III^e siècle. Le pape Corneille se plaint qu'elle ait été violée par Novatien, après avoir reçu le baptême des cliniques. Eusèbe, *H. E.*, VI, XLIII, P. G., t. xx, col. 624. A ce témoignage de l'Église romaine s'ajoute celui de l'Église d'Afrique. Saint Cyprien, à propos de ceux que le diacre Philippe avait baptisés en Samarie et auxquels Pierre et Jean vinrent donner le Saint-Esprit, écrit à Jubaianus : « C'est là encore la coutume parmi nous ; ceux qui sont baptisés dans l'Église doivent être présentés aux chefs de l'Église (c'est-à-dire aux évêques) afin que, par notre prière et l'imposition des mains, ils reçoivent le Saint-Esprit et soient consommés par le sceau du Seigneur. » *Epist.*, LXXIII, 9, P. L., t. III, col. 1115. Le baptême de l'esprit doit s'ajouter au baptême d'eau, dit l'auteur du *De rebaptismate*, x, P. L., t. III, col. 1195 ; mais si, en cas de nécessité, le baptême d'eau a été conféré par un clerc inférieur, atten-

tons ut aut suppleatur a nobis aut a Domino supple-dum reservetur.

En Espagne, au commencement du IV^e siècle, le concile d'Elvire est formel. Tout passager peut être baptisé en cas de nécessité, mais à la condition, s'il survit, d'être conduit à l'évêque ut *per manus impositionem perfici possit*. C'est à l'évêque de parfaire ceux qu'un diacre aurait baptisés, c'est-à-dire de les confirmer. Can. 77, Hardouin, t. I, col. 254, 258. Dans la seconde moitié du IV^e siècle, saint Pacien, évêque de Barcelone, veut réfuter les novatians, qui prétendaient que le pouvoir de remettre les péchés n'avait été confié qu'aux apôtres seuls, et prend exemple sur le pouvoir de baptiser et de donner le Saint-Esprit qui, bien que confié aux apôtres, n'en est pas moins passé aux évêques : de même en est-il du pouvoir de remettre les péchés. *Epist.*, I, 6, P. L., t. XIII, col. 1057.

Aux débuts du V^e siècle, le pape Innocent s'appuie sur la coutume ecclésiastique et sur les Actes pour reconnaître aux évêques seuls le droit de confirmer *Pontificibus solis deberi ut vel consignent vel Spiritum Sanctum tradant, non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat*, etc. *Epist.*, XXV, III, 6, P. L., t. xx, col. 554 ; Jaffé, n. 311. A Hippone, saint Augustin rappelle la prière et l'imposition des mains pratiquées par les apôtres pour communiquer le Saint-Esprit : *quem morem in suis praepositis etiam nunc servat Ecclesia*. *De Trinit.*, XV, xxvi, 46, P. L., t. XLII, col. 1093.

Quelques abus s'introduisirent dans l'Église latine certains prêtres s'arrogeant le droit de confirmer. Le pape Gélase I^{er} (492-496) dut rappeler à l'ordre ceux de la Lucanie : *Nec minus etiam presbyteros ultra modum suum tendere prohibemus, nec episcopalis fastigio debita sibi met audacter assumere : non conficiendi chrismatis, non consignationis pontificalis adhibendae sibi met arripere facultatem*. *Epist.*, IX, 6, P. L., t. LIX, col. 50 ; Jaffé, n. 636. En Espagne, le I^{er} concile de Tolède, en 400, tout en interdisant aux simples prêtres de bénir le chrême, leur avait permis de faire l'onction chrismale, en l'absence de l'évêque. Can. 20, Hardouin, t. I, col. 992. Il y eut abus et la tolérance fut supprimée. Au II^e concile de Séville, en effet, en 619, défense expresse est faite aux prêtres de donner la confirmation, *quia pontificatus apicem non habent*. Can. 7, Hardouin, t. III, col. 560. Saint Isidore, qui présidait ce concile, fidèle à l'enseignement du pape Innocent, marque, lui aussi, que le droit de conférer le Saint-Esprit est exclusivement réservé aux évêques. *De off.*, II, xxvii, 3, P. L., t. LXXXIII, col. 825. En Gaule, il est inutile de rappeler le canon 1 du concile d'Orange, en 441, et le canon 16 du concile d'Épône, en 517, qui permettent au simple prêtre, en l'absence de l'évêque, de recevoir les hérétiques, au moment de leur mort, par la chrismaion ou consignation, car il s'agit là d'une mesure disciplinaire de réconciliation. Mais il importe de rappeler qu'on ne connaît qu'une onction post-baptismale faite avec le chrême, et que cette onction, qui est celle de la confirmation, est réservée, là comme ailleurs, à l'évêque seul.

Le motif allégué pour interdire au simple prêtre la faculté de confirmer semble avoir été l'absence du pouvoir d'ordre. Un prêtre ne possède pas, en effet, le *pontificatus apicem*, selon l'expression du concile de Séville ; il ne succède pas aux apôtres, au même titre que l'évêque, ainsi que le remarque Innocent I^{er}. Et pourtant, en fait, le pouvoir de confirmer a été concédé même à de simples prêtres. Le *Décret aux Arméniens* le constate avec raison et l'explique par une dispense du siège apostolique, dans des cas urgents et pour des motifs raisonnables. Denzinger, *Enchiridion*, n. 592. C'est ainsi, en effet, qu'en mai 594, saint Grégoire le Grand écrivait à Januarius, évêque de Cagliari : « On se scandalise que nous ayons interdit aux prêtres le

pouvoir de confirmer; c'est pourtant là l'antique usage de notre Église. Néanmoins nous l'accordons..., etc. » *Epist.*, I, IV, epist. xxvi, P. L., t. LXXVII, col. 696. C'était donc que, dans l'Église latine, l'évêque était regardé comme le ministre ordinaire de ce sacrement, tandis que le simple prêtre, dans certains cas et avec l'autorisation du pape, pouvait en être le ministre extraordinaire. Et c'est encore la doctrine d'aujourd'hui.

Quant à la question de savoir si la dignité morale du ministre importait à la validité du sacrement, elle ne se posa dans toute sa rigueur qu'à l'époque des donatistes. Déjà, au III^e siècle, saint Cyprien acceptait comme valide l'onction pratiquée au sein de l'Église par un ministre coupable, tandis qu'il la jugeait nulle, si elle était faite en dehors de l'Église par un hérétique ou un schismatique. Les Églises de Rome et d'Alexandrie, qui admettaient la validité du baptême des hérétiques, rejetaient cependant le rite de la confirmation conféré par eux. Ce rite devait donc être réitéré pour l'hérétique qui demandait à rentrer dans l'Église. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 326. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. I, p. 111-112, croit que la réponse du pape saint Étienne contient une allusion à la réitération de la confirmation par les hérétiques. Cf. L. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 18-22. Saint Cyprien s'autorisait de cette pratique pour accuser d'inconséquence les antirebaptisants. *Epist.*, LXXIII, n. 6, P. L., t. III, col. 1114. Saint Augustin, au contraire, à l'encontre des prétentions donatistes, se prononça pour la validité dans les deux cas. *De bapt. cont. donat.*, V, xx, 27, 28, P. L., t. XLIII, col. 190. A ses yeux la culpabilité du ministre ne nuit pas à la validité du sacrement. Le sacrement de confirmation, comme celui du baptême dont il parle, vaut par lui-même, parce qu'il est de Dieu et non de l'homme. Le ministre ne saurait intercepter le bienfait divin. Et appliquant ce principe à l'onction, il dit : *Oleum Christi etsi per peccatorem ministratur, non est oleum peccatoris... Non intercipit medius minister beneficium largitoris*. *Serm.*, CCLVI, 1, P. L., t. XXXVIII, col. 1225. C'est la doctrine actuelle.

L'usage de réitérer la confirmation donnée par les hérétiques se constate encore au V^e siècle. Au II^e concile d'Arles (443 ou 452), on prescrit (can. 17) de réconcilier les bonosiens par l'onction du chrême et l'imposition des mains. Hefele, *op. cit.*, t. II, p. 481. Gennade de Marseille, *De ecclesiasticis dogmatibus*, 52, P. L., t. LVIII, col. 993-994, atteste le même usage. Le 7^e canon de Constantinople, bien que n'émanant pas du concile œcuménique de 381, témoigne cependant de l'usage de l'Église grecque au V^e siècle. Il prescrit de réconcilier les hérétiques, dont le baptême est accepté, en les marquant du saint chrême avec la formule de la confirmation. Hefele, *op. cit.*, t. II, p. 212. Ce canon a été inséré dans le concile in Trullo, can. 95, et est entré ainsi dans le droit canonique byzantin. Mais, à Rome, dans la seconde moitié du IV^e siècle ou plus tard, la réconciliation des hérétiques s'est faite par la seule imposition des mains. Cf. S. Grégoire le Grand, *Epist.*, I, XI, epist. LXVII, P. L., t. LXXVII, col. 1205. Voir P. Morin, *Comment. hist. de disciplina in administratione sacramenti penitentiae*, I, IX, c. ix-xiii, Anvers, 1682, p. 639-658. Sur l'explication de ces faits, voir P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 191-194; L. Saltet, *Les réordinations*, p. 404-406.

2^o Dans l'Église grecque. — Tout autre a été l'usage d'Orient. Sans doute, au III^e siècle, saint Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce, estimait que le pouvoir d'imposer les mains, c'est-à-dire de confirmer, appartenait comme celui de baptiser et d'ordonner à l'évêque, *Epist.*, LXXV, 7, P. L., t. III, col. 1161; et, à la fin du IV^e siècle, saint Chrysostome disait que le privilège de donner le Saint-Esprit revenait de droit aux

principaux du clergé, aux évêques. *In Act.*, homil. xviii, 3, P. G., t. LX, col. 144. Mais ce pouvoir ou ce privilège ne fut pas regardé comme exclusif. Dès la formation des paroisses, non seulement on l'accorda aux simples prêtres à titre exceptionnel, mais il leur fut dévolu à titre permanent. Nous en avons un double témoignage pour l'Égypte, et en particulier pour Alexandrie, dans l'Ambrosiaste, *In Eph.*, IV, 11, P. L., t. XVII, col. 388, et dans l'auteur des *Quæstiones Vet. et Novi Testamenti*, q. CI, P. L., t. XXXV, col. 2302. Ce fut l'usage de l'Église grecque : tout prêtre qui baptisait donnait également le Saint-Esprit par l'onction chrismale faite en forme de croix sur le front du baptisé. Ce qui n'était qu'un privilège exceptionnel, chez les Latins, fut la règle ordinaire chez les Grecs.

VII. SUJET. — Le baptisé seul peut recevoir le sacrement de la confirmation, et il le reçoit après le baptême et avant l'eucharistie, dans la cérémonie solennelle de l'initiation chrétienne. Dans le cas où le baptême a été conféré seul par un prêtre ou par un diacre, ou même par un laïque, le baptisé doit recourir, dès qu'il le peut, à l'évêque pour recevoir de lui le Saint-Esprit. Bien préparé, il reçoit le caractère et les grâces propres du sacrement de confirmation; mal préparé ou dans de mauvaises dispositions morales, il reçoit le sacrement, mais non la grâce du sacrement. C'est ce qui faisait dire à saint Cyrille de Jérusalem que la communication du Saint-Esprit est proportionnelle à la foi de celui qui le reçoit, *κατὰ ἀναλογίαν τῆς ἐκάρτου πίστεως*. *Cat.*, I, 5, P. G., t. XXXIII, col. 377. Et c'est ce que la controverse donatiste permit à saint Augustin de mettre en lumière. Il dit du baptême : *Non eorum meritis, a quibus ministratur, nec eorum quibus ministratur, constat baptismus, sed propria sanctitate atque veritate, propter eum a quo institutus est*. *Cont. Cresc.*, IV, xvi, 19, P. L., t. XLIII, col. 559. C'est dire par conséquent que la valeur du baptême est indépendante et de celui que le confère et de celui qui le reçoit. Or, ce principe s'applique à la confirmation; sa valeur est indépendante du ministre et du sujet. Un autre principe, également proclamé par l'évêque d'Hippone, c'est celui de l'efficacité du sacrement, qui peut être arrêtée par la faute de celui qui le reçoit et comme tenue en suspens tant que l'obstacle persiste, mais qui, l'obstacle venant à disparaître, produit tout son effet. C'est déjà en germe la théorie de la réviviscence des sacrements.

« Oui, dit saint Augustin à Pétilien, vous avez raison de placer dans l'onction le sacrement du chrême, qui dans le genre des signes visibles est sacro-saint, tout comme le baptême; mais il peut exister dans des hommes pervers, passant leur vie dans les œuvres de la chair et ne devant jamais posséder le royaume des cieux. Mais il faut distinguer ce sacrement visible, qui est saint, qui peut se trouver et chez les bons et chez les méchants, récompense pour les uns, jugement pour les autres, de l'onction invisible de la charité, qui est le propre des bons. » *Cont. litt. Petil.*, II, civ, 239, P. L., t. XLIII, col. 342. Prenant ailleurs pour exemple le cas de Judas, coupable *quia a bono bonum malus exceptit*, il l'applique à l'onction de l'huile du salut, c'est-à-dire à la confirmation : « L'huile du salut, dit-il, n'est pas l'huile du pécheur. *Bene accipiat, et bonum est; etsi male accipiat, bonum est. Væ hominibus bonum male accipientibus*. » *Serm.*, CCLXVI, 7, P. L., t. XXXVIII, col. 1229. Donc, d'après saint Augustin, dans le cas où le sujet n'offre pas les conditions requises de préparation et de moralité, réception valide de la confirmation, mais illicite, culpabilité à mal recevoir l'onction chrismale. Vienne à disparaître l'obstacle, l'onction produit son effet, sans qu'il soit nécessaire de la réitérer. Car ici s'applique le principe formulé si souvent au sujet du baptême et de l'ordination, objet de la controverse avec les donatistes. Au sujet du baptême, il

dit : *Hoc vere confert et præstat Deus per communionem catholicam illis qui veniunt ab aliqua hæresi vel schismate, ubi baptismum Christi acceperunt, id est, non ut baptismi sacramentum incipient habere quod non habebant, sed ut incipiat eis prodesse quod habebant. De bapt. cont. donat., I, v, 7, P. L., t. XLIII, col. 113; et au sujet de l'ordre : « Les évêques qui font retour à l'unité ne sont pas ordonnés une seconde fois, sed sicut baptisma in eis ita ordinatio mansit integra. » Cont. epist. Parmen., III, XIII, 28, *ibid.*, col. 109. Comme le baptême et l'ordre, la confirmation, une fois reçue, ne se réitére pas. Par le seul fait de sa collation, elle a produit, comme nous le verrons plus bas, le caractère; si le sujet, auquel elle est donnée, se trouve dans les conditions voulues, elle produit en outre ses autres effets, la grâce et les dons du Saint-Esprit; si, au contraire, il a posé un obstacle par sa faute, ces effets ne sont pas produits, mais ils deviennent une réalité vivante, dès que l'obstacle est écarté.*

VIII. NÉCESSITÉ. — Du moment que la réception du Saint-Esprit par la confirmation était regardée par les Pères comme le complément, la consommation et le perfectionnement du baptême, on comprend qu'ils en exigeassent la collation. De là les textes patristiques et conciliaires que nous avons cités, et qui faisaient une obligation de recevoir la confirmation aussitôt que possible après le baptême. Rappelons seulement les canons 38 et 77 du concile d'Elvire et le canon 48 du concile de Laodicée. Hardouin, t. I, col. 254, 258, 789. Mais était-ce une obligation étroite, sous peine de compromettre le salut, si on venait à ne pas la recevoir? En fait, quelques baptisés mouraient sans avoir pu être confirmés. Aussi la question se posait-elle de savoir si ces baptisés non confirmés étaient sauvés. Elle fut résolue par l'affirmative. L'auteur du *De rebaptismate*, IV, P. L., t. III, col. 1188, n'hésite pas à déclarer que celui qui meurt après le baptême est un parfait chrétien, bien qu'il n'ait pas reçu l'imposition des mains de l'évêque. A leur tour, les Pères du concile d'Elvire déclarent que celui qui meurt baptisé, mais non confirmé, *sub fide qua credidit poterit esse justus*. Can. 77. Ce qui revient à dire, pour employer des termes scolastiques, qu'à l'époque des Pères, le sacrement de confirmation était regardé comme nécessaire de nécessité de précepte, et non comme nécessaire de nécessité de moyen; il différait, en ce point, du sacrement de baptême. Il y avait donc faute à ne pas recourir à la confirmation, quand on le pouvait, à cause de l'obligation qui en était imposée par l'Eglise; mais, en cas d'empêchement légitime, la non réception de ce sacrement ne compromettait pas le salut.

IX. EFFETS. — 1^o *Perfectionnement du baptême.* — Dans l'initiation chrétienne, la confirmation suivait immédiatement la collation du baptême, en relation étroite avec lui et comme son complément naturel. Le baptême, d'après les Pères, introduisait le catéchumène dans l'Eglise, lui communiquait la vie surnaturelle et divine par la régénération; la confirmation conférait au baptisé la plénitude de cette même vie. De là l'obligation étroite, dont nous avons parlé, de recourir pour ce sacrement à l'évêque quand on n'avait pu recevoir que le baptême. Le baptême passait ainsi pour une ébauche, pour un commencement, pour un début, qu'il appartenait à la confirmation de compléter, de consommer, de parfaire; ce sont les expressions, dont se servent les Pères, et qu'il est inutile de répéter. De là viendra la comparaison de la vie surnaturelle avec la vie naturelle. A la naissance correspond la régénération baptismale, qui fait du baptisé un enfant de Dieu et de l'Eglise; à la maturité, le sacrement de confirmation, qui fait du confirmé un parfait chrétien, un soldat.

2^o *Infusion du Saint-Esprit.* — De quelque nom qu'ils l'appellent, imposition des mains, onction, consi-

gnation, les Pères attribuent à la confirmation la collation du Saint-Esprit. Sans doute, le Saint-Esprit ne saurait être étranger à la purification des péchés, à la régénération surnaturelle, à la vie de la grâce, produites par le baptême; car, ainsi que l'enseigne Tertullien, le Saint-Esprit pénètre et transforme l'eau baptismale, il lui communique une vertu purificatrice; mais, observait-il, le baptême ne confère pas le Saint-Esprit, il ne fait que préparer la place à son infusion prochaine, qui est l'effet de l'imposition des mains. *De bapt.*, VI, VIII, P. L., t. I, col. 1206, 1207. A sa suite, saint Cyprien distingue nettement l'effet propre à chacun de ces deux rites ou de ces deux sacrements, comme il les appelle. Il n'ignore pas l'intervention du Saint-Esprit dans le baptême, car, dit-il, sans le Saint-Esprit l'eau ne pourrait ni effacer les péchés, ni sanctifier l'homme; mais c'est à l'imposition des mains qu'il attribue l'infusion du Saint-Esprit dans l'âme du baptisé. *Epist.*, LXXIV, 7, P. L., t. III, col. 1132. Le pape Corneille écrit à propos de Novatien : « Étant guéri de sa maladie, il n'a pas reçu néanmoins ce qu'il était tenu de recevoir selon la règle ecclésiastique, il n'a pas été marqué du sceau par l'évêque. Mais puisqu'il n'a pas reçu le sceau, comment enfin aurait-il pu recevoir le Saint-Esprit? » Eusèbe, *H. E.*, VI, XLIII, P. G., t. XX, col. 624. C'est le Saint-Esprit qui donne le *signaculum spiritale*, dit saint Ambroise, au I^{er} siècle. *De myst.*, VII, 42, P. L., t. XVI, col. 403. C'est par le chrême qui s'opère l'infusion du Saint-Esprit, dit Pacien. *De bapt.*, VI, P. L., t. XIII, col. 1093. Ainsi, chez les Pères latins, à Carthage, à Rome, à Milan, à Barcelone, l'effet spécifique qu'on attribue à la confirmation, c'est l'infusion du Saint-Esprit.

Même effet spécifique reconnu par les Pères grecs. Origène qui prend le mot de baptême, tantôt au sens large d'initiation chrétienne, tantôt au sens restreint et précis que nous lui donnons, rappelle le fait signalé par le livre des Actes et dit que le Saint-Esprit était donné par les apôtres au moyen de l'imposition des mains dans le baptême (sens large); il ajoute quelques lignes plus bas que les apôtres le communiquaient par l'imposition des mains après le baptême (sens restreint). *De princ.*, I, III, 2, 7, P. G., t. XI, col. 147, 153. A Césarée de Cappadoce, Firmilien, nous l'avons vu, pense comme son correspondant de Carthage, saint Cyprien. A Alexandrie, au siècle suivant, saint Athanase, sur ces mots de l'Épître aux Galates, III, 2 : « Avez-vous reçu le Saint-Esprit par les œuvres de la loi ou par l'audition de la foi? » demande : Quel esprit avaient-ils reçu si ce n'est l'Esprit-Saint qui est donné à ceux qui croient et qui ont été engendrés à nouveau par le bain de la régénération? *Epist. ad Serap.*, I, P. G., t. XXVI, col. 537. Le *Sacramentaire de Sérapion* de Thmuis, ami et correspondant de saint Athanase, distingue la confirmation du baptême. Il contient deux prières, l'une pour la bénédiction de l'huile du baptême, l'autre pour la bénédiction du chrême. Or, tandis que, pour la bénédiction de la première, on prie pour le pardon des péchés, pour la soustraction de l'âme et du corps à toute œuvre mauvaise, à toute influence satanique, *ἐν ᾧ εἰς τὸ χρίσμα* demande à Dieu de donner au chrême une vertu divine et céleste pour ceux qui ont déjà participé au bain de la palingénésie. G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1898, t. XVII, fasc. 3 b, p. 12-13; Brightman, *Journal of theological studies*, Londres, 1900, t. I, p. 265. Le sens de ces deux prières diffère à raison de la différence des effets qu'elles attribuent aux huiles, qui doivent servir pour deux sacrements distincts.

A Jérusalem, saint Cyrille compare la grâce que donne la confirmation au don de joyeux avènement des empereurs, *Cat.*, XIII, 23, P. G., t. XXXIII, col. 800; c'est une grâce qui diffère de la grâce baptismale, c'est la

grâce du Saint-Esprit, dont la divinité, présente dans le saint chrême, rend celui-ci capable de communiquer le Saint-Esprit, ἐνεργητικὸν Πνεύματος ἁγίου; elle sanctifie et vivifie l'âme pendant que le corps est oint visiblement de ce chrême sensible, *Cat.*, xxi, 3, *ibid.*, col. 1092; elle procure l'adoption divine, car le confirmé ressemble au Christ qui, après son baptême et la descente sensible du Saint-Esprit, a entendu ces mots : « Celui-ci est mon fils bien-aimé. » *Cat.*, iii, 14; xi, 9, *ibid.*, col. 445, 701.

A Hippone, saint Augustin voit dans l'onction le Saint-Esprit : *Unctio spiritalis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili. In I Joa.*, tr. III, 5, *P. L.*, t. xxxv, col. 2002. Inutile de continuer les citations.

3^o *Les sept dons.* — Qu'apportait avec lui le Saint-Esprit? Cette question ne devait pas tarder à se poser, et, une fois posée, elle devait recevoir un commencement de solution par l'étude et l'application du texte d'Isaïe, ix, 1-3 : « L'esprit du Seigneur se reposera sur lui, l'esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force, de science, de piété et de crainte de Dieu. » Les Pères voient cette prophétie réalisée au baptême de Notre-Seigneur. Cf. S. Irénée, *Cont. hæres.*, III, ix, xvii, *P. G.*, t. vii, col. 871, 929-930; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Is.*, II, i, *P. G.*, t. lx, col. 309-316. Quelques-uns l'appliquent à la sanctification du chrétien, en général. Irénée, Cyrille, *loc. cit.*; Origène, *In Jer.*, x, 13, *P. G.*, t. xiii, col. 549; *In Matth.*, xiii, *ibid.*, col. 1093; S. Jérôme, *In Is.*, IV, xi, *P. L.*, t. xxiv, col. 147-149. Il était naturel qu'on finit par l'appliquer à la sanctification du chrétien, en particulier par la confirmation. Or, ce sont précisément ces sept dons de sagesse, d'intelligence, de conseil, de force, de science, de piété et de crainte de Dieu, que saint Ambroise voit dans le *signaculum spirituale*, c'est-à-dire dans la confirmation, *De myst.*, vii, 42, *P. L.*, t. xvi, col. 403; ce sont ces sept dons que saint Jérôme énumère comme les attributs du Saint-Esprit, *loc. cit.* Saint Augustin les appelle *illa notissima dona spiritualia*, *Serm.*, cccxlvi, ii, 2, *P. L.*, t. xxxix, col. 1524, et les compare, comme nous l'avons déjà dit, aux béatitudes. Cf. *Serm.*, cclxx, 5; Eugypsius, *Thesaurus*, cxv, *P. L.*, t. lxxii, col. 179. Nous avons également dit que le mot *septiformis*, appliqué par saint Hilaire au don du Saint-Esprit, et l'énumération des sept dons du Saint-Esprit avaient fini par trouver place dans les *Sacramentaires gélasiens et grégoriens*, dans la prière qui accompagne l'imposition des mains. C'est la preuve de l'importance attachée à de tels dons et aussi de l'idée de plus en plus complète que se firent les Pères des effets du sacrement de confirmation.

4^o *La force.* — Parmi les dons spéciaux, attribués comme effet à la confirmation, les Pères ont insisté plus particulièrement sur la force et le courage de confesser la foi, de combattre les ennemis du salut. Rappelons surtout le texte de l'anonyme du v^e siècle, car aucun autre ne vaut celui-là, où le confirmé est comparé au soldat. Le statut militaire exige qu'un général, pour recevoir un homme au nombre de ses soldats, le marque d'un signe spécial, l'arme ensuite pour le combat. Or, tel est le rôle de la confirmation pour le baptisé : elle le marque, elle l'arme. *Spiritus Sanctus, qui super aquas baptismi salutifero descendit illapsu, in fonte plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum præstat ad gratiam... post baptismum confirmamur ad pugnam... roboramur... Confirmatio armat et instruit ad agones mundi hujus et prælia... Victuris necessaria sunt confirmationis auxilia. Max. biblioth. vet. Patr.*, Lyon, 1677, t. vi, p. 649. Hall, évêque anglican de Vermont, a tort d'affirmer, *Confirmation*, Londres, 1902, p. 80-82, à la suite du Dr Mason, *The relations of confirmation to baptism*, p. 191-194, 415-419, que cette homélie, utilisée dans la fausse

décrétales, que le pseudo-Isidore met sur le compte du pape Melchiade, est « l'étendard » (nous dirions le grand cheval de bataille) de l'enseignement catholique, relativement au sacrement de confirmation. Mais c'est oublier que si la décrétale, attribuée à Melchiade, est fausse, cette homélie est d'un auteur du v^e siècle, et que, du reste, l'idée particulière de force, qui y est mise en si haut relief comme l'effet du sacrement de confirmation, se trouve déjà indiquée par Tertullien, parmi les écrivains latins, *caro signatur ut anima muniatur*, *De res. car.*, viii, *P. L.*, t. ii, col. 806, et par saint Cyrille de Jérusalem, parmi les Pères grecs. Ce dernier, en effet, voit dans la confirmation une arme de combat, et compare le confirmé à un guerrier. « De même, dit-il, qu'après son baptême et la descente du Saint-Esprit, Jésus-Christ est allé combattre son adversaire, de même, après avoir reçu le baptême et l'onguent mystique (c'est-à-dire la confirmation), revêtus de la panoplie du Saint-Esprit, vous tenez ferme contre toute puissance opposée, ἐνδεδυμένοι τὴν πανοπλίαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἵστασθε πρὸς τὴν ἀντικειμένην δύναμιν. *Cat.*, xxi, 4, *P. G.*, t. xxxiii, col. 1092. C'est oublier également les expressions si caractéristiques de la prière pour le chrême du *Sacramentaire de Sérapion*, où l'on demande à Dieu une ἐνέργειαν θεῶν καὶ οὐράνιον, sans doute pour que les baptisés participent au don du Saint-Esprit, mais aussi pour que, rendus forts par cette σφραγίς, ils restent fermes et inébranlables, διαμείνωσιν ἐδραῖοι καὶ ἀμετακίνητοι. G. Wobermin, *Allchristliche liturgische Stücke*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1898, t. xvii, fasc. 3 b, p. 12-13; Brightman, *Journal of theological studies*, Londres, 1900, t. i, p. 265. Les *Constitutions apostoliques* n'appellent pas sans raison le chrême le βεβαίωσις τῆς ὁμολογίας, III, xvi, *P. G.*, t. i, col. 797; et saint Augustin voit dans la force la grâce propre de la confirmation. *Cont. Faust.*, XIX, xiv, *P. L.*, t. xlii, col. 356. Cela justifie amplement l'expression théologique *ad robur*, appliquée à ce sacrement.

5^o *Le caractère.* — Dans un document gnostique du III^e siècle, les *Acta S. Thomæ*, 26, 27, il est dit que le baptême et la confirmation impriment un sceau spécial. Le baptisé en reçoit d'abord un, la σφραγίς; le confirmé en reçoit un autre, qui se superpose au premier, l'ἐπισφράγισμα τῆς σφραγίδος. Cf. M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1903, t. iii, p. 141-142, 165; Le Hir, *Études bibliques*, Paris, 1869, t. ii, p. 118; Lipsius, *Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Brunswick, 1883, t. i, p. 331-334. Cette initiation comprend le baptême d'eau et une onction d'huile faite sur la tête et imprimant un sceau spécial. Voir t. i, col. 358, 359, 360. Quoi qu'il en soit de ses rapports avec l'enseignement chrétien, rien qu'à constater la répétition si fréquente des mots *sigillum*, *signaculum*, chez les Latins, σφραγίς, chez les Grecs, il est facile d'en conclure l'idée que se faisaient les Pères de ce sceau. Ils comparent, mais sans l'identifier, le *sigillum* ou la σφραγίς de la confirmation avec le *sigillum* ou la σφραγίς du baptême. Ils y voient une marque caractéristique qui distingue le confirmé du non confirmé, tout comme le sceau baptismal distingue le fidèle de l'infidèle; une marque dans le genre de celle qui servait à distinguer le soldat romain. Tertullien est le premier à y faire allusion, quand il parle de Mithra, l'émule des mystères chrétiens, qui *signat in frontibus milites suos. De præscript.*, xl, *P. L.*, t. ii, col. 54. Mais c'est l'évêque d'Hippone qui y insiste. Il ne la compare pas seulement à la *nota* ou au *stigma* du légionnaire romain, mais encore à l'effigie qu'on imprimait sur les monnaies et au signe qui servait à reconnaître les brebis dans un troupeau. Elle servait à indiquer que celui qui la porte possède une ressemblance particulière avec Dieu, frappé qu'il est à son effigie par la confirmation, que de plus il est la propriété de Dieu, à un titre tout spécial, et

qu'il est enfin consacré à son service comme un soldat. Saint Augustin l'appelle avec raison un caractère. Ce terme, reproduit par l'auteur du sermon, *De cataclysmo*, I, P. L., t. XL, col. 693, est resté le terme consacré. Il est vrai que saint Augustin ne parle du caractère qu'à propos des sacrements de baptême et d'ordre, *Cont. epist. Parm.*, II, XIII, 29, P. L., t. XLIII, col. 71, mais l'application de ce terme à la confirmation ne saurait faire doute, car elle ressort logiquement des principes mis en valeur par l'évêque d'Hippone dans la controverse donatiste. Les donatistes, en effet, admettaient avec les catholiques que le baptême, la confirmation et l'ordre, une fois valablement conférés, ne pouvaient pas être réitérés. Mais ils niaient la validité de ces sacrements, s'ils étaient donnés, dans l'Eglise, par un ministre indigne, ou en dehors de l'Eglise par un hérétique ou un schismatique. Dans son argumentation, saint Augustin insiste le plus souvent sur le baptême, comme quelquefois l'ordre, mais n'exclut pas la confirmation. Il répète sous toutes les formes : Ces sacrements n'appartiennent qu'à Dieu, ils ne sont pas l'œuvre de l'homme, l'homme n'en est que le ministre; et du moment où il observe les règles prescrites, ce ministre opère toujours valablement, bien que parfois illicitement. Même distinction pour celui qui les reçoit. Bien disposé et dans les conditions voulues, le sujet reçoit le caractère et la grâce sanctifiante propre à chaque sacrement; mal préparé et n'ayant pas les dispositions requises, il reçoit le caractère sans la grâce, celle-ci n'opérant que lorsque l'obstacle, qui empêchait son action, vient à disparaître ou est écarté. *De bapt. cont. donat.*, III, XIII, 18, P. L., t. XLIII, col. 146. Par là s'explique l'obligation de ne pas réitérer le baptême et l'ordre, car ces sacrements constituent une certaine consécration : *ideoque in catholica utrumque non licet iterari*. *Cont. epist. Parm.*, II, XIII, 28, *ibid.*, col. 69. C'était, en effet, la pratique de l'Eglise de ne pas réitérer ces sacrements. Le raisonnement de saint Augustin s'applique également à la confirmation. Si donc on ne la réitérait pas, c'est que l'on estimait qu'elle imprimait dans l'âme, comme le baptême et l'ordre, un caractère ineffaçable, indélébile, excepté peut-être chez ceux qui désertaient l'Eglise et faisaient naufrage dans la foi. Pour la confirmation, notamment, saint Grégoire, fidèle écho de la tradition chrétienne et des usages romains, écrit à Januarius, évêque de Cagliari : « Que les évêques ne présumant pas de marquer deux fois de chrême le front des enfants au baptême. » *Epist.*, I, IV, *epist.* IX, P. L., t. LXXVII, col. 677.

En Orient, l'enseignement est le même. Voici celui de saint Cyrille de Jérusalem. Le sceau de la confirmation diffère de celui du baptême. La σφραγίς du baptême est la σφραγίς δι' ὕδατος; elle s'imprime dans l'âme pendant que l'eau purifie le corps, *Cat.*, III, P. G., t. XXXIII, col. 429, 432, au moment du baptême, κατὰ καιρὸν τοῦ βαπτίσματος, *Cat.*, IV, 16, *ibid.*, col. 476, dans le baptême, ἐν βαπτίσματι. *Cat.*, XVI, 24, *ibid.*, col. 952. La σφραγίς de la confirmation, au contraire, est celle de la communication du Saint-Esprit, σφραγίς τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *Cat.*, XVIII, 33, *ibid.*, col. 1056; celle-ci est imprimée dans l'âme après le baptême, *ibid.*, pendant que le front est oint de chrême. *Cat.*, XXI, 3; XXII, 7, *ibid.*, col. 1092, 1101. Le caractère baptismal, saint Cyrille le proclame indissoluble, ἀκατάλυτος, *Procat.*, 16, *ibid.*, col. 360, et indélébile, ἀνεξάλειπτος, *Procat.*, 17, *ibid.*, col. 365; mais il laisse entendre qu'il en est de même de celui de la consignation, car il compare le confirmé au soldat qui marche tout armé au combat, *Cat.*, XXI, 4, *ibid.*, col. 1092, et l'on sait qu'à l'époque où vivait saint Cyrille un soldat ne perdait jamais sa *nota*, même par la désertion.

Saint Chrysostome conseillait à ses auditeurs de bien vivre, parce qu'ils n'avaient pas à compter sur un nou-

veau baptême ou sur une nouvelle réception du Saint-Esprit. *In Heb.*, homil. IX, 2, P. G., t. LXIII, col. 78. C'est le même conseil que répétait, à la fin du V^e siècle, Gennade, patriarche de Constantinople (458-471). *Eccumenius*, P. G., t. CXIX, col. 333.

6^o *Point de charismes.* — Les manifestations charismatiques si extraordinaires qui éclataient, au temps des apôtres, quand le Saint-Esprit descendait dans les âmes, se firent de plus en plus rares et finirent par disparaître. Quelques chrétiens crurent pouvoir en conclure que l'imposition des mains et la consignation ne communiquaient plus le Saint-Esprit. Il fallut donc les éclairer et dissiper une telle méprise. Pour cela, on montra que l'infusion du Saint-Esprit ne se manifeste pas nécessairement et toujours par des charismes sensibles, que ces charismes, qui avaient leur raison d'être à l'époque où ils produisaient tant de prodiges, n'étaient qu'un effet secondaire et transitoire du sacrement de confirmation, tandis que l'effet propre et permanent du sacrement était d'assurer au confirmé la possession du Saint-Esprit, dont la présence invisible, mais réelle, faisait du chrétien le temple de Dieu. Saint Augustin voit cet effet permanent dans la charité; car telle est la doctrine de saint Paul, Rom., V, 5, ainsi que l'avaient comprise les anciens, *maiores nostri*. *Neque enim temporalibus et sensibilibus miraculis attestantibus per manus impositionem modo datur Spiritus Sanctus, sicut antea dabatur ad commendationem rudis fidei et Ecclesiae primordia dilatanda*. *De bapt. cont. donat.*, III, XVI, 21, P. L., t. XLIII, col. 148-149. Utiles au début du christianisme pour frapper les regards, aider à la propagation de la foi naissante et à l'extension de l'Eglise, ces charismes n'avaient plus lieu de se produire, du moment que la foi était connue et que l'Eglise était répandue partout. « Que personne donc ne dise : J'ai reçu le Saint-Esprit; comment donc se fait-il que je ne parle pas la langue de tous les peuples? » Et l'évêque d'Hippone de répondre : « Ce miracle ne se produit plus parce que, actuellement, se trouve réalisé tout ce qu'il annonçait. L'Eglise, aujourd'hui, est grande. Du lever au couchant du soleil, elle parle toutes les langues du monde. L'Esprit-Saint joue dans le corps du Christ, qu'est l'Eglise, le rôle de l'âme dans le corps humain. Si donc vous voulez vivre de l'Esprit-Saint, gardez la charité, aimez la vérité, désirez l'unité pour parvenir à l'éternité. » *Serm.*, CCLXVII, 3, 4, P. L., t. XXXVIII, col. 1230-1231.

X. CÉRÉMONIES. — Dans l'Eglise latine, le cérémonial de la confirmation se réduisait tout d'abord au double rite de la chrisimation ou consignation et de l'imposition des mains. C'est du moins ainsi qu'il est décrit dans les *Canons d'Hippolyte*. Au sortir de la piscine baptismale, un prêtre fait sur le front du baptisé un signe en forme de croix avec le chrême de l'eucharistie, il le répète sur la bouche, la poitrine, tout le corps, la tête et la figure. Après ces onctions chrismales, les seules signalées, le baptisé revêt ses habits et pénètre dans l'église. Là, l'évêque lui impose les mains en prononçant une prière appropriée, puis le marque au front « du signe de la charité », l'embrasse en lui disant : *Dominus vobiscum*; et le confirmé répond : *Et cum spiritu tuo*. C'est tout le rituel romain connu au commencement du III^e siècle. Can. 134-140, Duchesne, *Origines*, p. 313; Achelis, *Die Canones Hip.*, p. 98-99.

Plus tard, voici comment le décrit M^{re} Duchesne, *Origines*, p. 302-303 : « Pendant que le baptême continuait, le pontife se rendait au *consignatorium*, où les néophytes lui étaient amenés pour la cérémonie de la consignation. Le lieu consacré était, depuis le pape Hilaire (461-468), la chapelle de la Croix, en arrière du baptistère. Avant d'y entrer, les nouveaux baptisés se présentaient d'abord à un prêtre, qui leur faisait sur la tête une onction avec l'huile parfumée du saint chrême,

en disant : « Dieu tout puissant, Père de Notre-Seigneur « Jésus-Christ, qui t'a régénéré par l'eau et l'Esprit-Saint, « et qui t'a donné la rémission de tous les péchés, c'est « lui qui t'oint du chrême du salut pour la vie éternelle. » Les baptisés reprenaient alors leurs habits, ou plutôt ils en revêtaient de nouveaux, de couleur blanche, assistés par leurs parrains ou marraines. Arrivés devant l'évêque, ils se formaient en groupe sur lesquels le pontife prononçait d'abord l'invocation au Saint-Esprit. (Cette invocation, nous l'avons déjà signalée plus haut.) Le pontife faisait ensuite le signe de la croix sur le front de chaque néophyte avec son pouce trempé dans le saint chrême. En même temps, il disait à chacun d'eux : *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Pax tibi*. La consignation terminée, le cortège se reformait pour rentrer dans la basilique, où l'on célébrait la messe et où avait lieu la première communion des baptisés confirmés. »

En pays de rit gallican, la cérémonie était à peu près semblable, sauf, comme nous l'avons indiqué, qu'on n'y pratiquait qu'une seule onction chrismale, immédiatement au sortir des fonts baptismaux, avec une formule qui rappelle la formule presbytérale romaine de la chrismation, et que l'imposition des mains n'est point marquée. Mais, selon le *Missale gothicum*, P. L., t. LXXII, col. 275, après la chrismation venait le lavement des pieds, le revêtement des habits blancs, une prière sous forme de collecte en faveur des nouveaux baptisés, puis la messe. Même rituel dans le *Missale gallicanum vetus*, *ibid.*, col. 369, et dans le *Sacramentaire de Bobbio*, *ibid.*, col. 502, 503, sauf que, dans ce dernier, l'imposition des vêtements blancs précède le lavement des pieds, au lieu de le suivre. En Espagne, la lotion des pieds fut supprimée par le concile d'Elvire, can. 48.

En Orient, les *Constitutions apostoliques*, VII, XLIII, P. G., t. I, col. 1045, ne signalent, après le baptême, que l'onction chrismale avec l'onguent sacré, accompagnée d'une prière. Telle est, disent-elles, la puissance de l'imposition des mains. Point d'autre détail sur le rituel de la confirmation. Mais saint Cyrille nous fait connaître l'usage de Jérusalem, au IV^e siècle. C'est au sortir de la piscine baptismale que le baptisé est oint avec l'onguent mystique, qui rappelle l'onction du Christ et qui est en réalité le Saint-Esprit. *Cat.*, XXI, 1, P. G., t. XXXIII, col. 1089. Il reçoit l'onction chrismale au front, aux oreilles, aux narines, à la poitrine. *Ibid.*, 4, col. 1092. Puis, ainsi rempli de l'Esprit-Saint, il participe pour la première fois avec le reste des fidèles à l'audition de la messe et à la communion.

La *Constitution ecclésiastique égyptienne*, Achelis, *Die Canones Hip.*, p. 98-99, rappelle à quelques variantes près le rituel des *Canons d'Hippolyte*. Un prêtre oint avec l'huile de l'eucharistie le baptisé, qui sort des fonts baptismaux, au nom de Jésus-Christ. Pas de mention des parties du corps qui sont ointes, ni du revêtement des habits, mais il va de soi que le baptisé s'habille pour pénétrer dans l'église, où l'évêque lui impose les mains avec la prière signalée plus haut; puis, posant la main sur sa tête, il l'oint au front avec l'huile de l'eucharistie, en prononçant une formule appropriée, l'embrasse, en disant : *Dominus vobiscum*, et le confirmé répond : *Et cum spiritu tuo*. Après quoi, uni au peuple fidèle, le confirmé assiste à l'office divin et y communie. Semblable succession de cérémonies dans le *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi* : onction du baptisé, au sortir des fonts, avec l'huile de l'action de grâces; réunion dans l'église; imposition des mains par l'évêque avec récitation d'une formule assez longue; onction sur le front avec la même huile, mais par l'évêque, qui prononce une formule appropriée; signe de croix, baiser de paix. L'évêque dit : *Deus humilium sit tecum*. Et le confirmé répond : *Et cum spiritu tuo*. Prière avec l'assemblée chrétienne, oblation, sacrifice

et communion. *Testam. D. N. J. G.*, II, VIII-x, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 129-133.

Dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Rouen, 1700; Mabillon, *De liturgia gallicana*, P. L., t. LXXII, col. 99-629; J. A. Assémani, *Codex liturgicus*, Rome, 1749; Chardon, *Histoire des sacrements*, Paris, 1745, dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. XX; F. Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, Tübingue, 1872, p. 158-194; J. Stiglmayr, *Sakramente und Kirche nach Ps.-Dionysius*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1898; Janssens, *Confirmation*, Lille, 1888; M^{re} Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 2^e édit., Paris, 1898; Achelis, *Die Canones Hippolyti*, Leipzig, 1891, dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, de Gebhardt et Harnack, t. VI, fasc. 4; Rahmani, *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, Mayence, 1899; Wobbermin, *Altchristliche Stücke aus der Kirche Egyptens*, dans *Texte und Untersuch.*, Leipzig, 1898, t. XVII, fasc. 3 b; Brightman, *Sacramentaire de Sérapion de Thmuis*, dans *Journal of theological studies*, Londres, 1900, t. I, p. 88 sq., 247 sq.; Hall, *Confirmation*, Londres, 1902; dom de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1902, t. LXXII, p. 382 sq.; Mason, *The relation of confirmation to baptism*, 2^e édit., Londres, 1893, p. 54-390; Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, Vienne, 1906; Id., *Die Firmung in den Denkmälern der christlichen Altertüms*, dans *Römische Quartalschrift*, 1905; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2^e édit., Paris, 1877; *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1893, t. I, art. Baptême; t. II, art. Confirmation; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877, t. I, p. 616-620; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brigau, 3^e édit., 1884; Kraus, *Realencyklopädie der christlichen Altertüms*, Fribourg-en-Brigau, 1882, 1886; *Realencyklopädie*, 3^e édit., Leipzig, 1901, aux articles consacrés à l'étude de la confirmation.

G. BAREILLE.

III. CONFIRMATION DU VII^e AU XII^e SIÈCLE. — I. Institution. II. Matière. III. Forme. IV. Ministre. V. Sujet. VI. Effets. VII. Rit sacramental.

I. INSTITUTION. — Les témoignages du VII^e siècle sont assez précis et décisifs pour que le calviniste Jean Daillé ait renoncé à en discuter la teneur. Le IV^e concile de Tolède, tenu en 633, sous Honorius I^{er}, mentionne, à propos des juifs convertis, la réception du baptême, de l'onction chrismale et de l'eucharistie, en donnant à ces rites le nom de sacrements divins. *Jam constat eos esse sacramentis divinis associatos. Conc. Tolet. IV*, can. 57, Mansi, t. X, col. 633. Saint Isidore de Séville se sert également de cette expression, dont il prend soin de développer le sens. *Sunt autem sacramenta, baptismum et chrisma, corpus et sanguis Christi, quæ ob id sacramenta dicuntur quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur effectum. Etym.*, I, VI, c. XIX, n. 56, P. L., t. LXXXII, col. 256. Daillé observe seulement à ce propos que le baptême et la chrismation ne doivent être considérés que comme les deux parties intégrantes du même sacrement, puisque le corps et le sang du Christ, dont Isidore fait mention au même titre, sont eux-mêmes les éléments constitutifs d'un seul et unique sacrement. Mais cette remarque ne saurait subsister devant une étude attentive du texte, qui distingue nettement la confirmation du baptême, tant sur le point de la collation que par rapport aux effets. *Chrisma grace, latine unctio nominatur, ex cujus nomine et chrisma dicitur et homo post lavacrum sanctificatur; nam sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctio-nem sanctificatio spiritus adhibetur. Ibid.*, n. 52, col. 256.

Au VIII^e siècle, la tradition s'affirme avec la même netteté. Dans son commentaire sur la I^{re} Épître de saint Jean, Bède le Vénérable († 735) identifie l'onction de l'esprit avec l'Esprit-Saint lui-même, dans l'unité mystique du sacrement. *Unctio spiritalis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili. In I Joa.*, c. II, P. L., t. XCIII, col. 94. Cf. *Exposi-*

tio in Lucæ Evang., l. VI, c. xxii, P. L., t. xch, col. 602. L'onction faite par l'évêque au front du néophyte est signalée par la descente de l'Esprit-Saint dans l'âme. *Super Acta apostolor.*, c. viii, *ibid.*, col. 961. Dans le sermon pour la fête de l'Épiphanie, l'administration de la confirmation est distinguée nettement de l'administration du baptême et l'onction chrismale est désignée comme productrice de la grâce. *Nos quoque Christi et Ecclesiæ membra... post acceptum undæ regenerationis lavacrum : per unctionem sacri chris-matis gratia Spiritus Sancti signamur.* Homil., xi, in die festo Theophaniæ, P. L., t. xciv, col. 63.

De même, au synode de Rome tenu en 769 par le pape Étienne III, le baptême et le saint chrême sont mentionnés parmi les « sacrements de l'Église ». Mansi, t. xii, col. 717.

Les controversistes protestants se refusent à reconnaître la valeur probante de ces textes, sous prétexte que Bède le Vénérable, dans son commentaire sur le psaume xxvi, assimile à l'onction du baptême celle de la confirmation, attribuant ainsi à l'une comme à l'autre une origine purement ecclésiastique. *Sciendum autem quod illa unctio quæ fit per manus impositionem ab episcopis, quasi alia a duobus prædictis, et vulgo confirmatio dicitur, eadem est cum secunda; propter arrogantiam tamen non concessa est singulis sacerdotibus, sicut multa alia.* In Ps. xxvi, P. L., t. xciii, col. 614. Cf. Daillé, l. III, c. x sq., p. 354-377. Avant lui, le P. Simond avait discuté ce même document pour en tirer des conclusions analogues au sujet de la valeur sacramentelle de l'onction. *Antirrheticus*, l. II, c. vii. Peut-être est-ce là solliciter un peu le texte, qui ne semble pas présenter un sens aussi nettement déterminé. Quoi qu'il en soit, cette interprétation tendrait à prouver seulement que saint Bède attribua à l'imposition des mains, et non point à l'onction chrismale, la collation du sacrement. Cf. Pierre Aurelius (Saint-Cyran), *Orthodoxus*, part. I, c. vii, Paris, 1642, p. 557-577. D'ailleurs le commentaire sur les Psaumes est d'origine incertaine. Rien ne permet de l'attribuer avec quelque vraisemblance à Bède le Vénérable.

Sans se préoccuper de ces textes ni de cette solution, Martin Chemnitz croit pouvoir affirmer que, même au ix^e siècle, aucun théologien ne considérerait la confirmation comme un sacrement distinct du baptême, si l'on excepte le moine de Fulda, Raban Maur († 858). *Eccamen concilii Tridentini*, Francfort-sur-le-Mein, 1578, p. 65. Il serait bien difficile, en effet, de contester la portée doctrinale des textes nombreux et étendus où Raban Maur établit entre le caractère ou les effets du baptême et de la confirmation une distinction fondamentale. *De institutione clericorum*, l. I, c. xxiv, xxv, xxviii, P. L., t. cvii, col. 309, 313, et formule expressément une disjonction absolue entre les deux sacrements. *Sed quia de duobus sacramentis, id est baptismo et chrismate, jam supra disseruimus...* *Ibid.*, c. xxxi, col. 314.

Mais ce témoignage est loin d'être isolé. Alcuin († 804), dans sa lettre à Odwin sur les cérémonies baptismales, est des plus explicites. Après la réception du baptême et de l'eucharistie, le néophyte se dispose à recevoir l'Esprit aux sept dons par l'imposition des mains. *Novissime per impositionem manuum a summo sacerdote septiformis gratiæ Spiritum accipit ut roboretur per Spiritum Sanctum ad prædicandum aliis.* *De baptismi caerimoniiis*, P. L., t. ci, col. 614. Cf. *Epist.*, xc, ad fratres Lugdunenses, P. L., t. c, col. 292; lxxx, ad domnum regem, *ibid.*, col. 261. Théodulphe d'Orléans († 821) est plus explicite encore : *Sicut cætera baptismatis sacramenta per sacerdotes visibilibus fiunt, per Deum invisibilibus consecrantur; ita nimirum et Spiritus gratia per impositionem manuum et ministerium episcoporum fidelibus traditur.* *De ordine baptismi*,

c. xvi, P. L., t. cv, col. 235. Cf. *Capitula*, c. xxii, *ibid.*, col. 198. Dans sa lettre sur le baptême, Jessé d'Amiens attribue également à la confirmation la puissance de faire descendre l'Esprit-Saint sur le confirmé comme autrefois il était descendu sur les apôtres. *Epist. de baptismo*, P. L., t. cv, col. 790-791. La même doctrine est exposée avec plus de précision et de développement par le VI^e concile de Paris, tenu en 829 : soit par la nature de ses effets soit par son mode de collation, la confirmation est rigoureusement distinguée du baptême. *Conc. Paris. VI*, c. xxxiii, Mansi, t. xiv, col. 560. L'importance exceptionnelle du traité d'Amalaire de Metz († 837) sur les sacrements rend son témoignage absolument décisif. Amalaire admet bien que l'onction chrismale du baptême est un gage de salut, un instrument de grâce, mais l'onction imposée par l'évêque à la confirmation est considérée comme un vrai sacrement, à l'égal du baptême, *sacramentum quod in se continet.* *De eccles. officiis*, l. IV, c. xxix, P. L., t. cv, col. 1217. Par le baptême, le chrétien reçoit le pardon de toutes ses fautes; par la confirmation, il est orné des dons de l'Esprit-Saint, comme du précieux vêtement qui le pare après le bain spirituel. La confirmation est aussi un baptême, mais le baptême du feu, qui nous communique la rayonnante ardeur de l'Esprit. Aussi Amalaire en vient-il à se demander, après avoir établi cette distinction parfaite entre la confirmation et le baptême, si le ciel ne sera pas fermé à ceux qui n'auront point reçu ce vêtement de gloire, et il conclut que, du moins, leur récompense ne sera ni aussi belle ni aussi grande. *Ibid.*, l. I, c. xxvi, col. 1047. Walafrid Strabon († 849), *De eccles. rer. exord. et increm.*, c. xxvi, P. L., t. cxiv, col. 957; Paschase Ratbert († 860), *De corp. et sang. Domini*, c. iii, P. L., t. cxx, col. 1275; le moine Ratramne († 868), *Contra Græcor. opposita*, l. IV, c. vii, P. L., t. cxxi, col. 333, et tous les auteurs ecclésiastiques du ix^e siècle n'ont pas d'autre doctrine. Cf. Hincmar de Reims, *Opusc. et epist. in causa Hincmari Laudun.*, c. xxiv, P. L., t. cxxvi, col. 375. Voir Gietl, *Hincmars Collectio*, dans *Hist. Jahrbuch*, t. xv, p. 556-573.

Le seul document du x^e siècle où soit mentionnée la confirmation est un passage du commentaire de l'Épître aux Hébreux, faussement attribué à Écumenius. Sur le texte de saint Paul, vi, 1-3, l'auteur remarque que le fondement du salut est dans la pénitence et dans le baptême suivi de l'imposition des mains. *Seipos subjiciant impositioni manuum sacerdotum ad participationem Spiritus.* Βαπτισθέντες δὲ τῇ τῶν ἱερῶν χειρῶν ὑπάγειν αὐτοῦς ἐπιθέσει πρὸς μετοσίαν τοῦ Πνεύματος. *Comment. in Epist. ad Heb.*, c. vii, P. G., t. cxix, col. 333. Le commentaire du même auteur sur les Actes des apôtres éclaircit d'ailleurs et corrobore ces données, en distinguant la collation du baptême et le don de l'Esprit opéré par l'imposition des mains. *Comment. in Acta apost.*, c. x, P. G., t. cxviii, col. 157.

Puisque les protestants reconnaissent que la confirmation était considérée par l'Église catholique, au xi^e siècle, comme un sacrement distinct du baptême, cf. J. Daillé, *op. cit.*, c. xvii, p. 414, il serait oiseux de poursuivre la série de ces affirmations, qui ne font guère d'ailleurs que se reproduire, parfois en termes identiques. Cf. *Concilium Rothomagensis*, an. 1072, can. 7, dans Labbe, t. ix, col. 1226-1227; S. Pierre Damien († 1072), *Serm.*, I, de dedicatione Ecclesiæ, P. L., t. cxliv, col. 898; Lanfranc de Cantorbéry († 1089), *Comment. in Epist. ad Heb.*, c. vi, P. L., t. cl, col. 588. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. viii, p. 277; Ziegelbauer, *Novus rei literariæ O. S. Benedicti conspectus*, l. III, c. ii, § 14, Ratisbonne, 1736, p. 666. Le témoignage de Geoffroy, abbé de Vendôme, créé cardinal en 1093 par Urbain II, résume d'ailleurs très exac-

tement la croyance de cette époque : *In baptisate per Spiritum Sanctum datur remissio peccatorum; in confirmatione Spiritus Sanctus invitatur ut veniat, et domum ipsam quam sanctificavit, inhabitet, muniat et defendat.* Opusc., VIII, *Quid baptismus, quid confirmatio*, P. L., t. CLVII, col. 226. Les apôtres ont reçu deux fois l'Esprit-Saint, au baptême pour la rémission de leurs péchés, puis au jour de la Pentecôte pour confesser intrépidement leur foi. C'est cette dernière confirmation que reçoit le chrétien des mains du pontife, comme le sceau de sa perfection. *Hæc ultima confirmatio fieri jubetur ab episcopis ad totius perfectionis similitudinem.* Ibid. Cf. Opusc., IX, *Quid sit sacramenti iteratio*, ibid., col. 226.

II. MATIÈRE. — Pour saisir dans son ensemble, en l'éclairant, si c'est possible, d'un reflet nouveau, la pensée des écrivains ecclésiastiques du haut moyen âge sur cette question fort nébuleuse encore de la matière de la confirmation, il est nécessaire de répartir en trois catégories les documents où il est fait mention du signe sensible du sacrement, suivant qu'ils signalent isolément ou qu'ils réunissent au même titre l'imposition des mains et l'onction chrismale.

1^o *L'imposition des mains.* — Il faut remonter à Alcuin († 804) pour rencontrer un témoignage précis qui attribue directement à l'imposition des mains, sans aucune allusion au saint chrême, la collation sacramentelle des dons de l'Esprit-Saint. Dans la lettre à Odwin sur les cérémonies du baptême, où il expose également le rite de la confirmation, Alcuin résume ainsi les données essentielles sur l'efficacité du sacrement : *Novissime per impositionem manuum a summo sacerdote septiformis gratiæ Spiritum accipit [catechumenus], ut roboretur per Spiritum Sanctum. De baptismi cærimoniiis*, P. L., t. CI, col. 614. Dans la lettre à Charlemagne sur le temps de la septuagésime, après avoir établi que l'octave de Pâques est le jour le plus convenable pour la réception de la confirmation, Alcuin définit de nouveau, en termes analogues, la nature du sacrement. *Et tunc maxime cum alba tolluntur vestimenta a baptizatis, per manus impositionem a pontifice accipere Spiritum Sanctum conveniens est.* Epist., LXXX, ad domnum regem, ibid., col. 261.

Les capitulaires de Charlemagne usent parfois de la même formule pour désigner la confirmation. *Nullus chorepiscopus per manus impositionem Spiritum Sanctum tradere præsumat.* Capit. 801, tit. IV, c. II, IV. Aucune mention n'est faite de l'onction chrismale dans le livre de Magne, archevêque de Sens († 818), sur les cérémonies du baptême et de la confirmation. Le don du Saint-Esprit est attribué à la seule imposition des mains. *De mysteriis baptismi*, P. L., t. CII, col. 98. La pensée de l'évêque d'Orléans, Jonas († 844), est plus explicite encore. Dans son traité sur la formation du clergé, le rite sacramental de la confirmation est identifié avec l'imposition des mains, *perceptio Spiritus per manus impositionem episcopo tribuitur*, et cette pratique est rattachée directement à la tradition apostolique. Le texte spécifie en toute précision qu'il s'agit du sacrement et de son effet propre. *Credendum vero est quod, sicut baptismatis et corporis et sanguinis dominici sacramenta per sacerdotum ministeria visibilibus fiunt et per Deum invisibilibus consecrantur, ita nimirum Spiritus Sancti gratia per impositionem manuum ministerio administratam episcoporum, fidelibus invisibiliter tribuitur.* De instit. laic., I, 7, P. L., t. CVI, col. 134.

En imposant aux chorévêques la défense de continuer à s'ingérer, d'ailleurs inutilement, dans l'administration du sacrement de confirmation, le VI^e concile de Paris, tenu en 829, s'exprime dans les mêmes termes, *Concil. Paris. VI*, tit. I, can. 27, Mansi, t. XIV, col. 556, et les prescriptions canoniques concernant les évêques laissent

également dans l'ombre la chrismation. *Jejunando et orando in cordibus suis domum præparent Spiritui Sancto, et sic per impositionem manuum cæteris fidelibus eum tradant orando.* Sicut autem duobus temporibus, Pascha videlicet et Pentecoste, baptismus, ita etiam traditio Sancti Spiritus per impositionem manuum fidelibus tradatur. Ibid., tit. I, can. 33, Mansi, t. XIV, col. 560. Il convient de signaler l'importance particulière de ce concile qui comprenait les évêques des métropoles de Reims, de Rouen, de Tours et de Sens, et il est incontestable que l'Église gallicane au IX^e siècle était à peu près unanime à voir dans l'imposition des mains le signe sensible du sacrement de confirmation. Voir aussi les statuts synodaux de l'évêque de Langres, Isaac, en 858, *Canones*, tit. II, can. 31, P. L., t. CXXIV, col. 1110.

Le dernier témoignage à invoquer, du moins parmi les théologiens, est celui de Lanfranc de Cantorbéry († 1089) : il se rattache au même texte de l'Épître aux Hébreux, VI, 2, directement appliqué au sacrement de confirmation. *In remissionem peccatorum baptizari, pro accipiendis Sancti Spiritus donis in impositione manuum episcopi consummari.* Comment. in Epist. ad Heb., c. VI, P. L., t. CL, col. 588.

2^o *L'onction chrismale.* — Les documents que pourraient invoquer à l'appui de leur opinion, pour la période préscolastique, les théologiens qui voient dans la chrismation la matière unique du sacrement de confirmation, ne se recommandent ni par leur abondance ni par leur valeur. Au c. LVII du IV^e concile de Tolède tenu en 633, l'onction chrismale est employée pour désigner la confirmation, *constat eos [Judæos] esse sacramentis divinis associatos, et baptismi gratiam percipisse et chrismate unctos esse*, Mansi, t. X, col. 633, et l'on peut rapprocher de ce texte l'expression de *sanctum chrisma* employée par le synode romain de 769, Mansi, t. XII, col. 717, et par Paschase Rathert († 860) pour signifier ce même sacrement. *De corp. et sang. Domini*, c. III, P. L., t. CXX, col. 1275. Les seuls témoignages qui attribuent explicitement au saint chrême la sanctification sacramentelle paraissent être celui de saint Maxime le Confesseur, dans les scholies du c. IV de la *Hierarchie ecclésiastique*, § 11, ὅτι ὡρον τελετὴ ἐκλήθη, P. G., t. IV, col. 160, et celui d'Aponius, dans son commentaire sur le Cantique, c. I : *pinguisimum butyrum sacri chrismatis oleum, per quod Spiritus Sanctus infunditur. Libri XII in Cantica cant.*, Rome, 1843, p. 12. Rien ne laisse supposer, par ailleurs, que ces textes soient exclusifs. Il en est de même du passage où saint Pierre Damien († 1072) établit incidemment entre la consécration des temples et celle des chrétiens une comparaison qui ne peut passer pour un exposé intégral de la doctrine. *Serm.*, I, de dedic. eccles., P. L., t. CXLIV, col. 898.

3^o *L'imposition des mains jointe à l'onction chrismale.* — Tout l'intérêt de la question se reporte sur les textes nombreux et précis où les écrivains les plus notables de cette époque identifient avec la chrismation l'imposition des mains, offrant ainsi la solution la plus heureuse, on peut dire la seule possible, aux difficultés du problème.

Non seulement saint Isidore de Séville fait dépendre indifféremment de l'onction chrismale ou de l'imposition des mains les effets sacramentels de la confirmation, *De offic. eccles.*, I, II, c. XXV, XXVI, P. L., t. LXXXIII, col. 822 sq., mais il paraît bien que, pour lui, ces deux actes sont concomitants et se confondent en un seul et même rite. *Chrisma græce, latine unctio nomine et Christus dicitur, et homo post lavacrum sanctificatur; nam sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctionem sanctificatio Spiritus adhibetur. Manus impositio ideo fit ut per benedictionem advocatus invitetur Spiritus Sanctus; tunc enim ille paracletus*

post mundata et benedicta corpora libens a Patre descendit. Etym., I. VI, c. XIX, n. 50, P. L., t. LXXXII, col. 256. La pensée de saint Bède († 735) n'est pas moins apparente. Tantôt c'est à l'imposition des mains et tantôt à l'onction du saint chrême qu'est attribuée la collation sacramentelle de l'Esprit-Saint dans le sacrement qui s'ajoute à celui de la régénération baptismale. *Super Act. apost.*, I. III, P. L., t. XCII, col. 602, 961; *Vita Cuthberti*, c. XXIX, P. L., t. XCIV, col. 769. L'identification entre ces deux rites est pleinement établie, dans ce passage important du commentaire sur le Cantique: *Fideles omnes cum impositione manus sacerdotalis, qua Spiritus Sanctus accipitur, hac unctione signentur. In Cantic.*, II, P. L., t. XCI, col. 1097. Le commentaire sur les Psaumes ne peut laisser subsister aucun doute sur ce point. *Sciendum autem quod illa unctio quæ fit per manus impositionem ab episcopis, quasi alia a duabus prædictis, et vulgo confirmatio dicitur, eadem est cum secunda. Comment. in Ps.* XXVI, P. L., t. XCIII, col. 614. Par une interprétation tout arbitraire de ces derniers mots, Jean Daillé, *op. cit.*, I. III, c. X, XI, p. 354-377, cherche à démontrer que Bède le Vénérable confond ici l'onction chrismale de la confirmation avec la deuxième onction du baptême, c'est-à-dire avec une pure cérémonie d'institution ecclésiastique. Il est plus juste de reconnaître qu'il s'agit d'un simple rapprochement, et non d'une assimilation; pour les deux onctions la matière est la même, mais le rite et les effets sont différents. La doctrine de saint Bède est trop explicite sur ce point, pour qu'elle puisse être infirmée par un passage dont le sens, pour n'être point lumineux, n'est cependant pas une énigme, et l'on ne voit guère sur quelles bases s'est appuyé Pierre Aurelius (Duvergier de Hauranne) dans son *Orthodoxus*, part. I, c. VII, *Opera*, Paris, 1642, p. 557 sq., pour en contester l'authenticité. D'ailleurs, quelle que soit l'interprétation finale donnée à ce texte, et même à défaut du texte, il reste avéré que, dans la confirmation, saint Bède identifie l'onction chrismale et l'imposition des mains. Pour lui, comme pour saint Isidore de Séville, ce dernier rite est donc parfaitement distinct de l'imposition des mains, qui avait lieu avant la chrisimation et qui ne peut être considérée dès lors que comme une pure cérémonie. Cf. *Ordo rom.* X, P. L., t. LXXVIII, col. 1009; Grégoire II († 741), *Epist.*, XIV, ad Bonifacium, P. L., t. LXXXIX, col. 525.

Les mêmes vues sont représentées, au IX^e siècle, par Théodulfe d'Orléans († 821) dans sa lettre à Magne, archevêque de Sens, sur le rite baptismal. Après avoir attribué à l'onction baptismale le don septiforme de l'Esprit, le texte ajoute: *Presbyteris baptizatos chrisma ungere licet; Spiritum vero Sanctum per manus impositionem tradere non licet*. Plus loin c'est l'onction chrismale qui produit dans l'âme la descente de l'Esprit-Saint: *Frontem ex eodem oleo signare... solis debetur episcopis cum tradunt Spiritum Sanctum. De ordine bapt.*, c. XVIII, P. L., t. CV, col. 235. D'après ces données, le rite sacramentel de la confirmation est donc désigné indifféremment par l'imposition des mains ou par l'onction chrismale, ce qui revient à dire que l'imposition des mains sur la tête de chaque confirmand s'opérerait conjointement avec la chrisimation elle-même. Au reste, s'il subsistait un doute sur la portée doctrinale de ces documents, la lettre de Jessé d'Amiens († 836) sur le baptême, directement inspirée des instructions de Théodulfe, couperait court à toutes les difficultés: *Post hæc confirmet eum episcopus in fronte de chrismate; ideoque manus impositio fit, ut per benedictionem advocatus et invitatus Spiritus Sanctus super eos descendat juxta exemplum apostolorum. Epist. de bapt.*, P. L., t. CV, col. 790 sq.

Raban Maur († 858) fournit sur ce point un témoignage plus décisif encore. A ses yeux, c'est bien l'on-

ction chrismale qui caractérise essentiellement la confirmation: c'est elle qui donne au sacrement son nom et qui explique sa vertu. *Bene quidem baptismo continuatur chrismatibus unctio, quia Spiritus Sanctus qui per illud chrisma suæ virtutis admixtionem sanctificat credentes. De instit. cleric.*, I. I, c. XXVIII, P. L., t. CVII, col. 313. Cf. I. I, c. XXV, *De tinctione baptismi et unctione chrismatibus*, *ibid.*, col. 309. Mais l'onction chrismale est inséparable de l'imposition des mains et s'opère par elle. *Potestas et privilegium apud solum episcopum constat, quod sacrum chrisma conficiat et baptizatum per manus impositionem cum ipso chrismate consignet. Ibid.*, col. 313.

Il serait superflu de souligner l'importance de ce texte et la netteté de la formule. Dans son traité, si important pour la science liturgique, sur les origines et le développement des institutions ecclésiastiques, le disciple le plus illustre de Raban Maur, Walafrid Strabon, unit dans la même pensée et identifie dans une même expression l'onction du chrême et l'imposition des mains, qu'il fait remonter également à la tradition apostolique. *Addiderunt alii baptismo chrismatibus unctionem, quam ex veteri sumptam consuetudine nemo est qui dubitet; cum primis temporibus impositione manuum baptismus confirmari solet, quod in Samaria fecisse Petrum legitur et Joannem: quæ confirmatio et tunc ad primos Ecclesiæ pastores pertinuit et nunc pertinere non dubitatur. De exord. et increm. rer. eccles.*, c. XXVI, P. L., t. CXIV, col. 957 sq. Plus loin, revenant sur la question du baptême des hérétiques, Walafrid Strabon se prononce pour la réitération du sacrement de confirmation, qu'il fait consister concomitamment dans la chrisimation et l'imposition des mains: *chrismate et manus impositione. Ibid.* De l'imposition des mains précédant l'onction chrismale, il n'est nullement question.

Il est incontestable que ces données reproduisent la doctrine commune des Églises de Germanie, au temps de Louis le Pieux et de Charles le Chauve: elles sont en parfait accord avec les enseignements recueillis dans les Églises de France et d'Angleterre. Tous ces témoignages sont résumés en quelque sorte dans celui du moine de Corbie, Ratramne, qui s'exprime ainsi dans l'ouvrage écrit par lui, à la requête d'un grand nombre d'évêques et suivant le vœu du pape Nicolas I^{er}, pour répondre aux difficultés soulevées par les Grecs sur divers points de doctrine et en particulier sur le rite de la confirmation: *Manus imponentibus super eos apostolis, acceperunt Spiritum Sanctum. Quæ forma servatur hodieque in Ecclesia ut baptizentur quidem fideles per presbyteros, gratia vero Spiritus Sancti per impositionem manuum tribuatur ab episcopis; quod tunc fit quando frontes baptizantium chrismates sancto liniuntur ab episcopis. Contra Græcor. oppos.*, I. IV, c. VII, P. L., t. CXXI, col. 333. De cet écrit il résulte que Grecs et Latins ne différaient en rien dans la doctrine concernant la matière adéquate du sacrement et que la confirmation consistait essentiellement dans la chrisimation jointe à l'imposition des mains: la seule question litigieuse entre les deux Églises est celle du ministre. Avec sa précision coutumière, Ratramne revient encore, pour la corroborer, sur cette affirmation et le rite essentiel du sacrement se trouve exprimé dans des termes également décisifs. *Ibid.*, col. 333.

En résumé, du VIII^e siècle jusqu'à l'ère scolastique, les documents qui ne mentionnent pas l'imposition des mains dans le rite essentiel du sacrement sont peu nombreux, peu saillants et rien ne prouve qu'ils soient exclusifs. La plupart des témoignages, et ce sont aussi les plus importants, attachent à l'imposition des mains la grâce sacramentelle, et ceux qui entrent le plus avant dans la question identifient nettement l'imposition des mains et l'onction chrismale.

III. FORME. — Dans les Sacramentaires et les *Ordines* des VII^e, VIII^e et IX^e siècles sont consignées dans toute leur teneur les paroles liturgiques du sacrement de confirmation; mais la plus grande variété de formules se retrouve dans ces textes primitifs et les théologiens se sont efforcés, sans toujours y réussir, de dégager ce qu'elles ont d'essentiel.

Le Sacramentaire grégorien ne mentionne qu'une seule oraison accompagnant l'imposition des mains et précédant immédiatement la chrismation. C'est une formule déprécatrice, qui résume la signification d'ensemble et exprime l'effet propre du sacrement dans une invocation où l'évêque implore sur les nouveaux baptisés la descente du Saint-Esprit avec tous ses dons : *Omnipotens sempiterna Deus, qui regenerare dignatus es hos famulos tuos ex aqua et Spiritu Sancto..., emitte in eos septiformem Spiritum Sanctum tuum paracletum de caelis, Spiritum sapientiae et intellectus, Spiritum consilii et fortitudinis, Spiritum scientiae et pietatis : adimple eos Spiritu timoris tui, et conigna eos signo crucis in vitam propitiatus aeternam. Per Dominum nostrum J. C., etc. Liber sacram., P. L., t. LXXVIII, col. 90. La consignation suivait immédiatement : il est clair que la dernière partie de la formule se rapporte directement à elle, comme le signe à la chose signifiée, et que la chrismation ne peut être séparée par la pensée des paroles qui l'annoncent et qui en déterminent le sens.*

Les *Ordines* romains spécifient l'invocation expresse de la sainte Trinité tandis que s'opère la consignation, tout en considérant comme un ensemble inséparablement uni, comme un tout moral, ces diverses parties d'un même rit : l'oraison du Sacramentaire grégorien, la chrismation et l'invocation de la Trinité. *Dat orationem super eos pontifex, cum chrismate faciens crucem in frontibus eorum cum invocatione sanctae Trinitatis, et traditis eis septiformem gratiam Spiritus Sancti. Ordo rom. I, P. L., t. LXXVIII, col. 957.*

On peut voir dans dom Martène, qui les a relevées avec le plus grand soin, une série de formules tirées des anciens Pontificaux. On y retrouve dans ses lignes principales l'oraison précédente, sans qu'il soit toujours fait mention de l'imposition des mains. Les paroles qui accompagnent la chrismation ne varient que dans la forme : il n'est pas sans intérêt pour l'intelligence des discussions scolastiques de l'âge suivant, comme pour l'histoire de la formule actuelle, de noter au passage quelques exemples saillants. Le Pontifical d'Egbert, évêque d'Evreux, vers le milieu du VIII^e siècle, donne la formule suivante : *Accipe signum sanctae crucis chrismate salutis in Christo Jesu in vitam aeternam. Amen. Pax tecum.* Le Pontifical de l'Eglise de Beauvais porte une formule double, dont la première partie rappelle assez nettement la forme adoptée par les Grecs : *Signum Christi in vitam aeternam. Pax tecum. Et cum spiritu tuo. Confirmet vos Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, ut habeatis vitam aeternam et vivatis in saecula saeculorum. Amen.* Ce doublet se retrouve dans quelques autres manuscrits. Généralement il est remplacé ailleurs par une simple bénédiction. Le Sacramentaire de Saint-Remi de Reims reproduit la forme indicative réduite à ces mots : *Confirmo et conigno te in nomine Patris, etc.* Le Pontifical de Saint-Lucien de Beauvais ajoute la mention du signe de la croix : *Consigno et confirmo te signo sanctae crucis in nomine, etc.* Dans le Pontifical de l'Eglise de Sens se retrouve à peu près la formule actuelle : *Consigno te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine, etc.* Dom Martène, *De antiqu. Eccl. rit.*, Anvers, 1736, t. I, col. 253-268. Le fragment de l'*Ordo* romain provenant du manuscrit épigraphique d'Einsiedeln contient, au contraire, une forme des plus simplifiées : *Confirmo te in nomine, etc.* L. Duchesne, *Orig. du culte chrét.*, Paris, 1903, p. 482.

Mais il ne paraît pas que ces formules diverses aient été considérées à cette époque comme ayant par elles-mêmes une valeur sacramentelle. Il convient de les rattacher, pour le sens et l'efficacité, à la formule déprécatrice, dont elles ne sont d'ailleurs qu'une manière de conclusion et qui représentait bien, pour les théologiens d'alors, les paroles productives de la grâce. Saint Isidore de Séville († 636) s'exprime avec netteté : *Spiritum Sanctum accipere possumus; dare autem non possumus; sed ut detur, Deum invocamus. De off. eccles., l. II, c. XXVI, P. L., t. LXXXIII, col. 823.* Jessé d'Amiens († 836), qui connaissait à fond la liturgie de son siècle, après avoir mentionné la chrismation, rattache à la prière qui accompagne l'imposition des mains la descente du Saint-Esprit dans l'âme. *Ideoque manus impositio fit ut per benedictionem advocatus invitetur Spiritus Sanctus super eos descendat. Epist. de bapt., P. L., t. CV, col. 790.*

C'est ainsi qu'il est naturel d'expliquer, semble-t-il, la formule *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, rapportée sans adjonction aucune par le pseudo-Alcuin (IX^e siècle), *De div. off.*, IX, 20, P. L., t. CI, col. 1220, et par Amalaire de Metz († 837), *De eccl. off.*, I, 27, P. L., t. CV, col. 1053. Comment ne pas voir là une simple clause ajoutée à l'oraison sacramentelle dont les deux auteurs font explicitement mention? Cette explication, par elle-même évidente, est parfaitement d'accord avec la pensée théologique de l'époque, qui considérait comme sacramentelles les paroles prononcées pendant l'imposition des mains, tout en faisant de l'onction chrismale, qui suivait tout aussitôt, le rit propre de la confirmation. La clause mentionnée par Amalaire et le pseudo-Alcuin indique bien que la formule déprécatrice est unie intimement à la chrismation, puisque l'onction est pour ainsi dire englobée dans la formule. Au reste, Amalaire attribue expressément à l'oraison elle-même, et non point à la clause, la vertu sacramentelle. *Et ut per manus impositionem et orationem detur Spiritus Sanctus, similiter ab apostolica auctoritate sumptum est.* Les paroles *Pax tibi* ne sont que le salut offert au nouveau confirmé. *Ibid.*, col. 1053.

IV. MINISTRE. — Tous les témoignages de cette époque s'accordent à reconnaître l'évêque comme le ministre ordinaire du sacrement de confirmation. Le II^e concile de Séville, tenu en 619, défend aux simples prêtres de conférer l'onction chrismale aux baptisés et de donner le Saint-Esprit en imposant les mains. Can. 7, Mansi, t. X, col. 559. Saint Isidore de Séville établit que le droit de confirmer les fidèles appartient aux évêques, et se réfère aux Actes des apôtres comme preuve de l'antique coutume de l'Eglise. *Post baptismum per episcopos datur Spiritus Sanctus cum munum impositione : hoc in Actibus apostolorum fecisse meminimus apostolos. De off. eccl., l. II, c. XXVI, P. L., t. LXXXIII, col. 823.* Cf. S. Bède, *In Act. apost.*, VIII, P. L., t. XCII, col. 961; *Vita Cuthberti*, c. XXIX, P. L., t. XCIV, col. 769. En Allemagne, c'est également l'évêque qui a la charge de donner au peuple la confirmation et qui parcourt à cet effet les paroisses de son diocèse. *Conc. Germanicum I*, can. 3, Mansi, t. XII, col. 96. Cf. Raban Maur, *De instit. cleric.*, I, 29, P. L., t. CVII, col. 313 sq. Alcuin atteste que le même usage est établi en Gaule. *Epist.*, LXXX, *ad domnum regem*, P. L., t. CI, col. 261. Voir le traité de Magne, archevêque de Sens, sur l'initiation baptismale, *De myst. bapt.*, P. L., t. CII, col. 98. Le Sacramentaire grégorien, P. L., t. XCVIII, col. 90, l'*Ordo* romain I, P. L., t. LXXVIII, col. 957, et tous les livres liturgiques de l'époque attribuent à l'évêque seul le privilège de conférer la confirmation. Cf. Amalaire de Trèves, *Epist. de caerem. bapt.*, P. L., t. CXCIX, col. 898; *De eccl. off.*, I, 12, P. L., t. CV, col. 1011.

Les Eglises d'Espagne et de France veillent avec un soin jaloux au maintien du privilège épiscopal. Le con-

cile de Meaux, en 845, prononce la déposition ecclésiastique contre les chorévêques qui procédaient à la cérémonie de la chrismation. *Can. 44*, Mansi, t. xiv, col. 826. Cette censure, déjà portée contre les simples prêtres par le III^e concile de Braga, en 572, avait été sanctionnée dans la suite par plusieurs capitulaires de Charlemagne. Cf. Baluze, *Capitul. reg. Francor.*, Paris, 1780, t. I, col. 327. Isaac de Langres ordonne que les fidèles qui ont reçu d'un chorévêque l'onction chrismale, soient admis de nouveau à la cérémonie de la confirmation. *Canon.*, tit. x, c. xxx, xxxi, *P. L.*, t. cxxiv, col. 1109.

La question ne se posait pas directement alors de savoir à quel titre l'évêque retient cette prérogative et si un simple prêtre pourrait valablement conférer, dans certains cas, ce sacrement. Mais on voit par un texte longuement développé de Bertrand de Corbie, dans sa controverse avec les Grecs, que l'on distinguait bien sur ce point, au IX^e siècle, le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction, et que si le droit d'administrer la confirmation n'appartenait point aux simples prêtres, c'était par un effet de la volonté de l'Église. *Ecclesiastici viri statuerunt ut frontes baptizatorum, non a presbyteris, sed ab episcopis chrismate sancto linirentur, ut per eos Spiritus Sancti gratia conferretur. Contra Græcor. oppos.*, iv, 7, *P. L.*, t. cxxi, col. 334.

La raison invoquée par Théodulfe d'Orléans, *De ordine bapt.*, 16, *P. L.*, t. cv, col. 235, par Jessé d'Amiens, *Epist. de bapt.*, *ibid.*, col. 790, et par les Pères du VI^e concile de Paris, can. 33, Mansi, t. xiv, col. 560, pour expliquer ce privilège, n'est autre que l'usage immémorial de l'Église et l'exemple des apôtres. *Quod solus episcopi sit per manuum impositionem fidelibus tradere Spiritum Sanctum, Acta docent apostolorum.* Jonas d'Orléans, *De instit. laic.*, I, 17, *P. L.*, t. cvi, col. 134.

Geoffroi de Vendôme invoque à son tour une raison mystique, dont les théologiens scolastiques feront largement plus tard leur profit, comme argument de convenance : le symbolisme rituel qui exige le ministère du prêtre paraît pour la collation du sacrement qui rend le baptisé chrétien parfait. *Hæc igitur ulla confirmatio fieri iubetur ab episcopis ad totius perfectionis similitudinem.* *Opusc.*, VIII, *P. L.*, t. clvii, col. 226.

V. SUJET. — 1^o *Conditions essentielles.* — La confirmation suppose, dans celui à qui elle est conférée, la réception préalable du baptême, dont elle est comme le prolongement, le mystique achèvement. S. Isidore de Séville, *De off. eccles.*, I, II, c. xxvi, *P. L.*, t. lxxxiii, col. 823. Ce sacrement est le complément naturel du baptême : il donne au néophyte la grâce de professer devant les autres le don qu'il a reçu pour lui-même dans le baptême. Raban Maur, *De instit. cleric.*, I, 28, 29, *P. L.*, t. cvii, col. 313 sq. Cf. Amalaire de Trèves, *Epist. de cærem. bapt.*, *P. L.*, t. xcix, col. 898.

Une autre condition essentiellement requise, c'est que le confirmand n'ait point reçu encore ce sacrement, qui n'admet pas de réitération. Plusieurs conciles, entre autres le II^e concile de Chalon, en 813, invitent le clergé à s'assurer en toute exactitude que les fidèles qui se présentent à la confirmation n'ont pas été confirmés déjà une ou plusieurs fois. *Dictum nobis est quod quidam de plebe bis et ter ab episcopis, ignorantibus eisdem episcopis, confirmantur. Unde nobis visum est, eandem confirmationem, sicut nec baptismum, iterari minime debere.* *Can. 27*, Mansi, t. xiv, col. 96.

2^o *Dispositions requises.* — Pour recevoir licitement la confirmation, le confirmand doit être en état de grâce. Si les décrets conciliaires ou les observations des auteurs ecclésiastiques de cette époque sont extrêmement rares sur ce point, c'est que les intentions et prescriptions de l'Église étaient parfaitement connues

et pratiquées, comme le prouve assez l'usage universel de recevoir la sainte eucharistie après la confirmation. Paschase Radbert, *De corp. et sang. Dom.*, 3, *P. L.*, t. cxx, col. 1275; Raban Maur, *De instit. cleric.*, I, 28, *P. L.*, t. cvii, col. 898. D'ailleurs la confirmation était généralement donnée aussitôt après le baptême, et à des enfants qui n'avaient pas atteint encore l'âge adulte. Pour les autres, le VI^e concile de Paris, en 829, exige au préalable une salutaire confession de leurs fautes. *C. liv*, Mansi, t. xiv, col. 560.

3^o *Obligation de recevoir la confirmation.* — Il ne paraît pas que la confirmation ait été jamais tenue pour un moyen de salut absolument indispensable. Mais pour les luttes de la vie elle armait les combattants, et se priver d'un tel secours, n'était-ce point mettre en péril le salut de son âme? Telle est la pensée exprimée par Isaac de Langres dans son recueil canonique. *Omnes maximam curam habeant, ne sine confirmatione episcopi quis vitam finiat animaque periclitetur.* *Can. 12*, *P. L.*, t. cxxiv, col. 1109.

VI. EFFETS. — 1^o *Augmentation de la grâce sanctifiante.* — Il serait superflu de relever les textes nombreux qui attribuent à la vertu du sacrement la production de la grâce habituelle dans l'âme du confirmand. « De même que la rémission des péchés est produite par le baptême, de même la sanctification de l'Esprit est attachée à l'onction, » dit explicitement saint Isidore de Séville. *Etym.*, I, VI, c. l, *P. L.*, t. lxxxii, col. 256. Telle est la notion fondamentale indissolublement liée à l'idée même de sacrement et qui se retrouve dans tous les documents où il est fait mention de l'imposition des mains ou de la chrismation. Voir MATIÈRE, col. 1061 sq.

2^o *Grâce sacramentelle.* — Dans sa lettre à Odwin sur les cérémonies du baptême, Alcuin explique avec la plus grande précision l'effet propre du sacrement de confirmation. Tandis que le baptême fait du catéchumène un chrétien en lui infusant la vie divine, la confirmation fait du néophyte un soldat en lui communiquant, avec les sept dons de l'Esprit, la force de confesser la foi de son baptême. *Novissime per infusionem manuum a summo sacerdote septiformis gratiæ Spiritum accipit, ut roboretur per Spiritum Sanctum ad prædicandum aliis, qui fuit in baptismo per gratiam vitæ donatus æternæ.* *De bapt. cærim.*, *P. L.*, t. ci, col. 614. « C'est une grâce d'onction, explique à son tour Théodulfe d'Orléans, c'est le souffle de la grâce septiforme. » *De ordine bapt.*, 17, *P. L.*, t. cv, col. 235. Et ce souffle de la grâce septiforme, ajoute Magne de Sens, qui s'inspire de ce texte, les confirmands le reçoivent afin d'être fortifiés dans la rectitude de leur foi par l'Esprit-Saint, *ut corroborentur in fide recta per Spiritum Sanctum.* *De myst. bapt.*, *P. L.*, t. cii, col. 98. Cf. Jessé d'Amiens, *Epist. de bapt.*, *P. L.*, t. cv, col. 790. Toute la doctrine de cette époque se trouve nettement résumée et complètement par saint Pierre Damien, dans son sermon sur la dédicace de l'église : *In baptismate Spiritus Sanctus datur ad veniam; hic ad pugnam; ibi mundamur ab iniquitatibus, hic virtutibus præmunimur.* *P. L.*, t. cxliv, col. 898.

3^o *Caractère sacramentel.* — Il serait difficile de déterminer avec quelque rigueur quelle conception se faisaient du caractère sacramentel les écrivains ecclésiastiques du haut moyen âge. Mais il est incontestable que leur pensée était en éveil et qu'ils attribuaient à la vertu du sacrement un effet durable, permanent, comme une consécration divine qui ne s'efface plus ou comme un sceau dont la marque est indélébile. « L'onction chrismale, observe saint Isidore de Séville, est une consécration qui fait de nous des pontifes et des rois, puisque nous devenons par elle les membres du roi éternel, du prêtre de l'éternité. » *De off. eccl.*, I, II, c. xxv, *P. L.*, t. lxxxii, col. 822. Sous le signe extérieur de

l'onction saint Bède aperçoit surtout le signe intérieur, celui qui est dans l'âme, l'Esprit de Dieu. *In Act. apost.*, P. L., t. xii, col. 961. Avec le prophète, les confirmés ont le droit de dire, encore humides de l'onction sainte : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. In Luc.*, vi, 22, P. L., t. xii, col. 602. Raban Maur est beaucoup plus explicite : « Par la confirmation, nous portons en nous la marque de l'Esprit-Saint, qui est le doigt de Dieu et le sceau spirituel, » et il compare l'effet de ce sacrement à celui du baptême : *Sicut autem per baptismum in Christo morimur et renascimur; ita Spiritu Sancto signamur, qui est digitus Dei et spiritale signaculum. De instit. cleric.*, i, 29, P. L., t. cvii, col. 312.

Avec Amalaire de Trèves, le progrès de la doctrine est sensible et la théorie du caractère sacramentel est à peu près achevée. Par la confirmation, l'Esprit-Saint est reçu dans l'intime de l'être comme un sceau qui s'imprime sur notre âme et lui rend cette parfaite ressemblance avec le créateur qui fut sa marque originelle. Ce cachet ne s'effacera plus; il s'agit de le faire paraître au dernier jour dans tout l'éclat de sa pureté. *Hoc signaculo Sancti Spiritus Deo Patre imprimente signamur. Hunc enim signavit Pater Deus... Idcirco vero signamur, ut servemus signaculum, et ostendamus illud in die redemptionis purum atque sincerum. Epist. de cærem. bapt.*, 27, P. L., t. cxix, col. 899.

Aussi Geoffroi de Vendôme fait-il remarquer que ce sacrement n'est pas de ceux que l'on puisse recevoir deux fois. *Opusc.*, viii, P. L., t. clvii, col. 226. Cf. II^e conc. de Chalon (en 813), can. 27, Mansi, t. xiv, col. 96. Cependant dans l'Eglise grecque, la confirmation s'administrait seule à presque tous les hérétiques qui revenaient à l'orthodoxie, bien qu'ils l'aient déjà reçue avec le baptême dans leur propre secte. J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 94, 225, 337.

VII. RIT SACRAMENTEL. — 1^o Temps spécialement désigné. — L'usage primitif de l'Eglise étant de joindre à la collation du baptême celle de la confirmation, les veilles de Pâques et de la Pentecôte étaient les seuls jours fixés pour la réception de ce sacrement. Au IV^e siècle, en raison de l'extension rapide des communautés chrétiennes, il devint nécessaire de séparer l'administration des deux sacrements dans les centres éloignés de la résidence de l'évêque; mais la confirmation suivait de près la réception du baptême. Cf. S. Jérôme, *Contra Iulianum*, n. 9, P. L., t. xxiii, col. 172. Cette coutume subsistait encore intacte au VIII^e siècle. Nous voyons dans la vie de saint Cuthbert, écrite par saint Bède, que l'évêque de Lindisfarne mettait tout son zèle à parcourir les paroisses de son diocèse pour administrer la confirmation aux néophytes récemment baptisés. *Vita S. Cuthberti*, c. ix, n. 50, dans *Acta sanctorum*, t. iii martii, p. 110. Le I^{er} concile de Germanie, tenu à Ratisbonne ou à Augsbourg en 742, édicte quelques prescriptions concernant la réception des évêques lorsque ceux-ci poursuivent leurs tournées de confirmation. Can. 3, Mansi, t. xii, col. 366. Cf. II^e concile de Chalon, an. 813, can. 14, Mansi, t. xiv, col. 96.

Aucun document ne permet d'établir que la confirmation ait jamais été différée, au cours des premiers siècles, quand le baptême était conféré en présence de l'évêque. Raban Maur est le premier sans doute à signaler la coutume déjà existante au IX^e siècle de remettre au dimanche dans l'octave de Pâques la confirmation de ceux qui avaient reçu le baptême le samedi-saint. *Albis per totam hebdomadam utuntur vestibus; et tunc maxime dum alba tolluntur a baptizatis vestimenta, per manus impositionem a pontifice Spiritum Sanctum accipere conveniens est. De clericorum institutione*, l. II, c. xxxix, P. L., t. cvii, col. 353. L'affluence considérable des néophytes au jour solennel de la collation baptismale paraît être la raison naturelle de ce

délai, que les évêques s'appliquaient d'ailleurs à restreindre le plus possible. Au IX^e siècle, l'usage était reçu dans l'Eglise gallicane de donner de préférence la confirmation le dimanche *in albis*, c'est-à-dire huit jours après le baptême. Alcuin, *Epist. ad Oduinum*, P. L., t. ci, col. 614.

2^o Cérémonies. — En dehors du rit de l'imposition des mains et de l'onction chrismale, voir col. 1061 sq., le détail des cérémonies préparatoires ou subséquentes à la collation du sacrement n'intéresse que de loin la dogmatique. Pour répondre aux critiques de Daillé et de Chemnitz, qui prétendent trouver dans les textes du VIII^e et du IX^e siècle la preuve que la cérémonie de la confirmation se confondait alors avec les cérémonies baptismales, il est bon de noter l'usage établi dans certaines églises, au IX^e siècle, de donner la sainte eucharistie aux néophytes avant de procéder à l'imposition des mains et à l'onction chrismale. Raban Maur, *De instit. cleric.*, i, 29, P. L., t. cvii, col. 314 sq. Il paraît bien dès lors que la confirmation se distinguait réellement, dans la liturgie comme dans la théologie de l'époque, du sacrement de baptême. Vuitasse, *Tract. de conf.*, part. I, q. i, c. viii, dans Migne, *Cursus theol.*, t. xxi, col. 720. Cf. Chemnitz, *Examen concil. Trident.*, Francfort-sur-le-Mein, 1578, p. 65.

P. BERNARD.

IV. CONFIRMATION CHEZ LES SCOLASTIQUES. —

I. Institution. II. Matière. III. Forme. IV. Ministre. V. Sujet. VI. Effets.

I. INSTITUTION. — La diversité la plus grande n'a cessé de régner dans l'esprit des théologiens scolastiques au sujet de cette importante question, si intimement liée à l'économie générale du traité des sacrements. Pour les uns, la confirmation a été établie par Jésus-Christ lui-même; pour les autres, elle est d'ordre apostolique; enfin une opinion très hardie s'affirme en plein XIII^e siècle, attribuant à l'autorité ecclésiastique l'institution de ce sacrement. La discussion était nettement partagée dans l'Ecole entre ces trois théories, dont Pierre de Tarentaise a tracé le schéma très fidèle : *Quidam dixerunt quod a Christo expresse, cujus est dare virtutem sacramenti; alii quod ab apostolis, qui primo leguntur confirmasse; alii quod ab Ecclesia, que primo legitur ipsius ritum solemnem instituisse et præcipisse. In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. ii, a. 1, Toulouse, 1652, p. 80.

1^o Institution divine. — C'est l'opinion la plus répandue et la première aussi que l'on rencontre chez les théologiens scolastiques. Contre certains hérétiques, les vaudois probablement, qui rejetaient le caractère sacramentel de la confirmation en alléguant en faveur de leur doctrine l'insuffisance des preuves scripturaires attestant l'institution divine ou apostolique de ce sacrement, Alain de Lille répond que la preuve est faite et que Notre-Seigneur lui-même, en conférant par la vertu de son souffle l'Esprit-Saint aux apôtres pour les confirmer dans leur foi, a suffisamment indiqué au collège apostolique sa pensée et son intention. *Ubi Christus insufflavit in apostolos dans eis Spiritum Sanctum ad robur, insinnavit eis confirmationis sacramentum. Contra hæret.*, i, 76, P. L., t. ccx, col. 369. Robert Pullus, plus affirmatif encore, croit reconnaître le sacrement de confirmation dans l'imposition des mains faite par le Christ sur la tête des enfants qu'on lui apportait pour être sanctifiés à son contact. *Ipse quoque de confirmatione parvulorum decretum ponens ait: Sinite parvulos ad me venire. Sententiæ mag. R. Pulli*, part. V, c. xxii, Paris, 1657, p. 158. Voir aussi les annotations de dom Hugues Mathoud, *ibid.*, p. 349.

Il est juste de reconnaître que les résultats de cette méthode exégétique ne sont point entrés dans le domaine de la scolastique et que les théologiens postérieurs ont cherché d'autres textes pour établir l'institution divine

de la confirmation. Guillaume d'Auxerre propose une solution nouvelle : ce sacrement aurait été institué le jour de la Pentecôte, qui fut ainsi le jour de la confirmation des apôtres. *In die Pentecostes ad robur, quando confirmati fuerunt virtute ex alto et hoc significavit confirmationem et robur gratiae quod datur in sacramento confirmationis. Summa aurea*, I. IV, de sacr. confirm., Paris, 1500, fol. cclvi.

Albert le Grand se contente d'affirmer le caractère divin de cette institution, tout en reconnaissant que les textes scripturaires ne peuvent nous fournir aucune donnée précise sur ce point. Il invoque seulement l'analogie du baptême. *In IV Sent.*, I. IV, dist. VII, a. 2, ad 1^{um} et 2^{um}, *Opera*, édit. Vivès, t. xxix, p. 153. Après avoir enseigné nettement que le Christ n'était point l'auteur du sacrement de confirmation, *credo quod illud sacramentum Christus nec dispensavit nec instituit*, *In IV Sent.*, I. IV, dist. VII, a. 1, q. 1, Quaracchi, 1889, p. 164, saint Bonaventure admet dans son *Breviloquium*, part. VI, c. iv, *Opera*, édit. de Quaracchi, t. v, p. 268, que Jésus-Christ a été promoteur de cette institution, *initiauit et insinuavit*.

Saint Thomas, sur ce point, a modifié également quelque peu son opinion. Ayant soutenu dans son commentaire sur les Sentences, I. IV, dist. VII, q. 1, sol. 1, ad 1^{um}, que Jésus-Christ avait institué et conféré lui-même la confirmation, d'après Matth., xix, il se contente d'affirmer dans sa Somme, III^a, q. lxxii, a. 1, ad 1^{um}, que l'institution divine du sacrement se réduit à la promesse du Sauveur, Joa., xvi, 7, d'envoyer aux apôtres son Esprit. *Christus instituit hoc sacramentum, non exhibendo, sed promittendo*. De fait, l'Esprit-Saint ne devait être donné dans sa plénitude qu'après la résurrection et la glorification du rédempteur. Joa., vii, 39. Mais le Christ seul reste l'auteur du sacrement, car le pouvoir d'excellence n'appartient qu'à lui seul.

Au siècle suivant, l'institution directe par le Christ est encore affirmée par Duns Scot, qui semble trouver une preuve suffisante de cette institution dans le don de l'Esprit-Saint par le Christ aux apôtres, *In IV Sent.*, I. IV, dist. VII, q. 1, a. 1, Anvers, 1620, p. 95, par Jean Bacon, qui s'attache encore à l'idée de la confirmation conférée par le Christ aux enfants, *Commentum super IV librum Sent.*, dist. VII, a. 1, Crémone, 1618, p. 348, par Denys le chartreux, *Summa fidei orthodoxae*, I. IV, a. 96, q. 1, Anvers, 1569, p. 261.

Après le concile de Trente, cette opinion est devenue commune dans l'École. Cf. Estius, *In IV Sent.*, I. IV, dist. VII, § 4, Paris, 1696, p. 79; Suarez, *De confirm. sacram.*, sect. II, n. 19, *Opera*, édit. Vivès, t. xx, p. 626.

2^o *Institution apostolique*. — Roland Bandinelli, s'inspirant sans doute des vues de Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard, *Sent.*, I. IV, dist. VII, XXIII, Anvers, 1757, p. 453, 512, professe résolument l'origine apostolique de la confirmation. *Instituta est ab apostolis quando manus super baptizatos imponebant ac Spiritum Sanctum invocabant*. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 213. Mais cette opinion ne fut jamais en faveur parmi les scolastiques. Elle avait cours au xiii^e siècle, puisqu'elle est combattue par la plupart des théologiens et qu'elle avait eu tout d'abord l'appui de saint Bonaventure. Mais au xiv^e siècle, elle était universellement abandonnée.

3^o *Institution ecclésiastique*. — Plus insolite encore la théorie d'Alexandre de Halès, qui attribue au concile de Meaux, tenu en 845, l'institution du sacrement de confirmation. Il établit sa thèse sur ce fait que ni le Christ ni les apôtres, d'après les textes scripturaires, n'ont employé ni formule ni élément matériel pour donner l'Esprit-Saint. *Propter hoc sine praejudicio dicendum quod Dominus neque hoc sacramentum ut est sacramentum instituit, neque dispensavit, neque apo-*

stoli... Sacramentum confirmationis in concilio Meldensi institutum fuit Spiritu Sancto instigante et virtutem sanctificandi praestante. Summa theol., I. IV, q. ix, m. 1, Cologne, 1622, p. 198.

Alexandre de Halès n'exprimait que son opinion personnelle, et sous toutes réserves. Cependant la théorie avait trouvé des partisans et saint Thomas mit une grande vigueur à la combattre. Dans son commentaire sur les Sentences, il la repousse comme une absurdité, et non des moindres. *Et hoc videtur valde absurdum. In IV Sent.*, I. IV, dist. VII, q. 1, a. 1, ad 1^{um}. Dans la Somme, il la rejette simplement comme inacceptable, en vertu du principe de la puissance d'excellence réservée au Christ, III^a, q. lxxii, a. 1, ad 1^{um}. Cf. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 301-305.

II. MATIÈRE. — 1^o Matière éloignée. Voir CHRÊME (SAINT), t. II, col. 2395-2414.

2^o Matière prochaine. — 1. *Chrismation*. — Tout à l'origine de la scolastique, la chrismation est encore considérée, de même que dans les siècles précédents, comme constituée par l'onction chrismale et l'imposition des mains. Yves de Chartres parle indifféremment de l'un et l'autre rit qu'il semble confondre en un seul, celui de l'onction accompagné de l'imposition des mains. *Confirmant in fronte. Panormia*, I. I, c. xvii, *P. L.*, t. clxi, col. 1070. *Per impositionem manus Paracletus traditur*, c. xviii. *Ibid.* Voir surtout les c. cxv, cxvi, col. 1069 sq.

Un disciple d'Hugues de Saint-Victor déclare explicitement, dans un document de haute importance en la matière, que l'onction sacramentelle se fait par l'imposition des mains sur le front du confirmand. *Manus impositio quæ usitato nomine confirmatio vocatur qua christianus unctione chrisimatis per impositionem manus in fronte signatur, solis episcopis apostolorum vicariis debetur, ut christianum consignent et Spiritum Paracletum tradant. Summa Sent.*, tr. VII, c. II, *P. L.*, t. clxxvi, col. 460.

Alain de Lille signale comme indubitablement reçue cette thèse que la vertu du sacrement ne réside plus, comme aux temps apostoliques, dans l'imposition des mains, mais dans l'onction chrismale. *Contra hæret.*, I. I, c. lxxvi, *P. L.*, t. ccx, col. 639. Cf. Robert Pullus, *Sententiae*, part. V, c. xxii, xxiii, Paris, 1657, p. 158, 159; Pierre de Poitiers, *Distinctiones seu libri Sententiarum*, I. V, part. V, c. ix, Paris, 1655, p. 316. Sicard de Crémone exprime la même pensée. *Chrismatis unctio ad vitam pertinet... Ut hæc manus impositio a solis fiat episcopis*, Beda... *probat. Mitrato*, I. VI, *P. L.*, t. ccxiii, col. 334. Cf. Guillaume d'Auxerre, *op. cit.*, I. IV, fol. cclvi.

Si quelques doutes pouvaient subsister encore sur ce point, la description du rit sacramentel fournie par Guillaume d'Auxerre suffirait à les dissiper entièrement. *Pingatur signum crucis de chrismate in frontibus eorum et impositis manibus super capita eorum, dicitur eis : Pax tecum. Siquidem ad impositionem manuum apostolorum solebat dari Spiritum Sanctum et datur modo ad impositionem manuum episcoporum. De sacram. confirm.*, Paris, 1674, p. 429. Il est évident qu'il ne s'agit point dans ce texte de l'imposition des mains qui précède l'onction chrismale.

Tous les scolastiques enseigneront désormais que la chrismation constitue la matière prochaine du sacrement. Alexandre de Halès, *op. cit.*, p. 199; Albert le Grand, *op. cit.*, a. 2, p. 151; Guibert de Tournai, *Tract. de officio episc.*, c. xiv, dans *Max. biblioth. vet. Pat.*, Lyon, t. xxv, p. 417; S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. lxxii, a. 2; Richard de Middleton, *In IV Sent.*, I. IV, dist. VII, a. 1, q. 1, Brescia, 1591, p. 86. Pierre d'Auriol parle de l'imposition des mains comme de l'un des constitutifs du signe sacramentel, et l'imposition des

main, qu'il nomme expressément le contact, ne se distingue pas pour lui de la chrismation proprement dite. *Elementum et tactus et verba sensibilia sunt et significant invisibilem gratiam. Nam chrisma significat unctionem interiorem gratiæ; impositio vero manuum sive tactus significat robur ad defensionem susceptæ fidei. In IV Sent., l. IV, dist. VII, q. 1, a. 1, Rome, 1605, p. 63.*

L'Église grecque ne connaît pas d'autre matière du sacrement de confirmation. Cf. Goar, *Euchologium*, Paris, 1647, p. 355 sq. Cependant l'Église latine reconnaît la validité du sacrement chez les Grecs, comme l'affirme Benoît XIV, dans l'encyclique *Ex quo primum* du 1^{er} mars 1756 adressée aux évêques du rit grec. La confession de foi de Michel Paléologue, lue au II^e concile de Lyon, en 1274, mentionne expressément la chrismation, et la teneur de la formule employée indique bien que chrismation et imposition des mains ne constituent qu'un seul et même acte sacramentel. *Aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, chrismando renatos.* Denzinger, n. 388. Enfin le décret d'Eugène III *pro Armenis* porte que le chrême est la matière de la confirmation. *Cujus materia est chrisma confectum ex oleo et balsamo per episcopum benedicto.* Denzinger, n. 592.

Sur la composition et la consécration de l'huile chrismale, voir CHRÊME (SAINT), t. II, col. 2401-2411.

2. *Origine de la chrismation.* — La plupart des scolastiques admettent que la chrismation est d'origine apostolique, bien qu'elle n'ait pas été employée par les apôtres. *Hanc confirmationem fecerunt olim apostoli per manus tantum impositionem; illorum posterius, eis tamen tradentibus, per chrismatis consecrationem.* Honorius d'Autun, *Gemma animæ*, III, 113, P. L., t. CLXXII, col. 673. Cf. disciple de Hugues de Saint-Victor, *op. cit.*, c. II, col. 460 sq.; Alain de Lille, *Contra hæret.*, I, 66, P. L., t. CCX, col. 369; Guillaume d'Auxerre, *loc. cit.*; Jean de Bassols, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. 1, Paris, 1507, p. 92.

Saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXII, a. 2, ad 1^{um}, et après lui quelques auteurs scolastiques, surtout de la décadence, ont émis l'opinion que les apôtres s'étaient servis ordinairement, ou par exception, du saint chrême dans l'administration du sacrement de confirmation. Adrien d'Utrecht, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, a. 2, Paris, 1530, fol. 48; Denys le chartreux, *Summa fidei orthod.*, l. IV, a. 96, q. II, Anvers, 1569, p. 261. Mais cette opinion purement arbitraire n'a rencontré que fort peu de crédit. Cf. François Mayron, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. II, Venise, 1520, fol. 183.

Il est remarquable que le nombre soit si réduit des théologiens qui attribuent au Christ lui-même la détermination de la matière sacramentelle. Avec Jean Bacon qui soutient expressément cette doctrine, *op. cit.*, l. IV, dist. VII, a. 2, p. 349, on peut citer Pierre d'Ailly, *Quæst. super IV Sent.*, q. IV, a. 1, Paris, 1515, fol. CCXLV; Estius, *op. cit.*, dist. VII, § 4, p. 79.

III. FORME. — 1^o *Dans l'Église latine.* — Les scolastiques ne reconnaissent d'autre formule que la suivante ou son équivalent : *Confirmo te signo crucis et chrismate salutis.* Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, l. IV, tr. II, Paris, 1500, fol. CCLVI; *Consigno te et cruce confirmo te*, Guillaume d'Auvergne, *De sacram. confirm.*, Paris, 1674, p. 429; *Consigno te signo crucis.* Alexandre de Halès, *op. cit.*, q. IX, m. II, a. 2, § 1, p. 220.

Saint Thomas donne comme élément constitutif de la formule sacramentelle l'expression des trois pensées fondamentales qui résument toute l'économie du sacrement : la cause, l'effet, le signe distinctif. La cause efficace, la seule qui puisse produire dans les âmes la plénitude de l'Esprit, est la sainte Trinité. *In nomine Patris*, etc. La force spirituelle qui est l'effet propre du sacrement est exprimée par ces mots : *Confirmo te*

chrismate salutis. Enfin le signe qui distinguera le soldat dans la lutte doit être le signe de la croix. De là ces mots : *Consigno te signo crucis.* *Sum. theol.*, III^a, q. LXXII, a. 4.

Telle est aussi la forme déterminée par la bulle d'Eugène IV, *Exultate Deo*. Denzinger, n. 592. Mais il est difficile de considérer comme essentiels tous les éléments de cette formule, comme l'enseigne Suarez, *op. cit.*, sect. V, n. 3, p. 653. Estius remarque avec raison, en s'appuyant d'ailleurs sur de bonnes autorités, qu'il suffit d'exprimer l'acte qui confère surnaturellement à l'âme l'Esprit-Saint. *Op. cit.*, p. 82.

La question de l'origine de cette formule, posée par Albert le Grand, fut résolue par lui en faveur de l'origine divine. *Licet hoc non legatur, tamen instituta est forma a Domino, apostolis tradita, sicut et baptismi.* *Op. cit.*, a. 2, ad 1^{um} et 2^{um}, p. 153. Guibert de Tournai se prononçait au contraire pour l'origine purement ecclésiastique. *Hoc igitur formam unam habuit tempore apostolorum per manus impositionem, sed postmodum secundum constitutum Ecclesiæ per verborum expressionem.* *Tract. de offic. episc.*, c. XLIII, dans *Max. biblioth. Patr. vet.*, Lyon, 1625, t. XXV, p. 417.

L'opinion la plus communément admise est que cette formule, au moins dans ses éléments essentiels, est d'origine apostolique. Cf. S. Pierre de Tarentaise, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. 1, a. 3, Toulouse, 1692, p. 82; Duns Scot, *op. cit.*, p. 98; Adrien d'Utrecht, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. 1, a. 2, Paris, 1530, p. 49; Pallavicini, *De univ. theol.*, l. VIII, n. 64, Rome, 1628, p. 134. Voir sur ce sujet Ch. Merlin, *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements de l'Église*, Paris, 1745, p. 257-295.

2^o *Dans l'Église grecque.* — La formule invocatoire signalée par dom Martène, *op. cit.*, col. 262, dans l'ancien Pontifical de l'Église de Constantinople, n'avait point tardé à disparaître de la liturgie grecque en même temps que l'imposition des mains dont elle interprétait le symbole. L'eucologe, mentionnant l'onction du front, des yeux, des narines, des lèvres, des oreilles, de la poitrine et des pieds, se contente de reproduire cette brève formule : *Σφραγίς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου.* I. Habert, *Ἀρχιερατικόν*, Paris, 1643, p. 708. Il est impossible de considérer comme une formule sacramentelle, ainsi qu'on l'a fait parfois, la prière préparatoire où le prêtre, uni aux fidèles, implore pour les nouveaux baptisés la grâce de recevoir « le sacrement de confirmation », le *signaculum doni sancti*, cf. Goar, *Euchologium*, Paris, 1647, p. 355, et les liturgistes grecs sont tous d'accord pour affirmer qu'il n'y a point dans leur Église d'autres paroles sacramentelles que celles-là. Goar, *op. cit.*, p. 368 sq. Car on ne peut s'arrêter à l'opinion étrange de Gabriel de Philadelphie, dans son *Traité des sacrements*, ou de Nicolas Cabasilas, dans son *Exposition de la liturgie*, opinion qui tendrait à faire du saint chrême le sacrement proprement dit de la confirmation. D'autre part, aucune trace quelconque d'une autre formule n'apparaît dans les eucologes soit imprimés soit manuscrits, et jamais l'Église catholique n'a déclaré invalide ou tenu pour suspecte cette forme dont les théologiens grecs catholiques, notamment le cardinal Bessarion et Arcudius, ont vivement et longuement défendu la valeur sacramentelle. Arcudius, *De concordia Eccl. occid. et orientalis*, Paris, 1622, p. 70-79. Cf. F. X. Dölger, *Das Sacrament der Firmung*, Vienne, 1906, p. 77-90.

IV. MINISTRE. — 1^o *Ministre ordinaire.* — Que l'administration du sacrement de confirmation soit un droit exclusif de l'épiscopat, c'est ce que tous les théologiens scolastiques, sans aucune exception, s'attachent à établir : il serait superflu d'insister sur ce point. Cf. Honorius d'Autun, *Gemma animæ*, III, 113, P. L., t. CLXXII, col. 673; disciple de Hugues de Saint-Victor, *op. cit.*,

col. 460 sq.; Alain de Lille, *op. cit.*, col. 369; Robert Pullus, *Sent.*, part. V, c. xxii, Paris, 1657, p. 158; Pierre de Poitiers, *Distinctiones seu libri Sent.*, l. V, part. V, c. ix, Paris, 1657, p. 316; Guillaume d'Auxerre, *op. cit.*, fol. cclvi; Alexandre de Halès, *op. cit.*, p. 214. Les raisons invoquées sont d'ordre canonique et mystique : l'exemple des apôtres, les prescriptions et l'usage traditionnel de l'Église latine, le symbolisme liturgique en vertu duquel le ministre d'un sacrement qui fait le parfait chrétien doit être lui-même le prêtre parfait : à la plénitude de la vie chrétienne doit répondre la plénitude du sacerdoce. Cf. Pierre Lombard, *op. cit.*, p. 453; S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. iii, a. 1; *Sum. theol.*, III^a, q. lxxii, a. 11; S. Edmond de Cantorbéry, *Speculum Ecclesiæ*, xiv, dans *Max. bibl. Patr. vet.*, t. xxv, p. 321.

2^e *Ministre extraordinaire.* — « Dans la primitive Église, les simples prêtres pouvaient conférer le sacrement de confirmation, en raison du nombre restreint des évêques. » Ainsi s'exprimait déjà Roland Bandinelli dans ses *Sentences*. A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 213. Quelle que soit la valeur de la raison alléguée, la question dogmatique de la validité du sacrement administré par un simple prêtre est résolue : elle dépend uniquement de la volonté de l'Église et dès lors du pouvoir de juridiction. Aussi Guillaume d'Auvergne enseigne-t-il expressément que si les simples prêtres n'administrent pas dans l'Église latine la confirmation, c'est que l'autorité ecclésiastique ne leur concède pas ce droit qu'elle pourrait leur accorder. *De sacram. conf.*, loc. cit., p. 429. Saint Thomas expose la même doctrine, qui n'a jamais soulevé de difficulté pour les scolastiques. Cf. Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. iv, Lyon, 1569, p. 265. Voir J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 427-430.

D'ailleurs l'autorisation de donner la confirmation a été maintes fois accordée par les papes à de simples prêtres. Tel est le privilège concédé par Paul III à un abbé de N.-D. des Ermites, en 1537, à l'abbé de Saint-Urbain, dans le diocèse de Constance. Cf. *Gall. christ. nov.*, t. v, p. 1020.

Dans l'Église grecque, l'usage est établi de temps immémorial que l'administration de la confirmation relève des simples prêtres, et l'Église catholique n'a jamais révoqué en doute la validité du sacrement conféré dans ces conditions. Cf. Hardouin, t. ix, p. 430, 641; I. Habert, *Ἀρχιερατικόν*, Paris, 1643, p. 708. Mais partout où les prêtres et les abbés tentèrent d'usurper ce droit, les conciles et les pontifes intervinrent pour condamner les abus. Himmelstein, *Synodicon Herbi-polense*, Wurzburg, 1855, p. 165, 206; Brenner, *Geschichtliche Darstellung der Verrichtung der Firmung von Christus bis auf unsere Zeiten*, Bamberg, 1820, p. 141.

V. SUJET. — 1^o *Conditions essentielles.* — La confirmation suppose nécessairement le caractère baptismal chez celui qui reçoit ce sacrement; autrement elle serait de nul effet et devrait être réitérée. D'autre part, la confirmation ne peut être reçue qu'une seule fois. Cette doctrine nettement exposée par saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. lxxii, a. 5, est celle de tous les théologiens scolastiques.

2^o *Age requis.* — Jusqu'aux x^e et xi^e siècles, la coutume existait universellement de donner la confirmation quelques jours seulement après le baptême ou, du moins, dans un délai fort restreint. Cf. Honorius d'Autun, *Genma animæ*, iii, 113, P. L., t. clxxii, col. 673.

Mais déjà se manifestait en Angleterre une tendance, vainement combattue par les prescriptions synodales, à user de délais beaucoup plus notables, parfois indéfinis. Par le concile de Worcester, en 1240, ordre est donné aux parents, sous peine de se voir interdite l'en-

trée de l'église, de présenter à la confirmation leurs enfants dans l'année même de leur naissance. Hardouin, t. vii, p. 333. Le synode de Worcester, en 1287, admet un délai de trois ans et enjoint aux parents qui dépassent cette limite de jeûner au pain et à l'eau chaque vendredi, jusqu'à ce que leurs enfants soient confirmés. Hardouin, t. vii, p. 1076.

A cette époque, une coutume nouvelle commence à prévaloir en Allemagne et à se généraliser dans l'Église. En 1280, le concile de Cologne fixe à sept ans l'âge normalement requis pour être confirmé et pose même l'interdiction de conférer avant cet âge le sacrement de confirmation. *Presbyterii moneant parentes ut pueros nondum confirmatos ad episcopum, qui solus potest confirmare, ducant septennos, vel majoris ætatis*. Can. 5, Hardouin, t. vii, p. 823. Ces prescriptions sont également reçues par un grand nombre de conciles tenus en France et en Italie après le concile de Trente, spécialement ceux de Milan, en 1565, de Tours, en 1583, de Bordeaux et d'Aix, en 1584. Hardouin, t. x, p. 1403, 1479. Le concile de Narbonne, tenu en 1609, défend absolument de confirmer les enfants âgés de moins de sept ans, et conseille même d'attendre l'âge parfait, *perfectam ætatem*.

Tout en reconnaissant qu'il est loisible de donner la confirmation aux enfants aussitôt après leur baptême, le catéchisme romain recommande aux évêques d'attendre que le confirmand ait atteint l'usage de la raison afin qu'il puisse dignement se préparer à la réception d'un sacrement qui doit l'armer pour les luttes spirituelles. *Quare si duodecimus annus non exspectandus videatur, usque ad septimum certe hoc sacramentum differre maxime convenit. De sacramento confirmationis*, n. 14, Tournai, 1890, p. 165. Cependant le texte du Pontifical romain édité par ordre de Clément VIII semble favoriser plutôt la pratique primitive. *Pontifex infantes, pueros, vel alios sacri baptismatis unda per-fusus confirmare volens...*

En danger de mort, tout enfant baptisé devait être aussitôt confirmé. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. lxxii, a. 8, ad 4^{um}.

VI. EFFETS. — 1^o *Augmentation de la grâce sanctifiante.* — Il est à peine besoin de noter au passage ce point de doctrine, largement exposé par tous les auteurs scolastiques. Pierre Lombard, *op. cit.*, p. 453; Alexandre de Halès, *op. cit.*, m. ii, a. 2, § 1, p. 203; S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. lxxii, a. 4.

L'effet spécial de cette grâce, la vertu propre de ce sacrement, est de donner au chrétien la force surnaturelle, de l'armer victorieusement pour les luttes de la vie spirituelle. Disciple de Hugues de Saint-Victor, *op. cit.*, vi, 1, col. 138; Bandini, *Sent.*, l. IV, dist. XXIII, P. L., t. cxcii, col. 1102; Robert Pullus, *op. cit.*, p. 158; Pierre de Poitiers, *op. cit.*, p. 316; Sicard de Crémone, *Mitrale*, vi, P. L., t. ccxiii, col. 333; S. Thomas, *Sum. theol.*, loc. cit.

2^o *Caractère.* — Les théologiens scolastiques sont d'accord également pour affirmer que la confirmation ne peut être réitérée et qu'elle imprime dans l'âme un caractère, une marque indélébile. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, loc. cit., fol. cclvi. Alexandre de Halès prend soin de faire remarquer, comme un exemple d'être mentionné, cet accord parfait des sentiments. *Summa theol.*, q. ix, m. v, a. 7, p. 220. Cf. Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, a. 9, p. 171. Voir J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 430-431.

Tout l'intérêt de la question se reporte, à cette époque de discussions subtiles, sur la nature de ce caractère. Est-il distinct du caractère baptismal? Guillaume d'Auxerre, qui appartient à la période des hésitations et des tâtonnements, ose à peine se prononcer. *Dicamus*

sine præjudicio melioris sententiæ quod idem character baptismi et confirmationis est differens secundum rem. Op. cit., fol. CCLVII. Saint Thomas résume assez longuement les controverses de cette époque et expose avec lucidité la doctrine que tous les théologiens professeront après lui. Le caractère est un pouvoir spirituel d'accomplir certains actes. Par l'effet du caractère baptismal, le chrétien est capable de remplir tous les devoirs qui concernent son salut personnel; le caractère imprimé dans son âme par la confirmation lui donne le pouvoir de se défendre, en outre, contre les attaques venues du dehors et de triompher de l'ennemi du salut. *Sum. theol.*, III^e, q. LXXII, a. 5. Cf. S. Pierre de Tarentaise, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. II, a. 1, Toulouse, 1652, p. 82; Richard de Middleton, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, a. 4, q. 1, Brescia, 1591, p. 90; Duns Scot, *op. cit.*, p. 100; Pierre d'Auriol, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. 1, a. 1, Rome, 1605, p. 62. Voir t. II, col. 1702-1708.

M. Olive, *De baptismo et confirmatione*, Rome, 1554; J. Priscianensis, *De confirmationis sacramento*, Ingolstadt, 1575; J. Aschemann, *De confirmatione*, Vienne, 1583; Greiser, *De baptismo et confirmatione*, Ingolstadt, 1595; S. Perez, *De confirmatione*, Burgos, 1588; J. Moequet, *Disputatio theologica de sacramento confirmationis*, Ingolstadt, 1621; B. Pontius, *De sacramento confirmationis*, Salamanque, 1638; E. Bertrand, *De confirmatione*, Toulouse, 1657; G. Beyer, *De sacramento confirmationis*, Anvers, 1650, 1658; G. Gobet, *De materia confirmationis*, Munich, 1663; L. Holste, *Dissertatio duplex de sacramento confirmationis apud Græcos*, Rome, 1666; cet ouvrage, qui se trouve aussi dans les *Opera posthuma* de Morin, Paris, 1703, traite seulement de la forme et du ministre du sacrement de confirmation chez les Grecs; J. Morin, *De sacramento confirmationis*, dans les *Opera posthuma*, Paris, 1703, ne s'occupe que de la matière et du ministre, p. 100-150; J. Sainte-Beuve, *De confirmatione et extrema unctione*, Paris, 1686; C. Vuitasse, *De confirmatione*, Venise, 1738; Ch. Merlin, *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements de l'Eglise*, Paris, 1745, p. 237-295; M. Trivellato, *De confirmatione*, Padoue, 1755; M. Gerbert, *De eo quod est juris divini et ecclesiastici in sacramentis, præsertim in sacramento confirmationis*, Augsburg, 1764; J. Prussler, *Anleitung das heilige Sacrament der Firmung würdig zu empfangen*, Dresde, 1786; Brenner, *Geschichtliche Darstellung der Verrichtung der Firmung von Christus bis auf unsere Zeiten*, Bamberg, 1820; A. Gau, *De valore manuum impositionis atque unctionis in sacramento confirmationis dissertatio historico-dogmatica*, Cologne, 1832; Welz, *Das Sacrament der Firmung*, Breslau, 1847; Denzinger, *Ritus orientalium Ecclesiarum*, Wurzburg, 1863; Hahn, *Die Lehre von den Sacramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Konzil von Trient*, Breslau, 1864; Nepefny, *Die Firmung*, Passau, 1869; Janssens, *La confirmation*, Lille, 1888; Heimbucher, *Die heilige Firmung*, Augsburg, 1889; Bickell, *Das Sacrament der Firmung bei den Nestorianern*; Lehmkuhl, *Zur Frage über den Priester als ausserordentlichen Spender des Sakramentes der Firmung*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1877, p. 85 sq.; 1882, p. 567; Praxmarer, *Der einfache Priester als Ausspender des heil. Sacramentes der Firmung*, dans *Katholik*, 1884, t. I, p. 271 sq.; Maltzew, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898; F. X. Dölger, *Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargestellt*, Vienne, 1906.

P. BERNARD.

V. CONFIRMATION DANS L'ÉGLISE ARMÉNIENNE.

La doctrine et les rites de l'Eglise arménienne pour la confirmation sont dans l'ensemble identiques à ceux de l'Eglise grecque. Sur quelques particularités, voir t. I, col. 1955.

VI. CONFIRMATION CHEZ LES COPTES. Le mot copte qui sert à désigner généralement la confirmation est *djinônīs*. Quoique constituant un sacrement spécial, la confirmation chez les coptes est administrée immédiatement après le baptême. Le prêtre prend le saint chrême et prononce sur lui cette prière : « Seigneur, qui êtes seul puissant et opérez toutes les merveilles, et à qui rien n'est impossible — mais conformément à votre vo-

lonté votre pouvoir agit en toutes choses — accordez votre Saint-Esprit dans l'effusion du saint chrême; et qu'il soit un sceau vivant et confirmation à vos serviteurs. Par votre Fils unique, etc. » Alors le prêtre oint le front et les yeux du néophyte avec le saint chrême, en disant : « L'onction de la grâce du Saint-Esprit. Amen, » puis les narines et la bouche, en disant : « L'onction du gage du royaume des cieux. Amen, » les oreilles, en disant : « L'onction de la communion de la vie éternelle et immortelle. Amen, » les mains des deux côtés, en disant : « L'onction sainte du Christ, notre Dieu, et un sceau qui ne sera pas brisé. Amen. » Il oint de la même façon la poitrine, les genoux, la partie supérieure des pieds, le dos, les bras et dit : « Tu es oint avec l'huile sainte au nom, etc. » il donne enfin sa bénédiction. Revêtant alors le néophyte d'un vêtement blanc, il dit : « Le vêtement de la vie éternelle et immortelle. Amen. » Il récite ensuite quelques prières, et pose la couronne sur la tête du néophyte. On récite enfin les prières d'action de grâces. Sept jours après a lieu une cérémonie qui consiste à délier la ceinture. Après la lecture de l'Ecriture, le prêtre bénit un vase d'eau claire, et lave l'enfant et tous ses vêtements.

Denzinger, *Ritus orientalium Eccl.*, Wurzburg, 1863, t. I, p. 209 sq.; B. T. A. Evetts, *The Rites of the coptic Church*, in-8°, Londres, 1888; A. de Vlieger, *The origin and early history of the coptic Church*, in-12, Lausanne, 1900, p. 56-57; A. Baumstark, *Eine ägyptische Mess- und Tauf liturgie vermutlich des vi Jahrhunderts*, dans *Oriens christianus*, 1901, t. I, p. 43-45; Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, Vienne, 1906, p. 83-89.

V. ERMONI.

VII. CONFIRMATION CHEZ LES SYRIENS.

La confirmation porte en syriaque le nom de : *šūmlīo*, « complément, perfection, » parce que, étant administrée immédiatement après le baptême, on la regarde comme le complément de ce dernier. Dans l'ancienne littérature syriaque, on ne trouve pas beaucoup d'attestations en faveur de la confirmation. Il nous suffira de citer saint Ephrem. Nous lisons dans l'hymne VIII, 2 : « L'Esprit est descendu sur Moïse, et sur vous la perfection du Christ, » *v-a'laykīn šūmlīo d-Mešho'*. L'hymne conclut ainsi, 22 : « Les prophètes ont appelé le Très-Haut un feu dévorant... Vous avez tous été oints de ce feu par l'huile, vous en avez été revêtus par l'eau, nourris par le pain, désaltérés par le vin; vous l'avez entendu par la voix, et vous l'avez contemplé avec les yeux de l'esprit. » T.-J. Lamy, *S. Ephræm hymni et sermone*, in-4°, Malines, 1882, t. I, col. 75, 87-89. Cf. Eirainer, *Der hl. Ephräm der Syrer; eine dogmengeschichtliche Abhandlung*, Kempten, 1889, p. 70; Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, Vienne, 1906, p. 20. La formule de la confirmation chez les Syriens est : *Chrismate sancto, suavitate odoris Christi, signaculo veræ fidei, complemento doni Spiritus Sancti signatur N. ✠ in nomine Patris, Amen; ✠ et Filii, Amen; ✠ et Spiritus vivi et sancti in vitam sæculi sæculorum. Amen.* Elle est récitée trois fois tandis que le prêtre oint les baptisés sur le front et les tempes.

Au concile national des Syriens catholiques, célébré à Sciarfe, dans le Liban, en 1888, les Pères ont consacré l'ancienne discipline de leur Eglise relativement au sacrement de confirmation. Celle-ci s'administre encore immédiatement après le baptême. La matière prochaine est l'onction du chrême sur le front avec l'imposition de la main. *Chrismate sancto, quod est suavitas odoris Christi Dei, sigillum et signaculum fidei veritatis et consummatio donorum Spiritus Sancti, signatur N. in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti in vitam æternam.* L'onction du front doit être suivie, conformément au rituel, des onctions aux yeux, au nez, aux oreilles, à la bouche, à la poitrine, aux mains et aux pieds. Le ministre est tout prêtre délégué. Mais la consécration du chrême est le privilège exclusif du patriarche

d'Antioche, qui l'envoie aux évêques pour être distribué dans leurs diocèses. Cf. *Synodus Sciarfensis Syrorum in Monte Libano celebrata anno MDCCCLXXXVIII*, Rome, 1897; *Canoniste contemporain*, 1900, t. XXIII, p. 437-438.

Assémani, *Codex liturg.*, t. III, p. 148; Denzinger, *Ritus orientalium Eccl.*, Würzburg, 1863, t. I, p. 278 sq., 287; A. Staerk, *Der Taufritus in der Griechisch-Russischen Kirche*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 159; Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, Vienne, 1906, p. 83-86; Mason, *The relation of confirmation to baptism*, 2^e édit., Londres, 1893, p. 401-407.

V. ERMONI.

VIII. CONFIRMATION DANS L'ÉGLISE ANGLICANE.

— I. Est-elle un sacrement? II. Matière et forme. III. Effets. IV. Ministre et sujet. V. Office de la confirmation.

I. EST-ELLE UN SACREMENT? — 1^o La confirmation n'est pas un sacrement au sens strict du mot. L'Église anglicane n'admet que deux sacrements : le baptême et la communion; et ses théologiens, tout en reconnaissant que Notre-Seigneur institua « un signe extérieur et visible de bénédiction », en imposant lui-même les mains sur les enfants qu'on lui présentait et sur ses apôtres, se refusent à voir dans ce fait une preuve évidente de la confirmation. Ce rite cependant, comme un sacrement, confère la grâce, par l'intermédiaire d'un signe extérieur. Aussi l'évêque Cosin, *Works*, Oxford, 1855, t. v, p. 142, ne refuse pas de lui donner le titre de sacrement, dans le sens de signe extérieur et visible d'une grâce intérieure et spirituelle. Mais comme il manque à la confirmation la certitude de l'institution par le Christ et qu'elle n'est pas nécessaire pour le salut, elle est maintenue en dehors du nombre des sacrements.

Mais le Rév. Kidd, *The Thirty-nine Articles*, Londres, 1899, p. 209-214, fait remarquer que les raisons données à l'art. 25, § 3, pour exclure la confirmation, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage de la liste des sacrements, ne portent pas, pour ce qui est de la confirmation. Elle ne découle pas, en effet, d'une mauvaise imitation des apôtres, puisque l'Église d'Angleterre la conserve d'après l'exemple même des saints « apôtres »; elle est bien moins encore « un état de vie » comme l'ordre et le mariage.

Il y a là quelque chose de nouveau, et le Rév. Kidd n'est pas le seul témoin d'une transformation si importante. Le Rév. Wordsworth, évêque de Salisbury, publiait en 1901 une brochure, où, regardant la confirmation comme le complément naturel du baptême, il l'appelait un rite sacramentel. *Teaching of the Church of England*, 2^e édit., Londres, p. 18, 29. Le temps n'est peut-être pas éloigné où la confirmation reprendra en Angleterre le rang qui lui est dû parmi les sacrements.

II. MATIÈRE ET FORME. — Le signe extérieur et visible par lequel est conférée la grâce de la confirmation est actuellement l'imposition des mains de l'évêque. Dans les anciens manuels et pontificaux de l'Église d'Angleterre, avant la Réforme, c'était l'onction. L'onction constituait alors à elle seule la matière du sacrement, et il n'y avait pas d'imposition des mains distincte. Selon le Pontifical d'Egbert, archevêque d'York (vers 700), l'évêque, oignant de baume le front du candidat, prononçait ces paroles : « Reçois le signe de la sainte croix par le chrême du salut en Jésus-Christ, pour la vie éternelle. » La formule du rite de Salisbury était identique à celle du Pontifical romain : « N., je te signe du signe de la croix, et te confirme avec le chrême du salut, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi soit-il. » La réforme anglaise prétendit faire revivre la pratique primitive et scripturaire : en 1549, dans le premier *Prayer Book* anglais, l'onction et le soufflet sur la joue sont supprimés, et il ne resta de cette pratique, jusqu'en 1552, que le signe de croix sur le front, et l'oraison, qui suit la chrismanction. Ces derniers vestiges

de l'onction tombèrent à leur tour en 1552. Cependant, une règle adoptée par l'Église d'Écosse, en 1890, sanctionne l'usage du signe de la croix.

L'imposition des mains remplaça l'onction supprimée : l'évêque, plaçant la main sur la tête de chaque enfant séparément, doit réciter cette prière : « Protège (défends), ô Seigneur, par ta grâce céleste, cet enfant (ou ce serviteur) qui t'appartient, afin qu'il continue à t'appartenir pour toujours, et que chaque jour il croisse en ton Saint-Esprit, jusqu'à ce qu'il parvienne à ton royaume éternel. » Mais pendant longtemps, alors que les cérémonies étaient accomplies hâtivement, le ministre se contenta de placer une main sur la tête de chaque candidat, puis, sur tous ensemble, les mains étendues, il récitait la prière : *Protège (défends), ô Seigneur...*

Il n'en est plus de même actuellement. Il y a une trentaine d'années déjà, l'évêque de Londres faisait ranger les candidats en longue file, devant lui, comme pour la réception de la sainte communion. Il passait alors devant eux, leur imposant une main à chacun, et récitait la prière : *Protège, ô Seigneur...* Cette pratique est devenue à peu près universelle, et peut-être est-ce là une des raisons qui contribuèrent à la création ou à l'augmentation des évêques coadjuteurs presque dans chaque diocèse.

Il y a, cependant, quelques exceptions, à Cantorbéry, par exemple, où le coadjuteur de l'archevêque confirmait encore, il y a quelques années, deux candidats à la fois; il imposait d'abord les deux mains sur chacun d'eux, sans rien dire, puis une main sur la tête de chaque candidat, en récitant la prière.

III. EFFETS. — Aucune définition formelle des effets de la confirmation n'a été donnée soit dans le catéchisme, soit dans les articles de l'Église anglicane. Et c'est heureux. « Nous devons, écrit le chanoine Mason, en bénir la providence divine. En effet, à l'époque où la confirmation était traitée par des réformateurs tout puissants, comme une ratification volontaire des engagements pris en bas âge, et alors que beaucoup, même en Angleterre, s'évertuaient à employer un langage semblable, elle nous conserva tout entière la prière qui précède l'imposition des mains, nous gardant ainsi de toute autre expression, qui eût été quelque peu hors d'harmonie avec cette prière. » *The relation confirmation to baptism*, 2^e édit., Londres, 1893, p. 425-426. Ce sont les prières et les cérémonies de la confirmation qui nous permettront de déterminer d'une façon précise quels sont ses effets. L'imposition des mains, signe extérieur de la grâce, dans la confirmation, l'est aussi dans l'ordre, et cette analogie entre les deux rites se poursuit dans leurs effets. La confirmation est une sorte d'ordination inférieure, par laquelle le baptisé reçoit le don du Saint-Esprit, pour l'œuvre de vie chrétienne; elle donne la grâce qui confère ce sacerdoce laïque dont parle saint Pierre. I Pet., II, 9. Un don spécial du Saint-Esprit est ainsi accordé au confirmé qui devient participant de l'Esprit de Dieu.

Dans le catéchisme de Seabury (1791), les effets de la confirmation, considérée comme complément du baptême, sont ainsi marqués : « Au baptême, le Saint-Esprit nous purifie et nous dispose à être un temple; à la confirmation, il entre dans son temple et en prend possession. » La même idée est exprimée par l'évêque Wilson, dans son *Sacra privata*, Oxford, 1854, p. 109 : « La confirmation est la perfection du baptême : le Saint-Esprit descend invisiblement sur ceux qui sont bien préparés à recevoir une telle bénédiction... »

Enfin, pendant l'administration du sacrement, le ministre, avant d'imposer les mains à chaque confirmand, prie le Dieu tout-puissant et éternel qui a daigné régénérer ses serviteurs par l'eau et le Saint-Esprit, et leur a accordé le pardon de tous leurs péchés, de « les

fortifier par le Saint-Esprit consolateur (*conforter*), d'augmenter en eux chaque jour les dons multiples de sa grâce : l'esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force spirituelle, de science et de vraie piété, de les revêtir enfin de l'esprit de sa sainte crainte, maintenant et pour toujours ».

IV. MINISTRE ET SUJET. — Le ministre de la confirmation est l'évêque. Le 60^e canon exige que ce rite soit administré tous les trois ans, lors de la visite épiscopale; mais il est peu de diocèses où les évêques ne voient point la nécessité de l'administrer plus fréquemment.

Pour être confirmé, il faut avoir été baptisé et être parvenu à l'âge de discrétion. L'Église d'Angleterre n'a pas explicitement déterminé l'âge auquel les enfants pourraient être admis à recevoir ce sacrement. D'après le 61^e canon, l'évêque doit imposer les mains aux enfants, qui ont atteint l'âge où ils peuvent rendre compte de leur foi selon le catéchisme contenu dans le *Book of common prayer*. D'autre part, le canon 112^e exige que toute personne ait communie avant l'âge de 16 ans; et dans l'Église anglicane, pour s'approcher de la sainte table, il faut auparavant avoir été confirmé. Cela porte donc l'âge requis pour la confirmation entre 13 et 16 ans.

La question de l'âge requis pour être admis à la confirmation est encore un des points où se fait vivement sentir le retour à la pratique primitive de l'Église. C'est ce que réclame le Rév. Holloway, *The confirmation and communion of infants*, Londres, 1901. Et dans la préface qu'il écrit pour cet ouvrage, lord Halifax attire l'attention sur ce point : « L'auteur, dit-il, demande que jusqu'à ce que l'ancienne discipline de l'Église puisse être rétablie, ce qui est très désirable, on fasse un retour franc et honnête, à l'instruction évidente des réformateurs, tels que l'évêque Thomas Bentham (en 1565) et l'évêque Jeremy Taylor (en 1664) : ils désiraient que les enfants fussent confirmés, tandis qu'ils étaient encore en état d'innocence, c'est-à-dire entre 5 et 7 ans. » P. xx-xxi, cf. p. 45, 114.

V. OFFICE DE LA CONFIRMATION. — L'office de la confirmation dans le *Book of common prayer* comprend deux parties : un catéchisme, ou « instruction devant être apprise par toute personne, avant d'être présentée à la confirmation »; et l'ordre de la confirmation, ou « imposition des mains sur ceux qui sont baptisés et parvenus à l'âge de discrétion ».

Le catéchisme est une préparation, et doit, naturellement, être appris pendant la période qui précède l'administration de ce rite. Mais avant d'imposer les mains, le ministre doit s'assurer que tous les candidats peuvent donner une réponse suffisante à toutes les questions qui y sont contenues. C'est une sorte de renouvellement des promesses faites au baptême par les parrain et marraine du confirmand, et qu'il doit lui-même confesser et ratifier solennellement. L'explication du Credo, du Notre Père et des 10 commandements constitue le fond de ce catéchisme; on y a ajouté une première partie sur la nature et l'alliance chrétiennes, et une cinquième sur les sacrements. D'où ces cinq parties : relations entre Dieu et le chrétien, foi, prière, devoirs et grâce.

Ce catéchisme se trouvait déjà dans le *Book of common prayer* de 1549; il a été attribué à différents auteurs : Alexandre Nowel, second maître de Westminster School, quand le *Book of common prayer* était en préparation; Poynt, évêque de Rochester en 1550; Goodrich, évêque d'Ély. Ce dernier est l'auteur des « devoirs envers Dieu et devoirs envers le prochain », gravés sur le mur d'une galerie qu'il fit construire. Il est probable qu'on lui doit le reste de l'ouvrage. La dernière partie, ajoutée par l'ordre du roi Jacques I^{er} après la « Hampton court Conference », fut écrite par

l'évêque Overall (alors doyen de Saint-Paul), et approuvée par les évêques vers 1620. Cosin, *Notes*, p. 491.

L'administration de la confirmation commence par une préface, dans laquelle un clergyman rappelle l'obligation imposée par l'Église au confirmand de savoir le Credo, l'oraison dominicale et les 10 commandements. Cette préface est suivie de la rénovation des promesses et engagements du baptême. Dans une première oraison, l'évêque prie Dieu de répandre son Esprit consolateur sur les candidats : l'esprit de sagesse et d'intelligence, de science et de piété, de conseil et de force, de crainte de Dieu. C'est une prière très ancienne : on la trouve dans les Sacramentaires grégorien et gélasien, dans le traité de saint Ambroise sur les sacrements. Egbert, archevêque d'York, l'avait insérée dans son Pontifical, et elle est employée dans le rite romain. Après cette prière a lieu l'imposition des mains sur la tête de chacun des candidats agenouillés devant l'évêque. Le ministre récite ensuite la prière : « Défends, ô Lord..., » suivie du Notre Père et de deux courtes oraisons. La cérémonie se termine par la bénédiction épiscopale.

J. H. Blunt, *The annotated Book of common prayer*, Londres, 1890; A. J. Mason, *The relation of confirmation to baptism*, 2^e édit., Londres, 1893, p. 425-432; H. Holloway, *The confirmation and communion of infants*, Londres, 1901; T. Field, *A manual for confirmation*, Londres, 1901; A. C. A. Hall, *Confirmation*, Londres, 1902.

L. MARCHAL.

IX. LA CONFIRMATION CHEZ LES PROTESTANTS.

— I. Les précurseurs. II. Églises luthériennes. III. Églises réformées.

I. LES PRÉCURSEURS. — Le calviniste Jean Daillé, *De duobus latinorum ex unctione sacramentis*, c. xvii, Genève, 1659, p. 415, fait remonter aux vaudois la première opposition doctrinale soulevée au sujet du sacrement de confirmation contre les « dogmes nouveaux » de l'Église catholique. Le protestantisme essaye en outre de rattacher ses doctrines à celles de Wiclef et de Jean Hus, dans le but de nouer ainsi une tradition qui puisse s'affirmer victorieusement contre la tradition romaine. Mais rien ne légitime ces efforts et il faut bien reconnaître, si l'on excepte toutefois quelques déclarations hétérodoxes, isolément formulées par les albigeois, que les protestants ont été les premiers à rejeter systématiquement l'antique enseignement de l'Église. Si les vaudois rejetaient l'usage du saint chrême, ils ne réprouvaient pas pour autant le sacrement lui-même, cf. Pierre de Pilichdorf, *Contra hæresim Waldensium*, dans *Max. bibliotheca Patrum vet.*, Lyon, t. xxv, p. 277, et les albigeois ou cathares conservaient jalousement le rite de l'imposition des mains qui conférerait à leurs adeptes l'esprit de consolation et de vérité. *Manus impositio vocatur ab eis consolamentum et spirituale baptisma, sive baptisma Spiritus Sancti, sine quo secundum eos nec peccatum mortale dimittitur nec Spiritus Sanctus alicui datur; sed per eam solummodo ab eis factam utrumque confertur*. Reynier, *Contra Waldenses*, *ibid.*, p. 268. Voir Alain de Lille, *Contra hæret.*, l. I, c. lxvi, P. L., t. ccx, col. 369.

Quant à Wiclef et aux hussites, le concile de Constance, qui a condamné leurs doctrines, ne signale sur ce point, comme formulée par eux ou tout au moins par les wicleffites, qu'une erreur concernant l'administration du sacrement dans l'Église romaine. *Confirmatio juvenum, clericorum ordinatio, locorum consecratio reservantur papæ et episcopis propter cupiditatem lucri temporalis et honoris. Decreta Martini V et concilii Constantiensis; Articuli 45 Joannis Wicleff damnati*, a. 28, Denzinger, n. 504. On a voulu également faire remonter jusqu'aux novations la doctrine protestante. Mais Novatien n'a rien innové sur ce point : ayant reçu le baptême au cours d'une grave maladie, il avait né-

gligé seulement de se présenter ensuite à l'évêque pour recevoir la confirmation, Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XLIII, P. G., t. xx, col. 623, et ses sectateurs se firent une loi d'imiter cet exemple. Théodoret, *Hæretic. fabul.*, l. III, c. v, P. G., t. LXXXIII, col. 407. C'est la raison pour laquelle plusieurs conciles ont prescrit aux évêques d'imposer les mains suivant le rite de la confirmation aux novatiens convertis, comme il était d'ailleurs dans l'usage de le faire pour les autres hérétiques. Cf. *Liberii et Siricii decreta de baptismo hæreticorum*, Denzinger, n. 21.

II. ÉGLISES LUTHÉRIENNES. — Logiquement, en vertu de ses théories sur la justification par la foi et le sacerdoce universel, Luther devait être amené à rejeter les sacrements de l'Église et en particulier la confirmation que rien ne peut plus justifier dans ce bouleversement radical des doctrines. Sa pensée, d'abord imprécise, ne tarde pas, sous la poussée des événements, à s'affirmer avec audace. Mais on remarque avec quel soin, au début, Luther s'ingénie à voiler sa marche et, tout en sacrifiant la chose, à sauvegarder, devant le peuple, les apparences.

En 1520, dans le sermon sur le Nouveau Testament, c'est-à-dire sur la sainte messe, il explique à ses auditeurs qu'il faut maintenir au nombre des sacrements le sacrifice de la messe, au même titre que le baptême, la confirmation, la pénitence et l'extrême-onction, *als die ander sacrament, tauf, fermal, puss, ölung. Ein sermon von dem neuen Testament, Opera*, édit. de Weimar, t. vi, p. 367. La même année, dans le *Prélude à la captivité de Babylone*, il commence par réduire « présentement » à trois le nombre des sacrements et l'on devine bien, en effet, que ce n'est là qu'un prélude. *Principio neganda mihi sunt septem sacramenta et tantum tria pro tempore ponenda, baptismus, pœnitentia, panis. De captiv. babyl.*, Weimar, t. vii, p. 501. La confirmation est reniée tout d'abord. Il est vrai que les apôtres imposaient les mains aux fidèles pour leur conférer les dons de l'Esprit; mais les grâces qui étaient attachées à ce rite étaient des charismes, des grâces extraordinaires, dont l'Église depuis longtemps a perdu le souvenir. Si les évêques ont précieusement conservé le droit de remplir une fonction analogue, c'est pour rehausser ainsi, par l'éclat d'une cérémonie purement extérieure, le prestige de leur ministère et se donner une apparence d'occupation utile et sérieuse. *Atque utinam esset in Ecclesia talis manuum impositio qualis erat apostolorum... At nunc nihil ejus relictum, nisi quantum ipsi excogitavimus pro ornandis officiis episcoporum, ne penitus sint sine opere in Ecclesia. De confirmatione, ibid.*, p. 549.

Toutefois, à la veille de la diète de Worms, inquiet des conséquences qui pouvaient résulter pour lui de ces déclarations notées comme hérétiques par les théologiens du Saint-Office ou des universités de Cologne et de Louvain, Luther, dans un mémoire justificatif, revient sur ces assertions pour en atténuer la portée. Il se plaint que les inquisitions aient dénaturé sa pensée et l'accusent d'effacer du nombre des sacrements la confirmation, le mariage, l'ordre et l'extrême-onction, alors qu'il se bornait à éliminer, comme controuvées ou inefficaces, les preuves scripturaires habituellement invoquées pour établir le caractère sacramentel de ces rites, et spécialement de la confirmation. Loin de lui l'intention de blâmer la pratique de ces sacrements et la manière dont ils sont administrés actuellement dans l'Église. *Hæc dixi non simpliciter negando, sed addidi quod secundum Scripturas sanctas sic res haberet, licet non damnem usum et morem in sacramentis Ecclesiæ celebratum. Ibid.*, p. 608. Mais rien n'oblige à voir dans la confirmation autre chose qu'un rite ecclésiastique, une cérémonie sacramentelle analogue à la consécration de l'eau bénite. *Quare satis est pro*

ritu quodam ecclesiastico seu cœrimoniam sacramentali confirmationem habere cæteris cœrimoniis consecrandæ aquæ aliarumque rerum. Ibid. Cf. de Wette, *Luthers Briefe*, t. I, p. 574, 580. Voir sur la doctrine d'Oslander concernant l'inhabitation du Saint-Esprit. Christ. Koch, *Disputatio inauguralis de interno Spiritus Sancti testimonio*, Kiel, 1701, p. 85.

Mélancthon, comme la plupart des théologiens orthodoxes, s'inspira de cette pensée. Aussi, la Confession d'Augsbourg, bien que déniait tout caractère sacramentel à ce rite, abandonne-t-elle aux diverses Églises le soin de procéder, suivant les exigences ou le désir des paroisses, à la cérémonie de l'imposition des mains. Th. Kolde, *Die Augsburgische Konfession*, part. I, c. xv, Gotha, 1896, p. 40. La descente du Saint-Esprit dans l'âme est opérée par la parole évangélique, par le sacrement du baptême et par la cène. *Ibid.*, c. v, p. 28. Cf. *Die Marburger Artikel, ibid.*, p. 50. Quant à la cérémonie même de la confirmation, Mélancthon reconnaît qu'elle était en usage dans la primitive Église, mais elle consistait alors essentiellement dans un examen de la doctrine chrétienne suivi d'une prière commune et de l'imposition des mains. *Confirmatio olim fuit exploratio doctrinæ in qua singuli recitabant summam doctrinæ, et ostendebant se dissentire ab ethnicis et hæreticis... Postea fiebat publica precatio, et apostoli imponebant eis manus. Locis communes*, p. 48.

Cette opinion singulière et de pure fantaisie a trouvé crédit dans le cercle des premiers réformateurs, qui essayèrent de conserver dans les Églises, sous cette forme qui semblait d'accord avec leurs principes, le rite antique du sacrement. Chemnitz se fit l'ardent apôtre de cette idée. « Bien des fois, dit-il, nos maîtres ont démontré que l'on pouvait, avec piété et pour l'édification de l'Église, maintenir parmi nous le rite de la confirmation, en le débarrassant des traditions inutiles, superstitieuses ou contraires à l'Écriture. » *Examen concilii Tridentini*, Francfort-sur-le-Mein, 1578, p. 69. Voici le rituel de la cérémonie, tel qu'il est exposé par Chemnitz : 1^o Lorsque les enfants possèdent les premiers rudiments de la doctrine chrétienne, ils sont présentés à l'évêque qui leur adresse, devant l'assemblée des fidèles, une courte exhortation sur les obligations et la profession de foi de leur baptême. 2^o Chaque enfant récite alors publiquement, et en son nom propre, sa profession de foi. 3^o Suit une série d'interrogations sur les points principaux de la doctrine, avec les explications nécessaires. 4^o L'évêque avertit le confirmant que, par ce témoignage public de sa foi, il separe à tout jamais sa cause de celle des païens et des hérétiques, des fanatiques et des profanes. 5^o Alors une nouvelle exhortation est adressée aux confirmands, aussi sérieuse que possible et basée sur l'Écriture, *gravis et seria exhortatio ex verbo Dei*, sur la nécessité de persévérer dans cette doctrine et cette foi et de s'affirmer par le progrès réalisé. 6^o Le peuple prononce une prière pour les enfants, afin que Dieu, par son Saint-Esprit, daigne les gouverner, les conserver et les confirmer dans cette profession de leur foi. 7^o La cérémonie pourrait se terminer par l'imposition des mains, mais en dehors de tout rite superstitieux. Une telle pratique n'offrirait que des avantages pour l'édification de la jeunesse et de toute l'Église; elle ferait revivre, avec l'esprit des Écritures, l'antique usage de l'Église. *Ad quam precationem sine superstitione adhiberi posset impositio manuum... Talis ritus confirmationis valde multum utilitatis ad edificationem juvenutis et totius Ecclesiæ conferret; esset etiam consentaneus et Scripturæ et puriori antiquitati. Examen concilii Tridentini*, p. 69. C'était transformer en un rite religieux l'enseignement catéchétique, l'*exploratio doctrinæ* adopté dans certaines Églises comme une restauration

de la confirmation primitive. Cf. *Confessio Saxonica*, c. XIX, et *Confessio Württembergica*, De confirmatione, dans *Corpus et syntagma Confessionum fidei*, Genève, 1654, p. 116, 152. L'entreprise était ardue.

A ces efforts renouvelés par plusieurs chefs de la Réforme pour perpétuer un rite qui gardât de la confirmation anciennement reçue le nom et l'apparence, la plupart des communautés opposèrent une indifférence que rien ne fut capable de vaincre. Il faut en excepter toutefois les Églises de Poméranie et de Brandebourg qui, dès l'origine, adoptèrent cet usage. D'ailleurs, les théologiens continuaient à rendre odieux au peuple ce sacrement des papistes, où ils ne voyaient que magie, incantations et exorcismes, cf. Balthasar Meisner, *Doctrina orthodoxa de sacramentis Veteris et Novi Testamenti*, disp. VIII, Francfort et Wittenberg, 1708, p. 76 sq., et la plupart des catéchismes en usage dans les Églises rejetaient purement et simplement la confirmation. Cf. *Württembergische Katechismen*, notamment le catéchisme de Brenz, 1551, dans Reu, *Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in den evangelischen Kirchen Deutschlands zwischen 1530 und 1600*, Gütersloh, 1904, t. I, p. 340; *Bayerische Katechismen*, Nürnberg, 1533, *ibid.*, p. 547. Le peuple s'en tenait naturellement aux termes de ces instructions et considérait avec défiance une institution qui gardait toute l'apparence des vieilles superstitions catholiques.

Le mouvement de rénovation religieuse inauguré par Spener dans les premières années du XVIII^e siècle, sous le nom de piétisme, modifia profondément ces dispositions. Partout où la cérémonie de la confirmation avait réussi à s'introduire, les résultats s'étaient montrés favorables; les familles accueillaient avec plaisir une fête qui intéressait au plus haut point les enfants, et les pasteurs trouvaient là un moyen profitable de pourvoir de plus près à l'instruction chrétienne de la jeunesse. En Alsace, où la confirmation avait été admise dès 1534, le catéchisme de Butzer ajoutait, dans l'édition de 1543, un long chapitre pour expliquer et recommander cette pratique. Le rite de l'imposition des mains, réservée aux seuls ministres des églises, est donné comme le commencement de la confession de foi : elle signifie que les enfants sont directement placés sous la main bienfaisante du Très-Haut, qui les conduira, les protégera, les bénira. *Elsässische Katechismen, Erklärung der Bestätigung in dem christlichen Glauben*, dans Reu, *op. cit.*, p. 98. Le même rite, interprété dans le même sens, avait été adopté pour la Hesse en 1539, et de plus en plus, comme en Poméranie et en Brandebourg, s'était implanté dans les mœurs. Cf. *Hessische Agende*, c. IX, an. 1678; W. Diehl, *Zur Geschichte der Konfirmation*, Giessen, 1897.

Vivement frappé des avantages multiples que présentait cette institution pour la vie religieuse des communautés, l'esprit à la fois mystique et pratique de Spener résolut de promouvoir partout et par tous les moyens une pratique aussi salutaire, d'abord dans les campagnes avoisinant Francfort, puis, par lente infiltration, grâce aux « maisons d'éducation » piétistes, dans toute l'Allemagne. La Prusse, en 1718, le Wurtemberg en 1722, la Saxe en 1773 adoptèrent successivement la cérémonie de la confirmation. R. Kübel, *Katechetik*, Berlin, 1897, p. 44 sq.

Mais ce ne fut point sans une résistance assez vive, parfois opiniâtre, de la part du peuple. En maint endroit, cette institution fut imposée de force, par l'autorité civile. L'ordonnance publiée le 11 décembre 1722 par le duc de Wurtemberg, Eberhard-Louis, est des plus significatives : elle rend obligatoire « la confirmation solennelle », en prenant soin de spécifier, pour rassurer les consciences craintives, que le rite prescrit constitue « la vraie confirmation, celle du culte évangélique, fondée sur l'Écriture et sur les témoignages de

l'antiquité ». Karl Pfaff, *Geschichte des Fürstenhauses und Landes Württemberg*, Stuttgart, 1839, t. IV, p. 194. Le prince espérait remédier ainsi en partie à « l'état de démoralisation du pays ». Cf. L. Coulon, *Étude historique sur l'introduction de la confirmation dans les Églises du pays de Montbéliard*, Paris, 1894, p. 27. Mais ses sujets n'étaient point d'humeur à secouer en un jour leurs préjugés confessionnels, même pour obéir à une loi élaborée par les théologiens et imposée par le chef suprême de leur Église; « plusieurs, par la fuite et l'exil, se déroberent à la confirmation, et l'on dut se résoudre, pour acclimater cette cérémonie, non seulement à publier de sévères remontrances, mais encore à édicter des poursuites contre les délinquants. » K. Pfaff, *loc. cit.* La même défaveur accueillit en d'autres pays cette innovation, dont le peuple finit toutefois par apprécier les avantages. Cf. L. Coulon, *op. cit.*, p. 58.

Il convient de remarquer que les vieux luthériens dirigèrent eux-mêmes une vive opposition contre le rituel établi par Spener, car il apportait à l'ancien usage des modifications profondes, comme une transformation essentielle. Tandis que la confirmation avait gardé fidèlement jusque-là le caractère, qui lui avait été attribué par Luther et par Mélanchthon, d'une confession de la foi ecclésiastique, d'une adhésion publique à la doctrine de l'Église, Spener, entraîné par ses disciples, n'avait point tardé à en faire une simple confession de foi personnelle, un acte indépendant, sans attache avec le baptême, et réduit à une pure déclaration de la conversion du cœur. Les piétistes jugeaient plus conforme à l'esprit de la Réformation et plus utile aux intérêts de la société, d'accentuer le caractère subjectif et moral de cette solennité religieuse; les luthériens se montraient préoccupés surtout d'assurer par ce moyen la cohésion, toujours si fragile, de leurs communautés. L'antagonisme était dans les tendances et les principes; la lutte qui s'engagea entre les deux partis au sujet du formulaire de la confirmation ne fut que l'expression, parfois très vive, de cette opposition systématique et radicale. Cf. Hoelling, *Das Sakrament der Taufe*, Erlangen, 1846, t. II, p. 431; J. Møhler, *Symbolik*, Mayence, 1832, p. 428; G. von Schéele, *Theologische Symbolik*, Gotha, 1881, t. II, p. 203 sq.

Aujourd'hui, dans les Églises luthériennes, malgré les attaques fort vives qu'elle a soulevées dans le parti libéral, la confirmation est toujours en usage. Le peuple y tient, comme à une tradition qui se légitime par elle-même et qui est pour les familles une cause toujours bien venue de réjouissances. Son caractère religieux a toujours été, d'ailleurs, nettement affirmé. Le pasteur R. Cuvier la définit assez exactement : « Une cérémonie religieuse dans laquelle celui qui a été baptisé dans son enfance renouvelle et confirme, en présence de l'Église assemblée, la profession de foi qui a été faite et les engagements qui ont été pris en son nom par ses parents, par ses parrains et marraines. » *La confirmation*, Paris, 1842, p. 6. Cette solennité est précédée d'un examen sur la doctrine chrétienne, devant un jury composé des pasteurs et, du moins ordinairement, des membres du consistoire. L'âge requis pour la confirmation est fixé généralement à quatorze ans accomplis. Seuls « les pasteurs régulièrement ordonnés et institués » peuvent « donner la confirmation ». Il est difficile de justifier cette dernière expression, à moins de l'expliquer par ce fait que « les pasteurs confirment les catéchumènes dans leur vocation de chrétien et prononcent leur admission solennelle et définitive au nombre des membres de l'Église ». R. Cuvier, *op. cit.*, p. 7. Mais l'expression ne trahit-elle pas la pensée? Cf. M. Heimbucher, *Die heilige Firmung*, Augsburg, 1889, p. 48-51.

III. ÉGLISES RÉFORMÉES. — La pensée de Calvin ne connut ni les hésitations ni les fluctuations de la pensée

de Luther. C'est avec un déchainement de passion acerbe que le réformateur de Genève s'éleva dès le début, pour la ruiner à jamais dans les esprits, contre la doctrine catholique de la confirmation. Pur charlatanisme que l'imposition des mains par les évêques : « En quelle partie donc ces bateleurs ensuyvent-ils les apôtres. Il convenoit faire par l'imposition des mains que la vertu évidente du saint Esprit incontinent se montrast. Ils n'en font rien. » *Institution chrestienne*, l. VI, c. XIX, § 6, Genève, 1559, p. 980. Pour lui, comme pour Luther, les effets sacramentels de la confirmation sont identiques à ceux du baptême, et c'est un sacrilège de vouloir pratiquement les disjoindre. « Toutefois, regardons encore de plus près combien de monstres nourrit ceste huile. Ces engraisseurs disent que le saint Esprit est donné au baptême pour innocence et en la confirmation pour augmentation de grâces, qu'au baptême nous sommes régénérés à vie et en la confirmation nous sommes armés pour batailler. Et tellement n'ont nulle honte, qu'ils nient le baptême estre bien parfait sans la confirmation. O perversité ! » *Ibid.*, § 8, p. 980. Cf. *Articuli a facultate sacræ theologiæ Parisiensi determinati super materiis fidei nostræ hodie controversis cum antidoto*, a. 1, dans *Tractatus theologiæ*, Genève, 1612, p. 225. Quand le concile de Trente eut prononcé l'anathème contre les hérétiques qui tenaient la confirmation pour une vaine cérémonie, Calvin, avec un amer sarcasme, protesta que cette condamnation ne l'atteignait point, vu qu'il tenait la confirmation non point pour une cérémonie vaine, mais bien pour le plus funeste des maléfices de Satan, *utpote qui eam inter maxime exitiales Satanae præstigias numerem. Acta synodi Tridentinæ cum antidoto, ibid.*, p. 299.

Pour légitimer ses attaques, Calvin n'hésite pas à imposer à l'interprétation des textes un tour ironique et léger qui en défigure étrangement l'aspect, et il arrive ainsi à cette conclusion, déjà formulée par Mélanchthon, que l'imposition des mains n'était à l'origine qu'une simple bénédiction prononcée sur les enfants, lorsque, parvenus à l'âge de discrétion, ils étaient convoqués à une cérémonie spéciale pour confirmer la foi de leur baptême. *Ibid.*, § 4, p. 978 ; cf. § 12, p. 983. Voir le *Catéchisme de Monsieur Calvin*, dans le *Recueil des principaux catéchismes des Églises réformées*, Genève, 1673, fol. E 2.

Cette cérémonie, d'ailleurs, n'est pas sans offrir de précieux avantages et ce serait tout gain de la maintenir dans l'Église réformée. « Quant à moy, je prise bien une telle imposition des mains, qui se feroit simplement par forme de prières. Et seroye bien content qu'on en usast aujourd'hui, moyennant que ce fust purement et sans superstition. » *Ibid.*, § 4, p. 978. Voici, dans sa teneur exacte, le plan élaboré par Calvin lui-même, pour la cérémonie de la confirmation : « Or ce seroit une très bonne manière d'instruction, si on avoit un formulaire proprement destiné à ceste affaire, contenant et déclarant familièrement tous les points de nostre religion, esquels l'Église universelle doit sans différence consentir, et que l'enfant de dix ans ou environ se présentast à l'Église pour déclarer la confession de sa foi, qu'il fust interrogé sur chacun point et eust à répondre ; s'il ignoroit quelque chose ou n'entendoit pas bien, qu'on l'enseignast en telle manière qu'il confessast présente et témoin de l'Église, la vraye foi pure et unique, en laquelle tout le peuple fidèle d'un accord honore Dieu. Certes si ceste discipline avoit lieu, la paresse d'aucuns pères et mères seroit corrigée : car ils ne pourroyent lors sans grande honte omettre l'instruction de leurs enfants, laquelle ils ne se soucient pas beaucoup maintenant. Il y aurait meilleur accord de foi entre le peuple chrestien et n'y auroit point si grande ignorance et rudesse en plusieurs. Aucuns ne seroyent pas si aisément transportés par les nouvelles

doctrines : en somme, chacun auroit une adresse de la doctrine chrestienne. » *Instit. chrest.*, loc. cit., § 13, p. 983-984. Cf. *Confessio Helvetica*, de 1536, c. XX, dans *Corpus et syntagma Conf. fidei*, p. 90.

Théodore de Bèze employa toute la souplesse et l'ardeur de son talent à propager dans les communautés réformées cette pratique confondue par lui avec le rite de la confirmation tel qu'il était en usage dans la primitive Église. « Devant que les enfans fussent receus à la cène, ou les grans au baptême, les évesques faisoient faire aux uns et aux autres confession de leur foy publiquement... Quant à ceux qu'ils trouvoient avoir si bien profité qu'ils pussent estre receus aux sacremens avec le reste de l'Église, ils les confermoient en la foy et leur imposans les mains sur la teste, faisoient prière publique à Dieu pour eux et les recommandoyent aux prières de l'Église. » *Confession de foy chrestienne*, Genève, 1563, p. 333. Réduite à cette forme essentiellement catéchétique, la confirmation put être introduite dans quelques communautés plus directement soumises à l'influence personnelle des chefs de la Réforme. Ce simple examen de la doctrine, Théodore de Bèze l'opposa avec fierté aux cérémonies catholiques « qui ne sont autre chose que tours de basteteurs et contes de vieilles rassotées », et il se félicita d'en avoir généralisé la pratique dans les Églises de la confession réformée. « Or, quant à nous, par la grâce de Dieu, nous avons remis sus en nos Églises cest usage de catéchisme, comme du tout nécessaire ; mais au contraire ces asnes icy, plus propres à la charrue qu'à gouverner l'Église, n'ont pas mesmes jamais ouy parler de catéchisme. » *Ibid.* Cf. *Petit catéchisme*, par Théodore de Bèze, Genève, 1673, p. 10 ; Drelincourt, *Catéchisme ou instructions familières sur les principales parties de la religion chrestienne*, Genève, 1673, p. 107. Cet insolent triomphe se justifiait toutefois malaisément, car l'Église réformée se montra plus réfractaire encore, dans l'ensemble, que l'Église luthérienne à l'introduction de cette pratique qu'il fallut souvent imposer par la force et de haute lutte. Plusieurs cantons suisses exigèrent pour certains actes légaux, comme le mariage, l'apprentissage, l'entrée en service, une attestation d'admission à la sainte cène ou certificat de confirmation. Cet usage persista jusqu'en 1875. Cf. L. Ruffet, art. *Confirmation*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de F. Lichtenberger, t. III, p. 356.

Aujourd'hui, dans les deux confessions, cette cérémonie tend de plus en plus à n'être qu'une pure formalité sans cachet religieux, et il s'est produit, au cours du siècle dernier, un mouvement puissant pour en demander l'abrogation. Les individualistes font ressortir assez justement qu'une manifestation collective et obligatoire de la foi ne saurait avoir de valeur aux yeux de quiconque s'inspire des purs principes de la Réformation et que cette conscription ecclésiastique n'a plus aucun titre qui puisse la légitimer en fait. « On ne sait que trop, en effet, que l'admission à la sainte cène est pour la grande majorité des catéchumènes, non un acte de renoncement à eux-mêmes et de consécration à Dieu, mais le titre de l'entrée dans le monde, une sorte de majorité religieuse qui leur confère le droit de jouir de plaisirs jusque-là défendus et de profaner légalement les choses saintes. » L. Ruffet, loc. cit. Cf. L. Coulon, *op. cit.*, p. 57.

P. BERNARD.

X. CONFIRMATION D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE. — I. Histoire de la rédaction. II. Texte et doctrine des canons.

I. HISTOIRE DE LA RÉDACTION DES CANONS. — Le concile de Trente était réuni pour condamner les erreurs des protestants. Après la VI^e session, il aborda le sujet des sacrements en général, du baptême et de la confirmation. A la congrégation générale du 17 janvier 1547,

le cardinal de Sainte-Croix, un des présidents, présenta et lut une liste, dressée par ordre des légats pontificaux, des erreurs des protestants sur les matières qu'on devait définir à la VII^e session. Quatre concernaient spécialement la confirmation : 1^o elle n'est pas un sacrement, Luther, *De captivitate Babylonis*, voir col. 1083; 2^o elle a été instituée par les Pères et n'a pas la promesse de la grâce de Dieu, *Confession d'Augsbourg*; 3^o elle est une vaine cérémonie, et autrefois elle était une catéchèse, dans laquelle ceux qui approchaient de l'adolescence rendaient compte de leur foi devant l'Église, Mélanchthon, *Loci communes*, voir col. 1084; 4^o le ministre de la confirmation n'est pas l'évêque seul, mais n'importe quel prêtre. *Libellus reformationis ad Colonienses*. Les théologiens d'abord, les Pères ensuite devaient examiner ces propositions. Le lendemain, on en remit à tous un exemplaire, et les théologiens étaient convoqués pour le jeudi suivant, 20 janvier. A Theiner, *Acta genuina ss. œcumenici concilii Tridentini*, Agram (1874), t. I, p. 385.

En huit congrégations particulières (20-29 janvier), trente-trois théologiens é mirent leur avis. On leur demandait de déclarer : 1^o si toutes et chacune de ces propositions étaient hérétiques ou erronées et par suite leur paraissaient devoir être condamnées par le concile; 2^o si quelqu'une n'était pas condamnable, avec preuves à l'appui; 3^o s'il y avait lieu d'ajouter d'autres doctrines à condamner. Ils devaient exposer le sentiment des conciles antérieurs et des Pères sur ces matières. Les procès-verbaux de leurs séances sont publiés par le P. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 391-401. Un sommaire de leurs avis fut fait et remis le 29 janvier à tous les Pères. On y avait groupé les articles à examiner dans les congrégations générales, en quatre classes : 1^o ceux qui avaient déjà été condamnés et que les théologiens estimaient condamnables *prout jacent*, c'est-à-dire dans la teneur proposée; 2^o ceux que beaucoup de théologiens ne croyaient pas pouvoir être condamnés sans explication ou modification; 3^o ceux qu'il fallait omettre; 4^o ceux que quelques-uns proposaient d'ajouter.

Trois articles de la première catégorie concernaient la confirmation. Le sommaire indiquait les preuves de leur condamnation : 1^o La confirmation n'est pas un sacrement. Cet article est condamné dans les Décrétales *De sacra unctione*, c. I, par le concile de Florence (*Decret. pro Armenis*, Denzinger, n. 592), par le pape Melchiade, *Epist. ad episc. Galliæ* (fausse décrétale, voir col. 1034), par le concile de Laodicée, can. 48 (Mansi, t. II, col. 571), par le pape Eusèbe, *Epist.*, III, *ad episc. Campaniæ* (fausse décrétale, P. L., t. VII, col. 1109 sq.), par saint Léon I^{er}, *Epist.*, LXVIII, *ad episc. Campaniæ*, P. L., t. LIV, col. 1210, par saint Clément, *Epist.*, IV, *ad Julian.* (fausse décrétale, P. G., t. I, col. 505), et par saint Basile, *De Spiritu Sancto*. Voir col. 1032. — 2^o La confirmation a été instituée par les Pères et n'a pas la promesse de la grâce de Dieu. Cet article est condamné par le concile de Florence, la fausse décrétale d'Eusèbe, par Innocent I^{er}, *Epist. ad Decent.*, voir col. 1033, par (le pseudo-) Denys, *De hier. eccl.*, II, 8, P. G., t. III, col. 424, dans le c. *Manus, De consec.*, dist. V (fausse décrétale du pape Eusèbe), par saint Basile, *loc. cit.*, par le III^e concile d'Arles (vers 455), Mansi, t. VII, col. 908, par le concile de Meaux (845), can. 44, Mansi, t. XIV, col. 829, et par le concile de Laodicée, *loc. cit.* Il l'est aussi puisque le sacrement a été institué par Jésus-Christ. Joa., XVI, 13 sq.; Luc., XXIV, 49. En outre, si ce sacrement n'avait pas été institué par Jésus-Christ, il ne produirait pas la grâce, ce qui est faux. Luc., XXIV, 49. — 3^o La confirmation est une vaine cérémonie, et autrefois elle était une catéchèse, dans laquelle ceux qui approchaient de l'adolescence rendaient compte de leur foi devant l'Église. Cet article est condamné par le concile de Florence et par tous les témoi-

gnages qui prouvent que la confirmation est un véritable sacrement. A. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 403. Quelques théologiens avaient cependant indiqué les témoignages de saint Cyprien, de saint Augustin, de saint Chrysostome et de Bède le Vénérable, *ibid.*, p. 390, 391, 392, 401, et le récit des Actes, VIII, 17 sq. *Ibid.*, p. 394, 396. Salmeron attribue aux vaudois le rejet de la confirmation et Pierre Paul Caporella l'attribue en outre aux ruthènes. *Ibid.*, p. 392, 393. Jérôme d'Oleastro nota que les anabaptistes disaient qu'il faut éviter le chrême. *Ibid.*, p. 394. Ambroise de Vérone dit que l'Église n'avait pas le pouvoir d'instituer le sacrement de confirmation et que Jésus-Christ l'avait institué *promittendo*, non *exhibendo*, selon le mot de saint Thomas. *Ibid.*, p. 324. D'après André Véga, il n'y a pas de témoignages clairs que la confirmation a été instituée par Dieu ou par les apôtres. André Navarre pensait que les sacrements étaient tous d'institution divine. *Ibid.*, p. 397. Selon André Carvajal, la forme de la confirmation a été changée. Les Actes, VIII, 17, 18, ne mentionnent que l'imposition des mains et ne parlent pas du chrême. L'onction, qui autrefois avait lieu par l'imposition des mains, se fait maintenant avec le pouce. On y joint aujourd'hui le signe de la croix, qu'on ne faisait pas jadis. Saint Fabien rapporte qu'après avoir lavé les pieds de ses apôtres, Jésus a oint ceux-ci d'huile et les a confirmés. Cette onction suivait le baptême, figuré par la lotion des pieds. *Ibid.*, p. 398.

Le 4^e article, concernant le ministre de la confirmation, avait besoin, du sentiment de plusieurs théologiens, d'explications ou de modifications. Quelques-uns désiraient qu'on ne le condamnât pas simplement, puisque, selon le concile de Tolède (400), can. 20, voir col. 1048, les simples prêtres avaient le pouvoir de confirmer en cas de nécessité, pouvoir que saint Grégoire avait accordé, voir col. 1048-1049, que le concile de Florence admet et que reconnaissent Alexandre de Halès, Turrecremata, Nicolas de Tudeschis (Panormitanus) et d'autres docteurs, aussi bien que le pape Melchiade (fausse décrétale). Ils estiment donc qu'il faut reproduire la formule du concile de Florence, qui déclare l'évêque *ordinarium ministrum*. Les autres pensent que l'article doit être condamné *simpliciter*, parce que le simple prêtre, quand il confirme par dispense, n'agit pas de sa propre autorité, mais par l'autorité de celui qui le délègue. Cette erreur, d'ailleurs, est condamnée par saint Jérôme, *Dial. cont. lucif.*, IX, P. L., t. XXIII, col. 164, par le pape Eusèbe (fausse décrétale), le c. *Manus, De consec.*, dist. V, les Actes, VIII, 14-24; XIX, 1-7, par saint Innocent I^{er}, *Epist. ad Decent.*, c. III, par Bède, *In Acta apost.*, c. VIII, et par les conciles de Constance et de Florence. *Ibid.*, p. 404. Les procès-verbaux signalent cette diversité d'opinions. La plupart des théologiens déclarent que l'évêque seul est le ministre de la confirmation. Ils en appellent à la pratique de l'Église, attestée déjà, Act., VIII, 14-24, puisque Philippe, qui n'est pas prêtre, ne peut pas confirmer, quoiqu'il ait été apôtre. Le pape toutefois peut déléguer à de simples prêtres le pouvoir qu'ils n'ont pas à raison de leur sacerdoce. *Ibid.*, p. 390, 392, 393, 394, 397, 399. Laurent Mazochi, servite, demandait, lui aussi, des explications. *Ibid.*, p. 400.

S'il n'y avait pas d'articles à omettre au sujet de la confirmation, deux additions proposées furent prises en considération. Ne fallait-il pas condamner aussi ces affirmations des protestants : 1^o Ceux qui disent que l'huile du chrême est une huile de salut nient le Christ; 2^o On fait injure au Saint-Esprit, en attribuant quelque vertu à l'huile de la confirmation, car c'est comme si on prétendait que toute huile est une vertu du Saint-Esprit? *Ibid.*, p. 405. La première avait été faite, à la séance du 25 janvier, par J.-B. Moncalvius. *Ibid.*, p. 397. On ne tint pas compte de l'addition signalée par Richard du

Mans au sujet de la coutume française de confirmer indistinctement tous ceux qui se présentaient à la tonsure, quoique vraisemblablement plusieurs aient déjà auparavant reçu ce sacrement. *Ibid.*, p. 390.

Le 31 janvier, le cardinal de Sainte-Croix fit remarquer aux Pères du concile le classement adopté pour les avis des théologiens et demanda que tous fussent examinés en même temps. *Ibid.*, p. 405-406. Cet examen commença le 8 février. Douze congrégations générales y furent consacrées jusqu'au 21 février. A l'unanimité, les Pères reconnurent et déclarèrent que les articles de la première catégorie, relatifs à la confirmation, étaient hérétiques, condamnés et condamnables. Le général des mineurs conventuels, tout en partageant l'avis commun, proposait toutefois de les supprimer, pour ne pas faire double emploi. Le premier, en effet, était déjà condamné dans le canon qui affirmait l'existence des sept sacrements, au nombre desquels la confirmation était nommée; le second, par la condamnation de ceux qui soutenaient que tous les sacrements n'avaient pas été institués par Jésus-Christ, et le troisième, par l'affirmation que tous les sacrements donnaient la grâce. *Ibid.*, p. 443-444. Quelques-uns, au contraire, auraient voulu ajouter dans le second article que la confirmation avait été instituée *a Deo*, p. 432; *a Christo, cum Spiritus promisit*, p. 439; *a Christo vel a discipulis*, p. 443. Les avis des Pères, comme ceux des théologiens, furent partagés au sujet de l'article de la deuxième classe, sur le ministre de la confirmation. La majorité demandait qu'on condamnât *simpliciter* la proposition : L'évêque n'est pas le seul ministre de la confirmation, condamnée déjà par le c. *Manus, De consec.*, dist. V, par le concile d'Orléans (on ne dit pas lequel), et par le c. *Unico, De sacra unctione*, et qu'on enlevât les mots : *quemvis sacerdotem*, afin de ne pas insinuer que quelque prêtre soit ministre de ce sacrement. *Ibid.*, p. 448. Quelques théologiens avaient proposé de déclarer que l'évêque est le ministre *ordinaire* de la confirmation. Cette qualification déplait aux Pères qui demandent d'affirmer que l'évêque est *seul* ministre. L'évêque de Bosa prétendait même que saint Grégoire, en autorisant de simples prêtres à donner la confirmation, *illos presbyteros quoad illum actum episcopos fecit*. *Ibid.*, p. 434. Celui de Castellamare voulait qu'on condamnât en outre la proposition *quod episcopi gratia lucris reservaverint hoc sacramentum confirmationis*. *Ibid.*, p. 435. L'archevêque de Lanciano soutenait que l'autorisation donnée par saint Grégoire *non fuit permissio, sed dissimulatio propter scandalum*. *Ibid.*, p. 437. Celui d'Accia prétendait que l'évêque seul était ministre de la confirmation, *de jure divino*, et que le pape ne pouvait déléguer un simple prêtre. A son avis, saint Grégoire s'est trompé, et un prêtre, en conférant la confirmation, fait un acte nul. Ce Père se soumettait cependant au jugement du concile. Celui de Badajoz pensait que saint Grégoire avait agi par tolérance, dans un cas particulier, et celui d'Albenga remarquait que *confirmatio ex vi verbi pertinet ad superiorem*. *Ibid.*, p. 439. D'autres cependant reconnaissaient au pape le pouvoir de déléguer les simples prêtres. *Ibid.*, p. 444, 445, 447. La minorité demandait des explications ou la formule : *ordinarius minister*, employée par le concile de Florence. L'évêque de Feltre disait formellement : *Episcopus non est ex institutione divina solus minister*; autrement, la délégation aux prêtres ne serait pas possible. *Ibid.*, p. 430. L'évêque d'Agde proposait cette variante : *Confirmatio a Christo instituta, cujus est minister episcopus*. *Ibid.*, p. 436. L'évêque de Milet dit que les prêtres de Péra confirmaient les enfants *ex auctoritate Martini I*. *Ibid.*, p. 441. Le procureur de l'évêque de Trèves voulait qu'on interdît de confirmer les tout petits enfants. L'évêque de Corcyre reprochait aux Grecs de son diocèse de ne pas user de la confirmation. *Ibid.*, p. 443.

Les deux additions, relatives au chrême, furent laissées de côté, au sentiment de la majorité, *ibid.*, p. 448, malgré l'avis contraire de l'évêque de Porto, qui demandait en outre la condamnation de cette proposition : *quod chrisma non sit in Ecclesia*, condamnée par le III^e concile de Carthage, can. 1 et 2, et par le I^{er} concile de Tolède. *Ibid.*, p. 434. L'évêque de Castellamare demandait aussi la condamnation des deux propositions ajoutées, parce que la première range parmi les négateurs du Christ tous les évêques qui, en confirmant, nomment le chrême *oleum salutis*, et parce que, pour la seconde, *oleum sanctum* est mentionné. Exod., xxx, 22-33. *Ibid.*, p. 435. On ne tint pas compte d'autres propositions de condamnation, telles que celle du cardinal de Sainte-Croix : *confirmationem esse insignem contumeliam baptismi*. *Ibid.*, p. 425.

Un projet de canons distincts fut distribué le 27 février. Pour la confirmation, il n'y avait que trois canons. Les deux premiers ont été adoptés dans leur teneur primitive. Le troisième a subi des modifications; il importe donc de reproduire le texte préparé : III. *Si quis dixerit quemlibet sacerdotem esse ministrum confirmationis, anathema sit*. *Ibid.*, p. 458. La discussion eut lieu le 1^{er} mars. On ne proposa que deux amendements sur le second canon. L'évêque de Sassari demandait l'addition : *sine baptismi injuria*, et celui de Badajoz la substitution de *confirmationis sacramento à confirmationis chrismati*. *Ibid.*, p. 459, 461. Beaucoup de Pères désiraient que le canon 3^e fit mention expresse de l'évêque. Le cardinal de Jaen proposa cette formule : *non esse episcopum ministrum, sed quemlibet sacerdotem*, *ibid.*, p. 459, qui rallia de nombreux suffrages. L'archevêque d'Armagh en suggérait une autre : *episcopum non esse proprium ministrum*, adoptée aussi par l'évêque de Porto. *Ibid.*, p. 459, 460. L'évêque de Fiésole demandait qu'on déclarât, *sine præjudicio sedis apostolicæ*, que l'évêque est *solus minister*. Plusieurs réclamaient la formule du concile de Florence : *Ordinarius minister est episcopus*. L'archevêque de Lanciano remaniait le texte en ce sens : *Si quis dixerit simplicem sacerdotem etiam ministrum confirmationis et negaverit ad solum episcopum hoc munus pertinere, et l'évêque de Saluces en cette autre teneur : Si quis dixerit non modo episcopum, sed quemlibet sacerdotem esse ministrum confirmationis*. *Ibid.*, p. 460. De cette discussion résulta cette conclusion qui répondait au vœu de la majorité : *Tertius canon aptetur juxta decretum concilii Florentini*. *Ibid.*, p. 462. Le 2 mars, les prélats théologiens examinèrent les censures des Pères. Ils approuvèrent le texte des deux premiers canons, et ils fixèrent en ces termes l'adaptation désirée : *episcopum esse ordinarium ministrum confirmationis, et non quemvis simplicem sacerdotem*. *Ibid.*, p. 463. Le 3 mars, le texte du décret fut approuvé par les Pères sans modification et publié en session solennelle. *Ibid.*, p. 464.

II. TEXTE ET DOCTRINE DES CANONS.

Can. 1. Si quis dixerit confirmationem baptismi otiosam caerimoniam esse, et non potius verum et proprium sacramentum; aut olim nihil aliud fuisse quam catechesim quamdam, qua adolescentiæ proximi fidei suæ rationem coram Ecclesia exponebant, anathema sit.

Can. 1. Si quelqu'un dit que la confirmation en ceux qui sont baptisés n'est qu'une cérémonie vaine et non pas plutôt un sacrement véritable et proprement dit; ou qu'autrefois elle n'était qu'une sorte de catéchèse, dans laquelle ceux qui étaient sur le point d'entrer dans l'adolescence rendaient compte de leur foi en présence de l'Eglise, qu'il soit anathème.

Le concile définissait ainsi explicitement l'existence du sacrement de confirmation qu'il avait déjà affirmée dans le canon 1^{er} des sacrements en général. Il condamnait en même temps les protestants qui ne voyaient

dans la confirmation qu'une vaine cérémonie et non un sacrement véritable et spécialement l'opinion de Mélancthon et de Calvin, etc., qui tenaient l'ancienne pratique de la confirmation par l'imposition des mains comme une sorte d'examen de la doctrine chrétienne et de profession publique de la foi pour les enfants qui parvenaient à l'âge de l'adolescence. Voir col. 1084, 1087. Le saint concile a écarté toute définition particulière sur l'institution de ce sacrement; il lui a suffi d'avoir défini, dans le 1^{er} canon *De sacramentis in genere*, que tous les sacrements de la nouvelle loi, donc la confirmation, un des sept, avaient été institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il n'a pas dit quand et comment Jésus-Christ les a institués et il n'a adopté ni prohibé aucune des explications que les théologiens donnaient de cette institution divine.

Can. 2. Si quis dixerit injurios esse Spiritui Sancto eos qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuant, anathema sit.

Can. 2. Si quelqu'un dit que ceux qui attribuent quelque vertu au saint chrême de la confirmation font injure au Saint-Esprit, qu'il soit anathème.

Cette condamnation atteint les protestants qui niaient toute efficacité surnaturelle à l'onction du saint chrême et déclaraient injurieuse au Saint-Esprit la vertu sanctificatrice que les catholiques attribuent à ce rite sacramentel. Voir col. 1085. Elle ne contient aucune affirmation directe sur la matière de la confirmation; elle ne décide pas si elle consiste dans l'onction; elle inclut seulement que l'onction fait partie du sacrement et qu'elle a une efficacité spéciale qui lui vient du Saint-Esprit, puisque ce n'est pas faire injure à cet Esprit que de la lui attribuer.

Les effets du sacrement de la confirmation avaient été définis par le concile de Trente dans les canons 5-8, *De sacramentis in genere*, et spécialement la production du caractère, signe spirituel et indélébile dans l'âme du confirmé, duquel il résulte que la confirmation ne peut pas être réitérée. Cf. sess. XXIII, c. iv.

Can. 3. Si quis dixerit sanctæ confirmationis ordinarius ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, anathema sit.

Can. 3. Si quelqu'un dit que l'évêque seul n'est pas le ministre ordinaire de la sainte confirmation, mais tout simple prêtre, qu'il soit anathème.

Le but principal de cette définition est de condamner les protestants qui prétendaient que n'importe quel prêtre était le ministre de la confirmation. Le concile déclare, en outre, de foi catholique que l'évêque seul est le ministre ordinaire du sacrement. Cette formule, si soigneusement élaborée, n'écarte donc pas le pouvoir extraordinaire des simples prêtres. Mais elle ne définit pas l'origine et la nature de ce pouvoir, pas plus que celles du pouvoir ordinaire des évêques. L'origine divine du pouvoir des évêques fut étudiée plus tard dans les débats sur l'institution divine de l'épiscopat avant la XXIII^e session. Cf. Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, t. XVIII, c. xvi, n. 6, édit. Migne, Paris, 1844, t. II, col. 1373. La détermination de ces points de doctrine est laissée aux soins des théologiens. Le concile, sess. XXIII, c. iv et can. 6, a affirmé de nouveau que les évêques avaient le pouvoir de confirmer.

La doctrine générale du concile sur l'intention et la pureté de conscience des ministres des sacrements en général, can. 11 et 12, s'applique au ministre de la confirmation comme à ceux des autres sacrements.

Pour la bibliographie, voir celle de l'article BAPTÊME D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTÉ, t. II, col. 311-312. Voir, en outre, S. Alphonse de Liguori, *Opus dogmaticum contra hæreticos pseudo-reformatores*, disp. V, sess. VII, dans *Opera dogmatica*, trad. latine par A. Walter, Rome, 1903, t. I, p. 548-553.

E. MANGENOT.

XI. CONFIRMATION. QUESTIONS MORALES ET PRATIQUES. — I. Matière. II. Forme. III. Ministre. IV. Sujet.

I. MATIÈRE. — 1^o La matière éloignée du sacrement de confirmation est le saint chrême, composé d'huile d'olives et de baume, et béni par l'évêque. Voir CHRÊME (SAINT), t. II, col. 2395 sq.

1. Pour la validité du sacrement de confirmation, l'huile à employer dans la confection du saint chrême est l'huile d'olives, à l'exclusion de toute autre. Au temps de Notre-Seigneur, en effet, il n'y avait pas d'autre huile connue en Judée. Aussi, sur ce point, la tradition de l'Église est universelle et constante. Jamais les papes n'accordèrent de dispense à ce sujet, même pour les pays où il n'y a pas d'huile d'olives. Cf. Innocent III, *In Decretal.*, l. I, tit. xv, *De sacra unctione*, c. I, *Cum venisset*, § 2; S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXII, a. 2; Salmanticenses, *Cursus theol. moral.*, tr. III, *De confirmat.*, c. II, punct. 1, n. 3 sq., 6 in-fol., Lyon, 1679, t. I, p. 85; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, tr. II, c. II, n. 375, 2 in-fol., Venise, 1720, t. II, p. 88; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. II, n. 162, t. IV, p. 468.

2. Le mélange du baume à l'huile d'olives est, suivant l'opinion la plus probable, absolument nécessaire pour la validité du sacrement de confirmation. Cf. *In Decretal.*, l. I, tit. xv, c. x, § 6, *Quia vero*; Eugène IV, *Decretum pro instructione Armenorum*, Denzinger, *Enchiridion*, n. 392; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. VII, a. 1, q. II; S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXII, a. 2, ad 4^{um}; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXIII, sect. I, n. 7, 8, 10, *Opera omnia*, 28 in-4^o, Paris, 1856-1878, t. XX, p. 635; Salmanticenses, *Cursus theol. moral.*, loc. cit., n. 7, t. I, p. 86; Belarmin, *De confirmatione*, c. VIII, prop. 2^a, *Controvers.*, 4 in-fol., Paris, 1613, t. III, col. 319; Nepefny, *Das Sacrament der Firmung*, in-8^o, Breslau, 1847, p. 27 sq.; Heimbucher, *Die heilige Firmung*, in-8^o, Augsburg, 1889, p. 61 sq.; Pesch, *Prælectiones*, Fribourg-en-Brigau, t. VI, p. 210. À ce sujet cependant, aucune décision officielle de l'Église n'est intervenue. Néanmoins, il est certain que l'adjonction du baume à l'huile fait l'objet d'un précepte grave. La désobéissance à cette loi, outre le péché mortel qu'elle entraînerait, rendrait douteuse la validité du sacrement, de sorte qu'il faudrait le réitérer, sous condition. Cf. S. Alphonse, *Theol. moralis*, l. VI, tr. II, c. II, n. 162, t. IV, p. 470; Pesch, *Prælectiones*, t. VI, p. 211; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. III, c. I, § 2, n. 93, 2 in-8^o, Fribourg-en-Brigau, 1902, t. II, p. 68. Mais en cas de danger de mort, s'il y avait impossibilité de se procurer du saint chrême, on pourrait, sous condition, conférer le sacrement de confirmation avec de l'huile seulement. Les grandes grâces, attachées à la réception de ce sacrement, sont un motif suffisant pour que le ministre soit autorisé à le conférer ainsi sous condition, car *sacramenta propter homines*. Cf. Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, tr. III, c. II, n. 376, t. II, p. 88; S. Alphonse, l. VI, tr. I, c. II, n. 28, t. IV, p. 318; Palmieri, *Opus theologicum morale in Bubenbaum medullam*, tr. X, *De sacramentis*, sect. III, *De confirmatione*, dub. I, 7 in-8^o, Prato, 1894, t. IV, p. 583.

Par le mot baume les anciens entendaient une substance résineuse aromatique qui coule de certains arbres de Judée, ou d'Arabie, et qui se durcit à l'air. Cf. Joseph, *Antiq. jud.*, VIII, vi, 6; IX, i, 2; XIV, iv, 1; Strabon, *Geograph.*, XVI, II, 41; XVII, i, 15; Plin., *Hist. nat.*, XII, LIV, 1-8; Pona, *Del vero balsamo degli antichi*, in-4^o, Venise, 1623; Forskahl, *Flora ægyptiacarabica*, in-4^o, Copenhague, 1775, p. 79; *Annales des sciences naturelles*, in-4^o, Paris, 1825, 1^{re} série, t. II, p. 348; Schnizlein, *Iconographia familiarum naturalium regni vegetabilis*, 2 in-4^o, Berlin, 1843-1853, t. II,

pl. 246; Guibourt, *Histoire naturelle des drogues simples*, 4 in-4^e, Paris, 1876, t. III, p. 505; Boissier, *Flora orientalis*, 5 in-8^e, Genève, 1884, t. II, p. 246; *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. I, col. 1517-1518, 1519-1521.

Pendant longtemps la coutume des églises fut de n'employer que le baume de Galaad, ou celui d'Engaddi, qui étaient considérés, l'un et l'autre, comme le baume par excellence. Cf. Bède, *In Cant.*, c. II, *P. L.*, t. XCI, col. 1097; Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 839; t. XIV, col. 97, 829. Vu leur rareté, on leur substitua, plus tard, celui d'Égypte. Cf. Goar, *Euchologium, sive rituale Græcorum*, in-fol., Paris, 1647, p. 638 sq.; Schweinfurth, *Beitrag zur Flora Äthiopiens*, in-4^e, Berlin, 1867, p. 30 sq. Au XVI^e siècle, après les découvertes des Espagnols en Amérique, les papes Paul IV, Pie IV, Pie V, Grégoire XIII et Sixte V autorisèrent l'emploi du baume du Brésil et du Pérou. Cf. *Magn. bullar. roman.*, t. II, p. 20, 669; t. XIX, 205; Pellicia, *De christianæ Ecclesiæ primæ, mediæ et novissimæ ætatis politia*, Bassano, 1782, t. I, p. 43; Morin, *De sacramento confirmationis*, Paris, 1703, p. 35; Kraus, *Real-Encycl.*, t. I, p. 213.

Depuis lors, l'opinion d'après laquelle peu importe, pour la validité du sacrement, le pays d'où provient le baume, prit chaque jour plus de consistance, et devint bientôt le sentiment unanime des théologiens. Cf. Benoît XIV, *Const. Ex quo primum*, du 1^{er} mars 1756, § 52, *Magn. bullar. roman.*, t. XIX, p. 205. La quantité de baume requise n'est pas, non plus, déterminée, pourvu qu'il y en ait assez pour que l'arome en soit sensible. Il n'est pas davantage nécessaire que le mélange du baume affecte l'ensemble de l'huile dans toutes ses parties. Cf. Bonacina, *Theolog. moralis*, tr. I, disp. III, q. I, punct. III, n. 1, 3 in-fol., Venise, 1710, t. I, p. 47; Lacroix, *Theolog. moralis*, l. VI, part. I, tr. II, c. II, n. 377, t. II, p. 88; S. Alphonse, *Theolog. moral.*, l. VI, tr. II, c. II, n. 162, t. IV, p. 470; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. III, dub. I, t. IV, p. 581-583. Voir t. II, col. 2405-2406.

3. Le saint chrême doit être béni par l'évêque. Les monuments, remontant à la plus haute antiquité chrétienne, témoignent que cette bénédiction, ou consécration, fut toujours considérée comme un droit exclusif des évêques. Cf. *Constitutions apostoliques*, VII, 42, *P. G.*, t. I, col. 1044; S. Innocent I^{er}, *Epist.*, XX, c. III, *P. L.*, t. XX, col. 554; Gratien, *Decret.*, part. III, *De consecratione*, dist. IV, c. CXIX, *Presbyteris*; Mansi, *Concil.*, t. III, col. 693, 869, 1002; t. IX, col. 839; t. XIV, col. 829; t. XV, col. 871; Hardouin, *Acta concil.*, 12 in-fol., Paris, 1715, t. I, col. 952, 964, 989, 1783; t. II, col. 1049; t. III, col. 352; Sacramentaire gélasien, I, 40, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1099; Sacramentaire grégorien, *Liber sacram.*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 82, 1009; *Decretal.*, l. I, tit. XV, *De sacra unctione*, c. I, *Cum venisset*; Denzinger, *Enchiridion*, n. 60. Voir t. II, col. 2406-2407.

Plus probablement la nécessité de cette bénédiction est de *necessitate sacramenti*. Cf. S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VI, tr. II, c. II, n. 163, t. IV, p. 470 sq. Par suite, un simple prêtre ne pourrait être délégué valablement, même par le pape, pour accomplir cette bénédiction. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXII, a. 3, ad 2^{um}; Salmanticenses, *Cursus theol. moralis*, tr. III, c. II, n. 18, t. I, p. 87; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXIII, sect. II, n. 14, *Opera omnia*, t. XX, p. 645; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. III, c. II, n. 3, t. II, p. 223. En fait, quand le souverain pontife donne à un simple prêtre le pouvoir de confirmer, c'est toujours à la condition expresse que le saint chrême soit béni par un évêque. Cf. Benoît XIV, *De synodo diocesana*, l. VII, c. IX, t. I, p. 179 sq.; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. III, dub. I, n. 6-9, t. IV, p. 583-585; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I,

tr. III, c. I, § 2, n. 93, 3-4, t. II, p. 68 sq.; Denzinger, *Enchiridion*, n. 1494, 1495.

La nécessité de cette bénédiction par l'évêque est, du moins, certainement de *necessitate præcepti*. Cf. Benoît XIV, *De synodo diocesana*, l. XII, c. VIII, n. 4, 2 in-4^e, Venise, 1775, t. I, p. 177; S. Alphonse, *loc. cit.*, t. IV, p. 471. Dans l'hypothèse qu'elle serait seulement l'effet d'un précepte, le pape, de *plenitudine potestatis*, pourrait en dispenser dans certains cas, et déléguer valablement un simple prêtre pour y procéder. Cf. Scot, *In IV Sent.*, dist. VII, q. I; Lacroix, *Theolog. moralis*, l. VI, part. I, tr. II, c. II, n. 378, t. II, p. 88; Bonacina, *Theologia moralis*, tr. I, disp. VII, q. I, p. II, n. 3, t. I, p. 218. Benoît XIV cite plusieurs exemples de délégations de ce genre, mais sans garantir pourtant l'authenticité des faits. *De synodo diocesana*, l. VII, c. VIII, n. 1 sq., t. I, p. 177; Mabillon, *Musæum italicum*, 2 in-4^e, Paris, 1724, t. I, p. 73; S. Alphonse, *loc. cit.*, n. 163, t. IV, p. 470; Migne, *Cursus theologicus*, t. XXI, col. 873; Lehmkühl, *Theolog. moralis*, l. I, tr. III, c. I, § 2, n. 93, t. II, p. 68 sq.

En pratique, puisqu'il s'agit de la validité du sacrement, on doit s'en tenir à la première opinion, comme étant la plus sûre. Cf. Benoît XIV, *De synodo diocesana*, *loc. cit.*, n. 2, t. I, p. 177; S. Alphonse, *loc. cit.*, n. 163, dub. II, t. IV, p. 472.

Un précepte très ancien fait à l'évêque une obligation grave de n'administrer le sacrement de confirmation qu'avec du saint chrême de l'année. Cf. Gratien, *Decretum*, part. III, *De consecratione*, disp. III, c. XVIII, *Litteris*. Dans son épître aux évêques d'Orient (fausse décrétale) à laquelle est empruntée ce passage du Décret, le pape saint Fabien dit que cette tradition remonte aux apôtres : *Ista a sanctis apostolis et successoribus eorum accepimus, et vobis tenenda mandamus*. Gratien, *Decret.*, *loc. cit.*, in fine. Le canon 122, *Si quis de alio*, part. III, *De consecratione*, dist. IV, stipule que le précepte oblige *sub gravi*. Cf. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 1002; t. VI, col. 453; t. XIV, col. 830; t. XV, col. 869; t. XX, col. 36; Sacramentaire gélasien, I, 40, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1079; *Ordo romanus X*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1009; Zacharie, *Epist.*, XIII, *P. L.*, t. LXXIX, col. 951; t. CXXX, col. 155; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXVIII, sect. II, n. 3, *Opera*, t. XX, p. 699.

Ce serait donc un péché mortel pour un évêque de confirmer autrement qu'avec du chrême de l'année. Voilà pourquoi l'Église prescrit de le renouveler, chaque année, le jeudi-saint, en ordonnant de brûler ce qui reste de l'année précédente. La confirmation serait néanmoins valide, si l'évêque se servait du chrême ancien. Quelques semaines de plus, en effet, ou même quelques mois, ne peuvent l'altérer au point de changer son essence. La matière demeurant substantiellement la même, la validité du sacrement serait évidemment assurée. Le décret du concile de Florence, *Pro instructione Armenorum*, exposant que la matière du sacrement de confirmation est le saint chrême béni par l'évêque, ne spécifie nulle part qu'il doit être renouvelé chaque année *ad valorem sacramenti*. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. II, p. I, n. 21, t. I, p. 87; Bonacina, *Theolog. moralis*, tr. I, disp. III, q. I, punct. III, n. 3, t. I, p. 47; Benoît XIV, *De synodo diocesana*, l. VIII, c. VIII, n. 2, t. I, p. 177 sq.; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, 10 in-4^e, Venise, 1782, *De Confirmatione*, a. 1, n. 5-11, t. II, p. 444; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. II, n. 163, t. IV, p. 472; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. III, dub. I, n. 9, t. IV, p. 585.

2^o La matière prochaine de la confirmation est l'onction même du saint chrême faite en signe de croix, par le ministre du sacrement, sur le front de celui qu'il confirme. L'imposition des mains requise par l'Écri-

ture et la tradition n'est autre que celle qui a lieu pour l'onction chrismale. Décret d'Innocent III, inséré dans le *Corpus juris canonici, Decretal.*, l. I, tit. xv, *De sacra unctione*, c. 1, *Cum venisset*, § 7, et où il est dit : *Per frontis chrismationem, manus impositio designatur*. Cf. Catéchisme romain, *De sacramento conf.*, § 7; Benoît XIV, Const. *Ex quo primum*, du 1^{er} mars 1756, § 51, 52, *Magn. bullar. rom.*, t. xix, p. 205; S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXII, a. 2; *In Heb.*, c. vi, lect. 1; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. VII, a. 1, q. ii; Scot, *In IV Sent.*, dist. IV, q. 1; Bellarmin, *De confirmatione*, c. ii, ix, *Controv.*, t. iii, col. 303 sq., 323-327; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXIII, sect. IV, n. 1-9, *Opera omnia*, t. xx, p. 648-652; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. III, c. ii, n. 5, t. ii, p. 223; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. ii, punct. ii, n. 22 sq., t. i, p. 87 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. ii, dub. 1, n. 164, t. iv, p. 473-486.

1. Il est de l'essence du sacrement que l'onction chrismale, constituant la matière totale et adéquate du sacrement de la confirmation, soit faite sur le front, suivant la déclaration d'Innocent III, *Decretal.*, l. I, tit. xv, c. 1, § 7, *Per frontis*. Cf. Eugène IV, *Decretum pro instructione Armenorum*; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXIII, sect. iii, n. 2, t. xx, p. 647; Bellarmin, *De confirmatione*, c. viii, prop. 4^a, *Controvers.*, t. iii, col. 332; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. ii, punct. ii, n. 24, t. i, p. 87; Bonacina, *Theol. moral.*, tr. I, disp. III, p. iii, n. 5, t. i, p. 47; Ferraris, *vº Confirmatio*, a. 1, n. 11-16, t. ii, p. 445.

2. L'onction doit être faite en forme de croix. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXII, a. 4, ad 3^{um}; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. ii, p. ii, n. 25, t. i, p. 88; S. Alphonse, l. VI, tr. II, c. ii, n. 164, t. iv, p. 486; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. iii, dub. 1, n. 11, t. iv, p. 587; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. III, c. i, § 2, n. 93, ad 2^{um}, t. ii, p. 69.

3. L'onction doit être faite par contact immédiat de la main de l'évêque qui confirme sur le front de celui qui est confirmé, sans le concours d'aucun instrument intermédiaire, comme pinceau, linge, éponge, etc. L'emploi d'un instrument quelconque serait cause que l'imposition *manus episcopalis*, qui est essentielle, ne serait pas assez réalisée, et le sacrement serait probablement invalide. On ne pourrait objecter que l'extrême-onction est valablement conférée par l'emploi d'un moyen de ce genre, car, dans l'administration de ce sacrement, l'imposition des mains n'est pas exigée au même titre que pour la confirmation. Cf. Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXIII, sect. iii, n. 3, *Opera omnia*, t. xx, p. 648; Salmanticenses, *loc. cit.*; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. III, c. ii, n. 5, t. ii, p. 223; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. ii, n. 166, t. iv, p. 487; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. III, c. i, § 2, n. 93, ad 2^{um}, n. 3, t. ii, p. 69; Décrets du Saint-Office, 7 septembre 1880 et 21 janvier 1885.

4. Il y a obligation, *ex necessitate præcepti*, que l'onction soit faite avec le pouce de la main droite. La confirmation serait cependant valide, si l'évêque se servait de la main gauche, car il y aurait, même dans ce cas, *impositio manus episcopalis*; mais le prélat pécherait gravement, en agissant ainsi contrairement à la pratique universelle de l'Eglise. La faute ne serait probablement que vénielle s'il employait un doigt de la main droite, autre que le pouce. Cf. Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXIII, sect. iii, n. 3, *Opera*, t. xx, p. 647; Layman, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. ii, n. 5, t. ii, p. 223.

5. Quant à la quantité de saint chrême requise, celle-là seulement est nécessaire qui suffit pour oindre le front du confirmé, en forme de croix. Cf. Suarez, *De*

confirmatione, disp. XXXIII, sect. iii, n. 2, *Opera omnia*, t. xx, p. 647; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. ii, punct. ii, n. 29, t. i, p. 88; Bonacina, *Theologia moralis*, tr. I, disp. III, q. i, punct. iii, n. 6, t. i, p. 47; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. iii, dub. 1, n. 10-12, t. iv, p. 586 sq.

II. FORME. — 1^o Chez les Latins. — Elle est constituée par les paroles suivantes : *Signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Cf. Décret d'Eugène IV, *Pro instructione Armenorum*; Catéchisme romain, part. II, *De confirmatione*, n. 9; S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXII, a. 4; Bellarmin, *De confirmatione*, c. x, *Controv.*, t. iii, col. 328; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXIII, sect. v, n. 1-3, t. xx, p. 653; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. ii, punct. iii, n. 30, t. i, p. 88; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. ii, n. 167, t. iv, p. 488-493.

Les parties essentielles de la forme sont : 1^o le mot *confirmo*; 2^o la mention de la sainte Trinité; 3^o le pronom *te* qui désigne le sujet de la confirmation; 4^o les mots *signo te signo crucis, et chrismate salutis*.

Si quelques-unes de ces expressions, ou quelques-uns de ces mots, étaient remplacés par des synonymes, la mutation ne serait pas substantielle, et le sacrement serait valide. La mutation serait simplement accidentelle, par exemple, si, au lieu de *confirmo*, l'évêque disait *corroboro*; et s'il substituait à *salutis* le mot *sanctificationis*. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXII, a. 4, ad 1^{um}, 3^{um}; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXIII, sect. v, n. 4-8, *Opera omnia*, t. xx, p. 653-655; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. ii, punct. iii, n. 33-44, t. i, p. 88 sq.; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. III, c. iii, n. 3, t. ii, p. 224; Ferraris, *Prompta bibliotheca, vº Confirmatio*, a. 1, n. 11-26, t. ii, p. 445; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. ii, n. 168, t. iv, p. 493; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. III, c. i, § 2, n. 95, t. ii, p. 70.

2^o Chez les Grecs. — Elle est renfermée dans l'expression *Signaculum doni Spiritus Sancti*. Cf. can. 7 du II^e concile œcuménique de Constantinople; Hardouin, *Acta conciliorum*, t. i, p. 811.

De l'avis général des théologiens, cette forme est valide, et équivaut à celle des Latins. Le sens en est : *Hoc signo donantur munera Spiritus Sancti*, comme l'expose le cardinal Bessarion, commentant le canon 7^e du II^e concile œcuménique de Constantinople. Cf. Bessarion, *Opuscul. de eucharistia*, dans la *Bibliotheca Patrum*, t. xxvi, p. 795; Goar, *Euchologium, sive rituale Græcorum*, n. 301; Benoît XIV, Const. *Ex quo primum*, du 1^{er} mars 1756, § 54-59, *Magn. bullar. rom.*, t. xix, p. 205-207; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, tr. II, c. ii, n. 383, t. ii, p. 88; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. ii, n. 169, t. iv, p. 493 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. iii, dub. 1, n. 14, t. iv, p. 587; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. III, c. i, § 2, n. 95, t. ii, p. 70.

III. MINISTRE. — 1^o Ministre ordinaire. — Seul l'évêque est ministre ordinaire de la confirmation. Cf. Innocent III, *Decretal.*, l. I, tit. xv, *De sacra unctione*, c. 1, § 7, *Per frontis*; concile de Trente, sess. VII, *De confirmatione*, can. 3; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXVI, sect. i, n. 1-10; sect. iii, n. 1-11, *Opera*, t. xx, p. 675-679, 686-690; Hardouin, *Acta conciliorum*, t. v, col. 1114; t. vii, col. 364; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, a. 2, n. 1-4, t. ii, p. 446.

1. Fût-il hérétique ou excommunié, tout évêque peut conférer valablement le sacrement de confirmation, même à des sujets qui ne seraient pas ses diocésains, car, en le faisant, il agit en vertu de la puissance d'ordre. Mais il ne peut le faire licitement que dans son propre

diocèse. Il pécherait gravement en confirmant ses diocésains en dehors des limites du diocèse dont il est le titulaire; car ce serait un acte de juridiction *fori externi* que le droit canon lui interdit, sous peine de suspension, d'exercer ailleurs, sans l'autorisation de l'ordinaire du lieu. Cf. concile de Trente, sess. VI, c. v; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, *De confirmatione*, c. iv, p. 1, n. 26, t. I, p. 94; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v° *Confirmatio*, a. 2, n. 7-10, t. II, p. 446. Il peut néanmoins confirmer licitement dans son diocèse les sujets étrangers, en supposant le consentement tacite des autres évêques, auxquels il rend ainsi service plutôt qu'il n'usurpe leurs droits. Telle est d'ailleurs la coutume universellement reçue. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 25, t. I, p. 94; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, tr. II, c. II, n. 392, t. II, p. 89; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. III, c. vi, n. 2, t. II, p. 226; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. II, n. 173, t. IV, p. 497.

2. Sauf inconvénient ou empêchement grave, l'évêque est obligé de confirmer ceux de ses diocésains qui le lui demandent raisonnablement, et présentent les dispositions convenables. Il doit même prévenir, autant que possible, ces demandes, et fournir à ses diocésains la facilité de recevoir le sacrement de confirmation, par la visite fréquente de son diocèse, et en se rendant au moins dans les centres les plus importants, où les habitants des paroisses voisines ont la commodité de se réunir. Sans cela, il serait coupable, pour la privation qu'il imposerait à ses diocésains des immenses avantages spirituels attachés à la réception du sacrement de confirmation. Une interruption, pendant plusieurs années, des visites pastorales, causerait, de ce chef, une faute mortelle. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, *De confirmatione*, c. iv, punct. 1, n. 3, t. I, p. 94; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, tr. II, c. II, n. 388, t. II, p. 89; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. II, n. 175, t. IV, p. 498.

Un évêque est-il obligé, *sub gravi*, de se rendre auprès des moribonds pour les confirmer, s'ils ne le sont pas? Comme le sacrement de confirmation n'est pas indispensable au salut, un motif raisonnable suffit pour affranchir l'évêque de cette obligation. L'évêque étant seul dans son diocèse, et chargé d'une foule d'affaires, ne peut d'ordinaire s'adonner, en outre, à la visite des malades. Cependant, quand il le peut, c'est évidemment de sa part un acte de charité que beaucoup de saints évêques ont considéré comme un devoir de leur état. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, *De confirmatione*, c. III, punct. II, n. 25, t. I, p. 94; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, tr. II, c. II, n. 390, t. II, p. 89; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. II, n. 175, t. IV, p. 498; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. III, dub. II, n. 15-19, t. IV, p. 588 sq.; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. III, c. II, n. 100, t. II, p. 73.

2° *Ministre extraordinaire*. — Par une délégation spéciale, le souverain pontife peut conférer à un simple prêtre le pouvoir d'administrer le sacrement de confirmation; mais ce prêtre doit se servir du saint chrême béni par un évêque, suivant ce qui a été exposé plus haut, col. 1095. Cf. Benoît XIV, Const. *Eo quavis tempore*, du 4 mai 1745, § 8, *Magn. bullar. roman.*, t. XVI, p. 293; *De synodo diœcesana*, l. VII, c. VII, n. 6-7, t. I, p. 176; S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXII, a. 12; *In IV Sent.*, dist. VII, q. III; Bellarmin, *De confirmatione*, c. XII, t. III, col. 331 sq.; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXVI, sect. III, dub. II, n. 1-16, t. XX, p. 679-686; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, tr. II, c. II, n. 386, t. II, p. 89; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v° *Confirmatio*, a. 2, n. 4-7, t. II, p. 446. Cette délégation apostolique est ordinairement accordée aux missionnaires dans les pays de mission.

Mais puisque l'évêque est ministre ordinaire de la confirmation, pourquoi ne pourrait-il pas lui-même déléguer un prêtre, comme cela se pratique d'ailleurs dans l'Eglise grecque suivant une très ancienne coutume, de beaucoup antérieure au schisme de Photius? Cf. J.-S. Assémani, *De sacramento confirmationis a presbyteris græcis cæterisque orientalibus administrato*, in-fol., Rome, 1725; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VII, c. IX, n. 1 sq., t. I, p. 179 sq.; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. III, c. II, n. 96, note, t. II, p. 70. Benoît XIV répond que, dans l'Eglise latine, un évêque ne peut déléguer un simple prêtre pour administrer le sacrement de confirmation, parce que, de temps immémorial, cette délégation, en Occident, est réservée au saint-siège. *De synodo diœcesana*, l. VII, c. VIII, n. 7, t. I, p. 179. Cette réserve existait bien avant le IX^e siècle, comme en fait foi la lettre LXX^e du pape Nicolas I^{er} à Hincmar, archevêque de Reims. Cf. Hardouin, *Acta concilior.*, t. v, p. 309; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. III, c. II, n. 97, 98, t. II, p. 71 sq. Les prêtres grecs qui habitent dans les pays de rit latin, comme par exemple, ceux qui, chassés de leur patrie par les Turcs, sont venus avec leurs paroissiens se fixer en Italie et dans les îles adjacentes, sont compris également dans cette réserve. La confirmation, conférée par eux, serait certainement invalide. Cf. Benoît XIV, const. *Etsi pastoralis* du 26 mai 1742, § 3, n. 1-4, *Magn. bullar. roman.*, t. XVI, p. 96; *De synodo diœcesana*, l. VII, c. IX, n. 4-6, t. I, p. 181 sq.

IV. SUJET. — Le sujet du sacrement de confirmation est tout homme baptisé, et non encore confirmé, même n'eût-il pas encore l'usage de la raison. La confirmation, en effet, complète la vie spirituelle reçue par le baptême, et, pour ce motif, a été instituée pour tous. Cf. Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXV, sect. 1, n. 1, *Opera omnia*, t. XX, p. 668; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v° *Confirmatio*, a. 2, n. 32-36, t. II, p. 448 sq.

1° *Age*. — Durant les premiers siècles de l'ère chrétienne, c'était l'évêque qui baptisait, et les simples prêtres ne le faisaient qu'avec une autorisation spéciale de leur évêque. Aussi la coutume était de conférer le sacrement de confirmation, aussitôt après le baptême. Voir t. II, col. 216-217. Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VII, c. X, n. 3, t. I, p. 183. Plus tard, le nombre des chrétiens augmentant considérablement, l'usage s'introduisit de présenter au baptême les enfants aussitôt après leur naissance. Les évêques, ne pouvant plus alors baptiser par eux-mêmes tous ceux qui devenaient membres de l'Eglise, donnèrent, d'une façon générale, cette autorisation aux prêtres. C'est à partir de cette époque que, dans l'Eglise latine, on sépara l'administration de la confirmation de celle du baptême. Il n'en fut pas de même dans l'Eglise grecque, et c'est pour cela que les prêtres grecs reçurent, en vertu d'une coutume générale chez eux, et approuvée par le consentement tacite du souverain pontife, le pouvoir de confirmer. Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VII, c. IX, n. 1-6, t. I, p. 179-182; Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones, scholiis et notis illustrati*, 7 in-fol., Venise, 1724-1726, in notis ad canones octavæ synodi, c. v, t. II, p. 1424; Hardouin, *Acta concilior.*, t. IX, col. 430, 641; Goar, *Euchologium, sive rituale Græcorum*, p. 367.

Dans l'Eglise latine, de bonne heure, la pratique universelle, si l'on excepte l'Espagne, fut de ne confirmer les enfants que lorsqu'ils avaient atteint l'âge de raison, à moins qu'ils ne fussent en danger de mort; ou que le sacrement, vu les circonstances, ne dût leur être longtemps différé, comme il arrive dans les pays qui voient rarement un évêque, soit à cause de l'étendue des distances et de la difficulté des communications, soit à cause de la maladie ou de l'âge avancé du prélat. Cf. *Pontificale romanum*, tit. *De confirmatione*;

S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXIII, a. 8, ad 4^{um}; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXV, sect. II, *Opera*, t. XX, p. 669 sq.; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. III, c. v, n. 2, t. II, p. 225; Benoît XIV, *De synodo diocesana*, l. VII, c. x, n. 8, t. I, p. 184.

Ce ne sont là que des exceptions. Loin d'infirmar, elles laissent pleinement subsister la règle générale de ne conférer le sacrement de confirmation aux enfants que lorsqu'ils ont atteint l'âge de raison. Coopérant alors par un acte positif à la grâce, ils reçoivent plus de fruits d'un sacrement qui ne peut être réitéré, puisqu'il imprime un caractère ineffaçable. Cette règle a été ainsi formulée par le catéchisme du concile de Trente : *Illud observandum est omnibus quidem, post baptismum, confirmationis sacramentum posse administrari; sed minus tamen expedire hoc fieri, antequam pueri rationis usum habuerint. Quare, si duodecimus annus non expectandus videatur, neque ad septimum certe hoc sacramentum differi maxime convenit.* Part. II, *De confirmatione*, n. 15.

Tous les conciles provinciaux tenus vers cette époque promulguent cette discipline : *Minori septennio confirmationis sacramentum nemini præbeatur.* Ainsi s'exprime le I^{er} concile provincial de Milan (1565), présidé par saint Charles Borromée. *Acta ecclesie Mediolanensis a sancto Carolo cardinali archiepiscopo condita*, 2 in-fol., Padoue, 1754, t. I, p. 7. Une foule d'autres conciles parlent de même. Cf. concile de Cologne, en 1536, part. VII, c. IX, Hardouin, *Acta conciliorum*, t. IX, col. 2004; concile de Tours, en 1583, c. VII, Hardouin, t. X, col. 1043; concile de Cambrai, en 1586, tit. VII, c. II, Hardouin, t. IX, col. 2160; concile de Toulouse, en 1590, part. II, c. III, n. 4, Hardouin, t. X, col. 1799. Voir col. 1075-1076.

Ce point de discipline ecclésiastique et les motifs qui ont contribué à le préciser sont nettement exposés par Benoît XIV, dans sa constitution *Eo quavis tempore*, du 4 mai 1745, § 6 : *Abrogato prorsus a romana Ecclesia, aliorum ecclesiarum matre et magistra, hujusmodi more (de la collation simultanée du baptême et de la confirmation), consultissimis summorum pontificum decretis provide cautum est, ut renatis fonte baptismatis conferretur sacramentum confirmationis in ea solum ætate, in qua fideles, evacuatis quæ erant parvuli, intelligerent tantum inter se differre baptismum et confirmationem, quantum in naturali vita distat generatio ab incremento; seque per baptismum fuisse quidem ad militiam receptos, per confirmationem vero, ad pugnam roboratos, et ad perferendos agones per gratiam instructos.* Magn. bullar. roman., t. XVI, p. 293.

Ainsi l'âge fixé par l'Église pour la réception du sacrement de confirmation est à partir de sept ans. Ce n'est pas nécessaire d'attendre que l'enfant ait fait la première communion, ou soit près de la faire; mais il doit être parvenu à l'âge de discrétion. En France, l'usage s'est établi après la restauration du culte, au commencement du XIX^e siècle, de ne conférer la confirmation aux enfants qu'après leur première communion solennelle. Il en résulte que, l'évêque ne visitant tout son diocèse que chaque quatre ou cinq ans, des enfants, surtout dans les paroisses de campagne, ont 14 ou 15 ans, lorsqu'ils sont confirmés. A Paris, la confirmation est administrée le jour même de la première communion. Depuis quelques années, les évêques de Marseille et de Soissons ont fixé l'âge de la confirmation avant la première communion solennelle. Le souverain pontife les a loués de cette décision. Voir L. Durand, *De la confirmation et de l'âge auquel il convient d'y admettre*, dans les *Études*, 1891, t. LIII, p. 421-452.

Quant aux malheureux qui n'auront jamais l'usage de la raison ou qui ne l'ont eu qu'à de rares intervalles, on peut licitement leur administrer le sacrement de

confirmation, quoique, *per accidens*, ils n'aient jamais à combattre dans l'ordre spirituel. Cf. Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXV, sect. II, n. 5, *Opera omnia*, t. XX, p. 670; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. III, punct. II, n. 23, t. I, p. 91; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, c. II, dub. II, n. 391, t. II, p. 89; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. III, c. v, n. 3, t. II, p. 225; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v^o *Confirmatio*, a. 2, n. 36-39, t. II, p. 449; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. II, dub. II, n. 180, t. IV, p. 501.

2^o *Obligation.* — 1. Y a-t-il obligation grave de recevoir le sacrement de confirmation? Ce sacrement n'étant pas nécessaire de nécessité de salut, puisque le baptême suffit pour remettre tous les péchés et donner la vie spirituelle; en outre, comme il ne conste pas d'un précepte divin ou ecclésiastique, obligeant *sub gravi*, la plupart des auteurs enseignent que la négligence à recevoir le sacrement de confirmation, ou même un refus formel, n'entraîne pas, de soi, une faute mortelle, mais vénielle seulement. Il en serait tout autrement si cette négligence, ou ce refus, provenait d'un mépris affecté pour ce sacrement; ou s'il en résultait un scandale; ou encore si le sujet était exposé au péril prochain de perdre la foi; vu les secours spirituels dont il se priverait ainsi, tandis qu'il en aurait un pressant besoin. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXII, a. 1, ad 3^{um}; *In IV Sent.*, dist. VII, q. 1, a. 1, q. II; Scot, *In IV Sent.*, dist. XVII, q. 1, n. 11; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXVIII, sect. I, n. 8, *Opera omnia*, t. XX, p. 698; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. IV, punct. II, n. 62, t. I, p. 97; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. III, c. v, n. 4, t. II, p. 225; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, tr. II, c. II, n. 394, t. II, p. 89; Bonacina, *Theologia moralis*, tr. I, disp. III, q. I, punct. II, t. I, p. 48; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. II, dub. III, n. 181-184, t. IV, p. 502-508; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. III, dub. III, n. 25, t. IV, p. 592.

2. Y a-t-il, du moins, obligation grave de recevoir le sacrement de confirmation avant la tonsure? Plusieurs auteurs l'ont affirmé, en s'appuyant sur un texte du concile de Trente, sess. XXIII, c. IV, où il est dit : *Prima tonsura non initientur, qui sacramentum confirmationis non susceperint.* Cf. S. C. du Concile, 27 septembre 1621. La plupart des auteurs cependant ne voient pas dans ce texte un précepte grave, mais plutôt une recommandation, dont la transgression n'entraîne qu'une faute vénielle, *propter quamdam deordinationem.* Cf. Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXVIII, sect. I, n. 8, *Opera omnia*, t. XX, p. 698; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. III, c. IV, punct. IV, n. 63, t. I, p. 97; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. III, c. v, n. 4, t. II, p. 225; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. II, dub. III, n. 183, t. IV, p. 507 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. III, dub. III, n. 25-28, t. IV, p. 592 sq.; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. III, c. III, n. 102-104, t. II, p. 74-76; P. Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, Paris, 1893, t. I, p. 304-305.

3^o *Dispositions.* — 1. Pour la validité de la confirmation, le sujet doit avoir reçu préalablement le baptême, et, en outre, s'il est adulte, avoir l'intention de recevoir la confirmation.

2. Pour la licéité, le sujet doit posséder l'état de grâce, car la confirmation est un sacrement des vivants. Cf. Salmanticenses, *Cursus theol. moralis*, tr. III, c. III, punct. III, n. 28, t. I, p. 91; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v^o *Confirmatio*, a. 2, n. 39-40, t. II, p. 449.

3. Le sujet doit connaître les éléments de la doctrine chrétienne, spécialement les vérités de nécessité de salut, et ce qui concerne les sacrements de pénitence et de confirmation.

4. Le sujet n'est pas obligé d'être à jeun. Les lois canoniques, qui, dans l'antiquité, prescrivait cette condition, Gratien, *Decret.*, part. III, *De consecratione*, dist. V, c. vi, *Ut jejuni*, sont depuis longtemps tombées en désuétude. L'usage s'est même introduit de conférer ce sacrement dans l'après-midi. Cf. Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXVII, sect. II, n. 4, *Opera omnia*, t. xx, p. 694; Salmanticensis, *Cursus theologiae moralis*, tr. III, c. iv, n. 33 sq., t. I, p. 94; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, c. II, n. 389, t. II, p. 89; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v^o *Confirmatio*, a. 2, n. 44, t. II, p. 449; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. II, n. 184, p. 509.

5. Autant que possible, le sacrement de confirmation doit être administré dans une église, ou dans une chapelle. Cependant, s'il y avait des motifs, on pourrait, sans péché, le conférer dans tout autre endroit convenable. Cf. Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXVII, sect. II, n. 2, *Opera omnia*, t. xx, p. 693; Salmanticensis, *Cursus theologiae moralis*, tr. III, c. iv, punct. I, n. 32, t. I, p. 94; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, c. II, n. 289, t. II, p. 89; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. II, dub. III, n. 184, not. 3, t. IV, p. 509.

Bellarmin, *De confirmatione*, l. II, c. VIII-XIII, *Controvers.*, 4 in-fol., Paris, 1613, t. III, col. 318-336; Suarez, *De confirmatione*, disp. XXXIII-XXXIX, *Opera omnia*, 28 in-4^e, Paris, 1856-1878, t. xx, p. 633-704; Salmanticensis, *Cursus theologiae moralis*, tr. III, *De confirmatione*, c. I-IV, 6 in-fol., Lyon, 1679, t. I, p. 84-97; Goar, *Euchologium, sive rituale Græcorum*, in-fol., Paris, 1647, p. 301, 638 sq.; Bonacina, *Theologia moralis*, disp. III, *De confirmatione*, 3 in-fol., Venise, 1740, t. I, 45-48; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. III, c. I-VII, 2 in-fol., Venise, 1769, t. II, p. 221-226; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, tr. II, c. II, 2 in-fol., Venise, 1720, t. II, p. 87-90; Benoît XIV, *Const. Etsi pastoralis*, du 26 mai 1742, § 3, n. 1-4; *Ex quo tempore*, du 5 mai 1745, § 6-8; *Ex quo primum*, du 1^{er} mars 1756, § 49, 54-59, *Magnum bullarium romanum*, 19 in-fol., Rome, 1727-1758, t. XVI, p. 96, 293; t. XIX, p. 204, 205, 207; *De synodo diocesana*, l. VII, c. VII-XI, 2 in-4^e, Venise, 1775, t. I, p. 174-185; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologia*, v^o *Confirmatio*, a. 1-3, 10 in-4^e, Venise, 1782, t. II, p. 443-456; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. II, c. II, *De confirmatione*, dub. I-III, n. 461-488, 9 in-8^e, Malines, 1829, t. IV, p. 467-512; Nepefny, *Das Sacrament der Firmung*, in-8^e, Breslau, 1847, p. 27 sq.; Marc, *Institutiones alphonstianæ*, part. III, tr. III, *De confirmatione*, c. I-IV, 2 in-8^e, Lyon, 1888, t. II, p. 59-69; Denzinger, *Enchiridion*, n. 60, 392; Heimbucher, *Die heilige Firmung*, in-8^e, Augsburg, 1889, p. 61 sq.; Ballestrin, *Compendium theologiae moralis*, tr. *De confirmatione*, c. I-III, 2 in-8^e, Rome, 1893, t. II, p. 168-175; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*, tr. X, sect. III, *De confirmatione*, dub. I-III, n. 1-30, 7 in-8^e, Prato, 1894, t. IV, p. 581-596; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. III, *De confirmatione*, c. I-III, n. 89-104, 2 in-8^e, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. II, p. 66-77; F. X. J. Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, Vienne, 1906, p. 108-112, 119-130, 149-156, 179-222.

T. ORTOLAN.

1. CONGRÉGATIONS RELIGIEUSES. Voir ORDRES RELIGIEUX.

2. CONGRÉGATIONS ROMAINES. — I. Antécédents et origine de ces congrégations. II. Définition et apparition historique de ces congrégations en général. III. Composition et organisation. IV. Division. V. Action et autorité générale. VI. Valeur de leurs décrets pour les cas semblables. VII. Autorité doctrinale. VIII. Soumission due à leurs décisions doctrinales. IX. Procédure. X. Énumération et esquisse des diverses congrégations. XI. Tribunaux romains; Sacrée Pénitencerie.

I. ANTÉCÉDENTS ET ORIGINE DES CONGRÉGATIONS ROMAINES. — Héritiers de la dignité solennellement promise, Matth., xvi, 18, 19, puis non moins solennellement conférée à Pierre, Joa., xxi, 15-17, fondements donc et soutiens inébranlables de l'édifice ecclésiastique, dépo-

sitaires de la puissance suprême de lier et de délier, divinement constitués pasteurs des brebis et des agneaux, les papes eurent toujours à se préoccuper et à s'occuper des intérêts de toute la catholicité. Des faits certains, bien que consignés en petit nombre dans les monuments authentiques, montrent comment, de bonne heure, ils prirent à cœur l'accomplissement de leur tâche. Rappelons seulement la lettre de saint Clément aux Corinthiens, qui est des environs de l'an 96; les efforts d'Anicet et de Victor I^{er} en vue de réaliser l'unité dans la célébration de la fête de Pâques, au I^{er} siècle; et, au III^e, le décret de Calliste imposant l'admission des adultères à la pénitence publique, les actes d'Étienne I^{er} pour interdire la réitération du baptême, son intervention dans l'affaire de Marcién évêque d'Arles, sollicitée par saint Cyprien, *Epist.*, LXVII, *P. L.*, t. III, col. 1027, et dans celle de deux évêques espagnols, et enfin le jugement du pape saint Denys sur les accusations formulées contre Denys d'Alexandrie.

On conçoit que, vu la gravité et la multiplicité de ses obligations, le pontife romain ait vite senti la nécessité de se faire aider à les remplir. Voir CARDINAUX. Il eut d'abord et tout naturellement recours au *presbyterium* de son Église. Mais déjà sous saint Corneille, en 251, nous constatons qu'à ce *presbyterium* étaient adjoints les évêques qui se trouvaient présents à Rome; et parmi eux les évêques voisins, dits suburbicaires, prirent bientôt une place régulière et prépondérante. Voir CONCILES. Ainsi, des prêtres et des diacres de la ville et des évêques suburbicaires se forma, par la force des choses, une sorte de *σύνδοδος ἐν ῥώμῃ*, analogue à celle de Constantinople. Cf. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 55. Avec le temps, le cercle des convocations aux assemblées ecclésiastiques présidées par le pape fut souvent étendu non seulement aux évêques de la province romaine, mais à ceux de toute l'Italie et même, notamment en 649 et 680, à ceux de tout l'Occident. Il est facile de constater déjà la progression en parcourant dans Hefele, *Konziliengeschichte*, t. I, II, la série des conciles romains du I^{er} siècle, du III^e et du IV^e. Plus tard, surtout au IX^e et au XI^e siècle, les conciles romains avaient pris, au point de vue de leur composition et des diocèses qu'ils représentaient, un tel développement qu'il n'y avait plus qu'un pas à faire pour arriver aux conciles œcuméniques de Latran, dont le I^{er} fut célébré en 1123.

Toutefois, au XII^e siècle, nous voyons les conciles particuliers devenir plus rares à Rome. A la même époque, le collège des cardinaux gagne sans cesse en influence comme en cohésion, depuis que Nicolas II, en 1059, lui a réservé le droit exclusif d'élire le successeur de Pierre. Bientôt il a acquis la préseance sur les évêques et sur tous les dignitaires ecclésiastiques. Aussi bien les papes l'associent de plus en plus aux sollicitudes et aux labeurs de leur gouvernement universel. A partir de ce moment, les affaires d'une gravité ou d'une difficulté exceptionnelle sont généralement examinées, soit par l'ensemble du corps cardinalice en consistoire, soit par des tribunaux tels que la Rote (établie au XIII^e siècle), la Daterie (vers le XIV^e siècle), la Pénitencerie (XIII^e siècle), soit par des commissions constituées temporairement et comprenant chacune une portion plus ou moins considérable du sacré-collège. Les *Gesta Innocentii III*, c. XLI, *P. L.*, t. CXXIV, col. 80, nous apprennent que ce grand pontife avait coutume de réunir son consistoire trois fois la semaine pour étudier avec lui les causes qu'il avait à trancher. Enfin, au XVI^e siècle, on comprit l'utilité de substituer à des réunions passagères et à des groupements accidentels des organismes permanents avec ressort parfaitement délimité. Les congrégations proprement dites étaient nées. Cf. Wernz, *Jus decretalium*, Rome, 1889, tit. XXXI, t. II, p. 729; Sigmüller, *Die Thätigkeit und*

Stellung der Cardinäle, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 34 sq.

II. DÉFINITION ET APPARITION HISTORIQUE DES CONGRÉGATIONS EN GÉNÉRAL. — Telles qu'elles existent aujourd'hui, les congrégations sont des groupes stables de cardinaux, créés par le souverain pontife pour l'examen la discussion et le règlement des affaires ecclésiastiques, et agissant, chacun dans son domaine, au nom et par l'autorité du chef de l'Eglise. La première en date est celle de l'Inquisition, constituée par Paul III. D'autres durent leur origine à Paul IV, Pie V et Grégoire XIII. Mais le principal auteur et organisateur des congrégations fut Sixte-Quint; il en porta le nombre à quinze et en forma un tout cohérent et harmonieux, aux diverses parties duquel il assigna une catégorie spéciale de devoirs et de prérogatives. Après lui, la série fut complétée par Grégoire XV, Urbain VIII, Clément IX et Pie VII. Et bien qu'aucune n'eût été établie principalement pour rendre la justice, elles acquirent bientôt une telle influence, même dans les affaires judiciaires, tant civiles que criminelles, que peu à peu le rôle des anciens tribunaux de justice, du tribunal de la Rote par exemple, s'en trouva éclipsé presque entièrement.

III. COMPOSITION ET ORGANISATION. — Une congrégation ne comprend comme membres proprement dits que des cardinaux. L'un d'eux porte le titre et remplit les fonctions de *préfet*; mais, pour la S. C. de l'Inquisition, le pape se réserve cette dignité. Le préfet est assisté d'un secrétaire, qui est ordinairement prélat et archevêque titulaire. Seule, la S. C. de l'Inquisition a comme secrétaire un cardinal. Sixte-Quint avait fixé à cinq le minimum des membres d'une congrégation quelconque et à sept celui des membres de la S. C. de l'Inquisition. D'après la discipline actuellement en vigueur, ce point est laissé à la prudente appréciation du pape; mais toute décision, pour être valable, exige la présence de trois membres au moins. A la plupart des congrégations sont aussi attachés des *consulteurs* en nombre variable et d'autres officiers inférieurs.

IV. DIVISION. — On divise souvent les congrégations en *ordinaires* et *extraordinaires*. Celles-là seules sont permanentes. Celles-ci, créées en vue d'une nécessité spéciale et transitoire, cessent d'exister dès que leur objet est rempli. C'est des premières qu'il est question dans cet article. Elles se répartissent elles-mêmes en deux catégories : les unes sont *principales, indépendantes, générales*; les autres sont dites *dépendantes, subsidiaires et particulières*, parce qu'elles se rattachent et sont subordonnées aux précédentes.

V. ACTION ET AUTORITÉ GÉNÉRALE. — Le rôle des congrégations est en partie judiciaire et coercitif; mais il est surtout administratif, de sorte que le plus souvent elles procèdent extrajudiciairement. Il n'est pas législatif au sens propre; car, s'il est vrai qu'elles rendent des décisions strictement obligatoires dans les cas particuliers qui leur ont été déferés, elles n'ont pas qualité pour édicter des décrets universels sans l'ordre spécial du pape, ni non plus, ordinairement, pour expliquer les lois par manière d'interprétation authentique. Il faut cependant faire une exception en faveur de la S. C. des Rites : ses décrets généraux, c'est-à-dire destinés par elle à toute l'Eglise, sont obligatoires partout, lors même qu'ils ont été portés sans approbation et sans consultation du souverain pontife. Cette situation privilégiée résulte clairement de la constitution *Immensa* de Sixte-Quint; elle a été proclamée à nouveau par un rescrit de la S. C. des Rites elle-même, rescrit donné par elle le 23 mai 1846 et confirmé par Pie IX, le 17 juillet suivant : « A cette question : Les décrets émanés de la S. C. des Rites et les réponses quelconques qu'elle publie par écrit et en due forme sur des doutes à elle proposés ont-ils la même autorité que s'ils émanaient immédiatement du souverain pontife lui-même, bien

que nul rapport les concernant n'ait été adressé à Sa Sainteté? la S. C. a répondu affirmativement. »

Les congrégations représentent et exercent la puissance souveraine; elles en sont une expression légale. Par une fiction du droit, chacune d'elles constitue avec le pape un seul organe juridique, un seul pouvoir, de même que, d'après les principes canoniques, le tribunal d'un vicaire général n'est pas distinct de celui de son évêque. Voilà pourquoi Benoît XIV, *Institutiones ecclesiasticæ*, LXXVI, n. 8, attribue simplement au saint-siège les décrets des congrégations, « par l'intermédiaire desquelles l'autorité suprême émet son avis. » Voilà pourquoi aussi ces décisions sont ordinairement sans appel. Il n'y a pour celui qu'elles atteignent d'autre moyen d'y échapper que de solliciter du souverain pontife la faveur d'une « nouvelle audience », ou de lui demander, chose qu'il accorde d'ailleurs rarement, que la cause puisse être reprise par manière de *restitutio in integrum*.

Réputé souverain, le pouvoir des congrégations est en outre ordinaire, et non pas purement délégué ni quasi-ordinaire. Il n'est pas éteint par la mort du pape, et bien que généralement inemployé durant la vacance du siège apostolique, il pourrait même alors, dans certains cas exceptionnels, être exercé licitement. Dans les affaires les plus graves, il n'est pas permis aux congrégations de publier leurs décisions sans avoir consulté le Saint-Père ou sans avoir obtenu de lui une approbation au moins *in forma communi*. Que si parfois la congrégation doute de sa propre compétence ou si elle estime qu'il y a lieu de déroger au droit existant, elle a recours au moyen indiqué par cette formule, qui accompagne alors sa décision : *Facto verbo cum Sanctissimo*.

En ce qui concerne la situation respective des congrégations, il est à remarquer que chacune a un domaine principal pour lequel elle est compétente privativement à toute autre, mais que plusieurs ont concurremment qualité relativement à certains points secondaires. Dans ce cas, il est reçu que celle-là agira légitimement qui sera saisie la première. Pour éviter les inconvénients qui résulteraient de cette juridiction *cumulative*, Innocent XII a statué qu'une supplique refusée par une congrégation ne pourrait être admise par une autre, et cela sous peine de nullité de toute faveur obtenue, par fraude ou ignorance, en violation de cette disposition.

VI. VALEUR DE LEURS DÉCRETS POUR LES CASSEMBLABLES. — Les congrégations, sauf celle des Rites, ne possèdent pas de pouvoir législatif proprement dit. Mais on peut se demander si leurs décisions ou déclarations n'acquiescent pas, indirectement au moins, force légale universelle, en d'autres termes, si elles n'obligent pas dans tous les cas semblables. Cette question a été fort débattue tant par les canonistes que par les théologiens, et ni les uns ni les autres ne sont d'accord pour la résoudre.

1^o Benoît XIV soutient l'affirmative, pourvu, ajoutait-il, que le pape ait été consulté et que la décision soit publiée avec le sceau et la signature du cardinal-préfet.

2^o Saint Alphonse considère l'affirmative et la négative comme également probables, en exceptant toutefois de la seconde les cas où la décision aurait été suffisamment promulguée, soit par ordre spécial du souverain pontife, soit même par un usage constant de plusieurs années ou par l'enseignement et le témoignage communs des auteurs.

De fait, la négation, en soi et sauf des circonstances exceptionnelles, s'appuie sur de très graves raisons. Je me borne à les résumer.

1. Les décisions des congrégations ne sont pas promulguées officiellement. Cependant toute loi doit être promulguée comme telle, pour acquiescer force obliga-

toire. Les décisions ou déclarations dont il s'agit n'échappent pas à cette exigence; elles sont dans la condition de lois nouvelles, du moins quand elles éclaircissent, dans des textes déjà promulgués, des points sur lesquels il peut y avoir des doutes et des avis divergents.

2. Si l'affirmative était fondée, elle le serait avant tout, ainsi que ses défenseurs en conviennent, par rapport aux décrets de la S. C. des Rites, laquelle seule a le pouvoir d'imposer des règles universelles, de porter des lois sans aucune intervention du pape. Or, cette conséquence hypothétique ne se vérifie pas. Gury assure, il est vrai, le contraire, en se fondant, dit-il, sur l'opinion commune; mais son assertion se heurte manifestement à ce rescrit de ladite Congrégation, daté du 8 avril 1854 : « Les décrets, indults et décisions de la S. C. des Rites, donnés ou à donner dans des cas particuliers, sont-ils applicables et à suivre dans les cas semblables, comme s'ils étaient rendus pour partout ? et n'est-ce pas, d'ailleurs, ce que la S. C. elle-même semble indiquer quand, souvent, aux doutes qui lui sont soumis elle ne fournit d'autres solutions que celle-ci : *Dentur decreta, juxta alia decreta, provisorium in una*, etc. ? Réponse : Non, et il faut toujours recourir à l'autorité dans les cas particuliers. »

3. Du reste, ainsi que l'observe Layman, il suffit que la valeur obligatoire de dispositions quelconques soit douteuse pour que nous puissions la nier, suivant le principe connu : *Lex dubia, lex nulla*.

4. Ajoutons une considération pratique très digne d'attention : il est fort difficile de juger de la similitude des cas, les motifs qui ont déterminé une décision particulière ne nous étant pas connus. Aussi arrive-t-il fréquemment qu'une congrégation donne à des questions posées en termes identiques des réponses différentes, selon la diversité des circonstances. C'est au point que Benoît XIV a pu introduire dans la table de son *De synodo diœcesana*, à propos de la S. C. du Concile, cette rubrique significative : *Ejus prudens inconstantia in suis decisionibus ac judiciis ferendis, seu recedendo a decisio*. Et pour rappeler un exemple entre autres, la même S. C. du Concile, interrogée sur la validité de mariages clandestins contractés par des hérétiques, s'est, non pas une fois, mais plusieurs fois, prononcée pour la nullité; et l'on a voulu tirer de là argument pour ériger en thèse la nullité de semblables mariages. Cependant Pie VII, dans une lettre du 8 octobre 1803 à l'archevêque de Mayence, reconnaît à peine « un degré quelconque de probabilité » à cette opinion. Avant lui, Benoît XIV avait déjà dit, *De synodo diœcesana*, l. VI, c. vi, n. 4 : *Nunquam opinioni illi acquiescere potuimus, per quam prædicta matrimonia nulla judicantur*. Ce savant pape explique ensuite l'erreur des partisans de cette théorie par ce fait qu'ils n'ont pas tenu compte des conjonctures spéciales auxquelles s'adaptaient les affirmations officielles d'invalidité : *Quoniam anteacto tempore nonnisi particularia decreta in hac vel illa causa condita erant, quæ ne inter se quidem conformia semper fuerant propter varietatem circumstantiarum, quæ modo in una facti specie aderant, modo in altera desiderabantur*.

3^o Les deux théories opposées sur l'application obligatoire des décisions des congrégations aux cas semblables se rejoignent assez bien dans une troisième, qui a pour elle l'autorité des meilleurs canonistes, par exemple de Schmalzgrueber, de Phillips, et de théologiens tels que Ballerini et Lehmkühl. Celle-ci distingue tout d'abord entre décisions ou déclarations *purement compréhensives* et décisions ou déclarations *extensives*. Les premières sont celles qui comprennent et appliquent le droit existant sans s'écarter de la signification propre et usuelle des termes, qui restent donc interprétatives au sens strict; les autres s'écarteront de cette signification propre et contiennent une concession, une prohibition,

une dispense, un décret, etc., qui dépassent la lettre du texte légal.

Les déclarations *purement compréhensives*, si elles ont d'ailleurs été rendues après avis du souverain pontife et en forme authentique, c'est-à-dire avec le sceau ordinaire de la congrégation et la signature du cardinal préfet et du secrétaire, ont immédiatement force obligatoire universelle. Et il n'importe qu'elles n'aient pas été l'objet d'une promulgation spéciale, puisqu'elles ne fondent pas un droit nouveau et qu'elles ne sont qu'à appliquer celui qui est en vigueur et qui a été régulièrement promulgué. Sans doute, il pourra se faire que ces déclarations ne parviennent qu'après un temps plus ou moins long à la connaissance de tous les intéressés; mais cette éventualité ne suffit pas à établir la nécessité d'une véritable promulgation; il s'ensuit seulement que tous ne seront pas liés de fait et en conscience à partir du premier moment, et que les transgresseurs par pure ignorance n'encourront du chef de leur transgression ni faute ni peine. Quant aux déclarations *extensives*, telles que sont de fait certains décrets de la S. C. du Concile sur la célébration des messes et pour la réforme des réguliers, elles n'obligent universellement qu'à la condition d'être rendues sur l'ordre spécial du pape et promulguées dans la forme ordinaire. La raison en est que, n'étant pas contenues dans le sens naturel des textes légaux antérieurs, elles ne peuvent constituer que de nouvelles lois ecclésiastiques; et les congrégations, celle des Rites exceptée, sont incapables, par elles-mêmes, de porter ou de promulguer des lois pour toute l'Eglise.

Du reste, la distinction indiquée entre les deux catégories de déclarations s'applique même aux actes de la S. C. des Rites, avec cette différence qu'ici ni la valeur des décrets ni leur promulgation ne supposent jamais, comme nécessaire, l'intervention du souverain pontife. Mais, après avoir porté un décret extensif pour un cas particulier, la S. C. des Rites devra, elle aussi, si elle veut le rendre obligatoire dans tous les cas semblables, recourir à une promulgation spéciale et transformer, par le fait même, sa décision particulière en une décision universelle. Cf. Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, 9^e édit., Rome, 1887, t. I, p. 116; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, Prato, 1889, t. I, p. 269; Lehmkühl, *Theologia moralis*, 8^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. I, p. 133.

VII. AUTORITÉ DOCTRINALE. — Nous avons dit que les congrégations sont, dans l'Eglise, une expression du pouvoir suprême, que leurs sentences ne sont donc pas sujettes à appel proprement dit. Toutefois elles ne peuvent prétendre aux qualités personnelles et incommunicables du souverain pontife. Leurs décisions doctrinales ne participent donc point au privilège de l'infailibilité, lors même qu'elles ont été voulues ou approuvées par le pape. En y donnant son assentiment ou en y concourant d'autre façon, le Saint-Père, à moins qu'il ne le dise expressément, n'entend pas les faire siennes dans toute la rigueur du terme; son approbation ou sa coopération s'adapte à la nature de l'acte auquel elle est accordée, elle ne la change pas. A plus forte raison, on se tromperait en voyant dans une simple ratification ou dans une expression quelconque de la pensée et de la volonté pontificales une définition *ex cathedra*; cette ratification ou cette expression est sans doute une des manifestations multiples de la primauté et du magistère universel, mais elle n'emporte pas, par elle-même, l'exercice de la plénitude du pouvoir ni l'usage de toutes les prérogatives qui s'y ont attachées; elle ne prouve pas le dessein ferme de définir irrévocablement une vérité et de l'imposer à la croyance de tous les fidèles. Bref, le vicaire de Jésus-Christ, en provoquant, en louant ou en contresignant les décisions dont il s'agit, n'a pas nécessairement l'intention de remplir actuellement « sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens et

de définir, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine sur la foi ou sur les mœurs doit être tenue par l'Église entière ». Cf. concile du Vatican, const. *Pastor æternus*, c. iv. Soutenir le contraire, ce serait ériger tout jugement doctrinal du saint-siège en définition dogmatique, ce qui n'a jamais été admis par personne et serait le comble de l'absurdité. Rome approuve chaque jour des déclarations en matière de foi et de morale qui ont été émises par des évêques ou par des conciles particuliers. Qui s'imaginera que ces déclarations deviennent pour l'univers catholique, par le fait de l'approbation ou de l'intervention papale, des règles infaillibles de croyance? Quand le pasteur des pasteurs veut, pour affirmer la vérité ou flétrir l'erreur plus efficacement, recourir à sa pleine puissance spirituelle, il se sert le plus souvent d'une bulle, d'une constitution apostolique ou de tout autre document pontifical de forme solennelle, et toujours il précise le point par lui défini et manifeste en termes parfaitement clairs l'obligation universelle d'y donner une adhésion intérieure absolue. C'est d'après ces principes qu'il faut apprécier la valeur des condamnations de propositions ou de livres, prononcées par la S. C. du Saint-Office ou par la S. C. de l'Index, quand même le pape serait intervenu personnellement dans la décision, soit en la provoquant, soit en présidant la séance et en rendant le décret avec la congrégation, soit en approuvant la sentence et en ordonnant qu'elle soit mise à exécution.

Cette doctrine est celle de tous les grands théologiens. Le cardinal Gotti, *De locis theologicis*, t. 1, q. III, dub. ix, § 2, n. 12, explique la chose en ces termes : « Ni par elles-mêmes ni par suite d'une délégation du souverain pontife les congrégations de cardinaux ne jouissent du privilège de l'infailibilité... La raison en est que le pouvoir de juger et de définir en matière de foi et de proposer des articles qui soient de croyance obligatoire pour tous les fidèles, est attaché à la dignité de chef suprême, de pasteur et de docteur de l'Église. De même donc que le pape ne saurait déléguer à un autre la qualité de chef suprême, de pasteur et de docteur, ni transporter sur un autre l'assistance du Saint-Esprit, de même il ne saurait déléguer ou communiquer à autrui la faculté de rendre des décrets de foi. Par conséquent, la S. C. de l'Inquisition peut bien, exerçant l'autorité à elle confiée par le souverain pontife, condamner sans appel (*ultima sententia*) les articles ou les hommes que l'Église a déclarés hérétiques; mais lorsqu'un point de foi est controversé, elle ne peut pas le trancher de manière à en faire un article de foi ni de telle sorte que les dissidents soient immédiatement hérétiques en vertu précisément du jugement de la S. C. » Le cardinal Franzelin dit à son tour, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 2^e édit., Rome, 1875, p. 133 : « Une définition *ex cathedra* ne résulte pas du fait que le souverain pontife ratifie et confirme de sa suprême autorité la décision d'une congrégation, à moins que lui-même ne fasse sien le décret et ne le publie comme tel, avec des signes qui attestent suffisamment son intention de définir une doctrine et de l'imposer à toute l'Église; et dans ce cas, la sentence n'émanera plus de la congrégation comme corps judiciaire ou ayant voix délibérative, mais simplement comme corps consultatif. C'est en ce sens seulement, surtout après la déclaration du concile du Vatican, qu'on peut et qu'on doit admettre avec certains théologiens que les décrets doctrinaux des congrégations, une fois spécialement approuvés par le pape, sont des définitions *ex cathedra*. » Un peu plus loin, *ibid.*, p. 145, le même auteur, appliquant ces principes en particulier aux condamnations de la S. C. de l'Index, écrit : « De semblables décrets, rendus pour proscrire une erreur, ne deviennent pas des définitions *ex cathedra*, parce qu'ils sont confirmés et publiés par la suprême autorité

du pape. J'ai consulté sur ce point plusieurs théologiens romains dont l'avis a tant de poids que je n'hésite pas à qualifier mon assertion de doctrine romaine. » C'est donc bien à tort, pour le remarquer en passant, qu'on a prétendu opposer au dogme de l'infailibilité papale les décrets de l'Index et du Saint-Office (en 1616 et 1633) dans la cause de Galilée. Cf. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1905, p. 356 sq.; Grisar, *Galileistudien*, Ratisbonne, 1882, p. 360. Pour qui a suivi avec un peu d'attention les explications et citations qui précèdent, il est clair qu'elles visent une décision de congrégation restant telle. Il en serait tout autrement d'une sentence rendue par le Saint-Père après consultation préalable d'une ou de plusieurs congrégations : dans cette hypothèse, c'est le pape lui-même qui jugerait, et le jugement d'approbation ou de condamnation, émanant formellement du pape, serait infaillible, s'il était d'ailleurs revêtu de toutes les conditions requises.

VIII. SOUMISSION DUE A LEURS DÉCISIONS DOCTRINALES.

— Non infaillibles, les décisions doctrinales des congrégations s'imposent cependant d'une certaine façon à la croyance même des fidèles. Ce n'est pas assez, comme quelques-uns l'ont prétendu, de ne rien faire ni dire qui aille visiblement à l'encontre, de leur accorder le respect du silence (*silentium obsequiosum*); on leur doit de plus la soumission de l'intelligence; un véritable assentiment intérieur, non pas assurément cet assentiment de foi, soit immédiatement soit médiatement divine, qui n'est dû qu'à la parole de Dieu ou aux choses nécessairement connexes avec la révélation; non pas même un assentiment absolu, qui supposerait une certitude pareillement absolue; mais un assentiment prudent et provisoirement ferme, proportionné ainsi au degré de créance que confère à la congrégation la mission qu'elle tient de l'Église et qu'elle exerce sous sa direction et sous l'assistance générale du Saint-Esprit; un assentiment donc qui dépend en partie de la volonté, d'une volonté décidée à honorer Dieu et à respecter l'Église dans toutes leurs manifestations et émanations; un assentiment enfin que les théologiens qualifient justement de *religieux*, parce qu'il s'inspire et résulte partiellement d'un sentiment de religion.

S'il était permis à chacun, en présence d'un acte de l'autorité enseignante, de suspendre son assentiment ou même de douter ou de nier positivement tant que cet acte n'implique pas de définition infaillible, l'action réelle du magistère ecclésiastique en deviendrait presque illusoire, car il est relativement très rare qu'elle se traduise en définitions de ce genre. C'est un principe général qu'on doit obéissance aux ordres d'un supérieur, à moins que, dans un cas concret, l'ordre n'apparaisse manifestement injuste; pareillement, un catholique est tenu d'adhérer intérieurement aux enseignements de l'autorité légitime, aussi longtemps qu'il ne lui est pas évident qu'une assertion particulière est erronée. Le sentiment de l'Église sur ce point n'est pas douteux; il résulte de nombreux documents officiels. Pie IX, par exemple, dans une lettre du 15 juin 1857 à l'archevêque de Cologne, parle du décret de la S. C. de l'Index par lequel plusieurs volumes de Günther avaient été condamnés, et il affirme que ce décret devait suffire pour convaincre tous les catholiques que non seulement il n'était permis à personne de défendre le fond de ces ouvrages, mais que « la doctrine contenue dans les livres de Günther ne pouvait être tenue pour pure ». Le concile du Vatican nous semble s'être prononcé également avec une clarté suffisante sur la question qui nous occupe. Sa 1^{re} constitution dogmatique se termine par ce solennel avertissement : « Mais comme il ne suffit pas d'éviter la perversion de l'hérésie, si l'on ne fuit en outre soigneusement les erreurs qui s'en approchent plus ou moins, nous rappelons à tous les chrétiens le devoir d'observer aussi les constitutions

et les décrets par lesquels le saint-siège a proscrit et condamné les opinions perverses de ce genre, qui ne sont pas énumérées ici tout au long. » Le concile parle, sans restriction ni distinction, des constitutions et décrets condamnant des erreurs plus ou moins voisines de l'hérésie; il a donc en vue même les constitutions et décrets qui ne seraient pas infaillibles. Or il inculque à leur égard une soumission et un respect qui impliquent l'assentiment intérieur. Cet assentiment est à coup sûr nécessaire pour « éviter la perversion de l'hérésie »; et comment donc ne le serait-il pas pour « fuir soigneusement les erreurs qui s'en approchent plus ou moins »? Qu'on relise la première phrase du passage cité, qu'on y mette en regard l'une de l'autre les deux expressions : *éviter la perversion de l'hérésie, fuir les erreurs*, et l'on ne pourra conserver, ce me semble, aucun doute sur la pensée des auteurs de la constitution *Dei Filius*. Cf. A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. II, p. 332-335.

IX. PROCÉDURE. — La procédure varie beaucoup selon le genre de pouvoir que la congrégation exerce en chaque cas et selon la gravité des affaires qu'elle traite. Les détails de cette procédure, nécessairement très compliquée parfois, sont exposés par les canonistes. Remarquons seulement qu'elle est en général notablement plus simple pour les causes extrajudiciaires que pour les causes judiciaires, et que les requêtes, appuyées autant que possible de la recommandation de l'ordinaire, doivent être présentées au secrétariat de la congrégation par un *agent* ou une autre personne, qui viendra ensuite y retirer la réponse. À la différence de la S. Pénitencerie, les congrégations n'admettent pas l'introduction de demandes ou d'affaires par simples lettres, encore moins par télégrammes. Les réponses sont le plus souvent énoncées très brièvement et contenues, par exemple, après répétition ou résumé de la question, dans l'un des deux mots *affirmative, negative*. Ordinairement, les motifs d'une décision ne sont pas exprimés, et ceci explique déjà que la décision ne puisse valoir de soi que pour le cas concret en vue duquel elle a été rendue. C'est une règle habituelle de la curie de ne point prononcer dans la cause d'un inférieur sans avoir préalablement interpellé son supérieur « pour information et avis », et, plus généralement, sans avoir entendu, directement ou par intermédiaire, tous les intéressés.

X. ÉNUMÉRATION ET ESQUISSE DES DIVERSES CONGRÉGATIONS. — On peut, pour procéder avec un certain ordre, remarquer que, parmi les congrégations, les unes s'occupent avant tout des intérêts de la foi, tandis que l'objet des autres est plus directement disciplinaire ou cultuel. Les premières sont surtout au nombre de trois. Nous les énumérerons d'abord.

1^o La *S. C. de l'Inquisition* ou du *Saint-Office* a été établie, en 1542, par Paul III, avec mission de s'opposer aux progrès du protestantisme, puis successivement développée et complétée par Pie IV, Pie V et Sixte-Quint. Depuis lors, préposée à l'*Inquisition* ou *Saint-Office*, dont les origines remontent au XIII^e siècle, elle est, de toutes les congrégations, la plus élevée en dignité, et le Saint-Père s'en réserve la présidence. Son secrétaire même est cardinal. Outre le préfet, le secrétaire et les autres membres pris dans le sacré-collège, son personnel comprend : un *assesseur*, qui est d'ordinaire un prélat séculier; un *commissaire* ou inquisiteur, de l'ordre de saint Dominique; un *promoteur fiscal* ou accusateur public; un *avocat*, pour la défense des accusés; un *notaire*; des *consulteurs*. Au groupe de ces derniers appartient de droit le maître du sacré-palais, le général des dominicains et un profès de l'ordre des frères mineurs conventuels.

Comme suprême tribunal de la foi, la *S. C. de l'Inquisition* traite, sous forme soit de déclarations et d'in-

structions, soit de sentences judiciaires, soit de dispenses, toutes les questions intéressant directement ou indirectement la doctrine catholique ou mettant de quelque façon l'orthodoxie en danger. Elle exerce la juridiction criminelle à l'égard des accusations d'hérésie et de toutes les accusations connexes, telles que les accusations de superstition, de magie, d'abus des sacrements; elle juge les livres et les auteurs qui sont entachés ou suspects de l'un de ces délits. Elle peut envoyer des inquisiteurs en tous lieux. C'est à elle que ressortissent les dispenses matrimoniales pour les empêchements de disparité de culte, de religion mixte, de profession solennelle et d'ordre sacré; la permission de lire les livres hérétiques; et aussi de nombreuses affaires du for externe, concernant le jeûne, l'abstinence, la valeur et la rupture du lien conjugal, etc., quand le souverain pontife, pour des raisons spéciales, juge convenable de les faire trancher sous le secret du Saint-Office plutôt que par discussion publique dans quelque autre congrégation. La *S. C. de l'Inquisition* a, en effet, ceci de propre que sa procédure est absolument secrète. Ajoutons que sa compétence quant aux personnes est des plus amples : elle embrasse non seulement les simples fidèles et le clergé inférieur, mais les évêques et les nonces apostoliques; les cardinaux seuls y ont été soustraits par la bulle *Immensa* de Sixte-Quint.

2^o La *S. C. de l'Index* a, par son but et par ses origines, une grande affinité avec la précédente. Dès 1564, Pie IV, se conformant aux vœux du concile de Trente, sess. XVIII et XXV, *De reformat.*, avait publié la première édition de l'*Index librorum prohibitorum*, ainsi que des règles générales s'y rapportant. Un peu plus tard, saint Pie V institua, avec la mission de rechercher et d'interdire les écrits pernicieux, une congrégation spéciale, dite *dé l'Index*, qui fut complétée et entièrement séparée du Saint-Office par Sixte-Quint, en 1587. Après Sixte-Quint, Clément VIII, Alexandre VII, Benoît XIV, dans sa célèbre constitution *Sollicita*, et, à notre époque, Léon XIII, dans la constitution *Officiorum ac numerum* du 25 janvier 1897, ont tracé et adapté aux modifications des circonstances les précautions qui s'imposent à l'égard des mauvais livres et les normes à suivre dans leur condamnation. Le dernier catalogue officiel ou *Index librorum prohibitorum* a été imprimé par ordre de Léon XIII, in-4^e, Rome, 1900.

Les règles de l'*Index* et les défenses particulières qu'il contient sont en soi des mesures purement disciplinaires. On peut donc les violer sans rejeter ou méconnaître aucun point de foi. Mais les décrets de la *S. C. de l'Index*, même simplement confirmés *in forma communi* par le souverain pontife, obligent certainement tous les fidèles de tous les pays; ils les obligent gravement de leur nature et même, dans les cas déterminés par le droit, sous peine d'excommunication. Quelques gallicans du XVIII^e siècle et du XVIII^e ont prétendu que l'*Index* n'avait pas force de loi en France; c'est une prétention insoutenable, sans nul fondement ni théologique ni juridique, opposée même à tous les principes. Il suffirait, pour la réfuter, de renvoyer ses défenseurs à la doctrine unanimement admise peu d'années auparavant par leurs compatriotes et proclamée dans les conciles provinciaux d'Aix, en 1581, de Toulouse, en 1590, d'Avignon, en 1594, etc. Cette opinion est d'ailleurs complètement abandonnée aujourd'hui. Un grand nombre de synodes provinciaux et diocésains d'une époque récente, reprenant spontanément la chaîne interrompue de la tradition nationale, ont signalé le caractère obligatoire de l'*Index*; d'autres tels que le concile provincial de Toulouse, de 1850, et celui de Reims, de 1857, qui avaient d'abord omis la mention expresse de ce point, l'ont ajoutée, à la demande de la congrégation romaine chargée de la révision, de leurs actes.

C'est de la *S. C. de l'Index* qu'émanent la plupart des

condamnations de livres. Quelques ouvrages cependant, à cause de leur malice exceptionnelle, sont censurés soit par décret du Saint-Office, soit par une bulle ou un bref du pape; et ces circonstances sont toujours consignées dans l'*Index*. Les œuvres mises à l'*Index* peuvent se ramener, eu égard à la sanction pénale, à deux catégories. La première est définie dans un article de la constitution *Apostolicæ sedis*, qui décrète l'excommunication spécialement réservée au pontife romain et à encourir de plein droit (*ipso facto*), contre « tous ceux qui, sciemment et sans l'autorisation du saint-siège, lisent les livres des apostats et des hérétiques dans lesquels l'hérésie est défendue ou bien des livres d'un auteur quelconque nommément condamnés par lettres apostoliques », et aussi contre « ceux qui détiennent les livres susdits, qui les impriment ou qui leur prêtent appui, de quelque façon que ce soit ». L'usage des autres livres condamnés constitue une violation du droit naturel et du droit positif, mais n'entraîne aucune censure, à moins qu'une sanction de ce genre n'ait été, pour un cas particulier, expressément établie par la sentence du juge ou du tribunal ecclésiastique.

M^{re} Alouvy, *La Congrégation de l'Index mieux connue et vengée*, Paris, 1866; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, 2 in-8°, Bonn, 1883, 1885; L. Petit, *L'Index, son histoire, ses lois, sa force obligatoire*, Paris, 1888; J. Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, 1904.

3^o La *S. C. de la Propagande* a aussi pour objet primaire les intérêts et surtout l'extension de la vraie doctrine religieuse. Elle doit, comme son nom l'indique, donner ses soins à la diffusion de la foi parmi les infidèles et les sectes dissidentes, encourager et diriger les missions lointaines, recueillir pour elles et répartir les libéralités des chrétiens charitables et zélés, préparer et envoyer des prédicateurs de la bonne nouvelle et des vicaires apostoliques, soutenir les chrétiens naissantes, résoudre les difficultés qui peuvent se produire. Au nombre de ses plus puissants moyens d'action il faut surtout ranger son *collège*, véritable pépinière d'apôtres, où sont formés à la piété et à la science des jeunes gens de tous les pays, qui iront ensuite porter la lumière de l'Évangile aux quatre coins du monde, et son *imprimerie*, vaste établissement dont les presses reproduisent sans cesse, en une foule de langues, l'Écriture sainte, les livres liturgiques et d'autres livres utiles à la religion.

La Propagande n'était primitivement qu'un comité de trois cardinaux, constitué par Grégoire XIII pour maintenir les Grecs catholiques dans l'unité et tâcher d'y ramener les schismatiques. Clément VIII augmenta le nombre de ses membres et la dota d'une organisation plus parfaite; finalement, Grégoire XV, en 1622, la transforma complètement pour en faire ce qu'elle est aujourd'hui. Il lui donna charge d'examiner et de régler, au nom du saint-siège, les affaires intéressant la propagation de la foi dans le monde entier, à la condition toutefois de déférer les plus graves au jugement du souverain pontife. Son autorité s'exerce sur toutes les contrées où la hiérarchie ecclésiastique ordinaire n'a pu encore être établie et qui sont, pour cette raison, appelées pays de missions et organisées provisoirement en préfectures ou vicariats apostoliques. À la fois administrative, judiciaire et coercitive, elle possède une véritable force obligatoire, et peut même devenir législative, c'est-à-dire porter et promulguer des décrets généraux avec le concours spécial du pape. Elle embrasse d'ailleurs tous les genres d'affaires relatives au suprême et universel gouvernement des missions. Il y a plus : en pays de missions, la *S. C. de la Propagande* est seule compétente et tient lieu de toutes les autres congrégations, la Pénitencerie non comprise. Remarquons encore qu'elle a conservé juridiction sur les Églises d'Angleterre, d'Irlande, d'Écosse, des Indes et des États-Unis

d'Amérique, même depuis que la hiérarchie ordinaire y a été introduite ou relevée. Cf. Mayer, *Die Propaganda*, 2 in-8°, Göttingue, 1853. On a publié : *Collectanea S. C. de Propaganda fide seu decreta, instructiones, rescripta pro apostolicis missionibus*, in-4°, Rome, 1883; 2^e édit., 1893; *Collectanea constitutionum, decretorum, indultorum ac instructionum ad usum operariorum apostolicæ Societatis missionum ad externos*, Paris, 1880; *Juris pontificii de Propaganda fide* (nouvelle édition du *Bullarium S. C. de Prop. fide*, de 1839), 7 in-4°, Rome, 1888-1897.

À la *S. C. de la Propagande* ont été rattachés quatre autres organismes particuliers, à savoir : 1. la *S. C. de la Propagande pour les affaires du rite oriental*, instituée par Pie IX, en 1862, avec même cardinal-préfet que la Propagande; 2. la *S. C. pour la correction des livres des Orientaux*, instituée par Urbain VIII, en 1631, restaurée par Benoît XIV, en 1751, mais supprimée comme congrégation spéciale par Pie IX, en 1862; 3. la *Commission pour l'examen des constitutions* des nouveaux instituts religieux qui relèvent de la Propagande; 4. la *Commission pour l'examen des relations* fournies sur la situation de leurs Églises par les ordinaires et les vicaires apostoliques.

4^o La *S. C. des cardinaux interprètes du concile de Trente* est assurément la plus importante parmi celles qui portent leur principale sollicitude sur les articles de discipline. Elle a pour mission de promouvoir l'exécution et l'observance des décrets disciplinaires du concile de Trente, d'éclaircir les difficultés théoriques et pratiques auxquelles ils peuvent donner lieu, et aussi de trancher les litiges dont ils fournissent explicitement ou implicitement la solution.

Dans sa XXV^e session, ce concile, prévoyant que des embarras et des incertitudes se produiraient parfois à propos de ses décisions, avait déclaré s'en remettre avec confiance à la prudence du pape du soin de les résoudre. Aussi bien Pie IV, après avoir défendu de publier sur cet objet un commentaire quelconque sans l'autorisation du siège apostolique, constitua d'abord un corps de huit cardinaux qui devraient veiller, surtout dans les tribunaux et les officialités de la curie romaine, au respect des décrets portés à Trente, mais soumettre au souverain pontife tous les doutes éventuels. Pie V et Grégoire XIII allèrent plus loin : ils créèrent proprement la congrégation des *interprètes du concile de Trente*, en la chargeant de trancher les cas qui paraîtraient clairs, sauf à déférer les autres au jugement de Sa Sainteté. Sixte-Quint enfin, ici comme ailleurs, fut l'organisateur définitif : en réservant expressément au pape l'interprétation des décrets dogmatiques, il attribua à la congrégation l'interprétation des décrets disciplinaires, même pour les cas douteux et difficiles, à la seule condition de prendre l'avis du pontife. Cf. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. 1, p. 447, 448. Actuellement donc, la *S. C. du Concile* n'a pas qualité pour édicter de nouvelles lois, mais seulement pour interpréter et pour appliquer, par des actes d'administration et des sentences judiciaires, les décrets disciplinaires du concile de Trente. C'est à elle que sont soumis les actes et décrets des conciles provinciaux, les rapports déposés par les évêques dans leurs visites *ad limina*, les causes relatives à la résidence des bénéficiers, à la réduction des messes, aux testaments et à leur modification, au mariage, à la réforme du clergé, aux irrégularités, à l'ordination et à l'excommunication des clercs, les recours pour privation injuste d'un bénéfice, etc. Ses décisions, quand elles se renferment dans les limites d'une interprétation purement déclarative, sont souveraines et partant obligatoires sans promulgation spéciale. On a publié divers recueils de *Résolutions de la S. C. du Concile*; mais aucun ne se présente à nous avec la garantie officielle de l'authen-

licité. Les anciennes collections de *Declarationes* ou *Decisiones* de cette S. C., faites par Gallemart, Marzylia, etc., voir Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. 1, p. 436-438, avaient été condamnées par décret de la S. C. elle-même, le 29 avril 1621; elles ont été retranchées de l'édition officielle de l'Index en 1900, et il est permis de s'en servir, quoiqu'elles ne soient pas authentiques. *Index*, Rome, 1900, praf., p. xvi. Depuis 1739, les solutions de cette S. C. sont publiées dans le *Thesaurus resolutionum S. C. Concilii* et forment un volume par année. Des solutions antérieures ont paru sous le même titre. Voir aussi S. Pallottini, *Collectio omnium conclusionum et resolutionum* (1564-1860), par ordre alphabétique, 17 in-4°, Rome, 1868 sq.; Zamboni, *Collectio declarationum S. C. card. S. conc. Tridentini interpretum*, 8 vol., Vienne et Rome, 1812-1816; 4 in-4°, Arras, 1860-1868; Mühlbauer, *Thesaurus resolutionum S. C. Concilii*, 4 vol., Munich, 1867-1883; card. Gamberini, *Resolutiones selectæ in causis propositis per summaria precum* (1823-1825), 1830, 1842; Lingen et Reuss, *Causæ selectæ in S. C. card. concilii Tridentini interpretum propositis per summaria precum* (1823-1869), in-8°, Ratisbonne, 1871. Le pouvoir fondamental de cette S. C., c'est-à-dire son pouvoir interprétatif, est strictement exclusif à l'égard de toute autre congrégation. Du reste, si vaste et si laborieux est son champ d'action qu'il a fallu lui adjoindre successivement plusieurs congrégations subsidiaires, dont quelques-unes permanentes. En voici la liste :

1. La *Congrégation particulière de l'état des Églises* (*super statu Ecclesiarum*), instituée, en 1740, par Benoît XIV, pour l'examen des rapports que les ordinaires adressent à Rome sur la situation de leurs diocèses. Elle a même préfet et même secrétaire que la S. C. du Concile. — 2. La *Congrégation particulière pour la revision des conciles provinciaux*, instituée par Pie IX, en 1849, et ayant, elle aussi, même préfet et même secrétaire que la S. C. du Concile. Sa tâche propre est indiquée par son titre. La revision dont elle est chargée peut comporter, à l'égard des actes et des décrets des conciles provinciaux, des corrections, des suppressions et plus rarement des additions. — 3. La *Congrégation particulière pour la résidence des évêques*, établie une première fois par Urbain VIII, en 1634, et rétablie, en 1746, par Benoît XIV. Suivant les dispositions de ce dernier, elle a le cardinal-vicaire comme préfet, et comme secrétaire, le secrétaire de la S. C. du Concile. Actuellement, elle n'existe plus guère que dans la personne de ces deux membres, étant heureusement devenue à peu près sans objet, par suite de l'observation plus fidèle de la loi de la résidence. — 4. La S. C. de la *juridiction et de l'immunité ecclésiastique*, créée par Urbain VIII. Elle a été, vu la disparition presque complète de l'immunité, réunie provisoirement par Léon XIII à la S. C. du Concile. Depuis longtemps déjà, à cause de la connexité de ce privilège avec les conventions concordataires, elle était en pratique suppléée par la Secrétairerie d'État ou par la S. C. pour les affaires ecclésiastiques extraordinaires. André Ricci a publié : *Synopsis, decreta et resolutiones S. C. Immunitatis super controversiis jurisdictionalibus*, Paestrina, 1708; réédition par Barbier de Montault, *S. C. de l'Immunité*, dans la *Collection des décrets authentiques des S. C. romaines*, in-12, Paris, s. d. (1866).

5° La S. C. des Rites, de la création de Sixte-Quint, remplit deux rôles principaux et revêt comme deux aspects divers, selon qu'elle s'occupe des causes de béatification et de canonisation des saints ou qu'elle règle d'une manière générale ce qui touche au culte et aux cérémonies de l'Église. Dans l'accomplissement de la première de ces charges, elle est dite *extraordinaire* et se subdivise en *antépréparatoire*, *préparatoire* et

générale. Par rapport à la seconde, elle est *ordinaire*, et peut non seulement interpréter et appliquer les lois liturgiques, mais en porter et en promulguer de nouvelles, même sans recourir au souverain pontife. Elle tranche judiciairement les contestations et litiges dont le culte serait l'occasion.

Elle a comme annexe la S. C. du *cérémonial*, instituée aussi par Sixte-Quint, pour diriger les cérémonies, liturgiques ou non liturgiques, à observer dans la curie romaine, par exemple lorsqu'il y a une chapelle pontificale ou audience pontificale, à l'occasion des fonctions solennelles des cardinaux et des prélats, etc.

La collection que Gardellini a donnée sous ce titre : *Decreta authentica S. Rituum Congregationis*, 2^e édit., 8 in-4° (y compris l'appendice), Rome, 1824-1849; 3^e édit., 5 in-4°, Rome, 1856-1879 (avec appendice), Mühlbauer, par ordre alphabétique, 3 tomes en 4 in-8°, Munich et Paris, 1862-1867, et 3 in-8° de supplément, Munich, 1876-1885, est authentique. Il existe d'autres recueils du même genre, qui, non authentiques, ne laissent pas cependant d'être fort utiles. Signalons celui de Falise : *Sacrorum Rituum Cong. decreta authentica alphabetico ordine collecta*, 1848; 3^e édit., Paris et Liège, 1854; 4^e édit., Paris, 1863; trad. franç., Paris, Tournai, 1860. La S. C. elle-même a fait publier *Decreta authentica Congregationis sacrorum Rituum*, 5 in-4°, Rome.

6° A la S. C. des *Indulgences et des Reliques* il appartient de contrôler les pratiques et les objets relatifs à son double titre, de prévenir et de réprimer les abus toujours possibles et se produisant même facilement en pareille matière. Elle empêche la publication d'indulgences apocryphes et la vénération de reliques fausses ou douteuses. Les concessions générales d'indulgences doivent, sous peine de nullité, être portées à sa connaissance par ceux qui les ont obtenues. C'est à elle que les demandes générales concernant le même ordre de choses doivent être adressées, pour qu'elle les transmette et les recommande, s'il y a lieu, au Saint-Père. Sans sa permission, il est défendu d'éditer un recueil ou une liste quelconque d'indulgences. La S. C. a déclaré que plusieurs recueils d'indulgence, faits par des particuliers, ne contenaient que des décrets authentiques. Citons : A. Prinzivalli, *Resolutiones seu decreta authentica S. C. Indulgentiis sacrisque Reliquiis propositæ* (1668-1861), in-8°, Rome, 1862; J.-B. Falise, *S. C. Indulgentiarum resolutiones authenticæ*, Louvain, 1862; Maurel, *Le chrétien éclairé sur la nature et l'usage des indulgences*, 6^e édit., in-12, Paris, 1860; mis en allemand et augmenté par Béringer, *Die Ablass, ihr Wesen und Gebrauch*, 9^e édit., Paderborn, 1837; trad. franç., 2 in-8°, Paris; Schneider, *Rescripta authentica S. C. Indulgentiarum*, etc., in-8°, Rome, 1885; trad. franç., 2^e édit., 2 in-12, Paris, 1893; Pallard, *Raccolta di orazioni e pie opere per le quali sono state concesse dai summi pontefici le SS. Indulgenze*, Rome, 1886. Une édition officielle a été publiée par ordre de Léon XIII : *Decreta authentica S. C. Indulgentiarum*, etc. (1668-1882), in-8°, Ratisbonne, 1882.

Les affaires dont la S. C. des Indulgences a la charge, relevaient jadis en partie de la S. C. des Rites et en partie de la S. C. des Evêques et Réguliers. C'est Clément VIII qui songea à les détacher et à les confier à une congrégation spéciale et indépendante; et c'est Clément IX qui, en 1669, réalisa l'idée de son prédécesseur, n'exceptant de la compétence de la nouvelle congrégation relativement aux indulgences et aux reliques que les questions qui intéressaient le dogme.

7° La S. C. pour les affaires des Evêques et des Réguliers existe comme telle au moins depuis l'année 1601. Elle est née de la fusion de deux autres congrégations : la *Congrégation des évêques*, mentionnée déjà sous Grégoire XIII, et la *Congrégation pour les consulta-*

tions des réguliers, établie, comme tant d'autres, par Sixte-Quint.

Réserve faite de tous les points intéressant la foi et de toute interprétation formelle des décrets disciplinaires du concile de Trente, c'est à elle que ressortissent les causes des évêques et des prélats exempts, celles des religieux, les démêlés entre évêques et réguliers, les contestations entre des ecclésiastiques et leur ordinaire, entre des réguliers et leur supérieur. Elle est également chargée de ce qui concerne les confréries, les chapellenies, le droit de patronage, le démembrement des paroisses, les vœux de religion, la clôture, l'approbation des congrégations à vœux simples. Sa compétence, on le comprend, est, quant au territoire, entièrement distincte de celle de la S. C. de la Propagande. Dans les choses qui touchent à l'administration épiscopale, elle est parfois *cumulative*, c'est-à-dire coexistante, à celle de la S. C. du Concile; mais dans les questions relatives aux réguliers que des dispositions expresses du droit n'ont pas attribuées à la S. C. de l'Inquisition ou à la S. C. du Concile, elle est généralement *privative*. Voir cardinal Bizzari, *Collectanea in usum secretariæ S. C. Episcoporum et Regularium*, in-4°, Rome, 1836, 1885.

Étaient considérées comme annexes de la S. C. des Evêques et Réguliers : 1. la S. C. pour la discipline régulière, instituée par Innocent XII, en 1695, avec mission de s'occuper de la réforme des ordres religieux, mais en Italie seulement. Elle n'a point d'autre préfet ni d'autre secrétaire que ceux de la S. C. des Evêques et Réguliers; 2. la S. C. sur l'état des ordres réguliers, établie par Pie IX, en 1846, et chargée de restaurer et de promouvoir, par des mesures nouvelles et appropriées aux circonstances, la discipline dans tous les ordres religieux de l'univers. Ce n'était qu'une congrégation extraordinaire. Aussi, après avoir, partiellement du moins, réalisé son but, elle était pratiquement éteinte. Ces deux congrégations ont été officiellement supprimées par un *motu proprio* de Pie X en date du 26 mai 1906, et leurs fonctions ont été rattachées à la S. C. des Evêques et Réguliers.

8° La S. C. consistoriale doit son origine à la constitution *Immensa* de Sixte-Quint et son nom au lien étroit qui la rattache aux consistoires. Sa tâche propre est de préparer la matière de ceux-ci, surtout celle des consistoires *secrets*. Il lui incombe donc d'étudier et de discuter les créations de cardinaux, les nominations, translations, démissions, volontaires ou non volontaires, d'évêques, les concessions du pallium et celles d'autres insignes ou privilèges honorifiques importants, les délimitations, divisions et unions de diocèses, les envois de légats *a latere*, et en général les graves questions que le Saint-Père compte traiter dans de solennelles allocutions ou proposer aux délibérations du consistoire; il n'y a d'exception que pour les points que le pape lui-même juge bon de soumettre à l'examen d'une autre congrégation, par exemple de la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires.

Le rôle de la S. C. consistoriale est habituellement un rôle d'investigation et d'information, ce qui n'empêche pas que parfois, notamment lorsque les droits de tiers sont en jeu, elle suive la procédure judiciaire. Son préfet est ordinairement le souverain pontife lui-même, et son secrétaire est le secrétaire du sacré-collège.

A la suite et comme dépendances de la S. C. consistoriale on nomme souvent : 1. la S. C. de l'examen des évêques, créée par Clément VIII conformément aux projets de son prédécesseur Grégoire XIV, mais aujourd'hui supprimée de fait, depuis que l'examen dont il s'agit est lui-même tombé presque partout en désuétude; 2. une Congrégation particulière concernant les promotions aux archevêchés et évêchés; établie d'abord par Innocent XI, réorganisée par Benoît XIV, en 1740,

elle a été restaurée de nouveau par Léon XIII, en 1878, surtout pour les diocèses de l'Italie; 3. une autre congrégation particulière, dite *Congregatio status* (ou *super statu*), qui a pris fin sous Pie VI ou Pie VII et dont les attributions ont été transférées à la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires.

9° La S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, instituée d'abord par Pie VI pour un but plus spécial et sous le titre de *Congrégation pour les affaires ecclésiastiques du royaume de France*, vit sa tâche étendue et généralisée par Pie VII, qui lui donna son nom actuel. De temporaire qu'elle était primitivement, elle est devenue tout naturellement ordinaire et permanente, par suite des difficultés sans cesse renaissantes entre l'Eglise et les gouvernements. L'arrangement de ces difficultés constitue en effet son objet propre, et c'est à elle, par exemple, qu'il appartient de donner un avis autorisé sur la conclusion ou l'exécution des concordats. Pour les affaires ecclésiastiques de l'empire russe et de l'Amérique méridionale, sa compétence est, en vertu d'une disposition exceptionnelle, assimilée à celle de la S. C. de la Propagande pour les pays des missions.

10° La S. C. des Études est l'héritière, la continuateur de celle que Sixte-Quint avait instituée sous le nom de *Congrégation pour l'université des études romaines* et qui devait d'ailleurs s'occuper aussi des intérêts de plusieurs universités insignes placées sous la protection du saint-siège, notamment des universités de Paris, de Bologne, d'Oxford, de Salamanque. Son titre actuel lui a été donné par Léon XII, en 1824; mais en même temps sa compétence était restreinte aux universités et aux écoles publiques et privées de Rome et des États pontificaux. Depuis l'usurpation italienne en 1870, la distinction entre l'Italie et d'autres pays a disparu et la S. C. des Études intervient dans la haute direction des universités du monde entier.

La Commission cardinale pour les études historiques, qui comprend quatre cardinaux et dont l'auteur est Léon XIII, peut être considérée comme une annexe de la S. C. des Études.

11° La Congrégation de la Révérende Fabrique de Saint-Pierre remonte par ses origines jusqu'au temps de la réédification de la basilique vaticane sous Jules II et Léon X. Plus tard, Clément VII préposa à cette œuvre un comité de soixante membres. A ce comité Clément VII substitua une congrégation de cardinaux, qui subit de nouveaux remaniements sous Benoît XIV et sous Pie IX. Aujourd'hui, elle a comme préfet le cardinal archiprêtre de la basilique vaticane. Sa compétence porte principalement sur l'arrangement, l'interprétation équitable et le rachat des legs pieux, ainsi que sur la réduction des charges relatives aux fondations de messes.

XI. TRIBUNAUX ROMAINS, S. PÉNITENCERIE. — Certains tribunaux romains, surtout la Rote, la Daterie et la S. Pénitencerie, sont parfois, même dans des traités théologiques ou canoniques, mentionnés parmi les congrégations. C'est là une extension du sens propre et technique de ce dernier terme, que la rigueur du langage juridique n'admet point.

Au surplus, la Rote, tribunal de justice, n'existe plus guère que de nom à notre époque, et il n'y a pas lieu de nous y arrêter. P. Farinacci, avocat romain, a publié : *Decisiones novissimæ Rotæ romanæ* (1554-1613), 4 vol., Amiens, 1616. La Daterie, tribunal de grâce pour le for extérieur, confère les bénéfices non consistoriaux et accorde la dispense des empêchements publics de mariage et des irrégularités. Durant la vacance du siège apostolique, ses pouvoirs sont suspendus, et elle est suppléée, pour les affaires qui ne souffrent point de retard, par la S. Pénitencerie. Celle-ci, tribunal de grâce pour le for intérieur, a une importance spéciale et présente une assez grande analogie avec les congrégations.

Au XIII^e siècle déjà, nous constatons à Rome l'existence de prêtres pénitenciers, chargés d'absoudre des cas et des censures réservés au souverain pontife. Parmi eux, l'histoire distingue, à cette époque, saint Raymond de Pennafort. Leur rôle était devenu dès lors si important qu'on jugea nécessaire, dans le courant du même siècle, de les soumettre tous à l'autorité spéciale d'un cardinal, qui prit bientôt le titre de *grand pénitencier* (*pœnitentiarius major*). Après des fluctuations en sens divers, la juridiction de la S. Pénitencerie a été réglée de telle sorte, par deux constitutions de Benoît XIV, qu'elle est en principe restreinte au for intérieur. Outre l'absolution directe de fautes et de peines réservées, la Pénitencerie peut octroyer différentes facultés générales d'absoudre et de dispenser, telles que les facultés triennales et quinquennales des évêques. Elle commue les vœux, fait remise de certains revenus irrégulièrement perçus et concède d'autres faveurs dont le pape est réputé le seul dispensateur : tout cela, ordinairement pour le seul for intérieur, mais aussi pour le for extérieur exceptionnellement et quant aux choses et aux personnes spécifiées par le droit. Elle accorde la dispense des empêchements secrets de mariage, et quelquefois, pour les pauvres par exemple, celle des empêchements publics. Durant les vacances de la Daterie, elle a pouvoir pour lever tout empêchement. Elle-même, à raison des nécessités spirituelles permanentes auxquelles elle doit pourvoir, n'a jamais de vacances ; sa juridiction n'est pas suspendue entre la mort d'un pape et l'élection de son successeur. Notons enfin que tout confesseur peut, en cas de besoin, s'adresser à elle directement. Cf. C. H. Haskins, *The sources for the history of the papal Penitentiary*, dans *The American journal of theology*, 1905, t. IX, p. 422-450; Eubel, *Der Registerband des Cardinalgrosspœnitentiars Bentevegna*, dans *Archiv für katholischen Kirchenrecht*, 1890, t. LXIV, p. 3-69.

Pour les points de théologie morale : S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. I, tr. II, dub. II, n. 106; Scavini, *Theologia moralis universa*, tr. II, disp. II, c. III; Gury-Ballerini, *Compendium theologiae moralis*, 9^e édit., Rome, 1887, t. I, tr. De legibus, part. II, c. II, a. 1; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, Prato, 1889, t. I, tr. III, De legibus, c. I, dub. II; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 8^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1896, t. I, tr. II, sect. II, c. V, § 4; Forget, art. *Congrégations*, dans le *Dictionnaire apoloétique* de Jaugey, Paris, 1889.

Pour la partie canonique et historique : Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica*, v^o *Congregatio*; Bouix, *De curia romana*; Bangen, *Die Römische Curie*, Munster, 1854; Grimaldi, *Les Congrégations romaines*, Sienne, 1890 (mis à l'Index par décret du Saint-Office, le 29 avril 1891); Sägmüller, *Die Thätigkeit und Stellung der Cardinäle*, Fribourg-en-Brigau, 1896; Wernz, *Jus decretalium*, Rome, 1899, t. II, *Jus constitutionis Ecclesiae catholicae*, tit. XXXI; Deshayes, *Memento juris ecclesiastici publici et privati*, Paris, 1895, tr. V, *De curia romana*, tit. I; A. Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, Paris, 1899, p. 390-470.

Sur la question de l'autorité doctrinale des Congrégations : Gotti, *De locis theologicis*, t. I, q. III, dub. IX, § 2, n. 12; Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 2^e édit., Rome, 1875, *De divina traditione*, thes. XII, schol. I; Grisar, *Gaileistudien*, Ratisbonne, 1882, p. 360; Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1905, p. 156 sq.; S. di Bartolo, *Les critères théologiques*, trad. franç., Paris, 1889, p. 202-203 (mis à l'Index par décret du 14 mai 1894); A. Vacant, *Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes*, Paris, 1887, p. 43-44.

Voir encore Barthélémy de Clantio, capucin, *Manuale ecclesiasticorum seu S. R. C. decreta selecta*, Turin, 1833, 1837, ouvrage revu par Martinucci, Rome, 1841, 1845, 1853; Boissonnet, *Dictionnaire des décrets des Congrégations romaines* (collection Migne), in-4^e, Paris, 1852; *Acta pontificia et decreta SS. RR. Congregationum* (revue mensuelle).

La constitution *Officiorum ac munerum* de Léon XIII, du 25 janvier 1897, tit. II, c. II, n. 33, déclare que les collections des décrets d'une congrégation romaine quelconque ne peuvent être éditées, nisi obtenta prius licentia, et servatis conditionibus a moderatoribus uniuscujusque Congregationis praescriptis.

J. FORGET.

CONGRUISME, une théorie théologique de l'efficacité de la grâce. — I. Position générale de la question. II. Le congruisme et l'efficacité de la grâce. III. Le congruisme et la prédestination.

I. POSITION GÉNÉRALE DE LA QUESTION. — Le nom de *congruisme* vient de la congruité, de la convenance, de l'adaptation de la grâce en vue d'obtenir le libre consentement de la volonté humaine. Cette grâce, dit-on, est offerte si apte, si appropriée, *congrua*, si convenable en elle-même et suivant les conditions subjectives comme suivant les circonstances extérieures, que le libre arbitre accorde son adhésion et donne ainsi à la grâce d'être efficace. Selon le mot célèbre de saint Augustin : *Cujus autem miseretur (Deus), sic eum vocat, quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat. De divers. quæst. ad Simpl.*, l. I, q. II, n. 13, P. L., t. XL, col. 119. Telle est l'extension spécifique et la signification essentielle du mot *congruisme*.

Il est arrivé que des congruistes ont transporté leur théorie de l'efficacité de la grâce à un concept particulier de la prédestination à la gloire *ante prævisa merita*. Ce n'était pas une conséquence nécessaire et logique de la théorie, mais sa libre application à une question tout autre et indépendante. De là, il est aussi arrivé que plusieurs ont désormais considéré les deux termes comme essentiellement liés dans le système congruiste. Il en est résulté des inexactitudes en histoire, et, en controverse, des querelles sans fondement.

II. LE CONGRUISME ET L'EFFICACITÉ DE LA GRACE. — I. HISTORIQUE. — L'histoire du congruisme est difficile à rapporter, parce qu'elle est plus difficile encore à fixer, même si on limite exactement le congruisme à un système d'efficacité de la grâce.

1^o Les adversaires, surtout pendant le XVIII^e siècle, thomistes, augustinien, scotistes, liguriens, et l'un ou l'autre jésuite, comme de nos jours le P. de Régnon, affirment une distinction irréductible, au point de vue précis de l'efficacité de la grâce, entre le congruisme et le molinisme. Dès lors, ils défalquent de l'histoire du premier système tous les théologiens qu'ils considèrent comme inféodés au second ; et ils proclament bien haut que Suarez, Bellarmin, Aquaviva, sont les tout premiers fondateurs et, par conséquent, les pères du congruisme. Après le célèbre décret porté par Aquaviva, le 14 décembre 1613, en sa qualité de général des jésuites, l'opinion fut communément adoptée par tous les maîtres de la Compagnie, sauf de rares exceptions, comme jadis A. Tanner, *Theologia scholastica*, disp. VI, dub. V, n. 80, Ingolstadt, 1626, p. 1164 sq., et tout récemment le P. Th. de Régnon, *Baïes et Molina*, l. II, sect. VIII, Paris, 1883, p. 122-133.

2^o Les partisans du congruisme nient, en ce qui concerne l'efficacité de la grâce, toute différence essentielle entre le molinisme et leur système. Il est exact de prétendre, selon eux, que Suarez, Bellarmin, Aquaviva ont beaucoup contribué à marquer plus nettement le caractère congruiste et spécifique de la théorie, à en développer l'analyse doctrinale, à promouvoir et réaliser son expansion. C'est, en effet, à partir de leur enseignement et sous leur influence, que le système, précisé à l'occasion des controverses *De auxiliis* et des travaux qu'elles provoquèrent, est devenu l'opinion admise universellement, pour ainsi dire, par les docteurs de la Compagnie de Jésus et par bien d'autres maîtres. Mais, au jugement de nos théologiens, il n'est pas vrai que Suarez, Bellarmin, Aquaviva soient les inventeurs et les pères du congruisme. Avant eux, le mot n'était sans doute pas habituellement appliqué à la théorie, mais la chose, la théorie existait. Lessius et Molina entendent l'efficacité de la grâce de façon congruiste, comme la plupart de ceux qui ont, en cette matière, recours à la science moyenne. Aussi peut-on remonter la tradition théologique sur ce point, et trou-

ver la théorie en germe ou expressément enseignée chez les théologiens de l'époque du concile de Trente et de l'ancienne école thomiste, même chez les Pères, et notamment chez saint Augustin. Le P. G. Schneemann en fait la savante démonstration dans la première partie de son livre *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg-en-Brisgau, 1881, p. 38-180. J.-B. Faure l'avait précédé dans cette voie pour ce qui regarde saint Augustin : *In Enchiridion S. Augustini*, c. LII, Naples, 1847, p. 100-109. Aussi bien Suarez avait souvent émis, en les appuyant des références nécessaires, des prétentions toutes semblables, et de nombreux auteurs congruistes n'ont pas manqué d'approfondir et de compléter cette partie de la démonstration. Voir t. I, col. 2389-2392.

II. EXPOSÉ DOCTRINAL. — 1^o Rappelons que la grâce est dite prévenante, *excitans, vocans, adjuvans*, quand elle prévient ou meut surnaturellement la volonté elle-même, pour la disposer et l'incliner à la libre acceptation de l'appel divin. La grâce agit donc alors sur la volonté pour ainsi dire inconsciente, avant que celle-ci ait donné son libre assentiment. Mais quand cette grâce, librement acceptée par la volonté, agit avec elle pour la libre production d'un acte surnaturel, alors elle n'est plus prévenante; elle est vraiment concomitante ou coopérante. Or, le langage théologique désigne, sous le nom de grâce *efficace*, celle qui est suivie de son effet connaturel par la coopération du libre arbitre. *Illa est gratia efficax*, écrit Suarez, *per quam Deus facit ut velimus et faciamus*. *De gratia*, l. V, c. v, n. 10, Paris, 1857, t. VIII, p. 408. *Verum et proprium auxilium efficax præveniens*, dit-il encore, *quo Deus facit ut homo faciat*. *Op. cit.*, l. V, c. III, n. 2, *ibid.*, p. 394. C'est donc proprement la grâce coopérante qui est efficace. Au contraire, la grâce suffisante est celle qui n'est pas suivie de son effet, parce que le libre arbitre lui a refusé sa coopération.

Cette division de la grâce en efficace et suffisante est relativement récente, pour ce qui regarde les noms eux-mêmes. Elle ne se rencontre, en propres termes, ni dans les Écritures, ni chez les Pères, ni dans les conciles, ni en saint Augustin, ni en saint Thomas. Elle ne remonte guère au delà du xvi^e siècle, aux origines des controverses *De auxiliis*. En revanche, la chose elle-même, le concept d'une grâce qui emporte son effet et d'une autre qui ne l'emporte pas, a été retenu de tout temps. On le trouve vingt fois exprimé par saint Augustin dans les luttes pélagiennes. Il convient toutefois de remarquer que certaines locutions, fréquemment employées par le grand docteur, nous font immédiatement penser à la grâce efficace; et cependant elles n'ont pas, dans son opinion et dans son style, cette signification exclusivement définie et réservée. Quand il parle de la grâce, *qua Deus agit ut velimus, operatur ut velimus, ipsum velle credere operatur in homine*, et dans plusieurs formules analogues, il n'a pas toujours directement en vue la grâce efficace : il a soin de noter que les grâces, énoncées par lui en ces termes, obtiennent ou n'obtiennent pas leur effet par le fait du libre arbitre de l'homme, qui accorde ou n'accorde pas sa coopération. Cf. J.-B. Faure, *op. cit.*, p. 106-108, *passim*. Voir t. I, col. 2390.

Sous l'empire de la grâce efficace comme de la grâce suffisante, le concile de Trente l'a formellement défini, l'homme demeure toujours libre de donner ou de refuser son consentement. *Eidem gratiæ (excitanti et adjuvanti) libere assentiendo et cooperando disponantur; ... quippe qui illam et abjicere potest*. Sess. VI, c. v, Denzinger, *Enchiridion*, n. 679. *Excitati divina gratia et adjuti... libere moventur in Deum*. Sess. VI, c. vi, Denzinger, n. 680. *Liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum... posse dissentire si velit*. Sess. VI, can. 4, Denzinger, n. 696.

2^o Mais dans quel sens précis la question présente envisage-t-elle la grâce efficace? — 1. Cette efficacité peut se prendre au sens potentiel ou virtuel, *efficacia virtualis*. Alors elle signifie que la grâce contient en elle-même, indépendamment de toute autre considération, la puissance, l'énergie spéciale requise pour déterminer et produire son effet propre, l'acte surnaturel. Ainsi disons-nous d'un remède qu'il est efficace, parce qu'en dehors de toute application, nous savons qu'il contient les énergies nécessaires pour déterminer ou produire des effets salutaires donnés. L'efficacité entendue de la sorte convient tout aussi bien à la grâce prévenante qu'à la grâce coopérante, à la grâce suffisante qu'à la grâce efficace proprement dite. Ce n'est pas celle dont le congruisme tente l'explication.

2. L'efficacité peut s'entendre au sens actif ou actuel, *efficacia actualis*. Elle marque alors que la grâce agit présentement, qu'elle détermine actuellement son effet connaturel. Ainsi se trouve-t-elle efficace *in actu secundo*, intimement, vitalement, activement unie au libre consentement de l'homme. Ce n'est pas encore ici le problème dont le congruisme propose une solution.

3. Cette grâce virtuellement ou actuellement efficace peut s'envisager *in actu primo*, avant son application concrète. On la dit alors efficace, si certainement et infailliblement elle doit entraîner le libre consentement de l'homme, à l'heure de son intervention réelle. C'est ce que les théologiens ont appelé l'efficacité de connexion, *efficacia connexionis*, à raison du rapport d'immanquable efficacité qui se trouve entre telle grâce éternellement prévue en Dieu et son effet dans le temps et dans tel sujet donné. Au contraire, la grâce est dite simplement suffisante, si dans les mêmes conditions, *in actu primo*, elle se trouve ne devoir certainement pas obtenir l'adhésion du libre arbitre, lors de sa concession réelle. Telle est toute la question présentement débattue. Considéré à ce point, le problème se pose ainsi : Quelle différence y a-t-il entre la grâce efficace et la grâce simplement suffisante? L'on répond : La différence est facile à marquer : c'est que la grâce efficace enveloppe, dans son concept, un rapport nécessaire et immanquable avec son effet, qui est la libre adhésion de la volonté. C'est tout l'opposé dans le concept de la grâce simplement suffisante. Jusqu'ici tout le monde demeure ou peut demeurer d'accord.

3^o Il faut aller plus loin et découvrir d'où procède cette infaillible connexion, cet enchaînement immanquable de la grâce avec le consentement du libre arbitre. Pour y parvenir, l'on considère cette infaillibilité de connexion ou d'enchaînement sous trois rapports. 1. D'abord, observe-t-on, elle est voulue de Dieu : c'est l'infaillibilité affective, *infallibilitas connexionis affectiva*; c'est Dieu décidant l'octroi d'une grâce qui obtiendra certainement la libre adhésion de l'homme, au lieu de telle autre qui pourrait en soi l'obtenir aussi, mais qui, de fait, ne l'obtiendrait certainement pas. — 2. D'autre part, elle est connue de Dieu : c'est l'infaillibilité de connaissance, *infallibilitas connexionis cognoscitiva*; c'est Dieu connaissant de façon infaillible qu'une grâce obtiendra certainement son effet, quand telles et telles autres qui de soi pourraient aussi l'entraîner, en fait ne l'obtiendraient sûrement pas. — 3. Enfin cette infaillibilité a une réalité objective, *infallibilitas connexionis objectiva*. En effet, telle grâce que Dieu voit liée au libre consentement de l'homme, que Dieu veut et décide d'accorder, se trouve, dans l'ordre réel des choses, avoir une relation nécessaire et objective avec ce même consentement. C'est parce qu'il est objectif, ontologique, que Dieu perçoit ce rapport, car Dieu lui-même ne voit que ce qui est en quelque manière.

Tous s'accordent ou peuvent s'accorder encore à distinguer, dans l'analyse de la grâce efficace, ce trip'e

élément. Mais dès que l'on fait un pas de plus, et que l'on cherche le pourquoi et le comment de cette liaison infaillible entre la grâce et son effet, en d'autres termes, le pourquoi et le comment de l'efficacité de la grâce, les divisions s'élèvent.

4^e Le point capital est d'expliquer l'infailibilité objective ou la liaison réelle de la grâce avec son effet, même *in actu primo*. Cette première solution trouvée, la connaissance et les décrets divins obtiennent une explication qui suit logiquement de la précédente.

1. Or, d'un côté, plusieurs écoles défendent, chacune à sa manière, l'efficacité intrinsèque de la grâce, *gratia efficax ab intrinseco*, en sorte que cette grâce est par elle-même la cause déterminante des actes surnaturels et salutaires auxquels elle est ordonnée. Dans cette opinion, la grâce efficace et la grâce suffisante sont essentiellement différentes, *entitative diversæ*. La grâce efficace contient une réalité, une perfection d'ordre ontologique, qui ne se trouve pas dans la grâce simplement suffisante; ou, du moins, la grâce efficace est toujours accompagnée d'une promotion physique qui déterminera l'assentiment ou la coopération du libre arbitre. Les thomistes soutiennent que la grâce efficace contient lumière et motion surnaturelles qui pré-déterminent réellement et physiquement le libre arbitre à s'incliner; les augustinien trouvent que la grâce efficace produit en l'âme une délectation inconsciente nécessairement victorieuse, qui attire infailliblement le libre arbitre. En fait, dans une explication comme dans l'autre, la grâce emporte son effet parce qu'elle est intrinsèquement proportionnée, adaptée à son but, l'acte surnaturel, *intrinsece congrua*; et cette congruité intrinsèque s'explique, ici, par une promotion ou une prédétermination physique de la grâce sur le libre arbitre; là, par une délectation et une attraction victorieuses.

2. Ces théories ont paru à beaucoup de théologiens faire bon marché de la liberté humaine. Voulant, avec juste raison, sauvegarder absolument celle-ci, ils ont cherché et proposé une autre explication. Ils n'ont pas nié que la grâce n'eût une congruité, une adaptation intrinsèque avec l'effet ou l'acte surnaturel auquel elle coopère. Cela va de soi, puisqu'il s'agit ici de deux énergies qui se complètent intimement pour produire, dans et par leur union active et féconde, un seul et même acte surnaturel. Mais ils ont nié que cette congruité intrinsèque fût la cause propre et immédiate qui rendit la grâce efficace. Pour eux, il n'y a aucune différence essentielle, ontologique, de nature ou de vertu, entre la grâce efficace et la grâce suffisante. Toutes deux sont de même espèce ontologique, *entitative ejusdem speciei*. La cause donc de l'efficacité doit se trouver en dehors de la vertu inhérente à la grâce elle-même. Cette efficacité est *ab extrinseco*; elle provient de l'adhésion et de la coopération du libre arbitre avec la grâce; mais cette adhésion et cette coopération ne se produisent que parce que la volonté est sollicitée et aidée de façon congrue, c'est-à-dire quand et comme il convient pour que la volonté accorde son libre consentement. Ainsi l'on comprend que la théorie soit communément désignée sous le nom de congruisme : *Infalibilis certitudo (efficacie)*, écrit le P. C. Pesch, *non aliunde derivatur nisi ex ipsa futuritione consensus; sed consensus futurus est, quia homo vocatur (quomodo) quando et ubi congruum est ut libere consentiat*. De *gratia*, part. I, sect. IV, a. 2, prop. 22^a, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. v, p. 159.

5^e Le congruisme ainsi entendu s'est présenté sous trois formes particulières : 1. Quelques-uns, comme Thomassin, ont trouvé l'adaptation ou la congruité de la grâce dans le nombre, la variété, l'harmonie de grâces multiples, objectives ou subjectives. Séparément, chacune peut manquer son but; mais leur réunion

assiège et saisit l'homme, même le plus obstiné, en telle manière que le but ou l'acte surnaturel s'ensuit très certainement. — Cette explication ne vaut pas. Outre qu'elle semble dénier à Dieu la puissance d'amener la volonté humaine à un consentement déterminé par une grâce unique, elle se réduit en dernière analyse à une contradiction. Car, en fait, ce n'est pas la réunion des grâces qui obtient, comme on le prétend, l'efficacité; en vérité, c'est la dernière grâce offerte qui est réellement efficace, puisque les précédentes, devant lesquelles la volonté ne s'est pas inclinée, se sont trouvées simplement suffisantes. Aussi bien l'explication n'en est pas une. En effet, depuis les définitions du concile de Trente, on ne saurait nier que, même devant ces grâces multiples, la volonté demeure indifférente et libre. La question alors reste entière : d'où vient que la volonté cependant consente?

2. D'autres ont placé la solution du problème dans la congruité ou l'accommodation de la grâce avec la nature, le caractère, le tempérament physique et moral, les inclinations et dispositions de l'homme, comme aussi avec les circonstances diverses de temps et de lieu où il se trouve. Molina produit à ce propos une comparaison intéressante à retenir : *Quemadmodum quando homo rebus hujus sæculi est deditus, quo majus bonum temporale ei proponitur et minore cum difficultate obtinendum, eo solet facilius et frequentius elicere sine ulla mora volitionem circa illud, adeo ut nullus prudens dubitet, si ei multa millia aureorum gratis accipienda proponantur, aut regnum, vel monarchia orbis, eum continuo eliciturum volitionem, et nihilominus libere quoad exercitium eam eliciet, ita ut, si cum peccato saltem veniali id appetat, vere peccet, quod non esset, si actum non posset continere : ita tanta luce potest peccator intus a Deo illustrari ad cognoscendum tum sua propria scelera, tum damna quæ ei attulerunt, tum denique bonitatem Dei atque ingratitudinem erga Deum commissam, tantoque affectu et suavitate perfundi ac excitari ad contritionem et dilectionem potest ipsius voluntas una cum parte sentiente, ut credendum omnino sit illum sine mora consensum eliciturum, semper tamen cum libertate ad illum continendum, si ita velit, quamvis raro aut nunquam in tanta luce tam potentique adjutorio illam continebit. Concordia liberi arbitrii*, q. XIV, a. 13, disp. LIII, m. IV, Paris, 1876, p. 373. Molina ajoute avec raison qu'elles ne sont point communes, mais extraordinaires, les grâces de ce genre, qui, de leur nature, impliquent le consentement du libre arbitre avec une sorte de certitude morale. Il va plus loin : quand ces faveurs tout extraordinaires sont accordées, la certitude morale qui en résulte, est inhabile à rendre raison de l'immanquable liaison entre la grâce et son effet. La congruité de telle ou telle grâce, fondée et mesurée selon les dispositions et conditions du sujet, peut amener à une plus ou moins grande, à une extrême probabilité, mais non à la certitude vraie, absolue, à l'infailibilité. D'ailleurs, l'explication donnée revient à dire que la grâce est efficace quand elle est conférée à l'homme intérieurement bien disposé et situé extérieurement dans les circonstances les plus favorables pour son acceptation. Or, s'il en est ainsi, la grâce efficace ne serait plus nécessaire à son effet : sinon, dit justement Suarez, l'homme qui ne recevrait pas les secours divins en ces dispositions et conditions tout heureuses, ne les aurait même pas suffisants. *Neque id (gratia congrua modo descripta) requiri potest ut necessarium ad vocationis efficaciam, id est ut consequatur effectum..., quia alius qui non ita vocaretur, non haberet vocationem sufficientem*. De *auxiliis*, opusc. I, l. III, c. XIV, n. 8, Paris, 1858, t. XI, p. 224. Du reste, l'expérience et l'observation nous apprennent que la grâce est parfois conférée à

des sujets situés en des conditions déplorables, et nullement disposés à l'accueillir. Alors même pourtant, elle obtient quelquefois son effet, comme il est arrivé en saint Paul. Il faut donc recourir à autre chose pour compléter l'explication.

3. Sans abandonner la congruité précédente comme moyen possible et souvent réel de l'action divine, des théologiens ont plutôt placé la solution du problème dans le rapport objectif, ontologique, qu'il faut bien admettre entre la grâce et le consentement de la volonté, puisqu'il s'agit de grâce efficace. Dans l'ordre réel ou ontologique des choses, il est très vrai que la grâce efficace ne contient pas en soi une force particulière, un moyen spécial d'atteindre infailliblement son effet. Mais il est tout aussi vrai qu'en réalité elle l'obtiendra, et que, par conséquent, il y a entre elle et l'adhésion de la volonté un rapport réel, ontologique, inévitable, en vertu duquel la grâce coopérera certainement avec le libre arbitre; et celui-ci, très certainement et très librement avec la grâce. Ce rapport consiste simplement en ce que telle grâce objective atteindra infailliblement son but réel, parce qu'en fait, la volonté qui aurait pu la rejeter, se déterminera librement à l'accepter. C'est là une vérité de fait, qui explique l'infaillible efficacité de la grâce par l'infaillible réalité du consentement donné librement à ses appels. Cette réalité ainsi fixée, bien qu'elle ait pu être tout opposée, se trouve immanquable dans l'ordre objectif comme elle est infailliblement prévue de Dieu. Remarquons-le : c'est là encore ce qu'il y a de plus congru, pour l'homme, puisque de la sorte il atteint sa fin, laquelle est bien ce qu'il y a de meilleur et de plus convenable pour lui.

L'on a voulu, sur ce point, séparer Suarez de Molina, comme si le premier eût embrassé seulement le congruisme des circonstances et des dispositions. Il n'en est rien. Parlant de la grâce destinée à emporter la conversion d'un pécheur, Suarez s'exprime en ces termes qui ne laissent place à aucun doute : *Deus... quando vult hominem convertere, vult etiam illum vocare illo tempore et modo quo novit illum consensurum, et talis vocatio appellatur efficax, quia, licet ex se non habeat infallibilem effectum, tamen ut subest tali scientie divine, infallibiliter est illum habitura : quod interdum poterit accidere cum speciali congruitate et efficacia morali talis vocationis, interdum sine illa cooperante libero arbitrio cum generali influxu gratiæ Dei, et utroque modo gratia erit efficax, quamvis una sit copiosior et major quam alia. De auxiliis, opusc. I, l. III, c. xiv, n. 9, Paris, 1858, t. xi, p. 225. Suarez ajoute cette observation qui confirme sa pensée sur le congruisme : *Juxta hunc efficacitatis modum intelligenda est doctrina Augustini. Non enim consideravit tantum congruitatem quam vocatio secundum se habet cum ingenio vel natura hominis, quæ est congruitas quasi in actu primo, sed etiam ac præcipue proportionem illam consideravit (objectivam) quæ in hoc consistit quod vocatio tunc datur quando operatura est, quæ proprie consistit in actu secundo (de facto) et maxime congrua dici potest, quia maxime congruit homini, cui melius est vocari quando responsurus est, etiamsi remissè vocetur, quam fortiter vocari, cum consensurus non est. Ibid. Ailleurs, et de façon plus nette encore, Suarez précise son sentiment : *Præscientia Dei circa futura contingentia est infallibilis, quamvis objectum non habeat in sua causa determinationem; et ideo dicimus necessarium esse ut talis scientia includat habitudinem ad ipsam determinationem causæ, ut suo tempore futuram, non quia aliter esse non possit, sed quia non aliter futura est. Sic igitur hæc gratia quæ antecederet infunditur, infallibiliter habebit consequenter operationem voluntatis, non***

quia aliter esse non potest, etiam stante illa gratia SED QUIA ALITER FUTURA NON EST. De gratia, l. V, c. xxi, n. 4, Paris, 1857, t. viii, p. 498-499.

De toute évidence, quand Suarez et les congruistes avec lui tirent l'efficacité de la grâce de la libre détermination de la volonté, l'affirmation doit s'entendre de la volonté surnaturellement préparée, élevée déjà et fortifiée par cette même grâce.

6° Se retournant maintenant vers Dieu, si le congruiste se demande : Mais comment Dieu connaît-il infailliblement la liaison entre telle ou telle grâce et la détermination du libre arbitre, Suarez comme Molina répond en recourant à la science moyenne. Il s'agit, en effet, dans l'espèce, de la connaissance des futurs libres contingents, de ce que tel ou tel homme, dans telles et telles circonstances données, décidera librement sous l'influence de telle ou telle grâce. Le consentement ou le refus de l'homme, dans ces conditions, est une vérité objective, non existante encore, mais *futurible*, comme disent les théologiens, vérité que l'intelligence divine ne peut manquer de connaître, puisque son infinie capacité embrasse pleinement toute vérité. On trouvera à l'article SCIENCE MOYENNE les arguments invoqués pour établir son existence, et aussi les conditions essentielles de cette divine connaissance.

7° Si enfin le problème se pose au regard de la volonté de Dieu, il faut bien admettre que la grâce efficace n'échappe point à sa compréhension, qu'elle est voulue et destinée dans les décrets éternels comme toutes les œuvres extérieures de sa toute-puissance. Cela ne saurait faire doute pour personne. C'est l'*infallibilitas connexionis affectiva*, que nous avons déjà mentionnée. Mais dans quel ordre et en quelle manière la grâce efficace se trouve-t-elle immanquablement liée à la volonté? C'est le problème de la *prædèfinition*, comme on s'est plu à le nommer. La *prædèfinition* se distingue de la *prædestination* en ce que celle-ci implique toujours, immédiatement ou médiatement, un rapport final à la gloire éternelle, tandis que la *prædèfinition* embrasse purement et simplement un acte salutaire, comme tel, et en ce qu'il est voulu de Dieu. Elle est dite *formelle*, si la volonté divine se porte sur l'acte surnaturel lui-même, directement et immédiatement; on l'appelle *virtuelle*, si la volonté divine se porte directement sur un moyen quelconque infailliblement lié avec l'acte surnaturel en question : en voulant le moyen, Dieu veut virtuellement l'acte qui s'ensuit, à titre d'effet ou de conséquence quelconque. A ce point de la discussion, les congruistes se divisent.

1. Suarez rappelle le grand principe qui domine sa théorie : qui veut la fin, veut les moyens. Or, Dieu ayant *prædestiné* les élus à la gloire, ne peut manquer de leur préparer et *prædèfinir* les moyens d'y atteindre; ces moyens sont les actes surnaturels, qui ne peuvent être accomplis sans les grâces opportunes ou congrues. Et donc Dieu *prædèfinit* les grâces convenables pour chacun des actes surnaturels des *prædestinés* ou des élus. *Censeo prædèfinire Deum in individuo et in particulari, et cum omnibus circumstantiis, omnes actus bonos et supernaturales, quibus prædestinati salutem consequuntur. De auxiliis, opusc. I, l. III, c. xvii, n. 11. Concludimus Deum prædèfinire omnia supernaturalia opera, quæ sunt media ut electi consequantur gloriam ad quam electi sunt... Ratio generalis est quia qui efficaciter intendit finem, eligit et determinat media per quæ vult et statuit illum finem comparare, et ita prædèfinit illa, præsertim si talia sint, et quæ in ejus voluntatem cadere possint, et ex ipsius peculiari cura et providentia efficienda sint. Ibid., n. 13, Paris, 1858, t. xi, p. 254-255. Quelques théologiens, disciples fidèles de Suarez, soutiennent donc que Dieu veut tout d'abord la production de tel ou tel acte surnaturel par tel ou tel homme. Cette détermination absolue une fois prise,*

pour la réaliser, Dieu choisit, dans la série infinie des grâces possibles, l'une de celles que sa science moyenne lui montre devoir être efficaces par l'accès du libre consentement de l'homme, et il décrète son octroi. Il est donc vrai de dire, en un certain sens, que Dieu accorde cette grâce efficace parce qu'il la sait efficace, c'est-à-dire que, voulant absolument une fin, il choisit et donne le moyen efficace d'y arriver. Mais il y aurait erreur grossière à interpréter cette formule : Dieu donne la grâce efficace parce qu'il la sait efficace, en ce sens que la libre adhésion de l'homme à cette grâce serait la raison du choix et du décret divin, et constituerait, par avance, une sorte de titre méritoire pour obtenir une telle faveur. Cette opinion ne laisserait pas d'emporter, avec d'autres inconvénients, celui de présenter des allures nettement semipélagiennes. Non, dans le système des théologiens que nous mentionnons, si Dieu choisit une grâce efficace parce qu'il la sait efficace, c'est d'abord parce qu'il veut, antérieurement à toute autre considération, de façon ferme et absolue, que tel sujet, placé dans telles circonstances, produise un acte surnaturel déterminé, et il ordonne le moyen proportionné à cette fin. Que si l'on demande ensuite pourquoi Dieu décide ainsi, antécédemment à toute considération de l'homme lui-même, de façon ferme et absolue, la production d'un acte surnaturel et méritoire par un sujet donné, la réponse sera que cette divine décision est purement gratuite de sa part. La raison dernière de son choix, de son décret de prédétermination, est tout entière de son côté, c'est sa prédilection particulière, sa bienveillance toute gratuite envers l'homme qui a le bonheur d'en être l'objet.

Le cardinal Mazzella observe avec raison que cette théorie de prédéterminations antécédentes et absolues ne s'impose pas de soi, qu'elle n'est nullement nécessaire. Elle ne manque pas, du reste, de prêter à de très graves objections, et elle n'a pu recueillir le suffrage commun des théologiens. Le cardinal Franzelin, qui la discute longuement, en accorde la possibilité, mais soutient vivement qu'elle ne cadre pas, en fait, avec ce que nous savons positivement de notre ordre surnaturel. Cf. Mazzella, *De gratia Christi*, disp. III, a. 7, n. 689, Rome, 1880, p. 469; Franzelin, *De Deo uno*, th. XLIII, Rome, 1876, p. 434-450.

2. D'autres congruistes achèvent leur solution, en se rapprochant plutôt de Molina. A leur jugement, Dieu ne veut pas, d'abord et de façon absolue, l'acte salutaire. Il voit toutes les grâces possibles, et, par la science moyenne, il découvre à quelles grâces, d'ailleurs par elles-mêmes suffisantes et indifférentes, chacun des hommes donnera ou refusera son consentement dans telles circonstances données. Alors il décide l'octroi d'une grâce qui sera et qu'il prévoit efficace, et non l'octroi d'une autre qui serait et qu'il prévoit devoir être inefficace. La raison de son choix n'est pas l'adhésion prévue du libre arbitre; elle n'est pas non plus la volonté divine antécédente de faire absolument produire à l'homme tel acte surnaturel. Cette raison est uniquement sa grande bonté pour sa créature, la particulière dilection dont il l'enveloppe, bonté et prédilection toutes gratuites, qui demeurent toujours un mystère, selon que l'observait saint Augustin : *Si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem non ita, duo sola occurrunt interim quæ respondere mihi placeat. O altitudo divitiarum ! Et, numquid est iniquitas apud Deum ? De spiritu et littera*, c. xxxiv, P. L., t. XLIV, col. 241. Cf. *De dono perseverantiæ*, c. ix, n. 21, P. L., t. XLV, col. 1004.

Cette théorie se trouve expressément et très nettement exposée par Molina. Lui aussi tient pour la prédétermination divine des actes humains; il le déclare de la façon la plus catégorique et la plus générale : *Ego,*

écrit-il, dum commune sanctorum Patrum pronuntiatum affirmavi, nequaquam negavi, quin potius apertissime asserui prædefinitionem seu prædeterminationem liberam voluntatis divinæ ad singulas actiones causarum secundarum, non modo supernaturalis, sed etiam naturales, necessariam esse. Appendix ad concordiam, Resp. ad obj. 2^{um}, ibid., p. 583. Cette prédétermination ne lèse aucunement l'autonomie du libre arbitre : elle enveloppe simplement la prévision de son exercice libre et normal. Elle n'est donc pas antécédente et absolue, comme le prétendent Suarez et ses partisans; mais elle vise, elle suit la détermination de la volonté agissant librement avec la grâce coopérante : *Ea quæ a cooperatione nostri liberi arbitrii pendent ut existant aut non existant, sive illa naturalia sint sive supernaturalia, sive bona sive mala, quatenus præcise a nostra cooperatione pendent, non ideo futura esse quia Deus ea præcivit, sed e contrario, ideo Deum ex æternitate per scientiam mediam ea futura præcivisse, ex hypothesi scilicet quod hunc rerum ordinem creare vellet, quia pro nostra libertate erant futura : sciturus tamen oppositum, si ex eadem hypothesi pro eadem libertate illud esset futurum : id quod omnino necessarium est, tum ut tueri possimus hominis libertatem, Deumque neque causam peccati esse, neque voluntatem nostram ad malum determinare aut inclinare, tum ut nostri actus virtutis ac vitii meriti ac demeriti rationem habere possint. Ibid., p. 587.* Aussi bien cette prédétermination des actes surnaturels en Dieu est absolument gratuite. Elle ne procède nullement d'une volonté antérieure et absolue de faire produire par un sujet tel ou tel bien surnaturel; elle ne procède pas davantage d'une volonté antécédente de prédétermination absolue à la gloire. *Itaque dicimus præscientiam usus liberi arbitrii prædestinatorum, futuræ talis liberæ cooperationis eorum cum donis et auxiliis Dei, ut ad vitam æternam in hoc ordine rerum quem Deus creare statuit, pervenirent, non fuisse causam, rationem aut conditionem, quare vel prædestinatione in genere hi essent prædestinati, aut hi potius quam alii, vel quare ea ipsa numero prædestinatione, qua reipsa prædestinati sunt, fuerint prædestinati, quasi Deus voluerit ex sua parte illis conferre ea ipsa media, quæ donare illis statuit, per eaque eos prædestinare, quia prævidit illos ita pro sua libertate cooperaturos, ut ea via ad vitam æternam pervenirent, aut quasi id fuerit conditio, qua existente aut qua prævisa id Deus erat factururus, et sine qua id non erat voluturus : sed pro sua tantum libera voluntate ea media illis conferre voluisse, per quæ eos prædestinavit. Licet enim Deus nulli adultorum deneget auxilia ad salutem necessaria, non tamen pro ratione usus liberi arbitrii prævisi, sed pro sua tantum libera voluntate distribuit sua dona, quibus vult, quando vult, quantum vult, atque eo modo quo vult; pro eadem sua libera voluntate ex sua æternitate eo pacto illa distribuere statuit quo in tempore ea distribuit. Ibid., p. 515-516. Cf. Concordia, q. xxiii, a. 4, 5, disp. I, m. v, ibid., p. 453 sq.* C'est le congruisme ainsi entendu que continuent à soutenir la plupart des jésuites modernes, Palmieri, Mazzella, C. Pesch, et beaucoup d'autres théologiens. Ils ont retenu les principes communs à Suarez et à Molina, tout en les développant chacun à sa manière. Il s'est trouvé que cette manière était le plus généralement conforme à la théorie et à l'exposé de Molina.

3. L'on peut ainsi comprendre la distinction que les congruistes de toutes écoles retiennent entre la grâce efficace et la grâce suffisante, *ratione beneficii*. Comme la première apporte à l'homme non seulement la faculté d'agir, mais l'agir lui-même, et cela, en vertu d'une volonté bienveillante et toute gratuite de Dieu, il est évident que la grâce est efficace, de la part de Dieu, un

bienfait plus grand que la grâce suffisante, laquelle comporte simplement la réelle faculté ou possibilité d'agir. Suarez a fort justement marqué cette distinction : *Addendum ultimo est eum qui convertitur semper recipere maiorem gratiam prævenientem seu excitantem in ratione moralis beneficii et gratuiti doni divini. Hæc doctrina est iuxta doctrinam superius traditam de vocatione efficaci ex mente Augustini. Nam ille qui convertitur semper habet congruam vocationem quam non habet is qui non convertitur. Sed quamvis contingat has vocationes physice et in esse entis esse æquales, tamen in ratione beneficii, moraliter loquendo, longe majus est unum quam aliud : imo interdum vocatio, physice minus perfecta, erit moraliter majus beneficium, quia esse potest magis congrua, omnibus pensatis, et ex majori Dei benevolentia profecta... Similiter ratio beneficii moraliter maxime pensatur ex occasione et tempore ac modo quo fit; magisque ex his circumstantiis æstimatur quam ex absoluta quantitate, præsertim quando illæ circumstantiæ prævisæ sunt a benefactore, et peculiari intentione observatæ ob commodum ejus cui beneficium confert : ita vero in præsentia, ut in superioribus declaratum est. Quocirca, quia gratia simpliciter dicta, non solum dicit absolutam rem quæ gratis datur, sed etiam rationem beneficii et moralis benevolentie maxime includit, ideo simpliciter dici potest omnem illum qui convertitur, maiorem gratiam prævenientem recipere quam eum qui non convertitur. De auxiliis, opusc. I, l. III, c. xx, n. 10, Paris, 1858, t. xi, p. 280. Cf. De gratia, l. V, c. XLVIII, n. 3, 4, Paris, 1857, t. VIII, p. 651.*

III. CRITIQUE. — 1^o Pour démontrer leur théorie, les congruistes invoquent toute une série d'arguments, par lesquels ils prouvent l'impossibilité de retenir l'efficacité de la grâce *ab intrinseco*, entendue à la manière des thomistes ou des augustiniens. Car, bien que l'on affirme le contraire, la grâce ainsi entendue ne peut scientifiquement se concilier avec ce que nous savons des conditions de l'exercice du libre arbitre. Puis, leur démonstration positive développe les motifs de raison naturelle ou théologique, les faits révélés, qui établissent l'existence de la science moyenne. Voir ce mot et aussi MOLINISME. Enfin ces théologiens font valoir, et ceux de la seconde école avec plus d'autorité, que leur système est celui qui explique tout à la fois plus profondément, d'une façon plus conforme à la logique, à la psychologie et aux faits ou doctrines révélés : 1. l'infailible efficacité de la grâce, laquelle infailibilité n'est pas de causalité, mais de prévision divine immanquable; 2. la complète et persévérante liberté de l'homme agissant sous l'empire de la grâce surnaturelle, de la manière et au sens où le concile de Trente a défini et maintenu cette faculté d'accorder ou de refuser la coopération aux énergies divinement offertes; 3. la véritable suffisance de la grâce dite simplement suffisante, laquelle confère une réelle possibilité ou puissance d'agir surnaturellement; 4. le domaine souverain de Dieu qui s'étend même aux actes libres de la créature raisonnable, mais sans violer le moins du monde l'autonomie du libre arbitre; 5. le caractère de bienveillance divine toute spéciale qui distingue la grâce efficace de celle purement suffisante.

2^o Au congruisme, ses adversaires objectent qu'il supprime : 1. l'efficacité de la grâce *ab intrinseco*; 2. la suffisance véritable et relative de la grâce simplement suffisante; 3. la possibilité et partant la nécessité de la prière; 4. le zèle de l'action et des œuvres surnaturelles. — Ces prétentions ne sont pas toutes également fondées; et si l'un ou l'autre argument peut, par certains côtés, atteindre l'opinion de Suarez, aucun ne semble toucher directement le système congruiste, dans la forme plus approfondie, plus conforme à l'analyse

psychologique, que lui ont donnée beaucoup de théologiens modernes.

IV. CONGRUISME ET MOLINISME. — Sur ce point spécial de l'efficacité de la grâce, y a-t-il une différence entre le congruisme et le molinisme?

1^o D'aucuns le prétendent, surtout des thomistes, comme Graveson, *Epist. theologico-historico-polemicae*, classis I, epist. I, n. 1, Bassano, 1785, p. 5 sq.; Billuart, *De gratia*, diss. V, a. 2, § 3, n. 4, Maestricht, 1769, t. VI, p. 334; Gazzaniga, *De gratia*, part. I, diss. V, c. II, n. 110. A écouter Billuart, le point de séparation serait celui-ci : *In hoc tantum ab illo discrepare, quod ipsi scilicet congruistæ dicunt Deum ex speciali benevolentia atque intentione boni operis in nobis efficiendi nos constituere in iis circumstantiis in quibus per scientiam mediam prævidit nos concursui indifferenti oblato ex innata libertate consensuros, quam specialem benevolentiam non requirunt nec agnoscunt puri molinistæ, sed dicunt Deum æquali et generali voluntate gratiam omnibus offerre, quam quilibet pro innata libertate reddit efficacem vel inefficacem. Loc. cit., n. 8, ibid., p. 337.*

2^o A cette prétention, le P. C. Pesch répond que la différence ainsi rapportée est purement imaginaire, car Molina, comme Suarez, admet que la grâce efficace marque une bienveillance toute particulière de Dieu, *Concordia*, q. XXIII, a. 4 et 5, disp. IV, passim, et surtout p. 570. Suarez a peut-être davantage élucidé et développé ce point à sa façon, mais, d'une manière générale, l'on peut déclarer que jamais il n'a pensé se séparer de Molina. Dans ses traités sur la grâce, non seulement il n'attaque jamais Molina, mais il en prend souvent expressément la défense, comme par exemple : *De vera intelligentia auxilii efficaci*, c. XI, Paris, 1858, t. X, p. 357-364; il fait toujours profession de suivre le sentiment commun des théologiens de la Compagnie. *Op. cit.*, c. II, *ibid.*, p. 310; *Opusc. I de auxiliis divinæ gratiæ*, l. III, c. XIII, Paris, 1858, t. XI, p. 220. Aussi Gazzaniga finit-il par conclure que congruisme et molinisme ne diffèrent que par les mots, *op. cit.*, n. 127, note, et Ripalda déclare lui aussi que c'est là tout ce que l'on peut accorder aux prétentions susdites. *De ente supernaturali*, disp. CXIII, sect. VI, Paris, 1871, t. IV, p. 214. Cf. C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ. De gratia*, part. I, sect. IV, a. 2, n. 289, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. V, p. 163. — De fait, à envisager la question, comme le demande son exposé lui-même, au point de vue psychologique, il n'y a point de différence du congruisme au molinisme. De part et d'autre, l'efficacité de la grâce a pour cause adéquate l'adhésion du libre arbitre soutenu par la grâce coopérante; et il est assez piquant de constater que Billuart partage cette manière de voir; il va même jusqu'à en faire grief aux congruistes *Verum cum neque congruitas, neque præscientia ullam vim intrinsecam conferant gratiæ, et fateantur ipsi congruistæ nihil reale aut physicum habere quod non habeat gratia incongrua et sufficiens, palam est in eorum systemate hanc efficaciam infallibilem gratiæ haberi et repetendam esse ex consensu voluntatis ut in systemate Molinæ. De gratia*, diss. V, a. 2, § 2, n. 8, Maestricht, 1769, t. V, p. 337. A la vérité, que, du côté de Dieu, les prévisions et prédéfinitions se fassent dans tel ou tel ordre, peu importe à la solution du problème spécial qui est ici posé. La situation réelle et psychologique de l'homme sous l'empire de la grâce demeure toujours la même : c'est son libre consentement qui la rend efficace, et c'est la prévision divine de ce fait inévitablement futur qui constitue l'infailibilité reconnue à cette grâce efficace.

3^o Que si l'on envisage la question du côté de Dieu principalement, l'on peut soutenir avec plus de raison, du moins sur un point, l'existence d'une opposition entre les deux systèmes.

1. Le P. de Régnon et après lui le P. Herrmann sont de cet avis : « Dans un système, dit le premier, Dieu donne la grâce *qu'il sait efficace*, dans l'autre Dieu donne la grâce *parce qu'il la sait efficace*. Dans le premier, la différence entre la grâce dite efficace et la grâce dite suffisante provient uniquement de la liberté humaine; dans le second, Dieu lui-même opère un triage industriel entre les grâces et par là les distingue en efficaces et suffisantes. » *Bañes et Molina*, I, II, sect. VIII, Paris, 1883, p. 127. Cf. J. Herrmann, *Tractatus de divina gratia*, part. I, sect. IV, c. v, Rome, 1904, p. 324. — A notre jugement, le P. de Régnon fait erreur dans sa seconde observation. Le choix de Dieu, qui s'arrête à une grâce efficace de préférence à une autre simplement suffisante, ne contribue, en aucune manière, à rendre l'une et l'autre ce qu'elles sont en réalité. Il les voit, certes, et les choisit telles qu'elles seraient dans certaines conditions supposées, telles qu'elles seront inmanquablement dans ces conditions une fois réalisées; mais l'une comme l'autre sont ce qu'elles sont, vraiment efficace ou purement suffisante, par le libre arbitre de l'homme. Par suite, il y a plus qu'exagération à prêter aux congruistes la pensée que Dieu, par un triage industriel, distingue les grâces en efficaces et en suffisantes, en un mot les fait ce qu'elles sont. Ainsi s'efface le gros trait de séparation que l'on a voulu marquer entre les deux systèmes, plus peut-être par esprit de controverse que par souci de l'histoire, et l'on peut logiquement soutenir, semble-t-il, qu'entre le congruisme et le molinisme il n'existe aucune différence essentielle, fondamentale, sur la manière d'entendre et d'expliquer l'efficacité de la grâce. J'accorde néanmoins que les tenants des deux côtés, dans l'analyse qu'ils présentent de la théorie commune, ont pu introduire des éléments qui ne sont pas tous absolument identiques. Ici, comme dans tous les problèmes théologiques, chacun apporte, avec sa manière propre d'envisager et de traiter les questions, le développement ultérieur, le perfectionnement qu'il croit avoir entrevu : c'est là une des occasions et l'un des moyens du progrès théologique. Mais toutes ces différences sont simplement accidentelles, tous demeurant unanimes sur le point capital : à savoir, dans l'espèce, que la grâce est rendue efficace ou simplement suffisante par le libre arbitre, par l'acceptation ou le refus de l'homme.

2. Toutefois, à un autre point de vue, celui des prédefinitions divines, il y a lieu de retenir une réelle différence. Le congruisme, entendu à la façon de Suarez, admet, de la part de Dieu, la prédefinition antécédente et absolue des actes surnaturels chez les élus. Dieu décide d'abord, en dehors de toute considération de l'homme, absolument, que tel ou tel acte surnaturel sera posé par telle ou telle individualité. En conséquence, il choisit, dans le trésor infini de ses dons, une grâce que la science moyenne lui montre devoir être acceptée, dans les circonstances données, par le sujet en question. Par suite, il semble exact de dire, comme nous l'avons observé antérieurement, que Dieu octroie cette grâce parce qu'il la sait efficace. Suivant Molina, la prédefinition divine de nos actes doit être admise, sans hésitation possible, mais il l'entend tout autrement que Suarez. A son avis, Dieu décide d'abord, pour des raisons très sages et très mystérieuses, mais toutes bienveillantes, de donner à un homme telle ou telle grâce capable d'obtenir un acte surnaturel. Il voit ensuite, dans sa science moyenne, si l'homme consentira ou ne consentira pas. Le procédé n'est plus précisément le même que précédemment, et il faut reconnaître que la plupart des congruistes, en conservant sur beaucoup de points l'explication donnée par Suarez aux principes de Molina, ne l'ont cependant plus suivi dans le système des prédefinitions absolues.

3. Sur cette question des rapports du congruisme et

du molinisme, il est un document historique important que l'on ne peut ici passer sous silence. Il s'agit du célèbre décret, en date du 14 décembre 1613, par lequel le général Claude Aquaviva prescrivit aux maîtres de la Compagnie de Jésus d'enseigner le congruisme. Billuart a abusé de ce décret pour faire entendre que l'ordre d'enseigner le congruisme se trouvait être la condamnation du molinisme. *Societas*, écrit-il, *quæ Molinæ defensionem iis in congregationibus (De auxiliis) suscepit, re maturius inspecta, hujus auctoris systema temperavit et secundum quid deseruit, indicens lege lata omnibus suis alumnis, ut gratiæ congruæ systema a P. Suarez traditum tenerent atque defenderent*. Pour compléter sa pensée sur la portée du décret, notre théologien relate le passage suivant du jésuite Tanner : *Hæc sententia (Molinæ) post diuturnam et diligentem hujus rei discussionem, peculiari decreto Reverendissimi Patris nostri Claudii Aquavivæ, Societatis nostræ præpositi generalis, anno 1613 improbata est, cum ista ad Societatem nostram rescriptum...*, t. II, disp. VI, *De grad.*, q. II, dub. V, dans Billuart, *De gratia*, diss. V, a. 2, § 3, Maestricht, t. VI, p. 334. D'autres théologiens ont ensuite repris l'affirmation de Billuart, et, il faut le reconnaître, contrairement à la vérité. Car a) tout d'abord, le général ne pense pas introduire une doctrine nouvelle, en opposition à une autre précédemment enseignée par ses confrères. Son but est de maintenir, dans la Société, l'ancienne uniformité de doctrine, *uniformitatem doctrinæ*, et d'éviter l'introduction de théories nouvelles, *occasiones præscindere novas subinde opiniones excogitandi*. Aussi c'est toujours la même doctrine de la Compagnie qu'il commande de retenir; cette doctrine, fermement et constamment défendue dans les congrégations *De auxiliis*, perfectionnée sans doute par le progrès théologique et à l'occasion des controverses. *Statuimus et mandamus ut in tractanda divinæ gratiæ efficacitate, theologi Societatis eam opinionem sequantur, sive in lectionibus, sive in publicis disputationibus, quæ a plerisque Societatis scriptoribus tradita atque in controversia de auxiliis divinæ gratiæ coram summis pontificibus piæ memoriæ Clemente VIII et S. D. N. Paulo V tanquam magis consentanea SS. Augustino et Thomæ, gravissimorum Patrum judicio explicata et defensa est*. Schneemann, *op. cit.*, p. 303. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 964. — b) Qu'ordonne positivement le décret? L'on doit unanimement enseigner qu'entre la grâce efficace et la grâce suffisante, la différence n'est pas seulement *in actu secundo*, parce que la première obtient son effet par l'exercice du libre arbitre soutenu par la grâce coopérante et que l'autre, par l'abstention du libre arbitre, demeure inopérante. Mais cette différence existe aussi *in actu primo*. En quoi donc consiste cette efficacité de la grâce *in actu primo*? C'est que par la science moyenne telle grâce est connue de Dieu comme devant atteindre son effet, et qu'elle est donnée par le propos et l'intention efficace de Dieu d'obtenir le bien de nous très certainement : *Nostri in posterum omnino doceant inter gratiam quæ effectum re ipsa habet atque efficax dicitur, et eam quam sufficientem nominant, non tantum discrimen esse in actu secundo, quia ex usu liberi arbitrii etiam cooperantem gratiam habentis effectum sortiatur, altera non item : sed in ipso actu primo, quod posita scientia conditionalium, ex efficaci Dei proposito atque intentione efficiendi certissime in nobis boni*. Ibid. Or tous ces points de doctrine, s'ils sont de Suarez et du congruisme, sont aussi de Molina. On ne peut douter qu'il ait enseigné la science moyenne; mais la vérité est qu'il tenait aussi, nous l'avons montré, pour la prédefinition toute gratuite en Dieu de la grâce efficace en tant qu'efficace. *Concordia*, q. XXIII, a. 4, 5, disp. I, m. II, concl. 6^a, Paris, 1876, p. 515-516; *Appendix ad*

concordiam, Resp. ad object. 2^m, *ibid.*, p. 583, 587. Molina, sans doute, n'a pas attaché la même importance que Suarez à ce côté de la question et ne l'a pas développé avec la même ampleur; mais, de toute évidence, il rentre dans sa synthèse doctrinale de l'efficacité de la grâce. — c) Le décret poursuit : *De industria ipse (Deus) ea media seligit atque eo modo et tempore confert quo videt effectum infallibiliter habitura : ALIIS USURUS, SI HAEC INEFFICACIA PRAEVIDISSET. Quare semper moraliter et in ratione beneficii plus aliquid in efficaci quam in sufficienti gratia et in actu primo contineri, atque hac ratione efficere Deum ut reipsa faciamus, non tantum quia dat gratiam qua facere possimus. Quod idem dicendum est de perseverantia quæ procul dubio donum Dei est.* C'est en ce point, nous l'avons dit déjà, que l'on peut marquer une réelle différence entre les congruistes à la façon de Suarez et les congruistes qui s'inspirent plutôt de Molina. Or, il faut le reconnaître, au sens obvie, le texte d'Aquaviva semble bien tenir pour les prédéfinitions absolues de Suarez, prédéfinitions tout à fait indépendantes de la science moyenne dans leur divine intention et leur ferme et absolue détermination, dépendantes seulement de la science moyenne dans leur humaine exécution. Mais, nous l'avons dit encore, de nombreux congruistes se refusent à accepter, pour chacun de nos actes, ce système de prédéfinitions antécédentes et absolues. Tout en retenant la prédéfinition gratuite de la grâce efficace comme telle, ils la soumettent à la science moyenne pour l'intention et la détermination divine comme pour l'exécution humaine. Quelle fut la pensée intime et personnelle du P. Aquaviva? Fut-elle exactement conforme à l'expression de son décret, ou bien l'expression a-t-elle dépassé sa pensée? Il serait difficile de donner une réponse catégorique. Notons cependant ce que rapporte le P. Schneemann et ce qu'avait aussi relaté Billuart, déclarant y découvrir pour ses assertions un confirmatur qui ne s'y trouve pas véritablement. A la congrégation générale, la septième, qui suivit le décret d'Aquaviva, la question fut posée du sens précis à donner à ce document en ce qui regarde les prédéfinitions divines. On fut d'avis que la théorie suarézienne des prédéfinitions antécédentes et absolues ne rentrerait pas dans la direction doctrinale imposée par Aquaviva, que l'interprétation de *aliis usurus si hæc inefficacia praevidisset* dans un sens suarézien était une erreur de fait et de droit, qu'il convenait de s'en tenir à une opinion plus modérée, plus proche de Molina et même de Lessius. Le nouveau général Multius Vitelleschi signifia la décision dans la lettre suivante du 7 juin 1616 : *Cum difficultas aliqua inter viros doctos super decreto R. P. Claudii (Aquavivæ) piæ memoriæ anni 1613 decembris 14 de efficacia gratiæ nata est, variis variè id interpretantibus, R. P. præpositus generalis et qui ei assistentes erant, et secretarius, qui decreto illi præsentibus interfuerant et mentem Claudii probe perspectam habebant, itemque Patres ad id a congregatione deputati, censuerunt non intelligisse R. P. Claudium hoc suo decreto discernere, Deum sua voluntate prædeterminasse vel prædefinivisse aliquid nostrum opus bonum independentem a cooperatione libera voluntatis, nec etiam quod in gratia efficaci sit aliqua entitas realis aut aliquis modus physicus in actu primo, qui non sit in gratia sufficienti, sed hoc tantum quod fuerit speciale beneficium Dei dedisse uni, v. g. Petro, ex proposito boni in eo faciendi, gratiam eo tempore et loco, quo per præsentiam conditionalium præcivit illum ea gratia bene usurum; quod beneficium non contulit alteri, v. g. Joanni, cui dedit gratiam eo tempore et loco, quo præcivit illum sua culpa ea non usurum.* Schneemann, *op. cit.*, p. 304; Billuart, *op. cit.*, p. 336. De ce document il ressort clairement qu'il y a une dif-

férence très nette entre les prédéfinitions divines entendues au sens de Suarez et ces mêmes prédéfinitions telles qu'elles sont appliquées dans le nouveau décret, conformément à l'opinion de Molina. Sur ce point particulier et précis, le P. de Régnon relève justement la dissemblance entre Suarez et Molina, mais il a tort de vouloir établir une sorte d'opposition irréductible entre congruisme et molinisme. Comme nous l'avons marqué, l'explication psychologique et réelle de l'efficacité de la grâce est identique de part et d'autre. Du côté de Dieu seul, il y a lieu de noter une différence entre les deux opinions, et elle se tient tout entière dans les intentions et les décrets divins. A notre avis, cette différence n'est pas d'ordre essentiel dans la question posée, qui est celle de l'efficacité de la grâce; et, par suite, elle ne saurait suffire à spécifier deux systèmes au point de les opposer l'un à l'autre.

III. LE CONGRUISME ET LA PRÉDESTINATION. — 1^o Suarez et plusieurs de ses partisans ont transporté le congruisme jusque sur le terrain de la prédestination à la gloire; ils l'ont appelé à la rescousse pour expliquer leur manière très particulière de concevoir l'intention et l'exécution des plans éternels de la providence. La question sera traitée avec toute l'ampleur qu'elle réclame à l'article PRÉDESTINATION. Nous rappelons simplement ici ce qui est nécessaire pour comprendre l'application du congruisme à la question. — En matière de prédestination, le système suarézien présente ceci de commun avec le thomisme, que, de part et d'autre, l'on enseigne que Dieu prédestine les bienheureux à la gloire de façon totalement gratuite, antérieurement ou, si l'on veut, antécédemment à toute prévision de mérite.

1. Dans l'opinion de Suarez, le premier décret de Dieu, en ce qui regarde ses opérations extérieures, a pour effet de décider la constitution d'une cité céleste avec le Christ pour chef. L'incarnation est donc décrétée tout premièrement. En même temps, Dieu détermine le nombre à créer des anges et des hommes qui seront les citoyens de cette cité surnaturelle, avec la place et la gloire qui seront le privilège de chacun. *Dico*, écrit Suarez, *primum actum voluntatis divinæ circa salvandos homines fuisse dilectionem qua voluit et intendit illis dare gloriam voluntate absoluta et efficaci. De divina prædestinatione*, I, l. c. VIII, n. 32, Paris, 1856, t. 1, p. 268. Le grand théologien précise plus loin sa pensée en ces termes : *Dicendum est Deum illo gratuito et absoluto decreto non tantum gloriam indefinite suis electis voluisse, sed illam etiam singulis in gradu certo ac definito præparasse, eodem actu et modo præordinando illam varietatem mansionum quam Christus dicit esse in regno Patris sui.* *Op. cit.*, I, l. c. X, n. 4, *ibid.*, p. 279. En outre de ces heureux prédestinés ou de ces futurs élus, Dieu décide aussi la création d'autres anges et d'autres hommes. Sans exclure formellement ce second groupe de créatures de sa cité céleste citée, le divin créateur cependant par un acte positif de son irréfragable volonté, s'abstient de les élire; il ne les prédestine pas pour la gloire. C'est précisément ce que l'on a appelé la réprobation négative, la volonté divine déniait la gloire, au lieu de dévouer positivement à la mort éternelle les malheureux en cause.

2. Parce qu'il a, au regard de ses élus, la volonté antécédemment et absolument arrêtée de les sauver, Dieu leur destine et leur prépare les moyens appropriés à cette fin, des grâces infailliblement efficaces. A la faveur de ces divins secours, ils ne pourront manquer de gagner des mérites et d'obtenir ainsi la récompense éternelle. L'on aperçoit ici la célèbre distinction introduite par Suarez entre l'ordre d'intention et l'ordre d'exécution des prédestinations divines. C'est une application malheureuse, et sans fondement aucun dans

l'ordre divin, de l'adage connu : *Finis primus in intentione, ultimus in executione*. Dans l'ordre éternel des intentions divines, la prédestination à la gloire est voulue comme une fin, absolument, gratuitement, antérieurement à toute considération de mérite. Mais, dans l'ordre temporel de l'exécution ou de la réalisation du plan divin, la gloire est réellement conférée en manière de récompense pour les mérites acquis. *Quia effectus, écrit toujours Suarez, est posterior prædestinatione ipsa et amplius, distinguendo secundum rationem in ipsa Dei voluntate voluntatem exsequentem a prædestinante, voluntas exsequens est posterior secundum rationem. Ergo non repugnat aliquid esse causam vel rationem posterioris et non prioris. Quod si hoc non repugnat, ergo existimandum est non omnes effectus gratiæ qui dantur ex merito, prædestinari ex merito, quia hoc est magis consentaneum Scripturæ et divinæ gratiæ. De divina prædestinatione, l. II, c. xxiii, n. 18, Paris, 1856, t. 1, p. 436.* Quant aux infortunés qui n'ont pas été ainsi appelés à former la cité céleste, Dieu ne leur donne pas, du moins à la mort, les grâces qu'il sait devoir être efficaces, si elles étaient conférées.

3. Mais, dans la réalité, dans l'ordre d'exécution, comment Dieu arrive-t-il à l'infaillible efficacité de ses grâces en vue de la gloire ? Sa providence atteint ce résultat par la science moyenne et par la convenance ou le congruisme des grâces offertes. Par la science moyenne, Dieu connaît tous les futuribles ou tous les futurs libres contingents, ce que chacun des anges ou des hommes, s'ils sont appelés à l'existence, décidera dans telles et telles circonstances données, sous l'influence de telles ou telles grâces, si elles lui sont accordées. Dans ce trésor infini de grâces divines, il en est qui sont si parfaitement appropriées au caractère, au tempérament physique et moral de l'homme, aux conditions personnelles et extérieures dans lesquelles il doit se mouvoir, en un mot qui sont si convenables et si congrues, qu'elles emporteraient certainement et librement le consentement de la volonté ; et Dieu les connaît, les prévoit toutes et chacune avec ce caractère de congruité entière, et partant avec cette immanquable efficacité. Pour les élus, les prédestinés, Dieu leur choisit, il leur prépare une de ces grâces ainsi parfaitement congrues, parfaitement adaptées au but à atteindre, où même il leur dispose toute une série de grâces ainsi congrues et efficaces, sinon toute leur vie durant, du moins à la mort. De la sorte ils sont infailliblement sauvés.

Dans cette théorie, on le voit, Dieu choisit et destine des grâces ou des séries de grâces, parce qu'il connaît et escompte par avance leur efficacité, parce qu'il veut absolument et logiquement cette efficacité, à raison de sa prédestination antécédente et absolue. C'est à la lettre le procédé décrit par Aquaviva : *De industria ipse ea media seligit atque eo modo et tempore confert, quo videt effectum infallibiliter habitura, aliis usuris, si hæc inefficacia prævidisset.*

En résumé, Suarez enseigne formellement la prédestination *ante prævisa merita*. Pour en expliquer l'ordre d'intention en Dieu, il recourt à sa théorie des prédictions absolues, indépendantes de toute prévision issue de la science moyenne. Pour exposer l'ordre pratique d'exécution, il invoque tout le système de la congruité des grâces, et, par suite, la science moyenne. Aussi bien, puisqu'il tenait les prédictions absolues en matière de grâce efficace, une sorte de parallélisme logique devait amener Suarez à la prédestination *ante prævisa merita*, comme elle y a conduit, à sa suite, Bellarmin, de Lugo, Ruiz, Arriaga, Salmeron, Antoine, Pereire et d'autres encore. Bientôt cependant, surtout à partir des querelles jansénistes, la position ainsi établie sur le terrain de la prédestination apparut difficilement défendable et se trouva péniblement défendue.

Elle ne tarda plus à être généralement abandonnée.

4. L'article PRÉDESTINATION fera la critique et donnera la réfutation détaillée du système. Il suffit de rapporter ici le jugement très sévère porté par Lessius, il est précisément motivé sur le recours au congruisme ou à la congruité des grâces pour expliquer la théorie d'une prédestination antécédente et absolue. Tout le système, observe justement Lessius, aboutit à supprimer la sincérité de la volonté salvifique en Dieu au regard de tous les hommes ; et semblables conséquences ne vont pas sans offenser grièvement notre concept du Dieu, qui est la bonté par essence et la source de toute bonté en dehors de lui. *Quia (Deus) electis seligit gratias congruas ut fiat opus ab ipso prædefinitum, ergo non electis debet seligere incongruas ut fiat opus quod ipse non prædefinit... Unde ulterius sequi videtur Deum quasi insidiari illorum saluti. Si enim cum salus periclitatur, querit et seligit illis gratias incongruas (id est quas scit fore irritas), videtur id facere ne salventur, neve in numerum salvandorum irrepant non electi. Quam enim ob causam alioquin id faceret?... Atqui hoc non consistit cum sincero desiderio salutis; et nefas est ita de fonte illo bonitatis sentire. De prædestinatione et reprobatione, sect. II, n. 11, Anvers, 1626, p. 389.*

Ailleurs, Lessius revient sur la question et s'élève avec plus d'énergie encore contre cet appel au congruisme et à la congruité des grâces pour étayer une théorie de prédestination *ante prævisa merita*. Le congruisme, ainsi entendu et appliqué par Suarez, ne conduit pas seulement à nier la volonté salvifique de Dieu vis-à-vis de tous les hommes, mais, de plus, il transforme le Dieu de toute bonté, le Dieu qui est charité, en une sorte de puissance mauvaise et malfaisante, qui se complait à dresser des plans ou plutôt des embûches pour empêcher sûrement certaines de ses créatures d'arriver à une fin surnaturelle, qui leur est pourtant imposée comme la plus grave des obligations. *Ita nos oportet Deum facere fautorem et adiutorium salutis electorum ut non faciamus veluti insidiatorem salutis reprobatorum. At si talem facit secretionem gratiarum, ut electis non præparet nisi gratiam quam præsciebat habituram effectum (ita ut hæc sit tota ratio cur hic et nunc gratiam huic præparet), reprobis vero solum eam quam videbat frustrandam : quomodo non videtur insidiari ipsorum saluti? Sicut enim electis seligit efficacem ut præstent opera quæ illis prædefinit, ita non electis seligit inefficacem ne faciant opera quæ ille decernere noluit... Sicut ergo gratia efficax fuit illis selecta ut pervenirent ad salutem prædefinitam, ita inefficax fuit selecta ne pervenirent ad salutem, quam Deus prædefinire noluit. Op. cit., sect. v, n. 87, ibid., p. 428.*

De leur côté, les théologiens ont accumulé contre le système de Suarez nombre d'autres raisons. La plupart d'entre elles ne s'attaquent pas directement au congruisme et à son emploi dans la théorie. Ces arguments s'en prennent directement à la prédestination elle-même, en tant qu'elle est un décret divin qui n'enveloppe pas la prévision des mérites. Il est dès lors facile de comprendre que toutes ces ripostes n'atteignent plus seulement l'opinion de Suarez, mais toute théorie quelconque de prédestination ou de réprobation antécédente et absolue.

2^o Nous avons observé déjà que des théologiens, tout en demeurant fidèles aux principes fondamentaux du système congruiste, n'avaient pas suivi Suarez sur certains détails, et notamment sur les prédictions, antécédentes à l'exercice de la science moyenne et, par conséquent, absolues. En matière de prédestination à la gloire, les mêmes théologiens ont soutenu qu'elle se fait *post prævisa merita*, et donc après l'exercice de la science moyenne. Eux aussi font appel à leur conception de l'efficacité de la grâce pour expliquer l'ordre

réel des prédestinations individuelles à la gloire. Ces explications sont très diverses dans le détail, mais toutes retiennent, comme fondement nécessaire de toute théorie concernant la prédestination, les principes suivants : 1. Par un décret absolu et entièrement gratuit, Dieu destine à chacun des hommes telle ou telle série de grâces, vraiment suffisantes, pour qu'il puisse réellement atteindre la fin de l'ordre surnaturel, la gloire éternelle. — 2. Par la science moyenne, Dieu prévoit l'attitude ferme que prendra la volonté devant les grâces ainsi accordées; il voit si le libre arbitre donnera ou ne donnera pas sa coopération. C'est ici que revient le congruisme tout entier, avec l'adaptation des grâces à la personne et aux circonstances qui l'enveloppent, pour expliquer l'adhésion de l'homme aux sollicitations divines, et partant l'efficacité même de la grâce. — 3. En conséquence de ces prévisions, Dieu achève ses prédestinations. Il destine et prépare la gloire à ceux des hommes qu'il prévoit devoir librement accepter les grâces offertes. Au contraire, ceux qu'il prévoit devoir librement rejeter les secours surnaturels et pleinement suffisants à les sauver, il les condamne d'ores et déjà au châtiment éternel.

Telle est, en substance évidemment, et autant qu'il est nécessaire à notre but, la théorie de la prédestination à la gloire soutenue par Molina, Grégoire de Valence, Vasquez, Lessius, Becan, Amicus, Maldonat, Stapleton. La grande majorité, pour ne pas dire l'unanimité, des théologiens de la Compagnie de Jésus l'a conservée comme une tradition de famille. Un grand nombre d'autres docteurs, préoccupés de sauvegarder la liberté humaine et la justice de Dieu, s'y sont ralliés presque naturellement. L'on trouvera ailleurs, voir PRÉDESTINATION, avec les noms et les écoles diverses les analyses par lesquelles chacun tente d'exposer, les arguments par lesquels chacun s'efforce de défendre sa conception particulière de la théorie commune.

Pour le congruisme et l'efficacité de la grâce, consulter les articles GRACE, MOLINISME, SUAREZ; les historiens des congrégations *De auxiliis*, J. H. Serry, O. P., *Historia congregationum De auxiliis*, Anvers, 1705; Livin de Meyer, S. J., *Historiæ controversiarum De auxiliis vindicatæ*, passim et surtout I, II, c. iv sq., Bruxelles, 1745, p. 128 sq.; G. Schneemann, *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg-en-Brigau, 1881; Th. de Régnon, *Baños et Molina*, I, I, II, Paris, 1883; les théologiens, à leurs traités généraux ou particuliers sur la grâce, notamment L. Molina, *Concordia liberi arbitrii, Appendix ad concordiam*, Paris, 1876; Suarez, *Opusc. I, De concursu, motione et auxilio Dei*, Paris, 1883, t. XI; *Opusc. II, De scientia Dei futurorum contingentium*, *ibid.*; *Opusc. III, De auxilio efficaci*, *ibid.*; *De gratia*, I, III, *De auxiliis gratiæ in generali, prout in divina actione vel motione consistunt*; I, V, *De auxilio efficaci gratiæ Dei*, Paris, 1857, t. VIII; *Tractatus de vera intelligentia auxilii efficaci ejusque concordia cum libertate voluntarii consensus*, Paris, 1858, t. X, *Appendix prima*; Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*; F. X. Mannhart, *De ingenua indole gratiæ efficaci*, dans le *Thesaurus* de Zacharia, t. v; H. Tournely, *De gratia Christi*, q. VII, a. 4, concl. 4^a, Paris, 1725, t. II, p. 447; q. IX, a. 2, *ibid.*, p. 674 sq.; C. R. Billuart, *De gratia*, diss. V, a. 6, Maestricht, 1769, t. VI, p. 356-406; H. Kilber, *De gratia actuali*, c. IV, dans *Theologia Wirceburgensis*, Paris, 1880, p. 375 sq.; Perrone, *Tractatus de gratia*, part. I, c. IV, Paris, 1842, t. I, p. 1320 sq.; J.-B. Faure, *In Enchiridion S. Augustini*, c. LII, n. 4, Naples, 1847, p. 108-109; D. Palmieri, *De gratia actuali divina*; B. Jungmann, *Tractatus de gratia*, part. I, c. II, Ratisbonne, 1896, p. 113 sq.; C. Mazzella, *De gratia Christi*, disp. III, a. 3 sq., Rome, 1880, p. 381 sq.; C. Pesch, *Praelectiones dogmaticæ, De gratia*, part. I, sect. IV, a. 2, Fribourg-en-Brigau, 1897, t. V, p. 136 sq.; J. Hermann, *Tractatus de divina gratia*, part. I, sect. IV, c. IV, v, Rome, 1904, p. 312 sq.

Pour le congruisme et la prédestination, voir PRÉDESTINATION, et les théologiens, quand ils traitent la question soit au traité *De Deo*, soit en des traités particuliers : Suarez, *De divina prædestinatione et reprobatione libri VI*, Paris, 1856, t. I, p. 236 sq.; Lessius, *De prædestinatione et reprobatione*, dans ses *Opus-*

cula, Anvers, 1626; Franzelin, *De Deo uno*, th. LVII sq., Rome, 1876, p. 607 sq.; C. Pesch, *Praelectiones dogmaticæ, De Deo uno*, part. III, sect. III, a. 3, § 2, Fribourg-en-Brigau, 1895, t. II, p. 165 sq.

H. QUILLIET.

CONGRUO (DE), CONDIGNO (DE). Ces deux termes sont corrélatifs et désignent deux espèces du mérite en général, du mérite théologique et surnaturel en particulier. Ils seront étudiés successivement.

I. CONGRUO (DE). Ce terme, désigne l'espèce inférieure, ou plutôt l'espèce improprement dite du mérite en général, du mérite théologique et surnaturel en particulier. — I. Notion générale de la congruité dans le mérite ou du mérite de *congruo*. II. Notion spécifique de la congruité dans le mérite surnaturel ou du mérite de *congruo* dans l'ordre ainsi appelé.

I. NOTION GÉNÉRALE DE LA CONGRUITÉ DANS LE MÉRITE OU DU MÉRITE DE CONGRUO. — Pour comprendre une espèce inférieure, moins nettement caractérisée et plutôt improprement classée, il va de soi qu'il faut posséder une connaissance exacte de l'espèce principale et caractéristique. C'est pourquoi, afin de bien entendre les conclusions qui vont suivre, le lecteur devra se pénétrer des principes exposés à la seconde partie de cet article.

1^o Au point de vue concret, le mérite désigne toute bonne action digne de récompense; au point de vue abstrait, il marque la qualité spéciale qui rend de bonnes œuvres ainsi dignes de récompense. La condignité, on le verra, est la qualité spécifique du mérite proprement dit, du vrai mérite; comme s'exprime le concile de Trente. Elle apparaît quand il existe, entre une bonne action et sa récompense, un rapport, soit d'égalité, soit de convenable proportion, tel qu'il s'ensuit une obligation de justice ou, à tout le moins, de fidélité. Cette obligation résulte d'un double fait constitutif : de ce que, d'une part, il y a bonne œuvre posée, en condition d'égalité ou de proportion équitable avec la récompense; de ce que, d'autre part, il y a eu acceptation formelle et préalable de ces œuvres, ou encore promesse ferme de récompense.

Or, il peut arriver et il arrive qu'il y a défaut essentiel, soit des deux chefs, soit au moins de l'un d'eux. Les bonnes œuvres accomplies en l'honneur ou à l'utilité d'autrui peuvent ne pas présenter l'égalité ou la proportion requise avec la récompense; ou bien, c'est la promesse ferme de récompense qui n'existe réellement pas. Dans un cas comme dans l'autre, le droit à la récompense n'est pas créé, l'obligation de justice ou de fidélité ne saurait naître, et la récompense peut être librement refusée.

Toutefois, même dans ces conditions, il arrivera souvent que l'estime commune jugera une récompense, non pas légitimement due, mais convenable, de toute décence. On ne peut la réclamer de la justice d'autrui, on peut l'attendre avec plus ou moins de confiance de sa libéralité. Il n'y a pas condignité dans les œuvres ou le mérite; il y a cependant convenance ou congruité au regard de la récompense : c'est le mérite de *congruo*. Un brave citoyen s'efforce de dresser un arc de triomphe pour la réception de son prince au pays. Mais, hélas! les forces lui font défaut ou les moyens lui manquent pour porter son projet à une exécution parfaite ou convenable. Il apparaîtra cependant de toute décence que la libéralité du prince de passage reconnaisse, de quelque manière, l'effort loyaliste, tout malheureux qu'il soit, tenté en son honneur. C'est la « congruité » du mérite civique. Un soldat se distingue à la guerre. En stricte justice, seule, la solde lui est due, puisque, seule, elle est promise et entre dans les conventions du service : c'est la condignité. Toutefois l'opinion commune ne manquera pas de trouver qu'il convient qu'une

telle bravoure soit reconnue par la bienveillante sollicitude des chefs, et elle trouvera toute naturelle, tout à fait convenable, une proposition de décoration ou la collation d'un titre d'honneur ou d'intérêt. C'est la « congruité » du mérite militaire. Dans ces cas et autres semblables, il y a des actes qui offrent une grande analogie avec les actes méritoires proprement dits ou de condignité. Mais tantôt ils sont dépourvus de la perfection requise, tantôt il y manque l'acceptation ou la promesse nécessaire; et pour cela, ils ne peuvent fonder un vrai droit à récompense, bien qu'ils offrent quelque convenance, quelque congruité, plus ou moins grande, selon leur valeur intrinsèque ou extrinsèque, pour appeler ou provoquer cette récompense de la bonté d'autrui.

2^o Pour entendre exactement cette congruité de nos bonnes œuvres ou mérites au regard de Dieu, il faut rappeler et appliquer ici ce qui se trouvera exposé au sujet du mérite de *condigno*. L'homme ne peut rien offrir à Dieu qui ne vienne de lui, créateur, conservateur et providence souveraine de toutes choses. Ainsi l'homme n'est jamais en état d'indépendance absolue vis-à-vis de Dieu, quand il pose des actions en son honneur. Mais dès lors que Dieu a librement produit l'homme et l'a établi dans un ordre providentiel déterminé, il est clair que les actions humaines, comme elles s'adressent à la justice de Dieu, peuvent pareillement toucher sa bonté ou sa miséricorde et provoquer ses libéralités. Ce sera le mérite théologique de *congruo*. Et selon l'ordre ou les ordres providentiellement institués, dans lesquels l'homme se trouvera exercer son activité, ses œuvres revêtiront le caractère de congruité à la récompense et deviendront méritoires de *congruo* dans l'ordre naturel, dans l'ordre préternaturel, ou dans l'ordre surnaturel.

II. NOTION SPÉCIFIQUE DE LA CONGRUITÉ DANS LE MÉRITE SURNATUREL, OU DU MÉRITE DE *CONGRUO* DANS L'ORDRE AINSI APPELÉ. — 1^o *Existence*. — Plusieurs théologiens n'ont voulu reconnaître que le mérite strict, créateur d'un véritable droit; et comme le mérite de congruité n'a pas ce caractère de justice et n'engendre aucun droit, ils ont été conduits à le nier et rejeter. Cf. Dom. Soto, *De natura et gratia*, l. II, c. IV.

Pourtant le sentiment commun des théologiens tient absolument l'existence du mérite de congruité. Dans la controverse pélagienne, les Pères accordent fréquemment que la foi est, en quelque manière, méritoire de la justification; et, comme cette manière ne peut être dans la réalité, et n'était pas, dans leur pensée, celle de condignité, il faut bien admettre celle de congruité. De fait, la foi est un acte surnaturel qui, de soi, tend à la justification: elle semble, en quelque sorte, lui être due, non à titre de justice, puisque, dans l'espèce, la proportion de l'acte est insuffisante et la promesse divine absente, mais à titre de convenance et de congruité. Car, lorsque, dans sa bonté, Dieu a jugé bon d'aider intimement un homme pour un acte qui, de sa nature, est ordonné à un autre bien surnaturel aussi, il paraît logique et convenable que cette même bonté divine ne refuse pas la suite normale, la récompense conaturale du premier acte, autant du moins que la chose dépend de sa bienveillante coopération.

D'ailleurs, l'existence du mérite de congruité est le corollaire de l'institution même de l'ordre surnaturel. Cet ordre une fois divinement établi, l'homme peut, sans nul doute, par ses œuvres, provoquer la libéralité de Dieu, comme il le provoque, d'autre part, sa justice. La conclusion paraît d'autant plus certaine que, dans l'ordre surnaturel, Dieu se montre davantage le tout-puissant, bon à l'infini, qu'il se nomme et qu'il est véritablement le père des hommes, de ceux surtout que la grâce a déjà régénérés. Des actions surnaturelles accomplies en l'honneur de ce Dieu, accomplies aussi dans cer-

taines conditions déterminées, présenteront sans peine un caractère de congruité à récompense, elles appelleront les bontés divines; et le sentiment commun ne se trompera point en les déclarant méritoires de *congruo*. Bien plus, la loi comme la vertu d'espérance chrétienne nous oblige à tout attendre, avec une ferme confiance, de la bonté de notre père qui est au ciel; et tout, y compris les bienfaits les plus grands, même à titre purement gratuit: à plus forte raison, l'homme pourra-t-il attendre ces divines libéralités, quand, soutenu par la grâce, il s'en sera rendu moins indigne par une préparation appropriée.

Aussi l'existence du mérite de *congruo* se trouve-t-elle impliquée dans la doctrine de la préparation nécessaire à la première justification ou au relèvement; dans celle de l'efficacité de la prière, qui n'a pas seulement une valeur propre d'impétration, mais qui possède, comme toute œuvre surnaturelle, une réelle valeur de mérite; dans ce grand principe qui domine la théorie de la distribution des grâces divines: « A qui fait son possible, Dieu ne refuse point son concours surnaturel. *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*. » Un bon nombre d'autres analogies théologiques pourraient encore être mises en ligne; mais il est inutile d'insister davantage, et ce qui sera dit plus loin des objets du mérite de *congruo* complètera suffisamment la démonstration.

2^o *Espèces*. — Les théologiens distinguent d'ordinaire deux sortes de convenance ou de congruité dans le mérite improprement dit. Il y a convenance ou congruité *infaillible*, *meritum de congruo infallibili*, quand la récompense ne peut, en aucune façon, manquer à certaines œuvres déterminées, parce qu'elles ont la garantie d'une promesse divine. C'est le cas de l'acte de contrition parfaite, qui vaut au pécheur sa justification, en vertu des engagements de Dieu. Il importe toutefois de noter ici que les œuvres qui bénéficient d'une telle faveur, de la part de Dieu, n'atteignent pas cependant à la condignité du mérite. Ce sont toujours, en effet, des œuvres dépourvues de l'égalité ou de la proportion surnaturelle requise à ce degré. Ainsi la contrition parfaite est l'acte d'un pécheur, puisqu'elle précède la justification et la conditionne: il lui manque, par conséquent, pour être méritoire de *condigno*, un élément essentiel, l'état de grâce.

Il y a convenance ou congruité *faillible*, *meritum de congruo fallibili*, quand la récompense désirée peut faire défaut à certaines œuvres, parce qu'elles n'ont aucunement la garantie d'une promesse divine. Tels sont, par exemple, tous les actes plus ou moins surnaturels de foi, d'espérance, d'attrition, par lesquels le pécheur accomplit sa préparation éloignée à la justification.

3^o *Conditions*. — A deux exceptions près, les conditions nécessaires à la congruité du mérite dans l'ordre surnaturel, sont les mêmes, et pour les mêmes motifs, que celles exigées par la condignité.

1. Si l'on envisage l'état de la personne qui fait certaines actions pour attirer les libéralités divines, nous dirons donc qu'elle doit se trouver *in statu viae*. C'est la condition primaire de toute activité méritoire. Mais l'état de grâce n'est pas, lui, obligatoire. Ainsi l'a disposé la providence divine, qui a sagement voulu la collaboration de l'infidèle ou du pécheur pour l'amener ou le ramener à la justification, qui a miséricordieusement établi que tout ne serait pas définitivement perdu pour nous par le péché, et qui impose à tous l'espérance, la prière et les bonnes œuvres. Mais, de toute évidence, cet état de grâce, s'il n'est pas absolument exigé, n'en est pas moins souhaitable, car il contribue, pour sa grande part, à augmenter la congruité des actes en vue de la récompense surnaturelle.

2. Comme pour la condignité, il est nécessaire que

les actes méritoires soient libres, moralement bons, d'une bonté à quelque degré surnaturelle; et, par conséquent, il faut qu'ils procèdent d'un mouvement de la grâce actuelle et d'un motif de foi. Que le mérite de *congruo* doive consister en des actes surnaturalisés, cela va de soi, puisqu'il s'agit d'ordre, de libéralité, de récompense surnaturelle, toutes choses qui supposent une proportion, un mérite, une congruité ou convenance du même ordre. Que ces actes méritoires doivent être surnaturels simplement à quelque degré, cela aussi s'entend sans peine. Comme l'état de grâce n'est pas nécessairement requis, il s'ensuit que les actes méritoires, pour arriver à la congruité, n'ont pas besoin d'être complètement, essentiellement surnaturels. Il suffit qu'ils soient tels accidentellement et à quelque degré, par l'influence des grâces actuelles, extérieures et intimes.

3. Du côté de Dieu, la congruité du mérite suppose évidemment l'institution de l'ordre surnaturel par sa toute-puissance et son infinie bonté. Mais cet ordre une fois établi, rien de plus n'est exigé, s'il s'agit d'œuvres dont la convenance ou congruité n'appelle pas inmanquablement la récompense. Dans ce cas, en effet, il suffit que nos œuvres soient en état de provoquer la générosité divine, et la seule constitution de l'ordre surnaturel y pourvoit. Mais si des œuvres se présentent avec un caractère de décence ou de congruité vis-à-vis de la récompense, tel qu'elles l'obtiennent infailliblement, alors, nous l'avons vu, il y a une promesse divine attachée à certaines œuvres déterminées, lesquelles, à raison de leur imperfection, n'atteignent pas à la condignité et n'engendrent aucun droit strict.

4^o *Objets*. — Les objets ou récompenses que peuvent acquérir nos actions méritoires, se réfèrent à deux chefs : il y a les récompenses qu'elles peuvent obtenir pour nous-mêmes, et celles qu'elles peuvent atteindre en faveur d'autrui.

1. *Pour soi-même*. — a) L'homme, juste ou pécheur, peut certainement obtenir, par voie de congruité, des grâces actuelles, suffisantes ou efficaces. Quand, en effet, mus par la grâce, nous offrons à Dieu des prières ou des bonnes œuvres, précisément dans l'intention de nous assurer de sa part les secours plus abondants que réclament des occasions plus difficiles, nous réalisons alors les conditions précédemment énoncées, et nos œuvres revêtent un caractère de congruité plus ou moins pressant dans leur valeur méritoire. En ce qui concerne spécialement le pécheur, nous allons montrer plus loin qu'il peut obtenir, par voie de congruité, son retour à la justification, soit immédiatement par la charité, soit par le moyen d'autres actes surnaturels qui lui sont commandés, comme la foi, l'espérance, l'attrition. Or, il est justement dans la nature de ces actes d'amener le pécheur à la justification. Quand donc ces actes ont été posés, il semble bien convenable que Dieu continue le concours déjà accordé et que le pécheur obtienne les grâces actuelles nécessaires pour achever son relèvement. C'est pour ce motif et en ce sens que les Pères, dans les discussions pélagiennes, parlaient de la foi qui mérite la justification. D'un autre côté, nous savons que le pécheur a l'obligation de solliciter de la miséricorde divine les grâces nécessaires pour sortir de son malheureux état, pour triompher des tentations, pour accomplir correctement ses devoirs quotidiens. Comme on ne peut prétendre qu'une telle obligation a été vainement imposée, il faut donc reconnaître à la prière du pécheur une valeur impétratoire de grâces actuelles. S'il en est ainsi, comment refuser à ses bonnes œuvres une proportion, un titre analogue au regard des mêmes grâces ? Cf. Suarez, *De gratia*, l. XII, c. xxxvii, n. 15 sq. — b) Au sujet de la grâce sanctifiante, a. notons d'abord que nos œuvres peuvent offrir le titre de congruité vis-à-vis de la première jus-

tification et de sa restitution. A la vérité, le concile de Trente a déclaré que la justification est tout à fait gratuite, en ce sens que la foi et les œuvres surnaturelles qui la préparent, ne peuvent cependant jamais nous mériter la grâce même de la justification : *Gratis autem justificari ideo dicamur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promerentur*. Sess. VI, c. viii, Denzinger, n. 683. Sans aucun doute, les Pères entendent parler ici du mérite de condignité, du vrai mérite comme ils l'ont appelé ailleurs. Mais, quand l'infidèle ou le pécheur, aidé par la grâce actuelle, fait tout ce qui est en lui pour venir ou revenir à Dieu et l'aimer de son mieux, il apparaît cependant de toute décence que Dieu, ayant prêté son concours jusque-là, ne le retire point devant le but normal à atteindre ; il apparaît que Dieu se doit à lui-même que les actes surnaturels, antérieurement accomplis grâce à lui, ne manquent pas, par son fait, leur fin connaturelle, à savoir la justification. Aussi la sainte Écriture assigne-t-elle aux œuvres surnaturelles une vraie causalité morale au regard de la grâce sanctifiante : par exemple, Eccli., I, 27 : « La crainte du Seigneur bannit le péché ; » Dan., IV, 24 : « Rachète tes péchés par des aumônes, et tes iniquités par la miséricorde envers les pauvres ; peut-être le Seigneur te pardonnera-t-il tes fautes ; » Tob., xii, 9 : « Car l'aumône délivre de la mort, et c'est elle qui efface les péchés et qui fait trouver la miséricorde et la vie éternelle ; » Matth., vi, 14 : « Si vous remettez aux hommes leurs offenses, votre Père céleste vous remettra aussi vos fautes. » Ces déclarations inspirées ont une portée générale qui ne permet point de les restreindre à la remission des seuls péchés véniels chez les justes. Saint Augustin défendit fermement cette doctrine : *Nec ipsa remissio peccatorum*, écrit-il, *sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat, neque enim nullum est meritum fidei, qua fide ille dicebat : Deus propitius esto mihi peccatori, et descendit justificatus merito fidelis humilitatis*. Epist., cxciv, ad Sixt., c. iii, n. 9, P. L., t. xxxiii, col. 871. Saint Prosper conclut plus universellement : *Non enim nullius meriti haberi potest petentis fides, querentis pietas, pulsantis instantia*. Contra Collat., c. iii, n. 1, P. L., t. li, col. 222. Aussi bien quand le concile de Trente enseigne que par la foi, la contrition et les actes des autres vertus, les hommes se préparent et disposent à la justification, c'est donc qu'il reconnaît entre ces actes et la justification un rapport de causalité quelconque, de causalité morale sans aucun doute : et ceci suffit à constituer le mérite de *congruo*. Sess. VI, c. vi, can. 8 ; sess. XIV, c. iv, Denzinger, n. 680, 700, 777, 778. Bien plus, si l'œuvre accomplie en vue de la justification se trouve être un acte de charité ou de contrition parfaite, la congruité devient telle qu'elle emporte infailliblement le succès dans la récompense. Car de soi la charité ou la contrition parfaite réclame l'infusion de la grâce, et, au surplus, il y a ici promesse divine : « Lorsque tu chercheras le Seigneur ton Dieu, tu le trouveras si toutefois tu le cherches de tout ton cœur et avec la tribulation de toute ton âme. » Deut., iv, 29. « O Dieu ! vous ne mépriserez pas un cœur contrit et humilié. » Ps. l, 19. — b. Le juste peut-il, pendant qu'il est en état de grâce, faire des œuvres qui lui méritent son relèvement, au cas où il aurait le malheur de tomber dans le péché ? Il n'existe aucune promesse divine sur ce point, et les théologiens restent divisés sur la question de congruité même faille d'actes posés dans une semblable intention. Saint Thomas tient pour la négative, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. cxiv, a. 7 ; mais saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, dub. II, Duns Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. II, q. 1, a. 2, Bellarmin, *De justificatione*, l. V, c. II, Suarez, *De gratia*, l. XII, c. xxxviii, n. 6, et tant d'autres, soutiennent l'affirmative, et, semble-t-il, avec raison.

Il est hors de doute qu'à raison du péché commis, l'homme ne peut rien réclamer de Dieu à titre de dignité et de justice. Mais chacun trouvera tout naturel et très convenable que Dieu, s'il a jugé bon d'entrer dans cette voie, réserve plutôt miséricorde à qui fit de bonnes œuvres avant sa chute qu'à celui dont l'actif méritoire fut toujours nul ou à peu près. Évidemment les choses doivent ici s'entendre avec sagesse et mesure. Si les mérites qui précéderent la chute furent grands et nombreux, les péchés rares et causés plutôt par la faiblesse, la congruité sera et apparaîtra plus pressante que si les conditions sont toutes différentes et même opposées. D'ailleurs, tous les théologiens accordent que des prières, en vue d'obtenir le pardon en cas de chute, se conçoivent très correctement, et ils ajoutent que leur valeur impétratoire sera d'autant plus élevée qu'elles seront plus persévérantes. Si des prières peuvent recevoir une telle affectation, on ne voit point pourquoi semblable privilège leur serait exclusivement attribué, pourquoi on devrait le dénier à des œuvres méritoires, s'adressant pareillement à la pitié divine. — c. Touchant l'application du mérite de *congruo* en vue de la persévérance finale, les mêmes hésitations s'observent parmi les théologiens. A la vérité, en l'absence de promesse divine, il faut exclure toute idée de congruité immanquable. Mais n'est-il pas convenable qu'un Dieu infiniment bon et sagement paternel accorde la persévérance en raison des œuvres saintes, accomplies avec courage et constance dans ce but ? S'il en est ainsi, et il est difficile de le nier, ces œuvres présenteront bien un caractère de mérite et de congruité, faillible sans doute, au regard de la faveur en question. Toutefois, puisque le don total de persévérance finale doit être regardé comme une série indéfinie de grâces qui se succèdent avec plus ou moins d'efficacité réelle, la première grâce, qui est le premier anneau de la chaîne et le terme initial de la persévérance active, ne peut jamais être rangée parmi les objets du mérite de *congruo* : car, antérieurement à cette grâce première, il n'est rien dans l'homme qui puisse offrir une proportion, un titre quelconque à l'ordre ou à une récompense surnaturels. Pour ce motif l'on doit reconnaître que l'homme ne peut obtenir, par ses actes méritoires, même à titre de simple convenance, le don intégral de persévérance finale. Mais il est clair que le motif ne vaut plus pour les grâces subséquentes, qui constituent et achèvent cette persévérance. Les théologiens ajoutent une observation qui a ici son opportunité : le don que l'homme ne peut s'assurer infailliblement par voie de mérite, il peut l'obtenir inmanquablement par voie de prière. Celle-ci a la garantie de l'engagement divin, pourvu qu'elle soit persévérante. — d. Pour les biens temporels, on peut certes les envisager en tant qu'ils sont des moyens d'acquiescer et de pratiquer la vertu, d'obtenir la vie éternelle. Sous ce rapport, ils prennent le caractère de grâces actuelles et, comme celles-ci, ils tombent sous le mérite et la congruité plus ou moins grande de nos œuvres. Si on les considère en eux-mêmes, les biens temporels sont d'ordre inférieur ; ils n'offrent et ne peuvent offrir aucune proportion avec un bien surnaturel quelconque, et par suite ils ne sauraient acquiescer jamais valeur de récompense transcendante. Du reste, en tant qu'ils sont nécessaires à la vie, Dieu s'est expressément réservé de les distribuer gratuitement, Matth., vi, 33 ; et, selon sa parole, ils ne feront jamais défaut aux justes, à moins que ce défaut même ne devienne pour l'homme un moyen et un secours en vue de sa fin suprême. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a I^{ae}, q. cxiv, a. 10 ; Suarez, *De gratia*, l. XII, c. xxxviii, n. 20.

2. Pour autrui, ou, si l'on veut pour le prochain, a) le juste peut mériter comme pour lui-même, au titre de congruité. En effet, l'Église prie et nous ordonne de prier pour tous les hommes. Que si nous

pouvons, par la valeur impétratoire de nos supplications, obtenir quelque faveur pour les pécheurs, les hérétiques, les païens, les juifs, pourquoi la valeur méritoire de nos actions ne rencontrerait-elle pas, auprès de Dieu et au profit du prochain, un accueil tout aussi favorable ? Il y aura donc mérite, et, en l'absence d'engagement divin, ce sera simple mérite de congruité. L'Église va plus loin. Non seulement elle prie et nous fait prier pour autrui, mais elle offre à Dieu de bonnes œuvres à cette intention, et elle nous invite à l'imiter. Elle a donc la persuasion de l'utilité réelle de nos bonnes œuvres pour le prochain, et ainsi elle confesse, par le fait, que ces œuvres sont méritoires, au moins de *congruo*. La conclusion s'impose, du reste, en raison de l'amitié dont Dieu honore les justes. De vrai, l'amitié demande que l'ami réalise ce qu'il sait être raisonnablement agréable à son ami ; et dans les familles, les œuvres méritoires des bons enfants profitent aux mauvais fils eux-mêmes, autant du moins que ces œuvres sont abandonnées dans cette vue. Or, dit saint Thomas, puisque l'homme en état de grâce remplit la volonté de Dieu, il paraît convenable que Dieu, en retour proportionnel d'amitié, accomplisse la volonté de l'homme dans le salut du prochain, bien que parfois il puisse rencontrer obstacle de la part du pécheur dont la justification est précisément sollicitée par quelque sainte âme : *Congruum est secundum amicitiae proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius : licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cujus aliquis sanctus justificationem desiderat. Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. cxiv, a. 6. Aussi, la sainte Écriture rapporte-t-elle plusieurs exemples qui confirment toute cette doctrine. Mentionnons seulement la Genèse, où le Seigneur déclare que, s'il trouve cinquante justes dans Sodome, il est disposé à pardonner à la cité entière à cause d'eux : *Si invenero Sodomis quinquaginta justos in medio civitatis, dimittam omni loco propter eos*, Gen., xviii, 16 sq. ; et encore cet enseignement si net de saint Jacques : *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra, et orate pro invicem ut salvemini : multum enim valet deprecatio justis assidua*. Jac., v, 16. Cf. Exod., xxxii, 10 ; Ps. cv, 23 ; Matth., ix, 12. De son côté, saint Augustin, commentant le texte de l'Exode : *Dimitte me, ut irascatur furor meus contra eos, et deleam eos*, fait cette observation : De telles paroles sont rapportées pour nous apprendre que, si nos démérites nous accablent et empêchent l'amitié de Dieu pour nous, nous pouvons cependant être relevés auprès de lui par les mérites de ceux qu'il aime : *Ut eo modo admoneremur, cum merita nostra nos gravassent, ne diligamur a Deo, relevari nos apud illum illorum meritis posse, quos Deus diligit. In Heptateuch.*, l. II, q. cxlix, P. L., t. xxxiv, col. 646. Cf. *De civ. Dei*, l. XXI, c. xxvii, n. 5, P. L., t. xli, col. 749. Il y a mieux encore : Ce que personne ne peut obtenir pour soi-même, le juste est en état de l'atteindre pour le prochain : il peut lui mériter la grâce première. Car la raison, qui s'oppose à la production d'un tel mérite avec application personnelle, est le défaut de surnaturel en nous-mêmes avec la première grâce. Cette raison ne vaut plus dans l'espèce, puisqu'il s'agit des œuvres d'un juste, ou au moins, comme nous allons le voir, d'un homme déjà rendu participant de l'ordre surnaturel par une élévation antérieure. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. cxiv, a. 6 ; Suarez, *De gratia*, l. XII, c. xxxviii, n. 21.

b) L'homme en état de péché peut-il accomplir des œuvres qui soient méritoires de *congruo* pour le prochain ? La question est moins certainement résolue. Toutefois l'affirmative apparaît de beaucoup la plus probable. Car, si l'état de grâce n'est pas requis pour arriver à la congruité des œuvres méritoires pour soi-

même, on se demande pourquoi cet état deviendrait nécessaire pour l'application des mêmes mérites en faveur d'autrui. D'autre part, puisque le pécheur peut, puisqu'il doit poser et multiplier des œuvres qui appellent de la bonté divine sa propre justification, pourquoi ne pourrait-il pas offrir les mêmes œuvres avec la même efficacité en faveur du prochain, étant donné surtout ce que nous avons exposé du juste : tout ce que la congruité de ses œuvres méritoires peut acquérir pour lui-même, il peut aussi l'obtenir pour autrui. Enfin, il est constant que Dieu exauce parfois les prières du pécheur : et donc ce que le pécheur peut assurer par la 'voie impétratoire, il l'obtiendra aussi bien par la voie méritoire d'œuvres qui nous semblent, autant que la prière, provoquer, en toute décence, un retour et une récompense de la pitié divine.

II. CONDIGNO (DE). Ce terme désigne l'espèce principale du mérite en général, du mérite théologique et surnaturel en particulier. — I. Notions préliminaires. II. Notion générale de la condignité ou du mérite de *condigno*. III. Notion spécifique de la condignité ou du mérite de *condigno* dans l'ordre surnaturel. IV. Distinctions diverses.

I. NOTIONS PRÉLIMINAIRES. — L'on trouvera ailleurs, voir **MÉRITE**, la théorie générale du mérite et celle de son application à l'ordre théologique. Il n'est ici besoin que de rappeler les notions nécessaires à l'intelligence de l'espèce de *condigno*. Au sens concret, le mérite signifie toute action digne de récompense ou de punition. Au sens abstrait, le mérite désigne la qualité ou condition précise qui rend une action ainsi digne de récompense ou de punition. Si, justement, cette qualité ou condition appelle de Dieu même la récompense ou la punition, c'est alors le mérite *théologique*. Et suivant que la récompense ou la punition divine sera d'ordre naturel, préternaturel, ou surnaturel, le mérite sera pareillement *naturel*, *préternaturel* ou *surnaturel*. D'ordinaire, le nom de mérite ne s'applique guère qu'aux actions bonnes et dignes de récompense; et, en matière théologique, le terme désigne toujours des actions d'ordre surnaturel.

II. NOTION GÉNÉRALE DE LA CONDIGNITÉ OU DU MÉRITE DE CONDIGNO. — 1^o Le mérite, quel qu'il soit, est dit de *condigno*, quand il existe entre une bonne action et sa récompense un rapport tel qu'il en résulte une obligation de justice. L'analyse découvre deux éléments nécessaires à la constitution de ce mérite de *condigno*.

1. De la part de la personne qui mérite, la bonne action posée doit se trouver en juste, en équitable proportion avec la récompense. C'est le fondement même de la condignité, c'est le *condignum in actu primo*. Sans cette proportion juste et équitable, il peut exister entre une action et sa récompense tel rapport que l'on voudra, il peut même y avoir relation de mérite, non de mérite qui s'adresse à la justice, mais à la bonté, à la charité d'autrui.

Nous reconnaissons que le travail correctement exécuté pour un employeur mérite de *condigno* un salaire proportionnel, et ce salaire est dû à titre de stricte justice. L'objet mis en vente mérite aussi de *condigno* un juste prix, et ce prix est dû à titre de justice commutative. Dans les deux cas, les conditions sont telles que l'équation est parfaite entre le travail et son salaire, entre l'objet et son prix d'échange. Il y a un rapport d'égalité entre les deux termes en cause; c'est la condignité adéquate.

Quand il s'agit de mérite proprement dit, ce rapport, ou la condignité, s'entend de façon moins étroite. La récompense peut dépasser, et de beaucoup, la valeur de la bonne action : cette récompense alors se mesure moins à la bonne action appréciée en elle-même qu'à la condition plus ou moins élevée et fortunée de la

personne pour qui elle est faite. Tel personnage récompensé princièrement, bien au delà de sa valeur intrinsèque, un service rendu. Nous n'estimons pas moins qu'il existe un rapport, sinon d'égalité, du moins d'équitable et juste proportion entre le service et la récompense princière. Dans tel concours, le prix proposé dépasse singulièrement la valeur réelle des épreuves fournies, si on les juge en elles-mêmes et en elles seules. Le concours achevé, nous n'estimons pas moins que le vainqueur peut réclamer comme une récompense, qui lui est justement due, le prix proposé, si élevé soit-il. Ici donc les choses doivent s'apprécier, moins en elles-mêmes qu'à la mesure de l'estime commune. Ce n'est plus l'abandon du travail pour un salaire qui le représente exactement; ce n'est plus l'échange d'un objet pour un autre de même valeur; c'est une action qui est posée en l'honneur ou pour l'utilité d'autrui : en raison de cette action et de sa direction, autrui, quel qu'il soit, se trouve lié, obligé, parce qu'on attend justement de sa magnanimité comme de sa justice une digne récompense, *præmium condignum*.

2. De la part de la personne qui récompense, pour que l'action méritoire revête le caractère de condignité, il faut l'acceptation préalable. C'est elle qui achève de donner aux actions leur condignité parfaite au regard de la récompense, *condignum in actu secundo*, en engageant la justice et la fidélité de celui qui les accepte. L'on peut faire en mon honneur, pour mon utilité, toutes les bonnes actions que l'on voudra. Si je ne les ai par avance acceptées de façon quelconque, si je ne me suis en quelque manière engagé pour elles, je ne suis aucunement lié, aucunement obligé au regard d'une récompense à fournir. L'on pourra peut-être faire appel à ma bonté, mais l'on ne saurait invoquer raisonnablement ma justice. Il a plu à un brave voisin d'aller, sans d'ailleurs me consulter, bêcher mon champ. Je l'aurais d'autant plus détourné de ce travail que ce champ ne doit plus désormais être cultivé, mais servir à constructions. En justice, je ne suis nullement tenu à la rémunération d'un travail exécuté en de semblables conditions; ma bienveillance, ma bonté pourront toutefois aviser s'il y a lieu de reconnaître, en quelque façon, les bonnes intentions ainsi traduites.

2^o Quand il s'agit de condignité dans l'ordre théologique, les précédents éléments doivent s'entendre avec certaines réserves.

1. Pour la valeur et la proportion des actions bonnes à leur récompense, il importe de noter les observations suivantes : a) Les œuvres de l'homme, quelles qu'elles soient, ne peuvent jamais procurer à Dieu rien dont il manque, rien donc qui lui soit nécessaire ou réellement utile. — b) Tout ce que l'homme peut faire ou procurer, dans quelque ordre que ce soit, sera toujours, en dernière analyse, un don de Dieu même, créateur, conservateur et directeur intime de toutes choses. — c) Entre Dieu et la créature, entre l'action humainement posée et la récompense divinement accordée, il ne peut jamais y avoir ni égalité ni indépendance des personnes en cause. D'où il suit, conclut saint Thomas, que, de l'homme à Dieu, il ne saurait exister des rapports de justice selon le concept de l'égalité absolue, mais selon le concept d'une certaine proportionnalité, en ce sens que chacun agit suivant son mode et sa nature propre. Or, le mode et la mesure des facultés de l'homme lui viennent de Dieu. C'est pourquoi le mérite de l'homme devant Dieu ne peut s'établir qu'en supposant l'ordre de la providence divine : je veux dire que l'homme pourra bien, par ses œuvres, obtenir de Dieu, en manière de récompense, ce à quoi Dieu même lui aura donné la faculté de travailler. Et ainsi Dieu ne devient pas réellement et simplement débiteur à notre endroit, mais débiteur envers lui-même, parce qu'il se doit de réaliser l'ordre de sa providence. *Non potest hominis*

ad Deum esse justitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem quamdam, in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanæ virtutis homini est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis, ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit.... Quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur, quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est ut sua ordinatio impleatur. Sum. theol., I^a II^a, q. cxiv, a. 1, in corp. et ad 3^{um}. L'ordre providentiel une fois posé, l'homme est pourvu des moyens efficaces qui lui permettent d'accomplir des œuvres qui présentent quelque titre ou proportion pour obtenir de Dieu des récompenses données.

2. Pour l'acceptation préalable, il faut bien considérer qu'il n'est ni nature des choses, ni loi supérieure, qui puisse obliger la divinité et la constituer débitrice envers l'homme, sa créature. Si, cependant, ce cas d'obligation divine se présente, c'est que Dieu s'est lui-même rendu débiteur, soit d'abord par la libre production d'œuvres extérieures, soit encore par la libre institution d'ordres surajoutés. Dès lors, nous l'avons vu, ce n'est pas tant à sa créature qu'à sa propre fidélité qu'il doit d'accomplir son libre engagement. Cet engagement divin résultera tantôt du fait de l'institution divine de l'ordre naturel, ou, si l'on veut, de la loi naturelle, tantôt encore du fait d'institutions surajoutées, ou de lois positives, comme toujours dans le cas de mérite surnaturel.

3. Chaque fois qu'il y aura, d'une part, une action posée par l'homme en légitime proportion avec la récompense divine; d'autre part, engagement divin sous forme quelconque, mais certaine, il y aura condignité dans le mérite, *meritum de condigno*. Dans ces conditions, Dieu se trouve obligé, en justice et fidélité, à réaliser la parole donnée, dans l'ordre naturel, ou préternaturel, ou surnaturel.

III. NOTION SPÉCIFIQUE DE LA CONDIGNITÉ OU DU MÉRITE DE CONDIGNO DANS L'ORDRE SURNATUREL. — 1^o *Existence*. — L'existence du mérite de *condigno* dans l'ordre surnaturel est une vérité qui appartient au dogme catholique. Elle ressort nettement des formules scripturaires où la vie éternelle se trouve proposée comme une récompense, *merces*, pour les bonnes œuvres, Matth., v, 12; xx, 8; I Cor., iii, 8; comme un prix, *bravium*, pour un concours heureux, Phil., iii, 14; I Cor., ix, 24; comme une couronne, *corona*, pour la victoire obtenue, II Tim., iv, 8; Jac., i, 12; comme une rémunération, un salaire, *remuneratio*, *retributio*, pour un travail fait en vue de Dieu. Col., iii, 23, 24; Heb., x, 35; xi, 6.

Cette existence du mérite de condignité apparaît clairement définie dans les précisions authentiques de l'Église. Déjà le II^e concile d'Orange stipule qu'une véritable récompense est due pour les bonnes œuvres, si elles sont accomplies; mais la grâce, qui, elle, n'est pas due, précède pour permettre leur accomplissement : *Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quæ non debetur, præcedit ut fiant*. Denzinger, *Enchiridion*, n. 161. Le IV^e concile de Latran spécifie que ce n'est point là un privilège réservé aux vierges ou à ceux qui pratiquent la continence : les personnes engagées dans le mariage y peuvent prétendre tout aussi bien. Denzinger, n. 357. Contre les désespérantes doctrines de la Réforme sur les œuvres des justes, le concile de Trente a de nouveau rappelé qu'il faut présenter la vie éternelle, et comme une grâce miséricordieusement promise aux enfants de Dieu par le Christ Jésus, et comme une récompense, laquelle, en vertu même de la promesse de Dieu, doit être fidèlement rendue aux

justes pour leurs bonnes œuvres et leurs mérites : *Bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, et tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda*. Sess. VI, c. xvi, Denzinger, n. 692. Nous avons bien ici les éléments requis pour la condignité. Voici d'abord des œuvres accomplies en vue de Dieu et qui, par la grâce même du Christ qui les anime, sont élevées, non jusqu'à l'égalité, mais jusqu'à une certaine proportion avec la récompense surnaturelle divinement promise. Nous avons ensuite l'acceptation préalable de Dieu, contenue dans l'institution de l'ordre surnaturel et dans les infaillibles promesses y annexées. Aussi le concile a-t-il complété son enseignement et déclaré formellement hérétique quiconque soutient que l'homme, une fois justifié, ne peut mériter véritablement l'augmentation de la grâce. *Si quis dixerit... ipsum justificatum bonis operibus... non vere mereri augmentum gratiæ..., anathema sit*. Sess. VI, can. 32, Denzinger, n. 724. Si les Pères n'ont pas employé ici le terme de *condigno*, c'est qu'ils n'ont pas voulu paraître condamner certaines opinions d'anciens théologiens. Mais personne ne s'y est mépris, et l'interprétation universelle a toujours entendu le *vere mereri* du mérite de condignité. Il ne convient pas d'insister plus longuement sur ce point, qui, d'ailleurs, ressortira davantage de ce que nous devons ajouter sur les conditions et les objets de la condignité dans le mérite.

2^o *Conditions*. — L'analyse générale du mérite de *condigno* nous a révélé qu'il faut, de la part du sujet méritant, pour atteindre à la condignité, une certaine proportion des œuvres avec la récompense proposée. De fait, la proportion existe ici, bien qu'imparfaite, par l'élévation réelle et intime de l'homme à l'ordre surnaturel. Cette élévation étant d'ordre vital, l'homme est ainsi, par la grâce de Dieu et par son union au Christ Jésus, rendu capable de vivre et d'agir surnaturellement. Dès lors, il peut poser des actes qui offrent une proportion convenable avec une récompense d'ordre pareillement surnaturel. Ces constatations nous permettent de comprendre les conditions subjectives, requises pour la condignité. Elles se réfèrent soit à l'état de la personne, soit à ses actes.

1. Pour ce qui regarde l'état du sujet qui prétend à la condignité : a) notons d'abord qu'il doit se trouver, selon le terme des théologiens, *in statu viæ*. La raison en est que la providence divine nous a donné le temps présent, et seulement le temps présent, pour l'acquisition de la récompense finale ou de la vie éternelle. Cela se conçoit, du reste. Aussi longtemps que l'homme demeure en cette vie, il est uni à un corps mortel et corruptible. Ainsi, d'une part, il est radicalement inapte à la vision béatifique; d'autre part, il se trouve dans une condition très favorable pour acquérir des mérites : car il peut se servir du corps pour obtenir la perfection surnaturelle, et il rencontre, dans les misères et les épreuves de cette vie, des occasions de mérite sans cesse renaissantes. C'est pourquoi les saintes Lettres nous avertissent expressément qu'après la mort, il n'y a plus de temps pour gagner des mérites. Cf. Eccli., xiv, 17; Eccli., ix, 10; Luc., xvi, 22; Joa., ix, 4; Gal., vi, 10. Et la prédication universelle de l'Église a insisté de tout temps, auprès des fidèles, pour qu'ils fassent le bien durant cette vie, puisqu'il n'y a plus de rédemption possible après la mort. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. xiii, a. 4, ad 2^{um}; Suarez, *De gratia*, l. XII, c. xv. — b) Il faut, de plus, que le sujet en cause soit en état de grâce, *in statu gratiæ*. Le Christ est la vigne et nous en sommes les rameaux. Comme le rameau ne peut produire de fruit s'il ne demeure uni au tronc; ainsi, de nous, si nous ne restons unis, insérés au Christ. Joa., xv, 4.

Or cette insertion se fait par la grâce sanctifiante, comme, par elle, nous devenons fils adoptifs de Dieu, héritiers du ciel et cohéritiers de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Telle est la doctrine du concile de Trente quand il déclare qu'à l'homme une fois justifié ou pourvu de la grâce sanctifiante, rien ne manque plus pour arriver au vrai mérite, celui de condignité : *nilhil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quo minus plene illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta... vitam æternam... vere promeruisse censeantur*. Sess. VI, c. x, Denzinger, n. 692. Et Baius qui niait cette doctrine a été deux fois condamné sur ce point. Denzinger, n. 895, 897. Cette nécessité de l'état de grâce se comprend sans peine. Nous savons, en effet, que le péché est un obstacle absolu à la vie éternelle; et ce qui efface le péché, c'est précisément la grâce sanctifiante. Nous avons d'ailleurs plusieurs fois observé qu'une certaine proportion est requise pour la condignité des œuvres à leur récompense; et c'est encore la grâce sanctifiante qui établit normalement une telle proportion. Certains actes, nous ne l'ignorons pas, peuvent bien, sans la grâce sanctifiante, revêtir, par quelque côté, un caractère surnaturel. Mais ils ne sont pleinement et essentiellement tels qu'à la condition d'émaner de principes tous surnaturalisés : c'est l'œuvre de la grâce sanctifiante et des vertus infuses qu'elle entraîne après elle.

2. En ce qui concerne l'action elle-même, trois conditions sont nécessaires pour constituer sa condignité. — a) D'abord, il faut que l'acte soit vraiment libre. Cf. Eccli., xxi, 10; I Cor., ix, 17; Eccli., xv, 16; Matth., xix, 17, 21. En effet, dans la question qui nous occupe, il s'agit d'offrir à Dieu nos actions, de les lui abandonner en les posant pour son amour et sa gloire. Or, nous ne pouvons ainsi offrir, donner que ce qui est vraiment nôtre, et nos actes sont nôtres par la liberté vraie, intime, qui les détermine. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. xxvi, a. 6. Jansénius trouva suffisante la liberté de coaction, voir COACTION, la volonté de l'homme déchu pouvant, d'ailleurs, subir toutes les contraintes intérieures. L'Église condamna sa 3^e proposition comme hérétique. Denzinger, n. 968. Si nous demandons ici la liberté intime, évidemment nous n'entendons pas réclamer la liberté de contrariété qui est la faculté de faire le bien ou le mal opposé. Il suffit de la liberté de contradiction ou d'exercice, qui donne la faculté de poser un acte ou de l'omettre, et telle fut la liberté du Christ. On pourra même trouver que la liberté de spécification sera aussi suffisante dans l'espèce, si elle laisse la faculté de poser un acte meilleur quand il y aurait possibilité d'en poser un moins bon. — b) Il faut ensuite que l'acte soit moralement bon. Outre que les idées de mérite, de récompense, de condignité surtout, enveloppent semblable condition, nous voyons que l'Écriture et la tradition authentique de l'Église promettent constamment récompense aux bonnes œuvres et menacent les mauvaises de châtement. I Cor., xv, 58; II Cor., v, 10. Cf. conc. de Trente, sess. VI, c. xvi, Denzinger, n. 692. La chose s'explique de soi. Dieu est ici un maître, un prince de toute justice et sainteté. Si les rois réservent leurs récompenses aux observateurs des lois, leurs vengeances et pénalités aux transgresseurs, à plus forte raison doit-il en être ainsi de Dieu, roi des rois. — c) Comme il s'agit actuellement d'ordre, de fin, de condignité surnaturelle, il ne se peut que la bonté de l'acte soit simplement naturelle. Cet acte devra donc être vraiment surnaturel, l'œuvre d'un homme juste et en état de grâce. Mais, de plus, pour qu'il soit convenablement proportionné à sa fin et justement digne d'elle, il devra procéder d'un mouvement de la grâce actuelle, comme, d'ailleurs, la théologie le marque pour toutes les opérations surnaturelles. Le concile de Trente spécifie que la vertu du Christ, cette grâce actuelle qui prévient, accompagne et suit nos bonnes œuvres est

absolument nécessaire; et sans elle, nos actions ne peuvent aucunement être agréables à Dieu et méritoires devant lui : *Quæ virtus (Christi) bona eorum opera semper antecedit, et comitatur, et subsequitur; et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent*. Sess. VI, c. xvi, Denzinger, n. 692. Surtout, selon une doctrine, communément rappelée elle aussi dans les Écritures et par la tradition, l'acte méritoire devra procéder d'un motif de foi surnaturelle. Matth., v, 46; x, 41-42; Rom., ii, 6-7; iv, 2; Gal., iii, 11; v, 22; Jac., ii, 22. Cf. conc. de Trente, sess. VI, c. viii, Denzinger, n. 683 : *Fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis*. C'est, en effet, la lumière intellectuelle qui dirige les intentions de l'homme raisonnable, et la lumière de foi qui doit guider les intentions du chrétien, donnant ainsi à ses actes, de quelque puissance qu'ils procèdent immédiatement, la relation voulue à leur fin sublime. — d) S'il en est ainsi, l'on voit sans difficulté que l'acte surnaturellement bon sera posé en l'honneur de Dieu et pour sa gloire. Par le fait même qu'un acte est inspiré par la foi, émane de puissances réellement surnaturalisées, il ne peut être accompli qu'en vue de Dieu, *in obsequium Dei*, et pour sa gloire, au moins implicitement cherchée.

3^e Objet. — Pour constituer le droit à la récompense d'autrui, il faut, nous l'avons vu, l'acceptation des œuvres ou encore la promesse de rémunération de sa part. Cette promesse est ici d'autant plus essentiellement requise qu'il s'agit de réalité et de récompense surnaturelle, à laquelle tous les efforts de l'homme ne sauraient ni atteindre ni prétendre. Cette promesse a été faite, obligeant ainsi la divinité, au nom même de la fidélité qu'elle se doit, à rendre à l'homme, dans certaines conditions posées, ce qu'elle lui a gratuitement offert, ce qu'elle lui a librement promis. Heureux l'homme qui souffre tentation, écrit saint Jacques; car, après qu'il aura été éprouvé, il recevra la couronne de vie, que Dieu a promise à ceux qui l'aiment. Jac., i, 12.

La promesse divine, par les objets précis qu'elle enveloppe, détermine elle-même les objets susceptibles de la condignité du mérite dans l'ordre surnaturel. Le concile de Trente les a définitivement fixés : *Si quis dixerit... ipsum justificatum bonis operibus... non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum, anathema sit*. Sess. VI, can. 32, Denzinger, n. 724.

1. Le premier et principal objet réclamé avec justice par la condignité de nos œuvres méritoires est donc le droit à la vie éternelle, et sa réelle acquisition, *vitam æternam et ipsius vitæ æternæ consecutionem*, sous condition toutefois que le sujet en cause décède dans l'état de grâce.

2. Le second est l'augmentation même de la grâce sanctifiante. Car le surnaturel dans l'âme du juste est une véritable vie qui se développe et s'accroît. C'est comme une lumière éclatante qui se lève, monte et grandit jusqu'au jour parfait de la gloire, Prov., iv, 18, et c'est le devoir strict de tout chrétien de travailler à obtenir, par la condignité de son mérite et de ses œuvres, cette augmentation constante. Comme le vigneron taille son plant pour lui faire produire plus de fruits, ainsi en est-il du céleste vigneron vis-à-vis de nous. Il donne à qui est déjà pourvu, pour le mener à une abondance toujours croissante. Eph., vi, 15; Joa., xv, 1-2; Luc., xix, 28; I Thess., vi, 1. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. cxiv, a. 8.

3. Le troisième objet est l'augmentation de la gloire elle-même. L'homme une fois justifié acquiert le droit à la gloire, mais cette gloire est susceptible de degrés ou de perfectionnements à l'infini. En augmentant ses

justes mérites, l'homme obtient le droit à ces degrés plus parfaits de gloire : c'est pourquoi l'apôtre et l'Église après lui enseignent que la gloire sera proportionnée au labeur, au juste mérite de chacun. I Cor., III, 8.

De là nous pouvons tirer plusieurs conclusions :

— a) Nous avons dit, au début, que la condignité des œuvres méritoires emporte obligation de justice. L'assertion est ici pleinement vérifiée. C'est, de la part de Dieu, acte de justice, que d'accorder la récompense proportionnée à la condignité de nos œuvres méritoires. Quand, en effet, il y a, entre deux personnes, pacte ou promesse de récompense déterminée, sous condition de travail ou d'œuvre à fournir, si la condition vient à être remplie d'une part, l'autre part est tenue en justice de rendre ce à quoi elle s'est engagée. C'est pourquoi l'apôtre parle de la *couronne de justice* que le *juste* juge doit lui donner, II Tim., IV, 8, et déclare que Dieu ne saurait être *injuste* et oublier nos bonnes œuvres. Heb., VI, 10. A la vérité, il n'y a point en cela, de la part de Dieu, acte de justice commutative, au sens exact du mot, qui emporte l'égalité complète des personnes comme des objets en question. Mais il y a justice distributive, dont le propre est d'observer l'égalité de proportion en rendant à chacun selon la condignité ou le strict mérite de ses œuvres. *Ratio justitiæ (distributiæ)*, dit saint Thomas, *Deo proprie convenire potest, in quantum scilicet æqualitatem proportionis servat in communicacione bonorum suorum, dans unicuique proportionaliter secundum suum modum*. Dieu, en effet, dans ses distributions providentielles, établit l'égalité entre la proportion des récompenses et la proportion des œuvres condignes : il fait en sorte qu'il y ait dans les récompenses la proportion même qui se trouva dans les mérites. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. XLVI, q. 1, a. 1. L'on peut toutefois prétendre que cette divine manière présente quelque caractère de justice commutative, en tant que, pour chacun, il égale la récompense à ses œuvres respectives. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. LXI, a. 1, ad 1^{um}. — b) Dieu s'est engagé pour les objets ci-dessus mentionnés, et non pour d'autres. Il suit de là que la première grâce, quelle qu'elle soit; que la justification, *gratis autem justificari ideo dicamur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promerentur*, conc. de Trente, sess. VI, c. VIII, Denzinger, n. 683; que la grâce actuelle, que la persévérance finale, ne rentrant pas dans le champ des promesses divines, ne comptent pas non plus au nombre des objets que peut atteindre la condignité de nos actes méritoires. De plus, comme les promesses de Dieu sont toutes personnelles au sujet qui travaille, qui produit des bonnes œuvres, il s'ensuit que nous ne pouvons, en aucun cas, transférer sur autrui et faire valoir pour lui la condignité de nos actes méritoires et le droit à récompense qu'elle implique.

IV. DISTINCTIONS DIVERSES. — Ce qui précède nous aide à comprendre une distinction communément rappelée par les théologiens. Ils mentionnent le mérite infiniment rigoureux, essentiel et non participé du Christ, le mérite fini, moins rigoureux et participé des chrétiens. Qu'est-ce à dire ?

Dans le Christ, à raison de la majesté infinie de sa personne, les œuvres présentent une valeur, une condignité qui n'est pas empruntée mais inhérente à la constitution même de l'Homme-Dieu. De valeur infinie, chacun de ses actes offre un caractère d'égalité absolue avec la récompense qui lui appartient dès lors en toute justice. De là donc une condignité adéquate et rigoureuse comme elle est infinie et inséparable de l'union hypostatique.

Chez le chrétien, les bonnes œuvres procèdent de la grâce, qui n'est ni l'essence ni la suite nécessaire de la constitution humaine. Elle est un accident fini divine-

ment produit et libéralement surajouté à la nature. Elle nous a été, de plus, obtenue par le Christ et se développe dans nos âmes par leur communion à lui et par leur participation à ses divins mérites. De là, dans nos actes surnaturels, si sublimes soient-ils, une condignité infiniment moins rigoureuse, inadéquate, finie en soi, empruntée ou participée.

Outre les documents et ouvrages déjà cités, consulter les théologiens, quand ils exposent la théorie du mérite : soit, en dogme, au traité de la grâce, comme Suarez, *Tract. de gratia*, I, XII; C. Mazzella, *De gratia Christi*, disp. VI, *De merito bonorum operum*, Rome, 1880, p. 791-860; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, tr. V, *De gratia*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 209-235; J. Herrmann, *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, t. II, *De gratia*, Rome, 1899, p. 724-753; *Tractatus de divina gratia*, Rome, 1904, p. 969-1079; Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, t. II, *De gratia*, Paris, 1903, p. 431-445; J.-B. Terrien, *La grâce et la gloire*, Paris, s. d., t. II, p. 3-80; les traités *De gratia* de R. Cerdia, D. Palmieri, Murray, Kleutgen (*Theol. der Vorzeit*, t. II); soit, en morale générale, au traité des actes humains et de leurs conséquences, comme A. Lehmkühl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. I, p. 163-168; E. Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, Louvain, 1905, t. I, p. 44-47; soit en des traités spéciaux sur la justification et le mérite, ou sur le mérite, comme *Theologia Wirceburgensis*, Paris, 1880, t. VII, *De justificatione et merito*, p. 467-472; H. Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, tr. VIII, *De justificatione*, Innsbruck, 1896, t. III, p. 184-197.

H. QUILLIET.

1. CONINCK (Gilles de), jésuite belge, naquit à Bailleul en Flandre, le 20 décembre 1571, entra au noviciat de la Compagnie le 15 octobre 1592, fut un des meilleurs élèves de Lessius, enseigna la théologie à Louvain, pendant dix-huit ans, mourut le 31 mai 1633. Il a composé plusieurs ouvrages : 1^o *Commentariorum ac disputationum in universam doctrinam divi Thomæ, de sacramentis et censuris*, 2 tom. en 1 in-fol., Anvers, 1616, 1619, 1624; Lyon, 1619, 1624, 1625; Rouen, 1630. Coninck publia cet écrit sur le désir de Lessius qui avait été sollicité de composer un traité des sacrements et qui n'avait ni les loisirs ni les forces nécessaires pour entreprendre cette œuvre. Une des thèses de l'auteur sur la possibilité d'absoudre un moribond privé de connaissance, mais dont les bonnes dispositions seraient attestées par les personnes présentes, t. II, disp. VII, dub. x, fut attaquée dans un opuscule de Choquet, imprimé à Douai. Le traité de Coninck fut un des ouvrages composés par des jésuites que le parlement de Rouen ordonna de lacérer et de brûler, arrêt du 12 février 1762; 2^o *De moralitate, natura et effectibus actuum supernaturalium in genere et fide, spe ac caritate speciatim*, Anvers, 1623; Lyon, 1623; Paris, 1624; l'auteur avait préparé une édition notablement augmentée que la mort l'empêcha de publier; 3^o *Responsio ad dissertationem impugnantem absolutionem moribundi sensibus destituti, addita explicatione duorum dubiorum circa ministrum sacramenti matrimonii et dissolutionem ejusdem per conversionem alterius conjugis ad fidem*, Anvers, 1625; c'est la réponse à l'opuscule écrit contre une thèse de son premier ouvrage; 4^o *Disputationes theologiæ de sanctissima Trinitate et divini Verbi incarnatione*, Anvers, 1645, ouvrage que l'auteur avait terminé douze ans avant sa mort. La bibliothèque de Saint-Patrick de Dublin possède un manuscrit qui se donne pour le traité de la grâce, d'après Coninck, 11 août 1618. Coninck est, au témoignage de saint Alphonse, un *classique* pour la morale. Ce mot est peut-être celui qui caractérise le mieux sa doctrine et sa manière. Classique, il l'est par l'extrême délicatesse de son orthodoxie, par son ferme bon sens qui lui fait éviter les excentricités, exagérations et témérités, par sa connaissance des thèses soutenues dans l'école, par l'importance qu'il accorde aux problèmes pratiques, par son désir d'être utile au lecteur et son extrême souci de l'ordre, de la brièveté.

de la clarté. Fervent admirateur de Lessius, il est son meilleur disciple.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. II, col. 1369-1371; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 361.

C. RUCH.

2. CONINCK Pierre-Damien, théologien belge de l'ordre de Saint-Augustin. On a de lui : 1° *Tractatus de sacramento confirmationis nostri Basilii Pontii* (théologie espagnol du XVII^e siècle), *ab erroribus correctus*, Louvain, 1642; 2° *Quodlibeta nostratis Aegidii Romani*, Louvain, 1646; 3° *Certamen bonum nostri B. Alphonsi de Orozco*, Louvain, 1654.

N. le Tombeur, *Provincia Belgica augustiniana*, Louvain, 1727, p. 106; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 255; Lanteri, *Postrema secula sex religionis augustinianæ*, t. III, p. 184; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. I, p. 366; Hutter, *Scriptores ordinis eremitarum S. Augustini*, etc., dans *La Ciudad de Dios*, 1883, t. v, p. 579.

A. PALMIERI.

CONJURATION, action qui consiste à chasser ou à évoquer les esprits malins. Il y a donc deux sortes de conjuration. — 1° La première, au sens large du mot, n'est autre chose que l'exorcisme; au sens strict, elle est l'acte, prière ou cérémonie, par lequel l'exorciste, au nom du Tout-Puissant qu'il invoque, commande au démon et le somme de laisser libres les personnes possédées, tentées ou menacées par lui. Sur le sens, les caractères, l'efficacité de ces formules déprécatives qui se rencontrent fréquemment, soit dans les livres liturgiques, soit dans les recueils de prières non liturgiques, soit dans les inscriptions chrétiennes, voir **ADJURATION**, t. I, col. 400-401; **EXORCISME**; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, art. *Adjuration*, t. I, col. 527-535.

2° La seconde sorte de conjuration est une opération magique par laquelle on prétend contraindre le démon à exécuter les ordres de l'homme qui l'évoque. Les formules de conjuration abondent dans les grimoires et livres de magie. Sur le caractère et les effets, vrais ou prétendus, de ces conjurations magiques, voir **MAGIE** et **SORTILÈGE**.

V. OBLET.

1. CONON, pape, successeur de Jean V, élu en 686, probablement au mois d'octobre, consacré le 21 octobre, mort le 21 septembre 687.

Son père appartenait au corps d'armée dit Thracésien. Lui-même fut élevé en Sicile. Son élection mit d'accord le clergé et l'armée qui s'étaient divisés, le premier soutenant l'archiprêtre Pierre, et l'autre le prêtre Théodore. Conon était un prêtre vertueux et vénérable, mais déjà âgé. Son élection fut soumise à l'approbation de Théodore, évêque de Ravenne. Il mourut après onze mois d'administration.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2^e édit., 1885, t. I, p. 243; Duchesne, *Liber pontificalis*, 1886, t. I, p. 368.

H. HEMMER.

2. CONON, CONONITES. En 451, sur notification de la lettre du pape saint Léon, augmentée d'un appendice où certains textes patristiques, recueillis par Théodoret dans ses *Dialogues*, *Epist.*, CLXV, P. L., t. LIV, col. 1173 sq., se trouvaient utilisés avec d'autres, recueillis par le pape lui-même, le concile de Chalcédoine avait proclamé l'existence, en Jésus-Christ, de deux natures distinctes, ayant chacune ses propriétés, dans l'unité de personne ou d'hypostase.

Cette définition n'arrêta pas les controverses christologiques en Orient. Le monophysisme, en particulier, continua à s'agiter, surtout en Syrie et en Égypte, et à multiplier les sectes. On opposait tradition à tradition. On empruntait à saint Grégoire le thaumaturge, à saint Athanase, au pape saint Jules des passages où était enseignée l'unité de nature. L'auteur anonyme du remarquable traité *Adversus fraudes apollinistarum*, attribué

d'ordinaire à saint Léonce de Byzance, P. G., t. LXXXVI, col. 1947-1976, eut beau prouver, et avec raison, ainsi que l'ont démontré Lequien, Caspari et les critiques récents, que ces passages faussement attribués étaient en réalité de la plume d'Apollinaire, notamment le *κατὰ μέρος πίστις*, ou exposition détaillée de la foi; il eut beau également démontrer l'interprétation orthodoxe qu'il convenait de donner aux textes authentiques de saint Cyrille d'Alexandrie, tels que la *Lettre à Acace* et les *Lettres à Succensus*, en les rapprochant de ceux où le grand évêque soutenait clairement l'existence de deux natures distinctes dans le Christ, rien n'y fit.

Dans le courant du VI^e siècle, l'Égypte devint le théâtre de luttes passionnées. Deux évêques, réfugiés à Alexandrie en 518, Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse, tous deux monophysites, créèrent dans le sein du parti deux écoles rivales, qui prirent chacune leur nom. Le premier soutenait que le corps du Christ, avant sa résurrection, était soumis aux faiblesses et aux souffrances communes, c'est-à-dire corruptible. Nullement, répliquait Julien; car, dans ce cas, vous introduisez une distinction trop nette entre le corps et le Verbe, et ce serait donner raison au concile de Chalcédoine; et il qualifie de *phthartolâtres*, ou adorateurs du corruptible, les partisans de Sévère; le corps de Jésus-Christ était exempt de toute altération, incorruptible, dès avant sa résurrection. A cela les sévériens répondaient : Vous êtes des *aphthardocètes*, des partisans de l'incorruptible, des *phantasiastes*, qui n'admettez qu'un corps apparent.

Survient la mort du patriarche d'Alexandrie. Deux compétiteurs briguent sa succession : l'un, partisan de Sévère, Théodose; l'autre, partisan de Julien, Gaïanus. Théodose l'emporte, mais il est exilé. Son disciple, le diacre Themistius, appliquant à l'âme du Christ ce que les phthartolâtres disaient du corps, soutint que le Christ ignorait, comme homme, le jour du jugement; il forma la secte des agnoètes. Voir t. I, col. 588-592. Léonce de Byzance, un contemporain, combattit Sévère et les phthartolâtres, dans ses *Τριάκοντα κεφάλαια κατὰ Σευήρου* et son *Ἐπίλυσις τῶν ὑπὸ Σευήρου προθεβλεμῶν συλλογισμῶν*, P. G., t. LXXXVI, col. 1901-1915, 1915-1945; Julien et les aphthardocètes, dans son *Contra nestorianos et eutychianos* et ses *Scholia* ou *De sectis*, act. V, III, *ibid.*, col. 1269-1396, 1229; les gaïanites et les agnoètes, dans son *De sectis*, act. V, IV; X, I-III, *ibid.*, col. 1232, 1260-1263.

En même temps, un grammairien philosophe d'Alexandrie, Jean surnommé Philoponos, prend part à la controverse. Il disait aux catholiques : Puisque vous admettez deux natures en Jésus-Christ, il faut conclure, d'après les principes d'Aristote, qu'il y a également deux hypostases. Il confondait ainsi la nature et l'hypostase. Les catholiques répliquaient : Si votre conclusion était juste, il faudrait conclure que, dans la Trinité, il y a aussi trois natures, puisque nous professons qu'il y a trois hypostases ou personnes. — Très certainement, répondait Philoponos, car chaque individu ou personne a sa nature propre et une nature commune, ce qui doit s'appliquer à la Trinité. Léonce de Byzance, *De sectis*, act. V, VI, *ibid.*, col. 1232-1233; Photius, *Biblioth.*, 21, P. G., t. CIII, col. 57.

C'était adopter le trithéisme de Jean Askunages, directeur d'école à Constantinople. Assémani, *Biblioth. orient.*, t. II, p. 327. Conon, évêque de Tarse en Cilicie, embrassa cette erreur et fut trithéiste. Nicéphore Calliste, *H. E.*, XVIII, 48-49, P. G., t. CXLVII, col. 428-432. Or, ces trithéistes furent pris à partie non seulement par les catholiques, mais encore par certains monophysites.

Une conférence eut même lieu devant Jean de Constantinople, sous l'empereur Justin (518-527), entre Conon et Eugène, d'une part, et, d'autre part, Paul et Étienne, du parti des hésitants. Mis en demeure d'anathématiser Philoponos, ses partisans Conon et Eugène s'y refusèrent.

rent, prétextant que Philoponos appartenait à l'école des phthartolâtres, Théodose et Sévère. Photius, *Biblioth.*, 24, P. G., t. CII, col. 60.

Philoponos enseignait autre chose encore dans son *Περὶ ἀναστάσεως*, ouvrage perdu. Il prétendait que le monde actuel et aussi le corps humain doivent disparaître et être détruits un jour dans leur forme et leur matière; mais, à la résurrection, seront créés des corps humains, entièrement nouveaux quant à la matière et quant à la forme, bien supérieurs aux premiers, et c'est à ces corps que les âmes s'uniront pour toujours. Ce point de doctrine déplut au moine Théodose, à Thémistius, le chef des agnoètes, et en particulier aux trithéistes Eugène et Conon. Photius, *ibid.*, col. 60. Conon soutint qu'à la mort la forme seule disparaît, mais que la matière persiste, qu'à la fin cette matière recevra une forme plus belle et que la résurrection ne sera autre chose que l'union indissoluble de l'âme rationnelle avec son ancien corps transformé. L'entente n'était plus possible. Conon répudia l'enseignement de Philoponos, rejeta ses œuvres et fonda la secte rivale qui porte son nom, la secte des cononites. Nicéphore Calliste, *H. E.*, XVIII, 49, *ibid.*, col. 432.

Sources : Léonce de Byzance, Photius, Nicéphore Calliste, ouvrages cités. Travaux : Assémani, *Biblioth. orient.*, t. II, diss. *De monophysitis*; Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1862, t. XI, p. 650; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. franç., Paris, 1870, t. III, p. 172-174; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. I, p. 622; *Kirchenlexikon*, t. III, p. 948; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2^e édit., col. 1006; *Topo-bibliographie*, p. 775.

G. BAREILLE.

1. CONRAD, évêque d'Utrecht, né en Souabe, assassiné à Utrecht le 14 avril 1099. Il fut d'abord camérier de l'archevêque de Cologne, puis chargé de l'éducation du prince qui devait être Henri IV, empereur d'Allemagne. Nommé évêque d'Utrecht en 1075, il soutint une lutte acharnée contre Thierry, comte de Hollande. Il fut fait prisonnier et perdit une partie des possessions de son diocèse. Henri IV sut l'en dédommager. Conrad soutint ce prince dans sa lutte contre Grégoire VII. Il fut le fondateur et l'architecte de la collégiale de Notre-Dame à Utrecht. On prétend qu'il fut assassiné par un maître maçon auquel il aurait surpris le secret de bâtir solidement sur des terrains marécageux. Il est plus vraisemblable qu'il fut mis à mort sur l'ordre du marquis Egbert dont il retenait les domaines. Il nous reste de ce prélat un discours qu'il prononça en janvier 1085, dans l'assemblée de Gerstungen : *Apologia de unitate Ecclesie conservanda et schismate inter Henricum IV imperatorem ac Gregorium VII pont. max.* Il a été imprimé dans l'ouvrage de Melchior Goldast, *Replicatio pro S. Cæsarea et regia Francorum Majestate... cum apologiis pro Henrico IV adversus Gregorium VII*, in-4^e, Hanau, 1611.

Valère André, *Bibliotheca Belgica*, in-4^e, Louvain, 1643, p. 441; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ latinitatis*, in-8^e, 1858, t. I, p. 389; *Hist. littéraire de la France*, in-4^e, Paris, t. VIII, p. 500; Ceillier, *Hist. générale des auteurs sacrés*, in-4^e, Paris, 1757, t. XXI, p. 124.

B. HEURTEBIZE.

2. CONRAD DE MEGENBERG, DE MAGDENBERG, DE MONTE PUELLARUM, théologien allemand, né en 1309, mort le 14 avril 1374. Il vint étudier à Paris, y fut reçu docteur et y enseigna la théologie pendant huit années. De retour en Allemagne, il obtint une chaire à Saint-Étienne de Vienne. Ayant été guéri miraculeusement à Ratisbonne par saint Erhard, il écrivit la vie de ce saint, *Acta sanctorum*, 1643, t. I, p. 541, et se fixa dans cette ville où il prêcha avec succès et devint chanoine de Saint-Ulrich. Outre la vie de saint Erhard, Conrad de Megenberg écrivit un ouvrage contre les béghards dont un fragment a été publié par Gretzer, dans son ouvrage : *Lucæ Tudensis episcopi*

scriptores aliquot succedanei contra sectam Waldensium, in-4^e, Ingolstadt, 1613, dans ses *Opera*, Ratisbonne, 1738, t. XII, p. 98-99, et dans la *Bibliotheca Patrum* de Lyon, t. XXV, p. 310. On lui doit encore un *Planctus Ecclesie in Germania*; *Tractatus de electione Caroli IV sive tractatus pro romana Ecclesia et pontifice Joanne XXII contra Guill. Occam*; une chronique de Ratisbonne, dont un extrait a été publié dans *Corpus historicum mediæ ævi*, Leipzig, 1723, t. II, col. 2243-2252, et 3 livres intitulés : *Economica*, où il traite des rapports de l'Eglise et de l'empire, etc.

Du Boulay, *Hist. universitatis Parisiensis*, 1668, t. IV, p. 953; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ latinitatis*, in-8^e, 1858, t. I, p. 385; C. Höfler, *Konrad von Megenberg und die geistliche Bewegung seiner Zeit*, dans *Tubing. Theol. Quartalschr.* (1856), t. I, p. 38; Hurter, *Nomenclator*, 1899, t. IV, col. 521; P. Férét, *La faculté de théologie de Paris, moyen âge*, Paris, 1896, t. III, p. 204-207.

B. HEURTEBIZE.

3. CONRAD SUMMENHART. Voir SUMMENHART.

CONRY (Conrius en latin) **Florent**, né en Irlande, dans le Connaught, vers 1650, entra dans l'ordre des frères mineurs de la stricte observance. Il avait favorisé de tout son pouvoir la descente des Espagnols pour délivrer son pays du joug de la reine Élisabeth, aussi après la défaite de Kingsale il gagna le continent et vécut en Belgique et en Espagne. Dans un chapitre, tenu le 13 mai 1606, il avait été nommé provincial d'Irlande, et au consistoire du 30 mars 1609 il fut préconisé archevêque de Tuam. On lui doit la fondation du collège de son ordre à Louvain en 1616. Conry mourut à Madrid le 18 novembre 1629. Il avait fait une étude toute spéciale des œuvres de saint Augustin et on en trouve le résultat dans les ouvrages qu'il publia ou qui furent imprimés après sa mort. Lié d'amitié et en relations scientifiques avec le célèbre Wadding, ils travaillèrent de concert pour la cause de l'Immaculée Conception; et il écrivit sur ce sujet *De S. Augustini sensu circa beatæ Mariæ conceptionem*, in-4^e, Anvers, 1619. On a encore de lui : *Tractatus de statu parvulorum sine baptismo decedentium*, in-4^e, Louvain, 1624, 1635; Rouen, 1652; *Peregrinus Ierichuntinus, hoc est de natura humana feliciter instituta, infelicitur lapsa, miserabiliter vulnerata, misericorditer restaurata*, in-4^e, Paris, 1641; cet ouvrage fut publié par un de ses compatriotes Thadée Macnamara et fut traduit en français sous ce titre : *Abrégé de la doctrine de S. Augustin touchant la grâce*, in-4^e, Paris, 1645, dans un *Recueil de divers ouvrages touchant la grâce*, paru à Paris, les bibliographes en font ordinairement un ouvrage latin distinct du précédent; *De flagellis justorum juxta mentem S. Augustini*, Paris, 1644; *Tractatus de gratia Christi*, Paris, 1646. Conrius publia aussi en anglais un *Miroir de la vie chrétienne*, Louvain, 1626, et on trouve dans l'*Histoire d'Irlande* de O'Sullivan une lettre de lui contre la proscription et la spoliation des catholiques qui avaient combattu pour la défense de leur foi contre les Anglais.

Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1650; *Annal. ord. minorum continuatio*, ad ann. 1618, Quaracchi, 1886, t. XXV; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1806; Hofer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1866, t. XI.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

CONSANGUINITÉ. Voir PARENTÉ NATURELLE.

CONSCIENCE. — I. La conscience psychologique.

II. La conscience morale. III. Raison d'être de la conscience morale. IV. Éléments intellectuels de la conscience morale. V. Analyse de l'acte de conscience. VI. Éléments affectifs de la conscience morale. VII. Origines de la conscience morale. VIII. Propriétés de la conscience morale. IX. Fausses prétentions de la conscience. X. Les maladies de la conscience.

I. LA CONSCIENCE PSYCHOLOGIQUE. — Il y a deux consciences, la psychologique et la morale. Il nous faut brièvement déterminer la première, parce qu'elle est un des éléments constitutifs de la seconde qui nous occupe ici.

1^o La conscience psychologique est l'*aperception* par laquelle l'homme se connaît lui-même dans une vue intérieure. Mon esprit agit, perçoit des êtres, raisonne sur des idées, il sait qu'il agit, qu'il perçoit ou raisonne; il a conscience de ses opérations. Ma volonté hésite, délibère, se décide, ordonne; mon esprit suit les phases par lesquelles passe mon vouloir, il en a conscience. Un coup mé frappe, froisse mes chairs, les déchire, irrite mes nerfs, une sensation violente me fait ressentir une vive douleur, j'ai conscience d'avoir été frappé et de souffrir. Telle est la conscience psychologique, c'est-à-dire l'*aperception* du moi, de ses actes produits, des opérations faites ou des impressions reçues. Par elle l'homme se connaît, mais *incomplètement*. S'il fut jamais vrai de dire que nous ne savons le tout de rien, c'est particulièrement quand il s'agit de nous-mêmes. Longtemps l'homme s'ignore : ce n'est que peu à peu que sa vie se révèle à lui, qu'il en prend conscience et qu'il arrive à se conduire dans le dédale des multiples séries d'actes dont se compose la trame de son existence. Et encore il n'atteint jamais, par la force de son regard intérieur, les dernières régions de son être. Il y a toujours chez nous de l'inconscient, des événements produits par notre évolution vitale en nous et à notre insu.

2^o La philosophie scolastique nous donne deux règles en vertu desquelles il est possible d'établir les frontières de la conscience psychologique. Tout ce qui est en dehors de ces frontières appartient à l'inconscient. La première règle est ainsi exprimée par saint Thomas, *Sum. theol.*, I^{er}, q. LXXXVII, a. 1 : *Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu et non secundum quod est in potentia, ut dicitur Met.*, I. IX, text. 20. Si l'on en croit Aristote, au I. IX^e de sa Métaphysique, une chose est connaissable quand elle est en acte et non quand elle est en puissance. Nous n'avons pas à développer ici tout au long cette théorie métaphysique appliquée à la psychologie. Visons-en seulement les conséquences utiles à notre sujet : il n'y a pour être connaissable, et donc conscient, que ce qui est acte ou opération de l'âme. Tout ce qui n'est pas de l'ordre de l'activité n'est pas du ressort de la conscience.

1. Il suit de là qu'il faut ranger dans le domaine de l'inconscient tout ce qui n'est pas acte ou opération. Ainsi se précise le champ de l'inconscience morale et de l'irresponsabilité. L'homme possède un corps, il n'en a pas conscience avant que ce corps ne se soit trahi dans une sensation, c'est-à-dire dans un acte. Il possède une âme, et il n'en sait rien avant que les opérations intellectuelles ne se soient levées à l'horizon de son esprit. Ce corps et cette âme sont unis, et leur union, n'étant pas un acte, échappe par là même au regard de la conscience. Le corps apporte en lui toute une hérédité — nous y reviendrons au sujet des origines de la conscience morale — toute une série de dispositions organiques à la santé ou à la maladie, une souplesse pour certains actes, une particulière apathie pour d'autres : tout cela encore est inconscient, jusqu'à ce que la vie active l'ait révélé. Les actes seuls tombent directement dans le champ de la conscience. Si je pense, si je veux, si je souffre, si je vois la plaine émaillée de fleurs, si j'entends le souffle du vent dans la forêt, si je respire le parfum répandu par le printemps dans la nature, j'en ai conscience, je le sais, parce que ces choses, étant des opérations vitales, sont aptes à impressionner ma conscience.

2. Si les actes seuls se manifestent, ils ne manifestent pas qu'eux à la conscience. A cause du lien nécessaire,

évident, qui les unit à la faculté qui les émet, à l'âme où ils naissent, celle-ci trahit en eux son existence, et quand la pensée fleurit en moi, elle ne s'y montre pas impersonnelle, mais vivante, mais jaillissant de mon esprit et de mon âme. Ici se trouve la source de la responsabilité, car je prends alors conscience à la fois de ma pensée et, en elle, de moi; ma conscience s'exprime alors par cette formule : JE PENSE, je vois une pensée, cette pensée est en moi, à moi, et de moi.

Mon être, inconscient jusqu'au premier acte émis par lui, devient conscient par cet acte et en lui. Et encore ne l'est-il pas entièrement. Son existence se révèle dans son activité, mais sa nature reste cachée et il faudra à l'esprit une longue série de raisonnements, d'expériences et d'observations pour arriver à prouver la spiritualité, la simplicité, l'immortalité du principe pensant.

3^o De cette loi de la conscience psychologique découle cette conséquence très grave pour la conscience morale que le surnaturel, étant un être et non un acte, est inconscient. Donnez, par le baptême, les flots de la grâce sanctifiante à un néophyte adulte; avec la grâce arriveront dans l'âme et ses facultés, les vertus de foi, d'espérance et de charité; ajoutez au baptême la confirmation, laquelle apportera avec elle les dons du Saint-Esprit; le néophyte n'aura aucune conscience, c'est-à-dire aucun sentiment, aucune vue nette de la grâce, des vertus et des dons déposés en lui : il ne saura pas, par son expérience personnelle et interne, qu'il est en état de grâce, qu'il possède les vertus théologiques et les dons du Saint-Esprit. Dans ce sens, on peut dire avec l'Ecclesiaste, IX, 1 : *Nescit homo utrum amore an odio dignus sit*. L'homme ne sait pas s'il est digne d'amour ou de haine; sa conscience ne lui dit pas si le surnaturel habite en lui et le rend digne d'amour, ou si, le surnaturel absent, il mérite la haine. Que ce néophyte récite l'acte de foi d'une volonté sincère, qu'il s'abandonne aux élans de l'espérance ou aux effusions de la charité : il prendra conscience de ces actes et, à leurs motifs, il les saura surnaturels, mais les opérations surnaturelles seules sont conscientes.

On ne pourra même pas dire qu'en elles les vertus qui les inspirent, la grâce sanctifiante qui leur sert de substratum, se trahissent à la conscience, comme l'âme et l'esprit se trahissent à la pensée. Car la pensée est essentiellement liée à l'esprit et à l'âme et ne peut pas vivre en dehors de l'un et de l'autre; les actes de foi, d'espérance, peuvent être produits par une âme qui n'a ni la grâce sanctifiante, ni ces deux vertus : les actes de charité produisent cette vertu chez l'homme, mais peuvent naître sans elle; s'ils lui sont liés comme le principe à ses conséquences, ils ne lui sont donc pas rattachés comme le ruisseau à sa source, comme l'effet à sa cause. Le surnaturel habituel, qu'il soit donc vertu ou grâce sanctifiante, échappe donc toujours à la conscience normale. Il faut en dire autant du préternaturel, qui, lui aussi, est habitude ou action, et ne tombe sous l'intuition de la conscience que dans le second cas.

4^o Nous avons observé qu'il y a une seconde règle qui permet de circonscrire le champ de la conscience. Si les actes seuls sont conscients, tous les actes ne le sont pas. Il y a, chez moi, une circulation du sang qui est un mouvement et un acte perpétuels, une multiple élaboration de suc vitaux, des sécrétions variées, une assimilation et une désassimilation, en un mot, une foule de phénomènes réellement actifs, appartenant à l'évolution de la vie et dont la conscience psychologique ne soupçonne pas d'ordinaire l'existence. La plante n'a pas conscience, et cependant elle agit. L'animal et l'homme qui sont des plantes d'une certaine manière, par la vie végétative, n'ont pas d'habitude le sentiment de cette vie, ni de ses opérations.

Pour percevoir celles-ci, il faut que, par une circonstance spéciale, une gêne dans leur processus, une attention privilégiée, elles soient dénoncées à l'esprit dans une sensation de toucher interne, ou dans la douleur. Alors les phénomènes de la vie végétative entrent dans le domaine de la vie sensitive et sont saisis avec les faits qui constituent celle-ci.

Les actes qui tombent sous la conscience sont ceux qui appartiennent à la vie *sensitive* ou à la vie *intellectuelle*. Quand mes yeux voient, quand mes sens extérieurs sont frappés par les objets du dehors et les perçoivent, j'en ai conscience; quand le souvenir de ces sensations se réveille dans ma mémoire, quand mon imagination rappelle les scènes vues, ou créées, avec les éléments des sensations anciennes, des tableaux inédits, j'en ai encore conscience. Je suis également conscient des émotions causées en moi, par les spectacles aperçus, par les paroles entendues ou les douleurs ressenties; de toutes les affections ou passions soulevées dans mon être physique par le désir des objets sensibles. De même les actes de la vie de mon esprit ou de ma volonté sont conscients. C'est là, au double étage de l'activité sensible ou de l'activité intellectuelle, que règne l'empire de la conscience psychologique. Il était important d'en préciser les frontières, parce qu'elles serviront à établir celles de la conscience morale et de la responsabilité.

5^e Aux caractères précédents ajoutons le suivant, souligné attentivement par saint Thomas. *Sum. theol.*, I^a, q. LXXIX, a. 13. La conscience elle-même est une *acte*, et non pas seulement une faculté ou une puissance : elle est une fonction, une activité spéciale de l'intelligence ou de la sensibilité. Tandis qu'on appelle un homme « savant, actuellement savant », même lorsqu'il ne fait pas usage de sa science, qu'il dort ou qu'il s'occupe de tout autre objet; on ne dit d'un homme « qu'il est conscient, actuellement conscient », que si, de fait, il perçoit actuellement son moi dans une de ses manifestations actives. La raison en est que la science est un *état*, une habitude de l'intelligence qui demeure même pendant le sommeil, et que la conscience est un *acte*, un regard de l'âme.

II. LA CONSCIENCE MORALE. — La conscience morale implique la psychologique, mais y ajoute un rapport avec la règle des actions humaines. Elle cherche et contrôle leur conformité avec la loi morale. Tant que je ne fais que savoir ce qui se passe en moi et constater l'existence de tel ou tel phénomène intérieur, je reste dans le domaine de la conscience psychologique; si, au contraire, je pousse plus loin mon enquête et veux me rendre compte de la valeur de mes actes sous le rapport de l'honnêteté, j'entre dans la sphère de la conscience morale : c'est donc une région plus haute, plus spéciale, et partant moins étendue.

1^o Directement, la conscience morale n'examine guère que les intentions, c'est-à-dire la volonté; cette intention que j'ai de faire telle ou telle action, de refuser tel concours qui m'est demandé, est-elle droite ou coupable? A la conscience morale de répondre. Celle-ci ne s'occupe des pensées, des sensations, des émotions, des passions de la partie animale de notre être, des actes matériels, que par rapport à l'intention qui les inspire, à la volonté qui les commande.

2^o Ensuite, tandis que la conscience psychologique constate l'existence des faits vitaux personnels, la conscience morale établit en plus leur bonté.

3^o Nous aurons suffisamment distingué les deux consciences quand nous aurons montré qu'elles ne s'épanouissent pas sur un terrain d'égalité étendue. La conscience morale suppose la connaissance du bien, la perception de la fin, de son obligation, des moyens nécessaires ou opportuns qui la réalisent. Elle est donc le propre de l'être intellectuel seul. L'homme, l'ange, Dieu

ont une conscience morale; l'animal n'en a pas. Il a, au contraire, une conscience psychologique au moins initiale et rudimentaire. Il sent la douleur, il perçoit qu'il a reçu un coup de bâton, qu'il vient de mordre un de ses congénères, qu'il mange un savoureux morceau de viande. Il y a en lui le reflet de ses états d'âme, mais non de leur rapport avec la loi morale. Il sait, au moins pour une part, ce qui se passe en lui, mais non l'honnêteté de ses actes.

4^o Nous avons parlé de Dieu. Évidemment, la conscience morale en lui est plus simple que dans la créature, n'implique pas la connaissance d'une loi supérieure, la poursuite d'une fin extérieure ou l'emploi de moyens, mais elle est l'acte très simple par lequel Dieu constate son infinie perfection et suffisance, son absolue bonté qui est à elle-même sa raison d'être et à laquelle toute sa nature et toute son activité est conforme jusqu'à l'identité.

5^o En même temps qu'elle apparaissait de moindre étendue que la conscience psychologique, la conscience morale a semblé à d'aucuns, d'une portée *plus large*, et ils ont prétendu que, si la conscience psychologique ne sort pas de la personne et de son activité, la conscience morale a une compétence plus grande et juge les actes d'autrui aussi bien que les actes personnels. Il y a là une confusion et l'on peut dire avec autant de raison : la conscience psychologique sort de la personne, la conscience morale n'a aucune juridiction au dehors. En effet, la première, sans doute, n'a pour objet immédiat et propre que les opérations du moi, mais elle peut servir et sert de base pour dissertar sur les opérations psychologiques d'autrui; et n'a-t-on pas vu des philosophes prétendre s'appuyer sur la « conscience réfléchie » pour étendre ses données à tous les êtres et considérer ceux-ci « comme régis par des essences analogues et partiellement identiques au moi lui-même »? Lionel Dauriac, *Des notions de matière et de force dans les sciences de la nature*, c. 1, Paris, 1878, p. 29. C'est bien là certes s'étendre au dehors.

D'autre part, la conscience morale n'est, elle aussi, vraiment compétente que pour la personne seule qui la possède. Je serai jugé d'après ma conscience, aucun autre ne sera jugé sur elle. La conscience est le reflet intérieur de la loi objective et supérieure, et chacun sera jugé d'après le reflet propre que la conscience a donné en lui à la loi divine. Tout ce que l'on peut dire — et cela est vrai de la conscience psychologique également — c'est que la loi morale manifestée dans ma conscience me sert de critérium pour apprendre, par analogie, la valeur probable des actes du prochain : mais Dieu seul qui sonde les reins et les cœurs peut juger les actes de tous, parce que seul il peut connaître leur conformité avec la conscience morale de chacun.

Il reste donc que la conscience psychologique et la conscience morale n'ont d'autorité vraie que pour le moi, qu'en dehors expire leur compétence. Mais toutes les deux peuvent servir de point de comparaison pour déterminer par analogie ce qui se passe chez le prochain ou la valeur morale de ses actions.

III. RAISON D'ÊTRE DE LA CONSCIENCE MORALE. — La nécessité et le rôle de la conscience morale s'éclairent à la considération de la loi qui régit l'homme et de l'homme régi par la loi.

1^o La loi est la volonté d'un supérieur réglant la conduite d'êtres inférieurs. Elle n'est donc pas quelque chose d'abstrait, d'irréel, planant au-dessus de nos têtes dans une sphère impalpable et inaccessible. Elle est, au contraire, un fait, un ordre concret d'un supérieur réellement existant, s'adressant à la collectivité, c'est-à-dire à tous et à chacun de ses subordonnés, et leur intimant une série d'actes à produire ou à éviter. En tant que résidant en la volonté d'un supérieur et visant un objet particulier, la loi est concrète; en tant

qu'elle s'adresse à un ensemble de subordonnés, la loi devient générale ou universelle. Son objectif est donc de lier des volontés inférieures à une volonté supérieure.

2^o Mais le moyen d'atteindre ces volontés inférieures? Elles sont des tendances, des forces intelligentes et conscientes, il est donc impossible de les aborder autrement que par la voie de la connaissance. Le supérieur ne peut mouvoir une volonté qu'en l'éclairant de ses desseins, et il ne peut l'éclairer qu'en lui parlant, qu'en lui manifestant par le langage ses décisions. D'où la nécessité, de la part du chef, d'une promulgation qui extériorise et proclame ses décrets; et la nécessité, chez le subordonné, de connaître cette promulgation et ces décrets, et de les connaître comme l'atteignant en propre et comme obligeant sa volonté. Cette connaissance est la conscience morale. Elle est un des anneaux de la chaîne qui va de la volonté qui commande à la volonté qui est commandée : supprimez-le et la chaîne est rompue : toute l'obligation s'effondre dans le néant.

IV. ÉLÉMENTS INTELLECTUELS DE LA CONSCIENCE MORALE. — La conscience morale implique donc une double connaissance, celle de la volonté supérieure manifestée, et celle des actions personnelles dans leur rapport avec cette volonté. Il serait vain de savoir ce que veut le supérieur, si l'on ignorait à quoi s'appliquent ses ordres; il serait inutile de connaître le moi vivant, si l'on ne savait l'ordre suivant lequel sa vie doit se développer et être orientée. Mais si la conscience joint à la connaissance de l'obligation l'aperception des actes personnels, elle ne le fait pas toujours de la même manière. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. LXXIX, a. 13, l'explique avec une précision qui n'a pas été dépassée.

1^o La conscience, écrit-il, agit de différentes façons. En effet, on dit tantôt qu'elle témoigne, qu'elle lie ou qu'elle excite, tantôt qu'elle accuse, prend de remords ou réprimande. *Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere sive reprehendere.* Dans ces différentes interventions de la conscience, il y a des éléments intellectuels, il y en a d'affectifs.

2^o Voyons d'abord les intellectuels. *Hæc omnia consequuntur applicationem alicujus nostræ cognitionis vel scientiæ* (la conscience est donc une lumière) *ad ea quæ agimus.* C'est une lumière d'ordre pratique et concret, puisque c'est l'application particulière des choses que nous savons à celles que nous faisons. *Quæ quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse secundum illud, Eccle., vii, 23 : Scit conscientia tua, te crebro maledicasse aliis; et secundum hoc conscientia dicitur testificari.* C'est la conscience psychologique. Elle est indispensable à la conscience morale dont elle constitue la première démarche. Avant de guider ou de juger ce qui se passe, va se passer ou s'est passé en nous, il faut en être informé. Le juge se renseigne sur les faits avant de les apprécier. Ainsi l'âme observe ses mouvements intérieurs, et la conscience qu'elle acquiert, dans cette observation, est un témoignage, une attestation des faits. Mais ces mouvements sont, ou des tendances qui demandent à se donner libre cours, ou des inclinations satisfaites; en d'autres termes, la conscience se trouve en face d'un avenir à orienter (conscience antécédente), ou bien d'un passé à juger (conscience conséquente).

3^o Dans le premier cas, elle paralyse ou excite. *Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum, et secundum hoc dicitur conscientia ligare vel instigare.* Judicamus, nous jugeons; en effet, c'est un jugement et un double jugement que la conscience prononce alors. Le premier est un jugement de conformité. L'esprit humain possède la notion de l'ordre général dont il est un élément, de la marche universelle

du monde, dont il est un des agents. Il compare cet ordre avec l'action qu'il s'agit de faire ou d'omettre, il constate que celle-ci est conforme ou opposée au susdit ordre et prononce alors son jugement : cette action est ordonnée ou elle est désordonnée. D'autre part, la notion d'ordre l'amène à un principe qui fonde cet ordre, l'a créé, le maintient et en exige le respect et l'observation, de la part de tous; d'où le concept d'obligation et le jugement : cet acte n'est pas seulement conforme à l'ordre, mais il lui est utile ou nécessaire, dès lors il est conseillé ou commandé. Cet acte n'est pas seulement opposé à l'ordre, dont il est la diminution ou la négation, mais il est déconseillé ou proscrit. Ce jugement d'obligation est bien une excitation ou un lien.

4^o S'il s'agit d'un passé à juger, la conscience intervient sous une autre forme, elle excuse ou accuse, elle réprimande, elle remplit de remords. *Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam judicamus quod aliquid quod est factum sit bene factum vel non bene factum et secundum hoc conscientia dicitur excusare vel accusare seu remordere.* Ici encore il y a jugement, *judicamus*, et double jugement : l'un de conformité comme précédemment; l'autre de responsabilité encourue, et donc de mérite ou de démérite acquis. L'esprit compare l'acte accompli dont il a conscience avec l'ordre moral dont il a la science (c'est bien *applicatio alicujus nostræ cognitionis ad ea quæ agimus*, comme dit saint Thomas), et voit, dans cette comparaison, si l'acte accompli observe ou viole l'ordre moral; comme, en même temps, par la conscience, l'homme se reconnaît l'auteur de l'acte, il est amené dans un second jugement à peser la responsabilité qui lui incombe et la récompense à laquelle il a droit pour le concours apporté à l'ordre, ou les réparations et châtiments mérités pour entrave à l'ordre. Voir dans la *Morale scientifique*, Paris, 1905, p. 177, par Albert Bayet, les menaces contre l'idée de responsabilité dont « il appartient à l'art moral de hâter la disparition ».

5^o La conscience antécédente est la seule qui réponde vraiment à l'idée de norme et de règle morale : c'est elle, en effet, qui dirige la vie de l'homme et lui donne sa valeur, qui rend les actes bons ou mauvais; la conscience conséquente, ne venant qu'après coup, ne peut que constater le bien ou le mal. Elle n'a aucune influence sur sa production. Seule, elle ne fait ni la culpabilité ni l'innocence. C'est donc en vain que des chrétiens qui vont s'approcher du tribunal de la pénitence cherchent dans les livres ou demandent à leur confesseur si les actes qu'ils ont accomplis étaient, de leur nature, coupables ou non. La conscience qu'ils essayent de se former maintenant, ne peut avoir d'effet rétroactif, ni faire que leurs actes passés aient été formellement bons ou mauvais; elle servira, en tant qu'antécédente, à éclairer et à diriger les actes futurs. Pour les actes passés, il suffit et il est nécessaire de rechercher quelle idée on s'en faisait, quelle intention l'on avait quand on les a produits, et c'est cette conscience antécédente qui seule peut donner la mesure de la culpabilité. Cf. Konings, *Theologia moralis*, tr. *De conscientia*, n. 32, New-York, Cincinnati, Chicago, 1889, p. 17.

V. L'ANALYSE DE L'ACTE DE CONSCIENCE. — La conscience morale enveloppe toute une série d'opérations intellectuelles dont le schéma est assez exactement représenté par ce qu'on appelle en logique le prosyllogisme ou le polysyllogisme. Les facteurs en sont indiqués par l'Ange de l'École dans les termes suivants : *Per conscientiam applicatur notitia synderesis et rationis superioris et inferioris ad actum particularem examinandum. De veritate*, q. XVII, a. 2. Cf. Sporer, tr. I, proœm., c. I, n. 7.

1^o A la base de ce prosyllogisme se trouve la *notitia synderesis*. La *syndérèse* est, dans l'ordre pratique, ce

que l'*intellectus principiorum* est dans l'ordre spéculatif : elle est la connaissance des règles générales ou principes premiers de l'opération morale. La première règle de la morale humaine sera : « Agis conformément à ta nature, » suis en toutes tes voies les indications de cette nature et de ses essentielles exigences et relations. D'où bientôt dériveront trois règles plus restreintes, qui ne sont que l'application de la précédente : « Agis envers Dieu conformément à ce qu'il est pour toi. — Agis envers toi-même conformément à ce que tu es pour toi-même. — Agis envers le prochain conformément à ce que tu es pour lui et à ce qu'il est pour toi. »

2^o Ces règles fondamentales et essentielles possédées et affirmées par la syndérèse ne suffisent pas. Aussi, pour les éclairer, la morale aura recours à différentes branches de la science humaine, à ce que saint Thomas appelle la *raison supérieure et inférieure*. Elle demandera à la théologie naturelle ce que c'est que Dieu et quels rapports l'homme soutient avec lui ; à la théologie surnaturelle ce que c'est que le Christ et quels nouveaux rapports il est venu restaurer entre la race humaine et la divinité. Elle interrogera l'anthropologie, la psychologie, la révélation, sur la nature de l'homme et les relations naturelles et surnaturelles qui unissent les hommes entre eux. Les vérités premières ne manquent donc pas à la morale. De toutes parts il lui en vient, assertions du bon sens, attestations de la philosophie naturelle, du dogme, qui s'offrent au moraliste comme autant de points de départ pour ses déductions pratiques.

3^o Celles-ci seront des règles générales concernant chacun des devoirs humains. Par exemple, le moraliste armé du principe : « Agis envers Dieu conformément à ce qu'il est pour toi et à ce que tu es pour lui, » éclairé par la raison théologique sur la nature de ses rapports avec le créateur, en conclura que l'adoration est nécessaire, que le blasphème est prohibé. De telles conclusions, parce qu'elles sont générales, constituent la *science morale*.

4^o L'homme ne doit pas s'arrêter là dans son enquête. Il sait comment il faut agir en général avec Dieu, l'homme ou soi-même, il ne sait pas encore quelle forme particulière il doit donner à l'observation de chaque devoir dans les circonstances concrètes où s'écoulent les moments successifs de son existence. L'adoration est obligatoire, mais, pour lui, quelle est la mesure de cette obligation dans telle circonstance déterminée, à tel jour de repos, à tel moment de travail, dans la maladie qui l'étreint ou dans un voyage imminent ? L'obligation, objectivement certaine et absolue, varie ses exigences et son intensité avec les conditions diverses de personnes ou de lieu ou de temps. Ici, c'est la *prudence* aidée de l'*expérience* ou du *savoir* qui décidera. Dans la maladie, la science médicale dira l'état de santé, ce qu'il permet, ce qu'il interdit ; dans les voyages, l'expérience dictera ce qu'il faut prévoir, les facilités sur lesquelles on peut compter, les impossibilités à redouter ; et ainsi se fera l'*appréciation rationnelle ou expérimentale d'un cas particulier* qui permettra au *jugement de conscience* d'être porté et de dire ce qui à tel jour et à telle heure, dans telles circonstances données, est permis, ordonné ou défendu.

5^o En somme, les différentes étapes qui aboutissent au jugement porté par la conscience sont les suivantes : principes de la syndérèse, données générales de la raison et de la science, conclusions de la science morale tirées des prémisses précédentes, et servant elles-mêmes de prémisses, avec les appréciations pratiques de la prudence aux décisions concrètes de la conscience morale. Les jugements de conscience morale, sauf dans les matières immédiatement certaines et évidentes, exigent donc un travail préalable, une enquête préparatoire. Nul ne peut s'y soustraire à son gré. Il y a obligation

d'éclairer la conscience et donc, dans la proportion des moyens de chacun et de la gravité des problèmes, de se livrer à une sorte de délibération intellectuelle.

6^o Voici, relativement à cette opération de *conseil*, quelques principes d'une réelle utilité pratique. — « 1. Tout d'abord, il y a obligation de chercher, avec la diligence et l'intelligence dont on est capable, les moyens nécessaires pour atteindre la *fin dernière*. Qu'on le remarque bien, ils peuvent souvent être obscurs au début de la vie morale, ou dans certains états prolongés d'indifférence, de vice et d'erreur. Ainsi le catholique est tenu d'examiner quelle voie il suivra, à quelle vocation il obéira, de quelle manière il dirigera son existence et son activité. L'infidèle ou l'hérétique, le sceptique ou le pécheur, touchés d'un rayon de lumière divine, et soupçonnant au moins le danger de leur situation spirituelle, doivent attentivement s'en rendre compte et délibérer sur le chemin à suivre désormais. — 2. Il y a obligation de chercher, même relativement à telle ou telle *fin*, seulement *secondaire*, mais obligatoire, quels sont les *moyens* à prendre pour y atteindre, si déjà l'on n'en connaît la nature et l'usage. Ainsi doit-on réfléchir aux obligations particulières de sa charge ou de sa vocation, si on les ignore ; ainsi doit-on s'enquérir, si on ne les sait pas, des moyens indispensables pour exercer la justice et la charité, pour garder la tempérance ou la chasteté. — 3. Il y a obligation analogue de délibérer sur les actions et la conduite du *prochain*, quand on en est responsable, par exemple, sur le bon gouvernement de la famille dont on est le chef, des disciples dont on est le maître, des ouvriers dont on est le patron. *Sum. theol.*, 1^{re} II^e, q. XIV, a. 3, ad 4^{um}. — 4. Il y a obligation, dans les doutes graves à la solution desquels on ne parviendrait pas avec ses propres ressources intellectuelles, d'implorer les *lumières de plus savant* que soi. Mais on n'est pas tenu de chercher toujours les conseillers les plus éminents, qui, du reste, ne pourraient absolument suffire à tous les clients. Ainsi l'on n'est pas tenu, dans toutes les perplexités, de consulter le saint-siège, qui lui-même renvoie souvent « aux auteurs estimés », *consultat probatos auctores*. Sages et prudents, nous devons certainement l'être ; mais ni sagesse, ni prudence n'exige toujours l'emploi des moyens extraordinaires et de procédés exquis. » J. Didot, *Morale surnaturelle fondamentale*, théor. XXVIII, n. 237, Paris, Lille, 1896, p. 158.

VI. ÉLÉMENTS AFFECTIFS DE LA CONSCIENCE MORALE. — La conscience morale n'est pas seulement affaire d'intelligence et de simple lumière, elle est aussi *force* et *principe d'action* et donc affaire de cœur et de volonté. A ses éléments perceptifs elle en joint d'*affectifs*. C'est ce qu'enseigne saint Thomas, quand il dit d'elle qu'elle réprimande ou excite, *dicitur instigare, remordere, reprehendere*.

1^o Et il doit en être ainsi à cause de son *objet*. Qu'examine-t-elle ? La conformité de nos actions personnelles projetées ou accomplies avec l'ordre en général, avec l'ordre particulier que chacun de nous et chacune de nos actions doit observer, avec la volonté de Dieu qui doit être obéie. Cette conformité constitue le *bien*, fait la bonté de notre vie. La conscience est donc le travail d'enquête sur les qualités requises pour la bonté morale de nos actions. Peut-elle rechercher ces qualités sans les aimer ? L'âme peut-elle découvrir l'ordre requis pour ses actes sans s'exciter à le réaliser ? Peut-elle voir le bien sans s'émouvoir, s'y attacher, le désirer ? L'esprit peut-il le concevoir et le faire briller sur l'écran de la connaissance sans que la volonté se prenne, *ut* ne s'éprenne ? Il y a donc un attrait joint naturellement au jugement par lequel la conscience prononce qu'un acte est bon à accomplir, qu'il serait conforme à l'ordre et aux lois morales.

2^o Il y a une autre impulsion venant du jugement par

lequel la conscience prononce qu'un acte est *obligatoire*, et révèle à la volonté humaine le décret d'une volonté supérieure lui enjoignant de poser ou d'omettre tel acte déterminé. Toute volonté supérieure est impérative, et son commandement a par lui-même une force qui incline les âmes droites. D'où une double motion exercée sur la volonté par la voie de la conscience morale : une *motion d'attrait*, d'amour, partant de la bonté de l'ordre, et rayonnant jusqu'à la volonté qu'elle incline; une *motion d'obéissance* et de soumission partant de la volonté supérieure et venant lier et obliger le libre arbitre par les manifestations de conscience.

3^e Cette double motion, attirante et impérative, *n'est pas d'ordinaire déterminante*. La conscience juge que quelque chose est bien, elle prononce que ce quelque chose est commandé, elle sollicite ainsi la liberté; mais celle-ci demeure capable de décisions opposées, parce que le bien suprême seul la nécessite.

4^e *Après coup*, la conscience qui constate les actes posés, et leur accord ou leur désaccord avec la loi morale, provoque dans l'âme la *joie* ou la *tristesse*, la fierté du bien accompli ou le remords de la faute commise.

De quelque côté qu'on l'envisage, la conscience morale est donc source de sentiments, ou d'émotions et son rôle affectif ne peut être contesté.

VII. ORIGINES DE LA CONSCIENCE MORALE. — Les origines de la conscience morale sont historiques ou psychologiques.

1^o Ses origines *historiques* remontent à la création de l'homme et aux premiers jours de l'humanité. Lisons seulement les premières pages de la Genèse et nous en serons bien vite convaincus. — 1. Dieu est en rapports constants avec nos premiers parents dans le paradis terrestre. Il leur parle, il leur donne déjà *une espèce de code*, de direction de vie, dont nous connaissons l'existence et au moins un précepte, celui dont la violation fut la faute originelle. Ce commandement supposait la manifestation faite à l'homme, des droits et de l'autorité de Dieu. — 2. D'autre part, Adam montrait bien toute la connaissance qu'il avait de la loi divine du *mariage* humain, quand, voyant pour la première fois son épouse, Ève, il s'écriait : « Celle-ci est l'os de mes os et la chair de ma chair, » et quand il ajoutait : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à son épouse; et ils seront deux dans une seule chair. » Gen., II, 23, 24. Il savait donc les devoirs du mari envers sa femme, devoirs découlant de ceux que chacun doit pratiquer *envers soi*. L'époux, en effet, doit s'attacher à son épouse, parce qu'elle ne fait qu'un avec lui par son origine et par sa destinée, et l'amour de l'homme pour la femme est un prolongement de l'amour qu'il se doit à lui-même. — 3. Adam savait aussi *les devoirs du fils* envers son père et sa mère, puisqu'il dit qu'ils devront céder le pas aux devoirs envers l'épouse. Il y a dans ces quelques paroles une indication sommaire, mais précise, de l'état d'esprit de notre premier père qui sait, et qu'il a des devoirs, et dans quel ordre ces devoirs s'imposent à lui. — 4. Ailleurs, *la crescite et multiplicamini* n'est-il pas, lui aussi, une indication morale, comme cet autre passage où Dieu amène tous les animaux à Adam afin qu'il les nomme, Gen., II, 19, et celui Gen., I, 28-30, où Dieu donne à l'homme la propriété de la terre et de ses moissons, des arbres et de leurs fruits, des animaux et de leurs petits? Tout cela ne confirmait-il pas l'homme dans le sentiment de son droit de propriété et dans le respect des droits d'autrui?

Il y eut donc manifestement dès l'origine une théorie et une pratique morales, et une promulgation de devoirs qui furent ensuite observés à cause de l'autorité de Dieu qui les avait imposés, et conformément à la théorie qui les imposait.

2^o Les origines *psychologiques* de la conscience morale sont dans tout ce qui pétrit et forme une âme libre.

1. Et d'abord, *la nature même de l'homme* lui met en mains le sens moral. Naturellement l'homme acquiert, par sa propre raison, la connaissance du monde, de Dieu et de lui-même. Cette connaissance lui révèle les rapports qu'ils soutiennent entre eux, la dépendance de la créature par rapport au créateur, et les conditions d'harmonie et de marche progressive de l'humanité et de l'individu. De cette connaissance jaillit spontanément la vue de ce qui convient, la notion d'un Dieu maître et législateur et de la loi morale. La conscience morale est donc une pièce constitutive de notre machine spirituelle, et tout homme possède, à un degré plus ou moins développé, une conscience morale, comme une conscience psychologique. Elle lui est inhérente et essentielle et appartient à sa définition.

2. Elle est et elle fut éclairée à l'origine par *la révélation*. En effet, Dieu, par une libre disposition de sa bonté, voulut nous appeler à une vie surnaturelle, laquelle, parce que surnaturelle, dépasse les limites de notre nature. Cette vie renferme des éléments ontologiques nouveaux, que la raison ne peut découvrir, ni soupçonner; elle établit entre nous, Dieu et le monde, des relations inédites, desquelles découlent des convenances, des harmonies supérieures et nécessaires. Informé par la révélation de tous ces faits, l'homme prend conscience de son état d'âme nouveau, des affinités qu'il crée entre lui, Dieu et le monde, des nécessités morales qui en découlent, et ainsi la conscience morale se trouve éclairée sur ses obligations anciennes et naturelles et élevée à de nouveaux devoirs par la révélation. Nous avons vu du reste que Dieu a donné de tous ces devoirs une notion assez précise à notre premier père.

3. *L'expérience de la vie* vient chaque jour corroborer les leçons de la raison et de la foi. A vivre la loi morale, on monte en valeur humaine, on s'améliore; à la violer, on s'abaisse, on se diminue. La conscience constate ces accroissements ou ces altérations de valeur morale, et se trouve ainsi confirmée dans ses voies. Certes l'expérience à elle seule ne peut créer le sens moral, ni diriger suffisamment la conscience; trop souvent les sanctions naturelles du bien et du mal nous échappent ou nous apparaissent contradictoires, la parole de la Sagesse, XI, 17, *per quæ peccat quis, per hæc et torquetur*, vraie si on prend le cours entier de l'histoire dans sa double existence temporelle et éternelle, ne se réalise pas toujours immédiatement sous nos yeux. Mais si l'on aurait tort d'en faire le premier facteur du sens moral, elle en est certainement un adjuvant et un *confirmateur*.

4. Le fait de *l'hérédité* ne saurait non plus être oublié dans une pareille question. Si les caractères physiques, les dispositions physiologiques, la structure anatomique, les tares pathologiques, même les aptitudes de la sensibilité, de l'imagination, les passions, descendent très fréquemment des parents aux enfants, la transmission héréditaire des habitudes intellectuelles ou des vertus morales ou des vices est beaucoup plus rare. Elle n'en est pas moins indiscutable. Quand plusieurs générations surtout se sont fidèlement et d'une façon continue données au culte de l'héroïsme, de l'honneur chrétien ou de la vertu, les fils ont en l'âme un penchant réel à se guider d'après les principes de leurs pères; ces principes aussitôt proposés sont admis par une espèce d'instinct de race, il y a entre eux et la structure morale de ces descendants de héros, une harmonie qui les fait accepter d'emblée. Saint Thomas parle quelque part, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. CLXXI, a. 5, d'un *instinct* qui fait adhérer spontanément aux communications divines l'esprit des prophètes, même lorsque ceux-ci n'ont pas de preuves du caractère divin de telles communications. Mais elles ont une telle cohérence avec les choses qu'ils savent, qu'ils sentent et croient

d'ordinaire sous l'action de la grâce, qu'elles en apparaissent immédiatement comme la suite ou le complément connaturel. Ainsi deux glaces parfaitement polies, appliquées l'une sur l'autre, adhèrent l'une à l'autre et se soudent d'une façon indivisible. Les traditions de famille, les coutumes locales ou nationales appartiennent au système de l'hérédité, et agissent puissamment pour façonner les consciences morales et leur imprimer une orientation conforme à leurs données.

VIII. PROPRIÉTÉS DE LA CONSCIENCE MORALE. — 1^o *Immutabilité et mobilité de la conscience humaine.* — Celle-ci est une comparaison et une transmission, c'est-à-dire intermédiaire entre la loi objective et immuable et la liberté subjective et mobile de l'homme, d'où, chez elle, de l'immutabilité et de la mobilité. Il y a dans la conscience humaine droite et sincère un fonds commun de préceptes. La loi morale apparaît à tout le monde et imprime en chaque homme quelque chose de son inviolabilité et de son absolu. Mais ce fonds commun qui est le patrimoine de la race humaine est assez restreint; dès qu'on veut en appliquer les exigences, des variations apparaissent multiples et fatales; et cela pour des raisons d'ordre objectif et d'ordre subjectif.

1. Les raisons d'ordre objectif sont tirées des matières mêmes que doit examiner et apprécier la conscience morale, lesquelles sont contingentes et communiquent quelque chose de leur contingence à la loi qui les régle. Dans sa *Somme théologique*, 1^o II^e, q. xciv, a. 4, saint Thomas explique comment l'homme, étant un être rationnel, n'arrive à savoir que par le procédé discursif. Il ne sait le tout de rien, et le peu qu'il sait, il en obtient la connaissance par le travail du raisonnement. Or, ce raisonnement porte sur des vérités *spéculatives* ou sur des vérités d'ordre pratique. Dans le premier cas, l'objet des investigations rationnelles étant le nécessaire et l'absolu, il ne peut pas y avoir de divergences entre les savants; ils tirent de principes identiques des conclusions pareilles. La seule différence qui puisse exister, c'est que certains poussent plus loin que d'autres leurs explorations scientifiques. Ils sont plus savants les uns que les autres; il y a, par exemple, des géomètres plus instruits que d'autres, mais les théories connues de tous sont invariables.

Quand on aborde l'ordre *pratique*, comme on entre dans une région de contingence et d'exceptions, les différences s'accroissent. Il y a toujours accord sur les principes premiers, il n'est personne qui conteste qu'on doive agir conformément à la raison; il y a aussi communion d'idées sur les conclusions générales et immédiates de ces principes; mais dès qu'on s'écarte un peu de la sphère des principes et de leurs conséquences immédiates, les exceptions arrivent et empêchent de tirer des conclusions universelles et absolues. Par exemple, il est vrai de dire qu'un objet confié en dépôt doit être rendu à son propriétaire, cependant cela n'est pas toujours vrai, il y a des cas exceptionnels où il faudra se garder de rendre l'objet confié. Cet objet est un glaive, son maître devient fou et le réclame pour s'en frapper ou en frapper autrui. Ou bien, c'est un dépôt d'argent, dont le propriétaire demande la disposition pour le mettre au service des ennemis de la patrie. Dans l'ordre pratique, les conclusions, à cause des conditions diverses d'*application*, ne souffrent donc pas la généralité, ni la nécessité qui caractérisent les principes. D'autre part, là, plus que dans les questions de nature purement spéculative, il y a de grandes différences d'*investigation*. A cause d'intérêts engagés, à cause de passions soulevées, de préjugés invétérés, à cause de leur incurie ou de leur incapacité, beaucoup ne cherchent pas à savoir, ne veulent pas savoir. Il se fait ainsi que d'aucuns sont dans l'ignorance invincible d'un bon nombre de conclusions de la loi naturelle; que d'autres se divisent en partis opposés à cause des difficultés des

solutions particulières nées de la délicatesse ou de la complexité des circonstances. Et saint Thomas explique ainsi comment les Germains ont pu, par le très juste motif de stimuler l'énergie et d'exercer l'adresse de leur fils, professer que les vols et razzias faits au détriment des tribus voisines étaient légitimes. J. César, *De bello gallico*, l. VI, c. xliii. L'angélique docteur va jusqu'à admettre la possibilité de l'ignorance invincible et excusable de la malice de la fornication.

2. Les raisons d'ordre *subjectif* se comprennent facilement. La conscience est proportionnée à l'esprit naturel, à l'instruction, à l'éducation de chacun. Le domaine objectif de la loi morale, des préceptes ou des conseils qu'elle contient, est vaste et inépuisable. Tout œil ne peut pas l'embrasser d'un seul coup. Les esprits obtus en connaissent peu de chose, les âmes naturellement éveillées et intuitives en saisissent mieux l'ensemble. A mesure que l'intelligence est développée par l'instruction, la loi morale est mieux comprise; ses raisons apparaissent dans un meilleur jour et sa légitimité convainc davantage.

A égalité d'instruction, la différence d'éducation influe aussi étrangement sur la formation de la conscience morale. Innombrables sont les angles sous lesquels peuvent être présentés les devoirs de la vie. Celui-ci sera rendu, par les traditions familiales et l'éducation, plus sensible aux considérations de l'honneur; celui-là à celles de la religion, de la charité ou de la justice. Suivant qu'un point de vue moral aura été mis en plus éclatante lumière, les sentiments et les actes se classeront d'après leur rapport avec ce point de vue. L'homme d'honneur établira entre les obligations de la vie une hiérarchie basée sur le principe de l'honneur. Le philanthrope donnera à ses actes une valeur morale proportionnée au degré d'amour ou d'assistance pour le prochain qu'ils contiendront. La psychologie de chacun entrera dans la détermination de sa conscience morale et celle-ci sera variable avec chaque individu. Allons même plus loin, chez le même homme, la conscience varie d'heure en heure et change suivant qu'il est dans la pleine possession de ses moyens, ou dominé par une passion, une idée fixe, le demi-sommeil, la fatigue ou un excès de nourriture ou de boisson. Rien donc n'est variable comme la conscience, elle a autant de degrés qu'il existe de civilisations, de familles, d'individus, de moments dans la vie de ceux-ci.

Il y a un mélange normal de mobilité et d'immutabilité dans la conscience morale. S'il est *disproportionné*, si l'un ou l'autre élément domine plus qu'il ne faut, le jeu de la conscience est faussé. Elle devient *perplexe*, quand sa mobilité est trop grande et si elle ne trouve nulle part de sécurité ni de stabilité; *obstinée* ou *aveugle*, si, imprudemment ou de bonne foi, elle érige en principes immuables ce qui n'est qu'applications contingentes.

2^o *Certitudes et incertitudes de la conscience humaine.* — De même qu'elle joint l'immutabilité à la mobilité, la conscience morale mêle à une certaine infailibilité un bon contingent d'incertitudes. Elle a, en effet, une double face: elle constate et elle apprécie les actes de la vie morale. — 1. En tant qu'elle les constate, elle est pure conscience psychologique, regard interne porté par l'esprit sur lui-même. Là, pas d'intermédiaire, ma pensée est immédiatement présente à elle-même, ma volonté jaillit du sein de l'âme même qui la perçoit. Les faits intellectuels éveillent la conscience, l'enveloppent, se passent sur son théâtre, elle ne peut pas les apercevoir, elle ne peut se tromper à leur endroit. Je sais infailliblement que je pense, à quoi je pense. — 2. Mais lorsqu'il s'agit d'*apprécier*, c'est-à-dire de comparer un acte avec la loi morale et de juger s'il lui est conforme, s'il la viole et dans quelle mesure, ici la situation de la conscience est parfois hésitante.

Certes, au sujet d'actes simples, d'applications immédiates des principes moraux, la certitude s'obtiendra facilement ; mais il arrive que l'esprit ne puisse saisir aucun lien de conformité ou d'opposition entre l'acte et la loi ; dans ce cas, il ne sait pas. C'est, spéculativement, l'ignorance intellectuelle, et pratiquement, le doute négatif. Il n'y a aucune raison pour ni contre, il n'y a aucun poids dans aucun des plateaux de la balance. D'autres fois, il y a des raisons pour, mais il y en a d'équivalentes contre, et entre les deux alternatives l'esprit hésite, la volonté ne décide rien, c'est le doute positif. Dans les deux hypothèses, la conscience est douteuse. D'autres fois encore, les raisons apparaissent dans les deux sens, elles se combattent, aucune ne paraît convaincante, mais les unes semblent plus fortes et inclinent davantage l'esprit, la volonté qui y trouve un avantage ou une harmonie supérieure avec ses aspirations ou avec la synthèse du vrai et du bien qu'elle a adoptée et qu'elle croit, se décide en leur faveur, se fait une opinion, et impose à l'esprit un jugement qui admet une hypothèse comme vraie, quoique non comme certaine, ni comme excluant la possibilité de l'erreur. Le jugement prononcé est mêlé de crainte d'erreur ; il appartient à la conscience probable. Voir PROBABILISME.

3^e Il y a enfin dans la conscience un mélange de force impérative et de non-obligation, c'est-à-dire qu'il faut considérer l'obligation morale dans sa source et dans sa manifestation.

1. La source de l'obligation est en dehors et au-dessus de la conscience. L'obligation est un lien imposé par un être supérieur à un être subordonné. L'homme n'étant pas supérieur à lui-même ne peut s'imposer des obligations ; il peut s'engager envers d'autres personnes et se trouver ainsi obligé par la loi supérieure de la fidélité à la parole donnée, à respecter des droits qui ne lui appartiennent plus, puisqu'il les a transférés à autrui ; mais il ne peut, se parlant à lui-même dans le sanctuaire de sa conscience, se créer d'obligations réelles. Le fit-il, qu'il pourrait toujours s'en délier, puisque toute loi portée par un législateur peut toujours être abrogée par lui. En outre, la conscience est surtout d'ordre intellectuel : elle est un reflet. La loi est d'ordre volontaire, elle est un précepte, une impulsion volontaire. Par sa nature, la conscience diffère donc de la loi : elle ne peut être un principe d'obligation.

2. Mais elle peut être et elle est un témoin qui dénonce et affirme l'obligation. Celle-ci n'est manifestée à la volonté et n'atteint l'activité fidèle que par l'intermédiaire de la conscience. Un simple coup d'œil sur la psychologie du législateur et du sujet nous le montrera. Comment la volonté du législateur pourra-t-elle atteindre le subordonné, lier sa volonté et subjugué son action ? Les deux volontés, résidant au sein de l'âme, ne peuvent être en contact immédiatement. A la volonté du législateur il faut un verbe qui l'énonce et la promulgue ; jusque-là elle n'oblige pas. Mais le verbe à son tour ne meut la volonté qui est une force rationnelle, que par le canal de la connaissance. Il faut que l'esprit du sujet connaisse la promulgation de la loi et en informe la volonté : premier rôle de la conscience. La volonté ensuite avertie par la connaissance se tourne vers l'action, laquelle, étant mue par la volonté, est consciente, et ici encore la conscience intervient pour savoir ce qu'est l'action et en quoi elle se conforme au commandement. La conscience est donc la voie indispensable qui traduit à la volonté les ordres supérieurs, elle est la bouche qui redit la loi, l'organe qui interprète l'obligation, et, dans ce sens secondaire et instrumental, elle oblige ; mais c'est à la façon du serviteur qui apporte des préceptes du patron, de l'officier d'ordonnance qui transmet les ordres du général en chef.

3. La conscience a donc une influence, laquelle est

d'autant plus évidente que c'est par elle seule, et dans l'unique mesure de ses promulgations et interprétations, que nous sommes mis en demeure d'agir. Si la conscience ignore une loi, celle-ci est pour nous non existante ; si la conscience traduit faussement, mais de bonne foi, une loi, nous voilà obligés de suivre les sentiers erronés qu'elle nous indique ; si la conscience, de bonne foi toujours, grossit ou diminue une obligation, celle-ci croît ou décroît dans la même proportion. Nous ne sommes tenus que dans la mesure où la conscience sincère nous applique la loi ; et ainsi une part de subjectivisme vient apporter de la relativité à l'absolu de la loi objective.

4. Les deux grands docteurs du XIII^e siècle ont admirablement exposé ce rôle de la conscience. Saint Thomas d'Aquin dit : « Quoique l'homme ne soit pas supérieur à lui-même, cependant celui dont le précepte lui est intimé par la science, lui est supérieur, et ainsi se trouve-t-il lié par sa conscience. » *Quamvis homo seipso non sit superior, tamen ille de cujus præcepto scientiam habet, eo superior est ; et sic ex sua conscientia ligatur. Quæst. disp., De veritate, q. XVII, a. 3, ad 3^{um}.* « L'homme ne se fait pas à lui-même la loi ; mais, par son acte de connaissance, il connaît la loi faite par un autre, et il est ainsi lié par le devoir d'accomplir la loi. » *Homo non facit sibi legem ; sed per actum suæ cognitionis, qua legem ab alio factam cognoscit, ligatur ad legem implendam. Ibid., ad 1^{um}.* « La conscience ne lie qu'en vertu du précepte divin, soit selon la loi écrite, soit selon la loi donnée à la nature. Si donc l'on compare le lien de la conscience au lien résultant du commandement d'un supérieur, on compare réellement le lien d'un commandement divin au lien du commandement de ce supérieur. Et parce que le précepte divin oblige contre le précepte du supérieur, et oblige plus que ce précepte du supérieur, le lien de la conscience est plus fort que le lien du précepte du supérieur ; et la conscience lie même en opposition avec ce commandement du supérieur. » *Conscientia non ligat nisi vi præcepti divini, vel secundum legem scriptam, vel secundum legem naturæ inditam. Comparare igitur ligamen conscientia ad ligamen quod est ex præcepto prælati, non est aliud quam comparare ligamen præcepti divini ad ligamen præcepti prælati. Unde, quum præceptum divinum obliget contra præceptum prælati, et magis obliget quam præceptum prælati, conscientia ligamen erit majus quam ligamen præcepti prælati ; et conscientia ligabit, præcepto prælati in contrarium existente. Ibid., a. 5.* Saint Bonaventure exprime la même doctrine par une intéressante comparaison : « La conscience est comme le héraut et le messager de Dieu ; ce qu'elle dit, elle ne l'ordonne pas de son propre droit, mais elle l'ordonne de la part de Dieu, comme quand le héraut promulgue l'édit du roi ; et de là vient que la conscience a la vertu de lier. » *Conscientia est sicut præco Dei et nuntius ; et quod dicit non mandat ex se, sed mandat quasi ex Deo sicut præco, quum divulgat edictum regis ; et hinc est quod conscientia habet virtutem ligandi. In II Sent., dist. XXIX, a. 1, q. 1.* J. Didot à qui nous empruntons ces traductions ajoute : « La conscience humaine est donc un organe et un instrument de transmission, communiquant à notre volonté, à notre personnalité tout entière, les ordres du suprême législateur, et nous insinuant l'obligation d'obéir, soit aux lois proprement divines, soit au code ecclésiastique ou civil, soit aux commandements de l'autorité familiale et des pouvoirs analogues qui nous régissent. » *Morale fondamentale, théor. XXIX, n. 251, Paris, Lille, 1896, p. 168.*

IX. FAUSSES PRÉTENTIONS DE LA CONSCIENCE. — Les qualités d'immuitabilité, de certitude et d'obligation relatives de la conscience ont encouragé certains moralistes à lui donner une mission excessive et à en

faire la règle *primordiale et exclusive* des mœurs. La conscience, surtout la conscience commune ou publique, devient le suprême législateur. Écoutons un philosophe qui fait école aujourd'hui. « La morale, dit M. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, 2^e édit., Paris, 1904, p. 131, si l'on entend par là l'ensemble des devoirs qui s'imposent à la conscience, ne dépend nullement, pour exister, de principes spéculatifs qui la fonderaient, ni de la science que nous pouvons avoir de cet ensemble. Elle existe *vi propria*, à titre de réalité sociale, et elle s'impose au sujet individuel avec la même objectivité que le reste du réel. » — « Nos obligations sont déterminées à l'avance et imposées à chacun par la pression sociale, » p. 149. « Une des principales conditions d'existence d'une société paraît être une similitude morale suffisante entre ses membres. Il est nécessaire que tous éprouvent la même répulsion pour certains actes, la même révérence pour certains autres et pour certaines idées, et qu'ils sentent la même obligation d'agir d'une certaine manière dans des conditions déterminées. C'est là une des significations essentielles de la maxime : *idem velle, idem nolle*. La conscience morale commune est le foyer où les consciences individuelles s'allument. Elle les entretient, et elle est en même temps entretenue par elles, » p. 141. Son code oblige. Voici pourquoi : « La morale d'une société donnée, à un moment donné, s'impose avec un caractère absolu qui ne tolère ni la désobéissance, ni l'indifférence, ni même la réflexion critique. Son autorité est donc toujours assurée, tant qu'elle est réelle, » p. 144-145. L'obligation vient donc de la *vis propria* qui fait que les attrait et les répulsions de la conscience morale commune s'imposent comme autant d'impératifs et d'absolus. Et M. Durkheim, en un langage qui ne laisse aucun doute sur ses idées, observe : « Il ne faut pas dire qu'un acte froisse la conscience commune parce qu'il est criminel, mais qu'il est criminel parce qu'il froisse la conscience commune. Nous ne le réprouvons pas parce qu'il est un crime, mais il est un crime parce que nous le réprouvons. » Cité par M. Albert Bayet, *La morale scientifique*, c. vi, Paris, 1905, p. 143. Quant à la sanction, elle ne manque pas non plus, comme il convient à un système complet. Parlant de la pression sociale, M. Lévy-Bruhl dit « qu'on ne peut, dans un cas donné, y résister et agir autrement qu'elle ne l'exige ; on ne peut pas l'ignorer et l'on ne peut en aucune façon s'y soustraire. Sans parler des sanctions positives qui punissent les crimes et les délits définis dans la loi pénale, elle se traduit par ce que M. Durkheim appelle très justement les *sanctions diffuses*, et par le blâme de notre propre conscience... Toutes (les consciences individuelles) réagissent ensemble contre ce qui menace d'affaiblir cette conscience commune et compromet ainsi l'existence de la société... Dès que la conscience morale se sent blessée dans ses prescriptions essentielles, la réaction sociale éclate encore très violente », p. 141-142. C'est aussi la pensée de M. A. Bayet, p. 143 : « On comprend sans peine que la peine soit, dès l'origine, liée au crime par un lien solide ; on comprend aussi qu'elle ait le caractère d'une réaction passionnelle, d'un mouvement brutal de vengeance : il s'agit avant tout de frapper, de faire souffrir, pour la seule satisfaction d'être témoin de sa souffrance, l'individu qui a heurté un sentiment collectif à la fois fort et défini : la question de savoir s'il est responsable n'est pas même soulevée. » La conscience commune, dans ce système, serait donc une loi, elle serait une force, elle aurait une sanction.

1^o Une loi, elle ne peut l'être. — 1. Cette conscience commune, appelons-la de son vrai nom, c'est l'*opinion publique*. Or, n'y a-t-il pas quelque *contradiction* à en faire la règle des consciences individuelles ? Elle n'est, après tout, que la somme ou plutôt que la majorité

des consciences individuelles, elle en procède ; que celles-ci se modifient, elle-même variera d'autant. Comment dès lors en faire, quelque chose de supérieur aux consciences individuelles, une force transcendante qui les régit ? — 2. Ensuite, l'opinion publique *n'existe pas toujours*. Où était-elle quand, dans le paradis terrestre, Adam vivait seul ou uniquement avec Ève ? Elle se confondait sans doute alors avec l'opinion personnelle d'Adam et d'Ève. Dès lors, ceux-ci péchaient-ils en mangeant du fruit de l'arbre de la science et du mal pour obéir à l'opinion qu'ils s'étaient faite que cet acte leur donnerait toute science ? — 3. Et puis, même dans les sociétés constituées, l'opinion publique *n'est pas toujours explicite*. Il y a des points où les citoyens sont *divisés* : sur ces points, il n'y aura donc pas de devoirs, mais liberté absolue. D'autres fois, sous les tyrans, l'opinion publique *se cache*, l'erreur seule ose parler : comment alors connaître celle-là ? Ou bien, *on égare* l'opinion publique, et, grâce à cela, on exile un honnête homme comme Aristide ; l'ostracisme du juste devient la justice et le droit, et c'est légitimement que Jésus, condamné par la voix du peuple, monte au Golgotha. — 4. Chez les païens, l'opinion publique professe la religion des *faux dieux*, de Jupiter et de Junon : tout est Dieu excepté Dieu lui-même. Par la force de la conscience commune, le culte des faux dieux devient nécessaire et légitime. Mais comme, d'autre part, on conviendra bien que ce culte ne peut être légitime que si ceux à qui il s'adresse existent réellement, ira-t-on jusqu'à dire que l'opinion publique crée réellement Jupiter et Junon ? Et cependant, si elle ne le fait pas, comment peut-elle imposer légitimement le culte de ces dieux inexistant ? — 5. Ne voit-on pas aussi que si l'opinion publique devient la règle de toute morale, *il n'y a plus de règle ni de critérium* ? Le caractère, en effet, d'une règle et d'une commune mesure est d'être *fixe et immuable* : le mètre est, par définition, une mesure invariable qui sert, à ce titre, à déterminer toutes les autres quantités. Les mouvements de la terre sur elle-même et autour du soleil ont été pris, à cause de leur régularité constante, pour mesure du temps. Il faut, pour les actions morales, un critérium invariable : nous ne pouvons le trouver dans l'opinion publique, laquelle, du reste, a besoin d'être elle-même jugée et appréciée moralement comme les opinions individuelles qui la constituent. De même qu'il y a une vérité vraie dont la découverte sert à mesurer la valeur des hypothèses construites pour arriver jusqu'à elle, ainsi il y a une bonté absolument bonne dont la nature sert à mesurer la valeur des aspirations qui tendent vers elle. Les opinions publiques comme les opinions individuelles ne sont pas bonnes par essence, et, dès lors, elles ne peuvent servir de mesure absolue du bien. — 6. Il n'y a pas que la nature et la variabilité de la conscience commune qui empêche de la confondre avec la loi morale. Le même obstacle surgit de sa *multiplicité*. M. Lévy-Bruhl le reconnaît lui-même. Autant il y a de civilisations et de groupes socialement différents, autant il y aura de morales, c'est-à-dire de consciences communes et d'opinions publiques. En sorte que, tandis qu'il n'y a qu'une vérité et qu'une science possible du vrai, tandis que tous les savants du monde sont d'accord pour professer les mêmes affirmations scientifiquement démontrées, et qu'il n'y a pas plusieurs physiques, l'une pour l'Espagne et l'autre pour la France ; dans le domaine du bon, il y aurait diversité et contradiction légitime, et ce qui est bon en deçà des Pyrénées pourrait devenir mauvais au delà. Il suffirait donc de traverser la frontière pour pouvoir légitimement accomplir sur le territoire voisin ce que, non pas le simple code, mais la morale réprouverait dans la patrie. — 7. Cela ne peut être. De même qu'il n'y a qu'une vérité, bien que les esprits humains la conçoivent de façons fort inégales et

fort diverses, mêlée à plus d'une erreur et enveloppée dans plus d'une hypothèse; de même que c'est cette vérité une qui sert de mesure à nos concepts, lesquels ont une valeur scientifique proportionnée au degré où ils s'approchent d'elle; ainsi, il n'y a qu'une *bonté*, qu'une loi morale, bien que les consciences humaines la formulent de façons inégales et diverses, mêlée à plus d'une défaillance; ainsi encore, cette loi morale sert de critérium pour déterminer la valeur intrinsèque des mœurs des individus et des sociétés.

2° La conscience commune ne peut donc être un critère moral ni une loi; peut-elle être une *force* et jouir d'une autorité suffisante pour obliger et lier? Pour sauver le caractère impératif de la conscience commune — tentative indispensable puisque, quoi qu'on en ait dit, il n'y a pas et il ne saurait y avoir de morale sans obligation — on a recouru à l'impératif de la conscience individuelle et à la pression de la conscience commune. Mais : 1. la conscience *individuelle* n'affirme, nous assure-t-on, le caractère sacré, inviolable, immuable, divin, du devoir, et sa force obligatoire, que par un instinct aveugle souvent, inspiré par la passion et par un commandement antiscientifique, et à mesure qu'on avance, l'opposition s'accroît, nous dit-on, entre la science et la conscience. Dès lors, si celle-là dit vrai, celle-ci se trompe et son impératif illusoire est de nulle valeur. — 2. Quant à la pression de la conscience *commune*, c'est-à-dire à l'influence de l'opinion publique, il sera fort difficile d'y voir le principe obligatoire essentiel à toute loi morale. On y trouvera bien la source d'un respect humain désormais rigoureusement prescrit, la nécessité pour chacun d'écouter la voix de l'opinion; mais cette nécessité, qui la légitimera, et ce respect humain, qui l'absoudra? Et quand, il y aura conflit entre l'impératif catégorique de la conscience privée, et la pression de l'opinion publique, où sera l'arbitre et qui décidera entre ces deux autorités contradictoires? La conscience commune, chose flottante, indécise et souvent imprécise, formée de consciences individuelles, n'a pas plus d'autorité, ni de force obligatoire que celles-ci. L'homme n'est pas son propre législateur.

3° Que dire des *sanctions* de la conscience individuelle ou commune? — 1. Dans tout système de morale il faut une sanction. Celle-ci n'est pas seulement, par sa réalité, une vengeance de l'ordre violé, une restitution de cet ordre, mais elle est encore, par sa menace, un moyen préventif. Elle agit sur les volontés pour leur donner la crainte du mal et les en détourner. Enfin, elle doit être universelle et proportionnée, c'est-à-dire atteindre toutes les fautes et les châtier dans la mesure de leur culpabilité.

2. Écoutons la conscience individuelle. Il y a longtemps que les moralistes chrétiens ont montré — et c'en est devenu une vérité banale — que les joies de la vertu et les remords du péché en sont des récompenses et des châtiments très disproportionnés. Nous ne nous étendrons donc pas sur ce sujet. Le suicide n'a aucune sanction temporelle de sa désertion, et telle morale seule sera suffisante en face de ce crime qui possèdera dans son organisme la certitude d'un au-delà où s'exercera la justice de Dieu. La vertu produit souvent d'autant plus de joies qu'elle est moindre : l'orgueilleux n'a-t-il pas de grandes satisfactions du plus modeste acte noble; elle est accompagnée parfois de craintes d'autant plus vives qu'elle est plus héroïque et le fait d'une âme plus délicate? Certains saints puisaient peu de joies dans leur vertu, tant ils étaient sensibles aux moindres imperfections qui pouvaient l'atténuer ou la menacer. Et ainsi de graves préoccupations les assaillaient. Les fautes les plus légères leur font verser des larmes amères, et dans l'âme insensible de plus d'un odieux criminel, c'est à peine si l'on aperçoit quelque ombre de remords. Il faut donc chercher ailleurs une sanction adéquate et proportionnée.

3. Chacun voit qu'on ne peut la trouver dans l'opinion publique ou la conscience commune. La sanction ne peut venir que du législateur qui punit la violation des lois qu'il a portées lui-même. Le pouvoir législatif et le pouvoir coercitif reposent entre les mêmes mains. Nous avons dit que la conscience commune n'avait ni l'autorité, ni la compétence, ni les autres qualités requises pour légiférer, elle ne réalise donc pas davantage les conditions nécessaires pour réprimer les délits. Du reste, comment connaîtrait-elle les délits secrets, et de combien d'erreurs et de flottements ne se rend-elle pas journellement coupable?

X. LES MALADIES DE LA CONSCIENCE. — La conscience morale, comme toutes les activités humaines spirituelles, a ses défaillances et ses infirmités. Elle est une appréciation de la loi et de son application concrète à la personne et à des cas particuliers : opération délicate et difficile; car la vérité est d'autant plus cachée et imprécise qu'elle est plus mêlée à la contingence des faits concrets. Il est donc facile de douter et d'errer.

Certes, toutes les fois que l'homme cherche sincèrement et prudemment, les jugements qu'il porte, fussent-ils erronés, sont valables, et obligent en conscience. Ils puisent leur force d'obligation, non dans la loi qui n'existe pas dans cette hypothèse de l'erreur; non en eux-mêmes, nous avons dit que la conscience est l'organe qui traduit, non l'autorité qui crée la loi; mais dans la volonté de Dieu qui nous oblige à agir conformément à la raison, et qui, ayant fait cette raison faillible, veut que nous la suivions même quand, inconsciemment, elle se trompe. Mais il arrive que l'homme pressé et imprudent ne considère pas suffisamment et se prononce avec précipitation. Son jugement est *imprudent* et inconsideré, l'action qui suivra, fût-elle par hasard conforme à la loi, sera néanmoins imprudente.

Le plus souvent, la précipitation engendrera l'erreur. On appréciera mal; on verra une obligation où il n'y en a pas, on n'en verra pas où il y en a. Voir ERREUR.

Une double tendance se remarque chez les consciences erronées ou fausses : les unes sont portées à *élargir* le champ de la liberté et à diminuer les exigences de la loi : ce sont les *consciences larges*. Voir LAXISME. Les autres *restreignent* au contraire la liberté, voient des obligations partout, se croient toujours sur le point de pécher, trouvant une prohibition dans l'affirmative et dans la négative. Ce sont les consciences *inquiètes*. Elles doivent chercher à s'éclairer, et si elles n'y arrivent pas, comme il faut nécessairement toujours se décider pour le oui ou le non, choisir entre les deux alternatives celle qui paraît contenir le moindre mal.

La conscience *scrupuleuse*, voir SCRUPULE, appartient d'ordinaire à la catégorie de la conscience large et de la conscience étroite et perplexe. Elle est saisie par une crainte exagérée sur quelque point particulier, y voit des montagnes de difficultés, des fautes à chaque pas, et la concentration de son attention et de ses craintes sur ce point lui fait oublier les préceptes relatifs aux autres devoirs moraux et négliger ceux-ci.

Tous les auteurs de théologie morale parlent de la conscience, le plus souvent dans un traité spécial. Ébauché par saint Thomas. *Sum. theol.*, I^{er} II^o, q. XIX, a. 5 (voir ses commentateurs à cet endroit), ce traité n'a été achevé qu'au XVI^e siècle. On y trouve d'autres questions que celles qui ont été abordées dans cet article. Il est inutile de les indiquer tous. Après saint Alphonse et Brocart, dans le *Theologie cursus completus*, de Migne, t. XI, col. 65-310, il suffit de nommer Gury, Bouquillon, Müller, Marc, Lehmkühl, Tepe, Génicot, etc.

A. CHOLLET.

CONSCIENCIEUX (CONSCIENTIARIUM), secte de libres-penseurs du XVI^e siècle. Elle fut fondée par Matthias Knutsen, appelé encore Kuntzen, né à Oldensworth (Schleswig). En 1674, il vint à Léna et répandit, à un grand nombre d'exemplaires, une lettre latine dans laquelle il exposait ses idées. Elles se réduisaient

à six : 1^o Dieu n'existe pas, et le démon pas davantage. 2^o Il ne faut pas estimer les magistrats, il faut mépriser les temples et rejeter les prêtres. 3^o Les magistrats et les prêtres sont remplacés par la science et la raison unies à la conscience, qui apprend à vivre honnêtement, à ne nuire à personne et à rendre à chacun ce qui lui est dû. C'est à cause de ce rôle attribué à la conscience que les disciples de Knutsen s'appelèrent les consciencieux. 4^o Le mariage ne diffère pas de la prostitution. 5^o Il n'y a rien au delà de cette vie. 6^o L'Écriture sainte est pleine de fables et de contradictions. Knutsen se vantait d'avoir de nombreux partisans dans les villes les plus importantes de l'Europe; il prétendait en avoir sept cents à Iéna. Jean Musæus, professeur de théologie à l'université de cette ville, réfuta cette « calomnie ». Peut-être la secte des consciencieux exista-t-elle surtout dans l'imagination de son auteur; en tout cas, il n'en fut bientôt plus question. Il est vrai que, dans la suite, les théories de Knutsen devaient revivre et jouir d'une faveur qui ne semble pas sur le point de décroître.

I. SOURCES. — On trouve la lettre de Knutsen dans J. Miælius, *Syntagma historiarum mundi et Ecclesiæ*, Leipzig, 1699, p. 2291; M. Vessière de La Croze, *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion et de critique*, Amsterdam, 1714, p. 400. Voir, en outre, J. Musæus, *Ablehnung der ausgesprengten abscheulichen Verleumdung ob wäre in der Universität Iena eine neue Sekte der sogenannten Gewissener entstanden*, Iéna, 1674; V. Greissing, *Exercitationes academicæ duæ de atheismo Renato des Cartes et Matthiæ Kunzen oppositæ*, Wittenberg, 1677.

II. TRAVAUX. — Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 5^e édit., Amsterdam, 1740, t. III, p. 12; G. Arnold, *Histoire impartiale de l'Église et des hérésies*, Schaffhouse, 1744, t. II, p. 507; Hefele, dans *Kirchenlexikon*, trad. Gschler, Paris, 1864, t. V, p. 241; K. M. Hagenbach, dans *Realencyklopædie*, 3^e édit., Leipzig, 1899, t. VI, p. 654.

F. VERNET.

CONSÉCRATION. Voir ÉPICLÈSE.

1. CONSEIL (ACTE HUMAIN). — I. Notion. II. Objet. III. Méthode. IV. Historique.

I. NOTION. — Le conseil est un des actes intellectuels qui concourent à l'intégrité de l'acte humain. Il occupe la cinquième place dans l'organisme psychologique de l'acte humain tel que le décrit saint Thomas. Voir ACTE, t. I, col. 343. Il vient après l'intention et précède le consentement. Il se termine par un jugement pratique qui motive l'élection. On le définit : la recherche par la raison des moyens qui conduisent à une fin. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. XIV, a. 1.

II. OBJET. — Le conseil, étant une recherche, ne peut avoir pour objet que des choses qui peuvent être mises en question. Or, pour toute action donnée, la fin ne saurait être mise en question, à moins qu'on ne la considère comme moyen vis-à-vis d'une fin ultérieure, ce qui ne saurait se poursuivre indéfiniment, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. I, a. 6; q. XIV, a. 2, ad 1^{um}; a. 6.

L'objet du conseil, ce sont donc les moyens qui concernent la pratique de détail toujours très compliquée en raison des circonstances multiples qui en varient les aspects. De là vient que le nom de conseil s'applique à l'assemblée de plusieurs personnes qui mettent en commun leurs lumières. *Ibid.*, a. 3. Les œuvres d'art qui ont des procédés déterminés ne sont pas objets de conseil, tandis que les actions humaines sont son domaine propre. *Ibid.*, a. 4. Aussi le conseil forme-t-il l'un des trois actes réservés à la vertu de prudence. *Sum. theol.*, II^a II^a, q. XLVII, a. 8. Son rôle est de découvrir le juste milieu dans lequel, selon saint Thomas, consiste la vertu morale. *Ibid.*, a. 7. L'habitude du bon conseil forme même, d'après Aristote, suivi par saint Thomas, une vertu annexe de la prudence, l'*eubulia*. *Ibid.*, q. LI, a. 1, 2.

III. MÉTHODE. — Le conseil procède, non par voie de synthèse, mais par voie de résolution analytique. Il s'appuie d'une part sur la volonté d'une fin déterminée, sur une intention ferme, d'autre part sur l'existence de choses qui semblent pouvoir conduire à cette fin, son procédé consiste à partir de la fin et de ses exigences et de rétrograder vers les moyens entrevus jusqu'à ce que, de proche en proche, on soit parvenu à un objet capable de réaliser immédiatement la fin. Il ne saurait donc se prolonger indéfiniment sous peine de se détruire. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. XIV, a. 5, 6.

IV. HISTORIQUE. — C'est dans les *Éthiques à Nicomache*, l. III, que les théologiens ont puisé la notion du conseil et ses principaux caractères. Nemesius, *De natura hominis*, c. XXXIV, P. G., t. XL, col. 755 sq., a fourni nombre de notions, connues peut-être de saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. II, c. XXII, P. G., t. XCIV, col. 945, et utilisées par saint Thomas, sous la fausse attribution de saint Grégoire de Nysse dans les *sed contra* de sa question *De consilio*. Cette question se réfère à ces trois sources. Un mot de saint Jean Damascène, qui nomme le conseil une *appétition* qui cherche, *ὁρεσις ζητητική*, semble faire du conseil un acte de volonté; mais ce mot est corrigé par le contexte même de ce Père où la délibération, acte rationnel, est attribuée au conseil. Saint Thomas résout la difficulté en recourant à la compénétration des actes d'intelligence et de volonté qui concourent à l'acte humain. Le conseil ne s'ouvre, en effet, que sous l'influence de la volonté de la fin; il en est comme pénétré; à ce titre il relève de l'appétition. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. XIV, a. 1, ad 1^{um}.

A. GARDEIL.

2. CONSEIL (DON DE). Voir DONS DU SAINT-ESPRIT.

3. CONSEILS ÉVANGÉLIQUES. — I. Définition. II. Existence et excellence. III. Relations avec la perfection et l'état de perfection.

I. DÉFINITION. — 1^o D'une manière générale, le conseil évangélique, en tant que distinct du précepte chrétien, est une direction morale dont l'observation est recommandée aux chrétiens par l'Évangile, comme moyen de tendre plus efficacement à la perfection et d'obtenir une plus ample récompense céleste. L'acte ainsi recommandé est habituellement un acte particulièrement agréable à Dieu à cause des sacrifices qu'il impose et de sa grande efficacité pour le bien moral de l'individu. Tels sont, par exemple, certains actes non commandés de prévenance, de bienveillance ou d'assistance à l'égard d'un ennemi, une aumône généreusement faite sans aucun précepte, ou au delà de ses étroites limites. Les conseils particuliers se diversifient suivant les préceptes avec lesquels on les compare. Mais en réalité tous se groupent autour des trois conseils évangéliques spéciaux de pauvreté parfaite, de chasteté perpétuelle et de parfaite obéissance. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. CVIII, a. 4.

2^o Dans un sens plus restreint et plus usuel, le nom de conseil évangélique est principalement réservé à la pratique chrétienne de la pauvreté volontaire, de la chasteté perpétuelle et de la parfaite obéissance, considérées comme moyens expressément recommandés par Jésus-Christ pour l'acquisition d'un plus haut degré de charité ou de perfection. — 1. Le but à atteindre détermine la nature de l'acte recommandé. La pauvreté conseillée n'est point la simple pauvreté affective, mais l'abandon constant et effectif des biens temporels, seul capable d'affranchir l'âme de toute attache incompatible avec la perfection. La chasteté conseillée est la chasteté parfaite et perpétuelle qui permet de diriger plus facilement vers Dieu toutes les affections. L'obéissance conseillée est la soumission parfaite à une autorité religieuse

ou monastique, écartant à jamais le grand obstacle de la volonté propre. — 2. Ainsi les facilités plus grandes de perfection proviennent principalement de l'éloignement définitif des principaux obstacles à la perfection, possession et administration des biens temporels, affections et affaires de famille, préoccupations et entraînements de la volonté personnelle. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. CVIII, a. 4; II^a II^a, q. CLXXXIV, a. 3; q. CLXXXVI, a. 3-5. — 3. Les conseils évangéliques considérés en eux-mêmes restent pleinement facultatifs, puisque la perfection qu'ils aident à acquérir n'est point elle-même strictement requise et qu'elle peut être atteinte en dehors de leur accomplissement. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. CLXXXIV, a. 3. Cependant il peut y avoir obligation accidentelle ou indirecte de les pratiquer. Obligation accidentelle, si leur omission plaçait certainement l'individu dans un danger inévitable de damnation éternelle, S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, I. IV, n. 78; danger dont l'existence concrète et indiscutable est difficilement démontrable. L'obligation indirecte provient surtout de quelque vœu auquel on s'est astreint librement d'une manière temporaire ou d'une manière permanente. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. LXXXVIII, a. 3. — 4. Nous avons montré précédemment, t. II, col. 2323, que ce concept théologique des conseils évangéliques d'abord esquissé par saint Ambroise, *De viduis*, c. XII, P. L., t. XVI, col. 256, puis nettement défini par saint Augustin, *De sancta virginitate*, c. XIV, P. L., t. XI, col. 402; *Epist.*, CLVII, n. 39, P. L., t. XXXIII, col. 692, fut pleinement élucidé par saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. CLXXXIV, a. 3; q. CLXXXVI, a. 3 sq.; *Cont. gent.*, I. III, c. CXXX sq.; *Opusc.*, XVIII, *Contra pestiferam doctrinam retrahentem homines a religionis ingressu*, c. VI sq.; *Opusc.*, XIX, *Contra impugnantem Dei cultum et religionem*, c. I sq., dont la doctrine fut communément suivie par les théologiens subséquents. — 5. Il n'est point vrai que le concept catholique du conseil évangélique abaisse le niveau moral en réduisant nécessairement le précepte divin à un strict minimum auquel on habitue les consciences. La fixation de ce minimum n'est point une résultante du conseil lui-même; elle est une conséquence de la fin du précepte toujours proportionné par la sagesse divine au but à atteindre. D'ailleurs, la détermination de l'obligation *minima* n'empêche nullement l'élan de la volonté vers une plus grande perfection. Il est également vrai que le précepte positif de la charité n'ayant aucun minimum nettement déterminé, les actes les plus parfaits de charité, y compris l'observance des conseils évangéliques, ne sont nullement exclus de sa sphère intégrale ou y sont même contenus implicitement. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. CLXXXIV, a. 3.

II. EXISTENCE ET EXCELLENCE. — 1^o Enseignement scripturaire. — L'existence et l'excellence du conseil évangélique de chasteté ont déjà été démontrées, t. II, col. 2321 sq. L'enseignement évangélique n'est pas moins formel sur les conseils de pauvreté volontaire et de parfaite obéissance. — 1. Le conseil de *pauvreté volontaire* ressort de la parole de Jésus : *Si vis perfectus esse, vende quæ habes et da pauperibus et habebis thesaurum in cælo et veni sequere me.* Matth., XIX, 21. — a) L'opposition entre *si vis ad vitam ingredi*, §. 17, et *si vis perfectus esse*, §. 21, prouve qu'il ne s'agit point au §. 21 de l'observance d'un commandement obligatoire, mais d'une œuvre non commandée qui facilite la perfection et assure une plus grande récompense. Sinon, l'affirmation solennelle du §. 17 que l'accomplissement des commandements suffit pour acquérir la vie éternelle cesserait d'être vraie. — b) Rien n'autorise à affirmer que ce jeune homme était personnellement et gravement obligé de renoncer à toute possession terrestre pour ne point compromettre son salut éternel. L'accomplissement intégral qu'il avait fait de tous les commandements jusqu'à cette époque,

tel qu'il est affirmé au §. 20 : *Omnia hæc custodivi a juventute mea*, prouve même le contraire. — c) L'interrogation : *Quid adhuc mihi deest?* §. 20, suivie de la réponse de Jésus : *Si vis perfectus esse*, §. 21, montre une aspiration surpassant l'étroite préoccupation du salut personnel, une aspiration vers une union plus intime avec Dieu par l'accomplissement de tout ce que l'on sait lui être le plus agréable. — 2. Le conseil d'*obéissance parfaite* découle de l'invitation de Jésus : *Veni, sequere me*, §. 21. Pour assurer la pleine possession de la perfection, Jésus sollicite le complet abandon de la volonté propre, désormais entièrement soumise à son absolue direction; soumission non moins entière, non moins méritoire ni moins efficace, quand elle est pratiquée à l'égard de quelqu'un qui tient cette autorité de Jésus-Christ lui-même. Ce que réalise vraiment l'obéissance religieuse.

2^o Enseignement traditionnel. — Cet enseignement ressort de l'étude particulière de chacun des conseils. Nous devons nous borner ici à un exposé sommaire, en omettant les indications déjà données pour le conseil de chasteté, t. II, col. 2321 sq. — 1. *Depuis les temps apostoliques jusqu'à l'institution du cénobitisme vers 340.* — a) L'institution des ascètes si florissante dans les trois premiers siècles, particulièrement dans le clergé, et si féconde dans l'Église à cette époque, voir t. I, col. 2074 sq., prouve par sa pratique de la pauvreté volontaire, la haute estime que le christianisme professait alors pour la pauvreté, estime entièrement inconnue au monde païen et qui de fait ne s'explique vraiment que par l'influence de la doctrine évangélique de Matth., XIX, 20. La pauvreté volontaire des ascètes est particulièrement louée et recommandée par Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvabitur*, c. XI sq., P. G., t. IX, col. 615 sq.; Origène, *In Matth.*, homil. XV, n. 15, P. G., t. XIII, col. 1293 sq.; saint Cyprien, *De habitu virginum*, c. XI, P. L., t. IV, col. 461 sq. Cette pauvreté volontaire n'entraînait pas encore, généralement du moins, le renoncement effectif à tous les biens. Elle consistait surtout dans le détachement affectif joint à une grande modération dans l'usage des biens et à une grande générosité dans les aumônes.

Vers le milieu du III^e siècle, commença avec l'anachorétisme la pratique de l'abandon effectif de tous les biens d'après Matth., XIX, 20; saint Antoine en offre un parfait exemple. S. Athanase, *Vita S. Antonii*, n. 2 sq., P. G., t. XXVI, col. 842 sq. Avec l'anachorétisme aussi commença la pratique de l'obéissance à l'égard de l'ancien ou du maître, à la direction duquel l'anachorète se livrait entièrement. Voir t. I, col. 1134 sq.

2. *Depuis l'institution du cénobitisme vers 340 jusqu'au XIII^e siècle*, la pauvreté monastique consistant dans l'entier abandon des biens personnels et dans l'absolue dépendance pour l'usage des biens communs est pratiquée dans tous les monastères, conformément à une règle qui en détermine tous les détails. Toutes ces règles qui dirigent en même temps la vie d'obéissance du moine seront étudiées à part. L'éloge de la pauvreté et de l'obéissance est d'ailleurs très marqué dans les nombreux commentaires et ouvrages ascétiques à l'usage des moines, particulièrement dans les écrits de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, dans les *Institutiones* et les *Conférences* de Cassien, dans les divers recueils des *Apophthegmata Patrum*, dans plusieurs lettres de saint Jérôme, de saint Augustin et surtout de saint Nil († 430) et de saint Isidore de Péluse († 434), et dans la *Scala paradisi* de saint Jean Climaque. Ouvrages qui continuèrent à diriger encore aux siècles suivants la vie ascétique des moines en Orient et en Occident.

La vie monastique de pauvreté et d'obéissance est aussi louée dans la prédication adressée aux fidèles, particulièrement par saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*,

vi, P. G., t. xxxv, col. 724 sq., et par saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, homil. lxxviii, n. 3 sq.; homil. lxxii, n. 3 sq., P. G., t. lviii, col. 643 sq., 672 sq.; *In I Tim.*, homil. xiv, n. 3 sq., P. G., t. lxi, col. 575 sq. En même temps Chrysostome défendait chaleureusement la vie monastique contre tous ses détracteurs, particulièrement dans ses *Libri tres adversus oppugnatores vitæ monasticæ*, P. G., t. xlvii, col. 319 sq. Observons d'ailleurs que toutes ces louanges de la pauvreté et de l'obéissance sont, comme celles de la chasteté, principalement appuyées sur la recommandation formelle de Jésus-Christ, exprimant seulement une invitation pressante ne pouvant par elle-même créer aucune obligation et supposant de prudentes conditions de réalisation.

Après le vi^e siècle, toute cette doctrine est généralement reproduite par les auteurs ecclésiastiques.

Dans toute cette période, pendant que l'Église approuve tacitement les instituts et les règles monastiques avec leur stricte observance des conseils évangéliques, elle réprouve expressément par les définitions du pontife romain et par la voix de ses docteurs les adversaires du conseil de chasteté, voir t. ii, col. 2323 sq., les gnostiques ou encratites qui, en condamnant le mariage, imposaient l'étroite obligation de la chasteté, et les pélagiens exigeant impérieusement la pratique du conseil de pauvreté. S. Augustin, *Epist.*, cvii, c. iv, n. 23 sq., P. L., t. xxxiii, col. 686 sq.

3. Depuis le xiii^e siècle jusqu'au xvi^e. — a) Malgré une profonde transformation de la vie monastique par la création du moine prêcheur joignant l'apostolat à la vie contemplative et pénitente, les nouvelles règles monastiques de saint François d'Assise et de saint Dominique maintiennent ou même augmentent les rigueurs de la pauvreté et de l'obéissance. — b) L'avènement de l'ascétique scientifique avec Hugues de Saint-Victor et saint Thomas d'Aquin conduisit à une étude spéculative plus approfondie du rôle des trois conseils de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, envisagés comme moyens ou instruments de perfection très recommandés mais nullement obligatoires par eux-mêmes. L'on démontra en même temps leur haute convenance surnaturelle et on les vengea de toutes les attaques dont ils étaient alors l'objet, même au sein de l'Église. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. clxxxiv, a. 3; q. clxxxvi, a. 3 sq.; *Cont. gent.*, l. iii, c. cxxx sq.; *Opusc.*, xviii, *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, c. vi sq.; *Opusc.*, xix, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c. i sq. Enseignement communément reproduit par les théologiens subséquents.

En même temps que l'Église, entourant de sa protection les ordres monastiques, louait leur généreuse observance des conseils évangéliques et approuvait tacitement l'enseignement théologique commun, elle réprouvait et ceux qui plaçaient toute la perfection chrétienne dans la pauvreté comme les vaudois, *Profectio fidei præscripta waldensibus ad Ecclesiam reducibus ab Innocentio III*, Denzinger, *Enchiridion*, n. 373, ou qui la défigurait par leurs exagérations et leurs erreurs comme les fraticelles, Denzinger, n. 469, et ceux qui la poursuivaient de leurs anathèmes comme Wickliff et Jean Hus. Denzinger, n. 520 sq., 574.

4. Depuis le xvi^e siècle jusqu'à l'époque actuelle. — a) Malgré une nouvelle transformation de la vie monastique par la création du religieux apôtre non astreint aux obligations monastiques, la pratique de la pauvreté et de l'obéissance toujours fondée sur la recommandation évangélique, *Matth.*, xix, 20, reste substantiellement identique. C'est ce que témoignent les règles religieuses de cette époque, particulièrement celles de la Compagnie de Jésus, ce que témoignent aussi les nombreux ouvrages ascétiques spécialement destinés aux

religieux. — b) La doctrine théologique sur les conseils évangéliques est alors plus apologétique qu'expositive. Dirigée surtout contre les attaques passionnées de Luther et de ses adeptes, elle justifie l'observance des conseils évangéliques auxquels on s'est engagé par des vœux perpétuels. Elle prouve surtout leur possibilité surnaturelle, leur haute convenance et leur souveraine utilité individuelle et sociale. Nous avons indiqué précédemment les réponses principales des théologiens catholiques. Voir t. ii, col. 2325 sq. — c) Les documents ecclésiastiques de cette époque réprouvent toutes les doctrines opposées aux conseils évangéliques ou insistent sur la parfaite observance des règles religieuses. Le concile de Trente, sess. xxv, *De regularibus et monialibus*, c. 1 sq., loue les services rendus par les religieux et détermine, avec beaucoup de sollicitude, les points sur lesquels doit particulièrement porter leur réforme. Pie VI dans une lettre au cardinal de la Rochefoucault, du 10 mars 1791, déclare que *regulæ abolitio lædit statum publicæ professionis constitutorum evangelicorum*. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1541. La bulle *Auctorem fidei* de Pie VI du 28 août 1794, prop. 80 sq., condamne plusieurs assertions erronées du conciliabule de Pistoie. Denzinger, n. 1449 sq. L'encyclique *Quanta cura* de Pie IX du 8 décembre 1864 renouvelle la déclaration de Pie VI en 1791, Denzinger, n. 1541, en même temps qu'est réprouvée dans le Sylabus la mainmise de l'État sur les congrégations religieuses. Prop. 52 sq., Denzinger, n. 1600 sq. Léon XIII dans la lettre *Testem benevolentiae* du 22 janvier 1899 condamne ceux qui affirment que les vœux émis dans les ordres religieux sont contraires au génie de notre époque, parce qu'ils sont une atteinte à la liberté humaine: *Verum hæc quam falso dicuntur ex usu doctrinaque Ecclesiæ facile patet, cui religiosorum vivendi genus maxime semper probatum est. Hoc sane immerito, nam qui a Deo vocati illud sponte sua amplectuntur, non contenti communibus præceptorum officiis, in evangelica coeuntes consilia, Christo se milites strenuos paratosque ostendunt*. Dans une lettre aux supérieurs généraux des ordres et instituts religieux, le 29 juin 1901, Léon XIII louait publiquement les religieux de l'un et de l'autre sexe qui, par l'observation des conseils évangéliques, tendent à porter les vertus chrétiennes au sommet de la perfection et qui de beaucoup de manières aident puissamment l'action de l'Église.

III. RELATIONS AVEC LA PERFECTION ET L'ÉTAT DE PERFECTION. — 1^o Avec la perfection. — 1. Il n'y a point de connexion nécessaire entre la perfection et la pratique des conseils évangéliques. Car la perfection intégrale consiste dans la charité rendue aussi actuelle que possible par une disposition habituelle à faire facilement, constamment et suavement ce que l'on sait être le plus agréable à Dieu, voir t. i, col. 2038 sq., et cette disposition peut régner habituellement dans l'âme sans la pratique des conseils évangéliques. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. clxxxiv, a. 3 sq. C'est ce que prouve d'ailleurs l'histoire de l'Église où abondent les exemples de sainteté dans la vie commune, même dans l'embarras des affaires séculières et dans le gouvernement de la famille. — 2. L'observance des conseils évangéliques, tout en n'étant point requise pour la perfection, y aide puissamment, en écartant les obstacles les plus forts et les plus habituels à la parfaite charité et en dirigeant librement vers elle toutes nos facultés. S. Thomas, *loc. cit.* — 3. Si la question est restreinte aux conseils de perfection, considérés d'une manière générale, en tant que distincts du précepte divin, l'on peut affirmer que la pratique de la perfection ne va point sans la pratique de quelque conseil ou de quelque œuvre non obligatoire. Voir t. i, col. 2039 sq. Car la perfection, telle qu'elle est possible en ce monde,

suppose une grande et constante générosité nécessairement irréalisable pour qui veut toujours se limiter à la stricte obligation du précepte.

2^o *Relations avec l'état de perfection à acquérir.* — Cet état ne peut exister parfaitement sans une permanente obligation à la pratique des trois conseils évangéliques ; obligation permanente dont l'origine ne peut être qu'un vœu d'observer perpétuellement ces mêmes conseils. Car tout état de vie supposant une obligation stable, S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. CLXXXIII, a. 1, l'état de perfection à acquérir comporte nécessairement une obligation constante aux principaux moyens de perfection. Moyens consistant surtout dans la perpétuelle pratique des conseils évangéliques, écartant définitivement les plus grands obstacles à la perfection. S. Thomas, *op. cit.*, q. CLXXXIV, a. 3 sq.

3^o *Relations avec le salut et la perfection d'autrui.* — Non nécessaire à l'ascète pour sa perfection personnelle, l'observance des conseils évangéliques ne l'est point non plus pour l'apôtre désireux de travailler avec fruit à la perfection d'autrui. La plénitude de la charité apostolique suffit et elle peut exister, elle a de fait existé, en dehors de l'observance des conseils évangéliques. Cependant cette observance, en aidant à l'augmentation de la charité ou à l'intensité du dévouement et en méritant une plus abondante participation des grâces divines, peut augmenter considérablement l'efficacité de l'apostolat. C'est ce que témoigne l'histoire des ascètes des premiers siècles dont l'apostolat a été si fécond, voir t. I, col. 2069 sq., ce que témoigne aussi l'histoire des ordres religieux vraiment fidèles à leur esprit et à leurs règles, même chez les ordres purement contemplatifs qui par leurs prières, leurs mérites et leurs souffrances volontaires ont toujours exercé autour d'eux un véritable apostolat. S^{te} Thérèse, *Chemin de la perfection*, c. III.

C'est aussi ce qui explique pourquoi l'Église exige de ses ministres la pratique du conseil de chasteté parfaite et leur impose certaines obligations offrant quelque analogie avec les conseils de pauvreté et d'obéissance. Voir t. I, col. 2040. Le fait historique de la particulière efficacité surnaturelle de l'apostolat accompagné de la pratique personnelle des conseils évangéliques justifie pleinement l'ascète religieux du reproche d'excessive ou exclusive préoccupation de son salut personnel. Quel que soit pour lui le motif principal d'embrasser cet état privilégié, la pensée de l'apostolat ou du bien commun de la société chrétienne existe au moins d'une manière concomitante ou comme résultante nécessaire d'un ardent amour pour Dieu.

D'ailleurs, en vertu du dogme de la communion catholique, les biens spirituels des membres les plus saints se communiquent à toute l'Église et attirent sur elle d'abondantes bénédictions spirituelles, d'où résultent aussi beaucoup de bienfaits même temporels. Enfin l'exemple public de ces ascètes est toujours une leçon bien profitable à la société.

Ajoutons que l'histoire du monachisme et des ordres religieux démontrera l'heureuse influence sociale, exercée dans tous les siècles par les fervents adeptes des conseils évangéliques.

Sur les conseils évangéliques considérés d'une manière générale on peut particulièrement consulter, outre les ouvrages classiques de théologie morale et d'ascétique : S. Thomas, aux endroits cités au cours de cet article ; S. Antonin de Florence, *Summa theologica*, part. III, tit. XVI, c. 1, Vérone, 1740, t. III, col. 845 sq. ; Cajétan, *In II^a II^e*, q. LXXXIV, a. 3 ; q. CLXXXVI, a. 3 sq. ; Canisius, *De corruptelis verbi Dei*, c. XI, Ingolstadt, 1583, p. 131 sq. ; Bellarmin, *De monachis*, l. II, c. VII sq. ; Sylvius, *In II^a II^e*, p. CLXXXIV, a. 3 ; q. CLXXXVI, a. 3 sq. ; Suarez, *De statu perfectionis variisq. illius modis*, c. VI sq. ; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. VIII, c. VI sq. ; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XX, disp. III, n. 11 sq. ; Libère de Jésus, *Controversiarum scolastico-polemico-hi-*

storico-criticarum, tr. IX, Milan, 1754, t. VII, col. 1 sq. ; Bouix, *Tractatus de jure regularium*, part. I, sect. I, c. VII sq., Paris, 1857, p. 25 sq. ; Muller, *Theologia moralis*, 7^e édit., Vienne, 1894, t. I, p. 183 sq. ; Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, 3^e édit., Bruges, 1903, p. 263 sq. ; Weiss, *Apologie des Christenthums*, Fribourg-en-Brisgau, 1889, t. V, p. 174 sq., 384 sq. ; Schwane, *De operibus supererogatoriis et consiliis evangelicis in genere*, Munster, 1868 ; *Kirchenlexikon*, 2^e édit., t. X, col. 135 sq. ; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e édit., Leipzig, 1898, t. IV, p. 274 sq.

E. DUBLANCHY.

CONSENTEMENT. — I. Notion. II. Psychologie.

III. Morale. IV. Historique.

I. NOTION. — Dans le langage théologique courant, le consentement est regardé comme un acte de volonté : *Consensus est acceptatio complacentiaque voluntatis in eo quod ab intellectu proponitur*. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, n. 320. L'étymologie latine, *cum sensus*, confirme cette acception. Comme le sens dans la sensation, ainsi la volonté dans le consentement adhère aux choses elles-mêmes, en prend une expérience immédiate, les sent avec je ne sais quelle complaisance. L'esprit, frappé de cette analogie de procédé, a donc distribué dans les deux domaines, cognoscitif et volontaire, cette notion commune de l'inhérence aux choses, et, comme c'est dans la sensation sans doute qu'il l'avait d'abord remarquée, c'est du sens qu'est venu, avec une petite modification, le préfixe *cum* qui marque sous quel rapport court l'analogie, la dénomination du phénomène volontaire. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^e, q. xv, a. 1. Le mot assentiment qui se distingue par le préfixe *ad*, lequel suppose une certaine distance de l'objet vers lequel on tend, au rebours du mot consentement, exprimera, à strictement parler, une attitude intellectuelle. *Ibid.*, ad 3^{um} ; cf. *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XIV, a. 1, ad 3^{um}. Mais, pour ressembler à l'acte du sens sous un certain rapport, ce qui justifie l'analogie et la dénomination conséquente, le consentement n'en diffère pas moins sous d'autres. L'application de la volonté aux choses dans le consentement n'est pas un acte naturel comme l'appétition animale, mais un acte voulu et qui pourrait ne pas être. D'où, le consentement n'existe pas chez les animaux qui sont déterminés à un seul parti et exécutent passivement. Il relève de la psychologie de l'acte humain. *Ibid.*, a. 2. Il est libre.

II. PSYCHOLOGIE. — Nous avons décrit au mot ACTE l'organisme intégral d'un acte humain complet. Le consentement y occupe la sixième place, entre le conseil et le jugement pratique, la seconde parmi les actes qui regardent les moyens. Voir t. I, col. 343. D'abord le consentement regarde directement les moyens et non la fin. S'il s'agit, en effet, de la fin ultime, le vouloir en est naturel et nécessaire. Il n'y a pas lieu de consentir : l'application de la volonté à son objet se fait d'elle-même, *elicitive*, par un simple passage de la puissance à l'acte. S'il s'agit des moyens, comme tels bien entendu, et tout peut être moyen vis-à-vis de la fin ultime, c'est au conseil d'en prendre connaissance et c'est au consentement d'y appliquer activement la volonté. Cette activité applicatrice est possible, puisque la nature qui ordonne la volonté aux fins nécessaires ne l'ordonne pas aux moyens que suggère la délibération du conseil. Elle est nécessaire, parce que, sans elle, la connaissance des moyens demeurerait sans efficacité sur la volonté, déjà rectifiée activement du côté de la fin, mais qui n'y arriverait jamais. Le consentement existe donc en tant qu'activité appétitive faisant adhérer la volonté aux moyens trouvés par le conseil.

Nous avons dit *aux* moyens, au pluriel. Le consentement, en effet, n'a pas pour objet un moyen de préférence aux autres, le meilleur moyen par exemple. C'est à l'élection de faire ce choix après un dernier jugement practico-pratique, qui décrètera l'excellence relative d'un moyen parmi tous les autres. Le consentement se porte sur tous les moyens en harmonie avec la fin voulue,

pourvu qu'ils soient bons et qu'ils plaisent. Tandis que l'élection, le huitième parmi les actes qui intègrent l'acte humain, voir ce mot, implique une relation de préférence à d'autres moyens. *Electio addit supra consensum quandam relationem respectu ejus cui præligitur*. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. xv, a. 3, ad 3^{um}. Si cependant il n'y a qu'un seul moyen qui plaise, le consentement ne différera de l'élection que spéculativement. En réalité, il se confondra avec l'élection, *ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum, electio autem secundum quod præfertur his quæ non placent*. *Ibid.* Il ne faut pas oublier d'ailleurs cette loi générale de tout organisme dynamique que les déterminations antécédentes demeurent sous les déterminations ultérieures et donc, bien que tout consentement ne comporte pas le choix, tout choix implique un consentement, d'où l'emploi fréquent du mot *consentement* pour exprimer l'élection conséquente qui l'enveloppe comme dans ces mots *consensus in actum, in cogitationem, in delectationem*, qu'utilisent les théologies morales. Le consentement est ici le synonyme de la dernière démarche de la volonté pour se déterminer intérieurement avant de passer à la détermination des puissances subordonnées par l'*usus*, d'où le nom grec du consentement, *γνώμη, sententia*.

III. MORALE. — C'est un principe de morale que le consentement fait le péché. Dans le consentement, en effet, la volonté acquiert sa dernière détermination intérieure. Auparavant, dans le conseil, on délibérait, on n'était pas fixé; une fois le consentement donné, on est fixé, la volonté adhère fermement à l'objet, *inhæret*, dit saint Thomas, *loc. cit.* Il ne reste plus qu'à déterminer dans l'élection lequel employer des moyens consentis. s'il y en a plusieurs, ce qui ne fait pas davantage vouloir l'œuvre à accomplir, car le moyen qui sera choisi a déjà été consenti *in globo*. L'*imperium* et l'utilisation active qui suivent l'élection sont déjà orientés vers l'extérieur, vers l'exécution. La détermination intérieure, mauvaise ou bonne, de la volonté est donc consommée par le consentement, et par elle l'acte moral définitivement rendu bon ou mauvais.

Non seulement le consentement est le point précis qui trace, du côté subjectif, la ligne de démarcation entre les actes peccamineux et les actes non coupables, mais ses degrés correspondent aux degrés de la culpabilité. Ainsi le consentement parfait et le consentement imparfait introduisent dans la culpabilité, vis-à-vis d'un objet intrinsèquement mauvais, la différence du péché mortel au péché véniel. Voir pour le développement de ces idées, ainsi que de tout ce qui regarde le consentement direct et indirect, etc., les mots VOLONTAIRE et PÉCHÉ.

Du côté objectif, le consentement se distingue en consentement à l'acte lui-même et en consentement à la délectation produite par la pensée de l'acte. Ce dernier se subdivise selon que la pensée est en elle-même l'objet de la délectation ou que l'acte lui-même en est l'objet. On peut traiter cette distinction au point de vue moral et au point de vue historique. Pour le point de vue moral nous renvoyons aux mots PÉCHÉ, DÉLECTATION MOROSE. Le point de vue historique sera traité ici-même.

IV. HISTORIQUE. — 1^o *De la notion psychologique*. — Dans le VI^e livre des *Éthiques à Nicomaque* qui contient la psychologie aristotélicienne de l'acte humain, le philosophe s'est attaché à déterminer le conseil et l'élection, sans soupçonner l'existence d'un acte intermédiaire. Il est vrai qu'au c. xi, il prononce le nom de *γνώμη* qui sera plus tard pour la tradition chrétienne le nom grec du consentement, mais ce nom désigne pour lui une qualité intellectuelle de prudence, comportant une certaine supériorité de jugement pratique. Saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. li, a. 4, a respecté cette acception et a donné à la *gnome* une place parmi les vertus adjacentes à la prudence. C'était au

christianisme qu'il appartenait d'approfondir cette notion dans un but moral et d'en donner la théorie. L'idée de péché a pris, en effet, avec le christianisme une importance capitale comme on peut s'en rendre compte par l'Évangile et surtout par saint Paul; et, du coup, l'acte de consentir, caractéristique du péché commis, est passé au premier plan des préoccupations des psychologues moralistes. Toutefois les Pères des premiers siècles s'en sont tenus à une notion vulgaire, se souciant plutôt d'analyser le consentement dans ses conséquences morales, que d'établir la théorie psychologique spéciale que requerrait cependant l'état de choses nouveau. De fait, c'est à saint Jean Damascène que les scolastiques sont redevables de la psychologie du consentement. Ce Père a complété la psychologie aristotélicienne qu'il innove, en intercalant après le jugement pratique un acte qu'il appelle *γνώμη*. Mais au lieu de donner à ce mot une valeur intellectuelle comme Aristote, il lui donne la signification d'un acte de volonté. « Après le jugement, dit-il, on s'affectionne pour ce qui a été résolu par le conseil, on l'aime, et c'est la *γνώμη*. Car si l'on juge sans s'affectionner pour ce qui a été jugé, sans l'aimer, il n'y a pas *γνώμη*. Après cette affection, vient l'élection. » *De fide orthodoxa*, l. II, c. xxii, P. G., t. xciv, col. 945. Le mot *sententia*, l'équivalent latin de *γνώμη* se prête à ces deux acceptions. Une sentence est par un côté quelque chose de judicieux et donc d'intellectuel, c'est, par un autre côté, un arrêt, qui implique la détermination définitive de la volonté. D'où saint Thomas a dit : *Consensus potest attribui et voluntati et rationi*. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. lxxiv, a. 7, ad 1^{um}. C'est à saint Jean Damascène que saint Thomas emprunte la notion du consentement qu'il intercale entre le conseil et l'élection. Tous les théologiens moralistes, qui font la psychologie de l'acte humain, ont ratifié son exposition. Cf. Frins, *De actibus humanis ontologica et psychologica spectatis*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 357 sq.

2^o *De la notion morale*. — C'est à saint Augustin que la théologie est redevable d'une doctrine à la fois théologique et morale du consentement. Cette doctrine est morale en ce que, sans entrer dans les précisions psychologiques mentionnées ci-dessus, acceptant la donnée commune, elle s'attache à déterminer l'influence du consentement sur la bonté et la malice de l'acte humain. Elle est théologique, parce qu'elle rattache le consentement à la définition théologique du péché : *dictum, factum, concupitum contra legem æternam*, *Cont. Faustum*, l. XXII, c. xxvii, P. L., t. xlii, col. 418, et à l'intervention de la raison supérieure, dont l'objet, selon saint Augustin, est de contempler et de consulter les raisons éternelles des choses. *De Trinitate*, l. XII, c. vii, P. L., t. xlii, col. 1003.

Dans le *De Genesi contra manichæos*, l. II, c. xiv, P. L., t. xxxiv, col. 207, le saint docteur esquisse déjà une comparaison entre les personnages de la tentation du paradis terrestre, le serpent, Ève et Adam et les facultés psychologiques, qui selon lui concourent au consentement au péché, à savoir le sens, la concupiscentie et la raison. Il reprend et complète cette esquisse dans le *De Trinitate*, l. XII, c. xii, P. L., t. xlii, col. 1007 sq. Voici en quoi consiste cette adaptation et les règles morales qui en découlent. Lorsque le sens suggère à la raison inférieure, *ratio scientiæ, ratio actionis*, la représentation d'une jouissance des biens terrestres en opposition avec le bien souverain, c'est le serpent qui entre en conversation avec la femme. Si la raison inférieure, qui n'a à sa disposition pour juger des choses que des motifs d'ordre inférieur (*turpitudine actus, hominum offensæ*, cf. S. Thomas, *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. xv, a. 3), donne son consentement, Ève a mangé du fruit défendu. Si le consentement, grâce à l'inhibition de la raison supérieure, s'arrête au plaisir

que peut donner la pensée de l'acte, la femme seule a mangé de ce fruit. Mais, si le consentement donné au mauvais usage des choses sensibles va jusqu'au vouloir de l'acte externe qui procure la délectation, la femme a donné le fruit défendu à son mari, qui, à son tour, en a mangé. Il est impossible, en effet, selon saint Augustin, que l'on dépasse la délectation de la pensée, que l'on consente à consommer le péché, sans que l'intention suprême (la raison supérieure), de laquelle dépendent les mouvements des membres, ne soit engagée et ne concoure elle-même à l'action mauvaise.

Saint Augustin revient, pour en préciser le caractère peccamineux, sur le consentement de la raison inférieure. Ce n'est pas, dit-il, qu'il n'y ait pas péché, lorsque l'esprit se délecte dans les choses illicites, retenant et déroulant mentalement ce qui aurait dû être rejeté dès sa première apparition, mais ce péché est bien moindre que le péché consommé. C'est un de ces péchés dont on obtient le pardon en disant : *Dimitte nobis debita nostra*, et en accomplissant ce qui est ajouté : *Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*. Car, il n'y a plus ici deux personnes, comme dans la tentation du paradis où, si la femme seule eût mangé, seule elle eût été condamnée. L'homme est un : tout entier il sera condamné pour avoir consenti à la seule délectation, à moins que son péché ne lui soit remis par la grâce du médiateur.

De cette exposition résulte pour la théologie morale une conséquence assurée : le consentement intérieur à un acte gravement illicite est un péché mortel. La raison en est que les membres dépendent dans leur mouvement de la raison supérieure, en relation directe avec les raisons éternelles : il y a donc *concupitum contra legem æternam*. Saint Augustin n'approfondit pas davantage la cause de cette dépendance, ce que fera saint Thomas.

Un point n'est pas mis en lumière : le mouvement de sensualité représenté par le colloque du serpent et de la femme est-il un péché ?

Un point, enfin, n'est pas suffisamment éclairci, le consentement à la délectation di'e depuis morose, *delectatio cogitationis*. Saint Augustin ne semble parler que de la délectation qui a pour objet non la pensée, mais l'acte pensé. Ce péché est bien moindre, dit-il, que le péché de consentement à l'acte : on le rachète en disant : *Dimitte nobis*, etc. Ce qui semble désigner un péché véniel. Il est vrai que dans l'*Enchiridion*, c. LXXI, P. L., t. XL, col. 265, il professe que le Notre Père obtient aussi le pardon des péchés graves. Et il semble bien que ce soit ici le sentiment du saint docteur, puisqu'il ajoute que pour ce péché *totus homo damnabitur*. Quoi qu'il en soit, il reste une certaine incertitude sur sa pensée, et c'est à la préciser que s'attachera la théologie postérieure.

Pierre Lombard se réfère pour appuyer sa doctrine aux deux passages cités du *De Genesi* et du *De Trinitate* de saint Augustin, fait sienne la comparaison de la tentation du paradis terrestre et en précise les données. *II Sent.*, dist. XXIV, P. L., t. CXCII, col. 703-705, § *Qualiter per illa tria in nobis consummetur tentatio*. D'abord, en ce qui concerne le pur mouvement sensuel, il y reconnaît un péché véniel, et ce péché, dit-il, est très léger. Pour la délectation morose, il distingue : si la raison inférieure consent à la seule délectation (*de re cogitata* évidemment), sans prétendre aller plus loin, il y a tantôt péché véniel, tantôt péché mortel, selon que cette pensée et la délectation connexe auront peu ou longtemps duré, car c'était le devoir du vir de reprendre la femme ; s'il ne l'a pas fait, *potest dici consensisse* (consentement interprétatif). Enfin dans le cas du consentement à l'acte, tel que, si on en a le pouvoir, on le consommera, péché grave.

Après Pierre Lombard, le débat s'engage sur le consentement à la délectation. Comme le rapporte saint

Thomas, *In II Sent.*, dist. XXIV, q. III, a. 4 ; *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. xv, a. 4, certains théologiens se refusent à admettre l'opinion de Pierre Lombard et interprètent le cas autrement. A les entendre, le consentement à la délectation, sans plus, n'est jamais que péché véniel. Il ne semble pas que l'on doive ranger Alexandre de Halès parmi ces théologiens. S'il assure, *Sum. theol.*, part. II, q. LXXVIII, m. IV, qu'il n'y a qu'un péché véniel dans la sensualité, il faut entendre cette solution de la sensualité proprement dite, représentée par le serpent, et non de l'appétit sensitif qui sert d'instrument à la raison inférieure pour régler les choses temporelles, *sensualitas improprie*. *Ibid.*, m. III. D'ailleurs, saint Thomas affirme que l'opinion contraire au Lombard était rejetée par l'opinion commune de son temps, *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. xv, a. 4, ce que l'on vérifiera facilement pour Albert le Grand, *In II Sent.*, dist. XXIV, a. 13, et pour saint Bonaventure, *ibid.*, part. II, a. 2, q. II, qui glose Alexandre de Halès. *Ibid.*, a. 3.

Albert le Grand reproduit en termes imagés la doctrine de Pierre Lombard. *In II Sent.*, dist. XXIV, a. 13. Il la corrige sur le point particulier de la durée nécessaire pour qu'il y ait délectation morose, et dit que ce n'est pas affaire de temps, mais de consentement. § *Ad id quod ulterius quæritur*.

Saint Bonaventure distingue d'une manière nette trois cas : consentement plein, portant sur la délectation et sur l'acte pensé ; demi-consentement, *semiplenus*, *placet delectatio, displicet consummatio*, péché véniel ou mortel suivant qu'il n'y a pas ou qu'il y a consentement parfait à la délectation ; consentement interprétatif, la délectation déplaît, l'acte aussi, et néanmoins on laisse la pensée errer sur ces objets illicites : on discute en ce cas si le péché est mortel, *sed securior via tenenda est, quidquid sit rei veritas*. *In II Sent.*, dist. XXIV, p. II, a. 2, q. II.

Saint Thomas fait faire un premier progrès à la théorie du consentement en expliquant métaphysiquement pourquoi le consentement *in actum* est dévolu à la raison supérieure : *Quandocumque autem sunt plura principia ordinata, semper ordinatio in ultimum attribuitur primo et summo... et secundum hoc dico quod rationi superiori reservatur iudicium respectu ultimi quod est executio operis*. *In II Sent.*, dist. XXIV, q. III, a. 1, ad 5^{um} ; cf. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. xv, a. 4 ; q. LXXIV, a. 7. Dans le commentaire sur les Sentences, I. II, dist. XXIV, et le *De veritate*, q. xv, il s'efforce de faire cadrer les données augustinienne avec sa psychologie aristotélicienne. Le résultat de ce travail préliminaire est arrêté dans la q. LXXV de la *Somme théologique*, I^a II^a. Avec lui, l'expression augustinienne *delectatio cogitationis* reçoit un sens définitif. Si la délectation a pour objet la pensée comme pensée, elle peut être innocente ; le consentement qu'on lui donne constitue tout au plus un péché véniel. Si la délectation a pour objet la chose pensée et si cette chose est mauvaise en elle-même, le consentement à la délectation est en soi péché mortel. Il n'est péché véniel que *per accidens*, à cause du manque de délibération. *Ibid.*, a. 9. Quant à la raison supérieure, en regard de son objet propre, elle ne pèche mortellement que si son consentement est délibéré ; en regard de l'objet de la raison inférieure, elle ne saurait avoir qu'un consentement délibéré, d'où ce consentement est péché mortel toutes les fois que le dérèglement de la raison inférieure est capable de constituer un péché mortel ; dans le cas contraire, il n'est que véniel. *Ibid.*, a. 10. Tels sont les éléments neufs que saint Thomas apporte à la solution. Pour le reste, il suit Pierre Lombard et Albert le Grand.

La doctrine de saint Thomas a définitivement fixé les principes sur la question soulevée par saint Augustin. Ils ont servi de thème à d'innombrables commentateurs. Ils sont aujourd'hui classiques. A. GARDEIL.

CONSERVATION. Les scolastiques rattachent à l'étude de la providence la question de la conservation. Ils désignent ainsi l'action divine qui maintient dans l'existence tous les êtres créés. — I. Fait. II. Nature. III. Agent. IV. Objections.

I. FAIT. — 1^o *Le problème.* — Certaines manières de concevoir la conservation font difficulté seulement dans quelques systèmes philosophiques que nous n'avons pas à discuter ici. Ainsi, à moins de nier la toute-puissance et le souverain domaine du créateur, on admettra que nulle créature ne peut persévérer dans l'être sans sa permission. De ce chef il la conserve en tant qu'il s'abstient de l'anéantir : *conservatio negativa permissiva*. De même, à moins de nier toute providence, on concédera que Dieu, en réglant le cours des choses, prévient l'absolue disparition des êtres dont il veut la survivance. Action positive : c'est une providence ; mais indirecte : sans influencer sur la créature, elle écarte seulement ce qui pourrait la détruire : *conservatio positiva indirecta*. S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. civ, a. 1, 2. A moins d'admettre l'occasionalisme et de rejeter le concours de Dieu, voir CONCOURS, on reconnaîtra que Dieu conserve les causes secondes les unes par les autres en coopérant à leur action, par exemple la nutrition des vivants : *conservatio directa mediata*. S. Thomas, *ibid.*

Mais avant d'agir, il faut exister ; qui conserve aux éléments leur existence ? Suffit-il que le créateur leur ait donné l'être une fois pour toutes, de telle sorte qu'ils se soutiennent ensuite par leur propre vertu, ou bien faut-il que la cause première, en quelque manière, les soutienne par une action continue ? *conservatio positiva directa et immediata*. Tel est le point précis du problème.

2^o *Preuves scripturaires.* — Les premiers âges auraient eu des préoccupations bien scolastiques, si les premiers livres de la Bible apportaient à ce problème une réponse directe et précise. Dieu acheva son œuvre le septième jour, dit la Genèse, II, 2, et se reposa,

וַיָּשָׁב, mot à mot, il cessa de travailler. C'est en apparence la contradictoire de la thèse, et cela donnera précisément plus tard aux exégètes occasion de préciser et de distinguer.

Si les Psaumes insistent sur notre dépendance vis-à-vis de Dieu, c'est sa toute-puissance qu'ils affirment, plutôt qu'une action incessante constitutive de notre être. *Auferes spiritum eorum et deficient; emittes spiritum tuum et creabuntur*. Ps. CIII, 29, 30.

A une époque bien tardive, dans la Sagesse : L'esprit du Seigneur a rempli l'univers, et lui qui contient toutes choses, τὸ σύνεχον τὰ πάντα, sait tout ce qui se dit. Sap., I, 7. Et encore : puisque toutes les créatures ne doivent l'être qu'au bon plaisir du Seigneur, « quel être subsisterait, si vous ne le vouliez ? ou comment serait-il conservé, si vous ne l'appeliez [à l'existence] ? ἡ τὸ μὴ κληθέν ὑπὸ σοῦ διετηρήθη ; » Sap., II, 26. Cf. Is., XLI, 4 : *Vocans generationes ab exordio*. C'est bien, semble-t-il, une dépendance dans l'existence même.

Pour résumer ce discours, dit l'Ecclésiastique, Dieu est le tout, τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός, XLIII, 29, c'est-à-dire, comme il n'y a pas trace de panthéisme dans ce livre, il est toute la raison d'être de tout ce qui est.

L'idée est plus précise dans saint Paul. Dieu n'est pas loin de nous, ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν. Act., XVII, 28. Nous sommes en lui, non seulement parce qu'il est partout, mais parce qu'il opère incessamment en nous, αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα, Act., XVII, 25 ; si bien que nous sommes sa progéniture et sa race, τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. Act., XVII, 28. Plus explicite encore : *Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso* (gr. εἰς αὐτόν) *sunt omnia*, Rom., XI, 36, où les trois prépositions désignent

plus probablement, ἐξ, la source de leur existence, διὰ, la cause de leur conservation, εἰς, leur fin ultime. Origène cependant et nombre de Latins après saint Augustin voient dans ce passage non la triple dépendance d'une même cause, mais la relation des créatures à trois personnes distinctes.

Plus significatif, étant donné le but de l'Épître entière, le texte, Col., I, 16, 17, où le Fils est distingué de tout éon ou démiurge créé lui-même ou immanent au monde : *omnia per ipsum et in ipso* (gr. εἰς αὐτόν) *creata sunt...* καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.

Même doctrine dans l'Épître aux Hébreux avec une image souvent reprise par les Pères et les scolastiques. Le Christ, à qui est attribuée, I, 10, sans glose ou observation aucune, ce qui est dit au Ps. CI, 26, du créateur lui-même, soutient par sa parole l'univers qu'une parole a créé : *φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*, I, 3.

Enfin, dans le quatrième Évangile, Notre-Seigneur expose la même pensée d'une manière toute concrète : *Pater usque modo operatur et ego operor*. Joa., V, 17. Ce ne sont pas les miracles qui sont l'œuvre incessante du Père. Il s'agit d'une autre action, ordinaire et continue.

Le fait d'une action conservatrice incessante, quelle que soit sa nature intime, semble donc assez net dans l'Écriture.

A noter de plus ce qui est dit de l'Être propre de Dieu : *Ego sum qui sum*. Exod., III, 14. Cf. Sap., XIII, 1 ; Is., XL, 17 ; XLI, 4. Dieu seul est véritablement. Cela conduit à rechercher dans quelle mesure et comment l'existence appartient aux créatures. La doctrine de la conservation est encore impliquée dans celle de l'action divine dans et par les causes secondes. A moins d'être en effet conçu comme une contrainte extérieure, le concours de Dieu présuppose la conservation : c'est parce qu'il est principe *in essendo*, que Dieu forme avec l'agent fini un seul principe adéquat *in operando*. Voir CONCOURS.

3^o *Doctrine des Pères.* — 1. *Pères grecs.* — Il suffirait de relever chez les Pères et notamment dans les chaînes bibliques les plus répandues l'exégèse des textes précédents pour suivre la tradition de cette doctrine. Les théories de Platon sur l'être fini, mêlé d'être et de non-être, sur la matière qui n'est par elle-même qu'un pur déterminable, et celles du néoplatonisme alexandrin devaient favoriser plutôt qu'entraver son développement.

Hermas écrit avec allusion assez probable à Heb., I, 3 : « Le nom du Fils de Dieu est grand et immense et il le supporte, βάσταξαι, l'univers entier. » Ἐν οὖν πᾶσα ἡ κτίσις διὰ τοῦ υἱοῦ [τοῦ] Θεοῦ βαστάζεται, τὴ δοκεῖς τοὺς κεκλημένους, ὅτι αὐτόν, καὶ τὸ ὄνομα φοροῦντας τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. *Sim.*, IX, XIV, 5, Funk, *Patres apostolici*, 2^o édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 604.

Le vieillard qui convertit saint Justin lui parle ainsi : « Autre chose est ce qu'on possède en participation, autre chose la réalité même à laquelle on participe. Or l'âme participe à la vie, puisque [Dieu] veut qu'elle vive ; de même elle cessera d'y participer, quand Dieu ne voudra pas qu'elle vive. Car, à la différence de Dieu, l'âme n'a pas la vie en propre. » *Dial. cum Tryph.*, 6, P. G., t. VI, col. 489.

« Toutes choses, dit Athénagore, ont été créées, ordonnées, conservées par le Verbe : » ὅφ' οὗ γεγέννηται τὸ πᾶν καὶ διακόσμηται καὶ συγκατατίθεται. *Legat.*, 10, P. G., t. VI, col. 908. Cf. S. Théophile, *Ad Autol.*, I, I, n. 4, *ibid.*, col. 1029.

Saint Irénée écrit : « Toutes choses qui ont été produites ont eu un commencement de leur production, et elles demeurent tant que Dieu veut qu'elles soient et qu'elles demeurent. » *Cont. hær.*, I, II, c. XXXIV, n. 3, P. G., t. VII, col. 836.

La providence, Clément d'Alexandrie l'enseigne

comme un dogme essentiel du christianisme ; il veut, à la différence de Philon, qu'elle s'étende aux moindres choses. *Strom.*, I, 11, P. G., t. VIII, col. 749. Le repos du créateur au septième jour doit donc s'entendre non pas en ce sens que Dieu ne fait plus rien, car cesser de faire du bien serait pour lui cesser d'être, *Strom.*, VI, 16, P. G., t. IX, col. 369 ; mais en ce sens qu'ordonner la matière et lui donner des lois est un travail achevé : 'Εστι δ' οὖν καταπεπαυμένοι τὸ τὴν τάξιν τῶν γενομένων εἰς πάντα χρόνον ἀπαραβάτως φυλάσσεσθαι τεταχέναι. *Ibid.* Dieu ne hait rien de ce qui existe, puisque rien ne peut exister de ce qu'il hait : Οὐδὲ βούλεται μὲν τι μὴ εἶναι, αἴτιος δὲ γίνεται τοῦ εἶναι αὐτὸ ὁ βούλεται μὴ εἶναι... οὐδὲν δὲ ἔστιν, οὐ μὴ τὴν αἰτίαν τοῦ εἶναι ὁ Θεὸς παρέχεται. *Pæd.*, I, VIII, P. G., t. VIII, col. 325. Cf. *Strom.*, VII, 12, P. G., t. IX, col. 496 ; *Pæd.*, I, III, 12, P. G., t. VIII, col. 680. Cette volonté du Verbe est-elle une pure permission, une condition que rien d'ailleurs ne peut suppléer, ou Clément la conçoit-il de plus comme la raison d'être de la créature à chaque moment de sa durée, c'est ce qu'on affirmerait avec plus de certitude s'il avait marqué plus nettement les conséquences de cette action divine en nous. On trouvera incomplètes, en ce sens, ses réflexions. *Strom.*, I, 18, P. G., t. VIII, col. 801 ; *Strom.*, IV, 12, col. 1293 ; *Pæd.*, I, II, 10, col. 517.

Avec plus de raison encore, se demandera-t-on si Origène a affirmé bien explicitement le fait de la conservation. Il n'interprète pas en ce sens les textes connus, *In Gen.*, homil. III, n. 2, P. G., t. XII, col. 175 ; le Ps. CIII, 29, est appliqué à la vie de la grâce, *In Joa.*, tom. XIII, n. 24, P. G., t. XIV, col. 437 ; Rom., II, 36, à la Trinité. Cf. P. G., t. XI, col. 154-155. Il nous manque, il est vrai, des commentaires d'Origène qui pourraient être décisifs, mais il est à noter que saint Ambroise, si souvent dépendant de son exégèse et qui pouvait se référer aux ouvrages complets, demeure aussi imprécis ou inexact que le docteur alexandrin. Cf. *Hexaem.*, I, VI, c. x, P. L., t. XIV, col. 272 ; édit. de Vienne, t. XXXII b, fasc. 1, p. 260, 261. Le texte parfois invoqué, *In Luc.*, VII, 13, n. 173, P. L., t. XV, col. 1745 ; édit. de Vienne, t. XXXII d, p. 359 : *Denique et Deus ab operibus mundi quievit*, Gen., II, 2, *sed non ab operibus cujus sempiterna et jugis operatio est, sicut Filius ait: Pater meus usque modo operatur et ego operor*, Joa., V, 17, *ut ad similitudinem Dei secularia nostra opera non religiosa cessarent*, ferait bien plutôt difficulté. On a peine à croire qu'il regarde la création comme une œuvre temporelle, et la conservation comme d'une nature toute différente. Rien de plus, ce semble, dans l'Ambrosiaster. Cf. *In Rom.*, II, 36, P. L., t. XVII, col. 155 ; *In Col.*, I, 16, col. 423, 424 ; Origène, P. G., t. XI, col. 155.

On trouve très catégorique, il est vrai, chez Origène aussi, l'affirmation de la providence. Cf. *In Num.*, homil. XXXIII, n. 4, P. G., t. XV, col. 750, où sont expliqués Gen., II, 2, et Joa., V, 17. On lit, *Cont. Cels.*, I, VI, n. 71, P. G., t. XI, col. 1405 : διήκει μὲν γὰρ ἡ ἐπισκοπὴ καὶ ἡ πρόνοια τοῦ Θεοῦ διὰ πάντων... καὶ πάντα μὲν περιέχει... τὰ προνοούμενα ὡς δύναμις θεῖα καὶ περιειληφύτα τὰ περιεχόμενα. Dieu régit toutes choses ; il n'est pas dit qu'il ait besoin de les soutenir. Quant au texte que cite Lessius : *Quomodo ergo in Deo vivimus, movemur et sumus, nisi quod virtute sua universum constringit et continet mundum?* *De princ.*, I, II, c. I, n. 3, P. G., t. XI, col. 184, Origène prend soin lui-même de renvoyer à l'explication qu'il vient de donner : *Una namque virtus est, quæ omnem mundi diversitatem constringit et continet atque in unum opus varios agit motus, ne scilicet tam immensum mundi opus dissidiis solveretur animorum.* *Ibid.*, col. 183. Peut-être verra-t-on la conservation dans ces paroles sur Sap., VII, 25, 26 : *Vapor est quidam virtutis Dei.* C'est le Verbe : *Intellegenda est ergo virtus Dei, quæ viget, quæ omnia visi-*

bilia et invisibilia vel instituit, vel continet, vel gubernat, quæ ad omnia sufficiens est... quibus velut uni ita omnibus adest. *De princ.*, I, I, c. II, n. 9, P. G., t. XI, col. 138. Mais n'est-ce pas plutôt une nouvelle affirmation du gouvernement universel et absolu de Dieu, πρόνοια, οἰκονομία ? Cf. *Cont. Cels.*, I, IV, 14, P. G., t. XI, col. 1045. On sera tenté de le croire en rapprochant sa pensée de celle de Philon, toute stoïcienne aussi en nombre de cas. « C'est lui [le Logos], qui tendu du centre aux extrémités et des extrémités au centre dirige la course infaillible de la nature, maintenant et reliant entre elles toutes les parties, δεσμιὸν γὰρ αὐτὸν ἄρρηκτον τοῦ παντός ὁ γεννήσας ἐποίησεν Πατήρ. » Philon, *De plantat. Noe*, 2, édit. Cohn-Wendland, t. II, p. 135. Moïse, dit-il encore, a cru que « tout cet univers était soutenu par des puissances invisibles que le démiurge a tendues depuis les extrémités de la terre », τοῦ μὴ ἀνεβῆναι τὰ δεθέντα καλῶς προμηθεύμενος. *De migratione Abrahami*, 32, t. II, p. 303. Voir J. Lebreton, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne*, dans les *Études religieuses*, 1906, t. CVI, p. 777 sq. On voit quelles différences et quelles analogies séparent et rapprochent ces conceptions. Cette loi du monde est, selon Chrysippe, immanente ; elle est distincte du monde pour Philon ; elle est même sûrement pour Origène personne distincte : c'est le Verbe de la Trinité chrétienne. Mais pour le stoïcien son panthéisme, pour Philon sa matière éternelle, ayant donc une existence propre, les ont empêchés de concevoir la nécessité d'une conservation au sens de Chrysostome et d'Augustin. Clément et Origène, préoccupés avant tout d'opposer au Dieu immanent du stoïcisme le Dieu transcendant du christianisme, ont dépeint la providence comme une loi éternelle, toute-puissante, extérieure aux choses ; il se pourrait par contre qu'ils ne soient pas allés jusqu'aux dernières conséquences de la création *ex nihilo*, qu'ils n'aient pas vu, ou pas noté cette exigence d'une action constante de Dieu dans ses créatures, qui le rend, mais de toute autre manière que le logos stoïcien, comme immanent en nous par sa vertu.

On retrouve chez saint Athanase la même influence des spéculations philosophiques, dans les attributions qu'il donne au Logos, μηδὲν ἔρημον τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως ἀπολειπόμενος, *Orat. contra gentes*, n. 42, P. G., t. XXV, col. 84 ; mais l'action conservatrice qui atteint l'intime de l'être est bien plus nettement marquée. Le Logos est venu aux créatures, parce que leur nature, ὅτε δὴ ἔξ οὐκ ὄντων ὑποστάσα, est ρευστὴ καὶ ἀσθενής. Dieu qui seul est véritablement, cf. Exod., III, 14, 15 ; Platon, *Timée*, 27, 37, 38, édit. Didot, 1846, p. 204, 209, loin d'être jaloux de ses prérogatives, Ἀγαθὸν γὰρ περὶ οὐδενὸς ἂν γένοιτο φθόνος, *Timée*, 30, *ibid.*, p. 205, a voulu en effet que toutes choses soient, mais il ne les abandonne pas à elles-mêmes, ἵνα μὴ χινδυνεύσῃ πάλιν εἰς τὸ μὴ εἶναι ; il leur envoie donc son Verbe pour qu'elles subsistent, ὅτε δὴ τοῦ ὄντως ἐκ Πατρὸς Λόγου μετακαμβέλουσα καὶ βοηθουμένη δι' αὐτοῦ εἰς τὸ εἶναι. *Ibid.*, n. 41, col. 81 ; cf. II, 28, col. 56.

Eusèbe de Césarée, suivant la méthode des premiers apologistes, veut prouver l'accord parfait des plus grands penseurs païens avec la philosophie de la Bible. Τί γὰρ ἔστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀντικίζων ; *Præp. ev.*, I, II, c. x, P. G., t. XXI, col. 873. Numénus le Pythagoricien, tout comme Plutarque et Platon, s'accorde à dire que Dieu seul est véritablement : c'est le mot de l'Exod., III, 14 : *Ego sum qui sum*. Les différences sont grandes pourtant ; Eusèbe ne les indique pas. *Ibid.*, c. IX-XII, col. 868 sq.

Citons des Pères Cappadociens ce passage de Grégoire de Nazianze. C'est avec raison, dit-il, que le Verbe est nommé δύναμις ὡς συντηρητικὸς τῶν γενομένων καὶ τὴν τοῦ συνέχεσθαι ταῦτα χορηγῶν δύναμιν. *Orat.*, XXX, n. 19, P. G., t. XXXVI, col. 429. C'est encore le Verbe

seul qui possède : τὴν ὧν πεποιήκεν οἰκονομίαν τε καὶ συντήρησιν, *ibid.*, n. 11, col. 117, et il insiste, à mainte reprise, sur cette idée bien platonicienne, que Dieu est, puisque seul il est sans changement. Être, c'est donc le nom qui lui convient le mieux. Cf. col. 125, 317, 477, 629. Saint Grégoire de Nysse écrit, établissant que tous les attributs sont en Dieu une seule et commune essence : πᾶσα πρόνοια καὶ κηδεμονία καὶ τοῦ παντὸς ἐπιστάσια... ἥτε συντηρητικὴ τῶν ὄντων... μία ἐστὶ καὶ οὐχὶ τρεῖς. *Quod non sint tres dii*, *P. G.*, t. XLV, col. 128.

Saint Chrysostome, à leur suite, insiste avec grande éloquence, sur l'absolue dépendance de la créature : Οὐ γὰρ παρήγαγε μόνον τὴν κτίσιν, ἀλλὰ καὶ συγκροτεῖ... καὶν ἔργμα γίνεταί τῆς ἐνεργείας ἐκείνης... διαρρεῖ καὶ ἀπολλύται. *Cont. anom.*, homil. XII, n. 4, *P. G.*, t. XLVIII, col. 810-811. Sur le texte, Heb., I, 3 : τουτέστι κυβερνῶν καὶ τὰ διαπίπτοντα συγκρατῶν, et c'est œuvre plus merveilleuse encore, dit-il, de conserver tous les êtres que de les tirer du néant. *In Epist. ad Heb.*, homil. II, n. 3, *P. G.*, t. LXIII, col. 23. Cf. *In Gen.*, homil. XI, n. 8, *P. G.*, t. LIII, col. 89.

Ce sont les écrits de Chrysostome que Théophylacte utilisera de préférence. Tandis que Procope ne nous transmet presque rien sur la conservation, il reproduira et amplifiera les assertions de saint Jean. *In Joa.*, *P. G.*, t. CXXIII, col. 1266; *In Act.*, t. CXXV, col. 748. Commentant Heb., I, 3, il note qu'en un sens conserver est plus que créer : Μᾶλλον δὲ μείζον τοῦ παραγαγεῖν τὰ πάντα, τὸ διαστασιάζοντα καὶ εἰς τὸ μὴ εἶναι μέλλοντα προχωρῆσαι συγκρατεῖν. *P. G.*, t. CXXV, col. 193. On reconnaîtra son modèle : Chrysostome, *In Epist. ad Heb.*, homil. II, *P. G.*, t. LXIII, col. 23. Et Théophylacte, en passant, prend occasion de cette grande pensée, si analogue à Rom., II, 36, et à Col., I, 16, pour revendiquer l'attribution paulinienne de la lettre aux Hébreux. *P. G.*, t. CXXV, col. 193. Expliquant un peu plus loin, Heb., I, 7 : οὐκ εἶπε δὲ, remarque-t-il, ποιήσας, ἀλλὰ ποιῶν, toutésti συντηρῶν τῷ λόγῳ καθ' ὃν ἐγένοντο. *P. G.*, t. CXXV, col. 197. La conservation est un acte toujours présent. Cf. *In Epist. ad Rom.*, *P. G.*, t. CXXIV, col. 495; *ad Col.*, col. 1222.

2. *Pères latins.* — Si nous revenons aux Pères latins, nous nous étonnerons peu de ne rien voir chez Tertullien qui réponde à un problème aussi abstrait.

Saint Jérôme observe sans doute que Dieu seul est dans toute la force du terme : *Cætera quæ creata sunt, etiamsi videntur esse, non sunt*; mais voici la raison qu'il en donne : *quia aliquando non fuerunt et potest rursum non esse quod non fuit*. *Epist. ad Damas.*, 4, *P. L.*, t. XXII, col. 357. L'insuffisance de la créature à subsister par ses propres forces semble hors de sa pensée; l'eût-il comprise, qu'il n'eût pas refusé à Dieu la connaissance des plus minimes détails, par exemple, du nombre de tous ces pucerons qu'il doit soutenir par lui-même dans l'existence, tout autant que les êtres raisonnables. Cf. *In Habac.*, I, 1, *P. L.*, t. XXV, col. 1286. On notera, pour la rapprocher de celle d'Augustin, son exégèse de Gen., II, 2 : *Complevitque Deus...*, Dieu, ce jour-là, paracheva son œuvre. *P. L.*, t. XXIII, col. 940.

Saint Augustin, au contraire, a traité de la contingence de l'être avec une netteté et une profondeur singulières. Il écrit, commentant Gen., II, 2 : *Potest etiam intelligi Deum quievissse a condendis generibus creaturæ, quia ultra jam non condidit aliqua genera nova*; mais Dieu travaille toujours à conserver ce qu'il a créé : *Creatoris namque potentia causa est subsistendi omni creaturæ. Quæ ab eis quæ creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et eorum cessarent species, omnisque natura consideret*, car il n'en va pas de Dieu comme d'un architecte qui peut se retirer, sa maison construite. *De Genesi ad litteram*, I, IV, c. XII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 304; I, V, c. XX, n. 40, col. 333; I, VIII, c. XXVI, col. 391. Les démons même ne subsistent que

parce qu'il leur donne la vie, *quæ subministratio si auferatur continuo interibunt*. *Enchiridion*, c. XXVII, *P. L.*, t. XL, col. 245. On sait l'admiration du grand évêque pour Plotin; on comparera donc volontiers ces deux passages : « Toutes choses, dit Plotin, ont besoin d'être édifiées sur Dieu, » *κινηθείσης γὰρ ἐκείνης [ἔδρας] ἀπόλετο ἂν αὐτά' ἀπολομένης αὐτῶν τῆς βάσεως καὶ τοῦ στηρίζοντος αὐτά, Ennéades*, VI, 5, 9, édit. Didot, p. 453; et saint Augustin : *Quid peto ut venias in me, qui non essem nisi esses in me? An potius non essem, nisi essem in te ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia*. *Confes.*, I, I, c. II, *P. L.*, t. XXXII, col. 661. Cf. Grandgeorge, *Saint Augustin et le néo-platonisme*, c. II, p. 70 sq. On remarquera de plus que les Confessions et les premiers livres du *De Genesi ad litteram* ayant été écrits avant l'étude attentive de saint Jean Chrysostome, qu'Augustin dut entreprendre pour répondre à Julien d'Éclane, ses vues sur la conservation doivent être attribuées à la lecture de l'Écriture sainte et des philosophes, plutôt qu'à celle de Chrysostome.

L'influence de saint Augustin en Occident semble considérable. Son explication du texte, Gen., II, 2, *ultra non condidit aliqua genera nova*, etc., est souvent reprise. Cf. S. Prosper, *Sent.*, 278, *P. L.*, t. LI, col. 467; S. Grégoire le Grand, *eorum essentia cursum ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu retineret*, *Moral.*, I, II, c. XII, n. 20, *P. L.*, t. LXXV, col. 565; cf. *ibid.*, I, VI, c. XXXVII, n. 45, col. 1143; Raban Maur, *In Gen.*, I, I, c. IX, *P. L.*, t. CVII, col. 465, 466; Alcuin, *In Joa.*, I, III, c. IX, *P. L.*, t. C, col. 808; V. Bède, *In Hexaem.*, I, I, *P. L.*, t. XCI, col. 34. Elle est notamment vulgarisée par la Glose ordinaire et, par elle, elle influe sur tous les Sententiaires. Cf. Walafrid Strabon, *In Gen.*, *P. L.*, t. CXIII, col. 82. Le fait de la conservation est d'ailleurs ordinairement noté par Strabon quand l'Écriture en offre l'occasion. *In Gen.*, *P. L.*, t. CXIII, col. 82; *In Sap.*, col. 1168; *In Act.*, t. CXIV, col. 460; *In Joa.*, col. 377; *In Epist. ad Heb.*, col. 644. Cf. *De civ. Dei*, I, X, t. XV, *P. L.*, t. XLI, col. 293.

4^e *Les scolastiques.* — On reconnaîtra la même dépendance de saint Augustin dans l'exégèse d'Abélard, *In Hexaem.*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 769, 770 : Dieu conserve les espèces anciennes sans créer de types nouveaux; et ailleurs, *In Epist. ad Rom.*, *ibid.*, col. 937, il explique comment sont conservées même les âmes des bêtes après la mort : *non tamen desinunt esse substantiæ*.

Plus profond est l'enseignement de saint Anselme : *Dubium nonnisi irrationali menti esse potest, quod cuncta quæ facta sunt, eodem ipso sustinente vigent et perseverant in esse quamdiu sunt, quo faciente de nihilo habent esse quod sunt*, *Monol.*, c. XIII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 161; et saint Bernard aime à revenir sur cette pensée : *Quid item Deus? sine quo nihil est. Tam nihil esse sine ipso, quam nec ipse sine se potest. Ipse sibi, ipse omnibus est, ac per hoc quodammodo solus est, qui suum ipsius est et omnium esse. De consideratione*, I, V, c. VI, n. 13, 14, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 796; *Serm.*, IV, in dedicatione, n. 2, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 536; *In Ps. Qui habitat*, n. 1, *ibid.*, col. 185.

On notera cette disposition bien naturelle des grands mystiques, après Augustin, Grégoire le Grand et le pseudo-Denys, *De div. nom.*, 10, *P. G.*, t. III, col. 936, à méditer avec amour le néant de la créature, sans en venir pourtant aux exagérations de maître Eckard : *Omnes creaturæ sunt purum nihil*. Denzinger, *Enchiridion*, n. 453.

C'est encore Augustin et Abélard à la fois que l'on retrouve dans tout ce groupe de Sententiaires apparentés, Roland Bandinelli et Ognibene. Cf. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 107-108; disciple de Hugues de Saint-

Victor, *Summa Sent.*, tr. III, c. 1, P. L., t. CLXXVI, col. 90; Hugues lui-même, *Erudit. didasc.*, l. VII, c. 1, *ibid.*, col. 811; Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XV, c. vii, P. L., t. CXCII, col. 683; Maître Bandini, *In IV Sent.*, l. II, dist. XV, P. L., *ibid.*, col. 1043. Mais à vrai dire ils se perdent à expliquer comment, loin de se reposer depuis le sixième jour de la Genèse, Dieu crée toujours *non nova, sed nota*. Les vues profondes d'Augustin sur la contingence de l'être sont plus ou moins négligées. Cf. Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XII, XV, P. L., t. CXCII, col. 677, 683; Bandini, *In IV Sent.*, l. II, dist. XII, *ibid.*, col. 1040 (où il faut lire de *modis*, pour de *ualis*, et *informiter* pour *uniformiter*); Alexandre de Halès, *Summa*, part. I, q. LVI, m. 1. Il est vrai du moins que ce dernier parle ailleurs de la conservation, part. I, q. XXVI, m. II, avec citation de Strabon, P. L., t. CXIV, col. 644, et plus spécialement *Summa*, part. II, q. XXIII, m. III, *De mutabilitate creaturarum*.

Les commentateurs du Maître des Sentences traitent ordinairement de la conservation *In I Sent.*, dist. I ou II, ou omettent la question. Cf. S. Bonaventure, *Opera*, édit. Quaracchi, t. II, p. 866, schol. II. Le texte de saint Augustin, *In Gen.*, l. IV, c. XII, P. L., t. XXXIV, col. 304; sa comparaison de la lumière qui ne subsiste pas sans source lumineuse, la plupart des passages de l'Écriture que nous avons cités, notamment Sap., II, 26; Joa., V, 17; Heb., I, 3; quelques textes de saint Grégoire le Grand, *Moral.*, l. II, c. XII, n. 20, P. L., t. LXXV, col. 565; de saint Jean Damascène, et un texte attribué à tort à saint Jérôme, cf. S. Bonaventure, *Opera*, édit. Quaracchi, t. I, p. 146, note 4, forment en général les preuves positives principales.

Le catéchisme du concile de Trente résume la théorie de la conservation. *De symbolo*, in-8°, 1890, t. I, n. 22, p. 22.

Au XVI^e siècle, la question est traitée avec ampleur par Suarez, *Disput. met.*, XXI, et par Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis*, l. X. Elle demeure encombrée d'exemples et d'objections empruntés à la physique aristotélicienne : influence des corps célestes incorruptibles, théories de la chaleur et de la lumière, etc. Au reste, tous les scolastiques pour le fond sont d'accord : *Idem docent omnes scholastici*, écrit Lessius, *Nemine excepto, etiam Durandus. De perfectionibus*, l. X, c. III, n. 23.

5^e *Preuves de raison*. — Voici les principaux arguments de l'École. La conservation est en somme une pure conséquence de la création.

On argue de la nature même de l'être créé. Puisqu'il n'a pas l'existence en propre, comme la cause première, mais qu'il l'a reçue *ab alio*, il ne peut durer que par la continuation de l'acte même qui, au premier instant de son existence, a suppléé à son insuffisance essentielle. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXVII, a. 1, q. II; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. CIV, a. 1 : *oportet quod idem sit causa rei et conservationis ipsius, nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius. Cont. gent.*, l. III, c. LXV, n. 2, 7. En effet, la même indigence qui caractérise l'être de la créature au premier instant de sa production, d'où il résulte qu'elle ne peut exister que par la vertu d'un autre, subsiste en elle tant qu'elle est ce qu'elle est. Suarez, disp. XXI, sect. I, n. 16 : *quia semper est idem et quod per se primo ei convenit, semper ei convenit*. Cf. n. 12. Ce qui suppose que l'aptitude à se soutenir par soi-même dans l'être, fût-ce pour un instant, la *sufficientia essendi*, est une perfection incommunicable. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XIV, a. 1, ad 2^{um}; a. 2, ad 2^{um}. Au fait, si on la conçoit comme une perfection simple, puisqu'elle est en Dieu le principe de perfections simples, ou comme infinie, puisqu'elle est l'essence même de l'être infini, comment concevoir qu'elle puisse être

participée à un degré fini, et donc de manière non univoque mais analogue, en demeurant en rigueur de définition *vera sufficientia essendi*?

On argue encore, et c'est au fond une autre forme du raisonnement précédent, de l'essentielle dépendance qui existe entre l'effet et la cause. Aucune modification, aucun devenir ne se poursuit que durant l'application de la cause : *impossibile est quod fieri alicujus rei maneat cessante motione moventis*. On en conclut *a pari* qu'aucune existence ne peut se soutenir sans l'action continue de la cause première. S. Thomas, *Cont. gent.*, l. III, c. LXV, a. 4; Suarez, disp. XXI, sect. I, n. 11. Cette preuve est soumise par Cajetan, *In Sum. theol.*, I^a, q. CIV, a. 1, et par Suarez, disp. XXI, sect. I, n. 7, à une critique minutieuse. Cf. Th. de Régnon, *Métaphysique des causes*, l. VIII, c. IV, Paris, 1886, p. 584-594. Les scolastiques voient d'ailleurs cette répugnance à ce que l'être fini puisse durer par sa propre vertu, qu'il serait ainsi, à la fois et sous le même rapport de l'existence, cause et effet de lui-même. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. CIV, a. 2, ad 2^{um}.

Suarez, *loc. cit.*, n. 14, tire encore un argument de la toute-puissance divine. Tous affirment le souverain domaine de Dieu; or Dieu ne le possède pas, si son action n'est pas essentielle à la durée des choses; car il n'est pas maître absolu de ce qu'il ne peut annihiler, et il ne peut annihiler s'il ne conserve pas au sens même de la thèse. Qu'on laisse, en effet, les métaphores : annihiler d'un mot, réduire au néant, etc. On ne peut annihiler par une action positive, détruire de l'être comme on disperse au vent des fragments d'argile; le résultat d'une action positive doit se chiffrer par un effet positif, non par zéro. Si donc Dieu ne peut annihiler en agissant, il ne lui reste qu'un moyen d'y parvenir, c'est en cessant d'agir, c'est-à-dire par soustraction d'une action indispensable à la durée des êtres : cette action c'est la conservation.

6^e *Note de la thèse*. — Le concile du Vatican, const. *De fide*, sess. III, c. I, Denzinger, n. 1633, dit : *Universa vero quæ condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter*. Ce texte ne concerne pas la conservation, mais le dogme, plus général de la providence. Cf. *Collect. Lacens., Acta concil.*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, p. 105, 1018. *Hérétique* sans doute toute doctrine qui nierait la providence; *théologiquement erronée*, celle qui lui refuserait un influx positif au moins indirect sur la conservation des êtres. S'il s'agit, comme dans ces pages, d'une action intime directe et immédiate, il semble que cette doctrine doive être qualifiée de *très commune* et de *certaine*.

II. NATURE. — Un léger désaccord partage les scolastiques sur ce point. Pour le plus grand nombre la conservation n'est pas en Dieu un acte nouveau, c'est la continuation de l'acte créateur, *non est per novam actionem, sed per continuationem actionis quæ dat esse*. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. CIV, a. 1, ad 4^{um}; Lessius, *loc. cit.*, n. 30. Voici la seule différence : le concept de création implique que l'être n'existait pas l'instant précédent, *esse post non esse*; celui de conservation qu'il existait déjà, *esse post jam esse*. L'action divine ne diffère donc dans les deux cas que *ratione, connotatione* : unique en soi, elle comporte deux noms suivant les rapports divers de son effet avec le temps et avec notre manière de concevoir. Suarez, disp. XXI, sect. II, n. 2 sq. Et c'est encore l'infirmité de notre intelligence qui nous oblige à parler de création continuée comme si l'action de Dieu se prolongeait dans le temps : il n'y a pas de durée en Dieu, puisqu'il n'y a pas de changement. Scot, *In IV Sent.*, l. II, dist. II, q. I, n. 4, 17-25.

Quelques-uns font des restrictions, et semblent requérir, entre la création et la conservation, une diffé-

rence spécifique. Cf. Henri de Gand, *Quodlib.*, X, q. vi; *Quodlib.*, I, q. ix; Aureolus, *In IV Sent.*, I, II, dist. I, q. iv, a. 2; Grégoire de Rimini, *In IV Sent.*, I, II, dist. I, q. vi, tous deux cités et réfutés par Capreolus, *In IV Sent.*, I, II, dist. I, q. ii, a. 2, concl. 3^a, édit. Pégues, t. III, p. 41 sq., et Suarez, *loc. cit.*, sect. II. Pour certains, la conservation demande seulement un influx général et comme un moindre effort de la part de Dieu. Opinion illogique, puisqu'elle ne se soutient qu'en admettant la contradictoire même des arguments qui ont établi la thèse : possibilité pour la créature de se maintenir dans l'être, au moins à quelque degré, par soi-même, et possibilité d'être cause d'elle-même, au moins dans une certaine mesure. Elle est intelligible, si l'on entend par concours général une influence indéterminée de Dieu que spécifierait la cause seconde. Voir la réfutation dans Lessius, *op. cit.*, c. IV, n. 26 sq.

En somme, il convient de parler exactement de même manière de la création et de la conservation, et la meilleure formule n'est-elle pas celle de saint Jean Damascène : *ἡ προνοητικὴ δὲ αὐτοῦ δύναμις καὶ ἡ συνεκτικὴ καὶ ἡ προνοητικὴ ἡ ἀγαθὴ αὐτοῦ θέλησις ἐστίν...* *Θέλει συνίστασθαι τὸν κόσμον καὶ συνίσταται καὶ πάντα ὅσα θέλει γίνεσθαι. De fide orthodoxa*, I, II, c. XXIX, P. G., t. XCIV, col. 963.

III. AGENT. — Où l'action est rigoureusement la même, le même agent est requis. Voir CRÉATION. Cette question n'offre donc pas de difficulté spéciale : c'est un corollaire de la précédente.

Saint Thomas cependant, *Sum. theol.*, I^a, q. CIV, a. 2, fait remarquer que Dieu conserve toutes choses sans exclure l'influence des causes secondes, bien qu'il soit toujours cause principale; et saint Bonaventure, *In IV Sent.*, I, I, dist. IX, q. iv; I, II, dist. XXXVII, q. II, observe aussi que la conservation n'appartient pas à Dieu *ut a tota causa*.

Si l'on veut éviter les confusions, il y a lieu de distinguer dans les choses avec Valentia, *In IV Sent.*, I, I, disp. VIII, q. II, p. II, leur être substantiel (*esse simpliciter*) et leur nature spécifique (*esse specificum*) : créatures changeantes, muables, elles peuvent en effet exister, sans exister toujours sous la même forme et dans la même espèce. Il est clair dès lors que l'action et la réaction réciproques des causes secondes expliquent seulement la permanence de leur état spécifique ou accidentel; ainsi dans l'appareil d'une voûte toutes les pierres s'entresoutiennent, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VIII, 9, P. G., t. IX, col. 597; ainsi les affinités chimiques rendent bien raison de la stabilité plus ou moins grande de tels composés définis, non de l'existence même des éléments. Malgré l'influence mutuelle qui fait de l'âme et du corps humain un homme vivant, ni celui-ci, ni celle-là ne se donnent mutuellement l'existence. Il faut en dire autant de tous les composés dans le système aristotélicien de la matière et de la forme. Si ces composants sont, avec Dieu comme cause principale, causes partielles de la conservation, cela doit donc s'entendre dans ce sens précis que, maintenus par Dieu et par Dieu seul dans l'existence (*esse simpliciter*), ils concourent avec lui au maintien de l'état spécifique du composé.

Si la conservation n'est qu'une création continuée, elle relève uniquement de celui qui seul peut créer. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. XIII, a. 2.

IV. OBJECTIONS. — Leurs sources principales sont : 1^o *L'ignorance de la question.* — Puisque la question de la conservation se pose pour expliquer la persévérance des êtres dans l'existence, elle concerne strictement les choses à qui convient proprement le concept d'être et par conséquent les seules substances complètes, ou, dans les systèmes philosophiques qui leur reconnaissent une existence propre, les parties substantielles, matière et forme. Dès lors, en revendiquant pour la cause pre-

mière seule la conservation des substances, on n'entend exclure ni la coopération des substances à la conservation de certains états accidentels ou spécifiques, ni les modifications des substances les unes par les autres.

1. Ainsi, quand avec le concours de Dieu, l'artiste a terminé sa statue, la forme subsiste dans le marbre par l'action de Dieu qui la conserve seul, c'est-à-dire sans l'artiste, mais non sans l'intermédiaire de la substance : conservation immédiate pour celle-ci, médiate pour celle-là. Voir col. 1187. Les accidents n'ayant pas de réalité indépendante de la substance sont conservés en elle et par son moyen.

2. Mais la conservation contredit les modifications pourtant évidentes et l'évolution de toutes choses ! — Nullement. Ce qui la contredirait ce serait l'annihilation ; or on constate partout transformation, non annihilation. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. CIV, a. 4. Bien plus, c'est parce que Dieu conserve les éléments substantiels et par conséquent les énergies et vertus qui découlent de leur nature, que la création n'est pas figée dans l'immobilité : évolution et conservation ne s'opposent pas. Dieu maintient toute la quantité d'être qu'il a tirée du néant, et l'on ne voit pas pourquoi il l'annihilerait jamais, mais il se contredirait en empêchant des substances qu'il a faites actives de réagir les unes sur les autres, ou d'évoluer dans la mesure de la plasticité qu'il leur a donnée : les éléments chimiques s'attaquent, s'altèrent, se dissocient, se combinent à nouveau; les causes raisonnables, sans créer ni annihiler jamais, modifient, façonnent, agencent les matériaux existants. Les choses ne sont donc stables qu'en proportion de leurs qualités ou énergies naturelles, et des vues très sages de Dieu.

2^o *L'illusion du concept vulgaire.* — C'est là une cause plus profonde des objections ordinaires. Nous n'avons pas de notion plus abstraite que le concept d'être; c'est donc par elle que nous concevons toutes choses, c'est notre unité de pensée. Il devient tout naturel que nous la regardions comme représentant quelque chose d'absolu et de subsistant. Rien de plus tolérable dans le commerce ordinaire; dans une recherche philosophique, au contraire, il y a lieu de remarquer que la créature n'existe que par participation; dès lors il ne peut y avoir qu'une pure analogie entre l'être contingent et l'absolu véritable, entre l'*analogatum principis*, dirait l'École et ses inférieurs. Il convient donc de ne pas partir d'une conception de l'être fini *a priori*, pour obvie et sûre qu'elle paraîsse, mais, après avoir posé comme l'Être en qui se vérifie la notion parfaite de subsistance, la cause première, il faut rechercher sans parti pris ce que peut être la subsistance des êtres créés. Ils semblent, il est vrai, se soutenir par eux-mêmes; la raison montre et la foi prévient que ce ne peut être qu'une apparence. « C'est donc une erreur, écrit Lessius, d'imaginer la créature comme je ne sais quel solide réellement distinct de l'influx de Dieu, capable de subsister après soustraction ou partielle ou totale de son influence. Ce n'est pas ainsi qu'il faut la concevoir à l'égard de Dieu, mais comme le terme intrinsèque de l'action divine, tout comme la lumière est le terme intrinsèque de l'action du soleil. » *Op. cit.*, I, X, c. IV, n. 39.

Dieu remplit sa créature de l'être qu'il lui donne sans discontinuer; il la *retient* pour l'approcher de la source de vie; il la *soutient*, pour qu'elle ne tombe dans le néant; il la *tient*, pour qu'elle ne se désagrège pas. Cf. S. Grégoire le Grand, *Moral.*, I, II, c. XII, P², L., t. LXXV, col. 565; Lessius, *op. cit.*, n. 25, 61.

Au fait, n'est-ce pas par cette voie seule que peut se résoudre ou s'atténuer le problème si ardu, même la création une fois prouvée, de la coexistence du fini et de l'infini? En rigueur, on n'a plus devant soi être et

être, mais un seul être : *Ego sum qui sum*, Exod., III, 14, 15, et le reste, *reliqua quasi non sint*. Et ces deux ordres de réalités ne peuvent s'additionner dans une somme commune, puisqu'il n'y a rien dans les êtres créés qui ne relève adéquatement de l'incréé. Ainsi d'une lumière qui se réfléchit en de nombreux miroirs : plusieurs images, une seule lumière; *plura entia*, disent les manuels, *non plus entis*.

S. Bonaventure, *In IV Sent.*, édit. Quaracchi, t. II, p. 866, scholion; Suarez, *Disput. metaph.*, disp. XXI, *Opera*, Paris, 1866, t. XXV, p. 785-802; Lessius, *Opuscula*, Paris, 1881, t. I; *De perfectionibus moribusque divinis*, l. X, et chez ces trois auteurs nombreuses références aux scolastiques; Petau, *De Deo uno*, l. VIII, c. II; Wirceburgenses, *Theologia dogmatica*, Paris, 1880, t. III, appendix, p. 497-515, extrait de Lessius; Hontheim, *Theodicea*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 766; Urraburu, *Theodicea*, disp. VI, c. III, t. II, p. 707 sq.; Kleutgen, S. J., *La philosophie scolastique*, trad. franç., Paris, 1868-1870, t. II, p. 476-519; t. III, p. 7-27; Scheeben, *La dogmatique*, trad. Bélet, Paris, 1881, t. III, p. 21-29; t. II, p. 241-259.

— H. PINARD.

CONSISTOIRE. Voir CARDINAUX, t. II, col. 1722-1723; et CANONISATION, t. II, col. 1652-1654.

CONSOBRINUS Jean, ou Sobrinus ou encore Sobrinho, carme portugais, né à Lisbonne, au commencement du x^e siècle, de parents aussi illustres par leur piété que par leur origine. Très dévot envers la très sainte Vierge Marie, il ne cessa de revendiquer pour elle, par la plume et par la parole, le privilège de la conception immaculée. Sa subtilité et sa logique dans les discussions en faisaient un adversaire redoutable et lui méritèrent le nom de *magnus magister*. Le roi de Portugal, Alphonse V, l'avait en haute estime et aimait à le visiter et à le consulter en son couvent de Lisbonne. Il mourut empoisonné par les hérétiques vers 1475. Trithème, *Descript. eccles.*, n. 867, et, après lui, d'autres écrivains prétendent, nous ne savons sur quel fondement, que Consobrinus passa en Angleterre et professa les lettres à Oxford, et que plus tard, il fut créé docteur en théologie à Bologne. Jean Consobrinus a laissé entre autres un excellent traité *De justitia commutativa, arte camporia ac aleorum ludo*, in-8°, Paris, 1496.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 827.

P. SERVAIS.

1. CONSTANCE, vertu morale. — I. Nature. II. Définition. III. Importance. IV. Vices opposés. V. Moyens de l'acquérir.

I. NATURE. — Le mot constance désigne la fermeté ou la continuité dans le bien, avec une nuance différente suivant qu'on le fait dériver de *constare*, être solidement établi, ou de *sibi constare*, être d'accord avec soi-même. Saint Thomas s'attache à la première explication : *Aliquis dicitur esse constans ex eo quod in aliquo stat*. *Sum. theol.*, II^a II^a, q. cxxxvii, a. 3, sed contra. Lessius préfère la seconde. *De justitia et jure*, l. III, c. II, dub. vi, Louvain, 1605, p. 643. Dans les deux cas, il y a affinité étroite entre la constance et la persévérance, considérée comme vertu morale. L'une et l'autre ont pour fin d'affermir dans le bien entrepris en dépit des difficultés qui surviennent, *perseverantia et constantia conveniunt quidem in fine, quia ad utrumque pertinet firmiter persistere in aliquo bono*. S. Thomas, *loc. cit.*, in corp. Mais la constance affermit contre les obstacles venant de l'extérieur, tandis que la persévérance soutient le courage contre la difficulté inhérente à la durée même de l'effort exigé. Ces deux vertus diffèrent donc uniquement par raison du genre des obstacles qu'elles ont à surmonter, *differt autem secundum ea quæ difficultatem afferunt ad persistendum in bono*. S. Thomas, *loc. cit.* La différence se réduit par conséquent à bien peu de chose. Aussi Lessius, *loc. cit.*, fait-il observer que « ni les auteurs ni le vulgaire n'ont coutume de

tenir compte de cette distinction, d'ailleurs peu importante au point de vue moral ». Nous parlerons donc ici de ces deux vertus à la fois.

II. DÉFINITION. — On peut donc définir la constance : la vertu qui donne à l'âme la continuité dans le bien, malgré les difficultés provenant de l'extérieur, et la persévérance : la vertu qui donne à l'âme la continuité dans le bien, malgré la difficulté provenant de la durée elle-même de l'effort exigé.

D'après le docteur angélique, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. cxxxvii, a. 2, la persévérance, comme d'ailleurs sa compagne, la constance, se rattache à la vertu cardinale de force. Elle s'y rattache soit comme partie intégrante, soit comme partie potentielle. Voir VERTU. — 1^o Comme partie intégrante de la force, la persévérance n'est pas une vertu spéciale, mais un élément de la vertu de force, élément indispensable pour que l'acte de cette vertu soit parfait dans son genre. Ainsi, par exemple, un martyr, mourant à petit feu ou traîné de supplice en supplice, ne sera vraiment fort dans toute l'acception du terme, que s'il persévère jusqu'au bout. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. XLVIII, a. 1. Le portrait de l'homme fort tracé par Horace dans ses Odes, l. III, carm. III, convient à la constance ainsi envisagée :

Justum et tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium
Non vultus instantis tyranni
Mente quatit solida...
Impavidum ferient ruinæ.

2^o Comme partie potentielle de la force, la persévérance est une vertu ayant son domaine à elle, son objet propre. Cet objet, ce sont les actes de toutes les vertus, en tant que rendus difficiles par des obstacles extérieurs ou par la durée. L'objet formel, qui en fait une vertu spéciale, est précisément le mérite, la beauté morale de cette fermeté, de cette continuité malgré la difficulté.

III. IMPORTANCE. — L'importance de ces deux vertus est souveraine. Sans elles, les autres vertus sont appelées à disparaître à brève échéance, car, pour la nature déchue, où n'y a-t-il pas des difficultés dans la pratique du bien ? D'abord, tout homme doit vaincre sa versatilité naturelle. *Hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili specialem difficultatem habet*. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. cxxxvii, a. 1. Puis, il faut triompher des obstacles, qui proviennent de l'intérieur, des critiques du monde, de ses scandales, parfois même de ses persécutions. C'est pourquoi la sainte Écriture est pleine d'éloges pour les deux vertus de constance et de persévérance et de pressantes exhortations à les pratiquer : *Stia in testamento tuo... et in opere mandatorum tuorum veterasce*, Eccli., xi, 21; *stabiles estote et immobiles, abundantes in opere Domini semper*. I Cor., xv, 53. Cf. Tob., II, 18; Ps. xvii, 38; civ, 4; Eccli., II, 16; xxvii, 12; Matth., x, 22; Luc., ix, 62; Joa., iv, 34; xvii, 4; I Cor., ix, 24; Gal., vi, 9; II Thess., III, 13; II Tim., iv, 7; Heb., III, 14; vi, 11; II Joa., viii, 9; Apoc., II, 26; III, 11. Que si quelques-uns de ces textes ont directement en vue la persévérance effective, ils s'appliquent cependant aussi aux vertus de constance et de persévérance qui sont un des plus puissants moyens pour persévérer en réalité. Cf. Merz, *Thesaurus biblicus*, Paris, 1892, p. 103-104, 477-480.

IV. VICIS OPPOSÉS. — La vertu de constance et de persévérance tient le juste milieu entre deux extrêmes : l'inconstance ou mollesse et l'opiniâtreté. L'une pèche par défaut, l'autre par excès. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. cxxxviii, a. 2.

L'inconstance est le vice qui nous fait abandonner sans motif raisonnable la poursuite d'un bien. S'il s'agit d'un bien à faire qui n'est encore qu'un projet, c'est l'inconstance proprement dite; s'il s'agit d'un bien que l'on a déjà entrepris et que l'on abandonne à cause des

difficultés qui surviennent, c'est la mollesse. S. Thomas, *loc. cit.*; Lessius, *De just. et jure*, l. III, c. II, dub. VI, Louvain, 1605, p. 643; Polman, *Breviarium theologicum*, II^a II^e, n. 1082, 1083, Malines, 1729, p. 401. Il y a péché mortel si l'on abandonne la pratique d'une œuvre qui tombe sous un précepte grave, péché véniel seulement, si la matière du précepte n'est que légère. Mais si aucune loi n'est en jeu, y a-t-il faute, au moins vénielle, à négliger d'accomplir une bonne résolution que l'on a prise? Quelques auteurs l'affirment, d'autres le nient. « Les deux opinions sont probables, » dit saint Alphonse. *Theol. mor.*, l. III, n. 199, Rome, 1905, t. I, p. 499. Donc, en pratique, *lex dubia non obligat*. Il faut toutefois remarquer que ce qui, *per se*, n'est pas un péché, peut le devenir facilement *per accidens*, si l'on négligeait, par exemple, de tenir une résolution sous l'influence d'une passion désordonnée.

L'opiniâtreté, *pertinacia*, est le vice qui porte les hommes à rester attachés plus que de raison à leur manière de voir ou d'agir. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 2. On l'appellerait volontiers entêtement, si le mot n'était trop vulgaire. L'homme opiniâtre est le ἰσχυρογνώμων ou le ἰδογνώμων d'Aristote. *Eth.*, l. VII, c. IX. Ainsi entendue, l'opiniâtreté est, d'après Lessius, *loc. cit.*, un péché véniel ou mortel, selon la matière. Ce serait le cas, par exemple, d'un législateur qui, par obstination, refuserait d'abroger une loi qu'il sait être funeste à son État.

V. MOYENS DE L'ACQUÉRIR. — Ces moyens sont différents, selon que la vertu de persévérance est envisagée dans son opposition avec l'inconstance ou avec l'opiniâtreté. Voici les principaux :

1^o Contre l'inconstance. — 1. Méditer souvent sur la folie de l'inconstance. *Sic stulti estis, ut cum spiritu cœperitis, nunc carne consumminetis*. Gal., III, 3. Les païens eux-mêmes ne disaient-ils pas : *Maximum indicium malæ mentis est fluctuatio*. Sénèque, *Epist.*, cxx. Louis de Grenade trace ce tableau de l'inconstance dans les exercices de piété : « Certains caractères sont incapables de poursuivre avec constance un même dessein... véritables Sysphes qui s'obstinent à rouler un rocher au haut d'une montagne d'où il retombera aussitôt. » *De l'oraison et de la considération*, part. II, c. II, § 10, *Œuvres complètes*, trad. Bareille, Paris, 1863, t. XI, p. 280-283. Méditer, d'autre part, sur la nécessité et les avantages d'une persévérance obstinée. Pour atteindre un but, il ne suffit pas de commencer, il faut continuer. « La persévérance, c'est la plénitude des forces, le couronnement des vertus, la racine du mérite, la source de la récompense. » S. Bernard, *Epist.*, cxxix, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 284. — 2. Prévoir les obstacles et fortifier son âme à l'avance : en réduisant à leurs proportions véritables des difficultés qu'exagère une folle imagination ; en détachant son cœur des faux biens par lesquels ses ennemis voudraient le séduire ; en méprisant les maux dont ils menacent : « Ne craignez point ceux qui tuent le corps et qui après cela n'ont rien à vous faire davantage, » Luc., XII, 4 ; surtout en comptant sur le secours de Dieu : « Je puis tout en celui qui me fortifie. » Phil., IV, 13 ; I Cor., IX, 13. — 3. Exercer sur un champ restreint son activité. Ce conseil convient surtout à la persévérance dans les exercices de piété. Les saints recommandent de fixer un petit nombre de résolutions soigneusement contrôlées. Cf. Lohner, *Biblioth. manualis concionatoria*, tit. cxvi, § 10, n. 4, Bassano, 1787, t. V, p. 180. — 4. Enfin, l'éducation virile joue ici un rôle considérable. Aussi une des règles de la pédagogie doit être de former des hommes de caractère, persévérants à la tâche, constants malgré tout. Cf. Guibert, *Le caractère*, c. I, § 3 ; c. III, § 2 ; c. VI, § 3, Paris, 1905, p. 15-21, 79-115, 227-247.

2^o Contre l'opiniâtreté. — 1. Combattre l'orgueil et la recherche de la vaine gloire qui sont presque tou-

jours à la racine de ce vice. — 2. Considérer combien tout homme est exposé à se faire illusion sur son propre compte et se rappeler en particulier les occasions où l'obstination a été pernicieuse. — 3. Bien se persuader qu'il n'y a pas de honte à confesser son erreur. Dans la préface de la 2^e édition de sa *Théologie morale*, saint Alphonse fait cet aveu : « Me reconnaissant homme, j'ai réformé, après plus mûr examen, quelques-unes de mes opinions. Et je n'ai pas rougi de le faire, puisque saint Augustin lui-même n'a pas craint de se rétracter en plus d'un point. C'est ce qu'a fait également saint Thomas, dans sa *Somme théol.*, III^a, q. IX, a. 9. Et de vrai, comme l'a dit Cicéron : *Nunquam laudata fuit in una sententia permansio*. » *Theol. moralis*, Rome, 1905, t. I, p. LV.

S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. CXXVII, CXXXVIII, et ses commentateurs, surtout Cajetan, *In II^a II^a*, q. CXXXVII, CXXXVIII, Rome, 1570, p. 326-329 ; Lessius, *De justitia et jure*, l. III, c. II, dub. VI, Louvain, 1605, p. 642, 643 ; S. Alphonse, *Theol. moralis*, l. III, n. 199, Rome, 1905, t. I, p. 499 ; Marc, *Institutiones alphonsianæ*, n. 406, 13^e édit., Rome, 1906, t. I, p. 260. — Pour la partie pratique, Louis de Grenade, *De l'oraison et de la considération*, part. II, c. II, § 10, *Œuvres complètes*, trad. Bareille, Paris, 1863, t. XI, p. 280-283 ; Lohner, *Bibliotheca manualis concionatoria*, tit. cxvi, Bassano, 1787, t. V, p. 171-189 ; Guibert, *Le caractère*, Paris, 1905.

G. BLANC.

2. CONSTANCE (CONCILE DE). Réuni pour mettre fin au grand schisme d'Occident, le concile de Constance, sans se ranger au nombre des grands conciles qui ont élaboré la doctrine catholique, tient cependant une place importante dans l'histoire du dogme et de la théologie. Sur lui s'appuie, à tort ou à raison, les théories gallicanes relatives aux pouvoirs respectifs du pape et des conciles œcuméniques ; il a condamné les doctrines, hérétiques de Wycléff et de Jean Hus ; il a inauguré le régime des concordats ; il s'est enfin prononcé sur un certain nombre de questions dogmatiques ou disciplinaires de portée moins générale. On n'insistera ici que sur les faits qui touchent à l'histoire de la doctrine. — I. Convocation et préliminaires du concile. II. Mesures prises pour assurer la fin du schisme et décrets des IV^e et V^e sessions relatifs aux pouvoirs du concile œcuménique. III. Condamnation des erreurs de Wycléff et de Jean Hus. IV. Les réformes et les concordats. V. Questions secondaires. VI. Autorité des décrets du concile de Constance.

I. CONVOCATION ET PRÉLIMINAIRES DU CONCILE. — L'élu du concile de Pise, Alexandre V, était mort le 3 mai 1410, et il avait eu pour successeur le cardinal Balthazar Cossa qui avait pris le nom de Jean XXIII. Celui-ci n'avait pu déterminer à céder ni l'un ni l'autre de ses deux compétiteurs Grégoire XII et Benoît XIII. Vivement attaqué par Ladislas de Naples, Jean XXIII se tourna vers le roi de Hongrie, Sigismond de Luxembourg, qui fut élu roi des Romains le 21 juillet 1411. A ce prince s'adressèrent tous ceux qui voulaient, par le moyen d'un concile, mettre fin au schisme et aux désordres qui désolaient l'Eglise. Sigismond se prêta à leur désir. Conformément au décret de l'assemblée de Pise, Jean XXIII convoqua un concile à Rome pour le 1^{er} avril 1412 ; mais il fut obligé de le proroger. Ce concile ne se réunit qu'au commencement de 1413 et ne rendit qu'un seul décret de quelque importance, celui qui condamnait les écrits de Wycléff et défendait de les commenter devant le peuple. A peine les Pères qui le composaient s'étaient-ils séparés, que Ladislas de Naples entra dans Rome par la brèche et pourchassait le pape Jean XXIII. La mort de Ladislas (6 août 1414) devait être un obstacle de moins pour la pacification.

Cependant, descendu dans la Haute-Italie, Sigismond s'occupait activement de la réunion du concile, et il voulait même le réunir à Constance. Jean XXIII tenait pour une ville qui fût sous sa domination, mais il finit

par laisser carte blanche à ses légats qui rencontrèrent Sigismond à Côme et cédèrent à son désir. Jean XXIII, que la plupart des cardinaux avaient déjà abandonné de cœur, regretta mais trop tard l'autorisation qu'il avait donnée. Dès le 30 octobre 1413, l'empereur Sigismond annonçait à la chrétienté que le concile s'ouvrirait à Constance le 1^{er} novembre 1414 et que lui-même y assisterait. Parmi les princes chrétiens, quelques-uns déjà se montraient jaloux du rôle prépondérant qui revenait à l'empereur. Néanmoins Jean XXIII, pressé par Sigismond, lança, de Lodi, la bulle de convocation au concile (9 décembre 1413). Les cardinaux ne le laissèrent pas rentrer à Rome, où la République avait été proclamée après la mort de Ladislas. Après avoir exigé des bourgeois de Constance toutes sortes de garanties, Jean XXIII prit, fort à contre-cœur, le chemin de leur ville, où il fit son entrée solennelle le 28 octobre 1414. Le 1^{er} novembre le concile fut déclaré ouvert. Le cardinal Zabarella proclama que la première session aurait lieu le 16; d'ici là on devait prendre diverses dispositions préliminaires; le 17 novembre, arriva le cardinal Pierre d'Ailly, qui allait être l'âme de l'assemblée; le 19 décembre, le cardinal de Raguse, Jean Dominici, investi des pouvoirs de Grégoire XII. Le 24 décembre, Sigismond, qui venait de se faire couronner à Aix-la-Chapelle, fit son entrée à Constance.

Ce concile fut une grande assemblée de l'Europe chrétienne. Sigismond y avait convoqué tous les princes. Ils ne vinrent pas en personne, mais furent représentés par des ambassadeurs : ceux de Charles VI, avec Gerson à leur tête, ceux d'Henri V, dont le comte de Warwick, ceux de l'empereur Manuel II Paléologue, ceux des rois de Sicile et de Pologne. Sigismond amena avec lui Philibert, grand-maître de l'ordre teutonique, le duc Frédéric et le duc Albert d'Autriche, le palatin Louis, l'électeur de Saxe Rodolphe, le burgrave de Nuremberg, Frédéric de Hohenzollern, qui venait de recevoir le gouvernement du Brandebourg, le duc de Mecklembourg, le duc de Lorraine. S'y trouvèrent les plus grands personnages de l'Église, cardinaux, évêques, docteurs, représentants les plus illustres des universités, même des hommes brillants dans l'histoire des lettres, Le Pogge, secrétaire apostolique sous Boniface IX et les sept papes suivants, Léonard Aretin, etc.

Le chroniqueur du concile Ulrich von Richenthal évalue à 18000 le nombre des ecclésiastiques, à 50000 le nombre des laïques qui séjournèrent, à 150000 le nombre de ceux qui passèrent à Constance pendant le concile. On menait d'ailleurs une vie animée et parfois joyeuse, les cérémonies, processions, tournois, etc., coupant agréablement les longues et pénibles discussions.

Le principal instigateur du concile, qui devait même un moment en être le président laïque, Sigismond de Luxembourg, était venu à Constance non seulement pour travailler à la paix de l'Église, mais aussi pour établir sa propre suprématie sur l'Europe occidentale. Sigismond, réélu empereur à l'unanimité en 1411, avait une puissance plus grande que ses prédécesseurs; roi de Hongrie, héritier de la Bohême, ses États s'étendaient des Balkans à la Baltique et des Karpathes au Rhin. Lui-même n'était pas un homme ordinaire; il était beau, instruit, etc.; toutes ses qualités avaient un caractère théâtral. Il jouait un peu la comédie : *Qui nescit dissimulare, nescit regnare*. Sa volonté était moins ferme que ses intentions n'étaient hautes.

Quels allaient être les chefs ecclésiastiques du concile? Qui allait le présider? Jean XXIII apparaissait en première ligne comme le successeur de l'élu de Pise. Il a laissé la plus triste réputation et n'a trouvé que fort peu de défenseurs. M^{re} Hefe le a montré qu'il y avait de l'exagération dans ces attaques et que, comme Boniface VIII, Jean XXIII avait été en butte à d'incessantes

et atroces calomnies. Il est probable qu'il avait combattu sur mer dans sa jeunesse et que de là était venue cette réputation de corsaire qu'on lui fit. Il avait étudié, était *doctor utriusque juris*. Camérier de Boniface IX qui l'avait fait en 1402 cardinal diacre de Saint-Eustache, il avait exercé les fonctions de légat à Bologne. Thierry de Niem l'accuse d'avoir scandalisé les habitants par ses débauches et de les avoir écrasés d'exactions. Thierry de Niem est partial et vindicatif. Il est certain qu'il fit rentrer le territoire de Bologne dans l'obéissance du saint-siège et qu'il donna une assez haute idée de son intelligence et de son énergie pour inspirer aux cardinaux français et italiens la volonté de l'élever au souverain pontificat. Jean XXIII avait semblé justifier ce choix par les cardinaux qu'il nomma : Pierre d'Ailly, Gilles Deschamps, Zabarella, Robert Hallam, Guillaume Filastre, Simon de Cramaud, et plusieurs autres. Mais il n'était pas capable personnellement de comprendre les vices de la curie romaine et d'en souhaiter sincèrement la correction. Léonard Aretin a prononcé sur lui ce jugement qui pourrait être celui de l'histoire : *Vir in temporalibus quidem magnus, in spiritualibus vero nullus omnino atque ineptus*. Paroles que reproduit textuellement saint Antonin. Platina, *Vies des pontifes romains*, montre en lui un de ces hommes qu'on peut en tout temps opposer aux tyrans usurpateurs, mais qui *in omne tamen plus ferociæ plusque audaciæ et secularitatis erat quam ejus professio requirebat, militaris prope habebatur ejus vita; militares mores, adeo ut multa etiam quæ loqui fas non est sibi licere arbitrabatur*.

Sigismond avait bien paru considérer Jean XXIII comme le vrai pape, puisqu'il avait traité avec lui de la réunion du concile, mais il paraissait déterminé à l'abandonner si les intérêts de l'Église et de l'empire le demandaient. Aussi Jean XXIII, non content d'exiger des garanties nombreuses pour sa personne, avait signé à Meran un traité secret avec Frédéric d'Autriche, qu'il nomma capitaine de l'Église romaine et qui s'engagea à protéger sa liberté, au besoin à faciliter son évasion. Jean XXIII comptait encore sur le duc de Bourgogne, sur le margrave de Bade, sur l'archevêque de Mayence. Malgré tout il n'était pas rassuré; dans le voyage, il avait laissé échapper des propos étranges, celui-ci entre autres : *Hic vulpes capiuntur!*

En tout cas, ses compétiteurs ne méritaient guère de lui être préférés par les princes ou par le concile. Benoît XIII avait lassé tout le monde par ses violences; il était retiré en Catalogne où il était reconnu par une partie des Espagnols. Grégoire XII, alors âgé de 87 ans, droit, de mœurs pures, n'avait tenu aucun des engagements pris et s'était acharné à rester pape; il avait refusé de se soumettre au verdict de Pise et déchaîné contre Jean XXIII les armées de Ladislas de Naples. Seule la mort soudaine de Ladislas avait rendu possible la réunion du concile. Alors Grégoire s'était réfugié auprès de Carlo Malatesta, seigneur de Rimini, qui devait avec le palatin Louis de Bavière le défendre à Constance.

De cet état de choses il résultait que, soutenu par l'empereur, le concile allait pouvoir agir en arbitre et en maître. La présence de cinq patriarches, vingt-neuf cardinaux, trente-trois archevêques, plus de cent cinquante évêques, cent abbés et trois cents docteurs lui donnait d'ailleurs toute l'autorité morale nécessaire. Le danger était, on ne tarda pas à s'en apercevoir, que, fort de cette autorité et de l'indignité des pontifes, il n'outrepassât ses droits et ne posât des principes dangereux pour l'avenir.

II. MESURES PRISES POUR ASSURER LA FIN DU SCHISME ET DÉCRETS RELATIFS AUX POUVOIRS DU CONCILE ŒCUMÉNIQUE. — 1^o *Supériorité du concile*. — La question de la solution du schisme impliquait celle de l'autorité du

concile. Pour que le schisme prit fin, il fallait que le concile fût tout-puissant. Or, sans le pape, comment pouvait-il être tout-puissant ? Et que pensaient les papes ? Benoît XIII voulait négocier directement avec l'empereur ; Grégoire XII consentait à se démettre, pourvu que Jean XXIII ne fût pas regardé comme le vrai pape et ne présidât pas ; Jean XXIII se regardait comme le vrai pape et entendait agir comme tel ; il faisait arracher du couvent des franciscains les armes de Grégoire XII et canonisait Brigitte de Suède. Il soutenait que la décision du concile de Pise était irréformable, qu'il était le successeur du pape légitimement élu et que le concile de Constance le devait tenir pour vrai chef de l'Église.

Évidemment la situation était des plus embarrassantes ; le seul espoir d'en finir légitimement était que les trois se démissent en même temps. Mais s'ils ne voulaient pas ? Les Italiens étaient d'avis que le concile de Constance confirmât le concile de Pise suspendu par Alexandre V, en reconnût et en exécutât les décrets, reconnût par conséquent Jean XXIII et déterminât celui-ci à obtenir dans le délai d'un an, fût-ce par la force, la soumission d'Ange Corrariorio et de Pierre de Luna (Grégoire XII et Benoît XIII).

Pierre d'Ailly, appuyé par Filastre, répondait que les conciles de Pise et de Constance étaient égaux pour l'autorité ; qu'ainsi l'un n'avait pas besoin d'être confirmé par l'autre ; qu'au contraire une confirmation pareille ferait naître une infinité de doutes et de scrupules, qu'elle blesserait ceux qui n'auraient la légitimité du concile de 1409 et que d'autres y trouveraient un prétexte de s'élever contre tout ce qui s'était fait à Pise. Il ne voulait pas qu'on usât de la voie de fait contre les papes. « Ce moyen, disait-il, est très difficile, et il n'y a pas d'apparence qu'on puisse le mener à bonne fin. Il faudrait plutôt tenter l'abdication volontaire, en offrant une position acceptable à celui des prétendants qui voudrait céder pour le bien de la paix. » Déjà Pierre d'Ailly entrevoyait la solution par l'abdication imposée aux trois papes ou peut-être leur déposition. Par conséquent, à ses yeux, l'œuvre de Pise pouvait être contestée, mais il en concluait faussement à la faillibilité des conciles. « Si l'on nous objecte que c'est porter atteinte au concile de Pise, je réponds qu'en supposant même la légitimité de ce concile, il n'est pourtant pas essentiel de croire qu'il n'a pas pu se tromper. Car, selon quelques docteurs célèbres, le concile général peut errer, non seulement dans le fait, mais aussi dans le droit et dans la foi ; au lieu qu'il n'y a que l'Église universelle qui ne puisse errer dans la foi ; selon cette parole de Jésus-Christ au prince des apôtres : Pierre, votre foi ne manquera pas : ce qui s'entendait non de la foi personnelle de saint Pierre, mais de la foi de toute l'Église. » Le cardinal d'Ailly était entraîné à cette doctrine étrange et erronée, afin de garder sous la main une solution pour l'opposer à ceux qui insisteraient trop sur les décrets de Pise et la légitimité d'Alexandre V et de Jean XXIII. C'est par des motifs du même genre qu'il se trouva conduit à soutenir le principe faux de la supériorité du concile sur le pape : *Universalis Ecclesie a Christo non a papa hoc privilegium auctoritatis habet quod in fide errare non potest; talem auctoritatem non habet papa... major est auctoritas Ecclesie vel concilii quam papæ*. Notion tout à fait fautive du concile général qui ne peut se passer du pape.

Jusque-là pourtant on n'avait attaqué Jean XXIII qu'à mots couverts. On allait aller plus loin.

Vers la fin de janvier, le cardinal de Saint-Marc (Filastre) faisait paraître un écrit : *De causa unionis*, où il s'attachait à démontrer que des divers moyens d'arriver à la pacification, le meilleur était la démission des trois prétendants. Jean, s'il était le vrai pasteur, ne pouvait se refuser à abdiquer, car le vrai pasteur donne sa vie pour ses brebis, mais en cas de refus,

compelli potest, si recuset... et, si non paret, deponi tanquam scandalizans Ecclesiam Dei. Lui aussi admettait donc en fait la supériorité du concile général.

La question du mode de votation, très importante au point de vue du résultat final, fut posée en janvier 1415. Elle fut soulevée par un écrit des Allemands paru en même temps que le *De causa unionis* de Filastre. Ils voulaient que les évêques et les abbés mitrés n'eussent pas seuls voix judicative et définitive, mais que le même droit fut attribué aux représentants des évêques, des abbés, des chapitres, des universités, aux docteurs et aux envoyés des princes.

Pierre d'Ailly affirma que, sur ce point, la discipline avait varié ; qu'un évêque titulaire ou même qu'un évêque n'ayant qu'un petit diocèse ne sauraient jouir d'un droit égal, par exemple, à celui de l'archevêque de Mayence ; que d'autre part les docteurs en théologie, surtout ceux qui prêchent, et les docteurs en droit, surtout ceux qui enseignent, doivent être appelés à voter. Selon Pierre d'Ailly, l'objection qu'il n'y avait jamais eu de docteurs dans les anciens conciles ne reposait sur rien, puisqu'alors on ne conférait point de grades. D'Ailly, comme Gerson et les premiers gallicans, exagéraient le rôle des docteurs. Filastre admettait le vote des simples prêtres pour les questions mixtes (temporel mêlé au spirituel), comme la cessation du schisme ; il est douteux qu'il admit leurs votes dans les matières de foi et de même il exclut les laïques des jugements purement dogmatiques.

Jean XXIII voulait que les évêques et les abbés mitrés eussent seuls droit de vote. Ses adversaires voulaient précisément neutraliser ces votes. Le concile n'exclut personne du droit de suffrage. Mais comment prendre les suffrages en présence d'une pareille multitude ? L'idée de voter par nation se fait jour (7 février 1415). Votera-t-on par tête suivant l'ancien usage ou par nation ? Outre la difficulté pratique, on cherchait à retirer l'avantage aux Italiens qui formaient à eux seuls la moitié du concile. Jean XXIII voulait le vote par tête, conforme aux traditions ecclésiastiques et qui lui assurait un grand avantage. Le concile admit le vote par nation : italienne, allemande, française et anglaise, auxquelles on ajouta plus tard espagnole, quand on eut fait le procès de Pierre de Luna. La nation anglaise, très hostile à Jean, comptait 20 membres seulement, dont neuf clercs et trois prélats. La France et l'Italie comptaient à elles deux au moins 200 prélats. Pour chaque nation on choisit un certain nombre de députés clercs et laïques. Le président des députés de chaque nation devait être renouvelé chaque mois. Les réunions devaient se tenir séparément et se communiquer réciproquement ce qu'elles auraient décidé. Quand elles se seraient entendues sur un point, on réunirait une congrégation générale des nations *nationaliter* et l'article universellement adopté serait soumis à la session générale du concile pour y être approuvé *conciliariter*. Les cardinaux durent voter avec leur nation.

Tous ces préliminaires achevés, un membre inconnu de l'assemblée remit secrètement aux quatre nations, avec une demande d'information juridique, un libelle où étaient énumérés les crimes imputés à Jean XXIII. Le scandale fut grand, mais le premier moment d'émotion passé, on n'hésita pas à l'exploiter contre Jean.

Le pape consterné réunit les cardinaux ses amis et leur fit des aveux, offrant de faire devant le concile une confession publique, et persuadé d'ailleurs que cette confession n'entraînerait pas sa déchéance, puisque l'hérésie seule pouvait entraîner la déposition d'un pape. On lui conseilla d'attendre. Mais le concile n'attendit pas et le 15 février lui demanda sa cession. Le lendemain 16, Jean XXIII fit lire par Zabarella, dans une congrégation générale, un acte par lequel il consentait à abdiquer, pourvu que Corrariorio et Luna, déclarés hérétiques, en

fissent autant. Le mode, la forme, les conditions et l'époque de cette cession, tout serait déterminé par les commissaires de Jean et ceux des nations.

La formule fut trouvée trop vague et trop violente pour les papes rivaux. Gerson arrive avec les représentants de l'université de Paris et s'entend avec les Allemands et les Anglais. Une nouvelle formule est rédigée. Le 1^{er} mars 1415, Jean est réduit à lire sa cession. *Ego... profiteor, spondeo... sponte et libere dare pacem ipsi Ecclesie per viam meæ simplicis cessionis papatus, et eam facere et adimplere cum effectu... si et quando Petrus de Luna..., et Angelus de Corrariorum... papatui quem prætentant... simpliciter cedant, et etiam in quocumque casu poterit dari unio Ecclesie Dei ad extirpationem præsentis schismatis.* Cet acte fut reçu avec allégresse.

La renonciation promise par Jean XXIII était un préliminaire essentiel à l'abdication des deux autres papes. On comptait assez sur celle de Grégoire XII, parce que ses nonces procédaient de bonne foi à l'union et que d'ailleurs les princes et les évêques de son obédience promettaient de l'abandonner s'il refusait d'abdiquer le pontificat. Benoît XIII s'était bien gardé de s'avancer si fort avec le concile. Les nonces et les ambassadeurs d'Aragon demandaient que Sigismond se transportât à Nice, pendant que Benoît et Ferdinand d'Aragon iraient à Villefranche.

L'empereur consentit. Mais pour abrégier les négociations de Nice et de Villefranche, on jugea qu'il fallait engager Jean XXIII à constituer procureurs de sa cession l'empereur et les principaux prélats qui l'accompagnaient. Le projet fut approuvé par la France, l'Allemagne, l'Angleterre, rejeté hautement par Jean XXIII, soutenu par l'Italie (9 mars). Le jour même on soupçonna que le pape et les Italiens voulaient quitter le concile; Sigismond fit garder la ville. Jean XXIII accorda qu'il ne fût permis à personne de quitter le concile, que le concile ne pût être dissous ou prorogé avant le rétablissement de l'union, mais il voulait aller personnellement à Nice. Cette proposition, qui dérangeait les plans de l'empereur, irrita fort Allemands et Anglais, auxquels se joignirent bientôt les Français qui avaient d'abord accueilli avec sympathie l'idée du pape mais qui cédèrent aux exigences, pourtant un peu trop hautes, de l'empereur. Néanmoins les Français ne voulurent jamais adhérer à l'idée des Anglais de faire arrêter le pape.

A la suite d'une scène violente avec l'évêque de Salisbury à qui Sigismond sembla donner raison, Jean XXIII ne songea plus qu'à s'enfuir. Frédéric d'Autriche lui en facilita les moyens, en annonçant pour le 20 mars un grand tournoi. Au milieu des fêtes, Jean, déguisé en palefrenier, réussit à s'évader. Il gagna Schaffouse, où Frédéric, souverain de cette ville, se hâta de le rejoindre. D'ailleurs, il eut soin d'écrire à l'empereur et aux cardinaux qu'il ne retirait pas ses promesses. En même temps, il essaya d'intéresser à sa cause le gouvernement français et de faire venir près de lui le sacré-collège.

La fuite de Jean XXIII avait causé une grosse émotion à Constance. Sigismond maintint l'ordre, empêcha la dissolution du concile, accusa de trahison Frédéric d'Autriche et entreprit de ramener le pape. Le sacré-collège décida de traiter les affaires avec les quatre nations et envoya une délégation à Schaffouse.

Il s'agissait maintenant de savoir si le concile réduirait le pape par la voie d'autorité. En huit jours, sous la pression des circonstances, il allait en venir à formuler la doctrine de sa supériorité. Les délégués français se signalèrent par la violence de leurs revendications en faveur du concile. Le 23 mars, Gerson exposait dans un discours les idées de son *De auferibilitate papæ*; d'autres membres de l'université de Paris allèrent

encore plus loin; ainsi que beaucoup d'ecclésiastiques^s du second ordre.

Le 26, malgré une lettre de Jean XXIII aux cardinaux où il les déclarait tous ses procureurs dans cette affaire et l'absence de tous les cardinaux sauf deux, et de beaucoup d'évêques, le concile dans sa III^e session adoptait *conciliariter* les conclusions de Pierre d'Ailly sur le droit de l'assemblée à accomplir l'œuvre commencée, malgré l'éloignement ou l'opposition du pape, et à n'être transférée que pour une raison suffisante et de son propre consentement. D'Ailly et Zabarella protestèrent d'ailleurs qu'ils demeuraient fidèles à l'obédience de Jean XXIII.

Le 29 mars, jour du vendredi-saint, à une réunion tenue chez les franciscains, les nations de France, d'Allemagne et d'Angleterre rédigèrent quatre articles devenus fameux: 1^o Le saint concile de Constance légitimement assemblé, formant un concile œcuménique et représentant l'Eglise militante, tient son autorité immédiatement de Dieu, et toute personne de quelque dignité qu'elle soit, même papale, est obligée d'obéir au concile, en tout ce qui regarde la foi, l'extirpation du schisme et la réformation de l'Eglise tant dans le chef que dans les membres. — 2^o Toute personne, de quelque dignité qu'elle soit, même papale, est tellement obligée d'obéir aux décrets du concile ou de tout autre concile canoniquement assemblé, sur les points qu'on vient de dire, que si elle y résiste opiniâtrement, on pourra la punir selon les lois et les voies de droit. — 3^o L'autorité du concile étant extrêmement utile et même nécessaire à l'Eglise pour le maintien de la foi, de l'unité et des mœurs, la fuite du pape est un scandale manifeste, une opposition formelle à tous les engagements qu'il a pris; s'il ne se met en devoir de se justifier ou de satisfaire au concile, il se rendra extrêmement suspect de schisme et même d'hérésie. — 4^o Le pape Jean XXIII et toutes les personnes invitées au concile ont joui d'une pleine liberté à Constance, et cette liberté n'a encore reçu aucune atteinte.

Les cardinaux et les membres de la nation d'Italie ne prirent point de part à la congrégation où tout ceci fut arrêté. Ils prièrent Sigismond de ne pas permettre que les quatre articles précédents fussent publiés le lendemain par le concile *conciliariter*. Ils se plaignaient qu'on fit mention dans le premier de la réformation de l'Eglise tant dans le chef que dans les membres, et, pour les trois autres, ils les rejetaient absolument comme contraires à l'honneur du pape.

Sigismond essaya d'amener un accord; à la IV^e session (30 mars) Zabarella ne lut que le 1^{er} des 4 articles, moins le dernier membre de phrase et deux autres beaucoup moins injurieux pour le pape que les art. 2-4. Mais au même moment on apprenait que Jean XXIII venait de s'enfuir à Lauffenbourg et on rapporta qu'il avait fait dresser un acte de protestation contre tout ce qui s'était passé dans la II^e session, celle du 2 mars, où il avait lu son acte de cession. Cependant le 4 avril par une lettre adressée à tous les fidèles, Jean XXIII devait encore affirmer qu'il persistait dans son dessein de renoncer à la papauté.

Cette fois encore un certain nombre de cardinaux et de prélats allèrent rejoindre le pape. Ses adversaires résolurent de reprendre les quatre articles votés le vendredi-saint.

Le 6 avril 1415, se tint, sous la présidence du cardinal Orsini, la V^e session, devenue, comme la IV^e, célèbre dans l'histoire de l'Eglise gallicane, principalement à cause des conclusions qu'en tira le clergé de France, en 1682. Sept cardinaux y assistèrent, pour éviter le scandale, dirent-ils, mais non pour approuver ce qui se passerait; quatre, entre autres P. d'Ailly, firent défaut; l'empereur, entouré de princes, y parut dans tout l'appareil de la majesté impériale, et l'on compta dans

l'assemblée 200 membres en tout, prélats ou ecclésiastiques du second ordre.

André, évêque de Posen, donna lecture des cinq articles précédemment sanctionnés par les Pères. Le 1^{er} rétablissait la clause supprimée dans la IV^e session *in his quæ pertinent ad... reformationem Ecclesiæ in capite et in membris*. Le 2^e, écarté dans la IV^e session, menaçait de peines le pape s'il refusait d'obéir au concile de Constance ou à tout autre concile légitimement assemblé. Le 3^e et le 4^e (2^e et 3^e de la précédente session) défendaient au pape de faire sortir de Constance sa cour sans l'assentiment du concile et annulaient toutes les condamnations lancées par Jean XXIII, depuis sa fuite, contre les membres ou les adhérents du concile. L'article 5 reproduisait le 4^e de la congrégation du 29 mars, déclarant que Jean et les membres du concile avaient joui et jouissaient d'une pleine liberté. Les Pères donnèrent leur approbation.

Tels sont les fameux articles de Constance que le concile de Bâle devait reprendre en en aggravant la portée. On en discutera plus bas l'autorité.

2^e Déposition de Jean XXIII. — Le concile, après avoir affirmé son droit, n'avait plus qu'à frapper des coups décisifs. Il envoie aux princes, aux universités, etc., un mémoire exposant sa conduite, la fuite du pape, etc. Frédéric d'Autriche est mis au ban de l'empire. Jean XXIII effrayé gagne Fribourg, puis Brisach.

Dans la VI^e session (17 avril 1415), présidée par le cardinal de Viviers, on adopte la formule d'abdication qui sera présentée au pape. Celui-ci nommera de nouveaux procureurs, dont il n'aura même pas absolument le choix, et qu'il ne pourra plus révoquer; le consentement de deux d'entre ces procureurs suffira à rendre, même à l'insu de leurs collègues, la cession valable.

Des députés, dont Zabarella et Filastre, sont envoyés au pape qui essaie de gagner la Bourgogne, afin de s'enfermer à Avignon. Il ne le peut, se laisse ramener à Fribourg, promet sa démission en stipulant qu'on ne fera rien contre Frédéric d'Autriche (29 avril). Celui-ci, moins généreux, s'humilie devant Sigismond et s'engage à ramener le pape à Constance.

Dans la VII^e session (2 mai), des poursuites contre Jean XXIII sont réclamées; on l'accuse d'hérésie notoire, de complaisance pour le schisme, de dilapidation des revenus ecclésiastiques, d'inconduite et d'opiniâtreté. On lui accordait pour comparaître un délai de neuf jours, sous peine d'être ensuite suspendu et déposé. Le pape hésite à se présenter en personne, charge Filastre, Zabarella et d'Ailly de le représenter. Mais à la IX^e session (13 mai), où le promoteur demande la déposition du pape, Filastre et Zabarella refusent de le défendre et d'Ailly ne vient pas à la séance. Le lendemain, X^e session, Jean XXIII est déclaré opiniâtre dans ses scandales, sa simonie, etc., et suspendu. Défense est faite aux fidèles de lui obéir.

Il fallait maintenant presser les informations contre Jean XXIII et tout le temps y fut consacré depuis le 16 jusqu'au 24 mai. On produisit contre lui 72 chefs d'accusation, dont beaucoup ne prouvent que la crédulité de la haine.

A partir du 17 mai, le pape ne fut plus cité que pour la forme, parce qu'alors il tomba dans l'entière dépendance de l'empereur et du concile. Le duc d'Autriche l'avait abandonné. Au lieu d'aller courageusement au concile, Jean XXIII se laissa conduire, sous la garde du burgrave de Nuremberg et de l'archevêque de Besançon, au château de Radolfzell, à cinq lieues de Constance. On l'y enferma sous la garde de quatre des membres du concile choisis parmi ses adversaires.

Dès que le pontife fut arrêté, les cardinaux le chargèrent dans leurs dépositions, sans qu'aucun osât ou crût devoir lui témoigner de la compassion ou de la reconnaissance. On lui porta l'annonce de la suspension

prononcée contre lui par le concile et il la reçut avec beaucoup d'humilité et s'excusa d'une partie des fautes qu'on lui imputait. Il consentit à rendre l'anneau du pèchéur et le sceau des bulles.

Le 25 mai, XI^e session, on lut 54 articles d'accusation. A la suite de chacun on ajoutait : ceci est prouvé par deux, trois, quatre témoins ou plus. « Si l'on veut juger de la gravité de ces crimes, dit Jager, il n'y a qu'à se représenter tout ce que l'homme le plus scélérat pourrait commettre d'infamies, d'injustices, de brigandages et de sacrilèges, ayant en main l'autorité suprême et tenant la première place dans l'Eglise. »

Le 29 mai, XII^e session, le promoteur requit que l'on procédât à la déposition de Jean XXIII. Le décret fut aussitôt porté : *Ut si contingat sedem apostolicam quovis modo vacare, in prima illius vacatione ad electionem futuri summi pontificis nullo modo procedatur sine deliberatione et consensu hujus sacri generalis concilii Constantiensis*. L'évêque d'Arras, Martin Porée, lut le décret de déposition : *Sacrosancta synodus... pronuntiat, decernit et declarat... ipsum... dominum Joannem simoniacum notorium, bonorumque et jurum nedum Romanæ, sed aliarum Ecclesiarum plurimum, etc..., dilapidatorem notorium, etc..., suis detestabilibus, inhonestis vita et moribus Ecclesiam Dei et populum christianorum notorie scandalizantem ante ejus assumptionem ad papatum, et post usque ad ista tempora, etc..., in præmissis malis et arrogantia pertinaciter perseverasse, seque ex hoc incorrigibilem reddidisse; ipsumque propter præmissa et alia crimina, etc., a papatu... amovendum, privandum et deponendum fore*. Ni Cossa, ni Corrario, ni Luna, ne pourront désormais être élus. Les Pères donnent leur placet, malgré la résistance que Zabarella essaie en vain d'opposer au décret.

C'était la première fois que dans l'Eglise on déposait un pape reconnu de ceux qui le déposaient.

Si Jean XXIII avant ses malheurs avait eu tant de crimes à se reprocher, l'adversité produisit une étonnante révolution dans son âme. Il reçut le coup qui le frappa avec une patience et une résignation dont il semble qu'un tel homme n'aurait pas dû être capable. Lorsque, le 31 mai, l'évêque de Lavaur, accompagné de quelques officiers du concile, alla lui notifier la sentence, Jean XXIII acquiesça à tout très humblement.

Néanmoins, en raison des intelligences qu'il conservait dans le concile, on le maintint prisonnier, sous la surveillance de Louis de Bavière, au château de Gottlieben où Jean Hus avait été enfermé, puis à Heidelberg, puis à Mannheim. Après l'élection de Martin V, il fut délivré par le comte palatin, Louis de Bavière, moyennant une forte rançon. En 1419, il alla se jeter aux pieds de Martin V, lui protestant qu'il voulait vivre et mourir dans sa dépendance. Martin V le nomma doyen du sacré-collège. Cossa mourut en décembre 1419.

La déposition de Jean XXIII ne plut pas à tout le monde. La cour de France en particulier trouva que le concile avait été violent et blâma l'université.

3^e Abdication de Grégoire XII. — Le plus difficile était fait, puisque le concile avait déposé celui des papes qu'il tenait pour légitime. Il restait cependant à en finir avec Grégoire XII et Benoît XIII.

Le 25 janvier 1415, les envoyés de Grégoire, le cardinal Dominici, les évêques de Worms, de Spire et de Verdun, avaient été reçus par le concile et avaient déclaré que le pape abdiquerait, pourvu que Cossa ne présidât point et ne prit point part à la séance où la cession serait proclamée, pourvu aussi que Cossa et Luna renonçassent également.

Le 15 juin suivant, jour de la XIII^e session, Carlo Malatesta arriva à Constance comme plénipotentiaire de Grégoire, non auprès du concile, dont ce pape n'admettait pas l'autorité, mais auprès de l'empereur. Les pro-

positions pacifiques qu'il apportait furent examinées par plusieurs congrégations; et dans la XIV^e session (4 juillet 1415), en présence de l'empereur qui présida pour condescendre aux exigences des représentants de Grégoire, la renonciation de Grégoire XII fut solennellement proclamée par Malatesta et par le cardinal de Raguse, Dominici. On lut d'abord les bulles qui investissaient ces deux personnages des pleins pouvoirs du pontife, et les chargeaient de convoquer à raison de l'abdication et d'autoriser comme concile général l'assemblée réunie par l'empereur.

Voici les termes dont se servit le cardinal de Raguse : « Notre très saint Père le pape Grégoire XII ayant été bien informé sur le sujet de la célèbre assemblée, qui se trouve à Constance pour y former un concile général, et désirant avidement l'union de l'Église, sa réformation, et l'extirpation des hérésies, a nommé pour ce sujet les commissaires et procureurs ici présents, comme il paraît par les actes qui viennent d'être lus. C'est pourquoi, en vertu de cet ordre, moi Jean, cardinal de Raguse, en l'autorité de mondit seigneur le pape, autant que cela le regarde, je convoque ce sacré concile général, j'autorise et je confirme tout ce qu'il fera pour l'union et la réformation de l'Église, et pour l'extirpation de l'hérésie. »

Après cette lecture, l'archevêque de Milan approuva l'acte au nom du concile, et admit la convocation, l'autorisation, l'approbation et la confirmation au nom de celui qui dans son obédience s'appelle Grégoire XII, autant que l'affaire le pouvait regarder. Ce sont les propres paroles des actes du concile.

On adopta ensuite plusieurs actes aux termes desquels les adhérents de Jean XXIII et ceux de Grégoire XII étaient relevés des censures qui de part et d'autre avaient été portées. Dominici dès lors fut reçu parmi les cardinaux; et l'empereur quittant la place qu'il occupait rendit au cardinal d'Ostie la présidence du concile. Lecture fut faite aussi d'une bulle de Grégoire qui accordait à Malatesta des pouvoirs illimités pour procurer la paix de l'Église et particulièrement pour renoncer en son nom à la papauté. Le concile se prononça pour une abdication immédiate.

Neuf décrets furent portés : 1^o le choix du futur pape n'aura lieu qu'avec l'assentiment du concile; 2^o pour le mode, le lieu, le temps et le sujet de l'élection, l'on se conformera aux décisions du concile, lequel ne se séparera qu'après l'élection. L'empereur s'engageait à tenir la main à l'observation de ce décret. 3^o Le concile ratifie toutes les mesures conformes aux canons que Grégoire XII a pu prendre dans son obédience. 4^o Il déclare que la décision d'après laquelle Grégoire ne peut être élu, ne signifie pas qu'il est incapable, mais qu'elle a été prise *pro bono pacis Ecclesie et futuris scandalis, scrupulis et suspitionibus evitandis*. 5^o Le concile se réserve de prononcer *cum debita mansuetudine et rationabili æquitate*, dans tous les cas où deux compétiteurs d'obédience différente prétendraient à la même dignité. 6^o Il admet dans les rangs du sacré-collège Grégoire et les cardinaux de sa création. 7^o Les *officiales et curiales* de Grégoire sont maintenus dans leurs charges. 8^o Avant l'élection du nouveau pape, nul ne doit se retirer du concile. 9^o L'empereur Sigismond assurera la liberté du concile et surtout la liberté de l'élection du pape.

Malatesta prononça alors la formule de la cession. Grégoire XII fut nommé évêque de Porto, doyen du sacré-collège, légat perpétuel à Ancône. Il mourut deux ans plus tard à Recanati (18 octobre 1417).

4^o Déposition de Benoît XIII. — Restait Benoît XIII. L'empereur, on s'en souvient, avait promis de s'entendre personnellement avec lui. L'entrevue de Nice n'avait pu avoir lieu. Benoît s'était retiré à Perpignan, où l'empereur avait encore promis de se rendre en juin 1415.

Pierre de Luna l'avait attendu jusqu'au 30 à minuit et avait quitté la ville, dénonçant l'absence de l'empereur. Ce prince, à la prière du roi d'Aragon malade, ne s'était mis en route qu'au mois de juillet. Il arriva à Narbonne le 15 août et à Perpignan le 19.

Pierre de Luna demandait d'abord le rétablissement de l'autorité par la voie de la justice, c'est-à-dire par une enquête qui fit connaître le vrai pape; toutefois, si l'empereur persistait à préférer la voie de cession, Pierre de Luna résignerait ses pouvoirs moyennant trois conditions : on annulerait toutes les sentences prononcées à Pise contre lui; le nouveau pape serait universellement reconnu par les princes et les fidèles; enfin l'élection serait conforme aux canons. Pierre de Luna se regardait comme le seul cardinal incontestable, et par conséquent comme le seul électeur du futur pape. Sigismond n'accepta pas de nouvelle enquête. Pierre de Luna se retira en Espagne à Peniscola, forteresse au sud de l'Èbre. De là il menaça de ses anathèmes tous les princes qui abandonneraient son obédience.

Néanmoins des conférences s'ouvrirent à Narbonne, le 20 novembre 1415, entre les rois de Navarre, de Castille, d'Aragon, les comtes de Foix et d'Armagnac d'une part, et d'autre part l'empereur, les délégués du concile et l'archevêque de Reims représentant de la France; elles aboutirent le 13 décembre à un traité en douze articles où l'on convint que les cardinaux et les prélats qui se trouvaient à Constance inviteraient leurs collègues de l'obédience de Benoît à se réunir à eux et qu'ils jouiraient des mêmes privilèges; que toutes les procédures de Grégoire XII et de Jean XXIII contre l'obédience de Benoît XIII seraient annulées, aussi bien que les procédures de ce dernier contre les adhérents du concile de Constance; qu'on maintiendrait les décrets favorables de Benoît XIII; que s'il voulait se rendre au concile de Constance, ou y envoyer des légats, l'empereur délivrerait à lui et à ses légats des sauf-conduits; enfin que l'empereur et le concile jureraient d'accomplir ces articles. La nouvelle de cet arrangement causa une grande joie à Constance. Le traité fut ratifié le 4 février 1416, dans une congrégation générale.

Aux congrégations générales du 10 et du 14 octobre, des dispositions furent prises pour que l'Espagne formât dans le concile une 5^e nation.

En novembre, se fit le procès de Benoît XIII; le 28, Zabarella lut les conclusions de la commission : procéder sans retard contre Pierre de Luna, fauteur de schisme et suspect d'hérésie, et autant que possible s'assurer de sa personne. Ces conclusions furent adoptées. En janvier 1417, de nouveaux princes adhèrent au concile et Sigismond qui avait été à Avignon, Chambéry, Paris, Londres, et avait regagné l'Allemagne par la Flandre et la Hollande, revient à Constance (27 janvier).

Les citations furent faites régulièrement à Benoît. En mars, le roi d'Aragon lui-même renonça solennellement à son obédience et saint Vincent Ferrier en publia lui-même l'acte à Perpignan.

Le 26 juillet 1417 enfin, après avoir épuisé tous les délais, le concile dans sa XXXVII^e session, rendit sa sentence définitive contre Pierre de Luna : *... Sancta synodus generalis... pronunciat, ac decernit et declarat... Petrum de Luna... fuisse et esse perjurum, universalis Ecclesie scandalizantem, fautorem et nutritorem inveterati schismatis..., schismaticum, hæreticum, ac a fide devium, et articuli fidei Unam sanctam catholicam Ecclesiam, violatorem pertinacem, ... incorrigibilem, notorium et manifestum, ac omni titulo, etc... se reddidisse indignum, etc... et omni jure eidem in papatu, etc., competente, ipso jure privatum et ab Ecclesia tanquam membrum aridum præcisum. Ipsumque Petrum, quatenus de facto papatum secundum se tenet, eadem sancta synodus papatu... omnique titulo, etc., ad omnem cautelam*

privat, deponit et abjicit, etc. Le 3 septembre 1417, le décret de déposition de Pierre de Luna fut promulgué et expédié partout avec un préliminaire historique.

Benoît XIII conserva ses prétentions jusqu'à sa mort en 1424. Les intrigues du roi d'Aragon, mécontent de Martin V, lui firent donner un successeur en la personne d'un chanoine de Barcelone qui s'appela Clément VIII. Un des cardinaux de Benoît fit un schisme dans le schisme en opposant au prétendu Clément VIII un certain Benoît XIV. Le nombre de leurs adhérents pouvait approcher de deux mille. Clément VIII se soumit en 1429 et le faux Benoît XIV disparut, sans que l'histoire ait gardé de son existence et de sa fin le moindre souvenir.

5^e Élection de Martin V. — Il avait déjà été plus d'une fois question de l'élection du futur pape et de très graves discussions avaient été soulevées à ce propos. L'empereur avait même failli se brouiller avec la majorité du concile. C'est en juin 1417 qu'on avait commencé à traiter la chose sérieusement. Et tout naturellement le premier objet du débat était de savoir comment se ferait la prochaine élection. Pierre d'Ailly et le sacré-college d'accord avec lui faisaient cette proposition : « Des députés des nations nommés par les cardinaux pourront pour cette fois seulement prendre part à l'élection; leur nombre ne dépassera pas celui des cardinaux, et l'élection ne sera valide que si le candidat réunit les deux tiers des voix du sacré-college et les deux tiers des voix des délégués. Ceux-ci devraient en outre observer tous les règlements relatifs à l'élection et jurer de n'avoir en vue que l'intérêt de l'Église universelle. »

Sigismond avait pris un prétexte pour empêcher que cette motion fût immédiatement discutée. La vraie raison était qu'une partie du concile, les Allemands et les Anglais surtout, voulait que la réforme se fit avant l'élection. Les cardinaux et leurs adhérents (Français et Italiens) se plaignaient de l'immixtion de Sigismond dans les affaires de l'Église. Les modérés et Pierre d'Ailly en tête pensaient qu'on se disputerait sur la question de réforme, que le concile courrait le risque de se séparer et que l'Église se trouverait sans chef. Le 25 août, fête de saint Louis, Pierre d'Ailly parla en ce sens, et tout en s'étendant beaucoup sur la nécessité de réformer le clergé, il soutint que cela ne se pouvait faire tant que l'Église n'avait pas de chef, parce qu'un corps sans tête, dit-il, est la plus grande de toutes les difformités : « Il n'y a point de réformation plus essentielle que celle de se pourvoir incessamment d'un chef par une élection canonique, et c'est par elle qu'on doit commencer, parce que l'Église ne peut jamais être dans un état plus périlleux, que quand elle n'a point de chef. Cependant cette élection si nécessaire est traversée par mille contradictions; on cherche l'union et on se divise; ne craint-on pas qu'au milieu de ces divisions il n'arrive ce que dit l'Écriture, qu'un royaume divisé contre soi-même ne peut subsister? »

Des pamphlets circulaient. Le 9 septembre 1417, à la réunion des nations, les cardinaux déclarent qu'on ne les a pas laissés libres de remplir leur mission; que l'on peut travailler à la réforme de l'Église sans retarder pour cela l'élection du pape. Sigismond manifeste sa colère; des cris de *Recedat hæretici* sont poussés contre ses partisans. Le bruit court que Sigismond veut faire arrêter les cardinaux. Le 11 septembre, dans une protestation qu'ils déposent en leur nom, et au nom des Italiens, des Espagnols et des Français, les cardinaux se plaignent de retards nuisibles au pouvoir temporel. L'élection d'un pape, disaient-ils, était nécessaire pour rallier au concile les derniers dissidents. Les cardinaux et leurs adhérents désiraient la réforme, mais la réforme la plus urgente, c'était la disparition de cette anomalie d'une Église sans tête. Rien n'autorisait l'empereur à différer davantage; il n'aurait d'ailleurs avec lui que deux cardinaux sur 24 et quelques rares prélats. Cette protestation souleva un tumulte effroyable que la voix mourante de Zabarella ne parvint pas à calmer.

On arriva enfin à un compromis après l'arrivée du cardinal de Winchester (frère de Henri IV d'Angleterre). Grâce à son intervention il fut décidé : 1^o qu'un décret conciliaire déclarerait que, le pape une fois élu, on entreprendrait sérieusement la réforme de l'Église; 2^o que les décrets de réforme sur lesquels les nations tomberaient d'accord seraient promulgués tout de suite, même avant l'élection; 3^o que le mode d'élection serait réglé par commissaires spéciaux.

On se hâta de mettre en exécution la seconde de ces résolutions. Dans la XXXIX^e session (9 octobre 1417) on publia cinq décrets de réforme qui avaient été préalablement adoptés par les nations. Le 1^{er} est le célèbre décret *Frequens* prescrivant la périodicité des conciles généraux : le 1^{er}, cinq ans après celui de Constance, le 2^e, sept ans après le 1^{er}, puis de dix ans en dix ans, le lieu et la date étant fixés à la fin du concile par le pape et le concile ou, à défaut du pape, par le concile seul. — Le 2^e décret porte que, s'il y a un schisme, le concile se réunira de plein droit dans l'année; l'empereur et les princes sont invités à y venir. Aucun des prétendants à la papauté ne le présidera tous étant suspendus *ipso facto*; le concile sera juge de l'élection; les cardinaux ne pourront procéder à aucune élection nouvelle avant que le concile ait jugé; s'ils le font quand même, non seulement l'élection sera nulle, mais ils seront déchus de leur dignité et inhabiles à l'acquiescer de nouveau. Il sera défendu d'obéir au nouvel élu, etc. — 3^e L'élu doit faire publiquement une profession de foi devant ses électeurs. — 4^e Les évêques ne devront pas être changés de siège malgré eux et sans une raison très grave. — 5^e Sont supprimés certains abus relatifs aux droits de dépouilles des évêques, de procuration, de revenus réservés pendant la vacance du siège.

Le 30 octobre, dans la XL^e session, on promulgua un décret fixant les points sur lesquels devait porter la réforme : « Le saint concile général de Constance légitimement assemblé dans le Saint-Esprit, représentant l'Église universelle, statue et ordonne que le pape futur, à l'élection duquel on doit procéder incessamment de concert avec ce concile ou avec les députés des nations, doit réformer l'Église dans son chef et dans ses membres, aussi bien que la cour de Rome, selon l'équité et le bon gouvernement de l'Église, avant la dissolution du concile, et que cette réformation concernera les articles arrêtés dans le college réformatoire, tels que sont ceux qui suivent : 1^o le nombre, la qualité et la nation des cardinaux; 2^o les réserves du siège apostolique; 3^o les annates et les communs services; 4^o les collations des bénéfices et les grâces expectatives; 5^o les confirmations des élections; 6^o les causes que l'on doit porter en cour de Rome, ou non; 7^o les appellations en cour de Rome; 8^o les offices de chancellerie et de pénitencerie; 9^o les exemptions et les unions faites pendant le schisme; 10^o les commendes; 11^o les revenus pendant les vacances des bénéfices; 12^o l'inaliénation des biens de l'Église romaine; 13^o les cas auxquels on peut corriger un pape, et le déposer et comment; 14^o l'extirpation de la simonie; 15^o les dispenses; 16^o les provisions pour le pape et les cardinaux; 17^o les indulgences; 18^o les décimes. Le décret ajoute que quand on aura nommé des députés pour faire cette réformation, il sera libre aux autres membres du concile de se retirer avec la permission du pape. »

Il n'y avait plus qu'à procéder à l'élection du nouveau pontife. Le 28 octobre 1417, il avait été décidé que l'élection serait confiée aux 23 cardinaux auxquels s'ajouteraient 30 autres prélats (6 par nation). Le 30, on décida que les cardinaux de Pierre de Luna (lesquels,

aux termes du traité de Narbonne, devaient être admis au conclave) ne s'étant pas présentés dans les trois mois qui avaient suivi la déposition de leur chef, on procéderait à l'élection nonobstant leur absence. Et aussi que pour cette fois seulement celui-là serait pape qui aurait réuni les deux tiers des suffrages des cardinaux et des députés des nations. Le 8 novembre 1417, le conclave se réunit. Il y eut d'abord six candidats. Le 11 novembre au matin, il y en avait encore quatre. Enfin toutes les voix se portèrent sur Odon Colonna, cardinal de Saint-Georges *ad velum aureum*; c'était un Romain, il était né en 1368. Il prit le nom de Martin V. Il reçut le 12 novembre le diaconat. Il renouvela toutes les réserves pontificales par un acte qui ne fut publié que le 26 février 1418, après ratification des concordats passés avec les diverses nations. Martin V reçut la prêtrise le 13 novembre et le 14 l'épiscopat. C'était un homme instruit, sage, doux, modeste, désintéressé, habile à manier les hommes. Mais il devait se montrer plus préoccupé de rendre à la papauté ses pouvoirs et ses revenus que de réformer l'Église.

III. CONDAMNATION DES ERREURS DE WYCLEFF ET DE JEAN HUS. — 1^o *Condamnation des écrits de Wycleff.*

— Les écrits de Wycleff furent condamnés dans la VIII^e session générale du concile tenue le 4 mai 1415, sous la présidence du cardinal de Viviers. Les procureurs du concile demandèrent que les sectateurs de Wycleff n'ayant pas comparu fussent pour ce fait déclarés et proclamés hérétiques opiniâtres, puisqu'il était constant que Wycleff avait persévéré dans l'hérésie jusqu'à sa mort; qu'en outre sa mémoire et son enseignement, spécialement les 45 articles déjà censurés par les universités de Paris et de Prague, 260 autres et l'ensemble de ses écrits, fussent solennellement réprouvés par les quatre prélats représentant les quatre nations d'Allemagne, d'Italie, de France et d'Angleterre, faisant en cette session fonction de vice-présidents; enfin que les restes de l'hérésarque fussent exhumés. L'archevêque de Gênes lut le projet de décret *Fidem catholicam* soumis à la décision du concile. Ce décret portait condamnation de 45 articles, résumant les erreurs de Wycleff. Denzinger, *Enchiridion*, n. 477-521. Voir WYCLEFF.

Le décret continuait en ces termes : « Wycleff est en outre l'auteur du *Dialogue*, du *Triologue* et de plusieurs différents traités dans lesquels il a inséré ces erreurs et un grand nombre d'autres et semé le scandale et l'impie particièrement en Angleterre et en Bohême... On a pu constater que les livres de Wycleff sont remplis d'articles aussi suspects que ceux-ci. En conséquence, le concile confirme les sentences des archevêques de Cantorbéry, d'York et de Prague, ainsi que les décrets du concile de Rome, condamne les 45 articles, le *Dialogue*, le *Triologue* et tous autres écrits de Wycleff, défend de les lire, commenter ou citer, si ce n'est pour les réfuter, et ordonne que tous ces écrits et traités seront publiquement livrés aux flammes. » Ce décret fut signé par le cardinal président et par les quatre représentants des nations, ainsi qu'un second décret *Insuper* qui en était le corollaire et qui visait la personne et les restes de Wycleff.

L'archevêque de Gênes voulut ensuite donner lecture des 260 articles, mais il fut interrompu par le cardinal Filastre, parce que la nation française n'en avait pas encore eu communication. Ils furent l'objet d'une condamnation succincte portée dans la session suivante.

Le concile n'a pas cru devoir qualifier chacun des articles en particulier, parce qu'ils avaient été déjà condamnés précédemment. Des théologiens des diverses nations les avaient d'ailleurs sérieusement examinés à Constance même; il nous reste deux de leurs censures, l'une : *Theologorum Constantiensium brevis censura 45 articulorum Wycleff*, et l'autre : *Theologorum Con-*

stantiensis concilii diffusa condemnatio. Les qualifications ne sont pas toujours tout à fait identiques dans les deux censures. Ces différences paraissent provenir de quelques divergences de vues entre les docteurs de l'université de Paris.

2^o *Condamnation de Jean Hus et de Jérôme de Prague.* — On n'a point à retracer ici l'histoire de Jean Hus et de la propagation de ses doctrines en Bohême, antérieurement à la comparution de l'hérésarque devant le concile de Constance. Voir Hus. Quant à ses erreurs, on sait qu'elles ont une étroite parenté avec celles de Wycleff et que Luther, à son tour, les reprendra. Elles portaient surtout sur la constitution de l'Église.

Pour Jean Hus, l'Église n'est que la société des prédestinés (*prædestinati*); ceux qui ne sont pas prédestinés au salut et dont Dieu prévoit la damnation (*præsciti*) ne pourront jamais faire partie de l'Église, corps mystique de Jésus-Christ. Les prédestinés au contraire en font toujours partie. C'est par la foi seule que l'homme est sauvé. L'Église n'a d'autre pierre fondamentale que le Christ, qui est seul véritable pontife. Pierre n'est ni la pierre fondamentale, ni la vraie tête de l'Église; l'Église peut être gouvernée sans vicaire de Jésus-Christ. Le pape n'est vicaire de Jésus-Christ, ou de Pierre, qu'à condition de vivre comme eux; autrement il est l'Antechrist, ou le vicaire de Judas; il a parfois professé l'hérésie; beaucoup de papes ont commis des crimes honteux. L'hérésarque attaque en termes ignobles les bulles papales, accable d'injures et de mépris certains papes, les évêques, les prêtres, les moines. Il n'admet pas que le pape puisse posséder aucun bien temporel.

L'Écriture et la loi du Christ sont la seule règle de foi; les décrets des papes ne méritent obéissance que quand ils sont conformes à cette loi et chacun est juge de l'accord. Tout le monde a le droit de lire et d'interpréter la Bible.

Pour les sacrements, Hus réclame pour tous les fidèles la communion sous les deux espèces (utraquisme); il s'exprime en termes ambigus sur la transsubstantiation et paraît admettre la permanence de la substance du pain dans l'hostie après la consécration. La confession auriculaire n'est pas nécessaire; la contrition du cœur suffit pour le salut.

Hus ébranle les fondements de la société civile comme ceux de la société ecclésiastique; pour lui nul magistrat, pas plus que nul supérieur ecclésiastique, n'est légitime quand il est en état de péché mortel.

Telles sont, en résumé, les principales erreurs dont Jean Hus allait avoir à répondre. Il en avait lui-même plusieurs fois appelé du pape au concile général. Invité par l'empereur à s'y rendre : « J'ai sans cesse, répondit-il, enseigné au grand jour et jamais dans le secret; je réclame le droit de parler en séance publique et de discuter avec mes contradicteurs. Je n'ai rien à redouter en confessant le Christ, quand même il me faudrait, pour défendre sa foi, m'exposer au dernier supplice. » Souvent, dans les discussions publiques, il avait répété : « Je suis prêt à subir le supplice du feu, pourvu qu'en cas de défaite, mes accusateurs endurent la même peine. » Hus n'avait donc pas l'intention de se soustraire au concile général; d'ailleurs, il avait confiance dans la bonté de sa cause; il ne voyait pas dans le concile un tribunal au jugement duquel il faudrait se soumettre, mais une assemblée à laquelle il exposerait ses idées, dans l'espoir de les lui faire partager, comme étant l'expression de la vérité. Il n'attendit même point pour partir de Prague (le 11 octobre 1414) d'avoir reçu le sauf-conduit que lui avait promis Sigismond. Il ne l'eut que le 5 novembre à Constance, où il était arrivé le 3. Ce sauf-conduit, qui a été le prétexte de si violentes accusations contre l'empereur et le concile, n'était destiné qu'à préserver Hus des violences illégales

pendant la route, mais non des poursuites judiciaires devant le concile et de leurs conséquences quelles qu'elles fussent. Jean XXIII assura à Hus qu'il n'avait rien à craindre pour le moment, que son procès ne commencerait pas avant l'arrivée de l'empereur; il le releva de l'excommunication, tout en lui interdisant de célébrer la messe et de prêcher. Hus ne tint aucun compte de cette défense, ce qui détermina le pape et les cardinaux à lui demander compte de sa conduite, puis de ses opinions. Le 6 décembre 1414, il fut interné dans un état de détention mitigée, au couvent des dominicains.

Le 6 avril, jour de la V^e session, le concile confia l'examen des doctrines hussites aux cardinaux d'Ailly et Filastre, assistés de l'évêque de Dol, de l'abbé de Cîteaux et de plusieurs docteurs. D'Ailly accepta de faire le rapport sur les questions de foi, mais demanda et obtint que le procès fût conduit par des canonistes. Il ne fut pas suivi par la majorité lorsqu'il prétendit que la sentence contre Wycliff et Hus devait être rendue par le concile seul, comme supérieur au pape. Les seigneurs tchèques, partisans de Hus, essayèrent d'obtenir son élargissement; l'hérésarque fut transféré du couvent des dominicains au château de Gotlieben, près Constance, puis, à partir de juin 1415, au couvent des franciscains, à Constance.

L'examen des doctrines de Hus et ses interrogatoires durèrent cinq semaines. Il nia souvent ce qu'on lui reprochait, refusa de reconnaître comme siens quelques-uns des 39 articles qu'on avait extraits de ses écrits, et soutint les autres avec acharnement. Il refusa de souscrire franchement à la condamnation des propositions de Wycliff.

À la fin du troisième interrogatoire, d'Ailly qui, comme on l'a dit, « présidait avec plus de fermeté que d'indulgence, » lui répéta ce qu'il avait déjà déclaré en présence et avec l'approbation de Sigismond : « Jean, deux voies vous sont ouvertes; la première, c'est de vous en remettre simplement et sans réserve à la clémence du concile qui, en la considération des princes et de vous-même, ne manquera pas de vous traiter avec humanité et indulgence. La seconde, c'est de persister à défendre quelques-uns de vos articles : dans ce cas, on vous accordera d'autres audiences; mais, je vous en avertis, des hommes distingués et instruits s'élèveront contre vous et je crains que vous n'ayez le dessous. — Je demande qu'on m'accorde encore une audience, répondit l'accusé; je veux m'expliquer au sujet des articles que l'on incrimine. »

Les écrits de Hus furent condamnés au feu; Hus n'en conseilla pas moins à ses amis de Bohême de continuer à les lire; malgré les instances de d'Ailly, de Zabarella, et même de l'empereur, il se refusa à toute rétractation.

Le samedi 6 juillet 1415, se tint la XV^e session où Hus devait être définitivement jugé; elle fut présidée par le cardinal de Viviers et l'empereur y assista. Après une courte homélie de l'évêque de Lodi, on lut les articles condamnés de Wycliff et ensuite les trente relevés contre Jean Hus. Quelques-uns des chefs d'accusations avaient été abandonnés. Hus tâcha de justifier chacun de ces articles et protesta souvent contre les procès-verbaux des interrogatoires précédents. Le tribunal avait préparé deux formules de sentence, l'une en cas de repentir, l'autre en cas de révolte obstinée. Hus persévéra dans son attitude et ne rétracta rien : en conséquence, l'évêque de Concordia lut la seconde sentence : « Le saint concile a la preuve que Jean demeure opiniâtre et incorrigible, qu'il refuse de rentrer dans le sein de l'Église et d'abjurer ses erreurs. L'assemblée décrète donc que le coupable sera déposé et dégradé et qu'après avoir été retranché de l'Église, il sera livré au bras séculier. »

Deux évêques le dégradèrent suivant les rites consu-

crés. Sigismond le livra au comte palatin du Rhin qui le remit au prévôt de Constance avec mission de le brûler vif. Jusqu'au dernier moment, Hus refusa de sauver sa vie au prix d'un désaveu; avant d'expirer, il s'écria par trois fois : *Christ, fils du Dieu vivant, ayez pitié de nous!* Ses cendres furent jetées dans le Rhin.

La constance de Hus, ses paroles mystiques, sa mort courageuse produisirent une profonde impression; en Bohême, sa mémoire fut exaltée; sa cause s'identifia en quelque sorte avec la cause nationale; malgré les explications fournies par les Pères du concile, la Bohême ne tarda pas à se soulever; alors commença la terrible guerre dite des hussites.

Le supplice du chevalier Jérôme de Prague, fervent disciple de Hus et l'un des chefs de son parti, avait encore ajouté à la colère des Tchèques. Arrêté dans le Palatinat pour injures au concile, Jérôme de Prague avait d'abord accepté, en congrégation, puis dans la XIX^e session générale, la condamnation des erreurs de son maître et anathématisé ses doctrines (23 septembre 1415). Il avait même reconnu dans une lettre à un ami, le sénéchal Lacek de Krawar, que Jean Hus avait été justement condamné.

Malgré cela, ceux de ses compatriotes qui défendaient la cause de l'orthodoxie, ne le croyant pas sincère, réussirent, en dépit des cardinaux, à le faire maintenir en prison. Puis ils firent confier au patriarche Jean de Constantinople et au docteur Nicolas de Dinkelsbühl le soin de recueillir les dépositions contre lui. On parvint ainsi à rouvrir l'accusation. Jérôme de Prague dut répondre sur 102 propositions.

Il demanda à comparaître devant le concile lui-même; on satisfit à ce vœu dans les congrégations générales des 23 et 26 mai 1416. Il refusa de prêter serment et, après avoir répondu aux questions qu'on lui posait, prononça sa propre apologie. Il déclara qu'il avait agi contre sa conscience en reconnaissant la condamnation des livres de Hus, car sa doctrine, comme sa vie, était sainte et droite. Il rétracta en outre la lettre qu'il avait écrite à Prague. Il termina par une violente sortie contre les mœurs et le luxe des papes et des cardinaux, ainsi que contre les abus dont souffrait l'Église.

Pendant les deux jours qui suivirent, on essaya vainement d'amener Jérôme de Prague à se soumettre. Le 30 mai 1416, dans la XXI^e session du concile, il répéta ce qu'il avait dit dans la congrégation du 26 mai et entendit la sentence définitive portée contre lui : il était condamné comme hérétique et relaps. Il fut brûlé le jour même; jusqu'à la fin, il ne cessa de chanter et de prier.

« Hus et Jérôme, écrit Æneas Sylvius Piccolomini, le futur pape Pie II, ont marché au supplice comme à un festin où on les aurait invités. »

Les supplices des hérétiques n'étaient pas chose rare à cette époque; ils étaient dans le droit du temps et nul n'en contestait le principe. Cependant ceux-ci excitèrent une émotion qui ne fut point passagère et dont les conséquences furent très graves. Pourquoi? D'abord, à cause de l'éclat des personnages, de leur éloquence et de leur courage. Puis, parce qu'au zèle pour la défense de la foi se mêlèrent chez les Pères de Constance des raisons politiques et humaines qui les poussèrent à condamner. Effrayés d'avoir à juger un pape qu'ils tenaient pour légitime, à recourir contre lui et ses compétiteurs à des moyens révolutionnaires, à proclamer, à cette occasion, des principes qu'ils sentaient peu conformes à la tradition, ils voulaient à tout prix montrer par ailleurs leur attachement à l'orthodoxie et à l'unité de l'Église. L'instruction fut incomplète et partielle, dirigée en fait par des hommes qui étaient les adversaires personnels des accusés et dont les dépositions étaient d'autant plus redoutables que les juges ne connaissant pas la langue tchèque étaient obligés de s'en rapporter à eux pour

interpréter les autres témoignages ; on contesta même à l'accusé le droit de discuter les témoignages ; enfin on ne le laissa pas conduire sa défense comme il l'entendait. Des opinions d'école furent mêlées plus d'une fois aux débats théologiques ; les docteurs de Paris, d'Ailly notamment, ardents nominalistes, voyaient dans le réalisme professé par Hus et Jérôme de Prague la source de toutes les hérésies. Les Anglais, mécontents que Hus eût compromis l'université d'Oxford, étaient fort mal disposés à son égard. Les Allemands apportaient à Constance la ferme volonté de venger leur défaite à Prague et s'acharnaient contre lui. Enfin Sigismond l'avait abandonné. Indépendamment de la question du sauf-conduit qui a été élucidée ci-dessus, avait-il, comme on l'a prétendu, promis son appui au novateur pour le tirer d'affaire, au cas où le jugement du concile le condamnerait ? Il n'y en a pas de preuve solide. Si l'empereur n'est pas intervenu en faveur de Hus, c'est parce qu'il ne voulait pas risquer de faire avorter l'œuvre du concile, c'est parce qu'il était effrayé des conséquences politiques et sociales des nouvelles doctrines, c'est enfin parce qu'il craignait la rivalité de Frédéric d'Autriche et qu'il tenait à identifier sa cause avec celle du concile, afin d'apparaître à tous comme le véritable empereur, chef de la chrétienté et défenseur de l'Église.

La prétendue décision conciliaire, qu'on ne garde point la foi donnée à un hérétique, n'a jamais existé. Le document qui en accredité l'existence n'est pas un décret du concile, mais vraisemblablement un amendement proposé par l'un des membres et repoussé par l'assemblée ; on ne le trouve que dans un seul manuscrit et sans aucune indication de date. Au surplus, il faut tenir compte du principe universellement admis qu'une promesse faite *in præjudicium fidei* n'engage pas.

Voir les articles de Jean Hus condamnés par le concile de Constance, dans Denzinger, *Enchiridion*, n. 522-550, et Hus. Le décret relatif à la communion sous une seule espèce est dans Denzinger, n. 585. Voir COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES, col. 565-566.

IV. LES RÉFORMES ET LES CONCORDATS. — Tout le monde était d'accord sur la nécessité de faire des réformes, mais il y avait des divergences sur la façon de les exécuter. Le pape avait dit qu'il accepterait tous les points sur lesquels les nations se mettraient d'accord. La chose était malaisée. Les Allemands réclamaient surtout contre les exactions de la curie romaine. Les Italiens voulaient attribuer au pape la collation des bénéfices ; les Anglais et les Espagnols étaient favorables à ce mode de collation sous la réserve de leurs usages ; les Français et les Allemands voulaient restreindre sur ce point les droits du saint-siège. Pierre d'Ailly était surtout frappé de la nécessité de restaurer le gouvernement de l'Église. Il voulait organiser fortement les conciles généraux, nationaux, diocésains ; exiger réellement certaines qualités des ecclésiastiques appelés aux diverses fonctions ; simplifier le culte ; corriger les abus des ordres religieux. En fait, le concile dressa plutôt la liste des *desiderata* qu'il n'accomplit la réforme générale dont on avait tant parlé avant l'élection du pape.

Comme la commission chargée de la réforme (membres nommés par les nations et six cardinaux choisis par le pape), n'avancait pas vite vu les divergences entre nations, il fut décidé que l'on distinguerait deux parts : ce qui serait réclamé par tous constituerait la réforme générale ; sur les autres points le pape s'entendrait avec chaque nation *par voie de concordat*. Cette idée paraît être due aux Allemands qui, les premiers, au commencement de 1418, présentèrent au pape un mémoire particulier concernant les réformes qu'ils réclamaient (*Aviamenta gentis germanicæ*).

Le 20 février, le souverain pontife communiqua aux

nations un projet de réforme correspondant à peu près aux dix-huit points stipulés dans la XL^e session (sauf le 7^e : *de appellationibus ad romanam curiam*, et le 13^e : *propter quæ et quomodo papa possit corrigi et deponi*). Ce projet, dit justement Jager, tenait le milieu entre le relâchement qu'on voulait faire disparaître et la rigueur des canons interprétés à la lettre. Chaque nation examina ce projet en particulier ; et quelques amendements furent proposés, mais cela n'aboutit pas, parce que le pape traita séparément avec les diverses nations.

Le concordat germanique est consigné sur les registres de la chancellerie pontificale à la date du 15 avril 1418. Ce concordat qui était conclu pour cinq ans renferme le décret célèbre *Insuper ad vitanda scandala*, qui permet aux fidèles de communiquer avec les excommuniés non dénoncés, excepté ceux qui sont notoirement coupables de sacrilège et de violence à l'égard des clercs, en sorte que leur crime ne puisse être couvert par aucune interprétation ou par quelque défense. Ce décret fut inséré dans les règles de chancellerie publiées par Martin V. M^r Hefele a prouvé que c'était là un *indult* pontifical et que, bien qu'inséré dans un concordat *ad quinquennium*, il était valable *in perpetuum* et applicable à toute la chrétienté.

Le concordat anglais était perpétuel, mais il tomba vite en désuétude. C'est celui qui donnait le plus aux tendances nationales.

Le concordat français était commun aux trois nations latines et s'étendait par conséquent aux Italiens et aux Espagnols. Il fut aussi enregistré le 15 avril et promulgué le 3 mai. Il comprenait des règlements sur le nombre des cardinaux, les réserves, les annates, les jugements en cour de Rome, les commendes, les indulgences et les dispenses ; tout cela, comme dans les autres. Il n'y avait que deux points particuliers à la France. Le 1^{er} réduisait pour cinq ans les annates à la moitié, en considération des guerres que ce pays avait à soutenir, et l'autre était un privilège accordé à l'université de Paris, pour précéder une fois seulement, dans la distribution des bénéfices, tous les autres ecclésiastiques ayant des grâces expectatives ; et encore ce privilège était soumis à des exceptions très étendues. Ce concordat fut présenté au parlement de Paris par l'évêque d'Arras, le 10 juin 1418. Le parlement refusa l'enregistrement ; par des arrêts de mars et d'avril, il avait d'avance dénié au pape les droits que le concordat lui reconnaissait. Le 9 septembre 1418, le concordat de Constance fut mis en vigueur dans la partie du royaume qui obéissait au duc de Bourgogne. Après le traité de Troyes, le duc de Bedford, régent des deux royaumes, conclut avec Martin V un concordat beaucoup plus favorable à la papauté que ne l'était celui de Constance (*Rotulus Betfordianus*, 1425). Dans la partie du royaume qui reconnaissait Charles VII, ce prince voulut d'abord s'en tenir aux dispositions de mars et d'avril 1418. Plus tard désirant l'appui du pape (Martin V le reconnut à la mort de Charles VI), Charles VII rendit au souverain pontife, 10 février 1425, tous les droits que le pape avait possédés jusqu'en 1398.

Tous ces concordats diminuaient les abus sans les supprimer. Quand il était dit par exemple que « la curie ne jugerait plus que ce qu'il lui est permis de juger d'après le droit canon et la nature des causes », il est évident que les abus en matière judiciaire pouvaient renaître d'une formule aussi vague. Voir col. 730-732.

Ces concordats avaient été acceptés par le concile dans sa XLIII^e session, le 20 mars 1418. Dans la même séance, Guillaume Filastre avait lu sept décrets de réformation générale. Ces sept articles roulent sur les exemptions accordées depuis Grégoire XI ; elles sont révoquées, mais les exemptions ne sont pas interdites pour l'avenir ; sur les unions de bénéfices faites depuis le même temps, elles sont révoquées en principe, en promettant d'observer pour chacune en particulier les lois de

l'équité; sur les biens ecclésiastiques vacants, défense de les appliquer à la chambre apostolique; sur la simonie, renouvellement de toutes les prohibitions et de toutes les peines; sur les dispenses accordées pour jouir de certains bénéfices sans prendre les ordres attachés à ces places, on les révoque totalement; sur les décimes et autres impositions pécuniaires, le pape seul a le droit d'en établir, mais il ne doit le faire que de l'avis des cardinaux, en cas de grande nécessité seulement, pour l'Église universelle, et s'il s'agit d'une ou plusieurs Églises particulières, il ne peut l'établir sans l'avis et le consentement des ordinaires; enfin sur la conduite et la vie des ecclésiastiques, le concile se borna à quelques prescriptions relatives à l'habit des clercs.

Le cardinal Jean de Brogny, doyen du sacré-collège, déclara que ces articles, aussi bien que les concordats, avaient été approuvés des nations et que par là on satisfaisait à tout le projet de réformation dressé le 30 octobre de l'année précédente. Ainsi le concile s'en tint là dans l'œuvre de la réforme; il faut reconnaître qu'elle n'avait pas été poussée assez loin.

V. QUESTIONS SECONDAIRES. — Trois autres questions de moindre importance touchant à la doctrine ou à la discipline de l'Église furent encore soumises au concile de Constance : celle du tyrannicide; celle des formes nouvelles de la vie religieuse, celle des flagellants.

1^o *Le tyrannicide*. — La question fut posée à propos de l'apologie que le cordelier Jean Petit avait faite de l'assassinat du duc d'Orléans par des hommes aux gages du duc de Bourgogne, Jean-sans-Peur. Entre autres propositions, Petit avait avancé celle-ci : « Tout sujet ou vassal qui par cupidité, fraude ou sortilèges, attente à la santé du roi, peut être tué comme tyran, par n'importe quel sujet, sans mandat et sans ordre. On le prouve par les lois naturelle, morale et divine. » Gerson avait déferé cette doctrine à l'évêque de Paris; neuf assertions de Petit avaient été condamnées par les docteurs en 1414. Mais le duc de Bourgogne en avait appelé au pape Jean XXIII. Alors Gerson dénonça les articles au concile (1415). Martin Porrée, évêque d'Arras, et Pierre Cauchon, le futur évêque de Beauvais, se présentèrent au nom du duc de Bourgogne. Le concile nomma une commission, composée d'évêques et de docteurs des diverses nations, et dont les principaux membres furent les cardinaux d'Ailly et Zabarella. Pour ménager le duc de Bourgogne, on ne condamna pas nominativement Jean Petit, mais on reprouva la doctrine résumée en une proposition générale. D'Ailly et Gerson voulurent obtenir une condamnation plus formelle; Gerson prononça à cet effet le 5 mai 1416 un discours des plus énergiques qui souleva contre lui de violentes inimitiés. Le concile s'en tint à ce qu'il avait fait. L'année suivante, la question revint sur le tapis à propos d'un violent écrit du dominicain Jean de Falkenberg contre le roi de Pologne et le duc de Lithuanie. L'écrit de Falkenberg fut condamné par les cardinaux et par les nations, puis livré aux flammes; mais des considérations politiques, et notamment l'intervention des chevaliers teutoniques, empêchèrent une condamnation solennelle par le concile.

2^o *Formes nouvelles de la vie religieuse*. — On sait qu'au xiv^e siècle s'étaient manifestées, particulièrement aux Pays-Bas et dans la région rhénane, des formes nouvelles de la vie religieuse, intermédiaires entre celle des séculiers et celle des ordres proprement dits. Elles étaient généralement très mal vues des anciens ordres. Un de leurs représentants, le dominicain Matthieu Grabon, se fit l'interprète des suspicions de tous et attaqua particulièrement les *clercs de la vie commune* qu'il avait connus près de Groningue. Il soutenait, en vingt-cinq articles, qu'on ne peut réellement et méritoirement pratiquer les conseils évangéliques de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance que dans le sein des ordres

religieux, *veræ religiones*, comme il disait, car ceux qui vivent dans le monde ne peuvent renoncer aux biens du monde. D'Ailly et Gerson défendirent avec énergie les frères de la vie commune. Ils assimilèrent leur vie à la vie parfaite des premiers chrétiens de Jérusalem et s'élevèrent contre la qualification de *religieuses* appliquée aux ordres religieux. La religion chrétienne mérite seule le nom de religion; il n'est pas vrai qu'elle ne puisse être pratiquée parfaitement hors de l'état monastique et sans le secours des vœux. Le traité de Grabon fut qualifié d'erroné, téméraire et propre à exciter le scandale. Grabon se rétracta purement et simplement.

3^o *Les flagellants*. — Ces pénitents avaient perdu l'esprit de ferveur qui, au début, les avait inspirés; ils étaient tombés dans les erreurs d'un faux mysticisme et trop souvent dans des désordres moraux qui les rendaient généralement suspects. Le concile se prononça contre eux et ils disparurent peu à peu. Voir FLAGELLANTS.

VI. AUTORITÉ DES DÉCRETS DU CONCILE DE CONSTANCE.

— Tout le monde est d'accord pour reconnaître l'œcuménicité du concile de Constance à partir de la XLII^e session et jusqu'à la XLV^e inclusivement, c'est-à-dire pour l'époque où il agit de concert avec le pape Martin V. Quelques-uns l'admettent dès la XXXV^e session, c'est-à-dire après que Grégoire XII eût donné sa démission et que Benoît XIII eût été abandonné par l'Espagne et la Sicile. Enfin il semble que les partisans de plus en plus nombreux de la légitimité de la succession des papes de Rome, en face de ceux d'Avignon, pendant la durée du grand schisme, devraient tenir le concile de Constance pour œcuménique à partir de la XIV^e session, celle du 14 juillet 1415, où ledit concile fut convoqué par Grégoire XII et confirmé par lui « dans tout ce qu'il ferait pour l'union et la réformation de l'Église, ainsi que pour l'extirpation de l'hérésie ». La question n'a d'ailleurs qu'une importance secondaire (bien que le décret *Frequens*, relatif à la périodicité des conciles généraux, remonte à la XXXIX^e session, 9 octobre 1417), puisque les décrets controversés appartiennent à la IV^e et à la V^e session (30 mars et 6 avril 1415) et qu'ils n'ont été confirmés alors par aucun des trois papes qui se disputaient le gouvernement de l'Église. Toute la difficulté se réduit donc à deux points : 1^o le concile de Constance, quand il a porté les décrets de la IV^e et de la V^e session relatifs à la supériorité du concile œcuménique sur le pape, a-t-il entendu faire une définition dogmatique; 2^o le pape Martin V a-t-il confirmé ces décrets?

Que certains membres du concile, et notamment Gerson et d'Ailly, aient entendu faire proclamer par le concile la doctrine de la supériorité du concile sur le pape, c'est fort possible, disons même, étant donnés leurs écrits et leurs discours, c'est probable. Mais que telle ait été l'intention de la majorité des Pères, c'est une autre affaire. En effet, les cardinaux et la nation d'Italie n'avaient point pris part à la congrégation où le texte des décrets avait été arrêté; ils avaient prié l'empereur de ne pas permettre qu'ils fussent publiés; ils les avaient même rejetés absolument. A la IV^e session, Zabarella avait lu un texte différent de celui qui avait été arrêté en congrégation et atténué; si la V^e session adopta les décrets tels quels, ce fut sous le coup de la seconde fuite du pape Jean XXIII (à Laufenbourg), pour lui prouver qu'on l'atteindrait quand même et pour ne pas voir s'écrouler en un instant l'espérance de rétablir l'unité de l'Église; ce fut donc un expédient, expédient dangereux et fertile en conséquences, l'avenir ne l'a que trop prouvé, expédient cependant : le présent concile, en face du présent Jean XXIII, fut-il vraiment pape, exercera à son égard la plénitude de son autorité dans les matières qui lui sont présentement soumises.

Il n'y a pas là un dogme imposé à la croyance de l'Église universelle.

Le dominicain Melchior Cano, *De locis theologicis*, l. V, c. vi, aussi bien que le jésuite Bellarmin, *De conciliorum auctoritate*, l. II, c. xix, ont repoussé les décrets de la IV^e session du concile de Constance, « parce qu'ils n'avaient pas été rendus dans la forme des décisions dogmatiques, laquelle consiste à obliger les fidèles à croire comme de foi ce qui est décidé ou à condamner ceux qui pensent autrement. » Sans doute, cette remarque n'a pas une portée absolue; on doit cependant en tenir compte. Cf. M^r Maret, *Du concile général et de la paix religieuse*, l. III, c. vi; E. Ollivier, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, t. I, p. 68. Qu'on relise à la lumière de cette explication le texte des décrets de la V^e session et l'on verra qu'ils prennent le sens le plus naturel.

Bien plus, les Pères du concile semblent l'avoir eux-mêmes interprété dans ce sens. Lorsque le cardinal d'Ailly pria les Pères de rendre la sentence contre Wycléff et Hus au nom du concile seul, sans faire mention du pape parce que le concile lui est supérieur, la commission nommée à l'effet d'examiner cette question se prononça contre lui à une grande majorité. Sur quarante théologiens, douze seulement partagèrent l'opinion de Pierre d'Ailly. Cela se passait le 17 avril 1415, onze jours après la fameuse V^e session tenue le 6 avril. Donc la majorité ne voulait pas que la décision du 6 avril s'imposât à la croyance universelle et que l'on dût admettre comme article de foi la supériorité du concile sur le pape. Ce qui est aussi remarquable, c'est que le cardinal d'Ailly ne cite point en faveur de son sentiment les décrets de la V^e session. Il n'en parle pas davantage dans le traité qu'il publia dix-sept mois après et qui est intitulé : *De Ecclesiæ, concilii generalis, romani pontificis et cardinalium auctoritate*. Il s'en remet à une décision postérieure du concile. Or, cette décision doctrinale n'est point intervenue.

En face du concile de Bâle, le pape Eugène IV a déclaré positivement que les Pères de ce concile donnaient aux décrets de Constance une portée excessive, injustifiée et contraire à l'intention de ceux qui les avaient promulgués. Voir les textes cités à l'article BALE (*Concile de*), t. II, col. 127, 128.

Donc, à notre avis, le concile de Constance n'a pas eu l'intention de promulguer une définition dogmatique lorsqu'il a rendu les décrets de la IV^e et de la V^e session.

Nous ajoutons que, malgré certaines apparences, le pape Martin V n'a pas approuvé ces décrets.

Martin V a approuvé — en tout ou en partie, c'est la question — l'œuvre du concile en deux circonstances : 1^o dans la bulle *Inter cunctas* du 22 février (8 kal. martii) 1418, dirigée contre les erreurs et les partisans de Wycléff, de Jean Hus et de Jérôme de Prague; 2^o dans la XLV^e et dernière session du concile, le 22 avril 1418, à propos de l'affaire de Falkenberg.

Dans la bulle *Inter cunctas*, parmi les questions qui doivent être posées aux suspects, on lit celle-ci : *Utrum (suspectus) credat quod illud sacrum concilium Constantiense, universalem Ecclesiam representans, approbavit et approbat in favorem fidei et ad salutem animarum, quod hoc est ab universis Christi fidelibus approbandum et tenendum; et quod condemnavit et condemnat esse fidei vel bonis moribus contrarium, hoc ab eisdem esse tenendum pro condemnato*. De ce texte, beaucoup de membres du concile de Bâle, et par la suite les gallicans, ont inféré que Martin V avait reconnu l'œcuménicité du concile de Constance tout entier et par conséquent ratifié même les décrets des IV^e et V^e sessions. Or, cette conclusion est contredite par le langage de Martin V lui-même et d'Eugène IV.

Pour se tirer de cette difficulté, certains auteurs et particulièrement, au XVII^e siècle, Emmanuel de Schels-

trate, bibliothécaire du Vatican, diss. III c. II, cité par Lenfant, *Histoire du concile de Constance*, t. II, p. 220, ont insisté sur les expressions *in favorem fidei et ad salutem animarum*, et ont soutenu que la question de la supériorité du concile sur le pape n'est pas de foi et n'intéresse pas immédiatement le salut. Mais cette idée, soutenable à l'extrême rigueur au XVI^e siècle, ne l'est plus depuis que la doctrine a été élucidée et déterminée par la définition du concile du Vatican; le décret de Constance sur la supériorité du concile, si on le prend dans un sens absolu, est contraire à la foi catholique et donc intéresse le salut.

D'autres ont essayé de lire dans le premier article : *in his quæ pertinent ad FINEM et extirpationem dicti schismatis*, au lieu de *ad fidem*, ce qui donnerait à la proposition un sens restreint et acceptable; mais les anciens manuscrits sont unanimes et portent *ad fidem*.

Il faut donc conclure que Martin V a employé volontairement une expression vague, afin de ne pas provoquer de conflit dangereux, qu'il ne considérait comme prises *in favorem fidei et salutem animarum* que les décisions du concile concernant Wycléff, Jean Hus, Jérôme de Prague, la fin du schisme et la réforme de l'Église, et non pas les décrets qui, sous leur forme absolue, n'étaient nullement *in favorem fidei et salutem animarum*. C'est précisément ce qui résulte de son langage et de ses actes subséquents. La bulle du 10 mars 1418 qui interdit tout appel de la sentence du pape au futur concile prouve suffisamment que Martin V n'admettait pas la supériorité du concile sur le pape.

On ne peut pas d'ailleurs restreindre, comme le font quelques-uns, l'approbation donnée par Martin V aux seuls actes du concile concernant les erreurs de Wycléff et de Jean Hus, car il eût compromis sa propre légitimité en n'approuvant pas les actes qui avaient mis fin au schisme. Mais, nous le répétons, la sagesse la plus élémentaire exigeait qu'à ce moment-là certaines choses fussent laissées dans la vague et dans l'ombre.

Il a été dit plus haut que l'écrit du dominicain Falkenberg avait été condamné par la commission de la foi, par les nations et par le sacré-collège, mais non par le concile réuni en session générale. Dans la XLV^e et dernière session du concile, le 22 avril 1418, les députés de Pologne et de Lithuanie voulurent, par l'intermédiaire de l'avocat consistorial Gaspard de Pérouse, obtenir cette condamnation solennelle. Pour ménager les chevaliers teutoniques qui y étaient opposés, Martin V désirait qu'on s'en tint à ce qui avait été fait. Un tumulte violent s'étant élevé dans l'assemblée, Martin V le fit cesser en disant : « Tout ce que le saint concile ici réuni a résolu *in materiis fidei conciliariter* doit être cru et observé inviolablement; j'approuve donc et je ratifie tout ce qui a été fait *circa materiam fidei conciliariter*, mais non pas *aliter nec alio modo*. »

Quelques-uns ont prétendu que cette réponse ne s'appliquait qu'à l'affaire de Falkenberg; mais comme précisément l'intention du souverain pontife était de distinguer l'affaire de Falkenberg de celles qui avaient été tranchées *conciliariter*, il faut bien que le mot *conciliariter* s'applique à d'autres affaires.

Quel est donc le sens et quelle est la portée de ce mot *conciliariter*? S'applique-t-il aux décrets de la IV^e et de la V^e session?

Les uns disent que le mot *conciliariter* signifie en vrai concile œcuménique et ajoutent que le concile de Constance, lors des IV^e et V^e sessions, n'était pas œcuménique. Les obédiences de Grégoire XII et de Benoît XIII n'y étaient pas encore représentées; Jean XXIII était en fuite; donc le concile ne représentait pas l'Église universelle et n'avait aucun pape avec lui.

C'est vrai, mais comme l'approbation de Martin V aurait eu précisément pour but de remédier à ce défaut, on ne peut pas donner ce sens au mot *conciliariter*.

ter. On doit entendre ce mot comme il a été entendu pendant tout le concile, c'est-à-dire par opposition au mot *nationaliter*. La V^e session qui a les apparences d'une session tenue *conciliariter* est-elle réellement conciliaire? On peut en douter fortement : 1^o en raison de l'absence volontaire de quatre cardinaux et de la protestation préalable des onze autres qui, bien qu'elle n'ait pas été faite sous forme authentique, est cependant réelle ; 2^o de l'opposition d'une partie notable de l'assemblée ; 3^o du caractère tumultueux du vote sans suffrages exprimés ; 4^o de la participation à ce vote de gens qui n'y avaient pas droit. Et la preuve qu'il y a doute, c'est que le cardinal d'Ailly, outre le fait que j'ai rapporté ci-dessus, écrit avant la fin du concile : « Cette délibération des nations faite en dehors de l'assemblée, sans votes exprimés en séance commune, paraît à beaucoup de personnes ne pas devoir être considérée comme une délibération du concile général, *conciliariter facta*... Quoi qu'il en soit, je sou mets la définition de cette affaire à la volonté du saint concile. » *De Ecclesie, concilii generalis et summi pontificis auctoritate*, dans *Opera*, t. II, col. 940.

La session IV^e est solidaire de la V^e, puisque celle-ci eut précisément pour but de reprendre et de compléter, sous le coup de la seconde fuite du pape, ce qui n'avait été fait que très incomplètement à la IV^e.

L'approbation donnée par Martin V dans la XLV^e session *in materiis fidei conciliariter* doit donc être interprétée en fonction et selon le sens de l'approbation donnée par lui deux mois auparavant dans la bulle *Inter cunctas, in favorem fidei et salutem animarum*.

Conclusion : les décrets du concile de Constance relatifs à la supériorité du concile sur le pape ne sont pas des définitions dogmatiques : 1^o parce qu'ils ne l'étaient pas dans l'intention de la majorité des Pères ; 2^o parce que la légitimité et l'autorité de la V^e session, où ces décrets ont été acceptés, est fort douteuse ; 3^o parce que le pape ne les a pas approuvés.

Sans le concile de Bâle, il est vraisemblable que ces articles n'auraient jamais été tenus pour autre chose que pour un expédient destiné à mettre fin au schisme.

Quant au décret *Frequens* relatif à la périodicité des conciles généraux, on peut l'entendre de deux manières. Ou bien le concile aurait voulu faire reposer la constitution de l'Église non pas seulement sur le pape, mais sur le concile, de telle sorte que la plénitude de la souveraineté et l'infaillibilité même de l'Église ne se pussent exercer que par un accord du pape avec l'épiscopat assemblé. Ce serait une doctrine fautive et on n'a pas le droit de l'imputer au concile du moment qu'il ne l'a pas formellement exprimée. Ou bien il a voulu, et c'est de beaucoup le plus probable, prendre une mesure gouvernementale et disciplinaire destinée à prévenir le retour d'un schisme après une époque aussi profondément troublée. Un tel décret ne pouvait obliger les papes d'une façon absolue, les circonstances étant changées et devenues telles que la convocation d'un concile fût plutôt un péril de schisme. C'est ce second sens qu'il convient d'adopter. Au surplus, le décret *Frequens* n'est pas *in materiis fidei*, matières sur lesquelles porte l'approbation de Martin V.

En résumé, le concile de Constance avait mis fin au schisme (sauf le petit schisme de Benoît XIII), déposé deux papes, réduit un troisième à donner sa démission, élu un nouveau pontife ; il avait condamné deux hérésies et brûlé deux hérétiques, mais il n'avait pas réussi à empêcher en Bohême la propagation des doctrines hussites ; il avait diminué certains abus, notamment d'ordre financier, mais il n'avait pas accompli la grande réforme morale, dont une partie considérable de l'Église d'Occident avait besoin ; enfin, il avait relevé la papauté qui, avec Martin V, allait reprendre dans l'Église l'au-

torité légitime que le grand schisme lui avait fait perdre, non de droit, mais de fait.

I. SOURCES. — Sur la question si difficile des sources de l'histoire du concile de Constance, il faut consulter Noël Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, Avertissement du t. III, Paris, 1901 ; Finke, *Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Concils*, Paderborn, 1889 ; Hardouin, *Acta conciliorum*, t. VIII ; Mansi, *Concil.*, t. XXVII, XXVIII ; Finke, *Acta concilii Constantiensis*, Munster, 1896, t. I ; Raynaldi, *Annales*, t. VII-X ; Martène et Durand, *Veterum scriptorum... amplissima collectio* ; *Thesaurus novus anecdotorum*, t. II ; d'Achery, *Spicilegium, sive collectio veterum aliquot scriptorum*, Paris, 1723 ; Muratori, *Rerum italicarum scriptores præcipui*, t. XIX ; Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, Paris, 1668, t. V ; Von der Hardt, *Magnum œcumenicum Constantiense concilium*, Francfort et Leipzig, 1697-1700 ; Steinhause, *Analecta ad historiam concilii Constantiensis*, Berlin, 1862 ; Lenz, *Drei Tractate aus dem Schriftencyclus des Konstanzer Concils*, Marbourg, 1876 ; Gerson, *Opera*, édit. Ellies-Dupin, Anvers, 1706 ; Poggio, *Epistolæ*, édit. Thomas de Tonellis, Florence, 1832-1861 ; Richenthal (Ulrich von), *Chronik des Konzils*, édit. Buck, 1882 ; S. Antonin, *Summa historialis*, Florence, 1741 ; Platina, *Opus de vitis ac gestis summorum pontificum*, Venise, 1479.

II. PRINCIPAUX OUVRAGES GÉNÉRAUX. — Lenfant, *Histoire du concile de Constance*, Amsterdam, 1714 ; Bourgeois de Chastenot, *Nouvelle histoire du concile de Constance*, Paris, 1748 ; Tosti, *Storia del concilio di Costanza*, Naples, 1853 ; Christophe, *Histoire de la papauté pendant le XIV^e siècle*, Lyon et Paris, 1853, t. III ; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1869, t. X, XI ; Creighton, *A history of papacy during the period of reformation*, t. I, *The great schism, The concil of Constance*, Londres, 1882 ; Salembier, *Petrus de Alliaco*, Lille, 1886 ; L. Gayet, *Le grand schisme d'Occident*, Paris, 1886 ; Fromme, *Die spanische Nation und des Konstanzer Concil*, Munster, 1896 ; Masson, *Jean Gerson, sa vie, son temps et ses œuvres*, Lyon, 1894 ; F. Rocquain, *La cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther*, Paris, 1897, t. III ; Marmor, *Das Concilium in Konstanz*, Constance, 1898 ; Salembier, *Le grand schisme d'Occident*, Paris, 1900 ; Noël Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, Paris, 1902, t. IV.

III. OUVRAGES RELATIFS À LA CONDAMNATION DES ERREURS DE WYCLEFF ET DE JEAN HUS. — De Bonnechose, *Jean Hus et le concile de Constance*, Paris, 1847 ; *Lettres de Jean Hus*, Paris, 1850 ; A. Jeep, *Gerson, Wicleff et Huss*, Göttingue, 1857 ; Palacky, *Geschichte von Böhmen*, t. III ; *Documenta Johannis Huss*, Prague, 1869 ; Denis, *Hus et la guerre des hussites*, Paris, 1878 ; Loserth, *J. Huss und Wiclif*, Prague, 1884. Voir HUS, HUSSITES, WYCLEFF.

IV. OUVRAGE RELATIF À LA RÉFORME ET AUX CONCORDATS. — Müller, *Die Konstanzer Reformation, und die Concordate von 1418*, Leipzig, 1867.

V. OUVRAGES RELATIFS À L'AUTORITÉ DES DÉCRETS DU CONCILE DE CONSTANCE. — Almain, *De dominio naturali, civili et ecclesiastico ; De auctoritate Ecclesie et conciliorum generalium*, dans les *Opera* de Gerson, t. II ; J. Courtecuisse, *Tractatus de fide et Ecclesia, romano pontifice et concilio generali*, dans les *Opera* de Gerson, t. I ; Schelstrate, *Tractatus de sensu et auctoritate decretorum concilii Constantiensis, sessione IV^e et V^e*, Rome, 1686 ; Arnauld, *Éclaircissements sur l'autorité des conciles généraux et des papes, ou explication du vrai sens des trois décrets des sessions IV et V du concile général de Constance*, contre la dissertation de Schelstrate, 1704 ; Bossuet, *Defensio cleri gallicani* ; Ballerini, *De potestate ecclesiastica*, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. III ; Bouix, *Tractatus de papa ubi et de concilio œcumenico*, Paris, 1869 ; Kneer, *Die Entstehung der conciliarischen Theorie zur Geschichte des Schismas und der Kirchenpolitik*, Rome, 1895.

A. BAUDRILLART.

1. CONSTANTIN I^{er}, pape, successeur de Sisinnius qui n'avait fait que passer et avant lui de Jean VII, élu en 708, consacré le 25 mars de cette année, mort le 9 avril 715.

Sous le règne de Constantin, un conflit, comme il s'en était produit déjà plusieurs, éclata entre le pape et l'évêque de Ravenne, Félix, que ses diocésains poussaient à revendiquer l'autonomie de son siège et qui refusa au pape les garanties ordinaires de sa soumission. Justinien II, qui avait à venger quelques injures, tira une horrible vengeance des habitants. Félix, conduit à Constantinople, ne fut pas exécuté comme d'au-

tres prisonniers de marque, mais rendu aveugle, puis exilé dans le Pont. Le pape plus tard lui pardonna et le rendit à son siège.

L'empereur Justinien ayant mandé le pape à Constantinople, Constantin fit ce pénible voyage en compagnie de dignitaires de sa cour, notamment du diacre Grégoire qui devait lui succéder. L'objet du voyage était sans doute d'obtenir pour le concile in *Trullo* l'adhésion du siège apostolique déjà demandée sous Serge et sous Jean VII. Les violences et les caresses mises en usage à l'égard de ces deux papes ouvraient une assez triste perspective à Constantin. Cependant il fut magnifiquement reçu à Constantinople par le patriarche Cyrus et comblé d'honneur, à Nicée par l'empereur, qui semble avoir agréé les raisons du pape développées par Grégoire. Le fait est que Constantin, après deux années d'absence, revint à Rome (24 octobre 711), sans qu'il lui fût rien arrivé de fâcheux.

A peine de retour, Constantin apprit le meurtre de Justinien II et l'usurpation du pouvoir impérial par Philippicus Bardanes, un monothélite convaincu, qui commença une campagne enragée contre le concile de 680 et ses fidèles. Le pape Constantin refusa d'approuver aucune de ses mesures, et fut soutenu par le peuple de Rome contre « l'hérétique » dont le règne au reste prit fin dès 713. Anastase II rétablit l'orthodoxie dans l'empire, et le patriarche Jean VI, insolemment intronisé à Constantinople par l'usurpateur, se soumit humblement au pape et fit profession de foi orthodoxe sur l'article des deux volontés. Constantin I^{er} mourut le 9 avril 715.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2^e édit., 1885, t. I, p. 247; Duchesne, *Liber pontificalis*, 1886, t. I, p. 389-395; Harduin, *Acta conciliorum et epistol. decret.*, t. III, p. 838 sq.; Paul Diacre, *Hist. Lombard.*, VI, 31; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, t. II, p. 327.

H. HEMMER.

2. CONSTANTIN II, pape, successeur de Paul I^{er}, consacré en 767, déposé en 768.

Frère de Toto, duc de Nepi, Constantin, bien que simple laïc, fut élu et imposé à la ville de Rome par les soins de sa famille aussitôt après la mort du pape Paul I^{er}. Les fonctionnaires du pape Paul réfugiés chez les Lombards, spécialement le primicier Christophe et son fils, organisèrent l'opposition et préparèrent une expédition à Rome. Constantin n'avait pas l'appui du roi des Francs Pépin. Des complices ouvrirent les portes de la ville aux soldats lombards. Toto fut tué dans la lutte, Constantin fait prisonnier et enfermé au couvent de *Cella nova*. Les vainqueurs eurent de la peine à s'entendre. Le parti lombard essaya de faire accepter le prêtre Philippe, mais Christophe fit prévaloir un candidat de son choix qui fut Étienne III. Constantin subit la honte d'une cavalcade ignominieuse à travers les rues de Rome; puis il fut déclaré déchu du pontificat; un groupe de forcenés pénétra dans son couvent et lui creva les yeux. Un concile comprenant des prélats francs, lombards et italiens renouvela dans des conditions très dures la condamnation de Constantin, bien qu'Étienne lui-même et le clergé romain eussent accepté sa communion; ses ordinations et ses actes furent déclarés invalides; un décret fut rendu pour spécifier que les laïques militaires ou civils seraient désormais exclus du corps des électeurs, et que les cardinaux prêtres ou diacres seraient seuls éligibles. Le changement introduit ainsi dans le droit électoral était profond, mais ne fut point durable (769). La personne de Constantin II n'est plus mentionnée après le concile du Latran de 769.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 283; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 468; Mansi, t. XII, p. 717; Id., *Les premiers temps de l'État pontifical*, Paris, 1904, p. 114-126

ou dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1896, p. 245; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, t. II, p. 350.

H. HEMMER.

3. CONSTANTIN, évêque bulgare, disciple des saints Cyrille et Méthode. En 894, d'après Goloubinsky, il composa un recueil de sermons du dimanche, puis en grande partie dans les œuvres de saint Jean Chrysostome, de saint Cyrille d'Alexandrie et de saint Isidore de Péluse. Il est encore l'auteur d'un traité sur la liturgie et la hiérarchie ecclésiastique et d'une chronique, et il traduisit du grec les discours de saint Athanasie contre les ariens. Il est considéré comme un des écrivains classiques de la littérature slave primitive.

Goloubinsky, *Essai d'histoire des Églises orthodoxes bulgare, serbe et roumaine*, Moscou, 1871, p. 167; Philarète, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe*, Saint-Petersbourg, 1884, p. 5-6; Hermogène, *Essai d'histoire des Églises slaves*, Saint-Petersbourg, 1899, p. 168; Sobolovsky, *Vie de l'évêque bulgare Constantin*, dans le *Recueil bulgare de littérature, de science et d'instruction populaire* (*Sbornik za narodni umotvorennia, nauka, i knijnina*), Sophia, 1901, t. XVIII, p. 68-71.

A. PALMIERI.

4. CONSTANTIN HARMÉNOPOULOS, dont le principal écrit est du domaine juridique, vivait au xiv^e siècle, car un manuscrit nous apprend que son *Hexabiblos* fut terminé en 1345 et un autre manuscrit, contenant le même ouvrage, date de 1354. Il écrivit : 1^o un tomos contre Palamas, qu'a édité Léon Allatius en 1652, *Græcia orthodoxa*, t. I, p. 780-785; 2^o un petit écrit hérésologique, *P. G.*, t. CL, col. 20-29; 3^o une confession de foi, suivie de quelques extraits des Pères, *ibid.*, col. 29-41; 4^o un petit récit sur trois conciles réunis pour défendre la majesté des empereurs grecs contre les usurpateurs, *ibid.*, col. 41 sq.; 5^o un traité inédit sur les jeûnes ecclésiastiques, contenu dans le *Cod. Vindobon. jurid.* 11; 6^o enfin, le compendium juridique en six livres, d'où son nom de *Hexabiblos*, son principal titre de gloire. Cet ouvrage fut, avec celui de Mathieu Blastarès, traduit en grec populaire par Nicolas Counalis Critopoulos. Des extraits se trouvent dans *P. G.*, t. CL, col. 45-108, mais la meilleure édition complète a été donnée par E. Heimbach, *Constantini Harmenopuli manuale legum sive Hexabiblos, cum appendicibus et legibus agrariis*, in-8^o, Leipzig, 1851. Dans le *Cod. Laur.* 89, suppl. 85, l'*Hexabiblos* est introduit par une pièce de vers adressée au juge Constantin par le chartophylax André Libadanarios. On attribue également à notre auteur un dictionnaire syntactique.

K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2^e édit., Munich, 1897, p. 103, 607, 610, 786; E. Heimbach, *op. cit.*, p. V-XXII.

S. VAILHÉ.

5. CONSTANTIN MÉLITÉNIOTE. Ce théologien byzantin appartenait à la célèbre famille des Méliténiotes, qui fleurissait à Constantinople vers la fin du xiii^e siècle et dans la première moitié du xiv^e, et de laquelle nous connaissons un certain nombre de membres : Jean Méliténiote, auquel est attribué un commentaire des Évangiles, resté encore manuscrit, K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2^e édit., Munich, 1897, p. 135; Calliste, auquel appartiennent plusieurs discours d'un contenu ascétique, Krumbacher, *op. cit.*, p. 158; Manuel mentionné dans un recueil de lettres anonymes du commencement du xiv^e siècle, conservé en manuscrit dans la bibliothèque royale de Munich, *Catalogus de Hardt*, t. II, p. 287; Théodore, grand sacellaire, maître des maîtres et archidiacre de la Grande Église de Constantinople, lequel composa un commentaire sur les quatre Évangiles, avec un grand ouvrage astronomique, *P. G.*, t. CXLIX, col. 881-1001; Constantin, différent du nôtre, lequel, en sa qualité de médecin, s'ingénia à traduire du persan un petit traité de médecine; enfin notre Constantin, théologien et polémiste. Voir, sur ces auteurs, la brève notice d'E. Miller

dans les *Notices et extraits des manuscrits*, Paris, 1858, t. XIX, 2^e partie, p. 1-11, 139, et les notes de Krumbacher, *op. cit.*, passim.

Constantin Méliténiote fut archidiacre et chartophylax de la Grande Église, dans la seconde moitié du XIII^e siècle; il est rangé parmi les partisans des Latins, qui travaillèrent avec tant de zèle et d'abnégation, sous Michel Paléologue, à la réconciliation des deux Églises. En 1270, l'empereur grec, inquiet des préparatifs que faisait saint Louis pour la guerre contre les Sarrasins, lui envoya en ambassadeurs Jean Veccos et Constantin Méliténiote; ils arrivèrent en Afrique la veille de la mort du roi, qui leur fit très bon accueil et écouta favorablement les lettres de Michel VIII. Plus tard, lorsque Jean Veccos fut patriarche de Constantinople, Méliténiote partagea fidèlement les opinions et les malheurs de ce dernier, qu'il accompagna dans son exil. C'est peut-être à lui que Veccos dédia son écrit à Constantin. Il composa lui-même sûrement deux ouvrages sur l'union des Églises et sur la procession du Saint-Esprit. *P. G.*, t. CXLII, col. 1032-1274. Le principal intérêt en est fourni par la constatation que la procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils, est déjà enseignée dans les écrits des principaux théologiens du IV^e et du V^e siècle. Au point de vue du contenu et de la forme, Constantin dépend de son maître littéraire, Jean Veccos. K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 97 sq.

On a, de plus, sous le nom de Méliténiote, un grand poème allégorique de 3060 vers politiques à quinze syllabes, εἰς τὴν σωτηρίαν, édité par Miller, *op. cit.*, p. 11-138, sans que l'on puisse dire encore s'il appartient à l'un des écrivains déjà cités ou à tout autre membre de cette famille.

S. VAILHÉ.

1. CONSTANTINOPLE (1^{er} CONCILE DE), II^e œcuménique, 381. — I. Histoire. II. Le *tomos* et le symbole. III. Œcuménicité.

I. HISTOIRE. — Les données positives relatives à ce synode se réduisent à peu de chose; attendu que nous ne possédons, en fait de documents le concernant, que quelques débris, encore qu'importants, de ses actes ou soi-disant tels, et de courtes notices historiques dans Socrate, Sozomène et Théodoret. Ces maigres documents suffisent toutefois à établir que ce I^{er} concile de Constantinople, qui porte dans l'histoire le titre de II^e concile œcuménique, ne fut en réalité qu'un concile général de l'Église d'Orient; et encore celle-ci n'y fut-elle pas représentée tout entière. Œcuménique, il ne le devint qu'avec le temps, par suite de l'approbation qu'il reçut à Rome et en Occident, et de l'autorité exceptionnelle que l'on attacha à ses décisions et surtout au symbole qui porte son nom.

Les causes qui en provoquèrent la convocation se rattachent étroitement à l'histoire de l'arianisme. A la mort de Valens, en 378, l'arianisme dominait partout en Orient, et spécialement à Constantinople. Dans cette dernière ville, les orthodoxes, partisans de la foi de Nicée, n'avaient même plus ni évêque ni église. Survint alors l'édit de Gratien qui leur permit de se donner un administrateur épiscopal dans la personne de Grégoire de Nazianze et d'ouvrir une église, l'Anastasie (379). Mais les violences des ariens et les fourberies de Maxime, l'intrigant collaborateur de Grégoire, faillirent ruiner à ses débuts l'œuvre de restauration entreprise par celui-ci. Heureusement pour l'orthodoxie, Théodose, associé à l'empire pour l'Orient, arriva au pouvoir avec le projet très arrêté de rétablir la paix religieuse sur la base de la foi de Nicée. Il commença, à peine entré à Constantinople, par faire restituer aux catholiques toutes les églises volées; puis il expulsa l'évêque arien intrus, Démophile de Bérée. Socrate, *H. E.*, I. V, c. VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 575; Sozomène, *H. E.*, I. VII, c. V, *ibid.*, col. 1425. Et pour achever, il convoqua un

synode à Constantinople dans le courant de l'année 381. La lettre de convocation ne nous est pas parvenue. Mais Théodoret affirme par deux fois qu'à ce synode ne furent invités que les évêques d'Orient. *H. E.*, I. V, c. VI, VII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1208. Aucun document positif ne permet de supposer que le pape Damase et les Occidentaux aient été convoqués; à plus forte raison qu'ils aient pris part, personnellement ou par des représentants, aux délibérations de l'assemblée. Il est donc bien évident que ce concile n'eut rien d'œcuménique, ni dans le mode de convocation, ni dans sa composition. En vain Baronius, *Annal. eccles.*, Lucques, 1739, an. 381, t. V, p. 498-499, et d'autres historiens après lui ont voulu établir que le pape Damase y avait eu quelque part. L'argument que Baronius tire de la lettre synodale conservée par Théodoret, *op. cit.*, col. 1212-1218, où les Pères affirment qu'ils se sont réunis à Constantinople conformément à une lettre du pape Damase à Théodose, porte à faux; car cette lettre émane, non du concile de 381, mais d'un second synode qui se tint à Constantinople, l'année suivante, sur la demande du pape. Quant au passage suivant des actes du VI^e concile, sess. XVIII, Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 661 : « Lorsque Macédonius répandit ses erreurs sur le Saint-Esprit, Théodose et Damase se dressèrent aussitôt contre lui, et Grégoire et Nectaire rassemblèrent un synode dans cette ville royale », on n'en peut rien conclure touchant la participation du pape au II^e concile. Ce qui est dit de lui ici serait plutôt une allusion au synode romain tenu à Rome en 380, et dont nous possédons encore les anathématismes relatifs aux erreurs trinitaires. Mansi, t. III, col. 180. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 22-45. Enfin, il suffit de faire remarquer la grossière erreur dans laquelle est tombé le traducteur ou le copiste qui a placé dans la plus ancienne version latine des canons de ce concile, Mansi, t. VI, col. 1176, en tête de la liste des évêques présents au II^e concile, les noms de Paschasius, Lucentius et Bonifacius, les trois légats pontificaux du IV^e concile.

L'objectif à réaliser par la convocation de notre concile était triple : confirmer la foi de Nicée, donner un titulaire au siège de Constantinople et régler certains points pratiques pour le bien de la paix. Socrate, *op. cit.*, I. V, c. VIII, col. 575; Sozomène, *ibid.*, I. VII, col. 1429; S. Grégoire de Nazianze, *Carm.*, XII, de seipso, vs. 1509-1513, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1134.

Le concile s'ouvrit en mai 381, Socrate, *loc. cit.*, col. 597, pour s'achever en juillet probablement. *Inscript. canon.*, Mansi, t. III, col. 557. Cf. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.*, Bruxelles, 1728, t. IX, art. S. Grégoire de Nazianze, note 41, p. 1338; Hefele, *Conciliengeschichte*, Fribourg, 1856, t. II, p. 12. Le nombre des évêques orthodoxes présents, y compris ceux d'Égypte et de Macédoine qui ne prirent part qu'à la dernière partie des réunions conciliaires, fut de 150 environ, Socrate, *op. cit.*, I. V, c. VIII, col. 576; Sozomène, *ibid.*, I. VII, c. VIII, col. 1429. La liste des souscriptions, *Acta*, Mansi, t. III, col. 568-572, contient un peu moins de 150 noms. Cf. Tillemont, *op. cit.*, note 42, p. 1329. Il s'y trouvait en outre 36 évêques du parti macédonien, que Théodose avait invités, espérant les amener à un accommodement. Socrate et Sozomène, *loc. cit.*

La présidence du concile passa successivement de Méléce d'Antioche, S. Grégoire de Nazianze, *Carm.*, XII, vs. 1514 sq., *P. G.*, t. XXXVII, col. 1134, à saint Grégoire de Nazianze, puis à Nectaire de Constantinople. Mansi, t. III, col. 568. Sozomène, *H. E.*, I. VII, c. VII, col. 1429, prétend bien que Timothée d'Alexandrie en a partagé la présidence avec Méléce d'Antioche et Cyrille de Jérusalem. Il en eût, en effet, été ainsi de droit, le siège d'Alexandrie passant pour le rang avant les autres; mais Timothée n'était pas là au début du concile. Si dans la

suite la présidence fut confiée au titulaire du siège de Constantinople, à Grégoire d'abord, puis, après la démission de celui-ci, à Nectaire, ce fut apparemment pour donner immédiatement la sanction du fait au droit nouveau inauguré par ce concile et formulé dès ce moment par son 3^e canon en faveur du siège de Constantinople. Ce 3^e canon ne serait donc que la mise en formule d'une théorie dont la procédure suivie au II^e concile dans la question de la dévolution de la présidence avait été la première application pratique.

II. LE TOMOS ET LE SYMBOLE. — Pour ce qui est des affaires disciplinaires réglées au cours de ce concile, voir ARIANISME, t. I, col. 1844-1845. Quant à la question dogmatique relative au Saint-Esprit, de quelle manière y fut-elle traitée et résolue? Nous n'avons sur ce point que de maigres renseignements. Socrate, l. V, c. VIII, col. 576-577, laisse entendre que, dès avant l'élection de Nectaire, les négociations avec les macédoniens pour l'union avaient commencé. L'empereur lui-même s'y employa de son mieux. Il rappela à ceux-ci les essais de rapprochement autrefois tentés par eux auprès de Rome, auprès du pape Libère en particulier (366). Mais en vain. « Plutôt être ariens qu'accepter l'ἁποστασία, » ce fut le dernier mot des macédoniens; et ils s'éloignèrent, en ayant soin de prévenir par lettres leurs partisans contre l'acceptation de la foi de Nicée. Socrate, qui nous donne ces détails, *loc. cit.*, oublie de mentionner qu'il ne s'agit plus de l'homoousie du Fils avec le Père, mais de celle du Saint-Esprit. Il ajoute qu'après le départ des macédoniens les 150 évêques orthodoxes restants confirmèrent la foi de Nicée. Cf. Sozomène, l. VII, c. VIII, IX, col. 1436; Théodoret, l. V, c. VIII, col. 1214. En quoi consiste cette confirmation? Dans leur lettre, les évêques du synode de 382 parlent d'un *tomos* rédigé par notre concile sur la question trinitaire. Théodoret, *ibid.*, col. 1216. Et Tillemont, *Mémoires*, t. IX, p. 888, conclut d'une phrase du discours à Marcien, au IV^e concile, Mansi, t. VII, col. 464, que ce *tomos* avait trait aussi à la question apollinariste et qu'il était rédigé sous forme de lettre adressée aux Occidentaux. Dans cette hypothèse, le 1^{er} canon, dogmatique par son contenu, et le symbole attribué à ce concile seraient donc fragments ou des extraits de ce *tomos*. En tous cas, les historiens déjà cités, Sozomène en particulier, semblent bien n'avoir eu sous les yeux, au moment où ils écrivaient, que notre 1^{er} canon dogmatique et les canons disciplinaires qui suivent. Le contenu du *tomos* en question et le rapport supposé entre ce *tomos* et le symbole dit de Constantinople restent donc en suspens.

Sur ce symbole même et son origine trois hypothèses différentes ont cours. L'hypothèse traditionnelle en fait un remaniement du symbole de Nicée opéré par les Pères du II^e concile, en vue d'une affirmation plus expresse de la divinité du Saint-Esprit. Lebedef, *Vse-lenskije sobory*, Sergiev Posad, 1896, part. I, p. 111, note 1, cite en sa faveur le texte suivant de la lettre du concile à Théodose : ἔπειτα δὲ καὶ συντόμους ὅρους ἐξέφω-νίσσαμεν, τὴν τε τῶν πατέρων πίστιν τῶν ἐν Νικαίᾳ κυρώ-σαντες. Cf. Mansi, t. III, col. 557. Tillemont, *Mémoires*, t. IX, p. 888, identifie au contraire notre symbole avec celui que transcrit saint Épiphane, dans son *Ancoratus*, CXIX, P. G., t. XLIII, col. 232. Ils sont, en effet, textuellement les mêmes, sauf deux variantes sans importance. Hefele, *Conciliengeschichte*, t. II, p. 10, note 2, qui discute cette opinion et l'admet, commet à ce propos une méprise, en confondant ce symbole de l'*Ancoratus* un peu plus loin, CXX, et qui diffère sensiblement de celui de Constantinople. Si l'*Ancoratus* n'est pas postérieur, ce qui est démontré, à l'année 374, et si le symbole en question n'est pas, simple supposition, une interpolation tardive, il devient difficile de laisser au concile de Constantinople la paternité du symbole qui

porte son nom. Mais on peut parfaitement supposer, en ce cas, qu'en approuvant ce symbole, le concile l'aurait fait en quelque sorte sien et lui aurait conféré par le fait une autorité particulière, soit comme symbole baptismal, soit comme simple formule de foi spécialement dirigée contre les négateurs de la divinité du Saint-Esprit. Cette hypothèse n'est pas en contradiction trop directe avec l'opinion traditionnelle, qui a sa valeur. Au point de vue de ses sources, le symbole de Constantinople serait alors, non pas une recension amplifiée du symbole nicéen, mais un symbole hiérosolimitain complété par des formules nicéennes. Nous trouvons en effet dans les *Catéchèses* de saint Cyrille, rédigées avant 350, un symbole qui offre les plus grandes affinités avec celui de l'*Ancoratus*, sauf sur la question de l'*homoousios*, qu'il ignore. Or nous savons par Socrate qu'à partir de 360, Cyrille, qui avait appartenu jusque là au parti des eusébiens modérés, avait évolué dans le sens nicéen. Il est probable qu'il dut se préoccuper dès lors d'adapter le symbole de son Église à ses nouvelles croyances. On est donc autorisé à croire que le symbole de l'*Ancoratus* est celui de Jérusalem, adapté entre 369 et 373 à la foi de Nicée. Harnack, qui établit ce point par une minutieuse confrontation des textes, va plus loin encore et veut, c'est la troisième hypothèse, que le symbole en question n'ait rien de commun, sauf le nom, avec le II^e concile œcuménique. *Realencyklopädie*, 3^e édit., t. XI, art. *Constantinopel (Symbol)*, p. 12-28. Ce ne serait que tardivement et à partir du concile de Chalcedoine qu'aurait eu cours la théorie, dès lors universellement adoptée, d'un rapport d'origine entre ce symbole et l'activité doctrinale du II^e concile. Sur ce point, voir NICÉE (*Symbole de*).

III. ŒCUMÉNICITÉ. — Le concile se sépara en juillet après avoir réglé dans ses canons plusieurs questions disciplinaires importantes. Des sept canons qui lui ont été attribués dans les collections canoniques, quatre seulement lui appartiennent en réalité. Hefele, *Conciliengeschichte*, t. II, p. 12-14. En se séparant, il adressa à Théodose une lettre pour le prier de confirmer ses décisions. Mansi, t. III, col. 557. Celui-ci répondit par un décret ordonnant de livrer les églises, en Orient, aux évêques qui se trouveraient en communion de croyance sur l'égalité de la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, avec les évêques dont il énumère les noms pour chaque province, Nectaire à Constantinople, Timothée à Alexandrie, etc. *Codex Theodos.*, I, 3, *De fide cathol.* Cf. Sozomène, l. VII, c. VIII, col. 581. Les Latins s'étant permis de blâmer plusieurs des décisions prises à Constantinople, entre autres, la solution donnée à la question du schisme d'Antioche et l'élévation de Nectaire sur le siège de Constantinople, *Epist. synod. ital. ad Theodos.*, Mansi, t. III, col. 631, un nouveau concile réuni l'année suivante, 382, à Constantinople et composé en partie des mêmes éléments, y répondit par une justification accompagnée d'un exemplaire du *tomos* dressé au précédent concile. Dans sa lettre, le concile de 382 qualifie celui de 381 d'*œcuménique*, appellation qui ne peut être prise que dans un sens restreint, et relativement à l'Orient. Théodoret, l. V, c. IX, col. 1212-1215. Cf. Hefele, *Conciliengeschichte*, t. II, p. 29, note 2. Et ce qui prouve que même chez les Grecs ce concile ne fut pas considéré dès le début comme pleinement œcuménique, c'est qu'à Éphèse où l'on se réfère au symbole de Nicée, on ne fait pas mention de celui de Constantinople. Harnack, *loc. cit.*, conclut de là qu'il n'existait pas encore, au moins comme symbole officiellement approuvé. On peut aussi supposer que, même existant et approuvé, il ne pouvait être mis sur le même pied que celui de Nicée, précisément parce que le concile de Constantinople, comme synode partiel, n'avait pas l'autorité de celui de Nicée. Mansi, t. IV, col. 1138. En 449, au pseudo-concile d'Éphèse,

on ne mentionne pas davantage le concile de Constantinople et on ne connaît encore comme œcuméniques que ceux de Nicée et d'Éphèse. Mansi, t. vi, col. 626, 651. C'est à Chalcédoine qu'il apparaît pour la première fois comme œcuménique, et que l'on met son symbole sur le même pied que celui de Nicée. *Acta*, sess. II, V, Mansi, t. vi, col. 958; t. vii, col. 111. Dès lors, il est partout accepté en Orient comme tel; en particulier, au cours de l'affaire des Trois-Chartres et au VI^e concile. *Acta*, sess. XVIII, Mansi, t. xi, col. 633.

En Occident, on fut encore plus long à l'accepter : son 3^e canon sur la primauté accordée au siège de Constantinople lui fit tort longtemps. Photius dit bien qu'il fut approuvé, peu après sa tenue, par le pape Damase. *De synod.*, dans Mansi, t. iii, col. 596. Mais de quelle manière et sur quels points, nous l'ignorons. A Chalcédoine, quand on lut le symbole de Constantinople, les légats du pape l'approuvèrent comme les autres; quand il fut question du 3^e canon, ils protestèrent et quittèrent même la séance. Mansi, t. vii, col. 441. Voir aussi la protestation de saint Léon, *Epist.*, cvi, ad *Anatol.*, dans Mansi, t. vi, col. 204; *Epist.*, cv, ad *Pulch.*, *ibid.* De même les papes Félix III, *Epist. ad monach. Const. et Byth.* (485), et Gélase, *De libris recipiendis*, lui refusent le titre et l'autorité de concile œcuménique. Au VI^e siècle, il n'en est plus de même. Les papes Vigile, Pélage II et Grégoire le Grand reconnaissent et acceptent l'autorité de ses décisions, mais uniquement sur la question dogmatique. S. Grégoire, *Epist.*, l. VII, *epist.* xxxiv, *P. L.*, t. LXXVII, col. 893. Ce n'est qu'au IV^e synode de Latran, en 1215, que l'Occident accepta officiellement l'innovation canonique lancée par le II^e concile. Mansi, t. xxi, col. 991; Denzinger, *Enchiridion*, n. 362. En résumé, au point de vue dogmatique, les décisions de ce concile n'eurent une valeur universelle qu'à partir du VI^e siècle, et au point de vue canonique, qu'à partir du XIII^e.

I. SOURCES. — Mansi, *Concil.*, t. iii, col. 524-599; Socrate, *H. E.*, l. V, c. vi-viii, *P. G.*, t. LXXVII, col. 572-584; Sozomène, *H. E.*, l. VII, c. vii-ix, *ibid.*, col. 1429-1440; Théodoret, *H. E.*, l. V, c. viii-ix, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1209-1248; S. Grégoire de Nazianze, *Carm.*, xii, de *seipso*, sect. i, vs. 1506 sq., *P. G.*, t. XXXVII, col. 1433 sq.

II. TRAVAUX. — Tillemont, *Mémoires*, Bruxelles, 1728, t. ix, p. 847-899 (art. *Saint Grégoire de Nazianze*); Hefele, *Concilien-geschichte*, t. II, p. 1-29; Lebedef, *Conciles œcuméniques*, Sergiev Posad, 1896, part. I, p. III, 145 (en russe); Harnack, *Realencyclopädie*, 3^e édit., t. xi, [p. 12-28, art. *Constantinopol (Symbol)*].

J. Bois.

2. CONSTANTINOPLE (II^e CONCILE DE), V^e œcuménique, 553. A ce concile se rattachent deux débats théologiques qui agitérent l'Orient dans la première moitié du VI^e siècle : la question origéniste et l'affaire des Trois-Chartres. Pour la première, voir ORIGÉNISME AU VI^e SIÈCLE. Sur la seconde, que nous avons à traiter ici : I. Débuts de la controverse. II. Histoire du concile. III. Texte et commentaire des 14 anathématismes.

I. DÉBUTS DE LA CONTROVERSE. — C'est en 543 que surgit la controverse des Trois-Chartres. On englobait sous cette dénomination les écrits de Théodore de Mopsueste, ceux de Théodoret de Cyr, enfin la lettre d'Ibas au Perse Maris déjà examinée au concile de Chalcédoine. Il s'agissait de savoir si l'on condamnerait, avec ces trois personnages, les œuvres susdites comme enchaînées de nestorianisme, ou si l'on laisserait dormir en paix ceux que le concile de Chalcédoine avait épargnés ou réhabilités. En fait, derrière cette question des Trois-Chartres, c'était l'autorité même du IV^e concile qui se trouvait en cause. Toutes les tentatives des monophysites pour infirmer la valeur de ses décisions avaient jusqu'ici échoué. Ces derniers s'allièrent alors avec les origénistes que la condamnation d'Origène en

543 avait fort dépités, et ils tentèrent contre le concile une attaque indirecte.

L'empereur caressait de son côté un projet de conciliation avec le principal groupe monophysite, celui des acéphales. Il préparait même un écrit à ce propos. Or les monophysites prétendaient qu'un de leurs gros griefs contre le concile de Chalcédoine était la réhabilitation de Théodoret et l'acceptation de la lettre d'Ibas : ils l'avaient répété au cours de la conférence théologique de 533. Mansi, t. viii, col. 827. Cette circonstance, jointe aux suggestions de Théodore Askidas et des origénistes appuyés par l'impératrice Théodora, décida l'empereur à publier un édit contre les Trois-Chartres. Les origénistes avaient intérêt à voir l'empereur s'engager dans cette affaire : les Trois-Chartres lui feraient oublier l'origénisme. D'ailleurs, ils nourrissaient contre Théodore de Mopsueste un autre grief. Celui-ci s'était posé dans plusieurs de ses écrits comme l'adversaire et le contradicteur d'Origène. Enfin Askidas aurait été pour son propre compte acéphale, au moins *in petto*. Liberatus, *Breviar.*, xxiv, Mansi, t. ix, col. 699; Facundus, *Pro defensione trium capit.*, III, 6, *P. L.*, t. LXXVII, col. 602. Cf. Duchesne, *Vigile et Pélage*, dans la *Revue des questions historiques*, t. xxxvi, p. 396. C'en était assez pour susciter contre le concile de Chalcédoine une coalition des monophysites et des origénistes. Le crédit de Théodora, monophysite elle aussi de cœur, aidant, le succès était assuré.

Du premier édit de Justinien sur cette question on ne sait exactement ni la date ni le contenu. Il n'est pas parvenu jusqu'à nous, sauf deux ou trois extraits insignifiants insérés par Facundus dans son *Pro defensione*. En tout cas, il n'est pas antérieur à 543, ni postérieur à 545. Hefele, *Concil.*, t. II, p. 787. Facundus, en attribue la rédaction aux monophysites et aux origénistes. *Op. cit.*, l. II, c. i, col. 559. Il est vraisemblable qu'Askidas en fut le principal inspirateur. La condamnation qui y était formulée portait, toujours au dire de Facundus, *ibid.*, l. II, c. iii; l. IV, c. iv, col. 565, 626, sur la personne et les écrits de Théodore, sur quelques écrits de Théodoret, et enfin sur la lettre d'Ibas à Maris.

L'édit publié, il fallait le faire accepter par l'épiscopat. La chose n'allait pas sans difficultés, même en Orient. Ménas de Constantinople hésitait, par respect pour le concile de Chalcédoine et pour le siège apostolique dont il craignait de préjuger la décision. On le rassura en lui promettant de lui rendre sa signature, si Rome désapprouvait la condamnation. Zoïle d'Alexandrie, Éphrem d'Antioche et Pierre de Jérusalem se laissèrent également extorquer, par des promesses ou des menaces, leur signature. Les mêmes procédés obtinrent les mêmes résultats auprès du reste de l'épiscopat oriental. Facundus, *loc. cit.*; *Contra Mocianum*, *ibid.*, col. 861; Liberatus, *op. cit.*, l. I, c. xxiv, col. 700. Réunit-on à cette occasion un synode à Constantinople? On ne sait. Ce qui est sûr, c'est que des évêques se plaignirent plus tard à l'apocrisiaire du pape à Constantinople d'avoir été forcés par Ménas de livrer leur signature. Facundus, *op. cit.*, l. IV, c. iv, col. 626.

Pour l'Occident, il en alla autrement. Étienne, apocrisiaire du pape à Constantinople, et Dacius, évêque de Milan, qui se trouvait lui aussi à Constantinople, rompirent la communion avec Ménas et les siens. De plus Dacius alla rejoindre en Sicile le pape Vigile déjà en route pour l'Orient. Des évêques africains alors fixés à Constantinople suivirent leur exemple. Parmi eux se trouvait Facundus d'Hermiane, à qui nous devons tous ces détails, et qui se mit immédiatement à la préparation d'un mémoire à l'empereur contre la condamnation des Trois-Chartres. Ce mémoire n'est autre que le *Pro defensione trium capitulorum* sur lequel nous aurons à revenir. *Præf.*, col. 527.

Quand on eut à Rome avis de l'édit impérial, on se

consulta. Les diacres romains Pélage et Anatole écrivirent au savant diacre de Carthage, Ferrandus, pour avoir son opinion et celle de l'épiscopat africain. Ils accusent formellement les acéphales d'avoir machiné toute cette affaire pour démolir l'autorité du IV^e concile et de l'*Epistola dogmatica* de saint Léon. Ferrandus répondit que condamner les Trois-Chapitres, c'était mettre en question l'autorité des décisions conciliaires. *Epist. ad Pelag. et Anatol.*, vi, P. L., t. LXVII, col. 921-928; Facundus, *op. cit.*, l. IV, c. III, col. 624. Rome et l'Afrique étaient donc hostiles au nouvel édit. Cf. *Epist. Pontiani ad Justinian.*, Mansi, t. IX, col. 45-46.

Le 25 janvier 547, Vigile arrivait à Constantinople, mandaté par l'empereur sur l'instigation de Théodora, qui espérait bien lui arracher une réhabilitation du monophysisme. A son départ de Rome et en cours de route, en Sicile, en Grèce, en Illyrie, il avait pu se rendre compte, par les manifestations populaires, de l'hostilité du sentiment chrétien en Occident à l'égard des nouvelles tentatives de l'Orient contre la foi de Chalcédoine. Facundus, *op. cit.*, l. IV, c. III, IV; *Epist. legat. Franc.*, Mansi, t. IX, col. 151. Il se montra d'abord très ferme et exclut de sa communion, pour une durée de quatre mois, Ménas et ses complices. Théophane, *Chronog.*, an. 6039, P. G., t. CVIII, col. 496. Ceux-ci naturellement usèrent de représailles et effacèrent de leurs diptyques le nom de Vigile. Puis il se produisit chez ce dernier un revirement dont les causes restent inexplicables. Est-ce cupidité et ambition, comme le prétend Facundus, *ibid.*, ou bien faiblesse et intimidation en face des menaces et des violences relatées par la lettre des clercs italiens aux ambassadeurs francs? Mansi, t. IX, col. 153, 181. Peut-être l'un et l'autre. En tout cas, il est certain que Vigile promit alors secrètement à l'empereur son adhésion à la condamnation des Trois-Chapitres. Peut-être même est-il permis de voir dans les documents communiqués par Justinien aux Pères du V^e concile, au cours de la VII^e session, la formule de condamnation. Mansi, t. IX, col. 347, 351. Il s'ensuivit une réconciliation avec Ménas et l'épiscopat oriental, réconciliation que Théophane, *ibid.*, col. 497, attribue à l'intervention de Théodora et reporte au 29 juin 547. Le terme de quatre mois fixé par la censure papale était d'ailleurs écoulé.

Sur ce, le pape, après accord avec l'empereur, eut avec les évêques présents d'Orient ou d'Occident, au nombre de 70 environ, sans compter ceux qui avaient déjà souscrit, plusieurs conférences. Le but poursuivi était sans doute d'arracher aux récalcitrants, par la persuasion, leur adhésion à la condamnation des Trois-Chapitres. Facundus, qui y prit part, désigne ces conférences sous le nom d'*examen* ou de *judicium*, et attribue au pape qui les présidait la qualité de *judex*. Ce n'était donc pas un synode proprement dit, mais une simple consultation dont le résultat restait entièrement subordonné à la décision finale du pape. L'issue de ces réunions ne fut pas celle qu'on avait espérée. Dans la troisième séance, Facundus demanda qu'on examinât la question de l'approbation de la lettre d'Ibas par le concile de Chalcédoine. On sait que les Orientaux tenaient sur ce point pour la négative; les Occidentaux, au contraire, et à tort, pour l'affirmative. Il se fit fort de prouver que la condamnation de cette lettre était une atteinte au concile de Chalcédoine. Vigile mit fin au débat en suspendant la séance et demanda à chaque évêque un vote écrit. La plupart des évêques, circonvenus et travaillés en secret, portèrent au pape un vote favorable à la condamnation. Facundus, lui, composa en quelques jours un extrait de sa *Defensio*, toujours en préparation, et le publia sous le titre de *Nova responsio. Pro defens.*, *præf.*, col. 528. Les votes favorables furent déposés aux archives du palais impérial. Le *Judicatum* de Vigile, publié le 11 avril 548 et

adressé à Ménas, servit de conclusion à cette première partie du débat. *Epist. Vigil. ad Rust. et Sebast.*, dans *Acta V concil.*, sess. VII, Mansi, t. IX, col. 353. Le texte en est perdu, sauf quelques fragments, dont un, l'anathème contre les Trois-Chapitres, reproduit dans la lettre de Justinien au V^e concile, sess. I, *ibid.*, col. 181, et cinq autres insérés par Vigile dans son *Constitutum* du 14 mai 553. Mansi, t. IX, col. 104, 105. Cf. Hefele, *Concil.*, t. II, p. 799-801. C'était une sentence de condamnation contre les Trois-Chapitres, mais avec des réserves formelles en faveur de l'autorité et des décisions du concile de Chalcédoine. Cf. *Epist. ad Valent.*, Mansi, t. IX, col. 360; *Epist. ad Aurel.*, col. 362; *Epist. ad legat. Franc.*, col. 154. On espérait ainsi satisfaire l'Orient, sans trop froisser l'Occident. Trois ans plus tard, après un nouveau revirement, Vigile expliquait lui-même qu'il avait pris cette mesure *medicinaliter*, *Damnatio Theod.*, Mansi, t. IX, col. 59, et *sub aliqua dispensatione. Epist. leg. Franc.*, col. 153.

Ce fut au contraire le point de départ d'une agitation très vive en Occident. A Constantinople, Dacius de Milan et Facundus d'Hermiane prirent la tête de l'opposition. Celui-ci publia enfin sa *Defensio trium capitulorum*, dans laquelle il corrigeait plusieurs des citations de la *Nova responsio*, rédigée un peu à la hâte, et refaisait tout au long l'historique de la question. Victor de Tunnunum en reporta la publication à l'année 550. *Chronicon*, P. L., t. LXVIII, col. 958. Mais le ton relativement modéré dans lequel se tient l'écrivain, surtout si on le compare avec la vivacité dont il fait preuve dans le *Contra Mocianum*, indiquerait une époque antérieure, et dans laquelle Facundus n'avait pas encore brisé avec Vigile. Parmi les autres tenants de l'opposition à Constantinople il faut signaler encore un certain nombre de clercs romains, parmi lesquels les diacres Rustique, neveu du pape, et Sébastien, d'abord partisans forcenés du *Judicatum*. Leurs intrigues et leurs accusations contre lui auprès des évêques de l'Occident obligèrent le pape à se disculper et à les déposer. Vigile, *Epist.*, Mansi, t. IX, col. 351-359. Parmi les documents qui nous ont transmis des détails sur ces intrigues et sur l'agitation dans les provinces, signalons pour la Scythie, la lettre à Valentinien de Tomi, du 18 mars 550, Mansi, t. IX, col. 356-361, celle à Aurélien d'Arles, pour la Gaule, du 29 avril 550, *ibid.*, col. 361-363, pour la Dalmatie, celle des clercs italiens, milanais sans doute, aux ambassadeurs francs. *ibid.*, col. 151-156. En Illyrie, il y eut un synode (549) où fut déposé le métropolitain Benenatus de Justiniana I^a, et décidé l'envoi d'une lettre de protestation à Justinien. Victor de Tunnunum, *ibid.* Les Africains enfin, en dehors de ceux qui avaient porté leurs protestations à Constantinople même, étaient allés jusqu'à excommunier le pape dans un synode tenu en 550 sous la présidence de Réparatus de Carthage. Ils avaient également fait parvenir leurs réclamations à l'empereur.

Ce mouvement d'opinion amena le retrait du *Judicatum*. Une réunion eut lieu à laquelle prirent part, outre le pape et l'empereur, les évêques grecs et latins présents à Constantinople, et où il fut décidé d'un commun accord que l'on s'en rapporterait à la décision d'un futur synode. En attendant, on s'abstenait de toute manifestation pour ou contre les Trois-Chapitres. *Damnatio Theod.*, Mansi, t. IX, col. 59; *Epist. legat. Franc.*, *ibid.*, col. 153. Toutefois, dans une pièce secrète datée du 15 août 550 et remise à l'empereur, le pape s'était engagé à favoriser de tout son pouvoir le maintien de la condamnation provisoirement retirée. *Acta V concil.*, sess. VII, *ibid.*, col. 363.

Ce fut en vue de préparer le synode projeté, que l'on tint, le 17 juin 550, à Mopsueste, un synode local des évêques de la Cilicie II^e, pour trancher la question de savoir si le nom de Théodore de Mopsueste se trouvait

sur les diptyques de cette Église. On constata qu'il ne s'y trouvait pas. *Acta*, insérés dans *Acta V concil.*, sess. V, *ibid.*, col. 274-289.

Vers la même époque, peut-être même avant le retrait formel du *Judicatum*, avaient été lancées les convocations pour le concile projeté. Les Illyriens refusèrent d'y répondre. *Epist. leg. Franc.*, *ibid.*, col. 153. Des évêques qui se rendirent à Constantinople pour y représenter l'épiscopat d'Afrique, l'un, Réparatus de Carthage, ayant résisté aux sollicitations du parti impérial, se vit accusé d'un crime dont il était innocent, déposé et remplacé; un autre, Firmus de Numidie, se laissa gagner et souscrivit à la condamnation, puis reprit, pour mourir en route, le chemin du retour; le troisième, Primasius de Byzacène, résista d'abord, puis fléchit lui aussi; un seul Verecundus tint ferme jusqu'au bout. Victor de Tunnunum, *Chronica*, *ibid.*, col. 959; *Epist. leg. Franc.*, Mansi, t. ix, col. 153.

On ne s'en tenait guère, on le voit, dans l'entourage de l'empereur aux termes de l'accord conclu avec le pape. On alla encore plus loin. Askidas et son parti faisaient circuler et signer, jusque dans les palais, une pièce contre les Trois-Chapitres. Le pape protesta; il y eut un semblant de soumission, puis la campagne reprit de plus belle. *Damnat. Theod.*, *op. cit.*, col. 59. Elle fut si bien menée qu'elle aboutit à la publication d'un nouvel édit impérial contre les Trois-Chapitres. On peut présumer, à défaut d'indication positive, que l'édit en question n'est autre que l'Ὁμολογία πίστεως Ἰουστινιανοῦ αὐτοκράτορος κατὰ τῶν τριῶν κεφαλῶν, Mansi, t. ix, col. 537-582; ce qui placerait la publication de cette pièce entre 551 et 553. Elle comprend, en dehors d'un symbole très proluxe par lequel elle débute, 13 anathématismes que nous retrouvons presque intégralement dans les 14 anathématismes du concile de 553, puis un long exposé justificatif de la condamnation portée contre les Trois-Chapitres.

La publication de ce nouvel édit provoqua une conférence chez le pape, au palais de Placidie. Dacius, Askidas, les évêques grecs et latins, des prêtres, des diacres et même des clercs de Constantinople s'y trouvèrent présents. Vigile invita les évêques à prier l'empereur de retirer son édit, et, en tout cas, à refuser leur signature. *Damnat. Theod.*, *op. cit.*, col. 60; *Epist.*, xv, *encyclica*, *ibid.*, col. 50. Dacius parla dans le même sens. *Epist. leg. Franc.*, *ibid.*, col. 154. Rien n'y fit. Ce même jour, Askidas et d'autres évêques eurent l'audace de célébrer en grande pompe dans une église où l'édit était affiché, puis de déposer Zoile d'Alexandrie qui refusait de les suivre. *Epist. encycl.*, *ibid.*, col. 51. Sur ce, Vigile excommunia Askidas (juillet 551). Le 14 août, pour échapper aux violences dont il se crut menacé, il se réfugia dans l'église de Saint-Pierre et y rédigea le 17 un décret déposant Askidas et excommuniant Ménas et les autres évêques de leur parti. Ce décret, il le confia à une personne sûre, pour être publié plus tard, suivant l'opportunité. *Damnat. Theod.*; *Epist. encycl.*, *loc. cit.* C'est là qu'eut lieu la scène répugnante de violence que racontent les clercs italiens. *Epist. leg. Franc.*, *op. cit.*, col. 154. Après bien des pourparlers et des promesses, le pape consentit à quitter son asile et à rentrer chez lui. Mais, s'y voyant entouré d'émissaires de la cour et de traîtres, deux jours avant Noël de 551, il alla chercher un nouvel asile dans l'église de Sainte-Euphémie à Chalcédoine. C'est de là qu'il lança, en janvier 552, sa *Damnatio Theodori*, Mansi, t. ix, col. 58-61; puis le 5 février 552, son *Epistola encyclica*. *Ibid.*, col. 50-56. De nouvelles négociations avec la cour et l'épiscopat amenèrent une lettre de rétractation et d'excuses de la part d'Askidas, de Ménas et d'autres évêques (insérée dans le *Constitutum*, Mansi, t. ix, col. 62). Eutychius, qui succéda sur le siège de Constantinople à Ménas décédé en août 552,

remit également au pape, le 6 janvier 553, une lettre du même genre à laquelle avaient adhéré un nouveau groupe de réfractaires. *Ibid.*, col. 63, 186. Dans sa réponse à cette lettre, le pape revient sur l'utilité d'un concile et se déclare prêt à y prendre part. *Ibid.*, col. 187-189. Les négociations avaient donc repris aussi sur ce dernier point : on peut même aller jusqu'à croire que, dès cette époque, la tenue en était décidée et, peut-être, les convocations officielles lancées. L'Italie et la Sicile paraissaient tout indiquées au pape pour y réunir le futur concile : les évêques de l'Occident, parmi lesquels se recrutait la presque totalité des opposants, auraient plus de facilités pour s'y rendre. *Constitutum*, *ibid.*, col. 64. Justinien n'était pas de cet avis et pour cause. Mais il offrit au pape de mander à Constantinople tous ceux des évêques d'Afrique dont il souhaitait la présence. Revint-il ensuite sur ce projet, dans la crainte d'une trop vive opposition de leur part ? Le fait est que les Africains ne vinrent pas. Ce fut au tour du pape de reprendre sa promesse et de se refuser à adhérer à un projet qui, s'il se réalisait, le laisserait seul, avec un petit nombre de Latins, en face d'une majorité suspecte ou hostile. On chercha des accommodements. Vers Pâques de 553, Justinien proposa à Vigile, au lieu d'un concile proprement dit, des réunions où l'on appellerait un nombre égal d'évêques, de part et d'autre. *Ibid.*, col. 64, 182.

Le pape accepta et se déclara prêt à conférer, assisté de trois évêques latins, avec les quatre évêques grecs qu'il plairait à l'empereur de désigner. Celui-ci ne l'entendait pas ainsi. Versatilité ou fourberie, il protesta qu'il avait voulu parler d'un nombre égal de représentants des différents patriarchats, ce qui revenait à donner sous une autre forme une prépondérance marquée à l'élément grec. Le pape ne crut pas devoir faire cette concession. Alors, de sa propre autorité, l'empereur réunit le concile auquel le pape se déclarait opposé et lui confia le soin, non pas de trancher la question en litige, mais de confirmer et d'enregistrer une décision toute faite; celle même qui avait été formulée dans l'Ὁμολογία. Le pape, lui, manifesta publiquement son intention de faire connaître bientôt, et par écrit, sa sentence définitive. *Ibid.*, col. 370.

II. HISTOIRE DU CONCILE. — Le V^e concile s'ouvrit le 5 mai 553; il tint ses séances dans le *secretarium* de l'église patriarcale de Constantinople. A côté d'Eutychius, à qui fut dévolue la présidence, siégeaient Apollinaire d'Alexandrie, Domninos d'Antioche, trois représentants d'Eustochios de Jérusalem et 145 autres métropolitains et évêques. Les souscriptions du formulaire final contiennent 164 noms, parmi lesquels ceux de 14 Africains. Les actes grecs de ce concile n'existent plus; mais nous en possédons une version latine fort ancienne, qui date de Pélagie II (578-590), peut-être même de Vigile. *Præfat. Baluzii*, Mansi, t. ix, col. 164. Au cours des débats monothélites, ces actes subirent des interpolations dans le sens monothélite, qui furent dévoilées au VI^e concile. Mansi, t. ix, col. 587 sq. Cf. Hefele, *Concil.*, t. II, p. 831-834. Sur la question de leur intégrité, cf. Hefele, *ibid.*, p. 834-839; Diekamp, *Die origen. Streitigkeiten*, Munster, 1899, p. 97-129. D'après les actes tels que nous les possédons aujourd'hui, il y aurait eu huit sessions en tout, échelonnées du 5 mai au 2 juin. La I^{re} session s'ouvrit par la lecture d'un acte impérial indiquant, après un court aperçu historique de la question des Trois-Chapitres, l'objet précis du débat : les écrits de Théodore de Mopsueste, et en particulier, le symbole mis sous son nom; la question de savoir si l'on pouvait l'anathématiser personnellement, quoique mort, devait aussi être examinée; les écrits de Théodoret relatifs à la controverse nestorienne; enfin la lettre d'Ibas à Maris. Mansi, t. ix, col. 178. Le reste de la séance, ainsi que les deux séances suivantes,

8 et 9 mai, furent consacrés à la lecture de documents relatifs au débat, et surtout à des négociations, d'ailleurs infructueuses, avec le pape et avec les Occidentaux de son parti. *Ibid.*, col. 191, 200. La IV^e session, 12 ou 13 mai, fut occupée tout entière par la lecture d'un recueil contenant, au nombre de 71, des extraits des différents ouvrages de Théodore. Ces extraits donnent un aperçu assez complet des principaux points de sa théorie christologique. *Ibid.*, col. 202. On continua dans la V^e session (17 mai) l'examen concernant l'orthodoxie du système théodorien. Après avoir conclu par la négative, on agita la question de la légitimité d'une condamnation portée contre un personnage défunt; on relut à ce propos les actes du synode tenu à Mopsueste en 550, pour établir si, oui ou non, le nom de Théodore avait figuré dans les diptyques de cette Église. Mansi, t. ix, col. 274-289. On constata qu'il en avait été effacé depuis longtemps et l'on conclut que rien ne s'opposait à la condamnation du personnage. L'examen concernant les écrits de Théodoret contre saint Cyrille ou en faveur de Nestorius occupa le reste de cette session. *Ibid.*, col. 289-297. La lettre d'Ibas, réservée pour la VI^e session (19 mai), donna lieu à la lecture d'un certain nombre de documents relatifs au III^e et au IV^e concile. *Ibid.*, col. 308-341. On conclut que la lettre était franchement hérétique et qu'on ne pouvait se réclamer pour la défense de l'autorité du concile de Chalcédoine. *Ibid.*, col. 341-345.

Le document pontifical annoncé avait paru entre temps. C'est le *Constitutum*, du 14 mai 553, portant, outre la signature du pape, celles de seize évêques et de trois clercs romains. Mansi, t. ix, col. 61-106. Ce travail, d'une précision et d'une sûreté théologique remarquable, renferme entre autres 60 *capitula*, ou extraits des œuvres de Théodore, empruntés à une lettre de l'empereur au pape et qui contiennent la plus grande partie des morceaux du recueil lu au cours de la IV^e session. Le pape donne de chacun d'eux une réfutation très serrée. Puis il conclut en condamnant sans réserve les erreurs théologiques de Théodore, mais il se refuse à porter un anathème contre sa personne; les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, dit-il, ne l'ont pas condamné. D'ailleurs, il n'est pas dans la tradition ecclésiastique d'anathématiser les morts. *Ibid.*, col. 93 sq. Quant à Théodoret, il a explicitement condamné Nestorius et ses erreurs; après quoi, les Pères de Chalcédoine l'ont innocenté. Porter l'anathème contre lui, ce serait aller contre la chose jugée et infirmer l'autorité du IV^e concile. Le pape s'y refuse donc; mais il consent à anathématiser toutes les erreurs nestoriennes qui circulent sous le couvert du nom de Théodoret et d'autres. C'est ce qu'il fait pour quelques-unes d'entre elles dans les cinq anathématismes qui servent de conclusion à cette seconde partie de la lettre. *Ibid.*, col. 97-98. Même solution pour ce qui concerne Ibas et sa lettre à Maris. Il ressort, dit le pape, des discussions et des votes des Pères à son endroit, qu'on l'a tenu pour orthodoxe à Chalcédoine. Quant à ses insinuations injurieuses contre saint Cyrille, il les a retirées: il n'y a donc pas lieu de revenir sur ce qui a été décidé à son sujet par les Pères de Chalcédoine. *Ibid.*, col. 98 sq. En terminant, le pape condamne formellement tout ce qui serait une atteinte au jugement porté par lui sur l'affaire des Trois-Chapitres et l'annule par avance.

Le 25 mai, Vigile communiqua officiellement le document à l'empereur. Celui-ci refusa, toujours officiellement, d'en prendre connaissance; ce qui ne l'empêcha pas le lendemain, 26 mai, jour où se tint la VII^e session, de faire transmettre aux Pères, pour qu'on les lût en séance, toute une série de pièces, lettres, édits pontificaux ayant pour but d'établir que le pape, qui avait précédemment donné son assentiment à la condamnation des Trois-Chapitres, se déjugait maintenant et se

mettait ainsi en contradiction avec lui-même. Il donnait ordre, pour finir, de rayer son nom des diptyques. Les évêques se soumièrent servilement à toutes les volontés impériales et la rupture définitive avec le pape fut consommée au cours de la VII^e session. *Ibid.*, col. 346 sq.

Il ne resta plus dans la VIII^e et dernière session (2 juin), qu'à proclamer et à souscrire le formulaire de condamnation rédigé à l'avance, vraisemblablement par Eutychius et Askidas, les deux principaux meneurs de toute cette intrigue.

Le début du formulaire, après quelques phrases sur les causes qui ont soulevé cette affaire des Trois-Chapitres, expose rapidement, et sans rien préciser, les démarches et les négociations préliminaires avec le pape. On sent percer à chaque mot de cet exposé le désir de se justifier et le besoin de présenter, sous son aspect le moins désavantageux possible, une situation que l'on sait absolument fautive et anormale. Puis vient une condamnation des hérétiques antérieurement condamnés, suivie d'un anathème particulier qui porte sur la personne de Théodore, ainsi que sur ses œuvres; sur les écrits de Théodoret contre saint Cyrille et le concile d'Éphèse, et en faveur de Nestorius; enfin sur la lettre d'Ibas à Maris. On condamne également ceux qui pour défendre les Trois-Chapitres se réclameraient soit des saints Pères, soit du concile de Chalcédoine. Le formulaire se clôt sur une série de 14 anathématismes où se trouvent résumées les principales erreurs reprochées aux trois personnages anathématisés, mais surtout celles de Théodore de Mopsueste. Mansi, t. ix, col. 375-380.

Nous allons les examiner plus en détail; mais auparavant, il faut dire un mot des suites et de l'issue du conflit si malheureusement engagé avec le pape. Le concile s'était tenu et avait porté ses décisions indépendamment du pape et contre sa volonté formellement exprimée. Ce n'était donc au fond qu'un pseudo-concile et ses décisions n'avaient aucune valeur dogmatique ni canonique. L'empereur ne négligea rien pour obtenir du pape l'approbation qui devait remédier à ce vice originel. On rapporte à cette période la relégation de Vigile dans la Haute-Égypte ou dans une île de la Propontide. Mais elle fut de courte durée. Pour des motifs que nous ignorons, pour le seul bien de la paix peut-être, le pape revint sur sa décision première et accepta ce qui s'était fait au pseudo-concile de Constantinople. Nous avons pour garants de ce revirement deux pièces officielles émanées de lui: une lettre du 8 décembre 553 au patriarche Eutychius, Mansi, t. ix, col. 414-420, et un rescrit du 23 février 554, qui porte le titre de *Constitutum de damnatione trium capitulorum*. *Ibid.*, col. 467-488. Il accepte et approuve dans toute leur teneur les anathèmes formulés par les évêques réunis à Constantinople, annulant explicitement toutes ses décisions antérieures relatives à la question. Vigile reconnaissait avoir fait erreur, *Epist. ad Eutych.*, *ibid.*, col. 416, et, en particulier pour ce qui concerne la lettre d'Ibas, avoir prétendu à tort qu'elle avait été approuvée comme orthodoxe par les Pères de Chalcédoine. *Constitutum, ibid.*, col. 455-488. Je n'ai pas à défendre ici la mémoire du pape Vigile ni à expliquer son changement d'attitude, voir VIGILE; qu'il me suffise de faire observer, pour montrer que l'autorité de son magistère doctrinal n'en est rien infirmée, que les variations de l'infortuné pape, puisque variations il y a, ont porté exclusivement sur la question de fait et d'opportunité. Le concile de Chalcédoine, en réhabilitant Théodoret et Ibas, avait-il voulu garantir l'orthodoxie de leurs écrits antérieurs? Était-il opportun de condamner ces derniers alors que les Pères de Chalcédoine s'en étaient abstenus? Quant à Théodore, y avait-il quelque raison ou quelque utilité d'anathématiser la mémoire et les cendres d'un évêque qui avait erré sans doute sur la doctrine, mais qui avait été fort méritant par ailleurs, et

que l'Église avait jusque-là laissé dormir en paix? Aussi longtemps qu'il crut voir sous ces projets de condamnation une atteinte directe contre l'autorité du IV^e concile, le pape répondit négativement à toutes ces questions et persista, non sans mérite, vu la situation qui lui était faite, dans sa manière de voir. Après le fait accompli, et lorsqu'il se fut convaincu que l'autorité du IV^e concile restait sauve, il céda pour le bien de la paix. Mais il convient de ne pas oublier que, dès le début, Vigile avait parfaitement discerné les erreurs doctrinales colportées sous le couvert de ces trois noms de Théodore, de Théodoret et d'Ibas, et les avait condamnées. Il n'eut donc pas sous ce rapport à se déjuger. C'est tout ce que peut réclamer la plus scrupuleuse orthodoxie.

III. TEXTE ET COMMENTAIRE DES 14 ANATHÉMATISMES.

— Un simple coup d'œil jeté sur les anathématismes suffit à en déceler le partage et le groupement. Les 12 premiers sont consacrés à Théodore de Mopsueste et à l'hérésie nestorienne, sauf le 8^e qui vise le monophysisme. Il est encore fait allusion à cette dernière erreur dans le 9^e et 11^e qui, en même temps qu'à Théodore, disent anathème aux principaux représentants des hérésies relatives à la trinité et à l'incarnation. Le 12^e anathématisme vise exclusivement Théodoret de Cyr et ses écrits contre les défenseurs du dyophysisme. Le 14^e est consacré à Ibas et à sa lettre au Perse Maris.

La plus grande part en somme y revient à Théodore de Mopsueste et à sa théorie de l'incarnation. Les principaux éléments de son système, en soi très logique et bien enchaîné, se trouvent répartis entre les différents anathématismes du premier groupe. Le contenu de ces derniers en reproduit assez exactement et, pour l'ensemble, dans un ordre logique assez bien compris, les parties essentielles. Mais, à y regarder de près, on s'aperçoit que la clarté et la logique de cet exposé auraient gagné à certaines modifications de détail. La rédaction du 4^e anathématisme, par exemple, est, pour le début du moins, passablement embrouillée; le 12^e anathématisme serait mieux à sa place à la suite du 4^e, qu'il complète, que relégué après le 11^e, lequel paraît être la conclusion naturelle de toute cette première série.

Un exposé succinct de tout l'ensemble du système de Théodore est ici nécessaire pour l'intelligence des anathématismes qui lui sont consacrés. Cet exposé sera ensuite complété par quelques remarques relatives à chacun d'eux.

Pour résoudre le problème soulevé par le mystère de l'incarnation, Théodore s'en tient à ce principe qu'une unité réelle et physique de la personne en Jésus-Christ aurait pour conséquence une unité réelle et physique de la nature; d'où résulterait la confusion ou l'identification des deux natures, la nature humaine et la nature divine. Ce principe, s'il n'est pas formulé très explicitement par Théodore, se trouve être cependant la base de tout son système. C'est pour échapper à ce qu'il croit en être la conséquence inévitable, et pour maintenir, tout en sauvegardant une certaine unité, la distinction réelle des personnes en Jésus-Christ considérée par lui comme la sauvegarde de la distinction réelle des natures, qu'il imagine l'union morale, *ἔνωσις σχετική*, des deux personnes, cette caractéristique de son système christologique. Il s'exprime d'ailleurs avec la plus grande netteté sur ce point, dans un des rares passages substantifs de son œuvre théologique. *De incarnat.*, VII, P. G., t. LXVI, col. 971-976. Il y a, en vertu de l'incarnation, inhabitation, *ἐνοικήσις*, du Verbe, Fils de Dieu, dans l'homme. En quoi consiste cette inhabitation? Se réalise-t-elle par l'intermédiaire de la substance, *οὐσία*, ou bien par l'intermédiaire de l'action, *ἐνέργεια*? Théodore rejette également l'une et l'autre de

ces deux solutions. L'inhabitation de Dieu dans une créature est un privilège qui semble réservé, sur la foi de l'Écriture, aux saints et aux êtres privilégiés. Or, Dieu par sa substance est présent à tous sans exception, même aux êtres irraisonnables et inanimés. Il est dans la même mesure présent à tous les êtres par son action, car sur tous s'étend sa providence toute-puissante. L'inhabitation, ce privilège de quelques-uns, n'est donc pas l'omnipotence de substance ou d'action à laquelle tous participent au même degré : *οὐκοῦν οὔτε οὐσία λέγειν, οὔτε μὴν ἐνέργεια ὅλον τε ποιεῖσθαι τὸν θεὸν τὴν ἐνοικήσιν*. Que reste-t-il donc? Sinon à parler d'inhabitation par bienveillance ou par complaisance, *εὐδοκία*. L'*εὐδοκία* (ici nous retrouvons les termes mêmes empruntés par le 4^e anathématisme), c'est ce bon vouloir, cette faveur divine qui s'exerce d'une manière toute spéciale à l'égard de ceux qui cherchent à plaire à Dieu et s'abandonnent à lui. *Op. cit.*, col. 973. Présent intimement à tous les êtres par sa substance et son action, Dieu n'entre qu'exceptionnellement en rapport avec quelques-uns d'entre eux par l'*εὐδοκία* : *τῇ δὲ εὐδοκίᾳ τῶν μὲν ἔστι μακράν, τῶν δὲ ἐγγύς*. Le rapport ainsi établi est principe d'union; et cette union, on le voit, repose tout entière sur des relations de bienveillance, d'affection, *τῇ σχέσει γνώμης, τῇ σχέσει διαθέσεως*. *Ibid.* Elle vaut à celui qui en est l'objet, de la part de Dieu, une coopération, *συμπραττεῖν*, une communauté d'action, *συνεργεῖν*, et une protection, *ἐπαμύνειν*, toute spéciale. L'inhabitation de Dieu dans les êtres se réalisant par le moyen de ce bon vouloir divin, de cette complaisance qu'il trouve en eux, sera nécessairement proportionnée à celle-ci : *οὐκ ἴσον τὸ τῆς ἐνοικήσεως πάντως εὐρίσκεται, ἀλλ' ἀκόλουθον ἔξει τῇ εὐδοκίᾳ καὶ τὸν τῆς ἐνοικήσεως τρόπον*. *Ibid.*, col. 976.

α'. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ πατὴρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος μίαν φύσιν, ἥτοι οὐσίαν, μίαν τε δύναμιν, καὶ ἐξουσίαν, τριάδα ὁμοούσιον, μίαν θεότητα ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἵγουν προσώποις προσκυνουμένην· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Εἰς γὰρ θεὸς καὶ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἐν πνεύμα ἁγίον, ἐν ᾧ τὰ πάντα.

1. Si quelqu'un ne confesse pas que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'ont qu'une seule nature ou essence, une seule vertu et puissance; qu'ils sont une Trinité consubstantielle, une seule divinité qui doit être adorée en trois hypostases ou personnes, qu'il soit anathème. Car il n'y a qu'un seul Dieu et Père de qui de toutes choses sont, un seul Seigneur Jésus-Christ par qui toutes choses sont, et un seul Esprit-Saint en qui toutes choses sont.

Le 1^{er} anathématisme enferme en une formule succincte une profession de foi trinitaire très précise : unité de la nature et des propriétés essentielles, trinité des hypostases ou des personnes. Cette formule est à peu près identique à celle qui constitue le premier des 13 anathématismes insérés dans la *Confession* de foi (*ὁμολογία*) justinienne, Mansi, t. IX, col. 557, et lui est probablement empruntée. Il faut en chercher le développement dans le long exposé consacré à la question trinitaire, au début de cette *Confession*. Les termes mêmes qui la composent se retrouvent évidemment dans le passage suivant, *ibid.*, col. 540 : *ὁμολογοῦμεν τοῖνον πιστεύειν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, τριάδα ὁμοούσιον, μίαν θεότητα, ἥτοι φύσιν καὶ οὐσίαν καὶ δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν, ἥτοι προσώποις, δοξάζοντες*. La formule finale *εἰς γὰρ θεὸς καὶ πατήρ*, qui pourrait être une formule liturgique, est également empruntée de toutes pièces à la *Confession*. *Ibid.*, col. 540.

Ce sont les hérésies de Sabellius, *ἐν πρόσωπον τριώνυμον λέγοντι τὴν τριάδα*, et d'Arius, *ibid.*, qui se trouvent spécialement visées par ce début de la *Confession* et par les anathématismes qui s'y réfèrent. Faut-il y voir

aussi quelque allusion au symbole nestorien attribué à Théodore, lequel, déjà examiné au concile d'Éphèse, session VI^e, fut de nouveau remis en question et condamné au cours de la IV^e session du V^e concile ? La partie trinitaire de ce symbole est correcte, bien que passant très rapidement sur la question de la distinction des personnes. P. G., t. LXVI, col. 1016-1020. Cf. Fritzsche, *Commend.*, *ibid.*, col. 74. Il n'y a donc pas lieu de croire qu'elle puisse être visée ici.

Les anathématismes suivants sont exclusivement consacrés à la question de l'incarnation.

β'. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ, τοῦ θεοῦ λόγου εἶναι τὰς δύο γεννήσεις, τὴν τε πρό αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀρχόντως καὶ ἀσωμάτως, τὴν τε ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, τοῦ αὐτοῦ κατελθόντος ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντος ἐκ τῆς ἁγίας ἐνδόξου θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ γεννηθέντος ἐξ αὐτῆς, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ᾧ ᾤστω.

2. Si quelqu'un ne confesse pas qu'il y a deux naissances du Dieu Verbe : l'une avant les siècles, du Père, intemporelle et incorporelle ; l'autre aux derniers jours, ce même Dieu Verbe étant descendu des cieux, et s'étant incarné de la sainte et glorieuse Mère de Dieu et toujours vierge Marie, et étant né d'elle, qu'il soit anathème.

Le 2^e anathématisme affirme la double génération du Verbe : l'une éternelle et incorporelle, par laquelle il procède du Père, l'autre temporelle et corporelle, par laquelle il s'incarne dans le sein de la Vierge. Le contenu et les termes en sont identiques à ceux du 3^e anathématisme de la *Confession* ; seul, l'ordre respectif des deux parties qui les constituent est modifié. Les formules en sont également empruntées à la *Confession*. *Ibid.*, col. 540, 541. Sans y être explicitement mentionnée, la théorie théodorienne autant que nestorienne de l'union morale de deux personnes en Jésus se trouve ici visée et sapée par la base. En effet, attribuer les deux générations, non pas à deux êtres distincts, mais à un seul et même être, le Verbe, c'est rendre inconcevable tout essai de division et de séparation de personnalité dans le Christ. La distance est immense entre la formule ici adoptée : les deux générations appartiennent au Verbe, τοῦ Λόγου εἶναι τὰς δύο γεννήσεις, et les formules nestorienne que nous citons plus bas et qui reviennent à ceci : la génération temporelle n'est pas attribuable au Verbe, mais uniquement à l'homme auquel le Verbe s'est uni ; elle ne peut être rapportée à celui-ci qu'indirectement, en vertu de l'union qu'il a contractée avec l'homme engendré.

Sur ces deux générations et la distinction de leurs sujets d'attribution, les textes suivants de Théodore sont très explicites : *quando erit quæstio de nativitatibus secundum naturam, ne Mariæ filius Deus Verbum existimetur... Et duas nativitates Deus Verbum non sustinuit, unam quidem ante sæcula, alteram autem in posterioribus temporibus*. Ce passage, dont le texte de notre 2^e anathématisme est évidemment la contrepartie, est tiré, ainsi que la plupart de ceux qui seront cités dans la suite, du recueil anonyme examiné au cours du V^e concile et inséré dans les actes de la V^e session, recueil composé d'extraits empruntés à des ouvrages de Théodore que nous ne possédons plus. Mansi, t. IX, col. 219. Tous ces passages sont reproduits dans les *Fragmenta dogmatica*, de Théodore de Mopsueste, P. G., t. LXVI, col. 979-1016. Signalons encore les passages suivants : *Nemo ex his qui pietatis curam habent patitur morbum habere demeritæ ut dicat eum qui ante sæcula est, in ultimis factum esse... cum oporteret forte dicere quod qui ante sæcula erat assumpsit hunc qui in ultimis erat... Cont. Apollin.*, l. IV, Mansi, op. cit., col. 206 ; cf. P. G., t. LX, col. 999 ; et *Quomodo igitur homo et Deus unum per unitatem esse potest, qui salvificat et salvificatur, qui ante sæcula*

est et qui ex Maria apparuit. De incarn., *ibid.*, col. 969.

γ'. Εἴ τις λέγει, ἄλλον εἶναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν θαυματουργήσαντα, καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν τὸν παθόντα, ἢ τὸν θεὸν λόγον συνεῖναι λέγει τῷ Χριστῷ γενομένῳ ἐκ γυναικὸς, ἢ ἐν αὐτῷ εἰναίως ἄλλον ἐν ἄλλῳ, ἀλλ' οὐχ ἕνα, καὶ τὸν αὐτὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, καὶ τοῦ αὐτοῦ τάτε θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἅπερ ἐκουσίως ὑπέμεινε σαρκί. ὁ τ. α. ε.

3. Si quelqu'un dit qu'autre est le Verbe de Dieu qui a accompli des miracles, et autre le Christ qui a souffert ; ou que le Dieu Verbe s'est uni au Christ né d'une femme ; ou qu'il est en lui comme un être dans un autre être différent ; et que ce n'est pas un seul et même Notre-Seigneur Jésus-Christ, Verbe de Dieu, qui s'est incarné et fait homme, et à qui reviennent et les miracles et les souffrances qu'il a volontairement supportées dans sa chair, qu'il soit anathème.

Ce 3^e anathématisme est presque identique, lui aussi, à l'anathématisme correspondant de la *Confession*. Mansi, t. IX, col. 560. La théorie qu'il condamne est la théorie nestorienne des deux sujets d'attribution distincts en Jésus-Christ, ἄλλον... καὶ ἄλλον, c'est-à-dire des deux hypostases : l'une, celle du Verbe, à qui seule on rapportera les miracles, l'autre, celle de l'homme appelé Christ, à laquelle on attribuera, à l'exclusion de la première, les souffrances et la mort. Voici quelques-uns des passages de Théodore auxquels il est sans doute fait allusion : *Quomodo non manifestum quod alterum quidem nos Scriptura divina docet evidentem esse Deum Verbum, alterum vero hominem, et multam eorum esse nobis ostendit differentiam, In Ps. VIII, ibid.*, col. 211 ; et *De incarn.*, l. V : *Quando naturas quisque discernit, alterum et alterum necessario invenit. P. G.*, t. LXVI, col. 969. Plus loin, dans ce même passage, Théodore semble bien, il est vrai, parler d'une certaine unité de personne : *persona idem ipse invenitur, nequaquam confusis naturis* ; mais l'explication qu'il en donne aussitôt n'est rien moins que correcte : *Sed propter adunationem quæ facta est assumpti ad assumptum*, et plus loin : *manifestum quia idem ipse invenietur adunatione personæ*. Si la personne, comme telle, est un tout complexe et le résultat d'une certaine union, il n'y a plus en réalité unité de la personne.

La personne de Jésus-Christ étant, d'après Théodore, composée de deux êtres distincts, puisque le Verbe et le Christ qui la constituent sont *autre et autre*, ἄλλον... καὶ ἄλλον εἶναι, il reste à définir de quelle manière ces deux êtres sont unis l'un à l'autre. Ce sera l'objet de l'anathématisme suivant. Dans celui-ci, cette union est simplement caractérisée par les deux formules suivantes : *συνεῖναι*, qui indiquerait plutôt une juxtaposition des deux êtres, et *ἐν αὐτῷ εἶναι*, qui exprime l'inhabitation de l'un dans l'autre. Il n'y a pas lieu, semble-t-il, d'insister sur la différence, en somme minime, que l'on peut relever entre l'une et l'autre de ces deux expressions. C'est d'ailleurs la seconde, *ἐν εἶναι*, qui revient le plus fréquemment sous la plume de Théodore, *Cont. Apol.*, l. III : *ὁ γε θεὸς καὶ ἐκ θεοῦ ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ, τῷ μὲν ἐκ τῆς Παρθένου γεννηθέντι... ἐντὴν ὡς εἰκός, P. G.*, t. LXVI, col. 997, 999, et les nombreux passages où revient la comparaison habituelle du temple et de celui qui habite dans le temple, ναοῦ ληφθέντος καὶ τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν τῷ ναῷ. *Ibid.*

δ'. Εἴ τις λέγει κατὰ χάριν, ἢ κατὰ ἐνέργειαν, ἢ κατὰ ἰσχυρίαν, ἢ κατὰ αὐθεντίαν, ἢ ἀναφοράν, ἢ σχέσιν, ἢ δύναμιν τὴν ἑνωσιν τοῦ θεοῦ

5. Si quelqu'un admet cette unique hypostase en Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais comme susceptible d'être interprétée dans le sens de plu-

λόγου πρὸς ἄνθρωπον γεγενῆσθαι ἢ κατὰ εὐδοκίαν, ὡς ἀρεσθέντος τοῦ θεοῦ λόγου τοῦ ἀνθρώπου, ἀπὸ τοῦ εὖ καὶ καλῶς δόξαι αὐτῷ περὶ αὐτοῦ, καθὼς Θεόδωρος μακρινόμενος λέγει· ἢ κατὰ ὁμωνομίαν, καθ' ἣν οἱ Νεστοριανοὶ τὸν θεὸν λόγον Ἰησοῦν καὶ Χριστὸν καλοῦντες, καὶ τὸν ἄνθρωπον κειχωρισμένως Χριστὸν καὶ υἱὸν ὀνομάζοντες, καὶ δύο πρόσωπα προφανῶς λέγοντες, κατὰ μόνην τὴν προσγορίαν καὶ τιμὴν καὶ ἀξίαν καὶ προσκύνησιν, καὶ ἐν πρόσωπον, καὶ ἓνα Χριστὸν ὑποκρίνονται λέγειν· ἀλλ' οὐχ ὁμολογεῖ τὴν ἑνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς σάρκα ἐμψυχομένην ψυχῇ λογικῇ καὶ νοεῖ, κατὰ σύνθεσιν ἵκουν κατὰ ὑπόστασιν γεγενῆσθαι, καθὼς οἱ ἅγιοι πατέρες ἐδίδαξαν· καὶ διὰ τοῦτο μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν, ὃ ἐστὶν ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, εἰς τῆς ἀγίας τριάδος, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Πολυτρόπως γὰρ νοουμένης τῆς ἐνώσεως, οἱ μὲν τῇ ἀσέβειᾳ Ἀπολλιναρίου καὶ Εὐτυχίου ἀκολουθοῦντες, τῷ ἀφανισμῷ τῶν συνελθόντων προκείμενοι, τὴν κατὰ σύγχυσιν τὴν ἑνωσιν πρεσβεύουσιν, οἱ δὲ τὰ Θεοδώρου καὶ Νεστορίου φρονούντες, τῇ διαιρέσει χαίροντες, σχετικὴν τὴν ἑνωσιν ἐπιδιόγουσιν· ἡ μὲντοι ἀγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία ἐκατέρως αἰρέσεως τὴν ἀσέβειαν ἀποβαλλομένη τὴν ἑνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς τὴν σάρκα κατὰ σύνθεσιν ὁμολογεῖ· ὅπερ ἐστὶ καθ' ὑπόστασιν. Ἡ γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἑνωσις ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου, οὐ μόνον ἀσύγχυτα τὰ συνελθόντα διαφυλάττει, ἀλλ' οὐδὲ διαίρεισιν ἐπιδέχεται.

Le 4^e anathématisme expose, avec plus de précision et plus de détails, le mode d'union des deux personnes et la nature de leurs rapports, d'après le système de Théodore. D'ailleurs, la rédaction en est quelque peu confuse et embrouillée. Au lieu de suivre dans l'exposé du système l'ordre et l'enchaînement logique des éléments qui le constituent, on semble avoir, au moins dans le début, disséminé ceux-ci un peu au hasard. Aussi est-il malaisé, si l'on s'en tient à cette rédaction, de saisir le rapport très réel qui existe entre l'énosis κατὰ χάριν, ἢ κατὰ ἐνέργειαν, etc., du début et l'ένωσις κατὰ εὐδοκίαν qui vient après; alors que celle-ci, étant la base et le point de départ de tout le système, devrait logiquement venir en premier lieu, et celle-là, n'étant que la conséquence de celle-ci, devrait lui être rattachée, avec une claire indication du lien de dépendance qui l'unit à elle. L'ένδοκία, ou l'union toute morale et de bienveillance qui s'établit en Jésus-Christ entre le

sieurs hypostases, et par là essaie d'introduire dans le mystère du Christ deux hypostases ou deux personnes, et des deux personnes introduites par lui prétend ne faire qu'une personne ou selon cette homonymie en vertu de laquelle les nestoriens, donnant au Dieu Verbe l'appellation de Jésus et de Christ, et à l'homme pris à part celle de Christ et de Fils, et affirmant ouvertement l'existence de deux personnes, prétendant ne parler d'une seule personne et d'un seul Christ qu'au point de vue de l'appellation et de l'honneur et de la dignité et de l'adoration : au lieu de confesser que l'union du Dieu Verbe avec la chair animée par une âme raisonnable et pensante s'est faite par synthèse ou selon l'hypostase, comme l'ont enseigné les saints Pères; et conséquemment ne confesse pas son unique hypostase, laquelle chose est le Seigneur Jésus-Christ, l'un de la sainte Trinité, qu'il soit anathème. Car, comme cette union a été comprise de façon diverse, les uns, sectateurs de l'impie d'Apollinaire et d'Eutychès et partisans de la disparition des éléments entre lesquels se fait l'union, proclament une union par confusion; les autres, disciples de Théodore et de Nestorius, favorables à la séparation, introduisent une union relative : tandis que la sainte Église de Dieu, rejetant l'impie d'une et de l'autre hérésie, confesse que l'union du Dieu Verbe avec la chair est une union par synthèse, c'est-à-dire selon l'hypostase. C'est, qu'en effet, dans le mystère du Christ, l'union par synthèse ne sauvegarde pas seulement l'inconfusion des éléments entre lesquels se fait l'union, mais elle exclut aussi toute division.

Verbe et l'homme, est, en effet, le principe des privilégiés, grâces, puissance, honneurs, auxquels celui-ci participe et qui contribuent à rendre l'union plus étroite. Je renvoie sur ce point au résumé donné plus haut du système de Théodore sur l'union morale, et me contente d'indiquer ici quelques références relatives aux principales formules, que nous rencontrons dans cet anathématisme.

D'abord, il convient de remarquer que la première moitié de l'anathématisme en question reproduit, avec quelques additions, le texte de l'anathématisme correspondant de la *Confession*. De plus, dans celui-ci, le passage principal, ἢ κατὰ εὐδοκίαν, ὡς ἀρεσθέντος..., se trouve rejeté plus loin; et nous y rencontrons une expression comme celle-ci, μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν σύνθετον, empruntée sans doute à la formule suivante de la *Confession* : Ἰησοῦς Χριστὸς σύνθετος ἐξ ἐκατέρως φύσεως, *op. cit.*, col. 544; mais qui, ayant probablement paru suspecte, ou tout au moins susceptible d'une interprétation fâcheuse, a été remplacée dans la rédaction définitive par la formule suivante, beaucoup plus satisfaisante, τὴν ἑνωσιν τοῦ θεοῦ Λόγου πρὸς σάρκα... κατὰ σύνθεσιν, ἵκουν κατ' ὑπόστασιν γεγενῆσθαι. L'expression « une hypostase composée » aurait pu s'interpréter dans le sens d'une hypostase formée de deux autres hypostases juxtaposées, tandis que la formule « l'union du Verbe avec la chair se fait par synthèse ou dans l'hypostase » est parfaitement correcte.

La finale de notre anathématisme, à partir de ὃ ἐστὶν ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, n'a rien qui lui corresponde dans le 4^e anathématisme de la *Confession*.

Quant aux passages de Théodore où se trouve exposée la théorie, voici par ordre quelques citations et quelques renvois intéressants qui s'y rapportent. Le texte suivant énumère d'une façon fort complète les différents aspects de l'union morale que Théodore admet entre les deux personnes : ἢ κατ' εὐδοκίαν τῶν φύσεων ἑνωσις μίαν ἀμφοτέρων τῶν ὁμωνυμίας λόγων, ἐργάζεται τὴν προσγορίαν, τὴν θέλησιν, τὴν ἐνέργειαν, τὴν αὐθεντίαν, τὴν δυναστείαν, τὴν δεσποτείαν, τὴν ἀξίαν, τὴν ἐξουσίαν, μηδενὶ τρόπῳ διαιρουμένην· ἐνδὲς ἀμφοτέρων κατ' αὐτὴν προσώπου καὶ γένοντος καὶ λεγομένου. *Epist. ad Domn., P. G.*, t. LXVI, col. 1012. Cf. col. 1013. Le rapport de cause à effet entre l'ένωσις κατ' εὐδοκίαν et l'ένωσις κατὰ τὴν προσγορίαν, etc., est ici très nettement marqué; il ne l'est pas, je l'ai déjà fait observer, dans le formulaire du 4^e anathématisme.

Pour la formule : κατὰ χάριν, cf. *Fragm. dogm.*, *ibid.*, col. 989; Mansi, t. IX, col. 219. Dès le début de son union avec le Verbe dans le sein de la Vierge, l'homme Jésus a joui d'une grâce spéciale et surabondante, parce qu'elle devait se communiquer aux autres hommes, mais pas absolument gratuite, puisqu'elle lui a été concédée en prévision de ses mérites et de la persévérance de sa volonté dans le bien. Cf. *Fragm. dogm.*, col. 980. Le passage suivant est un excellent commentaire du κατὰ ἐνέργειαν : *Dominus, etsi postea omnino habuit in se Deum Verbum universe operantem, et omnem operationem, ἐνέργειαν, ab eo inseparabilem, antea tamen habuit quam maxime operantem in se plurima quibus opus erat. Fragm. dogm., op. cit.*, col. 975. Avant la résurrection, antea, comme après, postea, c'est le Verbe qui agit dans l'homme : mais après, il y a unité parfaite et presque identité d'action, ἀχώριστον ἔχων πρὸς αὐτὸν πᾶσαν ἐνέργειαν; tandis qu'avant il y a simplement impulsion et coopération, παρορμώμενος... καὶ ῥωννύμενος. Tout l'ensemble de ce texte, *ibid.*, col. 975-980, est digne d'intérêt, car les étapes et les progrès de l'union morale y sont très clairement soulignés. *Ibid.*, col. 219-220.

Les expressions (κατὰ) ἀναφορὰν ἢ σχέσιν font bien ressortir le caractère accidentel et relatif de cette union. Cf. *Fragm. dogm.*, col. 981, où Théodore met en paral-

lèle le rapport physique de situation dans l'espace et le rapport moral de bienveillance et d'affection, *ὅπερ γὰρ ἐρ' ἡμῶν κατὰ τὴν ἐν τόπῳ λέγεται σχέσιν, τοῦτο ἐπὶ τοῦ θεοῦ κατὰ τὴν τῆς γνώμης.*

Pour le sens de la formule : *κατὰ εὐδοκίαν* et de l'interprétation qui en est donnée, le principal passage à consulter est dans *Fragm. dogm.*, col. 971-976. Ce passage est de première importance pour l'intelligence du système de Théodore de Mopsueste et de la théorie nestorienne. Il a été analysé plus haut.

La formule *κατὰ ὁμωνυμίαν*, avec l'explication qui suit, ne présente pas dans le texte actuel un sens très clair et pleinement satisfaisant. Hefele propose la lecture : *τὸν θεὸν Λόγον Ἰησοῦν (υἱὸν) καὶ Χριστὸν*, avec addition de *υἱὸν* qui manque dans le texte reçu. Mais, même ainsi complété, le texte n'est pas débarrassé de toute obscurité. On peut l'interpréter ainsi : Sous l'homonymie qu'admettent les nestoriens, lorsqu'ils appellent le Dieu Logos, Jésus (Fils?) et Christ dénommant en même temps l'homme Christ et Fils, se trahit une dualité réelle des personnes, à peine dissimulée par une unité apparente d'appellation, d'honneur, de dignité et d'adoration. L'addition de *υἱὸς* se justifie par le contexte et par le besoin d'une homonymie plus complète, exigée par le sens même de la phrase, entre le Verbe et l'homme. En tout cas, la théorie de Théodore, sans doute aussi celle des nestoriens, sur cette question d'homonymie se réduit à ceci : les noms de Jésus et de Christ conviennent en propre à l'homme, celui de Fils de Dieu ne s'applique, dans son acception naturelle, qu'au Verbe; c'est par participation, et en vertu de l'union, qu'il est attribué à la personne humaine. Sur « Jésus », cf. *Frag. dogm.*, col. 969, 985, 988, 1014 : *Ἰησοῦς ὄνομα, τοῦ ἀναληφθέντος ἢ προηγορίας. Sur « Christ », cf. col. 970, 1015-1016; sur « Fils », col. 976, 984, 985, 988 : *Deus Verbum secundum naturalem generationem Filius esse dicitur : homo autem multo majore dignitate Filii, quam secundum ipsum conveniebat, frui dicitur propter copulationem cum illo Filio.* Il y a donc deux filiations : l'une naturelle, celle du Verbe; l'autre participée, celle du Christ Jésus, semblable d'une part à la filiation adoptive dont jouissent d'autres hommes par la grâce, et, d'autre part, dissemblable et infiniment supérieure, parce qu'elle découle d'une grâce d'union toute spéciale : *τῆς υἱότητος αὐτῷ παρὰ τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους πρόσθεσι τὸ ἐξαίρετον, τῇ πρὸς αὐτὸν ἐνώσει. Ibid.*, col. 985.*

Cette participation à la filiation divine du Verbe vaut au Christ Jésus de partager avec celui-ci la gloire, les honneurs et les hommages qui lui reviennent : *τιμὴν, ἀξίαν καὶ προσκύνησιν. Ibid.*, col. 976, 981. Il est donc loisible de parler, à ce point de vue, d'une certaine unité de personne : « *Ὅταν δὲ πρὸς τὴν ἐνώσιν ἀποβλέψωμεν, τότε ἐν εἶναι τὸ πρόσωπον ἅμω τὰς φύσεις κηρύττομεν, τῆς τε ἀνθρωπότητος τῇ θεότητι τὴν παρὰ τῆς κτίσεως τιμὴν δεχομένης, καὶ τῆς θεότητος ἐν αὐτῇ πάντα ἐπιτελούσης τὰ θεόντα. Ibid.*, col. 981.

La fin de l'anathématisme 4^e ne présente pas de difficultés spéciales. Il suffit de relever les trois formules différentes qui résument les trois théories opposées de l'incarnation : *ἔνωσις κατὰ σύγγυσιν*, pour les apollinaristes et les eutychiens; *σχετικὴ ἐνώσις*, pour les nestoriens; *ἔνωσις τοῦ θεοῦ Λόγου πρὸς τὴν σάρκα κατὰ σύνθεσιν*, pour les orthodoxes : union par confusion, union relative et accidentelle, union par synthèse ou dans l'hypostase, *κατὰ σύνθεσιν, ἔχουν καθ' ὑπόστασιν*, comme s'exprime l'anathématisme.

ε'. Εἰ τις τὴν μίαν ὑπόστασιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ οὕτως ἐκλαμβάνει, ὥς ἐπιδεχομένην πολλῶν ὑποστάσεων σημά-

5. Si quelqu'un dit que c'est selon la grâce, ou selon l'opération, ou selon une certaine égalité d'honneur, ou selon l'autorité, ou selon un rapport ou

σίαν, καὶ διὰ τούτου εἰσάγειν ἐπιχειρεῖ ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου δύο ὑποστάσεις, ἔχει δύο πρόσωπα καὶ τῶν παρ' αὐτοῦ εἰσαγομένων δύο προσώπων, ἐν πρόσωπον λέγει κατὰ ἀξίαν καὶ τιμὴν καὶ προσκύνησιν, καθάπερ Θεόδωρος καὶ Νεστόριος μαινόμενοι συνεγράψαντο· καὶ συκοφαντεῖ τὴν ἁγίαν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον. ὥς κατὰ ταύτην τὴν ἀσεβῆ ἔννοιαν χρησαμένην τῷ τῆς μίης ὑποστάσεως ῥήματι· ἀλλὰ μὴ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἐνωθῆναι, καὶ διὰ τούτου μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν ἔχει ἐν πρόσωπον· οὕτως τε καὶ τὴν ἁγίαν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον μίαν ὑπόστασιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁμολογεῖσαι· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Οὕτε γὰρ προσθήκην προσώπου, ἔχουν ὑποστάσεως ἐπέδεξάτο ἡ ἁγία τριάς, καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἐνὸς τῆς ἁγίας τριάδος θεοῦ λόγου.

une relation, ou selon l'énergie que s'est faite l'union du Dieu Verbe avec l'homme; ou qu'elle a été une union de bienveillance, en ce sens que le Verbe a témoigné sa bienveillance pour l'homme, parce qu'il trouvait en lui sa complaisance, sous le rapport de la dignité, de l'honneur et de l'adoration, comme l'ont écrit, dans leur délire, Théodore et Nestorius; et s'il calomnie le saint concile de Chalcedoine, en affirmant que c'est dans ce sens impie qu'il a employé cette expression d'une hypostase; et s'il ne confesse pas que l'union du Dieu Verbe avec la chair s'est faite selon l'hypostase, et par conséquent que son hypostase ou sa personne est une; et que c'est dans ce sens que le saint concile de Chalcedoine a professé l'unité d'hypostase en Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'il soit anathème. Car, même par l'incarnation de l'un de la sainte Trinité divine, le Dieu Verbe, cette sainte Trinité n'a subi aucune adjonction de personne ou d'hypostase.

Le 5^e anathématisme répète dans sa première partie ce qui a déjà été dit dans le 4^e de la dualité réelle des personnes cachée sous une unité apparente d'honneur et de dignité. Dans quel sens Théodore entendait l'unité de personne dans l'incarnation, ceci ressort clairement, outre les textes déjà cités, du passage suivant, tiré du *De incarn.*, *Frag. dogm.*, col. 981. Théodore rejette d'abord le terme de *κράσις* comme impropre à caractériser l'union, car il implique une confusion des deux natures. Il accepte celui de *ἐνώσις* pour la raison suivante : *διὰ γὰρ ταύτης συναρχεῖται αἱ φύσεις, ἐν πρόσωπον κατὰ τὴν ἐνώσιν ἀπετέλεσαν.* On se croirait, à s'en tenir là, en présence d'une formule parfaitement orthodoxe. Mais il faut se reporter à ce qui suit. Partant d'une comparaison empruntée à l'union morale et jusqu'à un certain point physique que le mariage établit entre l'homme et la femme, il ajoute ceci : *ὅταν μὲν γὰρ φύσεις διακρίνωμεν, τελείαν τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ Λόγου φαμέν, καὶ τέλειον τὸ πρόσωπον· οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν· τελείαν δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν καὶ τὸ πρόσωπον ὁμοίως.* Son principe fondamental est ici nettement formulé : il ne peut y avoir d'hypostase impersonnelle, et ici il prend évidemment hypostase dans le sens de nature réelle et distincte de toute autre. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'hésiter sur le sens de la conclusion : *ὅταν μέντοι ἐπὶ τὴν συνάρεαν ἀπιδώμεν, ἐν πρόσωπον τότε φαμέν.* Cf. col. 981. S'il consent à parler d'unité de personne, c'est toujours dans le sens d'une unité relative et morale.

Dans la seconde partie du 5^e anathématisme, c'est le concile de Chalcedoine qui est en cause. On y défend sa formule de l'union hypostatique, *ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν*, contre cette interprétation abusive qui, au lieu de lui laisser son sens naturel d'union des deux natures dans l'unité d'hypostase, la transformerait en une formule nestorienne équivalente à celle-ci : fusion de deux hypostases en une hypostase composée.

La finale est aussi à remarquer. Au premier abord, on ne saisit guère de rapport entre elle et ce qui précède. Cependant, si l'on admet avec les nestoriens qu'il

y a deux personnes distinctes dans le Verbe incarné et que la personne humaine, par la force de son union avec la personne du Verbe, jouit des privilèges de celle-ci, dignités, gloire, hommages d'adoration, ne pourrait-on pas être tenté de considérer la personne humaine du Christ comme réellement divinisée? Elle ferait ainsi nombre avec les trois personnes de la Trinité et transformerait la *triade* en une *tétrade*. Il existait une secte origéniste appelée la secte des *tétradistes*, sur laquelle d'ailleurs nous sommes fort peu renseignés. Faudrait-il admettre aussi l'existence, dans le camp nestorien, d'une secte de *tétradistes*? Cf. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten*, p. 59-61. Il se peut que nous ayons affaire à une seule et même secte. En tout cas, notre 5^e anathématisme rejette expressément toute réverie de ce genre, s'inspirant évidemment du passage suivant de la *Confession*, Mansi, t. ix, col. 544 : οὐτε γὰρ τετάρτο προσώπου προσθήκη ἐπεδέξατο ἡ ἁγία τριάς, καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἑνός τῆς ἁγίας τριάδος θεοῦ Λόγου. Il est certain par ailleurs que cette condamnation n'atteint pas Théodore qui avait lui-même par avance formellement repoussé pareille conclusion, *Fragm. dogm.*, col. 1012 : *Quomodo itaque possibile est quartam personam super has addere illam quæ assumpta est servi formam.*

σ'. Εἰ τις καταχρηστικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀληθῶς θεοτόκον λέγει τὴν ἁγίαν ἑνδοξον ἀειπαρθένον Μαρίαν· ἢ κατὰ ἀναφοράν, ὡς ἀνθρώπου ψιλοῦ γεννηθέντος, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ θεοῦ λόγου σαρκωθέντος (καὶ τῆς) ἐξ αὐτῆς ἀναφερομένης δὲ (κατ' ἐκείνου) τῆς τοῦ ἀνθρώπου γεννήσεως ἐπὶ τὸν θεὸν λόγον ὡς συνόντα τῷ ἀνθρώπῳ γενομένῳ· καὶ συκοφαντεῖ τὴν ἁγίαν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον, ὡς κατὰ ταύτην τὴν ἀσεβῆ ἐπινοηθεῖσαν παρὰ Θεοδώρου ἑννοῖαν θεοτόκον τὴν παρθένον εἰποῦσαν· ἢ εἰ τις ἀνθρωποτόκον αὐτὴν καλεῖ ἢ χριστοτόκον, ὡς τοῦ Χριστοῦ μὴ ὄντος θεοῦ; ἀλλὰ μὴ κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν θεοτόκον αὐτὴν ὁμολογεῖ, διὰ τὸ τὸν πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα θεὸν λόγον ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐξ αὐτῆς σαρκωθῆναι, οὕτω τε εὐσεβῶς καὶ τὴν ἁγίαν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον θεοτόκον αὐτὴν ὁμολογῆσαι, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

Le 6^e anathématisme détermine le sens du terme *θεοτόκος* appliqué à Marie et en précise la portée. Il correspond au 5^e anathématisme de la *Confession*, Mansi, t. ix, col. 560, dont il n'est qu'une rédaction plus développée. La partie concernant le concile de Chalcedoine et ce qui suit est ajouté de toutes pièces. Le début de cet anathématisme expose la théorie nestorienne de la maternité divine. Marie n'est plus, comme l'avait affirmé le concile d'Éphèse, la mère de Dieu au sens vrai du mot, *ἀληθῶς*. L'appellation de *θεοτόκος* ne peut lui être appliquée que d'une manière abusive,

6. Si quelqu'un dit de la sainte, glorieuse et toujours vierge Marie que c'est dans un sens détourné, et non au sens propre, qu'elle est appelée Mère de Dieu, ou par transfert, en ce sens que ce serait un pur homme qui serait né d'elle, et non le Verbe de Dieu qui se serait incarné en elle; et que la naissance de cet homme, qui est son fait, aurait été selon eux attribuée par transfert au Dieu Verbe, en tant qu'étant uni à l'homme une fois né : et s'il calomnie le saint concile de Chalcedoine en disant que c'est dans cette acception impie, imaginée par Théodore, qu'il déclare la Vierge Mère de Dieu : ou si quelqu'un appelle celle-ci Mère de l'homme ou Mère du Christ, dans ce sens que le Christ ne serait pas Dieu; aulieu de la proclamer Mère de Dieu au sens propre et en toute vérité, pour ce que le Dieu Verbe engendré avant les siècles a pris chair d'elle aux derniers jours; et de reconnaître que c'est dans un tel sentiment de vénération que le saint concile de Chalcedoine l'a proclamée Mère de Dieu, qu'il soit anathème.

καταχρηστικῶς, ou par métaphore et dans un sens relatif, κατὰ ἀναφοράν, en tant que l'homme qu'elle a engendré est uni au Verbe. Elle n'est donc en réalité que la mère d'un homme qui est le Christ. Aussi le vrai terme qui caractérise sa maternité n'est-il pas celui de *θεοτόκος*, mais celui de *χριστοτόκος* ou de *ἀνθρωποτόκος*. Les textes sont nombreux où Théodore expose la théorie que le concile condamne ici. *De incarn.*, l. xv, *Fragm. dogm.*, col. 991, Théodore se pose la question : Marie est-elle *θεοτόκος* ou *ἀνθρωποτόκος*? Il répond : L'un et l'autre, mais différemment : τὸ μὲν γὰρ τῇ φύσει τοῦ πράγματος, τὸ δὲ τῇ ἀναφορᾷ. Puis s'expliquant, il ajoute : « Par nature elle était mère de l'homme, puisque c'était un homme, celui qui se forma dans son sein; elle était mère de Dieu aussi, puisque Dieu était dans l'homme engendré par elle, en vertu d'une union toute morale et affective, κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης. » Ailleurs il est aussi explicite, *Cont. Apol.*, *ibid.*, col. 993 : *non tamen existimandum nobis est Deum de Virgine natum esse*; plus loin, *ibid.* : *Deus ex Deo... natus est ex Virgine, eo quod est in templo nato, sed non per se natus est Deus Verbum...* Cf. *ibid.*, col. 997; Mansi, t. ix, col. 203, 219.

Remarquons, pour terminer, que la finale de l'anathématisme est évidemment inspirée, presque transcrite d'un passage de la *Confession*, *ibid.*, col. 543, qui débute ainsi : καὶ ὃν θεὸς ἀληθὴς, ἄνθρωπος γέγονεν ἀληθῶς, διὰ τοῦτο κυρίως...

ζ'. Εἰ τις ἐν δύο φύσεσιν λέγων, μὴ ὡς ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν γνωρίζεσθαι ὁμολογεῖ, ἵνα διὰ τοῦτου σημάνῃ τὴν διαφορὰν τῶν φύσεων, ἐξ ὧν ἀσυγχύτως ἡ ἄφραστος ἑνωσις γέγονεν· οὕτε τοῦ λόγου εἰς τὴν τῆς σαρκὸς μεταποιηθέντος φύσιν, οὕτε τῆς σαρκὸς πρὸς τὴν τοῦ λόγου φύσιν μεταχωρησάσης (μένει γὰρ ἐκάτερον, ὅπερ ἔστι τῇ φύσει καὶ γενομένης τῆς ἐνώσεως καθ' ὑπόστασιν), ἀλλ' ἐπὶ διαιρέσει τῇ ἀνὰ μέρος· τὴν τοιαύτην λαμβάνει· φωνὴν ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου· ἢ τὸν ἀριθμὸν τῶν φύσεων ὁμολογῶν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ τοῦ θεοῦ λόγου σαρκωθέντος, μὴ τῇ θεωρίᾳ μόνῃ τὴν διαφορὰν τούτων λαμβάνει, ἐξ ὧν καὶ συνετέθη, οὐκ ἀναιρουμένην διὰ τὴν ἑνωσιν (εἰς γὰρ ἐξ ἁμφοῖν καὶ δι' ἐνὸς ἀμρότερα), ἀλλ' ἐπὶ τούτῳ κέχρηται τῷ ἀριθμῷ, ὡς κεχωρισμένας καὶ ἰδιοὑποστάτους ἔχειν τὰς φύσεις, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

7. Si quelqu'un, employant la formule en deux natures, ne confesse pas que l'unique Notre-Seigneur Jésus-Christ est reconnu être en la divinité et en l'humanité, afin d'indiquer par là la différence des natures dont s'est constituée sans confusion l'union ineffable; sans que ni le Verbe ne se soit transformé en la nature de la chair ni la chair ne se soit élevée jusqu'à la nature du Verbe (car chacun d'entre eux demeure ce qu'il est par nature, même une fois réalisée l'union selon l'hypostase), mais prend une semblable formule, pour ce qui concerne le mystère du Christ, dans le sens d'une division en parties : en confessant le nombre (la dualité) des natures, en ce même unique Notre-Seigneur Jésus, Dieu Verbe incarné, ne prend pas d'une manière théorique la différence, différence que l'union ne supprime pas, de ces principes dont il est constitué (car un est de deux ensemble, et les deux ensemble sont par un); mais se sert du nombre pour arriver à avoir les natures séparées et douées chacune de sa propre hypostase, qu'il soit anathème.

Le 7^e anathématisme est une amplification de l'anathématisme correspondant de la *Confession*. *Ibid.*, col. 560. Il détermine le sens de la formule ἐν δύο φύσεσιν adoptée par le concile de Chalcedoine. Voir CHALCEDOINE, t. II, col. 2207. Cette formule peut être interprétée de deux façons : l'une qui maintient simplement la distinction réelle des deux natures, τὴν διαφορὰν

τῶν φύσεων, et exclut toute transformation au sens eutychien de la nature divine en la nature humaine, ou réciproquement; l'autre qui, sous la dualité des natures, cherche à introduire la dualité des hypostases ou des personnes. Pour mieux dissiper les équivoques sur ce dernier point, le concile rejette toute interprétation qui donnerait à la formule en question le sens d'une séparation réelle des deux natures trop caractérisée : διαίρεσις τῇ ἀνὰ μέρος. Il admet une simple distinction, διαφορά. Encore ne veut-il pas qu'elle soit autre chose que théorique, τῇ θεωρίᾳ μόνῃ. Nul doute qu'il ne faille pas prendre trop à la lettre cette dernière expression. On en arriverait vite à nier toute distinction réelle. Ce qu'il en faut retenir, c'est l'affirmation d'une distinction des deux natures, telle qu'elle ne nuise pas à l'unité d'être et de personne. Le passage suivant de la *Confession*, auquel paraissent être empruntées les formules caractéristiques de cet anathématisme en éclaircit heureusement le sens assez obscur par lui-même, *op. cit.*, col. 541 : ἐν ἑκατέρᾳ δὲ φύσει, τοῦτέστιν ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι, τὸν ἕνα Κύριον ἡμῶν... γινώσκοντες, διαίρειν μὲν τινα ἀμερὸς (peut-être vaut-il mieux lire comme dans l'anathématisme : ἀνὰ μέρος) ἢ τοιμὴν οὐχ ἐπιφέρειμεν τῇ μιᾷ αὐτοῦ ὑποστάσει, τὴν δὲ διαφορὰν τῶν φύσεων, ἐξ ὧν καὶ συνετέθη, σημαίνονμεν οὐκ ἀνθρωπένῃ διὰ τὴν ἔνωσιν, ἐπειδὴ ἑκατέρᾳ φύσει ἐστὶν ἡ αὐτὴ. Il faut encore prendre en considération les passages suivants, si l'on veut ne rien négliger des sources où ont puisé les rédacteurs de l'anathématisme, *ibid.*, col. 550 : ὁ ἀριθμὸς, ὅταν μὲν ἐπὶ διαφορῶν προσώπων ἡ ὑποστάσεων λέγεται, τῶν πραγμάτων αὐτῶν τὴν ἀνὰ μέρος ἔχει διαίρειν· ὅταν δὲ ἐπὶ ἡνωμένων πραγμάτων, τηλικαῦτα μόνῃ λόγῳ καὶ θεωρίᾳ, οὐ μὴν αὐτῶν τῶν πραγμάτων ἔχει τὴν διαίρειν... καὶ ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν τοίνυν μυστηρίου τῆς ἐνώσεως γενομένης, εἰ καὶ διαφορὰ θεωρεῖται τὰ ἐνώθεντα, ἀλλ' οὐκ οὐ πραγματικῶς καὶ ἀνὰ μέρος ἀλλήλων διίστανται· τὰ ἐξ ὧν... συνετέθη. Cf. col. 552 sq. Si l'on parle de deux natures dans le Christ, ce n'est pas pour les séparer à ce point que chacune garde son individualité et sa personnalité propre, comme le veulent les nestoriens, mais uniquement pour prévenir toute pensée de confusion ou de mélange entre elles. Voilà ce qui ressort clairement des textes précités. Leur comparaison avec les passages où Théodore expose sa théorie de l'unité de la personne dans le Christ fait encore mieux ressortir l'opposition des doctrines. *Ibid.*, col. 981, 983, 1013. Il parle sans doute d'une certaine unité personnelle, mais toute morale : comme il est incapable de distinguer entre la personne physique et la nature, affirmer les deux natures, c'est affirmer, à son sens, les deux personnes dans le Christ; ce que n'admet pas le concile.

γ'. Εἴ τις ἐκ δύο φύσεων θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος ὁμολογῶν τὴν ἑνωσιν γεγενῆσθαι, ἢ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σσαρκωμένην λέγων, μὴ οὕτως αὐτὰ λαμβάνῃ καθάπερ καὶ οἱ ἄγιοι πατέρες ἐδίδαξαν, ὅτι ἐκ τῆς θείας φύσεως καὶ τῆς ἀνθρωπίνης τῆς ἐνώσεως καθ' ὑπόστασιν γενομένης, εἰς Χριστὸς ἀποτελέσθη· ἀλλ' ἐκ τῶν τοιοῦτων φωνῶν μίαν φύσιν, ἢ τοι οὐσίαν θεότητος καὶ σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ εἰσάγει ἐπιχειρεῖ, οὐ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Καθ' ὑπόστασιν γὰρ λέγοντες τὸν μονογενῆ λόγον ἡνωσθαι, οὐκ ἀνάχυσιν τινα

8. Si quelqu'un, confessant que l'union s'est faite de deux natures, celle de la divinité et celle de l'humanité, ou parlant d'une nature du Dieu Verbe incarnée, ne prend pas ces expressions, conformément à la doctrine des saints Pères, dans ce sens que, de la nature divine et de l'humaine, l'union selon l'hypostase une fois réalisée, il est résulté un Christ : mais par le moyen de ces expressions tente d'introduire une nature ou essence de la divinité et de la chair du Christ, qu'il soit anathème. Car, en affirmant que le Verbe unique s'est uni selon l'hypostase, nous ne disons pas qu'il s'est pro-

τὴν εἰς ἀλλήλους τῶν φύσεων πεπράχθαι φαιμέν· μενούσης δὲ μᾶλλον ἑκατέρας, ὅπερ ἐστίν, ἡνωσθαι σαρκὶ νοοῦμεν τὸν λόγον. Διὸ καὶ εἰς ἐστὶν ὁ Χριστὸς, θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ὁ αὐτὸς ὁμοούσιος τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν ὁ αὐτὸς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ἐπίσης γὰρ καὶ τοὺς ἀνὰ μέρος διαιροῦντας, ἢ τοι τέμνοντας, καὶ τοὺς συγκλέοντας τὸ τῆς θείας οἰκονομίας μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, ἀποστρέφεται καὶ ἀναθεματίζει ἢ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία.

dult une confusion quelconque des natures entre elles : nous concevons plutôt que le Verbe s'est uni à la chair, l'une et l'autre des deux natures restant ce qu'elle est. C'est pourquoi *un* est le Christ, Dieu et homme, tout à la fois consubstantiel au Père selon la divinité, et consubstantiel à nous selon l'humanité : car l'Eglise de Dieu rejette et anathématise pareillement ceux qui séparent ou divisent en parties le mystère de la divine économie du Christ, et ceux qui y introduisent la confusion.

C'est aux monophysites que s'en prend tout spécialement le 8^e anathématisme. On sait, voir CHALCÉDOINE, t. II, col. 2201, que ceux-ci avaient fait tous leurs efforts pour introduire dans la définition de foi du IV^e concile, au lieu de la formule définitivement adoptée ἐν δύο φύσεσιν, cette autre formule, ἐκ δύο φύσεων. Non pas que celle-ci fût par elle-même hétérodoxe; mais il était beaucoup plus aisé de la concilier avec le monophysisme. Rejetée par les Pères de Chalcédoine, elle n'en devint que plus chère aux dissidents. C'est pour en dégager le véritable sens des interprétations abusives de ceux-ci que les Pères du V^e concile lui consacrent un de leurs anathématismes. C'était aussi, sans doute, pour prévenir toute fâcheuse méprise de la part du public, sur la portée de la condamnation formulée contre le nestorianisme et éviter aux monophysites la tentation de s'en prévaloir en faveur de leurs théories. L'union des deux natures se fait dans l'hypostase, καθ' ὑπόστασιν, ce n'est pas une confusion, ἀνάγυσις, qui s'opère entre elles. La finale de l'anathématisme contient une allusion aux nestoriens : τοὺς ἀνὰ μέρος διαιροῦντας ἢ τοι τέμνοντας. Ce 8^e anathématisme est à mettre en parallèle avec le 9^e de la *Confession*, Mansi, t. IX, col. 562, et avec un autre passage du même document. *Ibid.*, col. 541.

6'. Εἴ τις προσκυνεῖσθαι ἐν δυσὶ φύσεσιν λέγει τὸν Χριστὸν, ἐξ οὗ δύο προσκυνήσεις εἰσάγονται, ἰδίᾳ τῷ θεῷ λόγῳ καὶ ἰδίᾳ τῷ ἀνθρώπῳ· ἢ εἰ τις ἐπὶ ἀναίρεισιν τῆς σαρκὸς, ἢ ἐπὶ συγχύσει τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος, ἢ μίαν φύσιν ἡγουν οὐσίαν τῶν συνελθόντων τετρατεύμενος, οὕτω προσκυνεῖ τὸν Χριστόν, ἀλλ' οὐχὶ μιᾷ προσκυνήσει τὸν θεὸν λόγον σαρκωθέντα μετὰ τῆς ἰδίας αὐτοῦ σαρκὸς προσκυνεῖ, καὶ ὁπέρ ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία παρέβαλεν ἐξ ἀρχῆς, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

9. Si quelqu'un prétend que le Christ est adoré en deux natures; ce que disant, on met en avant deux adorations, l'une s'adressant au Dieu Verbe, l'autre à l'homme; ou si quelqu'un, pour supprimer en lui la chair, ou pour confondre la divinité et l'humanité, ou imaginant cette chose monstrueuse, une nature ou essence des éléments qui s'unissent, adore ainsi le Christ et n'adore pas dans une seule adoration le Dieu Verbe incarné, avec sa propre chair, suivant la tradition primitive de l'Eglise, qu'il soit anathème.

C'est encore l'unité de personne que souligne indirectement le 9^e anathématisme, en proclamant l'unité du Christ sous le rapport de l'adoration et des hommages que nous lui devons. Il n'y a pas deux adorations distinctes, δύο προσκυνήσεις, l'une s'adressant au Verbe, l'autre à l'homme; mais une seule et même adoration qui va au Verbe incarné, c'est-à-dire à la personne unique en qui la divinité se rencontre avec l'humanité.

Les nestoriens sont encore ici visés, bien qu'à vrai dire ils ne parlent pas, du moins à en juger par Théodore, d'hommages ou d'adorations distinctes à rendre aux deux personnes réunies en Jésus-Christ. Il est plutôt question chez celui-ci d'une participation par l'homme des honneurs dus au Verbe. *Fragm. dogm.*, col. 976 : συμμετασχεῖν αὐτῷ πάσης τῆς τιμῆς, *ibid.*, col. 981, 989, 996, 1001, 1004, 1012, 1017 : συναναφέρεται τῇ τε ὀνομασίᾳ καὶ τῇ τιμῇ τοῦ τε υἱοῦ καὶ τοῦ Κυρίου. A l'adresse des monophysites, on fait remarquer que parler d'un seul sujet d'adoration n'implique point la disparition de la chair, ἀναίρεσις τῆς σαρκὸς, ni la confusion des deux natures, σύγχυσις, ni de quelque façon qu'on l'entende, l'unité de nature, μία φύσις ἡγῶν οὐσία.

1^o. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι θεὸν ἀληθινὸν καὶ κύριον τῆς δόξης καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος· ὁ τ. ἀ. ἕ.

10. Si quelqu'un ne confesse pas que celui qui a été crucifié dans sa chair, Notre-Seigneur Jésus-Christ, est vrai Dieu et Seigneur de gloire, et l'un de la sainte Trinité, qu'il soit anathème.

Le 10^e anathématisme considère une des conséquences de l'union hypostatique, la communication des idiomes. Mais au lieu d'en formuler et d'en poser le principe directement, il en relève seulement une application particulière. Jésus-Christ qui a été crucifié dans sa chair, étant vrai Dieu et un de la Trinité, ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος, nous pouvons dire en toute vérité que Dieu a été crucifié. Il n'en est plus de même dans le système nestorien où il y a deux êtres distincts et, par conséquent deux sujets distincts d'attribution. C'est ce qu'expriment très nettement les passages suivants de Théodore, *Fragm. dogm.*, col. 994, 995, 999. Ce 10^e anathématisme est la reproduction du 6^e anathématisme de la *Confession*. Mansi, t. ix, col. 560; cf. col. 540.

11^o. Εἴ τις μὴ ἀναθεματίζει Ἀρειὸν, Εὐνόμιον, Μακεδόνην, Ἀπολλινάριον, Νεστόριον, Εὐτυχέα καὶ Ὡριγένην, μετὰ τῶν ἀσεβῶν αὐτῶν συγγραμμάτων, καὶ τοὺς ἄλλους πάντας αἰρετικούς, τοὺς κατακριθέντας καὶ ἀναθεματισθέντας ὑπὸ τῆς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας, καὶ τῶν προειρημένων ἁγίων τεσσάρων συνόδων, καὶ τοὺς τὰ ὅμοια τῶν προειρημένων αἰρετικῶν φρονήσαντας ἢ φρονούντας, καὶ μέχρι τέλους τῇ οἰκεῖᾳ ἀσεβείᾳ ἐμμένειντας· ὁ τ. ἀ. ἕ.

11. Si quelqu'un n'anathématise pas Arius, Eunomius, Macédonius, Apollinaire, Nestorius, Eutychès et Origène, ainsi que leurs écrits impies; et tous les autres hérétiques condamnés et anathématisés par la sainte, catholique et apostolique Église, et par les quatre saints conciles susdits; et tous ceux qui ont sympathisé ou sympathisent avec les hérétiques précités, et ont persévéré jusqu'au bout dans leur impiété, qu'il soit anathème.

Nous rencontrons dans le 11^e anathématisme les principaux noms de l'histoire des hérésies trinitaires, et surtout christologiques. Celui d'Origène s'y trouve mentionné en dernier lieu. Et à ce propos on a parlé d'interpolation. Les partisans de cette dernière hypothèse font observer que : 1^o Askidas, l'un des membres influents de l'assemblée, n'eût pas toléré l'insertion du nom d'Origène dans la liste des hérétiques; 2^o qu'on ne cite dans cette liste que des hérétiques déjà condamnés par les conciles antérieurs; 3^o que ce 11^e anathématisme reproduit le 10^e de la *Confession* : or le nom d'Origène est absent de ce dernier; 4^o que les erreurs d'Origène n'ont aucun rapport avec les théories des hérétiques ici condamnés, qui sont des théories christologiques. Cf. Hefele, *Concil.*, t. II, p. 874. Mais aucune de ces raisons n'est irréfutable. Askidas, qui avait signé les anathé-

matismes contre Origène en 543, pouvait tout aussi facilement se résigner, en 553, à voir le nom de ce dernier figurer à côté de celui des autres hérétiques. Quant au second argument, si le nom d'Origène n'avait subi dans aucun des grands conciles antérieurs la flétrissure d'une condamnation, il ne faut pas oublier que des anathématismes avaient été solennellement édictés contre lui par Justinien lui-même, avec l'approbation d'une bonne partie des évêques présents au V^e concile; et ceci, quelques semaines à peine avant l'ouverture des sessions régulières. On s'explique par là que le nom d'Origène, absent de l'anathématisme 10^e de la *Confession*, laquelle est antérieure à l'année 543, ait été inséré par les Pères du concile dans notre 11^e anathématisme qui lui correspond. Enfin, on peut en toute vérité parler des erreurs christologiques d'Origène. Même à y regarder de près, on trouverait plus d'une analogie entre la théorie origénienne du Christ et la théorie nestorienne; et ce, malgré la différence du point de départ. On peut donc tenir pour authentique la mention du nom d'Origène parmi les hérétiques condamnés par le V^e concile; d'autant plus qu'elle est appuyée de l'autorité de manuscrits très anciens et cadre mieux avec les témoignages et les faits. Cf. Hefele, *loc. cit.*

12^o. Εἴ τις ἀντιποιεῖται Θεωδώρου τοῦ ἀσεβοῦς τοῦ Μοφουεστίας, τοῦ εἰπόντος ἄλλον εἶναι τὸν θεὸν λόγον καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν, ὑπὸ παθῶν ψυχῆς καὶ τῶν τῆς σαρκὸς ἐπιθυμιῶν ἐνοχλούμενον καὶ τῶν χειρόνων κατὰ μικρὸν χωριζόμενον, καὶ οὕτως ἐκ προκοπῆς ἔργων βελτιωθέντα καὶ ἐκ πολιτείας ἄξιον καταστάντα, ὡς ψιλὸν ἄνθρωπον βαπτισθῆναι εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος καὶ διὰ τοῦ βαπτίσματος τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος λαβεῖν καὶ υἱοθεσίᾳ ἀξιωθῆναι· καὶ κατ' ἰσότητά βασιλικῆς εἰκόνας εἰς πρόσωπον τοῦ θεοῦ λόγου προσκυνεῖσθαι· καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἄτρεπτον ταῖς ἐνανθείᾳ καὶ ἀναμάρτητον παντελῶς γενέσθαι. Καὶ πάλιν εἰρηκότος τοῦ αὐτοῦ ἀσεβοῦς Θεωδώρου τὴν ἔνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς τὸν Χριστὸν τοιαύτην γεγενῆσθαι, οἷαν ὁ ἀπόστολος ἐπὶ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. Καὶ πρὸς ταῖς ἄλλαις ἀναριθμήτοις αὐτοῦ βλασφημίαις τολμήσαντος εἶπε, ὅτι μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐμφυσήσας ὁ κύριος τοῖς μαθηταῖς καὶ εἰπὼν· λάβετε πνεῦμα ἅγιον, οὐ δέδωκεν αὐτοῖς πνεῦμα ἅγιον, ἀλλὰ σχήματι μόνον ἐνεφύσσει· οὕτως δὲ καὶ τὴν ὁμολογίαν Θωμᾶ, τὴν ἐπὶ τῇ ψηλαφήσει τῶν χειρῶν καὶ τῆς πλευρᾶς τοῦ κυρίου μετὰ τὴν ἀνάστασιν, τὸ, ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου, εἶπε μὴ εἰρήσῃ· περὶ τοῦ Χριστοῦ

12. Si quelqu'un prend la défense de l'impie Théodore de Mopsueste, lequel a prétendu qu'autre est le Dieu Verbe et autre le Christ, ce Christ qui a connu l'importunité des passions de l'âme et des désirs de la chair, et qui peu à peu s'est libéré du mal; que, devenu meilleur par le progrès de son activité et irréprochable dans sa vie, il a été, encore pur homme, baptisé au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et par ce baptême a reçu la grâce du Saint-Esprit et a été honoré de l'adoption (divine); que, comme il en est d'une image royale, il est adoré en la personne du Dieu Verbe; qu'après sa résurrection il est devenu immuable en ses idées et absolument impeccable; et de plus, ce même impie Théodore affirme que l'union du Dieu Verbe avec le Christ a été telle que celle dont parle l'apôtre entre le mari et la femme : « et les deux seront en une seule chair : » et entre ses autres innombrables blasphèmes, il a osé dire qu'après la résurrection, lorsque le Seigneur fit sur ses disciples une insufflation, avec ces paroles : « Recevez le Saint-Esprit, » il ne leur donna pas l'Esprit-Saint, mais fit sur eux une insufflation de pure forme : et aussi, à propos de la confession faite par Thomas, lorsque celui-ci palpa les mains et le côté du Seigneur, après la résurrection, s'écriant : « Mon Seigneur et mon Dieu, » il a affirmé que cette parole de Thomas ne se rapportait pas au Christ, mais qu'elle était dans la bouche de

παρὰ τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τῆς ἀναστάσεως ἐκπλαγέντα τὸν Θεὸν ὑμνήσαι τὸν θεὸν τὸν ἐξεύραντα τὸν Χριστόν. Τὸ δὲ χεῖρον, καὶ ἐν τῇ τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων γενομένην παρ' αὐτοῦ δὴθεν ἐρμηνείαν συγκρίνων ὁ αὐτὸς Θεόδωρος τὸν Χριστὸν Πλάτωνι καὶ Μανιχαῖω καὶ Ἐπικουρῶ, καὶ Μαρκιῶνι, λέγει, ὅτι, ὥσπερ ἐκείνων ἕκαστος εὐρῆμενος οἰκίσιν δόγμα. τοὺς αὐτῷ μαθητεύσαντας πεποίηκε καλεῖσθαι Πλατωνικοὺς καὶ Μανιχαίους καὶ Ἐπικουρείους καὶ Μαρκιανιστάς, τὸν ὅμοιον τρόπον καὶ τοῦ Χριστοῦ εὐραμένον δόγμα, ἐξ αὐτοῦ Χριστιανούς καλεῖσθαι. Εἴ τις τοίνυν ἀντιποιεῖται τοῦ εἰρημένου ἀσεβεστάτου Θεοδώρου καὶ τῶν ἀσεβῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων, ἐν οἷς τὰς τε εἰρημένας καὶ ἄλλας ἀναριθμήτους βλασφημίας ἐξέγε, κατὰ τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ· ἀλλὰ μὴ ἀναθεματίζει αὐτὸν καὶ τὰ ἀσεβῆ αὐτοῦ συγγράμματα καὶ πάντα τοὺς δεχομένους, ἢ καὶ ἐνδικονώντας αὐτὸν, ἢ γενόμενος ὀρθοδόξως αὐτὸν ἐχθρῆσαι καὶ τοὺς γράψαντας ὑπὲρ αὐτοῦ καὶ τῶν ἀσεβῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων καὶ τοὺς τὰ ὅμοια φρονούντας, ἢ φρονήσαντας πώποτε καὶ μέχρι τέλους ἐμμενάντας τῇ τοιαύτῃ αἰρέσει, ἂ. ε.

Le 12^e anathématisme reproduit, avec quelques additions en plus, le 12^e anathématisme de la *Confession*. Mansi, t. ix, col. 561. Les deux finales offrent aussi quelques divergences. On ne s'explique guère la place qu'il occupe dans la série des anathématismes. Il est consacré tout entier à quelques particularités du système christologique de Théodore. Il eût donc dû passer, tout au moins, avant le 11^e anathématisme, de portée plus générale, et où il n'est même plus question de Théodore.

Les différents points du système relevés ici et condamnés sont les suivants : 1^o On s'en prend d'abord à la théorie du développement moral du Christ et de l'union progressive de l'homme avec le Verbe. Cette théorie, d'après les rédacteurs de l'anathématisme, se réduit à ceci : par son effort personnel, et aidé de la grâce, le Christ a acquis peu à peu cette perfection morale éminente qui l'a placé au premier rang parmi les parfaits et les saints. L'union avec le Verbe n'a commencé pour lui qu'avec le baptême. Pur homme jusque là, ὡς φίλον ἀνθρώπων, il est sorti des eaux du baptême comblé des grâces de l'Esprit-Saint et honoré de la filiation divine adoptive, υἱοθεσίας ἀξιωθῆναι; ce n'est qu'après la résurrection toutefois que son union avec le Verbe, union qui lui vaut les honneurs de l'adoration, est devenue définitive, entraînant avec elle les privilèges de l'immutabilité dans le bien et de l'impeccabilité. Que cet exposé reproduise fidèlement la pensée de Théodore, les références suivantes le prouvent sans

Thomas stupéfié du prodige de la résurrection une exclamation de louange à l'adresse de Dieu qui avait ressuscité le Christ : et qui pis est, dans le commentaire qu'il a rédigé sur les Actes des apôtres, ce même Théodore mettant le Christ sur le même pied que Platon, Manichès, Épicure et Marcion, dit que, de même que chacun de ces derniers, auteur d'un système spécial, a transmis à ses disciples la dénomination de platoniciens, ou de manichéens, ou d'épicuriens, ou de marcionites, de même le Christ, auteur d'un système, a laissé aux siens celle de chrétiens; si donc, quelqu'un prend la défense de ce parangon d'impiété qu'est le susdit Théodore et de ses ouvrages impies, dans lesquels il a déversé contre le Dieu très grand et contre notre sauveur Jésus-Christ les blasphèmes précités et d'autres en nombre incalculable; au lieu de l'anathématiser, lui et ses ouvrages impies, et tous ceux qui sont pour lui, ou le justifient, ou prétendent que les théories exposées par lui sont orthodoxes, et ceux qui écrivent en sa faveur ou en faveur de ses ouvrages impies, et ceux qui sympathisent ou ont pu sympathiser avec ces théories et ont persévéré jusqu'au bout dans une pareille hérésie, qu'il soit anathème.

conteste. *Fragm. dogm.*, col. 979, *princeps gratia, quæ illi erat apud Deum, accessionem et incrementum accipiebat. Et in his omnibus proficiebat apud Deum et homines : homines quidem progressum videbant, Deus vero non videbat solum, sed testimonio approbabat, et in iis quæ fiebant cooperabatur*; col. 976, 977, *habuit etiam propensionem non vulgarem ad meliora ex unione cum Verbo*, cf. col. 998; col. 995, *magis enim perturbabatur* (ὡχλεῖτο, ἐνοχλούμενον) *Dominus, magisque certabat cum passionibus animæ quam corporis*; car l'effort vers le bien implique la lutte contre les passions de l'esprit et les désirs de la chair. Cf. le début de l'anathématisme, *ibid.*, col. 980, *hanc enim (adoptionem = υἱοθεσίαν) accepit ipse secundum humanitatem baptizatus primum in Jordane... et Spiritus descendens mansit super eum, sicut futurum erat, ut nos etiam in ipso hunc Spiritum participarem*; toutefois la présence de l'Esprit-Saint en Jésus présente un caractère spécial, qui quidem *excellentiùs præ nobis, per unionem cum Verbo, ipsi advenit, hæc participant quæ Filius secundum naturam*; sur l'action de l'Esprit-Saint en Jésus, cf. col. 995; col. 902, *honorem vero omnem sic attribuunt, tanquam imagini imperiali, cum quasi in ipso sit divina natura, et in ipso spectetur*; col. 996, 997, *post resurrectionem autem ex mortuis et in cælis ascensum, impassibilis factus et immutabilis omnino*; col. 1014, 1015, *utpote autem impeccabilem virtute Spiritus Sancti factum, resuscitavit de mortuis et ad vitam constituit meliorem*. Cf. Mansi, t. ix, col. 204, 205, 206, 207, 210, 218. Il faut observer que, si Théodore ne fait commencer la filiation adoptive du Christ qu'au baptême, il admet cependant bien avant le baptême, et dès le début même de l'existence du Christ, un commencement d'union entre lui et le Verbe : les progrès de cette union vont de pair avec les progrès dans la vertu et dans la grâce. Cf. *Fragm. dogm.*, col. 980, 989. — 2^o Vient ensuite une allusion à la comparaison, défectueuse et erronée si on la presse trop, par laquelle Théodore assimile l'union de la nature divine et de la nature humaine dans l'incarnation avec l'union de l'homme et de la femme dans le mariage. En celui-ci l'union réalisée entre deux êtres n'est qu'une union morale et accidentelle qui laisse intacte la personnalité physique de chacun d'entre eux. Appliquer cette comparaison à l'incarnation, c'est supprimer l'union hypostatique en y laissant subsister la personnalité humaine. C'est bien en effet cette conclusion que Théodore tire de l'analogie établie par lui entre le mariage et l'incarnation. *Ibid.*, col. 981; Mansi, t. ix, col. 215. — 3^o On reproche à Théodore l'interprétation qu'il donne du texte de saint Jean, xx, 22 : *Insufflavit et dixit eis : Accipite Spiritum Sanctum*. Il voit en effet dans cette parole la pure et simple annonce de ce qui se produira un peu plus tard, au jour de la Pentecôte, et non une communication réelle du Saint-Esprit aux apôtres en ce moment-là même. Cf. *In Ev. Joa.*, P. G., t. xlvii, col. 783; Mansi, t. ix, col. 208. — 4^o Remarque analogue à propos du commentaire qu'il donne de l'exclamation de l'incrédule Thomas, Joa., xx, 28 : *Dominus meus et Deus meus*. Ce n'est pas, d'après lui, une affirmation de la divinité du ressuscité, mais une simple exclamation d'étonnement et de louange tout à la fois. *In Ev. Joa.*, *ibid.*; Mansi, t. ix, col. 209. — 5^o Donne également lieu à critique l'interprétation du texte des Actes, ii, 38 : *Baptizetur unusquisque in nomine Jesu Christi*. Théodore fait remarquer à ce propos, qu'il n'est pas question de remplacer la formule trinitaire du baptême par une formule où ne serait mentionné que le nom de Jésus-Christ : mais, de même, dit-il, que les platoniciens, les épicuriens, etc., ont été désignés du nom de leur maître et initiateur, ainsi les disciples de Jésus-Christ devront, à partir du baptême, emprunter le nom de leur sau-

veur et maître et s'appeler désormais chrétiens. Est-ce l'assimilation des chrétiens aux autres sectes philosophiques que les Pères du concile condamnent ici comme irrespectueuse, ou bien trouvent-ils l'exégèse du texte incomplète ou erronée? Ceci ne ressort pas clairement de la formule de l'anathématisme. Il semble cependant qu'on s'en prend surtout à la comparaison, comme si elle impliquait une assimilation complète entre les théories des philosophes, théories de leur invention, ὥσπερ ἐκείνων ἕκαστος εὐράμενος οἰκεῖον δόγμα, et la doctrine du Christ, τὸν ὁμοῖον τρόπον καὶ τοῦ Χριστοῦ εὐράμενου δόγμα : ce qui du reste paraît avoir été loin de la pensée et même des expressions de Théodore. Cf. *In Act. apost., op. cit.*, col. 785; Mansi, t. ix, col. 209.

ιγ'. Εἴ τις ἀντιποιεῖται τῶν ἀσεβῶν συγγραμμάτων Θεοδορίτου, τῶν κατὰ τῆς ἀληθοῦς πίστεως καὶ τῆς ἐν Ἐφέσῳ πρώτης καὶ ἀγίας συνόδου, καὶ τοῦ ἐν ἀγίοις Κυρίλλου καὶ τῶν ἐβ' αὐτοῦ κεφαλαίων, καὶ πάντων ὧν συνεγράφατο ὑπὲρ Θεοδώρου καὶ Νεστορίου, τῶν δυσσεβῶν, καὶ ὑπὲρ ἄλλων τῶν τὰ αὐτὰ τοῖς προειρημένοις Θεοδώρῳ καὶ Νεστορίῳ φρονούντων καὶ δεχομένων αὐτοῦ καὶ τὴν αὐτῶν ἀσέβειαν, καὶ δι' αὐτῶν ἀσεβεῖς καλεῖ τοὺς τῆς ἐκκλησίας διδασκάλους, τοὺς καθ' ὑπόστασιν τὴν ἑνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου φρονούντας, καὶ πάντας δὲ τοὺς γράψαντας κατὰ τῆς ὀρθῆς πίστεως, ἢ τοῦ ἐν ἀγίοις Κυρίλλου καὶ τῶν δώδεκα αὐτοῦ κεφαλαίων, καὶ ἐν τῇ τοιαύτῃ ἀσέβειᾳ τελευτήσαντας, ὁ τ. α. ε'.

C'est Théodoret de Cyr, le second des trois inculpés dans l'affaire des Trois-Chartres, qui est mis en cause dans le 13^e anathématisme. Disciple de Théodore de Mopsueste, condisciple et ami fidèle de Nestorius, le savant évêque de Cyr avait pris part à tous les débats relatifs à Nestorius et à Eutychès. En 430, il publia une réfutation des douze anathématismes de saint Cyrille. Les décisions du concile d'Éphèse (431) ne le firent pas changer d'avis sur ce qu'il appelait les tendances apollinaristes de ce document capital de la controverse nestorienne. Il se tint à l'écart, lors de l'accord conclu entre Antioche et Alexandre (433), et n'y adhéra qu'en 435, mais seulement après qu'on eut renoncé à exiger de lui la condamnation de Nestorius; car il tenait celui-ci pour innocent des erreurs qu'on lui imputait. Cette attitude lui valut naturellement la haine du parti eutychien, longtemps tout-puissant. En 449, déposé par le pseudo-synode d'Éphèse, il en appela au pape, qui le rétablit sur son siège. Il put, en dépit de l'opposition du parti monophysite, prendre rang parmi les Pères de Chalcedoine, mais non sans avoir au préalable adhéré formellement à la condamnation portée contre Nestorius à Éphèse. Cf. Hefele, *Concil.*, t. II, p. 781-782; Bardenhewer, *Patrologie*, 1894, p. 345.

Par sa controverse avec saint Cyrille et par sa fidélité, sinon aux théories, du moins à la personne de Nestorius, Théodoret était tout désigné, après son maître Théodore de Mopsueste, pour être de la part des monophysites l'objet de violentes attaques. D'ailleurs,

13. Si quelqu'un prend la défense des ouvrages impies de Théodoret contre la vraie foi, contre le premier saint concile d'Éphèse, contre saint Cyrille et ses douze anathématismes; et de tout ce qu'il a écrit en faveur de Théodore et de Nestorius, ces impies, et en faveur de tous ceux qui adhèrent aux doctrines des susdits Théodore et Nestorius et les acceptent, eux et leur impiété : et si, à cause d'eux, il traite d'impies les docteurs de l'Église qui tiennent que l'union de Dieu Verbe s'est faite selon l'hypothèse; et s'il n'anathématise pas les écrits impies précités, ainsi que ceux qui sympathisent ou ont sympathisé avec leurs doctrines et tous ceux aussi qui ont écrit contre la vraie foi, ou contre saint Cyrille et ses douze anathématismes, et qui sont morts dans une telle impiété, qu'il soit anathème.

sa condamnation, si on parvenait à l'obtenir, serait tout profit pour les adversaires du IV^e concile. Celui-ci ayant, en effet, réhabilité Théodoret, le condamner, c'était infirmer sur un point ses décisions et, par conséquent, amoindrir son autorité. On s'occupa de l'évêque de Cyr, dans le V^e concile, au cours de la V^e session. Mansi, t. ix, col. 289-297. On y lut d'abord quelques fragments de sa polémique contre les douze anathématismes de saint Cyrille. *Ibid.*, col. 298-291. Dans le 1^{er} de ces fragments, Théodoret formule en termes plus nestoriens qu'orthodoxes sa théorie sur le mode d'union des deux natures : ἀλλ' ἑαυτῷ ναὶ ἐν τῇ παρθενικῇ γαστρὶ διαπλάσας, συνὴν τῷ πλασθέντι καὶ γεννηθέντι. *P. G.*, t. LXXXIII, col. 393. Dans le 2^e, il rejette comme suspecte, parce qu'étrangère à l'Écriture et aux Pères, la formule : ἑνωσις καθ' ὑπόστασιν. *Ibid.*, anath. 2, col. 400. Dans le 3^e, il s'insurge contre la théorie cyrillienne de la communication des idiomes. *Ibid.*, anath. 4, col. 409, 412. Enfin dans le 4^e, il semble mettre en doute l'identité affirmée par saint Cyrille entre le Christ, prêtre de la nouvelle alliance, et le Verbe. *Ibid.*, anath. 10, col. 436. Puis on passa à une lettre de Théodoret aux moines syriens, Mansi, t. ix, col. 291-292; *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1415-1440 : lettre très violente, où il accuse saint Cyrille d'en revenir aux erreurs de Marcion, de Manès et de Valentin, à cause de la formule de son 1^{er} anathématisme; à celles de Macédonius, à propos du Saint-Esprit; à celles d'Apollinaire, pour avoir admis l'ἑνωσις καθ' ὑπόστασιν (2^e et 3^e anath.); enfin à celles d'Arius et d'Eunomius pour avoir affirmé la communication des idiomes (4^e anath.). On ne lut en séance que quelques extraits de cette lettre; on y ajouta quelques passages de ses discours en faveur de Nestorius et contre saint Cyrille, où il traite celui-ci de *o nove Christi impugnator*, et l'accuse de confondre dans l'union les deux natures, Mansi, t. ix, col. 292; une lettre à André de Samosate, fort peu respectueuse pour les Pères du concile d'Éphèse et leur œuvre, *ibid.*, col. 294; *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1463; une lettre à Nestorius, postérieure à l'accord intervenu entre saint Cyrille et les Orientaux, où il reconnaît l'orthodoxie de saint Cyrille, mais déclare à Nestorius qu'on ne lui arrachera jamais de condamnation contre sa personne, Mansi, *ibid.*, col. 294; *P. G.*, *ibid.*, col. 1485; deux lettres encore, l'une à Jean d'Antioche, après la conclusion de la paix, où les dernières déclarations de saint Cyrille sont reconnues être orthodoxes, mais en contradiction avec les douze anathématismes, l'autre, adressée probablement à Domnus, successeur de Jean d'Antioche, après la mort de saint Cyrille, et où reparaissent les anciennes animosités, Mansi, *ibid.*, col. 294-295; cf. note d; *P. G.*, *ibid.*, col. 1484, 1489-1492; enfin un fragment de discours qui n'épargne guère la mémoire de saint Cyrille, alors défunt. La lecture de ces documents achevée, les évêques manifestèrent tout haut leur étonnement de ce que le concile de Chalcedoine qui connaissait toutes ces pièces et qui n'ignorait pas les blasphèmes de Théodoret, l'eût absous et réhabilité, même après l'anathème prononcé par lui sur Nestorius et ses erreurs. Mansi, *ibid.*, col. 297. A Chalcedoine, on s'était en effet occupé au cours de la XIII^e session du cas de Théodoret déposé par le conciliabule d'Éphèse. Pressé d'anathématiser Nestorius, Théodoret avait d'abord tenté de se dérober et ne s'y était décidé que sous la menace de l'anathème. Mansi, t. VII, col. 185-194. En le condamnant ici, les Pères du V^e concile n'en revenaient pas moins sur une cause déjà jugée.

ιδ'. Εἴ τις ἀντιποιεῖται τῆς ἐπιστολῆς τῆς λεγομένης παρὰ Ἰβᾶ γεγράφτης πρὸς Μάρην τὸν Πέρσην, τῆς ἀρνούμενης μὲν τὸν θεόν

14. Si quelqu'un prend la défense de la lettre écrite soi-disant par Ibas à Marès le Persé : lettre qui nie que le Dieu Verbe, ayant pris chair

λόγον ἐκ τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας σαρκωθέντα ἄνθρωπον γεγενῆσθαι· λεγούσης δὲ ψιλὸν ἄνθρωπον ἐξ αὐτῆς γεννηθῆναι, ὃν ναὸν ἀποκαλεῖ· ὡς ἄλλον εἶναι τὸν θεὸν λόγον καὶ ἄλλον τὸν ἄνθρωπον· τὸν ἐν ἁγίοις Κύριλλον τὴν ὁρθὴν τῶν χριστιανῶν πίστιν κηρύξαντα διαβάλλουσης ὡς αἰρετικόν, καὶ ὁμοίως Ἀπολλινარიῷ τῷ δυσσεβεί· γράψαντα· καὶ μεμφομένης τὴν ἐν Ἐφέσῳ πρώτῃν ἁγίαν σύνοδον ὡς χωρὶς κρίσεως καὶ ζητήσεως Νεστορίου καθελοῦσαν· καὶ τὰ δώδεκα κεφάλαια τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου ἀσεβῆ καὶ ἐναντία τῇ ὁρθῇ πίστει, ἀποκαλεῖ ἡ αὐτὴ ἀσεβὴς ἐπιστολή, καὶ ἐκδικεῖ Θεόδωρον καὶ Νεστορίον καὶ τὰ ἀσεβῆ αὐτῶν δόγματα καὶ συγγραμματα· εἰ τις τοίνυν τῆς εἰρημνῆς ἐπιστολῆς ἀντιποιεῖται καὶ μὴ ἀναθεματίζει αὐτὴν καὶ τοὺς ἀντιποιομένους αὐτῆς καὶ λέγοντας αὐτὴν ὁρθὴν εἶναι, ἡ μέρος αὐτῆς, καὶ γράψαντας καὶ γράφοντας ὑπὲρ αὐτῆς, ἡ τῶν περιεχομένων αὐτῇ ἀσεβειῶν, καὶ τοιμῶντας ταύτην ἐκδικεῖν, ἡ τὰς περιεχομένας αὐτῇ ἀσεβείας ὀνόματι τῶν ἁγίων πατέρων, ἡ τῆς ἁγίας ἐν Χαλκηδὸνι συνόδου, καὶ τούτοις μεχρὶ τέλους ἐμμέναντας· ὁ τ. α. ἔ.

Τούτων τοίνυν οὕτως ὁμολογηθέντων, ἃ καὶ παρελάβομεν ἐκ τῆς θείας γραφῆς καὶ τῆς τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίας καὶ τῶν ὀρισθέντων περὶ τῆς μετὰ καὶ τῆς αὐτῆς πίστεως παρὰ τῶν προειρημένων ἁγίων τεσσάρων συνόδων, γενομένης δὲ καὶ παρ' ἡμῶν τῆς ἐπὶ τοῖς αἰρετικοῖς καὶ τῆς αὐτῶν ἀσεβείας, πρὸς γε καὶ τῆς τῶν ἐκδικησάντων ἡ ἐκδικούντων τὰ εἰρημένα τρία κεφάλαια, καὶ ἐναπομεινάντων τῇ οἰκείᾳ πλάνῃ, κατακρίσεως, εἴ τις ἐπιχειρήσῃ ἐναντία τοῖς παρ' ἡμῶν εὐσεβῶς διατυπωθεῖσι παραδόξαις, ἢ διδάξαι, ἢ γράψαι, εἰ μὲν ἐπίσκοπος εἴη, ἢ ἐν κλήρῳ ἀναφερόμενος, ὁ τοιοῦτος ἀλλότρια ἱερέων καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς καταστάσεως πράξεις, γυμνωθήσεται· τῆς ἐπισκοπῆς, ἢ τοῦ κλήρου, εἰ δὲ μοναχὸς ἢ λαϊκός, ἀναθεματισθήσεται.

Le 14^e anathématisme est la conclusion du débat soulevé au cours de la VI^e session sur la lettre d'Ibas à

de la sainte Mère de Dieu et toujours vierge Marie, soit devenu homme; qui dit au contraire qu'il n'est né d'elle qu'un pur homme, qu'elle appelle le temple (de Dieu), comme si autre était le Dieu Verbe et autre l'homme; qui calomnie saint Cyrille, ce hérétique de la vraie foi chrétienne, en l'accusant d'être hérétique et d'avoir enseigné par écrit les erreurs de l'impie Apollinaire; qui reproche au premier saint concile d'Éphèse d'avoir déposé Nestorius sans jugement et sans enquête; car elle déclare, cette même lettre impie, impies et contraires à la vraie foi les douze chapitres de saint Cyrille, et elle justifie Théodore et Nestorius et leurs théories et leurs écrits impies: si donc quelqu'un prend la défense de la susdite lettre et ne l'anathématise pas, elle et ceux qui la défendent, et qui disent qu'elle est correcte en son entier, ou du moins en partie; et ceux qui ont écrit ou écrivent en sa faveur, ou en faveur des impiétés qu'elle renferme; et ceux qui ont l'audace de la justifier ou de justifier les impiétés en elle renfermées, et cela au nom des saints Pères; ou du saint concile de Chalcédoine; s'ils ont persévéré jusqu'au bout dans ces erreurs, que celui-là soit anathème.

Une fois donc faite cette profession de foi concernant les vérités que nous avons recueillies de la divine Écriture, et de l'enseignement des saints Pères et des définitions portées par les quatre saints conciles susdits, touchant l'unique et invariable foi; une fois cette condamnation portée par nous contre les hérétiques et contre leur impiété, et aussi contre ceux qui ont tenté ou tentent de justifier les trois chapitres susdits et qui ont persévéré ou persévèrent dans leur erreur; si quelqu'un entreprenait de prêcher, d'enseigner ou d'écrire des choses contraires aux points pieusement définis par nous, au cas où il serait évêque ou inscrit au rang des clercs, celui qui s'écarterait ainsi de la manière de faire qui convient à des prêtres et à l'état ecclésiastique, devrait être privé de l'épiscopat ou de sa fonction ecclésiastique; s'il est moine ou laïque, il sera anathématisé.

Marès. Ibas était prêtre à Édesse à l'époque où Rabulas, évêque de cette ville et ami de saint Cyrille, anathématisait les écrits de Théodore de Mopsueste et de Diodore de Tarse, *Epist. ad Mar.*, Mansi, t. vii, col. 241, et provoquait par son intervention auprès des évêques d'Arménie toute une campagne contre ces deux écrivains. Mansi, t. v, col. 421, 971, 974, 993, 1182-1185. Cf. Hefele, *Concil.*, t. ii, p. 269. En 435, Ibas succéda à Rabulas sur le siège d'Édesse. Douze ans après, il se vit accuser par un groupe de clercs auprès de Domnus d'Antioche, entre autres choses, de favoriser la diffusion des écrits de Théodore et d'enseigner les erreurs nestoriennes. L'accusation fut examinée d'abord par une commission épiscopale qui se réunit à Beyrouth, puis à Tyr (vers 448). *Acta*, Mansi, t. vii, col. 198-204, 211-256. Déposé par le synode (*latrocinium*) d'Éphèse, Ibas soumit son cas aux Pères de Chalcédoine qui lui consacrèrent deux sessions, la IX^e et la X^e. Mansi, *ibid.*, col. 193-271. L'un des principaux chefs d'accusation contre Ibas était sa lettre à Marès, évêque d'Hardaschir en Perse. *Ibid.*, col. 241-249. À côté de formules très orthodoxes, *duæ naturæ, una persona*, cette lettre contenait des passages que n'aurait pas reniés un nestorien; et surtout elle lançait contre saint Cyrille et le concile d'Éphèse des accusations passionnées et injustes. On la relut au concile de Chalcédoine en même temps que les comptes rendus de l'enquête faite à Tyr et à Beyrouth. Puis, sans l'examiner plus en détail, on réhabilita son auteur, mais en lui demandant d'anathématiser Nestorius et ses erreurs. Seuls, parmi les Pères, les légats et Maxime d'Antioche s'exprimèrent dans leur vote en faveur de l'orthodoxie du contenu de la lettre: les autres n'y firent aucune allusion, se contentant de demander à Ibas l'acceptation de la lettre de saint Léon et une condamnation générale des erreurs de Nestorius. *Ibid.*, col. 255-270. Lorsque fut soulevée la polémique sur l'affaire des Trois-Chapter, deux opinions extrêmes prévalurent touchant l'attitude des Pères de Chalcédoine vis-à-vis de la lettre d'Ibas. Les uns soutinrent que la lettre avait été approuvée par le concile comme orthodoxe; donc qu'on ne pouvait la condamner sans contredire aux décisions de ce dernier. Ce fut la thèse défendue par les Occidentaux, adversaires de la condamnation, en particulier par le pape Vigile. *Constitutum*, Mansi, t. ix, col. 98-99. Les autres prétendirent qu'elle avait, au contraire, été rejetée à Chalcédoine. Cette dernière manière de voir, longuement développée au cours de la VI^e session par Théodore Askidas, Mansi, t. ix, col. 304-307, finit par prévaloir et s'incarna dans le présent anathématisme.

La formule τῆς λεγομένης παρὰ ἡμῶν γεγράφαι s'explique par ce fait que l'on mit en doute dans certains milieux l'authenticité de la lettre. Et ce, pour la raison suivante exposée par Askidas au cours de la discussion. Ibas aurait affirmé devant ses juges de Tyr n'avoir rien écrit de semblable (il s'agit du contenu de la lettre), après le pacte d'union conclu entre saint Cyrille et les Orientaux; or, le contenu même de la lettre amène à reporter la rédaction de celle-ci à une date postérieure à ce pacte d'union; donc Ibas aurait par le fait nié être l'auteur de la lettre. L'argument n'était pas très probant; attendu que la protestation d'Ibas à Tyr n'était pas aussi explicite que le voulait bien dire Askidas; attendu surtout qu'elle n'avait pas été renouvelée à Chalcédoine. On en tint compte cependant dans la rédaction du 14^e anathématisme et, tout en condamnant la lettre, on introduisit une réserve touchant son authenticité. Cette réserve avait peut-être pour but de rendre plus acceptable au parti adverse la condamnation d'un homme que le concile de Chalcédoine avait réhabilité. Cf. Vigile, *Constitut.*, Mansi, t. ix, col. 459-744. Pour le reste, les points condamnés dans l'anathématisme appartiennent bien réellement au contenu de

la lettre : doute soulevé sur la légitimité du titre de Mère de Dieu donné à Marie et sur l'identité personnelle entre le Verbe et l'homme dans l'incarnation ; accusations injurieuses contre la mémoire de saint Cyrille et le concile d'Éphèse ; parti pris en faveur de Théodore et de Nestorius. Le passage suivant de la lettre est particulièrement visé dans la première partie de l'anathématisme : *συνέγραψε γὰρ καὶ αὐτός* (il s'agit de Cyrille accusé de renouveler l'erreur d'Apollinaire) *ὁμοίως ἐκέλευε ὅτι αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος γέγονεν ἄνθρωπος, ὡς μὴ εἶναι διαφορὰν μεταξύ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν αὐτῷ* ; et faisant sienne la thèse d'une distinction, Ibas ajoute : *πὼς γὰρ δυνατόν ληφθῆναι τὸν ἐν ἀρχῇ λόγον ἐπὶ τοῦ ναοῦ τοῦ γεννηθέντος ἐκ Μαρίας*. Mansi, t. VII, col. 244.

Il faut remarquer que l'anathème est porté, non pas directement contre la lettre ou son auteur, mais contre ceux qui refusent de la condamner elle et ceux qui la tiennent pour orthodoxe, en entier ou tout au moins en partie, parlent ou écrivent en sa faveur. Ceci est évidemment à l'adresse du pape Vigile et des évêques de son parti. Pour ce qui est de la clause *καὶ λέγοντας αὐτὴν ὁρθὴν εἶναι, ἢ μέρος αὐτῆς*, il faut ajouter que certains, s'appuyant sur les termes mêmes du jugement porté par l'un des Pères de Chalcédoine, Eunomius de Nicomédie, sur la susdite lettre, *ibid.*, col. 266, devaient sans doute être d'avis que tout n'était pas à condamner dans son contenu et qu'il y avait à distinguer entre ses différentes parties. Askidas, lui, se prononça résolument pour une condamnation absolue et totale. Mansi, t. IX, col. 307. Il fit même lire par le notaire Thomas un factum rédigé à l'avance où chacune des affirmations de la lettre en question se trouvait mise en parallèle avec une affirmation contradictoire empruntée aux Pères de Chalcédoine. *Ibid.*, col. 342-346. Le factum est par endroits tendancieux et exagère les différences et les contradictions. Il emporta cependant l'assentiment général ; et la session consacrée à la lettre d'Ibas s'acheva sur la déclaration suivante des Pères : *contra-ria per omnia est epistola... definitioni quam pro recta fide sancta Chalcedonensis synodus pronuntiavit, et les exclamations : tota epistola hæretica est..., blasphema est.*

I. SOURCES. — *Acta concilii V Constantin.*, dans Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 171-412, 412-657 ; Liberatus, *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, c. XXIV, P. L., t. LXVIII, col. 1049 sq. ; Victor de Tunnunum, *Chronicon*, *ibid.*, col. 956-962 ; Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitul.*, I. XII, P. L., t. LXVII, col. 521-582 ; *Liber contra Mo-cianum scolasticum*, *ibid.*, col. 854-868 ; *Epistola fidei catho-lice*, col. 867-878 ; Fulgence Ferrandus, *Epistola (ad Pelagium et Anatolium) pro tribus capit.*, *ibid.*, col. 921-928 ; Rusticus diaconus, *Contra acephalos disputatio*, *ibid.*, col. 1167-1254.

II. TRAVAUX. — H. Noris, *Dissertatio histor. de synodo quinta*, dans *Opera*, édit. Ballerini, Vérone, 1729, t. I, p. 550-820 ; *Defensio*, t. IV, p. 985 sq. ; J. Garnier, *Dissertatio de syn. V.*, dans P. G., t. LXXXIV, col. 455-548 ; Walch, *Entw. einer vollst. Historie der Ketzereien*, Leipzig, 1778, t. VII, p. 4-468 ; Hefele, *Conciliengeschichte*, Fribourg-en-Brigau, 1855, t. II, p. 775-898 ; Dobroklonsky, *L'écrêt de Facundus : Pro defensione trium capit.*, Moscou, 1880 (en russe) ; Herzog, *Realencyklopädie*, 3^e édit., 1898, art. *Drei-Kapitelstreit*, t. V, p. 21 sq. ; H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Brigau, 1880, p. 180-197 ; J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 36-41.

J. Bois.

3. CONSTANTINOPLE (III^e CONCILE DE).

VI^e concile œcuménique, 680. — I. Histoire et documents. II. Texte. III. Commentaire du décret.

I. HISTOIRE ET DOCUMENTS. — Le III^e concile de Constantinople, VI^e œcuménique, en condamnant l'hérésie monothélite, paracheva l'œuvre doctrinale des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. Le monothélisme n'était qu'un succédané du monophysisme ; et la campagne menée en Orient par ses partisans pour le faire accep-

ter, une tentative détournée en vue d'imposer à l'Église, sous un nom d'emprunt, l'erreur anathématisée à Chalcédoine.

La formule définitive du mystère de l'incarnation avait été fixée par les Pères de Chalcédoine : deux natures unies dans l'unique personnalité du Verbe, sans mélange, ni métamorphose, ni confusion. Mais cette coexistence de deux natures distinctes impliquait, outre celles-ci, certaines relations d'attributs, d'activités et d'opérations qu'il importait aussi de définir. Le concile de Chalcédoine, à la suite de saint Léon, avait posé très nettement le principe où gisait la solution du problème. Saint Léon avait dit : *agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est*. *Epist. dogm.*, c. IV. Le concile avait ajouté : *συνζωμένης δὲ μὴ-λον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως*. *Decret. dogm.* Voir CHALCÉDOINE (*Concile de*), t. II, col. 2195. Il restait à appliquer ces principes et à en dégager, pour compléter la théorie christologique, tout le contenu doctrinal. Ce fut l'œuvre du VI^e concile : le monothélisme fut l'oc-casion de ce nouveau développement doctrinal.

Cette question de la nature des rapports existant entre les propriétés et les forces diverses des deux natures unies dans la personne de Jésus-Christ, les monophysites l'avaient soulevée et résolue en général, conformément à leurs principes. Certaines de leurs sectes cependant, celles des pharisiens et des agnoètes par exemple, en affirmant la corruptibilité du corps du Christ, ou en attribuant l'ignorance ou la nescience à son âme, étaient tombées dans une incon-séquence manifeste : car reconnaître dans le Christ certaines caractéristiques de la nature humaine, c'était en bonne logique accepter la réalité de cette nature humaine et sa non-confusion avec la nature divine du Verbe. Aussi ces sectes ne paraissent-elles pas avoir eu beaucoup de succès. Voir ces noms.

En tout cas, la question qui s'était posée pour le corps et pour l'intelligence du Christ devait aussi fatalement se poser pour sa volonté et, d'une façon générale, pour tout l'ensemble de son activité humaine. Dans quels rapports se trouvent en lui la volonté divine et la vo-lonté humaine, l'activité divine et l'activité humaine ? Sont-elles distinctes, ou faut-il les confondre et parler d'une opération et d'une volonté unique, à la fois divine et humaine, théandrique, suivant la formule chère aux monoenergistes et aux monothélites ? Telle était la question, et l'on voit quels rapports logiques la rat-tachent aux problèmes résolus à Éphèse et à Chal-cédoine.

L'histoire du monothélisme est longue et compliquée, voir MONOTHELISME. Je n'en donnerai ici que les faits nécessaires à l'intelligence des documents qui inté-ressent le côté dogmatique de la question.

Les origines de cette hérésie ne paraissent pas avoir été complètement débrouillées. Sergius, patriarche de Constantinople (610-638), en fut avec Héraclius, le prin-cipal propagateur : il n'en fut vraisemblablement pas l'inventeur. Et, malgré sa date tardive, x^e siècle, il peut y avoir un fond de vérité dans le témoignage d'Euty-chius qui fixerait en Syrie, à la fin du v^e siècle, l'appa-rition première du monothélisme. *Annal.*, P. G., t. CXI, col. 1077-1078. Cf. *Échos d'Orient*, t. III (1900-1901), col. 157-159 ; t. IX (1906), col. 258 sq. Si ce renseigne-ment est exact, on s'expliquerait assez bien que Sergius, Syrien et jacobite d'origine, Théophane, *Chronogr.*, an. 6121, P. G., t. CLXVIII, col. 680, ait apporté cette erreur de Syrie à Constantinople et, devenu patriarche, s'en soit fait, dans des vues politiques et de concert avec Héraclius, l'ardent propagateur. L'un et l'autre pouvaient espérer trouver dans le monothélisme une formule sur laquelle arriveraient à s'accorder partisans et adversaires du concile de Chalcédoine. On réussirait par le fait même à rétablir cette unité religieuse et

politique dont l'empire avait tant besoin en face des invasions menaçantes.

Dès avant 619, Sergius de Constantinople commence sa propagande en faveur de sa théorie d'une *μία ἐνέργεια* dans le Christ. Il est en relations avec Sergius, évêque monophysite d'Arsinoé en Égypte : à Théodore de Pharan il demande son avis sur la doctrine d'une seule opération, *ἐνέργεια*, et d'une seule volonté, *θέλημα*. En 619, c'est à Georges Arsas, chef des paulianistes d'Égypte, qu'il s'adresse. Maxime, *Disputatio cum Pyrrho*, P. G., t. xci, col. 332; Mansi, t. xi, col. 225. C'est lui qui inspire les négociations que mène Héraclius à Théodosiopolis avec Paul le Borgne, chef des acéphales de Chypre, sur cette question (622); puis en Lazie, avec Cyrus de Phasie (626). Maxime, *ibid.*, Mansi, *ibid.*, col. 529. A cette dernière négociation se rattachent la lettre de Cyrus à Sergius et la réponse de ce dernier. Mansi, t. xi, col. 561, 525. Cyrus, sur le conseil même de l'empereur, demande à Sergius son opinion sur la question. Évitant de parler de deux opérations après l'union, peut-on ramener à une seule et principale opération, *εἰς μίαν ἡγουμενικὴν ἐνέργειαν*, les formes diverses de l'activité du Christ? Sergius, dans sa réponse, s'efforce de lui prouver que la question d'une ou de deux opérations n'a pas été résolue dans les conciles, et que des Pères comme saint Cyrille d'Alexandrie ont parlé d'une *ζωοποιὸς ἐνέργεια Χριστοῦ*. Il y joint un exemplaire de la prétendue lettre de Ménas à Vigile où se trouve affirmé *ἐν τῷ τοῦ Χριστοῦ θέλημα καὶ μίαν ζωοποιὸν ἐνέργειαν*. Enfin il récuse la preuve que l'on prétend tirer en faveur de la théorie des deux opérations du passage de l'*Epistola dogmatica* de saint Léon, c. iv : *agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est et carne exequente quod carnis est*. La question, on le voit, se trouve posée dans ce document dans ses termes essentiels. Il n'y manque que le passage du pseudo-Aréopagite en faveur de l'unité d'opération. Il en sera fait mention plus tard, dans l'acte d'union de 633 à Alexandrie.

C'est sur la base de l'unité d'opération que se conclut, en 629, l'accord entre Héraclius et l'évêque jacobite Athanase promu au trône patriarcal d'Antioche. Théophane, *Chronogr.*, an. 6121, P. G., t. cxlviii, col. 677. Sur la même base s'accomplit à Théodosiopolis la réunion de l'Église arménienne à l'Église byzantine en 633, Sebeos, *Histoire d'Héraclius*, p. 91-92; et à Alexandrie celle des théodosiens, le 3 juin de la même année. Mansi, t. xi, col. 561-568; Théophane, *loc. cit.* Nous possédons comme documents se rapportant à cet événement : la lettre à Sergius de Cyrus, l'ancien évêque de Pharan, devenu en 630 ou 631 patriarche d'Alexandrie, et le promoteur de l'union; l'acte même d'union, Mansi, *loc. cit.*, et la réponse de Sergius à Cyrus. Mansi, t. x, col. 972. Les neuf *κεφάλαια* de cet acte d'union, sans formuler clairement le monophysisme, reprennent toutes les expressions chères aux monophysites : *ἐκ δύο φύσεων* (κεφ. v), *ἑνωσις φυσική* (κεφ. iv), *μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* (κεφ. vi). *Ibid.*

Le 7^e formule ainsi l'unité d'opération dans le Christ : *καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ ὕψιν ἐνεργούντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μὴ θεωρητικῇ ἐνεργείᾳ κατὰ τὸν ἐν ἀγίοις Διονύσιον*. *Ibid.* Cette formule, Sergius la commente ainsi dans sa réponse à Cyrus : *καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν ἐνεργεῖν τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μία ἐνέργεια* : *πᾶσα γὰρ θεία τε καὶ ἀνθρωπίνη ἐνέργεια ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ σεσαρκωμένου Λόγου προήρχετο*. Mansi, t. xi, col. 565.

La foi catholique ainsi sacrifiée aux exigences de la politique trouva un intrépide défenseur dans la personne de Sophrone. Simple moine encore, celui-ci se trouvait à Alexandrie lors des négociations qui préparèrent cette malheureuse union. En vain supplia-t-il

Cyrus de ne pas la réaliser au prix de la vérité. *Epist. Serg. ad Honor.*, *ibid.*, col. 532; Maxime, *Epist. ad Petr.*, P. G., t. xci, col. 142-143. D'Alexandrie il se hâta alors vers Constantinople, mais sans plus de succès. Sergius, pressé d'élever la voix en faveur de la vérité, répondit qu'il valait mieux faire le silence sur cette question et ne parler ni d'une ni de deux opérations. *Epist. ad Honor.*, *ibid.* Et de fait, il écrivit dans ce sens à Cyrus. Puis, sachant que Sophrone rentré à Jérusalem venait d'y être élu patriarche, il jugea prudent de prévenir le pape.

Sa lettre à Honorius est un chef-d'œuvre d'astuce. Il y fait d'abord un historique très incomplet et très partiel de la question, dissimulant de son mieux le rôle joué par lui. Sur l'acte d'union d'Alexandrie il s'étend assez longuement, pour faire ressortir l'importance des résultats acquis et le peu de gravité de la concession consentie par l'adoption de la formule *μία ἐνέργεια*. D'ailleurs, ajoute-t-il, après avoir signalé les démarcages du moine Sophrone, nous avons jugé à propos d'éteindre cette discussion de mots, et nous avons écrit au patriarche d'Alexandrie de ne permettre à personne, l'union une fois faite, de parler d'une ou de deux opérations. Il suffit de croire qu'un seul et même Fils unique, le Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu, a posé les actions humaines et les actions divines, *ἐνεργεῖν τὰ τε θεία καὶ ἀνθρώπινα, καὶ πᾶσαν θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρωποπρεπῆ ἐνέργειαν ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ σεσαρκωμένου θεοῦ Λόγου ἀδιαίρετως προϊέναι, καὶ εἰς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἀναφέρεισθαι*. La formule, on le voit, est très ambiguë et susceptible d'être interprétée dans un sens orthodoxe comme dans un sens monothélite. Il faut éviter la formule *μία ἐνέργεια* à cause de sa nouveauté; quant à celle *δύο ἐνέργειαι*, elle est inconnue des Pères et elle entraînerait l'affirmation de deux volontés, *θέληματα*, opposées entre elles; en ce sens que le Λόγος aurait voulu supporter les souffrances de la passion et que son humanité s'y serait refusée. La nature humaine du Christ a toujours subi les impulsions, *ὁρμή*, du Verbe auquel elle était unie. Mansi, t. xi, col. 529-537. L'obscurité étudiée et les réticences déloyales de la lettre patriarcale donnèrent le change à Honorius sur la gravité de la question engagée. La réponse du pape fut celle d'un homme mal informé, et d'ailleurs peu clairvoyant. Donnant en plein dans le piège, il approuva le silence recommandé, affecta de ne voir dans tout ce débat sur les expressions *une ou deux opérations* qu'une chicane de grammairiens et formula sa pensée sur le fond de la question en des termes d'une impropriété et d'une imprécision déplorables. Il s'approprie, à peu de chose près, la formule de Sergius sur la question des opérations dans le Christ, et pour celle des volontés, accepte la formule *une volonté, unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi*, sur laquelle, au reste, il s'explique de manière à laisser voir que, dans sa pensée, il ne s'agit que d'une unité morale, c'est-à-dire d'un accord constant et parfait entre les volontés du Verbe et les impulsions de la nature humaine. Toute son argumentation repose sur ce principe que Jésus-Christ en s'incarnant n'a pas pris une chair de péché, une chair rebelle à la loi de l'esprit. Il ne nie donc l'existence dans le Christ des volontés humaines que dans la mesure où elles seraient en contradiction avec les directions imprimées par la volonté divine à son activité. *Ibid.*, col. 538-543. Avec le document pontifical, le débat restait dans cette atmosphère d'obscurité et de confusion où l'avait intentionnellement plongé l'astucieux Byzantin.

La lumière jaillit à flots de la lettre synodique du nouveau patriarche de Jérusalem, Sophrone (634). Mansi, t. vi, col. 461-510. Après un exposé très précis et très complet des dogmes de la trinité et de l'incarnation, elle aborde la question en posant nettement le principe qui seul permet de la résoudre d'une manière satisfai-

sante : le Christ est à la fois *un et deux*, ἐν καὶ δύο; il est *un* sous le rapport de l'hypostase et de la personne; il est *deux* sous le rapport des natures et de leurs attributs respectifs. Il opère naturellement les œuvres de chaque nature, conformément à la qualité inhérente à chacune d'elles, ou aux attributs qui lui sont essentiels. C'est le même qui accomplit les œuvres divines et les œuvres humaines, mais par des principes distincts, εἰς μὲν καὶ ὁ αὐτὸς Χριστὸς καὶ Ὑἱος, ὁ τὰ θεῖα θεοκρατῶς καὶ ἀνθρώπινα, κατ' ἄλλο, δὲ καὶ ἄλλο; car chacune des deux natures avait conservé intactes et pures de tout mélange ses puissances actives, ἐπειδὴ καὶ ἐν ἀμφοτέροις ἔσχε τὴν ἐξουσίαν ἀσύγχυτον, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἀμέριστον. *Ibid.*, col. 480 sq. Sur cette base solide, Sophrone peut asseoir sans crainte la théorie des deux opérations dans le Christ : c'est à la développer qu'il consacre une bonne partie de sa lettre synodique. Il est à noter que la question des deux volontés n'y est même pas soulevée. Ceci se comprend, si l'on songe que Sophrone vise uniquement dans sa lettre la théorie formulée dans l'acte d'union présenté par Cyrille aux monophysites d'Alexandrie, la théorie des *deux opérations*; et qu'il n'avait pas connaissance de la lettre de Sergius à Honorius, où se trouve indiquée celle des *deux volontés*, ni surtout de la réponse d'Honorius à Sergius avec la malheureuse formule : ἐν θέλημα.

Contemporaine de la lettre de Sophrone, ou postérieure à celle-ci, est la seconde lettre d'Honorius à Sergius. Il n'en reste que des fragments. Mansi, t. xi, col. 580-581. Dans le fragment final, le principe se trouve posé d'où découle logiquement la théorie des *deux opérations* : c'est que chacune des deux natures opère, avec le concours de l'autre, les œuvres qui lui reviennent. Mais au lieu d'en tirer cette conséquence qu'il y a deux opérations distinctes, Honorius se rabat sur cet autre principe de l'unité de personne, et par conséquent d'agent, et rejette comme des nouveautés inutiles les expressions *une ou deux opérations*. Au lieu d'une opération, disons qu'il y a un seul opérant : au lieu de *deux opérations*, parlons de deux natures agissant sans confusion ni division dans l'unité de personne. La doctrine est, on le voit, pleinement orthodoxe. Il n'y a plus en cause pour Honorius qu'une question de terminologie. L'état fragmentaire dans lequel nous est parvenue cette seconde lettre d'Honorius ne permet pas toutefois d'affirmer que le pape avait renoncé à la théorie et à la formule également ambiguës d'une *volonté* dans le Christ, ou du moins, qu'il l'avait plus clairement interprétée dans le sens d'une unité morale et non physique.

Pendant que circulait en Orient le recueil antimonothélite composé par Sophrone avec les textes empruntés, au nombre de plus de 600, aux œuvres des Pères, Mansi, t. x, col. 1071-1108, on préparait à Byzance un manifeste monothélite, l'*Ecthèse*. Il parut à l'automne de 638, sous le nom de l'empereur, *ibid.*, col. 873, 992-997; mais il était dû, sans doute, à la plume du vieux patriarche. Deux synodes successifs, l'un sous Sergius (638), l'autre sous son successeur Pyrrhus (639), l'approuvèrent.

Le contenu de ce document est à rapprocher de celui de la lettre de Sergius à Honorius. On y rejette la formule δύο ἐνέργειαι, et aussi celle de μία ἐνέργεια : mais cette dernière est écartée moins par conviction, parce qu'on la juge inexacte ou impropre, que par condescendance pour ceux qu'elle pourrait étonner. La thèse de l'unité de *volonté* s'y trouve au contraire explicitement formulée, mais en des termes tels que l'on pourrait encore, à la rigueur, y adapter la théorie de l'unité morale. Toutefois nul doute que, dans la pensée de ceux qui la rédigerent, l'unité physique ne soit également en cause.

Condamnée par les successeurs d'Honorius, par Séverin, *ibid.*, col. 679, 1005, par Jean IV, *ibid.*, col. 679,

par saint Théodore I^{er}, *ibid.*, col. 702-705, presque reniée par Héraclius, Maxime, *Epist. ad Petr.*, P. G., t. xci, col. 142-143, repoussée à Chypre, Mansi, t. x, col. 913-916, en Palestine, *ibid.*, col. 900, en Afrique, *ibid.*, col. 920, 925, l'*Ecthèse* et, avec elle, le monothélisme un peu hésitant qu'elle patronnait, se maintint cependant jusqu'en 648. Le pape Jean IV lui opposa la vraie doctrine catholique dans une lettre consacrée en grande partie à défendre la mémoire d'Honorius. *Ibid.*, col. 682-686. L'interprétation qui y est donnée de la théorie développée dans les lettres d'Honorius pêche peut-être par excès de bienveillance : du moins la doctrine de l'Eglise sur le point en litige est très nettement exposée.

Cette volonté unique du Christ, demande-t-il, est-elle humaine ou divine? Prétendre qu'elle est divine, c'est, avec les manichéens, nier l'humanité véritable du Christ. Soutenir qu'elle est humaine, c'est suivre Photin et les ébionites dans leur négation de la divinité du Christ. Professera-t-on une volonté et une opération mixte? On revient alors au mélange des natures : *quia enim unam voluntatem dicunt divinitatis Christi et humanitatis, et unam operationem; quid aliud nisi quia et unam naturam Christi Dei secundum eutychianam et severianam divisionem operari noscuntur*. *Ibid.*, col. 686.

Mérite aussi d'être mentionné parmi les documents importants de la controverse monothélite le procès-verbal de la discussion soutenue par l'abbé Maxime contre Pyrrhus, l'ancien successeur de Sergius, alors déposé et en route pour Rome (juillet 645). L'un s'appuie sur l'unité de personne pour soutenir l'unité de volonté; l'autre défend la doctrine des deux volontés en partant du fait de la persistance des deux natures. Et pour mieux établir cette dernière thèse, Maxime démontre, par un exemple emprunté à la trinité, que la volonté est affaire de nature plutôt que de personne. Les distinctions philosophiques à l'aide desquelles il réfute les arguties de son subtil adversaire ne laissent rien à désirer comme clarté et comme précision, et après la lettre de saint Sophrone qui développe de préférence le côté théologique de la question, la conférence de saint Maxime est assurément le document le plus intéressant de toute cette longue controverse. Maxime, *Disput. cum Pyrrh.*, P. G., t. xci, col. 288-353; Mansi, t. x, col. 709-760.

Devant les résistances soulevées par l'*Ecthèse*, le patriarche Paul, successeur de Pyrrhus, suggéra à Constantin II une nouvelle combinaison. L'*Ecthèse* fut retirée et remplacée par le *Type* (648) qui interdisait à l'avenir toute discussion sur la question des volontés et des opérations. On ne parlerait plus désormais ni de *volonté* une ni d'*opération* une dans le Christ, encore moins de *deux volontés* ou de *deux opérations*. Mansi, t. x, col. 1029. La vérité était comme l'erreur condamnée au silence. A Rome, le pape Martin I^{er} répondit à ces injonctions par le synode de Latran (649). Pendant cinq longues sessions, on y examina toutes les pièces du débat : documents monothélites, écrits dyothélites contemporains, témoignages des Pères. Le résultat de cet examen se traduisit dans le symbole alors promulgué par l'addition au symbole de Chalcédoine d'une formule énonçant la doctrine des deux volontés et des deux opérations, et d'une série de vingt canons dogmatiques consacrés pour la plupart à la question christologique. *Acta*, Mansi, t. x, col. 1150-1162.

Depuis quelque temps déjà l'ère des violences était ouverte contre les défenseurs du dyothélisme. Martin I^{er}, exilé en Chersonèse, y mourut martyr de la foi qu'il avait proclamée à Latran (655). Ses successeurs luttèrent courageusement pour maintenir et affermir son œuvre; tandis qu'à Constantinople s'allongeait la série des patriarches monothélites. Avec Constantin IV Pogonat et le patriarche Théodore (677-679), une détente se produi-

sit enfin. Des négociations s'engagèrent pour la solution du conflit depuis si longtemps pendant; d'abord avec le pape Donus, puis avec son successeur Agathon (678). *Acta*, Mansi, t. XI, col. 195. L'empereur proposait au pape d'envoyer à Constantinople quelques clercs de l'Église romaine, une douzaine d'archevêques et évêques du patriarcat d'Occident, avec quatre représentants de chacun des quatre couvents grecs de Rome, pour examiner la question de concert avec les patriarches de Constantinople et d'Antioche. Le pape agréa le projet, mais il dut retarder le départ de ses envoyés. Il tenait à ce que les évêques de l'Occident se fussent auparavant prononcé sur le point débattu. Il provoqua donc dans ce but la tenue de synodes provinciaux : lui-même, il convoqua, vers Pâques de 680, le synode romain. Les instructions qu'emportèrent avec eux les envoyés pontificaux n'étaient qu'un écho des délibérations de cette assemblée. Hefele, *Concil.*, t. III, p. 232. La lettre d'Agathon à l'empereur et à ses deux fils expose, sous forme de symbole, la foi de l'Église romaine : la doctrine des deux volontés et des deux opérations naturelles, déjà formulée par le synode de Latran, s'y trouve à nouveau affirmée et corroborée de nombreux témoignages empruntés à la Bible, aux IV^e et V^e conciles et aux Pères. L'histoire des récentes discussions, est-il ajouté, montre assez qu'à ces témoignages les novateurs n'ont à opposer que des affirmations hésitantes et contradictoires. Mansi, t. XI, col. 234-286. A cette lettre personnelle d'Agathon était jointe une lettre synodale du concile romain signée par le pape et par cent vingt-cinq évêques. *Ibid.*, col. 286-315.

Un rescrit impérial parut immédiatement après l'arrivée des députés romains, convoquant les évêques des patriarcats de Constantinople et d'Antioche. *Ibid.*, col. 202. Deux mois plus tard, le 7 novembre 680, eut lieu l'ouverture du concile dans la grande salle à coupole du palais sacré; il devait prolonger ses sessions, dont le chiffre atteignit dix-huit, jusqu'au 16 septembre 681.

Dans la pensée de l'empereur, et sans doute aussi du pape, le synode qui s'ouvrait ne devait pas être œcuménique. N'y avaient été primitivement convoqués que les représentants des patriarcats de Constantinople et d'Antioche, avec ceux du pape. Mais les patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem s'y étant fait représenter eux aussi, il devenait œcuménique de fait. Il prit d'ailleurs ce titre dès sa I^{re} session; et ses décisions dogmatiques approuvées par le pape et acceptées par l'empereur eurent force de loi dès l'origine, dans l'Église tout entière.

Les actes en ont été conservés dans le texte original grec et dans deux anciennes versions latines. Mansi, t. XI, col. 195-922. Sont-ils de tout point authentiques? Ce problème se rattache étroitement à la question de la condamnation portée contre Honorius. Le nom d'Honorius y est mentionné, avec ceux des monothélites au cours de la XIII^e, puis de la XVI^e session. *Ibid.*, col. 553, 621. Il se retrouve dans le décret dogmatique promulgué au cours de la XVIII^e session, *ibid.*, col. 636, dans l'adresse à l'empereur, *ibid.*, col. 665, dans la lettre du synode au pape Agathon, *ibid.*, col. 684, enfin dans le rescrit impérial, *ibid.*, col. 700, et dans la lettre papale, *ibid.*, col. 732, qui confirment les décisions du VI^e concile. L'anathème porté contre un pape, à titre d'hérétique ou de fauteur d'hérésie, par un concile œcuménique n'est pas sans soulever quelques difficultés. Certains historiens, après Pighi et Baronius, ont cru les résoudre en mettant en doute l'authenticité des passages relatifs à Honorius. Le nom d'Honorius aurait été dans les actes substitué à celui de Théodore, l'ancien patriarche de Constantinople, déposé à cause de ses attaques monothélites. L'auteur de la fraude ne serait autre que ce personnage lui-même rétabli sur son siège peu

de temps après la clôture du concile. Baronius, *Annal.*, an. 680, n. 34; 681, n. 19-34; 682, n. 3-9; 683, n. 2-22. Mais l'hypothèse, pour séduisante qu'elle paraisse, ne tient pas devant le témoignage des manuscrits et la multiplicité des allusions à ce fait contenues dans les documents les plus anciens. Cf. Hefele, *Concil.*, t. III, p. 264-284. Nous pouvons donc tenir pour authentiques les actes du VI^e concile dans la forme où ils nous sont parvenus. Cf. Turmel, *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*, Paris, 1906, p. 313-316.

Le nombre des membres qui y prirent part semble avoir varié beaucoup. Le procès-verbal de la I^{re} session ne renferme qu'une cinquantaine de signatures, Mansi, t. IX, col. 209; celui de la XVIII^e et dernière en compte 174. *Ibid.*, col. 668 sq. Théophane mentionne 289 évêques présents. *Chronog.*, an. 6171, P. G., t. CVIII, col. 732. Comme à Chalcedoine, la présidence d'honneur du concile fut exercée par l'empereur en personne ou par ses représentants; mais la discussion et la solution des questions soulevées restèrent réservées uniquement aux membres de l'assemblée, et en premier lieu, aux légats du pape, les prêtres romains Théodore et Georges et le diacre Jean, qui dirigèrent en réalité les débats.

Les 18 sessions furent exclusivement consacrées au monothélisme : c'est dire que la question put être examinée à fond. Dès le début, les rôles se dessinèrent clairement. Les légats du pape se posèrent en juges, presque en accusateurs; le patriarche de Constantinople, Georges, et celui d'Antioche, Macaire, prirent plutôt l'attitude d'accusés qui se défendent. On relut, au cours des trois premières sessions, les actes des III^e, IV^e et V^e conciles; dans la IV^e, la lettre d'Agathon et celle de son synode. La lecture des témoignages tirés des Pères occupa les V^e, VI^e et VII^e sessions en entier; au cours de la VIII^e, le patriarche de Constantinople, s'étant reconnu suffisamment éclairé sur le point en litige, déclara adhérer au dyophysisme tel qu'il était exposé dans la lettre d'Agathon. Macaire d'Antioche, lui, restait plus attaché que jamais au monothélisme : il tenta, par l'intermédiaire de Théodore de Mélite, de faire prévaloir, du moins sur la question des opérations et des volontés dans le Christ, le système du silence. Puis il exposa sa profession de foi, dans laquelle, de principes justes en soi, il tire contre toute logique des conséquences erronées dans le sens du monoenergisme et du monothélisme. Tout revient à une confusion entre des volontés distinctes et des volontés opposées et contradictoires. La discussion sur cette profession de foi et sur d'autres documents de la controverse monothélite, comme la lettre de Sophrone, occupa jusqu'à la XII^e session inclusivement. Macaire fut finalement déposé. Au cours de la XIII^e, furent portés les anathèmes contre les principaux fauteurs de l'hérésie, Honorius y compris, et leurs écrits. Dans les sessions XIV^e-XVI^e, on s'occupa spécialement de la question de l'authenticité des actes du V^e concile. Puis vint la rédaction du décret dogmatique dont une première lecture fut donnée au cours de la XVII^e session, et une seconde, suivie de l'apposition des souscriptions, au cours de la XVIII^e.

II. TEXTE DU DÉCRET. — Denzinger, *Enchiridion*, n. 236-239.

« Ἦτις παροῦσα ἀγία καὶ οἰκουμένη συνόδος, πιστοῖς δεξαμένη καὶ ὑπταῖς χερσὶν ἀσπασμένη τὴν τοῦ ἁγίου τάτου καὶ μακαριωτάτου πάντα τῆς πρεσβυτείας Πῶ-
μης Ἀγάθωνος γενομένην ἀναφορὰν πρὸς τὸν εὐσεβέ-
στατον καὶ πιστότατον ἡμῶν βασιλεῖα Κωνσταντῖνον, τὴν

Le présent saint et œcuménique concile, recevant fidèlement et embrassant avec vénération la lettre du très saint et bienheureux pape de l'antique Rome, Agathon, à notre très pieux et très fidèle basileus Constantin, laquelle rejette nominativement ceux qui ont prêché et enseigné, comme il a

ἀποβαλλομένην ὀνομαστί τοὺς κηρύττας καὶ διδάξαντας, ὡς προδεδῆλωται, ἐν θέλημα καὶ μίαν ἐνέργειαν ἐπὶ τῆς ἐνοσάρχου οἰκονομίας Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν· ὡς αὐτῶς δὲ προσήκαμένη καὶ τὴν ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν αὐτὸν ἀγιώτατον πᾶσαν ἱερεῶς συνόδου τῶν ἐκατὸν εἰκοσι πέντε θεοφίλων ἐπισκόπων ἑτέραν συνοδικὴν ἀναφορὰν πρὸς τὴν αὐτοῦ θεόσοφον γαληνότητα, οἷα τὴν συμφωνοῦσας τῇ τε ἀγία ἐν Καλκηδόνι συνόδῳ καὶ τῷ τόμῳ τοῦ πανιέρου καὶ μακαριωτάτου πάπα τῆς αὐτῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης Λέοντος, τῷ σταλνένῳ πρὸς Φλαυιανὸν τὸν ἐν ἀγίοις· ὃν καὶ στῆλιν ὀρθοδοξίας ἡ τοιαύτη συνόδος ἀπεκάλεσεν. ἔτι μὴν καὶ ταῖς συνοδικαῖς ἐπιστολαῖς ταῖς γραφεῖσιν παρὰ τοῦ μακαρίου Κυρίλλου κατὰ Νεστορίου τοῦ δυσσεβοῦς πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους· ἐπομένη τε ταῖς τε ἀγιαῖς καὶ οἰκουμενικαῖς πέντε συνόδοις, καὶ τοῖς ἀγίοις καὶ ἐγκρίτοις πατράσι καὶ συμφώνως ὀρίζουσα ὁμολογεῖν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν ἀληθινὸν θεὸν ἡμῶν, τὸν ἕνα τῆς ἀγίας ὁμοουσίου καὶ ζωαρχικῆς Τριάδος, τέλειον ἐν θεότητι, καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς, καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς, αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος· ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· τὸν πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ πνεύματος ἀγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τῆς κυρίως καὶ κατὰ ἀληθειαν θεοτόκου, κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ ἐν δύο φύσεσι ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀχωρίστως, ἀδιαίρετως γνωριζόμενον, οὐδαμῶς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνθρωπίνης διὰ τὴν ἑνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἐκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἕν πρόσωπον, καὶ μίαν ὑπόστασιν συντερουσῆς· οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ θεοῦ λόγον κύριον

été dit plus haut, *un* vouloir et *une* opération dans l'économie de l'incarnation du Christ, notre vrai Dieu; et recevant aussi la seconde lettre synodique adressée par le sacré concile des cent vingt-cinq évêques aimés de Dieu, sous le même très saint pape, à Sa Sérénité inspirée de Dieu, parce que d'accord et avec le saint concile de Chalcedoine, et avec le *tomos* du très saint et bienheureux pape de la même antique Rome, Léon, adressé à Flavien, qui est parmi les saints (défunt), que le même concile appelle une colonne de l'orthodoxie, et aussi avec les lettres synodiques adressées par le bienheureux Cyrille contre Nestorius l'impie aux évêques de l'Orient; et suivant les cinq saints et œcuméniques conciles ainsi que les saints et sages Pères, et décidant unanimement de confesser Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre vrai Dieu, l'un de la sainte, consubstantielle et vivifiante Trinité, le même parfait en divinité, et parfait en humanité, vraiment Dieu et vraiment homme, lequel est formé d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité, et le même, consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous, sauf le péché; qui a été engendré du Père avant les siècles, selon la divinité, et aux derniers jours, du Saint-Esprit et de la vierge Marie (laquelle est proprement et en toute vérité mère de Dieu), selon l'humanité, pour nous et pour notre salut. [Nous confessions] un seul et même Christ, vrai fils unique, qui est reconnu être en deux natures, sans confusion, sans changement, sans séparation, sans division, la différence des natures n'étant en aucune façon supprimée par l'union; ce qu'il y a de propre en chaque nature étant au contraire sauvegardé et concourant à former *une* personne et *une* hypostase; non divisé, ni partagé en deux personnes, mais un seul et même Fils unique de Dieu, Verbe, Seigneur Jésus-Christ, comme nous l'ont appris les anciens prophètes à son endroit, et lui-même, Jésus-Christ, nous l'a enseigné, et comme nous l'a transmis le symbole des saints Pères. Et nous proclamons également deux volitions ou vouloirs naturels en lui, et deux opérations naturelles, sans division, sans chan-

Ἰησοῦν Χριστὸν, καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐξεπαβεῦσε, καὶ τὸ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῖν παραδεδῶκε σύμβολον· καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαίρετως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως, κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν ὡσαύτως κηρύττομεν· καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντίον, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἐφῃσαν αἰρετικοὶ, ἀλλ' ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον αὐτοῦ θέλημα, καὶ μὴ ἀντιτίπον, ὃ ἀντιπαλόν, μᾶλλον μὲν ὡς καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θεῷ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι· ἔδει γὰρ τῷ τῆς σαρκὸς θελήματι κινήθηναι, ὑποταγῆναι δὲ τῷ θελήματι τῷ θεϊκῷ κατὰ τὸν πάνσοφον Ἀθανάσιον· ὥσπερ γὰρ ἡ αὐτοῦ σὰρξ σαρκὶ τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καὶ ἔστιν, οὕτω καὶ τὸ φυσικὸν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ θέλημα ἴδιον τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καὶ ἔστι, καθά φησὶν αὐτός· ὅτι καταθέσθαι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ τοῦ πέμψαντός με πατρός, ἴδιον λόγον θέλημα αὐτοῦ τῷ τῆς σαρκὸς· ἐπεὶ καὶ ἡ σὰρξ ἰδίᾳ αὐτοῦ γέγονεν· ὃν γὰρ τρόπον ἡ παναγία καὶ ἄμωμος ἐψυχώμενη αὐτοῦ σὰρξ θεωθεῖσα οὐκ ἀνῆρέθη, ἀλλ' ἐν τῷ ἰδίῳ αὐτῆς ὄρω τε καὶ λόγῳ διέμεινεν, οὕτω καὶ τὸ ἄνθρωπινον αὐτοῦ θέλημα θεωρῶν οὐκ ἀνῆρέθη, πείσασθαι δὲ μᾶλλον κατὰ τὸν θεολόγον Γρηγόριον λέγοντα· τὸ γὰρ ἐκείνου θέλειν, τοῦ κατὰ τὸν σωτήρα νοομένου, οὐδὲ ὑπεναντίον θεῷ θεωρῶν ὅλον· δύο δὲ φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαίρετως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως ἐν αὐτῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ ἀληθινῷ θεῷ ἡμῶν δοξάζομεν, τουτέστι θεῖαν ἐνέργειαν καὶ ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν κατὰ τὸν θεηγόρον Λέοντα τρανέστατα φάσκοντα· ἐνεργεῖ γὰρ ἑκάτερα μορφή μετὰ τῆς θεούρου κοινωνίας διπερὶ ἴδιον ἔσχρηκε, τοῦ μὲν λόγου κατεργαζομένου τοῦτο, ὅπερ ἐστὶ τοῦ λόγου, τοῦ δὲ σώματος ἐκτελοῦντος ὅπερ ἐστὶ τοῦ σώματος· οὐ γὰρ δήπου μίαν δώσωμεν φυσικὴν τὴν ἐνέργειαν θεοῦ καὶ ποιήματος, ἵνα μῆτε τὸ ποιῆθῆν εἰς τὴν θεῖαν ἀναγάγωμεν οὐσίαν, μῆτε μὴν τῆς θείας φύσεως τὸ ἐξείρετον εἰς τὸν

gement, sans partage, sans confusion, selon l'enseignement des saints Pères : et non pas, il s'en faut, deux vouloirs naturels opposés l'un à l'autre, comme l'ont dit les impies hérétiques; mais un vouloir humain subordonné, et qui, loin de lui résister et d'entrer en lutte avec lui, se soumet bien plutôt à son divin et tout-puissant vouloir; car il faut que le vouloir de la chair soit mu, et qu'il soit soumis au vouloir divin, selon le très sage Athanase. Car de même que sa chair est dite la chair du Dieu Verbe, et l'est, de même le vouloir naturel de sa chair est dit le vouloir propre du Dieu Verbe, et l'est; comme il s'exprime lui-même : « Je suis descendu du ciel non pas pour faire ma volonté, mais la volonté du Père qui m'a envoyé; » appelant sien le vouloir de sa chair, puisque la chair est devenue sienne. Car de même que sa très sainte et immaculée chair animée, déifiée, n'a pas été supprimée, mais est restée au contraire avec sa nature et son mode d'être, de même son vouloir humain, déifié, n'a pas été supprimé, mais au contraire est resté sauf, selon la parole de Grégoire le théologien : « Car son vouloir (il s'agit de celui du Sauveur) n'est pas opposé à Dieu, étant totalement déifié. » Et nous glorifions dans le même Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre vrai Dieu, deux opérations naturelles, sans division, sans changement, sans partage, sans confusion, à savoir : une opération divine et une opération humaine, selon la très claire formule du divin héraut, Léon : « Chacune des deux formes opère avec le concours de l'autre ce qui lui est propre, le Verbe accomplissant ce qui relève du Verbe, et la chair ce qui relève du corps. » Car nous n'accorderons pas qu'il n'y a qu'une opération naturelle de Dieu et de la créature, ne voulant ni élever la créature à la hauteur de l'essence divine, ni rabaisser la sublimité de la nature divine au niveau des créatures. « Car nous reconnaissons qu'à un seul et même être appartiennent et les miracles et les *agui* frances, mais selon l'élément propre à chacune des natures dont il est composé et dans lesquelles il a l'être, » comme dit l'admirable Cyrille. Maintenant donc absolument l'inconfusion

τοῖς γενητοῖς παρέποντα καταγάγωμεν τόπον· ἐνὸς γὰρ καὶ τοῦ αὐτοῦ τὰ τε θαύματα καὶ πάθη γινώσκουμεν κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο τῶν ἐξ ὧν ἐστὶ φύσεων, καὶ ἐν αἷς τὸ εἶναι ἔχει, ὡς ὁ θεσπέσιος ἔφησε Κύριλλος· πάντοθεν γοῦν τὸ ἀσύγχυτον καὶ ἀδιαίρετον φυλάττοντες, συντόμῳ φωνῇ τὸ πᾶν ἐξαγγέλλομεν· ἓνα τῆς ἀγίας Τριάδος, καὶ μετὰ σάρκωσιν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν τὸν ἀληθινὸν θεὸν ἡμῶν εἶναι πιστεύοντες, φαιμέν δύο αὐτοῦ τὰς φύσεις ἐν τῇ μιᾷ αὐτοῦ διαλαμπούσας ὑποστάσει, ἐν ᾗ τὰ τε θαύματα καὶ τὰ πάθηματα, δι' ὧν αὐτοῦ τῆς οἰκονομικῆς ἀναστροφῆς, οὐ κατὰ φαντασίαν, ἀλλὰ ἀληθῶς ἐπεδείχτο, τῆς φυσικῆς ἐν αὐτῇ τῇ μιᾷ ὑποστάσει διαφορᾶς γνωριζομένης τῷ μετὰ τῆς θεότητος κοινωνίας ἐκτέραν φύσιν θέλειν τε καὶ ἐνεργεῖν τὰ ἴδια καθ' ὧν δὴ λόγον, καὶ δύο φυσικὰ θελήματά τε καὶ ἐνεργείας δοξάζομεν πρὸς σωτηρίαν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους καταλλήλως συντρέχοντα. Τούτων τοίνυν μετὰ πάσης πανταχόθεν ἀκριβείας τε καὶ ἐμμελείας παρ' ἡμῶν διατυπωθέντων, ὀρίσκειν ἑτέραν πίστιν μηδεὶν ἐξείναι προφέρειν, ἥγουν συγγράφειν, ἥ συντεθεῖναι, ἥ προνεῖν, ἥ διδάσκειν ἑτέρως· τοὺς δὲ τολμῶντας ἥ συντεθεῖναι πίστιν ἑτέραν, ἥ προκομίζειν, ἥ διδάσκειν, ἥ παραδιδόναι ἕτερον σύμβολον τοῖς ἐθέλουσιν ἐπιστρέφειν εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας ἐξ Ἑλληνισμοῦ, ἢ ἐξ Ἰουδαϊσμοῦ, ἥγουν ἐξ αἰρέσεως οἰασθῶν, ἥ καινοφρονίαν, ἥτοι λέξεως ἀραιρᾶσιν πρὸς ἀνατροπὴν εἰσάγειν τῶν νυνὶ παρ' ἡμῶν διορισθέντων· τοὺς εἰ μὲν ἐπίσκοποι· εἴεν ἡ κληρικοί, ἄλλοι· τῆς ἐπισκοπῆς, καὶ τοὺς κληρικούς τοῦ κλήρου· εἰ δὲ μονάζοντες· εἴεν ἡ λαϊκοί, ἀναχαιρᾶσθαι αὐτούς.

III. COMMENTAIRE. — La profession de foi promulguée par le VI^e concile est un tout complexe formé d'éléments divers. Elle débute par le symbole dit de Constantinople; puis elle aborde la question du monothélisme par l'énumération de ses principaux fauteurs. La liste comprend les noms suivants : Théodore de Pharan, puis Sergius, Pyrrhus, Paul et Pierre, tous quatre anciens patriarches de Constantinople; enfin Honorius de Rome, Cyrus d'Alexandrie, Macaire d'Antioche et son disciple, l'abbé Étienne. Les partisans du monothélisme, ajoute le concile, ont eu des précurseurs dans la personne d'hérésiarques tels qu'Apollinaire,

et l'indivision, nous proclamons pour résumer le tout, ce qui suit. Croyant que l'un de la sainte Trinité est après l'incarnation Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre vrai Dieu, nous disons qu'il y a en lui deux natures irradiant dans son unique hypostase, en laquelle il a manifesté, non pas apparemment mais véritablement, dans tout le cours de son existence incarnée, et les miracles et les souffrances; la différence *naturelle* (de nature) dans cette unique hypostase se reconnaissant à ce fait que l'une et l'autre nature veut et opère ce qui lui est propre avec le concours de l'autre. De cette façon donc, nous proclamons et deux vouloirs et deux opérations naturelles concourant ensemble au salut du genre humain. Ces points une fois fixés par nous avec l'acribie la plus minutieuse et tout le soin possible, nous définissons qu'il n'est loisible à personne ni de formuler, ni de proclamer de vive voix ou par écrit une autre foi, ni de penser ou d'enseigner différemment. Et ceux qui oseraient constituer une autre formule de foi, ou exposer, ou enseigner, ou transmettre un autre symbole à ceux qui veulent revenir à la connaissance de la vérité, soit de l'hellénisme, soit du judaïsme, soit de toute autre hérésie; ou introduire de nouveaux termes ou inventer de nouvelles formules pour renverser les définitions, présentement établies par nous; ceux-là, s'ils sont évêques ou clercs, qu'ils soient privés, les évêques de l'épiscopat, les clercs de la cléricature; s'ils sont moines ou laïques, qu'ils soient anathématisés.

Sévère et Thémistius, lesquels, à des titres divers, en ont préparé l'éclosion. Il mentionne ensuite, pour leur donner une pleine approbation, la lettre d'Agathon et celle du synode romain : avec le formulaire dogmatique du concile de Chalcédoine, la lettre dogmatique de saint Léon et les lettres synodiques de saint Cyrille contre Nestorius, elles doivent évidemment servir de base et de règle dans la solution du problème en question.

Ce qui suit, depuis *ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον...* jusqu'à καὶ τὸ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῖν παραδédωκε σύμβολον, n'est que la reproduction de la profession de foi de Chalcédoine, au moins dans sa partie essentielle et originale, celle qui proclame la persistance des deux natures dans le Christ après l'union. A cette affirmation de la coexistence des deux natures, les Pères du VI^e concile rattachent immédiatement l'affirmation de la réalité des deux volontés et des deux opérations, καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις... Le lien logique qui unit ces deux points du dogme christologique explique et justifie le lien rédactionnel établi ici entre les formules, qui les expriment l'un et l'autre. La théorie des *deux volontés et des deux opérations* est une conséquence nécessaire du dyophysisme; de même que la théorie de l'unité de volonté et d'opération est un corollaire obligé du système monophysite. Aussi avons-nous vu la discussion se concentrer presque exclusivement sur ce terrain. Saint Sophrone, saint Maxime, le pape Agathon, les Pères de Latran et ceux du VI^e concile partent du principe de la dualité des natures et de l'intégrité de leurs propriétés essentielles pour conclure à la dualité des opérations et des volontés; les monothélites, eux, s'appuient sur le fait de l'unité personnelle, qu'ils sont tentés d'identifier avec l'unité essentielle, laquelle serait le résultat de la confusion des deux natures, pour établir leur système de l'unité de volonté et d'opération. Et ces deux dernières théories ont entre elles de si étroites affinités que les monophysites ne s'y trompèrent pas et, en Arménie comme en Syrie et en Égypte, acceptèrent l'union sur cette base des formules monothélites. Ils pouvaient redire avec les théodosiens d'Alexandrie : « Ce n'est pas nous qui allons au concile de Chalcédoine, c'est le concile de Chalcédoine qui vient à nous. »

Les Pères du VI^e concile définissent d'abord dans une formule générale le dogme des deux volontés et celui des deux opérations; puis ils reviennent sur chacune des deux parties de cette définition pour la développer. Les éléments de cette formule générale sont à remarquer. Les termes *θελήσεις ἦτοι θελήματα*, que nous rendons ordinairement par celui de volontés, désignent plutôt l'acte de la volonté, la volition, que la puissance ou la faculté. C'est le sens qui ressort des documents précités et des discussions qui préparèrent la définition; c'est aussi celui qu'impose le contexte. Même remarque pour *ἐνεργεία* : il exprime l'opération plutôt que l'énergie au sens de puissance active. Les lettres des papes Sergius et Agathon et le symbole de Latran les rendent l'un et l'autre par les termes de *voluntates et operationes*. Il est évident, d'ailleurs, que la dualité des puissances ou facultés est impliquée dans celle des opérations; traduire *θέλημα* et *ἐνεργεία* par volonté et énergie, au sens de puissance, c'est donc rester fidèle à la doctrine définie; mais en s'écartant quelque peu des termes mêmes qui ont servi à la définir.

Les volontés et les opérations sont caractérisées dans le texte conciliaire par l'épithète *φυσικὰς, naturales*, qu'il faut entendre dans le sens de volontés ou d'opérations se rapportant à la φύσις, à la nature divine ou à la nature humaine, et caractéristiques de l'une et de l'autre. Un passage de la lettre de saint Sophrone, Mansi, t. XI, col. 484, fournit de ce terme le meilleur commentaire; à signaler aussi un extrait de la discussion de Maxime

avec Pyrrhus qui roule sur cette question des *volontés naturelles*. Mansi, t. x, col. 711 sq. Il faut observer à ce propos que Maxime, ayant dès le début nettement distingué entre la puissance du vouloir et les volitions passagères qui la manifestent, raisonne contre son adversaire sur la faculté plutôt que sur son acte. Le φυσικὸν θέλημα c'est donc pour lui une propriété essentielle, découlant de la nature; pour Sophrone et pour les Pères du VI^e concile, c'est plutôt, semble-t-il, l'acte posé par cette faculté, et qui, s'il est en soi transitoire, n'en caractérise pas moins la puissance qui la pose et la nature qui en est le principe éloigné.

Les épithètes ἀδιαρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως qui expriment les rapports des deux volontés et des deux opérations sont identiques à celles par lesquelles les Pères de Chalcédoine avaient marqué les rapports des deux natures; sauf ἀμερίστως, au lieu et place de ἀχωρίστως d'ailleurs équivalent pour le sens. Ces termes écartent toute idée de division, de changement, de séparation et de confusion dans les opérations comme dans les natures.

Reprenant ensuite chacune des deux formules : δύο φυσικά θέληματα et δύο φυσικὰς ἐνεργείας, les Pères les développent et les précisent. Pour ce qui est des deux volontés, ils s'appliquent à écarter toute confusion entre l'unité physique qu'ils repoussent et l'unité morale qu'ils admettent et dont ils précisent la portée. Cette distinction était d'autant plus opportune que toute l'argumentation des monothélites en faveur de l'unité de volonté reposait sur une confusion, involontaire chez quelques-uns, consciente et voulue pour d'autres. Elle se rencontre d'abord dans la lettre de Sergius à Honorius. Attribuer au Christ deux sortes d'opérations différentes, c'est lui attribuer deux volontés opposées et contradictoires, et par conséquent le partager en deux êtres dont les vouloirs ne concordent pas. Mansi, t. xi, col. 533. Le sophisme est grossier; car deux volontés distinctes ne sont pas nécessairement opposées et peuvent s'accorder sur un même objet. La dualité physique des volontés n'exclut pas l'unité morale: et, celle-ci une fois admise, le partage qu'introduirait dans l'être et la personnalité du Christ le dualisme physique compliqué d'un dualisme moral se trouve écarté. C'est pour n'avoir pas su débrouiller cette confusion et pour l'avoir prise comme point de départ de toute son argumentation, qu'Honorius, dans sa réponse à Sergius, n'arrive qu'à formuler en des termes inexacts une théorie, vraie en soi, mais incomplète et obscure. *Ibid.*, col. 540.

Après avoir parlé d'un vouloir humain, ἀνθρώπινον θέλημα, entièrement subordonné au vouloir divin, les Pères, empruntant une expression de saint Athanase, mentionnent un vouloir de la chair τὸ φυσικὸν τῆς σαρκὸς θέλημα, celui-là même qui est en question dans la parole du Christ: « Je suis venu non pour accomplir *ma* volonté, mais celle de mon Père qui m'a envoyé. » Faut-il y voir quelque chose de distinct de la volonté humaine, du vouloir rationnel, et qui s'identifierait avec les tendances et les désirs de la sensibilité, une sorte d'appétit sensible dont les mouvements, toujours subordonnés dans le Christ à l'appétit intellectuel, se trouveraient par le fait toujours correspondre aux vouloirs divins du Verbe; ou bien le contexte oblige-t-il à identifier ce vouloir naturel de la chair avec la volonté humaine proprement dite? Cette dernière alternative est évidemment la vraie, et elle ressort clairement de tout l'ensemble de l'argumentation. Au reste, la différence est minime: chez le Christ les impulsions de la sensibilité suivant toujours et en tout les directions de la raison, il n'y avait pas lieu de distinguer expressément l'appétit sensible de l'appétit rationnel; et c'est pourquoi les Pères pouvaient à juste titre comprendre dans un même tout, qu'ils appelaient indifféremment

le vouloir naturel humain ou le vouloir naturel de la chair et qu'ils mettaient en parallèle avec le vouloir divin, les déterminations de sa volonté humaine et les désirs de sa sensibilité.

S'ils insistent sur ce point, c'était sans doute pour répondre aux doutes soulevés à ce propos par les monothélites. Sergius, *Epist. ad Honor.*, *ibid.*, col. 539, avait dit: μηδέποτε τὴν νοερώς ἐμψυχωμένην τοῦ κυρίου σάρκα κεχωρισμένως καὶ ἐξ οἰκείας ὁρμῆς ἐναντίως τῷ νεύματι τοῦ ἡνωμένου αὐτῇ καθ' ὑπόστασιν θεοῦ Λόγου τὴν φυσικὴν αὐτῆς ποιήσασθαι κίνησιν, ἀλλ' ὅποτε καὶ ὡς καὶ ὅσιν αὐτὸς ὁ θεὸς Λόγος ᾔθεόυλετο. Que la volonté raisonnable et humaine du Christ n'ait jamais contredit en rien aux impulsions à elles communiquées par le Verbe, rien de plus juste; et c'est la thèse même de l'unité morale des volontés développée ici par les Pères du concile. Que cette même volonté n'ait pas eu ses mouvements à elle, des tendances propres, actives et spontanées de sa part, que l'on ne pourrait nier sans la supprimer, c'est ce qu'ils n'admettent pas: aussi affirment-ils la réalité et la coexistence dans le Christ des deux volitions physiques.

Honorius, *Epist. I^a ad Serg.*, *ibid.*, col. 439, avait parfaitement développé la première de ces deux thèses; mais faute d'avoir suffisamment saisi l'importance de la seconde il avait parlé d'un vouloir unique, ἐν θέλημα. Cf. *Epist. Joan. IV ad Constant.*, Mansi, t. x, col. 682. Macaire, dans son exposé de la foi monothélite communiqué au cours de la VII^e session, avait développé la théorie même de Sergius, et dans les mêmes termes. *Acta*, Mansi, *ibid.*, col. 349. C'est encore cette dernière théorie que l'*Ecthèse* d'Héraclius prétend imposer à la foi des fidèles.

La comparaison qui suit, entre la chair animée, ἐμψυχωμένη σὰρξ, du Christ, qui reste chair malgré sa déification, θεωθεΐσα, et la volonté humaine, ἀνθρώπινον θέλημα, montre clairement que les rédacteurs ne se sont pas souciés d'approfondir dans le décret la question philosophique de la distinction entre la volonté proprement dite, spirituelle et libre, et les appétits sensibles de la chair. Ils comprennent l'un et l'autre sous la dénomination d'ἀνθρώπινον θέλημα, et c'est de cette volonté humaine ainsi entendue qu'ils affirment qu'elle subsiste dans le Christ, malgré l'union, ἐν τῷ ἰδίῳ αὐτῆς ὅρῳ τε καὶ λόγῳ.

Après l'exposé de la théorie des deux volontés ou volitions, les Pères abordent la question des deux opérations, δύο δὲ φυσικὰς ἐνεργείας... θέλει ἐνεργεῖν καὶ ἀνθρώπινην. Les épithètes employées pour caractériser les rapports des deux volitions reviennent ici pour déterminer les relations des deux opérations, ἀδιαρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως, excluant toute confusion comme toute séparation entre les deux formes de l'activité du Verbe incarné. L'argument d'autorité dans lequel se trouvait le plus clairement exprimée la foi catholique sur ce point était évidemment le passage de la lettre *dogmatique* de saint Léon: *agit enim utraque forma cum aliterius communionem quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est*. Les Pères n'ont garde de l'omettre. Et ils l'appuient d'un argument de raison qui avait été utilisé déjà largement dans la controverse contre les monothélites et que saint Sophrone en particulier avait développé assez longuement dans sa lettre. *Epist. encycl.*, Mansi, t. xi, col. 481 sq. Il se peut même que pour la rédaction de cette partie du décret on se soit directement inspiré des passages en question de la lettre encyclique. L'argument revient à ceci: l'unité physique d'opération entraînerait l'unité de nature; donc pour sauvegarder la dualité de nature il faut admettre la dualité d'opération. A la base de cet argument se trouve le principe philosophique, non énoncé ici, mais évidemment sous-entendu, que l'acti-

vité, l'opération découle immédiatement de la nature, qu'elle en est le prolongement et la manifestation. Le texte de saint Cyrille qui résume cette partie du décret montre d'ailleurs qu'en maintenant la distinction et la dualité des opérations, on ne porte pas atteinte à l'unité de la personne ou de l'agent. Les scolastiques donneront plus tard à ces thèses la rigueur et la clarté des formules philosophiques, en distinguant à propos de l'activité deux principes : celui d'où elle émane, et celui à qui elle appartient, ou sujet d'attribution, *principium ex quo* et *principium quod*. L'activité émane de la nature et elle est attribuée à la personne. Elle peut donc être double, l'agent restant un : c'est ce que dit saint Cyrille en termes différents, mais non moins précis, ἐνὸς γὰρ καὶ τοῦ αὐτοῦ τὰ τε θαύματα καὶ πάνη γινώσκουμεν, κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο τῶν ἐξ ὧν ἐστὶ φύσεων.

Il n'y a pas lieu d'insister sur la finale du décret. C'est un bref résumé de toute la théorie christologique élaborée définitivement dans les différents conciles : divinité du Verbe incarné, dualité des natures dans l'unité de personne, réalité des œuvres divines et humaines accomplies par lui, dualité de volonté et d'opération.

I. SOURCES. — Lettres et documents, dans *Acta syn. Lateran.* (649), Mansi, *Concil.*, t. x, col. 863-1188, et *Acta VI concil.*, *ibid.*, t. xi, col. 186-922; Anastase le Bibliothécaire, *Collectanea ad Joan. diacon.*, dans P. L., t. CXXIX, col. 561-690; Maxime le Confesseur, *Opera*, P. G., t. XC-XCI; et spécialement *Opuscula theol. et polem. ad Marimum*, t. XCI, col. 9-286; et *Disputat. cum Pyrrho*, *ibid.*, col. 287-354; le prêtre Anastase, Περὶ τοῦ κατ' ἐικόνα καὶ κατ' ὁμοίωσιν, I. IV, dans Mai, *Script. veter. nova collectio*, t. VII, p. 193; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1896, t. I, p. 332-338; Mommsen, dans *Monumenta Germaniae historica*, Berlin, 1898, t. I, p. 148-154; *Vita Maximi Confes.*, P. G., t. XC, col. 67-110.

II. TRAVAUX. — Combefis, *Historia monothelitarum*, dans son *Auctarium novum*, Paris, 1648, t. II, p. 1-64; *Dissertatio apologetica pro actis sextae synodi*, *ibid.*, p. 65-198; J.-B. Tamagnini, *Historia monothelitarum*, Paris, 1678; Assémani, *Bibliotheca juris orientalis*, in-4°, Rome, 1764; J. Chmel, *Vindictae conc. œcum.* VI, præv. dissert. histor. de origine hæret. monoth., Prague, 1777; Hefele, *Conciliengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1856, t. III, p. 110-264; Bardenhewer, *Ungeprüfte Exzerpte aus einer Schrift des Patriarchen Eulogius von Alexandrien (580-607) über Trinität und Incarnation*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1896, p. 353-401 (un fragment dans P. G., t. LXXXVI, col. 2939-2944); Owspeian, *Die Entstehungsgeschichte des Monothelismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt*, Leipzig, 1897; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 218-225; J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 157-166; Herzog, *Realencyklopädie*, 3^e édit., 1903, art. *Monotheliten*, p. 401-414; *Kirchenlexikon*, 1851, art. *Monotheliten*, p. 244-251. Pour les sources et les ouvrages anciens, cf. Fabricius-Harles, *Bibl. græca*, Hambourg, 1808, t. XI, col. 151-154.

J. Bois.

4. CONSTANTINOPLE (IV^e CONCILE DE).

VIII^e œcuménique, 5 octobre 869-28 février 870. — I. Préliminaires. II. Histoire des sessions. III. Les actes du concile. IV. Principaux canons dogmatico-disciplinaires, texte et commentaire. V. Principaux canons dogmatiques, texte et commentaire. VI. Principaux canons disciplinaires, texte et commentaire. VII. Œcuménicité du concile.

I. PRÉLIMINAIRES. — Le IV^e concile de Constantinople, VIII^e œcuménique, fut réuni pour mettre fin au schisme créé par l'élévation anticanonique de Photius au siège patriarcal de Constantinople, à la place du patriarche légitime Ignace. Nous n'avons pas à raconter ici en détail les événements qui se déroulèrent dans la capitale de l'empire byzantin et aussi à Rome, depuis l'Épiphanie de 857, jour où saint Ignace refusa la communion à l'incestueux César Bardas, oncle de l'empereur Michel III l'Ivrogne, jusqu'à la première chute du patriarche intrus, le 25 septembre 867, aussitôt après l'avènement au trône de Basile I^{er} le Macédonien. Il est

cependant nécessaire de rappeler brièvement les principaux épisodes du premier acte de ce drame lamentable qu'est le schisme photien, pour comprendre l'histoire du concile et la portée de ses décisions.

L'élévation de Photius était entachée d'un triple vice canonique. Il prenait la place du patriarche légitime violemment dépossédé de son siège par le pouvoir séculier et refusant énergiquement de donner sa démission. Contrairement au 10^e canon de Sardique, de simple laïque il devenait subitement évêque et recevait tous les ordres dans l'espace de six jours (20-25 décembre 857). Enfin le prélat qui le consacra, Grégoire Asbestas, archevêque de Syracuse, avait été excommunié par Ignace son supérieur légitime, et sa cause, portée devant le saint-siège, était encore pendante. Sentant combien sa position était fautive, l'intrus essaya d'obtenir du pape la confirmation de son élection. Une ambassade fut envoyée à Rome en 859. Elle remit au pape, qui était alors Nicolas I^{er}, des lettres et de riches présents, et lui raconta, en les travestissant, les faits qui s'étaient passés à Constantinople depuis deux ans. Photius, dans un écrit habilement rédigé, faisait profession de foi catholique, cherchait à faire croire qu'il avait été contraint d'accepter une charge trop lourde pour ses épaules et implorait, avec cette humilité hypocrite dont il avait le secret, les saintes prières du pape. *Epist.*, I. I, epist. I, P. G., t. CII, col. 585-594. Ignace, lui aussi, en avait appelé à Rome, mais on avait empêché jusqu'ici ses envoyés d'accomplir leur mission. Nicolas I^{er} ignorait donc comment les choses s'étaient réellement passées, mais sa clairvoyante perspicacité lui fit soupçonner aussitôt quelque perfidie, et il se garda bien d'ajouter foi à tout ce qu'on lui racontait. Il résolut, dans un concile tenu à Rome, en septembre 860, d'envoyer à Constantinople les évêques Rodwald de Porto et Zacharie d'Anagni pour faire une enquête minutieuse. Dans une lettre à l'empereur il blâmait la procédure injuste suivie contre Ignace, et l'élévation d'un laïque faite au mépris des canons de Sardique et des décrets du saint-siège. De Photius, il louait l'orthodoxie, mais se refusait à reconnaître sa consécration, avant d'être pleinement informé de toute cette affaire. Mansi, *Concil.*, t. xv, col. 162-168; t. xvi, col. 59.

Les deux légats furent infidèles à leur mission. Dans un concile de 318 évêques réuni par Photius dans l'église des Apôtres en mai 861, ils signèrent la déposition d'Ignace et reconnurent Photius comme patriarche. Ignace fut condamné sur les faux témoignages de 72 individus, la plupart gagnés à prix d'argent, comme ayant été institué par la puissance civile, contrairement au 31^e canon des apôtres. Cf. Hergenröther, *Photius*, t. I, p. 419-438.

Quand Nicolas I^{er} apprit par des amis d'Ignace ce qui s'était passé dans ce conciliabule, non seulement il refusa d'en confirmer les actes, mais dans un synode tenu à Saint-Pierre au début de 863, il déclara Photius le laïque déchu de toute dignité ecclésiastique, destitua ceux qu'il avait ordonnés et se prononça pour la légitimité d'Ignace. Mansi, t. xv, col. 178; t. xvi, col. 106. L'intrus brava les foudres pontificales et continua à se glorifier de l'approbation des légats et à répandre contre Ignace des libelles calomnieux. C'est lui aussi probablement qui composa l'écrit injurieux envoyé au pape, en août 865, sous le nom de Michel III. Nicolas I^{er} répondit comme il convenait à ces grossièretés. Les insultes faites au siège de Pierre furent fièrement relevées et l'ingérence du césarisme byzantin dans les affaires religieuses flétrie avec vigueur. Cependant le pape permettait qu'une revision du procès entre Ignace et Photius fût faite à Rome, en dehors de toutes les intrigues des partis. Les deux compétiteurs étaient invités à venir en personne ou à envoyer des délégués. Mansi, t. xv, col. 187-216.

On ne tint nul compte à Byzance de cette lettre. De nouvelles lettres datées du 13 novembre 866 n'eurent pas plus d'effet. Mansi, t. xv, col. 216-277. La question bulgare qui venait de s'ouvrir n'était pas faite pour apaiser les esprits. Photius continua à s'attacher la cour et le clergé par ses flatteries et ses bassesses. C'est alors qu'il conçut le plan de réunir un grand concile pour déposer le pape Nicolas. Il écrivit dans ce but une lettre encyclique aux patriarches d'Orient, pleine des attaques les plus passionnées contre l'Eglise romaine. Les Latins sont accusés d'hérésie, parce qu'ils ont falsifié le symbole et qu'ils enseignent que le Saint-Esprit procède non seulement du Père mais aussi du Fils. *Epist.*, l. I, epist. xiii, P. G., t. cii, col. 721-742. Dans une lettre aux Bulgares, il trouvait de nouveaux griefs contre Rome et attaquait ouvertement la primauté du pape. Cf. Mansi, t. xv, col. 355. Enfin, dans l'été de 867, il réunit le fameux concile projeté, auquel il chercha par tous les moyens à donner le plus de crédit possible. L'empereur Michel III et son nouvel associé à l'empire, Basile, y assistèrent en personne avec le sénat au complet. Trois moines choisis par Photius étaient censés représenter les patriarches orientaux. Venaient ensuite les évêques partisans de l'intrus. Le pape Nicolas fut déposé et on lança l'anathème contre tous ceux qui accepteraient d'être en communion avec lui. Photius dressa lui-même les actes de ce prétendu concile œcuménique, et aux 21 signatures qu'il obtint d'évêques complaisants, il en joignit un millier de fausses, en usant de procédés divers pour donner l'illusion de la vérité. On essaya de gagner l'empereur d'Occident Louis II qu'on savait en mésintelligence passagère avec Nicolas. Zacharie, archevêque de Chalcédoine, et Théodore de Laodicée furent chargés de lui porter un exemplaire des actes synodaux. C'était à lui qu'on remettait le soin de faire exécuter la sentence de déposition contre le pape. Mansi, t. xvi, col. 5, 256, 417.

Photius ne devait pas jouir longtemps de la victoire assez relative qu'il se figurait avoir remportée sur Nicolas I^{er}. Le 23 septembre 867, Michel III était assassiné et Basile le Macédonien le remplaçait. Un des premiers actes du nouvel empereur fut de reléguer dans un couvent l'intrigant qui troublait l'Eglise de Constantinople depuis dix ans, et de rappeler de l'exil le patriarche légitime. Réintégré solennellement sur son siège, le 23 novembre 867, Ignace demanda aussitôt à l'empereur de procurer la réunion d'un grand concile auquel le pape serait invité. L'état lamentable, dans lequel le schisme avait jeté l'Eglise byzantine tout entière, exigeait une pareille mesure. Une double députation, munie des lettres de l'empereur et de celles d'Ignace, se rendit à Rome pour informer le pape des événements survenus à Constantinople, lui remettre les actes du conciliabule de 867 et le prier d'envoyer ses légats au futur concile. Mansi, t. xvi, col. 46-48. Quand les délégués arrivèrent à la ville éternelle, Nicolas I^{er} n'était plus de ce monde. Il était mort le 13 novembre 867. Ce fut son successeur Adrien II qui reçut les députés byzantins. Après avoir fait soigneusement examiner les documents que ceux-ci lui remirent, il réunit au mois de juin 869 un synode dans l'église Saint-Pierre. Les décrets de Nicolas I^{er} furent confirmés. On prononça l'anathème contre Photius et contre son conciliabule, dont les actes furent publiquement livrés aux flammes. On accordait cependant la communion laïque à l'usurpateur, au cas où il se soumettrait. Voici d'ailleurs résumés les cinq articles de la sentence finale que prononça le pape : 1^o Nous comparons au brigandage d'Éphèse le conciliabule réuni il y a quelque temps par Photius et par le tyran Michel. Nous déclarons tous ses décrets sans valeur et nous ordonnons qu'ils soient brûlés avec tous les documents écrits par

Photius et par Michel contre le saint-siège. 2^o Nous condamnons de même les deux conventicules parricides réunis contre Ignace. 3^o Nous condamnons et anathématisons de nouveau, et nous comparons à Dioscore, Photius, que mon prédécesseur a condamné déjà avec raison. Il a ajouté à tous ses anciens crimes des attaques scandaleuses contre les privilèges du siège apostolique, a fabriqué de nouveaux dogmes et a répandu partout des calomnies contre Nicolas et contre nous; s'il se soumet sans aucune restriction, il sera admis à la communion laïque. 4^o Ses partisans qui ont signé les actes du conciliabule seront admis à la communion, s'ils anathématisent ce conciliabule et se réconcilient avec Ignace. 5^o Quiconque, après avoir eu connaissance de ce décret apostolique, retiendra les exemplaires de ce conciliabule, sera excommunié, ou déposé, s'il est clerc. Ce que nous ordonnons, non seulement pour Constantinople, mais pour Alexandrie, Antioche et Jérusalem, et généralement pour tous les fidèles. Mansi, t. xvi, col. 128-130.

Le programme du futur concile œcuménique se trouvait tout tracé. Le pape fit choix, pour le représenter à cette assemblée, de Donat, évêque d'Ostie, d'Étienne, évêque de Népi, et du diacre Marin. Ils étaient munis de pleins pouvoirs pour rétablir la paix dans l'Eglise de Constantinople. Après avoir publié et fait signer les décrets rendus au synode romain, ils devaient réintégrer sur leurs sièges les évêques ordonnés par Ignace et par son prédécesseur Méthode. Toutefois, ceux qui, parmi eux, avaient participé au schisme devaient, avant d'être reçus en grâce, signer le formulaire, *libellus satisfactionis*, apporté par les légats. Quant à Photius et aux évêques ordonnés par lui, ils seraient solennellement déposés. Les signataires des actes du conciliabule étaient exclus de tout pardon. Le saint-siège se réservait de leur faire grâce s'il le jugeait à propos. Telle est la teneur des deux lettres du 10 juin 869, adressées l'une à Ignace et l'autre à l'empereur. Mansi, t. xvi, col. 20, 50. Arrivés à Thessalonique et à Sélymbrie, les légats furent salués pas des écuyers au nom de l'empereur. Le 25 septembre 869, ils firent leur entrée triomphale à Constantinople au milieu d'un grand concours du clergé et du peuple. L'empereur se montra d'une amabilité exquise à leur égard et les embrassa avec effusion.

Les trois patriarches orientaux avaient été, eux aussi, conviés au concile. L'archevêque Thomas de Tyr, représentant du patriarcat d'Antioche, alors vacant, et le syncelle Élie, délégué de Théodose, patriarche de Jérusalem, étaient arrivés à Constantinople bien avant les légats. Quant au délégué d'Alexandrie, on ne le vit qu'à la fin du concile, à la IX^e session. Cf. Hergenröther, *Photius*, t. II, p. 57 sq.

Le concile ne compta au début que douze évêques; ce fut seulement à la fin que leur nombre s'éleva à cent deux. Anastase le Bibliothécaire, dans sa traduction des actes du concile, nous prie de ne pas nous scandaliser de ce petit nombre, dont il cherche à donner les raisons. Les évêques ordonnés par Ignace ou son prédécesseur Méthode se faisaient de plus en plus rares, et les photiens, qui n'étaient pas admis au concile, occupaient de nombreux évêchés. Mansi, t. xvi, col. 190. Il faut ajouter que plusieurs de ceux qui avaient été ordonnés par les patriarches légitimes refusèrent d'abord de signer le formulaire apporté par les légats. C'était une sorte de profession de foi rédigée sur le modèle de celle du pape Hormisdas. Denzinger, *Enchiridion*, doc. xx. Elle prescrivait nettement la soumission à l'Eglise romaine, « dans laquelle la foi s'est toujours conservée sans tache. » Mansi, t. xvi, col. 27. On comprend la répugnance qu'avaient ces apprentis du schisme à signer pareille pièce. Les légats avaient ordre de n'admettre au concile que ceux qui signeraient ce for-

mulaire. Leur fermeté vint à bout des récalcitrants qui finirent tous par donner leur signature les uns après les autres, et vinrent ainsi grossir le nombre des membres du concile. Quoi qu'en dise Anastase, il est écoeuvrant de voir 318 évêques au conciliabule de Photius en 861, et de n'en trouver que 102 au concile œcuménique de 869.

II. HISTOIRE DES SESSIONS. — *I^{re} session.* — Quand tous les préparatifs furent terminés, le concile fut solennellement ouvert dans l'église Sainte-Sophie, le 5 octobre 869. Les trois légats du pape présidaient. Avec les deux délégués patriarchaux de Jérusalem et d'Antioche, Ignace, et les douze évêques qui avaient souffert persécution pour lui, cela faisait en tout dix-huit membres. Le patrice Baanès, assisté de onze autres officiers impériaux, remplissait l'office de procureur impérial. Toute cette *I^{re} session* fut occupée par la lecture de divers documents. Le secrétaire Théodore lut d'abord un discours de l'empereur invitant les membres du concile à procurer l'union et à discuter avec douceur et charité. Puis, le procureur impérial, au nom du sénat et des évêques grecs, demanda aux légats romains ainsi qu'aux vicaires des patriarches orientaux de faire connaître les documents établissant leur mission et leurs pouvoirs. Les légats commencèrent par se récrier, déclarant qu'il était inouï que, dans un concile universel, on eût jamais assujéti à un semblable examen les représentants de Rome; mais Baanès leur fit comprendre que cette demande n'avait rien d'offensant pour le saint-siège. C'était une simple mesure de prudence nécessitée par la conduite des précédents légats Rodoald et Zacharie au conciliabule de 861. Le diacre Marin lut alors en latin la lettre du pape que les légats avaient apportée à l'empereur Basile, et le chapelain de la cour, Damien, la lut dans une traduction grecque. On entendit ensuite Élie, représentant du patriarche Théodore de Jérusalem. Il déclara d'abord que son collègue Thomas, archevêque de Tyr, n'avait reçu aucun document établissant ses pleins pouvoirs, parce que le siège d'Antioche était vacant et que lui-même était administrateur du patriarcat; puis il fit lire la lettre de Théodose à Ignace, « patriarche œcuménique », l'accréditant, lui, Élie, comme vicaire patriarcal; sur la demande des légats de Rome, le formulaire ou *libellus satisfactionis* fut lu en latin et en grec et approuvé solennellement par le concile. La session se termina par la résolution de deux objections présentées par Baanès. Celui-ci demanda d'abord aux légats comment on avait pu condamner à Rome Photius sans qu'il y fût présent. Les légats répondirent que Photius n'était pas en effet venu à Rome en personne, mais qu'il y avait défendu sa cause par ses écrits et ses fondés de pouvoir. Les deux vicaires orientaux qui, avant l'arrivée des légats, avaient condamné Photius sans l'entendre, durent aussi s'expliquer. Élie fit remarquer que Photius n'avait jamais été reconnu comme évêque légitime, ni à Alexandrie, ni à Antioche, ni à Jérusalem. Or, d'après les canons, on n'était tenu de convoquer l'accusé, que lorsqu'il s'agissait d'un évêque légitime. Cette réponse mettait à nu l'insigne fourberie de Photius qui, dans les actes du conciliabule de 867, avait fait intervenir la signature de prétendus vicaires patriarchaux. Mansi, t. xvi, col. 16-36, 310-319.

II^e session. — La *II^e session*, qui se tint le 7 octobre, fut accablante pour Photius. Dix des évêques qui s'étaient laissé entraîner dans son parti, plus par la violence des mauvais traitements que par malice, firent un tableau navrant de tout ce que l'intrus leur avait fait souffrir : « Cet homme pensait d'une manière et parlait d'une autre; il avait toujours le mensonge à la bouche; il était habile à captiver les esprits et à les séduire; personne ne l'a jamais surpassé et personne ne le surpassera dans cet art des païens. » Les évêques pénitents

obtinrent leur pardon, et, après avoir signé le formulaire de Rome, ils furent admis à siéger au concile. Après eux, on fit entrer les autres clercs infidèles, prêtres, diacres et sous-diacres ordonnés par Ignace et Méthode. On leur pardonna aussi, en leur imposant une pénitence et en leur faisant signer le formulaire. Mansi, t. xvi, col. 37-44, 319-322.

III^e session. — La *III^e session* (11 octobre) comptait 23 évêques. Au début, les légats du pape déclarèrent que, par suite d'une erreur, quelques évêques ordonnés par Ignace ou par Méthode n'avaient pas signé le formulaire : c'étaient Théodule d'Ancyre et Nicéphore de Nicée. Invités à donner leur signature, les deux métropolitains s'y refusèrent et furent aussitôt exclus du concile. On lut ensuite les lettres de l'empereur et d'Ignace au pape Nicolas, du mois de décembre 867, et la réponse du pape Adrien du 10 juin 869. Mansi, t. xvi, col. 44-53, 322-327.

IV^e session. — A cette session (13 octobre), on s'occupait des deux évêques Théophile et Zacharie qui, ordonnés par Méthode, avaient embrassé dès le commencement le parti de Photius. Ils avaient fait partie de la première ambassade envoyée à Rome en 860, pour demander la confirmation de Photius. Ils avaient ensuite répété à qui voulait les entendre que le pape Nicolas les avait reconnus comme évêques et avec eux Photius. Introduits devant le concile un peu malgré les légats, qui ne voulaient pas avoir l'air de remettre en question une cause déjà jugée par Rome, ils osèrent soutenir encore que Nicolas I^{er} avait reconnu leur ordination et celle de Photius. Après plusieurs interrogatoires, ils furent confondus par les légats et par la lecture des premières lettres du pape Nicolas à l'empereur Michel et à Photius. Comme ils persistèrent dans leurs sentiments, on les expulsa du concile. Mansi, t. xvi, col. 53-74, 327-339.

V^e session. — Ce fut le 20 octobre que se tint la *V^e session*. Elle fut plus nombreuse que les précédentes. On y vit paraître pour la première fois Basile d'Éphèse et Barnabé de Cyzique. Sur l'ordre de l'empereur, Photius dut comparaître devant le concile. A la demande des légats, une députation de laïques vint l'inviter à se présenter de lui-même. Comme il s'y refusa absolument, on l'introduisit de force. Aux questions qui lui furent posées par les légats, il ne répondit que par un silence dédaigneux. S'il consentit à ouvrir la bouche, ce fut pour se comparer au Christ, traduit devant Caïphe et Pilate. Les légats lui ayant déclaré que son silence ne le sauverait pas, il répliqua : « Jésus, non plus, n'a pu éviter sa condamnation par son silence. » On donna alors lecture des lettres émanées de l'Église romaine à son sujet. Élie de Jérusalem déclara qu'aucune des Églises orientales n'avait été en communion avec lui, et que ce défaut de communion faisait déjà sa condamnation. Ce fut en vain que le patrice Baanès le supplia de songer à lui-même et de se justifier. « Ma justification n'est point de ce monde, » dit-il, et il refusa le délai qu'on lui offrait pour réfléchir. Devant cette opiniâtreté, le concile se décida à le renvoyer. Ainsi finit la *V^e session*. Mansi, t. xvi, col. 74-81, 339-344.

VI^e session. — L'empereur Basile assista personnellement avec sa suite à la *VI^e session* (25 octobre) et occupa la présidence d'honneur. Les légats romains, se conformant aux instructions qu'ils avaient reçues, étaient d'avis que le concile n'avait plus qu'à promulguer les décrets d'Adrien II. Mais l'empereur voulut qu'on donnât audience aux évêques partisans de Photius, afin qu'ils ne pussent pas se plaindre d'avoir été condamnés sans avoir été entendus. On lut en leur présence toutes les pièces justificatives. Élie de Jérusalem démontra longuement que Photius était un intrus et réussit à convaincre plusieurs photiens qui firent leur soumission. Mais d'autres, comme Euthymius de Césarée, Zacharie

de Chalcedoine, Eulampius d'Apamée, se montrèrent intraitables. Zacharie discuta avec l'empereur lui-même et chercha à prouver la légitimité de Photius, déclarant que les canons sont au-dessus du pape et des patriarches. Il rappela que bien d'autres avant Photius, comme Nectaire, Nicéphore, Taraise, Ambroise, étaient passés sans transition de l'état laïque à l'épiscopat. Métrophane de Smyrne n'eut pas de peine à montrer que le cas de Photius ne pouvait être assimilé à celui des évêques mentionnés : « Ces évêques, dit-il, ne se mirent pas à la place d'un homme vivant; ils furent élus régulièrement par le clergé et le peuple, au lieu que Photius ne doit son élévation qu'à un empereur; ils avaient été ordonnés par des évêques légitimes et reconnus par les patriarches; ce qui ne pouvait se dire de Photius, ordonné par un évêque suspens, et rejeté par tous les patriarches. » Métrophane fit aussi remarquer que les photiens étaient mal venus à rejeter l'autorité du pape, alors qu'eux-mêmes avaient été les premiers à invoquer son jugement. Les légats mirent fin à la discussion en engageant les rebelles à se soumettre. L'empereur appuya leurs exhortations par un discours vraiment touchant. Tout fut inutile. Sept jours furent accordés aux photiens pour se décider. Mansi, t. xvi, col. 81-96, 344-358.

VII^e session. — Basile assista encore à la VII^e session qui se tint le 29 octobre. Le délai accordé à Photius étant expiré, les légats consentirent à ce qu'il fût introduit de nouveau. Il parut accompagné de son consécrateur Grégoire Asbestas. Sur la demande du légat Marin, on lui fit déposer l'espèce de crosse qu'il portait, soupçonnait-on, comme signe de sa dignité pastorale. Interrogé par Baanès s'il voulait se soumettre : « Grégoire et moi, dit-il, nous ne répondrons qu'à l'empereur, mais non pas aux vicaires patriarcaux. C'est aux légats à faire pénitence. » Les autres photiens introduits refusèrent également de signer le formulaire de Rome et en appelèrent aux canons des apôtres et aux conciles. La lecture des lettres et actes synodaux de Nicolas I^{er} et d'Adrien II les laissa insensibles. Aussi les légats demandèrent-ils qu'on publiât de nouveau la sentence déjà portée par le pape Nicolas contre Photius et ses partisans. Alors le diacre Étienne, au nom du concile, dit anathème « à Photius le laïque, l'intrus, le néophyte et le tyran; anathème au schismatique, à l'adultère et au parricide, au fabricant de mensonges; anathème à ce second Dioscore et à ce nouveau Judas »; anathème enfin à tous ses partisans et protecteurs, et spécialement à Grégoire Asbestas. Mansi, t. xvi, col. 96-133, 357-382.

A propos de cette VII^e session, nous devons mentionner ce que raconte un auteur contemporain, Nicétas, qui dit le tenir de témoins non suspects : « Les Pères du concile, pour manifester l'horreur profonde que leur inspirait la conduite de Photius, signèrent les anathèmes prononcés contre lui, non avec de l'encre, mais, ce qui fait frissonner, avec le sang de Jésus-Christ. » Nicétas, *Vita Ignatii*, dans Mansi, t. xvi, col. 264. Si surprenant que puisse paraître ce fait, il n'était pas sans exemple dans l'histoire. Le pape Théodore avait signé de la même manière la condamnation du monothélite Pyrrhus. Cf. Baronius, *Annales*, an. 648, n. 14, 15. Cependant, comme le fait remarquer Hergenröther, *Photius*, t. II, p. 109, la chose est au moins très douteuse, dans le cas présent. En effet, les actes du concile ne laissent soupçonner rien de pareil. A la VII^e session, comme dans les deux suivantes, aucune pièce ne fut signée. Ce ne fut qu'à la fin de la X^e session qu'on soucrivit pour l'ensemble des sessions.

VIII^e session. — Cette session, qui fut tenue le 5 novembre et à laquelle l'empereur assista encore, révéla toutes les fourberies mises en œuvre par Photius pour se maintenir sur le siège patriarcal. On apporta dans un sac les actes du conciliabule de 867 et diverses pro-

messes écrites que Photius avait fait signer tant à des clercs qu'à des laïques et par lesquelles les signataires s'engageaient à lui être toujours fidèles. Tous ces documents furent brûlés au milieu de la salle des séances. L'empereur fit introduire ensuite les prétendus légats des patriarches dont les noms figuraient au bas des actes du conciliabule de 867. Ils déclarèrent tous qu'ils ignoraient les documents qu'ils étaient accusés d'avoir souscrit. On les renvoya, après leur avoir fait dire anathème à Photius et à son concile. Les métropolitains dont les noms se trouvaient également dans les actes du prétendu concile furent interrogés à leur tour. Ils nièrent énergiquement avoir donné leur signature. La fourberie de l'intrus était dévoilée au grand jour. Sur la demande des légats, on lut alors le 20^e canon du concile de Latran de 649 vouant à un éternel anathème les falsificateurs des documents ecclésiastiques. Sur la fin de la session, quelques iconoclastes qui restaient encore à Constantinople furent introduits. Plusieurs abjurèrent leurs erreurs, mais leur chef, Théodore Krithinos, s'obstina dans l'hérésie contre laquelle on prononça de nombreux anathèmes; on renouvela ensuite les anathèmes déjà lancés contre Photius à la session précédente. Mansi, t. xvi, col. 134-143, 382-390.

IX^e session. — Le concile fut interrompu pendant trois mois, sans doute pour laisser aux évêques qui étaient sujets des musulmans le temps de venir. On ne comptait encore que quarante évêques et c'était bien peu pour rendre imposante la sentence finale. Ce ne fut que le 12 février 870 que s'ouvrit la IX^e session. Soixante-six évêques étaient présents. L'empereur n'assista pas à la réunion et se fit remplacer par onze sénateurs. On commença par examiner les lettres de créance de l'archidiacre Joseph, légat du patriarche Michel d'Alexandrie, qui était enfin arrivé. On fit connaître au nouveau venu tout ce qu'on avait fait dans les sessions précédentes, et il y donna son plein assentiment. On introduisit ensuite les faux témoins qui avaient déposé contre Ignace au synode de 861. Ils avouèrent leur crime et on leur imposa une pénitence de sept ans. A la demande des légats, on cita aussi devant le concile les laïques qui avaient accepté de parodier les cérémonies ecclésiastiques dans les orgies de l'empereur Michel, en revêtant des ornements sacerdotaux. Interrogés, ils rejetèrent la faute sur l'empereur. Le concile n'accepta pas cette excuse, mais il remit leur punition à une autre séance. La session se termina par la comparaison de trois individus dont les noms figuraient dans les actes du conciliabule de 867, comme vicaires patriarcaux. L'un d'eux, Léonce, faux légat d'Alexandrie, avait déjà paru à la session précédente. On l'introduisit de nouveau, pour le présenter à l'archidiacre Joseph. Tous les trois jurèrent qu'ils n'avaient pas assisté au conciliabule. On leur fit prononcer l'anathème contre Photius et on les congédia. Mansi, t. xvi, col. 143-157, 389-390.

X^e session. — La X^e et dernière session (28 février 870) fut la plus nombreuse et la plus brillante de toutes. L'empereur Basile y assista avec son fils Constantin et 20 patrices, après lesquels sont nommés les trois ambassadeurs de Louis II, empereur des Italiens et des Français : Anastase le Bibliothécaire, Suppo, cousin de l'impératrice Ingelberge, et Evrard, majordome impérial. Ils venaient demander du secours à Basile contre les Sarrasins et négocier un mariage entre la fille de Louis et le fils de Basile. On vit aussi à cette session les députés de Michel, roi des Bulgares. Sur la demande des légats, on commença par lire les canons approuvés par le concile, au nombre de vingt-sept. La plupart visent Photius et ses partisans ou condamnent l'ingérence du pouvoir séculier dans les affaires ecclésiastiques. Nous donnons plus loin un commentaire des principaux. Selon la coutume des conciles œcuméniques, le concile fit

lire à la fin de ses sessions un *ῥπος*, c'est-à-dire un décret principal, une définition résumant les décisions prises par l'assemblée. C'est un long discours qui contient d'abord une profession de foi très détaillée. On reconnaît les sept conciles généraux précédents auxquels on joint celui-ci comme le VIII^e. On renouvelle les anathèmes portés par les sept conciles contre les hérétiques, parmi lesquels le nom du pape Honorius n'est pas oublié. Quant au symbole de ce VIII^e concile, il insiste surtout sur la question des images. Suit la condamnation de Photius et de ses partisans d'après les décrets des papes Nicolas et Adrien. L'empereur Basile invita tous les assistants à approuver la définition, puis dans un discours magistral défendit l'indépendance de l'Église contre les usurpations illégitimes des laïques. Tout étant terminé, les légats prièrent l'empereur de signer le premier, mais à l'exemple de Constantin, de Théodose et de Marcien, il se contenta, ainsi que son fils Constantin, de signer après les représentants des cinq patriarchats. Sa signature est suivie de celle des évêques au nombre de cent deux. Mansi, t. xvi, col. 157-196, 397-410.

La formule dont se servirent les légats romains pour souscrire est conçue en ces termes : *Ego... locum obtinens domini mei Hadriani summi pontificis et universalis papæ, omnia quæ superius leguntur, huic sanctæ et universali synodo præsidens, usque ad voluntatem eximii præsulis promulgavi, et manu propria subscripsi*. Avant de signer les actes, les légats avaient eu soin de les remettre à Anastase le Bibliothécaire, en lui recommandant d'examiner, puisqu'il connaissait les deux langues, la latine et la grecque, s'il n'y avait aucune falsification. Anastase remarqua que le passage inséré en l'honneur de l'empereur Louis II par le pape Adrien dans la lettre de son prédécesseur, avait été omis dans la traduction grecque. Aussitôt les légats protestèrent et déclarèrent qu'ils ne signeraient pas; mais les Grecs tinrent bon et les légats finirent par céder, tout en ajoutant à leur signature la clause : *usque ad voluntatem eximii præsulis*. Tel est le récit du continuateur d'Anastase dans la *Vita Adriani II*. P. L., t. cxxviii, col. 1390.

On écrivit au nom du concile une lettre encyclique très détaillée adressée à tous les fidèles. Elle racontait ce qui s'était fait aux sessions et engageait tous les enfants de l'Église à accepter les décisions du concile. Mansi, t. xvi, col. 196-200, 410-412. Une seconde lettre fut adressée au pape Adrien. Elle faisait l'éloge de Nicolas I^{er} et des légats, demandait au pape de confirmer le concile et de le faire publier dans toutes les autres Églises. Mansi, t. xvi, col. 200-202, 412-419. L'empereur, de son côté, sanctionna le concile par un édit et écrivit aux cinq patriarches pour les remercier. Mansi, t. xvi, col. 202-203.

La concorde était à peine rétablie entre l'ancienne et la nouvelle Rome que deux incidents fâcheux faillirent la compromettre de nouveau. On se souvient avec quelle répugnance les évêques grecs avaient signé le formulaire envoyé par le pape. Ils trouvaient que cette profession de foi affirmait d'une manière trop nette la primauté romaine et compromettait l'indépendance de l'Église de Constantinople. Quelques évêques firent entendre secrètement des plaintes à Ignace et à l'empereur, et celui-ci ordonna aux officiers qui étaient au service des légats de s'emparer furtivement des formulaires signés par les prélats grecs. C'est ce qu'ils firent un jour que les légats étaient sortis pour conférer avec Ignace; mais ils ne purent tout prendre, les formulaires des principaux évêques ayant été soigneusement cachés. Ce ne fut qu'après d'énergiques protestations appuyées par les ambassadeurs de Louis II que les légats réussirent à se faire restituer toutes les professions de foi par l'empereur lui-même, qui eut en cette circonstance

des paroles fort respectueuses pour l'autorité du saint-siège. Note d'Anastase, Mansi, col. 29.

Une question plus grave surgit trois jours après la conclusion du concile, la question bulgare. Dans une conférence improvisée à laquelle n'assistaient que l'empereur, Ignace, les représentants des sièges patriarchaux et les envoyés des Bulgares, les Orientaux soutinrent que la Bulgarie avait appartenu autrefois à l'empire grec et que les premiers prêtres que les Bulgares avaient reçus avaient été des prêtres grecs. Les légats romains défendirent de leur mieux les droits du saint-siège, tout en déclarant qu'ils n'avaient aucune mission pour traiter une affaire aussi grave qui regardait directement le pape. Mais les envoyés des Bulgares, se conformant aux instructions de leur souverain, ne voulurent se laisser persuader que par les Byzantins et se soumirent à la juridiction de Constantinople. Pour les détails, voir BULGARIE, t. II, col. 1174.

III. LES ACTES DU CONCILE. — Cinq exemplaires authentiques des actes du concile revêtus de toutes les signatures et scellés de la bulle de plomb avaient été rédigés pour les cinq sièges patriarchaux. L'exemplaire destiné au pape ne lui parvint pas; les légats avaient, par leur résistance aux prétentions des Grecs sur la Bulgarie, profondément irrité l'empereur Basile qui ne prit aucune mesure sérieuse pour assurer leur retour. En traversant l'Adriatique, ils tombèrent entre les mains de pirates slaves qui les dépouillèrent. Ce ne fut qu'après de longues et pénibles négociations qu'ils purent recouvrer leur liberté et arriver enfin à Rome (20 décembre 870). L'original des actes du concile leur avait été enlevé et il ne leur restait plus que des documents sans importance. Mais heureusement, Anastase le Bibliothécaire avait eu soin de garder pour lui une copie intégrale des actes authentiques. Les formulaires ou *libelli satisfactionis*, signés par les évêques grecs, lui avaient été aussi confiés par les légats, avant leur départ de Constantinople. Ce furent ces documents qui furent remis à Adrien II. *Vita Adriani II*, P. L., t. cxxviii, col. 1394.

Anastase fut chargé par le pape de traduire en latin les actes du concile. Il le fit, comme il le déclare lui-même, avec le plus grand soin, traduisant presque mot à mot et ne se permettant quelque changement que lorsque le génie de la langue l'y forçait. Il affirme que sa traduction contient tous les actes authentiques du VIII^e concile, et met en garde les Occidentaux contre la fourberie habituelle des Grecs, passés maîtres en fait d'interpolations, comme le prouve l'histoire des précédents conciles œcuméniques. Ils pourraient bien, encore cette fois, produire des pièces fausses, surtout relativement à la question bulgare. *Anastasii præfatio in concil.* VIII, Mansi, t. xvi, col. 9, 13. C'est par cette traduction latine que nous connaissons aujourd'hui les actes complets du VIII^e concile. Elle se trouve dans Mansi, t. xvi, col. 16-207, précédée d'une préface et d'un court résumé de l'histoire des sessions, composés par Anastase lui-même, col. 1-16.

De l'original grec on ne possède plus qu'un abrégé fait par un anonyme. Le jésuite Mathieu Rader le publia avec une traduction latine, à Ingolstadt, en 1604. Il est inséré dans Mansi, t. xvi, col. 308-420. C'est bien à tort que certains savants, comme Walch, *Ketzerhistorie*, t. x, p. 816, ont voulu voir dans ce résumé le texte original lui-même. Outre que la plupart des manuscrits donnent le titre significatif : *ἐκ τῶν πρακτικῶν τῆς ἀγίας οἰκουμένης συνόδου*, il suffit de comparer la traduction d'Anastase avec cet extrait pour se convaincre que le texte latin, à part quelques inexactitudes de détail, représente bien les actes authentiques, et que le texte grec passe ou abrège sciemment certains documents. Cf. par exemple, Mansi, col. 313, avec col. 25-27; 316-317, avec 30-33. On ne remarque du reste aucune différence es-

sentielle entre les deux textes. De part et d'autre, l'ordre des sessions est le même, et l'on ne rencontre aucune contradiction de quelque importance.

Faut-il attribuer les omissions du texte grec à des préoccupations intéressées, à quelque sentiment d'antipathie pour le siège de Rome? Hergenröther, *Photius*, t. II, p. 65-70, a étudié minutieusement la question, et sa conclusion est que toutes les conjectures qu'on peut faire à ce sujet sont sans fondement sérieux; toutes les omissions peuvent facilement s'expliquer par le fait que l'abréviateur a pour but de donner seulement l'essentiel des actes du concile. S'il est vrai que certains passages, particulièrement explicites en faveur de la primauté romaine, ont été supprimés, on ne saurait les attribuer à un sentiment d'hostilité, puisque d'autres passages non moins favorables à cette primauté ont été intégralement rapportés.

Quel est maintenant l'auteur de l'abrégé? Il est difficile de le dire avec certitude. Assémani, *Bibliotheca juris orientalis*, t. I, p. 308-310, 323-325, et Lequien, *Panoplia*, p. 169, se prononcent pour Nicétas David, le biographe de saint Ignace. Hergenröther ne trouve point leurs arguments décisifs. Tout ce qu'on peut affirmer, d'après lui, c'est que l'abréviateur travaillait à une époque où la querelle photienne avait encore un grand intérêt pratique. Il présente comme vivant encore ce Théophane, surnommé Phrénodémon, que Photius nomma évêque de Césarée, lors de son second patriarcat. On peut donc avec vraisemblance voir en lui un orthodoxe anonyme du commencement du x^e siècle. *Photius*, t. II, p. 73-75.

L'abréviateur est aussi un compilateur, car les manuscrits, qui contiennent les extraits des actes, renferment également d'autres documents se rapportant plus ou moins directement au concile lui-même. Mansi les a tous insérés dans le t. XVI de sa collection. Ce sont : 1^o la biographie de saint Ignace par Nicétas David, col. 209-292; 2^o l'éloge de saint Ignace par le syncelle Michel, composé peu de temps après la mort du patriarche, et sans doute du vivant même de Photius, col. 292-294; 3^o des extraits de trois lettres du pape Nicolas adressées l'une à tous les patriarches, archevêques et évêques leur faisant connaître les décisions du synode romain de 863 contre Photius et Rodoald, l'autre à Ignace en 866, et la troisième aux sénateurs, également en 866, col. 295-308; 4^o la lettre d'Épiphanie de Chypre à Ignace, après sa réintégration, col. 307-308; 5^o la lettre du pape Étienne V à Basile, col. 420-426; 6^o la lettre de Stylien de Néocésarée à Étienne V, col. 426-436; 7^o l'encyclique d'Étienne V au clergé du monde entier, col. 436-438; 8^o une autre lettre de Stylien à Étienne V (889-890), col. 438-440, et la réponse du pape Formose à Stylien, col. 440-442; 9^o un court aperçu sur les stauropates, c'est-à-dire une relation de tous les parjures commis par les évêques grecs pendant la querelle photienne, col. 442-446; 10^o des extraits de la lettre synodique de Nicolas I^{er}, écrite en 865, et de la lettre synodique d'Adrien II, écrite en 869, col. 446-450; 11^o le résumé du VIII^e concile qui fut affiché à la porte de Sainte-Sophie de Constantinople, suivi de quelques réflexions du compilateur, col. 450-458.

IV. PRINCIPAUX CANONS DOGMATICO-DISCIPLINAIRES, TEXTE ET COMMENTAIRE. — La divergence entre la traduction latine faite par Anastase et l'abrégé grec est surtout sensible pour les canons. La première en porte vingt-sept, tandis que le second n'en a que quatorze. Les canons qui manquent dans le grec sont les suivants : can. 9, 12, 13, 15, 16, 18, 20, 22, 26. Le 9^e grec correspond au 10^e latin, le 10^e au 11^e, le 11^e au 15^e, le 12^e au 17^e, le 13^e au 21^e, le 14^e au 27^e. Certains historiens, comme Schröckh, *Conciliengeschichte*, t. XXIV, p. 170, et Gfrörer, *Conciliengeschichte*, t. III, p. 278, ont pensé que tous ces canons avaient été rédigés à Rome et pro-

posés au concile par les légats du pape. Si cela est vrai de la plupart, il semble difficile de nier que certains ne soient pas d'inspiration byzantine. Les canons 17^e et 21^e, relatifs à l'ordre de préséance et aux droits des cinq patriarches, doivent être de ce nombre; de même le canon 15^e, qui reproduit le canon 7^e du conciliabule de 861, défendant aux évêques de bâtir des monastères avec les revenus de l'Église, et le canon 26^e sur le droit d'appel des prêtres et des diacres au métropolitain, et des évêques au patriarche. Cf. Hergenröther, *Photius*, t. II, p. 68-69.

Nous étudierons les principaux de ces canons, insérés par Denzinger, *Enchiridion*, doc. XXXV. Ce sont les canons 1, 3, 11 (10 grec), 12, un extrait du canon 17 (12), le canon 21 (13), le canon 22. On peut les partager en trois groupes : canons dogmatico-disciplinaires : 1, 17 (12), 21 (13); canons dogmatiques : 3, 11 (10); canons disciplinaires : 12, 22.

1^o Canon 1^{er}. Texte latin et texte grec. Mansi, t. XVI, col. 160, 397.

Per æquam et regiam divinæ justitiæ viam inoffense incedere volentes, veluti quasdam lampades semper lucentes et illuminantes gressus nostros, qui secundum Deum sunt, sanctorum Patrum definitiones et sensus retinere debemus. Quapropter et has ut secunda eloquia secundum magnum et sapientissimum Dionysium arbitantes et existimantes, etiam de eis cum divino David promptissime canamus : *Mandatum Domini lucidum illuminans oculos*, et : *Lucerna pedibus meis lux tua et lumen semitis meis*, et cum Proverbiatore dicimus : *Mandatum tuum lucidum et lux tua lux*; et cum magna voce cum Isaïa clamamus ad Dominum Deum, quia : *Lux præcepta tua sunt super terram*. Luci enim veraciter assimilati sunt divinorum canonum hortationes et dehortationes, secundum quod discernitur melius a pejori et expediens atque proficuum ab eo quod non expedit, sed et obesse dignoscitur. Igitur regulas, quæ sanctæ catholicæ et apostolicæ Ecclesiæ tam a sanctis famosissimis apostolis, quam ab orthodoxorum universalibus necnon et localibus conciliis vel etiam a quolibet deo loco Patris ac magistro Ecclesiæ traditæ sunt, servare ac custodire profitemur; his et propriam vitam et mores regentes et omnem sacerdotii catalogum, sed et omnes, qui christiano censentur vocabulo, poenis et damnationibus et e diverso receptionibus et justificationibus quæ per illas prolatae sunt et definitæ, subijci canonice decernentes; tenere quippe traditiones, quas accepimus sive per sermonem sive per epistolam sanctorum, qui

Si nous voulons avancer sans faux pas dans la voie droite et royale de la divine justice, nous devons garder comme des flambeaux toujours allumés destinés à éclairer notre marche, les décisions et les jugements des saints Pères, qui sont selon Dieu. C'est pourquoi, pleinement persuadés, à la suite du grand et très sage Denys, que ces définitions constituent une seconde parole de Dieu, répétons également d'elles sans aucune hésitation ce que dit le prophète David : *La loi du Seigneur est une lumière qui éclaire les yeux*, et : *Ta lumière est une lampe qui dirige mes pas*, et un flambeau qui éclaire ma marche; et nous disons aussi avec l'auteur des Proverbes : *Tes commandements sont lumineux*, et *ta lumière est vraiment une lumière*; et avec Isaïe nous crions bien haut au Seigneur Dieu : *Tes préceptes sont une lumière pour la terre*. C'est à bon droit, en effet, que l'on a comparé à la lumière les prescriptions et les défenses des saints canons. Grâce à eux, on discerne ce qui est bien de ce qui est mal, ce qui est avantageux et profitable de ce qui n'est pas utile, mais est plutôt un obstacle. Aussi, les règles, qui dans l'Église catholique et apostolique ont été transmises, tant par les saints apôtres à l'universelle renommée, que par les conciles orthodoxes, soit oecuméniques, soit locaux, ou même par n'importe quel Père, théologien et docteur de l'Église, nous déclarons vouloir les maintenir et les observer. C'est d'après elles que nous dirigeons notre propre conduite et celle de tout l'ordre sacerdotal, et

antea fulserunt, Paulus admonet aperte magnus apostolus.

nous décrétons que tous ceux qui portent le nom de chrétien sont régulièrement tenus d'accepter aussi bien les peines et les condamnations que les réintégrations et les réhabilitations prononcées et arrêtées par elles ; car Paul, le grand apôtre, nous recommande expressément de garder les traditions que nous avons reçues, soit par la parole, soit par les écrits des saints qui ont brillé avant nous.

Τὴν εὐθεϊαν καὶ βασιλικὴν ὁδὸν τῆς θείας δικαιοσύνης ἀπροσκόπως βαδίζειν ἐθέλοντες οἷον τινὰς πυρσούς ἀεὶ λαμπεῖς τοὺς τῶν ἁγίων πατέρων ὅρους κρατεῖν ὀφείλομεν τοιγαροῦν τοὺς ἐν τῇ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ παραδοθέντας θεσμούς παρὰ τῇ τῶν ἁγίων καὶ πανευρέμων ἀποστόλων. παρὰ τῇ ὁρθόδοξῳ συνόδῳ οἰκουμένην τε καὶ τοπικῶν ἢ καὶ πρὸς τινος θεηγόρου πατρός διδασκάλου τῆς ἐκκλησίας τηρεῖν καὶ φυλάττειν ὁμολογοῦμεν κρατεῖν γὰρ τὰς παραδόσεις, ἃς παραλάβομεν εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῶν τῶν προγενεστέρων δι' ἀκριβῆντων ἁγίων, παρεγγυᾷ διαρρήδην Παῦλος ὁ μέγας ἀπόστολος.

Si nous voulons marcher sans faux pas dans la voie droite et royale de la divine justice, nous devons garder comme des flambeaux toujours allumés les définitions des saints Pères. C'est pourquoi les lois qui dans l'Eglise catholique et apostolique ont été transmises, soit par les saints et très illustres apôtres, soit par les synodes orthodoxes, les œcuméniques et les locaux, soit même par quelque Père versé dans la science divine et docteur de l'Eglise, nous déclarons vouloir les maintenir et les observer, car Paul, le grand apôtre, nous recommande expressément de garder les traditions que nous avons reçues, soit par la parole, soit par les écrits des saints qui ont brillé avant nous.

des Septante, qui concorde avec la Vulgate, excepté pour le passage d'Isaïe.

Après avoir montré l'excellence et l'utilité des saints canons, le concile affirme leur caractère obligatoire pour les ecclésiastiques d'abord, *omnem sacerdotum catalogum*, puis pour tous les fidèles, *omnes qui christiano censentur vocabulo*. La mention qui est faite des ecclésiastiques vise évidemment Photius. De même les mots : *penis et damnationibus*, retombent sur l'intrus et ses partisans, tandis que les *receptiones* et les *justificationes* rappellent le cas d'Ignace rétabli sur son siège par le concile, en vertu des saints canons. Un texte de saint Paul vient heureusement appuyer cette obligation des lois et coutumes de l'Eglise : Κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε εἴτε διὰ λόγου, εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν. II Thess., II, 15. L'apôtre ne parle que des enseignements qu'il a donnés lui-même soit de vive voix, soit par écrit. Le concile applique le passage non seulement aux traditions strictement apostoliques, mais encore aux prescriptions des successeurs des apôtres, des saints Pères qui nous ont précédés dans la foi.

Les saints canons dérivent de quatre sources principales : les uns remontent aux apôtres eux-mêmes ; les autres ont été portés par les conciles œcuméniques ; d'autres par les synodes locaux ; certains enfin ont pour auteur un Père docteur de l'Eglise. On ne dit pas quel est le nombre des canons authentiques appartenant à chaque catégorie. A ce point de vue il est intéressant de comparer ce canon avec le canon 1^{er} du concile de Chalcédoine (451), le canon 2^e du concile in Trullo (692) et le canon 1^{er} du II^e concile de Nicée (787). Le concile de Chalcédoine ne mentionne que les canons émis par les saints Pères réunis en concile : Τοὺς παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων καθ' ἐκάστην σύνοδον ἄχρι τοῦ νῦν ἐκτεθέντας κανόνας κρατεῖν ἐδικαιώσαμεν. Mansi, t. VII, col. 358. D'après le concile Quinisexte, les canons apostoliques sont au nombre de 85 ; les conciles œcuméniques qui ont laissé des canons sont les quatre premiers ; les conciles particuliers dont les canons doivent être acceptés sont les conciles d'Ancyre (314), de Néocésarée (314-325), de Gangres (362-380), d'Antioche (341), de Laodicée (343-381), de Sardique (347), de Carthage (?), de Constantinople sous Nectaire (383), d'Alexandrie sous Théophile (399) ; les canons qui portent le nom d'un seul Père sont ceux de Denys et de Pierre d'Alexandrie, de Grégoire le Thaumaturge, d'Athanase, de Basile, de Grégoire de Nysse, de Grégoire de Nazianze, d'Amphiloque d'Iconium, de Timothée d'Alexandrie, de Cyrille d'Alexandrie, de Gennade de Constantinople et celui de saint Cyprien et de son synode, qui n'est reçu qu'en Afrique. Mansi, t. XI, col. 940. Le canon 1^{er} du VII^e concile œcuménique n'entre point dans tous ces détails. Il offre, au point de vue de la rédaction, des ressemblances frappantes avec celui que nous commentons. Après avoir célébré la louange des saints canons en leur appliquant trois textes de l'Ancien Testament et deux du Nouveau, il continue en ces termes : ἀσπαρῖας τοὺς θεῖους κανόνας ἐνστερνίζομεθα (nous serrons contre notre poitrine), καὶ ὁλόκληρον τὴν αὐτῶν διαταγὴν καὶ ἀσάλευτον κρατύνομεν, τῶν ἐκτεθέντων ὑπὸ τῶν... πανευρέμων ἀποστόλων, τῶν τε ἐξ ἁγίων οἰκουμένην συνόδων καὶ τῶν τοπικῶς συναθροισθεισῶν... καὶ τῶν ἁγίων Πατέρων ἡμῶν. Mansi, t. XIII, col. 417. On voit que le VII^e concile tout comme le VIII^e ne détermine point le nombre des canons. Il ne précise que sur un point ; il parle des canons des *six* conciles œcuméniques. Ce nombre six renferme une double erreur, puisque le V^e et le VI^e conciles n'ont pas publié de canons. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. IV, p. 368. Il est vrai que dans la pensée des Grecs qui rédigèrent les canons de Nicée, les canons du concile in Trullo devaient être attribués au VI^e concile.

A Rome, on ne reconnaissait que 50 canons apostoliques, ceux que Denys le Petit avait traduits en latin,

On peut voir, en comparant le texte latin et le texte grec de ce 1^{er} canon, la manière dont le compilateur grec a coutume d'abrégé les actes du concile. Il ne conserve que ce qui est essentiel dans un document, et en général, il faut le reconnaître, il est assez heureux dans son choix.

Ce canon insiste sur l'importance des règles disciplinaires de l'Eglise. Ces règles vénérables avaient été audacieusement violées par Photius et ses partisans. Il convenait de proclamer hautement leur excellence, leur utilité, leur caractère obligatoire pour tous les chrétiens, et d'indiquer les sources qui les contiennent.

Et d'abord, le concile, faisant allusion à un passage du pseudo-Denys l'Aréopagite, déclare que les décisions des saints Pères constituent comme une seconde parole de Dieu, *secunda eloquia*. Le passage visé se trouve dans l'*Ecclesiastica hierarchia*, c. I, n. 4, P. G., t. III, col. 376 : Οὐσία τῆς καθ' ἡμᾶς ιερarchίας ἐστὶ τὰ θεοπαράδοτα λόγια. Σεπτότατα δὲ λόγια ταῦτά φαμεν, ὅσα πρὸς τῶν ἐνθῶν ἡμῶν ιεροτελεστῶν ἐν ἀγιογράφοις ἡμῖν καὶ θεολογικαῖς δεδώρηται δέλτοις· καὶ μὴ ὅσα πρὸς τῶν αὐτῶν ἱερῶν ἀνδρῶν... διὰ μέσου λόγου... γραφῆς ἐκτὸς, οἱ καθηγεμένους ἡμῶν ἐμυήθησαν. Cf. *De divinis nominibus*, c. I, n. 4, *ibid.*, col. 592. La première partie de ce texte avait déjà été citée par le II^e concile de Nicée (787), dans son canon 2^e. Mansi, t. XIII, col. 419.

De ces *secunda eloquia* on peut dire ce que l'Ecriture affirme de la loi divine elle-même, qu'ils sont un flambeau toujours allumé, une lumière destinée à diriger notre marche dans la voie royale de la divine justice. Ils nous aident à distinguer le bien du mal, ce qui est utile de ce qui constitue plutôt un obstacle. Les quatre passages scripturaires cités, Ps. XVIII, 9 ; CXVIII, 105 ; Prov., VI, 23 ; Is., XXVI, 9, reproduisent le texte

vers l'an 500; et encore faut-il ajouter qu'on avait généralement des doutes sur leur authenticité. A l'époque même du VIII^e concile, Hincmar de Reims les tenait pour suspects. Le pape Hormisdas († 523) les avait implicitement déclarés apocryphes, dans sa révision du décret du pape Gélase : *De libris non recipiendis*. Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 609 sq. Les canons du II^e concile œcuménique (381) n'avaient jamais été reçus en Occident. Le 3^e avait même été explicitement condamné par saint Léon, en même temps que le 28^e de Chalcédoine. Hefele, t. II, p. 216; t. III, p. 146. Quant aux canons d'Éphèse, Denys le Petit avait oublié de les traduire, et ils étaient restés inconnus des Latins. Hefele, t. II, p. 390. Enfin on sait que les canons du concile *in Trullo* et ceux du VII^e concile œcuménique lui-même avaient été rejetés par les papes. Hefele, t. IV, p. 227-230. On peut dès lors se demander comment les légats d'Adrien II, et les papes eux-mêmes ont pu donner leur approbation à ce 1^{er} canon du VIII^e concile qui, pris tel quel, semble renfermer une acceptation implicite de tous les canons reçus dans l'Église byzantine, y compris ceux du concile *in Trullo*. Mais, comme le fait remarquer Assémani, *Bibliotheca juris orientalis*, t. I, p. 328, c'est justement à cause de l'imprécision et du vague des termes employés, que le saint-siège a pu, sans se compromettre, adhérer à la formule. Les papes ont accepté les canons dits des apôtres, ceux des conciles œcuméniques ou locaux et ceux des Pères, dans la mesure où ces règles n'étaient pas en opposition avec la foi orthodoxe, les bonnes mœurs et la législation de l'Église romaine. C'est en faisant ces restrictions que Jean VIII consentit, quelque temps après le VIII^e concile, à reconnaître le concile *in Trullo*, Mansi, t. XII, col. 982, et que plus tard Martin V et Eugène IV approuvèrent les décrets de Constance et de Bâle. Cf. Hefele, *op. cit.*, t. IV, p. 227-230.

Ajoutons que ce 1^{er} canon est un de ceux où l'inspiration byzantine est le plus manifeste. Sa ressemblance avec le canon 1^{er} du VII^e concile et avec le canon 2^e du concile *in Trullo* le prouve suffisamment. Il est permis de supposer que sa rédaction fut quelque peu laborieuse. Les Grecs cherchèrent sans doute à lui donner une précision que rejetèrent les légats romains. Pourquoi, par exemple, ne parle-t-on plus des canons des six conciles œcuméniques, comme le faisait le concile de Nicée? N'est-ce point parce que les légats ne pouvaient consentir à regarder les canons *in Trullo* comme provenant du VI^e concile? Par contre, pourquoi, au lieu de l'expression vague : τῶν ἁγίων Πατέρων ἡμῶν du VII^e concile, a-t-on employé celle-ci : Πατὴρς θεηγόρου καὶ διδασκάλου τῆς Ἐκκλησίας? N'est-ce point pour écarter de la liste des Pères certains personnages mis en avant par le concile *in Trullo*, comme Nectaire, Théophile, Timothée, Gennade? Il n'est pas téméraire de penser que les mots : Τοὺς παραδοθέντας θεσμούς παρὰ τῶν ἁγίων καὶ πανευφύμων ἀποστόλων, ne désignaient point, dans la pensée des légats, la collection dite des canons des apôtres, mais simplement les règles disciplinaires transmises par les apôtres et conservées dans la pratique générale de l'Église. Ce qui autorise une pareille hypothèse, c'est que les canons des apôtres, même les 50 traduits par Denys le Petit, ne jouissaient que d'un crédit assez faible à Rome et en Occident au IX^e siècle.

Jusqu'ici, nous n'avons envisagé ce 1^{er} canon qu'au point de vue disciplinaire, mais il a aussi une portée dogmatique. Tout d'abord, parmi les canons des anciens conciles qu'il approuve, il en est qui sont intimement liés au dogme. Les *definitiones*, ὁροί, des saints Pères et des conciles ne s'entendent pas seulement des décisions pratiques, mais aussi des définitions de foi, bien que ce dernier point de vue soit laissé dans l'ombre. On trouve ensuite, dans ce canon, une affirma-

tion claire du principe de la tradition considérée comme source de la révélation distincte de l'Écriture, et par conséquent une condamnation anticipée de la règle de foi protestante. La citation du texte de saint Paul, II Thess., II, 15, et l'allusion au passage de l'Aréopagite ne laissent aucun doute à ce sujet. L'autorité des Pères, même lorsqu'il s'agit d'un seul, est aussi mise en relief, par le fait que le concile accepte les canons portés par l'un d'entre eux, même en dehors de tout synode. Seulement il faut que ce Père soit : 1^o θεηγόρος, c'est-à-dire versé dans les sciences divines. L'épithète peut aussi se prendre au sens passif et s'entendre d'une certaine inspiration divine que les anciens reconnaissaient volontiers aux Pères. Cf. les actes du VII^e concile, Σάββιγγες τοῦ Πνεύματος ἐξ ἐνδὸς ἀπαντες καὶ τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος ἀγαθόντες, ὥρισαν τὰ συμφέροντα. Mansi, t. XIII, col. 264, 417. 2^o Le Père doit être docteur de l'Église et reconnu comme tel, διδασκαλὸς τῆς Ἐκκλησίας. Il faut qu'il ait enseigné l'Église par ses paroles et ses écrits, εἴτε διὰ λόγου, εἴτε δι' ἐπιστολῶν. 3^o Enfin l'éclat de la sainteté doit s'unir chez lui à celui de la science : τῶν ἁγίων προγενεστέρως διαλαμπάντων.

Au nombre des Pères, les membres du VIII^e concile comptaient évidemment l'auteur des écrits aréopagétiques, qu'ils identifiaient avec le Denys converti par saint Paul à Athènes et devenu évêque de cette ville, d'après la tradition orientale. L'auteur de l'*Ecclesiastica hierarchia* est appelé *magnus et sapientissimus Dionysius*. On voit qu'à cette époque son autorité était bien établie. Cités pour la première fois, à la conférence tenue à Constantinople en 533, entre catholiques et sévériens, et rejetés comme apocryphes par l'évêque catholique Hypatius, les écrits du pseudo-Denys n'avaient pas tardé à être regardés comme authentiques par tout l'Orient, grâce surtout à l'influence de saint Maxime le Confesseur († 662) qui les commenta longuement. D'Orient ils avaient passé en Occident. Déjà le pape saint Martin I^{er}, au concile de Latran de 649, avait eu recours, à l'autorité de saint Denys pour prouver la dualité des volontés dans le Christ, et avait éclairci un passage de la lettre à Caius objecté par les monothélites. Mansi, t. X, col. 967. Lors du VI^e concile (680), le pape Agathon avait parlé aussi de Denys l'Aréopagite, évêque d'Athènes. Mansi, t. XI, col. 264, 372. Dans le cours du IX^e siècle, plusieurs traductions latines parurent, notamment celle de l'abbé de Saint-Denis, Hilduin, dédiée à Louis le Débonnaire (836), et celle de Jean Scot Érigène, dédiée à Charles le Chauve. Cf. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, édit. Vivès, t. XII, p. 384, 608. L'Aréopagite pouvait dès lors affronter sans danger la critique du moyen âge.

2^e Extrait du canon 17^e (12^e grec). Mansi, t. XVI, col. 171, 405.

... Illud autem tanquam per nos quiddam ab auribus nostris repulimus, quod quibusdam imperitis dicitur, non posse synodum absque principali praesentia celebrari : cum nusquam sacri canones convenire saeculares principes in conciliis sanxerint, sed solos antistes. Unde nec interfuisse illos synodis, exceptis conciliis universalibus, invenimus; neque enim fas est, saeculares principes spectatores fieri rerum, quae sacerdotibus Dei nonnunquam eveniunt...

Nous avons repoussé loin de nos oreilles le langage détestable de quelques ignorants avançant qu'un synode ne peut être célébré, sans que le prince soit présent. Nulle part les saints canons ne prescrivent l'assistance des princes séculiers aux conciles, mais seulement celle des évêques. Aussi, si l'on excepte les conciles œcuméniques, nous ne constatons pas cette présence des princes aux conciles; car il est contre toutes les convenances que des séculiers soient témoins de ce qui arrive quelquefois à des prêtres de Dieu.

Ἦλθεν εἰς τὰς ἀρχὴν ἀνάγκας, τὸ μὴ δύνασθαι ἄνευ ἀρχοντικῆς παρουσίας σύνδοον γενέσθαι. Οὐδαμοῦ δὲ οἱ θεοὶ κανόνες συνέχεσθαι κοσμικοὺς ἀρχοντας ἐν ταῖς συνόδοις νομοθετοῦσιν, ἀλλὰ μόνους τοὺς ἐπισκόπους· ὅθεν οὐδὲ πλὴν τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων τὴν παρουσίαν αὐτῶν γενημένην εὐρίσκομεν· οὐδὲ γὰρ θεμιτὸν ἐστὶ γίνεσθαι θεατὰς τοὺς κοσμικοὺς ἀρχοντας τῶν τοῖς ἱερεῦσι τοῦ θεοῦ συμβαινόντων πραγμάτων.

Nous avons entendu dire qu'il ne peut y avoir de synode sans la présence du prince. Mais nulle part les saints canons ne prescrivent que les princes séculiers doivent assister aux conciles, mais seulement les évêques. Aussi, si l'on excepte les conciles œcuméniques, nous ne constatons pas que cette présence des princes ait eu lieu. Il est défendu en effet que les princes séculiers soient témoins de ce qui arrive aux prêtres de Dieu.

Le court extrait du canon 17^e, tel que le donne le texte d'Anastase, correspond à peu près mot pour mot au canon 12^e du texte grec. Ce canon pris dans son entier peut se résumer ainsi : Le concile déclare que les patriarches ont le droit de convoquer au synode patriarcal tous les métropolitains institués par eux, soit qu'ils les aient ordonnés, soit qu'ils leur aient envoyé le pallium. Les métropolitains ne pourront pas expliquer leur absence de ce synode, par la raison qu'ils doivent tenir eux-mêmes deux synodes par an. Quoique le concile général ne défende pas les synodes métropolitains, il déclare que les synodes patriarcaux sont plus utiles, et que le bien particulier doit céder le pas au bien général. Ce n'est pas non plus une excuse valable que de prétexter une défense des princes séculiers, pour ne pas se rendre à l'appel de son patriarcat. Les rois de la terre tiennent des assemblées pour régler les affaires de leur ressort. Ce serait une impiété de leur part d'empêcher les ecclésiastiques de régler les leurs ; d'ailleurs, le concile n'ignore pas que ce sont souvent les métropolitains qui suggèrent aux princes de leur défendre de se rendre au synode. A plus forte raison les récalcitrants ne sauraient-ils faire valoir l'opinion de quelques ignorants qui prétendent qu'un synode ne peut se célébrer, si le prince n'est pas présent. Le canon fixe ensuite diverses peines contre les contumaces qui refuseraient, sans motif légitime, de répondre à l'appel de leur patriarcat.

En condamnant comme une doctrine détestable, *tanquam perosum quiddam*, l'opinion de ceux qui prétendent qu'un synode ne peut être célébré sans la présence des princes séculiers, le concile affirme par le fait même la distinction des deux pouvoirs civil et religieux, et proclame l'indépendance de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat. Il touche par là à la racine du mal dont souffrait l'Eglise byzantine. L'ingérence perpétuelle des empereurs dans les affaires religieuses avait été la cause de tous ses malheurs. Après la tourmente iconoclaste, le schisme phiotien était sorti de cette source impure. Aussi le VIII^e concile condamne-t-il cette ingérence à plusieurs reprises. Le pape Nicolas I^{er} l'avait déjà fait dans sa réponse à l'écrit injurieux de Michel III en 865 : « Les empereurs païens étaient souverains pontifes ; mais après la venue de celui qui est véritablement roi et pontife, l'empereur ne s'est point attribué les droits du pontife, ni le pontife les droits de l'empereur. Jésus-Christ a séparé les deux puissances, afin que les empereurs chrétiens eussent besoin des pontifes pour la vie éternelle, et que les pontifes se servissent des lois des empereurs pour les affaires temporelles... Il n'est point permis à celui qui n'est point dans l'ordre épiscopal de se mêler des affaires ecclésiastiques. » *Epist.*, LXXVI, P. L., t. CXIX, col. 960, 961. L'empereur Basile lui-même avait reconnu la nécessité pour les laïques de rester au rang des brebis et de ne point empiéter sur le rôle des pasteurs, dans le discours magistral

qu'il prononça à la fin du concile : « Examiner les affaires ecclésiastiques, les approfondir, c'est la charge des patriarches, des évêques et des prêtres qui ont en partage le gouvernement de l'Eglise..., mais ce n'est point notre affaire à nous, qui avons besoin d'être dirigés, d'être sanctifiés, d'être liés ou déliés de nos liens... Méions-nous donc de ce qui est de notre ressort. » Mansi, t. XVI, col. 187, 188. Heureuse eût été l'Eglise byzantine, heureuse la chrétienté tout entière, si ces principes avaient été sérieusement appliqués.

« Nulle part, dit le concile, les saints canons ne prescrivent l'assistance des princes séculiers aux synodes, mais seulement celle des évêques. » Il s'agit de la question de droit, νομοθετοῦσι. Jamais on n'a considéré dans l'Eglise la présence des laïques, ceux-ci seraient-ils rois ou empereurs, comme nécessaire à la légitimité d'un concile et à la validité de ses décisions. Seuls les princes spirituels, les évêques, sont les membres naturels et nécessaires de ces sortes d'assemblées.

Sur la question de fait, le concile reconnaît que les empereurs ont pris part aux conciles œcuméniques, mais il se garde bien de dire que leur présence est requise. Nicolas I^{er}, dans sa lettre déjà citée à l'empereur Michel, donne la raison pour laquelle les empereurs ont été admis aux conciles généraux : c'est parce qu'on y traite de la foi, qui est commune à tous les chrétiens, clercs ou laïques : *Ubinam legistis imperatores antecessores vestros in synodalibus conventibus interfuisse, nisi forsitan in quibus de fide tractatum est, quæ universalis est, quæ omnium communis est, quæ non solum ad clericos, verum etiam ad laicos, et ad omnes omnino pertinet christianos ?* P. L., t. CXIX, col. 943. S'ils peuvent assister aux conciles œcuméniques, les princes séculiers se voient exclus des conciles particuliers, et cela pour une haute raison de convenance, à cause du souverain respect dû au sacerdoce divin : « Il est défendu, οὐ θεμιτόν, que les princes séculiers soient témoins de ce qui arrive aux prêtres de Dieu, c'est-à-dire, assistent à leur punition. C'est en effet habituellement dans les conciles particuliers que les clercs sont admonestés et punis par leurs supérieurs hiérarchiques : *ad coercendum illos, et corrigendum, cum fama eos super quibusdam delictis forsitan accusaverit,* » dit ce 17^e canon, en parlant du synode patriarcal.

Le VIII^e concile avait un motif spécial de rappeler cette défense, parce qu'elle avait été complètement violée au conciliabule des 318 Pères, en 861. Cette assemblée, à supposer qu'elle y eût été autorisée par le pape, n'avait en réalité à juger que la cause particulière d'un évêque, d'Ignace. Cette cause aurait donc dû, d'après les saints canons, être examinée à huis clos, en présence des légats, et sans l'assistance d'aucun laïque. Cependant Michel III, d'accord en cela avec Photius, avait paru au concile, revêtu de ses insignes impériaux, accompagné des officiers de la cour et de tous les magistrats de la ville. Le peuple lui-même avait pu assister en curieux à la scandaleuse procédure dont Ignace fut victime. Cf. Nicétas, *Vita Ignatii*, Mansi, t. XVI, col. 236, 237. Aussi Nicolas I^{er} reproche-t-il vivement à l'empereur sa conduite en cette occasion : *Vos autem synodo in causa sacerdotis collectæ interfuistis, verum etiam numerosa sæcularium millia ad videndum ejus opprobrium aggregastis... fit plausus de Domini sacerdote scurris et histrionibus.* P. L., t. CXIX, col. 943-944.

S'il est dit que les évêques seuls doivent assister aux conciles, d'après les saints canons, cela ne doit pas s'entendre évidemment des synodes diocésains, mais des synodes provinciaux, patriarcaux ou œcuméniques. Cela ne signifie pas non plus qu'à ces derniers d'autres ecclésiastiques ne puissent être admis, sinon avec voix délibérative, au moins avec voix consultative. L'histoire des conciles prouve que cette admission a souvent eu

lieu. De même en certaines circonstances, des princes séculiers ou des laïques de marque ont été invités à des conciles provinciaux ou nationaux; mais c'était là une exception, non une règle, exception qui était faite surtout pour les conciles mixtes, où se traitaient des affaires intéressant à la fois l'Église et l'État. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, t. I, p. 16-27.

3^o Canon 21^e (13^e grec). Mansi, t. xvi, col. 174, 406.

Dominicum sermonem, quem Christus sanctis apostolis et discipulis suis dixit, quia : *Qui vos recipit, me recipit; et qui vos spernit, me spernit*, ad omnes etiam qui post eos secundum ipsos facti sunt summi pontifices et pastorum principes in Ecclesia catholica dictum esse credentes, definimus neminem prorsus mundi potentem quemquam eorum, qui patriarchalibus sedibus præsent, inhonorare aut movere a proprio throno tentare, sed omni reverentia et honore dignos judicare; præcipue quidem sanctissimum papam senioris Romæ, [deinceps autem Constantinopoleos patriarcham,] deinde vero Alexandriæ ac Antiochiæ atque Hierosolymorum; sed nec alium quemcumque conscriptiones contra sanctissimum papam senioris Romæ ac verba complicare et componere sub occasione quasi diffamatorum quorundam criminum; quod et nuper Photius fecit et multo ante Dioscorus. Quisquis autem tanta jactantia et audacia usus fuerit, ut secundum Photium vel Discorum in scriptis vel sine scriptis injurias quasdam contra sedem Petri, apostolorum principis, moveat, æqualem et eandem quam illi condemnationem recipiat. Si vero quis sæculi potestate fruens vel potens pellere tentaverit præfatum apostolicæ cathedræ papam aut aliorum patriarcharum quemquam, anathema sit. Porro si synodus universalis fuerit congregata, et facta fuerit etiam de sancta Romanorum Ecclesia quævis ambiguitas et controversia, oportet venerabiliter et cum convenienti reverentia de proposita questione sciscitari et solutionem accipere et aut proficere, aut profectum facere, non tamen audacter sententiam dicere contra summos senioris Romæ pontifices.

Les paroles que le Christ Notre-Seigneur dit à ses saints apôtres et disciples : *Qui vous reçoit me reçoit, et qui vous méprise me méprise*, s'adressent aussi à tous ceux qui, après eux, sont devenus à leur exemple pontifes suprêmes et chefs de pasteurs dans l'Église catholique. Persuadés de cette vérité, nous déclarons qu'absolument aucun des puissants du monde ne doit tenter de déshonorer ou de chasser de son siège l'un de ceux qui occupent les sièges patriarcaux. On doit au contraire les estimer dignes de tout respect et de tout honneur, et principalement le très saint pape de l'ancienne Rome, [puis le patriarche de Constantinople,] ensuite les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Il ne faut pas non plus qu'un autre individu, quel qu'il soit, rédige des écrits ou tienne des propos contre le très saint pape de l'ancienne Rome, sous prétexte que certains crimes déshonorants auraient été commis. C'est là ce qu'a fait récemment Photius, et ce que fit bien avant lui Dioscore. Si quelqu'un, à l'exemple de Photius et de Dioscore, poussait l'insolence et l'audace jusqu'à lancer des injures soit par écrit, soit de vive voix contre la chaire de Pierre, le prince des apôtres, qu'il encoure la même condamnation qu'eux. Et si quelque prince, revêtu de la puissance séculière, cherche à détrôner le pape susdit assis sur la chaire apostolique, ou l'un des autres patriarches, qu'il soit anathème. De plus, si, au sein d'un concile œcuménique, il s'élève quelque litige où l'Église romaine est en cause, il faut demander des éclaircissements sur la question avec la déférence et le respect qui conviennent, et recevoir la solution qui sera donnée. C'est ainsi qu'on pourra trouver son profit ou procurer celui des autres; mais il ne faut pas prononcer avec insolence contre les pontifes de l'ancienne Rome.

Φώτιον καὶ Διόσκορον ἐγράφως ἢ ἀγράφως παροινία τινὰς κατὰ τῆς καθέδρας Πέτρου, τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων, κινεῖν, τὴν αὐτὴν ἐκείνοις δεχέσθω κατὰ κρίσιν· εἰ δὲ συγκροτηθείσης συνόδου οἰκουμενικῆς γίνηται τις καὶ περὶ τῆς ἐκκλησίας τῶν Ῥωμαίων ἀμφιβολία, ἔξεστιν εὐλαβῶς καὶ μετὰ τῆς προσηκούσης αἰδοῦς διαπυθίνεσθαι περὶ τοῦ προκειμένου ζητήματος, καὶ δέχεσθαι τὴν λύσιν, καὶ ἢ ὠφελεῖσθαι ἢ ὠφελεῖν, μὴ μέντοι θρασέως ἀποφέρεσθαι κατὰ τῶν τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης ἱεραρχῶν.

saît l'audace jusqu'à lancer des injures, soit par écrit, soit de vive voix, contre la chaire de Pierre, le prince des apôtres, qu'il encoure la même condamnation qu'eux. Et si, au sein d'un concile œcuménique, il s'élève quelque litige où l'Église romaine est en cause, il est permis de demander des éclaircissements avec la déférence et le respect qui conviennent; il faut ensuite recevoir la solution donnée. C'est le moyen de se faire du bien à soi-même ou de procurer celui des autres; mais il ne faut pas attaquer avec insolence les pontifes de l'ancienne Rome.

Ce canon compte parmi les plus importants du VIII^e concile. Comme le fait remarquer Denzinger, *Enchiridion*, p. 115, il suffit de comparer le texte grec avec le texte latin, pour constater que l'abrégiateur grec est sans parti pris contre l'Église romaine, puisqu'il a conservé tout ce qui est favorable à la primauté du pape, tandis qu'il a omis le passage où le patriarche de Constantinople est nommé au second rang, avant le patriarche d'Alexandrie et celui d'Antioche. On peut distinguer deux parties dans ce canon. La première fait ressortir la dignité des cinq patriarches et donne leur rang respectif. La seconde met en lumière la primauté du pape de Rome.

1. *Dignité des patriarches. La théorie de la pentarchie.* — Les patriarches sont appelés pontifes suprêmes et chefs des pasteurs. En cette qualité, ils sont les vrais successeurs des apôtres : *post eos secundum ipsos facti sunt pastorum principes*; ils sont dignes de tout honneur et de tout respect, et les paroles dites par le Seigneur aux apôtres : *Qui vos recipit, me recipit, Matth., x, 40; et qui vos spernit, me spernit, Luc., x, 16*, s'appliquent aussi à eux d'une façon spéciale.

Le concile ne se contente pas d'affirmer l'éminente dignité des patriarches; par ses anathèmes, il la met à l'abri de l'injure et de la violence : « Aucun des puissants ne doit tenter de déshonorer ou de chasser de son siège l'un des patriarches, et si un prince cherche à détrôner le pape ou l'un des autres patriarches, qu'il soit anathème. » Cet anathème retombe sur Bardas et Michel III, qui non seulement avaient déshonoré, mais aussi dépossédé violemment de son siège le patriarche légitime, Ignace. Le même Michel avait aussi tenté de déposer le pape Nicolas I^{er}, en prenant part au conciliabule de 867, qui avait chargé l'empereur d'Occident, Louis II, d'expulser Nicolas de Rome. Mais en réalité le pape n'avait eu à souffrir aucune violence; les injures seules avaient été son partage et c'est Photius surtout qui les lui avait prodiguées. C'est pourquoi le concile condamne ceux qui insultent de vive voix ou par écrit la chaire de Pierre, le prince des apôtres, et imitent Dioscore et Photius. Dioscore, patriarche d'Alexandrie, avait lancé l'anathème contre saint Léon I^{er}, après que celui-ci eut condamné le brigandage d'Éphèse (449). Mansi, t. vi, col. 1009. Photius avait de même prononcé la déposition de Nicolas I^{er} au conciliabule de 867. De plus, il avait attaqué violemment et calomnié l'Église romaine dans sa lettre encyclique aux patriarches orientaux et dans sa lettre aux Bulgares. On doit aussi lui attribuer le pamphlet envoyé au pape en 865 sous le nom de Michel III. Hergenröther, *Photius*, t. I, p. 552. Le mot παροινία du texte grec, littéralement : injure d'ivrogne, semble être une allusion mordante à cet écrit plein de grossièretés.

Εἰ τις τοσαύτη τὸλμη
χρήσταιτο, ὥστε κατὰ τὸν

Si quelqu'un, à l'exemple de
Photius et de Dioscore, pous-

Les patriarches sont au nombre de cinq. Ce sont : d'abord le très saint pape de l'ancienne Rome, puis le patriarche de Constantinople, ensuite les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Comme on le voit, le patriarche de Constantinople est nommé le second. La chose a paru si étrange à Denzinger qu'il a mis entre crochets les mots : *deinceps autem Constantinopoleos patriarcham*, comme si le texte primitif du canon avait subi quelque changement. En réalité, rien ne justifie cette conjecture, et il faut avouer que le pape Adrien II, en approuvant ce canon, a accordé implicitement à Ignace, ce que saint Léon I^{er} avait catégoriquement refusé à Anatole, après le concile de Chalcedoine, à savoir la préséance sur les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche. C'était, du même coup, accepter dans une certaine mesure le canon 3^e du II^e concile œcuménique, et le canon 23^e de Chalcedoine, contre lesquels Rome n'avait cessé jusque-là de protester. Nicolas I^{er} lui-même avait naguère, dans sa Réponse aux Bulgares, maintenu le rang des patriarches tel qu'il est donné par le concile de Nicée : *Veraciter illi habendi sunt patriarchæ, qui sedes apostolicas per successiones pontificum obtinent... Romanam videlicet et Alexandrinam et Antiochenam... Constantinopolitanus autem et Ierosolymitanus antistites, licet dicantur patriarchæ, non tantæ auctoritatis, quantæ superiores, existunt. Nam Constantinopolitanam Ecclesiam nec apostolorum quisquam instituit, nec Nicæna synodus... ejus mentionem aliquam fecit; sed solum, quia Constantinopolis nova Roma dicta est, favore principum potius quam ratione patriarcha ejus pontifex appellatus est. Ad consulta Bulgarorum, c. xcii, P. L., t. cxxix, col. 1011, 1012. Cependant Adrien II avait de bonnes raisons pour reconnaître au siège de Constantinople une supériorité que lui accordaient depuis longtemps tous les Orientaux. Depuis la conquête musulmane, les patriarchats d'Alexandrie et d'Antioche n'étaient plus que l'ombre d'eux-mêmes, et il n'y avait aucun espoir de les voir reconquérir leur ancienne splendeur. Il ne servait de rien de continuer à protester contre un état de choses justifié par les faits. Ces protestations ne pouvaient que devenir de jour en jour plus dangereuses, et compromettre la concorde si péniblement rétablie. Il suffisait au pape que Constantinople reconnût sa primauté. C'est ce qu'avait fait Ignace, et avec lui les autres patriarches orientaux, qui tous avaient signé, par la main de leurs délégués, le formulaire apporté par les légats romains. Cf. Hergenröther, *op. cit.*, t. II, p. 146-147. D'ailleurs, cette reconnaissance de la prééminence de Byzance sur Alexandrie et Antioche ne fut qu'implicite. Le canon en effet n'a pas pour but direct d'indiquer le rang des patriarches et de définir que cette seconde place appartient au patriarche de Constantinople. Il laisse simplement supposer qu'il en est ainsi en nommant Constantinople aussitôt après Rome. On comprend dès lors dans une certaine mesure comment le pape Léon IX, au XI^e siècle, a pu maintenir, contre la prétention de Cérulaire, l'ordre des patriarches tel qu'il est donné par le concile de Nicée. *Epist. ad Michaelen patriarcham, P. L.*, t. cXLIII, col. 763. En réalité, ce ne fut qu'au IV^e concile de Latran (1215), à l'époque du royaume latin, que le second rang fut expressément reconnu à l'Église de Constantinople. Denzinger, *Enchiridion*, n. 352.*

On peut maintenant se demander pourquoi le VIII^e concile a mis si puissamment en relief la dignité patriarcale, non seulement dans ce canon 21^e, mais dans d'autres canons. Nous avons vu que le canon 17^e accorde aux patriarches le droit de confirmer leurs métropolitains, celui de réunir un synode patriarcal et de punir leurs suffragants. Le canon 19^e, Mansi, t. xvi, col. 172, décide, à l'avantage des mêmes patriarches, qu'aucun métropolitain ne doit visiter les églises des évêques suffragants,

sous prétexte qu'il a un droit d'inspection; et il ne doit pas non plus leur imposer des charges pécuniaires. Il faut voir, dans ces dispositions et autres semblables, l'influence de ce qu'on a appelé la théorie de la pentarchie. D'après cette conception, chère aux Orientaux depuis plusieurs siècles, les cinq patriarches étaient les chefs de l'Église universelle. Saint Paul compare l'Église à un corps; on disait des patriarches qu'ils étaient les cinq sens de ce corps mystique du Christ. Cf. *Anastasii præfatio in concil. VIII*, Mansi, t. xvi, col. 7. On reconnaissait sans doute en principe la primauté du pape, mais en pratique, les Orientaux tendaient à ne voir en lui qu'un *primus inter pares*. Peu à peu, ils en vinrent même à considérer cette pentarchie comme reposant sur le droit divin. La présence des cinq patriarches fut jugée nécessaire pour représenter l'Église et dirimer les controverses. On devine quel danger de pareilles idées faisaient courir à la véritable notion de la constitution de l'Église; elles contenaient en germe le principe des Églises autocéphales, tel que l'admet aujourd'hui l'Église grecque. Cette conception fut exprimée à plusieurs reprises par les orateurs du VIII^e concile. C'est ainsi qu'Élie de Jérusalem, tout en reconnaissant explicitement la primauté du pape, déclara que le Saint-Esprit avait établi dans le monde les sièges patriarcaux, pour faire disparaître les scandales de l'Église de Dieu. Mansi, t. xvi, col. 35, 318. Méthrophane de Smyrne parla aussi des cinq grands luminaires placés par le Seigneur au milieu de l'Église pour l'éclairer, Mansi, *ibid.*, col. 82, 344, et l'empereur Basile affirma à plusieurs reprises que les décisions des cinq patriarches sont irréfragables et infaillibles. Mansi, *ibid.*, col. 86, 87, 89. Plus explicites encore sont les paroles du patrice Baanès prononcées à la VIII^e session : *Posuit Deus Ecclesiam suam in quinque patriarchiis et definivit Evangeliiis suis, ut nunquam aliquando penitus deciderint, eo quod capita Ecclesiæ sint; etenim illud quod dicitur : « Et portæ inferi non prævalebunt adversus eam, » hoc denuntiatur : quando duo ceciderunt, currunt ad tria; cum tria ceciderint, currunt ad duo; cum vero quatuor forte ceciderint, unum quod permanet in omnium capite Christo Deo nostro, revocat iterum reliquum corpus Ecclesiæ*. Mansi, t. xvi, col. 140-141. Quel est cet unique qui reste debout, alors que les quatre autres tombent, Baanès ne le dit pas, ou plutôt il insinue que ce peut être n'importe lequel des cinq. Mais l'histoire est là pour répondre que le seul dont la foi ne défaille pas est le successeur de Pierre. Thomassin dit fort judicieusement à ce propos : « Je ne m'arrêterai pas à découvrir ce qu'il pouvait y avoir de malin et d'artificieux dans ce raisonnement de Baanès. Je remarquerai seulement que de quelque déguisement que les Grecs aient usé, et quelque égalité qu'ils aient affecté d'établir entre les cinq patriarches, l'expérience de tant de siècles ne nous a que trop fait connaître combien le premier de ces cinq patriarches a retiré souvent les autres de l'abîme de diverses erreurs, sans qu'il ait eu besoin d'une semblable assistance des autres. » *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. I, l. I, c. xiii, n. 7.

Il est inutile de faire remarquer, qu'en approuvant le VIII^e concile, Adrien II n'a nullement sanctionné toutes les expressions des Orientaux relatives à l'origine divine des cinq patriarchats, encore moins celles qui insinuent l'égalité des patriarches. Il a simplement accepté l'extension de la juridiction patriarcale telle qu'elle est exprimée dans les canons. Du reste, si les tendances égalitaires de certains Orientaux se firent jour au sein du VIII^e concile, la primauté du pape n'y fut pas moins vivement mise en lumière.

2. *La primauté du pape.* — Photius, dans son prétendu concile œcuménique de 867, avait osé déposer le pape Nicolas I^{er} et lancer l'excommunication contre ceux qui resteraient en communion avec lui. Pour pro-

tester contre un pareil abus de pouvoir, le concile affirme que l'Église romaine et son chef ne peuvent être jugés par aucune autorité ecclésiastique, pas même par un concile œcuménique. Si, au sein d'un pareil concile, il s'élève quelque sujet de discussion où l'Église romaine est en cause, il ne faut pas commencer par condamner cette Église et son chef. Il faut demander des éclaircissements avec la déférence et le respect qui sont de mise chez des inférieurs lorsqu'ils parlent à leurs supérieurs, puis, s'en tenir à la solution donnée, καὶ δέχεσθαι τὴν λύσιν. Rome juge en dernier ressort. Sa primauté n'est point un vain titre; elle implique le droit d'exiger l'obéissance même de la part des membres d'un concile œcuménique. Voilà donc une affirmation catégorique de cette supériorité du pape sur le concile, qui fut plus tard si violemment attaquée.

Les mots : ἡ ὀφείλεισθαι, ἡ ὀφείλειν expriment avec une admirable concision le résultat des remontrances qu'on pourra faire à l'Église romaine. Leurs auteurs y trouveront la plupart du temps leur propre profit, ὀφείλεισθαι; mais l'Église romaine n'est point si orgueilleuse qu'elle ne soit prête à accepter les charitables avertissements de ses sœurs, si ces avertissements sont justifiés, ὀφείλειν.

Le pape Nicolas I^{er}, dans sa réponse au pamphlet de Michel III, avait parlé dans le même sens que ce canon : *Quoniam, cum secundum canones, ubi est major auctoritas, judicium inferiorum sit deferendum, ad dis-solvendum scilicet vel ad roborandum : patet profecto sedis apostolicæ, cujus auctoritate major non est, judicium a nemine fore retractandum, neque cuiquam licet de ejus judicare judicio... Non negamus ejusdem sedis sententiam posse in melius commutari, cum aut sibi subreptum aliquid fuerit, aut ipsa pro consideratione ætatum vel temporum seu gravium necessitatum dispensatorie quiddam ordinare decreverit.* P. L., t. CXIX, col. 954.

Ce n'est pas seulement dans ce canon que la primauté romaine fut affirmée par le VIII^e concile. La profession de foi que les évêques orientaux durent souscrire est encore plus explicite sur ce point. Nous avons déjà dit qu'elle est rédigée sur le modèle du formulaire envoyé par le pape Hormisdas aux Orientaux en 519. En voici les passages les plus importants : ...*Quia non potest Domini nostri Jesu Christi prætermitti sententia dicentis : Tu es Petrus, etc., hæc quæ dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in sede apostolica immaculata est semper servata religio... Quoniam sicut prædiximus, sequentes in omnibus apostolicam sedem, et observantes ejus omnia constituta, speramus ut in una communione, quam sedes apostolica prædicat, esse mereamur, in quâ est integra et vera christianæ religionis soliditas.* Mansi, t. XVI, col. 27, 28. Cette solennelle affirmation de l'infailibilité du siège apostolique permet de comprendre dans quel sens on entendait à Rome la condamnation du pape Honorius, condamnation renouvelée dans l'Œcône VIII^e concile.

Le canon 2^e confirme ce que la profession de foi expliquait très clairement. Toutes les décisions synodales des papes Nicolas et Adrien au sujet d'Ignace et de Photius sont reçues par le concile. Le pape Nicolas est appelé organe du Saint-Esprit, ὄργανον τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Il est représenté comme le supérieur auquel tous doivent obéissance : *Obedite præpositis vestris et subjacete illis... Paulus, magnus apostolus præcipit.* Mansi, t. XVI, col. 460, 400.

Le titre de *pontifex, papa universalis*, est constamment donné à l'évêque de Rome au cours des sessions. Ses légats signent : *usque ad voluntatem Hadriani summi pontificis et universalis papæ.* Ignace au contraire ne prend pas le titre de patriarche œcuménique; il se nomme simplement *episcopus Constantinopoleos*

novæ Romæ. Mansi, t. XVI, col. 190. Lui-même avait fait l'éloge de la primauté du pape, dans la lettre qu'il lui écrivit pour lui demander la convocation du concile : « S'il y a dans le monde quantité de médecins pour guérir les différentes maladies corporelles des hommes, notre Sauveur Jésus-Christ n'a établi qu'un seul médecin suprême dans son Église, pour pourvoir à la guérison et au salut de ses membres : cet unique et souverain médecin est Votre Sainteté. C'est pour cela qu'il a dit au prince des apôtres : *Tu es Pierre*, etc. Et il n'a pas adressé ces paroles au seul saint Pierre; il a parlé en sa personne à tous ses successeurs, qui sont les pontifes romains, les souverains pasteurs de l'Église. Ce sont eux qui dans les premiers temps et dans la suite des siècles, comme vrais héritiers de sa foi et de son zèle, se sont toujours appliqués à extirper l'hérésie et les vices dont on a voulu infecter l'Église. » Mansi, t. XVI, col. 47-48, 324. L'empereur Basile reconnut, lui aussi, à plusieurs reprises cette primauté et notamment lorsqu'il rendit aux légats les formulaires qu'on leur avait enlevés : *Ego ut magistrum ecclesiasticorum negotiorum sedem apostolicam adii.* Mansi, t. XVI, col. 29.

Tous ces témoignages montrent que la croyance à la primauté romaine était profondément ancrée dans les esprits en Orient en plein ix^e siècle. Si par ambition ou pour des motifs politiques, on cherchait à diminuer les conséquences pratiques de cette primauté, on reconnaissait cependant que Jésus-Christ avait établi saint Pierre chef de l'Église universelle, et que saint Pierre continuait à vivre dans ses successeurs.

V. PRINCIPAUX CANONS DOGMATIQUES, TEXTE ET COMMENTAIRE. — 1^o Canon 3^e. *Texte latin et texte grec.* Mansi, t. XVI, col. 161, 400.

Sacram imaginem Domini Nostri Jesu Christi et omnium liberatoris et salvatoris, æquo honore cum libro sanctorum Evangeliorum adorari decernimus. Sicut enim per syllabarum eloquia, quæ in libro feruntur, salutem consequemur omnes, ita per colorum imaginariam operationem et sapientes et idiotæ cuncti ex eo, quod in promptu est, perfruuntur utilitate; quæ enim in syllabis sermo, hæc et scriptura, quæ in coloribus est, prædicat et commendat; et dignum est, ut secundum congruentiam rationis et antiquissimam traditionem propter honorem, quia ad principalia ipsa referuntur, etiam derivative iconæ honorentur et adorentur æque ut sanctorum sacer Evangeliorum liber atque typus pretiosæ crucis. Si quis ergo non adorat iconam Salvatoris Christi, non videat formam ejus, quando veniet in gloria paterna glorificari et glorificare sanctos suos; sed alienus sit a communione ipsius et claritate : similiter autem et imaginem intemeratæ matris ejus et Dei genitricis Mariæ; insuper et iconas sanctorum angelorum depingimus quemadmodum eos figurat verbis divina Scriptura; sed et laudabilissimum apostolorum,

Nous ordonnons que l'image sacrée de Notre-Seigneur Jésus-Christ, rédempteur et sauveur de tous les hommes, soit honorée à l'égal du livre des saints Évangiles, car de même que la doctrine exprimée par les mots de ce livre nous conduit tous au salut, de même les représentations en couleurs nous procurent à tous, savants et ignorants, des avantages faciles. Ce que le livre nous dit par les mots, l'image nous l'annonce et nous le rend présent par les couleurs; et il est convenable, comme l'enseignent la raison et une tradition très ancienne, d'honorer et de vénérer les images comme on vénère le livre des saints Évangiles ainsi que la figure de la croix précieuse, parce que cet honneur n'est que participé et se réfère au prototype. Si donc quelqu'un ne vénère pas l'image du Christ, notre Sauveur, qu'il soit privé de voir sa beauté, lorsqu'il viendra dans la gloire de son Père, pour être glorifié et glorifier ses saints; qu'il soit exclu de sa société et de son triomphe. Nous disons la même chose de ceux qui ne vénèrent pas l'image de la Theotocos immaculée, sa mère. Nous peignons également des images des

prophetarum, martyrum et sanctorum virorum, simul et omnium sanctorum, et honoramus et adoramus. Et qui sic se non habent, anathema sint a Patre et Filio et Spiritu Sancto.

Τὴν ἱερὰν εἰκόνα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁμοτίμως τῇ βίβλῳ τῶν ἁγίων εὐαγγελίων προσκυνεῖσθαι θεοπιζομεν. Ὡς περ γὰρ διὰ τῶν ἐμπερομένων ἐν αὐτῇ συλλαβάν τῆς σωτηρίας ἐπιτυχόνουσιν ἅπαντες, οὕτω διὰ τῆς τῶν χρωμάτων εἰκονουργίας καὶ σοφοὶ καὶ ἰδιώται πάντες τῆς ὠφελείας ἐκ τοῦ προχείρου παραπολεύουσιν· ἅπερ γὰρ ὁ ἐν συλλαβῇ λόγος, ταῦτα καὶ ἡ ἐν χρώμασι γραφὴ καταγγέλλει τε καὶ παρίστανει. Εἴ τις οὖν οὐ προσκυνεῖ τὴν εἰκόνα τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ, μὴ ἔδῃ ἐν τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ τὴν τοῦτου μορφήν. Ὁμοίως δὲ καὶ τὴν εἰκόνα τῆς ἀρχάντου μητρὸς αὐτοῦ καὶ τὰς εἰκόνας τῶν ἁγίων ἀγγέλων, καθὼς αὐτοὺς χαρακτηρίζει διὰ τῶν λογίων ἡ ἅγια γραφὴ καὶ προσέτι τῶν ἁγίων πάντων καὶ τιμῶμεν. καὶ προσκυνοῦμεν· καὶ οἱ μὴ οὕτως ἔχοντες ἀνάθεμα ἔσονται.

Depuis que l'impératrice Théodora avait rétabli le culte des images (843), les partisans de l'hérésie iconoclaste s'étaient faits de plus en plus rares. Il en restait cependant quelques-uns encore, et Michel III trouva dans ce fait un beau prétexte pour engager le pape Nicolas I^{er} à envoyer des légats à Constantinople. Il dissimulait ainsi son véritable dessein qui était de faire reconnaître par Rome l'élévation de Photius et la déposition d'Ignace. Nicolas I^{er} fut quelque peu surpris qu'on le consultât sur une question depuis longtemps réglée; dans sa réponse à Michel (860), il exposa brièvement la doctrine définie à Nicée (787), *P. L.*, t. CXIX, col. 777, et donna à ses légats, Rodoald et Zacharie, tout pouvoir pour extirper les derniers restes de l'hérésie. *P. L.*, t. CXIX, col. 789. On sait que le conciliabule de 861 s'occupa surtout de la déposition d'Ignace. Ce fut seulement à la fin, et pour sauvegarder les apparences, que les 318 Pères réunis par Photius lancèrent l'anathème contre les iconomaques. *P. L.*, *ibid.*, col. 1021, 1072. Le synode romain de 863, qui déposa Photius, consacra son 6^e *capitulum* à la question des images, sans doute pour bien montrer que le conciliabule de 861 n'était condamné que parce qu'il avait illégalement déposé Ignace. Mansi, t. XVI, col. 109.

Le VIII^e concile commença à s'occuper des iconoclastes à la fin de la VIII^e session. Leur chef était alors un certain Théodore Krithinos. Invité par une députation du concile à abjurer ses erreurs, il s'y refusa abso-

solument. Baanès lui ayant remis une pièce d'argent portant l'image de l'empereur Basile, l'iconoclaste témoigna toute sa vénération à cette effigie : « Comment, lui dit alors le patrice, peux-tu refuser d'honorer l'image de Notre-Seigneur, puisque tu ne refuses pas ta vénération à celle d'un prince mortel? » Théodore répondit : « J'ai accepté avec respect les monnaies de l'empereur, parce qu'il l'a ainsi ordonné, et je suis prêt à vénérer l'image du Christ, si l'on me prouve que le Christ l'a ordonné. » Tous les iconoclastes ne furent pas aussi intraitables que leur chef; le clerc Nicétas, le laïque Théophile et le jurisconsulte Théophane reconnurent publiquement leurs erreurs et prononcèrent l'anathème contre Théodote, Antoine de Silée, Jean Grammaticos, Théodore Krithinos. A la fin de la session, le diacre Étienne, au nom du concile, condamna l'iconoclasme dans de nombreux anathèmes : « Anathème à la secte qui s'acharne après les saintes images! Anathème à quiconque accepte les sophismes de cette hérésie! Anathème à ceux qui appliquent aux images les textes de la sainte Écriture contre les idoles! Anathème à ceux qui appellent les saintes images des idoles, » etc. Mansi, t. XVI, col. 139-143, 387-390. Dans son *ōros* ou définition, lue à la fin de la X^e session, le concile renouvela la condamnation contre cette hérésie, accusée de favoriser le docétisme et le manichéisme. Mansi, t. XVI, col. 181-182.

Nous ordonnons que l'image sacrée de Notre-Seigneur Jésus-Christ soit vénérée à l'égal du livre des saints Évangiles; car de même que les mots renfermés dans ce livre nous conduisent au salut, de même les représentations en couleurs sont la source d'une utilité à la portée de tous, savants et ignorants, ce que le livre nous dit par le mot, l'image nous l'annonce et nous le rend présent par la couleur. Si donc quelqu'un ne vénère pas l'image du Christ notre Sauveur, qu'il soit privé de le voir dans la gloire, lors de son second avènement. L'image de sa mère immaculée et les images des saints anges représentés sous les traits que leur donnent les récits de la sainte Écriture, aussi les images de tous les saints sont également l'objet de nos hommages et de notre vénération; et s'il en est qui ne leur rendent point ce culte, qu'ils soient anathème.

lument. Baanès lui ayant remis une pièce d'argent portant l'image de l'empereur Basile, l'iconoclaste témoigna toute sa vénération à cette effigie : « Comment, lui dit alors le patrice, peux-tu refuser d'honorer l'image de Notre-Seigneur, puisque tu ne refuses pas ta vénération à celle d'un prince mortel? » Théodore répondit : « J'ai accepté avec respect les monnaies de l'empereur, parce qu'il l'a ainsi ordonné, et je suis prêt à vénérer l'image du Christ, si l'on me prouve que le Christ l'a ordonné. » Tous les iconoclastes ne furent pas aussi intraitables que leur chef; le clerc Nicétas, le laïque Théophile et le jurisconsulte Théophane reconnurent publiquement leurs erreurs et prononcèrent l'anathème contre Théodote, Antoine de Silée, Jean Grammaticos, Théodore Krithinos. A la fin de la session, le diacre Étienne, au nom du concile, condamna l'iconoclasme dans de nombreux anathèmes : « Anathème à la secte qui s'acharne après les saintes images! Anathème à quiconque accepte les sophismes de cette hérésie! Anathème à ceux qui appliquent aux images les textes de la sainte Écriture contre les idoles! Anathème à ceux qui appellent les saintes images des idoles, » etc. Mansi, t. XVI, col. 139-143, 387-390. Dans son *ōros* ou définition, lue à la fin de la X^e session, le concile renouvela la condamnation contre cette hérésie, accusée de favoriser le docétisme et le manichéisme. Mansi, t. XVI, col. 181-182.

Quant au canon 3^e, il est rédigé sur le modèle de la définition du II^e concile de Nicée, Mansi, t. XIII, col. 377-380, et en est comme l'abrégé. Il se divise en deux parties : la première établit la nature et l'utilité du culte des images; la seconde anathématise les adversaires de ce culte et énumère les êtres susceptibles d'être représentés par l'iconographie religieuse.

L'image de Notre-Seigneur Jésus-Christ doit être vénérée à l'égal du livre des Évangiles et de la représentation de la croix. Ce sont les expressions mêmes de l'*ōros* de Nicée : ὁν τρόπον τῷ τύπῳ τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιτοῦ σταυροῦ καὶ τοῖς ἁγίοις εὐαγγελίοις [προσκύνησιν ἀπονέμεμεν]. Le verbe grec προσκυνεῖσθαι, qu'Anastase a traduit par *adorari*, doit s'entendre non de l'adoration proprement dite, mais d'une simple vénération, de la τιμητικὴ προσκύνησις par opposition à la προσκύνησις λατρευτικὴ qui est réservée à Dieu seul. Le concile de Nicée avait nettement marqué cette différence : ταῦταις ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν ἀπονέμειν, οὐ μὴν τὴν κατὰ πίστιν ἡμῶν ἀληθινὴν λατρείαν, ἣ πρέπει, μόνῃ τῇ θεῷ φύσει. Mansi, *loc. cit.* Cette vénération, qui s'adresse bien à l'image prise comme telle, c'est-à-dire comme représentation du prototype, rejaillit finalement sur le prototype lui-même : *propter honorem, quia ad principalia ipsa referuntur*, ou plus clairement dans la définition de Nicée : Ἡ τῆς εἰκόνας τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει καὶ οὐ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα, προσκυνεῖ ἐν αὐτῇ τοῦ ἐγγραφομένου τὴν ὑπόστασιν. Ce culte rendu aux images est légitimé par la raison, *secundum congruentiam rationis*, et repose sur la tradition la plus reculée, *secundum antiquissimam traditionem*.

L'utilité des images est universelle et s'étend aux savants comme aux ignorants. La comparaison établie avec le livre des Évangiles est très heureuse et montre bien la valeur didactique de l'image. Les couleurs jouent le rôle des mots et portent dans les esprits un enseignement facile, ἐκ τοῦ προχείρου, plus facile que celui du livre, puisqu'il est accessible même aux ignorants.

Après avoir rappelé la doctrine de l'Église sur les images, le concile lance l'anathème contre ceux qui ne veulent point les vénérer. Les mots : μὴ ἔδῃ τὴν τοῦτου μορφήν, signifient non que les damnés seront privés de la vue de l'humanité de Jésus-Christ, lors du jugement dernier, mais qu'ils n'en jouiront pas pendant l'éternité comme l'indique le passage : *alienus sit a communione ipsius et claritate. Quando veniet in gloria paterna glorificari et glorificare sanctos suos*, est une allusion

à II Thess., I, 9-10. L'expression : καὶ οἱ μὴ οὕτως ἔχοντες ἀνάθεμα ἔσονται, se retrouve textuellement dans un des anathèmes du VII^e concile. Mansi, t. XIII, col. 416.

On peut faire des images de Jésus-Christ, de la Vierge Marie, sa mère immaculée, ἀχράντον (même épithète dans la définition de Nicée), des saints anges, des apôtres, des prophètes, des martyrs, en un mot de tous les saints. Les anges sont représentés sous les traits que leur donne l'Écriture. Dans l'idée des théologiens byzantins, défenseurs des images, l'icône doit reproduire, dans une certaine mesure, la forme de son prototype. Comme l'Écriture est le seul livre autorisé qui nous parle des anges, il faut donc représenter ces êtres, dont la spiritualité n'est pas encore universellement reconnue, sous les traits qu'elle leur prête. Quant à Dieu le Père, on n'en parle point, parce qu'il est absolument spirituel : « Nous commettrions une erreur, dit saint Jean Damascène, si nous voulions fabriquer une image du Dieu invisible; ce qui n'est ni corporel, ni visible, ni figuré ne peut être peint. » *Orat.*, II, de imagin., P. G., t. XCIV, col. 1293. Les artistes byzantins suivirent cette règle, mais les Occidentaux ne partagèrent point ce scrupule et ne se firent pas faute de prêter au Père éternel une forme humaine. Cf. Bréhier, *La querelle des images*, Paris, 1905, p. 56.

2^e Canon 11^e (8 grec). Mansi, t. XVI, col. 166, 404.

Veteri et Novo Testamento unam animam rationalem et intellectualem habere hominem docente et omnibus dei-locis Patribus et magistris Ecclesiae eandem opinionem asseverantibus : in tantum impietatis quidam, malorum inventionibus dantes operam, devenerunt ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare et quibusdam irrationabilibus conatibus per sapientiam, quæ stulta facta est, propriam hæresim confirmare pertentent. Itaque sancta hæc et universalis synodus veluti quoddam pessimum zizanium nunc germinantem nequam opinionem evellere festinans, imo vero ventilabrum in manu veritatis portans et igni inextinguibili transmittere omnem paleam, et aream Christi mundam exhibere volens, talis impietatis inventores et patratores et his similia sentientes magna voce anathematizat et definit atque promulgat, neminem prorsus habere vel servare quoquo modo statuta hujus impietatis auctororum : Si autem quis contrariariter gerere præsumperit huic sanctæ et magnæ synodo, anathema sit et a fide atque cultura christianorum alienus.

Τῆς παλαιᾶς τε καὶ καινῆς διαθήκης μίαν ψυχὴν λογικὴν τε καὶ νοεράν διδασκουλῆς ἔχειν τὸν ἄνθρωπον, καὶ

Alors que l'Ancien et le Nouveau Testament enseignent que l'homme n'a qu'une seule âme, raisonnable et intelligente, et que tous les Pères inspirés de Dieu et docteurs de l'Église affirment la même doctrine, certains esprits, faisant le métier d'inventer des dogmes pervers, en sont venus à ce degré d'impiété d'enseigner effrontément qu'il a deux âmes, et poussés par une sagesse qui s'est tournée en folie, ils cherchent à appuyer leur hérésie par des raisonnements qui n'en sont pas. C'est pourquoi ce saint concile œcuménique, se hâtant d'arracher cette mauvaise doctrine qui a poussé de nos jours comme une détestable zizanie, ou plutôt portant à la main le van de la vérité, et voulant livrer à un feu inextinguible toute la paille et purifier l'aire du Christ, anathématise hautement les criminels inventeurs d'une telle impiété et ceux qui partagent leur sentiment. Il arrête et déclare aussi qu'absolument personne ne doit posséder ou garder de quelque manière que ce soit les écrits des auteurs de cette impiété. Si quelqu'un a l'audace de tenir une conduite contraire aux décisions de ce grand et saint concile, qu'il soit anathème et exclu de la foi et de la religion chrétienne.

Alors que l'Ancien et le Nouveau Testament enseignent que l'homme n'a qu'une seule âme, raisonnable et intelli-

πάντων τῶν θεηγόρων πατέρων καὶ διδασκάλων τῆς Ἐκκλησίας τὴν αὐτὴν δόξαν κατεμπεδούντων, εἰσὶ τινες οἱ δύο ψυχὰς ἔχειν αὐτὸν δοξάζοντας, καὶ τισιν ἀσυλλογίστοις ἐπιχειρημασι τὴν ἰδίαν κρατύνουσιν αἵρεσιν· ἢ τοίνυν ἅγια καὶ οἰκουμένη αὕτη σύνοδος τοὺς τῆς τοιαύτης ἀσεθείας γεννητοράς καὶ τοὺς ὁμοφρονούντας αὐτοῖς ἀναθεματίζει μεγάλως· εἰ δέ τις τὰ ἐναντία τοῦ λοιποῦ τολμήσει λέγειν, ἀνάθεμα ἔστω.

gente, et que tous les Pères inspirés de Dieu et docteurs de l'Église sanctionnent la même doctrine, il en est qui soutiennent qu'il a deux âmes et étaient leur hérésie sur de faux raisonnements. C'est pourquoi ce saint concile œcuménique anathématise hautement les inventeurs d'une telle impiété et ceux qui partagent leur sentiment. Si quelqu'un ose désormais dire le contraire, qu'il soit anathème.

Par ce canon, le VIII^e concile affirme l'unité d'âme dans l'individu humain et condamne d'une manière générale la doctrine du dualisme psychique.

L'Écriture et les Pères enseignent que l'homme n'a qu'une âme, et que cette âme est raisonnable et intelligente. C'est ainsi que nous traduisons μίαν ψυχὴν λογικὴν τε καὶ νοεράν, à la suite du P. Rader. Mansi, t. XVI, col. 403. Certains théologiens, imbus des théories guthériennes, ont tenté une autre interprétation. On sait que Günther admettait l'existence dans l'homme d'une âme sensible distincte de l'âme raisonnable et spirituelle. Pour ne point tomber sous la condamnation de ce canon, ses disciples ont prétendu que le concile a simplement voulu enseigner qu'il n'y a dans l'homme qu'une seule âme raisonnable et non deux, sans exclure l'existence d'une âme inférieure, principe de la vie sensitive; que, par suite, la condamnation du dualisme doit se prendre par rapport à l'âme raisonnable, et non par rapport à l'âme en général considérée comme principe de vie. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, t. V, p. 646, note. Mais le contexte, sinon la syntaxe, s'oppose à cette exégèse. Les adjectifs : λογικὴν τε καὶ νοεράν, ne jouent point ici le rôle d'épithètes dans le sens grammatical du mot; elles constituent une sorte d'apposition, ou même d'attribut par rapport au verbe ἔχειν; c'est comme s'il y avait : μίαν ψυχὴν λογικὴν τε καὶ νοεράν, οὗσαν. Ce qui le prouve, c'est que le concile, parlant de ceux qui soutiennent que l'homme a deux âmes, ne dit pas : δύο ψυχὰς λογικὰς τε καὶ νοεράς, mais simplement δύο ψυχὰς, deux âmes, quelle que soit leur nature.

Le concile dit que tous les Pères inspirés de Dieu et docteurs de l'Église, enseignent l'unité de l'âme dans l'homme. Pour juger de la vérité et de la portée de cette assertion, voir ÂME CHEZ LES PÈRES, t. I, col. 977.

Quelle forme de dualisme psychique le concile vise-t-il dans ce canon? Il est difficile de donner à cette question une réponse précise. Ce peut être ou le dualisme de la trichotomie platonicienne, tel qu'il a été soutenu par Apollinaire et repris par Günther; ou le dualisme manichéen, d'après lequel il y a dans l'homme une âme essentiellement mauvaise, sortie du royaume des ténèbres et principe de la vie sensible, et une âme bonne, fille de la lumière, principe de la vie spirituelle; ou enfin le dualisme des messaliens, qui enseignaient que l'homme pouvait avoir deux âmes; l'une commune à tous, l'autre céleste et n'étant possédée que par quelques-uns, qui l'acquièrent par leurs mérites. Cf. Hergenröther, *Photius*, t. III, p. 445. L'incertitude pourrait être levée dans une certaine mesure, si l'on connaissait par ailleurs les partisans de l'erreur condamnée. Mais le canon ne nomme personne. Il laisse seulement supposer que l'hérésie a été mise en vogue par plusieurs qui l'ont défendue dans des écrits pleins de sophismes, et que leur propagande a obtenu un certain succès.

Il est cependant quelqu'un qui a été accusé d'avoir

enseigné la doctrine des deux âmes : c'est Photius. Dans un des mauvais vers iambiques qu'Anastase trouva dans l'exemplaire grec des actes du concile et dont il a mis la traduction à la fin de la IX^e session, il est dit que Photius a enseigné la dualité d'âme dans l'homme : *animas autem duas mortalium dicentem*. Mansi, t. xvi, col. 157. Dans le résumé du VIII^e concile qui fut affiché à la porte de Sainte-Sophie nous lisons de même que l'intrus est l'inventeur du dogme subversif de la dipsychie : τὸν ἐφευρόντα τὸ ἐνδιάστροφον τῆς διψυχίας δόγμα. Mansi, t. xvi, col. 456. Anastase, *Præfatio in concil. VIII*, Mansi, col. 6; Symeon Magister, *De Michaele et Theodora*, c. xxiv, P. G., t. cix, col. 736, parlent dans le même sens. D'après le premier de ces auteurs, Photius expliqua à son ami le philosophe Constantin (le même que saint Cyrille, apôtre des Slaves) qu'il avait soutenu la théorie des deux âmes, non d'une manière sérieuse, mais pour se distraire aux dépens d'Ignace. Il voulait voir comment ce patriarche, contempteur de la science profane, se tirerait d'affaire en face d'une hérésie revêtu de toutes les formes de la dialectique; mais il n'avait pas prévu que son amusement dût tourner au scandale d'un grand nombre : *verum ignoravi me sub hujus fomite propositionis tot animas fore læsurum*. Constantin blâma cette imprudence en termes assez sévères : *O sapientia mundi, quæ infatuatur et destruitur! Jactasti sagittas in multitudinem copiosæ turbæ et ignorasti quemlibet ex his omnibus vulnerandum*. Syméon Magister croit que Photius a vraiment enseigné la doctrine des deux âmes; l'une de ces âmes, l'inférieure est pécheresse, l'autre, la raisonnable, ne pèche pas : ὅτι ἕκαστος ἄνθρωπος, δύο ψυχὰς ἔχει καὶ ἡ μὲν μία ἁμαρτάνει, ἡ δὲ ἑτέρα οὐχ ἁμαρτάνει. Cela pourrait s'entendre aussi bien du platonisme que du manichéisme. Le même auteur rapporte qu'interrogé par Michel III à ce sujet, Photius avait répondu qu'il avait enseigné tout autre chose que la doctrine qu'on lui prêtait.

Qui a raison d'Anastase ou de Syméon? Il semble que le récit du premier soit plus vraisemblable. On ne trouve en effet dans les œuvres de Photius aucune trace de manichéisme ou de platonisme relativement à la question de l'âme; on y rencontre plutôt des affirmations parfaitement orthodoxes. C'est ainsi qu'au début du II^e livre contre les manichéens, l'auteur déclare que le même Dieu a créé le corps et l'âme de l'homme. P. G., t. cii, col. 85. Il ne parle que d'une seule âme. Ailleurs, *Ad Amphiloch.*, q. lxxiii, P. G., t. ci, col. 453, il définit l'homme : ὅσων ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνστῶς. Il est donc probable que, pour jeter Ignace dans l'embarras, ou pour quelque autre motif ignoré de nous, Photius aura fait circuler des écrits anonymes dans lesquels la théorie des deux âmes était soutenue. Certains esprits peu éclairés se sont laissés prendre aux sophismes habilement bâtis, aux paradoxes présentés sous les couleurs de la vraisemblance, appuyés même sur certains textes de l'Écriture, et la zizanie se sera répandue avec une telle rapidité que le concile aura dû arrêter le mal et se préoccuper de purifier l'aire du Christ avec le van de la vérité. Cf. Hergenröther, *op. cit.*, t. iii, p. 444-446. Voir t. i, col. 1007-1008.

VI. PRINCIPAUX CANONS DISCIPLINAIRES, TEXTE ET COMMENTAIRE. — *Canon 12*. Mansi, t. xvi, col. 167.

Apostolicis et synodicis canonicis promotiones et consecrationes episcoporum et potentia et præceptione principum factas penitus interdictionibus, concordantes definimus et sententiam nos quoque proferimus, ut, si quis episcopus per versutiam vel tyrannidem principum hujusmodi dignitatis con-

D'accord avec les canons apostoliques et conciliaires qui interdisent absolument les promotions et consécractions d'évêques faites par l'autorité et sur l'ordre du pouvoir séculier, nous décidons et déclarons que si un évêque reçoit la consécration propre à cette dignité, grâce à l'intervention dissimu-

secrationem susceperit, depopulationem omnimodis, utpote qui non ex voluntate Dei et ritu ac decreto ecclesiastico, sed ex voluntate carnalis sensus et hominibus et per homines Dei domum possidere voluit vel consensit.

Canon 22. Mansi, t. xvi, col. 174-175.

Promotiones atque consecrationes episcoporum, concordans prioribus conciliis, electione ac decreto episcoporum collegii fieri, sancta hæc et universalis synodus definit et statuit, atque jure promulgat, neminem laicorum principum vel potentum semet inserere electioni vel promotioni patriarchæ vel metropolitæ aut cujuslibet episcopi, ne videlicet inordinata hinc et incongrua fiat confusio vel contentio, præsertim cum nullam in talibus potestatem quemquam potestativorum vel cæterorum laicorum habere conveniat, sed potius silere, ac attendere sibi, usquequo regulariter a collegio ecclesiæ suscipiat finem electio futuri pontificis : si vero quis laicorum ad concertandum et cooperandum ab ecclesia invitatur, licet hujusmodi cum reverentia, si forte voluerit, obtemperare se asciscendis; taliter enim sibi dignum pastorem regulariter ad ecclesiæ suæ salutem promoveat. Quisquis autem sæcularium principum et potentum vel alterius dignitatis laicus adversus communem ac consonantem atque canonicam electionem ecclesiastici ordinis agere tentaverit, anathema sit, donec obediatur et consentiat in hoc, quod ecclesia de electione ac ordinatione proprii præsulis se velle monstraverit.

lée ou violente des princes, il sera de toute façon déposé, vu que ce n'est pas par la volonté de Dieu et suivant la forme et la loi de l'Église, mais sous l'inspiration des idées charnelles, dans l'intérêt des hommes et par leur intermédiaire qu'il a cherché ou consenti à posséder la maison de Dieu.

D'accord avec les conciles antérieurs, ce saint concile œcuménique décide et prescrit que les élections et les consécractions épiscopales se fassent par le vote et la décision du collège des évêques; et il établit comme une loi qu'aucun des princes ou dignitaires laïques ne doit se mêler de l'élection ou de l'élévation d'un patriarche, ou d'un métropolitain ou d'un évêque quelconque; et cela pour éviter des désordres, des troubles, des rivalités inconvenantes. Ni les princes, ni les autres laïques n'ont d'ailleurs aucun pouvoir en ces matières; leur devoir est de garder le silence, de se tenir à leur place, jusqu'à ce que l'élection du futur prélat soit terminée suivant les canons par le collège ecclésiastique. Si cependant un laïque est invité par l'Église à concourir et à coopérer à l'élection, il lui est permis, si cela lui plaît, de répondre avec déférence à cette invitation; il pourra ainsi se choisir suivant les règles un digne pasteur pour le plus grand bien de son Église. Mais si un prince ou souverain séculier, ou un laïque d'une dignité quelconque essaie d'agir contre les élections ecclésiastiques telles que les fixent partout et unanimement les saints canons, qu'il soit anathème, jusqu'à ce qu'il se soumette et accepte les règles voulues par l'Église dans l'élection et la consécration de son propre prélat.

Ces deux canons ne sont pas donnés par l'abréviateur grec, sans doute parce qu'ils ne font que renouveler des décisions de conciles antérieurs. Nous les commenterons en même temps, parce qu'ils roulent tous les deux sur le même sujet : l'ingérence du pouvoir séculier dans les élections épiscopales. Il y a cette différence entre eux, que le canon 12^e anathématise les évêques qui cherchent ou consentent à se faire nommer par l'intervention des princes laïques, tandis que le canon 22^e anathématise les princes eux-mêmes qui se mêlent des élections épiscopales, contrairement aux saints canons.

Les canons apostoliques et conciliaires interdisent absolument les élections et consécractions épiscopales

faites par l'autorité et sur l'ordre des princes. Ces élections regardent le collège des évêques. Le VIII^e concile répète ici ce que le VII^e avait déjà dit dans son canon 3^e. Mansi, t. xiii, col. 419. Le canon apostolique auquel il est fait allusion est le 31^e : Εἰ τις ἐπίσκοπος κοσμικοῖς ἄρχουσιν χρησίμενος, δι' αὐτῶν ἐγκρατὴς γένηται ἐκκλησίας, καθαιρεῖσθω καὶ ἀφοριεῖσθω, καὶ οἱ κοινωνοῦντες αὐτῷ πάντες. Si un évêque s'empare d'une église avec l'appui des princes séculiers, qu'il soit déposé et excommunié avec tous ceux qui sont en communion avec lui. Mansi, t. i, col. 33. Parmi les canons conciliaires qui prescrivent que l'élection épiscopale se fasse par le collège des évêques de la province, il faut citer spécialement le canon 4^e du I^{er} concile de Nicée : L'évêque doit être choisi par tous les évêques de l'éparchie; si cela n'est pas possible à cause d'une nécessité urgente, ou parce qu'il y aurait trop de chemin à faire, trois évêques au moins doivent se réunir et procéder à la cheirotonie (élection et sacre) avec la permission écrite des absents. La confirmation de ce qui s'est fait revient de droit, dans chaque éparchie au métropolitain. Mansi, t. ii, col. 679. Le mot *decretum* de notre 22^e canon doit désigner cette permission écrite des évêques absents dont parle le concile de Nicée. Il faut rapprocher du canon 4^e du I^{er} concile, le canon 1^{er} des apôtres, le canon 20^e du I^{er} concile d'Arles, les canons 12^e et 13^e de Laodicée, les canons 16^e et 19^e d'Antioche, etc. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, part. II, l. II, c. i, ii.

Les laïques, quels qu'ils soient, ne doivent point se mêler des élections des prélats ecclésiastiques : patriarches, métropolitains, évêques. Ils ne doivent pas y assister, de peur que leur présence ne soit un obstacle à la paix ou à la liberté des évêques électeurs, et parce qu'il ne convient pas que les affaires de l'Eglise soient livrées entre leurs mains. Il ne faut point voir dans ces décisions du VIII^e concile, pas plus que dans le canon 3^e du II^e concile de Nicée, la condamnation de toute participation antécédente ou conséquente des laïques et des princes aux élections épiscopales. Ces prescriptions visent directement l'élection proprement dite, faite par les évêques réunis en assemblée, mais elles n'excluent pas le concours du peuple et des princes, admis ou tout au moins toléré dès les premiers siècles. Le peuple, et spécialement les *potentes*, magistrats ou nobles, avaient le droit d'exprimer leurs suffrages; de même, les rois et les empereurs se réservaient de confirmer les élus ou de désigner les candidats; quelquefois même, ils nommaient directement eux-mêmes aux sièges vacants, avec le consentement du pouvoir ecclésiastique. Cf. Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. II, passim. Ce que le concile entend interdire, ce sont les élections où l'autorité du prince l'emporterait sur l'autorité des évêques, seuls juges souverains en ces matières; ce sont surtout les manœuvres artificieuses ou les violences, *versutiam aut tyrannidem*, du pouvoir séculier pour introniser ses créatures; ce sont en un mot les élections qui ressembleraient à celle de Photius. Bardas avait, en effet, eu recours à la ruse et à la violence pour élever l'intrus sur le siège d'Ignace : « Il entreprit de suborner les évêques qui restaient fidèles au pasteur légitime; pour en venir à bout, il mit en usage la ruse ordinaire des gens de cour, qui est de tout promettre pour ne rien tenir; les prenant tous en particulier, il promit à chacun d'eux le siège de Constantinople, s'ils voulaient abandonner Ignace à sa mauvaise destinée. Cette proposition éblouissante fit de lâches déserteurs : la vue de la mitre patriarcale les rendit flexibles aux volontés de Bardas. » Jager, *Photius*, p. 21. Quant aux violences, on sait qu'elles ne furent point épargnées à Ignace et à ses rares partisans restés fidèles. Le canon 3^e du II^e concile de Nicée avait de même été motivé par les pressions scandaleuses exer-

cées par les empereurs iconoclastes pour s'entourer d'un clergé tout à leur dévotion.

« Il fallait bien, dit Thomassin, *op. cit.*, part. II, l. II, c. xxvi, que le VIII^e concile se ménageât entre les deux extrémités de trop donner et de tout ôter aux empereurs dans les élections, puisqu'il y fallait justifier l'élection d'Ignace et condamner celle de Photius. Quoique les empereurs n'eussent pas fait à l'élection d'Ignace les violences qu'ils firent à celle de Photius, ils y avaient néanmoins eu quelque part, et les adversaires d'Ignace en prirent occasion de le calomnier. » On se souvient, en effet, qu'au conciliabule de 861, Ignace fut déposé, en vertu de ce 31^e canon des apôtres, que le VIII^e concile fait valoir contre l'élevation de Photius. Cf. Nicéas, *Vita Ignatii*, Mansi, t. xvi, col. 240.

VII. ŒCUMÉNICITÉ DU CONCILE. — Le VIII^e concile présente tous les caractères de l'œcuménicité. Tout d'abord, il fut convoqué par le pape Adrien II qui approuva très librement et très explicitement l'initiative du patriarche Ignace et de l'empereur Basile : *Fraternitas tua curet necesse est ut sententiarum capitula quæ synodice Romæ... communi consonantia promulgavimus, apud vos in synodo cunctorum subscriptione roborentur. Epist. ad Basilium*, Mansi, t. xvi, col. 52. Ce furent ses légats qui le présidèrent et en signèrent les actes en son nom, avec cette formule : *Ego N... locum obtinens domini mei Hadriani universalis papæ, omnia quæ superius leguntur, huic sanctæ et universali synodo præsidens, usque ad voluntatem ejusdem ecclésiæ præsulis promulgavi et manu propria subscripsi*. Mansi, *ibid.*, col. 157. Enfin, il le confirma explicitement, comme en fait foi la lettre qu'il écrivit à l'empereur Basile, après le retour des légats (10 novembre 871) : *Gratiarum multimodas actiones summæ divinitati referimus... quia sedis apostolicæ decreta sana præscaque lege super exortis controversiis exquisistis, et in colligendo magno sanctoque collegio pium studium et desiderium ostendistis, in quo definitio rectæ fidei et catholicæ ac paternæ traditionis atque jura Ecclesiæ perpetuis sæculis profutura, et satis idonea fixa sunt et firmata*. Mansi, *ibid.*, col. 206.

Le successeur d'Adrien II, Jean VIII, tout en faisant fléchir en faveur de Photius, remonté sur le trône patriarcal après la mort d'Ignace, certaines prescriptions du concile, maintint cependant l'autorité de cette vénérable assemblée : *Omnis illa mala consuetudo amputetur, juxta capitulum, quod super hac re venerabili synodo tempore scilicet decessoris nostri Hadriani junioris papæ Constantinopoli habita, est congruentissime promulgatum. Epist. ad Photium*, Mansi, t. xvi, col. 503. On sait que cette lettre de Jean VIII fut falsifiée par Photius au conciliabule de 879, de manière à lui faire signifier sur ce point tout le contraire de ce qu'elle contenait : *Quæ vero synodus in urbe ista contra reverentiam vestram habita est, eam nos irritam fecimus atque omnino abrogavimus et rejecimus*. Mansi, *ibid.*, col. 510. Après Jean VIII, l'œcuménicité du VIII^e concile ne fut jamais mise en doute dans l'Eglise romaine, comme le prouve l'antique profession de foi que les papes récitaient le jour de leur ordination : *Ego N. profiteor... sancta octo universalis concilia, id est Nicænum, etc... et septimum item Nicænum, octavum quoque item Constantinopolitanum usque ad unum apicem inmutatiles servare*. Mansi, *ibid.*, col. 517; Baronius, an. 869, n. 58.

Le petit nombre des membres du concile ne saurait faire obstacle à son œcuménicité, car celle-ci ne dépend que très secondairement du nombre des évêques. Les 107 Pères du VIII^e concile représentaient d'ailleurs moralement l'Eglise entière, puisque tous les patriarchats y avaient envoyé des délégués; à ce point de vue, ce

concile a plus de droit à l'œcuménicité que le I^{er} concile de Constantinople (381), dont les membres, au nombre de 150, étaient tous des Orientaux.

Le titre d'universel, le VIII^e concile le mérite aussi par la portée de ses décisions dont plusieurs intéressent la foi et la discipline générale. Ajoutons qu'il s'est attribué lui-même ce titre; il se nomme constamment: *sancta et universalis synodus*, ἀγία καὶ οὐνοῦμενική σύνοδος. L'ῥος lu à la fin de la X^e session débute ainsi: *Sancta, magna et universalis synodus quæ per divinam voluntatem... congregata est in hac a Deo regia urbe conseranda*. Mansi, *ibid.*, col. 179.

Anastase le Bibliothécaire, dans sa préface à la traduction des actes, fait ressortir tous ces caractères d'œcuménicité, et il termine par ces mots significatifs: *Itaque si synodus tantum dicitur, non proprie dicitur; habet enim hoc nomen commune cum aliis numerosis conciliis, si synodus universalis appellatur, nec sic de hac, quod singulariter possidet, prædicatur; nam hoc nomine cum generalibus septem utitur. Porro si synodus Constantinopolitana dicitur, non dicitur proprie; sunt enim et aliæ Constantinopolitanæ synodi. Jam vero si synodus universalis Constantinopolitana et octava dicitur, nec sic definitiva nomen ejus prædicabitur; non enim est octava sed quarta synodus earum quæ Constantinopoli universaliter celebratæ sunt. Nuncupanda est ergo sine omni contradictione synodus universalis octava, ut et appellatio, quam cum septem aliis conciliis sortita est, non celetur et nomen proprium, quod singulariter possidet, designetur*. Mansi, *ibid.*, col. 8.

L'Église romaine ayant reconnu ce concile comme universel, les autres Églises occidentales firent de même. On trouve cependant çà et là des auteurs qui ont émis des doutes sur son œcuménicité. Le fait qu'il avait renouvelé les décisions du II^e concile de Nicée sur le culte des images, le rendit suspect à certains théologiens Français. C'est ainsi que les Annales d'Hincmar de Reims en parlent d'une façon assez irrespectueuse: *Synodo congregata quam octavam universalem synodum illuc convenientes appellaverunt... In qua synodo de imaginibus adorandis aliter quam orthodoxi doctores antea definierant et pro favore Romani pontificis, qui eorum votis de imaginibus adorandis annuit, et quædam contra antiquos canones, sed et contra suam ipsam synodum constituerunt*. P. L., t. cxxxv, col. 1267. Mêmes expressions dans Aymon. Baronius, an. 869, n. 66. Le cardinal Desusdid appelle le concile: *synodus pro Ignatio quæ a quibusdam octava dicitur*. Mai, *Nova biblioth. Patrum*, t. vii, p. 92. D'autres n'ont pas voulu le mettre au nombre des conciles généraux, sous prétexte qu'il ne se serait pas occupé de questions touchant à la foi. Cette idée se fait jour dans un traité de controverse contre les Grecs composé par des dominicains, au XIII^e siècle: *Dicendum præter istas septem universales synodos fuit et una alia, universalis quidem, sed quia non agit de articulis fidei, non ponitur in numero generalium synodorum ab antiquis Græcis, sed inter alias, quæ locales nominantur. Tractatus de conciliis generalibus*, dans *Bibliotheca Patrum Lugdunensis*, t. xxvii, p. 613. Mais ce sont là des opinions de particuliers; l'ensemble des Églises occidentales accepta ce concile au même titre que les autres conciles généraux. Ses canons furent insérés dans les collections canoniques composées soit avant soit après Gratien; le 22^e canon, en particulier, fut souvent cité au cours de la querelle des investitures au XI^e siècle. Cf. Hergenröther, *Photius*, t. ii, p. 130-131.

On est quelque peu surpris, après cela, de la conduite du cardinal Julien Cesarini au concile de Ferrare-Florence. Il avait demandé aux Grecs de lui prêter le livre contenant les actes du VIII^e concile œcuménique, afin qu'il pût s'en servir pour développer ses preuves; car,

des deux côtés, on avait décidé qu'on se prêterait mutuellement les documents qui pouvaient être de quelque secours. Les Grecs refusèrent de lui passer l'ouvrage demandé. Le cardinal s'en plaignit au début de la IV^e session, tenue à Ferrare, le 20 octobre 1438. Marc d'Éphèse répondit que les Grecs n'avaient pas le livre en question, et il ajouta: « Mais quand même nous l'aurions, on ne peut cependant pas nous forcer à compter comme œcuménique ce synode qui n'est pas du tout reconnu. Le synode auquel vous faites allusion s'est tenu contre Photius à l'époque de Jean (!) et d'Adrien. Mais peu de temps après, il s'est tenu un second synode qui a réintégré Photius et a annulé les actes de la précédente assemblée, et ce synode porte aussi le titre de VIII^e œcuménique... L'Église de Constantinople est fermement décidée à anathématiser tout ce qui a été dit ou écrit aussi bien contre Photius que contre Ignace. » Au lieu de prendre la défense du VIII^e concile, le cardinal Julien répondit simplement: « Nous ne vous demandons pas ce livre pour extraire un passage du VIII^e concile œcuménique, mais parce que nous avons besoin de quelques passages des VI^e et VII^e conciles œcuméniques (dont les actes se trouvaient dans le même volume). » Baronius blâme sévèrement le cardinal d'avoir laissé passer sans réfutation la sortie de Marc d'Éphèse contre le VIII^e concile, et il l'accuse de légèreté ou d'ignorance. D'autres trouveront qu'il était prudent d'éviter une controverse sur un point secondaire, afin de ne pas compromettre l'œuvre de l'union. André de Rhodes releva d'ailleurs à la session suivante quelques-unes des inexactitudes de Marc d'Éphèse. Cf. Baronius, an. 869, n. 61-63; Mansi, t. xvi, col. 518-520.

La conduite d'Abraham de Crète, traducteur et premier éditeur des actes du concile de Ferrare-Florence, paraît moins excusable. Par condescendance pour les Grecs, il donna au concile de Florence le titre de VIII^e œcuménique. Baronius, *loc. cit.*, n. 64; Noël Alexandre, *Historia eccles.*, Venise, 1778, t. vi, p. 348. Le P. Mathieu Rader, Mansi, t. xvi, col. 516, attaque violemment le Crétois menteur. Son édition avait cependant été confirmée par une bulle du pape Clément VII, qui sans doute ne fit pas grande attention au titre. Les mots *octava œcumenica synodus* disparurent dans la 2^e édition qui se fit sous Paul V. Mansi, dans ses notes sur le passage cité de Noël Alexandre, prétend qu'Abraham de Crète ne mérite aucun reproche, parce qu'il n'a fait que se conformer à la manière de parler des Grecs-Unis, même des plus orthodoxes, et que ceux-ci, en appelant le concile de Florence VIII^e œcuménique, n'excluaient nullement l'œcuménicité d'autres conciles en dehors des sept premiers.

Que les Grecs-Unis eussent une tendance à ne considérer comme conciles œcuméniques que les sept premiers, cela ne doit pas nous surprendre, puisqu'ils étaient en relations constantes avec les schismatiques qui ne juraient que par les sept conciles. De nos jours, l'Église orthodoxe gréco-slave s'intitule toujours l'Église des sept conciles. En cela, elle n'est pas tout à fait d'accord avec plusieurs de ses anciens théologiens ou canonistes. Parmi ceux-ci, les uns, comme Théodore Balsamon, P. G., t. cxxxvii, col. 1004, ont considéré comme VIII^e concile œcuménique le conciliabule de 861 qui déposa Ignace; d'autres, plus nombreux, ont réservé ce titre au conciliabule de 879 qui condamna solennellement, dans sa III^e session, le concile de 869-870. Tels sont Nil de Thessalonique, *Responsum ad XLIX Latin. Cod. Monacensis* 28, fol. 264. Siméon de Thessalonique, *Dialogus adv. hæres.*, P. G., t. clv, col. 97; Macaire d'Ancyre, cité par Allatius, *De synodo Photiana*, p. 182; Nil de Rhodes, Voell et Justell, t. ii, p. 1158-1160; Marc d'Éphèse, *Confessio*, c. xv, P. G., t. clx, col. 85; Georges Scholarios, *De additione ad symbol.*, P. G., t. clx,

col. 720. Quant au véritable VIII^e concile, les seuls Grecs qui le reconnurent au début furent les partisans d'Ignace, parmi lesquels il faut citer Métrophane de Smyrne, Mansi, t. xvi, col. 420; Stylien de Néocésarée, *ibid.*, col. 429; Nicétas David. *Ibid.*, col. 261, 265. Les canons de ce concile ne figurent dans aucune collection grecque; aucun canoniste byzantin ne les a commentés; les actes eux-mêmes ne nous sont parvenus qu'à l'état de résumé. Ces faits trouvent leur explication dans la haine tenace que Photius voua au concile qui l'avait condamné. Il s'efforça d'en faire disparaître toute trace, d'en détruire tous les exemplaires, comme le prouve la décision du conciliabule de 879, ordonnant d'anéantir tous les écrits dirigés contre lui. Mansi, t. xvi, col. 504, 505, 517. En refusant obstinément de reconnaître l'œcumenicité du concile de 869-870, les Grecs schismatiques se sont donc montrés les disciples fidèles de Photius, mais non les amis de la vérité.

Nicolas I^{er}, *Epistolæ et decreta*, P. L., t. cxix, col. 771 sq.; Adrien II, *Epistolæ et decreta*, P. L., t. cxxii, col. 1276 sq.; Anastase le Bibliothécaire, *Interpretatio synodi VIII generalis*, P. L., t. cxxix, col. 9-195; le continuateur d'Anastase, *Vita Adriani II*, P. L., t. cxxviii, col. 1379-1398; Nicétas David, *Vita Ignatii*, P. G., t. cv, col. 487-575; Baronius, *Annales*, an. 869, n. 1-92, Lucques, 1744, t. xv, p. 161-191; Allatius, *De synodo octava Photiana*, Rome, 1662; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, part. I, l. I, c. xiii, n. 7, t. i, p. 83; part. II, l. II, c. I, II, xxvi, Bar-le-Duc, 1864, t. iv, p. 194, 199, 303; Assémani, *Bibliotheca juris orientalis*, t. i, p. 261; Jaffé, *Regesta sum. pontific.*, n. 2205; Schröckh, *Concilienge-schichte*, t. xxiv, p. 166 sq.; Jager, *Photius*, p. 157-218; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1870, t. v, p. 605-664; Hergenröther, *Photius*, Ratisbonne, 1867, t. II, p. 7-166.

M. JUGIE.

5. CONSTANTINOPLE (ÉGLISE DE). — I. Liste des évêques et des patriarches de Constantinople. II. Les origines, les premiers évêques jusqu'en 381. III. La nouvelle Rome; création du patriarcat de Constantinople, 381-451. IV. Extension du patriarcat de Constantinople; la *συνδος ἐνδοχρεῖσα*. V. Le schisme d'Acace et la formation du patriarcat œcumenique, 451-610. VI. Les schismes préliminaires, 610-843. VII. Missions et organisation intérieure du patriarcat byzantin. VIII. Étendue de la juridiction du patriarcat byzantin, v^e-ix^e siècles. IX. La question de l'Illyricum ecclésiastique, iv^e-x^e siècles. X. Le schisme définitif : Photius et Michel Cérulaire, 847-1059. XI. L'Italie byzantine, viii^e-xvi^e siècles. XII. Juridiction du patriarcat byzantin, 901-1204. XIII. L'Église byzantine et les croisades, 1059-1204. XIV. L'occupation latine, 1204-1261. XV. Les unions de Lyon et de Florence, 1261-1453. XVI. Juridiction du patriarcat byzantin, xiii^e-xvi^e siècles. XVII. Coup d'œil sur l'histoire intérieure du patriarcat byzantin, x^e-xv^e siècles. XVIII. Les patriarches de 1453 à 1620. XIX. Les troubles calvinistes, 1620-1678. XX. Les patriarches des deux derniers siècles. XXI. Juridiction du patriarcat byzantin, xvi^e-xix^e siècles. XXII. Relations avec les Églises orthodoxes. XXIII. Relations avec les Églises non orthodoxes. XXIV. Haute hiérarchie et population du patriarcat œcumenique actuel. XXV. Règlements généraux du patriarcat œcumenique. XXVI. Organisation intérieure du patriarcat œcumenique. XXVII. Instruction publique, écoles et théologiens. XXVIII. Le monachisme. XXIX. L'ancien patriarcat latin. XXX. Le vicariat apostolique de Constantinople.

I. EVÊQUES ET PATRIARCHES DE CONSTANTINOPLE. — Pour orienter le lecteur dans cette étude, nous lui donnerons d'abord la liste des titulaires de Constantinople. On verra, dans le paragraphe suivant, à quelle époque remonte vraisemblablement la fondation de cette Église; on s'en est tenu aux résultats qui paraissent aujourd'hui assurés par la critique historique. Hâtons-nous de dire qu'il n'existe pas encore de travail sûr et complet que l'on puisse suivre de confiance.

- 1 (1). Philadelphie, entre l'année 211 et l'année 217.
- 2 (2). Eugène I^{er}, 240-265.
- 3 (3). Rufin I^{er}, 284-293.
- 4 (4). Métrophane I^{er}, 306/307-4 juin 314.
- 5 (5). Alexandre, 314-août 337.
- 6 (6). Paul I^{er} (1^o), 337-339.
- 7 (7). Eusèbe de Nicomédie, 339-fin de 341.
- (8). Paul I^{er} (2^o), fin 341-début de 342.
- 8 (9). Macédonius I^{er} (1^o), début de 342-début de 346.
- (10). Paul I^{er} (3^o), début de 346-fin de 351.
- (11). Macédonius I^{er} (2^o), fin de 351-27 janvier 360.
- 9 (12). Eudoxius d'Antioche, 27 janvier 360-début de 370.
- 10 (13). Démophile, début de 370-26 novembre 380.
- 11 (14). Évagre, 370.
- 12 (15). Grégoire I^{er} de Nazianze, 379-juin 381.
- 13 (16). Maxime I^{er} le Cynique, 380.
- 14 (17). Nectaire, juin 381-27 septembre 397.
- 15 (18). Jean I^{er} Chrysostome, 26 février 398-20 juin 404.
- 16 (19). Arsace, 27 juin 404-11 novembre 405.
- 17 (20). Atticus, mars 406-10 octobre 425.
- 18 (21). Sisinnius I^{er}, 28 février 426-24 décembre 427.
- 19 (22). Nestorius, 10 avril 428-22 juin 431.
- 20 (23). Maximien, 25 octobre 431-12 avril 434.
- 21 (24). Proclus, 12 avril 434-12 juillet 446.
- 22 (25). Flavien, juillet 446-11 août 449.
- 23 (26). Anatole, décembre 449-3 juillet 458.
- 24 (27). Gennadius I^{er}, juillet (?) 458-25 août (?) 471.
- 25 (28). Acace, 471-automne 489.
- 26 (29). Fravitas, décembre 489-mars 490.
- 27 (30). Euphémios, 490-juillet 496.
- 28 (31). Macédonius II, juillet 496-11 août 511.
- 29 (32). Timothée I^{er}, août (?) 511-avril 518.
- 30 (33). Jean II, 17 avril 518-février 520.
- 31 (34). Épiphane, 25 février 520-5 juin 535.
- 32 (35). Anthime I^{er}, avant le 16 juillet 535-avant le 13 mars 536.
- 33 (36). Ménas, 13 mars 536-24 août 552.
- 34 (37). Eutychios (1^o), fin d'août 552-22 janvier 565.
- 35 (38). Jean III Scholasticos, 31 janvier 565-31 août 577.
- (39). Eutychios (2^o), 12 septembre 577-5 avril 582.
- 36 (40). Jean IV le Jeûneur, 12 avril 582-2 septembre 595.
- 37 (41). Cyriaque, automne 595-29 octobre 606.
- 38 (42). Thomas I^{er}, 23 janvier 607-20 mars 610.
- 39 (43). Sergius I^{er}, 18 avril 610-8 ou 9 décembre 638.
- 40 (44). Pyrrhus (1^o), 20 décembre 638-29 septembre 641.
- 41 (45). Paul II, 1^{er} octobre 641-27 décembre 654.
- (46). Pyrrhus (2^o), janvier ou février 1^{er} juin 655.
- 42 (47). Pierre, 8 ou 15 juin 655-1^{er} octobre 666.
- 43 (48). Thomas II, 17 avril 667-15 novembre 669.
- 44 (49). Jean V, novembre 669-août 675.
- 45 (50). Constantin I^{er}, 2 septembre 675-9 août 677.
- 46 (51). Théodore I^{er} (1^o), août/septembre 677-novembre/décembre 679.
- 47 (52). Georges I^{er}, novembre/décembre 679-février/mars 686.
- (53). Théodore I^{er} (2^o), février/mars 686-28 décembre 687.
- 48 (54). Paul III, 5 (?) janvier 688-21 (?) août 694.
- 49 (55). Callinique I^{er}, 30 août 694-mars 706.
- 50 (56). Cyrus, mars? 706-janvier/février 712.
- 51 (57). Jean VI, janvier/février 712-juillet/août 715.
- 52 (58). Germain I^{er}, 11 août 715-19 janvier 729.
- 53 (59). Anastase, 23 janvier 729-automne 752.
- 54 (60). Constantin II, août 753-30 août 765.
- 55 (61). Nicétas I^{er}, 16 novembre 765-6 février 780.
- 56 (62). Paul IV, 20 février 780-31 août 784.
- 57 (63). Taraise, 25 décembre 784-25 février 806.

- 58 (64). Nicéphore I^{er}, 12 avril 806-13 mars 815.
 59 (65). Théodote I^{er} Cassitéras, 1^{er} avril 815-821.
 60 (66). Antoine I^{er} de Sylée, 821-avril 832.
 61 (67). Jean VII Grammaticos, 21 avril 832-4 mars ? 843.
 62 (68). Méthode I^{er}, 11 mars 843-14 juin 847.
 63 (69). Ignace (1^o), 817-23 novembre 858.
 64 (70). Photius (1^o), 25 décembre 858-16 novembre (?) 867.
 — (71). Ignace (2^o), 23 novembre 867-23 octobre 877.
 — (72). Photius (2^o), 26 octobre 877-7 décembre 886.
 65 (73). Étienne I^{er}, décembre 886-17 mai 893.
 66 (74). Antoine II Cauléas, août 893-12 février 901.
 67 (75). Nicolas I^{er} (1^o), 1^{er} mars 901-1^{er} février 907.
 68 (76). Euthyme I^{er}, février 907-après le 11 mai 912.
 — (77). Nicolas I^{er} (2^o), après le 11 mai 912-15 mai 925.
 69 (78). Étienne II d'Amasée, août 925-15 juillet 928.
 70 (79). Tryphon, décembre 928-août 931.
 71 (80). Théophylacte, août 931-27 février 956.
 72 (81). Polyeucte, 3 avril 956-28 janvier 970.
 73 (82). Basile I^{er} le Scamandrien, 13 février 970-automne 974.
 74 (83). Antoine III du Stoudion, automne 974-980.
 75 (84). Nicolas II Chrysobergès, 984-996.
 76 (85). Sisinnius II, 12 avril 996-12 août (?) 998.
 77 (86). Sergius II, 999-juillet 1019.
 78 (87). Eustathe, 12 avril 1020-décembre 1025.
 79 (88). Alexis du Stoudion, avant le 15 décembre 1025-20 février 1043.
 80 (89). Michel I^{er} Cérulaire, 25 mars 1043-novembre 1059.
 81 (90). Constantin III Lichoudès, novembre 1059-août 1063.
 82 (91). Jean VIII Xiphilin, décembre 1063-2 août 1075.
 83 (92). Cosmas I^{er} de Jérusalem, avant le 8 août 1075-8 mai 1081.
 84 (93). Eustrate Garidas, 8 mai 1081-juillet/août 1084.
 85 (94). Nicolas III Grammaticos, août 1084-mai 1111.
 86 (95). Jean IX Hiéromnémon, 1111-1134.
 87 (96). Léon le Stytiote, 1134-1143.
 88 (97). Michel II Kourcouas, avant août 1143-avril 1146.
 89 (98). Cosmas II l'Attique, avril 1146-26 février 1147.
 90 (99). Nicolas IV Mouzalon, décembre 1147-mars (?) 1151.
 91 (100). Théodote II, avril 1151-août 1153.
 92 (101). ? Néophyte I^{er}, 1153.
 93 (102). Constantin IV Chliarénos, 1154-juillet (?) 1156.
 94 (103). Luc Chrysobergès, août (?) 1156-après le 19 novembre 1169.
 95 (104). Michel III d'Anchialos, avant le 30 janvier 1170-mars (?) 1177.
 96 (105). Chariton, mars (?) 1177-février (?) 1178.
 97 (106). Théodose I^{er} le Boradiote, 1178-été de 1183.
 98 (107). Basile II Camatéros, été de 1183-début de 1186.
 99 (108). Nicétas II Mountanès, début de 1186-milieu de 1189.
 100 (109). Léonce le Théotokite, milieu de 1189-début de 1190.
 101 (110). Dosithée de Jérusalem, début de 1190-10 septembre 1191.
 102 (111). Georges II Xiphilin, 10 septembre 1191-juin 1198.
 103 (112). Jean X Camatéros, 5 août 1198-mi-février 1206.
 104 (113). Michel IV Autorianos, vers le 15 avril 1207-octobre/novembre 1213.
 105 (114). Théodore II Irénicos, avant 12 novembre 1213-mars 1215.
 106 (115). Maxime II, 3 juin-décembre 1215.
 107 (116). Manuel I^{er} Charitopoulos, décembre 1215-septembre 1222.
 108 (117). Germain II, 1222-1240.
 109 (118). Méthode II, 1240.
 110 (119). Manuel II, 1244-août ou septembre 1255.
 111 (120). Arsène Autorianos (1^o), 1255-1259.
 112 (121). Nicéphore II, avant 1^{er} janvier 1260-début de 1261.
 — (122). Arsène Autorianos (2^o), août 1261-mai 1267.
 113 (123). Germain III, 5 juin-14 septembre 1267.
 114 (124). Joseph I^{er} (1^o), 28 décembre 1267-mai 1275.
 115 (125). Jean XI Veccos, 26 mai 1275-26 décembre 1282.
 — (126). Joseph I^{er} (2^o), 30 décembre 1282-début de mars 1283.
 116 (127). Grégoire II, 11 avril 1283-juin 1289.
 117 (128). Athanase I^{er} (1^o), 14 octobre 1289-16 octobre 1293.
 118 (129). Jean XII Cosmas, 1^{er} janvier 1294-21 août 1304.
 — (130). Athanase I^{er} (2^o), 23 août 1304-août 1310.
 119 (131). Niphon I^{er}, juillet 1311-11 mai 1315.
 120 (132). Jean XIII Glykys, 12 mai 1316-11 mai 1320.
 121 (133). Gerasine I^{er}, mai 1320-19 avril 1321.
 122 (134). Isaïe, 30 novembre 1323-fin 1334.
 123 (135). Jean XIV Calécas, fin 1334-8 janvier 1347.
 124 (136). Isidore I^{er}, 17 mai 1347-2 décembre 1349.
 125 (137). Calliste I^{er} (1^o), 10 juin 1350-après mars 1354.
 126 (138). Philothée (1^o), 1354-1355.
 — (139). Calliste I^{er} (2^o), 1355-août 1363.
 — (140). Philothée (2^o), 12 février 1364-1376.
 127 (141). Macaire (1^o), 1376-1379.
 128 (142). Nil, juin 1379-fin 1388.
 129 (143). Antoine IV (1^o), janvier 1389-juillet 1390.
 — (144). Macaire (2^o), 30 juillet 1390-1391.
 — (145). Antoine IV (2^o), mars 1391-mai 1397.
 130 (146). Calliste II Xanthopoulos, 17 mai 1397.
 131 (147). Matthieu I^{er}, novembre 1397-1440.
 132 (148). Euthyme II, novembre 1410-mars 1416.
 133 (149). Joseph II, 21 mai 1416-10 juin 1439.
 134 (150). Métrophane II, 4 mai 1440-1^{er} août 1443.
 135 (151). Grégoire III Mammas, 1443-29 mai 1453.
 136 (152). Gennadios II Scholarios, 1454-1457.
 137 (153). Isidore II, 1457-146...
 138 (154). Joasaph I^{er} Koccas, -novembre 1463.
 139 (155). Sophrone I^{er}, novembre 1463-fin 1464.
 140 (156). Marc Xylocaravès, début 1465-début de 1466.
 141 (157). Syméon de Trébizonde (1^o), 1466.
 142 (158). Denys I^{er} de Philippopoli (1^o), fin 1466-1471.
 — (159). Syméon de Trébizonde (2^o), 1471-1474.
 143 (160). Raphaël I^{er}, avant le 10 octobre 1474-
 144 (161). Maxime III, avant juin 1477-après le 2 juillet 1481.
 — (162). Syméon de Trébizonde (3^o), après le 2 juillet 1481-avant 19 octobre 1486.
 145 (163). Niphon II de Thessalonique (1^o), après novembre 1486-1489.
 — (164). Denys I^{er} de Philippopoli (2^o), avant mai 1489-fin de 1491.
 146 (165). Maxime IV, 1491-1497.
 — (166). Niphon II de Thessalonique (2^o), 1497-1498.
 147 (167). Joachim I^{er} (1^o), 1498-1502.
 — (168). Niphon II de Thessalonique (3^o), élu en 1502, mais n'accepte pas.
 148 (169). Pachome I^{er} (1^o), 1503-1504.
 — (170). Joachim I^{er} (2^o), 1504.
 — (171). Pachome I^{er} (2^o), novembre 1504-1513.
 149 (172). Théolepte I^{er}, 1513-1522.
 150 (173). Jérémie I^{er}, 31 décembre 1522-décembre 1545.
 151 (174). Joannice, intrus en 1526.

- 152 (175). Denys II, 17 avril 1546-août 1555.
 153 (176). Joasaph II, 1555-15 janvier 1565.
 154 (177). Métrophane III (1^o), janvier 1565-4 mai 1572.
 155 (178). Jérémie II (1^o), 5 mai 1572-novembre 1579.
 — (179). Métrophane III (2^o), 29 novembre 1579-9 août 1580.
 — (180). Jérémie II (2^o), septembre 1580-mars 1584.
 156 (181). Pachome II, 20 mars 1584-26 ou 27 février 1585.
 157 (182). Théolepte II, 27 février 1585-1586.
 — (183). Jérémie II (3^o), 1586-1595.
 158 (184). Matthieu II (1^o), 1595 (20 jours).
 159 (185). Gabriel I^{er}, avril-septembre 1596.
 160 (186). Théophane I^{er} Karykès, septembre 1596-26 mars 1597.
 161 (187). Méléce I^{er} Pégas (*locum tenens*), 26 mars 1597-mars 1598.
 — (188). Matthieu II (2^o), avril 1598-début de 1602.
 162 (189). Néophyte II (1^o), février 1602-juin 1603.
 — (190). Matthieu II (3^o), 1603 (17 jours).
 163 (191). Raphaël II, 1603-1608.
 — (192). Néophyte II (2^o), mai 1608-janvier 1612.
 164 (193). Cyrille I^{er} Lucaris (1^o), janvier-février 1612.
 165 (194). Timothée II, février 1612-novembre 1620.
 — (195). Cyrille I^{er} Lucaris (2^o), 4 novembre 1620-seconde moitié d'avril 1623.
 166 (196). Grégoire IV d'Amasée, avant 30 avril-25 juin 1623.
 167 (197). Anthime II d'Andrinople, 25 juin-2 octobre 1623.
 — (198). Cyrille I^{er} Lucaris (3^o), 2 octobre 1623-mai 1630.
 168 (199). Isaac de Chalcédoine, mai 1630.
 — (200). Cyrille I^{er} Lucaris (4^o), mai 1630-4 octobre 1633.
 169 (201). Cyrille II de Berrhée (1^o), 4-11 octobre 1633.
 — (202). Cyrille I^{er} Lucaris (5^o), 11 octobre 1633-mars 1634.
 170 (203). Athanase III Patellaros (1^o), 5 mars-entre le 1^{er} et le 6 avril 1634.
 — (204). Cyrille I^{er} Lucaris (6^o), avril 1634-mars 1635.
 — (205). Cyrille II de Berrhée (2^o), mars 1635-juin 1636.
 171 (206). Néophyte III d'Héraclée, juin 1636-mars 1637.
 — (207). Cyrille I^{er} Lucaris (7^o), mars 1637-20 juin 1638.
 — (208). Cyrille II de Berrhée (3^o), 20 juin 1638-juin 1639.
 172 (209). Parthénios I^{er} le Vieux, 1^{er} juillet 1639-septembre 1644.
 173 (210). Parthénios II le Jeune (1^o), 28 septembre 1644-11 novembre 1646.
 174 (211). Joannice II (1^o), 16 novembre 1646-28 septembre 1648.
 — (212). Parthénios II le Jeune (2^o), 28 septembre 1648-16 mai 1650.
 — (213). Joannice II (2^o), 16 mai 1650-29 mai 1651.
 175 (214). Cyrille III (1^o), 30 mai-16 juin 1651.
 — (215). Athanase III Patellaros (2^o), 17-30 juin 1651.
 176 (216). Païsios I^{er} (1^o), 1^{er} juillet 1651-mars 1652.
 — (217). Joannice II (3^o), avril 1653-17 mars 1654.
 — (218). Cyrille III (2^o), mars-avril 1654 (14 jours).
 — (219). Païsios I^{er} (2^o), avril 1654-mars 1655.
 — (220). Joannice II (4^o), mars 1655-26 juillet 1656.
 177 (221). Parthénios III, 26 juillet 1656-avril 1657.
 178 (222). Gabriel II, milieu-fin avril 1657.
 179 (223). [Théophane II? 3 jours.]
 180 (224). Parthénios IV (1^o), 1^{er} mai 1657-juillet 1662.
 181 (225). Denys III, 30 juillet 1662-21 octobre 1665.
 — (226). Parthénios IV (2^o), 21 octobre 1665-septembre 1667.
 182 (227). Clément, 9 septembre 1667-5 janvier 1668.
 183 (228). Méthode III, 5 janvier 1668-mars 1671.
 — (229). Parthénios IV (3^o), mars-7 novembre 1671.
 184 (230). Denys IV Mouslim (1^o), 7 novembre 1671-14 août 1673.
 185 (231). Gerasime II, 14 août 1673-décembre 1674.
 — (232). Parthénios IV (4^o), 1^{er} janvier 1675-24 octobre 1676.
 — (233). Denys IV (2^o), 24 octobre 1676-2 août 1679.
 186 (234). Athanase IV, 2-10 août 1679.
 187 (235). Jacques (1^o), 10 août 1679-31 août 1683.
 — (236). Denys IV (3^o), 31 août 1683-10 mars 1684.
 — (237). Parthénios IV (5^o), 10 mars 1684-24 mars 1685.
 — (238). Jacques (2^o), 24 mars 1685-7 avril 1686.
 — (239). Denys IV (4^o), 7 avril 1686-17 octobre 1687.
 — (240). Jacques (3^o), 17 octobre 1687-3 mars 1688.
 188 (241). Callinique II (1^o), 3 mars-27 novembre 1688.
 189 (242). Néophyte IV, 27 novembre 1688-mars 1689.
 — (243). Callinique II (2^o), avril 1689-après juin 1693.
 — (244). Denys IV (5^o), fin 1693-1694.
 — (245). Callinique II (3^o), juillet 1694-8 août 1702.
 190 (246). Gabriel III, 30 septembre 1702-novembre 1707.
 191 (247). Néophyte V, novembre 1707 (élu et non approuvé).
 192 (248). Cyprien (1^o), mars 1708-mai 1709.
 193 (249). Athanase V, mai 1709-4 décembre 1711.
 194 (250). Cyrille IV, 4 décembre 1711-octobre 1713.
 — (251). Cyprien (2^o), 7 novembre 1713-28 février 1714.
 195 (252). Cosmas III, 7 mars 1714-23 mars 1716.
 196 (253). Jérémie III (1^o), 23 mars 1716-19 novembre 1726.
 197 (254). Callinique III, 19 novembre 1726 (un jour).
 198 (255). Païsios II (1^o), 20 novembre 1726-septembre 1732.
 — (256). Jérémie III (2^o), septembre 1732-avril 1733.
 199 (257). Séraphin I^{er}, 9 avril 1733-juin 1734.
 200 (258). Néophyte VI (1^o), juillet 1734-août 1740.
 — (259). Païsios II (2^o), 7 août 1740-mai 1743.
 — (260). Néophyte VI (2^o), mai 1743-mars 1744.
 — (261). Païsios II (3^o), mars 1744-29 septembre 1748.
 201 (262). Cyrille V (1^o), 29 septembre 1748-mai 1751.
 — (263). Païsios II (4^o), mai 1751-7 septembre 1752.
 — (264). Cyrille V (2^o), 7 septembre 1752-15 janvier 1757.
 202 (265). Callinique IV, 19 janvier-27 juillet 1757.
 203 (266). Séraphin II, 27 juillet 1757-20 mars 1761.
 204 (267). Joannice III, 25 mars 1761-21 mai 1763.
 205 (268). Samuel Khanzéris (1^o), 17 mai 1763-5 novembre 1768.
 206 (269). Méléce II, 5 novembre 1768-9 avril 1769.
 207 (270). Théodose II, 9 avril 1769-16 novembre 1773.
 — (271). Samuel Khanzéris (2^o), 17 novembre 1773-24 décembre 1774.
 208 (272). Sophrone II, 24 décembre 1774-8 octobre 1780.
 209 (273). Gabriel IV, 8 octobre 1780-29 juin 1785.
 210 (274). Procope, 29 juin 1785-30 avril 1789.
 211 (275). Néophyte VII (1^o), 1^{er} mai 1789-1^{er} mars 1794.
 212 (276). Gerasime III, 3 mars 1794-19 avril 1797.
 213 (277). Grégoire V (1^o), 1^{er} mai 1797-19 décembre 1798.
 — (278). Néophyte VII (2^o), 19 décembre 1798-17 juin 1801.
 214 (279). Callinique V (1^o), 17 juin 1801-22 septembre 1806.
 — (280). Grégoire V (2^o), octobre 1806-10 septembre 1808.
 — (281). Callinique V (2^o), 10 septembre 1808-mai 1809.
 215 (282). Jérémie IV, mai 1809-4 mars 1813.

- 216 (283). Cyrille VI, 19 mars 1813-13 décembre 1818.
 — (284). Grégoire V (3^e), 14 décembre 1818-10 avril 1821.
 217 (285). Eugène II, 10 avril 1821-27 juillet 1822.
 218 (286). Anthime III, 30 juillet 1822-9 juillet 1824.
 219 (287). Chrysanthé, 9 juillet 1824-25 septembre 1826.
 220 (288). Agathange, 28 septembre 1826-juillet 1830.
 221 (289). Constantios I^{er}, juillet 1830-18 août 1834.
 222 (290). Constantios II, 18 août 1834-26 septembre 1835.
 223 (291). Grégoire VI (1^o), 26 septembre 1835-20 février 1840.
 224 (292). Anthime IV (1^o), 21 février 1840-6 mai 1841.
 225 (293). Anthime V, 6 mai 1841-12 juin 1842.
 226 (294). Germain IV (1^o), 12 juin 1842-18 avril 1845.
 227 (295). Méléce III, 18 avril-28 novembre 1845.
 228 (296). Anthime VI (1^o), 4 décembre 1845-18 octobre 1848.
 — (297). Anthime IV (2^o), 19 octobre 1848-30 octobre 1852.
 — (298). Germain IV (2^o), 1^{er} novembre 1852-16 septembre 1853.
 — (299). Anthime VI (2^o), 24 septembre 1853-21 septembre 1855.
 229 (300). Cyrille VII, 21 septembre 1855-1^{er} juillet 1860.
 230 (301). Joachim II (1^o), 4 octobre 1860-18 août 1863.
 231 (302). Sophronie III, 20 septembre 1863-4 décembre 1866.
 — (303). Grégoire VI (2^o), 10 février 1867-10 juin 1871.
 — (304). Anthime VI (3^o), 5 septembre 1871-30 septembre 1873.
 — (305). Joachim II (2^o), 23 novembre 1873-5 août 1878.
 232 (306). Joachim III (1^o), 4 octobre 1878-30 mars 1884.
 233 (307). Joachim IV, 1^{er} octobre 1884-14 novembre 1886.
 234 (308). Denys V, 22 janvier 1887-17 août 1891.
 235 (309). Néophyte VIII, 8 novembre 1891-24 octobre 1894.
 236 (310). Anthime VII, 19 janvier 1895-31 octobre 1896.
 237 (311). Constantin V, 2 avril 1897-28 mars 1901.
 — (312). Joachim III (2^o), 26 mai 1901-...

Toutes les dates de ces patriarchats sont données d'après le calendrier julien. A partir de 1582, date de l'adoption du calendrier grégorien, on n'aura qu'à ajouter le nombre de jours voulus, de 10 à 13 jours, pour obtenir la vraie chronologie. Les deux chiffres qui précèdent les noms des patriarches désignent, le premier la série des patriarches, le second la série des patriarchats. Ces deux chiffres ne concordent que dans les premiers noms.

Parmi les catalogues patriarchaux, qui ont conservé les noms des dignitaires ecclésiastiques de Byzance, M. François Fischer, dont le travail fait autorité, *De patriarcharum Constantinopolitanorum catalogis et de chronologia octo primorum patriarcharum*, publié dans les *Comment. philol. Ienenses*, Leipzig, 1884, t. III, p. 263-333, a distingué trois catégories principales : a) ceux qui se contentent de donner les noms des patriarches avec les années de leur pontificat ; b) ceux qui y ajoutent quelques renseignements sur la foi ou sur un fait mémorable de quelques-uns des titulaires ; c) ceux enfin qui citent les dignités occupées par ces patriarches avant leur promotion, les actions les plus éclatantes de leur vie et les noms des empereurs sous lesquels ils ont vécu. On ne connaît qu'un catalogue de la première catégorie ; deux de la seconde, dont un en prose et l'autre en vers, et dix de la troisième, dont neuf en prose et un en vers. De plus, M. Fischer signale une dizaine d'autres catalogues, encore inédits et dont il n'a pu prendre une connaissance suffisante. Ces catalogues sont édités dans Ph. Labbe, *Protreptici ad historiam byzantinam*, p. 18 sq. ; édit. Venise, p. 35 sq. ; A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. I, p. 1-40 ; A. Banduri, *Imperium orientale*, l. VIII, Venise, t. XXI, p. 161-194 ; C. de Boor, *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*, Leipzig, 1880, p. 112-120 ; Du Cange, dans ses notes à

l'édition du *Chronicon paschale*, Venise, t. IV de la Byzantine, p. 346 sq. ; F. Fischer, *op. cit.*, p. 269, 282-294 ; G. Grosch, *De codice Coisliniano 120 dissertatio*, Iéna, 1886 ; E. W. Brooks, *On the lists of the patriarchs of Constantinople from 638 to 715*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1897, t. VI, p. 33-54. Voir aussi sur le pseudo-Dorothee et les origines religieuses [de Constantinople, Lequien, *Oriens christianus*, t. I, col. 9-14, 195-204 ; L. P. Cuypers dans les *Acta sanctorum*, t. I augusti, p. 1-11 ; J. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, Ratisbonne, 1867, t. I, p. 5-9, et surtout le travail précédemment cité de M. Fischer.

Nous avons toute une série de catalogues patriarchaux, postérieurs à 1453. Le plus ancien est celui qu'a publié Sathas, *Μεσαιωνική βιβλιοθήκη*, Paris, 1894, t. VII, p. 557-610 ; il se trouve dispersé dans une petite chronique, qui va de 1439 à 1513. Vient ensuite celui que dressa Manuel Malaxos, dans les premières années du premier patriarchat de Jérémie II, 1572-1579, *Turco-græcia*, Bâle, 1584, p. 107-184, et *Historia politica et patriarchica Constantinopolitana*, dans le *Corpus scriptorum historice byzantinæ*, de Bonn, 1849, p. 78 sq. M. Papadopoulos-Kéræmeus en a fait connaître quatre autres, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1889, t. VIII, p. 392-401 : 1^o un catalogue dressé sous le patriarche Jérémie II en 1581, *op. cit.*, p. 393 sq. ; 2^o un autre allant du patriarche Joseph II, 1416-1439, à Théoclepte II en 1585, il serait de Doucas Katabolanos, qui vivait sous ce dernier patriarche et écrivit une chronique sur le concile de Florence ; 3^o un catalogue, qui reproduit le précédent, tout en y ajoutant les noms des patriarches jusqu'en 1636 ; 4^o un simple feuillet, rédigé en 1633 et que possède M. Papadopoulos-Kéræmeus, donne quelques renseignements instructifs sur cette période agitée. J. Sakkellion a publié, *Πατριαρχική βιβλιοθήκη*, Athènes, 1890, p. 313-315, un catalogue incomplet allant de Gennadios Scholarios au premier patriarchat de Jérémie III, 1454-1476. Enfin, on a publié, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, Constantinople, 1884, t. IV, p. 398, le catalogue dressé par Démarès et qui va de 1454 à 1722. Voir les autres dans Gédéon, *Πατριαρχικοί Πίνακες*, Constantinople, 1890, p. 72-76.

Pour établir la liste et la chronologie des patriarches de Constantinople, j'ai utilisé, *Philippi Cyprii chronicon Ecclesie græcæ*, Francfort, 1687 ; Lequien, *Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus*, Paris, 1740, t. I, col. 205-350 ; Cuypers, dans les *Acta sanctorum*, Paris, 1867, t. I augusti, p. 1-251 ; Mathas, pseudonyme de C. Oekonomos, *Κατάλογος ιστορικῆς τῶν πρώτων ἐπισκόπων καὶ τῶν ἐφεξῆς πατριαρχῶν τῆς ἐν Κ. ἀγίας καὶ μεγάλῃς τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας*, Athènes, 1884 (fort superficiel) ; M. Gédéon, *Πατριαρχικοί Πίνακες* (36-1884), Constantinople, 1890. C'est à ce travail que tout le monde se rapporte, bien qu'on lui fasse peut-être un excès d'honneur. L'auteur déclare lui-même, en je ne sais quel passage de son livre, que jusqu'au patriarchat de Cyrille I^{er} Lucaris, 1620, sa chronologie est incertaine. L'aveu est à retenir, bien que la chronologie, postérieure à 1620, ne soit guère mieux établie que la chronologie antérieure à cette date. Faute de mieux, je me suis confié à cet ouvrage, quand il m'était impossible de faire autrement. En dehors de ces ouvrages généraux, il faut surtout consulter des études particulières. F. Fischer, *De patriarcharum Constantinopolitanorum catalogis*, p. 295-334, pour les origines et pour la chronologie des évêques, depuis Métrophane I^{er} jusqu'à Démophile, 306-380 ; J. Andréjev, *Les patriarches de Constantinople du concile de Chalcedoine à Photius*, Sergiev Posad, 1895, ouvrage russe, que je n'ai pu consulter ; E. W. Brooks, *On the lists of the patriarchs of Constantinople from 638 to 715*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1897, t. VI, p. 33-54 ; *The London catalogue of the patriarchs of Constantinople*, t. VIII, p. 32-39 ; voir aussi *ibid.*, t. V, p. 465 sur les patriarches de 815 à 886, voir A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes* (en russe), Saint-Petersbourg, 1900, p. 147-151 ; sur les patriarches de 886 à 925, de Boor, *Vita Euthymii*, Berlin, 1888, p. 94-103 ; *Die Adankungsurkunde des patriarchen Nicolaos Mystikos*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, t. I, p. 551-554 ; sur Jean VIII Xiphilin, W. Fischer, *Studien zur byzantinischen Geschichte des elften Jahrhunderts*, Plauen-in-V., 1883, p. 2-49 ; sur les patriarches de l'empire de Nicée, 1204-1261, voir A. Miliarakès, *Ἱστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας καὶ τοῦ δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου*, Athènes, 1898 ; sur Athanasé I^{er}, XIII^e-XIV^e siècles, voir les *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'école française de Rome*, Paris, 1897, t. XVII, p. 40-45 ; sur Euthyme II, 1410-1416, voir des articles dans la *Revue des études grecques*, 1892, t. V, p. 420 sq. ; t. VI, p. 271 sq. ; L. Petit, *Déposition du patriarche Marc Xylocaravi*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, t. VIII, p. 144-149, et A. Papadopoulos-Kéræmeus, *Μέρος Χυλοκαρβῆς*, dans la *Viz. Vremennik*, Saint-Petersbourg, 1903, t. X, p. 402-445 ; sur Théodore II Irénicos, 1213-1215, voir *Θεόδωρος Εἰρηνικός, πατριάρχης οἰκουµενικός ἐν*

Νικαία de Papadopoulos-Kérameus, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1901, t. X, p. 182-192, travail très erroné, à corriger par Nicolas Mésarités, métropolitain d'Éphèse, du P. Pargoire dans les *Échos d'Orient*, 1904, t. VII, p. 219-226; sur Georges ou Gennadios II Scholarios, voir J. Draeseke, *zu Georgios Scholarios*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1895, t. IV, p. 561-580; t. III, p. 313-316; Tr. Evagélidès, Γεννάδιος β' ὁ Ἐσχολάριος, πρῶτος μετὰ τὴν ἁλώσιν οἰκουμηνικὸς πατριάρχης, Athènes, 1896; sur Syméon de Trébizonde qui fut trois fois patriarche au XV^e siècle, Papadopoulos-Kérameus, Περὶ τῆς τρίτης πατριαρχείας Συμεὼν τοῦ Τραπεζουντίου, dans le Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἐταιρείας τῆς Ἑλλάδος, Athènes, t. III, p. 478-486; sur Théophte I^{er}, 1513-1522, Περὶ τοῦ οἰκουμηνικοῦ πατριάρχου Θεολύππου Α', du même, dans Δελτίον, t. III, p. 486-493; sur Théophte I^{er} Karykès, 1596-1597, *Théophte Karykès, patriarche de Constantinople* (en russe), du même, dans le *Journal du ministère de l'instruction publique*, Saint-Petersbourg, mai 1894, t. CCXCII, p. 1-20; sur les patriarches de 1620 à 1639, V. Semnoz, *Les dernières années du patriarche Cyrille Lucar*, dans les *Échos d'Orient*, 1903, t. VI, p. 97-107; sur les patriarches de 1639 à 1652, un travail manuscrit du P. Pargoire sur Méléce Syrgos.

II. LES ORIGINES, LES PREMIERS ÉVÊQUES JUSQU'EN 381.

— En l'an 658 avant J.-C., une ville était bâtie par une colonie de Mégare, à l'entrée du Bosphore, au lieu où de toute antiquité s'élevait le bourg de Lygos. Le chef de l'expédition s'appelait Byzas, sa fondation prit naturellement le nom de *Byzance*. Dans la suite, elle fut agrandie par Pausanias, roi de Lacédémone, et devint bientôt une cité libre. En passant avec la Grèce sous la domination romaine, Byzance ne perdit aucun de ses privilèges; au temps de Cicéron, elle restait toujours une ville libre, célèbre et magnifique. Vespasien lui ravit pour quelque temps sa liberté. Pour s'être donnée à Pescennius Niger, rival de Septime-Sévère, elle se vit réduite à la famine par ce dernier et placée, au point de vue civil, sous la dépendance d'Héraclée. Cet abaissement fut de courte durée, le fils de Sévère, Caracalla, lui ayant rendu ses anciennes prérogatives. Dévastée par les soldats de Gallien et rebâtie presque aussitôt, elle prit parti contre Constantin dans la guerre que celui-ci fit à Licinius et elle n'envoya sa soumission qu'après la défaite définitive de cet empereur. M. Th. Preger, *Das Gründungsdatum von Konstantinopel*, dans *Hermès*, t. XXXVI (1901), p. 336-342; t. XXXVII (1902), p. 316-318, semblait avoir établi que la fondation de la vraie Constantinople se plaçait entre les années 325 et 330. Au mois de juillet ou au mois d'août 325, la ville aurait été ornée de constructions somptueuses; le 26 novembre 328, on aurait procédé à la pose solennelle de la première pierre de l'enceinte agrandie et, le 11 mai 330, enfin, aurait eu lieu la dédicace, date qui, à la longue, aurait éclipsé toutes les autres. M. Maurice a repris la question, *Centenaire de la Société nationale des antiquaires de France*, 1904, p. 281 sq., en utilisant des documents négligés jusqu'ici. Avec l'aide de la harangue adressée par Thémistius à Constance II, des monnaies de la ville émises pendant les années 324-326, et des souscriptions du code théodosien, il a établi que Constantinople reçut son nom dès la fin de 324, après la victoire de Constantin sur Licinius. L'inauguration solennelle n'eut lieu au contraire que le 11 mai 330 et ce fut après cette date que la cour et le gouvernement s'y installèrent. Sur-le-champ, elle se couvrit d'édifices somptueux, pareils à ceux de Rome, elle fut divisée comme elle en quatorze régions, elle lui fut assimilée pour les privilèges, en attendant que la présence de l'empereur et de la cour lui obtinssent à la longue une certaine supériorité.

Égale à Rome pour l'influence et les faveurs politiques, Constantinople lui était bien inférieure au point de vue des souvenirs religieux. En effet, bien que le christianisme ait pénétré de bonne heure parmi ses enfants, elle ne peut, avant le IV^e siècle, présenter d'autre nom célèbre que celui de Théodote le corroyeur, un hérétique antitrinitaire, chassé de Rome sous le pape saint Victor I^{er}, 189-199. Il faut ensuite descendre jus-

qu'au IV^e siècle pour aborder un terrain plus solide avec l'évêque Métrophane. Ceci, bien entendu, dans la supposition où les listes épiscopales de Byzance que nous offrent des documents postérieurs n'auraient que la portée d'une simple légende, et c'est là précisément ce qui doit retenir un instant notre attention.

Trois traditions ont cours actuellement sur les origines religieuses de Constantinople. La première, qui s'appuie sur presque tous les catalogues patriarchaux et sur la grande majorité des historiens et des chroniqueurs byzantins d'époque tardive, n'est plus admise aujourd'hui et n'est guère plus défendue que par les historio-graphes patentés de l'Église phanariote. Cette tradition ou plutôt cette légende déclare que la fondation de l'Église de Constantinople remonte à saint André, ὁ πρωτόκλητος, c'est-à-dire l'apôtre qui, le premier, fut appelé à marcher à la suite de Jésus-Christ. Saint André aurait sacré pour premier évêque son disciple Stachys, celui-là même que signale saint Paul, Rom., XVI, 9, et qui aurait eu pour successeurs sur la chaire épiscopale de Byzance une vingtaine d'autres personnages jusqu'à la promotion de Métrophane. Voici la liste complète de ces pasteurs : 1^o Stachys; 2^o Onésime; 3^o Polycarpe I^{er}; 4^o Plutarque; 5^o Sédécion; 6^o Diogène; 7^o Éleuthère; 8^o Félix; 9^o Polycarpe II; 10^o Athénodore ou Athénogène; 11^o Euzoïus; 12^o Laurent; 13^o Alypius ou Olympius; 14^o Pertinax; 15^o Olympianus; 16^o Marc; 17^o Cyrillien ou Cyriaque; 18^o Constantin ou Castinus; 19^o Titus; 20^o Demetius; 21^o Probus. L'ordre des noms n'est pas toujours le même dans les divers catalogues; parfois aussi il s'est produit certaines lacunes, bien que, dans l'ensemble, on puisse s'en tenir à la liste donnée ci-dessus. Cette remarque faite, nous avons à examiner la valeur historique que l'on peut accorder à ce document. Tous les historiens s'accordent aujourd'hui à y voir un emprunt direct, fait à l'ouvrage apocryphe du pseudo-Dorothee de Tyr sur les 70 disciples, ouvrage que l'on trouvera dans les appendices de Du Cange, *Chronicon paschale*, Venise, t. IV, p. 342-350, et dont M. Gelzer nous promet depuis longtemps une édition critique. Et l'opuscule du pseudo-Dorothee de Tyr — tous les historiens le déclarent non moins unanimement — n'est qu'un vulgaire tissu de légendes. Que cet opuscule remonte à l'année 525, comme le pense M. Gelzer, ou qu'il soit un peu antérieur et ait été rédigé par quelque clerc byzantin entre les années 476 et 525, ainsi que serait porté à l'admettre M. Fischer, *De patriarcharum Constantinopolitanorum catalogis et de chronologia octo primorum patriarcharum*, dans *Comment. philol. Ienenses*, Leipzig, 1884, t. III, p. 263-333, peu importe! Un fait est bien certain, c'est qu'il a été fabriqué de toutes pièces, au moment où la rivalité pour la préséance religieuse commençait à se dessiner entre Rome et Constantinople. Pour ne pas être en reste sur Rome, qui se glorifiait de son origine apostolique, Byzance s'est donné des lettres de naturalisation qui lui attribuaient le même honneur. Mais cette supercherie a été démasquée depuis longtemps et avec d'autant plus de facilité que les anciens historiens, comme Eusèbe, Socrate, Gélase de Cyzique, le *Chronicon paschale*, Théophte, etc., ne connaissent pas ce document, que le 28^e canon de Chalcedoine, en revendiquant la première place pour Constantinople, se base uniquement sur ce que l'empereur et le sénat y ont établi leur résidence, sans faire la moindre allusion à son origine apostolique, enfin que saint Léon le Grand proteste à l'avance contre cet escamotage prévu, en écrivant d'Anatole, l'évêque byzantin de 451 : *non dedignetur regiam civitatem, quam apostolicam non potest facere sedem*. P. L., t. LIV, col. 999. La légende fit pourtant rapidement son chemin. Déjà au VII^e siècle, l'empereur Héraclius et l'hagiographe Arcadius acceptent le siège de Byzance comme apostolique; peut-être même, au VI^e siècle, saint Syméon le

Thaumastorite est-il de cet avis. *Viz. Vremennik*, Saint-Petersbourg, 1904, p. 608, n. 202, 205; *Vita S. Theodori Sykeotæ*, éditée par Th. Joannou dans les *Μνημεια ἀγιολογικά*, Venise, 1884, n. 50, 59.

Une seconde tradition inaugure la série historique des évêques de Constantinople avec Métrophane, dans les premières années du IV^e siècle. Elle se base sur le *Chronicon paschale*, ouvrage qui date du règne d'Héraclius, 610-641, et qui cite expressément Métrophane comme le premier évêque de Byzance, *P. G.*, t. xcii, col. 700; elle se base sur Théophane, un chroniqueur du IX^e siècle, dont le témoignage est analogue à celui du *Chronicon paschale*, *P. G.*, t. cviii, col. 86, et sur trois catalogues patriarcaux, dont un, édité par Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. i, part. II, p. 1-40, paraît remonter à une respectable antiquité. Elle appelle également à son secours d'autres témoignages, moins concluants il est vrai, de Socrate, *H. E.*, t. i, c. xxxvii, *P. G.*, t. lxxvii, col. 173; de Gélase de Cyzique, Mansi, *Concil.*, t. ii, col. 805; de Photius, *Bibliotheca*, cod. 88, 256, *P. G.*, t. ciii, col. 292; t. civ, col. 405 sq.; de Nicéas Choniote, *Panoplia dogmatica*, l. V, c. vi, *P. G.*, t. cxxxix, col. 1367, et d'autres historiens ou chroniqueurs. Telle qu'elle est, avec ses preuves directes et les arguments négatifs que fournit la réfutation de la tradition précédente, cette opinion a trouvé grand crédit auprès des historiens et des critiques modernes et c'est elle que l'on adopte communément aujourd'hui.

Il est pourtant une troisième tradition, laissée trop souvent dans l'ombre et qui tient le juste milieu entre les deux précédentes. Elle est représentée par d'autres sources grecques, comme Syméon le Logothète et Cedrenus, qui nomment trois évêques avant Métrophane, à savoir : Philadelphie, Eugène et Rufin. Par la chronique de Syméon, Banduri, *Imperium orientale*, t. ii, p. 888, nous apprenons que, sous le règne de Caracalla, 211-217, Philadelphie gouverna l'Église de Byzance en qualité de *premier évêque*, et cela pendant trois ans, alors qu'un simple prêtre s'était trouvé avant lui huit années durant à la tête de cette même communauté. Sous l'empereur Gordien, 234-244, ce fut Eugène qui devint, à son tour, évêque de cette ville et le resta pendant vingt-cinq ans, et après lui, sous Numérien, 284, fut nommé Rufin, qui occupa neuf années de suite cette même charge. Le chroniqueur Cedrenus, *P. G.*, t. cxxi, col. 489, 493, 520, s'est visiblement inspiré de Syméon le Logothète pour les origines religieuses de Constantinople, et si le nom de Rufin manque dans sa liste, cela tient uniquement à une omission inexplicable pour nous, attendu que Métrophane y figure tout de même au quatrième rang. Quelle est l'autorité de cette tradition? Elle serait nulle, d'après le P. Cuypers, *Acta sanctorum*, t. i augusti, p. 11, parce que les catalogues et les historiens les plus anciens s'accordent à voir dans Métrophane le premier évêque de Byzance, et parce que la liste de Syméon et de Cedrenus suppose des vacances de sièges trop fréquentes et trop prolongées. En effet, du règne de Caracalla, qui aurait vu le pontificat de Philadelphie, jusqu'à l'épiscopat de Métrophane, on compte environ une centaine d'années. Or, de combien d'évêques dispose-t-on pour combler ce long espace de temps? De trois seulement, qui auraient régné en tout trente-sept ans, ce qui nous laisse en présence d'un hiatus de plus de cinquante ans. Nous n'aurions donc pas affaire à trois évêques, mais à trois prêtres, qui auraient dirigé la communauté byzantine au nom de l'évêque d'Héraclée, de qui dépendait cette Église. Rien ne nous oblige à admettre pareille conclusion. Pourquoi les noms de ces trois évêques ne seraient-ils pas empruntés à une vieille chronique, qui les aurait sauvés seuls de l'oubli, alors que la série complète avait existé auparavant mais était déjà perdue? Le silence de l'historien Socrate, qui ne connaît pas d'évêque antérieur à Métrophane — et

non pas qui cite Métrophane comme le premier évêque, ainsi qu'on le dit trop souvent — s'explique par ce fait que les premiers dignitaires de cette Église avaient passé inaperçus, ayant joué sans doute d'une médiocre considération. Plus tard, lorsque Constantinople visa à l'hégémonie religieuse en Orient, elle oublia, et volontairement, ces trois premiers pasteurs, ce qui permettait de dissiper les obscurités de son origine par la vive lumière qu'y projetait le pseudo-Dorothee de Tyr et de rattacher brillamment Métrophane à saint André, le premier apôtre choisi. Si l'on admet cette hypothèse, qui est présentée par Lequien, *Oriens christianus*, t. i, col. 205 sq., et par M. Fischer, *op. cit.*, p. 295-297, il s'ensuit naturellement que l'Église byzantine fut d'abord sous la dépendance d'Héraclée, puis, à l'aurore du III^e siècle, gouvernée par un prêtre au nom de l'évêque de cette dernière ville et enfin, à partir de 215 environ, administrée par un évêque à elle, mais sous la juridiction du métropolitain d'Héraclée. De la sorte, la date de la pénétration du christianisme à Byzance, telle que nous l'ont conservée Syméon le Logothète et Cedrenus d'après des documents anciens, correspondrait à celle que nous connaissions déjà par l'histoire de Théodote le corroyeur.

Si l'on se reporte aux listes consciencieuses que M. Harnack a dressées des communautés chrétiennes pendant le I^{er} siècle, on n'y voit pas figurer la Thrace, origine du patriarcat byzantin. Au II^e siècle, Harnack, *Die Mission und Verbreitung des Christentums*, Leipzig, 1902, p. 412, on rencontre les communautés de Debeltum et d'Anchialos en Thrace, qui avaient chacune leur évêque; un peu plus tard, apparaît celle d'Héraclée. Quant aux diocèses d'Asie et de Pont, le christianisme y est constaté dès le I^{er} siècle et il fait des progrès rapides les deux siècles suivants. Voir P. Allard, *Dix leçons sur le martyre*, Paris, 1906, p. 40-35; F. Cumont, *Les inscriptions chrétiennes d'Asie-Mineure*, dans les *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'école française de Rome*, Paris, t. xv (1895), p. 245-299.

La chronologie de Métrophane et de ses successeurs ne présente pas moins d'obscurité que la question des origines religieuses de Byzance. Ce n'est pas faute de documents, certes! ainsi qu'on pourra s'en convaincre en lisant le mémoire de M. Fischer, mais ces documents, tardifs pour la plupart, sont si imprécis ou si contradictoires que toutes sortes d'opinions ont pu se faire jour à ce sujet. On me pardonnera de ne pas entrer dans le vif de la discussion pour m'en tenir aux résultats, que ce dernier savant a consignés dans sa brochure. Donc, d'après M. Fischer, qui a pesé longuement les témoignages des historiens, des chroniqueurs et des catalogues patriarcaux, *op. cit.*, p. 297-329, l'épiscopat de saint Métrophane s'est déroulé probablement de l'année 306 ou 307 au 4 juin 314, date de la mort de ce prélat. Ainsi tombe la fameuse controverse, qui s'est engagée jadis au sujet de la participation de cet évêque au concile de Nicée (325). Métrophane n'y a pris aucune part, ni par lui-même, ni par ses délégués, pour la bonne raison qu'il n'était déjà plus de ce monde depuis longtemps. Cette conclusion de M. Fischer vient d'être corroborée par le fait que le nom de Métrophane ne figure pas dans la liste authentique des Pères de Nicée, qu'ont dressée tout récemment H. Gelzer et H. Hilgenfeld, *Patrum nicænorum nomina*, Leipzig, 1898. Quant au passage ambigu d'Eusèbe de Césarée, *De vita Constantini*, l. III, c. vii, *P. G.*, t. xx, col. 1061, reproduit par Socrate, *H. E.*, l. i, c. viii, *P. G.*, t. lxxvii, col. 61, et sur lequel on a échafaudé toute la discussion, il se rapporte à l'évêque de Rome et non à celui de Constantinople; si on l'a appliqué plus tard soit à Métrophane, soit à Alexandre, cela tient uniquement à une méprise de Gélase de Cyzique, Mansi, *Concil.*, t. ii, col. 805, qu'ont suivi naturellement les compilateurs sans critique de Byzance. Théophane, *P. G.*, t. cviii, col. 97; Photius, *Bibliotheca*, cod. 88, *P. G.*, t. ciii, col. 292; cod. 256,

t. civ, col. 109; Nicétas Choniata, *Panoplia dogmatica*, I. V, c. vi, P. G., t. cxxxix, col. 1367; Cedrenus, P. G., t. cxxi, col. 545; Michel Glykas, *Annalium pars IV*, P. G., t. clviii, col. 505.

L'Église de Constantinople commençait à reflourir avec le successeur de Métrophane, saint Alexandre, 314-337, quand les controverses ariennes vinrent y jeter le trouble et la confusion. En 335, un synode y était tenu en faveur d'Arius, présage funeste de ceux qui devaient suivre. Le pieux évêque, d'une douceur et d'une longanimité à toute épreuve, se révolta pourtant, quand on lui enjoignit, sous les pires menaces, d'admettre l'hérésie arienne à sa communion. On sait comment il recourut à la prière et comment la vengeance de Dieu s'exerçant sur Arius préserva l'Église de Constantinople de toute profanation (336). A la mort d'Alexandre, août 337, deux partis se trouvaient en présence pour lui donner un successeur, celui des ariens qui tenaient pour Macédonius, celui des catholiques qui présentaient le jeune Paul. Celui-ci l'emporta, mais ne tarda pas à être déporté à Singara, en Mésopotamie (339). Il fut remplacé par le fameux prélat, arien et courtisan, Eusèbe, qui échangeait ainsi pour Constantinople la métropole de Nicomédie, l'une des plus illustres de l'Orient. C'était la seconde fois qu'Eusèbe troquait son titre épiscopal contre la capitale de l'empire, et nous voyons ainsi comment le voisinage de la cour paraissait désirable à ces prélats ambitieux et intrigants qui, pour une vaine question d'amour-propre, laissaient pénétrer dans l'Église le despotisme de l'État. Sur Eusèbe voir la thèse d'A. Lichtenstein, *Eusebius von Nikomedien*, in-8°, Halle, 1903. Eusèbe ne jouit pas longtemps de cette dignité; il mourut vers la fin de l'année 341, pendant que les catholiques rappelaient saint Paul et que le parti arien choisissait Macédonius. On en vint aux mains dans les rues de la capitale; la guerre civile faillit même éclater et l'empereur Constance, alors à Antioche, manda au *magister militum* de rétablir l'ordre en exilant le chef des catholiques. L'officier, qui s'appelait Hermogène, s'acquitta si mal de son mandat qu'il amena la foule contre lui et que celle-ci, révoltée, l'enferma dans son palais, le brûla et traîna ensuite ignominieusement son cadavre jusqu'à la mer. Cet acte d'insubordination réclamait vengeance; elle fut terrible, et l'infortuné Paul reprit la route de l'exil, pendant que son rival, nommé d'abord sans l'agrément de Constance, obtenait peu à peu sa confirmation. En 346, grâce à la protection de Constant, qui posait en tuteur de l'orthodoxie, Paul remontait une troisième fois sur son trône, d'où les ariens l'obligeaient à descendre en 351, lors de l'assassinat de son protecteur. Et comme les morts sont les seuls à ne plus revenir, on l'étrangla en Arménie durant son exil. Macédonius restait donc seul en possession de la chaire épiscopale, qu'il tint jusqu'au 27 janvier 360. Ce fut alors le règne de la délation et de la tyrannie; le faux pasteur rendit les persécutions si cruelles qu'elles indisposèrent même contre lui son impérial complice. Enfin, au mois de janvier 360, Macédonius était déposé, mais c'était pour céder la place à un autre arien, Eudoxius, « qui savait fort bien, remarque Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1711, t. xv, p. 701, juger des sièges les plus propres à satisfaire son ambition et qui préféra celui-ci (Constantinople) à Antioche même, où les empereurs résidaient fort souvent en ce temps-là. »

Je n'ai pas à examiner ici la personnalité fuyante et ambitieuse de ce prélat, pas plus que le rôle actif qu'il joua dans les querelles de l'arianisme. Attaché à son parti religieux, tant que son intérêt particulier l'y retenait, il n'éprouvait aucun scrupule à se séparer de ses coreligionnaires, dès que le vent de la fortune soufflait ailleurs. Cette souplesse de caractère, pour ne pas dire ce manque de conscience, lui valut de traverser sans

encombre les règnes les plus opposés : arien d'une certaine nuance sous l'empereur Constance, chrétien effacé sous Julien l'Apostat, catholique sous Jovien, et derechef arien fanatique sous Valens. En vain, tous les partis qu'il trahissait tour à tour lui opposèrent des compétiteurs, il réussit à se maintenir constamment en charge et à mourir sur son siège avec la réputation d'un homme heureux. A ce caméléon ecclésiastique succéda, 370, l'évêque arien de Berrhée en Thrace, Démophile. Celui-ci avait la main aussi rude que l'échine d'Eudoxius, son prédécesseur, avait été souple; les catholiques s'en aperçurent bientôt. Pour protester contre ses vexations de toutes sortes, ils eurent l'imprudence d'envoyer une ambassade de soixante-douze à quatre-vingts personnes, prêtres ou laïques, à l'empereur Valens qui résidait en ce moment à Nicomédie. Le prince accueillit fort mal les négociateurs. Des marins transformés en bourreaux les jetèrent sur un vieux navire qu'ils livrèrent aux flammes, et l'épave embrasée alla s'échouer sur la côte avec les restes calcinés des confesseurs de la foi. Barbarie inutile, qui revint peut-être à la mémoire de Valens, lorsque les Goths le brûlèrent, à son tour, dans une pauvre chaumière de Thrace! Ce trépas méritait d'être l'empire d'un tyran imbécile et permettait aux catholiques de respirer. Ils surent profiter de cette accalmie et tournèrent les regards vers un évêque sans siège, un amant de la solitude et de la poésie, mais qui savait sacrifier son besoin de repos, dès que la cause du Christ ou de la foi était en jeu. Grégoire de Nazianze — car c'était lui — se rendit aussitôt à l'appel des orthodoxes byzantins, 379, et, sur-le-champ, il se mit à panser les plaies et à relever les ruines. Pendant plus de quarante ans qu'avait duré la domination arienne, les catholiques avaient été chargés d'opprobres, accablés d'injures et de menaces, privés de leurs biens, envoyés en exil; on avait souillé leurs églises du sang de leurs prêtres, violé leurs sépultures, et c'était un vrai miracle de la providence que l'orthodoxie groupât encore quelques représentants. Grégoire les réunit dans une petite maison, convertie en lieu de culte, sa chère *Anastasis*, qui allait voir renaître de ses cendres la foi de Nicée. Pauvre Église de la capitale, errante et vagabonde pendant quarante ans, comme autrefois l'arche d'alliance dans les déserts du Sinaï, elle allait s'abriter dans les murs de l'*Anastasis*, la nouvelle Silo! La résurrection fut pénible et entravée de mille difficultés : luttes contre les ariens, les novatiens et les hérétiques de toutes les nuances, luttes contre les faux frères et les faux amis, rien ne fut épargné à l'âme aimante de Grégoire, qui donnait sa confiance sans marchander. A peine délivré de son rival arien, Démophile, 26 novembre 380, que l'empereur Théodose avait prié de renoncer à l'arianisme ou à son évêché, il trouva un compétiteur dans Maxime le Cynique, un Égyptien gorgé de ses faveurs et qui le payait de reconnaissance en se faisant introniser la nuit par la lie de la population. Pour le coup, l'administrateur de Constantinople voulut rejoindre ses livres et ses rêves poétiques en Cappadoce. On le retint une fois encore, on le fit asseoir de force sur le trône épiscopal, on lui prodigua les marques de déférence et, à la mort de saint Méléce d'Antioche, on lui offrit la présidence du second concile œcuménique, après l'avoir nommé officiellement évêque de Constantinople. Grégoire céda à cette douce contrainte, mais voyant bientôt que, en dépit des promesses faites, le concile avait donné un successeur à Méléce afin d'éterniser le schisme d'Antioche, se sentant l'objet de vives suspensions de la part des Égyptiens et du jeune épiscopat fin de siècle qui l'entourait, perdu au milieu des intrigues qui l'enlaçaient de toutes parts, il donna définitivement sa démission, juin 381, et fut remplacé par Nectaire, préteur de Constantinople, catéchumène et « muet comme un poisson ».

III. LA NOUVELLE ROME; CRÉATION DU PATRIARCAT DE CONSTANTINOPLE, 381-451. — De 381 à 451, dans l'espace de soixante-dix ans, Constantinople a possédé dix évêques, gens de bien pour la plupart, bien que tous ne se soient pas élevés à cette haute charge uniquement par leurs mérites personnels. Si l'on excepte Nestorius, un hérétique notoire, il est à remarquer que presque tous ont été placés sur les autels par les Grecs, qui ne se sont, du reste, jamais montrés bien difficiles en matière de canonisation. Voici quel a été l'ordre de succession : Nectaire, juin 381-27 septembre 397; Jean Chrysostome, 26 février 398-20 juin 404; Arsace, 27 juin 404-11 novembre 405; Atticus, mars 406-10 octobre 425; Sisinnius, 28 février 426-24 décembre 427; Nestorius, 10 avril 428-22 juin 431; Maximien, 25 octobre 431-12 avril 434; Proclus, 12 avril 434-12 juillet 446; Flavien, juillet 446-11 août 449; Anatole, décembre 449-juillet 458. On verra sans doute que, une fois mis à part les deux frères Nectaire et Arsace, qui étaient de vraies nullités, les autres prélats byzantins ont joué un certain rôle dans l'histoire de leur temps et que plusieurs même ont manifesté un véritable talent. Sur Atticus, voir t. I, col. 2220. Plusieurs de ses successeurs et son illustre prédécesseur, saint Jean Chrysostome, seront étudiés à part. Mais il faut insister sur la part considérable que tous ont prise au développement de leur siège épiscopal et à l'accroissement de leur propre juridiction, depuis les plus célèbres et les plus humbles jusqu'aux moins connus et aux plus ambitieux. C'est vraiment dans ce laps de temps si restreint que les empiètements de Constantinople apparaissent au grand jour avec un esprit de suite et une ténacité remarquables. Et si les pontifes de Rome ne s'en sont pas inquiétés outre mesure, si même ils n'ont rompu la communion que pendant onze ans, 404-415, avec les évêques de la capitale orientale — et pour des motifs tout autres que ceux que nous étudions en ce moment — c'est qu'ils ont fait preuve d'une trop grande ignorance des affaires ecclésiastiques ou d'une condescendance par trop miséricordieuse et qui devait un jour leur coûter cher. Qu'il s'agisse de saint Jean Chrysostome, de saint Proclus et de saint Flavien, ou de Nectaire, de Nestorius et d'Atticus, tous sont également responsables de l'état de choses laissé à leurs successeurs. Si la sainteté des premiers les excuse en quelque manière en éloignant de notre esprit toute idée d'ambition personnelle, elle ne saurait les innocenter complètement devant l'histoire, qui juge les faits et non les bonnes intentions. Un rapide aperçu sur la situation ecclésiastique de l'Orient au IV^e siècle et sur les agrandissements successifs de Constantinople en sera la meilleure comme la plus éloquente démonstration.

En 325, le 6^e canon de Nicée avait confirmé de son autorité souveraine les droits accordés à certaines Églises par une coutume immémoriale. Bien qu'il ne soit pas, à première vue, aisé de reconnaître les droits dont parle l'assemblée, on s'accorde à dire qu'elle a voulu conserver à Alexandrie une position exceptionnelle et lui assurer sur les évêques et les métropolitains de la province civile d'Égypte des pouvoirs aussi étendus que ceux de Rome sur les divers diocèses de l'empire occidental. De même, malgré les termes plus obscurs employés par les Pères de Nicée, le 6^e canon semble reconnaître et garantir à l'évêque d'Antioche sur les provinces du diocèse d'Orient les mêmes droits qu'il a reconnus et garantis aux sièges de Rome et d'Alexandrie sur les provinces d'Occident et d'Égypte; de même encore, les éparchies d'Héraclée, d'Éphèse et de Césarée, visées par la remarque finale du canon, obtinrent les mêmes privilèges et exercèrent les mêmes droits sur les diocèses de Thrace, d'Asie et de Pont. C'est du moins ainsi que l'antiquité chrétienne comprit la portée du canon nicéen et le II^e concile œcuménique (381) le

reproduisit dans son 2^e canon avec des explications qui dissipent toute équivoque : « D'après les canons, dit ce concile, l'évêque d'Alexandrie ne doit s'occuper que des affaires d'Égypte, les évêques d'Orient (d'Antioche) ne doivent gouverner que le diocèse d'Orient, car les prérogatives reconnues à l'Église d'Antioche dans les canons de Nicée sont maintenues; les évêques du diocèse d'Asie (d'Éphèse) ne doivent veiller qu'à ce qui concerne l'Asie; ceux du Pont à ce qui concerne le Pont et ceux de Thrace à ce qui concerne la Thrace. » La question a donc fait un grand pas; par le fait de ces deux canons, les circonscriptions patriarcales existaient déjà au IV^e siècle, sans que le terme fût encore en usage. Il ne s'agit pas, bien entendu, des cinq grands patriarchats de Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem, tels qu'ils furent reconnus et délimités par le concile de Chalcédoine (451); au IV^e siècle, malgré un titre honorifique que lui avait concédé le 7^e canon de Nicée, Jérusalem est un simple évêché soumis à la juridiction de Césarée maritime, sa métropole, et Constantinople cherche encore à secouer la tutelle d'Héraclée de Thrace. Elle y réussit en partie, à ce même concile de 381, grâce au 3^e canon, que nous allons examiner.

Le 3^e canon de Constantinople est ainsi conçu : « L'évêque de Constantinople doit avoir la prééminence d'honneur après l'évêque de Rome, car cette ville est la nouvelle Rome. » Des canonistes grecs ont voulu prouver, par ce canon, que l'évêque de Constantinople avait été proclamé l'égal, sous tous les rapports, de l'évêque de Rome, et ils soutiennent, pour y parvenir, que la préposition *après* n'indique ici que la postériorité du temps; mais déjà, au moyen âge, les commentateurs byzantins reconnaissaient que cette explication n'est pas fondée, et l'empereur Justinien l'avait déclaré formellement dans sa Nouvelle 131 : *Item sancimus, secundum eorum* (Nicée et Constantinople) *definitiones, sanctissimum veteris Romæ papam primum esse omnium sacerdotum, beatissimum vero archiepiscopum Constantinopolis, novæ Romæ, post sanctissimam apostolicam sedem veteris Romæ secundum locum habere, reliquis vero omnibus præferri. Corpus juris civilis*, édit. G. Beck, 1837, Leipzig, t. II b, p. 271. S'il n'y a pas de doute à ce sujet, on ne saurait pourtant trop protester contre la teneur de ce canon, qui prétend régler le rang ecclésiastique d'un évêché d'après le rang de cette ville dans l'ordre civil. Nous verrons tout à l'heure les graves abus qui en sont sortis après le concile de Chalcédoine.

En dehors de ce titre honorifique et de cette prééminence, dont les évêques de Byzance devaient bientôt tirer un parti admirable, il paraîtrait que cette prééminence *ad honorem* était accompagnée d'une juridiction plus étendue. Socrate, du moins, interprète ainsi ce canon et le précédent, lorsqu'il dit que Constantinople exerça dès lors son autorité sur la Thrace. *H. E.*, I. V, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 580. Ce qui suit, il est vrai, semblerait indiquer que cet historien ne se rendait pas bien compte de la situation, car il ajoute que Helladius de Césarée, Grégoire de Nysse et Otreius de Mélitène en Arménie se partagèrent la juridiction sur le Pont, pendant qu'Amphiloque d'Iconium gouvernait l'Asie, de concert avec Optimus d'Antioche de Pisidie. Il n'y a donc pas à faire état de paroles aussi vagues et aussi contradictoires qui, prises à la lettre, excluraient Éphèse du gouvernement de l'Asie. De même, le passage de Théodoret, auquel on se réfère pour attribuer à Constantinople le gouvernement de la Thrace, n'avance rien de semblable, puisqu'il se contente de parler de la division en diocèses, mais sans rien préciser. *Epist.*, LXXXVI, *ad Flavianum*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1280.

S'il est impossible de s'autoriser d'un texte juridique pour avancer que le 3^e canon de Constantinople a

confié à cette ville la juridiction sur le diocèse de Thrace, il n'en est pas moins vrai que, en fait, elle l'a exercée à partir de ce moment-là, et non seulement sur la Thrace, mais encore sur les diocèses de Pont et d'Asie. Théodoret a donc bien raison, lui qui attribue à saint Jean Chrysostome l'administration supérieure des six provinces de Thrace, des onze provinces d'Asie et des onze provinces de Pont. *H. E.*, l. V, c. xxviii, *P. G.*, t. lxxxii, col. 1257. Laissant de côté le diocèse de Thrace, dont Constantinople était devenu le chef-lieu au point de vue civil, ce qui pourrait justifier jusqu'à un certain point ses empiètements, occupons-nous des diocèses de Pont et d'Asie. Dès l'année 383, saint Grégoire de Nazianze, qui n'éprouvait pas pour son successeur une sympathie exagérée, trouvait bon que Nectaire jugeât l'affaire d'un évêque de Cappadoce, alors qu'il s'élevait en même temps contre la justice civile, qui en voulait prendre connaissance. Tillemont, *op. cit.*, t. xv, p. 703. C'est également à Nectaire que recourait saint Ambroise, pour obtenir la déposition de Géronce, un clerc milanais, qui avait abandonné son église et s'était fait sacrer métropolitain de Nicomédie. Les efforts de Nectaire n'eurent d'ailleurs aucun succès, et il était réservé à saint Jean Chrysostome de terminer cette affaire, qui ne le regardait pas et qui lui attira bien des désagréments. Sozomène, *H. E.*, l. VIII, c. vi, *P. G.*, t. lxxvii, col. 1529. Le même Chrysostome avait ordonné Alexandre, évêque de Basilinopolis en Bithynie, et chargé l'évêque de Nicée d'opérer diverses réformes dans cette église. Synesius, *Epist.*, lxxvi, *ad Theophilum*, *P. G.*, t. lxxvi, col. 1408. Mansi, t. vii, col. 305, deux choses réservées au métropolitain de Nicomédie. Il avait également déposé plusieurs évêques de Bithynie et de Phrygie, provinces du Pont, durant le voyage triomphal qu'il fit en Asie, en 401. Tillemont, *op. cit.*, t. xi, p. 164-170. Dans l'affaire de Théodose et d'Agapit de Synnades, Atticus agit moins en conseiller qu'en supérieur et en maître. Socrate, *H. E.*, l. VII, c. iii, *P. G.*, t. lxxvii, col. 744. Saint Proclus fut consulté pour la nomination et l'ordination de l'évêque de Césarée et il choisit à cet effet Thalassius, le préfet d'Illyrie. Socrate, *H. E.*, l. VII, c. xlviii, *P. G.*, t. lxxvii, col. 840. Au concile de Chalcédoine, bon nombre d'évêques avouèrent qu'eux et leurs prédécesseurs avaient reçu l'ordination des mains de l'évêque byzantin; il y avait parmi eux les représentants des Églises d'Ancyre, d'Amasée, de Gangres en Paphlagonie, de Synnades en Phrygie, etc., tous métropolitains. Mansi, t. vii, col. 448-452; voir aussi col. 313.

Si du Pont nous passons à l'Asie, nous y rencontrons, de la part de Constantinople, les mêmes usurpations de pouvoir, motivées ou non, peu importe, car nous ne discutons pas ici la moralité de l'acte. Ainsi, Chrysostome délégua plusieurs évêques à Éphèse, afin d'examiner si l'évêque de cette ville, Antonin, s'était ouï ou non rendu coupable de simonie, comme on l'en accusait. Et comme le prélat incriminé eut la maladresse de mourir pendant l'instruction du procès, Chrysostome accourut aussitôt sur les lieux, réunit un grand concile qui ne comptait pas moins de 70 évêques, venus d'Asie, de Lydie, de Carie et de Phrygie, et réussit à faire accepter comme successeur d'Antonin, son diacre favori, Héraclide, de préférence aux deux candidats des Éphésiens. Tillemont, *op. cit.*, t. xi, p. 158-167. Ensuite, il déposa six évêques d'Asie comme simoniaques, avec quelques-uns de leurs confrères de Bithynie, de Lydie et de Phrygie, si bien que le nombre total des prélats déposés se serait élevé au chiffre treize, d'après Sozomène. *H. E.*, l. VIII, c. vi, *P. G.*, t. lxxvii, col. 1529. D'autres évêques encore adressèrent des requêtes au conciliabule du Chêne et se plainquirent d'avoir été injustement déposés par lui. Tillemont, *op. cit.*, t. xi, p. 167-170. Une voie si bien ouverte par un si grand

saint devait être suivie par ses successeurs. Atticus, qui avait nommé Sylvain à l'évêché de Philippopolis en Thrace, le transféra ensuite à Troas dans l'Hellespont. Socrate, *H. E.*, l. VII, c. xxxvii, *P. G.*, t. lxxvii, col. 821. Sisinnius, son successeur, choisissait Proclus comme métropolitain de Cyzique, mais les habitants ne voulurent pas l'accepter et désignèrent eux-mêmes leur premier pasteur. Socrate, *H. E.*, l. VII, c. xxxviii, *ibid.*, col. 801. En agissant ainsi, Sisinnius s'autorisait, paraît-il, d'un décret de Théodose II, qui défendait de sacrer un seul évêque sans le consentement du titulaire de Constantinople. Mais, soit que ce privilège, accordé à Atticus, lui fût personnel, soit qu'il ne comportât pas toute l'extension qu'on voulait bien lui accorder, il y eut toujours des protestations plus ou moins vives contre son exécution. Socrate, *loc. cit.* Ce même Proclus, monté ensuite sur le siège de Constantinople, ordonna Basile, l'évêque d'Éphèse, Mansi, t. vii, col. 293, comme il approuva et appuya son successeur Bassien, une sorte d'intrus, Mansi, t. vii, col. 283, et comme on avait approuvé et consacré avant lui Memnon, un autre titulaire d'Éphèse. Mansi, t. vii, col. 293. Au concile de Chalcédoine, plusieurs évêques d'Aphrodisias en Carie, Romain de Myre en Lycie, sont cités comme ayant reçu l'ordination de Constantinople. Mansi, t. vii, col. 448, 449. La mainmise de Constantinople sur le diocèse d'Asie est donc visible. Assurément, cela n'alla pas sans quelque secousse et sans quelque protestation, et l'on peut croire avec M. Gelzer, *Pergamon unter Byzantiniern und Osmanen*, in-4°, Berlin, 1903, p. 8-16, que si, au concile d'Éphèse (431), Memnon se rangea avec saint Cyrille parmi les défenseurs de la foi contre l'évêque hérétique de Byzance, tandis qu'au brigandage d'Éphèse (449), tout l'épiscopat d'Asie suivait le pape hétérodoxe d'Alexandrie dans sa lutte contre l'évêque catholique de Byzance, la question d'autonomie, de juridiction et de préséance y avait une aussi grande part que l'intégrité du dogme.

Non contente d'absorber à son profit l'autorité dévolue aux trois exarques d'Héraclée, d'Éphèse et de Césarée, Byzance tenta, vers la même époque, une incursion sur le territoire du pontife de Rome. Le 14 juillet 421 paraissait une loi de Théodose II, qui rattachait les provinces de l'Illyricum, jusque-là soumises au pape, à la juridiction de l'évêque de Constantinople. *Cod. just.*, l. 2, 6; *cod. Theod.*, xvi, 2, 45. Le pape saint Boniface ne consentit pas à ce dépouillement qu'on voulait lui imposer, et ses protestations furent si énergiques que la loi théodosienne ne reçut pas d'application. Du moins, il n'y en a pas trace durable dans l'histoire, ainsi que l'a fort bien montré M. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques, Églises séparées*, in-12, Paris, 1896, p. 229-279. Voir BULGARIE, t. ii, col. 1176. La partie, d'ailleurs, n'était que remise.

Ainsi donc, sans grands efforts, Byzance était parvenue, en moins d'un siècle, à s'annexer trois immenses diocèses, qui comprenaient plus de la moitié de l'empire oriental; elle avait essayé ses forces contre Rome, mais s'était repliée vivement pour ne pas avouer sa défaite. En même temps qu'elle s'élevait à la hauteur d'un immense patriarcat par l'absorption des trois exarchats voisins, elle s'ingéniait à ruiner ou à affaiblir par tous les moyens l'autorité de ses deux rivales en Orient, les Églises d'Alexandrie et d'Antioche.

« Entre les deux primats de Constantinople et d'Alexandrie, il s'agissait de savoir lequel des deux commanderait au nouveau corps ecclésiastique de l'empire oriental. Entre ces deux puissances, le conflit était inévitable. A chaque vacance du siège de Constantinople, le patriarche égyptien avait son candidat. Si Grégoire de Nazianze avait été installé sur ce trône, si Nectaire le fut après lui, ce fut malgré le patriarche alexandrin Timothée, qui avait un autre candidat et le voulait im-

poser. Quand l'élu déplaisait à Alexandrie, la première occasion amenait une tragédie. Par trois fois, en moins d'un demi-siècle, l'Église grecque eut le spectacle d'un évêque de Constantinople déposé par un évêque d'Alexandrie : Chrysostome, en 403 ; Nestorius, en 431 ; Flavian, en 449. Et ce n'étaient pas des dépositions théoriques ; ces trois prélats furent réellement déposés de leurs sièges, et même exilés. Que dis-je ? tous en moururent. Je sais bien que, sur le point de droit, il y a des différences à faire entre ces trois cas ; que la déposition de Nestorius fut ratifiée, au concile d'Éphèse, par les légats du pape... Mais, dans les trois cas, l'épiscopat d'Orient accepta ou subit la sentence alexandrine ; par son silence au moins, il se rallia au Pharaon vainqueur. Que fût-il arrivé si cette série de succès se fût prolongée encore?... En fait, son troisième triomphe fut le dernier. Au concile de Chalcédoine (451), on vit Dioscore, patriarche d'Alexandrie, assis au banc des accusés, et l'on entendit le légat romain prononcer cette grave sentence : « Le très saint et bienheureux archevêque de la grande et vieille Rome, Léon, par nous et par le saint synode ici présent... a dépouillé Dioscore de la dignité épiscopale et lui a interdit tout ministère sacerdotal. » L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques, Églises séparées*, p. 189-193, passim.

Avec Antioche la victoire de Constantinople est relativement facile. Elle se trouve en présence de prélats timorés, affaiblis par un schisme local de quatre-vingts ans, compromis aux yeux de la chrétienté par leurs complaisances envers Nestorius et trop éloignés de la cour impériale pour lui disputer le premier rang. Constantinople entretient à plaisir le schisme d'Antioche, en donnant un successeur à Méléce au concile de 381. Elle juge, près de Chalcédoine, en 394, en présence des évêques d'Alexandrie et d'Antioche, la cause de Badagios et d'Agapios, qui se disputaient le siège métropolitain de Bostra d'Arabie, dépendant d'Antioche. Elle empiète sur les droits de cette ville dans l'affaire d'Ibas d'Édesse, en levant la sentence de déposition prononcée contre ses accusateurs par un concile réuni à Antioche et en citant Ibas au tribunal de trois évêques orientaux, en Phénicie, une province antiochienne. Tillemont, *op. cit.*, t. xv, p. 465-477, 529, 579. Elle s'efforce de diviser la Phénicie en deux provinces, sans même consulter le métropolitain de Tyr et le patriarche d'Antioche, et excommunie ensuite l'évêque de Tyr, absent, qui s'opposait à cette délimitation. Tillemont, *op. cit.*, t. xv, p. 672-677. Elle consacre Maxime, évêque d'Antioche, contre toutes les prescriptions des anciens conciles, Tillemont, *op. cit.*, t. xv, p. 587, 623, 642, et soutient de tout son pouvoir l'évêque de Jérusalem, Juvénal, dans sa lutte contre Antioche, lutte qui aboutit pour celle-ci à la perte des trois provinces de Palestine et à la création du nouveau patriarcat de Jérusalem. S. Vailhé, *L'érection du patriarcat de Jérusalem*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1899, t. iv, p. 44-57. Toutes ces usurpations, accumulées en si peu de temps, relèguent Antioche au dernier rang et la livrent sans défense aux mains de sa rivale, au moment où vont commencer les controverses monophysites.

En exposant les agrandissements continus et presque toujours injustes de l'Église de Constantinople, nous nous sommes borné jusqu'ici à la question de fait. Le temps qui légitime tout, même les injustices les plus criantes, aurait fini sans doute par faire reconnaître cet état de choses de la part de l'Église de Rome comme de celles d'Orient ; mais Constantinople ne l'entendait pas ainsi. Elle ne voulait pas laisser derrière elle une porte ouverte aux réclamations. C'est pourquoi, elle s'ingénia au concile de Chalcédoine (451), à obtenir des évêques réunis, avec la confirmation de ce qui s'était fait, la collation de nouveaux privilèges. Le 28^e canon de Chalcédoine fut l'heureux couronnement de ses efforts.

Celui-ci portait sur trois points principaux : il promulguait de nouveau le 3^e canon de Constantinople, qui affirmait la préséance honorifique de l'évêque de cette ville ; il accordait à Constantinople la juridiction effective sur les trois diocèses de Thrace, d'Asie et de Pont, en lui conférant le droit d'en ordonner les métropolitains ; il l'autorisait enfin à ordonner les évêques des pays barbares soumis à ces mêmes départements. Et Constantinople obtenait tous ces avantages, disait explicitement le concile, parce qu'elle était la capitale de l'empire, résidence habituelle du *basileus* et du sénat, tout comme la vieille Rome. Mauvaise raison s'il en fût, car, ainsi que le faisait remarquer le pape saint Léon, il y a une différence entre l'ordre temporel et l'ordre ecclésiastique, et le rang élevé d'une Église n'a pour cause que son origine apostolique, c'est-à-dire sa fondation par les apôtres. En poussant à bout les conséquences renfermées dans ce faux principe, il fallait de toute nécessité reconnaître plus tard le premier rang à l'Église byzantine, une fois que Rome, tombée au pouvoir des barbares, n'aurait plus l'honneur d'abriter dans ses murs le sénat et les empereurs.

Porté en l'absence des légats du pape et des officiers impériaux, qui ne voulurent prendre aucune part à cette délibération, le 28^e canon de Chalcédoine n'en fut pas moins ratifié par la presque unanimité de l'épiscopat oriental. Les quelques protestations isolées, qui s'étaient élevées lors d'une première lecture, fondirent le lendemain comme neige au soleil devant la volonté manifeste de la cour d'honorer ainsi l'évêque de la capitale ; les objurgations des légats pontificaux se perdirent dans la foule des approbations enthousiastes et leur protestation eut beau figurer au procès-verbal, elle ne réussit pas à faire revenir le concile sur sa décision. Restait à obtenir l'approbation du pape. Le concile, Anatole, l'empereur Marcien, sa femme Pulchérie, l'apocrisiaire du pape lui-même s'y employèrent vainement ; tous leurs efforts et toutes leurs raisons se brisèrent contre la sage obstination du souverain pontife. Saint Léon ne voulut rien entendre ; il approuva pleinement tout ce qui avait été fait pour la foi et cassa tout ce qu'on avait tenté contre la discipline. Et pour une fois au moins, il semble bien que les résistances de Rome eurent raison et de l'ambition d'Anatole et des empiètements du pouvoir civil. Voir col. 658-661.

Sur le 28^e canon de Chalcédoine et la correspondance engagée à ce sujet entre Rome et Constantinople, voir Tillemont, *op. cit.*, t. xv, p. 706-731 ; Hergenröther, *Photius*, t. i, p. 70-89 ; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. iii, p. 423-432 ; R. Souan, *Rome et le 28^e canon de Chalcédoine*, dans le *Bessarione*, 1896, t. i, p. 875-885 ; t. ii, p. 215-224.

IV. EXTENSION DU PATRIARCAT DE CONSTANTINOPE ; *IA σύνδοχος ἐνδημοῦσα*. — Théodoret attribue, avons-nous dit, à saint Jean Chrysostome l'administration supérieure des six provinces de Thrace, des onze provinces d'Asie et des onze provinces de Pont. *H. E.*, l. v, c. xxviii, P. G., t. lxxxii, col. 1257. Il faut entendre par là les 28 provinces civiles dont se composaient ces trois diocèses. Nous les retrouvons au complet dans le relevé officiel qu'en a fait la *Notitia dignitatum*. Ce document, émané de la chancellerie impériale et rédigé vers l'année 400, contemporain, par conséquent, de saint Jean Chrysostome, compte dans le diocèse de Thrace six provinces : Europe, Rhodope, Thrace, Hémimont, Mysie, Scythie ; dans le diocèse de Pont onze provinces : Bithynie, Honoriade, Paphlagonie, Galatie, Galatie salutaire, Cappadoce I^a, Cappadoce II^a, Hellénopont, Pont polémoniaque, Arménie I^a et Arménie II^a ; dans le diocèse d'Asie onze provinces : [Asie,] Hellespont, Phrygie pacatienne, Lydie, Pisidie, Lycœonie, Phrygie salutaire, Pamphylie, Lycie, Carie, les Iles ou les Cyclades. *Notitia dignitatum*, édit. Böcking, Bonn, 1839, fasc. 1^{er}, p. 10. Nous retrouvons encore ces 28

provinces, bien que dans un ordre différent, au début du règne de Justinien, vers l'année 535, dans le *Hieroclis Synecdemus*, édit. Burckhardt, Leipzig, 1893; ce qui prouve que, depuis les premières années du v^e siècle, les divisions administratives de l'empire byzantin ne s'étaient presque pas modifiées. Il est probable que cet ordre se maintint encore, au moins d'une manière générale, jusqu'à l'invasion arabe et à la conquête d'une bonne partie de l'empire par les enfants du désert. La *Descriptio orbis romani* de Georges de Chypre, que nous n'avons plus dans son texte original, mais seulement dans une adaptation du ix^e siècle, faite par le clerc arménien Basile, nous en fournit une dernière preuve. Or, ce document, ainsi que l'a démontré son dernier éditeur, M. Gelzer, *Georgii Cyprii descriptio orbis romani*, Leipzig, 1890, p. xiii-xvi, remonte aux premières années de l'empereur Phocas, 602-610, mais nous a conservé l'état de l'empire byzantin sous Maurice, 582-602. La seule remarque à faire, c'est que les grandes divisions en diocèses sont tombées peu à peu en désuétude, que les provinces ou éparchies qui les composaient autrefois ont changé de temps en temps de nom et que toutes n'étaient pas absolument sur le même pied et n'avaient pas à leur tête des fonctionnaires d'un même rang.

S'il y avait eu toujours dans l'empire byzantin corrélation absolue entre la province civile et la province ecclésiastique, il s'ensuivrait que nous aurions du même coup dans ces trois documents le tableau exact de la hiérarchie ecclésiastique; mais il n'en est pas ainsi. Bien que, d'une façon habituelle, la métropole civile fut également la métropole ecclésiastique, l'évêque de cette métropole ne commandait pas nécessairement à tous les évêques de sa province. Dans la Bithynie, par exemple, dont Nicomédie était la métropole civile et ecclésiastique, l'évêque de Nicée réussit à faire ériger son siège en métropole, sans doute à cause du premier concile œcuménique; bien plus, il s'annexa quelques évêchés voisins et avec eux constitua une autre province ecclésiastique, au détriment de Nicomédie. Le concile de Chalcédoine eut beau lui enjoindre de restituer le bien mal acquis, Nicée n'en resta pas moins, à partir de 451, à la tête d'une seconde province de Bithynie. Dans la même province, après le IV^e concile œcuménique, Chalcédoine fut affranchie de la tutelle de Nicomédie et constituée en métropole indépendante, sans suffragant il est vrai, mais relevant directement de Constantinople. Dans d'autres provinces, le même exemple fut suivi et si peu de villes réussirent, comme Nicée, à se faire nommer métropoles d'une province ecclésiastique, ou comme Chalcédoine, métropoles indépendantes, un bon nombre obtint le rang d'archevêché autocéphale, qui les soustrayait à la juridiction de la métropole et les plaçait sous l'autorité immédiate du patriarche. C'était, en somme, bien qu'à un moindre degré, la situation de Chalcédoine et un acheminement direct au titre de métropole. Il serait malaisé de déterminer à quel moment ces sortes de changements se sont produits, mais, dès le règne d'Héraclius, 610-641, nous en trouvons l'attestation formelle, puisque nous avons alors 34 archevêchés autocéphales enlevés à la juridiction des métropolitains et soumis à celle du patriarche. H. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiæ episcopatum*, dans les *Abhandl. der K. bayer. Akademie der Wissenschaften*, I^{re} classe, III^e section, Munich, 1900, p. 535.

C'est à partir de Nectaire, 381-397, que fonctionna à Constantinople le synode dit permanent ou *σύνδοκος ἐνδημοῦσα*. Ce concile d'un genre tout particulier devait son existence à un fait des plus étranges. De bonne heure, les prélats d'Orient s'étaient habitués à venir entretenir la cour des affaires de leurs diocèses. Querelles dogmatiques ou querelles personnelles avec leurs paro-

siens, leurs prêtres ou leurs métropolitains, ils soumettaient tout à l'empereur. Souvent même, il ne s'agissait que d'obtenir des honneurs et des dignités pour eux, pour leurs familles ou pour leurs créatures. Ces séjours devenaient si nombreux et si fréquents que, parfois, on compta jusqu'à soixante évêques dans la capitale et qu'on fut contraint, à la longue, de leur imposer à tous un certain temps de résidence. L'empereur, qui ne pouvait naturellement traiter toutes les affaires ecclésiastiques, se déchargeait de ce soin sur l'évêque de sa capitale, et celui-ci devenait ainsi l'arbitre obligé entre la cour et l'épiscopat de l'empire. D'ordinaire, il tenait un synode avec les évêques qui séjournaient depuis plus longtemps à Constantinople, et, avec eux, il examinait et solutionnait les affaires que lui avait confiées l'empereur. Il se forma ainsi une sorte de tribunal ecclésiastique permanent, que l'on nomma *σύνδοκος ἐνδημοῦσα*, c'est-à-dire le concile des évêques résidant à Constantinople. C'était l'évêque de Byzance qui, en sa qualité d'ordinaire du lieu, en avait la présidence et se trouvait amené, par les circonstances mêmes, à trancher les différends entre les métropolitains des provinces et les exarques, ses supérieurs en temps ordinaire. Situation privilégiée qu'imposait pour ainsi dire la force même des choses et qui soumettait en dernier ressort les grands hiérarques d'Orient au tribunal de l'évêque byzantin, quitte pour les plaignants à en appeler à Rome, si la sentence de l'arbitre leur paraissait trop arbitraire.

Il serait assez difficile de préciser à quel moment et pour quelle affaire commença à fonctionner ce tribunal. En quelques pages d'une psychologie profonde et d'une ironie mordante, M^{re} Duchesne, *Eglises séparées*, p. 170-177, en a vu les origines dans cet épiscopat de cour qui, au iv^e siècle, fit de la maison impériale le centre attractif de l'Église. Il a montré comment les groupements naturels des Églises d'Asie, d'Orient et d'Égypte, s'étaient effacés, dès qu'il y eut « une cour chrétienne et un évêque de la cour. A celui-ci, dit-il, était naturellement dévolu le rôle de conseiller, de confident religieux des princes et princesses. Son influence prit peu à peu le dessus sur toutes celles du monde ecclésiastique oriental. Déjà sous Licinius et Constantin, l'évêque de Nicomédie, Eusèbe, était plus puissant que son collègue d'Antioche. Celui-ci reprit l'avantage au temps de Constantine, précisément parce que la cour se transporta à Antioche. Mais une fois que l'empire se fût installé définitivement à Constantinople, Antioche ne tarda pas à s'éclipser. Au iv^e siècle, l'évêque de la cour, qu'il résidât à Nicomédie, à Constantinople ou à Antioche, fut toujours le centre et l'organe de la résistance au symbole de Nicée et de l'opposition à saint Athanase. Une sorte de concile permanent, tantôt plus, tantôt moins nombreux, est constamment assemblé à portée du palais impérial. Si le souverain croit utile de le mettre en rapports directs avec les évêques occidentaux, comme il le fit, en 343, pour le grand concile de Sardique, il l'expédie en bloc au lieu de la réunion, dans un long convoi de voitures postales, sous la protection d'un officier général. L'empereur se déplace-t-il lui-même? Son épiscopat s'ébranle avec lui; on le voit s'assembler fort loin de l'Orient, à Sirmium, à Milan, à Arles. Il est difficile d'imaginer un corps épiscopal mieux organisé, plus transportable, plus aisé à conduire ».

Dès que la résidence de la cour devint plus stable, le lieu de réunion de la *σύνδοκος ἐνδημοῦσα* fut aussi mieux précisé. Et ceci accrut d'autant l'autorité de l'évêque de Byzance. Car les déplacements continuels de l'empereur et de son conseil n'avaient pu qu'affaiblir et diminuer son rôle en mettant mieux en relief la personnalité d'éminents confrères. Du reste, il importe de noter que ce rôle d'arbitre et de conseiller dévolu par tradition à l'évêque de la cour impériale n'avait rien de fixe et de

déterminé. Les pouvoirs qu'il tenait de la coutume, il les exerçait avec plus ou moins d'ampleur suivant la valeur personnelle qu'on lui reconnaissait. Ce fut là précisément le mérite de Byzance d'avoir à sa tête, de 381 à 451, des chefs ecclésiastiques rompus aux affaires comme Nectaire ou doués d'une intelligence et d'une volonté peu communes, comme Jean Chrysostome, Atticus, Nestorius, Proclus et Flavien, et qui surent tous poursuivre un but identique : l'élévation de leur chaire au-dessus de toutes les autres.

Mais ce que la coutume avait établi, une autre coutume aurait pu le défaire; il importait donc que l'autorité de l'évêque de Byzance s'exerçât sans conteste sur tous les évêques et les métropolitains d'un ressort ecclésiastique déterminé et qu'elle pût, en certains cas, se faire même sentir aux autres Églises autonomes d'Orient. Ce but fut atteint au concile de Chalcédoine, qui consacra les efforts de sa politique en faisant des trois exarchats de Thrace, d'Asie et de Pont, le seul patriarcat de Constantinople, et en réservant à l'évêque de la capitale le droit de résoudre, en cas d'appel, toutes les causes portées à son tribunal par le clergé des patriarchats de Jérusalem, d'Antioche et d'Alexandrie, comme de l'Église de Chypre. Deux canons spéciaux, le 9^e et le 17^e, précisèrent mieux l'étendue des pouvoirs de la *σύνδος ἐν ὁμοῖα* et firent de l'évêque de Byzance l'arbitre souverain des causes ecclésiastiques en Orient : « Si l'évêque ou un clerc, dit le 9^e canon, a un procès avec le métropolitain de la province, il doit porter son affaire ou bien devant l'exarque du diocèse, ou bien devant le siège de Constantinople. » Et le 17^e canon est conçu de façon à peu près analogue, car, dans une dispute entre évêques d'une même province, il les renvoie ou devant l'exarque ou devant l'évêque de Constantinople. Le concile permanent, qui ne s'était établi que par la coutume, jouissait désormais des droits et des prérogatives d'un tribunal suprême, solennellement reconnu par le concile œcuménique. Ainsi la puissance de Constantinople grandissait sans cesse, elle détenait le second rang dans l'Église universelle, le premier en Orient, et toutes les autres Églises orientales étaient forcées bon gré mal gré, en cas d'appel, de passer par son tribunal. Car le 9^e canon fut inséré dans la loi civile et eut dorénavant la même autorité que toute autre loi impériale. Voir col. 640-641.

V. LE SCHISME D'ACACE ET LA FORMATION DU PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE, 451-610. — Les décrets dogmatiques de Chalcédoine une fois promulgués, il restait à les appliquer. Cela ne souffrit pas grande difficulté dans les provinces immédiates du patriarcat byzantin, où la force armée pouvait rapidement mettre à la raison la turbulence des moines et l'insolence des évêques; mais il n'en alla pas de même dans les trois patriarchats d'Orient. A Jérusalem, les moines, qui n'avaient pas comme Juvénal un titre de patriarche en perspective, ne purent se résoudre à désavouer le lendemain ce qu'ils avaient reconnu la veille; ils demeurèrent donc fidèles à ce qu'ils croyaient être la doctrine de saint Cyrille et installèrent, à la place du pasteur légitime, un des leurs, le remuant Théodose. L'intrusion de ce dernier dura une vingtaine de mois et, bien que son monophysisme fût assez mitigé, son gouvernement d'une dureté extrême ne laissa pas que de faire quelques martyrs. La fermeté de l'empereur Marcien finit par rétablir l'ordre, avec le patriarche légitime, et, malgré certaines perturbations causées par la présence de nombreux religieux, cette province continua à jouir d'une tranquillité relative jusque dans les premières années du vi^e siècle. Dans la Syrie et en Égypte, il en fut tout autrement. En Syrie, la pacification se fit surtout sentir dès le commencement, mais du jour où Pierre le Foulon, le brouillon acémète, eut conquis sur le gouverneur de la province, le futur empereur Zénon, une influence presque sans limites, c'en fut fait du repos de ce patriarcat. Les patriarches

monophysites ou catholiques occupaient tour à tour la chaire d'Antioche, s'anathématisaient et se renvoyaient mutuellement. Les catholiques même ne réussirent à garder le pouvoir que grâce à la protection, d'abord déguisée, puis franchement ouverte de l'évêque byzantin et de la cour impériale. Voir ANTIOCHE, t. I, col. 1405 sq. Si le maintien de la doctrine prétendue cyrillienne causait de pareils troubles dans un pays, qui n'avait jamais professé un grand culte pour le pharaon d'Égypte, on devine ce qu'il devait en être dans cette dernière province, qui avait voué à sa mémoire une vénération touchant à l'idolâtrie. Là, les prescriptions dogmatiques de Chalcédoine demeurèrent lettre morte. L'hérétique Dioscore ne reçut pas de successeur et, à sa mort, 454, l'orthodoxe Protérios trouva tout de suite un compétiteur dangereux dans la personne de Timothée Élure, qui joignait à une énergie remarquable la souplesse féline de l'animal dont il portait le surnom. Vainement les empereurs s'employèrent-ils à ramener l'orthodoxie et à imposer des patriarches de leur choix, les Égyptiens s'y refusèrent obstinément. Protérios fut égorgé et son cadavre outragé, Solophakiales voyait toujours en face de lui Timothée Élure, et Jean Talafa ne réussit pas à chasser son rival Pierre Monge.

Ces troubles et ces révoltes continuelles dans les provinces orientales de l'empire servaient admirablement l'Église de Constantinople. Pendant que les Églises de Syrie et d'Égypte se ruinaient et s'entre-déchiraient, elle, forte de la protection de l'État, prospérait sans relâche, interposait sa médiation et finalement imposait ses candidats. Quel prestige, en effet, pouvait entourer un patriarche d'Alexandrie, brouillé avec les monophysites et qui aurait refusé de courber la tête sous la main protectrice de l'évêque byzantin? Aucun absolument. Les neuf dixièmes de ses fidèles lui déniaient toute obéissance, et le maigre troupeau qui s'inclinait sous sa houlette n'évitait les attaques ou la mort qu'à l'ombre du drapeau impérial et sous l'égide du patriarche de la cour. Même situation en Syrie, et peut-être situation pire. Pour arriver au trône patriarcal d'Antioche et pour s'y maintenir, les candidats catholiques passaient sous les fourches caudines de l'approbation que décernait l'évêque de Byzance, parfois même, comme Étienne III et Calandion, ils recevaient l'onction de ses propres mains. Et quand les papes adressaient des plaintes un peu vives sur cette violation des canons, Acace et son ami Zénon trouvaient toujours des raisons ingénieuses pour innocenter leur initiative, qui ne saurait créer de précédent. Le pape acceptait leurs excuses, et la même intrusion se renouvelait infailliblement à la première vacance du siège.

Dépendance absolue des trois patriarchats orientaux vis-à-vis de Constantinople, voilà donc le bilan des années 451 à 484. Une seule exception, qui n'eut pas de lendemain, se présenta à l'avènement de l'empereur Basileusque. Cet usurpateur avait rappelé de l'exil les évêques bannis pour cause de monophysisme et condamné le concile de Chalcédoine; aussitôt Timothée Élure, le patriarche égyptien, jusque-là prisonnier à Gangres, se rendit à Éphèse et là, dans un concile provincial qui comptait la majeure partie de l'épiscopat d'Asie, il rétablit sur le siège d'Éphèse l'exarque Paul, déposé par l'évêque de Byzance, et proclama son Église indépendante de Constantinople, comme elle l'était avant le IV^e concile. Victoire éclatante mais de peu de durée. On sait que, devant les protestations des moines et du peuple de la capitale, Basileusque fut contraint de retirer son *Encyclique*. Par le fait même de cette annulation, les décrets de Chalcédoine reprenaient force de loi et l'Église d'Asie retombait sous la juridiction de Constantinople. Ce fut là le dernier effort malheureux, tenté par les Églises autocéphales pour recouvrer leur indépendance.

A mesure que les relations de Constantinople avec les Églises orientales favorisaient son ambition et ses projets de domination universelle, sa conduite envers la papauté devenait moins conciliante, pour ne pas dire plus agressive. Tant que l'empire byzantin eut à sa tête des empereurs comme Marcien, 450-457, et Léon I^{er}, 457-474, les rapports entre l'Orient et l'Occident furent des plus cordiaux et les difficultés inévitables entre gens de race, de langue et de culture différentes, s'aplanirent au moyen de concessions réciproques. Tout changea à l'avènement de Zénon, 474-491. Ce rustre isaurien, que ses talents militaires avaient fait général, puis gendre de l'empereur, puis empereur, se sentait assez dépaycé dans les controverses théologiques; mais il avait vécu de longues années en Syrie, la terre classique des hérésies, il avait subi l'ascendant de Pierre le Foulon, un monophysite, et il était d'humeur assez capricante. N'eut-ce été que par amour du changement, il aurait volontiers modifié l'ordre de choses établi et fait du monophysisme la seule religion d'État. Il avait à se garder pourtant contre les aventures et les décisions trop brusques, qui l'avaient déjà renversé du trône et qui pouvaient lui susciter encore plus d'un compétiteur. Durant l'usurpation de Basilisque, 476-478, le monophysisme pur avait été imposé à l'empire par l'*Encyclique* et l'empereur avait trouvé chez 500 évêques assez de servilisme pour souscrire ses décisions dogmatiques; mais l'opposition des moines et du peuple de Constantinople l'avait bientôt contraint à retirer son édit par une *Contre-Encyclique*. L'expulsion de Basilisque et son propre rétablissement étaient le contre-coup de cette émeute populaire; Zénon ne l'oubliait pas. Toutefois, sans se compromettre autant que son parent, il se crut de force à rétablir l'harmonie dans son empire, au moyen d'un formulaire d'union ou *Hénotique* (482). Cet édit politico-religieux, œuvre du patriarche Acace, 471-489, prétendait ramener l'empire à cinquante ans en arrière, en condamnant tout ce qui s'était dit et tout ce qu'on avait défini pour ou contre les deux natures; il échoua comme échouent toutes les formules hybrides, qui veulent contenter tout le monde et ne satisfont personne. Les monophysites rigoureux refusèrent de s'engager dans cette voie et constituèrent la secte des acéphales; quant aux catholiques, ils menèrent sous la direction du pape une campagne vigoureuse contre le formulaire impérial. Le résultat de ces discussions religieuses fut que le pape Félix III se vit contraint, en 484, de rejeter de l'Église le patriarche Acace, le véritable inspirateur de cette politique, et tous ceux qui, pour des motifs divers, faisaient cause commune avec lui. Ainsi commença le funeste schisme dit d'Acace, qui dura 35 ans, 484-519, et tint pour la première fois l'Orient tout entier séparé de la communion romaine. Voir ACACE, t. I, col. 288 sq.

En effet, avec l'avilissement qui caractérise l'épiscopat en Orient, les patriarches et les évêques s'étaient empressés de signer l'Hénotique. Qu'ils fussent monophysites comme Pierre Monge à Alexandrie, Pierre le Foulon, Palladius et Sévère à Antioche, ou orthodoxes comme Martyrius, Salluste, Élie à Jérusalem, et Flavien à Antioche, tous avaient envoyé ou envoyèrent plus tard leur adhésion. La mort d'Acace, en 489, ne termina pas le schisme. Son successeur, Fravitas, 489-490, chercha à obtenir la confirmation de Rome, mais sans rompre avec Pierre Monge et sans renoncer à l'Hénotique; il mourut avant d'avoir reçu la réponse négative du saint-siège. Euphémios, 490-496, était orthodoxe, mais orthodoxe modéré. Tout en rétablissant le nom du pape dans les diptyques de son Église, il refusa d'en effacer ceux de ses deux prédécesseurs, et, sans vouloir admettre la communion de Pierre Monge ni condamner le concile de Chalcédoine, il signa l'Hénotique qui le détruisait indirectement. Aussi ne put-il jamais entrer en com-

munion avec Rome. Il fut déposé en 496 par l'empereur Anastase I^{er}, 491-518, eutychien déclaré et manichéen en secret, qui poursuivait de sa haine tous les évêques et tous les prêtres, plus ou moins favorables au rétablissement du IV^e concile. Macédonius II, 496-511, représentait à peu près la même nuance religieuse que son prédécesseur. Lui aussi souscrivit l'Hénotique, mais refusa constamment de condamner les décisions de Chalcédoine; peu à peu, il en arriva même à se tourner de plus en plus vers les catholiques, à mesure que l'empereur accentuait son mouvement vers le monophysisme. Comme Euphémios, il fut déposé et banni, août 511, et remplacé par Timothée, prêtre indigne et monophysite avéré, 511-518. La mort de l'empereur et du patriarche, 518, délivra l'empire et la capitale d'un double fléau, et l'union avec Rome fut solennellement rétablie à Constantinople par les légats du pape, le 24 mars 519. Le formulaire de foi, envoyé par le pape Hormisdas, fut signé par le patriarche Jean II, 518-520, et par ses évêques; les Grecs consentirent également à rayer des diptyques les noms d'Acace et de ses successeurs; seuls, Euphémios et Macédonius II ne furent pas condamnés nominativement.

Ainsi prit fin cette malheureuse séparation, causée par l'ambition d'Acace et la stupidité de Zénon. Les prélats d'Orient s'y montrèrent ce que nous devons les retrouver plus tard en tant d'autres circonstances : moins soucieux d'être unis à Rome qu'à la cour et cherchant à favoriser les vues de l'État plus que les intérêts de l'Église. De là, des compromissions scandaleuses qui nous paraissent de vraies apostasies, des signatures de formules ambiguës qui trahissaient la foi en la passant sous silence; de là surtout, des complaisances pour le pouvoir royal et pour ses créatures, parvenues aux plus hautes charges de l'Église, des concessions coupables, faites sous couvert d'économie et qui devaient peu à peu acculer leur Église au schisme définitif.

Sous Justin I^{er}, 518-527, et sous Justinien, 527-565, l'Église romaine jouit d'une haute considération à Byzance; son autorité s'exerce sans contestation aucune et, si des difficultés surgissent entre le pouvoir pontifical et la cour impériale, elles sont causées par la manie qu'a le *basileus* de régenter et d'ordonner tout, et de traiter indifféremment les choses de l'Église comme celles de l'État. Pour la première fois, un pape apparaît à Constantinople dans la personne de Jean I^{er} (524), qui est reçu avec les plus grands honneurs et traité avec les marques de la plus grande vénération et du plus grand respect. Moins de douze ans après, Agapit accomplit le même voyage; il parle et agit en maître, il dépose le patriarche monophysite Anthime (536), et meurt à Constantinople même dans tout l'éclat de son triomphe. A son tour, le pape Vigile (537-555) se rend sur les bords du Bosphore, mais compromis par ses louches négociations antérieures avec Théodora, craignant de s'aliéner l'Occident en se pliant aux caprices de l'Église orientale, il tient une conduite équivoque et indigne dans l'affaire des Trois-Chapitres, condamne un jour ce qu'il avait approuvé la veille, avilit le prestige de la papauté jusque-là sans flétrissure et, sans avoir gagné l'affection des Orientaux, indispose et tourne contre lui la moitié des peuples d'Occident. C'est là vraiment que le despotisme de l'État byzantin éclate aux yeux de tout le monde. Dans cette lutte de plusieurs années contre un vieillard sans volonté et dénué de tout secours humain, le tyran religieux qu'est Justinien essaye vainement les pires mesures; il se déshonore lui-même plus qu'il n'a déshonoré sa victime et quand le pape meurtri, poussé à bout, cède enfin à ses désirs, il déclare pourtant agir dans la plénitude de son autorité et ne veut tenir compte ni des théologiens de la cour, ni des évêques réunis dans un concile.

Ce n'est pas, du reste, la seule atteinte que cet empereur ait portée à l'indépendance du siège apostolique. N'avait-on pas vu quelques années auparavant le pape Silvère, trainé dans une prison d'Asie Mineure, avec la connivence de l'impératrice Théodora et la complicité, hélas! du futur pape Vigile? Et si nos regards se portent vers l'Église orientale, n'y voyons-nous pas le théologien couronné commettre des abus de pouvoir tout le long de son règne? aujourd'hui fulminant contre Sévère et ses sectateurs, patronnant demain la candidature du monophysite Anthime; dogmatisant à loisir contre Origène et ses partisans, contre Théodore de Mopsueste, Théodore et Ibas, recourant à des armes déloyales pour arrêter les progrès de l'erreur monophysite et finissant ses jours dans la peau d'un monophysite. Despotisme religieux, qu'on a baptisé du nom barbare mais significatif de *césaropapisme*, c'est vraiment Justinien qui en est le père et qui l'a légué comme un funeste héritage à ses successeurs. L'évêque du dehors a pénétré dans le sanctuaire; il n'en sortira plus et finira par revêtir aux yeux de la foule l'autorité religieuse de l'évêque du dedans.

Une nouvelle querelle éclata entre la papauté et Byzance et devait occuper les dernières années du VI^e siècle et les premières du VII^e; il s'agit du conflit soulevé autour du titre de *patriarche œcuménique*. Dans les premiers siècles de l'Église et même encore au VI^e, le titre de patriarche, sans être d'un usage très commun, n'avait pourtant pas le sens privatif et déterminé qu'on lui attribua plus tard. Ainsi, nous le voyons en Orient appliqué aux évêques de Tyr en 518, Mansi, t. VIII, col. 1083, 1090, de Hiéropolis en Phrygie, *Corpus inscr. grec.*, n. 8769; F. Cumont, *Les inscriptions chrétiennes dans l'Asie-Mineure*, Rome, 1895, p. 50, de Thessalonique, Théophraste, an. 6008, etc.; et, en Occident, à divers métropolitains, Cassiodore, *Var.*, IX, 15, et à l'évêque de Lyon par Grégoire de Tours, *Hist. Francorum*, v, 20, et par le II^e concile de Macon en 585. Il n'est donc pas étonnant si les hiérarques, qui exerçaient une juridiction plus étendue, ont fait accompagner leur titre de *patriarche* d'épithètes laudatives et honorifiques, qui devaient les distinguer des métropolitains ou même des simples évêques, auxquels on attribuait également ce nom. Parmi ces qualificatifs, celui d'*œcuménique* paraît avoir eu de bonne heure une assez large diffusion. On le rencontre, pour la première fois, donné à Dioscore d'Alexandrie, lors du brigandage d'Ephèse en 449, par Olympius, évêque d'Évaze. Mansi, t. VI, col. 855. Les papes saint Léon I^{er}, Mansi, t. VI, col. 1005, 1012, 1021, 1029, Hormisdas, Mansi, t. VIII, col. 425, et Agapit, Mansi, t. VIII, col. 895, le reçurent tour à tour des prêtres d'Alexandrie, des moines et archimandrites de la Syrie seconde ou d'autres clercs orientaux; quant aux patriarches de Constantinople, des documents incontestables prouvent qu'ils étaient également gratifiés de cette appellation, bien avant Jean IV le Jeuneur. Jean II (518-520) se décerna ce titre lui-même dans ses lettres et se le vit décerner par plusieurs de ses correspondants, Mansi, t. VIII, col. 1038, 1042, 1058, 1059, 1066, 1067, 1094; Épiphanie (520-535) le porte couramment dans les lois et les édits de l'empereur Justinien, *Cod. Justin.*, l. I, tit. I, loi 7; l. I, tit. I, loi 34; *Nov.*, 3, 5, 6, 7; Anthime (535-536) en est paré, *Nov.*, 16, et Ménas (536-552) le voit accoler à son nom, soit dans les Nouvelles de Justinien, *Nov.*, 42, 55, 57, soit dans les pièces conciliaires. Mansi, t. VIII, col. 926, 935, 959, 966. Cette série de citations suffira, j'espère, pour démontrer que le titre d'*œcuménique* n'était vraiment pas nouveau, lorsque le pape saint Grégoire le Grand s'avisait de protester à Constantinople contre lui. On ne peut même pas supposer qu'il a été ajouté après coup dans les documents que je viens de signaler, car, si cette hypothèse peut se vérifier dans un petit nombre de cas, elle est inadmis-

sible pour le plus grand nombre. Des interpolations volontaires ont été opérées par les Grecs, le fait est certain, mais des documents n'ont pas subi ces retouches, qui portent indubitablement le titre incriminé, et cela suffit pour nous contraindre à chercher une autre explication.

Il n'est pas facile de dire exactement le sens que l'on attachait autrefois au mot *œcuménique*. Les Occidentaux semblent en avoir fait le synonyme d'*universel*: concile œcuménique ou universel, patriarche œcuménique ou universel, telle paraît être leur interprétation. Il n'en est pas de même en Orient. Ici, le mot d'*œcuménique* comportait une signification beaucoup plus restreinte; on peut le traduire par catholique, ou au besoin par universel, mais dans une portion seulement de l'Église. Nous avons de la sorte le catholico de l'Église arménienne, qui n'est autre que le chef de cette Église, et le catholico de l'Église chaldéenne, qui ne diffère pas du patriarche de l'Église syrienne orientale. Avec cette interprétation, un patriarche œcuménique désignerait le chef incontesté d'une Église: de l'Église occidentale, s'il s'agit de Rome, de l'Église égyptienne, s'il s'agit d'Alexandrie, de l'Église byzantine, s'il s'agit de Constantinople. Il était à craindre toutefois que ce titre, en se raréfiant, prit un sens beaucoup plus étendu et que, si on l'appliquait uniquement à une Église orientale, il devint synonyme d'*universel*. Dès lors, le patriarche œcuménique aurait correspondu au chef suprême de l'Église orientale; et c'est là précisément que se trouve, à mon avis, la cause du conflit entre Rome et Byzance au sujet de ce titre.

Voici le fait historique qui semble avoir provoqué le conflit. En 588, le patriarche Jean IV, auquel son austerité de vie mérita le surnom de Jeuneur, cita à son tribunal le patriarche d'Antioche, Grégoire, qu'on accusait par jalousie de divers crimes et là, dans un concile composé des patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem et d'un grand nombre de prélats orientaux, il déclara absous l'accusé et s'attribua à lui-même le titre de patriarche œcuménique. Nous n'avons plus les actes de ce concile et nous ignorons, par conséquent, à quel propos fut revendiqué ce titre d'honneur et le sens qu'on lui donna; mais nous savons, par les lettres de saint Grégoire le Grand, Mansi, t. IX, col. 1210, 1214, 1217, que le pape Pélage II en fut très irrité et qu'il cassa tous les actes de ce concile: *Joannes in Constantinopolitana urbe ex causa alia occasionem quaerens synodum fecit, in qua se universalem appellare conatus est; quod mox idem decessor meus (Pelagius) ut agnovit, directis litteris ex auctoritate sancti Petri apostoli ejusdem synodi acta cassavit*. Mansi, t. IX, col. 1214. Si le pape Pélage a agi de la sorte et si son successeur, saint Grégoire, n'a cessé de réclamer à Constantinople contre une pareille appellation, c'est qu'il avait dû se passer dans ce concile quelque chose d'anormal. On a beau dire, en effet, que saint Grégoire a cherché une mauvaise querelle et que son ignorance seule l'excuse d'avoir protesté avec tant d'âpreté contre un titre porté communément, il reste toujours quelque doute dans l'esprit. Les papes dont il est question n'étaient pas si ignorants qu'on veut bien l'avouer des affaires de l'Église byzantine; ils avaient vécu tous les deux à Constantinople et, même sans savoir le grec, ils ne pouvaient ignorer dans la haute position qu'ils y avaient occupée les titres d'honneur que l'on décernait aux évêques de cette ville. S'ils ont cru devoir soulever des réclamations aussi véhémentes, c'est qu'ils en avaient le droit, c'est qu'on avait modifié le sens du mot *œcuménique* et que d'un titre, jusque-là sans signification précise, on avait voulu faire la propriété d'un seul en lui donnant une portée incalculable. Tel est bien le sens, en effet, qu'y a découvert saint Grégoire: *ad hoc quandoque perductus es, ut despectis fratribus episcopus appelas solus vocari*, Mansi, t. IX, col. 1217, dit-il à Jean lui-même dans une

lettre. Il y a peut-être quelque exagération dans le mot *solus*, mais sans nul doute le concile de 588 réservait l'honneur d'être œcuménique au seul patriarcat de Constantinople et, par là-même, il le reconnaissait pour le chef unique et l'arbitre souverain de l'Église orientale. Une telle usurpation des droits d'Alexandrie et d'Antioche ne pouvait s'admettre bénévolement, alors surtout qu'elle était grosse de menaces dans un avenir plus ou moins prochain pour l'autorité et l'indépendance même de la cour romaine.

Le siège de Jean le Jeûneur et de l'Église byzantine était fait depuis longtemps ; les admonestations comme les menaces du pape passèrent par-dessus leur tête sans les atteindre. Saint Grégoire se tourna vers l'empereur, vers l'impératrice, vers les patriarches orientaux, vers Jean le Jeûneur lui-même, tout fut inutile ; il parlait à des sourds. Dans un procès, dont il fut contraint de soumettre les actes au pape, Jean le Jeûneur prit le titre d'œcuménique avec une affectation blessante, Maurice accusa Grégoire de soulever un scandale à propos de rien et les patriarches d'Orient ne voulurent pas s'intéresser à cette querelle. Le pape recourut alors à l'humilité, il s'intitula lui-même : *servus servorum Dei*, et légua ce titre comme héritage à ses successeurs, mais cette démarche fit sans doute à Byzance l'effet d'une lâche recule ou, du moins, elle n'eut aucune prise sur l'entêtement du patriarche. Son successeur Cyriaque (595-606) l'imita dans sa conduite et les protestations de saint Grégoire auprès de l'empereur Maurice n'obtinrent aucun résultat. Si Boniface III obtint de Phocas, en 607, une constitution, qui, non contente de reconnaître la suprématie romaine, retirait le titre d'œcuménique au patriarche Cyriaque, *Liber pontificalis*, t. I, p. 316, ce retrait n'eut presque aucun effet. Les successeurs de Cyriaque reprirent le titre ambitieux et, à partir de l'empereur Héraclius, les évêques de Constantinople ne cessèrent plus de le revendiquer et de le porter. Plus tard, aux VIII^e et IX^e siècles, lorsque les papes se mirent de nouveau à agiter cette question, le débat parut aux yeux des Byzantins un vieux souvenir, une pure réminiscence historique.

Sur cette affaire voir Hergenröther, *Photius*, t. I, p. 178-196 ; H. Gelzer, *Der Streit über den Titel des ökumenischen Patriarchen*, dans *Lehrbuch für prot. Theologie*, t. XIII, p. 549 sq. ; ce dernier travail est trop partial en faveur de Constantinople.

VI. LES SCHISMES PRÉLIMINAIRES, 610-843. — La période de 233 ans qu'il nous faut étudier dans ce paragraphe est une des plus tourmentées de l'histoire byzantine, qu'il s'agisse des rapports politiques ou des événements religieux. Les guerres s'y succèdent presque sans interruption, les provinces tombent les unes après les autres, en Orient comme en Occident, entre les mains des Perses ou des Arabes, des Avars et des Bulgares, des Lombards et des Francs. A plusieurs reprises même, la capitale de l'empire est assiégée ; seule, elle résiste au flot des envahisseurs, servant de dernier refuge aux patriotes décidés et permettant peu à peu de reconstituer avec l'aide des provinces moins atteintes le vieil empire romain, sinon dans ses limites naturelles, du moins dans des proportions encore respectables. Il ne m'appartient pas de traiter ici les affaires politiques, sinon dans la mesure où la connaissance des faits paraît nécessaire pour l'intelligence des affaires religieuses.

De l'invasion persane et du duel mortel qu'elle provoqua entre Constantinople et Séleucie-Ctésiphon, il n'y a presque rien à dire. Cette lutte de 27 ans, 602-629, qui menaça l'empire byzantin jusque dans son existence, se termina par la victoire décisive d'Héraclius et n'exerça qu'une faible répercussion sur la marche de l'Église orientale. Même s'ils se rapprochaient de l'hérésie, comme c'était le cas ordinaire pour les habitants de l'Arménie, de la Syrie et de l'Égypte, les chrétiens de

ces contrées n'éprouvaient aucune sympathie pour les adorateurs du feu ; leur satisfaction de voir battus et écrasés leurs ennemis héréditaires, les Byzantins, se tempérait à la vue des ruines et des deuils qui s'accumulaient sur le passage des Perses, à la vue des ignominies infligées à leur religion et à leur Dieu dans le bois de la croix, des impôts formidables à solder, de leurs terres ravagées, de leurs familles égorgées ou traînées lamentablement en exil. Cette croisade d'un nouveau genre aurait plutôt réveillé le sentiment patriotique qui sommeillait dans le cœur du plus grand nombre et ramené à Byzance ceux de ses enfants, qui s'en étaient déjà moralement détachés. Mais si l'ouragan de l'invasion persane fut sans influence sur les Églises orientales, par sa violence même, elle déclencha les pires catastrophes au point de vue politique. La lutte gigantesque qui éclata entre Héraclius et Chosroès fut une vraie guerre d'extermination et, à ce titre, il se produisit ce que l'on constate toujours dans des cas analogues : le vainqueur sortit de la lutte aussi épuisé que le vaincu. Les provinces de l'un comme de l'autre n'offraient plus aucune résistance sérieuse aux entreprises hardies de quiconque les voulait conquérir. Ces audacieux que rien ne faisait prévoir se présentaient comme à point nommé : c'étaient les Arabes.

Cette fois-ci, « ce n'était plus, comme on le croyait d'abord, une de ces courses passagères et vagabondes dont la Palestine avait été si souvent le théâtre et où les Arabes passaient comme un ouragan, courant au pillage et fuyant le combat : c'était une invasion régulière et déterminée, une conquête définitive, une guerre ouverte où des batailles rangées, des sièges en règle et des victoires sanglantes transformaient les bandits en conquérants. Mais surtout ces brigands arabes, si connus par leur féroce avidité et leur amour du pillage, apparaissaient cette fois avec un caractère inattendu. De bandits devenus apôtres, ils prêchaient une religion nouvelle, invitaient les peuples à la fraternité religieuse et marchaient à la conquête du monde dans le seul but de le soumettre à l'Islam. » A. Couret, *La Palestine sous les empereurs grecs*, Grenoble, 1869, p. 259. En peu d'années, la Palestine, l'Arabie romaine, la Syrie et la Mésopotamie, l'Égypte et toute l'Afrique byzantine tombèrent en leur pouvoir ; la Perse croula comme une vieille ruine sous la première poussée des envahisseurs. Ces victoires décisives étaient suivies partout de conquêtes morales. Deux considérations suffirent à expliquer cette double marche en avant des nomades ; c'est que les habitants de la Palestine et de la Syrie parlaient des langues sémitiques apparentées à la leur et qu'ils pratiquaient une religion différente de la religion officielle. Hellénisés en masse dans les grandes cités de la côte, ils restaient syriens de race et de langue dans les bourgs et dans les campagnes, parfois même dans certaines villes de l'intérieur. La communauté d'origine et de langue les rapprochait donc des Arabes. Quant à leur religion, le monophysisme, elle élevait encore une barrière infranchissable entre eux et le gouvernement impérial. On ne s'étonnera donc pas que, soit en Égypte soit en Palestine et en Syrie, les indigènes aient accueilli les disciples du prophète comme des libérateurs, qu'ils leur aient ouvert les portes des citadelles, remis les clés des villes, qu'un bon nombre même, dans l'excès de leur enthousiasme et de leur haine contre Byzance, aient confondu la religion avec la cause nationale et déserté les autels du Christ en se rangeant sous les drapeaux de Mahomet. Ces apostasies tumultueuses décapaient les forces des assaillants, qui ne manifestaient aucune rancune contre les bourgeois et le menu peuple et favorisaient de leurs largesses les Églises séparées de la communion byzantine. Par suite de cette habile politique, les Églises grecques ou officielles de Syrie et d'Égypte demeuraient presque sans adhérents, et les

rivalités intestines qui les divisaient encore au sujet du monothélisme les livraient pieds et poings liés à leurs ennemis. Il ne leur restait plus qu'à recourir en cachette à la protection impériale de Byzance, à mendier ses faveurs, à communiquer par l'intermédiaire de son patriarche avec le reste de la chrétienté. C'en était donc fait, et pour toujours, des vieilles Églises d'Alexandrie et d'Antioche, et la chute lamentable de ces deux monuments grandioses ne devait que mieux faire ressortir la façade de plus en plus envahissante de l'Église byzantine.

Si elle avait affaibli l'empire, l'invasion arabe n'avait donc que fortifié l'influence morale du patriarche de Constantinople en reléguant dans l'ombre ses antiques rivaux. L'affaire du monothélisme le mit de plus en plus en vedette en habituant les chrétiens orientaux à se passer du concours et de la communion de Rome. Il n'est pas douteux aujourd'hui que le monothélisme soit le fruit d'une entente entre le patriarche de Constantinople, Sergius (610-638), et l'empereur Héraclius (610-641). Pour repousser les armées persanes qui campaient à Chalcédoine, en face de Constantinople, l'union avec les populations orientales de son empire parut à Héraclius d'une nécessité absolue. En effet, depuis le concile de Chalcédoine (451), l'empire grec se trouvait scindé en deux groupes distincts, ennemis mortels l'un de l'autre, et c'était précisément dans les provinces occupées par les Perses : la Mésopotamie, la Syrie et l'Égypte que les monophysites formaient la majorité. Une fusion religieuse des diverses fractions chrétiennes lui semblait donc indispensable, afin de créer à nouveau l'unité morale et politique de ses sujets. Mais comment réaliser cette union ? D'autres souverains, d'une puissance égale à la sienne et d'une habileté tout aussi reconnue, avaient consumé leurs forces au service de cette idée ; ils avaient échoué misérablement. A diverses reprises, Zénon, Anastase, Justinien lui-même, avaient essayé des formules captieuses, susceptibles de grouper sous le même drapeau partisans et adversaires de la foi de Chalcédoine, mais, seuls, les politiques des deux partis avaient bien voulu se laisser tromper ; chaque édit d'union n'avait laissé après lui qu'une nouvelle secte, une nouvelle déchirure au sein des deux Églises rivales. Héraclius se crut de taille à renouveler l'entreprise et pria son patriarche de trouver une formule plus ambiguë encore que les précédentes, laquelle pourrait satisfaire les monophysites sans trop éveiller les justes susceptibilités des catholiques. Puisque toute entente était reconnue impossible sur le terrain des deux natures, on aborda celui des énergies et des volontés dans le Christ. On admit dans le Verbe fait homme deux natures, pour plaire aux catholiques, une seule énergie et une seule volonté pour ne pas déplaire aux monophysites, retirant d'une main ce que l'on avait donné de l'autre et pensant que l'union serait désormais indissoluble, puisque tout le monde se flatterait d'avoir eu raison jusque-là.

La réalisation de ce plan bien conçu et bien intentionné ne souffrit aucun retard. Théodore de Pharan, dans la presque île sinaïtique, Sergius d'Arsinoé en Égypte furent gagnés tout de suite à la nouvelle doctrine. Celle-ci recruta encore des adhérents de marque dans les deux camps, comme Georges Arsas, le paulianiste d'Alexandrie, Cyrus de Phasis, en Lazie, Paul, le chef des acéphales de l'île de Chypre, Sergius, évêque de Joppé en Palestine, Athanase, patriarche jacobite d'Antioche, les Arméniens et toute leur Église, etc. On sait comment tomba cette machination habile devant l'opposition irréductible d'un simple moine palestinien, monté ensuite sur le siège patriarcal de Jérusalem, saint Sophrone. On sait aussi comment le saint-siège, trompé une première fois par les Byzantins dans la personne du pape Honorius, se ressaisit assez vite après la mort de ce pontife (638) et, renonçant à y voir une simple

dispute d'école, se prononça ouvertement contre les nouveautés d'une pareille doctrine. Sur les origines du monothélisme voir mon article : *Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1902, p. 31-59 du tirage à part.

Je n'ai pas à retracer ici l'histoire de cette hérésie, bien qu'il convienne d'en marquer les traits principaux qui influèrent longtemps sur les rapports entre la papauté et la cour impériale. Au mois d'octobre 638 avait paru l'*Ecthèse*, édit religieux rédigé par le patriarche et lancé par Héraclius. Ce formulaire interdisait les expressions d'une ou deux natures en Jésus-Christ et n'admettait qu'une seule volonté. Un synode, tenu à Constantinople et présidé par Sergius lui-même, ordonna que ce document serait reçu par tous, sous peine d'être déposé, si on était évêque ou clerc, et privé de la communion, si on était laïque. Cyrus d'Alexandrie le fit lire publiquement dans son Église, de même que Macédonius d'Antioche et Sergius de Joppé en Palestine ; l'Orient tout entier se prononçait en faveur de l'hérésie. Restait l'Église de Rome ; celle-ci refusa son assentiment et, peu à peu, grâce à l'appui de quelques clercs orientaux, comme Maxime de Chrysopolis et Étienne, évêque de Dora, elle arriva à provoquer un mouvement d'opposition assez vif au monothélisme dans les provinces mêmes de l'Orient. L'opposition se répandit si rapidement qu'Héraclius fut contraint, avant de mourir, 641, de désavouer l'Ecthèse et qu'en 648 son petit-fils Constant II l'annulait positivement par un autre édit religieux, le *Type*. Ce dernier défendait de disputer non seulement sur une ou deux énergies, mais encore sur une ou deux volontés et, sous prétexte d'impartialité, mettait l'erreur et la vérité sur le même rang. Aussi, Rome qui avait déjà, en 640, condamné le monothélisme, refusa-t-elle de garder le silence. Le pape saint Martin anathématisa, dans le célèbre concile du Latran, 5 juillet 649, et l'édit impérial et le monothélisme, mais en taisant le nom de l'empereur. La vengeance ne se fit pas trop attendre. Tout malade qu'il fût, le pape fut un jour saisi dans son palais, juin 653, traîné ignominieusement en Orient, soumis à toutes les tortures et banni dans la Crimée, où il mourut ; ses défenseurs, le saint abbé Maxime avec ses deux secrétaires, ne furent pas mieux traités.

La rupture de l'Orient avec Rome qui avait commencé en 640 se prolongea jusqu'en 681, avec des phases diverses et des retours d'acuité. On vit assis sur le siège de Byzance des prélats franchement hérétiques, comme Pyrrhus (638-641), Paul II (641-654), de nouveau Pyrrhus (655), Pierre (655-666), Théodore (677-679), et Georges (679-686), au moins jusqu'au concile œcuménique de 681, et d'autres qui, comme Thomas II (667-669), Jean V (669-675), Constantin I^{er} (675-677), cherchèrent à renouer les relations avec Rome, rétablirent le nom des papes dans les diptyques de leur Église et furent même, à l'exception de Jean V, rangés plus tard au nombre des saints. Il est probable que, dès la mort de Constant II (668), la concorde aurait été ramenée entre les deux Églises, si l'empereur Constantin Pogonat (668-685) n'avait dû compter avec le fanatisme des troupes, recrutées en majorité parmi les provinces hérétiques, et avec les sentiments encore hostiles à Rome du plus grand nombre de ses sujets. Du moins, à partir de son avènement au trône, les rapports entre les deux cours furent empreints d'une plus franche cordialité, en attendant que les dispositions plus favorables de la foule et du clergé permissent au VI^e concile œcuménique de 681, de rétablir solennellement la paix et la communion entre les deux Églises. Sous le patriarche Paul III (688-694), l'empereur Justinien II fit tenir, en présence des envoyés du pape, une grande assemblée de prêtres et de laïques, dans laquelle on donna lecture des actes du VI^e concile ; puis, après les avoir scellés

devant les assistants afin d'empêcher toute falsification, on les déposa dans le palais impérial. Cependant, les monothélites n'avaient pas entièrement disparu du milieu des Grecs et l'on s'en aperçut bien quand l'un d'entre eux, Philippique Bardane, monta sur le trône impérial (711-713). Ce *basileus* abolit dès son avènement les décisions du VI^e concile œcuménique, en brûla les actes conservés au palais et rétablit la doctrine monothélite. Ce brusque changement fut opéré dans un conciliabule tenu à Constantinople, et où tout ce que l'Orient comptait de prélats savants ou ignares, vertueux ou peu zélés pour le bien, adopta sans protestation aucune l'hérésie patronnée par la cour. Parmi les évêques qui commirent la lâcheté d'accéder aux désirs de Philippique, l'histoire a conservé les noms du futur patriarche saint Germain et de saint André, archevêque de Crète. Ce n'était pas, du reste, la première fois que les ordres de l'empereur passaient en Orient pour la suprême manifestation de la volonté divine. La victoire du monothélisme dura peu ; il ne survécut à la chute de Philippique (713), que pour se conserver chez les Maronites et les populations chrétiennes du mont Liban.

Sur la recrudescence du monothélisme pendant le règne de Philippique, voir mon article : *Saint André de Crète*, dans les *Échos d'Orient*, t. v (1902), p. 382-384. Les données de cet article, basées sur le témoignage du chroniqueur Théophane, sont cependant à corriger par un écrit de saint Germain, un témoin oculaire, *P. G.*, t. xcviii, col. 76, n. 38.

Le mouvement iconoclaste, que tentèrent les empereurs de Byzance pendant plus d'un siècle (725-843), ne paraît pas avoir été spontané. Il y avait eu déjà, çà et là, sur plusieurs points de l'empire, comme en dehors de ses frontières, chez les chrétiens d'Orient ou d'Occident aussi bien que chez les Juifs et les Arabes, des tentatives plus ou moins couronnées de succès contre tout ce qui touchait à l'art religieux, « afin que, dit le concile d'Elvire, l'objet du culte et de l'adoration ne fût pas exposé sur les murs. » Toutefois, avant l'avènement au trône de Léon III (717-740), ces protestations étaient encore restées isolées. C'est vers la fin de l'année 725 que cet empereur, on ne sait trop sous quelle influence, se décida à sévir contre « l'idolâtrie » et à lancer un édit qui proscrivait le culte des images. La décision fut loin d'être ratifiée par l'opinion publique, et le rapprochement avec ses sujets que le *basileus* semble surtout avoir eu en vue se trouva plus que compromis. L'indignation populaire se fit jour un peu partout, un compétiteur à la couronne surgit même dans les Cyclades et, sans l'ascendant moral du pape Grégoire II, l'Italie tout entière eût certainement fait défection. Tout cela aurait dû éclairer l'empereur sur les vrais sentiments religieux de son peuple ; il n'en fut rien. Comme il avait la force et l'énergie à son service, il s'obstina dans son dessein, remplaça le patriarche saint Germain, mi-janvier 729, par le complaisant Anastase et machina même plusieurs complots inutiles contre la vie du pape. Il mourut, juin 740, après avoir confisqué les biens du saint-siège dans la Calabre et la Sicile et assisté, impuissant, à la destruction de sa flotte qu'il envoyait contre l'Italie révoltée.

Son fils, Constantin V, surnommé Copronyme, fut l'héritier de son trône et le continuateur de sa politique. Brave général et sage administrateur comme son père, il avait été élevé par lui dans ses principes religieux ou plutôt irréligieux et montra encore plus de fanatisme. Son tempérament fougueux et militaire s'accommodait mal, du reste, des demi-mesures. Non seulement il maintint les édits de Léon III contre les images et veilla à leur stricte observation, mais il s'en prit, en outre, au culte de la sainte Vierge, à l'intercession des saints, à la conservation des reliques ; son prosélytisme à rebours ne respectait rien, ni les églises et les couvents qu'il détruisait ou convertissait en salles de ca-

sernes ou d'écuries, ni les moines qu'il anéantissait ou qu'il unissait de force, aux jeux du cirque, à de jeunes religieuses. Un concile général, rassemblé par lui au palais de Hiéria, dans la banlieue de Chalcédoine, se tint du 10 février au 8 août 753, et mit entre les mains de l'autorité impériale l'instrument canonique qu'elle recherchait depuis longtemps. A ce prétendu VII^e concile œcuménique, 388 évêques — presque tout l'épiscopat de l'empire — approuvèrent les prescriptions iconoclastes de Constantin V et y souscrivirent, tout en émettant de timides réserves sur ses sentiments plus ou moins nestoriens et sur l'anthipatie scandaleuse qu'il professait envers la sainte Vierge. Le tyran en usait, du reste, à l'égard de ses créatures, comme envers ses ennemis politiques ou religieux. Deux patriarches, Anastase et Constantin II, qui lui devaient leur élévation au trône œcuménique, eurent la maladresse d'encourir sa disgrâce ; ils furent déshonorés publiquement et traités comme des valets de cirque. La plume se refuse à retracer les traitements ignominieux qu'il leur fit subir sous les yeux de la populace, bien que rien en même temps n'indique mieux que ces deux faits le profond degré d'avidissement dans lequel était descendue l'Église byzantine. Le règne de Léon IV Chazar (775-780) fit renaitre un moment d'accalmie, qui se continua sous la régence réparatrice de sa femme Irène. Cette princesse, d'une énergie toute virile et d'une piété remarquable, renoua avec Rome les relations rompues depuis un demi-siècle et, après des négociations que l'amitié du pape Adrien I^{er} pour les Francs rendit assez laborieuses, la paix fut rétablie entre les deux Églises au II^e concile œcuménique de Nicée (787). Quelques années auparavant (784), le patriarche iconoclaste Paul IV avait abdicqué, et c'était un laïque zélé et instruit, saint Taraise (784-806), qui avait hérité de sa charge. La foi avait remporté avec le concile une de ses plus belles victoires, la vie religieuse refléissait partout et la première période iconoclaste était terminée.

Le calme, au moins sur ce sujet, dura jusqu'en 814. Au mois de décembre de cette année, l'empereur Léon V l'Arménien réunit dans une conférence le patriarche saint Nicéphore, plusieurs évêques et higoumènes, leur exposa ses idées sur le culte des images et se déclara prêt à renouveler la politique de Léon l'Isaurien et de Constantin Copronyme. Ce qui le poussait à prendre cette résolution, c'est la conduite différente que la providence avait observée envers les princes, ses prédécesseurs, selon qu'ils s'étaient prononcés pour ou contre les images. Soldat de fortune mais prince valeureux, Léon l'Arménien succédait à des empereurs honnêtes, iconophiles et fort religieux, mais dépourvus de talents militaires et toujours malheureux sur les champs de bataille. Les revers que ces derniers avaient subis ne manquèrent donc pas de le surprendre, tandis que les succès donnaient à la fortune avait favorisé la dynastie isaurienne l'attiraient irrésistiblement de leur côté. A la suite de la détermination prise par l'empereur, la guerre ouverte reprit comme aux plus beaux jours de l'iconoclasme. Le patriarche Nicéphore en fut la première victime ; il fut saisi de nuit, arraché à sa résidence et exilé, le 13 ou le 20 mars 815. Quelques jours plus tard, le 25 mars, dimanche des Rameaux, saint Théodore Studite répondait à cette mesure arbitraire en organisant dans les vignes qui avoisinaient son monastère une manifestation grandiose en faveur des images saintes. Le dimanche suivant, 1^{er} avril 815, fête de Pâques, Théodote Cassitéras usurpait le siège patriarcal de Constantinople. Durant cette même semaine de Pâques, saint Théodore se concertait avec les higoumènes réunis autour de lui sur le plan de résistance qu'il fallait adopter. Dès lors, la lutte était engagée, les caractères aigris de part et d'autre ; pour l'empereur, il ne fut plus désormais question que de bannir, de

fouetter et d'emprisonner. La persécution dura, avec plus ou moins de violence, jusqu'au 25 décembre 820, où Léon V fut massacré au pied des autels et Michel le Bègue, les bras encore chargés de chaînes, contraint de chausser les brodequins de pourpre.

Le nouvel empereur (820-829) s'écarta de la politique tracassière de son devancier. Ennemi-né de la violence et des réactions, il rendit aussitôt la liberté aux malheureux qui languissaient dans les cachots et rappela de l'exil tous les confesseurs de la foi; mais là s'arrêta sa générosité. Sous aucun prétexte il ne voulut rétablir le culte des images, ni modifier le haut clergé officiel. Comme l'écrivait mélancoliquement saint Théodore Studite, l'hiver était passé, mais le printemps n'était pas encore venu, la flamme ardente du bûcher était éteinte, bien qu'il restât toujours une épaisse fumée. Il en fut ainsi dans les premières années du règne de Théophile (829-842), prince aussi instruit que son père était ignorant, mais qui avait hérité de toutes ses préventions contre les images. Tout changea du jour où Jean Lécénomante, l'illustre Ianni, higoumène et sorcier des Saints-Serge-et-Bacchus, s'assit sur la chaire patriarcale, laissée vacante par la mort d'Antoine de Silée, avril 832. A partir de ce moment, les prisons de Byzance et des grandes villes se remplirent de chrétiens de toutes conditions, surtout d'évêques et de moines, fidèles à la foi antique et chassés de leurs diocèses ou de leurs couvents. Le nombre des martyrs fut incalculable. Le 20 janvier 842, Théophile succombait et l'impératrice Théodora, après quelques moments d'hésitation bien explicable chez une faible femme, se déclara pour les partisans des images. Aussitôt les portes des prisons se rouvrirent, les confesseurs revinrent de l'exil et reprirent possession de leurs sièges épiscopaux ou de leurs monastères. Le patriarche iconoclaste, Jean Lécanomante, forcé de donner sa démission, ne le fit qu'avec les plus cuisants regrets et sous la menace d'y laisser sa tête; à sa place, le concile, réuni pour mettre ordre aux affaires de l'Église byzantine, élut un des vieux chefs de la résistance, saint Méthode, le reclus du sépulcre d'Antigoni. Tous les martyrs qui avaient survécu aux violences de Théophile reçurent des honneurs ecclésiastiques, en dédommagement de leurs souffrances passées, et la fête de l'orthodoxie, 11 mars 843, réconcilia la cour et les évêques avec les moines, les Églises orientale et occidentale, en mettant fin à une politique religieuse, qui n'avait déjà que trop affaibli les Byzantins.

Entre les deux périodes de l'iconoclasme (787-814), se place une question assez grave, qui divisa les esprits à Byzance et faillit encore provoquer une rupture définitive dans le camp des catholiques. L'empereur Constantin VI, le fils d'Irène (780-797), marié contre son gré à une femme qu'il n'aimait pas, l'avait répudiée pour épouser une suivante de sa mère; le patriarche Taraise, tout en refusant de bénir l'union, s'était pourtant montré d'une indulgence que les moines du Stoudion jugèrent excessive à l'égard de l'empereur et du prêtre qui avait approuvé le mariage adultère. De là, des tiraillements sans nombre, des excommunications, des refus de communion. L'affaire se compliqua lors de l'élection au patriarcat de saint Nicéphore, 12 avril 806, qui, n'étant encore que simple laïque, dut franchir d'un bond tous les degrés de la hiérarchie. Les studites protestèrent violemment contre cette violation des anciens canons, ainsi que contre la réintégration dans sa charge de l'économe Joseph, qui avait forfait à l'honneur en bénissant le mariage de Constantin VI. Les menaces et les coups, la prison et l'exil ne purent avoir raison de l'opposition des studites et de leurs amis; ce ne fut que sous le règne de Michel Rhangabé, en 811, que la réconciliation s'opéra et que l'apaisement se fit dans l'empire.

Ainsi donc, de 610 à 843, sur une période de 233 ans, l'Église byzantine en avait vécu 149 hors de la commu-

nion romaine. En effet, elle s'était séparée du saint-siège, en tout ou en partie, de 638 à 681, à propos du monothélisme; de 795 à 814, au sujet du moëchianisme ou mariage adultère de Constantin VI; de 726 à 787 et de 814 à 843, au sujet de l'iconoclasme. Tous ces schismes préliminaires présageaient un funeste état d'esprit, en même temps qu'ils préparaient le clergé et le peuple à une séparation décisive.

VII. MISSIONS ET ORGANISATION INTÉRIEURE DU PATRIARCAT BYZANTIN. — De bonne heure, l'empire byzantin se préoccupe de garantir la sécurité de ses frontières en important le christianisme chez les peuples voisins. Il y aurait une curieuse étude à écrire sur ce sujet, afin de bien montrer à nos contemporains que rien n'est nouveau sous le soleil et que les contrées les plus reculées, dans lesquelles pénétrèrent nos missionnaires, risquent fort d'avoir été déjà évangélisées par des prêtres grecs. M^{re} Duchesne a ouvert cette voie en consacrant dans ses *Églises séparées* un savant mémoire aux *Missions chrétiennes au sud de l'empire romain*, p. 281-353. Ces missions-là n'intéressent pas directement l'Église de Constantinople, qui ne les a pas fondées et qui ne les a soutenues que par les émissaires ou les ambassadeurs impériaux; elles lui appartiennent tout de même en partie, parce que, inspirées par le zèle propagandiste de Justinien, elles transmirent et développèrent son influence jusqu'aux confins du monde connu d'alors. En dehors de ces colonies, établies au sud et à l'est de l'empire romain et qui n'eurent qu'une durée éphémère, d'autres s'installèrent au nord et à l'ouest de la Thrace et de la Macédoine byzantines et devaient jouer un jour dans la presqu'île balkanique un rôle tout à fait prépondérant. Mentionnons en passant l'Église de Gothie, qui adressait, vers la fin du IV^e siècle, une belle lettre sur le martyre de saint Sabas à tous les catholiques et nommément à l'Église de Cappadoce. Le christianisme avait été importé chez ce peuple pendant le III^e siècle par des prisonniers grecs de Bithynie, de Pont et de Cappadoce, à la suite d'une incursion que les Goths avaient faite en ces provinces, en l'an 259. Ulfilas, le plus célèbre apôtre de cette nation, était né en 311 d'une famille cappadocienne de Sadagolthina, emmenée au delà du Danube, et l'évêque des Goths, Théophile, siégeait à Nicée, en 325, parmi les Pères du I^{er} concile œcuménique. Cette Église embrassa de bonne heure l'arianisme et se tint, par suite, éloignée de l'influence byzantine. Le grand mouvement de propagande religieuse chez les peuples slaves : Moraves, Bulgares et Russes, ne s'est produit que dans la seconde moitié du IX^e siècle et n'appartient pas, par conséquent à notre période; néanmoins, il convient de signaler ici l'introduction sur les terres de l'empire des Serbes et des Croates, que l'empereur Héraclius (610-641) appela pour lutter contre les Avars d'origine turque. Ces deux peuples slaves apparentés occupèrent, au nom du gouvernement grec, la Serbie actuelle, l'Herzégovine, la Rascie, la Dioclétie ou Monténégro et une partie de la Macédoine et de la Dalmatie actuelle; une colonie même se fixa près de Thessalonique, ainsi que l'atteste encore la ville de Servia. « Croates et Serbes étaient groupés en tribus, à la tête desquelles était un chef appelé joupán. Peu à peu, une certaine centralisation se produisit. Il y eut un grand joupán croate et un grand joupán serbe, que l'on peut considérer comme le chef national. » Les Croates auraient été convertis à la foi chrétienne par des prêtres venus de Rome, du moins à ce qu'assurent Constantin Porphyrogénète et le *Liber pontificalis*. La date n'est pas absolument certaine, bien qu'elle se place au milieu du VII^e siècle. Quant aux Serbes, ce seraient également des prêtres romains qui les auraient baptisés. Les uns et les autres reçurent des évêques et restèrent fidèles à l'obéissance romaine, tout en relevant, au point de vue politique, des Francs ou

des Byzantins, des Sarrasins ou des Bulgares. Cependant les progrès du christianisme se ralentirent assez tôt, l'influence de Rome se fit de moins en moins sentir et plus tard, sous Basile le Macédonien, 867-886, lorsqu'une seconde conversion fut jugée nécessaire, on recourut à des missionnaires byzantins et l'on adopta le rite grec.

Mentionnons encore d'autres conversions plus ou moins durables auxquelles les empereurs byzantins prirent une assez large part. Ainsi, en janvier 528, Justinien servait de parrain au roi des Hérules, peuplade établie sur les bords du Danube, et nouait avec lui une alliance qui devait amener au christianisme toute sa nation; de même, le roi des Huns de la Chersonèse acceptait d'être le filleul du *basileus*. Ce fut ensuite le tour des peuples répandus dans le Caucase et l'Ibérie et sur lesquels s'appuya Héraclius pour sa grande croisade contre les troupes de Chosroës. On vit même, au VIII^e siècle, vers l'année 777, un roi bulgare s'enfuir à Byzance et y recevoir, avec le baptême, le titre de patrice, conversion d'ailleurs prématurée, qui ne produisit aucun effet sur l'ensemble de la nation et coûta seulement la couronne à son souverain.

En même temps que l'action chrétienne de Byzance s'exerçait ainsi au loin, jusqu'aux extrêmes limites de l'empire, l'Église, libre désormais de ses mouvements, s'organisait et se hiérarchisait. A sa tête, paraissait le patriarche œcuménique, le premier personnage de la capitale après le *basileus*; venait ensuite les exarques, titre réservé tout d'abord aux prélats qui occupaient les sièges des anciennes Églises indépendantes : Césarée, Éphèse et Héraclée, puis les métropolitains, les archevêques autocéphales, les évêques suffragants et tout le cortège des dignitaires ecclésiastiques : prêtres, diacres, diaconesses, sous-diacres, lecteurs, chantes, etc. Les charges ecclésiastiques étaient fort nombreuses. Au-dessous du patriarche à Constantinople, des métropolitains ou des évêques en province, se tenait primitivement l'archidiacre, sorte de vicaire général qui commandait directement à tout le clergé, sinon à tous les fidèles. La fonction ou plutôt le titre d'archidiacre disparut d'assez bonne heure pour faire place à celui de protosynelle. On appelait synelle un secrétaire particulier, qui partageait, ainsi que l'indique le nom, la cellule même du chef ecclésiastique d'un diocèse : patriarche, métropolitain ou simple évêque; il n'y en eut qu'un d'abord, puis deux, puis le nombre augmenta si bien qu'on dut nommer un protosynelle. Celui-ci ne tarda pas à cumuler, avec la charge de secrétaire général, celle d'archidiacre; il en est encore ainsi aujourd'hui. A côté de ces dignitaires, on remarquait les référendaires qui portaient les messages importants et réglaient les affaires d'un diocèse au nom de l'évêque; les apocrisiaires ou *responsales* latins, c'est-à-dire les nonces ou les représentants du patriarche auprès de l'empereur, du métropolitain auprès du patriarche et de l'évêque auprès du métropolitain; l'économe, chargé de gérer les biens ecclésiastiques et qui confiait l'exploitation des fonds ruraux à des délégués de titres et de noms divers; le kimiliarque, proposé au trésor de l'Église et qu'on appelait également skévophylax; le khartophylax ou archiviste, le cancellaire ou maître des cérémonies, etc.

C'est par voie d'élection que l'épiscopat byzantin se recrute encore au VI^e siècle. Les notables, unis au clergé de l'endroit, arrêtent, dans le délai de six mois, une liste de trois candidats, qui est soumise au choix définitif du patriarche, s'il s'agit d'un métropolitain, au choix du métropolitain et des évêques de la province, s'il s'agit d'un simple évêque. Assez souvent, même pour les simples titres épiscopaux, c'est la volonté du souverain qui décide en dernier ressort. Quant à l'élection patriarcale, elle revenait de droit ecclésiastique, d'abord au clergé de la capitale, ensuite à une commission de mé-

ropolitains et d'évêques; en fait, c'est encore l'empereur qui se l'adjuge ou plutôt qui agit de telle sorte que la décision suprême dépend de sa volonté. Sur la liste des trois candidats que lui présentent les évêques, il en désigne un pour être patriarche, et si aucun des trois noms proposés ne lui agré, il communique simplement au collège un nouveau nom. Les évêques n'ont qu'à s'incliner devant ce choix et à l'approuver. A partir du VII^e siècle, les invasions des Slaves en Europe et des Arabes en Asie forcent nombre de pasteurs à désertier leur siège épiscopal et à se réfugier à la capitale ou dans les environs. Le concile in *Trullo* (692) régularise leur situation en leur reconnaissant le droit de conférer les ordres, de siéger à leur rang dans les conciles, d'aller de pair avec leurs collègues; situation qui a beaucoup d'analogie avec celle de nos évêques in *partibus infidelium*. Sous le nom voilé de coutumes, les charges ecclésiastiques donnaient lieu, lors de l'entrée en fonction, à de petits cadeaux qui avaient attiré déjà l'attention de Justinien; au VIII^e siècle, avec les évêques iconoclastes, les coutumes s'étendent à tout, même aux ordinations, introduisant ainsi la simonie dans le sanctuaire. Contre ces abus, le concile de 787 porta des canons sévères, les canons 4 et 19, qu'on dut mitiger l'année suivante, tellement était grand le nombre des coupables. Pour remédier à ces désordres et à quelques autres, ainsi que pour aviser à une ligne de conduite générale, les canons avaient jadis imposé deux synodes annuels, qui devaient grouper tout l'épiscopat d'une province pendant la quatrième semaine du temps pascal et au mois d'octobre. Cet usage était vite tombé en désuétude et Justinien n'ordonna qu'une réunion plénière de l'épiscopat provincial, soit en juin, soit en septembre. Son ordonnance, du reste, dut être plus ou moins suivie, car nous voyons le concile de 692 et celui de 787 revenir encore sur cette excellente pratique. De même, la loi de la résidence imposée aux évêques et aux prêtres dut être renouvelée à plusieurs reprises et elle subissait quand même de nombreuses dérogations. Pourtant, le séjour du clergé dans la capitale était devenu inutile, depuis que les principaux sièges épiscopaux avaient des représentants en permanence à Constantinople auprès du patriarche ou de la cour.

Les établissements et les œuvres de bienfaisance nécessitaient également un personnel de choix, qui se partageait les fonctions et les titres. Aucune société n'a peut-être songé plus que la société byzantine à remédier aux maux innombrables, qui sont l'apanage ordinaire de l'humanité. A toutes les souffrances, à tous les besoins physiques ou moraux répondait un ensemble d'institutions charitables destinées à les soulager et, depuis les empereurs jusqu'aux simples particuliers, tout le monde s'employait avec zèle à les entretenir. En dehors de l'hospice et de l'hôtellerie qui ne faisaient défaut nulle part, il existait des *xenodokia* pour recevoir les étrangers, des *gerontocomia* ou maisons de retraite pour les vieillards, des *ptokhotrophia* pour héberger les pauvres, des *nosocomia* ou hôpitaux pour les malades, des *orphanotrophia* pour les enfants privés de leurs parents ou abandonnés, des crèches ou *bréphotrophia* et même des *lobotrophia* ou léproseries. Ces établissements ne relevaient pas tous de ce que nous appellerions aujourd'hui le clergé séculier, bien au contraire; c'est aux moines qu'en incombait principalement la charge et ceci nous amène à dire un mot du monachisme.

La vie religieuse ne remonte pas à Byzance aussi haut qu'a bien voulu le penser l'historien récent des *Moines de Constantinople*, M. Marin, sur la foi de documents trop tardifs. On a prouvé, et je crois sans réplique, J. Pargoire, *Les débuts du monachisme à Constantinople*, dans la *Revue des questions historiques*, janvier 1899, qu'il n'existait aucun monastère orthodoxe dans la capitale de l'empire d'Orient avant l'avène-

ment au trône de Théodose I^{er}. Les premiers couvents de Constantinople dont l'existence est tout à fait assurée renfermaient des hérétiques attachés à l'évêque Macédonius et à son diacre et ami Maréthionius, mais fondés pour soutenir l'erreur et dotés sans doute avec les dépouilles des temples païens, ils durent se fermer quand parurent les lois spoliatrices de Julien. Telle fut la première tentative, éphémère autant qu'inféconde, du monachisme à Byzance. Sous le règne de Théodose le Grand et de ses successeurs, durant les vingt dernières années du IV^e siècle et les premières du V^e, surgissent coup sur coup des établissements monastiques célèbres et nombreux, qui devaient faire de Constantinople la rivale heureuse des solitudes les plus en renom. On voit s'élever tout d'abord le monastère dit de Dalmate, vers 382, puis celui de Rufinians ou du Chêne, et le monastère fameux des Acémètes, ces deux derniers, il est vrai, sur la côte asiatique, dans la banlieue de Chalcedoine. Au V^e siècle et dans les siècles suivants, c'est toute une floraison de maisons religieuses; empereurs, impératrices, consuls, patrices, sénateurs, patriarches, tout le monde rivalise d'émulation pour édifier des couvents à ceux qui ont « revêtu le vêtement des anges » et sont devenus « les citoyens du ciel ». Déjà, en 518, on voit 54 supérieurs de monastères d'hommes de Constantinople signer une pétition au pape Hormisdas et 68 assistent au concile de 536 qui dépose le patriarche Anthime, tandis que le diocèse voisin de Chalcedoine en délègue 40 autres, à lui seul. En peu de temps, les villes et les campagnes se couvrent d'institutions monastiques et la contagion du cloître gagne jusqu'à la cour. Il faut tout un arsenal de lois pour régler les rapports des moines entre eux et vis-à-vis de la société civile ou ecclésiastique; parfois même des mesures draconiennes deviennent nécessaires contre des hommes qui fuient le monde pour désertier leurs devoirs de famille et cherchent dans les monastères un lieu de retraite ou de repos plutôt qu'un asile de prière et de travail. Malgré ces prescriptions rigoureuses, le monachisme fait tache d'huile et gagne sans cesse du terrain; il domine la société byzantine et lui commande sans appel. C'est dans le cloître uniquement que se forme la caste des dignitaires ecclésiastiques à tous les degrés et chez lui que cherchent un refuge les empereurs sans couronne ou les fonctionnaires de la cour aux abois. Les moines sont historiens, chroniqueurs, théologiens, poètes; ils créent les hérésies et les combattent, nécessitent la tenue des conciles, assistent les Pères de leurs lumières et souvent troublent les sessions de leurs clameurs; bref, ils jouent le rôle principal dans l'Église et absorbent peu à peu toute sa vie intellectuelle et religieuse.

Au point de vue du régime suivi, on distingue deux classes principales de moines : les solitaires et les cénobites. Les solitaires varient de nom d'après le lieu qu'ils habitent ou les exercices qu'ils pratiquent. On les appelle ermites, reclus ou inclus, stylites ou kionites, dendrites, s'ils ont choisi une colonne ou un arbre pour théâtre de leurs mortifications, laurites ou kellotes, s'ils sont groupés dans une laurie. Ces derniers appartiennent plutôt au monde oriental : Égypte, Palestine et Mésopotamie, qu'au monde byzantin proprement dit. En revanche, celui-ci s'honore de posséder surtout des cénobites, qui mènent partout et toujours la vie commune. Ils ont, les uns et les autres, un costume spécial, dont on connaît assez bien les noms et l'usage, ainsi que les diverses pièces qui le composaient. J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 63 sq. Les laures et les couvents ont leur supérieur, qui s'appelle tantôt archimandrite et tantôt higoumène. La différence, nulle au début entre ces deux termes, va sans cesse en s'accroissant, si bien que l'archimandrite finit par désigner le chef ou exarque de tous les monas-

tères d'une ville ou d'un diocèse. Au-dessous du supérieur vient le deutérévon ou prieur, au moins jusqu'à l'époque de Justinien, et qui est remplacé ensuite par l'économe. Tout monastère, pour être bâti, a besoin de l'autorisation de l'évêque, qui, d'ordinaire, en signe d'autorité, bénit l'emplacement et y plante une croix. Parfois aussi le couvent est soustrait à la juridiction de l'ordinaire et placé directement sous l'obédience de Constantinople; c'est ce que l'on nommera un monastère stavropégiaque. Encore au IX^e siècle, chaque diocèse, chaque district forme une sorte de fédération sous la présidence d'un des higoumènes, qui s'intitule exarque ou archimandrite. En ce qui regarde la capitale, cette présidence continue, depuis les origines, à être dévolue au supérieur du couvent de Dalmate; on connaît encore, vers 800, l'archimandrite Syméon pour la Décapole et Anthime Caiaphos, qui jouit de l'exarchat sur le golfe de Nicomédie en 817. *Vita Hilarionis junioris*, n. 2, dans *Acta sanctorum*, t. I junii; *Vita Nicetæ Medic.*, n. 43, dans *Acta sanctorum*, t. I aprilis; *Vita Gregorii Decapolitani*, n. 4, éditée par Th. Ioannou.

Après les monastères, il convient de mentionner les églises et les chapelles de dévotion. Byzance en était littéralement couverte et le même phénomène se constatait, toutes proportions gardées, dans la plupart des autres villes de l'empire. Tout *basileus*, même le moins dévot, prodigue son argent et celui de ses sujets à de folles constructions. Que n'a pas dépensé Justinien à bâtir des édifices religieux et à les doter? Les meilleures ressources de son empire y furent employées et l'on a peine aujourd'hui à concevoir la misère profonde qui étreignait les provinces sous un règne aux dehors si brillants ou si maquillés. Pour élever Sainte-Sophie, « église telle que depuis Adam il n'y en eut jamais et qu'il n'y en aura plus, » comme dit un chroniqueur, un fleuve d'argent coula et des sommes fabuleuses furent englouties. On draina tout l'avoir des pauvres gens et l'on confisqua à son profit les dépouilles opimes des monuments antiques. Lorsque la grande église fut achevée et que sa coupole provocante eut plané dans les airs, Justinien voulut pourvoir à l'entretien de l'édifice, aux besoins du culte, à l'organisation du clergé; il lui assigna 365 domaines, un pour chaque jour de l'année, et cela seulement dans la banlieue de Constantinople, et il s'occupa toute sa vie de protéger et d'accroître son immense patrimoine. Le personnel ecclésiastique qui vivait de ces revenus était formidable; rarement une église en a vu un nombre pareil. Déjà une loi en 535 fixait à 425 le nombre des clercs de Sainte-Sophie et des trois églises adjacentes, à savoir : 60 prêtres, 100 diacres, 48 diaconesses, 90 sous-diacres, 110 lecteurs et 25 chantres, auxquels il convient d'adjoindre 100 portiers. *Novelle III*, c. 1. De Justinien à Héraclius ce nombre augmentait encore, et celui-ci était obligé, en 627, de déterminer combien de clercs devaient desservir cette église. A moins de dotations postérieures, il y en avait 525, dont 80 prêtres, 150 diacres, 40 diaconesses, 70 sous-diacres, 160 lecteurs, 25 chantres, sans compter 75 portiers, 2 syncelles, 12 cancellaires et 40 notaires. La petite église des Blachernes comprenait à la même époque un personnel de 75 membres, dont 12 prêtres, 18 diacres, 6 diaconesses, 8 sous-diacres, 20 lecteurs, 4 chantres et 7 portiers. Par ces deux exemples on peut juger de ce que devaient requérir les autres églises de petites ou de grandes dimensions.

Ce qui poussait peut-être tant de personnes vers les rangs du clergé, c'étaient les exemptions considérables dont il jouissait : exemption des charges municipales et des impôts extraordinaires, privilège du for compétent dans les questions judiciaires, etc., et toutes ces faveurs, que Constantin avait accordées, Justinien les consacra en les élargissant. Héraclius confirmait, le 21 mars 629, ces privilèges concédés aux évêques,

prêtres et moines dans les questions de droit civil et criminel, de sorte que toutes ces personnes, qui demeuraient à Constantinople ou devaient y venir, seraient citées en justice et jugées seulement devant le tribunal du patriarche ou d'autres ecclésiastiques désignés par lui. Pour toutes les personnes d'église, en effet, il existe une juridiction spéciale. L'évêque seul est leur juge et le tribunal laïque ne peut connaître de causes où elles sont intéressées. Tout au contraire, ce sont les chefs de l'Église qui exercent un contrôle constant sur l'administration civile et la loi confère aux évêques des privilèges particuliers.

Ce tableau de la société ecclésiastique de Byzance serait incomplet, si l'on n'y voyait figurer l'empereur. Héritier de l'empereur romain, le *basileus* avait reçu de lui deux prérogatives spéciales : le pontificat suprême et le magistrat revêtu de l'*imperiū*. Si, à partir du v^e siècle, le titre de *pontifex maximus* ne figure plus sur les monuments publics, pour tous les sujets de l'empire, du moins en Orient, le *basileus* est encore resté le chef du culte officiel ; le gouvernement des âmes ne saurait appartenir à un autre qu'au dépositaire du pouvoir. L'empereur, du reste, est l'élu de Dieu, qui l'a élevé au-dessus des hommes afin de le rapprocher de lui. Comme le dit Eusèbe : « C'est par la communication qu'il a reçue de la sagesse de Dieu qu'il est sage, de sa bonté qu'il est bon, de sa justice qu'il est juste. Son intelligence est un reflet de l'intelligence divine ; il partage la puissance du Très-Haut. » Le moine Agapet reproduit sous une autre forme ces idées en cours à Byzance dans son monitoire au très divin Justinien : « C'est un signe de Dieu qui a désigné le *basileus* pour l'empire. Il est prédestiné dans les desseins de Dieu pour gouverner le monde, comme l'œil est inné au corps pour le diriger. Dieu n'a besoin de personne, l'empereur a besoin de Dieu seul. Entre la divinité et lui il n'y a pas d'intermédiaire. » *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1177. Dès lors, l'appel de Dieu revêt l'empereur d'un caractère sacré ; l'onction, signe du sacerdoce, lui revient de droit divin. Attenter à la vie du *basileus* ou à son autorité, c'est donc attenter à la volonté du ciel et se souiller d'un sacrilège, à moins que le révolté ne soit lui-même, comme autrefois David, l'élu et l'oint du Seigneur. Cette onction et ce sacerdoce confèrent à l'empereur une place de choix parmi les ministres de l'autel, car il est l'*isapostole*, l'égal des apôtres, ou même le treizième apôtre. De ce chef, il occupe un rang à part entre la société laïque et la société ecclésiastique ; il les domine toutes les deux et fait partie de l'une et de l'autre, conciliant en lui les deux principes et les unissant en sa personne.

Le sacerdoce spécial réservé à l'empereur lui met en mains des droits et un pouvoir particulier. « Je suis aussi évêque, disait Constantin aux prélats de son temps, mais vous êtes les évêques affectés aux choses intérieures de l'Église. Je suis de par Dieu constitué l'évêque du dehors. » Et Léon l'Isaurien écrivait au pape Grégoire : « Ne sais-tu pas que je suis prêtre et roi ? » Prêtre, évêque, égal des apôtres, apôtre lui-même, l'empereur veille sur la pureté du dogme, il donne force de loi aux décisions conciliaires et insère les canons dans le droit public. Il convoque les conciles généraux, assiste aux séances ou s'y fait représenter par ses délégués, dirige les discussions, mate les volontés récalcitrantes et ne congédie les évêques que lorsqu'ils ont défini et légiféré suivant la foi et les canons ou conformément à ses desirs. S'il choisit les patriarches et parfois les évêques, l'empereur n'hésite aucunement à les déposer, dès qu'ils viennent à lui déplaire. Les patriarches orthodoxes ou vertueux sont les victimes des mauvais empereurs, les vicieux ou les hérétiques tombent sous les coups des empereurs orthodoxes, mais c'est toujours la même politique qui se poursuit et l'Église n'est qu'un instrument avili entre les mains despotiques de l'État.

VIII. ÉTENDUE DE LA JURIDICTION DU PATRIARCAT BY-

ZANTIN, V^e-IX^e SIÈCLES. — Parthey avait publié, *Hieroclis Synecdemus et notitiæ græcæ episcopatum*, Berlin, 1866, p. 150-161, une notice épiscopale, attribuée faussement à saint Épiphane de Chypre, mais que l'on savait être très ancienne. Par malheur, cette *Notitia VII*, contenue dans un seul manuscrit de Leipzig du x^e ou du xi^e siècle, était incomplète ; il y manquait une partie des villes de la Lydie, les trois provinces de Bithynie, les provinces de Pamphylie, Arménie II^a, Hellénopont, Arménie I^a, Cappadoce II^a, Paphlagonie, Honoriade, Pont polémoniaque, Galatie II^a, Lycie, Carie, Phrygie pacatienne et une partie de la Phrygie salulaire. M. Gelzer a eu le bonheur de retrouver, dans un manuscrit grec de Constantinople, le texte complet de cette *Ectheſis* et, au moyen de diverses comparaisons avec les pièces similaires d'époque plus tardive ou avec les signatures épiscopales conservées dans les actes conciliaires, il a pu dater ce document du vii^e siècle, probablement de la fin du règne d'Héraclius (610-641). *Unge-druckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiæ episcopatum*, dans *Abhandl. der K. bayer. Akademie der Wissenschaften*, I^{re} classe, t. XXI, part. III, Munich, 1900, p. 531-549. Cette *Ectheſis* se rapporte tout entière à l'Église de Constantinople. Nous avons d'abord, par ordre de préséance, la liste de trente-trois métropoles, puis celle de trente-quatre archevêchés autocéphales, c'est-à-dire relevant directement de Constantinople, enfin la liste des simples évêchés suffragants, classés par ordre de dignité dans la province et sous la métropole dont ils dépendaient. Comme c'est là le tableau le plus ancien qui nous ait été conservé de la hiérarchie ecclésiastique dans le patriarcat byzantin, nous allons le citer *in extenso*, au moins pour ce qui concerne les provinces, les métropoles et le nombre d'évêchés suffragants.

PATRIARCAT DE CONSTANTINOPLE
VERS L'ANNÉE 650.

ÉPARCHIES.	MÉTROPOLES.	NOMBRE D'ÉVÊCHÉS.
1. Cappadoce I.	Césarée.	5
2. Asie.	Éphèse.	36
3. Europe.	Héraclée.	5
4. Galatie.	Ancyre.	7
5. Hellespont.	Cyzique.	12
6. Lydie.	Sardes.	26
7. Bithynie.	Nicomédie.	8
8. Bithynie.	Nicée.	3
9. Bithynie.	Chalcédoine.	0
10. Pamphylie.	Sidé.	16
11. Arménie II.	Sébaste.	5
12. Hellénopont.	Amasée.	6
13. Arménie I.	Mélitène.	5
14. Cappadoce II.	Tyane.	3
15. Paphlagonie.	Gangres.	4
16. Honoriade.	Claudiopolis.	5
17. Pont polémoniaque.	Néocésarée.	4
18. Galatie II.	Pessinonte.	7
19. Lycie.	Myre.	36
20. Carie.	Stavropolis.	28
21. Phrygie pacatienne.	Laodicée.	17
22. Phrygie salulaire.	Synnades.	24
23. Lycaonie.	Iconium.	14
24. Pisidie.	Antioche.	19
25. Pamphylie.	Pergé.	18
26. Cappadoce II.	Mokéssos.	4
27. Lazie.	Phasis.	4
28. Thrace.	Philippopolis.	8
29. Europe ou Rhodope.	Trajanopolis.	2
30. Iles ou Cyclades.	Rhodes.	11
31. Hémimont.	Adrianopolis.	5
32. Hémimont.	Marcianopolis.	5
33. Phrygie pacatienne.	Hiérapolis.	5



Ainsi donc, vers le milieu du VII^e siècle, le patriarcat de Constantinople comprenait 33 métropoles ou chefs-lieux de provinces ecclésiastiques, 34 archevêchés autocéphales et 352 évêchés, soit un total de 419 sièges suffragants. Il est à remarquer que, sur les 33 métropoles, Chalcedoine seule n'a pas de suffragant. Quant aux 32 autres provinces, on n'en trouve qu'une de nouvelle, la Lazie sur la mer Noire, qui avait Phasis pour métropole et quatre évêchés suffragants. Des 34 archevêchés autocéphales, cinq sont compris dans la province civile du Rhodope, cinq dans l'Europe, quatre dans les Cyclades, trois dans la Zéchie, deux dans la Thrace, deux dans l'Isaurie et les autres dans diverses provinces. Une autre remarque intéressante, c'est que nous voyons figurer, pour la première fois, dans le ressort de Constantinople, des provinces d'un autre patriarcat, comme une portion de l'Isaurie, ou étrangères jadis à l'empire comme la Lazie, la Zéchie et l'Abasgie, conquises récemment par Héraclius dans le Caucase.

Du milieu du VII^e siècle, date présumée de l'*Ecthesis* du pseudo-Épiphane, jusqu'au règne de Léon le Philosophe (886-911), qui réorganisa de fond en comble la hiérarchie ecclésiastique, nous n'avons à notre disposition que deux Notices épiscopales : la *Notitia I* de Parthey, *op. cit.*, p. 55-94, attribuée faussement à Léon le Philosophe et à Photius, et la *Notitia VI + la Notitia IX*, qui se complètent l'une l'autre, Parthey, *op. cit.*, p. 145-149, 181-197. Notons tout de suite que ces deux *Notitiae* ne diffèrent pas de la *Notitia VIII* de Parthey, *op. cit.*, p. 162-180, n'étant que deux copies différentes d'un même texte. La *Notitia VIII* représente, d'après M. Gelzer, l'organisation provisoire qui eut force de loi dans les premières années du IX^e siècle, sous le patriarche saint Nicéphore (806-815), mais elle avait pris pour base une liste fort ancienne, plus ancienne même que celle de la *Notitia I*. Au premier rang de cette *Notitia VIII* figurent les neuf métropoles qui ouvrent l'*Ecthesis* du pseudo-Épiphane; viennent ensuite quatre archevêchés : Crète, Péloponèse, Sicile et Macédoine I, qu'on avait soustraits à la juridiction de Rome; puis, sous la rubrique *οἱ λοιποί*, c'est-à-dire les autres métropolitains, 28 autres noms. De ces 28 métropoles, les 24 premières se trouvent déjà, et dans le même ordre de préséance, dans l'*Ecthesis*; les quatre dernières : Athènes, Patras, Larissa et Philippes, faisaient autrefois partie du patriarcat de Rome, comme les quatre archevêchés signalés ci-dessus. D'après cette *Notitia* le patriarcat byzantin comptait donc, au commencement du IX^e siècle, 41 provinces ecclésiastiques, dont 33 déjà connues au VII^e siècle et 8 dérobées aux Occidentaux. Mais, comme je l'ai dit, cette organisation n'était pas définitive; quatre anciennes provinces occidentales plaquées entre le n. 9 et le n. 10 de l'*Ecthesis*, n'avaient pas de rang déterminé et conservaient encore le titre d'archevêchés qu'elles portaient auparavant, tandis que les provinces du patriarcat byzantin prenaient toujours le nom de métropoles. En dehors de ces 41 métropoles ou chefs-lieux de provinces, la *Notitia VIII* compte 47 archevêchés autocéphales, soit 13 de plus que l'*Ecthesis*. Sur ce nombre, plusieurs appartiennent à d'anciennes provinces occidentales, d'autres, au contraire, à des provinces d'Orient. Ce qu'il y a d'intéressant dans le choix de ces dernières, c'est que ce sont ordinairement les anciens *πρωτόθρονοι* des provinces ecclésiastiques. Ainsi par exemple, Selgé, Amorium, Trébizonde, Amastris, qui figuraient dans l'*Ecthesis* comme *πρωτόθρονοι* de la Pamphylie I, de la Galatie II, du Pont polémoniaque et de la Paphlagonie, se trouvent dans notre *Notitia* au rang des archevêchés autocéphales. Par suite de cette promotion du premier suffragant, le second devenait, à son tour, *πρωτόθρονος*, quitte à obtenir ensuite le titre d'archevêché autocéphale et de métropole. C'était là la marche ordinaire

des avancements, ainsi que l'a démontré M. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiæ episcopatum*, p. 546 sq., par une série d'exemples frappants, et l'on compte peu de villes assez fortunées pour avoir franchi d'un seul bond la distance qui séparait le simple évêché de la métropole. Quant au nombre d'évêchés, contenus dans les *Notitiæ VIII* et *IX*, il est sensiblement le même que celui de l'*Ecthesis* ce qui prouve que, du VII^e au IX^e siècle, la situation ecclésiastique avait subi peu de changements. Une fois qu'on a tenu compte des divergences orthographiques assez nombreuses et des répétitions maladroites des copistes, on ne trouve pas plus de cinq à six noms nouveaux en comparant minutieusement une liste à l'autre, et cela sur un total de 350 à 355 noms.

La *Notitia I* de Parthey, *op. cit.*, p. 55-74, n'est autre que celle du clerc arménien Basile, qui florissait au IX^e siècle, et elle nous retrace la situation ecclésiastique du patriarcat byzantin sous les premiers empereurs d'Amorium (820-842), ainsi que l'a fort bien établi M. Gelzer en la rééditant d'une manière critique. *Georgii Cyprii descriptio orbis romani*, Leipzig, 1890, p. XIII-XVI. L'ouvrage de Basile se compose de deux parties distinctes : 1^o la notice épiscopale du patriarcat byzantin, Parthey, *op. cit.*, p. 55-74; Gelzer, *op. cit.*, p. 1-27; 2^o le travail remanié de Georges de Chypre. Parthey, *op. cit.*, p. 75-94; Gelzer, *op. cit.*, p. 28-56. La notice épiscopale proprement dite de Basile contient la liste des métropoles, celle des archevêchés autocéphales et celle des évêchés suffragants. Les métropoles sont au nombre de 33, tout comme dans l'*Ecthesis*, et elles y occupent le même rang hiérarchique. Les archevêchés autocéphales sont au nombre de 41, tandis qu'on en comptait 34 dans l'*Ecthesis* et 47 dans la *Notitia VIII*. Nous avons d'abord les 34 noms de l'*Ecthesis*, suivis de 7 archevêchés nouveaux, dont six appartiennent à l'Orient et un septième, Égine, au patriarcat de Rome. Parmi les six archevêchés orientaux figure Kotyaeum, l'ancien *πρωτόθρονος* de la Phrygie salutaire dans l'*Ecthesis* du VII^e siècle. La liste des évêchés suffragants ne diffère pas assez des deux que nous avons déjà signalées pour qu'il y ait lieu d'insister. Mais — et c'est là la caractéristique de cette *Notitia* — la liste des évêchés suffragants est suivie de cette note : « Ont été arrachées au diocèse de Rome et sont soumises actuellement au trône de Constantinople les métropoles suivantes, avec leurs évêchés, à savoir : Thessalonique, Syracuse, Corinthe, Reggio, Nicopolis, Athènes, Patras et Nouvelle Patras. Celles-ci ont été adjointes au groupe de Constantinople, parce que le pape de l'ancienne Rome est entre les mains des barbares. Pour le même motif, Séleucie d'Isaurie a été détachée du diocèse d'Orient (Antioche) et elle a été soumise à Constantinople avec les 24 évêchés qui dépendaient d'elle. » Parthey, *op. cit.*, p. 74. C'est la première mention officielle que nous ayons de la victoire de Constantinople sur Rome, dans une lutte qui se prolongeait depuis plus de quatre siècles avec des chances diverses de succès. Désormais, le conflit était passé à l'état aigu, l'Illyricum était perdu pour Rome, une bonne partie de l'Italie méridionale allait même échapper à sa juridiction. Ceci nous amène à traiter la question de l'Illyricum, qui, à partir du VIII^e siècle, devient la question capitale entre les papes et les patriarches byzantins.

Pour les évêchés de la Grèce, voir C. de Boor, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1891, t. XII, p. 520; 1893, t. XIV, p. 573; H. Gelzer, *Die kirchliche Geographie Griechenlands vor dem Slaveninbruche*, dans *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, 1892, t. XXIII, p. 449; L. Duchesne, *Les anciens évêchés de la Grèce*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'école française de Rome*, Paris, 1893, t. XV, p. 375-385.

IX. LA QUESTION DE L'ILLYRICUM ECCLÉSIASTIQUE, IV^e-IX^e SIÈCLE. — Vers la fin du IV^e siècle, au temps de la

Notitia dignitatum, il y avait deux Illyricum dans l'empire romain : l'Illyricum occidental, qui relevait au point de vue civil du *praefectus pr. Italiae, Africae et Illyrici*, et l'Illyricum oriental, qui avait un préfet spécial, le *praefectus pr. Illyrici*. La préfecture de l'Illyricum oriental, comprenant les deux diocèses de Dacie et de Macédoine, fut cédée, en 379, par l'empereur Gratien à son collègue Théodose comme cadeau de joyeux avènement; quant à l'Illyricum occidental, il fut rattaché à l'empire d'Orient entre les années 424 et 437. Ces deux cessions bénévoles furent le point de départ d'un grave conflit religieux entre les papes et les évêques de Byzance. Tant que cette vaste région avait fait partie de l'empire occidental, les Byzantins avaient trouvé fort naturel que les évêques se soumissent à la juridiction du patriarche romain, mais du jour où Constantinople exerça sur eux la suprématie politique, elle réclama également la suprématie religieuse.

Le 14 juillet 421, paraissait une loi de Théodose II, qui rattachait les provinces de l'Illyricum oriental à l'Église de Constantinople. *Cod. just.*, I, 2, 6; *Cod. theod.*, xvi, 2, 45. Mais cette loi ne trouva pas ou trouva peu d'application, car, du 14 juillet 421 à l'année 439, date de la publication du code théodosien où cette loi figure, on constate des faits indéniables d'intervention pontificale dans les affaires d'Illyricum. Jaffé, *Regesta*, n. 363-366, 393-395. La raison est des plus simples. Peu après la promulgation de cette loi (421), l'empereur d'Occident, Honorius, transmettait à son impérial neveu, Théodose II, les réclamations du pape saint Boniface « contre certains rescrits obtenus par subreption et qui violaient les droits acquis du saint-siège en Illyricum ». Cette intervention d'Honorius décida Théodose II à lui répondre qu'il faisait droit à la requête pontificale et qu'il allait informer le préfet du prétoire de l'Illyrie de tenir la loi de 421 pour non avenue. Hænel, *Corpus legum*, p. 240; M^r Duchesne, *Églises séparées*, p. 253. La constitution impériale de Théodose II, qui aurait rétracté celle du 14 juillet 421, n'a pas été retrouvée, et rien ne prouve même qu'elle ait jamais existé; des instructions adressées au préfet du prétoire ont pu suffire à retarder les effets de la première loi. Quoi qu'il en soit de ce point particulier, il est certain que, malgré l'insertion de la loi du 14 juillet 421 dans le code théodosien, en 439, l'Illyricum continua à être soumis directement au pape pour les questions religieuses. Nous avons déjà une lettre du pape saint Célestin (422-432), adressée à neuf métropolitains d'Illyricum et qui mentionne, de plus, les deux métropolitains de Thessalonique et de Dyrrachium, ce qui prouve que la loi de 421 n'avait pas été reconnue à Rome; nous avons une autre circulaire de saint Léon I^{er}, adressée en 446 à divers métropolitains d'Illyricum, ce qui prouve encore que l'insertion de cette loi dans le code théodosien, en 439, ne lui donnait pas force législative. Après comme avant la loi du 14 juillet 421, l'organisation ecclésiastique de l'Illyricum resta ce qu'elle était et, jusqu'au schisme d'Acace, en 484, la juridiction pontificale continua à s'y exercer. Par deux fois, il est vrai, Constantinople essaya de contester cette suprématie de Rome, d'abord en faisant promulguer la loi du 14 juillet 421, ensuite en la faisant insérer dans le code théodosien, en 439, mais ces deux tentatives des patriarches byzantins et de la cour impériale demeurèrent vaines, et le vicariat de Thessalonique, établi par le pape saint Sirice (384-399), dès le temps de Théodose I^{er}, fonctionna sans trop d'opposition jusqu'à la rupture de Rome avec Constantinople, en 484.

Le schisme d'Acace (484-519) troubla gravement cette situation. « Les évêques de Thessalonique observèrent la même attitude que l'ensemble de l'épiscopat byzantin et perdirent, pour cette raison, la communion du pape. Dès lors, il ne pouvait être question de leur décerner

les pouvoirs de vicaire apostolique. On ne voit pas que, dans cette période, les patriarches de Constantinople aient repris leurs tentatives d'annexion. L'Illyricum fut abandonné à lui-même; les papes faisaient ce qu'ils pouvaient pour maintenir dans leur communion et dans leur obéissance certains groupes épiscopaux sur lesquels ils se trouvaient avoir plus d'action... Dans ces circonstances, se produisit une manifestation assez imposante de l'épiscopat d'Illyricum. Quarante évêques des ces régions, indignés de ce que le métropolitain de Thessalonique (André) fût entré en communion avec Timothée, patriarche intrus de Constantinople, se réunirent et rédigèrent une pièce par laquelle ils déclaraient rompre avec lui et rentrer dans la communion de Rome. En rapportant ce fait, Théodore le Lecteur donne à l'évêque de Thessalonique le titre de patriarche, ce qui étonne très fort Théophane, auquel nous devons ce fragment de Théodore... Ce qui est sûr, c'est que l'autorité exercée par les évêques de Thessalonique sur les métropolitains et autres prélats d'Illyricum ressemblait beaucoup à la juridiction patriarcale. Il n'y avait qu'une différence, c'est que la juridiction patriarcale était ordinaire, inhérente à un siège déterminé, tandis que la juridiction de Thessalonique n'était que déléguée; c'était la juridiction patriarcale du pape, exercée par commission spéciale. Une fois l'union rompue (484), les pouvoirs délégués avaient cessé par le fait... Quand l'empire eut changé d'attitude et donné satisfaction au pape Hormisdas (519), la résistance se prolongea quelque temps à Thessalonique; on se porta même à des violences sur la personne des légats romains envoyés pour célébrer la réconciliation. Dorothee (l'évêque) était responsable de ces désordres; mais le principal instigateur avait été un prêtre, Aristide, contre lequel le pape Hormisdas se montra très irrité. Hormisdas aurait voulu que Dorothee fût déposé, auquel cas il demandait qu'on ne le remplaçât pas par Aristide. Ce conflit, sur la suite duquel nous ne sommes pas renseignés, finit cependant par s'apaiser. Dorothee resta évêque, et même il eut Aristide pour successeur. Ce n'est évidemment pas à de tels prélats que les papes auraient songé pour les représenter...; aussi est-il inutile de chercher une trace quelconque de délégation des pouvoirs de vicariat apostolique, au temps de Dorothee et d'Aristide. A ce point de vue, la situation demeura, depuis 519, ce qu'elle avait été auparavant, au temps du schisme, 484. » L. Duchesne, *Églises séparées*, p. 260-265, passim; L. Petit, *Les évêques de Thessalonique*, dans les *Échos d'Orient*, t. IV (1901), p. 140-145.

Si le vicariat apostolique de Thessalonique ne fut pas rétabli après l'union de 519, les papes recouvrèrent pourtant leur ancienne juridiction sur tout l'Illyricum. L'affaire d'Étienne, métropolitain de Larissa, déposé en 531 par le patriarche byzantin Épiphane et rétabli par le pape Agapit, ne laisse aucune prise au doute sur ce point. Sur cette affaire voir L. Duchesne, *Églises séparées*, p. 244-260. La question de *Justiniana prima* en est une nouvelle confirmation. Le 14 avril 535, paraissait la Nouvelle XI de l'empereur Justinien, adressée à Catellianus, archevêque de *Justiniana prima* ou Uskub, sa ville natale, et par laquelle il était déclaré que l'évêque de cette ville, jusqu'alors simple métropolitain de la province de Dardanie, serait désormais archevêque de plusieurs provinces, *non solum metropolitanus sed et archiepiscopus*. Ces provinces, énumérées dans la Nouvelle XI et la Nouvelle CXXXI, c. III, sont : la Dacie méditerranéenne, la Dacie ripuaire, la Mysie II, la Dardanie, la Prévalitane, la Macédoine II et ce qui restait encore à l'empire de la Pannonie II; en somme, tout l'ancien diocèse de Dacie. « Les évêques de ces contrées sont déclarés exempts de tout lien avec celui de Thessalonique, ce qui suppose qu'ils avaient été antérieurement en un rapport spécial avec lui. »

Par suite de ce remaniement impérial, l'ancienne préfecture d'Illyrie, qui avait eu son siège tantôt à Thessalonique et tantôt à Sirmium, se trouvait reportée à *Justiniana prima*, et il était juste, ajoutait l'empereur, que les honneurs ecclésiastiques suivissent les honneurs civils et que l'évêque de cette ville acquit une prééminence spéciale, en devenant une sorte d'exarque pour les provinces de l'ancien diocèse de Dacie.

Si la législation des codes théodosien et justinien avait été appliquée, l'assentiment du patriarche byzantin aurait dû être requis pour cette réorganisation ecclésiastique. Or, ce n'est pas avec l'évêque de sa capitale mais avec celui de Rome que l'empereur engagea des négociations. A la suite d'arrangements conclus avec les papes Agapit, Jaffé, *Regesta*, n. 894, et Vigile, *Novelle* CXXXI, c. III, Justinien dédoublait, le 18 mars 545, la juridiction supérieure de l'Illyricum et créa, au profit de sa ville natale, l'immense diocèse dont nous avons parlé. Le titulaire de *Justiniana prima* devait avoir sous sa juridiction et ordonner les évêques des sept provinces indiquées, lui-même serait ordonné par son propre concile et serait, dans les provinces de sa circonscription, « le représentant (*locum tenens*) du siège apostolique de Rome, selon ce qui a été défini par le saint pape Vigile, » dit la *Novelle*. « La forme sous laquelle s'exerça cette nouvelle primatie fut celle d'un vicariat apostolique, analogue à celui des évêques d'Arles et à celui qui avait fonctionné, au siècle précédent, entre les mains de l'évêque de Thessalonique. Nous sommes peu renseignés sur ce nouveau vicariat. Dans la correspondance de saint Grégoire, il est souvent question de l'autorité du pape en Illyricum, très rarement de celle de ses vicaires. Cependant, on y trouve les pièces, Jaffé, *op. cit.*, n. 1164, 1165, relatives aux pouvoirs conférés à Jean de *Justiniana prima*; ces pouvoirs sont encore mentionnés dans deux lettres adressées aux métropolitains de Sardique et de Scodra, Jaffé, *op. cit.*, n. 1325, 1360, 1361, subordonnés au vicaire, enfin dans une lettre fort dure, adressée au vicaire lui-même, coupable de prévarication dans un jugement. Jaffé, *op. cit.*, n. 1210. Après saint Grégoire, aucun évêque de ce siège n'est connu. » Duchesne, *Églises séparées*, p. 271 sq.

L'évêque de Thessalonique conservait pourtant son titre de vicaire pontifical et sa juridiction supérieure sur les autres provinces de l'Illyricum oriental, à savoir : la Macédoine I, la Thessalie, l'Achaïe, la Crète, la Vieille et la Nouvelle Épire. Cela ressort d'une lettre de saint Grégoire le Grand, Jaffé, *op. cit.*, n. 1921, et d'une autre du pape saint Martin (649-653), qui reproche vivement à l'un d'eux de lui avoir écrit sans se qualifier ainsi. Jaffé, *op. cit.*, n. 2071. Au VI^e concile œcuménique de 681, l'évêque de Thessalonique signe encore comme vicaire pontifical. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 669.

Quant à la juridiction pontificale, elle s'exerçait indifféremment sur l'un ou l'autre vicariat, celui de *Justiniana prima* comme celui de Thessalonique. Saint Grégoire le Grand n'écrivit pas moins de 21 lettres, durant son pontificat (590-604), relatives à l'Illyricum oriental, et qui, toutes, démontrent que le pape était le vrai patriarche de ces provinces. Au cours du VII^e siècle, nous rencontrons fréquemment, voir Duchesne, *Églises séparées*, p. 232, des exemples de haute juridiction métropolitaine, que les évêques de Rome exercent sur ces contrées. Aux conciles de Constantinople de 681 et de 692, les évêques de l'Illyricum se rattachent nettement au patriarchat romain, aussi bien que les évêques italiens délégués par le pape. Enfin, nous avons vu que dans l'*Ecthesis* du pseudo-Épiphanie, tableau de la hiérarchie ecclésiastique du patriarchat byzantin vers le milieu du VII^e siècle, ne figure aucun métropolitain ou évêque de l'Illyricum, qu'il relevât du vicariat de Thessalonique ou de celui de *Justiniana prima*.

On peut donc conclure que, jusqu'au milieu du VIII^e siècle, les provinces ecclésiastiques de l'Illyricum oriental ont été considérées comme faisant partie du patriarchat de Rome. L'empereur Léon l'Isaurien, le premier, semble avoir dérogé à cette tradition, lorsque, en l'année 733, après l'excommunication portée contre lui par le pape, il éleva le chiffre du tribut de la Calabre et de la Sicile, confisqua les patrimoines de l'Église romaine dans cette région et atteignit l'autorité du pape en lui arrachant l'obédience des évêchés de l'Illyrie et de l'Italie méridionale, qui furent dorénavant rattachés au patriarchat de Constantinople. Telle est, du moins, l'interprétation que l'on a cru pouvoir donner du texte assez obscur de Théophane. Sur ce point voir Hubert dans la *Revue historique*, 1899, t. I, p. 21-22. Elle est confirmée par la réflexion étrange du clerc arménien Basile, au IX^e siècle, signalée plus haut et mentionnant un certain nombre de métropoles d'Italie ou d'Illyrie, que l'on aurait soumises à la juridiction de Constantinople, parce que « le pape de l'ancienne Rome était entre les mains des barbares ». Parthey, *op. cit.*, p. 74; Gelzer, *Georgii Cyprii descriptio orbis romani*, p. 27. Le fait que, au moment du VII^e concile œcuménique (787), des négociations s'engagèrent entre Rome et Byzance pour que les provinces enlevées au pape lui fassent retour, tandis qu'en 681, lors du VI^e concile, elles dépendaient encore de lui, vient encore à l'appui de cette assertion. Entre ces deux dates, en effet, nous ne voyons que l'affaire iconoclaste (726-787), qui, en modifiant la nature des rapports religieux entre les deux Églises, a dû conséquemment amener des changements dans leur juridiction réciproque. C'est ce que déclare expressément le pape Adrien I^{er} dans une lettre adressée à Charlemagne après le concile de 787. Mansi, t. XIII, col. 808 sq. Ce pape, en effet, fit des démarches successives auprès de la cour byzantine et auprès du patriarche saint Taraise (784-806) pour recouvrer son ancienne juridiction; mais ses deux lettres, avant d'être lues devant les Pères du VII^e concile, furent allégées de tout ce qui avait trait à la juridiction papale sur l'Italie méridionale et sur l'Illyrie, ainsi que le dit Anastase le Bibliothécaire, Mansi, t. XII, col. 1073, et ainsi qu'en témoignent les actes mêmes du concile, où les deux lettres peuvent se lire, mais abrégées. Mansi, t. XII, col. 1056-1072; t. XIII, col. 527 sq.; t. XII, col. 1077-1084; t. XIII, col. 536 sq. Les réclamations du pape demeurèrent infructueuses. Pendant les règnes troublés de Constantin VI (790-797), d'Irène (797-802), de Nicéphore (802-811), et de Michel Rhangabé (811-813), les papes ne purent récupérer leurs privilèges patriarchaux. Sous les empereurs iconoclastes, Léon l'Arménien (813-820), Michel le Bègue (820-829) et Théophile (829-842), ils avaient plutôt à soutenir les catholiques persécutés qu'à se préoccuper de leur juridiction sur l'Illyricum. Lorsque, l'iconoclasme enfin vaincu, la question put être reprise, un nouvel élément de discorde avait surgi, le peuple bulgare, qui s'était emparé des territoires contestés et qui, converti par les missionnaires romains et byzantins, ne savait trop à qui entendre. J'ai déjà raconté, voir BULGARIE, t. II, col. 1177-1182, comment se termina ce conflit pour le diocèse du nord, à la défaveur des deux prétendants et au seul bénéfice de la nation bulgare.

X. LE SCHISME DÉFINITIF : PHOTIUS ET MICHEL CÉRULAIRE, 847-1059. — La fête de l'orthodoxie (843) n'avait ramené ni le calme ni l'apaisement dans l'Église byzantine; trop de passions religieuses avaient marqué les dernières années de la persécution iconoclaste pour qu'un baiser Lamourette suffit à apaiser tous les dissentiments. Le pontificat de saint Méthode (843-847) fut rempli du bruit de ces querelles et de ces discordes. Avec leur intransigeance habituelle, les Studites reprochaient au nouveau patriarche une excessive condescen-

dance pour les évêques et les prêtres qui avaient failli, alors que d'autres étaient portés, au contraire, à lui trouver trop de sévérité. A la mort de Méthode, 14 juin 847, on lui donna pour successeur le moine Ignace (847-858), fils de l'empereur Michel Rhangabé. Pieux, austère, d'une intelligence assez faible, mais doué d'une ténacité surprenante, le nouvel élu ne se heurta pas tout d'abord contre une trop vive opposition; il n'en fut plus ainsi du jour où l'autorité impériale passa des mains de la régente Théodora à celles de son frère Bardas. Celui-ci s'appliqua sans scrupule à dégrader l'esprit et le cœur de son jeune neveu, l'empereur Michel III l'Ivrogne. Les scènes les plus répugnantes se jouaient journellement à la cour, les parodies les plus sacrilèges des mystères religieux, conduites par l'empereur et ses bouffons, se déroulaient dans les salles du palais impérial ou dans les grandes rues de la capitale. Sans s'abaisser jusqu'à ces représentations indignes, Bardas les favorisait et, pour son compte, il entretenait publiquement des relations coupables avec sa belle-fille. Contre ces désordres venus de si haut, Ignace finit par élever la voix; bientôt, il refusa la communion au principal coupable, au César Bardas. A Byzance moins qu'ailleurs, les princes et les souverains étaient disposés à subir devant leurs sujets de pareilles humiliations et, peu de temps après, 23 novembre 858, le patriarche était relégué dans l'île de Térébinthos. Ignace avait fait son devoir, mais son zèle apostolique et son caractère entier lui avaient attiré de nombreux ennemis, surtout dans les rangs du haut clergé; il se trouva comme à point nommé, pour occuper la place du prélat dépossédé, un homme jeune encore, instruit, d'une érudition remarquable et dont la réputation scientifique et littéraire éclipsait celle de tous les Byzantins : c'était Photius. Son élévation, voulue et presque imposée par la cour, n'était pas de ce chef plus irrégulière que celle de ses devanciers. L'illégalité, qui provenait de ce qu'il était laïque, ne paraissait pas non plus un obstacle insurmontable; saint Taraise et saint Nicéphore en fournissaient des exemples tout récents et bien significatifs. La consécration, que lui avait donnée un évêque excommunié, son ami Asbestos, n'était pas sans analogue et souffrait aussi des arrangements; mais Photius était monté sur un siège qui n'était pas vacant et dont le juste possesseur ne cessait de protester contre sa déposition; à ce titre, sa promotion au patriarcat était bien entachée de nullité.

A vrai dire, ce n'était pas la première fois que, pour des motifs plus ou moins légitimes, on déposait à Byzance un patriarche orthodoxe et qu'un autre s'offrait immédiatement à le remplacer. Macédonios II avait ainsi succédé à Euphémios, en 496, Jean III Scholasticos à Eutychios, en 565, Cyrus à Callinique, en 706, Jean VI à Cyrus, en 712, etc., et tous sans soulever trop de protestations. Ce n'aurait pas été non plus la première fois qu'un patriarche byzantin eût consenti à sa déposition, même si la personne qu'on désignait pour lui succéder en était plus ou moins digne. Ignace aurait donc pu, sans créer de précédent fâcheux, laisser les événements suivre leur cours et attendre dans la retraite que le vent de la fortune soufflât plus favorablement; il se refusa à cet accommodement et, s'il manqua sur ce point de quelque souplesse, il faut avouer que son droit était incontestable. Malheureusement, son adversaire était aussi conscient de ses mérites personnels que lui l'était de la justice de sa cause; il jouissait d'un crédit illimité tant à la cour qu'au sein du haut clergé et de la jeunesse des écoles et, s'il ne péchait pas par excès de franchise et d'humilité, par ailleurs il était irréprochable. Ne pouvant obtenir des papes la reconnaissance qu'il leur demandait très simplement, Photius résolut de s'en passer, mais se doutant bien qu'une rupture avec Rome ne serait pas acceptée sur ce terrain, il eut

l'habileté de la transporter sur un autre. Il prit une à une toutes les causes de séparation, qui flottaient depuis des siècles dans l'esprit des controversistes ou dans l'imagination populaire, les réunit, en constitua un corps de doctrine et, fort de son ascendant, se décida à l'attaque. Ce fut son mérite de soupçonner en Occident des alliés dans tout fils insoumis de l'Église et de convaincre les Orientaux qu'il leur était en droit permis de repousser l'autorité papale, à laquelle ils avaient déjà pris l'habitude de se soustraire.

Je n'ai pas à raconter ici ce conflit douloureux, dont les conséquences furent à jamais funestes. Personnellement, Photius en souffrit plus que les papes. Il fut humilié dans un concile général et, par deux fois, en 867 et en 886, contraint de renoncer, pour des raisons politiques, à une charge qui était son unique ambition. Cependant ses défaites personnelles servirent peut-être plus qu'un triomphe continu la cause du schisme à laquelle il s'était voué, car elles nimbèrent le front de son premier auteur, sinon de l'aurole du martyr, du moins de celle de la souffrance et de la persécution. Du reste, on s'illusionnerait étrangement en pensant qu'à Byzance les deux camps étaient parfaitement tranchés et l'aversion irréductible de part et d'autre. En effet, lorsque Ignace mourut le 23 octobre 877, brouillé avec Rome et presque excommunié, Photius lui succéda du consentement même du défunt. Bien plus, sa nomination fut agréée du pape Jean VIII, qui entretint avec lui des rapports assez cordiaux et si, dans la suite, d'autres papes adoptèrent à son égard une ligne de conduite tout opposée, il n'est pas prouvé que tous les torts fussent de son côté.

Le 7 décembre 886, Photius était définitivement congédié par Léon VI le Sage et remplacé par le frère même de l'empereur, Étienne, un jeune homme maladif, âgé de seize ans. Ce patriarcat (886-893), comme celui d'Antoine Cauléas (893-901), fut occupé par les négociations et les ambassades, qui s'échangèrent sans intermittence entre Rome et Constantinople. Il s'agissait de régler la situation religieuse, troublée par les patriarcats précédents, et de renouer entre les deux Églises les relations amicales que le schisme photien avait gravement altérées. C'est le pape Jean IX, qui réussit enfin à pacifier les deux partis. D'accord avec l'empereur et le patriarche Antoine Cauléas, il mit un terme aux luttes violentes entre les partisans d'Ignace et de Photius, couvrant par une amnistie générale les conflits du passé et ne désavouant aucun de ses prédécesseurs, pas plus le concilial Jean VIII, qui avait reconnu Photius, qu'Étienne V et Formose, qui avaient renouvelé contre lui les anciens anathèmes. Mansi, t. XVIII, col. 201. C'est sans doute à ce moment que se place l'ambassade à Constantinople de l'évêque Nicolas et du cardinal Jean, mentionnés dans un écrit contemporain, le *Clerotologion* de Philothée, daté de 900. *De ceremoniis*, II, 52; J. Gay, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin*, 867-1071, Paris, 1904, p. 189. De 901 à 925, nous avons les deux patriarcats de Nicolas I^{er} le Mystikos (901-907; 912-925), coupés par celui d'Euthyme (907-912), et agités par la grave affaire de la tétragamie. Le père de Léon le Sage, Basile I^{er}, avait publié une loi qui frappait les quatrièmes noces de nullité; Léon VI étendit cette défense aux troisièmes noces pour ce motif que, « les brutes elles-mêmes, un grand nombre du moins, quand elles ont perdu leur femelle, se résignent au veuvage, » *Novelle* XC, et il ordonna qu'on appliquerait à ces esclaves de la chair les peines portées par les canons ecclésiastiques. Or, l'austère législateur, qui ne fut sage que dans ses lois, « convola en secondes noces et épousa Zoé, fille de Stylien, avec laquelle, d'ailleurs, il vivait depuis longtemps en état de concubinage. Bien plus, Zoé morte, il passa à de troisièmes noces et épousa Eudokia. Enfin, poussant l'incontinence à un degré qu'il n'avait

pas cru pouvoir imaginer, quand il rédigea sa Nouvelle XC, il prit pour concubine Zoé Carbonopsina et, quand elle fut devenue la mère d'un enfant mâle, il l'épousa et lui décerna le titre et la couronne d'*augusta* ou impératrice. L'Église grecque n'avait vu qu'avec regret le veuf d'une sainte convoler en secondes nocces..., qu'avec mécontentement le troisième mariage prohibé par les canons; au quatrième mariage, elle s'insurgea. » A. Rambaud, *L'empire grec au X^e siècle, Constantin Porphyrogénète*, Paris, 1870, p. 6. Le rigide patriarche, qui venait d'éprouver ce haut de cœur et d'interdire au *basileus* l'entrée de l'église, était Nicolas, surnommé le Mystikos de la charge qu'il avait exercée au patriarcat; il fut déposé le 1^{er} février 907 et contraint de gagner péniblement, à pied, au milieu d'une tourmente de neige, son couvent de Galacrène. Le syncelle Euthyme (907-912) le remplaça; il admit l'empereur à la communion ecclésiastique et couronna le jeune prince Constantin, tout en s'opposant à ce que la trigamie et la tétragamie fussent légalement reconnues. De là, un nouveau schisme qui se déclara et coupa en deux l'Église grecque: d'un côté, les partisans du patriarche déchu ou nicolaïtes, de l'autre ceux du patriarche Euthyme. À peine Léon le Sage avait-il fermé les yeux, 11 mai 912, que le patriarche Nicolas était rétabli, tandis que son concurrent, souffleté et insulté en présence du nouvel empereur, était déposé et prenait, à son tour, la route de l'exil. L'accord ne se fit pas davantage et le schisme continua. De longues années durant, les deux partis recoururent à Rome, cherchant à faire reconnaître par les papes leur doctrine pour ou contre les quatrièmes nocces. À la fin, les partisans de Nicolas l'emportèrent. Un synode décréta une fête dite de l'union de l'Église, qui fut célébrée en juillet 921. Les quatrièmes nocces furent interdites et quiconque les aurait contractées devrait être, à l'avenir, retranché de l'Église et privé de tous les sacrements; les troisièmes nocces ne furent admises que sous certaines réserves moyennant une pénitence. « Celles-ci, déclarait le concile, avaient été tolérées par les Pères, mais comme une souillure, car, de leur temps, on n'avait pas encore mis toute pudeur de côté; il en était de ces mariages comme des ordures qu'on dépose dans un coin de la maison pour les soustraire aux regards. » Et, tous les ans, à partir de 921, le cérémonial de la cour prescrivait la célébration de cet anniversaire et, tous les ans, l'empereur Constantin Porphyrogénète dut, la mort dans l'âme, assister à cette cérémonie étrange, qui le condamnait et l'humiliait devant ses sujets, lui, le rejeton des quatrièmes nocces.

Que cette condamnation des quatrièmes nocces, traditionnelle dans l'Église grecque, ait été légitime, c'est possible; et il est possible aussi que les papes eussent mieux fait de respecter la discipline de l'Église orientale, qui ne reconnaissait pas, comme l'Église latine, la validité des quatrièmes nocces. Ceci une fois admis, on ne saurait comprendre l'indignation qui saisissait tout à coup les dignitaires de l'Église byzantine, après qu'ils avaient fermé les yeux sur les pires désordres. Ainsi Nicolas le Mystikos paraît avoir toléré les scandales de la vie privée de Léon VI; il avait baptisé son fils illégitime et ce fut seulement lorsqu'on parla de régulariser par le mariage son union avec Zoé qu'il se dressa en vengeur des canons et de la morale outragée. De même, Euthyme admettait la parfaite légalité des canons qui condamnaient les quatrièmes nocces, mais il ne croyait pas que cette prohibition pût s'adresser aux empereurs. Nous saisissons sur le vif la conscience byzantine, faite de piété rigide et de concessions arbitraires, parce qu'elle s'appuyait rarement sur des principes fermes et sur la volonté ferme aussi de les appliquer.

Des patriarchats d'Étienne II d'Amasée (925-928) et de Tryphon (928-931), il n'y a rien à dire; on ne les avait élevés à cette haute dignité que pour permettre au fils

du *basileus* romain Lécapène, le jeune Théophylacte, d'être en âge de l'occuper. À l'âge de seize ans, Théophylacte monta donc sur le trône patriarcal et il y resta près de 25 ans (931-956). Ce fut un scandale. Entré sans vocation aucune dans la carrière ecclésiastique à laquelle son père l'avait destiné, il se déshonora et déshonora sa charge par des excès de tout genre. La chasse et les chevaux étaient sa passion favorite; par ailleurs, il menait la même vie de débauche que vivaient alors les papes de Rome, ses amis. Au milieu des solennités liturgiques, graves et majestueuses, de l'Église grecque, il introduisit, dit un chroniqueur, « des inflexions de voix indécentes, des rires, des clameurs scandaleuses..., des danses sataniques, des chants empruntés au carrefour et au lupanar. » Sa passion pour les chevaux dépassait toute mesure; il en nourrissait plus de mille avec les mets les plus recherchés et terminait à la hâte un office liturgique à Sainte-Sophie, « sur l'annonce qu'une jument favorite venait de mettre bas. Ce prélat hippomane mourut d'une chute de cheval, » le 27 février 956. Or, les papes se montrèrent toujours d'une indulgence extrême pour les désordres de ce fils de parvenu; ils indisposèrent ainsi contre eux le clergé et le peuple byzantin, dont les patriarches avaient eu jusque-là des mœurs à peu près irréprochables. Il est vrai que, à cette époque, à Rome comme à Constantinople, la puissance ecclésiastique était à la merci de l'autorité séculière, livrée qu'elle était, ici au fils du *basileus*, là-bas au frère bâtard du prince des Romains. Jean XI avait beau déléguer à Sainte-Sophie quatre légats, dont deux évêques, pour assister à la consécration solennelle du jeune Théophylacte, il ne réussissait pas, même en Occident, à étouffer les murmures que soulevaient ses complaisances en faveur de ce gamin. Luitprand, *Relatio de legatione constantinopolitana*, 62; Pitra, *Analecta novissima*, t. 1, p. 122, 475. À l'indigne patriarche Théophylacte succéda, le 3 avril 956, le moine Polyecte, d'une intelligence plutôt restreinte, mais dont la piété austère s'alliait à une fermeté de caractère incomparable. Par deux fois, il osa braver la témérité des empereurs et leur interdire, selon la gravité de la faute, l'accès du sanctuaire ou de l'église. Il infligea une peine canonique à Nicéphore Phocas pour avoir contracté des secondes nocces, le frappa d'excommunication majeure pour avoir encouru l'affinité spirituelle et, quand Tzimiscès se présenta, souillé du sang de son prédécesseur, il ne voulut procéder à son couronnement qu'après avoir acquis la certitude qu'il punirait ses complices et rapporterait, en expiation de son crime, les lois défavorables à l'Église. Tout en honorant sa dignité et en tendant de toutes ses forces à la réforme de son clergé, Polyecte semble avoir entretenu avec la cour pontificale des relations assez bienveillantes. À lire le récit que l'évêque de Crémone, Luitprand, nous a laissé de son entrevue avec lui, on dirait, il est vrai, que Latins et Grecs se haïssaient déjà comme au temps des Commènes ou des Paléologues; mais il ne faut pas croire sur parole ce prélat lombard, inféodé à la politique allemande et dont la narration n'est qu'un tissu de scènes d'amour-propre blessé ou d'histoires graveleuses.

Basile I^{er} le Scamandrien (970-974), successeur de Polyecte, était un ascète de l'Olympe bithynien. Rigide comme un saint Antoine, il dormait sur la terre nue, buvait de l'eau, mangeait des baies sauvages et ne quittait ses vêtements sordides que lorsqu'ils se détachaient de lui. Il fut déposé par un synode, sur la volonté expresse de l'empereur Tzimiscès, qui ne pouvait lui pardonner son attachement au siège de Rome. Voir G. Schlumberger, *L'épopée byzantine à la fin du X^e siècle*, Paris, 1896, t. 1, p. 263-275. Les relations entre les deux Églises venaient, en effet, de se tendre à nouveau par suite de l'appui et du refuge que la cour byzantine avait offerts à l'antipape Francon contre Benoît VI et Benoît VII.

Pour n'avoir pas voulu se prêter à cette combinaison schismatique, Basile le Scamandrien dut se retirer et céder le trône patriarcal à un Studite, Antoine III (974-980), que les chroniqueurs déclarent « couronné des fleurs des quatre vertus cardinales ». Ce schisme dura dix ans et l'accord ne fut rétabli que par la violence, après la mort du pape Benoît VII; octobre 983, adversaire de Francon. Celui-ci, qu'on désigne aussi sous le nom de Boniface VII, parvint alors, avec l'appui moral et matériel des Byzantins, à chasser Jean XIV et à le tuer, comme il avait déjà tué Benoît VI, et à redevenir pape une seconde fois. Quant au patriarche Antoine, il avait depuis longtemps donné sa démission (980), et cette démission avait été suivie d'un interrègne de quatre ans et plus, demeuré encore inexplicable. Il est possible que la cour byzantine n'ait consenti à une nomination que le jour où un candidat grec se fût assis sur la chaire de Pierre, en se constituant l'humble créature du *basileus*. Schlumberger, *op. cit.*, t. I, p. 446-454.

Des successeurs d'Antoine III le Studite jusqu'à Michel Cérulaire : Nicolas II Chrysobergès (984-996), Sisinnius II (996-998), Sergius II (998-1019), Eustathe (1019-1025), Alexis le Studite (1025-1043), on ne sait presque rien de sûr et la chronologie de leurs patriarchats demeure fort incertaine. A en croire les historiens ordinaires, les quatre premiers de ces patriarches auraient repris l'œuvre du schisme au point où l'avait laissée Photius, en vue de la mener à bonne fin : « Le premier, Nicolas Chrysobergès, aurait condamné solennellement à la fois les ennemis d'Ignace et de Photius, afin de calmer les polémiques qui duraient toujours dans l'empire grec, et cette tentative de conciliation constituerait la première atteinte au compromis de 890. Le second, Sisinnius, plus hardi encore et avec des intentions évidemment hostiles à Rome, aurait envoyé de nouveau aux trois autres patriarches orientaux l'encyclique de Photius. Enfin, les deux derniers, Sergius et Eustathe, auraient cru le moment venu de donner une sanction à ces tentatives, le premier en rayant le nom du pape des diptyques, le second en se faisant reconnaître le titre de patriarche œcuménique. » L. Bréhier, *Le schisme oriental du XI^e siècle*, Paris, 1899, p. 5. Ces conclusions sont erronées, ainsi que l'a démontré M. Bréhier dans l'ouvrage cité ci-dessus. Des sentiments hostiles que Nicolas II et Sisinnios auraient nourris pour les papes, nous n'avons aucune indication fondée et l'on peut croire que si, sous leurs patriarchats, Byzance n'a pas toujours marché d'accord avec Rome, la cause en est tout entière à des rivalités politiques. Les empereurs allemands avaient pour la chaire papale leurs candidats favoris qui l'emportaient ordinairement; à ces candidats les empereurs byzantins opposaient les leurs, qui se changeaient trop souvent en antipapes. De là, des conflits aigus, qui ne favorisaient pas, certes, l'amitié entre les deux Églises, mais qui pourtant n'influaient pas d'une manière grave sur leurs rapports habituels. Le prétendu schisme de Sergius II n'est pas mieux confirmé et, en 1054, le patriarche d'Antioche, Pierre III, affirmait à Michel Cérulaire que, 45 ans auparavant, c'est-à-dire vers 1009, il avait vu de ses propres yeux le nom du pape figurer dans les diptyques de Constantinople, à côté des noms de tous les patriarches. Ch. Will, *Acta et scripta quæ de controversiis Ecclesiæ græcæ et latinæ sæculi XI composita exstant*, Leipzig, 1861, p. 192. Il paraît y avoir eu toutefois, d'après certains chroniqueurs, *P. G.*, t. CXX, col. 718, des difficultés entre Sergius et les papes, probablement au sujet du titre de patriarche œcuménique ou de la juridiction sur la Bulgarie. Ce titre de patriarche œcuménique, le successeur de Sergius II, Eustathe (1019-1025), sollicita le pape Jean XIX (1024-1033) de le lui accorder « pour son territoire, de même que l'Église

romaine le portait pour toute la chrétienté », et il l'aurait obtenu sans doute par des présents et de l'argent, auxquels ce pape ne se montrait pas insensible, si la seule nouvelle de cette démarche n'avait soulevé dans tout l'Occident l'indignation générale et fait abandonner les négociations. L. Bréhier, *op. cit.*, p. 8-12.

Alexis du Stoudion (1025-1043), qui succéda à Eustathe, fut un prélat excessivement timoré. Il se plia sans trop de peine à tous les caprices matrimoniaux de la basilissa Zoé et ne semble pas avoir soulevé la moindre protestation contre l'immoralité toujours croissante de la cour. Et pourtant les occasions s'offrirent assez nombreuses de le faire, car, du règne des porphyrogénètes Zoé et Théodora, plus que de tout autre, il est vrai de dire que la politique, même religieuse, ne fut plus qu'un jeu de dames. Ce patriarche timide et effacé fut remplacé par un autre d'allure hautaine, le plus fier peut-être et le plus arrogant, qui ait jamais occupé la chaire byzantine : Michel Cérulaire (1043-1059). Il ne m'appartient pas de dépeindre ici cette figure énigmatique, que Psellos a parée, selon les besoins de la cause, de toutes les qualités ou de tous les vices. Ce qui paraît bien avoir dominé en lui, c'est la conscience de sa supériorité et la haine irréconciliable qu'il portait à l'Église latine. Son orgueil le poussait, en 1040, à « affecter la tyrannie », c'est-à-dire à se faire conspirateur pour saisir la couronne impériale. En 1047, déjà patriarche, il sauvait l'empereur Monomaque durant la révolte de Léon Tornikios et, en 1057, il prenait part, s'il ne le dirigeait, au complot qui portait au pouvoir Isaac Comnène, à la place de Michel VI. Il est vrai que le désintéressement n'était pas le mobile de ce concours et que le patriarche semble bien avoir voulu réunir à son profit la royauté au suprême sacerdoce. Son ambition causa sa perte. Déposé et exilé, il mourut des mauvais traitements qu'il avait subis, sans rien abdiquer de ses prétentions et après avoir réalisé le rêve de toute sa vie : à défaut du premier rang tenir le premier rôle. L'action religieuse de cet homme fut à jamais néfaste; c'est à son nom, plus encore qu'à celui de Photius, qu'il convient d'accoler le schisme oriental (1054). Cérulaire voulut la séparation des deux Églises, sans qu'on puisse assigner à cette volonté d'autre motif que son orgueil, et il la réalisa au moment même où tout semblait conspirer en faveur d'une entente durable. Pour cela, en dehors des causes théologiques sur lesquelles avait insisté Photius, il en mit en avant une foule d'autres que celui-ci avait négligées ou qu'il avait touchées légèrement, mais que lui jugea de nature à frapper l'imagination populaire. L'emploi des azymes à la liturgie, le célibat ecclésiastique imposé à tous les prêtres, le jeûne du samedi, les mœurs guerrières des évêques et des clercs, l'action de se raser la barbe et de faire tondre ses cheveux, et autres divergences de même envergure étaient accueillies par les gens sérieux du XI^e siècle par des haussements d'épaules. Toutefois, l'accumulation même de ces divergences tendait à jeter le discrédit sur les usages de l'une ou de l'autre Église; si elle n'en imposait pas aux esprits réfléchis comme Pierre d'Antioche, elle entraînait la masse du peuple et des moines, en somme tous ceux qui faisaient l'opinion à Byzance. A ce titre, la polémique de Michel Cérulaire, si fragile et si mesquine qu'elle nous apparaisse, était bien supérieure à celle de Photius et son schisme appelé à exercer une action autrement durable.

XI. L'ITALIE BYZANTINE, VIII^e-XVI^e SIÈCLES. — En parlant d'Italie byzantine, nous n'entendons ici parler que de l'Italie soumise à la juridiction religieuse de Constantinople, bien qu'il soit nécessaire de dire un mot de la situation politique. L'unité byzantine, réalisée par Justinien en 552, avait été rompue presque aussitôt (568), par l'invasion lombarde en Italie, qui n'en avait laissé subsister que des enclaves, destinées à lui ré-

sister jusqu'à la fin (751), et plusieurs même à lui survivre. Au nombre de ces débris de l'exarchat italien, il faut mettre Ravenne, Gênes, Rome et Naples, dont l'histoire est assez connue et ne nous intéresse pas, sauf Naples, directement; il faut mettre surtout l'Italie méridionale, Calabre, Apulie, Terre d'Otrante et Sicile, qui furent les vrais foyers de la culture et de l'influence byzantines.

Avant d'aborder l'histoire de la Sicile et de la Calabre, mentionnons l'essai d'absorption de l'Église de Naples tenté par Constantinople, sans résultat d'ailleurs. L'influence du saint-siège fut toujours assez forte pour maintenir cette Église sous son obédience, au prix de rudes combats. Les iconoclastes, qui ne jouirent jamais d'une grande popularité en Italie, comptaient à Naples de nombreux partisans, et ils réussirent même à interrompre plusieurs années durant toute relation avec Rome. Vers 740, il s'en était fallu de rien pour que l'évêque de Naples, après avoir accepté de la cour byzantine le titre d'archevêque, ne se détachât du patriarcat romain. Vingt ans plus tard, on s'opposait à ce que l'évêque élu allât se faire consacrer par le pape, et lorsque, après avoir trompé la vigilance des gardes, le prélat revint muni de l'investiture pontificale, il ne put de deux ans entrer dans sa bonne ville. A la mort de cet évêque, le duc Étienne, gouverneur de Naples, lui succéda avec l'agrément du pape, et il exerça cette charge pendant près de 33 ans, sans que le titre et les fonctions de duc sortissent de sa famille. La manière même dont il était entré dans les ordres sacrés fit qu'Étienne manifesta à l'égard du saint-siège une déférence particulière et qu'il s'appliqua à fortifier l'influence romaine. Par tous les moyens il s'efforçait de faire triompher dans son diocèse la langue et la culture latines, aux dépens de la civilisation byzantine. C'est bien à partir de son épiscopat que le grec cesse d'être la langue officielle, aussi bien de l'administration que de l'Église. S'il y eut depuis, soit au ix^e, soit au x^e siècle, des tentatives plus ou moins avouées de soustraire Naples à la juridiction romaine, elles étaient vouées fatalement à l'insuccès. Naples entretenait avec ses souverains grecs des relations assez pacifiques, elle favorisait l'influence byzantine dans les milieux littéraires et la haute société ecclésiastique; mais ce n'était là que satisfaction d'érudits, le cœur et l'âme étaient définitivement latins.

La Sicile était toujours restée, dans une certaine mesure, un pays de langue mixte. Si, à la fin de l'empire romain, le grec devint la langue usuelle, dans une grande partie de l'île, et si, d'autre part, les catacombes de Syracuse ne contiennent guère que des inscriptions grecques, il n'en est pas moins vrai que, soit à cause de l'administration impériale, soit à cause de l'Église romaine, le latin servait de langue officielle et que le clergé, latin en majorité, dépendait directement du saint-siège. Un changement ne tarda pas à s'opérer, lorsque le latin ne fut plus la langue parlée à la cour de Byzance; les fonctionnaires favorisèrent la propagande du grec qui ne tarda pas à l'emporter. Ce changement commence à se produire dès le vi^e siècle et il va sans cesse grandissant. Le clergé sicilien grec joue alors un rôle particulièrement brillant dans l'histoire de l'Église; il fournit un patriarche (681) au siège d'Antioche, Théophane, supérieur d'un monastère syracusain, et plusieurs papes au siège de Rome. L'évêché de Syracuse est occupé par une créature du *basileus*, le grec Georges, et celui d'Agrigente par saint Grégoire, un des orateurs grecs les plus en renom de la fin du vii^e siècle. Brusquement, et presque sans transition, l'Église grecque de Sicile se trouve étroitement associée à la vie de l'Église byzantine. Un diacre de Catane prononce le sermon de clôture du concile de Nicée (787); un moine sicilien, saint Méthode, monte sur le trône

patriarcal de Constantinople (843); le patriarche saint Taraise († 806) adresse des encycliques aux évêques de Sicile et ceux de Syracuse et de Taormina se compromettent avec Photius de façon à être condamnés par le VIII^e concile général, 869; la Sicile enfin a sa part de production et d'éclat dans l'histoire littéraire de Byzance avec des auteurs comme saint Grégoire d'Agrigente, saint Méthode, Pierre de Sicile, saint Joseph l'hymnographe, Théophane le Sicilien, etc. En même temps que de l'État, le grec devient la langue de l'Église, fait d'autant plus frappant que, dans les controverses théologiques du monothélisme et de l'iconoclasme, le clergé sicilien fait habituellement cause commune avec les Églises latines d'Occident contre l'épiscopat byzantin. La raison principale de cet accroissement d'influence byzantine en Sicile tient sans contredit à la persécution iconoclaste. Les moines de Constantinople et d'ailleurs, hardis partisans des images, sont contraints de chercher un asile pour se mettre à l'abri de la férocity des empereurs et de leurs fonctionnaires, et ils le cherchent de préférence en Occident, mais dans des contrées qui relèvent encore de la culture grecque. Ainsi, par le fait de ces émigrations, ils contribuent à consolider en Sicile et en Calabre l'autorité discutée du *basileus*, comme les Irlandais de nos jours, en fuyant devant les Anglais, se font de par le monde les meilleurs propagateurs de l'influence britannique.

C'est au viii^e siècle, vers l'année 732, que la Sicile fut probablement rattachée d'une manière plus ou moins directe au patriarcat byzantin, au moment où Léon III l'Isaurien confisqua les domaines pontificaux situés dans l'île. Au II^e concile de Nicée (787), le clergé sicilien marche d'accord avec celui de Constantinople. La notice épiscopale du clerc arménien Basile, qui date des environs de 840, range Syracuse, métropole religieuse de la Sicile, parmi les dépendances du patriarcat byzantin. H. Gelzer, *Georgii Cyprii descriptio orbis romani*, Leipzig, 1890, p. 27. Une autre *Notitia VIII* de Parthey, *op. cit.*, p. 162, compte également Syracuse parmi les métropoles byzantines et Catane, autre ville de la Sicile, parmi les archevêchés autocéphales qui relevaient de Constantinople. Parthey, *op. cit.*, p. 166. A ce moment, Syracuse avait douze évêchés suffragants, dont on trouvera les noms dans le même document. *Op. cit.*, p. 170. Un peu plus tard, entre les années 901 et 907, la *Notitia* de Léon VI attribue, parmi les métropoles byzantines, à Syracuse le 13^e rang et à Catane le 44^e. H. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatum*, Munich, 1900, p. 550 sq. Syracuse compte alors 13 suffragants, à peu près les mêmes que dans la *Notitia* précédente, *op. cit.*, p. 553 sq., et Catane absolument aucun. Dans la *Notitia* de Constantin VII Porphyrogénète, de l'an 940 environ, Catane occupe toujours le 44^e rang et n'a pas de suffragant, Gelzer, *Georgii Cyprii descriptio orbis romani*, p. 58, 81; quant à Syracuse, elle avait été conquise dans l'intervalle par les Arabes Fatimites et se trouve remplacée au n. 13 par Mélitène d'Arménie. « Au ix^e siècle, en effet, l'intense culture grecque de la Sicile s'éteint, et presque aussitôt soudainement qu'elle s'y était produite au vii^e. L'invasion arabe, Palerme prise (831), puis Messine (842), puis Syracuse (878), enfin Taormina (902), une résistance longue et sanglante, suivie d'un écrasement terrible, c'en est assez pour expliquer cette ruine subite et radicale... La population grecque de Sicile, chassée par les vicissitudes de la résistance et par le plan même de la conquête arabe, du versant de Palerme sur le versant de Syracuse, se ramasse à l'extrémité orientale de l'île, autour de Taormina, et de là émigre en masse. Le Péloponèse en recueillera une partie : ce sont ces exilés que secourt saint Pierre, évêque d'Argos; ce sont ces émigrés de Catane à Patras, dont est saint Athanase, évêque de Mé-

thone. Mais c'est surtout la Calabre qui est le refuge naturel des chrétiens chassés de Sicile... et de cette migration nous trouverons la trace dans toutes les vies de saints calabrais du IX^e siècle et du commencement du X^e. » P. Batifol, *L'abbaye de Rossano*, Paris, 1891, p. VIII sq. Toutefois, si Syracuse est désormais absente des notices épiscopales byzantines, il n'en est pas de même de Catane qui occupe habituellement le 44^e rang. Catane figure encore dans la liste d'Andronic II, en 1298, tandis qu'elle manque à celle d'Andronic III, 1328-1341, où elle est remplacée par Lacédémone. Il est vrai que, depuis longtemps déjà, son métropolitain n'occupait qu'un siège *in partibus*.

En Calabre, la transformation s'opère plus tardivement qu'en Sicile, mais aussi plus rapidement. A la fin du VI^e siècle encore, cette province est purement latine et se nomme le Bruttium; c'est la péninsule sud-orientale ou terre d'Otrante, qui est désignée par le nom de Calabre. Il en est ainsi jusqu'au milieu du VII^e siècle; à ce moment, l'ancien nom de Bruttium commence à tomber en désuétude pour céder la place à celui de Calabre. Cette mesure administrative doit sans doute le jour à Constantin II, qui séjourna longtemps en Italie et institua un duché de Calabre plus étendu, afin de mieux garantir l'autorité byzantine contre les Lombards. Un peu plus tard, vers 680 et dans les années suivantes, la Calabre proprement dite échappe au *basileus*. Pour dissimuler les pertes qu'ils ont subies, les Byzantins conservent toujours le nom officiel de Calabre, mais ils l'appliquent uniquement à la région dont ils sont restés les maîtres, c'est-à-dire à l'ancien Bruttium. En même temps, un travail d'hellénisation s'opère très promptement. De la sorte, le clergé calabrais, qui est soumis à la juridiction romaine et attiré vers les papes par l'ensemble de sa doctrine, se voit comme malgré lui entraîné vers Byzance par sa langue et par sa liturgie. Si naturelle que puisse nous paraître aujourd'hui la situation mixte du clergé calabrais, grec et latin, elle ne pouvait durer que par l'accord permanent des cours de Rome et de Constantinople. Dès que la rupture définitive fut proclamée sous les empereurs iconoclastes, la différence de langue et de rite devenait nécessairement un principe d'opposition, et Constantin V, pas plus que Léon III, ne devait souffrir que des Églises grecques reconnussent la juridiction d'un pape brouillé avec le pouvoir impérial. A vrai dire, cette soumission de la Calabre, comme de la Sicile, au patriarcat de Constantinople ne semble pas avoir été dès l'abord imposée par un décret formel; elle suivit plutôt la force naturelle des choses. En confisquant violemment les revenus des partrimoines de Saint-Pierre dans la Sicile et dans la Calabre, Léon III l'Isaurien enlevait au pape toute son influence sur le clergé de ces provinces, il ne tolérât plus la présence des inspecteurs pontificaux, chargés de veiller sur les biens et sur les personnes ecclésiastiques et, par suite, il brisait les derniers liens qui rattachaient à Rome le clergé de l'Italie méridionale et de la Sicile. Dès lors, rien de plus aisé que d'interdire aux évêques le voyage *ad limina*, de prohiber la reconnaissance de la juridiction papale; rien de plus aisé aussi que de faire exercer par le patriarche byzantin les droits autrefois dévolus au souverain pontife, à mesure que se produiraient les vacances de sièges. Fatalement, par la simple force de l'habitude, les Églises de Calabre devaient accepter peu à peu la juridiction nouvelle. Pourtant, il pourrait bien y avoir eu un décret positif de Constantin V, qui consacrait le nouvel ordre de choses, lorsque le pape chercha des alliés éventuels dans les rois francs et se mit à poser les bases des États pontificaux (754). Du moins, c'est ce que semblent laisser entendre les paroles du clerc arménien Basile, dans la première moitié du IX^e siècle: « Ont été arrachés au diocèse de Rome et sont soumis actuellement

au trône de Constantinople les métropolitains suivants avec leurs évêchés: Thessalonique, *Syracuse*, Corinthe, *Reggio*, Nicopolis, Athènes, Patras, parce que le pape de l'ancienne Rome est entre les mains des barbares. » H. Gelzer, *Georgii Cyprii descriptio orbis romani*, p. 27. Dans cette liste de métropoles incorporées au patriarcat byzantin, Reggio représente l'Église calabraise. La *Notitia VIII* de Parthey, *op. cit.*, p. 166, qui est un peu antérieure à celle du clerc Basile, ne mentionne Reggio que parmi les archevêchés autocéphales, et encore au dernier rang.

Contre ces violences de l'autorité impériale, il n'y a pas trace de résistance de la part des papes, qui paraissent s'être résignés d'assez bonne heure à la perte de leur juridiction. Ainsi Adrien I^{er} (772-795) ne revendique qu'à deux reprises les anciennes prérogatives du patriarcat romain, Jaffé-Löwenfeld, *Regesta*, n. 2448, 2449, 2483, et encore se préoccupe-t-il moins de son pouvoir spirituel que de ses anciens domaines. Après lui, pendant plus d'un demi-siècle, on ne perçoit aucune protestation nouvelle; il faut descendre jusqu'à Nicolas I^{er} (856-867), pour saisir, dans les lettres des papes, une allusion à leurs droits perdus sur la Sicile et sur la Calabre. Du reste, ces protestations furent toutes platoniques; aucun pape n'osa agir directement sur le clergé sicilien ou calabrais pour le détacher du patriarcat de Constantinople, et les évêques de ces deux provinces continuèrent à se mouvoir dans l'orbite des patriarches byzantins.

Lorsque Basile I^{er} eut repris sur les Sarrasins et les Lombards la Sicile et l'Apulie, tombées momentanément en leur pouvoir, il s'occupa avant tout d'y restaurer la hiérarchie ecclésiastique. Pour opérer ce changement, il fallait, du moins en Apulie, substituer le clergé grec à l'ancien clergé latin, mais cette substitution ne présentait pas de difficulté; il suffisait d'offrir un asile aux innombrables émigrants chrétiens, laïcs, prêtres ou moines, que les progrès de la domination sarrasine en Sicile forçaient à s'expatrier. Ce qui nous donne une idée précise de l'intensité de vie hellénique en cette province, ce sont les notices épiscopales. Tandis que du temps du clerc arménien Basile, vers 840, le duché de Calabre et la terre d'Otrante ne possédaient encore qu'une seule métropole byzantine, Reggio, à l'époque de l'empereur Léon VI, entre les années 901 et 907, on mentionne dans la Calabre deux métropoles: Reggio et Santa Severina, dont l'une occupe le 31^e rang et l'autre le 48^e sur la liste des 51 métropoles byzantines. A ce moment déjà, Reggio comptait douze évêchés suffragants et Santa Severina quatre. De plus, l'ancienne Calabre ou Terre d'Otrante avait un archevêché autocéphale, Otrante, qui dépendait directement de Constantinople. H. Gelzer, *Ungedruckte... Texte der Notitiæ episcopatum*, p. 549 sq.; J. Gay, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin depuis l'avènement de Basile I^{er} jusqu'à la prise de Bari par les Normands, 867-1071*, Paris, 1904, p. 185-191. Toutefois, la grande majorité des évêchés de l'ancienne Calabre reste soumise au pape de Rome, bien que ce pays fasse partie, au point de vue politique, de l'empire grec; c'est du saint-siège que dépendent alors les évêques de Tarente et d'Oria, comme ceux de l'Apulie centrale et septentrionale, où la conquête byzantine n'a eu d'autre effet que de favoriser la restauration des anciennes Églises latines. J. Gay, *op. cit.*, p. 191-200. M. Gay a prouvé, *Les diocèses de Calabre à l'époque byzantine*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, t. V, p. 254, 252, que les douze suffragants de Reggio se composaient des huit anciennes Églises latines: Vibona, Tauriana, Locres ou Saint-Cyriaque, Squillace, Cotrone, Nicotera, Tropea et Cosenza, connues déjà de saint Grégoire le Grand, et de quatre Églises nouvelles: Bisignano, Rossano, Amantea et Nicastro, érigées en évêchés par les

patriarches byzantins. Quant à l'évêché de Santa Severina, seconde métropole de la Calabre, il est de création purement byzantine, ainsi que trois de ses évêchés suffragants : Umbriatico, Cerenzia, Isola di Capo Bizuto; le quatrième, Gallipoli, dans la terre d'Otrante, est beaucoup plus ancien, puisqu'il est déjà mentionné dans les lettres de saint Grégoire le Grand.

Depuis la mort de Léon VI (912) jusqu'à l'avènement de Nicéphore Phocas (963), l'organisation ecclésiastique de la Calabre n'a pas subi de changement appréciable. Reggio et Santa Severina sont toujours les seules métropoles et elles comptent, comme auparavant, l'une 12 suffragants et l'autre 4, ainsi que l'atteste la *Notitia* de 940. H. Gelzer, *Georgii Cyprii descriptio orbis romani*, p. 58, 77, 82. Cependant l'hellénisme se propage de plus en plus, grâce surtout à l'action des moines grecs, soutenue et favorisée par les fonctionnaires byzantins. La vie religieuse byzantine est des plus intenses en Calabre, qui devient par excellence la terre des moines et des ermites. Citons surtout saint Élie le Sicilien et saint Élie de Reggio, pour la contrée située aux environs de Reggio, dans les solitudes de l'Aspromonte, J. Gay, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin...*, 867-1071, p. 255-261, les saints Nil de Rossano, Christophore, Macaire, Sabas le jeune, Luc d'Armento, Vital, Léon-Luc, etc., pour la contrée située surtout au nord de la Calabre. J. Gay, *op. cit.*, p. 261-286. Tous ces moines errants, qui fondent çà et là des maisons religieuses, sont aussi les instruments les plus actifs et les plus efficaces de la propagande byzantine. Nicéphore Phocas décide d'utiliser ces forces et, pour faire cesser un dualisme fâcheux dans la province d'Apulie, il décrète, au plus tôt vers 968, que la liturgie grecque sera substituée dans toutes les villes à la liturgie latine et que l'évêque sera partout un évêque grec. Tel est du moins le sens d'un décret qui ne nous a pas été conservé et que lui attribue Luitprand, *De legatione constantinopolitana*, 62. Si l'évêque de Crémone n'a pas été, une fois de plus, dupe de son imagination grossissante et si ce décret a réellement existé, il était condamné par avance à rester lettre morte, car la grande majorité de la population de l'Apulie étant latine, la liturgie latine devait continuer à être employée. Une chose beaucoup plus sûre, c'est que Nicéphore Phocas éleva en Calabre l'autocéphalie d'Otrante au rang de métropole et lui constitua cinq évêchés suffragants : Acerenza, Tursi, Gravina, Matera, Tricarico, dont deux au moins appartenaient auparavant au patriarcat romain. Or, la nouvelle province ecclésiastique se trouvait comprise dans cette région mixte, si souvent contestée entre les officiers grecs et les Lombards de Bénévent ou de Salerne; elle devait provoquer entre les deux clergés, grec et latin, une rivalité de plus en plus grave. Pour répondre à ces empiètements arbitraires, le pape Jean XIII (965-972) vint créer, à son tour, des provinces ecclésiastiques latines dans l'Italie méridionale, comme à Capoue, Bénévent, Salerne, Naples, Amalfi, et quelques-unes de ces métropoles exerçaient en territoire grec une partie de leur juridiction. Le pape voulait ainsi fortifier l'unité du clergé lombard et rendre plus étroits les liens qui l'unissaient au saint-siège. Pourtant, il n'est pas probable que, dès cette époque, les évêques grecs de cette contrée aient cessé de se reconnaître comme suffragants de Reggio et, par suite, soumis à Constantinople.

Cette situation se maintint ou à peu près jusqu'au concile de Melfi, tenu en 1058 par le pape Nicolas II, qui voulut rétablir dans l'Italie du Sud le prestige du patriarcat romain, tel qu'il existait en cette contrée avant les persécutions iconoclastes. L'appui des Normands, aussi dévôts pénitents aujourd'hui qu'ils étaient hier pillards intrépides, lui est pour ce but tout à fait assuré. En courbant sous leur domination les terres

byzantines, ils contribueront à grandir l'influence et la liturgie latines. Selon la promesse faite par Robert Guiscard à Nicolas II, il faut, pour qu'elles soient soumises à l'autorité de Rome, que toutes les Églises soient d'abord placées sous la domination normande. Ainsi, vers 1071, l'évêque latin d'Acerenza revendiquait la succession des évêques grecs qu'on avait, sous Nicéphore Phocas, fait dépendre du métropolitain d'Otrante. J. Gay, *op. cit.*, p. 549 sq. Ce prélat avait pourtant assisté au concile de Constantinople de 1066, Mansi, t. XIX, col. 1043, mais les Normands durent profiter de son absence pour installer à sa place un évêque latin. Il ne faudrait pas conclure de ce fait que les métropoles de Reggio, d'Otrante et de Santa Severina sont devenues latines immédiatement après la prise de Bari par les Normands en 1071; les notices épiscopales, aussi bien que les autres documents d'ordre moins officiel, sont là pour protester contre une pareille conclusion.

La notice de l'an 980 reproduit la nomenclature de la *Notitia* de 940 : Reggio est au 31^e rang, Santa Severina au 47^e ou 48^e, mais, fait absolument nouveau, Otrante figure au 54^e; ce qui confirme la donnée citée déjà de Luitprand. H. Gelzer, *Ungedruckte... Texte der Notitia episcopatum*, p. 570. Le nombre des suffragants que ne donne pas M. Gelzer doit être resté stationnaire. De même, Reggio, Santa Severina et Otrante figurent dans les notices d'Alexis Comnène (1081-1118), de Manuel Comnène, entre les années 1170-1179, et d'Isaac l'Ange (1186-1196), et toujours au même rang. La *Notitia* de Manuel Comnène, H. Gelzer, *op. cit.*, p. 585, donne même à Santa Severina cinq suffragants au lieu de quatre qu'elle possédait, et treize à Reggio, Parthey, *op. cit.*, p. 119, au lieu des douze de jadis. Nous avons encore ces trois métropoles sur les listes officielles d'Andronic II, vers 1298, et d'Andronic III, entre les années 1328 et 1344; en revanche, il y a sur elles silence absolu dans les listes rédigées après la prise de Constantinople par les Turcs. Si maintenant nous faisons appel aux sources latines, nous voyons que dans les diocèses de Cosenza et de Bisignano, suffragants de Reggio, le rite latin est officiellement rétabli dès la fin du XII^e siècle. Pour la même province, nous avons un diplôme adressé en 1094 au premier évêque latin de Tropea, et un autre diplôme de 1096 qui a pour objet le rétablissement de la liturgie latine dans le diocèse de Squillace. D'autre part, les anciens évêchés de Vibona et de Tauriana, ruinés par les incursions arabes, disparaissent; Amantea est réuni au siège latinisé de Tropea, peut-être aussi Nicotera, que mentionne encore une charte grecque datée de 1173. La métropole de Reggio garde sous les Normands les prérogatives qu'elle avait acquises sous les Byzantins; elle possède, dès 1082, un archevêque latin, en même temps qu'un métropolitain grec. D'autres diocèses encore ont réussi à conserver leurs évêques grecs. Ainsi, la métropole de Santa Severina est grecque au début du XIII^e siècle, et il en est, sans doute, de même de ses évêchés suffragants. Dans la province de Reggio, le clergé grec reste le maître à Cotrone et à Rossano, qui devient au XII^e siècle un archevêché grec, reconnu par le saint-siège. Les Normands sont contraints de faire d'autres concessions à la population byzantine et, après avoir supprimé plusieurs diocèses grecs, d'en établir deux nouveaux à Bova et Oppido, dans la Calabre méridionale. Les papes reconnaissent l'existence officielle des deux rites et, en 1165, une bulle d'Alexandre III autorisait l'archevêque de Reggio à consacrer des évêques tant grecs que latins, J. Gay, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, t. v, p. 256-259; tous ces faits sont empruntés textuellement à cette étude. A Gallipoli, en 1329, l'évêque était un basilien de Saint-Nicolas de Calamizi et, en 1331, un basilien de Saint-

Sauveur de Messine; le siège ne devait être latinisé qu'après ce dernier. A Cotrone, le dernier évêque grec est Nicolas de Durazzo qui fut, en 1261, envoyé par Alexandre IV comme légat à la cour des Paléologues. A Rossano, nous trouvons une succession ininterrompue d'archevêques grecs jusqu'au ^{xiv}^e siècle; le dernier titulaire a siégé de 1348 à 1364. Bova resta un siège épiscopal grec jusqu'au ^{xvi}^e siècle, Oppido l'était encore en 1301 et Sainte-Cyriaque à la fin du ^{xv}^e siècle, car nous connaissons son dernier évêque grec, qui siégea de 1472 à 1497. P. Batiffol, *op. cit.*, p. xxii-xxxvii.

Le ^{xiv}^e siècle voit l'élément grec se fondre de plus en plus dans la nationalité italienne et pourtant, malgré cette absorption chaque jour croissante, la population conservait encore le souvenir de son origine orientale, le culte de sa langue et de sa liturgie propres. Je n'en veux comme preuves que les exemples apportés par M. Gay dans son article : *Notes sur la conservation du rite grec dans la Calabre et dans la terre d'Otrante au ^{xiv}^e siècle*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1895, t. iv, p. 59-66. Avec les comptes des collecteurs d'impôts pour le royaume de Naples, des années 1326 à 1328 pour la Calabre, de l'année 1373 pour la terre d'Otrante, cet érudit a essayé de fixer la situation du rite grec dans ces deux provinces. La liste des communautés grecques est nécessairement incomplète, néanmoins elle monte à un chiffre assez élevé. Dans la Calabre, on compte alors, pour le diocèse de Reggio, 103 prêtres ou clercs, 5 protopopes ou archiprêtres, 13 monastères d'hommes et 3 de femmes; pour le diocèse de Tropea, 26 clercs; pour le diocèse d'Oppido, un higoumène grec; pour le diocèse de Sainte-Cyriaque, 2 chanoines grecs, 4 protopopes, 11 monastères; pour le diocèse de Catanzaro, 29 clercs, 3 protopopes, 2 monastères; pour le diocèse de Nicastro, 2 protopopes, 4 monastères d'hommes et 1 de femmes; pour le diocèse de Squillace, 16 clercs, 4 protopopes, 5 monastères; pour le diocèse de Mileto, 5 protopopes et plusieurs supérieurs de monastères; pour d'autres diocèses de Calabre enfin, quelques noms de protopopes, de clercs ou de monastères. On voit, par ces chiffres, qui sont fort incomplets, que l'élément grec, au début du ^{xiv}^e siècle, tenait fort bien tête à l'élément latin et conservait encore une prodigieuse vitalité. Dans la terre d'Otrante, nous avons en 1373, pour le diocèse d'Otrante, 7 protopopes et 1 higoumène; pour le diocèse de Nardo, un nombre indéterminé de clercs grecs, 10 protopopes et 12 higoumènes ou archimandrites; d'autres noms enfin pour les quelques autres diocèses. Deux siècles plus tard, la liturgie grecque est très vivante dans plusieurs villes de la Calabre et de la terre d'Otrante, notamment à Reggio, Brindisi, Nardo, Otrante et dans d'autres localités moins importantes. En 1577, le pape Grégoire XIII fonde à Rome le collège grec pour former des prêtres du rite oriental et, en 1579, est promulguée la réforme des monastères basiliens d'Italie. Une visite du diocèse de Reggio, faite en 1595, y atteste l'existence de 59 prêtres grecs, fort ignorants du reste; trente ans après, il n'en restait plus un dans ce diocèse. En 1583, l'archevêque d'Otrante réunit un synode diocésain et l'on y voit figurer 200 prêtres grecs.

En dehors de ces Byzantins, descendants de ceux qui peuplaient la Sicile et la Calabre depuis le ^{vii}^e et le ^{viii}^e siècles, l'Italie méridionale vit se produire au ^{xv}^e siècle une première immigration d'Orientaux, d'origine albanaise et de liturgie byzantine, qui venaient renforcer l'ancien élément grec. C'est entre 1467 et 1470 qu'a lieu ce premier exode des Albanais dans une portion de la Calabre, attirés par la fille de Georges Scanderbeg, qui avait épousé le prince italien de Bisignano; ils y fondent un grand nombre de villages. Au ^{xvi}^e siècle, des familles albanaises de Coron en Morée viennent rejoindre les premiers émigrants. C'est le moment des

luttres avec les Latins, à l'obéissance desquels les Albanais s'efforcent d'échapper, soit en Sicile, soit dans la Calabre. La situation n'est réglée qu'en 1735, lorsque le pape Clément XII se décide à instituer en Calabre un évêque *in partibus* de rite grec. Pour qu'aucune atteinte ne soit portée à la juridiction des évêques latins, le nouvel évêque sera simplement leur vicaire, chargé d'ordonner les prêtres du rite grec et d'administrer les paroisses albanaises. En même temps, le pape institue un séminaire ou collège grec-albanais, où se formera le clergé oriental et qui est d'abord installé dans l'ancienne abbaye bénédictine de Saint-Benoît d'Ullano. En 1794, le gouvernement napolitain transfère le collège et la résidence de l'évêque grec au monastère basilien de Saint-Adrien, où ils sont encore aujourd'hui. Près de la moitié des villages albanais, fondés en Calabre depuis la fin du ^{xv}^e siècle, ont passé au rite latin, et si la liturgie byzantine s'est encore conservée chez eux, on peut dire que c'est sur la volonté expresse du saint-siège. L'évêque grec réside toujours à Saint-Adrien, il a sous sa dépendance 25 paroisses environ, assez éloignées les unes des autres. Quant au séminaire grec-albanais de Saint-Adrien, il a été complètement réorganisé et compte maintenant près de 150 élèves avec une douzaine de professeurs. Malheureusement les idées libérales ont pénétré dans son personnel et le portrait de Garibaldi est entouré d'un plus grand respect que les images des saints. Un collège semblable existe à Palerme, depuis 1715, pour les Albanais de Sicile, qui se trouvent dans des conditions beaucoup plus favorables, au point de vue de la fortune, que leurs frères de Calabre. Ce collège, comme celui de Saint-Adrien, est dirigé par un évêque titulaire du rite grec, qui s'occupe des Albanais catholiques, dispersés dans les diocèses de Palerme, de Montréal et d'Agriente; il peut compter en tout une trentaine d'élèves, qui suivent les cours du séminaire archiepiscopal. En outre, le collège Saint-Athanase à Rome possède 15 Albanais du rite grec parmi ses élèves et il y a là un évêque, le troisième de rite grec pour les ordinations, mais ce sont les Pères bénédictins, et non pas lui, qui ont la charge de ce collège. Plusieurs estiment la population italo-grecque de la Sicile et de la Calabre à 50 000 personnes; d'autres pensent qu'il y en a seulement 26 000 en Calabre et 17 000 en Sicile.

Rodota, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, 3 vol., Rome, 1758-1763; F. Lenormant, *La Grande Grèce, paysages et histoire*, 3 in-12, Paris, 1881-1884; G. Minasi, *Le chiese di Calabria dal quinto al duodecimo secolo*, Naples, 1896; P. Fabre, *Liber census*, 1889, fasc. 1; P. Batiffol, *L'abbaye de Rossano*, Paris, 1891; F. Chalandon, *L'état politique de l'Italie méridionale à l'arrivée des Normands*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'école franç. de Rome*, 1901, t. xxi, p. 411; L. Duchesne, *Les évêchés de Calabre*, dans les *Mélanges Paul Fabre*, Paris, 1902, p. 1-16; J. Gay, les articles déjà cités de la *Byzantinische Zeitschrift*, 1895, t. iv, p. 59, de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. ii, p. 481; t. v, p. 233; *Saint-Adrien de Calabre*, dans les *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses*, publiés pour M^{re} de Cabrières, Paris, 1899, t. i, p. 291; *L'Italie méridionale et l'empire byzantin*, Paris, 1904; G. Lancia di Brolo, *Storia della Chiesa in Sicilia*, Palerme, 1884, t. ii. Ce dernier auteur, avec M. Gay, indique la littérature complémentaire.

XII. JURIDICTION DU PATRIARCAT BYZANTIN, 901-1204.

— On connaît six pièces officielles, qui décrivent l'étendue de la juridiction du patriarchat byzantin durant ces trois cents ans : 1^o une *Notitia*, qu'arrêtèrent en commun l'empereur Léon le Sage et le patriarche Nicolas⁴ le Mystikos, entre les années 901 et 907, H. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiæ episcopatum*, Munich, 1900, p. 549-567; 2^o une *Notitia*, qui date du règne de Constantin VII, de l'an 940 environ, H. Gelzer, *Georgii Cyprii descriptio orbis romani*, Leipzig, 1890, p. 57-83; 3^o une *Notitia*,

qui donnerait l'état de la hiérarchie ecclésiastique sous l'empereur Jean Tzimiscès (969-976), mais dont la rédaction actuelle remonte à peu près à l'an 980, H. Gelzer, *Ungedruckte... Texte der Notitia episcopatum*, p. 568-575; 4^o une *Notitia*, attribuée fausement à Léon le Sage, mais qui est en réalité d'Alexis Comnène, G. Parthey, *Hieroclis synecdemus et Notitia græcæ episcopatum*, Berlin, 1866, p. 95-101; celle-ci est postérieure à l'année 1084; 5^o une *Notitia*, qu'on attribue à l'empereur Manuel Comnène (1143-1180), G. Parthey, *op. cit.*, p. 101-131, et dont M. Gelzer a retrouvé à Athènes une transcription datant de la fin du XII^e siècle ou du commencement du XIII^e, par conséquent presque aussi ancienne que l'original, H. Gelzer, *op. cit.*, p. 584 sq.; la rédaction de cette pièce se place entre les années 1170 et 1179; 6^o une revision de la Diatyposis de Léon le Sage, faite par ordre d'Isaac l'Ange (1186-1196), et qu'a éditée M. Gelzer dans l'*Index lectionum* de Léna, 1891, 1892, en la commentant judicieusement.

L'incorporation violente au patriarcat byzantin des provinces ecclésiastiques de l'Illyricum et de l'Italie méridionale, que fit l'empereur Léon l'Isaurien vers l'an 732, avait amené le trouble et le désordre dans la hiérarchie, car les métropolitains de ces provinces, pas plus que leurs évêques, n'avaient obtenu de rang définitif. De là, des disputes fréquentes pour la prééminence dans les conciles provinciaux, disputes qui se perpétuèrent jusqu'aux premières années du X^e siècle. A ce moment, Léon le Sage et le patriarche Nicolas convinrent de mettre un terme à ces contestations scandaleuses en fixant pour l'avenir l'ordre de la haute hiérarchie. C'est ce qui eut lieu dans un concile tenu à l'église Sainte-Irène, sous la présidence même de l'empereur et du patriarche. G. Parthey, *Hieroclis Synecdemus et Notitia græcæ episcopatum*, Berlin, 1866, p. 322; H. Gelzer, *Ungedruckte... Texte der Notitia episcopatum*, p. 544. Un premier acte dressa la liste des métropolitains et des archevêques autocéphales, de Boor, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1891, p. 317; un second arrêta la place qu'occuperaient les simples évêques. Cette place, du reste, découlait de celle des métropolitains, car on sait que, dans l'Eglise byzantine, les suffragants d'une métropole se plaçaient aux réunions conciliaires derrière le chef de la métropole et signaient selon son rang. Ainsi, tout de suite après les métropolitains et les archevêques signaient les évêques dépendant de Césarée de Cappadoce, la première métropole, puis ceux d'Éphèse, d'Héraclée, d'Ancyre, etc. La *Notitia* de Léon le Sage (901-907) comprend 51 métropoles et 51 archevêchés autocéphales; il faut, en effet, suppléer deux noms : Apros et Kio, omis par inadvertance par le copiste, mais qui existaient déjà dans l'*Ecthesis* du pseudo-Épiphané et que l'on retrouve dans la *Notitia* de l'an 940. Il est possible que ces deux nombres de 51 représentent un sens symbolique, comme on s'est arrêté à 318 Pères de Nicée en mémoire des 318 serviteurs d'Abraham, Gen., XIV, 14, et à 153 sièges épiscopaux dans le patriarcat d'Antioche pour rappeler les 153 gros poissons de la pêche miraculeuse, Joa., XXI, 11, bien que ces nombres précis n'aient jamais été atteints. Ces 51 métropoles existaient toutes avant Léon le Sage (886-912), à l'exception de la dernière, Euchaites, qui fut élevée à ce rang peu après l'avènement de cet empereur, et toutes aussi, à l'exception de Chalcédoine et de Catane, comptent des suffragants. Comme cette liste a servi de base à toutes les autres, jusqu'à la fin du XII^e siècle au moins, je vais la donner pour les noms des métropoles, me contentant ensuite d'indiquer les différences qui se trouvent dans les listes postérieures.

Nous avons ainsi un total de 522 évêchés suffragants; si nous y ajoutons les 51 métropoles et les 51 archevêchés autocéphales, nous obtenons le chiffre respec-

table de 624 sièges épiscopaux, compris au début du X^e siècle dans le patriarcat de Constantinople, alors que, vers le milieu du VII^e siècle, il n'y en avait encore que 419. Les chiffres que j'ai donnés ne se trouvent pas toujours tels quels dans l'unique manuscrit, qui nous a conservé la *Notitia* authentique de Léon le Sage, mais on corrige les quelques inadvertances ou omissions du copiste avec la *Notitia* de 940 ou l'*Ecthesis* du VII^e siècle.

PATRIARCAT DE CONSTANTINOPLE
VERS L'ANNÉE 901.

ÉPARCHIES.	MÉTROPOLES.	NOMBRE D'EVÊCHÉS.
1. Cappadoce	Césarée.	15
2. Asie.	Éphèse.	34
3. Europe.	Héraclée.	15
4. Galatie.	Ancyre.	8
5. Hellespont	Cyzique.	12
6. Lydie	Sardes.	25
7. Bithynie.	Nicomédie.	12
8. Bithynie.	Nicée.	6
9. Bithynie.	Chalcédoine.	0
10. Pamphylie.	Sidé.	16
11. Arménie.	Sébaste.	4
12. Hellénopont	Amasée.	5
13. Sicile.	Syracuse.	13
14. Cappadoce.	Tyane.	3
15. Paphlagonie	Gangres.	3
16. Thessalie	Thessalonique.	5
17. Honoriade	Claudiopolis.	5
18. Pont polémoniaque	Néocésarée.	3
19. Galatie.	Pessinonte.	7
20. Lycie	Myre.	33
21. Carie	Stavroupolis.	26
22. Phrygie pacatienne.	Laodicée.	22
23. Phrygie salutaire.	Synnades.	20
24. Lycaonie.	Iconium.	15
25. Pisidie.	Antioche.	21
26. Pamphylie.	Pergé ou Sylée.	18
27. Péloponèse.	Corinthe.	7
28. Hellade	Athènes.	10
29. Cappadoce.	Mokéssos.	4
30. Pamphylie.	Séleucie.	23
31. Calabre	Reggio.	12
32. Péloponèse.	Patras.	4
33. Lazie	Trébizonde.	7
34. Hellade	Larissa.	10
35. Nicopolis.	Naupacte.	8
36. Thrace.	Philippopolis.	10
37. Rhodope.	Trajanoupolis.	7
38. Cyclades.	Rhodes.	10
39. Macédoine	Philippes.	6
40. Hémimont	Andrinople.	11
41. Phrygie pacatienne.	Hiéropolis.	9
42. Dyrachium	Dyrachium.	4
43. Asie.	Smyrne.	4
44. Sicile	Catane.	0
45. Phrygie	Amorium.	5
46. Kamachos	Kamachos.	8
47. Phrygie	Kotyaëon.	3
48. Calabre	Santa Severina.	4
49. Lesbos.	Mitylène.	5
50. Hellade	Nouvelle Patras.	1
51. Hellénopont	Euchaites.	4

La *Notitia* de Constantin VII, qui date des environs de 940, ne diffère presque pas de la précédente. Comme elle, elle a 51 métropoles et 51 archevêchés autocéphales. Les noms des métropoles sont identiques, sauf que, dans le document de Constantin, Mélitène d'Arménie a remplacé Syracuse au n. 13. Mélitène, tombée aux mains des Arabes au VIII^e siècle, resta en leur pouvoir sauf une courte occupation byzantine en 751, jusqu'en l'année 927 et, par suite, la succession épiscopale grecque cessa complètement dans la province d'Armé-

nie I. Syracuse prit sa place. Mais au ^x^e siècle, Mélitène fut de nouveau occupée par les Byzantins, tandis que les Arabes Fatimites se rendaient maîtres de Syracuse et de sa province. Il y eut donc échange entre ces deux villes, et ce fut d'autant plus facile que Mélitène occupait déjà le 13^e rang au ^{vii}^e siècle. Dans la liste des archevêchés autocéphales du temps de Constantin VII figurent seulement 50 noms; il manque, par une inadvertance de copiste, Sebastoupolis dans l'Abasgie, qui est dûment constatée à la même époque. La liste des évêchés suffragants ne présente pas non plus de grandes divergences d'avec celle de Léon VI. Césarée de Cappadoce compte seulement 8 suffragants au lieu de 15, Mélitène d'Arménie 4 au lieu de 13 qu'en avait Syracuse, Patras 5 au lieu de 4, Trajanoupolis 6 au lieu de 7, Rhodes 13 au lieu de 10, Philippes 7 au lieu de 6, Kamachos 5 au lieu de 8, Euchaïtes 0 au lieu de 4. Nous avons ainsi un total de 502 évêchés suffragants, au lieu de 522 que contenait la liste précédente.

La troisième *Notitia*, qui daterait, d'après M. Gelzer, de 980 environ, comprend 56 métropoles. Mélitène remplace toujours Syracuse au n. 13 et Smyrne a pris la place de Séleucie au n. 30. On se rappelle sans doute que Léon l'Isaurien avait incorporé au patriarcat byzantin Séleucie d'Isaurie avec tous ses évêchés suffragants, vers l'an 732, sous prétexte que leur supérieur ordinaire, le patriarche d'Antioche, résidait hors de l'empire, c'est-à-dire dans les possessions des califes. Or, en 968, Antioche avait été réoccupée par les Byzantins. Dès lors, le motif mis en avant par Léon III n'avait plus de raison d'être, et Séleucie d'Isaurie devait être replacée sous la juridiction du patriarche de Syrie. C'est ce qui arriva effectivement et ce que nous permet de constater cette *Notitia*, car à partir de ce moment, la province d'Isaurie n'a plus cessé de relever d'Antioche. Les 51 métropoles ordinaires ne sont donc plus que 50 dans cette *Notitia*, mais on leur en a adjoint 6 autres : Amastris, Asmosatos, Chones, Otrante, Keltzène et Taron; ce qui porte le nombre à 56. Quant aux archevêchés autocéphales, il y en a toujours 51, mais par suite de l'introduction de certains archevêchés dans la liste des métropoles, on rencontre quelques noms nouveaux. Le nombre et le nom des évêchés suffragants ne diffèrent pas assez de ceux des listes précédentes pour que nous nous y arrêtions. Ce qui doit le plus frapper notre attention, c'est que cette *Notitia*, immédiatement après les cinq grands patriarchats, énumère les deux archevêchés de Bulgarie et de Chypre comme soumis à l'autorité de Constantinople. Cela tient à la même raison qui faisait abandonner Séleucie à Antioche. En 972, Jean Tzimiscès entra à Dristra, le siège de l'Église bulgare, et annexait à l'empire grec toute la Bulgarie danubienne; par le fait même, toute cette contrée relevait au point de vue ecclésiastique de Byzance, mais les Bulgares n'acceptèrent pas cette déchéance et le centre de leur Église fut transféré de Dristra en diverses villes de l'Ouest, jusqu'à ce qu'il fût fixé à Ochrida. Voir BULGARIE, t. II, col. 1183. Le même phénomène dut se produire pour l'Église de Chypre, qui fit retour en 965 à l'empire byzantin, mais cette annexion religieuse ne fut qu'éphémère.

La quatrième *Notitia*, celle d'Alexis Comnène (1081-1118), G. Parthey, *op. cit.*, p. 95 sq., ne mentionne pas moins de 80 métropoles, au lieu de 51 ou 56 qu'en contenaient les trois précédentes. Nous avons en premier lieu les 51 métropoles ordinaires, avec Mélitène d'Arménie au n. 13 et Séleucie au n. 30, puis 29 noms à peu près nouveaux : Amastris, Chones, Otrante, Keltzène, Colonia, Thèbes, Serrès, Pompeïoupolis, la Russie ou Kiev, Alania, Ainos, Tibérioupolis, Euchania, Kérasonte, Nacolia, Germia, Madytos, Apamée, Basiléon, Dristra ou la Bulgarie, Nazianze, Corfou, Abydos, Mé-

thymna, Christianoupolis, Roussion de Thrace, Lacédémone, Paronaxos, Attalia. Il est à remarquer pourtant que les quatre premiers noms de cette seconde liste figuraient déjà dans la *Notitia* de Jean Tzimiscès, un siècle auparavant. Cette *Notitia* d'Alexis Comnène contient, en outre, une liste de 39 archevêchés autocéphales, la plupart connus auparavant et qui font suite à la liste des métropoles. Il n'est pas question d'évêchés suffragants, soit que le manuscrit édité ne soit pas complet, soit que l'empereur n'ait pas jugé à propos de retoucher cette liste.

La cinquième *Notitia*, celle de Manuel Comnène, nous est parvenue dans deux recensions, celle qu'a reproduite Parthey, *op. cit.*, p. 101 sq., et celle qu'a éditée en partie M. Gelzer, *op. cit.*, p. 585, d'après un manuscrit presque contemporain. C'est la reproduction intégrale de la *Notitia* précédente, grossie de quatre métropoles nouvelles : Mésembrie, Milet, Silivrie et Apros. Il est à remarquer cependant que Mélénic a pris la place de Dristra au n. 71, cette ville étant sans doute retombée au pouvoir des Bulgares, du moins au moment où fut transcrit un des manuscrits qui contiennent cette *Notitia*. De plus, parmi les 33 métropoles nouvelles qui ne figuraient pas dans la *Diatyposis* de Léon le Sage, 31 n'ont pas de suffragant. Nous trouvons aussi dans cette liste la plus ancienne attestation de la haute hiérarchie ecclésiastique en Russie, dont la métropole, Kiev, occupe seulement le 60^e rang et compte alors 11 suffragants.

La sixième *Notitia*, celle d'Isaac l'Ange (1186-1196), contient 93 métropoles, à savoir : les 51 de Léon le Sage, les 29 d'Alexis Comnène, les 4 de Manuel Comnène et 9 noms nouveaux : Gardique, Philadelphie, Proconèse, Hypépa, Pyrgion, Arcadioupolis, Argos, Brousse et Achyraos. Dans la liste des archevêchés paraissent aussi pour la première fois quelques villes, comme Didymotichos, Lopad et Mélaginai.

Si maintenant nous descendons un peu dans les détails, nous nous rendons bien compte des accroissements successifs qu'a pris le patriarcat byzantin, par suite de ses relations avec les Églises voisines. Tout d'abord, la politique violente des empereurs iconoclastes vis-à-vis des papes, dans le cours du ^{viii}^e siècle, avait porté ses fruits. En dehors des provinces ecclésiastiques de la Sicile et de la Calabre dont j'ai déjà parlé, en dehors des provinces qu'occupaient les Bulgares et dont je dirai un mot tout à l'heure, tout ce qu'on est convenu d'appeler l'Illyricum oriental se trouvait annexé au trône patriarcal de Constantinople. Or, ce n'était pas un mince territoire que l'on désignait sous le nom d'Illyricum. Vers 840, le clerc arménien Basile, *Georgii Cyprii descriptio orbis romani*, édit. Gelzer, p. 27, notait déjà six provinces, comprises dans ce ressort ecclésiastique : les provinces de Thessalonique, Crète, Corinthe, Nicopolis, Athènes et Patras. Un peu plus tard, entre les années 901 et 907, la *Notitia* de Léon VI, H. Gelzer, *Ungedruckte... Texte der Notitiæ episcopatum*, p. 550 sq., en énumérât neuf : la Thessalie avec Thessalonique, le Péloponèse avec Corinthe, la Hellade avec Athènes, le Péloponèse avec Patras, la Hellade avec Larissa, Nicopolis avec Naupacte, la Macédoine avec Philippes, Dyrrachium, la Hellade avec Nouvelle Patras. Ces 9 métropoles comprenaient ensemble 55 évêchés suffragants et, si l'on y ajoute 7 archevêchés autocéphales, on voit que c'est 71 diocèses que Constantinople avait ainsi soustraits à l'obédience de Rome. Et nous n'avons pas parlé de la Crète avec ses nombreux suffragants, parce que cette île fut longtemps occupée par les Arabes tout en relevant néanmoins de Byzance. Je n'insiste pas sur les deux notices de 940 et de 980 par rapport à l'Illyricum, parce qu'elles ne mentionnent pas de changement important, non plus que sur les autres qui vont jusqu'en 1204, parce que l'on n'y trouve que des frac-

tionnements des anciennes provinces avec l'érection, çà et là, de quelques sièges nouveaux.

Fondée par les missionnaires de Byzance et de Rome, l'Église bulgare occupa toujours une situation plus ou moins flottante entre les deux. Cela lui permit en somme de ne relever ni de l'une ni de l'autre et d'arriver promptement à l'autonomie. Soit qu'elle dépendît alors de Rome, soit plutôt qu'elle eût obtenu son autocéphalie, la première Église bulgare, fondée vers 865, ne figure pas sur les listes épiscopales byzantines de Léon VI, vers 901, et de Constantin Porphyrogénète, vers 940. Si son archevêché est noté comme subordonné au patriarche byzantin, vers 980, c'est parce que Jean Tzimiscès s'était emparé de la Bulgarie danubienne. L'archevêque bulgare ayant ensuite changé de résidence, l'Église bulgare autonome de Périeslavets et de Dristra se reconstitua à Ochrida avec les mêmes privilèges. De même, il n'y a pas à se préoccuper outre mesure de l'insertion de Dristra sur les listes épiscopales d'Alexis Comnène, de Manuel Comnène et d'Isaac l'Ange. Un changement plus radical fut opéré, lorsque Basile II le Bulgaroctone eut mis fin au premier empire bulgare, 1018. De la suppression même de la nation bulgare découlait légitimement la suppression du patriarcat bulgare d'Ochrida et son annexion pure et simple à l'Église de Constantinople. Pour des raisons politiques faciles à deviner, Basile II ne crut pas devoir toutefois s'engager si avant et, tout en supprimant l'autonomie de l'Église bulgare, il établit l'archevêché autocéphale d'Ochrida, constitué sur les bases de l'ancien patriarcat bulgare et qui jouissait à peu près des mêmes droits et de la même juridiction. Cet archevêque pourtant dépendait de Constantinople, et il en fut ainsi jusqu'en 1767, date de sa suppression, mais en même temps il nommait ou, du moins, il dirigeait le saint-synode qui nommait les archevêques et évêques soumis à sa juridiction. Sur ces diverses questions voir BULGARIE, t. II, col. 1177-1189.

La Russie est une fille spirituelle de Byzance. Ce n'est pas ici le lieu de raconter les origines chrétiennes de cette nation, origines qui sont d'ailleurs fort obscures. Il est probable que le christianisme a pénétré en Russie vers l'année 853, peut-être même dans la première moitié du IX^e siècle, et cela par des voies différentes, aussi bien par l'intermédiaire des latins que par celui des grecs. Voir Bonet-Maury dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XLIV, n. 2 (1901). Toutefois, ces premiers germes ne purent fructifier et quand la tsarine Olga, la femme d'Igor, voulut embrasser le christianisme, elle dut se rendre à Byzance vers l'année 956 ou 957, pour y recevoir avec le baptême le nom d'Hélène. La conversion d'Olga passa tout à fait inaperçue et le tsar Sviatoslav, 964-972, refusa d'accéder aux désirs de sa mère, craignant de se rendre ridicule devant ses guerriers, s'il adoptait une religion étrangère. Ce ne fut qu'en 989 que le prince Vladimir, le Clovis russe, se laissa baptiser et imposa ensuite le baptême à ses sujets. Il est probable que, à partir de cette époque, l'Église russe se constitua et qu'un métropolite grec, envoyé par le patriarche de Byzance, fut installé définitivement à Kiev, la capitale de la Russie. Malheureusement, nous ne possédons aucune notice épiscopale contemporaine de cet événement. En 980, Kiev est absente sur la liste des métropoles et il nous faut ensuite descendre jusqu'au règne d'Alexis Comnène (1081-1118), pour trouver une autre *Notitia*. Sur celle-ci la métropole de Kiev est inscrite au n. 60, Parthey, *op. cit.*, p. 97, de même que sur celle de Manuel Comnène, qui a vu le jour peu après 1170. H. Gelzer, *Ungedruckte... Texte der Notitiæ episcopatum*, p. 585. Dans ce dernier document, Kiev est même accompagnée de onze suffragants, ce qui nous donne l'état le plus ancien, connu jusqu'ici, de l'Église russe. Kiev figure encore, et au même rang, dans la *Notitia* d'Isaac l'Ange (1186-1196). Le chef de l'Église russe, qui

avait une place assez inférieure dans la hiérarchie byzantine, jouissait des prérogatives d'un exarque et, une fois installé sur son trône, il administrait son diocèse comme bon lui semblait. Il sacrait les évêques de sa province et couronnait les tsars. Sa résidence ordinaire était Kiev. Les quatre premiers métropolitains de Russie furent des Grecs, 989-1051; le cinquième, Hilarion, de nationalité russe, fut désigné directement par Jaroslav, mais on revint bientôt à élire des Byzantins.

XIII. L'ÉGLISE BYZANTINE ET LES CROISADES, 1059-1204. — Le schisme était consommé et la séparation des deux Églises complète. Michel Cérulaire en fut la première victime. Tombé du pouvoir en 1059, il eut pour successeur Constantin III Lichoudès (1059-1063), eunuque, fonctionnaire impérial, assez entendu en littérature et grand favori du philosophe à la mode, Jean Psellos, que l'on avait pris l'habitude de consulter sur tout. Déjà, l'empereur avait fait conférer les ordres jusqu'à la prêtrise à son candidat, quand des bruits fâcheux se mirent à circuler sur son administration antérieure. Cela provoqua une assez longue enquête, d'où Lichoudès sortit blanc comme neige. Il put donc recevoir la consécration épiscopale et régner sans encombre jusqu'à sa mort, survenue au mois d'août 1063. Psellos, qui était pour beaucoup dans son élection, lui consacra un chaleureux panégyrique. Avant de mourir, le patriarche offrit à son prédécesseur une véritable apothéose; il établit en l'honneur de Michel Cérulaire des panégyries annuelles et Psellos prononça une oraison funèbre, dans laquelle il démontra que, depuis son enfance, l'auteur du schisme avait été prédestiné à devenir un saint. A la mort de Lichoudès, la chaire patriarcale demeura vacante cinq longs mois, jusqu'à la nomination de son ami, Jean VIII Xiphilin, moine au mont Olympe de Bithynie. Cette fois encore, l'intervention de Psellos s'exerça avantageusement en faveur de son ami et ancien élève. Le pontificat de Xiphilin se prolongea jusqu'au 2 août 1075, date de sa mort. Élu directement par les métropolitains, chef d'un parti qui désirait avant tout les réformes religieuses et l'indépendance de l'Église, il eut un pontificat des mieux remplis. Ascète et réformateur dans toute la force des termes, il essaya, comme son contemporain Grégoire VII en Occident, de ramener la discipline ecclésiastique à sa pureté primitive, veillant d'un œil jaloux sur l'observation des canons et s'efforçant de mettre dans la vie et les mœurs du clergé byzantin, surtout du clergé de la capitale, la retenue et le sérieux qui en avaient disparu depuis longtemps. Scolastique étroit, il poursuivit d'une haine implacable tout partisan de la philosophie platonicienne, surtout son vieil ami Psellos, envers qui il n'avait que des obligations; fougueux redresseur des torts, il contraignait toujours la volonté de l'empereur à plier devant la sienne. Toutefois, ce terrible justicier montrait qu'il était avec le ciel des accommodements, lorsque son intérêt ou celui de sa famille était en jeu. Avant de mourir, Constantin X Ducas avait établi sa femme Eudocie régente, en attendant la majorité de ses enfants. Le patriarche, présent à l'entretien, fit jurer au sénat fidélité aux fils du *basileus* défunt et à l'impératrice régente la promesse de ne jamais se marier. L'avenir de la dynastie était ainsi bien sauvegardé. Hélas! les progrès des Turcs réclamèrent bientôt une main plus virile pour diriger les affaires de l'État. Eudocie recourut au patriarche et lui proposa d'épouser son propre frère, un parfait incapable, s'il la dégageait de son serment antérieur. Xiphilin y consentit et obtint, non sans peine, l'acquiescement du sénat. Dès que tous les obstacles furent levés, l'impératrice épousa, non le frère du patriarche, mais un bon général, Romain IV Diogène. Dès ce jour, naturellement, empereur et patriarche devinrent mortels ennemis et Xiphilin contribua à la chute du *basileus* en 1071. »

Le successeur de Xiphilin, Cosmas I^{er} (1075-1081), fut élu directement par l'empereur. Fidèle à la maison des Ducas, il dut démissionner pour des motifs politiques, mais après avoir infligé au nouvel empereur, Alexis I^{er} Comnène, et à toute sa famille un jeûne de quarante jours, pour avoir laissé ses soldats piller et profaner les églises de la capitale. Le candidat d'Alexis I^{er} était tout prêt; ce fut l'eunuque Eustratios Garidas (1081-1084), moine assez borné, qui avait déjà comploté contre le précédent titulaire. On l'impliqua ensuite dans le procès religieux d'Italos, philosophe en renom à Byzance, qui fut accusé dès le mois de janvier 1082. Italos parut devant le concile et, comme le patriarche le favorisait secrètement, on dut remettre l'affaire à la décision de l'empereur. Profond théologien et dialecticien subtil, celui-ci n'eut pas de peine à démêler ses erreurs et, d'accord avec une délégation du patriarcat et du sénat, à porter une condamnation contre lui. Après quoi, le malheureux philosophe comparut encore devant un concile et fut excommunié, alors que tous ses disciples voyaient prononcer leur acquittement. Il aurait fallu remonter trop haut, si l'on avait voulu rechercher toutes les responsabilités. F. Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis I^{er} Comnène*, Paris, 1900, p. 310-316. Garidas une fois démissionnaire, ce fut le tour de Nicolas III dit Grammatikos (1084-1111). Ce long patriarcat de vingt-sept ans fut également témoin de vives controverses religieuses. Un jour qu'Alexis I^{er} se trouvait aux prises avec de graves difficultés financières, il songea à saisir les biens des églises, à dépouiller les statues et les images des lames d'or et d'argent qui les enveloppaient, mais il se heurta contre une opposition des plus caractérisées et qui dirigeait Léon, métropolite de Chalcédoine. On le destitua et on l'exila à Sozopolis de Thrace, janvier 1086, après l'avoir, dans un grand concile, accusé de rendre aux images un culte de latrerie, ce qui le rendait passible des peines portées contre les idolâtres. F. Chalandon; *op. cit.*, p. 110-112; décret d'Alexis I^{er} ordonnant la déposition de Léon dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, 1878, t. II, p. 102-128; Montfaucon, *Bibliotheca coisliniana*, Paris, 1715, p. 102-110. Après le procès de Léon, on eut celui de Nilos, un moine qui aurait exprimé des idées hétérodoxes sur le mystère de la sainte Trinité et sur la divinité du Christ. Avec lui, tombèrent sous l'anathème les Arméniens, surtout ceux de la région de Philippopolis, dont la conversion préoccupait vivement l'empereur.

Revenons quelque peu en arrière pour étudier maintenant les rapports des deux Églises. Dès l'avènement au trône de Michel VII Parapinace, 1072, le pape Alexandre II lui députait une ambassade solennelle pour lui transmettre ses meilleures félicitations, mais l'opposition irréductible de Psellos et du patriarche Xiphilin empêchèrent d'aboutir le projet de réconciliation. En 1073, les rôles étaient intervertis; c'était l'empereur qui se tournait vers le pape Grégoire VII, lui promettant d'opérer l'union des deux Églises, si l'Occident lui prêtait le secours de ses armes contre les Turcs. Jaffé, *Bibl. rer. Germ.*, p. 31 sq., 145. L'offre ne pouvait arriver plus à souhait, car le pape se proposait au même moment de conduire lui-même une armée de 50 000 hommes au salut de l'Orient menacé. Toutefois, les exigences dogmatiques du pape qui réclamait, non seulement la reconnaissance de la primauté pontificale, mais encore l'acceptation de la doctrine romaine sur tous les points controversés, Jaffé, *op. cit.*, p. 145, 150, empêchèrent les négociations; et d'autres obstacles allaient surgir qui retarderaient la réalisation de ce généreux projet. Tout d'abord, l'empereur d'Allemagne, Henri IV, auquel Grégoire VII pensait confier la garde de l'Occident pendant son absence, engagea avec lui cette fameuse lutte qui devait empoisonner ses derniers

jours; puis ce fut son protégé, le *basileus* Michel VII, que Nicéphore Botaniatè détrôna à son profit, 1078. Dès lors, le pape ne songea plus qu'à pousser à la guerre contre l'usurpateur, le chef normand Robert Guiscard, ami du prince dépossédé. En 1081, Botaniatè était renversé par Alexis Comnène, lequel se réconciliait avec la famille des Ducas; tout motif d'intervention se trouvait donc écarté pour Grégoire VII. Mais comme Robert Guiscard était alors engagé dans une guerre avec le *basileus* Alexis et que les armes du prince normand étaient nécessaires à la curie romaine, pour parer aux empiètements continuels de l'empereur d'Allemagne, rien ne fut modifié dans la politique de Rome, qui resta comme auparavant antibyantine. De là les chaleureuses félicitations que Grégoire VII envoyait à Guiscard, à chaque victoire que ses troupes remportaient dans la péninsule balkanique. Chaque pas en avant du souverain normand marquait une prise de possession faite par la curie romaine. Déjà, toute l'Italie méridionale s'inclinait sous la juridiction du pape; une grande partie des provinces illyriennes venait de lui être restituée, et cela de par la volonté d'Alexis I^{er}. Rodota, *Dell' origine... del rito greco in Italia*, Rome, 1753, t. II, p. 452-454. Plus tard, lorsque Guiscard se fut encore éloigné de son centre d'opérations, le pape ne trouva plus son compte à ces entreprises hasardeuses, qui permettaient à Henri IV d'éviter son écrasement, et il aurait désiré la cessation des hostilités contre Byzance; mais il était trop tard. Les deux empereurs, grec et germanique, avaient contracté une étroite alliance. En vain, Grégoire VII, vaincu par Henri IV, suppliait-il Guiscard d'accourir à son secours, les troupes du prince normand venaient d'être réduites à néant par les victoires répétées d'Alexis Comnène. Le pape Urbain II revint aux moyens pacifiques, qu'avait uniquement employés son prédécesseur dans les premières années de son pontificat. En 1089, il exhortait Alexis à tolérer que les latins se servissent de pain azyme à Constantinople pour le saint sacrifice, et à cette demande si modérée le *basileus* répondait en invitant le pape à une conférence religieuse ou concile, qui se tiendrait à Constantinople dans un délai de dix-huit mois. À la suite de ces négociations, Urbain II le releva de l'excommunication. Une détente sensible se produisit alors; nous en trouvons la preuve dans un curieux ouvrage de Théophylacte de Bulgarie, écrit vers 1091-1092, intitulé : *Discours sur les erreurs des Latins* et qui témoigne d'une grande bienveillance à leur égard. F. Chalandon, *op. cit.*, p. 129-131. En 1095, une ambassade d'Alexis I^{er} venait trouver le pape au concile de Plaisance, non pour discuter religion, mais pour implorer son appui, et le souverain pontife s'y prêta d'assez bonne grâce, dit le chroniqueur Bernold : *multos invitavit, ut etiam jurejurando promitterent, se... eidem imperatori contra paganos pro posse suo fidelissimum adjutorium collaturos*. Et dans son vibrant appel de Clermont-Ferrand, qui déterminait la première croisade, Urbain II ne pensa qu'à exhorter les chrétiens d'Occident à sauver leurs frères d'Orient, plutôt même que de songer à la délivrance de Jérusalem et du Saint-Sépulcre. *Historiens occidentaux des croisades*, t. III, p. 323 sq.

Les croisades furent la première occasion offerte aux princes occidentaux de donner une solution sérieuse à la question orientale, mais une solution violente qui allait à l'encontre des premiers désirs du pape. Boémond, fils cadet de Robert Guiscard, voulut, avec ou sans le consentement d'Alexis Comnène, se tailler une principauté en Orient; il dut toutefois obéir au pape et prêter le serment que le *basileus* exigeait de tous les chefs croisés, en s'engageant à remettre entre ses mains les villes et les places fortes qu'ils auraient conquises au cours de l'expédition. La promesse ne fut pas tenue et Boémond garda Antioche, une ville qui était encore

grecque en 1085, dix ans à peine avant les croisades. Bien plus, pour n'avoir plus de difficultés avec les Grecs, les chefs des croisés proposèrent au pape un moyen simple, mais radical, de terminer le conflit en s'emparant de Byzance, septembre 1098. *Historiens occidentaux des croisades*, t. III, p. 380 sq.; P. L., t. CLI, col. 555. C'était, en somme, prendre juste le contrepied du plan d'Urbain II, qui leur paraissait irréalisable. La lettre des croisés fit grande impression sur le pape, qui se décida à lever de nouvelles troupes pour secourir les Francs. Cependant, il se refusa à permettre une guerre fratricide contre les Grecs, ainsi que le lui conseillaient les chefs de la croisade, et, au concile de Bari (1098), comme à celui de Rome (avril 1099), il songeait toujours à l'union pacifique des deux Églises. Peu de temps après, le grand pape mourait, laissant à son successeur Pascal II le soin de terminer cette grave affaire. Cependant, depuis 1099, la jeune principauté franque d'Antioche avait à lutter sans trêve contre l'armée et contre la flotte du *basileus*, qui ne voulait pas laisser en la possession des croisés cette jolie province. Boémond comprit bien vite qu'il ne pourrait résister à la fois aux Turcs et aux Grecs et il revint à son projet de conquérir Constantinople. Pour le réaliser, il lui fallait l'appui de Rome, car de sa bénédiction ou de ses anathèmes dépendait tout le succès de l'entreprise. Le terrain se trouvait alors admirablement préparé en Occident, où les Latins ne pouvaient pardonner aux Grecs d'avoir tout mis en œuvre pour faire échouer la première croisade. Un évêque franc, qu'Alexis I^{er} chargea d'expliquer sa conduite au pape, prit sur lui de démontrer le contraire et il s'en alla chez tous les princes de l'Europe, prêchant partout contre la perfidie de l'empereur. Aussi, le voyage de Boémond en Europe se ressentit de ce nouveau courant de l'opinion; partout il fut accueilli en héros, et le pape lui donna même un légat pour l'accompagner en France (1104). Toutefois, l'expédition du prince normand contre Durazzo ayant échoué, il dut songer à demander une paix humiliante (1108). Loin d'implanter l'Église romaine à Constantinople, il dut souffrir que le patriarche d'Antioche, sa propre principauté, fût de nouveau choisi par Alexis parmi les clercs de la Grande Église. F. Chalandon, *op. cit.*, p. 242-250.

Un légat du pape assistait à la signature du traité entre Alexis et Boémond. Trois ans plus tard, le 12 février 1111, avait lieu l'emprisonnement de Pascal II par Henri V, et le pape, contraint de se soumettre à la force, le couronna empereur, 13 avril. Les Romains ayant pris les armes pour résister à l'empereur germanique, Alexis Comnène leur envoya des ambassadeurs, chargés de les féliciter et de leur offrir son appui, s'ils consentaient à le reconnaître pour leur empereur. Pascal II remercia Comnène et le pria de se rendre à Rome, mais Alexis I^{er} étant tombé malade ne put accéder à ce désir et se fit excuser en parlant sans doute de la réunion des deux Églises qui était encore à l'ordre du jour. Le pape lui répondit vers la fin de 1112 par une lettre que nous avons encore et dans laquelle il le remercie de l'idée qu'il a eue d'accomplir cette réunion; il lui déclare pourtant que le seul moyen de tout concilier c'est que le patriarche de Constantinople reconnaisse la primauté du siège de Rome et que les provinces grecques, autrefois soumises au saint-siège, reviennent à son obéissance. Pascal II proposait encore la convocation d'un concile, qui réunirait les évêques des sièges apostoliques. Nous n'avons plus de renseignements à ce sujet, nous savons seulement que l'année suivante (1113), à son retour de Terre-Sainte, Pierre Chrysolanus, archevêque de Milan et grec d'origine, vint à Constantinople et prononça un discours contre les erreurs de ses compatriotes. Jean Phournès, moine du mont Ganos, le combattit vivement, ainsi qu'Eustratios de Nicée, Euthyme Zigabénos dans sa *Panoplie*

dogmatique, etc. L'empereur rompit aussi quelques lances dans ce tournoi théologique, suivi de près par sa fille Anne. La polémique qui roulait sur tous les points discutés entre les deux Églises, n'apporta guère de part et d'autre de nouveaux arguments, car en Occident comme à Byzance on ne vivait plus que de l'antique érudition.

Les relations ne furent guère modifiées sous le règne de Jean Comnène (1118-1143). En 1135, celui-ci envoya des ambassadeurs à l'empereur Lothaire II, qui les fit accompagner au retour par Anselme, évêque de Havelberg, dans le Brandebourg. Durant son séjour à Byzance, ce prélat, instruit et zélé, soutint dans les églises de Sainte-Tréne et de Sainte-Sophie, les 10 et 17 avril 1136, plusieurs discussions dogmatiques avec Nicétas, métropolite de Nicomédie, sur les questions controversées entre Grecs et Latins : la primauté du pape, la procession du Saint-Esprit, les azymes, etc. Les débats ne manquèrent pas de courtoisie et l'on conclut à la nécessité de tenir un concile général pour achever l'œuvre de l'union. Ces conclusions ne furent pas maintenues, du reste; Jean Comnène continua à guerroyer contre les croisés de Syrie et mourut dans la principauté d'Antioche. Les patriarches, qui s'étaient succédé depuis 1111 sur le siège patriarcal, ne semblent pas avoir montré trop d'inclination pour la reprise des anciens rapports entre les deux Églises, sans manifester pourtant une antipathie irréductible, lorsque la politique des empereurs réclamait d'eux ce sacrifice. C'est sous le pontificat de Léon le Stypite (1134-1143), qu'eurent lieu les conférences d'Anselme de Havelberg avec les théologiens et qui n'amenèrent aucun résultat. Ce patriarche est fêté par les Grecs le 12 novembre; il avait succédé à Jean IX dit le Hiéromnémon (1111-1134), de la charge qu'il avait exercée dans l'Église byzantine. Du pontificat de celui-ci le fait le plus mémorable c'est l'exécution de Basile, fondateur de la secte des bogomiles, qui fut brûlé vif en plein hippodrome, en l'année 1118. On voit que les autodafés n'étaient pas inconnus à Byzance, ce qui n'empêche pas les Grecs modernes, qui ignorent totalement leur histoire, de ressentir de belles indignations contre l'Inquisition romaine. Léon dit le Stypite mourut en 1143 et fut remplacé par Michel II Kourcouas, surnommé l'Oxite, parce qu'il avait habité un couvent de l'île d'Oxeia, près de Constantinople. Dans un concile, tenu le 20 août 1143, Michel II condamnait les bogomiles et plusieurs évêques qui les favorisaient, ainsi que l'avait déjà fait son prédécesseur. L. Allatius, *De Ecclesiis occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, col. 644-653, 669 sq. Deux autres conciles furent tenus sous son pontificat contre le moine Niphon, l'un le 1^{er} octobre 1143, l'autre le 22 février 1144. Allatius, *op. cit.*, col. 678-683. Lorsqu'il descendit du trône œcuménique pour retourner dans son île, Michel II n'y rechercha pas les honneurs et, dès son retour, on le vit se coucher à la porte de l'église et contraindre tous les moines à lui passer sur le corps. Vinrent ensuite Cosmas II l'Attique (1146-1147), que son affection pour le frère de l'empereur fit impliquer dans un procès religieux, intenté aux bogomiles et à leurs adhérents, et déposer le 26 février 1147, Allatius, *op. cit.*, col. 683-689; Nicolas IV Mouzalon (1147-1151), ex-archevêque de Chypre, déposé ou démissionnaire pour n'avoir pas renoncé à sa première dignité; Théodote II (1151-1153), ancien supérieur d'un couvent; Néophyte I^{er}, le reclus du monastère de l'Evergétis, qui ne resta que quelques jours ou quelques mois en charge; Constantin IV Chliarénos (1154-1156); enfin, Luc Chrysobergès, qui était encore patriarche le 19 novembre 1169, A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, t. IV, p. 107 sq., et déploya la plus grande activité. Sous son pontificat se tinrent plusieurs synodes importants, relatifs à des points de dogme ou de discipline qui intéressaient

l'Église byzantine. D'abord, deux conciles furent réunis en janvier 1156 et en mai 1157 contre Sotérichos Panteugène, patriarche nommé d'Antioche, et contre ses partisans, qui soutenaient que le saint sacrifice n'était pas offert au Verbe, mais seulement au Père et au Saint-Esprit, *P. G.*, t. CXL, col. 137-202; puis, un autre concile fut convoqué le 2 mars 1166 et se tint jusqu'au 14 avril de la même année pour expliquer le texte évangélique : « Le Père est plus grand que moi. » *P. G.*, t. CXL, col. 202-282. Beaucoup d'évêques n'avaient signé les décisions conciliaires que sur les instances du patriarche, l'homme-lige de l'empereur. A peine Luc Chrysobergès était-il descendu dans la tombe, que le métropolitain de Corfou, Constantin, jetant le masque, traita ouvertement le défunt d'hérétique. Manuel Comnène convoqua d'urgence le synode pour examiner le cas; l'assemblée se réunit le vendredi, 30 janvier 1170, sous le patriarche Michel III d'Anchialos, et fut aussi imposante que celles de 1166. Une seconde réunion eut lieu le 20 février 1170, dans laquelle l'anathème solennel fut lancé contre Constantin. Deux jours auparavant, le 18 février, on s'était occupé d'Iréniques, le moine compromis dans d'autres questions de doctrine et, comme l'accusé donna certaines marques de repentir, on remit à plus tard sa condamnation. Les documents manquent pour indiquer comment se termina cette grave affaire; elle occupait encore les esprits au siècle suivant, sous le patriarcat de Michel IV Autorianos (1207-1213), lors de l'empire grec de Nicée. D'autres synodes particuliers eurent lieu sous le patriarcat de Luc et un grand nombre de prescriptions canoniques furent mises à jour, qui ne sauraient trouver place ici. Sur les conciles de 1166 et de 1170, voir l'article documenté du P. Petit, *Documents inédits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires*, dans le *Vizant. Vremennik*, 1904, t. XI, p. 465-493.

Nous avons vu qu'en 1136 Anselme de Havelberg s'était rendu à Constantinople en qualité d'ambassadeur allemand. En 1155, ce fut le pape Adrien IV qui l'envoyait auprès de Manuel Comnène. Comme l'archevêque de Thessalonique, Basile d'Ochrida, exerçait alors une influence prépondérante dans son Église, Anselme lui remit de la part du pape une lettre, à laquelle Basile répondit d'une manière fort courtoise, mais où, sous la politesse de la forme, perce sans cesse la subtilité du byzantin. Pour être édifié sur les vrais sentiments de ce métropolitain, il faut lire la conférence qu'il eut avec Anselme, au mois d'avril 1155, et qui a été récemment éditée. J. Schmidt, *Des Basiliius aus Achrida Erzbischofs von Thessalonich bisher unedierte Dialoge*, Munich, 1901, surtout, p. 25-33, pour la véritable attribution. Dans sa lettre au pape, Basile demande qu'on laisse de côté le *Filioque* et les azyms et qu'on fasse ressortir de préférence les points dogmatiques sur lesquels l'accord régnait. Le successeur de Luc Chrysobergès, Michel III d'Anchialos, 1170-1177, était un ennemi juré des Latins, qui s'opposa par tous les moyens à l'union des deux Églises. Allatius, *op. cit.*, col. 526. Par un souhait sacrilège, qui trouva plus tard des imitateurs, il préférait l'avènement des Turcs à l'entente avec les Latins. *Op. cit.*, col. 555-559. On ne s'étonnera pas dès lors que, lorsque des paroles si graves tombaient de si haut, la haine de la foule pour les Occidentaux ne connut plus de bornes et qu'elle procéda au terrible massacre de 1182, dans lequel même le légat du pape était assassiné.

Ce fait, gros de conséquences, arriva après la mort de Manuel Comnène (1180), qui ne l'aurait jamais permis. Et la disparition de cet homme de guerre, qui fut aussi un habile diplomate, modifia du tout au tout les rapports de l'Orient et de l'Occident. Jusque-là, les trois premiers Comnènes avaient ouvert bénévolement leur empire au trop-plein de l'expansion occidentale, détour-

nant ainsi les Francs de se frayer une voie par la violence. Le meurtre des Latins en 1182 et les actes d'hostilité contre le latinisme qui se produisirent à la suite brisèrent cette union et favorisèrent le plan qu'avaient déjà rêvé les princes occidentaux : la conquête de Byzance. En 1190, Barberousse songeait à s'emparer de Constantinople, parce que Isaac l'Ange lui refusait le passage en Asie. Son fils, Henri VI, pensait de même à se tourner contre Byzance, une fois que son mariage avec la fille du dernier roi normand l'eût rendu héritier du royaume de Sicile (1194). Le pape Célestin III, qui ne voulait à aucun prix que l'univers chrétien tombât entre les mains de l'empereur allemand, l'arrêta net dans ses projets de conquête et la mort, septembre 1197, ne tarda pas à surprendre le hardi potentat.

En 1198, le *basileus* Alexis III, qui avait détrôné son frère trois ans auparavant, offrait son alliance au pape Innocent III contre l'empereur allemand. Le pape voulut bien accéder à ce projet, mais à la condition que le *basileus* proclamerait l'union dans ses États et expédierait une flotte au secours des croisés de Palestine. Au cas contraire, Innocent III le menaçait de soutenir Isaac l'Ange, l'empereur détrôné, et d'encourager le gendre de celui-ci, Philippe de Souabe, dans l'expédition qu'il tenterait contre Byzance. Vaine menace, qu'on ne prit pas au sérieux, car le pape ne songeait aucunement à fortifier la puissance de Philippe de Souabe. Sans travailler en rien à diminuer l'aversion que son clergé et son peuple nourrissaient contre les Latins, Alexis III promit au pape, février 1199, d'envoyer une députation au concile qu'il projetait de réunir. Et lorsque Innocent III entra dans ses vues, 13 novembre 1199, en invitant le patriarche de Constantinople à un concile général, l'empereur réclama qu'il se tint en terre byzantine, tout en insinuant, du reste, que le pouvoir impérial était au-dessus du pouvoir spirituel. A quoi le pape répondit que le second surpassait le premier, comme le soleil surpasse la lune. Les négociations n'aboutirent pas, mais par des menaces ou des promesses, le *basileus* avait réussi à détourner le danger d'une croisade qui le menaçait. Au printemps de l'année 1201, le péril devint plus grave. Son neveu Alexis, qu'il tenait emprisonné avec son père Isaac, parvint à s'évader et à se réfugier auprès du pape. Le fugitif promit à Innocent III de faire l'union des deux Églises, s'il le soutenait dans ses prétentions. Le pape refusa. L'empereur allemand, beau-frère du jeune Alexis, ne fut pas du même avis, et il s'entendit avec Boniface de Montferrat, le chef de la croisade projetée, pour rétablir sur le trône de son père le jeune prince. Le projet fut communiqué à Innocent III, printemps 1202, qui le condamna. Une ambassade des chefs croisés auprès de lui ne fut pas mieux accueillie, il se prononça, ainsi qu'il l'écrivit lui-même à Alexis III, le 16 novembre 1202, pour l'usurpateur contre le prétendant. Puis, au printemps de l'année suivante, il défendit aux croisés d'attaquer l'empire byzantin. Et cela, non par sympathie pour Alexis III, puisque jamais empereur ne se montra moins favorable que lui à une entente raisonnable avec Rome, mais parce qu'il ne voulait pas que le sang chrétien fût versé pour une cause aussi misérable et qu'il se refusait à agrandir la puissance de Philippe de Souabe, son ennemi personnel.

Malgré les défenses formelles du pape, la quatrième croisade fit voile pour Constantinople. Après un siège de quatorze jours, Alexis III s'enfuit, son frère, Isaac l'Ange, fut délivré de prison le 18 juillet 1203, et son neveu couronné le 1^{er} août 1203 sous le nom d'Alexis IV. Les croisés qui avaient provoqué son avènement, écrivirent au pape, le 28 août, pour se justifier et implorer leur pardon, pendant qu'Alexis IV s'engageait à opérer l'union des deux Églises, dès que naîtrait une occasion

favorable. Le pape répondit au *basileus* qu'il voulait bien le reconnaître, mais aux conditions suivantes : amener le patriarche à admettre la primauté romaine, à prêter obéissance au pape et à lui demander le pallium, enfin déléguer à Rome une ambassade solennelle pour accomplir l'union. Déjà une révolution s'était accomplie à Byzance. Au mois de novembre 1203, Alexis IV se voyant hors d'état de réaliser les promesses faites aux Latins, rompit toute relation avec les croisés, qui campaient hors de la capitale; il n'en fut pas moins renversé par une conspiration qui portait au trône Alexis V Mourzoufle, janvier 1204. Celui-ci, dans un mouvement de désespoir, conduisit les Grecs contre les armées franques, il fut battu et, le 12-13 avril 1204, Byzance était conquise. Le 9 mai suivant, Baudouin de Flandre devenait empereur, tandis que Boniface de Montferrat se taillait un royaume, qui avait Thessalonique pour capitale.

Au milieu des graves conflits qui marquent la fin du XII^e siècle, les patriarches défilent sur le trône œcuménique avec une rapidité surprenante. De 1177 à 1204, c'est-à-dire en vingt-sept ans, nous ne comptons pas moins de huit titulaires, dont deux seulement meurent sur leur siège. On voit d'abord Chariton, qui ne règne en tout que onze mois, puis Théodose I^{er} (1178-1183), fils d'un Arménien et surnommé le Boradiote, parce qu'il avait habité le monastère de Boradion au nord de Chrysopolis. J. Pargoire, *Vie de saint Auxence et mont Saint-Auxence*, Paris, 1904, p. 93-97; *A propos de Boradion*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1903, t. XII, p. 449-493. Celui-ci fut destitué par le protosébaste Alexis, qui exerçait la régence au nom de son neveu, 1182, mais ne voulant pas démissionner et ne trouvant personne qui osât le destituer, il fut rappelé avec des manifestations de joie inouïes. L'année suivante, il était définitivement congédié par Alexis et s'en allait habiter son couvent de Térébinthos, près de Chalcédoine. J. Pargoire, *Les monastères de saint Ignace*, dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, Sofia, t. VII, p. 65-69. Basile II Camatéros (1183-1186) aurait acheté le patriarcat et absous Andronic Comnène des crimes dont il s'était rendu coupable. Une révolution politique, qui amena au trône Isaac l'Ange, entraîna également la démission de Basile II et l'avènement de Nicolas II Mountanès (1186-1189). Bien que fort avancé en âge, ce dernier n'eut pas la consolation de mourir sur son siège; il fut destitué au profit de Léonce (1189-1190), higoumène du couvent des Saints-Apôtres sur le mont Saint-Auxence. En le nommant patriarche, Isaac prétendit que la Théotokos le lui avait expressément désigné; sept mois après, en le déposant, il déclara que la Théotokos le voulait ainsi. Le patriarche déchu y gagna le surnom de Théotokite. Dosithée de Jérusalem avait prédit à Isaac l'Ange sa future grandeur, ce qui lui valut à lui-même le patriarcat de Jérusalem. Après la déposition du Théotokite, l'empereur qui l'avait déjà désigné feignit d'en être empêché par la loi canonique, qui défendait le transfert d'un siège à un autre. Il consulta donc le célèbre canoniste, Théodore Balsamon, patriarche d'Antioche, lequel se croyant mis en cause, n'eut pas de peine à trouver des dérogations à cette loi. Le saint-synode, trompé lui aussi, acquiesça à la consultation. Dès que tout obstacle fut levé, l'empereur imposa Dosithée de Jérusalem. On juge des éclats de rire qui accueillirent une pareille décision. Les métropolitains dépités voulurent aussitôt déposer le nouvel élu; comme l'empereur s'y opposait, ils lui firent d'abord donner sa démission de sa première charge, puis le contraignirent à démissionner, 10 septembre 1191. Voir les pièces dans Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, t. II, p. 361-371. C'est lui qui, d'après une lettre de Frédéric I^{er} à son fils Henri, aurait dit à Sainte-Sophie, en présence des représentants de

Frédéric, que « tout Grec, même s'il avait tué dix autres Grecs, obtiendrait son pardon du ciel, pourvu qu'il parvint à assassiner cent Latins ». Frédéric I^{er} se trouvait alors à Constantinople. W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz*, Berlin, 1903, p. 120, note 1.

XIV. L'OCCUPATION LATINE, 1204-1261. — « La prise de Constantinople par les croisés ouvre pour l'empire byzantin une longue période d'anarchie civile et religieuse. On voit se manifester de toutes parts, dans l'État comme dans l'Église, des prétentions à l'autonomie locale. Sans parler du puissant empire vlando-bulgare, un fils naturel d'un certain Constantin l'Ange, Michel, va fonder dans les montagnes de l'Albanie et de l'Étolie le despotat d'Épire. Théodore Lascaris, proclamé empereur à Sainte-Sophie pendant l'assaut même des Latins, 13 avril 1204, fuit bientôt devant ces derniers, maîtres de la ville, et se retire en Bithynie : c'est l'empire de Nicée qui commence. Dans la région pontique, à Trébizonde, un petit-fils de l'usurpateur Andronic Comnène ceint à son tour la couronne impériale. A Athènes, dans le Péloponèse, dans l'archipel, dans les îles Ioniennes, partout des citoyens puissants ou des officiers impériaux se taillent de petites principautés. De l'immense empire byzantin il ne reste que des débris. » L. Petit, dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe à Constantinople*, Sofia, 1903, t. VIII, p. 163. Aux démembrements politiques viennent s'ajouter naturellement les morcellements religieux. Lors de la prise de Constantinople, le patriarche grec, Jean X Camatéros, avait quitté la capitale avec ses compatriotes et s'était réfugié ensuite à Didymotichos. Au lieu de rejoindre Théodore Lascaris à Nicée, dont celui-ci se proposait de faire le centre d'un nouvel empire, il resta deux ans oisif dans sa résidence, de sorte que l'Église orientale, tout en ayant un titulaire à sa tête, se trouvait réellement sans pasteur. Cette situation mécontentait Lascaris, qui aurait voulu attirer le patriarche dans les murs de sa capitale, se faire couronner par lui et donner à sa cause la légitimité qui lui manquait. C'est dans ce but qu'il écrivit en 1206 à Jean X pour l'inviter à vivre désormais auprès de lui; mais le patriarche œcuménique se contenta de lui envoyer par écrit sa démission. Jean X paraît avoir agi ainsi par suite de sa parenté avec la femme du cidevant empereur Alexis III, qui vivait encore et qu'il ne voulait pas abandonner en reconnaissant un usurpateur. La démission du patriarche compliquait la situation, au lieu de l'arranger, car on ignorait qui avait le droit de nommer son successeur. Constantinople était aux mains des Latins, et Théodore Lascaris n'était guère plus autorisé à se proclamer le légitime *basileus* que ses concurrents de Trébizonde et de l'Épire. Aussi, la vacance du siège œcuménique fut-elle prolongée. Elle existait sûrement le 29 septembre 1206, J. Pargoire, *Nicolas Mézarites, métropolitain d'Éphèse*, dans les *Échos d'Orient*, 1904, t. VII, p. 221, et ne prit fin que le 15 avril 1207 avec l'élection de Michel IV Autorianos, choisi par le clergé de Nicée. Le jeudi-saint suivant, 19 avril, eut lieu la confection du saint chrême et, le dimanche de Pâques, 22 avril, le sacre de Lascaris. J. Pargoire, *loc. cit.*, p. 226. Le patriarcat de Michel IV dura jusqu'à la fin d'octobre ou jusqu'aux premiers jours de novembre 1213, car on connaît de lui une pièce, datée d'octobre 1213, *Viz. Vremennik*, t. IV, p. 164, et le 12 novembre 1213, son successeur, Théodore II Irénicos, était déjà en charge. J. Pargoire, *loc. cit.*, p. 225. Les catalogues patriarcaux assignant au patriarcat de celui-ci une durée d'un an, quatre mois et trois jours, il dut mourir au mois de mars 1215. Après lui vint Maxime II, juin-décembre 1215, supérieur du couvent des Acémètes et que les femmes de la cour firent parvenir à la suprême dignité ecclésiastique; puis Manuel I^{er} Charitopoulos, qui gouverna probablement l'Église de Nicée, de décembre 1215 à septembre 1222.

Si la succession régulière des patriarches était établie à Nicée, il ne s'ensuivit aucunement que la juridiction de ces derniers fût également reconnue de tout le monde. Ainsi la Serbie arrache, bon gré mal gré, au patriarche byzantin la reconnaissance de son autonomie religieuse par la création du patriarcat d'Ipek, 1219. La Bulgarie y met encore moins de formes et, d'accord avec le pape Innocent III, elle se déclare autocéphale et érige son patriarcat national de Tirnovo, 1204. « Dans le despotat d'Épire, les métropolitains, sans rompre ouvertement avec le patriarche grec, aiment à se passer de lui. Sans lui demander avis, Jean Apocaucque, métropolitain de Naupacte et Arta, ordonne Dokianos évêque de Durazzo en 1214, tandis que le métropolitain de Leucade installe Calospitès sur le siège de Larissa. Tout ceci se passait sous le règne de Michel I^{er} l'Ange, le fondateur du despotat d'Épire. Sous son successeur, Théodore l'Ange Doucas, on alla plus loin encore. Ici, c'est ce même Jean Apocaucque, qui sacre Démétrios Chomaténos, archevêque d'Achrida, et Georges Bardanès, métropolitain de Corfou; là, c'est le métropolitain de Larissa qui procède à la consécration du diacre Syméon, nommé par le despote Théodore à l'évêché de Domocos. Aux patriarches de Nicée qui se plaignent de ces promotions anticanoniques, Jean Apocaucque d'abord, puis Démétrios Chomaténos répliquent par des arguments *ad hominem*, qui ne manquèrent sans doute pas d'embarrasser les plaignants. » L. Petit, dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, Sofia, t. VIII, p. 164. Le despote d'Épire, Théodore, voulut même aller plus loin et, après la prise de Thessalonique en 1223, il pria le métropolitain de cette ville, Constantin Mésopotamites, de lui conférer l'onction impériale. Le prélat, qui n'était pas ambitieux, refusa, renonçant ainsi à créer un autre empire grec et une seconde Église indépendante. Ce refus, du reste, ne nuisit qu'à son auteur qui fut exilé, tandis que le despote d'Épire se faisait sacrer roi par Démétrios Chomaténos, archevêque d'Ochrida et chef d'une Église autocéphale. Avec les idées en cours chez les peuples orthodoxes, le fait ne présentait aucune difficulté, car tout pape, patriarche ou chef d'une autonomie ecclésiastique avait le droit de conférer l'onction royale. Par suite aussi de cette décision, les évêques compris dans l'étendue de ce royaume étaient autorisés à revendiquer une autocéphalie ecclésiastique, ainsi qu'ils le firent dans une lettre adressée à Germain II, patriarche de Nicée. Bien entendu, celui-ci, pas plus que son maître, le *basileus* Jean Vatatzès, ne reconnut la légitimité de cet acte, qui constituait deux empires, deux patriarcats et deux Églises autonomes, et 40 évêques réunis auprès de lui à Nicée se hâtèrent de proclamer que le sacre de Théodore l'Ange était anticanonique. A. Miliarakès, *Ἱστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας*, Athènes, 1898, p. 161-170. Le danger pour les maîtres de l'Épire vint du côté où ils l'attendaient peut-être le moins; battu et fait prisonnier par les Bulgares à Klotinitza, 1230, Théodore l'Ange passa le pouvoir à son frère Manuel qui deux ans après, en 1232, réconcilia son Église avec celle de Nicée. L'empire de Thessalonique-Épire ne finit pourtant qu'en 1246, pour se changer en simple despotat, soumis à l'empire grec de Nicée. Et il y eut encore des princes de cette famille, qui établirent çà et là des principautés pour leur propre compte et créèrent de sérieux embarras jusqu'en 1318; mais depuis 1232, toute idée d'indépendance ecclésiastique avait disparu.

En dehors du despotat d'Épire, deux princes grecs de la famille des Comnènes avaient fondé en 1204 l'empire de Trébizonde. Séparé de celui de Nicée par le sultanat d'Iconium, cet empire ne pouvait évidemment s'incliner sous l'autorité d'un patriarche qui dépendait de son rival; aussi voyons-nous David Comnène « renvoyer à coups de fouet un malheureux diacre, que le patriarche

bithynien avait osé nommer au siège d'Amastris... D'autres prélats, élus à divers sièges des côtes de la mer Noire, n'eurent pas un meilleur sort. Si la plupart de ces autocéphalies n'eurent qu'une existence éphémère, si elles disparurent l'une après l'autre, à mesure que tombèrent les petits États qui avaient favorisé leur naissance, la tentative des métropolitains de Trébizonde fut autrement durable. Par un acte officiel du 1^{er} janvier 1260, le patriarche de Nicée, à la demande de Michel VIII Paléologue, reconnu au chef religieux de la province pontique une demi-indépendance ». Contrairement aux usages établis, les titulaires de Trébizonde ne vinrent plus à Nicée ou à Constantinople recevoir du patriarche la consécration épiscopale. Seul, un délégué du patriarche assistait à la cérémonie, ou même la présidait, s'il était évêque; quant aux ordinations des autres métropolitains et archevêques de cet empire, le patriarche se les réservait explicitement. L. Petit, *Acte synodal du patriarche Nicéphore II sur les privilèges du métropolitain de Trébizonde*, dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, Sofia, t. VIII, p. 163-171.

L'enthousiasme que le pape Innocent III avait ressenti lors de la prise de Constantinople ne fut pas de bien longue durée; au printemps de l'année 1205, l'empire latin était menacé de ruine. Le 15 avril, le tsar bulgare Johannitza avait infligé à Baudouin I^{er} une défaite sanglante, aux portes d'Andrinople. Dès lors, en Europe comme en Asie, la puissance des croisés était pour jamais arrêtée, la marche victorieuse des Bulgares comme des Grecs assurée d'un succès constant. Toutefois, le pape tenait encore à sa première idée, la délivrance de Jérusalem et, en mai 1205, il accordait aux croisés un délai d'un an, afin qu'ils pussent fortifier leur nouvelle conquête et, de là, se ruer à l'assaut de la Terre-Sainte. Généreuse illusion, qui ne tarda pas à tomber, à mesure que les événements se chargèrent d'en dévoiler la portée chimérique! Ce qui importait alors plus que la délivrance du Saint-Sépulcre et ce qui en préparait peut-être la réalisation, c'était l'établissement du catholicisme en Orient, car l'occupation de Byzance et d'une partie de l'empire grec n'avait pas mis fin au schisme. L'occupation, surtout violente, n'était pas l'union. De fait, même dans les contrées soumises politiquement aux Latins, tous les orthodoxes étaient loin d'avoir embrassé leur foi. Et dans les trois puissants États grecs, qui se dressaient encore en face de l'empire latin : l'empire de Nicée, celui de Trébizonde et le despotat d'Épire, l'orthodoxie restait la religion dominante, on peut même dire la seule religion reconnue. Innocent III aurait bien désiré imposer du premier coup du moins aux sujets grecs des princes latins, la reconnaissance de la primauté romaine. Ainsi qu'il le disait lui-même, le 15 mai 1205, dans une lettre à Baudouin, *translato ergo imperio, necessarium ut ritus sacerdotii transferatur, quatenus Ephraim reversus ad Judam, in azymis sinceritatis et veritatis, expurgato fermento veteri*; mais le premier essai qu'en avait tenté en 1204 le légat de la quatrième croisade, le cardinal Pierre, dans la réunion de Sainte-Sophie, n'avait abouti qu'à un échec lamentable. W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz*, Berlin, 1903, p. 184 sq. Force était bien au pape de désavouer cette politique et d'user d'indulgence envers les schismatiques. C'est ce qu'il comprit en envoyant comme légat le cardinal Benoît de Sainte-Suzanne, homme d'un grand tact et d'une modération reconnue.

De 1205 à 1207, des négociations se poursuivirent, soit avec les grecs de l'empire de Nicée, soit avec ceux de l'empire latin. A Constantinople, comme à Athènes et à Salonique, Benoît laissa les meilleurs théologiens byzantins exposer librement leurs idées, et il se servit lui-même d'ouvrages grecs, qu'il avait eu soin d'apporter de Rome et que lui traduisait Nicolas d'Otrante.

Les négociations, du reste, n'aboutirent pas, bien que le cardinal se fût montré particulièrement conciliant sur la question des azymes et sur tout ce qui touchait aux rites et aux usages ecclésiastiques. A Constantinople, dans la conférence du 30 août 1206, tenue en présence du podestà Marino, tous les arguments de Thomas Morosini, le patriarche latin, se brisèrent contre les répliques de Nicolas Mésarités, le métropolite d'Éphèse, et du diacre Jean Kontothéodorou; de même, les insistances de Benoît ne purent avoir raison de l'obstination des moines grecs, dans les conférences de septembre et d'octobre 1206. Si le prince David Comnène d'Héraclée faisait sa soumission religieuse en 1206, c'est qu'il était alors le vassal de l'empereur Henri, et son catholicisme dura autant que sa vassalité. Si, en 1209, Michel d'Épire s'engageait à traiter avec Rome, sa conduite s'inspirait des mêmes motifs et, dès l'année suivante, une fois qu'il se fut affranchi de toute sujétion, il se montra l'ennemi irréconciliable des Latins.

L'hostilité et l'opposition systématique des Byzantins se comprennent en quelque manière. Outre qu'il leur était souverainement déplaisant de voir des étrangers installés chez eux et leur commander, le système de hiérarchie religieuse qu'on voulait leur imposer n'était pas fait pour les gagner. En Syrie, en Palestine, surtout à Chypre, on avait établi des patriarches ou des archevêques latins, prêts à jurer au pape le serment d'allégeance, comme on le pratiquait en Occident, et qui devaient par suite y entraîner les Grecs. Qu'ils fussent prêtres, higoumènes, évêques ou métropolitains, les Grecs étaient contraints, d'un côté, de promettre obéissance à leur supérieur latin, de l'autre, au souverain pontife; ils avaient en plus l'obligation d'introduire et de mentionner les noms du pape et des patriarches latins dans les diptyques et à l'occasion des cérémonies liturgiques. En somme, voici ce qu'on requerrait d'eux, d'après une pièce du 14 septembre 1222 qui concerne l'île de Chypre : *Obedientes erunt omnibus in spiritualibus archiepiscopo et episcopo latinis ac ecclesiis suis secundum quod in regno hierosolymitano greci sacerdotes et levite bene obediunt et obdixerunt latinis episcopis ab eo tempore, quo latini tam clerici quam laici ibidem dominium habuerunt*. W. Norden, *op. cit.*, p. 189, note 2. Dès lors, il n'y avait plus parité entre les deux rites, dont l'un était complètement sacrifié à l'autre. Aussi, n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que les prélats grecs aient préféré l'exil à une pareille soumission. Michel Acominatos s'enfuit d'Athènes, ainsi que Manuel de Thèbes, l'archevêque de Crète, d'autres encore. Il faut toutefois reconnaître que, en dépit des idées absolues qui prévalaient alors et des actes d'insubordination qu'on lui signalait de toute part, le pape ne pressa pas trop l'exécution de ces mesures rigoureuses. Si un ecclésiastique grec refusait le serment exigé, on devait lui adresser trois sommations successives. Au cas de refus, à moins qu'il n'eût déjà fait appel au pape, il était frappé de suspension, puis d'excommunication. La déposition n'était prononcée que dans une nécessité extrême; encore la voie était-elle ouverte au délinquant pour obtenir une prompte réhabilitation.

La politique habile et conciliante d'Innocent III et de son légat ne tarda pas à porter ses fruits. L'évêque de Négrepont, Théodore, celui de Rhodosto, les moines du couvent des Ibères à l'Áthos, une partie du clergé de Thessalonique firent leur soumission. D'autres imitèrent peu à peu leur exemple, mais en petit nombre; la majorité resta fidèle à la cause de l'orthodoxie, qu'elle confondait volontiers avec la cause nationale. Ainsi en fut-il des prêtres et des moines grecs du diocèse de Patras, des higoumènes grecs de Corinthe, de l'évêque de Zante, des moines du diocèse de Thèbes, des évêques, abbés et prêtres de la métropole de Larissa, surtout du

clergé de Constantinople qui se montra obstinément rebelle. Ils étaient révoltés par l'absolutisme des papes qu'ils ne comprenaient guère, et ils attribuaient volontiers à ceux-ci le pouvoir d'agir contre les canons, les saintes Écritures, bref contre toute la doctrine antérieure de l'Église : *Sacros canones divinasque Scripturas tantum non neque agnoscunt, quod pro canonibus et legis abrogatione habeant id quod jubetur a papa, qui hodie vivit; eorum vero, qui ab hac vita excesserunt, decreta, sive apostoli sive patres sint, quasi cum ipsis mortua reputant*. Cotelier, *Ecclesiæ græcæ monumenta*, t. III, n. 4, p. 495. Joignez à cela que les crimes et les abominations, dont les croisés se rendirent coupables lors de la prise de la ville, étaient en quelque sorte couverts par le silence de l'Église romaine, et vous comprendrez la répulsion instinctive que les Grecs éprouvaient pour tout ce qui leur rappelait l'Occident. Du reste, à cette opposition de leurs sujets indigènes, les conquérants latins trouvaient leur compte. Ils entendaient régner sur les Grecs aussi bien que sur les Latins, et toute immixtion du pape ou de ses représentants dans les affaires religieuses de leurs sujets leur paraissait abusive. Aussi la reine de Thessalonique, une demi-grecque, favorisait-elle les révoltés, et tout membre du clergé grec, qui refusait obéissance au pape et se voyait, de ce chef, poursuivi par le clergé latin, était sûr de trouver dans l'empereur Henri (1205-1216) un ferme soutien.

Innocent III, qui ne s'était pas consolé de l'échec du cardinal Benoît, exhortait dès 1208 l'empereur Henri à ramener les Grecs sous l'obéissance papale; il songeait même à députer en Orient un légat muni de pleins pouvoirs. Ce plan ne fut réalisé qu'en 1213, lorsque le cardinal Pélage d'Albano se rendit à Constantinople; il était accompagné d'un interprète, Nicolas d'Otrante, qui avait déjà suivi le cardinal Benoît. Pélage semble s'être montré assez dur pour les moines et les prêtres grecs de la capitale, qui refusaient de reconnaître le pape. La prison, la fermeture des églises et des monastères furent les peines ordinaires qu'il fit infliger aux opposants. Il en usa même dans de telles proportions qu'Henri I^{er} craignit un mécontentement général et ordonna l'élargissement de tous les prisonniers. Ce succès fut obtenu par une habile combinaison, qui lui permit de satisfaire à la fois le légat et les orthodoxes. On enjoignit à tous les Grecs d'acclamer le pape dans leurs églises, mais à l'issue de la messe, ce qui enlevait à ces *laudes* tout caractère religieux. La mission de Pélage ne se bornait pas aux Grecs qui habitaient l'empire latin, il lui fallait aussi entamer des négociations avec les Grecs de l'empire de Nicée. Dans ce but, il échangea ses vues avec Nicolas Mésarités, le délégué de Nicée, sur la situation politique des deux empires et sur l'union des deux Églises. Tel fut l'objet d'une première conférence, tenue à Constantinople entre le 15 et le 21 novembre 1213. Une seconde roula sur les azymes, le 22 novembre. Trois jours plus tard, Mésarités et deux envoyés latins prenaient le chemin de Nicée. « Avertis en cours de route que l'empereur Lascaris se trouvait en Paphlagonie; les voyageurs se mirent à sa poursuite et l'atteignirent à Héraclée de Pont, vers la fin du même mois. Là, sans retard, Orientaux et Occidentaux discutèrent éloquentement sur la primauté du pape et la procession du Saint-Esprit, mais sans autre résultat que d'obtenir les uns et les autres force éloges de l'habile Lascaris. Après ces joutes oratoires, tandis que les ambassadeurs latins regagnaient Constantinople, Mésarités se rendit à Nicée et remit au patriarche Théodore une lettre des Occidentaux. » *Échos d'Orient*, 1904, t. VII, p. 224. Ce fut tout ce que l'on obtint pour cette fois.

Sur ces relations, voir Démétracopoulos, 'Ορθόδοξος 'Εκκλησία, Leipzig, 1872, p. 43 sq.; M^r Arsenij, *Nikoego mitropolita*

Ephesago XIII vjčka, neizdannoe doselie proizvedenie, Moscou, 1893; A. Spaskij, dans le *Viz. Vremennik*, t. x, p. 679-683; W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz*, Berlin, 1903, p. 215-223; A. Heisenberg, *Analecta. Mitteilungen aus italienischen Handschriften byzantinischer Chronographen*, Munich, 1901, p. 19-39; E. Martini et D. Bassi, *Un codice di Nicolo Mesarita*, Naples, 1903; J. Pargoire, *Nicolas Mésarites, métropolite d'Éphèse*, dans les *Échos d'Orient*, Paris, 1904, p. 219-226.

L'entente cordiale avait échoué, la violence n'avait donné que de médiocres résultats, car, à ce moment même, les Grecs écrivaient au pape : *Per violentiam nemo nostrum capi potest*, Cotelier, *op. cit.*, t. III, p. 516; il ne restait plus qu'à convoquer un concile général, où les deux partis seraient également représentés et les points en discussion examinés sans aucune contrainte. C'est à cette idée que s'arrêtèrent en 1214 les Grecs de l'empire latin, d'accord en cela avec leurs coreligionnaires de Nicée, et c'est elle qu'ils soumièrent au pape en lui demandant de reconnaître leur patriarcat pour le titulaire légitime de Constantinople. Innocent III refusa d'écouter pareille proposition, tant lui paraissait monstrueuse l'idée d'avoir deux évêques assis sur le même siège et parés du même titre, et au concile général de Latran (1215), qui se tint sans les Grecs et un peu contre eux, il s'exprima là-dessus sans ambages.

Le projet d'unir les deux Églises que le pape avait poursuivi, mais en vain, Lascaris le reprit pour son propre compte, vers la fin de son règne. Au mois de juillet 1220, il invitait les quatre patriarches d'Orient à se réunir à Nicée, afin d'envoyer une ambassade au pape et d'arriver à une entente entre les deux Églises. Son patriarche, Manuel I^{er}, écrivait en même temps au métropolite de Naupacte, Jean Apocaucque, qui était la lumière de l'Église d'Épire, décembre 1228. Celui-ci se contenta tout d'abord de l'adresser à son souverain, Théodore l'Ange, despote d'Épire depuis la mort de son frère en 1216, puis il attaqua son projet en termes violents, déclarant bien haut qu'aucun accord n'était possible avec les Latins et que le seul moyen de salut c'était de les expulser de l'Orient. Au fond, si Jean Apocaucque se montrait si revêché, s'il menaçait même le patriarche de Nicée de rompre, lui et son Église, toute communion avec lui, c'est parce que Théodore Lascaris venait d'épouser, 1219, la fille de l'empereur latin, Pierre de Courtenay, et que l'alliance politique et religieuse des Grecs de Nicée avec Rome et les croisés de Constantinople devait nécessairement tourner au préjudice des Grecs du despotat d'Épire. On ne sait pourtant si les négociations de Lascaris étaient sérieuses et si elles furent seulement ouvertes. *Viz. Vremennik*, 1896, t. III, p. 248-299. Ce que la politique avait imposé à Lascaris vers 1220, la politique le conseillait encore une douzaine d'années plus tard à son gendre et successeur, Jean Vatatzès, que les Grecs ont mis sur les autels. Cette fois-ci, le danger menaçait l'empire de Nicée. Le despote d'Épire et roi de Thessalonique, Manuel, s'était réconcilié avec Rome; ainsi que l'atteste une lettre du pape Grégoire IX, du 1^{er} avril 1232 : *Sacrosanctam romanam Ecclesiam, matrem tuam, humiliter recognoscis et ei quicquid es et quidquid habes, juxta nostræ beneplacitum voluntatis devotus exponis*. *Regesta*, édit. Auvray, Paris, n. 486. De ce chef, tous les Grecs occidentaux risquaient d'être entraînés dans l'orbite de Rome et dans la politique franque. Par ailleurs, Jean de Brienne avait été nommé, janvier 1231, tuteur du jeune empereur Baudouin II, et sa réputation mondiale de bravoure inspirait de justes inquiétudes à Vatatzès. Pour faire face à ce double danger, il manifesta aussitôt l'intention de rétablir l'union avec l'Église latine. Son patriarche, Germain II, qui était entré dans ses vues, utilisa le passage à Nicée de cinq franciscains, qui retournaient en Occident, et il leur remit une lettre pour le pape, dans laquelle il faisait les premières ou-

vertures, Mansi, *Concil.*, t. XXIII, col. 48-56; il y avait également une lettre pour les cardinaux et une autre pour le patriarche latin de Byzance. Démétracopoulos, *op. cit.*, p. 40 sq. Germain II aurait pu se montrer plus aimable. D'après lui, en effet, *divisio nostræ unitatis processit a tyrannide vestræ oppressionis et exactio-num romanæ Ecclesiæ... temperet vos modestia, et licet innata paulisper sedetur romana avaritia... terrenis tantum inhiantes possessionibus, undecumque potestis abradere, aurum et argentum congregatis*, etc. Il y parlait aussi des remontrances que Paul avait jadis adressées à Céphas, ce qui contenait une insinuation peu délicate à l'adresse du souverain pontife. Commencées sur ce ton, les relations ne pouvaient que ranimer les vieilles polémiques. De fait, Grégoire IX répondit en termes assez amers, bien que plus respectueux dans l'ensemble, 26 juillet 1232, puis, dans une seconde missive du 18 mai 1233, il annonçait l'envoi de ses délégués, deux dominicains et deux franciscains. Mansi, t. XXIII, col. 56-66. Les nonces du pape arrivèrent à Nicée au mois de janvier 1234 et furent reçus d'une manière très amicale. Une fois les présentations faites, les colloques commencèrent, soit dans le palais impérial, soit dans la demeure du patriarche. Il y en eut sept, dont six portèrent exclusivement sur le *Filioque*, sans qu'on pût arriver à un terrain d'entente. Dans le septième on devait examiner les divergences qui concernaient le sacrement de l'eucharistie, mais, à la suite de difficultés avec Germain II, les quatre légats revinrent à Constantinople. Sur les instances de Jean de Brienne et d'autres personnages, ils se décidèrent à reprendre les pourparlers, en se rendant à Nymphaion, près de Smyrne, où se tint un vrai synode, après les fêtes de Pâques, 1234. Là encore, la discussion provoqua des réparties très violentes de part et d'autre et les deux camps finirent par se traiter mutuellement d'hérétiques. Un compromis proposé par l'empereur fut repoussé et les séances rompues, après qu'on se fût lancé l'anathème. Ce projet d'union n'avait donc servi qu'à attiser les haines et à aigrier les rapports entre les deux Églises. Mansi, t. XXIII, col. 279-320; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1872, t. VII, p. 287-294; W. Norden, *op. cit.*, p. 348-357.

Le 21 mai 1237, Grégoire IX adressait une lettre à Vatatzès, Norden, *op. cit.*, p. 751, dans laquelle il le sommait de revenir à l'union et de contracter alliance avec Jean de Brienne, sous peine de voir se tourner contre lui la grande croisade que l'on réunissait alors pour délivrer la Terre-Sainte. Béla, roi de Hongrie, reçut même l'ordre formel de prendre les armes contre lui, ainsi que contre le tsar des Bulgares, Assen II, allié de Vatatzès, « le perfide qui n'avait pas voulu faire partie des brebis de Pierre. » La croisade partit effectivement et infligea aux Grecs des pertes sensibles, ce qui indisposa souverainement le *basileus* contre le saint-siège. En 1245, au concile général de Lyon, c'est encore la même politique qui prévaut et Innocent IV déclare qu'une de ses grandes douleurs c'est l'éloignement des Grecs de la chaire romaine; la croisade est donc prêchée contre les Byzantins, les alliés des Hohenstaufen dans l'Italie méridionale. Puis, brusquement, un revirement complet s'opère dans la politique pontificale. « Sentant quel puissant intérêt il y avait pour la papauté à rompre l'alliance entre Frédéric II et les Grecs, séduit par la gloire aussi de réaliser l'union des Églises, comprenant enfin l'inutilité des efforts tentés pour soutenir à tout prix l'empire latin épuisé, Innocent IV oriente vers des chemins nouveaux la politique pontificale. » Ch. Diehl, *Études byzantines*, Paris, 1905, p. 190. Une première mission, ayant à sa tête Jean de Parme, le général des franciscains, part pour Nicée en 1249. Elle ne réussit pas à détourner Vatatzès de l'alliance avec les Hohenstaufen, ainsi que

nous l'apprend une lettre de Frédéric II, Miklosich et Müller, *Acta et diplomata græca mediæ ævi*, Vienne, 1865, t. III, p. 72-75, et l'empereur allemand use de toute son influence sur son gendre pour essayer de le détourner de l'union avec Rome, qui « cherche à semer la discorde entre le père et le fils ». Nonobstant cet avis intéressé, Vatatzès reçoit aimablement les envoyés du pape et lui envoie, à son tour, une députation officielle. Elle est retenue près de dix-huit mois en Italie sur les ordres des Hohenstaufen et, quand après avoir rejoint le pape à Pérouse, novembre 1251, elle peut revenir à Nicée, les sentiments du *basileus* sont modifiés et il ne songe plus qu'à reprendre Constantinople. De là, un certain froid jeté sur ses négociations avec Rome. Innocent IV, lui, n'a pas renoncé à son projet et, à la suite de pourparlers qui nous échappent, une ambassade grecque se dirige de Nicée vers Rome, à la fin de 1253; elle est conduite par les deux métropolitains de Cyzique et de Sardes et retenue comme la précédente dans l'Italie méridionale. Enfin, elle a la liberté de ses mouvements et, après avoir rejoint le pape à Assise et à Anagni, elle repart pour l'Orient, munie de la réponse pontificale. Les négociations avaient abouti; jamais les Byzantins n'avaient consenti à de pareilles concessions, et jamais la papauté n'avait répondu aussi favorablement à leurs avances. La primauté pontificale était reconnue, la soumission de l'Eglise grecque attestée par le serment d'obédience, les décisions particulières du pape acceptées à l'avenir, lorsqu'elles ne seraient pas contraires aux anciens conciles, le tribunal romain déclaré juridiction d'appel pour les conflits entre les membres du haut clergé byzantin, enfin l'autorité du pape souverainement proclamée en matière de foi et de discipline, lorsqu'elle n'irait pas à l'encontre des anciens canons et des saintes Écritures. En retour de ces concessions, le patriarche grec porterait le titre de Constantinople et siègerait dans cette ville, alors que le patriarche latin n'étendrait sa juridiction que sur les membres de son Eglise, le symbole serait chanté par les Grecs sans l'insertion du *Filioque*, et l'empire latin supprimé, *postquam Constantinopolitanam civitatem ad ejusdem imperatoris dominium devolvi casu quolibet contigisset*. Hélas! la mort ne laissa à aucun des négociateurs le temps de compléter leur œuvre. L'année même de l'arrivée des légats à Nicée, 1254, Innocent IV mourait, ainsi que Vatatzès, et si le pape Alexandre IV était prêt à approuver les décisions de son prédécesseur, Théodore II Lascaris professait à l'égard de l'union des sentiments opposés à ceux de son père. Sur ces intéressantes négociations, voir l'ouvrage de Norden, p. 359-378. 756-759, qui a utilisé des documents inédits. Par deux fois, en 1254 et en 1256, il renvoya au pape ses négociateurs, sans vouloir engager avec eux le moindre rapport. Sur les sentiments de Lascaris, voir N. Festa, *Theodori Ducæ Lascaris epistolæ cccxvii*, Florence, 1898, passim, et Swete, *Theodor Lascaris junior, de processione Spiritus Sancti oratio apologetica*, Londres, 1875. La mort de Lascaris marqua la ruine de sa dynastie, car Michel VIII Paléologue, une fois proclamé empereur, 1^{er} janvier 1259, s'empressa de se délivrer du jeune Jean Lascaris, dont il était constitué le tuteur et, par la reprise de Constantinople sur les Latins, 15 août 1261, de s'acquérir une gloire immortelle. Dès son avènement, du reste, afin d'amortir la redoutable coalition qui s'organisait contre lui en Occident, il avait noué des relations avec la cour pontificale en implorant son appui.

N. Festa, *Lettera inedita dell' imperatore Michele VIII Paleologo al pontefice Clemente IV*, dans Bessarione, Rome, 1899, t. VI, p. 42-57, 529-532. M. Norden a prouvé, semble-t-il, contre l'éditeur, *op. cit.*, p. 382, note 2, que cette lettre de Michel VIII était adressée à Alexandre IV, non à Clément IV.

XV. LES UNIONS DE LYON ET DE FLORENCE, 1261-1453. — « La reprise de Constantinople par les Grecs semblait creuser l'abîme entre Byzance et la papauté, et, en effet, la première pensée d'Urbain IV fut de restaurer à tout prix l'empire latin détruit. » Ch. Diehl, *Études byzantines*, p. 191. A peine monté sur le trône de saint Pierre, 29 août 1261, il fit prêcher la croisade contre Paléologue. Malheureusement, un pareil projet ne pouvait qu'aller à l'encontre des intérêts majeurs de l'Eglise. Le roi de Sicile, Manfred, fils de Frédéric II et le grand adversaire de l'Eglise, s'était engagé à créer une ligue, dans laquelle entreraient les Vénitiens, le despote d'Épire, le duc d'Achaïe et le souverain déchu Baudouin II, contre les Byzantins et leurs fidèles alliés, les Génois. Accepter cette union contre-nature et la favoriser, c'eût été, de la part d'Urbain IV, désavouer tout ce qu'avaient fait ses prédécesseurs et mettre l'Eglise au service des odieux Hohenstaufen. Par ailleurs, s'il n'était pas soutenu, Manfred avait juré d'agir isolément et pour son propre compte, et le pape risquait, en soulevant les autres souverains occidentaux contre les Grecs, d'aider encore à l'entreprise de son plus mortel ennemi. En face d'aussi redoutables complications, Urbain IV n'hésita plus et, plutôt que d'encourager les ambitions orientales du roi de Sicile, il accueillit favorablement les ouvertures que lui fit en 1262 l'empereur Michel VIII. Celui-ci venait de lui soumettre un projet de paix avec les puissances occidentales et, dans un avenir assez rapproché, la soumission de son Eglise; le pape y accéda volontiers, à condition qu'il s'abstiendrait, en attendant, de toute hostilité contre les possessions franques d'Orient. Tel n'était pas précisément le but que visait Paléologue. Aussi n'épargna-t-il rien pour gagner les Latins de vitesse, et tandis que l'idée d'une croisade antigrecque était pour le moment abandonnée, il incorpora à ses États bon nombre de villes ou de forteresses. Une telle duplicité devait évidemment froisser le pape; néanmoins, les relations ne furent pas interrompues et, dans sa lettre du 28 juillet 1263, Urbain IV traçait un programme d'union, qui ne différait pas de celui qu'avait présenté Innocent IV en 1254. Au mois d'août de la même année, quatre franciscains se rendaient à Constantinople, porteurs de la réponse pontificale et des instructions orales à eux communiquées. Leur voyage dura longtemps, si longtemps que, au printemps de 1264, ils n'étaient pas encore arrivés à destination. Ce que voyant, Paléologue douta des bonnes intentions du pape et, sans plus attendre, attaqua les possessions latines d'Achaïe, mais il essuya une sanglante défaite, et se retourna immédiatement du côté de Rome. Dans une lettre touchante et habile, écrite au printemps de 1264, il le reconnut pour le chef universel de la chrétienté : *Sicut princeps omnium sacerdotum et universæ doctor catholica Ecclesiæ, cui loco b. Petri Deus præcipue vos præfecit*. Wadding, *Annales minor.*, t. IV, p. 223-226. Du coup, les dispositions d'Urbain IV furent complètement modifiées. Lui qui venait de prêcher la croisade contre les fourberies de Paléologue, expédia à Byzance une seconde ambassade, avec une réponse favorable, 22 juin 1264. Elle croisa en route la première ambassade des quatre franciscains, qui avaient enfin abordé à Constantinople et en rapportaient la convention passée avec les Grecs. Malheureusement, la mort du pape, 2 octobre 1264, arrêta tous ces pourparlers, avant qu'ils eussent abouti.

L'opposition ouverte que la papauté avait faite aux projets de Manfred sur l'Orient, elle devait la faire plus ou moins sourdement contre Charles d'Anjou, le favori de Rome, lorsque, après la défaite et la mort de Manfred, 26 février 1266, le frère de saint Louis eut conquis le royaume des Deux-Siciles. En s'alliant à l'ex-empereur latin, Baudouin II, en mariant sa fille Béatrice à

l'héritier de Baudouin II, l'Angevin devenait une menace terrible pour le repos de Michel VIII. « Il formait de vastes projets sur l'Orient, il avait pris pied en Achaïe et en Épire, il aspirait à restaurer l'empire latin de Constantinople. Aussi, tout en encourageant en apparence ses desseins, les papes redoutaient-ils en fait un succès qui eût fait de lui un voisin trop puissant, et, tout en se servant de lui comme d'une menace suspendue sur Byzance, ils s'efforçaient de réaliser sans lui l'union avec les Grecs et de paralyser ainsi l'extension des ambitions angevines. » Ch. Diehl, *Études byzantines*, p. 192. Les relations commencées par Urbain IV avec le *basileus* furent donc continuées par Clément IV. Des ambassades allèrent de Rome à Constantinople et de Constantinople à Rome, sans qu'il soit tout d'abord possible d'en bien préciser le but. Enfin, dans les premiers jours de 1267, une mission byzantine partait pour Rome solliciter le pape de vouloir bien approuver le programme d'union, jadis arrêté par son prédécesseur. La situation politique n'étant plus la même, puisqu'un ami de Rome régnait dans le sud de l'Italie, le pape s'y refusa, 14 mars 1267, pensant que certaines des faveurs accordées étaient par trop favorables aux Grecs et il accentua les exigences premières avec une précision toute juridique. Il menaçait au besoin le Paléologue de le contraindre à l'union par les armes de Charles d'Anjou, s'il résistait encore aux conditions qui lui étaient offertes. Michel VIII sentit son trône chanceler et, renouvelant le stratagème qui lui avait déjà réussi, il s'offrit à prendre la croix et à conduire ses troupes en Terre-Sainte, si, pendant son absence, la cour romaine voulait bien garantir la sécurité de ses États. Sur ces papes du moyen âge, uniquement soucieux de la délivrance du Saint-Sépulcre, de telles offres produisaient toujours leur effet; néanmoins, celui-ci y mit comme condition la soumission immédiate de l'Église grecque et, tout en continuant à négocier avec Paléologue, il n'opposa que de médiocres résistances aux préparatifs belliqueux de Charles d'Anjou, 17 mai 1267. Il se servit ainsi du roi de Sicile pour peser sur les déterminations de l'empereur grec, de Michel VIII pour forcer l'Angevin à modérer ses exigences, pensant bien qu'au moment voulu il arrêterait l'un et l'autre, en réalisant le but que la curie romaine poursuivait depuis de si longues années, l'union indissoluble et désintéressée des deux Églises. L'opposition du haut clergé à Byzance et la mort de Clément IV, 28 novembre 1268, arrêterent les négociations. Charles d'Anjou mit alors tout en œuvre pour obtenir la nomination d'un pape favorable à ses plans de conquête. Comme la curie romaine n'était nullement disposée à passer par tous ses désirs, la vacance du siège apostolique se prolongea près de trois ans, et ce ne fut qu'au mois de septembre 1271 qu'on désigna un nouveau pape, dans la personne de Grégoire X. Ce long interrègne avait été mis à profit par l'Angevin, qui avait contracté dans l'intervalle de nombreuses et solides alliances, alliances avec les rois de Serbie, de Bulgarie et de Hongrie, alliances avec le despote d'Épire, le duc de Thessalie et celui d'Achaïe. De plus, la neutralité de Venise lui était promise pour cinq ans, 1268-1273, et le secours de l'Allemagne presque assuré. L'ouragan s'annonçait donc formidable, si bien que Michel VIII, se croyant perdu et n'ayant pas de pape à qui se confier, s'adressa à saint Louis, janvier 1269, pour qu'il modérât l'ardeur guerrière de son frère et se posât en arbitre des différences religieuses, qui séparaient Grecs et Latins. Saint Louis renvoya les messagers au collège cardinalice réuni à Viterbe, alléguant sa qualité de laïque qui ne lui permettait aucune immixtion dans les affaires de l'Église. Les cardinaux présentèrent aux délégués byzantins les conditions de Clément IV, qui leur avaient paru inacceptables en 1267. L'année suivante, nouvelle ambassade grecque auprès

du roi de France, qu'elle rejoignit à Tunis et dont elle put admirer la mort édifiante (1270). Ce trépas, joint au traité de paix onéreux que les victoires de Charles d'Anjou imposèrent à l'émir de Tunis et aux progrès des Francs en Épire, présageaient une ruine prochaine pour l'empire grec. Déjà, une double expédition angevine se préparait à attaquer Constantinople par terre et par mer, quand l'élection du nouveau pape, septembre 1271, remit tout en question.

En traversant le territoire byzantin, Grégoire X informa le *basileus* de ses dispositions favorables à l'union religieuse des deux pays. On pense bien que sa lettre ne resta pas sans réponse. Pendant l'été de 1272, arrivait à Rome une mission grecque, conduite par Jean Parastron, religieux franciscain, qui possédait bien les deux langues et jouissait d'un grand crédit sur l'empereur. Le pape, touché des regrets que Michel VIII lui exprimait de n'avoir pu le saluer à son passage, l'invita aussitôt, au même titre que les souverains chrétiens, au concile œcuménique qui devait se tenir deux ans après. Quatre frères mineurs, parmi lesquels le frère Jérôme, le futur Nicolas IV, composaient l'ambassade et portaient les instructions de Grégoire X, 24 octobre 1272. *Registres de Grégoire X*, édit. Guiraud, n. 194. Celles-ci ne différaient pas, en somme, de celles que les papes avaient précédemment transmises à l'empereur. D'après les déclarations expresses de Grégoire X, la soumission immédiate de l'Église grecque procurerait à Michel VIII l'appui de Rome, tandis que, dans le cas contraire, la papauté serait contrainte de céder à la pression de l'Angevin. Comme Charles d'Anjou n'attendait qu'un mot pour passer des menaces à l'attaque, la décision du pape devenait ainsi grosse de dangers. Aussi, le pape, qui s'attendait à l'effet de sa réponse, proposait-il au Paléologue deux solutions pour se tirer de ce mauvais pas : ou bien lui, son clergé et son peuple feraient leur soumission à Rome, en présence des quatre légats pontificaux qui avaient tout pouvoir de la recevoir; ou bien, l'union religieuse [serait faite] par des délégués, devant le pape, avant ou après le concile œcuménique, aussitôt que la paix serait conclue par l'intermédiaire de Rome entre Michel VIII et Charles d'Anjou. Si cette dernière solution était acceptée, l'empereur, son patriarche et le haut clergé de Byzance devaient donner aux envoyés du pape l'assurance formelle et par écrit qu'ils avaient l'intention de reconnaître la foi et la primauté de l'Église romaine. Il n'y avait plus de tergiversation possible, on devait se prononcer pour l'une ou l'autre de ces deux solutions. Ce fut naturellement la seconde que Michel Paléologue adopta. Mais pour y parvenir, sa bonne volonté n'était pas suffisante, il lui fallait aussi obtenir l'adhésion de son clergé. Et, de ce côté, les difficultés étaient considérables, tant était grande l'hostilité que les prêtres de Byzance nourrissaient envers les Latins. Pour vaincre cette opposition, Michel VIII convoqua une réunion plénière et là, il annonça que le salut de Byzance dépendait de l'union étroite avec la papauté. Or, que demandait-on en retour? Trois choses insignifiantes : la reconnaissance de la primauté romaine, alors qu'il était bien certain qu'un pape ne viendrait pas de longtemps se faire acclamer à Constantinople chef de l'Église byzantine; le droit d'appel à Rome, dont personne n'usait à cause du grand éloignement de cette ville; enfin, la mention du pape dans les prières liturgiques, un usage que l'on observait partout autrefois. Pour tout le reste, l'Église byzantine resterait ce qu'elle était. Si habilement que fût présentée cette thèse, le clergé ne fut pas convaincu; il cria bien haut que, au lieu de mêler les choses du ciel à celles de la terre, l'empereur aurait mieux fait de recourir aux prières de tous et d'attaquer ensuite les Francs. Puis, il protesta contre l'abandon de l'orthodoxie et ne voulut pas se rendre

complice de cette trahison. A la sortie de la conférence, brochures, gros ouvrages, pamphlets de toute sorte furent lancés pour ou contre l'union. Michel VIII arrêta les clercs les plus récalcitrants et bientôt la prison et la torture furent l'apanage de ces obstinés. Le sang coula et, s'il ne sanctifia pas cette cause, du moins il eut raison du plus grand nombre. Jean Veccos, l'adversaire déterminé de l'union et peut-être le meilleur théologien de l'époque, reconnu dans sa prison la vérité et la primauté de l'Église et, dès lors, le *basileus* n'eut pas d'auxiliaire plus désintéressé. D'autres prêtres et des évêques, un ancien patriarche même, Germain III, se rangèrent du côté de l'empereur, qui réussit à leur faire rédiger et souscrire le formulaire théologique réclamé par Grégoire X. L'union avec Rome n'était pas la seule cause de ces dissensions dans l'Église byzantine, le schisme des arsénistes, voir ce mot, t. I, col. 1992, y contribuait pour une bonne part. Pour ne pas répéter ici ce qui a été dit ailleurs, qu'il suffise de rappeler que le patriarche Arsène Autorianos, le favori de Théodore II Lascaris, s'était retiré en 1259 sans vouloir donner sa démission, lorsque Michel Paléologue se déclara la tutelle du jeune empereur, le fils de Théodore. Rappelé une seconde fois en 1261, Arsène se retira encore en 1267, après que Paléologue eut fait crever les yeux de son protégé. De là, le parti des arsénistes et celui des josphistes, nom donné à ceux qui reconnaissent le successeur d'Arsène; de là aussi des polémiques continuelles qui troublèrent l'Église de 1259 à 1315 et causèrent la démission de tous les patriarches. En qualité d'ennemis de l'empereur, les partisans d'Arsène se déclaraient naturellement contre Rome et, pour ne pas donner trop de crédit à leurs adversaires, Joseph et son groupe en faisaient tout autant. Restaient avec Paléologue les politiques, les théologiens sincères et les clercs sans scrupule qui penchent toujours du côté du pouvoir. Au mois de mai 1273, partait de Constantinople une députation solennelle, composée de Grecs et de religieux franciscains et qui devait instruire de vive voix le pape sur le zèle qu'avait déployé l'empereur en faveur de l'union. D'autres ambassadeurs suivraient bientôt, quand l'entente des esprits serait à peu près complète dans la capitale, afin de communiquer au pape l'itinéraire qu'adopteraient les délégués de Byzance pour se rendre au concile œcuménique projeté. Le concile se tint à Lyon l'année suivante, du 7 mai au 17 juillet, et les représentants de l'empereur et de l'Église grecque, Germain III, ex-patriarche, le métropolitain de Nicée, Théophane, Georges Acropolite, etc., souscrivirent au formulaire de foi convenu, au nom du *basileus*, de son fils Andronic et d'un grand nombre de métropolitains et de membres du haut clergé. Le patriarche Joseph n'avait pris aucune part au concile et il attendait, dans le monastère de la Périplepte, l'issue des négociations, prêt à remettre sa charge, si la réconciliation des deux Églises était opérée.

Voir une série de pièces se rapportant à ces négociations, publiées par M. Delisle dans les *Notices et extraits des manuscrits*, Paris, 1879, t. xxvii, 2^e partie, p. 150-165; W. Norden, *op. cit.*, p. 470-536.

Dès le retour des délégués à Constantinople, le nom du pape fut rétabli dans les diptyques et, le 16 janvier 1275, l'union proclamée à la messe, que l'on chanta dans la chapelle du palais impérial. Le patriarche Joseph donna sa démission, ainsi qu'il s'y était engagé, et Jean Veccos, le partisan de l'entente avec Rome, recueillit sa succession, 26 mai 1275. L'union n'était pas pourtant définitive et les mesures de rigueur que Michel VIII employa pour réduire les opposants au silence ne firent que les aigrir et envenimer les relations. Un schisme ne tarda pas à éclater. Sur ces entrefaites, l'empereur envoya des négociateurs informer le

pape que l'union était réalisée et qu'il devrait bien excommunier les princes et les seigneurs, qui tenaient encore dans ses États pour le prétendant latin. Grégoire X, que les ambassadeurs rejoignirent sur le chemin de France en Italie, ne put répondre à cette lettre, car il mourut le 10 janvier 1276, et ce fut son successeur, Innocent V, 21 janvier-22 juin 1276, qui se chargea de poursuivre les relations. Tout en évitant de se prononcer sur les démêlés du *basileus* avec les seigneurs latins, le nouveau pontife l'invita, en termes pressants, à faire cause commune avec les souverains occidentaux pour la délivrance de la Palestine. La lettre, écrite le 23 mai 1276, fut remise le 25 aux ambassadeurs grecs, qui allaient regagner leur patrie, et, le même jour, six autres lettres étaient expédiées, relatives à la mission que quatre frères mineurs devaient remplir à Byzance. Les légats n'avaient pas encore mis à la voile à Ancône que la mort du pape, 22 juin, les obligeait de retourner à Rome. L. Delisle, *op. cit.*, p. 134-137. Les négociations furent reprises sous le pontificat de Jean XXI, du 8 septembre 1276 au 20 mai 1277. Aux quatre cordeliers furent alors substitués les évêques de Ferentino et de Turin et deux dominicains. De plus, pour cette nouvelle mission, la chancellerie fit servir, au moins en partie, les lettres qui avaient été préparées pour la mission des quatre cordeliers; on se contenta d'en modifier quelques passages, pour les approprier à leur nouvelle destination. L. Delisle, *op. cit.*, p. 137 sq. Jean XXI leur donna, en outre, une lettre pour le patriarche et ses prélats, datée du 20 novembre 1276. Toutes les instructions de Rome n'avaient qu'un but, c'était de pousser l'empereur, son fils, le patriarche et le clergé à renouveler de vive voix et par écrit, en présence des légats pontificaux, le serment de fidélité qu'ils avaient déjà prêté par des délégués devant le concile de Lyon. C'est ce qu'ils firent au mois d'avril 1277, l'empereur en son nom personnel, son fils et héritier, Andronic, en son nom aussi, Veccos en son nom et au nom du concile qui s'était réuni à cet effet. La lettre de Veccos reconnaissait la primauté du pape et la procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils; on y remarque cependant une certaine affectation à ne pas employer les termes si précis du concile de Lyon.

Ces réponses ont été éditées par Theiner et Miklosich dans une brochure assez rare, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum græcæ et romanæ*, Vienne, 1872, p. 8-13, 15-28. R. Stapper a republié la lettre synodale du patriarche, *Papst Johannes XXI*, Munster, 1898, p. 115-122, la croyant encore inédite. Voir cet ouvrage, p. 80-90, pour les relations entre les deux Églises sous le pape Jean XXI.

Les ambassadeurs grecs, qui portaient toutes ces réponses, n'arrivèrent à Rome qu'après la mort de ce pape, 16 mai 1277, et durant la vacance du saint-siège. Pendant ce temps, les ennemis de l'union fomentaient des troubles dans l'empire et prononçaient dans un concile l'anathème contre le souverain pontife, l'empereur et le patriarche. Veccos les excommunia à son tour, 16 juillet 1277, et malgré des révoltes partielles, malgré la trahison de quelques généraux qui avaient passé avec les rebelles du côté des Latins, Paléologue parvint à remporter la victoire et à triompher de tous ses ennemis.

L'élection du nouveau pape, Nicolas III, 25 novembre 1277, assurait le succès du parti antifrançais et, par suite, le maintien de l'accord avec l'Église byzantine. Cependant, tout en maintenant l'union que ses prédécesseurs avaient réussi à faire naître, Nicolas III refusa de se déclarer contre les ducs de Thessalie et de Néopatrias, deux princes grecs alliés de Charles d'Anjou et schismatiques intractables. Des instructions précises furent données à ses délégués dans ce sens, car le pape ne voulait pas favoriser Michel VIII aux dépens de Charles d'Anjou; par ailleurs, il arrêtait l'expédition de

l'Angevin contre Constantinople, imposant une nouvelle trêve d'un an aux deux adversaires et s'efforçant de garder entre eux la balance égale. Tout cela au point de vue politique; dans le domaine religieux, ses exigences paraissent avoir été excessives. S'il n'est pas prouvé qu'il ait, le premier, imposé aux Grecs l'insertion du *Filioque* au symbole et le chant de cette formule dans la liturgie — W. Norden, *op. cit.*, p. 576, note 1, pense en effet qu'Innocent V et Jean XXI avaient déjà fait cette réclamation — du moins, il froissa le sentiment des Byzantins sur un grand nombre de points. L'empereur et son fils devaient dresser de nouveaux procès-verbaux de leurs serments au concile de Lyon; le patriarche et les évêques y adhèreraient sous la foi du serment; on ne conserverait des rites grecs que ceux qui étaient conformes à la foi; un cardinal-légat résiderait à Constantinople pour recevoir les serments du clergé, pendant que des nonces visiteraient les principales villes de l'empire, pour y faire respecter les volontés pontificales, etc., etc. Ces demandes dépassaient les engagements conclus à Lyon et risquaient de mettre en péril l'œuvre accomplie dans ce concile. Pourtant, lorsque les délégués pontificaux furent rendus à Constantinople et que Veccos, brouillé avec le *basileus*, eût été solennellement réintégré, 6 août 1279, l'empereur et le clergé grec n'opposèrent aucune entrave à ces réclamations. On inséra le *Filioque* au symbole, on rédigea même une lettre d'excuse au pape, qui était pleine d'artifices et surtout de fausses signatures, et Michel VIII n'épargna rien pour contenter les légats et afficher un zèle qui était loin de l'animer, mais aussi il ne répondit à aucune des demandes pontificales. Cependant, les ennemis de l'union affirmaient que le patriarche était un apostat, depuis qu'on avait reconnu le pape de Rome. Veccos, qui avait d'abord gardé le silence, démontra que l'union était utile et bonne et que l'addition du *Filioque* au symbole était parfaitement orthodoxe d'après les témoignages des Pères grecs et des écrivains du XII^e siècle. L'empereur, à qui on s'en plaignit plusieurs fois, donna des réponses évasives, tandis que le patriarche célébrait toute une série de synodes pour agir sur les prélats qui n'avaient pas encore adhéré de cœur à l'union. Sur ces entrefaites, Nicolas III mourut, 22 août 1280, et le 22 février 1281 on lui donna pour successeur le cardinal français Simon de Brie, qui prit le nom de Martin IV. Entièrement dévoué à la cause de Charles d'Anjou, à qui il devait la tiare, Martin IV ne prit pas au sérieux la conversion de Paléologue; il reçut fort mal les ambassadeurs, les métropolitains de Nicée et d'Héraclée, que l'empereur lui avait envoyés à l'occasion de son avènement et rompant avec la politique de ses prédécesseurs, sans que Michel VIII eût contrevenu en rien à ses engagements, le 18 novembre 1281, il le déclara excommunié comme hérétique et schismatique, défendit, sous peine d'anathème, à tous les princes chrétiens de lui porter secours et délia de leurs serments tous ceux qui en avaient contracté envers lui. La cause de ce revirement subit doit être attribuée surtout à des motifs politiques. Martin IV devait tout à la maison d'Anjou; il savait, de plus, que Michel VIII s'était entendu avec Pierre d'Aragon et Prociada pour prononcer la déchéance de Charles et expulser les Français de l'Italie méridionale; lui-même, par un traité secret passé avec Charles d'Anjou, Philippe, héritier de Baudouin II, et les Vénitiens, avait combiné une double expédition qui reprendrait Constantinople aux Grecs et rétablirait Philippe de Courtenay sur le trône latin de ses pères. On juge de la colère qui s'empara du *basileus* à la nouvelle de son excommunication. Il songea un instant à rompre avec Rome et à remettre les choses dans leur ancien état; mais agir de la sorte c'eût été se condamner lui-même et condamner la ligne de conduite suivie jusqu'à là, c'eût été avouer à ses sujets que le besoin d'arrêter

Charles d'Anjou avait seul inspiré sa politique religieuse. Il ne changea donc rien aux dispositions qu'il avait prises à Lyon, afin de ne pas se dédire publiquement, mais il défendit qu'on nommât le pape dans les prières liturgiques, pour lui montrer que, s'il ne brisait pas avec la papauté, il entendait du moins briser avec le pape qui s'était déclaré l'ennemi des Grecs. Le 11 décembre 1281, les troupes de Michel VIII mettaient en pleine déroute l'armée de Charles d'Anjou près de Bérat d'Albanie; en mars 1282, la révolte des Siciliens, le massacre des Français aux vèpres siciliennes, 30 mars 1282, la proclamation de Pierre d'Aragon comme roi de Sicile, toutes entreprises que Paléologue avait connues, favorisées et probablement payées de son argent, le tranquilliseront pour de longues années du côté de l'Angevin. Excommunié une seconde fois le 7 mai 1282, puis une troisième fois, le 18 novembre 1282, déclaré déchu et privé de ses biens, il n'en tint aucun compte et mourut le 11 décembre de la même année, après avoir refusé jusqu'au dernier moment de déchirer le pacte d'union qu'il avait conclu à Lyon.

A peine proclamé empereur, Andronic II désavoua la conduite de son père et la sienne propre. S'il avait jadis adhéré à l'union, écrit au pape, signé des formulaires de foi romains, la faute en incombait à la peur que lui inspirait son père et à sa propre faiblesse. Aussi, se mit-il aussitôt en devoir de rappeler de l'exil tous les clercs bannis par Michel VIII, de les réunir et de s'humilier devant eux en leur demandant pardon. Il obtint sa grâce, à condition de ne pas rendre les honneurs de la sépulture ecclésiastique à son père, mort dans la communion latine; ce à quoi il consentit aisément. Puis, il força Veccos à se retirer, 26 décembre 1282, et, quelques jours après, 30 décembre, on réinstalla le vieux Joseph sur le siège patriarcal. On réconcilia alors les églises, on priva pour trois mois de l'exercice de leurs fonctions les prêtres et les clercs; quant aux évêques, malgré leur retour au schisme, ils furent chassés de leurs sièges au synode tenu le lundi de Pâques, 1283. Il y eut alors toute une série de conciles pour réconcilier le clergé réfractaire ou pour l'anathématiser. Jean Veccos dut plusieurs fois comparaître et, après avoir justifié ses écrits, honni de toute son Église, emprisonné, maltraité, il mourut en 1298 ferme dans sa foi. Nous voyons ainsi qu'autant Michel VIII s'était montré empereur catholique, autant son fils suivit une direction tout opposée. A toutes les avances des papes il répondit par le silence ou même par des refus, comme en 1290, où Nicolas IV sollicita vainement de lui l'envoi d'une ambassade. La crainte des représailles, la menace des croisades qui s'organisaient contre lui ne le firent pas dévier un instant de sa résolution. En vain Charles de Valois, frère de Philippe le Bel, héritier depuis 1301 des prétentions latines sur l'empire de Constantinople, négociait une alliance avec Venise, 19 décembre 1306, faisait excommunier le *basileus* par Clément V, juin 1307, et préparait une expédition contre Byzance, de concert avec le roi de Serbie, Miloutine, et avec le roi de Naples, 1308; en vain soudoyait-il sous main les fonctionnaires byzantins, las de l'imbécillité de leur empereur; en vain concédait-il en 1313 ses droits à son gendre, Philippe de Tarente, qui possédait déjà une bonne partie de l'Épire et de l'Albanie, Andronic II restait plus que jamais attaché à l'orthodoxie. Ce n'est qu'en 1323, lorsque le danger devint tout à fait pressant, qu'il se décida à user de diplomatie avec les cours occidentales. Sur son ordre, des religieux latins et l'évêque de Capha en Crimée se rendirent en France, pour convaincre Charles IV le Bel et ensuite la curie romaine de ses bonnes dispositions. En même temps, un auxiliaire inattendu se présentait, le célèbre vénitien Marino Sanudo, qui se fit l'ardent propagateur de cette réconciliation. Dans son ouvrage, *Secreta fidelium crucis*,

dédié au pape et au roi de France, surtout dans sa correspondance, Sanudo proclama que l'union des Églises devait être la première préoccupation de tous les chrétiens. A l'occupation brutale de 1204, qui n'avait entraîné que des haines et des rancœurs, il fallait substituer la pacification des esprits. La Latinité possédait encore Chypre, la Crète, la Morée, le duché d'Athènes, Négrepont, d'autres îles encore, mais combien avait-elle gagné de cœurs? Sanudo écrivit tant de lettres au pape, au roi de France et à l'empereur, que tout le monde se laissa convaincre que la voie était ouverte aux rapprochements. En 1326, Andronic II prenait Charles IV à témoin qu'il avait le désir sincère de vivre en paix avec tous les chrétiens et d'une manière particulière avec lui. Norden, *op. cit.*, p. 688 sq., surtout H. Omont, dans la *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. LIII, (1892), p. 256 sq. Le roi de France le prit au mot et, d'accord avec Jean XXII, il envoya à Constantinople Benoît de Cumes, un dominicain, que le pape munit de tous les pouvoirs nécessaires à sa mission. Benoît arrivait à Byzance pendant l'automne de 1326, au moment où la guerre civile entre Andronic II et Andronic le Jeune était dans sa période d'acuité. Comme chacun des deux rivaux craignait de risquer sa popularité en tentant un rapprochement avec les Latins, la mission du légat pontifical était finie, avant même d'avoir été commencée. Néanmoins il rapporta au pape une lettre d'excuse de la part de l'empereur, tout en lui faisant un rapport oral sur la vraie situation. Après avoir pris connaissance de l'un et de l'autre, Jean XXII jugea inutile de poursuivre les négociations.

Ce qui caractérise les relations entre la papauté et Byzance, à partir de 1330, c'est l'aide intéressée que les empereurs mendent en Occident contre la marche envahissante des Turcs. Moyennant des secours en hommes et en argent qu'ils réclamaient, les Grecs offraient la soumission de leur Église, mais les papes, revenant à la tactique de leurs prédécesseurs du XI^e siècle, ne voulaient consentir à ces concessions qu'une fois opérée la réunion des deux Églises. Dans l'invasion turque ils ne voyaient qu'un châtimement divin, qui donnerait à réfléchir aux Grecs et les jetterait dans les bras de Rome. Telle était la pensée de Jean XXII, lorsqu'il envoyait deux dominicains à Constantinople en 1333; telle était la pensée de son successeur, Benoît XII, lorsqu'en 1339, il traitait avec le calabrais Barlaam, ambassadeur non officiel d'Andronic III. Les cardinaux faisaient remarquer à celui-ci, dans ce latin si expressif du moyen âge, que l'entente projetée n'était qu'un leurre : *quia si fortificati, ditati, exaltati et confortati per sedem apostolicam... ante reunionem predictam, postea terga et non faciem verterent romanæ Ecclesiæ, sicut alias, dum credebantur reuniri, fecisse noscuntur*. Et Barlaam leur répondait, avec non moins de raison, que les Grecs ne déposeraient pas leur haine contre les Latins, tant qu'ils ne les verraient pas agir avec désintéressement. À la suite de ces conférences et du refus opposé par le pape de réunir un concile, Barlaam reprit le chemin de Constantinople avec deux évêques que Benoît XII déléguait auprès de l'empereur. La mission de ceux-ci échoua, par suite de l'opposition de Nicéphore Grégoras, le rival littéraire de Barlaam. Sous le pontificat de Clément VI (1342-1352), les relations furent reprises. L'embarras inextricable dans lequel se trouvait la cour de Byzance le commandait. À la mort d'Andronic III Paléologue, juin 1341, l'empire avait été dévolu à son fils Jean V, jeune prince âgé de neuf ans, sous la régence de sa mère, Anne de Savoie, et du patriarche. Ce conseil de régence déplut au grand domestique, Jean Cantacuzène, qui provoqua une guerre civile de 1341 à 1347, date de son triomphe définitif et de son admission à l'empire. Les Turcs anatoliotes le soutenaient, du reste, et comme ils

devenaient chaque jour plus pressants, l'idée se fit jour en Occident et à Byzance de leur opposer une ligue navale de la chrétienté. Dès 1343, le jeune *basileus* adressait une lettre au pape, dans laquelle il manifestait une grande dévotion pour le siège de Pierre, tout en demandant l'alliance offensive des Latins et l'envoi d'une flotte et d'une armée. Sa mère, la régente, se vantait à son tour d'avoir été élevée dans la foi romaine et de n'avoir subi que par contrainte le joug de l'orthodoxie. Si des secours lui étaient envoyés, dès que la victoire sourirait aux bannières byzantines, elle révélerait ses vrais sentiments. Le grand amiral, Alexis Apocaucos, ne s'exprimait pas différemment. Le pape, touché de ces démonstrations royales, répondit par des lettres fort aimables, mais il subordonna l'envoi des secours à l'abjuration préalable du schisme, 21 et 22 octobre 1343. Comme on le voit, « à chaque tentative d'union, c'est toujours le même dialogue qui se reproduit. Les Grecs, prodigues de belles promesses, attendent un secours efficace, pour manifester par des actes leur prétendue dévotion à l'Église romaine; et le pape, pour envoyer un secours, attend que les Grecs donnent des gages sérieux de leur sincérité. C'est ainsi que tant de fois, chaque parti attendant que l'autre fasse les premiers pas, l'union proposée ne peut aboutir. » J. Gay, *Le pape Clément VI et les affaires d'Orient*, Paris, 1904, p. 49. Cette fois-ci, le pape avait d'autant plus de raisons de concevoir des doutes que le parti de l'union comprenait seulement des étrangers, d'origine latine, comme la régente et les seigneurs savoyards qui l'avaient suivie à Constantinople, ou bien des Grecs qui, par leurs alliances de famille, se trouvaient en contact quotidien avec les Latins. Conclure l'union en de pareilles conditions, c'eût été la vouer d'avance à l'insuccès, car Cantacuzène et son parti ne l'auraient pas acceptée et les alliés de la cour, fort aigris contre Rome, se seraient prononcés pour le grand domestique. L'expédition navale eut lieu cependant et, le 29 octobre 1344, elle aboutit à la prise de Smyrne sur les Turcs, amis de Cantacuzène. Ce fut là le résultat le plus saillant de la campagne. En 1346, les Turcs sont de plus en plus attirés vers Byzance par les progrès du grand domestique. Pendant qu'ils occupent les provinces grecques, Cantacuzène donne sa fille en mariage à Orkhan, le chef des Ottomans. L'année suivante, février 1347, un revirement politique se produit. Cantacuzène entre triomphalement à Constantinople et se fait associer au trône; en même temps, Jean V épouse sa fille. Dès lors, le révolté assagi ne songe plus qu'à repousser les Turcs, ses alliés de la veille, auxquels il avait livré les plus belles places de l'empire. Vers la fin de l'année 1347, il dépêche au pape une ambassade solennelle, conduite par deux hauts fonctionnaires du palais, le protovestiarite, Georges Spanopoulos, et le grand interprète, Nicolas Sigeros. Ceux-ci ne parviennent pas à dissiper la méfiance de Clément VI, qui se borne à répondre au *basileus* dans les termes les plus vagues, promettant d'examiner plus à loisir les propositions qui lui avaient été faites. De longs mois se passent, sans que Cantacuzène reçoive la réponse promise; il faut une nouvelle lettre de l'empereur pour que le pape rompe le silence. Enfin, le 31 mai 1349, Clément VI s'excuse auprès de Cantacuzène de n'avoir pu encore prendre les mesures nécessaires pour l'envoi d'une ambassade, promettant d'y aviser aussitôt qu'il le pourrait. C'est seulement au début de l'année 1350 que les promesses du pape commencent à se réaliser : deux évêques s'en vont à Constantinople faire connaître les vues du saint-siège au sujet de la croisade et reprendre l'affaire de l'union des Églises. Si l'empereur, le patriarche et ses évêques reconnaissent la primauté du successeur de Pierre, le pape pourra mettre au service de Byzance les forces latines. Dans le courant de l'année 1350, de nouvelles

ambassades sont échangées entre Avignon et Byzance, toutes relatives à l'affaire de l'union. Tout en rejetant sur les Latins la responsabilité du schisme qui sépare présentement les deux Églises, Cantacuzène s'affirme partisan hardi de la réunion, mais à son avis, seul, un concile vraiment œcuménique pourra définir la foi. « Je lui obéirai, déclare-t-il, et je forcerai les autres à lui obéir. » Qu'on le réunisse dans une ville intermédiaire entre l'Orient et l'Occident, dans une ville maritime et d'un accès facile à tous. C'était reprendre les propositions de Barlaam en 1339, combattues par le collège des cardinaux, qui ne voulaient pas qu'on remit en question les doctrines de l'Église romaine définies au concile de Lyon, 1274. En 1350, les mêmes propositions trouvent à Avignon un accueil plus favorable; par deux fois, Clément VI en répondant à Cantacuzène se déclare prêt à seconder ses desseins, 28 juin 1350. Cependant, il lui est impossible de fixer une date précise pour la convocation du concile général, tant que l'harmonie ne sera pas rétablie entre les princes latins d'Occident. Cantacuzène envoie alors un dominicain du couvent de Galata, pour ne pas laisser s'interrompre les relations, mais bientôt la mort du pape vient couper court à tous les projets de concile. J. Gay, *op. cit.*, p. 94-118, passim. Ses tentatives, il est vrai, ne sont pas restées sans résultats, au moins à la cour byzantine. En 1355, Jean V Paléologue promet à l'archevêque latin de Smyrne, représentant du pape Innocent VI, de se soumettre à l'Église romaine. A. Theiner et F. Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum*, Vienne, 1872, p. 29-37.

Innocent VI s'efforça de venir en aide aux Byzantins et projeta toutes sortes de croisades, qui n'eurent pas de résultat heureux; de même Urbain V, qui offrit à Jean V Paléologue un secours désintéressé. Pressé de plus en plus par les Turcs, qui venaient de conquérir Andrinople et presque toute la Thrace, cet empereur dépêcha au pape des ambassadeurs, qui lui furent présentés à Viterbe (1367). Le pape les reçut avec une grande joie et il écrivit aux princes siciliens de traiter le *basileus* avec tous les honneurs dus à son rang, dès qu'il aborderait en Italie. Jean V se dirigea, en effet, vers Rome et, à la suite de conférences religieuses, le 10 octobre 1369, il abjura solennellement le schisme entre les mains de trois cardinaux députés par le pape. Cet acte personnel, bien qu'annoncé à son de trompe à tous les souverains chrétiens, n'engageait en définitive que Jean V et ne pouvait en aucune manière se comparer à la rétractation que tout l'empire avait faite lors du concile de Lyon. Néanmoins, il donnait lieu à de belles espérances, car cet exemple fut suivi de plusieurs autres et l'ex-empereur Jean Cantacuzène lui-même serait venu à Rome en habit de moine, pour abjurer ses erreurs et retourner ensuite à son couvent. Jean V Paléologue n'obtint pas de l'Occident les secours qu'il en avait attendus, il dut se contenter des lettres et des belles promesses qu'on ne lui ménagea pas. Bien plus, il subit le déshonneur en 1370 d'être arrêté à Venise et mis en prison pour dettes et ce ne fut que grâce au dévouement de son second fils Manuel, qu'il obtint sa délivrance. Pour les relations de Jean V Paléologue avec les papes, voir A. Theiner et F. Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum*, p. 29-43. Mort en 1391, Jean V laissait la couronne à Manuel II, qui guerroya toute sa vie contre les Turcs. Une croisade s'organisa en Europe, surtout en France, pour arrêter la marche des infidèles et procurer quelque soulagement aux Grecs, mais on sait comment elle fut anéantie, en 1396, sous les murs de Nicopolis du Danube. L'empereur se rendit alors lui-même en Occident et resta deux ans et demi à Paris, sauf un voyage qu'il accomplit en Angleterre, magnifiquement nourri et logé aux frais du trésor public, mais toujours ennemi

juré de la foi des Latins. C'est ainsi qu'il occupait ses loisirs, pendant son séjour à Paris, à rédiger un grand ouvrage sur la procession du Saint-Esprit et à soutenir des discussions avec les docteurs de la Sorbonne. L'intervention inattendue de Tamerlan ayant pour quelques années encore arrêté les progrès des Turcs, Manuel ne songea plus aux Latins; puis, quand le danger reparut, il envoya, en 1417, une ambassade au concile de Constance et auprès du pape Martin V. Il en obtint l'autorisation de marier ses six enfants à des princesses catholiques, mais sa députation, composée d'un grand nombre de seigneurs et de dix-neuf archevêques ou évêques, se buta au point de vue religieux contre une résistance absolue. La mission, que le pape envoya à Constantinople en 1422, ne réussit pas davantage à vaincre l'opposition byzantine. Quelques jours avant l'arrivée d'Antoine Messanus, chef de la mission, Mourad II avait dû lever le siège de Constantinople et la suffisance qu'avait causée aux Grecs ce succès les rendait peu favorables aux propositions du légat romain. Messanus attendit plus d'un mois pour exposer sa requête et quand, à l'église de Saint-Étienne, en présence du patriarche Joseph II et des évêques réunis, il parla de sa mission, il fut d'une telle maladresse qu'il froissa tous les assistants. La réponse lui arriva sous forme de rescrit impérial. Il portait en substance que, pour opérer l'union, un concile général était nécessaire à Constantinople et que le pape devrait couvrir une partie des frais. Bien entendu, ce concile n'était possible qu'après la conclusion de la paix avec les Turcs. En attendant, le saint-siège avait à défendre, sous les pires menaces, à tous les chrétiens de l'Occident, particulièrement à ceux de Gênes et de Venise, de mettre leurs navires à la disposition des infidèles pour continuer la guerre qu'ils faisaient aux Byzantins. Donné le 14 novembre 1422, ce rescrit fut lu au concile de Sienne le 8 novembre de l'année suivante. Deux ans après (1425), Manuel II laissait en mourant à son fils Jean VII ses dernières recommandations : « Il ne nous reste, lui disait-il en raccourci, pour toute ressource contre les Turcs que la crainte de notre réunion avec les Latins. Dès que tu seras pressé par les infidèles, fais-leur envisager ce danger. Propose un concile, commence les négociations, mais prolonge-les toujours; élude la convocation de cette assemblée qui ne te serait d'aucune utilité. La vanité des Latins et l'opiniâtreté des Grecs ne s'accorderont jamais. En voulant accomplir la réunion, tu ne ferais que confirmer le schisme et vous exposer sans ressource à la merci des barbares. »

Jean VII devait être fidèle à ces *novissima verba* de son père et, pour éloigner le péril turc, se confier, lui et son Église, à la miséricorde de l'Occident. Dès 1430, le parti de l'union réunissait à Constantinople les hommes les plus influents, comme Marc lagros, Macaire Macrès, higoumène du Pantocrator, Isidore, futur métropolite de Kiev, Jean Disshypatos et surtout Besarion. Un délégué impérial se rendit auprès de trois patriarches d'Orient pour sonder leurs dispositions et les convier au futur concile; le mont Athos lui-même, le centre du fanatisme orthodoxe, fit preuve dans certains monastères d'une assez grande bienveillance. Une première ambassade dépêchée à Rome en 1431 dut revenir à Byzance, après avoir appris en route la mort du pape Martin V; une seconde en rapporta une lettre d'Eugène IV invitant les Grecs au concile œcuménique qui se tiendrait en Italie, celui de Bâle ayant presque dès le début manifesté des sentiments schismatiques. Malheureusement, tandis que le légat Garatoni négociait à Constantinople, le concile de Bâle cherchait aussi par ses délégués à attirer les grecs à lui. Jean Paléologue se tint sur ses gardes et il traita simultanément avec les deux partis. Son frère Démétrios, assisté d'Isidore, représenta l'Église orientale au con-

cile et, à la suite de plusieurs conférences, l'accord préliminaire put enfin s'établir. Les Pères promettaient de l'argent et des troupes, ils prenaient également sur eux les frais qu'entraînerait le voyage d'aller et retour de l'empereur et de 700 personnes, ainsi que leur entretien pendant toute la durée du concile, mais à condition que les Grecs se rendraient dans une des villes choisies par le concile. Les représentants de l'empereur acceptèrent ces conditions, 7 septembre 1434. Il fallait maintenant obtenir l'approbation du pape et celle de Jean Paléologue. Eugène IV, qui avait négocié de son côté, finit par confirmer, le 15 novembre 1434, la convention passée entre le concile et les Grecs, à moins que son légat à Constantinople, Garatoni, ne fût arrivé à une autre transaction. C'est précisément ce qui avait eu lieu; aussi les pourparlers continuèrent-ils entre Rome, Constantinople et Bâle, jusqu'à ce qu'on se fût mis d'accord sur la ville qui servirait de résidence au prochain concile et sur les points qui seraient mis en discussion. Comme ceci intéresse particulièrement le concile de Florence, voir cet article pour la suite chronologique des événements. Le décret d'union fut signé à Florence, le 5 juillet 1439, par l'empereur, par 18 métropolitains grecs et par un certain nombre de délégués. L'accord, imposé pour des raisons politiques, ne survécut même pas au voyage; à peine arrivés à Byzance, 1^{er} février 1448, les évêques s'empressèrent de renier leurs signatures et de détruire l'œuvre qu'ils venaient d'accomplir. Il faut lire dans Ducas, *P. G.*, t. CLVII, col. 1113; H. Vast, *Le cardinal Bessarion*, Paris, 1878, p. 116, la scène humoristique de leur trahison. Leurs cris apitoyèrent tellement le peuple qu'il fut impossible au *basileus* de proclamer le décret d'union; pourtant un successeur catholique, Métrophane de Cyzique, fut donné au patriarche Joseph II, qui était mort à Florence pendant la réunion du concile. Les opposants avaient à leur tête le frère de l'empereur, Démétrios, et surtout Marc d'Éphèse, qui ne cessait d'exciter la foule contre les Occidentaux. La meilleure conquête de ce parti fut celle de Georges Scholarios, officier de la cour et partisan de l'union à Florence, lequel renonça à sa haute position et revêtit l'habit monastique. Dès lors, il fut regardé comme le vrai chef de l'opposition. Le patriarche Métrophane, abreuvé de dégoûts, fut contraint d'abdiquer et ce ne fut qu'après toute une série de querelles et de négociations qu'on lui donna un successeur, Grégoire Mammas, attaché au parti de Rome. Les orthodoxes, qui s'étaient calmés un peu pendant la croisade de l'Occident contre les Turcs, se montrèrent de plus en plus intractables, en apprenant la victoire des Turcs à Varna, 10 novembre 1444, et l'écrasement des armées latines. Le désastre des Slaves à Kossovo et la mort du *basileus* Jean VII, 31 octobre 1448, ne firent qu'aggraver la situation.

Constantin XII Dragasès hésita, dès le début de son règne, pour savoir de quel côté il se prononcerait. S'il est prouvé aujourd'hui, Chr. Papaioannou, *Τὰ πρῶτα τῆς οὐτῶ λεγομένης ὑστάτης ἐν Ἀγίᾳ Σοφίᾳ συνόδου* (1450) καὶ ἡ ἱστορικὴ ἀξία αὐτῶν, Constantinople, 1896, que les actes du concile de Sainte-Sophie en 1450, qui aurait rejeté l'union de Florence, sont inauthentiques et ont été vraisemblablement fabriqués par Georges Corésios, au début du xvi^e siècle, ainsi que l'avait soutenu Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, p. 1380-1395, il n'est pas du tout démontré que le concile lui-même n'ait pas eu lieu. Voir *Échos d'Orient*, 1900-1901, t. IV, p. 127. Il est dit, en effet, dans la vie du patriarche Niphon (1486-1489), écrite par un contemporain, que l'empereur réunit un concile pour annuler celui de Florence, « peu avant la prise de Constantinople. » Doukakès, *Synaxariste du mois d'août*, Athènes, p. 157. Cela nous expliquerait la fuite précipitée du patriarche Grégoire Mammas, qui

se réfugia à Rome vers ce moment; cela nous expliquerait aussi la lettre sévère et pressante que le pape Nicolas V adressait à Constantin, le 11 octobre 1451, pour qu'il rappelât sur son siège le patriarche légitime et qu'il fit proclamer au plus tôt le décret d'union dans ses États, comme l'avaient fait tous les États catholiques de l'Europe occidentale. *P. G.*, t. CIX, col. 1201-1212; E. Legrand, *Bibliographie hellénique aux xv^e et xvi^e siècles*, t. I, p. LVIII. Quoi qu'il en soit exactement de ce fait, si les dispositions du *basileus* à l'égard de Rome se modifièrent à partir de ce moment, celles de la multitude ne changèrent pas. Et lorsque, le 12 décembre 1452, l'union de Florence fut solennellement proclamée à Sainte-Sophie par le cardinal Isidore de Kiev, en présence de la cour et d'une partie du clergé, la foule irritée courut manifester au monastère du Pantocrator, devant la cellule de Georges Scholarios, qui les poussa à la révolte ouverte, en disant que « le jour où ils renonceraient à la religion de leurs pères, ils seraient soumis à la servitude étrangère ». Les événements vinrent bientôt démentir ces sinistres prévisions. Sans que les Grecs eussent renoncé à la religion de leurs pères, le 29 mai 1453, Mahomet II emportait d'assaut Constantinople qu'il assiégeait depuis le 5 avril; les villes qui résistaient encore tombèrent peu à peu entre les mains du conquérant, comme Athènes, Lesbos, Trébizonde, dont le malheureux empereur David fut emmené prisonnier à Stamboul et étranglé dans un cachot, 1460. Le patriarche catholique, Grégoire Mammas, qui n'avait pas abdiqué et que probablement on n'avait pas déposé, mourut à Rome en 1458. Il eut pour successeur Isidore de Kiev, qui mourut en 1463 des suites d'une attaque d'apoplexie. A la mort d'Isidore, le pape Pie II nomma le cardinal Bessarion, jusque-là archevêque de Négrepont, et celui-ci s'empressa d'adresser à ses ouailles une longue lettre, qui se distinguait surtout par la théologie pratique. Ses appels à la concorde, à l'union et à la reconnaissance de la suprématie romaine ne furent guère entendus, car ses compatriotes commençaient à se plier au régime turc et la Grande-Église jouissait, sous ses nouveaux maîtres, de plus d'autorité, sinon de plus de crédit, qu'elle n'en avait possédé sous les empereurs byzantins. Bessarion mourut, avec le titre de patriarche de Constantinople, le 14 novembre 1472.

XVI. JURIDICTION DU PATRIARCAT BYZANTIN, XIII^e-XVI^e SIÈCLES. — En dépit de la conquête latine, la Diatyposis de Léon le Sage, remaniée par Isaac l'Ange, ne subit que des modifications insignifiantes, durant le royaume de Nicée (1204-1261), et le règne de Michel VIII Paléologue (1259-1282). Une décision synodale du patriarche Arsène, mars 1256, Miklosich et Müller, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, t. I, p. 119, montre que c'était encore la *Notitia* d'Isaac l'Ange qui avait force de loi; il en est de même d'un acte synodal du patriarche Nicéphore, du 1^{er} janvier 1260. *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, 1903, p. 163-171. Cependant, sous Michel VIII, fut introduite une autre *Notitia*, à laquelle renvoie Andronic II, lors du changement qu'il fit subir aux listes épiscopales; l'époque de la rédaction de ce document se placerait entre les années 1260 et 1270. La *Notitia* de Michel VIII, H. Gélzer, *Ungedruckte... Texte der Notitiae episcopatum*, p. 592, comprend une liste de 101 métropoles et de 44 archevêchés autocéphales. Les 51 premiers noms ne présentent aucune divergence, sauf que la Crète a supplanté Séleucie d'Isaurie au n. 30. De même, les sièges compris du n. 52 au n. 80 sont identiques dans notre liste et dans celle d'Alexis Comnène, Parthey, *op. cit.*, p. 97, sauf que Apros a pris la place d'Apamée de Bithynie au n. 69. Suivent 20 métropoles: Silivrie, Arca-diopolis, Mésembrie, Milet, Gardique, Hypépa, Philadelphie, Argos, Ryzia, Pyrgion, Sébastopolis, Euripos,

Kybistra ou Héracleus, Antioche du Méandre, Achyraos, Didymotichos, Pegai ou Parion, Monembasie ou Ténare, Pergame et Brousse, dont 12 au moins figurent dans les listes de Manuel Comnène et d'Isaac l'Ange, mais pas au même rang que dans cette liste-ci; une ancienne métropole, Proconèse, n. 87, est descendue avec Apamée de Bithynie au rang des simples archevêchés. Ceci représente la hiérarchie officielle, celle que l'on suivait depuis 901 environ et dont on ne voulait pas se départir. Des nécessités toutefois intervenaient qui obligeaient à modifier l'ordre de choses établi. Ainsi, comme nous le voyons par des actes synodaux de l'époque et comme le supposent les changements introduits plus tard par Andronic II Paléologue, Philadelphie, qui n'est qu'au 8^e rang, occupait en réalité le 13^e, depuis que Mélitène était retombée aux mains des Turcs; de même Héraclee de Pont, évêché suffragant de Claudioupolis, tenait le rang de la métropole n. 17, depuis que celle-ci avait été ruinée et détruite par les Musulmans. *P. G.*, t. cxxxvii, col. 1321. Il est probable que des modifications analogues se produisirent pour d'autres grands noms qui figuraient toujours sur les listes officielles, mais qui, en réalité, n'étaient que des titres sonores *in partibus infidelium*.

Ce fut précisément cette déchéance croissante des grands sièges et l'importance nouvelle acquise par de simples évêchés, qui contraignirent Andronic II Paléologue à introduire des changements plus considérables. Cette modification fut opérée en 1298 ou 1299, mais le document, tel que nous le possédons aujourd'hui, n'en est qu'une copie relativement récente. Dans cette *Notitia*, qui ne comprend pas moins de 112 métropoles, figurent les 51 métropoles de Léon le Sage, ou mieux de Constantin Porphyrogénète, puisque Mélitène remplace Syracuse et la Crète remplace Séleucie. Nous y retrouvons encore les 6 métropoles nouvelles existant du temps de Tzimisces, moins Asmosatos et Taron; les 24 nouvelles métropoles introduites déjà du temps d'Alexis Comnène; les 5 nouvelles métropoles, existant dans la liste de Manuel Comnène; enfin, les 9 nouvelles métropoles figurant dans la liste d'Isaac l'Ange, moins Hypéa et Proconèse; ce qui donne déjà un total de 91 noms. On y retrouve encore 8 métropoles, signalées dans la liste de Manuel Paléologue, à savoir: Pégai, Pergame, Didymotichos, Monembasie, Euripos, Sébastopolis, Kybistra, Antioche du Méandre; enfin 13 nouvelles métropoles qui jusqu'ici n'avaient pas été indiquées: Berrhæa, Christoupolis, Janina, Pharsale, Galitz, Livadia, le Caucase, Viddin, Gotthie, Zéchie, Bosporos, Bitznie, Sougdaïa. Ce qu'il y a d'intéressant dans cette *Notitia*, c'est qu'elle nous donne le rang occupé précédemment par chacune de ces 112 métropoles, à moins qu'elles ne fussent de simples archevêchés ou même des évêchés, promus d'un seul coup à un rang supérieur. La hiérarchie était modifiée de fond en comble.

Une autre retouche fut encore apportée à cette liste par Andronic III, dit Andronic le Jeune (1328-1341), fondée en partie sur les anciennes listes, en partie sur le nouvel état de choses. Cette *Notitia*, qui comprend 110 noms, a 92 anciennes métropoles, plus 18 nouvelles, qu'on ne rencontre dans aucune des précédentes listes: Brysis, Chio, Cherson, Ténédos, Vizya, Maronia, Xanthi, Média, Garellé, Lemnos, Sotérourpolis, Macré, Périthéorion, Gallipoli, Rhodosto, Hexamilion, Sozopolis, Lititza. Là encore, l'ordre hiérarchique est tout à fait différent de celui que nous avons constaté jusqu'ici.

Toutes ces listes, du reste, ne nous sont jamais parvenues dans leur forme primitive, car nous n'avons que rarement des manuscrits qui remontent à leur époque; aussi, les copistes ne se sont-ils fait aucun scrupule d'ajouter à la liste officielle les nouvelles métropoles

qu'ils constataient de leur temps, de modifier même la liste, si certaines métropoles avaient été dégradées ou promues à un rang supérieur. Tous ces changements, toutes ces retouches font qu'il est très difficile de se faire une opinion et de pouvoir assigner une date précise à chaque document, tel du moins qu'il nous a été conservé. Il faudra attendre l'édition définitive des *Notitiæ episcopatum*, promise depuis longtemps par M. Gelzer et qu'il était certainement le seul en mesure de nous donner, si la mort n'était pas venue le surprendre. Jusqu'à ce moment, que l'on se reporte aux diverses études que ce savant géographe byzantin a dispersées dans une série de publications, ainsi qu'aux corrections apportées par M. de Boor, et que l'on s'efforce en combinant les résultats acquis ou supposés d'arriver à une solution satisfaisante.

Les deux *Notitiæ* d'Andronic II et d'Andronic III ont été reproduites, soit dans Parthey, *op. cit.*, p. 225-243, soit dans Gelzer, *Ungedruckte... Texte der Notitiæ episcopatum*, p. 595-613. Dans ce dernier ouvrage on trouvera même l'édition des textes accompagnée d'un appareil critique suffisant, en attendant l'édition définitive. Ce même savant a publié, *op. cit.*, p. 613-637, une *Notitia* postérieure à la prise de Constantinople par les Turcs, 1453, et qui date probablement de la seconde moitié du x^e siècle. La valeur de cette *Notitia* est bien supérieure à celle des listes précédentes, car elle répond à la réalité et, loin de vouloir conserver un passé disparu depuis longtemps, elle dépeint la hiérarchie ecclésiastique, telle qu'elle existait à ce moment. Comme c'est elle qui a servi de base aux classifications de l'avenir, je vais la reproduire intégralement; elle ne comprend, du reste, qu'un nombre restreint de métropoles.

MÉTROPOLES DU PATRIARCAT DE CONSTANTINOPLE VERS LA FIN DU XV^e SIÈCLE.

- | | | |
|--------------------|------------------------------|----------------------------|
| 1. Césarée. | 25. Naupacte. | 49. Euripos. |
| 2. Éphèse. | 26. Philippopolis. | 50. Sofia, |
| 3. Héraclee. | 27. Rhodes. | 51. Média. |
| 4. Ancyre. | 28. Serrés. | 52. Anchialos. |
| 5. Cyzique. | 29. Philippes. | 53. Varna. |
| 6. Philadelphie. | 30. Christoupolis ou Carala. | 54. Dristra. |
| 7. Nicomédie. | 31. Smyrne. | 55. Preilav, |
| 8. Nicée. | 32. Mitylène. | 56. Karavizya. |
| 9. Chalcédoine. | 33. Janina. | 57. Maronia. |
| 10. Thessalonique. | 34. Didymotichos. | 58. Périthéorion. |
| 11. Tirnovo. | 35. Mélénik. | 59. Zychnai. |
| 12. Andrinople. | 36. Nouvelle Patras. | 60. Drama. |
| 13. Amasée. | 37. Thèbes. | 61. Nicopolis ou Névrokop. |
| 14. Brousse. | 38. Ainos. | 62. Ganos. |
| 15. Néocésarée. | 39. Kérasonte. | 63. Rhoizéon. |
| 16. Iconium. | 40. Viddin. | 64. Lazie. |
| 17. Berrhoea. | 41. Méthymna. | 65. Gotthie. |
| 18. Pisidie. | 42. Christianoupolis. | 66. Capha, |
| 19. Corinthe. | 43. Lacédémone. | 67. Chio. |
| 20. Monembasie. | 44. Paronaxia. | 68. Lemnos. |
| 21. Athènes. | 45. Vucat. | 69. Ischanion. |
| 22. Patras. | 46. Mésembrie. | 70. Imbros. |
| 23. Trébizonde. | 47. Silivrie. | 71. Oungrovalachie. |
| 24. Larissa. | 48. Argos et Nauplie. | 72. Moldovalachie. |

Le petit nombre de métropoles, 72 seulement, donne à réfléchir, mais s'explique sans trop de peine. L'Asie-Mineure, abstraction faite des îles et de quelques villes côtières, n'était plus qu'une vaste ruine; en Europe, si les Latins étaient chassés et le patriarcat bulgare de Tirnovo supprimé depuis 1393, les Serbes et les Bulgares conservaient encore des Églises autonomes à Ipek et à Ochrida. De même, l'acquisition des deux métropoles de Moldovalachie et de Oungrovalachie ne compensait pas absolument la perte de Kiev et de la province de Russie. En somme, l'Église byzantine s'étendait alors dans tout l'empire turc, sauf les deux Églises d'Ipek et d'Ochrida, et elle comprenait encore quelques

métropoles ou évêchés, situés dans les possessions vénitiennes ou françaises. La liste des archevêchés autocéphales, dans la *Notitia* du ^{xv}^e siècle, se réduit à huit noms : Proconèse, Carpathos, Égine, Pogoniane, Elassona, Cos, Leucade, Phanarion ou bien Ezova. Il y avait toujours eu une certaine tendance à diminuer le nombre de ces dignitaires ecclésiastiques, qui ont aujourd'hui complètement disparu. La liste des évêchés suffragants ne comprend aussi que 78 noms. Voici les noms des métropoles qui en possédaient avec le nombre respectif d'évêchés suffragants : Héraclée 6, Nicomédie 1, Thessalonique 10, Tirnovo 3, Andrinople 1, Corinthe 5, Monembasie 8, Athènes 6, Patras 2, Trébizonde 2, Larissa 10, Naupacte 4, Rhodes 1, Philippines 1, Serrés 1, Mitylène 1, Janina 4, Lacédémone 3, Euripos 5, Oungrovalachie 2, Moldovalachie 2. A ces 72 métropoles, 8 archevêchés et 68 évêchés, il convient d'ajouter les Églises autonomes de Bulgarie ou Ochrida, de Russie ou de Kiev, de Chypre, enfin de Géorgie, qui avaient un certain lien de dépendance vis-à-vis de Constantinople, et l'on aura le tableau complet de la hiérarchie ecclésiastique byzantine, peu après la chute de l'empire des basileus.

Ce tableau de la hiérarchie byzantine serait incomplet, si l'on n'y ajoutait un petit aperçu sur les autres Églises orthodoxes, voisines et filles de Byzance, qui acceptaient d'elle la juridiction religieuse, en attendant de rompre plus ou moins avec son pouvoir et de proclamer peu à peu leur autonomie. L'Église de Constantinople fit une excellente acquisition au ^{xiv}^e siècle, lorsqu'elle réussit à implanter une hiérarchie ecclésiastique au nord du Danube, chez les Roumains. Ce fut sur la proposition du voïvode de Oungrovalachie, Alexandre Bessaraba (1312-1365). Depuis que, en 1347, le patriarche et le saint-synode avaient réuni la métropole de Bitzine ou Sotéropolis avec Alania, son titulaire dépossédé se trouvait sans diocèse et s'était réfugié à la cour du voïvode. Celui-ci obtint que le prélat, Hyacinthe Critopoulos, serait nommé métropolitain de Oungrovalachie, éparchie qui fut fondée en 1359. Miklosich et Müller, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, t. I, p. 383-385. Bientôt on reconnut qu'un seul évêque ne pouvait suffire à un aussi grand peuple et on lui en adjoignit un second qui s'intitula métropolitain d'une partie de l'Oungrovalachie, celle qui est près de Séverin. Le premier et avant-dernier métropolitain de ce diocèse fut le frère du métropolitain de la Valachie, Daniel Critopoulos, connu comme moine sous le nom d'Anthime. C. Auner, *La Moldavie au concile de Florence*, dans les *Échos d'Orient*, 1904, t. VII, p. 323. Ces deux métropoles sont signalées dans une notice épiscopale grecque, rédigée entre les années 1453 et 1500, mais aux deux derniers rangs. H. Gelzer, *Ungedruckte... Texte der Notitia episcopatum*, p. 629, 632. De plus, il y avait une troisième métropole, celle de Mavrovalachie, que signale également la même notice épiscopale, H. Gelzer, *op. cit.*, p. 632, et dont le premier titulaire connu est Jérémie en 1393. Miklosich et Müller, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, t. II, p. 170. Le nom de Mavrovalachie, comme celui de Russovalachie qui lui est analogue, est synonyme de Moldovalachie ou de Moldavie, comme le démontrent les actes du patriarcat grec. Miklosich et Müller, *op. cit.*, t. II, p. 241 ; C. Auner, dans les *Échos d'Orient*, 1905, t. VIII, p. 5. Ce fait devait permettre aux patriarches grecs de s'ingérer dans les affaires de l'Église moldave et de provoquer des conflits regrettables. Le premier de ces conflits eut lieu lorsque le patriarche voulut imposer à la Moldavie le métropolitain grec Jérémie au lieu du roumain Joseph, que soutenaient ses compatriotes. Après une lutte fort longue et fort âpre des deux côtés, Joseph fut reconnu comme le vrai titulaire, le 26 juillet 1401, mais avec le titre de simple évêque. La métropolie fut rétablie après 1416. Sur toute cette

question, voir Auner, *Échos d'Orient*, t. VIII, p. 6-12. Les relations entre les principautés danubiennes et Constantinople furent, du reste, interrompues après le retour des Pères de Florence en Orient et surtout après la prise de Constantinople par les Turcs, 1453. Mécontents de voir leur métropolitain passé dans le camp des Latins, les Moldaves se tournèrent vers le patriarche gréco-bulgare d'Ochrida, Nicodème, qui restait fidèle à l'ancienne orthodoxie et ils lui demandèrent de consacrer leur nouvel évêque, Théoctiste, diacre du fameux Marc d'Éphèse. Cette consécration eut lieu en 1452 ou 1453 au plus tard. C. Auner, dans les *Échos d'Orient*, t. VIII, p. 132 sq. Pour le même motif sans doute, bien qu'il ne parlât que de l'éloignement de Constantinople, le voïvode Étienne de Valachie réclamait, en 1457, un métropolitain d'Oungrovalachie à Dorotheé, patriarche bulgare d'Ochrida. Celui-ci se rendait avec empressement à cette demande et il sollicitait même, en vertu d'anciens privilèges tombés en désuétude, la juridiction ordinaire sur l'Oungrovalachie. Ces anciens privilèges consistaient en ceci qu'un évêché des Valaques avait réellement dépendu autrefois de l'Église d'Ochrida. Par malheur, ces Valaques habitaient le Pinde et la vallée du Vardar ; ils n'avaient donc rien à démêler avec ceux de la Moldovalachie, qui relevaient bel et bien de Constantinople. Quoi qu'il en soit de cette dépendance des Valaques vis-à-vis d'Ochrida, elle ne fut pas de longue durée et nous retrouvons les deux métropoles d'Oungrovalachie et de Mavrovalachie inscrites sur la notice épiscopale d'avant 1500. Chacune d'elles a même deux suffragants, l'une Rimnic et Buzau, l'autre Randeoutz et Roman. H. Gelzer, *Ungedruckte... Texte der Notitia episcopatum*, p. 636.

Pour la période allant du ^{xiii}^e au ^{xvi}^e siècle, il n'y a pas à se préoccuper de l'archevêché gréco-bulgare d'Ochrida. Son autonomie, reconnue par Basile II, n'est pas encore contestée et, s'il se produit des divergences entre cette Église et celle de Constantinople, elles sont uniquement causées par des questions de détail. Il n'en va pas de même du patriarcat bulgare de Tirnovo, qui suivit le réveil de la nationalité bulgare et accompagna la fondation du second empire bulgare (1204). Celui-ci fut réellement créé aux dépens de Constantinople et, s'il fut reconnu un jour (1235) par le patriarche œcuménique, on peut croire que les nécessités politiques y eurent plus de part que la sympathie ou même la fraternité religieuse. Du reste, ce patriarcat de Tirnovo devait suivre les vicissitudes du second empire bulgare et disparaître avec lui sous les coups des Turcs (1393). Voir BULGARIE, t. II, col. 1189-1194. Le patriarcat de Constantinople, qui trouvait déjà dans les Turcs ses meilleurs alliés, s'empessa de s'annexer ce bien laissé en déshérence et d'inscrire sur ses listes épiscopales les évêchés bulgares devenus nécessairement vacants. En sa qualité de siège d'une Église nationale, Tirnovo jouit pourtant de quelques prérogatives et, dans la notice épiscopale d'avant 1500, on voit cette ville figurer au 11^e rang, à côté des plus anciennes métropoles byzantines. H. Gelzer, *Ungedruckte... Texte der Notitia episcopatum*, p. 628.

Nous avons vu l'Église de Kiev ou de Russie relever du patriarcat grec de Constantinople et figurer sur les notices épiscopales. Dans la *Notitia* d'Andronic II, écrite vers 1298, cette métropole est descendue du 60^e au 71^e rang, H. Gelzer, *Ungedruckte... Texte der Notitia episcopatum*, p. 599 ; elle manque, au contraire, dans celle d'Andronic III (1328-1341). Il est possible que cette absence soit attribuable au fait que Gédimir, prince de Lithuanie, s'empara de Kiev en 1323 et annexa la Ruthénie ou Petite-Russie à ses États. Le métropolitain de Kiev s'enfuit en effet immédiatement à Vladimir, mais pour revenir bientôt.

Après le concile de Florence (1439), Isidore, métro-

polite grec de Kiev, ne put faire reconnaître l'union avec Rome des évêques situés en Russie, tandis qu'il éprouvait de sérieuses difficultés dans ses diocèses de Lithuanie ou de Pologne. En 1448, son siège fut déclaré vacant, bien que le titulaire vécût encore, et le métropolitain russe Jonas de Moscou nommé à sa place. Après avoir donné son assentiment, le roi de Pologne repoussa cet arrangement, songeant sans doute qu'un chef d'Église, sujet polonais, serait plus sûr qu'un sujet russe en résidence à Moscou. On recourut donc à une nouvelle organisation des diocèses. L'Église de Russie se trouva scindée en deux grandes provinces : d'une part, la métropole de Kiev, ayant juridiction sur neuf diocèses compris dans la Lithuanie et la Russie polonaise; d'autre part, la métropole de Moscou avec tous les évêchés situés dans l'empire des tsars, 1458. L'une et l'autre de ces deux métropoles dépendaient également de Constantinople, sauf à de rares intervalles, 1458-1518, où les métropolitains de Kiev, sinon leurs suffragants, reconnaissaient la suprématie du pape. Il en fut ainsi jusqu'au synode de Brest, 1595, où l'union avec Rome de l'Église russe de Kiev fut solennellement proclamée et reçue par la majorité des évêques, sinon de la population ruthène. En 1620, la hiérarchie orthodoxe était rétablie à Kiev par les soins du patriarche grec de Jérusalem, Théophane. Depuis cette date, les diocèses restés catholiques ont constitué ce que l'on appelle l'Église ruthène, qui ne subsiste plus que dans l'empire austro-hongrois, les autres diocèses, incorporés à la Russie, ont dû bon gré mal gré accepter l'orthodoxie avec l'hégémonie russe. Quant à l'Église russe du Nord, celle de Moscou (1458), depuis sa séparation d'avec Kiev, elle continua à relever religieusement de Constantinople jusqu'au jour, 23 janvier 1589, où le patriarche byzantin Jérémie II reconnaissait publiquement son autonomie et daignait sacrer lui-même Job, le premier patriarche de Moscou. À partir de ce moment, cette Église n'intéresse plus notre histoire.

La situation des Serbes et des Croates est à peu près inextricable. On sait par Constantin Porphyrogénète, *De administrando imperio*, c. xxx-xxxii, que des missions byzantines furent envoyées par l'empereur Basile I^{er} aux Slaves de Dalmatie pour achever leur conversion, mais jusqu'à quel point la dépendance religieuse des Serbes vis-à-vis de Constantinople se fit-elle sentir, c'est ce que l'on ne saurait indiquer. Ballottés entre les Bulgares, les Francs et les Byzantins, les Serbes ne savaient trop à qui entendre, ils furent enfin conquis avec les Bulgares, en 1018, par Basile II et ils restèrent sous la domination des Grecs jusqu'à l'avènement des Némanaya (1159). Ceci au point de vue politique. Au point de vue religieux, ils dépendirent jusque-là soit de l'Église romaine, soit de l'Église bulgare d'Ochrida, soit du patriarche byzantin par l'intermédiaire du métropolitain de Durazzo. De 1159 jusqu'en 1204, date de l'avènement d'Étienne II, la Serbie entretenait des relations cordiales et suivies avec la cour romaine, sans rompre peut-être le lien juridictionnel qui la rattachait encore à Byzance. À ce moment, il se produisit une légère détente et si, en 1217, Sabas le Jeune couronna roi son frère au nom du pontife romain, en 1219 l'Église nationale serbe était formellement reconnue par les Byzantins; elle comptait alors six évêchés. G. Marcovich, *Gli Slavi ed i papi*, Agram, 1897, t. II, p. 354. Vers 1346, le grand Étienne Douchan dégagait l'Église serbe de toute sujétion vis-à-vis de Byzance et créait le patriarcat serbe d'Ipek. Le patriarche grec, Calliste, eut beau, en 1352, lancer l'anathème contre le roi et toute la nation serbe, le patriarcat d'Ipek n'en subsista pas moins jusqu'à Arsène II (1457-1463), où, pour des motifs encore ignorés, il passa sous la juridiction de l'archevêché bulgare d'Ochrida jusqu'en 1557.

XVII. COUP D'ŒIL SUR L'HISTOIRE INTÉRIEURE DU PATRIARCAT BYZANTIN, IX^e-XV^e SIÈCLES. — Il est fort malaisé de résumer en quelques pages l'histoire intérieure d'une Église aussi étendue, durant un laps de temps aussi considérable, à travers des vicissitudes telles qu'en traversa l'Église byzantine du IX^e au XV^e siècle; aussi n'ai-je l'intention que d'indiquer les traits principaux de sa doctrine, de ses institutions monastiques et cléricales, de ses pratiques et de son culte. Une fois que l'on a omis les querelles suscitées par telle ou telle nomination patriarcale, telle ou telle déposition, une fois que l'on a indiqué en quelques mots les différences doctrinales qui se constatent entre Rome et Byzance et les tournois théologiques qu'elles ont pu susciter, on aperçoit distinctement deux grandes controverses intérieures, celle des arsenistes et celle des palamistes ou des hésychastes. Sur la première, voir ARSENISTES, t. I, col. 1991-1994; sur la seconde, voir HÉSICHASTES. Néanmoins, il faut dire quelques mots de l'hésychasme.

1^o *Hésychasme*. — Un hésychaste est un contemplatif : saint Nil du Sinaï au IV^e siècle, saint Jean le Silencieux à la laure de Saint-Sabas, au VI^e, saint Jean Climaque surtout, au VIII^e, sont des hésychastes. On distingue deux sortes d'hésychastes : ceux qui ne quittent jamais leurs cellules, même pour se rendre à l'église, et qui ne parlent à personne, sauf à leur frère servant; ceux enfin, qui restent cinq jours par semaine dans la retraite la plus complète, priant, mangeant, travaillant dans leurs cellules et n'en sortant que le samedi et le dimanche pour participer aux offices et s'asseoir à une table commune. On retrouve des hésychastes dans tous les monastères byzantins, en dehors des laures qui étaient plus spécialement affectées à ce genre de vie. Saint Basile fixe des lois pour eux; dans une Nouvelle, Justinien détermine le nombre fort restreint que peut en posséder chaque monastère et le concile in Trullo (692) porte des canons pour les réglementer. Cette institution des celliotes ou hésychastes a certainement existé dès l'origine au mont Athos; les documents officiels les plus anciens en font foi. L'higoumène conserve son autorité sur eux, puisque c'est lui qui les a choisis parmi les moines les plus avancés en vertu, il les exempte de la vie commune et de ses différentes obligations. Inférieur de beaucoup par le nombre au groupe des cénobites, celui des hésychastes du mont Athos ne lui cédait en rien pour l'influence et la valeur. Comme le jeûne et l'abstinence étaient rigoureux pour les hésychastes et qu'une bonne partie de leur temps allait à la prière mentale, on considérait ceux qui en faisaient partie comme des maîtres dans la voie de la spiritualité et du mysticisme, et l'on conçoit que des erreurs doctrinales et mystiques, telles que celles qu'on constate chez eux, aient eu un retentissement immense dans le monde religieux et ecclésiastique de l'époque. L'homme qui paraît avoir importé ces erreurs chez eux est Grégoire, moine du Sinaï, qui les avait apprises lui-même, dans l'île de Crète, de l'hésychaste Arsène. Ce dernier lui enseigna la pratique de la prière mentale et lui montra comment l'âme arrive ainsi à la possession de la lumière divine; à son tour, Grégoire l'apprit aux autres moines de l'Athos et, malgré des difficultés suscitées par la jalousie, sa doctrine prévalut en peu de temps à la sainte montagne. Prise en soi, cette doctrine n'a rien de bien extraordinaire. Son principe fondamental est la distinction entre la vie pratique et la vie contemplative. La première purifie l'âme en la dégagant des passions, la seconde l'unit à Dieu par la contemplation, idéal et terme de la perfection. Elles se résument donc en quatre ou cinq stages, par lesquels doit passer tout homme qui veut atteindre vraiment la perfection : purification de l'âme et lutte contre les passions, infusion de la lumière divine, connaissance surnaturelle du monde créé, enfin union intime de l'âme avec Dieu. Si

la théorie ne présentait rien de bien nouveau, par contre le système que recommandait Grégoire pour y parvenir s'écartait des voies suivies jusque-là. Pour favoriser le travail de l'esprit, Grégoire conseille au moine de s'enfermer dans une cellule bien close, et là, d'éloigner de sa pensée tout ce qui pourrait être une cause de distraction ou de préoccupation, puis, moitié assis, moitié couché, le menton abaissé sur la poitrine, le regard fixé sur le nombril ou dans la région du cœur, de retenir le plus possible la respiration, car l'air qui s'échappe ainsi trouble l'esprit et entraîne la pensée vers la dissipation. Au bout de quelques jours de ce laborieux exercice, le cœur se découvre au patient sous la forme d'une clarté divine émanée de Dieu, laquelle s'est manifestée aux prophètes et aux apôtres sur le mont Thabor et qui se révèle encore aux saints et aux contemplatifs. Cette théorie de la lumière divine n'était, du reste, qu'un écho des doctrines exposées au ^x^e siècle par Syméon le nouveau théologien, supérieur de Saint-Mamas. Lorsque Grégoire Palamas, un champion de ces idées, s'avisait de les soutenir par la parole et par la plume, il fut dénoncé aux autorités ecclésiastiques par Nicéphore Grégoras, le célèbre historien, qui blâma surtout, chez Palamas, la prétention d'arriver par les pratiques de l'ascétisme à une perception corporelle et sensible de la divinité. Le coup ne porta pas, mais une violente polémique s'engagea, entre les années 1338 et 1341, sur les doctrines hésychastes entre Palamas d'un côté, le moine calabrais, Barlaam, de l'autre côté. Palamas avait énoncé de vraies hérésies. Il affirmait la distinction réelle, en Dieu, de son essence et de ses attributs; de plus, il identifiait la grâce avec une des propriétés divines, soutenant son caractère incrée et infini, alors qu'elle est une qualité d'un ordre transcendant et supérieur à toute réalité créée, mais créée, elle aussi, finie et limitée dans son essence comme dans ses propriétés. Ces deux questions dogmatiques, qui auraient suscité des embarras à Palamas et à ses défenseurs, ne furent pas touchées par le concile de juin 1341, en revanche deux questions secondaires furent tranchées contre Barlaam qui dut bientôt se réfugier en Italie. La discussion ne s'arrêta pas pour ce motif et Akyndinos prit la direction du parti barlaamite. Un nouveau concile, réuni en juillet 1341 et qui semble être la continuation du précédent, confirma les premières sentences émises en faveur de Palamas, sans critiquer toutefois les théories d'Akyndinos. Les palamistes, fiers de leur triomphe, en exagéraient encore la portée et, bien que les questions dogmatiques n'eussent pas été examinées, ils se réclamaient d'une approbation complète et absolue. Leurs cris finirent par ouvrir les yeux au patriarche Jean Calécas, qui convoqua un concile à Constantinople en 1345, déposa un évêque palamiste de sa dignité et sépara de la communion ecclésiastique Palamas avec tous ses partisans. Un revirement significatif ne tarda pas à se produire. Au début de l'année 1347, le grand domestique Jean Cantacuzène, soutien avéré du palamisme, se faisait associer au trône; le patriarche était déposé et remplacé par Isidore de Monembasie, un hésychaste fougueux. Palamas devint métropolite de Thessalonique et, malgré les efforts des évêques barlaamites qui renouvelèrent en 1347 les décisions de 1345, le palamisme gagna de plus en plus du terrain. Tous ceux qui furent nommés à des évêchés durent attester par écrit qu'ils en étaient partisans. A la mort d'Isidore, on le remplaça par Calliste I^{er}, moine de l'Athos, ignorant et vindicatif, et avec cela palamiste endurci. Dans une réunion tenue au palais des Blachernes, juillet 1351, et dans laquelle dominaient les amis de Palamas, on examina à nouveau les thèses controversées. Grégoras y soutint, à peu près à lui seul, la lutte contre ses adversaires réunis; il insista surtout

sur les deux hérésies que Barlaam avait relevées dix ans plus tôt : distinction réelle entre l'essence de Dieu et ses opérations, admission d'une grâce divine, incrée et cependant distincte de Dieu, ce qui amenait le polythéisme. Dans une série de sessions, où on codifia la doctrine de la secte, elle fut mise au-dessus de tout soupçon et déclarée la seule doctrine orthodoxe. Quant à Grégoras, de 1351 à 1354, il subit une dure captivité. Le successeur de Calliste I^{er}, Philothée, fut un autre palamiste. Dans un synode réuni en 1368, ce patriarche proclama solennellement la sainteté de Grégoire Palamas l'appelant « saint, docteur de l'Eglise et l'un des plus grands parmi les Pères de l'Eglise », et proclamant ses écrits « la règle infaillible de la foi chrétienne ». Peu après, Philothée eut la consolation de voir cette doctrine admise, non seulement dans son Eglise, mais encore dans les trois patriarchats orientaux; ses successeurs continuèrent la même politique religieuse et, à la fin du ^{xiv}^e siècle, l'Eglise grecque admettait communément la distinction réelle entre l'essence de Dieu et ses attributs, détruisant ainsi un des dogmes fondamentaux du christianisme.

On peut consulter sur les débuts de l'hésychasme les articles du P. Bois dans les *Échos d'Orient*, *Les hésychastes avant le ^{xiv}^e siècle*, 1900-1901, t. v, p. 1-11; *Grégoire le Sinaïte, et l'hésychasme à l'Athos au ^{xiv}^e siècle*, p. 65-73; *Les débuts de la controverse hésychaste*, p. 353-362; *Le synode hésychaste de 1341*, 1902, t. vi, p. 50-60.

2^e L'Eglise œcuménique en face de l'Eglise romaine.

— C'est également pendant cette période de cinq à six siècles que la doctrine de l'Eglise œcuménique se précise vis-à-vis de l'Eglise romaine. Photius, le premier de tous, cherche, dans sa célèbre encyclique aux trois patriarches orientaux, *P. G.*, t. cii, col. 721-741, à codifier les griefs que l'on pourrait avoir contre les Latins. Des six accusations qu'il lance contre l'Eglise de Rome, trois au moins n'intéressent pas le dogme. En effet, en quoi le jeûne du samedi, l'usage de laitage pendant la première semaine de carême, le célibat imposé à tous les prêtres, peuvent-ils nuire aux vérités fondamentales du christianisme? Ce sont là pures questions de discipline et partant questions laissées à l'initiative privée de chaque Eglise. Le quatrième reproche fait aux Romains de ne pas tenir pour valide le sacrement de confirmation conféré par un prêtre grec serait plus grave, s'il était bien fondé, mais le sentiment de l'Eglise romaine a toujours été différent. Si l'on signale à ce sujet des exceptions de fait en Bulgarie, il ne faut y voir qu'un excès de zèle de la part des missionnaires latins, comme l'on en constate chez certains envoyés de Photius en ce royaume, lorsqu'ils réitérent le baptême aux Bulgares, qui l'avaient déjà reçu de prêtres latins. Les deux derniers reproches, ceux qui concernent la primauté du pape et la procession du Saint-Esprit, sont les seuls à revêtir un caractère strictement dogmatique. Et là encore, il faut tenir compte de la passion qui a dénaturé le débat. Photius n'a fait aucune difficulté de reconnaître la primauté pontificale, tant qu'il y a trouvé son avantage; sa lettre ironique adressée au pape saint Nicolas ne se distingue de celles de ses prédécesseurs que par un ton plus soumis et l'emploi de formules plus humbles ou plus laudatives. Tous les patriarches avant lui s'étaient inclinés devant cette suprématie et l'on ne compte plus les appels ou les recours qui parvinrent à Rome de tous les points de l'Orient, du ⁱⁱ^e au ^{ix}^e siècle. Si Photius assure que les papes ne jouissaient que d'une primauté d'honneur, il va contre toute la tradition catholique, et il commet une erreur des plus grossières, en affirmant que ce privilège leur a été dévolu, parce qu'ils résidaient dans la capitale de l'empire. Avec ce principe, la primauté d'honneur serait ensuite passée de Constantinople à Moscou, ainsi que le soutenaient les théologiens russes du ^{xvi}^e et du ^{xvii}^e siècle.

Le reproche adressé au sujet de la procession du Saint-Esprit comprenait deux choses bien distinctes : d'abord l'addition du *Filioque* au symbole, ensuite l'affirmation que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Sur le premier point, il n'y avait pas lieu d'accuser l'Église romaine, puisque la nouveauté provenait de l'Espagne au ^{vi}^e siècle, qu'elle avait été adoptée par les Églises des Gaules et de Germanie, et que le pape saint Léon venait encore, tout récemment, de protester contre cette insertion, lors de la querelle des religieux bénédictins avec les moines grecs de Saint-Sabas, en 808. Du reste, l'addition en soi n'avait rien de contraire à la foi ni aux canons ecclésiastiques. Le symbole dit de Nicée n'est pas l'œuvre de ce concile, il a subi des retouches et des additions au cours du ^{iv}^e siècle : le concile d'Éphèse, en 431, ne l'adopte pas ; il s'en tient au vieux texte de Nicée. Dès lors, la prohibition émanée du concile d'Éphèse, que les Grecs nous jettent à la face, s'applique à eux aussi bien qu'à nous, et s'il leur a été loisible d'introduire dans le texte primitif toute une série de dogmes, pourquoi les Latins n'auraient-ils pu y ajouter le *Filioque* ? Quant à la théorie grecque de la procession du Saint-Esprit, elle n'était pas nouvelle ; saint Jean Damascène et saint Maxime l'avaient exposée bien avant Photius, sans encourir le moindre reproche d'hérésie. Dès lors, si, au lieu de déchaîner un schisme lamentable entre les deux grandes fractions de la chrétienté, on avait cherché un terrain d'entente, nul doute qu'on fût arrivé à une formule qui aurait sauvegardé la doctrine, tout en tenant compte de l'explication des deux écoles. C'est pourtant là le grief principal des Grecs contre les Latins, celui que, après Photius, ils n'ont cessé de ressasser dans toutes leurs polémiques. Si nous quittons Photius pour aborder les arguments de Cérulaire, nous ne voyons guère qu'un reproche nouveau et d'espèce liturgique, l'emploi des azymes. Il est prouvé en effet que le *Περὶ τῶν Φράγγων*, attribué à Photius, n'est pas de lui, mais du milieu du ^x^e siècle. Le nouveau débat était insoluble, puisque l'usage du pain fermenté est très ancien dans l'Église grecque, celui du pain azyme non moins ancien dans l'Église latine, et qu'on n'a pas encore réussi à déterminer quelle sorte de pain Notre-Seigneur avait employé le jour de la cène. A ce titre, il était appelé à prendre place dans l'arsenal des divergences entre les deux Églises, d'où les Grecs le retirent à chaque polémique. Nous voyons ensuite surgir de nouvelles différences : d'abord l'épiclese, que Théodore d'Andida met en avant au ^{xii}^e siècle et qui devait jouir d'une fortune inespérée. Vient ensuite le purgatoire, que l'on ne veut pas admettre, bien qu'on prie et qu'on se sacrifie pour les morts, et cela de toute antiquité. Étrange contradiction, qui n'a pas lieu de trop nous étonner chez des gens brouillés avec la logique. Enfin, l'on condamne la doctrine de l'entière récompense des justes avant la commune résurrection et le dernier jugement, comme certains théologiens du moyen âge, sans doute pour protester contre la définition dogmatique du pape Benoît XII, 29 janvier 1336. N'oublions pas la communion laïque sous une seule espèce et le baptême par infusion, auxquels viendront s'ajouter dans notre siècle la définition de l'immaculée conception et celle de l'infailibilité du pape, et nous aurons énuméré tous les griefs de l'Église oecuménique contre nous, ceux que, malgré des réfutations répétées et péremptoires, elle nous opposait encore en 1895.

Un point sur lequel les deux Églises n'ont jamais accusé de divergences est celui qui concerne le nombre des sacrements. De part et d'autre, la même évolution s'est produite. Avant Photius, nos sept sacrements figurent dans les sources grecques. Même l'extrême-onction, pour laquelle on possède si peu de témoignages anciens, paraît être d'un usage régulier en Orient. Saint Théo-

dore Studite la reçoit avant de mourir, le 11 novembre 826, « suivant la coutume, » remarquent deux de ses contemporains. Naucrèce, *P. G.*, t. xcix, col. 1845 ; Michel, *Vita S. Theodori Studitæ*, n. 67, *P. G.*, t. xcix, col. 325 ; voir aussi S. Jean Damascène, *P. G.*, t. xcv, col. 264. Cela ne veut pas dire toutefois qu'on se fût déjà arrêté au nombre de sept sacrements et à nos sept sacrements ; une telle précision à cette époque fait défaut aussi bien dans l'Église grecque que dans l'Église latine. Et, de fait, nous voyons saint Théodore Studite ranger la profession religieuse et les funérailles parmi les sacrements. Si l'on ne rencontre en Occident qu'au ^{xii}^e siècle, sous la plume d'Otton de Bamberg († 1125), l'énumération de nos sept sacrements, il faut en Orient descendre jusqu'au ^{xiii}^e siècle pour en avoir l'attestation formelle. L'empereur Michel Paléologue confesse, au mois d'avril 1277, qu'il y a sept sacrements, les sept de l'Église romaine, A. Theiner et F. Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum*, Vienne, 1872, p. 10, mais on peut ne voir dans cette profession de foi qu'un emprunt fait à l'Église latine. Par contre, un de ses contemporains, le moine Job, qui ne déguisa pas son hostilité envers l'Église catholique, énumère sept sacrements : « le baptême, la confirmation, la communion, le sacerdoce, le mariage, le saint habit, l'extrême-onction, c'est-à-dire la pénitence. » P. Arcudius, *De concordia Ecclesiarum occidentalis et orientalis*, Paris, 1672, p. 6. Le patriarche de Jérusalem, Chrysanthè, qui a publié le traité de Job, encore inédit du temps d'Arcudius, a retouché le texte de Job pour le mettre en conformité avec la doctrine grecque de son temps et, après avoir énuméré les cinq premiers sacrements, il passe sous silence « le saint habit » ou profession monastique, et divise le dernier en deux : extrême-onction et pénitence, de façon à conserver le même nombre. Συμβατήριον, Tergevitz, 1715, p. 123. Dans les premières années du ^{xv}^e siècle, Syméon de Thessalonique, qui consacra tout un traité aux sacrements, n'en indique que sept et les sept que nous avons aujourd'hui. *De sacramentis*, *P. G.*, t. clv, col. 177. La doctrine s'était donc précisée et avait été entre le ^{xiii}^e et le ^{xv}^e siècle admise de tous. Au concile de Florence, en 1439, les évêques grecs ne firent aucune difficulté de confesser sept sacrements.

Il est, au contraire, un point de discipline, sur lequel les deux Églises se séparent de plus en plus. Déjà, depuis quelques siècles, l'Église latine jeûnait le vendredi et le samedi de chaque semaine, tandis que l'Église grecque jeûnait le mercredi et le vendredi. De même, l'observance du carême manifeste des tendances très opposées. Tandis que, de fort bonne heure, on s'est arrêté en Occident à 40 jours de jeûne, en Orient règnent deux coutumes différentes. Dans les milieux catholiques, le grand carême dure sept semaines, ce qui donne seulement 36 jours, puisqu'on ne jeûne jamais le dimanche ni le samedi, sauf le samedi-saint. Ainsi en était-il à Jérusalem en 544, du temps du patriarche Pierre, *P. G.*, t. xcv, col. 76 ; à Antioche, vers la fin du ^{vi}^e siècle, sous le patriarche Anastase, *ibid.* ; à Athènes, vers 681, sous le métropolite Jean, *ibid.* ; peut-être à Constantinople, en 732, sous le patriarche Anastase, *P. G.*, t. xcv, col. 73. Par contre, les monophysites observaient un carême de huit semaines et de 40 jours, comme nous le voyons par les écrits de Sévère, patriarche d'Antioche (512-518), *P. G.*, t. xcv, col. 76, et de Benjamin, patriarche copte d'Alexandrie (621-660), *P. G.*, t. xcv, col. 77. Dans la première moitié du ^{viii}^e siècle, le jeûne de 40 jours était encore fort mal noté parmi les orthodoxes ; saint Jean Damascène dut donner des explications à ce sujet dans sa célèbre lettre sur les jeûnes, *P. G.*, t. xcv, col. 63-78, et il s'exprima de telle manière que les deux pratiques pouvaient également voir en lui un défenseur. Peu à peu, à une date qui n'a pas été déterminée, l'Église

grecque arriva à l'observance actuelle du carême de quarante jours. Trois autres carêmes sont venus depuis s'ajouter à celui qui précède la fête de Pâques : le carême de Noël, celui des saints apôtres Pierre et Paul, celui de l'Assomption ou de la sainte Vierge. La plus ancienne attestation que l'on ait du carême de Noël se trouve dans la Vie de saint Étienne le Sabaïte, dit le Thaumaturge, † 31 mars 794, écrite une dizaine d'années après sa mort. Son biographe Léonce dit, *Acta sanctorum*, t. III julii, n. 139, p. 559; n. 184, p. 581, qu'à partir de l'année 762, il observa le carême de saint Sabas, appelé sans doute ainsi parce qu'il s'ouvrait le 6 décembre, le lendemain de la fête de ce saint. Ce carême, du moins en Palestine, durait donc une vingtaine de jours. Depuis cette époque, nous le rencontrons à Constantinople en 920, *P. G.*, t. CXXVII, col. 521, et dans l'Église d'Antioche. *Ibid.* Balsamon, patriarche d'Antioche vers la fin du XI^e siècle, écrit à son Église une lettre sur les jeûnes de l'Église orthodoxe, dans laquelle il recommande d'observer un jeûne de 40 jours avant Noël, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 1340, 1341, surtout 1356; cependant, il avoue ailleurs, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 1001, 1357, que sept jours de jeûne peuvent suffire. Du temps de Syméon de Thessalonique († 1429), le carême de Noël durait 40 jours comme aujourd'hui, *P. G.*, t. CLV, col. 900, et il commençait le 15 novembre. Le carême des saints apôtres Pierre et Paul est cité expressément, pour la première fois, dans une catéchèse de saint Théodore Studite († 826). *S. Theodori parva catechesis*, édit. Auvray, Paris, 1891, p. 68. Il est toutefois antérieur à cette date. En effet, le biographe de saint Étienne le Sabaïte nous dit à deux reprises, *Acta sanctorum*, t. III julii, n. 184, p. 580 sq., que, depuis l'année 762, le saint observait fidèlement les trois carêmes. Nous connaissons déjà l'existence du grand carême et du carême de Noël; de plus, comme saint Théodore Studite mentionne le carême des saints apôtres dans les premières années du IX^e siècle, c'est évidemment lui qui est le troisième carême désigné dans notre texte. Anastase de Césarée, qui écrivait vers l'année 1098, le cite également et comme étant depuis de nombreuses années d'une pratique tout à fait générale, *P. G.*, t. CXXVII, col. 520, 521; Balsamon, à la fin du XI^e siècle, recommande de le commencer après la fête de tous les saints, c'est-à-dire le jour qui correspond à notre lundi de la Trinité, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 1356, bien qu'à la rigueur il se contentât d'un jeûne de sept jours avant la fête du 29 juin, *ibid.*, col. 1001, 1357; Syméon de Thessalonique, enfin, au XV^e siècle, le fait commencer comme Balsamon après la Toussaint, usage qui s'est maintenu. *P. G.*, t. CLV, col. 901. Le carême, dit de l'Assomption, n'a pas d'attestation bien sûre avant le synode de l'union, tenu vers 920 sous Constantin VII. *P. G.*, t. CXXVII, col. 521. Anastase de Césarée, vers 1098, engage à le faire commencer le jour de la fête des Machabées, c'est-à-dire le 1^{er} août, *P. G.*, t. CXXVII, col. 526; Balsamon, fin du XII^e siècle, distingue un jeûne de sept jours qui précède la fête de la Transfiguration, 6 août, et un jeûne de sept jours qui précède la fête de l'Assomption, 15 août, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 1001, 1336, 1340, 1341, 1356; du temps de Syméon de Thessalonique († 1429), les deux jeûnes de la Transfiguration et de l'Assomption étaient unis et portaient le nom de carême de la sainte Vierge. Ce carême commençait le 1^{er} août, *P. G.*, t. CLV, col. 901, usage qui s'est conservé.

3^e *Rapports de l'Église et de l'État.* — Il est impossible de les étudier ici en détail, pendant l'espace de cinq ou six siècles, d'autant qu'ils n'ont pas toujours été les mêmes, soit sous les bons, soit sous les mauvais princes. D'une manière générale, les empereurs se montrent pieux, dévots même, ce qui ne les empêche pas de mener souvent une vie fort peu exemplaire; ils protègent l'Église, ils la protègent peut-être trop, parce

qu'en fin de compte ils l'asservissent. Sauf de très rares exceptions, ce qu'ils ont voulu, les patriarches l'ont exécuté. Ces derniers se sont montrés les instruments dociles de leur politique religieuse, écrivant aux papes des lettres injurieuses ou trempées dans le miel attique, selon que l'intérêt du jour le réclamait. Il y eut toutefois, du IX^e au XV^e siècle, sur le trône patriarcal de beaux caractères, formés suivant la discipline monastique et qui avaient, de leurs droits vis-à-vis du pouvoir civil, de leurs droits vis-à-vis du clergé et des fidèles, une réelle intelligence. Mais les polémiques, les rivalités mesquines, les querelles d'école, les pronunciamientos militaires ne leur permirent presque jamais de donner la pleine mesure de leur capacité. Nous avons déjà vu que si, de droit, l'élection patriarcale revenait au saint-synode, en fait, elle était une propriété usurpée du *basileus*. Constantin Porphyrogénète le dit expressément au X^e siècle : Le saint-synode désigne trois candidats à l'empereur, qui se prononce pour l'un des trois, si la liste lui agréait; dans le cas contraire, il choisit lui-même le futur patriarche, qui est ensuite élu par le saint-synode. Si minime que fût la part d'autorité dont jouissait le saint-synode, il ne l'exerçait pas toujours et, dans bien des cas, à la mort du patriarche, le *basileus*, sans consultation préalable, imposait son successeur. Nicéphore Phocas voulut même interdire toute nomination ecclésiastique, qui n'aurait pas eu son approbation; abus de pouvoir qui dura autant que lui. De droit aussi, le patriarche est ordonné par le métropolite d'Héraclée, à moins que ce siège soit vacant. Alors, c'est l'archevêque de Césarée qui procède lui-même au sacre, ainsi que cela arriva pour Étienne I^{er} en 886, pour Léonce en 1190. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 324, 433. Les métropolites sont élus par le saint-synode; les simples évêques par le métropolite, aidé de ses suffragants, s'ils sont assez nombreux, d'évêques étrangers dans le cas contraire. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 236. La résidence est imposée à tous, sauf aux métropolites et aux évêques, dont les diocèses sont aux mains des barbares, comme celui d'Iconium. A ces prélats, pourvus d'un titre sans bénéfice, on accorde des monastères à diriger, des *ἀδελφάτα*, confréries, ou des *ὁφείλια*, pour qu'ils ne meurent pas de faim; ils ne peuvent cependant, sous aucun prétexte, entrer dans le clergé de Sainte-Sophie. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 640; t. CXXXVIII, col. 1032. Le clergé n'a pas changé depuis la première période; pourtant il n'y avait plus de diaconesses à la fin du XI^e siècle, bien que certaines religieuses portassent abusivement ce titre, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 441; de même, si l'on excepte Thèbes en Béotie, on ne remarquait plus alors de religieuses portant un costume laïque. *Ibid.*, col. 445. Les commendes, les charisticariats comme on disait à Byzance, sévissaient presque autant qu'en Occident, entraînant après elles la simonie et des vices plus vils encore. Au XII^e siècle, nous savons par Balsamon, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 628, que des laïques possédaient des monastères et des offices de clercs, notamment à l'église des 40 martyrs et à celle de la Vierge de Constantinople, à Athènes, à Mésembrie, etc. Au siècle précédent, Jean d'Antioche avait élevé la voix contre cet abus, en retraçant ses origines. *P. G.*, t. CXXXII, col. 1128 sq.; F. Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis I^{er} Comnène*, Paris, 1900, p. 280-286. Il y eut également toute une série de mesures prises par les empereurs, pour empêcher la mense épiscopale de tomber au pouvoir des agents du fisc ou des fonctionnaires. En 1124 ou 1139, un chrysobulle de Jean Comnène punissait de peines sévères : amende, fouet, tonsure, ceux qui, à la mort d'un prélat, s'emparaient d'un objet quelconque lui ayant appartenu. En 1151 ou 1166, une ordonnance de Manuel Comnène frappe les délits semblables de pénalités plus fortes, comme mutilations diverses, confiscations, etc. Tant de rigueur

étant restée impuissante, en décembre 1228, Jean Vatzès promulgua une bulle d'or à ce sujet. L'acte impérial fit, quelques mois après, en septembre 1229, l'objet d'une délibération du saint-synode, réuni sous la présidence de Germain II et qui édicta des peines spirituelles contre les contrevenants. Il faut croire que les censures ecclésiastiques ne réussissent guère mieux que les lois civiles, puisque Andronic II Paléologue fut contraint de revenir à la charge dans une ordonnance de 1312. Voir J. Nicole, *Bref inédit de Germain II, patriarche de Constantinople*, dans la *Revue des études grecques*, 1894, t. VII, p. 68-80.

4° *Le monachisme*. — En sortant des luttes iconoclastes, 843, le monachisme se hâte de refleurir sur le sol de l'empire. Constantinople se couvre de couvents : couvents d'hommes et de femmes, où se coudoient tous les rangs de la société et qui, trop souvent, servent d'asile à toutes les infortunes. Si l'on voulait tenter l'énumération des monastères que renfermait la capitale, c'est par centaines qu'il les faudrait citer, tant la vie des anges sourit aux cœurs jeunes et aux cœurs qu'ont vieilliss très vite les affections du monde. Chaque ville de province rivalise avec la capitale et, bien plus qu'autrefois le royaume franc ou la verte Érin, du IX^e au XV^e siècle, l'empire byzantin offre l'aspect d'une vaste Thébaidé. En dehors de la capitale, il se forme des groupements monastiques, qui surpassent bientôt en célébrité les vieilles solitudes d'Égypte et de Palestine. Sans parler de l'Italie méridionale, dont il a été dit un mot, col. 1365, comment ne pas rappeler les célèbres couvents du mont Ossa, des Météores, de la Phocide et du Péloponèse ? Et le mont Olympe de Bithynie, aux environs de Brousse, de Nicée et de Kio, voit les centres religieux s'ériger en nombre prodigieux. Du VIII^e au XIV^e siècle, où l'invasion turque réduisit les quelques moines survivants à une existence des plus misérables, ce petit coin de terre qui comprend une longueur maxima de cent kilomètres sur une largeur de vingt tout au plus, devient l'endroit préféré des religieux, une vraie oasis monastique. Bien qu'un travail d'ensemble n'ait jamais été fait, mes notes me permettent d'affirmer que la région du mont Olympe comprenait au moins cent monastères. Et ces couvents, fort peuplés d'habitude, abritaient nombre de saints et d'écrivains ecclésiastiques. Plusieurs patriarches byzantins y avaient passé les meilleures années de leur existence, beaucoup d'officiers, de fonctionnaires, de philosophes, d'auteurs de toutes sortes, s'y retiraient dans leur vieillesse, sous le coup d'une disgrâce ou de chagrins domestiques. Lorsque cette partie du domaine monastique, littéraire et théologique sera mieux connue, on sera surpris des trésors de science et de sainteté que recéla si longtemps le mont Olympe.

On peut consulter sur les couvents du mont Olympe le solide précis du P. Van den Gheyn, *Acta sanctorum*, t. II novembris, p. 323-325 ; les articles du P. Hergès, *Saint Jean le Théologue de Pélécète*, et *Le monastère des Agaures*, dans les *Échos d'Orient*, t. I, p. 274-280 ; t. II, p. 230-238 ; *Les monastères de Bithynie, Médécus*, dans *Bessarion*, 1899, t. V, p. 9-21. Voir aussi du P. Petit, *Vie et office de Michel Maléinos*, Paris, 1903 ; *Vie et office de saint Euthyme le Jeune*, Paris, 1904, fasc. 4 et 5 de la *Bibliothèque hagiographique orientale*, de L. Clugnet, *Épître d'un archimandrite du mont Olympe*, dans les *Échos d'Orient*, t. IV, p. 357-359.

La presqu'île de l'Athos, qui avait déjà fourni un refuge à de nombreuses vocations monastiques, voit, à partir du X^e siècle, les monastères proprement dits s'élever et la vie cénobitique l'emporter sur la laisser-aller des origines. Saint Athanase fonde en 963 la Grande Laure ou Lavra, et son amitié avec les empereurs Nicéphore Phocas et Tzimisès lui permet de faire triompher ses idées et son genre de vie. Depuis lors, d'autres fondations suivent comme par enchantement,

les vocations affluent et la sainte montagne se transforme en paradis terrestre des moines. Les couvents connus du mont Athos, du X^e au XIII^e siècle, dépassent la centaine, bien que la plupart, détruits par les invasions sarrasines, franques et catalanes, ne se soient pas relevés de leurs ruines. C'est aussi depuis ce moment que la sainte montagne joue un rôle prépondérant dans l'histoire religieuse de Byzance et, au XIV^e siècle, la querelle hésychaste, soulevée par elle, domine toute autre préoccupation. N'oublions pas un centre religieux des plus actifs, encore assez mal connu, bien que les documents le concernant abondent, le mont Latros, le classique Latmos, dans la province d'Asie, tout près de Milet. Là encore, les monastères se comptent par dizaines, à partir du X^e siècle ; c'est de ce groupe que sort, au XI^e siècle, le célèbre réformateur gyrovague, saint Christodule, le fondateur de Patmos en 1088. Et comment ne pas mentionner le mont Ganos et le mont Galésios, qui jouissaient d'une organisation religieuse, identique à celle de l'Athos ; le mont Saint-Auxence, tout près de Chalcédoine ; les îles de l'archipel et celles du golfe de Nicomédie, toutes peuplées de moines ; la région de Trébizonde et celle de Césarée de Cappadoce, avec ses laures pittoresques creusées aux flancs des rochers. Devant une pareille invasion monastique, exemptée d'impôt et le percevant pour son propre compte sur maint territoire de l'empire, alors que les Arabes et les Turcs multipliaient leurs assauts à l'est et au midi, les Slaves et les Francs au nord et à l'ouest, et que les couvents enlevaient à l'empire ses soldats et ses terres, des *basileis* prirent des mesures énergiques contre ce fléau. Nicéphore Phocas (963-969), un philomonaque pourtant, défendit, par une de ses Nouvelles, la construction de nouveaux monastères, et, par l'autre, il interdit aux églises l'acquisition de nouveaux immeubles. En agissant ainsi, il allait contre l'esprit religieux de son empire, et ses lois, mal appliquées par Tzimisès, furent formellement abolies par Basile II, le 4 avril 988. Depuis lors, c'est une série ininterrompue de lois impériales, qui restreignent ou agrandissent les droits des propriétés monastiques. Isaac Comnène (1057-1059) enlève aux couvents tous les biens qui ne sont pas absolument nécessaires à leur entretien et les fait distribuer aux monastères les plus pauvres. Cette loi ne put recevoir sa pleine exécution. Dès le début de son règne (1081-1118), Alexis Comnène ravit aux églises et aux monastères leurs biens, leurs trésors et leurs ornements, mais il ne tarde pas à publier un chrysobulle qui désavoue sa conduite antérieure, tandis que lui-même paye par annuités l'équivalent des sommes enlevées. Manuel Comnène (1143-1181) va plus loin encore, et il ordonne que les biens qui composent le domaine des églises et des monastères fassent à perpétuité partie de ce domaine, quand bien même ils n'auraient aucun titre ou que leurs titres seraient incomplets et inexactes. Des chrysobulles du même empereur confèrent à des monastères des privilèges de diverse nature. Et pourtant, les moines sont plus misérables que jamais, par suite de la concession à titre de bénéfice, qui a été faite de leurs biens à de grands personnages laïques. Le charisticariat sévit en Orient comme la commende dans le monde franc, et les moines, réduits à l'indigence, fuient leurs monastères pour s'organiser en bandes pillardes et terroriser les populations. Peu à peu, ces abus disparaissent, mais pour donner naissance à d'autres, qui ont bientôt annihilé toute réforme monastique.

Ce serait une erreur de croire qu'en Orient, au moins dans le monde grec, il y ait jamais eu une congrégation religieuse ; cette conception occidentale y est tout à fait inconnue. Chaque couvent est indépendant de son voisin, et lorsque plusieurs ont le même fondateur, leur union ne va guère au delà de la vie de ce dernier. De même, en dépit de l'opinion dominante en Occi-

dent, les moines byzantins n'ont jamais eu de règle religieuse, au sens canonique que nous attribuons à ce mot, pas plus la règle de saint Basile, que celle de saint Antoine ou de saint Pachome. Ils étaient assujettis à toute une série de règles et de prescriptions monastiques, tantôt écrites, tantôt orales, qui ne différaient guère d'un pays à l'autre et qui se transmettaient surtout de vive voix. S'il n'y avait pas de règle proprement dite, il y eut, en revanche, des *Typica* ou règlements. Pour les offices liturgiques, on combinait celui de saint Sabas ou de Palestine avec celui du Stoudion et d'autres encore, et l'on obtenait ainsi autant de divergences que l'on en désirait. Pour la vie monastique on avait les *Typica* de fondation, chartes ou constitutions. Le plus ancien connu de ces *Typica* est celui de saint Athanase l'Athonite, qui date de 969; les autres se déroulent jusqu'à la prise de Constantinople et même au delà. M. Krumbacher a dressé une liste de quatorze de ces documents et sa liste est fort incomplète, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897, p. 314-319; il faut ajouter celui qu'a publié le P. Petit, *Le monastère de N.-D. de Pitié* (Stroumitza en Macédoine), dans le *Bulletin de l'Institut archéol. russe de Constantinople*, 1901, t. VI, p. 1-153, et nombre d'autres, encore inédits, mais parfaitement connus. C'est avec ces documents officiels que l'on peut étudier et prendre sur le vif la vie religieuse byzantine, l'organisation intérieure d'un couvent, l'élection et la déposition des supérieurs, l'horaire du travail et des offices, les rapports avec le gouvernement, avec l'évêque ou le patriarche, l'inventaire des richesses mobilières et immobilières, parfois même le catalogue des bibliothèques. Sans entrer dans tous ces détails qui nous entraîneraient trop loin, sans insister sur la vie quotidienne menée par les moines, qui sera étudiée à propos du monachisme d'aujourd'hui, disons un mot des diverses sortes de monastères. Il y a des monastères autodespotes, impériaux, patriarcaux, métropolitains, épiscopaux. Les monastères autodespotes ou libres n'étaient soumis à aucune autorité particulière et se guidaient d'après les règles du fondateur, au point de vue de l'administration temporelle, car, en ce qui concerne la juridiction, ils dépendaient de l'ordinaire ou du patriarche. Les monastères de l'Athos sont l'exemple le plus frappant de ce genre de vie. Les monastères impériaux avaient été fondés par un empereur ou sur une dépendance de son domaine et dotés par lui des fonds nécessaires à assurer leur subsistance; quelquefois, ils étaient antérieurs à son avènement au trône, s'ils n'avaient pas été confisqués à des particuliers par les agents du fisc. Les monastères patriarcaux étaient placés sous l'autorité immédiate du patriarche; on les appelle aussi stavropégiaques, par suite des droits que le patriarche revendiquait sur eux en plantant une croix de bois derrière l'autel. Ils correspondent aux monastères des congrégations à vœux solennels ou à vœux simples, qui relèvent immédiatement du saint-siège. Les monastères métropolitains sont ceux qu'un métropolite a fondés et dotés ou ceux qu'il a soustraits à la juridiction de l'évêque diocésain au moyen de la stavropégie. Le patriarche Germain II déclara, au XIII^e siècle, que le droit de planter la croix n'appartenait qu'au patriarche et aux évêques, non au métropolite. Les monastères épiscopaux sont ceux qu'un évêque a fondés ou que le fondateur a placés sous son autorité directe. Dès la fin du XI^e siècle, Balsamon nous apprend, *P. G.*, t. cxxxvii, col. 413, que les fondateurs cherchaient le plus possible à soustraire leurs moines et leurs clercs à l'autorité épiscopale. La raison en est des plus simples, c'est que l'autorité patriarcale à laquelle ils étaient assujettis étant plus lointaine s'exerçait moins efficacement sur eux. En règle générale, tout monastère dépendait de l'évêque, à moins qu'il ne pût faire la preuve du contraire. Il y avait des monastères soumis à d'autres

et qu'on appelait *métokhia* ou procures du monastère possesseur; parfois, ils dépendaient d'une église ou d'un établissement de bienfaisance. Ce genre de monastères se multiplia au moyen âge, lorsque, par suite de la détresse générale de l'empire, on fut contraint d'unir les propriétés de deux, trois couvents ou même davantage, afin que les religieux de la maison principale eussent de quoi apaiser leur faim.

Pour les monastères du mont Latros, voir le P. Delehay, *Analecta bollandiana*, 1892, t. XI, p. 13-18; pour le mont Saint-Auxence et les environs, le P. Pargoire, *Vie de saint Auxence et Mont Saint-Auxence*, Paris, 1904, p. 15-129; Rufinianos, et A propos de Boradion, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, Munich, t. 1899, VIII, p. 429-477; t. XII, p. 449-493; Un mot sur les Acémètes, dans les *Échos d'Orient*, Paris, 1899, t. II, p. 304-308, 365-372; Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie de dom Cabrol, t. I, col. 307-321; Les monastères de saint Ignace et les cinq plus petits îlots de l'archipel des Princes, dans le *Bulletin de l'Institut archéol. russe de Constantinople*, Sofia, 1901, t. VII, p. 56-91; pour Constantinople, voir Du Cange, *Constantinopolis christiana*, Venise, 1729; dans Krumbacher, *Geschichte der byzant. Literatur*, Munich, 1897, p. 1093-1094, la bibliographie complémentaire; depuis lors, E. Marin, *De Studio cœnobio*, Paris, 1897; les articles du P. Pargoire, *Analecta et Sosthène*, dans le *Bulletin de l'Institut archéol. russe de Constantinople*, 1898, t. III, p. 60-97; Les Saint-Mamas de Constantinople, *ibid.*, 1903, t. IX, p. 261-316; S. Benay, *Le monastère de la source à Constantinople*, dans les *Échos d'Orient*, t. III, p. 223-228, 295-300; A. Hergès, *Le monastère du Pantocrator*, dans les *Échos d'Orient*, t. II, p. 70-88; pour Patmos, E. Le Barbier, *Saint Christodule et la réforme des couvents grecs au XI^e siècle*, 2^e édit., Paris, 1863; Ch. Diehl, *Le trésor et la bibliothèque de Patmos*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, t. I, p. 488-526; Dmitrievskij, *Esquisses de Patmos* (en russe), Kazan, 1894; pour la Cappadoce, A. Levidès, *Αἱ ἐν μοναῖσιν μοναὶ τῆς Καππαδοκίας καὶ Λυκαονίας*, Constantinople, 1899. Comme études générales, W. Nissen, *Die Regelung des Klosterwesens im Rhömæerreiche*, Hambourg, 1897; A. Ferradon, *Les biens des monastères à Byzance*, Bordeaux, 1896; J. Sokolov, *L'état du monachisme byzantin, de la moitié du IX^e à la fin du XIII^e siècle* (en russe), Kazan, 1894; K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1897; A. Hergès, *Élection et déposition des higoumènes au XI^e siècle*, dans les *Échos d'Orient*, t. III, p. 40-49.

XVIII. LES PATRIARCHES DE 1453 À 1620. — Le 29 mai 1453, mardi de la Pentecôte, Constantinople était prise par les Turcs et l'empire byzantin définitivement aboli. Qu'allait-il advenir de l'Église grecque? Elle, qui jusqu'alors avait vu ses destinées rievées pour ainsi dire à celle des basileis, allait-elle descendre avec eux dans la tombe? On pouvait le craindre, à considérer le triste spectacle qu'offrirent les vainqueurs durant trois jours, tuant, pillant, violant, souillant sans distinction d'âge ni de lieu, et transformant leur conquête en une officine de l'enfer. Il n'en fut rien. Les trois jours de paradis islamique que Mahomet II avait promis à ses troupes une fois écoulés, celui-ci se souvint qu'il ne commandait pas seulement à des brutes, mais qu'il était encore le souverain d'un grand empire. S'il avait, en tant que successeur des Paléologues, des droits contestés sur les corps et sur les biens de ses nouveaux sujets, il savait également que le domaine des âmes chrétiennes échappait à son influence. Contraindre par la violence ces âmes à désertir leur foi ou les priver seulement de leurs guides habituels, c'eût été sans doute tenter de refaire l'unité politique et morale de ses États, mais en même temps compromettre les résultats acquis. Mahomet II était trop habile pour se risquer dans une entreprise, qui, en lui donnant quelque vaine satisfaction d'amour-propre, aurait entraîné l'écroulement de ses rêves de domination. Aussi, après les premiers mois d'organisation, manifestait-il son étonnement de ce que le patriarche grec ne fût pas encore venu lui présenter ses hommages. Lorsqu'il apprit que la vacance du siège en était l'unique motif, il prit toutes ses mesures pour que l'élection d'un nouveau titulaire se fit

régulièrement d'après les prescriptions canoniques. Le choix du clergé se porta d'un commun accord sur la personne de Georges Scholarios, le fameux solitaire du Pantocrator. D'après un historien contemporain, Critoboulos d'Andros, *Vie de Mahomet II*, trad. franç. par D. Dethier, p. 153 sq., extrait des *Monumenta Hungarorum historica*, t. XXIb, lors de la prise de Constantinople, Scholarios avait été réduit en captivité et emmené à Andrinople, chez un riche qui le traita avec honneur. Mahomet II le fit rechercher partout et, l'ayant découvert, il le fit venir à la capitale, où il eut avec lui plusieurs conférences religieuses. A la fin, il résolut de l'établir patriarche de tous les chrétiens. Celui-ci prit alors le nom de Gennadios — à moins qu'il ne le portât déjà depuis sa profession monastique — et il fut aussitôt reconnu par le souverain turc. Cette reconnaissance s'imposait d'ailleurs à Mahomet II. Scholarios personnifiait la résistance contre les Latins. Depuis le retour du concile de Florence, comme pendant le siège de Constantinople, il n'avait cessé de dénoncer l'entente avec l'Église occidentale. Ses paroles, ses discours, ses écrits, tous ses actes, il les avait dirigés vers le but unique de faire accepter à ses compatriotes la souveraineté des Turcs plutôt que la suprématie, même spirituelle, du pape romain. Aussi, même s'il avait de son propre chef pourvu à la vacance du siège patriarcal, le sultan n'aurait pu trouver de meilleur auxiliaire de sa politique.

On suivit pour l'intronisation de Gennadios le cérémonial usité sous les empereurs byzantins. On avait l'habitude à Constantinople de présenter au patriarche un cheval tiré des écuries impériales, richement harnaché et couvert d'une housse blanche, afin qu'il le montât et que, entouré du clergé de la capitale, il se rendît au palais du Boucoléon. Là, tête découverte, assis sur son trône et ayant autour de lui le sénat, l'empereur remettait au nouvel élu un bâton pastoral d'or ou d'argent, garni de pierreries et de perles. Le premier chapelain de la cour prononçait la bénédiction, pendant que le grand domestique et des chœurs entonnaient des chants appropriés. Les chants terminés, l'empereur se levait, tenant le sceptre de sa main droite et ayant, d'un côté, le César, de l'autre, le métropolitain d'Héraclée; puis, élevant son sceptre sur la tête de l'écu, il prononçait ces paroles : « La sainte Trinité, qui m'a donné l'empire, te confère le patriarcat de la Nouvelle Rome. » Ces rites furent observés par Mahomet II, du moins dans la mesure où un sultan turc pouvait le faire. Après quoi, il invita Gennadios à un banquet et le traita avec beaucoup d'honneurs. La réception fut suivie d'un long entretien amical et, le moment du départ étant arrivé, le sultan offrit au patriarche un sceptre précieux, il l'accompagna jusque dans la cour et ordonna que ses officiers et ses ministres lui fissent cortège jusqu'au patriarcat. Gennadios, monté sur un magnifique cheval donné par le sultan, se rendit dans cet appareil à l'église des Saints-Apôtres, qu'on lui avait attribuée pour cathédrale à la place de Sainte-Sophie. Mais le quartier de la ville, qui comprenait la nouvelle résidence patriarcale, se trouvant par trop désert et exposé à toutes sortes de crimes, Mahomet II permit à Gennadios d'échanger l'église des Saints-Apôtres pour celle de la Pammacariste, près de laquelle s'élevait un assez joli palais. En même temps, il lui délivra un firman ou bérat portant que « personne n'eût à le troubler et à l'offenser, qu'il fût protégé contre tout adversaire, qu'il restât à jamais libre de tous impôts, lui et les prêtres du patriarcat ». Un autre acte assurait aux Grecs trois autres libertés : les églises qu'on leur avait laissées ne seraient plus transformées en mosquées; leurs mariages, enterrements et autres cérémonies religieuses s'accompliraient sans trouble; enfin, les fêtes de Pâques seraient célébrées annuellement avec toute la solennité coutu-

mière et, à cet effet, les portes du quartier réservé aux Grecs resteraient ouvertes trois nuits de suite. Il n'est pas sûr toutefois que cette dernière faveur remonte à cette époque et qu'elle ne soit pas le fait de quelque successeur de Mahomet II. Si j'ai insisté sur ces détails, c'est pour ne plus y revenir, car ils ne furent pas particuliers à Gennadios, et tous ses successeurs jouirent, à peu de chose près, des mêmes privilèges et furent intronisés avec les mêmes honneurs. Encore aujourd'hui, le cérémonial de l'intronisation du patriarche œcuménique diffère assez peu de celle de Gennadios.

Gennadios éprouva bientôt que la foule se laisse plus aisément conduire par les chefs de l'opposition que par ses ministres habituels. Il ne tarda pas à démissionner pour des motifs qui n'ont pas été éclaircis et se retira dans le monastère Saint-Jean, près de Serrès en Macédoine, pour y vaquer aux études et à la prière, jusqu'au jour de sa mort. Il s'y trouvait déjà en 1458, lorsqu'il écrivit son traité sur la *Prédestination*, *P. G.*, t. CLX, col. 299, 539, 1126, et a dû probablement donner sa démission en 1457, non en 1459, comme on l'écrit habituellement. Du successeur de Gennadios, Isidore II, l'on ne sait à peu près rien. Il était moine et pénitencier avant sa nomination; de plus, il mourut sur son siège, après un patriarcat assez court. Quand et comment, c'est ce que l'on ignore. Sa nomination paraît remonter à l'année 1457. *Byzantinische Zeitschrift*, 1899, t. VIII, p. 395. Le successeur d'Isidore II, Joasaph I^{er} Koccas, était moine également; son clergé lui suscita de telles difficultés qu'il alla se jeter dans un puits, d'où on le retira à moitié asphyxié. Il en tomba gravement malade et se voyait à peine rétabli, lorsqu'un ordre de Mahomet II lui enjoignait de se retirer; auparavant, on lui avait rasé la barbe. La cause de sa déposition fut le refus qu'il opposa le patriarche à un Grec des plus influents, Georges Amiroutzès, cousin germain du sultan, de contracter un mariage adultère. Sur cette affaire, voir E. Legrand, *Bibliographie hellénique aux XV^e et XVI^e siècles*, Paris, t. III, p. 195-200. Un catalogue de 1581, voir *Byzantinische Zeitschrift*, 1899, t. VIII, p. 395 sq., est le premier document de ce genre à nous faire connaître le patriarche Sophrone I^{er}, le successeur de Joasaph, passé sous silence par la Chronique anonyme de Sathas, le catalogue de Malaxos, ainsi que par les catalogues patriarcaux du XVIII^e siècle. Mêlée d'Athènes le mentionne pourtant dans son *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, Vienne, 1784, t. III, p. 331, on ne sait trop sur quel témoignage. Que Sophrone I^{er} ne soit pas un mythe, mais un patriarche effectif, c'est ce que prouve une encyclique de lui, mentionnée dans la *Bibliotheca civica Vindobonensis* de Lambacher, t. II, p. 27, et publiée par Sathas dans sa *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, Athènes, 1873, t. III, p. α', et qui date du mois d'août 1464. En outre, le patriarcat de Sophrone I^{er} est mentionné dans un acte synodal de 1488. E. Stamatiadès, *Ἐκκλησιαστικὰ σύλλεξα*, Samos, 1891, p. 32. Après Sophrone, vient Marc Xylocaravès, né à Constantinople, puis moine, puis exarque de la Grande Église dans l'île de Crète, où il ne cessa de prêcher après le concile de Florence contre l'union avec Rome. En récompense de son zèle antilatin, il fut élu métropolitain d'Andrinople sous le patriarche Sophrone, entre les mois de septembre 1464 et de janvier 1465. Peu de temps après, il succédait à ce dernier, en qualité de patriarche, probablement au début de 1465. En tout cas, on a de lui une pièce patriarcale, anonyme il est vrai, mais faisant partie d'un recueil qui le concerne et datant de juin 1465. Au dire de tous les historiens et de tous les catalogues, ce pontificat ne se prolongea guère. En effet, le 15 janvier 1467, c'est Denys I^{er} qui occupe le trône patriarcal, et il nous faut encore placer, entre le patriarcat de Marc et celui de Denys I^{er}, le pontificat de Syméon de Trébizonde. En assignant six mois à la durée du pa-

triarcat de Syméon et quelques autres mois à la vacance qui est mentionnée explicitement, le patriarcat de Marc n'a pu durer qu'une année environ, du début de 1465 au début de 1466. Marc Xylocaravès fut déposé et, plusieurs années après, on le retrouve patriarche du siège gréco-bulgare d'Ochrida, où il paraît être mort. Sur ces successions patriarcales assez compliquées, voir le P. Petit, *Déposition du patriarche Marc Xylocaravi*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, Paris, 1903, t. VIII, p. 141-149; A. Papadopoulos-Kerameus, Μάρκος Χυλοκράδης, dans la *Vizantiiskii Vremennik*, Saint-Petersbourg, 1903, t. x, p. 402-415.

Le sixième patriarcat depuis la prise de Constantinople par les Turcs est le moine Syméon, que ses compatriotes de Trébizonde, alors tout puissants sur l'esprit du sultan, firent nommer à cette dignité. Dans ce but et afin de perdre Marc Xylocaravès dans l'estime des Grecs, ils l'accusèrent auprès de ceux-ci d'avoir offert aux Turcs 1000 pièces d'or pour se faire élire; en même temps, ils envoyaient 1000 pièces d'or au sultan avec ces mots: « Cette somme, que Marc vous avait promise et qu'il ne vous a pas donnée, nous vous l'offrons, si vous consentez à ce qu'on élise à sa place notre compatriote Syméon que tout le monde désire. » L'offre fut agréée et, depuis lors, s'établit la coutume de verser entre les mains des Turcs une somme importante pour la nomination de chaque patriarche. Syméon ne resta que quelques mois patriarche au cours de l'année 1466. A. Papadopoulos-Kerameus, dans la *Viz. Vremennik*, t. x, p. 402-415; *Philippi Cyprii Chronicon Ecclesiarum graecarum*, Francfort, 1687, p. 352-357. Il remonta ensuite sur le trône œcuménique, entre les patriarcats de Denys I^{er} et de Raphaël le Borgne, et l'occupa selon toute vraisemblance de 1471 à 1474. Voir des actes de ce second patriarcat publiés par Papadopoulos-Kerameus dans le *Supplément* au t. XVII de l'*Ἑλληνικὸς φιλολόγικος σύλλογος*, Constantinople, 1885, p. 16. Enfin, Syméon fut une troisième fois patriarche de 1481 à 1486. Il succéda, en effet, à Maxime qui mourut peu après le 2 juillet 1481, et présida en 1484 le grand concile de Constantinople, qui dénonça officiellement l'union conclue à Florence. Au témoignage d'un contemporain, Daniel, métropolitte d'Éphèse, il était déjà mort le 19 octobre 1486.

Voir *Supplément* au t. XVII du *Sylloge littéraire de Constantinople*, p. 56, une pièce de lui, postérieure à 1484, dans les *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταυρολογίας*, Saint-Petersbourg, 1891, t. I, p. 476, surtout l'article Παρὶ τῆς τρίτης πατριαρχείας Συμεὼν τοῦ Τραπεζουντίου, dans le *Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας*, Athènes, t. III, p. 478-486; Sathas, *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, t. VII, p. 579, 581, 583 sq., 594. Pour le concile de 1484, tenu à l'église de la Pammacariste, voir Rhalli et Potli, *Σύνταγμα τῶν ἱερῶν κανόνων*, Athènes, t. V, p. 143-147; M. Gédéon, *Κανονικαὶ διατάξεις*, Constantinople, 1889, t. II, p. 65 sq.

La nomination simoniacque de Syméon ne laissa pas que de susciter des troubles dans l'Église; quelques mois après, il était renversé au profit de Denys I^{er}, métropolitte de Philippopoli et créature du trop fameux Marc d'Éphèse. Le 15 janvier 1467, Denys I^{er} déposait deux ecclésiastiques compromis dans l'affaire de Syméon. Son élection devait donc remonter à plusieurs semaines, car des procès de ce genre ne se liquidaient pas du jour au lendemain. Lui fut élu grâce à une de ses anciennes pénitentes, la dame Maro, femme du sultan Mourad et belle-mère de Mahomet II. *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, t. VIII, p. 144-149. Son abdication fut causée en 1471 par des clercs qui l'accusèrent de s'être laissé circoncrire par les Turcs dans sa jeunesse; accusation fautive, ainsi que le démontra l'inculpé lui-même dans un synode public, mais qui n'entraîna pas moins sa démission. Il se retira au monastère de Cosinitza ou des Vingt-Palmiers, près de Cavala, et, après une assez longue retraite, revint au pouvoir en 1489. Cette fois-ci, il s'y maintint deux ans et six mois et

retourna ensuite à son couvent de Cosinitza, qu'il embellit de diverses constructions. Les Grecs font les plus grands éloges de sa vertu et de son zèle réformateur. Nous avons déjà dit que le premier patriarcat de Denys I^{er} fut suivi du second patriarcat de Syméon de Trébizonde, 1471-1474. Celui-ci fut renversé par le moine Raphaël, d'origine serbe ou bulgare, et dont les Grecs ont dit tout le mal possible en lui prêtant tous les vices et tous les défauts, même celui d'avoir ignoré le grec. Le métropolitte d'Héraclée ayant refusé de le consacrer, ainsi que le demandait l'usage, celui d'Ancre procéda à la cérémonie. Raphaël I^{er} avait promis au gouvernement turc deux mille pièces d'or, comme impôt du kharadj, en plus des mille ou impôt du petzi, que l'on avait établi récemment pour la nomination d'un patriarche. Ne pouvant acquitter des dettes aussi élevées, il fut destitué, emprisonné par les Turcs et finit d'une façon misérable. Il existe une pièce patriarcale, du 10 octobre 1474, *Revue de l'Orient chrétien*, t. VIII, p. 145; E. Stamatades, *Ἑκκλησιαστικὰ σύλλεκτα*, Samos, 1891, p. 21, portée contre deux ecclésiastiques influents du patriarcat, Georges le Galésiotte et Manuel, le grand ecclésiarque, auxquels on reprochait l'établissement d'une redevance annuelle de 2000 florins à payer à la Sublime Porte. Il est probable que ce fait est analogue au précédent. Raphaël I^{er} fut remplacé par Maxime III, qui aurait été élu en 1476, Gédéon, *Πατριαρχικοί Πίνακες*, p. 485, et serait mort en 1482. Le sultan lui aurait autrefois fait couper le nez. La durée de ce patriarcat est fort incertaine. Les uns, comme Gédéon, *op. cit.*, p. 485; Zaviras, *Ἡ Νέα Ἑλλάς*, Athènes, 1872, p. 282-292, l'enferment entre les dates de 1476 et 1482; d'autres, comme Papadopoulos-Kerameus, *Supplément* au t. XVII du *Sylloge littéraire de Constantinople*, et *Δελτίον τῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος*, t. III, p. 482, entre les années 1477 et 1481. Maxime est mort certainement après le 2 juillet 1481, car le sultan Mahomet mourut ce jour-là et sa mort arriva, alors qu'il était encore patriarche.

Le troisième patriarcat de Syméon (1481-1486) fut suivi du premier patriarcat de Niphon II, ex-métropolitte de Thessalonique. L'élection de celui-ci eut lieu au plus tôt au mois de décembre 1486, car en novembre de la même année, d'après un contemporain, *Δελτίον τῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος*, t. III, p. 480 sq., la chaire patriarcale était encore vacante. Niphon II fut détrôné par le sultan, sur les plaintes de clercs scandaleux, dit son panégyriste, Doukakès, *Grand Synaxariste*, août, p. 164; pour des questions d'argent, disent les chroniqueurs. Il s'en alla habiter le monastère Saint-Jean de Sozopolis, où il resta deux ans, *loc. cit.*, puis remonta sur le trône œcuménique (1497-1498). Au bout d'un an, il avait indisposé tout le monde et était contraint encore de se retirer. Il s'en alla alors habiter Andrinople, puis la Valachie, où on serait venu le chercher, en 1502, pour lui notifier que le saint-synode l'avait nommé une troisième fois patriarche. Le saint homme refusa de recevoir et la charge et les messagers; il mourut au monastère de Dionysiou, au mont Athos, entre les années 1504 et 1508. Les Grecs célèbrent sa fête le 11 août, sans doute à cause de son humeur batailleuse contre les Latins. Le rude Niphon avait tellement compromis les rapports de l'Église avec le gouvernement turc, qu'on dut faire appel une seconde fois à Denys I^{er} pour y porter remède. Ce dernier était déjà patriarche, en mai 1489, *Δελτίον τῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος*, t. II, p. 619-621; *Viz. Vremennik*, t. VII, p. 664, et il le resta deux ans et demi, jusqu'à la fin de 1491. Denys I^{er} eut pour successeur Maxime IV, métropolitte de Serrès, qui fut déposé au bout de six ans pour raison d'inconduite et se retira à l'Athos (1497). Après le nouveau patriarcat de Niphon II, on élut, en 1498, Joachim I^{er}, métropolitte de Drama, jeune et assez peu

instruit, quoique fort bon administrateur. Tandis qu'il recueillait des aumônes en Géorgie, le métropolite de Silivrie promettait aux Turcs mille pièces d'or en plus du kharadj habituel, s'ils consentaient à l'agréer pour patriarche. Le peuple, qui eut vent de la négociation, paya la somme au nom de Joachim I^{er}, de sorte que celui-ci put rester sur son siège. Le patriarche n'en fut pas moins destitué pour avoir commencé la construction d'une église sans l'autorisation préalable du sultan ; les dates extrêmes de son patriarcat ne sont pas assurées. Après l'élection de Niphon II, qui n'accepta pas, et le court passage de Pachome I^{er} sur le trône œcuménique (1503-1504), le riche Joachim I^{er} obtint de revenir, moyennant 500 pièces d'or à payer en plus des 3 000 que l'on donnait annuellement au pouvoir civil. Ce marchandage honteux lui valut de telles avanies de certains princes grecs qu'il en mourut de douleur à Dristra, sur le Danube. Ce fut alors le tour de Pachome I^{er} de revenir au pouvoir, novembre 1504 ; il le détenait encore en novembre 1508 et en septembre 1512, Miklosich et Müller, *Acta et diplomata græca medii ævi*, Vienne, t. v, p. 262 ; t. vi, p. 261, et mourut l'année suivante, empoisonné par un moine. Une grave affaire occupa son patriarcat et celui de son successeur, Théolepte I^{er} (1513-1522), l'affaire d'Aristobule ou Arsène Apostolios, un Crétois intelligent et roué, qui devint évêque de Monembasie, grâce à l'appui de la cour romaine, et se prononça tantôt pour les catholiques, tantôt pour leurs adversaires. Le personnage, du reste, ne méritait guère d'intérêt, lui qui osa un jour écrire à Charles-Quint : « Je suis votre chien, vous êtes mon maître, et j'aboie pour avoir du pain. » Sur ce triste sire, voir E. Legrand, *Bibliographie hellénique aux x^ve et xvi^e siècles*, Paris, 1885, t. i, p. CLXV-CLXXIV ; t. ii, p. 337-346. Le patriarche Théolepte I^{er} fut accusé d'immoralité et, au moment où le saint-synode allait se réunir pour entamer le procès, il eut le bon esprit de mourir presque subitement, à moins qu'on ne l'ait aidé à franchir ce pas difficile. Il n'était, d'ailleurs, guère plus digne d'estime qu'Apostolios et les Grecs eux-mêmes racontent qu'il avait obtenu la charge suprême par des voies simoniaques, en se faisant élire directement par le sultan, moyennant une somme assez rondelette. Sur la chronologie de son patriarcat, voir Papadopoulos-Kerameus, *Περὶ τοῦ οἰκουµενικοῦ πατριάρχου Θεολόπτου Α'*, dans le *Δελτίον τῆς... ἐταιρίας τῆς 'Ελλάδος*, t. iii, p. 486-489 ; *Byzantinische Zeitschrift*, 1904, t. xiii, p. 307.

Le successeur de Théolepte I^{er}, Jérémie I^{er}, fut élu le 31 décembre 1522. *Δελτίον τῆς... ἐταιρίας τῆς 'Ελλάδος*, t. iii, p. 491 ; *Byzantinische Zeitschrift*, t. xiii, p. 307. C'était un homme simple, dénué d'instruction et d'expérience, qui commit la maladresse d'aller en pèlerinage aux Lieux-Saints et surtout celle de s'y attarder ; aussi apprit-il en route que sa place avait été prise par un intrus du nom de Joannice. Celui-ci, du reste, ne fut pas accepté du clergé et des fidèles, se vit excommunier dans un concile tenu à Jérusalem par Jérémie et les autres patriarches, et contraint de se retirer au monastère du Prodrome, près de Sozopolis. Les Turcs qui l'avaient nommé imposèrent à Jérémie I^{er} les 500 pièces d'or promises par l'intrus. Malgré ce que disent les polygraphes grecs comme Gédéon, *Πατριαρχικοί Πίνακες*, p. 502-507, il est certain que Jérémie I^{er} n'a occupé qu'une fois, et non deux ou même trois fois, la chaire patriarcale. Nous avons, en effet, depuis l'intrusion momentanée de Joannice, toute une série d'actes et de pièces qui fixent la chronologie de son patriarcat : une de 1527, A. Papadopoulos-Kerameus, *Μαυρογορδάτειος βιβλιοθήκη*, t. i, p. 8 ; une de septembre 1530, *Viz. Vremennik*, 1896, t. iii, p. 119 ; une de septembre 1537, publiée par le P. Petit, *Actes de l'Athos*, fasc. 2, *Actes du Pantocrator*, Saint-Petersbourg, 1903, p. 43 ; une d'octobre 1538, M. Gédéon, *Χρονικά τοῦ πατριαρχ-*

χοῦ καὶ τοῦ ναοῦ, Constantinople, 1884, p. 135, et non d'octobre 1539, comme le dit l'éditeur ; une de mai 1540, *Μαυρογορδ. βιβλιοθήκη*, p. 172 ; une de juillet 1541, V. Béloudos, *Ἀποκρίσις ἐν Βενετίᾳ*, 2^e édit., Venise, 1893, p. 58 ; une de décembre 1545. *Viz. Vremennik*, t. vii, p. 666, 681. Porphyre Ouspensky, p. 183 de *L'Athos*, a lu dans un manuscrit qui contient le testament de Jérémie I^{er} que la mort de ce patriarche arriva au mois de décembre 1545, à Tirnovo en Bulgarie, au cours d'un voyage qu'il avait projeté en Moldavie. Ceci cadre fort bien avec la donnée de la pièce précédente, *Viz. Vremennik*, t. vii, p. 681, où nous voyons, en décembre 1545, Jérémie I^{er} visiter le monastère de Prodrome, près de Sozopolis, en Bulgarie. L'élection du successeur de Jérémie I^{er}, Denys II, fut retardée jusqu'au 17 avril 1546, veille du dimanche des Rameaux, qui vit son intronisation solennelle. *Turcogræcia*, p. 164. On ne saurait donc assigner à son election la date du 17 avril 1537, comme Gédéon, *Πατριαρχικοί Πίνακες*, p. 503, ou celle du 17 avril 1540, comme l'ont fait Hypsilantès, *Τὰ μετὰ τὴν ἄλωσιν*, p. 91, et Legrand, *Bibliographie hellénique aux x^ve et xvi^e siècles*, t. i, p. 305, n. 5, qui ont mal compris une lettre de Nicolas Malaxos, datée de juin 1547. *Turcogræcia*, p. 250-252 ; *Μαυρογορδ. βιβλιοθήκη*, t. i, p. 20. Nous avons de Denys II une pièce, datée de 1546, *Μαυρογορδ. βιβλιοθήκη*, t. i, p. 10, 12, et une autre du mois d'août 1555, *Viz. Vremennik*, t. vii, p. 682 ; ce qui donne à peu près les deux dates extrêmes de son pontificat. D'autres actes de lui s'échelonnent entre les années 1550 et 1554. *Πατριαρχικοί Πίνακες*, p. 508. Sous ce patriarche éclatèrent de nombreuses divisions entre les évêques et les clercs, conflits qui nécessitèrent la réunion de plusieurs synodes tumultueux. On fit également un crime à Denys II de ce que le petzi ou impôt d'élection était monté à 3 000 pièces d'or, alors qu'il n'était au début que de 500, comme si c'était à lui qu'en devait remonter la responsabilité première. De même, on lui sut mauvais gré de ce que le sultan avait fait abattre la croix monumentale qui surmontait le dôme de la Pammacariste.

Joasaph II (1555-1565), très riche et fort habile, parvint à faire baisser le petzi de mille écus d'or. Il se distingua surtout par ses grandioses constructions au patriarcat qu'il modifia de fond en comble, ce qui lui valut le surnom de Magnifique. Il s'intéressa aussi beaucoup aux études et à l'instruction du clergé ; néanmoins, comme il traitait de haut ses prêtres et ses évêques, il s'aliéna ses subordonnés et fut déposé par eux, le 15 janvier 1565, dans un grand synode qui réunissait près de soixante évêques. Les motifs allégués sont assez vagues et la vraie cause doit être cherchée ailleurs. En 1557, le métropolite d'Euripos dans l'île de Chalcis ou Eubée, se trouvant de passage à Moscou, fut prié par Ivan IV le Terrible d'obtenir du patriarche de Constantinople la confirmation du titre de tsar qu'il venait de s'octroyer. La charte d'approbation devait émaner, bien entendu, d'un concile de l'Eglise byzantine. Ce concile ne fut jamais tenu, mais comme il y avait une assez jolie somme à toucher, Joasaph II et son métropolite en supposèrent un qui se serait réuni en 1561 et dont ils envoyèrent les actes, munis des signatures, au prince moscovite. En fait d'authentique, il n'y avait dans ces documents que la signature des deux complices. La fraude, dont le patriarche s'était rendu coupable, finit par être découverte grâce aux libéralités et à l'argent que le tsar lui avait prodigués ; de là, le concile et la déposition que nous avons mentionnés. W. Regel, *Analecta byzantino-russica*, Saint-Petersbourg, 1891, p. L-LVII. Métrophane III, métropolite de Césarée, occupa le trône œcuménique de janvier 1565, au 4 mai 1572. Mêlé autrefois aux négociations de Denys II, qui se proposait de réconcilier son Eglise avec l'Eglise romaine, il avait, semble-t-il, dépassé ses

instructions et s'était vu désavoué, puis déposé, puis contraint de signer une pièce par laquelle il renonçait pour l'avenir au siège patriarcal. Belles promesses, qui ne l'empêchèrent pas de s'asseoir par deux fois sur le trône œcuménique, d'abord de 1565 à 1572, ensuite du 29 novembre 1579 au 9 août 1580, date de sa mort. Métrophane III avait un certain penchant pour les catholiques et, à l'occasion, pour les protestants, qui ne lui ont pas ménagé leurs éloges. A Métrophane III succéda Jérémie II qui tint par trois fois la chaire patriarcale. Élu une première fois le 16 mai 1572, *Byzantinische Zeitschrift*, t. VIII, p. 343 sq., il fut excommunié et déposé au plus tôt vers la fin de novembre 1579. *Byzantinische Zeitschrift*, t. VIII, p. 414. En tout cas, il est certain que Métrophane III l'avait déjà remplacé en février 1580. *Viz. Vremennik*, t. VII, p. 689 sq.; *Revue des études grecques*, Paris, t. XI, p. 509. Jérémie II était déjà relevé de son excommunication et patriarche à nouveau, en septembre 1580, *Viz. Vremennik*, t. VII, p. 666, 691 sq., et c'est vraisemblablement vers le milieu du mois de mars 1584 qu'il fut destitué une seconde fois et exilé dans l'île de Rhodes. Une troisième fois, en 1586, il revint au pouvoir, et ce troisième patriarcat ne prit fin que par la mort du titulaire, en 1595. Mêlé à bien des événements importants pour l'Eglise orientale, comme les négociations avec les théologiens protestants de Tubingue, la réforme du calendrier julien par le pape Grégoire XIII, l'érection du patriarcat russe de Moscou, zélé pour la réforme du clergé et ennemi-né de la simonie qui rongait son Eglise, Jérémie II a droit à une biographie plus détaillée qui ne saurait trouver place ici, bien que nous disions un mot de ses négociations avec les protestants et les Russes dans d'autres chapitres.

Le second et le troisième patriarcat de Jérémie II furent coupés par le pontificat de Pachome II, élu le 20 mars 1584, grâce à l'appui du pouvoir civil, et détrôné le 26 ou le 27 février 1585 par un synode de treize métropolitains ou patriarches, et par celui de Théolepte II, élu le 27 février 1585 et déposé dans le courant de l'année 1586. Les dates du pontificat de Théolepte II et du troisième patriarcat de Jérémie II sont encore fort incertaines, parce que Théolepte paraît avoir géré le patriarcat œcuménique en qualité de *locum tenens*, durant le long séjour de Jérémie II en Russie; ce qui l'a fait considérer par plusieurs comme le vrai patriarche. Voir *Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια*, t. XVI, p. 156-158, 195 sq.; *Viz. Vremennik*, t. IV, p. 728; t. X, p. 47, 50; Regel, *Analecta byzantino-russica*, Saint-Petersbourg, 1891, p. xcvi sq., 85-91. Matthieu II, qui succéda à Jérémie II en 1595, était auparavant métropolitain de Janina en Épire. Reconnu patriarche par le gouvernement turc, avant que les métropolitains eussent procédé régulièrement à ce choix, il dut donner sa démission vingt jours après, d'autres disent seulement après 19 ou 17 jours. Il redevint une seconde fois patriarche au mois d'avril 1598, *Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια*, t. XVI, p. 14, et le resta jusqu'au début de 1602, où il se retira au mont Athos. Il serait revenu une troisième fois en charge en 1603, mais seulement pour 17 jours. E. Legrand, *Bibliographie hellénique au XVII^e siècle*, t. IV, p. 269. Gabriel I^{er} occupa le trône œcuménique, au moins depuis le mois d'avril 1596 jusqu'à sa mort survenue en septembre de la même année. W. Regel, *Analecta byzantino-russica*, p. cxxix. Le synode, qui se réunit après la mort de Gabriel I^{er}, offrit le siège de Constantinople à Méléce Pégas, patriarche d'Alexandrie, qui le refusa pour l'offrir, à son tour, à Gabriel Sévère, puis à Maxime Margounios. Par suite du désistement successif de ces derniers, ce fut le métropolitain d'Athènes, Théophane I^{er} Karykès, qui hérita de la charge, septembre 1596, mais pour peu de temps, car il mourut presque subitement le 26 mars 1597. *Viz. Vremennik*, t. X, p. 52 sq., et

surtout A. Papadopoulos-Kerameus, *Théophane Karykès, patriarche de Constantinople*, dans le *Journal du ministère de l'instruction publique*, Saint-Petersbourg, 1894, t. CCXCIII, p. 1-20. La mort de Théophane I^{er} amena le pontificat intérimaire de Méléce Pégas, qui dirigea le patriarcat en qualité de *locum tenens*, du 26 mars 1597 au mois de mars 1598. Nous avons ensuite comme patriarches Néophyte II, une première fois, de février 1602 à juin 1603, et une seconde fois, de mai 1608, E. Legrand, *Bibliographie hellénique au XVII^e siècle*, t. IV, p. 244, jusqu'après le 6 janvier 1612. Néophyte II fut déposé la seconde fois pour cause de népotisme et exilé à Rhodes; il était encore patriarche le 6 janvier 1612, comme on le sait par une lettre d'un jésuite contemporain, le P. de Canillac. Voir A. Carayon, *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant au XVII^e siècle*, Paris, 1864, p. 61. Avant le second patriarcat de Néophyte II se placent celui de Raphaël II (1603-1608), déposé à cause de ses sentiments catholiques, et celui de Cyrille I^{er} Lucaris, qui dura un mois environ, comme l'écrivit un Père jésuite : « Le patriarche d'Alexandrie (Lucaris) ne se disait pas patriarche absolu, craignant ce qui lui est arrivé ces jours passés, un mois après son assumption, ayant été démis par le métropolitain de Patras la Vieille, à qui le patriarche Néofite avait donné sa résignation. » A. Carayon, *op. cit.*, p. 63. Ce métropolitain de Patras la Vieille n'était autre que Timothée II, élu en février 1612 et qui poursuivit jusqu'à sa mort, novembre 1620, le fameux intrigant Cyrille Lucaris. Il passait pour favorable aux catholiques, aussi bien que Néophyte II : « Nous espérons, disent les jésuites de Constantinople, estre veus de mesme œil de cestui-cy que de l'autre, ayant la réputation d'un homme de bonne vie. » A. Carayon, *op. cit.*, p. 63.

En résumé, de 1453 à 1620, sur un espace de 167 ans, nous avons 43 patriarcats, ce qui donne pour chacun d'eux une durée moyenne de 46 à 47 mois. Cela n'est pas la marque d'une bien grande stabilité et, ce qui le démontre mieux encore, c'est que, sur ces 43 patriarcats, treize seulement se sont terminés par la mort du titulaire. Toutefois, si étonnantes que nous semblent à bon droit ces continuelles démissions volontaires ou forcées, elles ne sont rien en comparaison de l'époque qui va suivre, où le patriarcat œcuménique fut réellement mis à l'encan.

XIX. LES TROUBLES CALVINISTES, 1620-1678. — Le 4 novembre 1620, Cyrille Lucaris échangeait le siège patriarcal d'Alexandrie pour celui de la Nouvelle Rome, après avoir déjà fait sur ce siège une courte apparition en 1612. Crétois d'origine, le nouveau titulaire avait mené la vie d'un aventurier ecclésiastique, impatient de tout joug et de toute discipline. Ses études à Venise et à Padoue lui avaient permis de posséder assez de latin et d'italien pour s'élever au-dessus de nombre de ses compatriotes. Après un rapide séjour à Constantinople pour y recevoir les ordres, nous le retrouvons en Lithuanie chez le prince Ostrogski, combinant avec lui une alliance entre les protestants et les orthodoxes contre les Uniates et les Latins. A la mort de Méléce Pégas, patriarche d'Alexandrie, il était appelé à lui succéder, 1602. Il garda cette charge pendant dix-huit ans, remuant ciel et terre pour parvenir au terme de ses ambitions, le patriarcat œcuménique, et pour y faire prédominer les théories religieuses chères à Calvin, qu'il avait puisées dans ses relations assidues avec les Messieurs de Genève et de Hollande. Son élection causa grand émoi dans l'univers chrétien à cause de ses rapports connus avec les protestants et, pendant près de vingt ans, c'est autour de sa personne que les diplomates européens vont se livrer bataille. Appuyé par les ambassades d'Angleterre et de Hollande, Lucaris est

attaqué par celles de France et d'Autriche, qui ne lui cachent pas leur hostilité. Dès le 30 avril 1623, de Césy, l'ambassadeur français, annonce à Louis XIII qu'il a « moyenné en telle sorte la ruine du patriarche grec de Constantinople, qu'il est maintenant hors du siège par commandement du premier vizir; celui qui occupe sa place m'est déjà venu remercier. C'est un vieux bonhomme qui estoit archevesque d'Amasie au pays du Pont », autrement dit Grégoire IV le Borgne, d'Amasée. Celui-ci se maintint en place du 30 avril au 25 juin 1623. Il fut ensuite déposé par les métropolitains et les évêques, « lesquels ne pouvans supporter la durée d'un patriarche mis par le premier vizir sans leurs formes accoutumées en telles eslections, résolurent entr'eux de faire patriarche le métropolitain d'Andrinople. » Ce dernier prit le nom d'Anthime II et s'employa à ce que Cyrille Lucaris, exilé à Rhodes, renonçât à la dignité patriarcale et se mit à l'Athos comme simple caloyer. Peine inutile! Le 17 septembre de la même année, l'ex-patriarche était rappelé, après avoir, d'accord avec l'ambassadeur de Hollande, fabriqué de toutes pièces des obligations sur le patriarcat pour 20 000 écus. Anthime II, ne pouvant satisfaire à une somme aussi élevée, se rendait le 2 octobre suivant à l'ambassade de Hollande pour y résigner le patriarcat entre les mains de son adversaire.

Le troisième patriarcat de Lucaris dura du 2 octobre 1623 au mois de mai 1630. Il prêchait des sermons, dans l'un desquels de Césy remarquait jusqu'à « trois hérésies notables », répandait de « nombreux catéchismes calvinistes écrits à la main » par ses soins, obtenait des Turcs en 1626 l'expulsion du vicaire apostolique latin et travaillait à sa fameuse Confession de foi. Elle parut au mois de mars 1629 et en latin, probablement à Genève, grâce à l'entremise de l'ambassadeur hollandais, Cornélius van Haga. E. Legrand, *Bibliographie hellénique au XVII^e siècle*, t. I, p. 267 sq. En janvier 1631, Lucaris traduisait lui-même son ouvrage en grec, y ajoutant un appendice de quatre questions et réponses; le tout fut envoyé à Genève et parut en 1633. Cette dernière publication enleva tous les doutes en Occident, où l'on avait cru tout d'abord que la confession de foi n'était pas authentique et avait été composée par les calvinistes hollandais.

Après de Césy, c'est l'agent de l'empereur près la Sublime Porte, Rodolphe Schmid, qui prend en mains la cause du catholicisme. Un premier engagement a lieu en mai 1630. Isaac, métropolitain de Chalcédoine, réussit à se faire élire patriarche, sans pouvoir entrer en possession de son siège, car un synode, convoqué d'urgence par Lucaris, s'empresse de reléguer, le 18 juin 1630, cet homme dangereux qu'on avait déposé le mois précédent. A l'automne de 1633, nouvelle attaque, machinée celle-là par Cyrille, métropolitain de Berrhée, ennemi personnel de Lucaris et ancien élève des jésuites. « Tandis que tout le synode délibérait sur les moyens à prendre pour éteindre l'énorme dette du patriarcat, Cyrille négociait sous main l'achat de la dignité suprême. Il l'obtint, mais pour huit jours seulement; sa chute entraîna pour la Grande Église un surcroît de dettes s'élevant à la jolie somme de 50 000 piastres. » *Échos d'Orient*, 1903, t. VI, p. 101 sq. Son patriarcat avait duré du 4 au 11 octobre 1633. On l'exila dans l'île de Ténédos, où il feignit de reconnaître sa faute et écrivit lettre sur lettre à Lucaris pour implorer son pardon; celui-ci le rétablit dans ses fonctions épiscopales. Au mois de mars suivant, le 5, c'est le tour du métropolitain de Thessalonique, Athanase Paltellaris, qui, avec 60 000 ou 70 000 piastres, parvint à s'installer sur le trône patriarcal, pour en être chassé quelques jours après, entre le 1^{er} et le 6 avril 1634. Athanase parti, Lucaris revint aussitôt, « moyennant un versement de 10 000 piastres entre les mains du grand-

vizir. C'est à peine s'il reste un an. En mars 1635, Cyrille de Berrhée obtient pour 60 000 piastres la dignité suprême, tandis que son concurrent, Lucaris, est envoyé en exil à Rhodes. » *Échos d'Orient*, t. VI, p. 102. En route, on tente de faire enlever par des corsaires maltais le bateau qui transportait le patriarche, afin de l'enfermer dans une prison sûre d'Italie; l'entreprise échoue complètement. « Parvenu au rang suprême au prix d'énormes sacrifices, Cyrille de Berrhée ne s'y maintient qu'avec une extrême difficulté. Les métropolitains, avant de l'accepter, semblent avoir exigé des garanties. » C'est, du moins, ce qui résulte d'une profession de foi qu'on lui imposa le jour de son intronisation. A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, t. IV, p. 98. « Cyrille de Berrhée ne tarde pas à s'aliéner les esprits par ses manières hautaines, par ses maladresses envers les amis de Lucaris, envers Néophyte d'Héraclée surtout, et aussi par la violation » du règlement en huit articles, qui avait pour but de remédier à la déplorable situation financière du patriarcat. Après avoir prononcé une sentence de déposition contre Lucaris, mars 1636, il voit aussitôt le synode se révolter contre lui. Après une lutte de quelques semaines, il est renversé et exilé à Rhodes sur le même bateau qui devait ramener Lucaris, juin 1636.

A la place de Cyrille de Berrhée, on nomme Néophyte d'Héraclée, « nourrisson du vénérable vieillard (Lucaris), dit le protestant Antoine Léger, et plus recommandé par l'estime de probité que d'érudition. » Les témoignages des ambassadeurs autrichiens et hollandais ne sont guère plus favorables à sa compétence en affaires. Peu importait, du reste, puisque, selon Schmid, il gouvernait « avec l'aide de l'ambassadeur de Hollande et du vieil hérétique Cyrille, qui ne le quitte pas un instant ». Le 22 janvier 1637, tout est prêt pour la réinstallation de Lucaris, laquelle toutefois n'a pas lieu avant le mois de mars 1637, par suite de la démission volontaire de l'inoffensif Néophyte. Le retour de Lucaris, en excitant la joie de ses partisans, provoque la plus vive irritation chez ses adversaires, notamment chez Cyrille de Berrhée qui vient, après une dure captivité, de rentrer secrètement à Constantinople. On essaye de gagner son silence en lui offrant les revenus d'une métropole; il refuse, tant que Lucaris « n'aura pas rétracté publiquement, du haut de la chaire patriarcale, ses opinions calvinistes et ses traités imprimés et qu'il ne sera pas revenu à la vraie foi orthodoxe ». De plus, se conformant aux conseils de Schmid, Cyrille de Berrhée écrit au pape et à l'empereur pour leur demander des secours, et l'ambassadeur autrichien lui obtient 4 000 thalers, s'il revient au patriarcat. L'ex-patriarche demeure alors près de Iédi-Koulé, le château des sept tours. On machine ensuite un complot contre Lucaris, afin de le perdre définitivement dans l'esprit des Turcs, et on l'accuse entre autres choses de fomenter une révolte générale des Grecs contre l'autorité du Grand-Seigneur; accusation grave, s'il en fût, qui vaut à l'inculpé d'être déposé et emprisonné, 20 juin 1638. Cyrille de Berrhée remonte donc une troisième fois sur le trône patriarcal et, le 27 du même mois, d'accord avec le grand vizir et un pape grec, il fait étrangler son adversaire, puis jeter son cadavre dans les flots. Voir les détails de cette affaire dans les *Échos d'Orient*, t. VI, p. 105.

Commencé par cette sinistre aventure, le troisième patriarcat de Cyrille de Berrhée dura une année entière, juin 1638-juin 1639. Le 15 décembre 1638, il signait une profession de foi catholique, rédigée par la Propagande, et le pape Urbain VIII en accusait réception à Schmid par un bref en date du 30 avril 1639. Favorable aux catholiques, Cyrille II ne pouvait que lutter contre les influences calvinistes. Trois mois après son

retour aux affaires, le 24 septembre 1638, un synode tenu sous sa présidence condamna solennellement les articles hérétiques de Lucaris. Y assistaient trois patriarches, vingt et un métropolitains et évêques et vingt-trois autres ecclésiastiques, ainsi qu'on le voit par les signatures des décrets, insérés dans les actes du concile de Jérusalem, en 1672. Après avoir repoussé divers assauts de métropolitains ambitieux, comme Athanase Patellaros, Cyrille II fut enfin destitué, dans les derniers jours de juin 1639, et remplacé par le métropolitain d'Andrinople, Parthénios I^{er}, élu le 1^{er} juillet suivant. Finalement on le condamna à l'exil en Barbarie et, en chemin, l'infortuné captif fut étranglé par ses gardiens dans les plus horribles circonstances; trois cordes se rompirent successivement, avant de lui donner la mort.

Au moment où Parthénios I^{er} devenait patriarche œcuménique, le 1^{er} juillet 1639, il invitait Korydalleus à prêcher le sermon de circonstance. Fervent ami de Lucaris, ce dernier profita de l'occasion pour entamer l'éloge de l'ex-patriarche, nier le dogme de la présence réelle et présenter la Confession de foi comme la vraie doctrine de l'Église orthodoxe. Le scandale fut énorme; pour en diminuer la portée, Parthénios I^{er} dut permettre à un adversaire acharné de ces idées, Méléce Syrigos, de les combattre dans un sermon public, le 27 octobre. Le prédicateur s'acquitta si bien de son rôle qu'au sortir de l'église la foule se précipita sur Korydalleus pour le mettre en pièces; ce qui ne l'empêcha pas, d'ailleurs, de devenir, l'année suivante, métropolitain de Naupacte et Arta. Cependant, Pierre Mohila, métropolitain de Kiev et chef de l'Église russo-polonaise, avait proposé à Parthénios I^{er} un échange de vues au sujet du calvinisme; lui-même s'était déjà concerté à Kiev avec quelques évêques de sa province et il avait rédigé en latin une profession de foi orthodoxe, qui fut approuvée dans un synode, le 8 septembre 1640. A son exemple et sur sa demande, Parthénios I^{er} convoqua les membres du synode permanent, ainsi que les officiers de la Grande Église, et il tint, en mai 1642, une réunion solennelle, qui jugea bon de réfuter point par point et ensuite de promulguer dans une lettre officielle cette réfutation des doctrines calvinistes de Lucaris. Signée du patriarche, de nombreux métropolitains et dignitaires ecclésiastiques, cette lettre en 17 articles devait servir de base aux pourparlers théologiques réclamés par Mohila. A défaut d'un concile, que la Turquie et la Pologne n'auraient pas autorisé, Parthénios I^{er} et Mohila convinrent d'assembler une conférence à Iassi, capitale de la Moldavie. Deux représentants de Constantinople et trois de Kiev tinrent une série de réunions que l'on a représentée et que l'on représente souvent encore comme le grand synode de Iassi. Ces conférences commencèrent à l'automne de 1642, ainsi que nous le dit le rapport officiel de Scogardi, agent diplomatique autrichien, alors présent dans cette ville. La Confession orthodoxe de Mohila, traduite en grec vulgaire par Méléce Syrigos, le principal négociateur du côté des Grecs, fut tout d'abord envoyée et soumise à Parthénios I^{er}, qui donna son approbation, d'accord avec les trois patriarches d'Orient et plusieurs métropolitains, le 11 mars 1643. Pendant que cette affaire se réglait à Constantinople, les négociateurs de Iassi disaient sur la lettre de Parthénios I^{er} de mai 1642, sur laquelle les Russes avaient des observations à présenter. A l'encontre des Grecs, ils admettaient par exemple, sinon le purgatoire, du moins un lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer; ils rattachaient aussi l'acte de la transsubstantiation aux paroles de l'Institution, non à l'épiclese. Ils cédèrent pourtant sur ces deux points, afin de ne pas compromettre l'approbation du livre de Mohila qu'ils n'avaient pas encore reçue à ce moment, et les conférences officielles prirent fin le 27 octobre, bien que les délégués restassent toujours en présence.

Le 20 décembre 1643 parut à Iassi la lettre patriarcale et synodale de mai 1642, enrichie de nouvelles souscriptions, entre autres celle de Pierre Mohila et celle de Barlaam, métropolitain de Moldavie. Quant à la Confession orthodoxe de Pierre Mohila, elle ne fut imprimée qu'en 1667 et, chose curieuse, en Hollande, chez les calvinistes qu'elle se proposait de réfuter.

Sur cette question, voir l'article de M. Morel, *La Confession orthodoxe, Un original manuscrit grec et latin*, dans la *Revue catholique des Églises*, Paris, 1905, t. II, p. 144-161. J'ai surtout utilisé un travail manuscrit du P. Pargoire sur Méléce Syrigos, le principal négociateur des conférences de Iassi. Ce mémoire, fort long, a été rédigé presque exclusivement avec les nombreuses œuvres, encore inédites, de ce théologien byzantin, et il contient sur une bonne partie du XVII^e siècle des données neuves et instructives.

Le calvinisme eut encore un regain de faveur sous Parthénios II, qui fut intronisé le 8 septembre 1644. Ancien métropolitain d'Andrinople comme son prédécesseur qu'il avait chassé, il réserva sa bienveillance aux anciens amis de Lucaris et aux fauteurs plus ou moins conscients du calvinisme. Syrigos, qui n'était pas du nombre, dut nécessairement ressentir le contre-coup de ce revirement politique et fut exilé en Moldavie. Alors, commence une effroyable consommation de patriarches. Le 11 novembre 1646, Parthénios II est chassé et Joannice II d'Héraclée prend sa place, le 16 du même mois. Celui-ci, à son tour, est expulsé et remplacé par Parthénios II, le 28 septembre 1648, lequel est étranglé par les Turcs le 16 mai 1650, non le 10 mai 1651, comme le veut Gédéon. Joannice II revient au pouvoir du 16 mai 1650 au 29 mai 1651; puis, nous avons Cyrille III, 30 mai-16 juin 1651, supplanté, avant d'avoir pris possession de son trône, par Athanase III Patellaros. Le second patriarchat de celui-ci dure treize jours, 17-30 juin 1651, et Paisios I^{er} lui succède le 1^{er} juillet 1651, pour être renversé au mois de mars suivant, etc., etc. On n'a qu'à se reporter à la liste des patriarches, placée en tête de ce travail, pour voir la succession exacte et constater avec quel entrain le défilé se précipite. Notons pourtant comme digne d'intérêt que Parthénios III fut pendu par les Turcs à une porte de la capitale, le 24 mars 1657, et que son successeur, Gabriel III, après un pontificat de douze jours, fut exilé à Brousse et également pendu.

Malgré les anathèmes du concile de 1638 contre Cyrille Lucaris et les conférences de Iassi, la mémoire de l'ancien patriarche était restée en vénération et les doctrines professées par lui trouvaient de jour en jour un accès plus facile. Aussi voyons-nous, en 1668, un concile se tenir dans l'île de Chypre, sous la présidence de l'archevêque, pour condamner l'hérésie calviniste. Mais le plus important manifeste contre l'écrit de Lucaris fut élaboré au concile de Jérusalem, en 1672, auquel le patriarchat œcuménique prit une assez grande part. On était alors fort divisé en Occident, particulièrement en France, entre catholiques et protestants, au sujet de ce que croyait l'Église grecque orthodoxe; les uns, comme Claude, pasteur de Charenton, s'appuyant sur la Confession de foi de Lucaris, les autres, comme Arnauld et Nicole, sur la Confession orthodoxe de Mohila. Pour trancher ce différend qui mettait aux prises les meilleurs théologiens des deux partis, le marquis de Nointel, ambassadeur de Louis XIV à Constantinople et ami dévoué des Messieurs de Port-Royal, déterminait le patriarche de Jérusalem, Nectaire, puis son neveu et successeur, Dosithée, à réunir dans la Ville sainte un grand concile, qui répudierait définitivement les erreurs protestantes. Dans ce but, Dosithée s'entendit avec son collègue de Constantinople, Denys IV Mouslim. Celui-ci approuva le projet, composa aussitôt une lettre encyclique, janvier 1672, qui fut signée par lui, par trois anciens patriarches, par Paisios d'Alexandrie et

41 autres prélats. Cette encyclique est une sorte de profession de foi, dans laquelle Denys admet sept sacrements, maintient la nécessité de l'épiscopat, la supériorité du célibat sur le mariage, l'infaillibilité de l'Église, l'invocation des saints, le culte des images et l'usage du jeûne, autant de points que niaient ou contestaient les calvinistes. Quant au concile de Jérusalem, il se réunit en mars 1672, sous la présidence de Dosithée, et s'occupa exclusivement de repousser la doctrine protestante, surtout la doctrine attribuée à Cyrille Lucaris.

Tout en s'occupant de la réfutation du protestantisme, les candidats au trône œcuménique n'oubliaient pas leurs propres intérêts. Je n'en veux comme preuve que les exemples cités par un anglican, le chevalier Ricaut, qui séjourna à Constantinople en 1678 et qui nous a laissé un livre fort curieux, intitulé : *Histoire de l'eslat présent de l'Église grecque et de l'Église arménienne*, Middelbourg, 1692; ils visent la période allant de 1670 à 1678. « En l'an 1670, Méthodius estoit patriarche de Constantinople. Il n'y avoit que peu de temps qu'il possédoit cette dignité, quand il fut contraint par Parthénus de la quitter en diligence et de mandier un asyle chez l'ambassadeur d'Angleterre... Parthénus, qui supplanta Méthodius, estoit riche, fort connu et fort estimé à la Porte. Mais son crédit et ses richesses n'empêchèrent pas qu'au bout de l'an il ne fust placé à Denis, évêque de Larisse. Le nouveau patriarche, non content d'avoir fait reléguer dans l'isle de Rhodes son prédécesseur, le fit encore excommunier. Il voulut même que sa sentence d'excommunication fust prononcée à haute voix, dans un synode ou dans une assemblée de tous les évêques, qui estoient alors à Constantinople. Denis ne fut guères plus heureux que Parthénus. La femme de Panaïoti, interprète du grand-vizir, lui donna de l'occupation et du chagrin... Il s'en fit une ennemie irréconciliable. Panaïoti entra dans les sentiments de sa femme et résolut de se venger du patriarche. L'occasion s'en présenta peu après. Gerasime, évêque de Tirnovo sur les frontières de Valachie, parut comme prétendant à la première dignité de l'Église. Il ne pouvoit mieux s'adresser qu'à Panaïoti qui, étant Grec et ayant l'oreille du premier vizir, estoit très propre à le conduire. Et en effet cet interprète... agit avec tant de diligence et de chaleur, que Gerasime obtint le patriarcat. Denis fut donc déposé; et il falut qu'il se contentast de l'évêché de Philippopolis, où il demeura en qualité de *proédros*. Parthénus apprit dans son exil de Rhodes tous ces changements. Il ne douta point dans les dispositions où estoit la Porte, qu'à la faveur des richesses qu'il avoit eû soin d'amasser, lorsqu'il estoit patriarche, il ne pût se rétablir... Peu après la mort de Panaïoti, le protecteur de Gerasime, il brigua si puissamment que, bien qu'il eust de grandes difficultés à surmonter, et malgré les anathèmes lancez contre lui, il emporta le patriarcat. Mais il ne le posséda pas longtemps. Denis, évêque de Philippopolis, marcha sur ses traces et le supplanta pour une seconde fois. C'est ce Denys, qui est à présent (1678) dans le siège de Constantinople, jusqu'à ce qu'un autre, qui fera de nouvelles offres, le dépouille de sa dignité. » Ricaut, *op. cit.*, p. 109-113. On ne saurait mieux dire, tant cette dernière phrase résume bien l'histoire de la Grande Église, depuis qu'elle est placée sous la domination ottomane. Et ne convient-il pas de faire nôtre la réflexion de Ricaut, *op. cit.*, p. 113, après cette triste énumération : « En cette disposition d'affaires, ne peut-on pas dire que le Grand Seigneur est le véritable chef de l'Église grecque, et le seul arbitre des différens qui y arrivent ? »

XX. LES PATRIARCHES DES DEUX DERNIERS SIÈCLES. — De Callinique II (1694-1702), qui ferme le XVII^e siècle et ouvre le XVIII^e, jusqu'à Néophyte VII (1798-1801), qui clôt le XVIII^e siècle, nous avons 34 patriarchats; ce qui

donne une durée moyenne de trois ans pour chacun d'eux. Mais si nous avons 34 patriarchats, nous ne trouvons que 25 patriarches, par suite du retour au pouvoir de quelques-uns des titulaires. Ainsi, six patriarches ont exercé la charge suprême par deux fois, à savoir : Cyprien, Jérémie III, Néophyte VI, Cyrille V, Samuel, Néophyte VII; un autre, Paisios II, est monté quatre fois sur la chaire patriarcale en l'espace de 25 ans. Le plus long patriarchat est celui de Jérémie III, qui resta en charge, la première fois, plus de dix ans, du 23 mars 1716 au 19 novembre 1726; le plus court, celui de son successeur, Callinique III, qui mourut de joie, en apprenant la nouvelle de son élection. Ce dernier patriarche mourut donc sur son siège, privilège rare à Byzance, qu'il ne partagea, au cours du XVIII^e siècle, qu'avec quatre de ses collègues : Callinique II en 1702, Gabriel III en 1707, Sophronie II en 1780 et Gabriel IV en 1785. Tous les autres furent contraints de donner leur démission ou de subir leur déposition. Notons encore que Néophyte V, métropolite d'Héraclée, élu vers la fin de novembre 1707, n'obtint pas la confirmation du gouvernement impérial; il ne put donc pas prendre possession de son siège. Et touchant le patriarche Athanase V, remarquons qu'il fut déposé en 1711, parce qu'il aurait innové en matière de foi et se serait montré trop favorable aux idées occidentales, c'est-à-dire au catholicisme. Un fait important qui se déroula au cours du XVIII^e siècle, c'est l'organisation de la dette à payer par chaque patriarche lors de son élection. Depuis que les compatriotes de Syméon de Trébizonde avaient mis pour ainsi dire aux enchères le patriarcat œcuménique, chaque élection de patriarche entraînait des dépenses considérables; comme c'était la caisse patriarcale qui en supportait les frais, les ambitieux se livraient à mille intrigues pour arriver. Ainsi, Paisios II, élu le 20 novembre 1726, trouva que la dette du patriarcat s'élevait à 100 769 piastres, c'est-à-dire 400 000 francs environ, du fait de la nomination de Jérémie III, son prédécesseur, alors que sa propre élection avait coûté 36 400 piastres, c'est-à-dire 145 000 francs. Pour barrer la route aux intrigants, le sultan Moustapha III décréta en 1759, que tout nouveau patriarche payerait désormais à ses frais les dépenses de son élection, qui s'élevaient alors à 120 000 francs de notre monnaie. Et les historiens grecs d'applaudir à cette mesure, qui accordait à l'Église une plus grande indépendance pour la nomination de ses pasteurs. Un autre fait capital se place encore au XVIII^e siècle, la suppression de l'archevêché serbe d'Ipek, le 11 septembre 1766, et celle de l'archevêché gréco-bulgare d'Ochrida, le 16 janvier 1767. Qu'il suffise de noter ici cette double suppression, qui a été signalée, voir BULGARIE, t. II, col. 1200 sq., et sera étudiée ailleurs, voir SERBIE, et de constater qu'en s'annexant injustement deux vieilles Églises, le patriarcat œcuménique posait pour le XIX^e siècle la question des nationalités.

Le fait théologique le plus intéressant de tout le XVIII^e siècle, c'est l'affaire de la rebaptisation. La doctrine de l'Église orthodoxe sur ce point se laisse assez aisément reconnaître et il semble bien que, du IX^e au XVIII^e siècle, la rebaptisation des Latins n'a jamais été admise par l'Église byzantine, comme un point de discipline incontestable. En de rares circonstances, il y avait eu des exceptions, inspirées par l'ignorance et par le fanatisme, mais qui n'avaient jamais reçu d'approbation formelle. C'est ainsi que le patriarche Cyprien (1708-1709), interrogé sur la validité du baptême latin, répondit qu'il ne fallait pas en douter; c'est ainsi encore que Jérémie III, dans sa réponse du 31 août 1718 à Pierre le Grand, s'appuie sur la décision de son prédécesseur et affirme que l'onction du chrême est suffisante pour transformer des protestants en parfaits orthodoxes. Or, vers le milieu de ce même siècle, le moine Auxentios,

sacristain d'une église de Galata, puis ermite de Katirli, aux environs de Nicomédie, qui attirait à lui la noblesse phanariote et le bas-peuple, se mit à tonner contre le baptême des Latins, appuyant ses critiques par des supercheries et des tours de prestidigitation, que les naïfs prenaient pour des miracles. Il réussit ainsi à provoquer une sourde animosité, 1751, contre tout ce qui était plus ou moins latin; le patriarche Cyrille V encouragea ces manifestations intempestives, au moins par son silence, lorsqu'il fut renversé du trône œcuménique, mai 1751. Son successeur, Paisios II, mieux inspiré, prescrivit une enquête canonique, qui se tourna naturellement contre le moine borné et fanatique, mais celui-ci, loin de se rendre, amena le peuple contre son chef hiérarchique et mena une vive campagne en faveur de Cyrille V. Pour éviter une émeute, le gouverneur turc s'empara d'Auxentios et, sous prétexte de l'envoyer conférer avec le sultan, il le fit rebaptiser de la tête aux pieds, comme un simple latin, en le jetant dans les eaux de la Marmara, 1752. La controverse pourtant ne se termina pas là et, peu après, 1756, Cyrille V fit décréter la rebaptisation de tous les non-orthodoxes. C'est encore à cette décision que se réfèrent les Églises orthodoxes, bien qu'il y ait, çà et là, de nombreuses exceptions à cette règle, particulièrement en Russie.

Du 19 décembre 1798, date du second patriarcat de Néophyte VII, au 26 mai 1901, date de la nomination de Joachim III, le patriarcat actuel, c'est-à-dire pendant tout le XIX^e siècle environ, on ne compte pas moins de 35 élections patriarcales; ce qui donne une moyenne générale de trois ans pour chaque patriarcat. Nous nous retrouvons en présence du phénomène que nous avons déjà constaté à plusieurs reprises. Si nous avons 35 patriarcats, nous n'avons en réalité que 26 patriarches, plusieurs ayant exercé la charge suprême par deux fois comme Callinique V, Grégoire VI, Anthime IV, Germain IV, Joachim II et Joachim III; d'autres même par trois fois, comme Grégoire V et Anthime VI. Nous avons encore sous les yeux le joli paradoxe, par lequel Anthime IV succède à Anthime VI et Joachim III redevient patriarche après Joachim IV. Nous faisons encore une constatation intéressante, c'est que, sur 35 patriarcats, sept seulement se terminent par la mort du titulaire, Grégoire V en 1821, Eugène II en 1822, Anthime V en 1842, Méléce III en 1845, Germain IV en 1853, Joachim II en 1878 et Denys V en 1891; le reste n'est que dépositions ou démissions plus ou moins volontaires. Encore y aurait-il lieu de faire remarquer que la mort de deux de ces patriarches n'a pas été naturelle, Grégoire V ayant été pendu par les Turcs en 1821, et Denys V ayant succombé au poison que lui versèrent ses compatriotes en 1891. On comprend que, devant une pareille hécatombe de patriarches et devant une anarchie devenue le premier principe de gouvernement, des esprits distingués, parmi lesquels figure Joachim III, lancent les propositions les plus étranges, comme celles de décréter que la dignité patriarcale est une dignité à vie ou bien que chaque patriarche restera sur son siège pendant un temps déterminé. *Échos d'Orient*, juillet 1905, t. VIII, p. 245.

Le premier patriarcat qui ouvrit le XIX^e siècle, Néophyte VII (1798-1801), fut très cupide, ce qui lui valut par deux fois d'être déposé et envoyé au mont Athos. Lors de son retour aux affaires en 1798; il fit décréter qu'un patriarche détrôné ou démissionnaire n'aurait plus le droit de séjourner dans l'archevêché de Constantinople; mesure qui a été renouvelée depuis et qu'on suit encore de nos jours. Aussi, à l'heure actuelle, trois ex-patriarches œcuméniques, Néophyte VIII, Anthime VII et Constantin V, les trois prédécesseurs immédiats de Joachim III, se reposent, suivant l'expression consacrée, aux îles des Princes, qui appar-

tiennent au diocèse de Chalcédoine. Callinique V (1801-1806 et 1808-1809), homme simple et sans instruction, semble avoir possédé quelques qualités morales, en particulier un certain désintéressement qui ne fleurit guère dans la charge occupée par lui. Ainsi, il contribua de ses propres deniers à la construction de la Grande École de Constantinople et s'entremet, par diverses lettres et encycliques, pour obtenir des subventions de la part des fidèles; il s'occupa aussi avec assez de zèle du bon ordre à rétablir au patriarcat, surtout de la stricte observance des règles canoniques. Grégoire V, le martyr de l'indépendance grecque, monta trois fois sur le trône œcuménique, qu'il occupa de 1797 à 1798, de 1806 à 1808 et de 1818 à 1821. On s'accorde à lui reconnaître de brillantes qualités de l'esprit et du cœur. Dès son premier avènement, il songea à établir une imprimerie au patriarcat, à réformer le haut comme le bas clergé, non moins que la gent monastique. De là, des lettres et des exhortations fréquentes touchant l'observance des règlements ecclésiastiques, le bon ordre dans les églises, les monastères et les écoles, l'ordination des prêtres et le sacre des évêques à l'âge canonique, la résidence à observer par les métropolitains, l'économie à pratiquer dans les monastères, etc. Ces sages conseils, appuyés de mesures énergiques, firent reléguer Grégoire V au mont Athos comme « homme intraitable et incapable de maintenir le peuple dans la soumission ». Huit ans après, en 1806, il reprenait possession de son siège; son second patriarcat qui dura deux ans ne fut que la continuation du premier. Il insista sur les dispositions qu'il avait déjà prises, surtout sur celles qui concernaient le haut clergé, et interdit désormais le sacre d'évêques qui ne seraient pas pourvus d'une éparchie déterminée. Tout en se relâchant quelque peu de sa raideur première, il n'usait que d'une condescendance relative envers les abus qui rongeaient le patriarcat et portait toujours sur lui la clef de la cellule athénite, où il avait passé le temps de son bannissement. Dès qu'on le sollicitait de commettre une injustice ou de la maintenir, il se contentait de montrer la clef de sa cellule et, comme on le savait prêt à y revenir, ce geste énergique mettait fin à toutes les instances. Volontaire et politique, il prit part à la défense de Constantinople contre la flotte anglaise en 1807 et s'attira ainsi les faveurs de la cour; l'année d'après, il tombait avec le sultan Sélim et se retirait au mont Athos. En 1818, il redevenait une troisième fois patriarche. Son court passage aux affaires fut marqué par des innovations utiles : protestations contre l'enseignement dans les écoles de la philosophie moderne, surtout allemande, au préjudice de la langue grecque; institution d'une caisse de miséricorde en faveur des malades et des indigents grecs, à laquelle concoururent aussi les évêques, les phanariotes et les commerçants; établissement d'un prédicateur attitré dans l'Église phanariote, etc. Son zèle réformateur ne se fût sans doute pas arrêté là, si l'insurrection grecque, qui éclata subitement en 1821, ne l'avait mis en fâcheuse posture. Pour enrayer le mouvement révolutionnaire, dont ils supposaient le patriarche complice, sinon instigateur, les Turcs pendirent Grégoire V et massacrèrent plusieurs membres du clergé. De nombreux documents sont là pour attester que, si l'exécution était impolitique, elle n'en était pas moins méritée. Malgré l'excommunication solennelle qu'il avait lancée contre les rebelles, Grégoire V pactisait avec eux secrètement et soutenait les chefs de l'État nationale de son propre argent. Les patriotes hellènes ne se sont pas, du reste, mépris sur les motifs de sa double conduite et tous l'ont regardé et le regardent encore comme le premier martyr de l'indépendance nationale.

Le troisième patriarcat de Grégoire V avait été précédé de celui de Jérémie IV (1809-1813), homme igno-

rant, quoique fort épris d'instruction, et qui s'employa à développer le mouvement intellectuel parmi ses fidèles, puis de celui de Cyrille VI (1813-1818), très versé dans les sciences théologiques et profanes et qui travailla de toutes ses forces à perfectionner les écoles existantes et à en créer d'autres. Démissionnaire en 1818, Cyrille VI, qui était encore d'un âge peu avancé, serait probablement remonté sur le trône œcuménique, si les Turcs ne l'avaient étranglé en 1821, ainsi que son successeur. L'élection d'Eugène II fut particulièrement tragique. C'est les larmes aux yeux qu'il accepta une charge qui conduisait au martyre, et c'est devant le cadavre de Grégoire V, suspendu à la porte du palais patriarcal, qu'il lui fallut passer et repasser pour obtenir la confirmation vizirienne. S'il ne succomba pas lui-même sous les coups que lui asséna la populace turque, il se vit frapper à coups de poing, arracher la barbe poil par poil et dut souffrir mille supplices, plus durs encore que la mort. Il mourut de tristesse et d'épuisement l'année suivante, laissant l'Église dans la plus triste situation que l'on pût imaginer. Malgré toute l'affabilité de son caractère et la douceur qu'il apporta dans ses rapports avec le gouvernement impérial, Anthime III (1822-1824) ne réussit pas à le désarmer et il se vit, au bout de deux ans, déposer par les Turcs pour « inactivité et indignité de conduite », sort qui échut également à son successeur, Chrysanthé (1824-1826). Agathange (1826-1830), lui, fut déposé par les Grecs, bien qu'il eût enduré des mauvais traitements et la prison même pour l'intérêt de la cause nationale; sa sévérité excessive et son amour des richesses ne furent pas étrangers à ce revirement de l'opinion. Son successeur, Constantios I^{er} (1830-1834), le célèbre archevêque du Sinaï, se distingua par des qualités de premier rang; le métropolite de Moscou, Philarète, l'avait surnommé « l'astre lumineux de la hiérarchie orientale ». Son activité se déploya sous toutes les formes; il restaura l'église et la résidence patriarcales, ainsi que le fameux sanctuaire de Baloukli ou de la source vivifiante, améliora la situation financière de son Église, remboursa à la confrérie du Saint-Sépulcre les sommes qu'elle avait avancées, tenta un premier accord avec l'Église serbe naissante, inaugura l'école commerciale de Halki et d'innombrables écoles primaires, s'occupa de la correction des livres liturgiques et s'acquit un nom, toujours cité avec respect, soit dans le domaine des sciences religieuses, soit dans celui de l'histoire et de l'archéologie. Compromis par son attachement à la Russie, il dut donner sa démission, reprit son ancienne charge d'archevêque du Sinaï et, libre désormais de toute sollicitude, consacra ses derniers jours à ses chères études. Ce fut un homme éminent, surtout pour la triste époque qui le vit naître et grandir. En revanche, son homonyme et successeur, Constantios II (1834-1835), n'eut de remarquable que son ignorance et son immoralité; il faut qu'il soit allé loin dans cette voie, pour que les historiographes officiels l'aient jugé indigne d'occuper une aussi haute charge. Grégoire VI, qui fut deux fois patriarche, d'abord de 1835 à 1840, ensuite de 1867 à 1871, s'acquit la juste réputation de réformateur et d'administrateur, en même temps que celle d'un homme énergique, d'une moralité au-dessus de tout soupçon et d'une ténacité peu commune. Ennemi déclaré du christianisme occidental, il ne cessa de tonner dans ses encycliques et dans ses lettres contre les menées propagandistes des missionnaires catholiques et protestants; son hostilité contre les anglicans, dont il condamna solennellement les traductions bibliques en langue néo-grecque, lui attira l'inimitié de l'ambassadeur anglais, qui réussit à le faire déposer en 1840. Après vingt-sept années de retraite, Grégoire VI revint au pouvoir (1867-1871); son énergie bien connue lui valut cet honneur, car il s'agissait de repousser les

revendications religieuses des Bulgares. Élevé à un poste périlleux dans des circonstances très difficiles, Grégoire VI ne fut pas indigne de la confiance que sa nation lui avait témoignée. S'il échoua dans la tâche de trouver la quadrature du cercle, c'est-à-dire de réconcilier les Grecs avec les Bulgares, il succomba du moins avec honneur, après avoir défendu dignement les privilèges de son Église. Voir le récit de cette querelle au mot BULGARIE, t. II, col. 1208-1210.

Entre les deux patriarchats de Grégoire VI se place toute une série — onze en tout — d'autres pontificats. Anthime IV (1840-1841, 1848-1852), s'attira l'affection du peuple, ainsi qu'Anthime V (1841-1842), mort en charge. De Germain IV (1842-1845, 1852-1853), le principal titre de gloire est la fondation, en 1844, de l'école théologique de Halki, le grand séminaire officiel du patriarcat et la pépinière des futurs dignitaires ecclésiastiques. Méléce III ne fit que passer sur le trône œcuménique, 18 avril-28 novembre 1845, et continua la ligne de conduite suivie par Germain IV. Quant à Anthime VI, nous le voyons par trois fois en possession de la dignité patriarcale, de 1845 à 1848, de 1853 à 1855, de 1871 à 1873. En dehors de quelques circulaires portant sur des réformes religieuses à introduire dans les écoles ou parmi le clergé, ce prélat ne se distingua guère que par son hostilité envers les Bulgares. C'est à lui qu'est due en partie l'initiative du fameux concile de 1872, qui, en proclamant les Bulgares schismatiques, porta le coup de mort à l'orthodoxie. Voir BULGARIE, t. II, col. 1210-1212. Par ailleurs, sa rapacité lui avait aliéné ses compatriotes. Cyrille VII (1855-1860), ancien métropolite d'Amasée, fut mêlé à la controverse bulgare, qui commençait à dégénérer en révolution religieuse, et au mouvement de réformes, qui devait modifier de fond en comble l'organisation et l'administration du patriarcat. Comme tous les autocrates qui jouissent voluptueusement de leur pouvoir, Cyrille VII ne se prêta à ces transformations vitales qu'avec la plus mauvaise humeur; ce qui n'empêcha pas, du reste, les réformes d'aboutir. D'autre part, avant de démissionner, il avait soulevé un violent conflit au sujet de la juridiction à exercer sur le monastère du Sinaï et s'était, de ce chef, brouillé avec l'Église de Jérusalem. Joachim II, lorsqu'il n'était que géronte, avait lutté énergiquement contre l'introduction du régime constitutionnel, que le sultan et les laïques grecs voulaient imposer au patriarcat et au saint-synode; il n'en fut pas moins élu comme patriarche suivant le nouveau règlement et pour l'appliquer, 1860-1863, 1873-1878. Le seul avantage personnel qu'il retira de cette constitution fut d'être reconnu par les Turcs comme inamovible, ce qui le mettait à l'abri de leurs caprices et de leur cupidité; par contre, il tombait à la merci de deux chambres grecques — le saint-synode et le conseil mixte — qui lui permettaient moins encore que les Turcs d'apporter dans sa politique un peu de suite et d'homogénéité. Énergique et autoritaire, mais d'une apreté au gain extraordinaire, Joachim II ne déplaça pas moins de quarante métropolites ou évêques, dans les dix premiers mois de son règne, afin de leur soutirer de l'argent, et comme, malgré de fréquents avertissements, il s'obstinait dans sa manière de voir, on le déposa. Il fut rappelé en 1873 pour arranger l'imbroglie bulgare, œuvre qu'il ne put, en dépit de son habileté, mener à bonne fin. De Sophron III (1863-1867), le glorieux centenaire qui gouvernait naguère encore l'Église d'Alexandrie, on aura tout dit, lorsqu'on aura vanté sa bienfaisance, son amour de l'instruction et de l'ordre, sa modération dans les affaires et son affabilité proverbiale. Grecs et Russes orthodoxes entonnent à l'envi ses louanges, spécialement les Moscovites, dont il était le très humble obligé.

Toute l'activité de Joachim IV, durant son court patriarcat (1884-1886), s'employa à renouer les bonnes re-

lations avec la Porte et les Églises autocéphales des pays balkaniques, qu'avait fort compromises la conduite agressive et outrancière de son prédécesseur, Joachim III. Il y réussit, mais convaincu d'avoir sacrifié à Mammon, tout en servant les intérêts de son Église, il dut se retirer sous prétexte de maladie. Denys V (1887-1891) défendit contre les empiètements de la Sublime Porte les droits et privilèges octroyés *ab antiquo* à son Église et que les sultans cherchent depuis plusieurs années à lui ravir. Sa résistance n'eût pas eu raison des réclamations de la Porte, si Germain d'Héraclée, aujourd'hui métropolite de Chalcédoine, n'eût commandé de fermer toutes les églises grecques pendant les fêtes pasciales. Par crainte d'avoir une insurrection grecque à réprimer, Abd-ul-Hamid retira ses demandes et Germain y perdit le titre de patriarche qu'il aurait sûrement obtenu plus tard. Néophyte VIII (1891-1894), qui vit dans la détresse aux îles des Princes, eut à lutter comme Denys V contre les exigences de la Porte à propos des écoles et des immunités dont jouissent les Grecs. Anthime VII (1895-1896) s'est rendu célèbre par sa réponse insolente aux avances amicales de Léon XIII, réponse qu'il était d'ailleurs incapable de rédiger, tant son instruction générale souffrait de lacunes. Cette grossièreté lui valut néanmoins de passer pour le champion de l'orthodoxie et, de nos jours, il a des partisans avérés parmi la haute hiérarchie. Sa faiblesse, dans la question serbe d'Uskub, l'obligea à démissionner en 1896; depuis, il se repose dans l'île de Halki. Constantin V (1897-1901), qui se repose aussi dans la même île, a laissé la réputation d'un homme instruit, doté d'une éducation distinguée et fort entendu en matière d'administration. Il a succombé aux intrigues d'une coterie ecclésiastique, toujours avide de changement, et du parti populaire qui lui reprochait des défaillances morales dans ses négociations financières avec les Turcs. Soutenu par le gouvernement ottoman et fort de son bon droit, il résista jusqu'au bout, refusa de démissionner sous n'importe quel prétexte et mit ses adversaires dans l'obligation de le déposer. Du reste, en Chioite avisé, il avait, avant de se retirer, songé à sa fortune personnelle. Il eut pour successeur Joachim III, le favori de la nation grecque et le solitaire de Milopotamos au mont Athos, depuis qu'il avait abandonné le pouvoir en 1884. Celui-ci s'est rendu célèbre par ses allures autocratiques et par son désintéressement, du moins lors de son premier patriarcat, car aujourd'hui des plaintes assez vives s'élèvent contre lui à ce sujet. Candidat de l'élément laïque, il est fort suspect aux ecclésiastiques, dont il contrecarre les désirs d'indépendance. Depuis plus d'un an (1906), les attaques incessantes des membres du saint-synode ne lui laissent pas un moment de répit. On l'accuse surtout d'avoir voulu sacrifier les droits de son Église au pouvoir civil, lui qui avait démissionné en 1884 pour les maintenir dans leur intégrité. Défendu par les Turcs sur ce point, il a été critiqué au sujet du concordat bosno-herzégovien qu'il conclut avec l'Autriche en 1880 et qui a été modifié (1905). Le conflit à l'état aigu entre le patriarche et le saint-synode a duré du 5 août 1904 au 27 mars 1905. Déposé par huit synodiques, le 18 octobre 1904, Joachim III, qui était soutenu par les laïques du conseil mixte et par le grand-vizir, n'en est pas moins resté cramponné à son siège et le gouvernement impérial a fini par lui donner gain de cause. Mais, tout en le maintenant au pouvoir, le ministre des cultes lui a rappelé dans un document public, du 27 mars 1905, publié par tous les journaux de la capitale, que « Sa Toute-Sainteté avait déclaré et promis qu'elle agirait désormais conformément aux prescriptions des hauts firmans et des lois existantes, et que ces déclarations et ces promesses avaient été renouvelées par lui dernièrement ». On juge du prestige qui doit entourer le chef d'une Église,

après qu'il a reçu de la part d'un infidèle une leçon aussi sévère, et de la fierté personnelle qu'il faut avoir pour endosser de pareils affronts. J'ai parlé ailleurs des projets de Joachim III de s'entendre avec les Églises orthodoxes pour aviser aux moyens de conclure l'union avec les Églises protestantes, vieille-catholique et catholique, et du mauvais accueil qu'on leur avait fait. De même, on trouvera dans un autre paragraphe ce qui concerne la question roumaine en Macédoine, question qui est à l'ordre du jour et qui est grosse d'un redoutable conflit.

Sur les quatre ou cinq dernières années du patriarcat, voir les articles parus dans les *Échos d'Orient*, comme la *Chute du patriarche Constantin V*, t. IV, p. 307-309; *Déposition de Constantin V et élection de Joachim III*, t. IV, p. 368-373; *Au saint-synode de Constantinople*, t. VII, p. 362-366; *La comédie œcuménique*, t. VIII, p. 51-53; *La crise du patriarcat œcuménique*, t. VIII, p. 179-181; *L'épiscopat de la Grande Église*, t. IV, p. 238-244.

XXI. JURIDICTION DU PATRIARCAT BYZANTIN, XVI^e-XIX^e SIÈCLES. — On connaît un certain nombre de pièces plus ou moins officielles, qui établissent l'étendue de la juridiction du patriarcat œcuménique, durant ces quatre siècles, jusqu'à l'organisation actuelle que je signalerai dans un autre paragraphe. Le chevalier anglican Ricaut a donné la situation hiérarchique de l'Église grecque en 1678, date de sa visite. *The present state of the greek and armenian Churches*, anno 1678, Londres, 1679, p. 85 sq., et, dans la traduction française, *Histoire de l'état présent de l'Église grecque et de l'Église arménienne*, Middelbourg, 1692, p. 94 sq. La liste des métropoles, dressée par Ricaut, ne mérite aucune créance — même si tous les noms y étaient représentés — parce qu'elle ne suit pas l'ordre hiérarchique; par contre, la liste des évêchés suffragants a été relevée avec soin. J'en dirai autant d'une liste, dressée par un autre voyageur anglais, Thomas Smith, au début du XVIII^e siècle, et qui est reproduite dans l'ouvrage de J. Heineccius, *Eigentliche und wahrhaftige Abbildung der alten und neuen griekischen Kirche*, Leipzig, 1711, t. I, p. 32-40; elle ne vaut pas qu'on s'y arrête. Nous avons une autre liste, publiée par M. Papadopoulos-Kerameus, Τακτικὸν τῶν ὁρθόδοξων ἐκκλησιῶν τῆς Ἀνατολῆς καὶ κατάλογος ἀρχιερέων ἀκμασάντων ἐν αὐταῖς μεταξὺ τοῦ ΙΖ' καὶ ΙΗ' αἰῶνος, dans le Δελτίον τῆς... ἐταιρίας τῆς Ἑλλάδος, 1889, t. III, p. 468-478, et qui donne l'état réel de l'Église œcuménique à la fin du XVII^e siècle. Signalons aussi le précieux Συναγμάτιον de Chrysanthé, patriarche de Jérusalem, édité en 1745 à Tergévizt en Moldavie et qui donne, p. 76-78, la liste hiérarchique des métropoles, archevêchés et évêchés. Signalons de même une autre liste, avec les noms des titulaires, que communiqua vers 1710 à Fabricius l'archimandrite Gennadios et qu'il publia dans sa *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1726, t. XIII, p. 484-492. Comme Fabricius se proposait avant tout de transmettre à la postérité les titulatures de chaque haut prélat, l'ordre hiérarchique n'est pas scrupuleusement observé. Enfin, n'omettons pas, pour la même période, la notice publiée par M. Omont, *Revue de l'Orient latin*, 1893, t. I, p. 313-320, et qui doit être de 1730 environ. Une autre nomenclature officielle fut dressée ensuite en 1759 sous le patriarche Séraphin II dans le but de fournir des subsides pécuniaires à la Grande École. Chaque diocèse y est taxé d'une somme assez considérable pour l'époque: Cette liste ne distingue pas les métropoles des évêchés et des archevêchés, mais comme les évêchés suivent la métropole dont ils relèvent, d'après le principe couramment appliqué à Byzance, il est facile de faire soi-même ce petit travail. Cette sorte de Syntagmation a été publié le 14 janvier 1881 dans la revue hebdomadaire Ἀλήθεια, t. I, p. 237 sq., publica-

tion officielle du patriarcat œcuménique, qui fit place le 27 mai 1881 à l'Ἐκκλησιαστική ἀλήθεια. De 1759, il nous faut ensuite descendre jusqu'au mois d'avril 1855, pour avoir une autre liste officielle, celle que fit publier alors le patriarche Anthime VI et qui est reproduite par Rhalli et Potli, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Athènes, t. v, p. 513-521. Je ne mentionne que pour mémoire une autre *Notitia* du xv^e siècle, publiée par H. Gelzer, *Ungedruckte... Texte der Notitiæ episcopatum*, Munich, 1900, p. 637-641, parce que, au témoignage de son éditeur, elle n'est que la reproduction d'une *Notitia* plus ancienne et que les additions ou réflexions de son auteur sont dépourvues de toute valeur scientifique.

Si on compare la liste de M. Papadopoulos-Kerameus à celle du xv^e siècle, publiée par M. Gelzer et qui a été déjà reproduite, on n'aperçoit pas entre elles de grandes divergences. Les seize premiers noms sont identiques de part et d'autre. Corinthe et Monembasie figurent aux 17^e et 18^e rangs, alors qu'elles n'occupaient, dans la liste du xv^e siècle, que le 19^e et le 20^e. Par contre, Berrhea et Pisidie sont descendus du 17^e et du 18^e rangs au 26^e et au 27^e. Christoupolis ou Cavala, n. 30, manque, ainsi que Mélénic, n. 35, Kérassonte, n. 39, Média, n. 51, Zichnai, n. 59, Drama uni à Philippes, n. 60, Nicopolis, n. 61, Rhoizéon et Lazie, n. 63, 64, Capha, n. 66, qui est uni à Gothie, Ischanion, n. 69. Il manque donc en tout onze métropoles; par contre, Crète, Sozopolis et Dercos, absentes de la liste du xv^e siècle, sont introduites. De même, les métropoles de Oungrovalachie et de Moldovalachie sont indiquées à part, au lieu de clore la liste. Nous avons donc 63 métropoles, alors que, au xv^e siècle, il y en avait 71. Remarquons, de plus, que la liste de Papadopoulos-Kerameus contient, après les métropoles, neuf autres villes : Myre, Hiéropolis, Sidé, Sardes, Claudioupolis, Sébaste, Nysse, Stavroupolis et Séleucie, qui représentent d'anciennes métropoles, dont les titres étaient alors portés par des évêques auxiliaires.

La liste des archevêchés autocéphales, c'est-à-dire relevant directement du patriarche œcuménique, comprend 18 noms : d'abord les huit qui figurent dans la *Notitia* du xv^e siècle : Proconèse, Carpathos et Casos, Égine, Pogoniané, Elasson, Cos, Leucade ou Sainte-Maure, Phanarion; ensuite dix autres noms : Lititza, Samos et Icaria, Siphnos, Mélos et Kimylios, Santorin, Andros, Cassandria, Tzia et Thermai, Chaldia, Céphalonie et Zante. Tous ces noms figurent dans les listes un peu postérieures que j'ai signalées tout à l'heure, sauf Elasson et Égine qui manquent dans celle de Fabricius, Leucade et Céphalonie qu'omet celle de 1759. Chrysanthé présente deux noms nouveaux : Pharsale, Réontos et Prastos, que signale également la liste publiée par M. Omont. De plus, celle-ci a encore Tinos, ce qui porte le nombre des archevêchés à 21 au temps de sa rédaction, c'est-à-dire vers l'année 1730. La liste de 1759 a également Pharsale et Tinos, et deux noms nouveaux : Démétrias et Zarnata.

La liste des évêchés suffragants ne peut être arrêtée qu'en combinant les données des diverses *Notitiæ* de cette époque. Dans Ricaut, Héraclée compte cinq sièges suffragants : Gallipoli, Rhodosto, Tyriloe, Métræ, Myriophyte; dans Papadopoulos-Kerameus, le dernier nom manque par inadvertance et, dans tous les autres, l'évêché de Rhodosto a été supprimé et uni à Héraclée. Thessalonique comptait huit évêchés au temps de Ricaut (1678) : Kytros, Servia, Campania, Pétra, Ardamérion, Hiérissos ou le mont Athos, Platamon, Polyané; Fabricius ajoute Rentiné, qui figure dans la *Notitia* du xv^e siècle. Athènes avait quatre évêchés : Talantion, Skyros, Solon, Mendinitza; Chrysanthé ajoute Coroné. Lacédémone en avait trois : Amyclai, Bresténé, Caryoupolis dans toutes les listes, sauf celle

de 1759 où Caryoupolis est remplacée par Démétzané. Larissa comptait dix évêchés au temps de Ricaut : Démétrias, Stagi, Zétounion, Thaumacos, Gardikion, Radobisdion, Skiathos, Loidorikion, Letza, Agraphai; dans toutes les listes postérieures, Letza et Agraphai sont unis. De plus, dans celle de 1759, Démétrias est archevêché et Tricca, un nouveau nom, a pris sa place. Andrinople en avait un, Agathopolis; Tirnovo en comptait trois : Lophtzos, Tzerbénos, Preslav; Janina en comptait quatre : Vella, Bothrontos, La Chimère, Dryinopolis; Monembasie présente des listes tout à fait divergentes; les unes ont Elos, Maïna, Androusa, Réon; d'autres Cythère (Cérigo), Elos, Maïna, Réon, Androusa; d'autres enfin, comme celle de 1759, Elos, Réon, Androusa; Vieille Patras a trois évêchés dans Ricaut : Oléné, Coroné et Morrhon; quatre dans Chrysanthé et Omont : Oléné, Coroné, Mothoné, Tzerniké; cinq dans la liste de 1759 : Oléné, Coroné, Mothoné, Kerniké et Maïna, qui, dans les listes précédentes, appartenait à Monembasie. Corinthe compte dans toutes les listes un évêché, Damala, et deux dans Chrysanthé, Damyla et Polyphengos. Rhodes a un suffragant en 1759, Léré. La Moldavie et la Valachie comptent l'une deux suffragants : Rinnic et Buzau, l'autre trois : Roman, Randéoutzos et Khousios. La Transylvanie, province roumaine, en compte trois : Maramourousi, Sliba et Banit. La Crète enfin en a onze dans Papadopoulos-Kerameus : Kydonia, Arcadia, Knossos, Lampa, Mylopotamos, Réthymno, Hiéra-Pétra, Kissamos, Sitia, Khéroné, Pédias; onze en 1759, avec Pédias en moins et Hiéra, Pétra constituant deux évêchés au lieu d'un; douze dans Chrysanthé et Omont comprenant la liste de 1759 et Gortyne en plus.

La liste des métropoles, dressée par Chrysanthé dans son *Syntagma* en 1715, comprend 66 noms; celle, publiée par M. Omont et qui remonte aux environs de 1730, n'en comprend plus que 65, Vizya et Média ayant été unis dans l'intervalle. La liste de 1759, dressée sous le patriarche Séraphin II, n'en a que 60; les trois métropoles roumaines de Moldavie, Oungrovalachie et Transylvanie, n. 22-24, ayant disparu, ainsi que Thèbes (n. 37) et Gothie-Capha (n. 56). Par ailleurs, la liste de 1759 ne présente avec celle de Chrysanthé aucune différence, sinon qu'Ancyre est descendu du 4^e rang au 31^e, et Dercos monté du 60^e au 8^e, qu'il occupe encore.

Pour offrir un tableau d'ensemble, je vais mettre en parallèle la liste de Chrysanthé en 1715 et celle d'Anthime VI en 1855, ajoutant quelques brèves réflexions pour marquer les divergences qu'accusent ces deux listes.

PATRIARCAT DE CONSTANTINOPLE DE 1715 A 1855.

SYNTAGMATION DE 1715.

1. Césarée.
2. Éphèse.
3. Héraclée (4).
4. Ancyre.
5. Cyzique.
6. Nicomédie.
7. Nicée.
8. Chalcédoine.
9. Thessalonique (8).
10. Tirnovo (3).
11. Andrinople (1).
12. Amasée.
13. Brousse.
14. Néocésarée.
15. Iconium.
16. Berrhaë.
17. Pisidie.
18. Athènes (4).
19. Crète (12).
20. Trébizonde.

SYNTAGMATION DE 1855.

1. Césarée.
2. Éphèse.
3. Héraclée (3).
4. Cyzique.
5. Nicomédie.
6. Nicée.
7. Chalcédoine.
8. Dercos.
9. Thessalonique (8).
10. Tirnovo (3).
11. Andrinople.
12. Amasée.
13. Janina et Vella (1).
14. Brousse.
15. Pélagonia.
16. Néocésarée (1).
17. Didymotichos.
18. Iconium.
19. Berrhaë et Naousa.
20. Bosna-Sérai.

SYNTAGMATION DE 1715.

21. Larissa (9).
22. Moldavie ou Iassi (3).
23. Oungrovalachie (2).
24. Transylvanie (3).
25. Naupacte et Artà.
26. Philippopolis.
27. Rhodes.
28. Serrès.
29. Philippines et Drama.
30. Smyrne.
31. Mitylène.
32. Janina (4).
33. Didymotichos.
34. Philadelphie.
35. Mélénic.
36. Nouvelle-Patras.
37. Thèbes.
38. Ainos.
39. Métymna.
40. Paronaxia.
41. Mésembrie.
42. Vidin.
43. Drystra.
44. Euripos.
45. Sofia.
46. Vizya.
47. Média.
48. Anchialos.
49. Varna.
50. Proïlav et Tomarov.
51. Maronia.
52. Silivrie.
53. Sozopolis.
54. Xanthi et Périthéorion.
55. Ganos et Khora.
56. Gothie et Capha.
57. Chio.
58. Lemnos.
59. Imbros.
60. Dercos et Néochorion.

MÉTROPOLES DU PÉLOPONÈSE

61. Corinthe (2).
62. Monembasie (4).
63. Vieille-Patras (4).
64. Lacédémone (3).
65. Christianoupolis.
66. Nauplie.

Les chiffres, mis entre parenthèses, indiquent le nombre d'évêchés suffragants que possédaient plusieurs métropoles à chacune des deux dates indiquées. Si l'on compare ces deux listes, on s'aperçoit vite qu'un certain nombre de métropoles, qui figurent dans celle de 1715, ne sont plus dans celle de 1855. Dix ont disparu par suite de la révolution grecque de 1821, qui a, en même temps, affranchi l'Église hellénique. Telles sont : Athènes, Thèbes, Paronaxia, Euripos, et les six métropoles du Péloponèse : Corinthe, Monembasie, Vieille-Patras, Lacédémone, Christianoupolis et Nauplie. Telles sont encore les trois métropoles roumaines de Moldavie, Oungrovalachie, Transylvanie, et la métropole de Gothie-Capha, arrachées par des révolutions politiques. Enfin, Vizya et Média étaient déjà unies vers 1730. Cela fait donc quinze métropoles en moins. Par contre, nous avons des métropoles arrachées à d'autres Églises, comme Pélagonia, Prespa et Lychnides, Sisanios, Dyrachium, qui furent enlevées à Ochrida en 1767 ; comme Bosna-Séraï, enlevée à Ipek en 1766. Nous avons sept métropoles, qui étaient de simples archevêchés en 1715 et en 1759 : Proconèse, Pogoniané, Elasson, Cos, Samos et Icaria, Cassandria, Chaldia ; enfin, deux métropoles, Dryinopolis, établie en juillet 1835, Démétrias-Zagora, établie en septembre 1794, qui relevaient en 1715, l'une de Janina, l'autre de Larissa comme évêchés suffragants.

Le Syntagmation d'Anthime VI, en 1855, contient encore deux autres listes de métropoles relevant du

SYNTAGMATION DE 1855.

21. Pisidie.
22. Crète (6).
23. Trébizonde.
24. Larissa (4).
25. Artà.
26. Philippopolis.
27. Rhodes (1).
28. Serrès.
29. Drama (1).
30. Smyrne (1).
31. Mitylène.
32. Ancyre.
33. Philadelphie.
34. Varna.
35. Samos et Icaria.
36. Mélénic.
37. Prespa et Lychnides.
38. Ainos.
39. Chaldia et Chériani.
40. Métymna.
41. Mésembrie.
42. Vidin.
43. Drystra et Preslav.
44. Sisanios et Satisfé.
45. Sofia.
46. Vizya et Média.
47. Anchialos.
48. Maronia.
49. Silivrie.
50. Sozoagathopolis.
51. Xanthi et Périthéorion.
52. Ganos et Khora.
53. Chio.
54. Lemnos.
55. Imbros.
56. Démétrias et Zagora.
57. Elasson.
58. Proconèse.
59. Cassandria.
60. Gkora et Dyrachium.
61. Proïlav.
62. Pogoniané.
63. Dryinopolis.
64. Cos.

patriarcat œcuménique, mais d'une manière tout à fait spéciale. Nous avons vu au chapitre précédent que le patriarche Samuel supprima en 1766 l'archevêché gréco-serbe autonome d'Ipek, et, en 1767, l'archevêché gréco-bulgare d'Ochrida. Tous les diocèses, qui relevaient de ces deux éparchies ecclésiastiques, ne furent pas incorporés au patriarcat œcuménique, mais, tout en reconnaissant sa juridiction, ils formèrent deux groupes à part, pour lesquels le patriarche œcuménique devait obtenir un bérat spécial de la Sublime Porte. C'est tout ce qui restait de l'autonomie de ces deux vieilles Églises nationales. L'archevêché d'Ipek comprenait donc en 1855 huit métropoles : Nich, Uscub, Hersek, Kustendil, Samocov, Sbornic, Rascopriscend, Nyssava. L'archevêché d'Ochrida en comptait dix : Kastoria, Vodenà, Korytza, Phanariopharsale, Stroumitza, Belgrade ou Bérat d'Albanie, Grévénà, Moglénà, Dibra, Vélès. Toutes ces métropoles figuraient en 1715 dans le *Syntagmation* de Chrysanthè, p. 89, 81, sous l'Église d'Ipek et d'Ochrida dont elles dépendaient alors. Il est à remarquer que, depuis le schisme bulgare de 1872 et depuis la constitution de l'exarchat bulgare, le Phanar s'est purement et simplement annexé celles de ces dix-huit métropoles, qui sont situées sur le territoire ottoman. Elles figurent donc à leur place hiérarchique dans le Syntagmation d'aujourd'hui.

En dehors de ces deux Églises nationales, le Syntagmation d'Anthime VI, en 1855, comprenait deux archevêchés autocéphales : Lititza et Karpathos, qui sont depuis devenus métropoles, le second en 1869. Il comprenait aussi une série d'évêchés suffragants, 31 en tout, répartis sous onze métropoles. Éphèse possédait deux évêchés : Hélioupolis — Thyatire établie en juillet 1774, Kréné — Anéai, dont le premier devint métropole en 1901 et l'autre en 1902 ; Héraclée en possédait trois : Gallipoli, promu au rang de métropole en 1901, Myriophyte et Métrai, qui restent suffragants ; Smyrne en possédait un, Moschonissia, qui reste suffragant ; Drama un autre, Éleuthéropolis, devenue métropole, Rhodes un autre, Léros, devenue métropole ; Janina un autre, Paramythia, devenue métropole ; Larissa quatre : Stagi, Gardikion, Thaumacos et Tricca, qui sont passés à la Grèce avec leur métropole ; Tirnovò trois : Tzerbénos, Lophtzos, Bratza, qui sont passés à la Bulgarie avec leur métropole ; Thessalonique huit, dont cinq restent encore évêchés suffragants : Kitros, Campana, Polyané, Ardamérion et Hiérissos ou le mont Athos. Des trois autres, Servia est devenu métropole, au mois de mai 1882 ; Platamon et Pétra ont disparu. Néocésarée, qui comptait un évêché, Nicopolis, l'a vu remplacé par la métropole Colonia, située dans la même région. Enfin, Crète, qui ne comptait en 1855 que six évêchés : Arcadia, Avlopotamos-Réthymno, Kydonia-Kissamos, Kheronésos, Hiéra et Sitia, en possède sept aujourd'hui. Kydonia et Kissamos, unis depuis 1831, sont séparés depuis 1860 ; en revanche, Hiéra et Sitia, autrefois séparés, ont aujourd'hui disparu. On a, de plus, rétabli les anciens évêchés de Lampa et de Pétra.

XXII. RELATIONS AVEC LES ÉGLISES ORTHODOXES, XV^e-XIX^e SIÈCLES. — Si l'on voulait résumer cette période de quatre siècles, on constaterait qu'après un accroissement subit et anormal, qui tenait plus aux victoires des Turcs, à l'argent et aux intrigues des Phanariotes, qu'à une évolution historique proprement dite, le patriarcat œcuménique a subi des pertes tout à fait irréparables. Des Églises qui n'existaient pas ou qui dépendaient de lui se sont constituées ; d'autres qu'il s'était incorporées de force se sont reformées et l'on compte aujourd'hui, pour ne pas mentionner les fractions ecclésiastiques d'un caractère encore indéfini, neuf Églises qui jouissent d'une autonomie absolue : l'Église russe, l'Église bulgare, l'Église grecque du royaume hellénique, l'Église roumaine de Roumanie,

l'Église roumaine de Sibiu-Hermanstadt, l'Église serbo-roumaine de Tchernovitz, l'Église serbe de Serbie, l'Église serbe du Monténégro, l'Église serbe de Carlovitz.

1^o La première Église orthodoxe, qui réussit à secouer la tutelle plus ou moins pesante du patriarcat œcuménique, est la Russie. J'ai déjà mentionné la tentative infructueuse d'Ivan IV en 1561, pour obtenir l'autonomie de son Église; moins de trente ans plus tard, on fut plus heureux. Lorsque le patriarche Jérémie II se rendit à Moscou pour des questions financières, il fut contraint, le 23 janvier 1589, de reconnaître le métropolitain de cette ville, Job, comme patriarche de toutes les Russies et, trois jours après, de le sacrer solennellement. Cet acte n'était pas encore de nature à satisfaire les Moscovites; très défiant des patriarches œcuméniques et de leurs pouvoirs, ils réclamèrent l'approbation officielle de toute l'Église orthodoxe, qui devait leur être donnée dans un synode. Ce concile se réunit à Constantinople en mai 1590 et assigna la cinquième place dans la hiérarchie orthodoxe au primat de Russie. Le tsar était toujours mécontent; il aurait voulu la troisième place pour son patriarche, de plus il ne tenait pas la décision du synode pour valable, tant qu'il y manquerait la signature du patriarche d'Alexandrie. Un second concile, tenu en février 1593, lui donna gain de cause sur le second point, mais non sur le premier. Créé en 1589, le patriarcat de Moscou vit son dernier titulaire mourir le 15 octobre 1700. Pierre le Grand nomma pour le remplacer un bureau provisoire et tout à sa dévotion, qui gérerait les affaires ecclésiastiques. Cette organisation provisoire prit fin en 1721, où elle fit place au saint-synode dirigeant, sur le modèle duquel se sont formées depuis toutes les Églises orthodoxes. Le 30 septembre de la même année, Pierre écrivit lui-même au patriarche de Constantinople, et Jérémie III, ainsi que ses conseillers, fut très heureux de lui envoyer, décembre 1723, l'approbation qu'il avait sollicitée. C'est aussi à partir du règne de Pierre I^{er} que la Russie exerça une sorte de protectorat religieux sur les communautés orthodoxes de Turquie. Elle espérait ainsi provoquer des séditions et des soulèvements qui motiveraient son intervention armée, tout en lui permettant de créer des principautés indépendantes placées sous sa suzeraineté. De là, la fameuse proclamation de 1770, qui invitait tous les chrétiens de Turquie à se soulever pour la défense de leur foi; de là, les traités de Kaïnardji en 1774, de Iassi en 1792, de Bucarest en 1809 et d'Andrinople en 1827, qui concédèrent à la Russie la protection des chrétiens orthodoxes, privilèges anéantis d'ailleurs par les désastres de la guerre de Crimée. S'il est certain que les convoitises politiques furent la cause première et directe de cette intervention, il n'en est pas moins vrai qu'elles agirent efficacement sur l'esprit des Turcs et rendirent la situation des chrétiens en Orient moins intolérable. La crainte d'une persécution, même d'une extermination générale, n'avait en effet cessé de planer sur la tête des Grecs. Déjà, oubliant les promesses solennelles de Mahomet II, Sélim I^{er} (1512-1520) s'était proposé de massacrer tous les chrétiens de son empire. Le patriarche Théolepte, encouragé par le mufti Djémali, osa lui rappeler que les chrétiens avaient droit, de par les anciens traités, à la vie et au libre exercice de leur culte. Le sultan, touché par cette démarche, se contenta de convertir toutes les églises en mosquées et de permettre seulement d'en construire de nouvelles en bois. Comme l'ordre de Sélim I^{er} n'avait pas reçu toute son application, Mourad III le renouvela en 1577. De nouvelles sommes furent dépensées pour arrêter cet ordre et, sur les instances de l'ambassadeur français, le sultan consentit à revenir sur sa décision. Vers l'année 1600, les Ottomans reprirent les plus belles églises, et ils n'autorisèrent les chrétiens à bâtir que des sanctuaires étroits

et fort peu élevés. En 1730, on leur interdit de construire des églises et, en 1775, on ne leur permit de les réparer qu'en donnant des gratifications exorbitantes. La même prohibition s'étendait, du reste, aux maisons des clercs qui avoisinaient les églises.

2^o Dans la période précédente, XIII^e-XVI^e siècles, nous avons vu disparaître en 1393, en même temps que le second empire bulgare, le patriarcat national de Tirnovo, dont les diocèses furent annexés au patriarcat œcuménique. Il restait encore une Église bulgare, plus ancienne que la précédente et dont l'autonomie avait été ratifiée par le *basileus* Basile II, au mois de mars 1020. Cet archevêché ou ce patriarcat gréco-bulgare, dit d'Ochrida, se maintint jusqu'en 1767, bien que, dès le XVII^e siècle, le Phanar y ait poussé ses créatures, qui l'endettèrent à qui mieux mieux et rendirent son état financier inextricable. J'ai raconté ailleurs, BULGARIE, t. II, col. 1196-1201, à la suite de quelles intrigues nouées à Constantinople, le parti national s'était vu contraint de demander grâce et de consentir à la suppression du patriarcat, 16 janvier 1767. Cette suppression accrut la juridiction du patriarche œcuménique de treize diocèses; mais une acquisition aussi injuste devait être compromise au cours du XIX^e siècle, grâce au réveil des nationalités qui se manifesta dans toute la presqu'île balkanique. Après des luttes héroïques par la plume et par la parole, après la propagande par le fait, dans laquelle ont toujours excellé les Bulgares, des faveurs politiques leur étaient consenties par les Turcs, accompagnées, comme il convient en Orient, de privilèges religieux. Le Phanar ne s'y prêta qu'avec la plus mauvaise grâce et il finit par excommunier les fils rebelles, 1872. Censure inutile qui n'arrêta aucunement les révoltés et produisit un schisme déplorable! L'Église bulgare se constitua sous forme d'exarchat, plus ou moins reconnu par les autres Églises orthodoxes, qui vivent avec elle en assez bonne intelligence. Depuis, la question macédonienne est venue encore envenimer les rapports avec le patriarcat œcuménique. Quelle que soit la solution définitive, qui sera donnée par le Phanar à la question de l'Église bulgare pendante pour lui depuis 1872, deux points restent bien établis : c'est que jamais les Bulgares ne sentiront à se remettre sous le joug religieux des Grecs et que, par le fait de ce schisme, le patriarche de Constantinople a perdu en trente ans 2842 000 fidèles en Bulgarie et 900 000 environ en Thrace et en Macédoine. Avec une vue plus nette de la situation, avec moins de rogne et de fierté dans les négociations, on aurait pu éviter des conséquences aussi désastreuses. Voir BULGARIE, t. II, col. 1206-1219, 1224-1228.

3^o Bien qu'on ait eu recours à des mesures moins radicales, la situation ecclésiastique en Serbie s'est dénouée à peu près de la même manière qu'en Bulgarie. Créé en 1219 et rendu tout à fait autonome vers 1346, le patriarcat serbe avait disparu, entre les années 1457 et 1463, pour être englobé jusqu'en 1557 dans le patriarcat bulgare d'Ochrida. Cette année-là, Macaire Sokolovitch, frère du grand-vizir apostat de même nom, réussit à faire restaurer à son profit le patriarcat serbe d'Ipek, et celui-ci se maintint jusqu'au 11 septembre 1766, où il fut supprimé par le Phanar et annexé au patriarcat œcuménique. Les mêmes causes produisent les mêmes effets. Privés d'indépendance politique, dépouillés, comme les Bulgares, de leur autonomie religieuse, les Serbes ne tardèrent pas à revendiquer l'une et l'autre. La lutte s'ouvrit avec le XIX^e siècle. Dès 1815, l'autonomie politique de la principauté était à peu près assurée. Cependant, comme elle ne fut reconnue et garantie qu'en 1830 par les conventions diplomatiques, on dut jusque-là subir les évêques grecs, qui s'étaient compromis dans les guerres de l'indépendance et n'étaient, en somme, que des espions déguisés du gouvernement turc.

A partir de 1830, un candidat national, Méléce Pavlovitch, ancien tambour des insurgés serbes, fut mis à la tête de l'Église et un accord, conclu entre le patriarcat œcuménique et la principauté, lui reconnut une demi-indépendance. Le métropolite de Serbie et les évêques choisis par la nation seraient à l'avenir nommés par le patriarche de Constantinople, sans devoir toutefois se rendre eux-mêmes dans cette ville pour y être consacrés. Ce concordat, modifié et confirmé quelques années après, dura jusqu'en 1879, où le patriarche actuel, Joachim III, lors de son premier passage aux affaires, reconnut officiellement « la sainte Église autocéphale de la principauté de Serbie ». Comme d'usage en Orient, l'autocéphalie religieuse avait suivi de près l'indépendance politique.

La destinée de la malheureuse race serbe semble avoir été de n'avoir jamais pu constituer une nationalité compacte et unie. Près de l'empire serbe des Némanja vivaient une série de petites principautés, qui, au point de vue religieux, obéissaient depuis 1219 à l'évêque de Zéta. Ce dernier commandait donc à ce que nous appellerions aujourd'hui l'Église du Monténégro, G. Markovich, *Gli Slavi ed i papi*, Agram, 1897, t. II, p. 441 sq., mais sous l'autorité plus ou moins effective du primat serbe. En 1346, lors de la reconnaissance du patriarcat serbe par Byzance, le siège de Zéta fut élevé au rang de métropole et, dans le courant du XIV^e et du XV^e siècle, il dut, ainsi que ses subordonnés, changer plusieurs fois de résidence, selon que les progrès militaires des Turcs rendaient leur asile de moins en moins assuré. Enfin, en 1485, il se fixa définitivement à Cétinié. Cette métropole serbe, dirigée par un vladika qui s'arrogeait bientôt les pouvoirs spirituel et temporel, acceptait l'obédience d'Ipek et, sauf l'interrègne de cent ans où Ipek s'inclina sous la juridiction d'Ochrida, elle lui resta soumise jusqu'en 1766. Lorsque, cette année-là, le patriarcat œcuménique s'annexa le patriarcat serbe d'Ipek avec toutes ses dépendances de Turquie, le vladika refusa d'obéir à un primat, qui était l'humble sujet du sultan, son plus mortel ennemi, et il s'octroya une véritable autocéphalie. Depuis lors, ses successeurs sont allés à Carlovitz ou en Russie recevoir la consécration épiscopale, sans pourtant s'incliner sous l'autorité de ces deux Églises.

Sans parler des Serbes d'Uskub et de Prizrend en Turquie, dépendant en réalité du patriarche œcuménique, sans mentionner les Serbes de Bosnie-Herzégovine, qui constituent un groupement particulier, placé sous la sujétion nominale du Phanar, il existe une autre Église serbe importante, le patriarcat de Carlovitz dans le royaume de Hongrie. Voir t. II, col. 1754-1776. Elle n'est qu'un dédoublement de celle d'Ipek, opéré lorsque, en plusieurs migrations, les Serbes de Turquie se réfugièrent sur les terres de l'empire austro-hongrois. Née le 20 août 1691 avec le diplôme impérial qui la constituait cette Église a peu à peu absorbé les évêchés serbes qui relevaient déjà de la couronne des Habsbourg, jusqu'à ce qu'elle ait, en 1848, obtenu pour prix de ses services le rétablissement de la charge patriarcale en faveur de son premier pasteur.

Si la métropole de Carlovitz groupe autour d'elle toutes les communautés serbes du royaume de Hongrie, elle ne commande plus aux deux évêchés serbes de Dalmatie, qui sont soumis à la métropole roumaine de Tchernovitz et constituent avec elle l'Église autonome et autocéphale serbo-roumaine de Bukovine-Dalmatie. Par une anomalie étrange qu'on ne constate que dans l'empire austro-hongrois, on a préféré assujettir des Serbes autrichiens à un métropolite roumain, mais de nationalité autrichienne, qu'à un patriarche serbe, mais de nationalité hongroise. Jusqu'en 1873, les évêchés serbes de Dalmatie avaient relevé de Carlovitz. Quant à la Bukovine, rattachée pendant plus de quatre siècles,

1350 à 1775, au petit État moldave, elle en partagea les péripéties politiques et religieuses, alors que ses pasteurs recevaient par son intermédiaire leur confirmation de Constantinople. De 1781 à 1785, elle jouit de l'exemption religieuse et, en 1785, fut soumise *in dogmaticis et spiritualibus* au métropolite serbe de Carlovitz. Cela dura jusqu'au 23 janvier 1873, où les Roumains de Bukovine obtinrent leur affranchissement religieux et, par un retour inespéré de la fortune, virent placer sous leur tutelle les Serbes de Dalmatie. Voir *L'Église orthodoxe de Bukovine*, dans les *Échos d'Orient*, 1902, t. V, p. 225-236; *L'Église serbe orthodoxe de Dalmatie*, *ibid.*, p. 362-375. Il reste encore un groupe roumain, fort important, celui de Sibiu-Hermanstadt en Hongrie, qui a relevé de Carlovitz jusqu'en 1864 et qui forme depuis une autonomie distincte.

4° N'oublions pas une ancienne fille de Byzance, l'Église du royaume de Roumanie, la plus nombreuse de toutes celles qui sont comprises dans les États balkaniques. Jusqu'au XVIII^e siècle au moins, les métropoles de Valachie et de Moldavie relevèrent directement de Constantinople, qui, par l'entremise des hospodars et des prélats phanariotes, rendit taillables et corvéables à merci les infortunés habitants de ces provinces. Lorsqu'en 1856, les principautés de Moldavie et de Valachie parvinrent à se fédérer et à jouir d'une pleine autonomie politique, elles songèrent aussitôt à modifier leur allégeance religieuse. Le prince Couza réclama l'autonomie absolue et il établit une organisation ecclésiastique sur le patron des saints-synodes russe et hellénique. Le saint-synode roumain ne fut reconnu qu'en 1873, par le patriarche Anthime VI. Depuis 1856, les relations entre le Phanar et l'Église de Bucarest n'avaient jamais été bien cordiales; elles le sont de moins en moins aujourd'hui. Cela tient à diverses causes, notamment à celle des biens dédiés qui passionna et embarrassa de longues années durant la diplomatie européenne; à celle du skite roumain du Prodrome à l'Athos que l'on aurait voulu soustraire à la juridiction de Lavra, à celle du saint chrême que l'Église roumaine prétendit avoir le droit de consacrer, enfin à la question des Koutzovlaques en Macédoine et en Épire. Cette dernière question surtout est de nature à provoquer un jour ou l'autre un conflit, aussi grave que le schisme bulgare. Déjà, les Roumains ont obtenu la reconnaissance civile pour leurs compatriotes de Turquie; encore un pas et ils conquerront l'autonomie religieuse, enlevant de cinq à six cent mille fidèles au patriarcat œcuménique.

5° Ce que nous appelons aujourd'hui l'Église du royaume hellénique faisait jadis partie du patriarcat œcuménique. Depuis les VIII^e et IX^e siècles, où ils furent, lors de la querelle de l'Illyricum, arrachés à l'obédience de Rome, les divers diocèses qui constituent cette Église de nos jours adoptèrent la juridiction de Constantinople. Il en fut ainsi jusqu'en 1204, où les Francs et les Vénitiens occupèrent la Grèce continentale et les îles de l'archipel. Par suite de la domination occidentale, des archevêques et des évêques latins s'établirent dans nombre de villes, pendant que les métropolitains et les évêques orthodoxes s'inclinaient, parfois avec des difficultés réelles, sous la juridiction de Constantinople. La situation fut modifiée en 1571, où la conquête turque vint mettre fin, au moins sur le continent, à l'occupation vénitienne et délivrer les orthodoxes d'un joug abhorré. Là, comme en d'autres pays, le progrès des armes ottomanes marqua le progrès du patriarcat œcuménique. En 1821, l'insurrection et la résurrection de la Grèce devaient produire de graves changements. Révoltés contre le sultan, les Hellènes ne pouvaient évidemment dépendre d'un patriarche, qui s'avouait son très humble sujet. Dans les assemblées nationales d'Épidaure, 1822, et de Trézène, 1827, leurs représentants proclamèrent officiel-

lement l'indépendance du pays, aussi bien au point de vue religieux qu'au point de vue politique. Le président Capo d'Istria suivit la même ligne de conduite en l'accentuant. A sa mort et lors de la régence bavaroise, 1832, le désordre régnait partout dans l'administration ecclésiastique. Des 36 évêques que comptaient le Péloponèse et la Grèce continentale, il n'en restait plus que 12 vivants. Comme on ne voulait pas recourir à Constantinople pour remédier à cet état de choses, on s'adressa aux 52 prélats orthodoxes, qui vivaient alors en Grèce et qui étaient presque tous des fugitifs venus de Turquie. Ceux-ci arrêtrèrent la loi organique du 23 juillet 1833, qui établissait l'Église hellénique sur le même pied que l'Église russe et créait un synode permanent pour la diriger. Quatre mois plus tard, le 21 novembre, une seconde loi fixait les circonscriptions ecclésiastiques du nouveau royaume. Le nombre des diocèses de 47 se trouva réduit à 40. Voir les deux listes dans les *Échos d'Orient*, 1900, t. III, p. 286. L'autonomie de l'Église hellénique avait été proclamée dans la loi de 1833, en dépit du patriarche, qui ne fut même pas consulté. Des scrupules surgirent ensuite et des négociations furent entamées. Elles furent longues et pénibles. Enfin, le *Τόμος συνοδικός* de juin 1850 acceptait le fait accompli, au prix de certaines restrictions qui engendrèrent de vives polémiques, sans modifier en rien la situation générale. Voir *L'Église de Grèce*, dans les *Échos d'Orient*, 1900, t. III, p. 285-288; D. Kyriakos, *Geschichte der orientalischen Kirchen von 1453-1898*, Leipzig, 1902, p. 161-179.

Le Phanar n'avait pas encore subi toutes les pertes que devaient lui infliger ses frères de race. En 1864, un an après l'avènement du roi Georges, l'Angleterre cédait à la Grèce les îles Ioniennes. Or, celles-ci formaient, avec les îlots du voisinage, sept diocèses : Corfou, Paxos, Sainte-Maure, Théaki, Céphalonie, Zante et Cérigo, qui furent réclamés aussitôt par le saint-synode d'Athènes. Au Phanar, après quelques hésitations bien excusables, on se résigna à les abandonner et le patriarche Sophron III déclara, le 7 juillet 1866, se désaisir à jamais des sept éparchies. Seize ans plus tard, l'Église d'Athènes fit de nouvelles acquisitions au préjudice de sa mère et voisine. Le congrès de Berlin ayant offert à la Grèce un coin de l'Épire et la presque totalité de la Thessalie, le synode hellénique fit valoir ses droits sur les diocèses situés dans les provinces annexées. En Épire, il y avait la métropole d'Arta, plus 23 villages détachés de Janina; en Thessalie, les trois métropoles de Larissa, Démétrias, Phanariopharsale, et les cinq évêchés de Tricca, Stagi, Gardikion, Platamon et Thaumacos, soit en tout neuf diocèses. Somme toute, l'indépendance de la Grèce et ses agrandissements successifs coûtèrent à l'Église œcuménique 47 diocèses en 1821, 7 en 1864 et 9 en 1882, soit 63 diocèses en soixante ans. Les rectifications de frontières, obtenues par la Turquie après la guerre turco-grecque de 1897, ont amené, il est vrai, quelques modifications au profit de l'Église phanariote, mais combien compensées par la perte imminente de la Crète et de ses huit diocèses.

On voit par ce rapide aperçu que, du XVI^e au XIX^e siècle, l'histoire des rapports du patriarcat œcuménique avec les autres Églises orthodoxes de l'Europe n'est que l'histoire de son rapide accroissement et de sa décadence, plus rapide encore. En attendant sa fortune au char des Osmanlis vainqueurs, l'Église de Constantinople a compromis sa cause, comme autrefois, en servant avant tout les caprices politiques des empereurs byzantins, elle contribua à détacher de l'unité chrétienne et catholique les vieilles et florissantes Églises de Perse, d'Arménie, de Syrie et d'Égypte. Le phylétisme qu'elle invoquait en sa faveur au concile de Chalcédoine contre les papes de Rome est le ver rongeur qui la mine

aujourd'hui sourdement. On peut prévoir le cas — qui n'est pas après tout si paradoxal — où les Turcs étant rejetés en Asie, et Constantinople étant proclamée ville neutre, l'autorité religieuse du pape de l'orthodoxie ne franchira pas les remparts de sa bonne ville.

6^e En Asie et en Afrique, domaine des vieilles Églises d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem et de Chypre, l'ingérence du patriarcat œcuménique se laisse également pressentir dès le XVI^e siècle, avec les conquêtes politiques de Sélim I^{er}. Par le fait que ces immenses territoires passèrent sous le régime turc, la voix du patriarche grec de Constantinople devait être plus facilement écoutée. A vrai dire, il n'y eut pas dans ces quatre Églises de modifications importantes, sauf dans celle d'Antioche, où la métropole d'Alep, détachée du patriarcat gréco-syrien en 1757, lui fut rendue au mois d'août 1888 par Constantinople. Au point de vue moral, l'influence du patriarcat œcuménique grandit sans cesse. L'élément grec étant parvenu dès les XVII^e et XVIII^e siècles à éliminer en ces régions l'élément indigène, on recourait plus volontiers à l'intervention de son collègue de Constantinople. Ce n'est que de nos jours que cette influence a subi une décroissance progressive, comme à Antioche où elle est nulle, comme à Jérusalem où elle lutte péniblement contre les menées russo-arabes, comme à Chypre, témoin depuis plusieurs années d'un schisme inextinguible.

Avec toutes ces Églises, sauf avec l'exarchat bulgare réputé schismatique, sauf aussi avec le patriarcat syrien d'Antioche, l'Église œcuménique entretient des rapports de bonne confraternité religieuse, inspirés par la même foi et la même orthodoxie. On sait que, de par les décrets des conciles œcuméniques de 381 et de 451, l'Église de Constantinople jouit d'une sorte de prééminence sur toutes les autres Églises orientales. En quoi consiste cette prééminence? Faut-il l'entendre dans le sens de primauté pontificale, de sorte que le chef de l'orthodoxie puisse commander en maître aux fidèles de toutes les Églises orthodoxes? En aucune manière. Il n'a qu'une primauté d'honneur, et non une primauté de juridiction. Cette déclaration a été faite à plusieurs reprises, en dernier lieu par le concile hiérosolymitain de 1867, qui proclama que les Églises orthodoxes reconnaissent seulement le concile œcuménique pour maître suprême et souverain juge. Et lorsque des hommes autoritaires comme Joachim III affichent des allures pontificales et s'avisent de consulter les autres Églises sur des matières intéressant l'orthodoxie, comme l'union des Églises, la réforme du calendrier, etc., il arrive que, sur huit Églises consultées, deux ne répondent pas, Alexandrie et Chypre. Il arrive encore que cinq autres ne sont pas consultées, deux comme étant schismatiques, Antioche et la Bulgarie, et trois autres, les Églises de l'empire austro-hongrois, on ne sait trop pour quels motifs. Il arrive enfin que les réponses données par les six autres Églises reviennent à une fin de non-recevoir.

Voir *La question de l'union et du calendrier dans l'Église orthodoxe*, dans les *Échos d'Orient*, 1904, t. VII, p. 90-99. Sur les Églises autocéphales et le pouvoir exercé par le patriarcat œcuménique, D. Kyriakos, *Das System der autokephalen, selbständigen orthodoxen Kirchen*, dans la *Revue internationale de théologie*, Berne, 1902, t. X, p. 99-115, 273-286.

Il est cependant une particularité canonique et liturgique requise par le Phanar de toutes les Églises filles ou sœurs, bien qu'elle souffre assez d'exceptions. Le patriarcat œcuménique prétend avoir le droit exclusif de consacrer le saint chrême et de l'envoyer aux chefs de toutes les Églises orthodoxes pour manifester l'unité canonique et aussi leur dépendance vis-à-vis de lui. Je ne sais à quand remonte ce droit qu'il s'attribue et qui n'est pas fort ancien, car au moyen âge tous les

primats des Églises autocéphales le possédaient encore. Bien plus, au xvii^e siècle, le patriarche de Jérusalem, Nectaire (1661-1669), procédait lui-même à la bénédiction du chrême, ainsi que son successeur, le patriarche Dosithée. Le patriarche d'Antioche, Méléce, en faisait autant vers la même époque, *Consécration du saint chrême à Damas en 1660*, dans les *Échos d'Orient*, 1901, t. iv, p. 76 sq., et, de nos jours, tout le monde est loin de s'incliner devant cette prétention exorbitante. Ainsi, les trois Églises orthodoxes de l'empire austro-hongrois confectionnent le saint chrême, au lieu de le demander à Constantinople. L'Église russe agit de même depuis le xvii^e siècle au moins, et elle l'envoie aux Églises du Monténégro, de Bulgarie et d'Antioche, sans prétendre le moins du monde leur imposer son autorité. L'Église de Roumanie s'est également affranchie de cette vassalité depuis 1882, malgré toutes les objurgations et les menaces d'anathème. Il n'y a donc plus à recevoir le chrême de Constantinople que les Églises d'Alexandrie, de Jérusalem, de Chypre, de Grèce et de Serbie. Sur cette question voir l'article du P. Petit, *Du pouvoir de consacrer le saint chrême*, dans les *Échos d'Orient*, 1899, t. iii, p. 1-7.

L'autorité morale du patriarche œcuménique étant nulle sur les autres Églises orthodoxes, il va de soi qu'il ne jouit d'aucun privilège dogmatique particulier. Pour lui, ainsi que pour les chefs des autres Églises, les décrets des sept premiers conciles œcuméniques ont seuls force de loi, et l'on y ajoute une série de professions de foi : la Confession du patriarche Gennadios, la Confession orthodoxe de Pierre Mohila, archevêque de Kiev, les décrets du concile de Jérusalem, en 1672, la Confession de Métrophane Critopoulos, lesquelles, sans s'imposer à tous comme vérités indiscutables, servent pourtant de guides en matière de foi.

On trouvera ces documents avec des commentaires appropriés dans les ouvrages de symbolique, dont voici les titres principaux : J. Kimmel, *Libri symbolici Ecclesie orientalis*, Iéna, 1843 ; W. Gass, *Symbolik der griechischen Kirche*, Berlin, 1872 ; E. Mesoularas, *Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Athènes, 1883, t. I, avec supplément ; F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, t. I ; J. Michalcescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, Leipzig, 1904.

Cette unité dogmatique n'existe pas d'ailleurs et, pour n'en citer qu'un exemple bien significatif, on n'a pas encore réussi à tomber d'accord sur la validité du baptême conféré par les Latins et autres chrétiens non orthodoxes. Tandis que la Russie admet la validité d'un pareil sacrement, et cela depuis 1667, l'Église œcuménique, qui était alors de cet avis, a défendu depuis, au concile de 1756, de recevoir les Latins à l'orthodoxie sans leur conférer à nouveau le baptême. Cette décision a toujours force de loi dans l'Église phanariote. Elle atteint, en plus des catholiques, les néophytes venus du protestantisme, alors qu'une déclaration antérieure de 1718 reconnaissait pour valide le baptême des luthériens et des calvinistes. Voir *La rebaptisation des Latins chez les Grecs*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1902, t. vii, p. 618-646 ; t. viii, p. 111-132. Par contre, l'Église œcuménique paraît toujours admettre et recevoir tous les livres de l'Ancien Testament, tandis que l'Église russe d'aujourd'hui repousse tous les deutéro-canoniques. A. Dombrowski, *La doctrine de l'Église russe et le canon de l'Ancien Testament*, dans la *Revue biblique*, 1901, t. x, p. 267-277. Il est vrai que, sur ce point en particulier, nous n'avons aucune décision officielle récente de ces deux Églises. De même, on trouverait aisément d'autres points dogmatiques de non moindre importance, sur lesquels les divergences des Églises orthodoxes sont tout aussi accusées. L'influence des universités protestantes, surtout allemandes, dans les-

quelles va étudier l'élite intellectuelle du jeune clergé orthodoxe, y a contribué pour une large part ; mais on ne saurait, sans s'exposer à de graves reproches, interpréter la doctrine officielle d'une ou de plusieurs Églises à la lueur de la philosophie de quelques-uns de leurs théologiens.

XXIII. RELATIONS AVEC LES ÉGLISES NON ORTHODOXES
xv^e-xx^e SIÈCLES. — Le patriarcat œcuménique a entretenu successivement des rapports avec les Églises protestantes, avec l'Église vieille-catholique et avec l'Église catholique.

1° Parmi les protestants, les premiers en date avec lesquels l'Église de Constantinople ait essayé de nouer des liens religieux, ce sont les luthériens. Le patriarche Joasaph II (1555-1565) envoya tout d'abord le diacre Démétrios Mysos à Wittemberg pour obtenir sur place des éclaircissements sur la doctrine de Luther. Après un séjour de plusieurs mois dans cette ville, Mysos reçut de Mélanchthon un exemplaire traduit en grec de la Confession d'Augsbourg, ainsi qu'une lettre pour le patriarche. Les deux envois restèrent sans réponse ; toutefois, c'est à partir de ce moment que les luthériens concurent le projet de sceller avec Byzance une union avantageuse pour eux à plusieurs titres. Le *Discours sur l'état des Églises de Grèce, d'Asie et des autres contrées de l'Orient*, composé en 1569 par David Chytraeus, ami de Mélanchthon, contribua aussi pour sa part à mettre en rapport les deux Églises. La principale tentative d'union entre les Réformés et l'Église orthodoxe fut tentée sous les patriarchats de Jérémie II. Elle est due en grande partie à l'initiative des théologiens de Tubingue, en particulier de Jacques Andreae, chancelier de cette université, et du professeur Martin Crusius. Bien que les détails de ces négociations ne puissent ici trouver leur place, en voici les phases principales. Le 7 avril 1573, Andreae et Crusius adressent à Jérémie II une lettre, dont tous les termes sont habilement calculés, avec la traduction grecque d'un sermon d'Andreae, pour que le tout lui soit remis par Gerlach, chapelain de l'ambassade allemande. Gerlach arrive à Constantinople au mois d'août de la même année et, le 3 octobre suivant, il présente ces documents au patriarche y ajoutant de vive voix toutes les explications désirables. L'accueil du délégué luthérien est assez bienveillant, mais de longs mois se passent et les missives n'obtiennent aucune réponse. Andreae et Crusius adressent alors une seconde lettre avec la traduction abrégée de la foi luthérienne, 15 septembre 1574. Cette fois-ci, le patriarche se décide à rompre le silence en envoyant, 1^{er} novembre 1574, une lettre vague, qui contient pourtant un exposé succinct de la doctrine orthodoxe et des points qui la différencient de l'Église réformée. Sans être bien encourageante, la réponse de Jérémie II comble de joie les théologiens de Tubingue, qui rédigent, le 20 mars 1575, une note fort obséquieuse, dans laquelle ils déguisent du mieux possible leurs vrais sentiments. Elle est remise, le 24 mai, au patriarche et à son clergé par Gerlach, qui engage avec eux une discussion théologique assez mouvementée. Le 16 novembre 1575, seconde lettre de Jérémie II, qui n'est que la promesse d'une réponse plus détaillée, et celle-ci, expédiée le 15 mai 1576, réfute d'une manière méthodique les principaux articles de la Confession d'Augsbourg. A présent le débat théologique se trouve engagé. Les théologiens de Tubingue réfutent, le 18 juin 1577, la réfutation de Jérémie II, et lui adressent, le 1^{er} octobre, le manuel de dogmatique protestante, composé par un des leurs, le docteur Jacques Herbrandt. L'année suivante, 26 mai 1578, le patriarche envoie trois courtes réponses aux lettres précédentes, en attendant la grande réfutation — la seconde — que préparent ses théologiens et qui part de Constantinople au mois de mai 1579. A cette lettre, courtoise dans la forme et très vigoureuse dans le rejet des doctrines luthériennes, les théologiens de Tubingue

opposent, le 24 juin 1580, une nouvelle dissertation apologétique de la Confession d'Augsbourg. Jérémie n'était plus patriarche. Après la mort de Métrophane III, et dès qu'il fut rétabli et consolidé sur son siège, Jérémie II n'oublia point la sympathie que les docteurs réformés lui avaient témoignée durant sa disgrâce et il leur écrivit, mai 1581, pour les remercier de leur amitié éprouvée et annoncer 'suivant l'usage sa réfutation dogmatique. Celle-ci suivit le 6 juin de la même année. Elle marqua la fin des relations du chef de l'Église orthodoxe avec les luthériens allemands. Toutefois, afin de cacher leur défaite, ceux-ci composèrent une troisième réponse, datée de décembre 1581, qui ne fut peut-être jamais expédiée, mais que l'on jugeait capable de donner le change au public. Le patriarche garda alors le silence et, quand les luthériens voulurent avoir raison de lui par des promesses et même par des menaces, il ne se laissa pas émouvoir et garda intact l'honneur de son Église. Ainsi qu'il le disait lui-même dans sa lettre au pape Grégoire XIII, juin 1582, il « détestait ces hommes et leurs semblables comme des ennemis du Christ et de l'Église catholique et apostolique ».

Pichler, *Geschichte der Protestantismus in der griechischen Kirche*, Berlin, 1862; Schelstrate, *Acta orientalis Ecclesiae contra Lutheri haeresim*, Rome, 1739, p. 69-252; E. Legrand, *Bibliographie hellénique aux xv^e et xvi^e siècles*, Paris, 1885, t. II, p. 41-44; Ph. Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 87-94; dom P. Renaudin, *Luthériens et Grecs orthodoxes* (collection *Science et religion*), Paris, 1903. On trouvera dans cet opuscule un assez bon résumé des discussions, surtout au point de vue théologique.

2^o Nous avons déjà fait, col. 1426 sq., le récit succinct des rapports de l'Église oecuménique avec les diverses Églises calvinistes de Genève, de Hollande et de France, et montré comment cette hérésie, introduite dans l'Église orthodoxe par Cyrille Lucaris, en fut définitivement expulsée par les conciles de Constantinople, 1638 et 1642, la conférence de Iassi, 1642, et le concile de Jérusalem, 1672. Une tentative d'union, fort intéressante, entre une fraction de l'Église anglicane et les Grecs des divers patriarchats fut ébauchée dans les premières années du xviii^e siècle; elle est jusqu'à présent restée à peu près inaperçue. J'en donne le résumé d'après les pièces communiquées par le P. Petit et destinées au supplément de la *Conciliorum collectio* de Mansi, t. xxxvii, col. 369-624. Le patriarche grec d'Alexandrie, Samuel Capsulès, envoyait en 1712 le métropolitte de la Thébaïde, Arsène, et l'archimandrite Gennadios pour recueillir des sommes d'argent en Angleterre en faveur de son Église obérée de dettes. Un voyage, entrepris avec de telles préoccupations, ne fut guère du goût des pratiques Anglais, qui s'ingénierent à décourager nos deux quêteurs. Peine inutile; en juillet 1716, les Grecs étaient toujours en Angleterre et ils liaient connaissance avec les évêques de l'Église protestante des non-jureurs. On appelait ainsi les anglicans, qui avaient refusé en 1688, lors de l'expulsion du roi Jacques II, de prêter serment à son gendre, Guillaume III d'Orange, puis successivement à la reine Anne, en 1702, et au roi Georges I^{er} de Hanovre, en 1714. Ces évêques conçurent le projet d'unir leur petite Église aux Églises orthodoxes, grecque et russe, et ils rédigèrent, le 18 août 1716, un mémoire qui exposait leurs conditions et qui fut envoyé en latin au saint-synode russe, en grec aux patriarches de cette nation. De plus, ils écrivirent une lettre au tsar Pierre le Grand, pour qu'il voulût bien appuyer leurs propositions. Au reçu du mémoire des non-jureurs, les Grecs tinrent un synode qui examina les conditions d'union, en accepta quelques-unes, en rejeta d'autres et, finalement, formula leur propre confession de foi. Celle-ci, rédigée par le patriarche de Jérusalem, Chrysanthé, et restée à peu près inconnue, fut approuvée de Jérémie III

de Constantinople, de Samuel d'Alexandrie et envoyée aux Anglais avec une décision synodale de Denys IV, de janvier 1672, et une autre de Callinique II, mars 1691, où les Grecs soutenaient la doctrine de la transsubstantiation. La pièce conciliaire de Jérémie III est datée du 18 avril 1718. Elle disait en substance qu'il ne saurait être question d'union, tant que les anglicans, dans leur dogmatique et dans leur liturgie, seraient opposés à l'invocation des saints et au culte des images. Voir ces documents dans Mansi, t. xxxvii, col. 395-472. Le 29 mai 1722, les non-jureurs répliquaient aux Grecs en résolvant leurs difficultés et en faisant une réfutation détaillée de leurs objections. Déjà, du reste, pour hâter la réconciliation, les Anglais avaient remanié leur liturgie, dans l'intention qu'elle se rapprochât le plus possible de celle des Grecs. Mansi, t. xxxvii, col. 472-520. Au mois de septembre 1723, les trois patriarches grecs répondaient en transcrivant presque mot pour mot la confession de foi du patriarche Dosithée, en 1672, et en se contentant d'y apposer leurs signatures. Sur ces entrefaites, le saint-synode russe, avec lequel s'étaient engagés aussi les pourparlers d'union, priait les anglicans de lui dépêcher deux délégués, afin de hâter l'entente espérée depuis si longtemps. Des obstacles divers entravèrent ce projet, et lorsqu'on allait le mettre à exécution, on apprit que le tsar Pierre I^{er}, qui s'était intéressé à ces négociations et les avait favorisées, venait de mourir, 8 février 1725. C'en était fini, au moins de ce côté, de l'union avec les orthodoxes. Une autre difficulté surgit du côté des Grecs. L'Église anglicane officielle, qui avait tout ignoré jusque-là de ces relations, vint à les apprendre et elle informa aussitôt les Grecs, par l'entremise de Guillaume Wake, archevêque de Cantorbéry, de ce qu'étaient au juste leurs compatriotes non-jureurs, 6 septembre 1725. Chrysanthé, auquel était adressée la lettre, s'empessa de dégager la responsabilité de ses compatriotes et de mettre fin aux négociations.

3^o Après une secte anglicane, ce fut le tour d'une secte allemande de s'adresser à Constantinople pour y demander l'union. Zinzendorf, le fondateur des hernhutes, dits aussi les frères moraves, recourut au patriarche Néophyte VI, et nous avons encore la consultation que celui-ci adressait, 1740, aux autres patriarches pour savoir si l'on devait admettre ce groupe de piétistes dans le bercail orthodoxe. M. Gédéon, Κωνσταντινου δακτύλις, Constantinople, 1888, t. I, p. 219-222. On ignore d'ailleurs quelle suite fut donnée à ce projet. Au xix^e siècle, les rapports entre protestants et orthodoxes ne furent guère favorisés par l'arrivée de missionnaires protestants, envoyés par les Sociétés évangéliques d'Amérique, d'Angleterre, de Suisse et même d'Allemagne. Tout d'abord, ces pasteurs s'étaient bornés à répandre des bibles en néo-grec et à fonder des écoles d'instruction primaire ou secondaire, le peuple grec qui manquait des unes et des autres leur fit un accueil assez empressé. La défiance ne tarda pas à naître et à se manifester, quand des actes de prosélytisme furent bien constatés. Dès 1836, paraissait une encyclique patriarcale qui condamnait l'usage des bibles protestantes et ordonnait de les jeter au feu. Dès ce moment, s'ouvrit une lutte violente qui dure encore et dont les manifestations sanglantes d'Athènes, en 1901, contre M. Pallis, un Grec anglican, ne sont qu'un épisode tout récent. La pensée de traduire la Bible en néo-grec à l'usage des orthodoxes remonte à l'année 1629, au patriarchat de Cyrille Lucaris, le calviniste que l'on sait. Maxime de Gallipoli la mit à exécution en 1632, et sa traduction parut à Genève en 1638. Condamnée par Cyrille de Berhée et Parthénios I^{er}, qui interdisent au peuple toute traduction de la Bible non accompagnée des explications des Pères, la version de Maxime de Gallipoli fut approuvée par Parthénios II et distribuée progressi-

vement; mais devant l'opposition de Mélèce Syrigos et du synode de Jérusalem en 1672, elle fut peu à peu retirée de la circulation et le silence se fit sur cette affaire. Un moine grec de Mitylène, Séraphin, qui avait appartenu successivement à toutes les Églises, raviva le débat en 1703, lorsqu'il réédita la version de Maxime de Gallipoli qui fut encore condamnée solennellement par Gabriel III en 1704 et par Jérémie III en 1723. Comme leurs prédécesseurs du ^{xvii}^e siècle, ces deux patriarches déclaraient que « la lecture de la Bible était permise seulement aux simples fidèles, qui étaient à même de consulter les explications des Pères ». Th. Xanthopoulos, *Traduction de l'Écriture sainte en néo-grec avant le ^{xix}^e siècle*, dans les *Échos d'Orient*, 1902, t. v, p. 321-332. D'autres traductions partielles, dues parfois à des Grecs, parurent dans les trente premières années du ^{xix}^e siècle, sans que les patriarches aient renouvelé les anathèmes précédents, mais aussi sans qu'ils aient envoyé d'approbation formelle. Il n'en fut pas de même de la traduction d'Hilarion, moine Sinaïte devenu ensuite métropolite de Tirnovo, traduction inspirée par la Société anglo-américaine et approuvée en manuscrit par les patriarches Cyrille VI et Grégoire V, 1818 et 1820. Elle subit depuis de si fortes retouches qu'elle donna lieu à une polémique des plus violentes et fut imprimée à Londres en 1828 avec les approbations desdits patriarches et celle de Constantios I^{er}. Aux yeux de l'Église grecque, elle n'a pas cependant de caractère officiel, parce qu'il y manque la signature du saint-synode constantinopolitain et celle des autres patriarches. Le comité de la Société biblique britannique ayant refusé ce travail, en commanda un autre, qui devait être fait directement sur l'hébreu pour tous les livres écrits en cette langue et qui fut mené à bonne fin, partie par des Anglais, partie par des Grecs du royaume hellénique. Une version turque parut aussi imprimée en caractères grecs, pour les orthodoxes turcophones de l'Asie-Mineure. Ce sont ces deux travaux qui, de nos jours, servent encore de version officielle pour les Sociétés bibliques, mais sans jouir d'aucune autorisation de la part de l'Église orientale. Les deux derniers essais, celui qui fut inspiré par la reine Olga en 1900, et surtout celui de M. Pallis, en 1901, qui concernait les Évangiles, amenèrent dans Athènes des manifestations sanglantes, qui faillirent dégénérer en révolution; mais la question littéraire y occupait plus de place que la question religieuse. Quoi qu'il en soit, le patriarcat œcuménique se crut forcé d'intervenir et, par une série d'actes officiels, parus le 8 octobre, le 1^{er} et le 18 décembre 1901, Joachim III maintenait la tradition de l'Église orthodoxe et condamnait toute traduction de la Bible en langue vulgaire. Th. Xanthopoulos, *Les dernières traductions de l'Écriture sainte en néo-grec*, dans les *Échos d'Orient*, 1903, t. vi, p. 230-240.

4^o Pendant que Sociétés bibliques et missionnaires protestants de toute nationalité rivalisaient de zèle en Turquie et contribuaient à envenimer les rapports de leurs Églises avec les orthodoxes, les Églises épiscopaliennes d'Angleterre et des États-Unis se préoccupaient de les améliorer et d'en arriver à une union effective. Ces souhaits prirent corps dans les décisions des synodes anglicans de 1866, 1867 et 1868. L'archevêque de Cantorbéry, Archibald Campbell, envoya les décisions de ces synodes au patriarche Grégoire VI (1867-1871), avec un exemplaire des 39 articles de la foi anglicane, et manifesta en même temps le désir sincère que son Église nourrisait d'obtenir une union réelle. Grégoire VI approuva ces généreux sentiments, sans taire toutefois les difficultés nombreuses qui risquaient d'entraver un aussi beau projet. Depuis lors, les relations sont fort cordiales entre les deux Églises, particulièrement entre les orthodoxes et les ritualistes. Il est bien à craindre

pourtant que ces souhaits mutuels ne soient que des rêves chimériques. Bien qu'ils aient décidé au synode de Bonn, en 1874, d'enlever le *Filioque* du symbole, d'adopter l'expression de saint Jean Damascène : « Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils », de reconnaître la tradition comme une source de la révélation, l'eucharistie comme sacrifice, d'accepter la prière pour les morts et la pénitence ecclésiastique, les anglicans songent avant tout à réformer les orthodoxes dans leur dogme et dans leur culte. Par contre, les Grecs, qui ont accueilli avec empressement ces premières avances, sont bien décidés, à leur tour, à n'accorder aucune concession. Jusqu'ici, Overbeck seul a embrassé l'orthodoxie, suivi d'un petit groupe de fidèles. Les publications nombreuses qu'il a lancées dans le public et la revue qu'il a fondée et dirigée pour répandre ses idées n'ont pas eu de résultat appréciable. Notons cependant que, depuis 1862, existe en Angleterre *The anglo-continental Society*, à laquelle appartiennent les principaux des évêques d'Angleterre et des États-Unis, société qui se propose l'union de toutes les Églises épiscopaliennes — à l'exception de l'Église romaine — sur la base des premières communautés chrétiennes et sans afficher le moindre prosélytisme. En 1897, la 36^e décision du synode réuni à Lambeth Palace a chargé les plus hauts représentants de l'anglicanisme de s'entendre avec Constantinople. L'évêque de Salisbury, qui rendit visite au patriarcat œcuménique, février 1898, celui de Gibraltar, l'archevêque de Cantorbéry, chef de toute l'Église anglicane, en ont été les principaux intermédiaires. Tout se borne jusqu'à ce jour à des congratulations mutuelles et à des visites réciproques. Notons encore l'*Eastern Church Association*, qui publie un rapport annuel, lance des tracts et des volumes et se propose de faire connaître à l'Occident les chrétiens d'Orient, tout en initiant ceux-ci à la doctrine de l'Église anglicane. Sur cette société voir *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1903, t. iv, p. 798-801. Un archimandrite grec, Teknopoulos, sur l'orthodoxie duquel ont plané les plus légitimes soupçons, a fondé dernièrement une revue bi-mensuelle : *Ἐνωσις, Ἑκκλησιῶν*, publiée en grec et en anglais et consacrée à préparer l'union des Églises orientales avec celles de l'Occident, surtout avec l'Église anglicane et l'Église vieille-catholique. Enfin, le patriarche actuel, Joachim III, adressa une lettre publique, le 12 juin 1902, à un certain nombre d'Églises orthodoxes, pour savoir s'il n'y aurait pas lieu d'opérer un rapprochement avec les Églises protestantes. *Échos d'Orient*, t. v, p. 244, 432. Celles des Églises, qui voulurent bien répondre à la requête du patriarcat œcuménique, se prononcèrent pour la négative, *Échos d'Orient*, 1904, t. vii, p. 91-99, sauf l'Église russe et celle de Jérusalem, qui se montrèrent bienveillantes à l'égard de l'anglicanisme. Depuis, de nouveaux documents sont venus éclairer cette question, du moins en ce qui concerne les rapports de l'Église russe et de l'Église épiscopaliennne des États-Unis. *Échos d'Orient*, 1905, t. viii, p. 138-148.

5^o Dès son berceau, l'Église vieille-catholique songea à se rapprocher des Églises orthodoxe et anglicane. Il y eut des conférences théologiques à Bonn, en 1874 et 1875, dirigées vers ce but et dans lesquelles on se fit des concessions mutuelles. Ces belles espérances ont été déçues. Après des réunions qu'il serait trop long d'énumérer ici, après l'institution à Rotterdam d'une commission ancienne-catholique, après la création, à Berne, en 1893, de la *Revue internationale de théologie*, les négociations ne sont pas plus avancées qu'à l'origine. On dirait même, à lire les récriminations trimestrielles du directeur de cette revue, qu'elles ont plutôt reculé. Si le patriarche Anthime VII lui adressait, le 15 février 1896, une lettre chaleureuse, dans laquelle il déclarait « se tenir sur les mêmes bases rationnelles

que les vieux-catholiques et reconnaître le même critérium » ; si son successeur, Constantin V, favorisait ces hérétiques durant tout son patriarcat (1897-1901) et confiait à leur université de Berne la formation de ses jeunes théologiens ; Joachim III, dès les premiers jours de son second patriarcat, ne leur a pas caché son hostilité. Il a approuvé « certaines appréciations des bases de l'ancien-catholicisme, appréciations qui lui ont été soumises et qui expriment l'incompatibilité de l'ancien-catholicisme avec les dogmes de notre Église ». La sentence n'est pas sans appel et, dans sa fameuse encyclique du 12 juin 1902, le même patriarche a consulté les autres Églises orthodoxes sur la conduite à tenir vis-à-vis des vieux-catholiques. Toutes, à l'exception de l'Église serbe, se sont nettement prononcées contre ce groupe religieux, qu'elles ne distinguent guère des protestants. Il est à présumer que, lors de la disparition des amis de la première heure qui subsistent encore, les chefs des Églises orthodoxes ne s'occuperont plus de leurs jeunes disciples, de plus en plus orientés vers le rationalisme allemand.

6° Tout en considérant la chute de Byzance (1453) comme une vengeance divine frappant des révoltés et des schismatiques, les papes de la renaissance, aussi bien que ceux du moyen âge, ont pour unique ambition, celle de refouler les Turcs en Asie. Tous ceux qui se succèdent depuis Nicolas V sur la chaire de saint Pierre ne rêvent pas d'autres conquêtes. Sur l'ordre de Calixte III, Capistran et Carvajal enthousiasment les foules armées qui remportent la victoire de Belgrade, 1456 ; Pie II va plus loin et, après avoir vainement offert à Mahomet II de le traiter en légitime souverain s'il voulait embrasser le christianisme, il se met à la tête d'une croisade qu'il songe à conduire lui-même contre les Ottomans. Paul II, Sixte IV, Innocent VIII et Alexandre VI poursuivent la même politique et, s'ils se préoccupent avant tout de sauver l'Europe et les grands intérêts de la civilisation chrétienne, on aurait tort d'applaudir à leurs insuccès, comme le font aujourd'hui les historiens orthodoxes, et d'y voir la juste fin d'une politique d'accaparement et de servitude. Jules II cherche à convertir le schah de Perse et à l'entraîner dans une ligue contre le sultan ; quant à Léon X, la lutte contre les Turcs est le grand souci de toute son existence pontificale. Mais déjà les princes européens se débloquent aux sollicitations des papes ; ils s'inquiètent davantage de leurs intérêts commerciaux ou dynastiques que des besoins de l'Église. On voit même des États, comme Venise, faire alliance avec les Turcs, le lendemain de la prise de Constantinople, en se déclarant « Vénitiens, avant d'être chrétiens », et d'autres, comme la France de François I^{er} et d'Henri II, se lier avec l'infidèle contre les visées mondiales de Charles-Quint. Si le plan de rejeter les Turcs en Asie échoue en définitive, la responsabilité en incombe aux souverains de l'Europe beaucoup plus qu'aux papes ; on ne doit pas oublier que c'est à un pape que revient la gloire de Lépante (1571), la journée qui écrasa la puissance musulmane, qu'un pape travailla à la conservation de Candie (1669), et que sans les pontifes de Rome le roi de Pologne, Sobieski, n'eût peut-être pas secouru Vienne (1683). Depuis lors, l'autorité des papes, en perdant de son prestige, n'a pu être secourable aux chrétiens opprimés de l'Orient, comme elle l'avait été pendant de longs siècles, bien que leur voix ait retenti de temps à autre pour soulager une grande infortune ou pour encourager une entreprise généreuse.

Dans le domaine politico-religieux, nous ne devons pas omettre les rapports qu'amena entre les deux Églises l'occupation vénitienne. Depuis 1204, Venise s'était taillé dans l'empire byzantin la part du lion et, même après 1453, ses possessions grecques étaient assez considérables. Chypre, le Péloponèse, la Crète, la Dalmatie, l'Alba-

nie, les îles Ioniennes et l'Archipel relevaient encore d'elle. Peu à peu, les Turcs réussirent à les lui arracher : en 1571, ils ravirent Chypre, puis le Péloponèse, la Crète ou Candie en 1669. Le traité de Carlovitz, conclu la même année, rendit aux Vénitiens certaines parties du Péloponèse, qu'ils cédèrent de nouveau aux Turcs, en 1718, au traité de Passarowitz. Il ne leur restait plus que la Dalmatie, les îles Ioniennes, quelques territoires de l'Albanie, qu'ils perdirent, en même temps que leur indépendance, vers la fin du XVIII^e siècle. Le traitement accordé aux diverses communautés grecques par les Vénitiens, différa suivant l'époque et surtout suivant le territoire où elles étaient situées. A Venise, on permit aux Grecs de célébrer, 1456, dans une église latine et quand, en 1479, ils demandèrent la permission d'en construire une pour leur usage personnel, on leur répondit qu'ils feraient mieux de fréquenter les églises latines. En 1514, le pape Léon X, sur la demande du Conseil des Dix, les autorisa à avoir une chapelle et un cimetière, parce que la Seigneurie les tenait *per veri e catolici cristiani*, et plus tard, en 1521, il décida « que les évêques latins ne devaient pas s'immiscer dans les affaires des catholiques de rite grec ; là où les Grecs n'auraient pas d'évêque, ils seraient soumis à un vicaire nommé par eux et à qui l'évêque latin ne pourrait pas refuser l'approbation ». Il y eut pourtant des difficultés qui surgirent nombreuses de côté et d'autre, entre ces communautés et les titulaires latins. Depuis l'année 1556 l'évêque grec de Zante et Céphalonie se fixa à Venise pour y pontifier et, vingt ans après, son premier chapelain, Gabriel Sévère, se rendait à Constantinople pour y recevoir la consécration épiscopale, avec le titre de Philadelphie. Il succédait à l'évêque de Zante en 1582 ; c'était un farouche ennemi des Latins et du catholicisme. Depuis 1616, date de la mort de Sévère jusqu'à 1681, date de l'élection de Typaldos, six prélats se succédèrent à Venise et, à chaque élection, le baile vénitien de Constantinople fit les diligences nécessaires pour obtenir les bulles patriarcales au nouvel élu. C'est assez dire que la communauté était redevenue orthodoxe, c'est-à-dire séparée de Rome. Dès 1644, l'évêque de Philadelphie résidant à Venise a le titre d'exarque ou primat patriarcal pour toutes les possessions vénitiennes et, en 1651, on l'autorise à recevoir la consécration, sans se rendre à Constantinople, de tels prélats orthodoxes que Venise désignerait, et à consacrer lui-même le titulaire de Zante et Céphalonie. Vers la fin du XVII^e siècle, la situation se modifia et Venise, qui n'avait pas les mêmes complaisances pour les Grecs, exigea que les communautés orthodoxes se réconciliasent avec Rome. Les exigences des Grecs, qui refusaient au Conseil des Dix toute immixtion dans leurs affaires religieuses, même dans le choix des curés, y avaient contribué pour une large part. Le métropolite de Philadelphie, Typaldos, se réconcilia donc avec Rome, sans pouvoir entraîner avec lui la majorité de ses paroissiens. A sa mort (1718), la vacance du siège dura 43 ans et les curés grecs, par pure contrainte, consentirent à nommer le pape à la liturgie. Puis, par suite des récriminations des orthodoxes dalmates, lesquels, privés d'évêque, s'adressaient à des sujets turcs, serbes ou moscovites, la Seigneurie rétablit en 1761 un évêque orthodoxe à Venise dans la personne de Georges Phacea. Celui-ci ne put obtenir de Constantinople ses bulles d'approbation ; il mourut en 1768 et fut remplacé par l'évêque de Cérigo, Mormori, qui ne les obtint pas davantage. Le 21 janvier 1772, fut élu un prêtre de Corfou, Théotochis, qui n'accepta que s'il relevait de Constantinople et s'il avait la liberté de professer les dogmes de l'Église orientale et d'en exercer les rites. Les négociations ne purent aboutir et, l'élu ayant renoncé au bénéfice de son élection, les mêmes difficultés se présentèrent pour son successeur. Elles

duraient encore, quand l'entrée des Français en Dalmatie, 1808, mit fin à cette situation embrouillée. Depuis lors, les communautés orthodoxes, retombées sous le joug politique des Turcs, relèvent de Constantinople ; celles, dont le territoire a été annexé à la Grèce, du saint-synode d'Athènes ; celles, dont le territoire appartient à l'Autriche-Hongrie, du patriarcat de Carlovitz ou du métropolite de Tchernovitz ; celles enfin, qui sont toujours en terre italienne, du patriarche œcuménique. Ça et là, quelques petits groupes sont restés Grecs-unis ou ont passé au latinisme.

J. Véloudos, *Ἑλληνικὴν ὀρθόδοξον ἀποικίαν ἐν Βενετίᾳ*, Venise, 1893 ; P. Pisani, *Les chrétiens de rite oriental à Venise et dans les possessions vénitiennes, 1439-1791*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1896, t. I, p. 201-224 ; D. Kyriakos, *Geschichte der orientalischen Kirchen von 1453-1898*, Leipzig, 1902, p. 125-130.

Nous n'avons envisagé que la situation des anciennes provinces grecques, passées au pouvoir des Vénitiens. Dans les provinces turques proprement dites, les rapports entre les Grecs et les Latins s'exerçaient par l'intermédiaire du pape et du patriarche, des missionnaires latins et du clergé grec. On ne peut indiquer, même d'une manière très sommaire, quelles furent les relations entre les papes et les patriarches, depuis 1453 jusqu'à nos jours, mais il importe de constater que, dans l'ensemble et jusqu'à la révolution française, elles furent tout autres que celles que l'on constate aujourd'hui. Au lieu de se regarder comme frères ennemis et n'avoir que des rapports rares et officiels, on s'écrivait souvent, et en fort bons termes, on se recommandait mutuellement les uns aux autres les prêtres des deux rites ; enfin, les papes intervenaient plus fréquemment et plus directement dans les affaires intérieures de l'Église orientale. Nombre de patriarches grecs envoyèrent même leur adhésion à la primauté romaine. Jusqu'à quel point leur conversion fut-elle sincère ? C'est ce que l'on ne saurait dire. Il est fort possible que le désir d'obtenir des places gratuites pour leurs neveux ou leurs parents dans les collèges romains, de recevoir des subventions pécuniaires ou de lutter contre les protestants, les ait poussés à faire pareille démarche, mais leur conduite et leur attitude en Orient se ressemblaient d'une certaine bienveillance. Ainsi, pour ne citer que des exemples topiques, les jésuites et les capucins avaient, aux XVII^e et XVIII^e siècles, toute liberté de prêcher et de confesser dans les Églises des diocèses grecs, et cela de par la volonté expresse du patriarche. Et ils ne se firent pas faute d'user de la permission, comme on peut le constater dans leur correspondance. Le P. Carayon a publié les *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant au XVII^e siècle*, Paris, 1861, où se trouvent consignés les faits suivants, p. 162 : « Le même patriarche de ce lieu (Constantinople) en signe de l'affection qu'il nous porte, expédia dernièrement une lettre patente pour les nôtres de Scio, commandant à l'archevêque du lieu de les laisser librement pratiquer nos fonctions. » Ceci se passait en 1612 ; en 1664, on lit, p. 401 : « Les femmes des Grecs ne manquent pas de se venir confesser à nous, pour éviter l'avarice de leurs papas, à qui il faut donner une somme d'argent toutes les fois, » et, un peu plus tard, p. 244 et 246 : « Pendant les temps de carême et d'avent... les prédicateurs, en sortant de chaire, sont quelquefois obligés d'aller remonter dans celles des églises des Grecs et des Arméniens, pour satisfaire le désir qu'ils ont d'entendre la parole de Dieu... Les mêmes missionnaires vont souvent rendre leurs devoirs aux évêques et à leur clergé, avec lesquels nous entretenons une parfaite intelligence ; la conversation est toujours sur quelque point de religion, car plusieurs ne demandent qu'à être instruits. » A. Smyrne, on agissait comme à

Constantinople, p. 172 : « L'archevêque fut le premier qui amena au P. Queyrot son neveu et son filleul, des plus considérables de la ville, pour estre instruit, et lui envoya son diacre pour recevoir l'absolution de ses fautes, donnant toute liberté à ses sujets de se confesser aux nôtres, et il donna à ceux-ci tout pouvoir de confesser dans son église et les Latins et les Grecs. » De Nexos, un jésuite écrit en 1641, *op. cit.*, p. 116 : « J'ai eu permission du métropolite grec de prêcher et catéchiser dans les églises grecques, et ce, par écrit, avec menace de suspension à ceux qui en feraient difficulté. » Les capucins avaient adopté la même ligne de conduite que les jésuites. Le P. Hilaire de Barenton, *La France catholique en Orient*, Paris, 1902, le constate : « En 1642, un bon nombre d'évêques grecs eurent recours au zèle des missionnaires capucins... et le P. Thomas, alors custode, demanda au patriarche grec des pouvoirs pour tous les diocèses de l'Orient, et à Rome l'autorisation de célébrer la messe selon le rite grec, là où les Latins n'avaient pas d'église, » p. 105. Le même P. Thomas écrit, p. 108 : « Tel était le zèle de nos Pères, qu'un grand nombre de Grecs s'adressèrent à eux pour la confession, et tous ceux qui s'approchaient d'eux rentraient dans le sein de l'Église catholique et faisaient profession publique de leur foi, car on refusait d'entendre ceux qui ne voulaient pas abandonner le schisme. » En 1653, les capucins visitent les métropolites de Sinope et d'Amasée, lesquels, malgré les lettres du patriarche grec dont ils étaient munis, se refusent à leur laisser dire la messe dans leurs églises. Les missionnaires restèrent pourtant dix mois au milieu des moines grecs. *Op. cit.*, p. 114. Dans l'île d'Andros, qui était presque toute orthodoxe, lors de la procession du saint-sacrement, « l'évêque grec et tout son clergé, revêtus en cérémonie avec cierges et flambeaux, s'y incorporaient et l'accompagnaient entièrement » et, en 1745, les capucins « prêchaient à la cathédrale et dans les autres églises des Grecs ». *Op. cit.*, p. 175 sq. On ne sait exactement à quels motifs est due, depuis la fin du XVIII^e siècle, la nouvelle attitude des missionnaires latins, peut-être à la substitution des Lazaristes aux anciens missionnaires. Quoi qu'il en soit, les missionnaires latins d'aujourd'hui, de tous ordres et de toute nationalité, appliquent dans toute leur rigueur les règles de la Propagande relatives à la *communicatio in sacris*, et n'ont même pas toujours avec le clergé grec les rapports de bon voisinage, que semblait requérir la confraternité chrétienne. Ils s'ignorent les uns les autres, ce qui n'est peut-être pas le plus sûr moyen de s'estimer ou même de se convertir.

De ces bons rapports, qui existaient jadis entre les papes et les Églises orientales et que les vicaires du Christ ne demandaient qu'à améliorer, il subsiste encore à Rome deux créations importantes : le collège grec de Saint-Athanase et la S. C. de la Propagande. C'est le 13 janvier 1577 que Grégoire XIII publia la bulle d'érection du séminaire grec, indiquant le but de l'œuvre et les moyens de l'obtenir. Après avoir passés par des mains diverses, les élèves de ce séminaire relèvent depuis 1897 des bénédictins. Bien que le pape Clément VIII eût décrété en 1595 que les séminaristes seraient à l'avenir ordonnés par un évêque du rite grec, ce n'est que depuis 1897 qu'ils reçoivent des leurs études une formation intellectuelle et liturgique convenant à leur état. Actuellement, ils sont au nombre de 35, dont six seulement destinés aux missions de Turquie et de Grèce, et encore sur ce nombre deux, nés à Syra, sont-ils d'origine latine. Sur ce séminaire voir l'instructive brochure de dom R. Netzhammer, O. S. B., *Das griechische Kolleg in Rom. Skizzen aus Vergangenheit und Gegenwart*, Salzburg, 1905, qui contient la bibliographie complémentaire. Quant à la Propagande, fondée en 1622 par Grégoire XV, un de ses premiers buts con-

cernait le retour à l'unité catholique des chrétiens dispersés dans l'empire ottoman. Au XIX^e siècle, dès 1848, Pie IX adressait aux Églises orientales une encyclique, à laquelle s'empresèrent de répondre de façon peu amicale le patriarche Anthime VI et l'un de ses prédécesseurs, Constantios du Sinaï. L'inclination du pape vers les frères séparés n'en fut pas arrêtée et, d'accord avec Pitzipios, un Grec converti, il songea à convoquer un concile œcuménique pour la réunion des Églises. Mais le plan de Pitzipios de faire inviter les futurs membres du concile par les empereurs de France et de Russie n'ayant pas été approuvé, il se retourna désormais contre Rome, ainsi que sa Société chrétienne-orientale, et s'il poursuivit son idée de l'union, ce fut à condition d'en exclure le pape. L'invitation d'assister au concile du Vatican (1880), offerte à Grégoire VI par le délégué apostolique, ne fut pas même reçue par celui-ci. Dès son avènement, 1878, dans une lettre au cardinal Nina, Léon XIII manifesta ses sympathies envers les Églises orientales et, le 30 septembre 1880, il étendait à toute l'Église la fête des saints Cyrille et Méthode, apôtres des Slaves, ce qui souleva de vives réclamations de la part des Grecs. Tout son pontificat fut marqué de manifestations touchantes et de créations favorables à son idée de rapprocher les Églises. Tels sont, pour ne citer que quelques actes, la tenue à Jérusalem du congrès eucharistique, mai 1893 ; les conférences pour l'union des Églises tenues sous sa présidence entre les chefs des Églises orientales catholiques et les plus éminents cardinaux, octobre 1894, et d'où sortit la commission cardinalice permanente préposée au même but ; le 30 octobre 1894, la constitution apostolique *Orientalium dignitas*, lancée en faveur des rites orientaux et de leurs Églises ; la donation aux assomptionnistes, en 1895, de deux paroisses grecques à Stamboul et à Kadi-Keui (Chalcédoine), ainsi que l'invitation à créer un séminaire grec ; l'érection, 24 mai 1898, de l'archiconfrérie de N. D. de l'Assomption pour le retour des Églises dissidentes, établie dans l'église grecque de l'Anastasis des mêmes religieux ; la reconstitution, en 1897, du séminaire grec de Saint-Athanase à Rome, etc. Et je ne mentionne aucune des initiatives de ce pape en faveur des Russes ou des autres Églises orientales. En 1884, lors de l'élection de Joachim IV, on avait vu le délégué apostolique de Constantinople venir lui offrir les félicitations du pape ; le 20 juin 1894, on vit Léon XIII se tourner lui-même, dans son encyclique *Præclara*, vers l'Orient, « d'où le salut s'est répandu dans tout l'univers, » et le convier très affectueusement à rentrer dans le sein de l'Église. A cette invitation charitable, le patriarche Anthime VII et son synode répondirent par une autre encyclique, d'un ton assez grossier, mais dans laquelle on a au moins l'avantage de rencontrer les griefs théologiques ou autres qui tiennent les Grecs éloignés de la communion catholique, août 1895.

L'encyclique patriarcale parut dans l'organe du Phanar la *Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια*, 29 septembre 1895, et fut réfutée par les théologiens catholiques. Parmi les meilleurs signaons : L. Duchesne, *Églises séparées*, Paris, 1896 ; p. 59-227 ; S. Brandi, *De l'union des Églises*, Rome, 1896 ; J.-B. Bauer, *Argumenta contra orientalem Ecclesiam ejusque synodicam encyclicam*, Inspruck, 1897 ; le même ouvrage, en grec, Syra, 1899 ; et surtout au point de vue dogmatique, M. Malatakès (grec converti), *Réponse à la lettre patriarcale et synodale de l'Église de Constantinople sur les divergences qui divisent les deux Églises*, Constantinople, 1896 ; l'original grec de cette traduction. *Ἀπάντησις εἰς τὴν περὶ τῶν χωρισθῶσιν τὰς δύο Ἐκκλησίας διαφορῶν πατριαρχικὴν καὶ συνοδικὴν ἐγκύκλιον τῆς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως*, Constantinople, 1895. Quant aux travaux de Léon XIII, relatifs à l'Église orientale, voir la plaquette de dom Pl. de Meester, *Leone XIII e la Chiesa greca*, Rome, 1904.

Depuis lors, le patriarche actuel, Joachim III, a pris une initiative analogue à celle de Léon XIII et demandé,

le 12 juin 1902, aux chefs des autocéphalies orientales, s'il n'y avait pas lieu d'opérer un rapprochement avec l'Église catholique. *Échos d'Orient*, t. v, p. 243 ; t. vi, p. 276. Le texte grec intégral avec traduction française a paru dans la *Revue catholique des Églises*, 1904, t. 1, p. 101-112. Les réponses de ces Églises que l'on trouvera dans les *Échos d'Orient*, 1904, t. vii, p. 91-99, ne sont pas favorables. Joachim III a tenté récemment une nouvelle démarche auprès de l'Église russe par une lettre qui n'a pas été rendue publique, mais que l'on connaît par la réponse défavorable et publiée, elle, du saint-synode russe.

XXIV. HAUTE HIÉRARCHIE ET POPULATION DU PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE ACTUEL. — Nous allons donner la liste des métropoles qui relèvent aujourd'hui du patriarchat œcuménique, d'après le rang officiel qu'elles occupent dans la hiérarchie, la faisant suivre de quelques indications sur le nom et la situation de ces diocèses, sur les revenus des métropolitains et des évêques, enfin sur la population orthodoxe de diverses nationalités située en Asie et dans l'Europe ottomane.

Le chiffre qui précède le nom du diocèse marque le rang qu'il occupe actuellement dans la hiérarchie. Les lettres A. E. I. sont des abréviations indiquant que le diocèse est situé en Asie, en Europe, ou dans les îles comprises entre ces deux parties du monde. Le nom propre qui suit ces abréviations indique quelle est la résidence habituelle du métropolitain ; parfois ce n'est que la transcription moderne ou le nom turc de l'appellation ancienne. On remarquera que, sur 79 métropoles, 20 seulement se trouvent en Asie, 12 dans les îles et 47 en Europe. Cette proportion ne répond guère à la population, encore moins au territoire. Il est vrai qu'en Asie le patriarchat œcuménique est le maître incontesté, tandis qu'en Europe il doit faire face aux Serbes, aux Roumains, aux Grecs de la Hellade, et surtout au redoutable exarchat bulgare. Ainsi deux évêques grecs ont en Bulgarie des concurrents redoutables, installés dans les mêmes villes : à Varna et à Philippopoli, et, dans la Turquie d'Europe, les 21 éparquies bulgares, dont 7 sont déjà pourvues d'un évêque, minent sourdement l'influence des métropoles grecques du même nom. En dehors de Varna et de Philippopoli, trois autres métropoles : Mésembrie, Anchialos et Sozogathopolis, se trouvent en Bulgarie et sans doute sont appelées, ainsi que les deux précédentes, à disparaître dans un avenir très prochain. Deux autres métropoles, celles d'Uskub et de Raskoprizrend, sont occupées par des prélats serbes, relevant encore du Phanar, mais elles pourraient bien, à la longue, obtenir une sorte d'autonomie, qui les mettrait plus ou moins dans la dépendance de Belgrade. Je n'ai pas mentionné les quatre diocèses de Bosnie-Herzégovine, le concordat du 28 mars 1880 intervenu entre Joachim III et le gouvernement austro-hongrois ayant, en somme, arraché ces deux provinces serbes à la tutelle du patriarchat œcuménique. En fait, les quatre prélats de Séraïévo, Svornik, Hersek et Banialouka-Bihatch ne sont jamais invités à siéger dans le saint-synode constantinopolitain, bien qu'ils occupent toujours, sur la liste des métropoles relevant du Phanar, les rangs 19^e, 53^e, 59^e et 78^e, c'est-à-dire qu'ils se glissent, Séraïévo entre la Pisidie et la Crète, Hersek entre Vodéna et Korytza, Svornik entre Siatista et Mogléna, Banialouka enfin après Vela. Pour plus de facilité, nous les avons omis dans la liste précédente. Une autre métropole, la Crète, tend à former avec ses nombreux évêchés, une autocéphalie distincte ; son titulaire ne vient jamais siéger au saint-synode. Elle restera, comme le groupe de Bosnie-Herzégovine, dans une situation ambiguë, jusqu'au jour où un changement politique, prévu depuis longtemps, lui permettra de se rattacher à l'Église nationale de Grèce. Enfin, pour terminer ce qui concerne le nom des diocèses et

la résidence de leurs titulaires, il est à noter que plusieurs d'entre eux portent, non le titre de villes, mais celui de provinces ecclésiastiques, comme la Pisidie et la Crète, ou bien le titre d'un thème byzantin, comme la Chaldée.

πραγματῶν τῶν ὑπὸ τὸν οἰκουμηνικὸν θρόνον διατελοῦντων ὁρθόδοξων χριστιανῶν ὑπηκόων τῆς ᾿Α. Μεγαλειότητος τοῦ Σουλτάνου, Constantinople, 1862, p. 48-53; 1888, p. 50-54. Il est certain toutefois que des modifications importantes se sont produites. Ainsi, pour n'en citer qu'un

TABEAU DES MÉTROPOLES ACTUELLES DU PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE

DIOCÈSES.		RÉSIDENCE.	REVENUS des MÉTROPOLITES.	DIOCÈSES.		RÉSIDENCE.	REVENUS des MÉTROPOLITES.
1. Césarée.	A.	Saint-Jean-Baptiste	60 000	41. Maronia.	E.	Ghumuldjina	60 000
2. Éphèse.	A.	Manissa	100 000	42. Selybria.	E.	Silivri	45 000
3. Héraclée.	E.	Rodosto	90 000	43. Sozoagathopolis . .	E.	Sozopolis	45 000
4. Cyzique.	A.	Arjaki	90 000	44. Xanthe.	E.	Iskikjé	50 000
5. Nicomédie.	A.	Ismidt	60 000	45. Ganos et Chora. . .	E.	Chora	30 000
6. Nicée.	A.	Ghemlek	60 000	46. Lemnos.	I.	Leinnos	40 000
7. Chalcédoine.	A.	Kadi-Keui	70 000	47. Imbros.	I.	Castro	45 000
8. Dercos.	E.	Thérapia	80 000	48. Dyrrachion.	E.	Durazzo	24 000
9. Thessalonique.	E.	Salonique	90 000	49. Skopia.	E.	Uskub	65 000
10. Andrinople.	E.	Edirné	100 000	50. Kastoria.	E.	Kastoria	50 000
11. Amasée.	A.	Samsoun	80 000	51. Raskoprishréna . . .	E.	Prizrend	65 000
12. Janina.	E.	Janina	80 000	52. Bodéna.	E.	Vodéna	60 000
13. Prousa.	A.	Brousse	70 000	53. Belgrade.	E.	Bérat	50 000
14. Pélagonia.	E.	Bitolia	80 000	54. Strumnitza.	E.	Stroumitza	70 000
15. Néocésarée.	A.	Ordou	50 000	55. Grébéna.	E.	Grévéna	40 000
16. Iconium.	A.	Nigdé	50 000	56. Sitanios.	E.	Siatista	40 000
17. Berrhaa.	E.	Véria	50 000	57. Mogléna.	E.	Florina	40 000
18. Pisidie.	A.	Isbarta	40 000	58. Prespae.	E.	Ochrida	60 000
19. Crète.	I.	Candie	70 000	59. Débra.	E.	Dibra	35 000
20. Trébizonde.	A.	Trébizonde	45 000	60. Kassandria.	E.	Pollygyro	40 000
21. Nicopolis.	E.	Prévésa	24 000	61. Chaldia.	A.	Gumuch-Hané	30 000
22. Philippopolis.	E.	Plovdiv	70 000	62. Elasson.	E.	Elasson	40 000
23. Rhodes.	I.	Métropolis	50 000	63. Proconnèse.	I.	Marmara	25 000
24. Serrés.	E.	Serrés	85 000	64. Dryinoupolis.	E.	Argyrocastro	50 000
25. Drama.	E.	Drama	70 000	65. Cos.	I.	Istan-Keui	30 000
26. Smyrne.	A.	Smyrne	70 000	66. Lititza.	E.	Orta-Keui	40 000
27. Mitylène.	I.	Métélin	70 000	67. Karpathos.	I.	Scarpanto	25 000
28. Didymotichos.	E.	Dimotika	70 000	68. Serbie et Kozané. . .	E.	Servia	50 000
29. Ancyre.	A.	Angora	20 000	69. Névrokop.	E.	Névrokop	?
30. Philadelphie.	A.	Alachéhir	30 000	70. Léros et Kalymnos . .	I.	Léros	?
31. Mélénié.	E.	Melnik	70 000	71. Éleuthéropolis.	E.	Pravichta	25 000
32. Ainos.	E.	Dédé-Agatch	25 000	72. Kolonia.	A.	Kara-Hissar-Charki	?
33. Méthymna.	I.	Achyroni	40 000	73. Paranythia.	E.	Paramythia	40 000
34. Korytza.	E.	Korifta	40 000	74. Bella.	E.	Vella	?
35. Chio.	I.	Castro	45 000	75. Hélioupolis.	A.	Aïdin	46 000
36. Messembria.	E.	Missivri	45 000	76. Kallioupolis.	E.	Gallipoli	40 000
37. Sauros.	I.	Vathy	40 000	77. Rhodopolis.	A.	Livéria	?
38. Bizya.	E.	Vizia	50 000	78. Kréné.	A.	Tchesmé	40 000
39. Anchialos.	E.	Anchialo	60 000	79. Quarante-Églises. . .	E.	Kir-Kilissé	?
40. Varna.	E.	Varna	60 000				

Le nombre, qui accompagne le nom de la résidence, représente le revenu annuel que chaque métropole tire ou est censé tirer de son diocèse. L'estimation est faite en piastres turques. La piastre vaut un peu plus de 0 fr. 20, de sorte que cinq piastres or équivalent à 1 fr. 05. Je ne saurais affirmer que la somme, prévue pour chaque métropolitain, lui soit accordée aujourd'hui. En effet, l'estimation de cette somme remonte à 1856, à l'époque des réformes, et elle fut réglée alors d'après le nombre approximatif d'habitants que comprenait chaque diocèse. Qui oserait affirmer aujourd'hui que la population orthodoxe de chaque diocèse est restée stationnaire depuis cinquante ans, surtout que, au moment où fut établie cette statistique, les Bulgares comptaient parmi les orthodoxes grecs. Je donne néanmoins ces chiffres, parce qu'il m'a été impossible de m'en procurer de plus récents, ou plutôt parce que les statistiques que l'on publie aujourd'hui sont les mêmes que vers 1860. J'ai consulté Eichmann, *Die Reformen des osmanischen Reiches*, Berlin, 1858, p. 31 sq.; Γενικοί κανονισμοί περί διευθετήσεως τῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ ἑθνικῶν

exemple récent, la *Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια*, 1905, t. xxv, p. 310, donnait le diocèse de Silivri comme n'ayant pas 40 000 piastres de revenus. Or, dans la statistique officielle que nous avons reproduite, Silivri (n. 42) a droit à 45 000 piastres. De même, Kolonia et Bella sont donnés comme ne touchant pas, chacune, 40 000 piastres, alors que ces métropoles ne figurent pas dans la statistique officielle. Il est vrai qu'elles sont de fondation récente, ainsi que Névrokop, Léros et Rhodopolis. En dehors du traitement qui lui revient personnellement, chaque métropolitain doit prélever dans chaque diocèse une somme déterminée pour le compte du patriarche œcuménique. L'un dans l'autre, tous les diocèses, soit métropoles, soit évêchés, sont astreints à fournir annuellement 370 000 piastres au patriarche; somme qui, ajoutée aux 130 000 piastres perçues dans le diocèse de Constantinople, constitue un traitement annuel de 500 000 piastres, c'est-à-dire de 105 000 francs.

Dans la dernière liste officielle des éparchies du patriarchat que j'ai sous les yeux et qui remonte à 1901, on ne comptait plus que cinq métropoles possédant

des évêchés suffragants. Éphèse en avait trois, Héraclée de Thrace trois également, Thessalonique cinq, la Crète sept et Smyrne un seulement, soit en tout dix-neuf évêchés. A l'heure actuelle, les cinq métropoles susdites restent encore à la tête d'une province ecclésiastique, mais fort réduite, du moins pour quelques-unes. Ainsi Éphèse ne possède plus que l'évêché d'Anéai; Hélioupolis et Kréné ayant pris rang parmi les métropoles, l'une depuis le 24 octobre 1901, l'autre depuis le 11 décembre 1902. De même, Héraclée a vu l'évêché de Gallipoli acquérir le titre de métropole, le 3 novembre 1901, et ne conserve plus que deux évêchés suffragants, Myriophyte et Métrai, qui ont chacun un revenu annuel de 30 000 piastres. Encore est-il beaucoup question d'ériger Métrai en métropole. Smyrne compte toujours un évêché, Moschonissia, ayant 12 000 piastres de revenu et étendant sa juridiction sur 29 îlots semés entre Mételin et Aivalik. Les évêchés qui relèvent de Salonique sont au nombre de cinq : Kitros, dont le titulaire réside à Katérina et a 30 000 piastres; Kampania, dont le titulaire a pour centre d'action le bourg de Koulakia, à l'embouchure du Vardar et touche 60 000 piastres; Polyané, dont l'évêque réside à Doïran sur le lac de ce nom et touche 50 000 piastres; Ardamérion ou Evdémich, dont l'évêque a 30 000 piastres; enfin, Hiérissio ou le mont Athos, dont l'évêque a 30 000 piastres. La province ecclésiastique de Crète a sept évêchés : Arcadia, avec résidence à Viano et 24 000 piastres; Rhéthymné et Avlopotamo, avec 50 000 piastres; Kydonia, avec résidence à La Canée et 60 000 piastres; Pétra, avec résidence à Néapolis et 35 000 piastres; Kissamos et Sélino; Lampa et Sphakia avec résidence au monastère de Prévéli; Hiéra et Sitia, avec 40 000 piastres. En 1896, il y avait un huitième évêché, Khersoniso, avec résidence au monastère d'Angarada et 35 000 piastres de revenu; depuis il a dû être supprimé. Cela constitue donc un groupe de seize évêchés suffragants, mais les sept sièges de Crète son rarement tous occupés en même temps et, du reste, le seraient-ils, que leur sujétion vis-à-vis du Phanar se restreint chaque jour. Il y a, par ailleurs, une tendance fort marquée aujourd'hui à supprimer les évêchés, de même que l'on a fait disparaître les archevêchés autocéphales, au cours des siècles. On espère obtenir ainsi une plus grande rapidité dans l'expédition des affaires diocésaines, en portant devant le saint-synode, non devant le métropolite, le règlement des litiges.

Le diocèse propre du patriarcat œcuménique est constitué par Stamboul, Galata, Péra et les faubourgs échelonnés sur la rive européenne jusqu'à Iéni-Keui inclusivement. Cet archevêché, régi par des lois particulières, est confié à l'administration du proto-synelle ou vicaire général du patriarcat. Quelques-uns des principaux districts ont à leur tête un prélat revêtu du caractère épiscopal et décoré du titre de chorévêque. Il y en a cinq habituellement, qui portent divers titres épiscopaux et sont chorévêques de Péra, de Galata, de Tatavla, de Vlanga et de Baloukli. Arnaout-Keui sur le Bosphore en avait obtenu également en 1900. Le diocèse de Constantinople n'est pas le seul à jouir d'une pareille organisation; d'autres métropoles peuvent — et certaines le font très régulièrement — prendre des évêques auxiliaires, qui se chargent de soulager le fardeau du métropolite. Ces auxiliaires sont parfois deux ou trois dans le même diocèse et ne succèdent jamais directement au titulaire. De même, depuis le mois de juillet 1901, les deux directeurs de l'école théologique de Halki et de la Grande École de la nation, sise au quartier du Phanar, ont été créés métropolités *ad honorem*, le premier de Stavropolis, le second de Sardes, alors qu'ils n'étaient auparavant que simples archimandrites. Si l'on ajoutait à tous ces prélats que nous venons de désigner les métropolités en retraite, démissionnaires ou déposés, tous ceux qui *se reposent* en un mot, pour

employer le bel euphémisme néo-grec, ou arriverait à une liste, qui ne serait guère inférieure à celle des vrais métropolités.

Une liste des évêques titulaires a été dressée en 1901 dans la *Εκκλησιαστική ἀλήθεια*, t. XXI, p. 31, 50, 67, 211. Elle devait aller du patriarcat de Raphaël II au second patriarcat de Joachim III, c'est-à-dire de 1606 à 1900; en fait, elle s'arrête à l'année 1871. Elle est toutefois fort précieuse, car elle a été faite directement sur les archives du patriarcat. On n'a qu'à s'y reporter pour se rendre compte quels sont les titres le plus fréquemment employés.

Il existe une troisième organisation ecclésiastique, qui correspond assez bien à ce que nous appelons dans notre droit canonique des abbayes *nullius*; en Orient, on les appelle *exarchies*. Jusqu'en 1902, les exarchies étaient au nombre de cinq : Metsovo dans l'Épire, Patmos dans l'archipel, Soumélé, Vazélon et Péristéréota, au sud de Trébizonde, dans le Pont. Sauf la première, toutes avaient pour centre un monastère stavropégiaque : Saint-Jean l'Évangéliste à Patmos, la Sainte-Vierge à Soumélé, Saint-Jean-Baptiste à Vazélon, Saint-Georges à Péristéréota. Soustraits à la juridiction de l'ordinaire, les orthodoxes de ces cantons obéissent aux supérieurs de ces couvents stavropégiaques, c'est-à-dire qu'ils relèvent du seul patriarche œcuménique. Or, les habitants des trois exarchies du Pont, peu satisfaits du gouvernement des moines, réclamaient sans cesse auprès du saint-synode ou bien la création d'une métropole nouvelle, ou bien leur incorporation au diocèse de Trébizonde, dont ils forment une enclave. Après de vives instances, ils ont obtenu gain de cause et, le 9 octobre 1902, le saint-synode rétablissait l'ancienne métropole de Rhodopolis. Par suite de cette décision, le nouveau diocèse comprend les trois exarchies pontiques de Soumélé, qui commandait à quinze villages, de Vazélon, qui en avait vingt, et de Péristéréota, qui en avait onze. Le métropolite se voit donc, avec ses 46 villages, à la tête d'un diocèse aussi considérable que celui de beaucoup de ses collègues. Quant aux supérieurs des trois monastères susdits, ils ont désormais perdu tout droit exarchal et n'exercent plus de juridiction au delà des murs de leurs couvents. Les seules exarchies encore existantes se bornent donc à deux : celle de Metsovo, qui ne tardera pas à disparaître, et celle de Patmos, qui se maintiendra longtemps encore. En effet, maîtres absolus de l'île, les moines de Saint-Jean-Baptiste ne laisseront pas aisément un prélat établir son autorité sur leurs subordonnés.

Les statistiques officielles et sérieuses n'existant pas dans l'empire ottoman, on ne saurait donner, même par approximation, la population totale des orthodoxes soumis à la juridiction du patriarcat œcuménique. Voici cependant quelques chiffres, qui aideront à se former une opinion sur ce point. En Asie, les vingt diocèses sont compris dans dix divisions administratives : vilayets, c'est-à-dire provinces, et mutessarifliks indépendants, c'est-à-dire départements qui relèvent directement de la Sublime Porte. Vital Cuinet est l'auteur qui a travaillé avec le plus de soin et d'impartialité à se rapprocher de la vérité. En combinant les données éparses dans les quatre volumes de son ouvrage, *La Turquie d'Asie; Statistique descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie-Mineure*, Paris, 1892-1894, on arrive à dresser le tableau ci-après.

Comme on le voit, les Grecs asiatiques forment un peu plus du neuvième de la population totale. Il est vrai que le chiffre actuel doit être relativement plus considérable, Cuinet ayant envoyé son ouvrage à l'impression en 1890, après avoir employé une douzaine d'années à recueillir les statistiques qu'il a consignées dans son ouvrage. On peut donc dire que ce tableau représente seulement l'état de la population en Asie-Mineure, il y a déjà vingt ans, et encore d'une manière

fort approximative. Chassiotis, *L'instruction publique chez les Grecs*, Paris, 1881, p. 494, donne un chiffre à peu près analogue; il estime la population grecque de l'Asie-Mineure à 966 585 habitants. Et cet auteur est un Grec, qui s'est servi presque exclusivement de renseignements oraux ou écrits provenant de ses compatriotes.

POPULATION GRECQUE-ORTHODOXE

EN ASIE-MINEURE

DIVISIONS ADMINISTRATIVES.	CHEF-LIEU.	POPULATION TOTALE	POPULATION GRECQUE.
1. Aïdin	Smyrne.	1 396 477	208 282
2. Angora	Angora.	892 901	34 009
3. Bigha	Bigha.	429 438	16 413
4. Castamouni	Castamouni.	1 018 942	21 507
5. Constantinople (Asie).	Constantinople.	240 381	44 164
6. Ismidt	Ismidt.	222 760	40 795
7. Kladavendighiar	Brousse.	1 626 869	230 711
8. Koniah	Koniah.	1 088 000	73 000
9. Sivas	Sivas.	1 086 015	76 068
10. Trébizonde	Trébizonde.	1 047 700	193 000
TOTAL		8 749 453	937 949

Dans la Turquie d'Europe, par suite des rivalités de race, la situation est encore plus inextricable. Grecs, Bulgares, Serbes, Koutzovaques, Albanais y luttent pour asseoir la prépondérance de leur nationalité. Tous n'obéissent pas au patriarcat orthodoxe et ceux mêmes qui lui obéissent et qui ne sont pas grecs d'origine ne voudraient pour rien au monde être confondus avec ces derniers. Ne pouvant donner de statistique sûre, je vais m'efforcer d'indiquer les forces dont dispose actuellement chacune de ces nationalités. En Bosnie-Herzégovine, il y a, d'après les statistiques les plus récentes du gouvernement austro-hongrois, 673 000 orthodoxes, d'origine serbe, que le Phanar compte parmi ses fidèles, bien qu'ils échappent de plus en plus à sa juridiction. Dans la Turquie proprement dite, deux métropolitains serbes gouvernent les diocèses d'Uskub et de Prizrend, qui sont en grande partie composés de leurs compatriotes. Là, depuis la cathédrale jusqu'à la dernière chapelle de village, le clergé diocésain célèbre la messe et les offices en slave. Ces victoires serbes, du moins en ce qui concerne la nomination des métropolitains, sont de date récente, car c'est le 21 janvier 1896 qu'un Serbe fut élu métropolitain de Prizrend, et le 30 octobre 1899 qu'un autre Serbe fut promu au siège d'Uskub, après une série de démarches diplomatiques, qui mirent en mouvement toutes les chancelleries européennes. L'éparchie de Prizrend comptait, vers 1900, près de 20 000 familles. En donnant à chaque foyer serbe une moyenne de huit à dix personnes — ce n'est pas exagéré — nous aurions 160 000 à 200 000 habitants pour ce diocèse. Le clergé séculier ou régulier était au nombre de 159, les paroisses de 145. Voir *Échos d'Orient*, 1900, t. III, p. 348. Le diocèse d'Uskub comprenait, à la même date, 8 000 familles environ, soit de 64 000 à 80 000 personnes, 88 paroisses, 114 prêtres séculiers ou réguliers. *Échos d'Orient*, t. III, p. 351. Voir aussi dans la même revue, *Diocèse d'Uskub*, t. I, p. 67-69, 195; *Le cas de M^r Firmilien d'Uskub*, t. V, p. 310-312; *Le sacre du métropolitain serbe Firmilien*, t. V, p. 390-392; *L'Église serbe en Turquie*, t. III, p. 341-351; *La Russie et les monastères de Vieille-Serbie*, t. VI, p. 399-401; *La nationalité serbe en Turquie*, t. VII, p. 46 sq.

Si l'iradé impérial n'a pas encore paru, qui recon-

naîtra en Turquie d'Europe la nationalité serbe, un autre a été promulgué le 10/24 mai 1905, qui reconnaît la nationalité roumaine. C'est déjà une cruelle amputation que se prépare à subir le patriarcat œcuménique. Du fait de la constitution d'une Église serbo-rouméliote, le Phanar est exposé à perdre environ 250 000 fidèles, en attendant que les consuls et les agents serbes découvrent des compatriotes ailleurs que dans les deux diocèses d'Uskub et de Prizrend; du fait de la constitution d'une Église koutzo-valaque en Turquie, laquelle n'est plus aujourd'hui qu'une question de jours, la perte sera encore plus sensible pour les Grecs. D'après des statistiques détaillées, parues dans des journaux roumains et qu'il y a tout lieu de croire exactes, la population roumaine de la Macédoine proprement dite serait de 394 700 âmes, auxquelles il convient d'ajouter 20 000 Roumains en Albanie, 160 000 dispersés çà et là dans les vilayets d'Andrinople et de Constantinople, 220 000 en Thessalie et en Grèce. Même en supposant quelque exagération dans ces chiffres et en les réduisant d'un tiers, il n'en resterait pas moins 530 000 fidèles destinés à échapper dans un avenir prochain à la juridiction du patriarcat œcuménique. On comprend que, devant de telles menaces, la question roumaine de Macédoine soit devenue présentement la question vitale pour les Grecs. Déjà un évêque roumain, M^r Anthime, est établi à Monastir, sans titre épiscopal, il est vrai, et l'on sait quel scandale a provoqué le monde orthodoxe, en 1904, la veue en Macédoine de M^r Gennadios, ex-métropolitain roumain de Bucarest. Pour le moment, Monastir possède un gymnase roumain, deux écoles de garçons et deux de filles; Krouchova un gymnase, une école commerciale et quatre écoles primaires; Janina une école commerciale et deux écoles primaires; Salonique de même. Il existe dans les autres villes ou villages 98 écoles primaires de garçons et 73 écoles primaires de filles. De plus, la langue roumaine était employée, avant l'iradé du 10/24 mai 1905, comme langue liturgique dans 48 églises de Macédoine. Par le fait de cet iradé, le sultan a accordé à tous ses sujets de nationalité valaque le droit d'enseigner le roumain dans leurs écoles; d'avoir des prêtres à eux célébrant tous les offices liturgiques dans leur langue nationale; de nommer, conformément aux lois établies, des moukhtars (maires) à eux; d'avoir pour leurs écoles des instituteurs et des inspecteurs, qui ne devront rencontrer aucune entrave dans l'exercice de leurs fonctions et s'adresseront directement au ministère de l'instruction publique; enfin, d'être admis dans les élections des moindres conseils administratifs. Le tout, remarque ironiquement l'iradé impérial, est accordé, « à condition de ne point toucher à la dépendance des Valaques vis-à-vis du patriarcat œcuménique. » C'est-à-dire qu'on enlève à celui-ci toutes ses prérogatives sur les orthodoxes de nationalité roumaine et qu'on ne lui conserve plus qu'une autorité morale et spirituelle.

En comptant les Serbes de Bosnie et de Turquie, les Roumains de Macédoine et de Thrace, cela fait donc un total de 1 228 000 orthodoxes, que le patriarcat œcuménique range habituellement parmi les grecs-orthodoxes soumis à son autorité, alors qu'en réalité ils ne sont pas Grecs et qu'ils ne se soumettent que le moins possible ou même pas du tout à la houlette œcuménique. Ce n'est pas tout. D'après un document officiel fourni par l'exarchat bulgare en 1902, il y avait en Turquie d'Europe 1 334 573 Bulgares, répartis dans les 21 éparchies bulgares. Cette population de 1 350 000 âmes environ n'obéissait pas tout entière à son Église nationale; un quart subissait encore le joug du patriarcat œcuménique. Des statistiques un peu antérieures, mais provenant de la même source, donnaient 46 518 familles bulgares, qui acceptaient la juridiction grecque, c'est-à-dire qui étaient patriarchistes, soit de 400 000 à

450 000 Bulgares, avec 666 prêtres. En acceptant les chiffres les plus favorables aux Grecs, 450 000, il y aurait encore 890 000 orthodoxes Bulgares soustraits à la juridiction du Phanar. En les ajoutant aux 1 228 000 Bosniaques, Serbes et Roumains, qui jouissent d'une sorte d'autonomie, nous avons donc 2 118 000 orthodoxes que le Phanar compte parfois parmi ses fidèles et qui ne le sont qu'à demi. En dehors des 450 000 Bulgares, qui reconnaissent le patriarche œcuménique, il ne faudrait pas oublier, non plus, un contingent assez considérable d'Albanais, qui ne sont pas encore constitués en communautés particulières, mais que l'exemple des Bulgares, des Serbes et des Roumains, pourrait bien ne pas laisser indifférents. Mentionnons également les 200 000 Crétois, qui attendent à tout instant la permission de l'Europe pour s'unir à leurs frères de Grèce et se placer sous l'obédience du saint-synode d'Athènes. Dans ces conditions, on conçoit qu'il soit malaisé d'indiquer, même de façon très sommaire, les fidèles orthodoxes d'origine et de langue grecques, qui restent malgré tout fidèles à la cause phanariote. J'ai dit d'origine et de langue grecques, car la langue grecque, à elle seule, ne suffit pas à constituer un vrai Grec, ainsi que le réclament les chauvins d'Athènes et de Constantinople. Les Roumains aussi parlaient grec et beaucoup le parlent encore, sans que l'on puisse cependant les ranger parmi les Grecs orthodoxes. Il n'y a de vrais Grecs que dans les îles, sur les côtes de la mer Noire ou des autres mers baignant la Turquie d'Europe, et aussi dans les villes et les grandes agglomérations de l'intérieur.

Pour la BULGARIE, voir t. II, col. 1224-1228; pour les Roumains de Turquie, voir dans les *Échos d'Orient*, *La nationalité roumaine en Turquie*, t. VII, p. 47 sq.; *Les Roumains de Macédoine*, t. VII, p. 178 sq.; *Les Koutzo-Valaques*, t. VII, p. 302-305; *Deux princes roumains*, t. VII, p. 257-260. Chassiotis, *L'instruction publique chez les Grecs*, Paris, 1881, p. 494 sq., estime la population grecque de la Turquie d'Europe de la manière suivante : 495 355 habitants en Épire, 321 072 en Thessalie, 606 368 en Macédoine, 739 648 en Thrace, 662 403 dans les îles, en tout 2 824 840 habitants. Pour établir cette statistique, Chassiotis a rangé parmi les Grecs tous les chrétiens de religion orthodoxe; mais il faut en enlever les orthodoxes de diverses nationalités, ainsi que nous venons de le faire. Avec ces restrictions, la statistique a quelque chance d'être exacte.

XXV. RÈGLEMENTS GÉNÉRAUX DU PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE. — Au cours du XIX^e siècle, le gouvernement turc, pour obtenir des satisfactions de l'Europe, dut faire des concessions aux rayas. Le massacre des janissaires, 15 juin 1826, tout en marquant la fin de l'ancien régime, ne modifia pas trop la situation des chrétiens. Une première dérogation provint du Hattî Chérif, dit de Gul-Khané, lu le 3 novembre 1839 et qui attribuait aux sujets infidèles les mêmes droits qu'aux musulmans. L'application de cette charte ne fut pourtant pas aussi complète qu'elle semblait le comporter et le seul changement appréciable fut dans le prélèvement du Kharadj. Cet impôt, qui tenait lieu pour les chrétiens de tous les autres, était jusque-là arraché à chaque raya par la brutalité des collecteurs et souvent aggravé par les exactions locales; désormais, il fut recouvré par les communautés municipales, qui devaient en verser le montant dans les caisses des receveurs généraux. En 1847, était reconnue la validité du témoignage des chrétiens, même contre des musulmans, disposition qui abolissait une loi régissant depuis des siècles les rapports de la classe mahométane avec les chrétiens indigènes ou étrangers. De même, on rapporta — et cela au détriment de l'orthodoxie — le firman de 1834, qui interdisait le passage d'une communauté chrétienne dans une autre et s'opposait ainsi aux progrès du catholicisme.

Après la guerre de Crimée et lors du protocole de Vienne, 1^{er} février 1855, on songea à retoucher les

immunités des populations chrétiennes et, par suite, à une transformation complète de l'Église grecque, à laquelle elle-même serait appelée à concourir. C'est ce qui eut lieu par la promulgation du fameux *Hattî-Humaïoum*, du 18 février 1856 — voir le texte dans Ed. Engelhard, *La Turquie et le Tanzimat ou histoire des réformes dans l'empire ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours*, Paris, 1882, t. I, p. 263-270, que le patriarche Cyrille VII se décida, après quelques moments d'hésitation, à faire lire dans les églises. Comme le synode se montrait rebelle et cherchait par son inaction à éviter une loi qu'il qualifiait de révolutionnaire, le grand-vizir l'invita à s'exécuter. Un règlement minutieux, élaboré dans le conseil, prescrivit une série de mesures destinées à établir le nouvel ordre de choses. Voir le texte publié par le P. Petit dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1898, t. III, p. 397-401. Cette ingérence directe du pouvoir fut le signal de violentes protestations au sein de la communauté grecque, qui eut recours à la publicité pour intéresser l'Europe à ses griefs; bon gré mal gré, il fallut pourtant s'exécuter. Dès le mois d'août 1858, l'assemblée nationale, réunie au Phanar, procéda à la formation du *conseil provisoire national*, en se conformant aux dispositions de la circulaire ministérielle. Cette assemblée comprit sept métropolitains, choisis par le saint-synode, dix représentants des divers quartiers de Constantinople et onze délégués des provinces ou vyalets; soit, avec le président et le secrétaire, un total de trente personnes. On elabora tout d'abord un règlement minutieux, en 28 articles, destiné à fixer les attributions du conseil, les obligations de ses membres, les devoirs du secrétaire et ceux du président. Voir Γενικοί κανονισμοί περί διευθετήσεως τῶν... πραγμάτων, Constantinople, 1888, p. ιγ'-ιζ'.

1^o *Le patriarche*. — La première question portée à l'ordre du jour était l'élection du patriarche. C'est sur ce point que le conflit éclata dès l'origine entre les deux corps. Depuis le VII^e siècle au moins jusqu'à la fin de l'empire (1453), le souverain réunissait une douzaine de prélats parmi les évêques de passage à Constantinople et ces évêques formaient une liste de trois noms qu'on apportait au prince. « L'esprit de Dieu, au dire de Codinus, leur inspirait ces noms. » Sur cette liste l'empereur désignait le patriarche et, lorsque aucun des trois noms proposés ne lui agréait, il en choisissait un autre. A. Gasquet, *De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance*, Paris, 1889, p. 85-89. Cet usage se conserva, même après la conquête turque, sauf que les métropolites préférant le séjour de la capitale à la résidence dans leurs diocèses, les membres du saint-synode se trouvèrent beaucoup plus nombreux. Les titulaires des métropoles voisines de Constantinople en furent affligés et, de là, naquirent des rivalités mesquines qui troublèrent l'orthodoxie durant plusieurs siècles. Finalement, la victoire revint aux métropolites voisins de Constantinople et, en 1741, Gerasime d'Héraclée obtint du sultan Mahmoud I^{er}, un firman qui modifiait la pratique usitée jusqu'alors, et qui fut confirmé en 1757 par un *hatt* souverain. A. Ypsilanti, *Tὰ μετὰ τὴν ἄλωσιν*, Constantinople, 1870, p. 350, 376. D'après ces documents, le choix du saint-synode n'était sanctionné par le sultan, que si l'élu présentait un certificat de bonne conduite signé des métropolites d'Héraclée, de Cyzique, de Nicomédie, de Nicée et de Chalcedoine, qui jouaient le rôle de *gérontes* et exerçaient désormais une influence décisive sur les affaires de la nation. Ce fut le régime du *gérontisme*, odieux entre tous, dont l'assemblée nationale de 1859 demanda la suppression. Le patriarche et les métropolites visés protestèrent et l'on dut recourir au gouvernement turc pour obtenir la paix. Celui-ci refusa la démission de Cyrille VII, renvoya les *gérontes* dans leurs diocèses et,

au mois de juin 1860, un projet de réformes relatif à l'élection du patriarche et des métropolites était soumis au grand-vizir. Les Turcs ne l'approuvèrent, vers la fin de 1861, qu'à la condition de contrôler la liste de tous les candidats éligibles, au lieu de n'avoir à examiner que les trois candidats définitifs. Ainsi, si l'amendement n'a porté que sur trois noms en 1887, il a porté sur cinq en 1891 et sur sept en 1894. Voici en quoi consiste le mode d'élection et d'institution du patriarche.

En cas de vacance du siège œcuménique, le synode des métropolites se réunit avec le conseil mixte et nomme un *locum tenens*, pris parmi les membres du saint-synode et qui doit être approuvé par le gouvernement impérial. Cette élection accomplie, on envoie à tous les métropolites une circulaire pour que, dans un délai maximum de 14 jours, ils fassent connaître sous pli cacheté le nom de leur candidat; de même, 28 diocèses sont priés d'envoyer chacun à Constantinople un laïque, chargé de les représenter. Les membres du saint-synode et les métropolites présents dans la capitale désignent aussi leur candidat sous pli cacheté cinq jours avant l'assemblée électorale. Au jour fixé, on procède, à huis clos, à la vérification des pouvoirs, au dépouillement et au compte des bulletins. Tous ceux qui ont obtenu ne serait-ce qu'une voix sont éligibles. La liste des éligibles, signée et scellée, séance tenante, par le *locum tenens*, les métropolites du synode et les membres du conseil mixte, est envoyée sur-le-champ à la Sublime-Porte, qui raye les noms désagréables et informe le patriarche par un *teskeré* délivré dans les vingt-quatre heures que l'on peut procéder à l'élection de l'un des autres candidats. Sur la liste ainsi révisée, l'assemblée électorale tout entière, clercs et laïques, désigne au scrutin secret et à la majorité des voix trois candidats; après quoi, les membres ecclésiastiques de l'assemblée se rendent à l'église, où, en présence de tous les membres laïques de l'assemblée, ils désignent, au scrutin secret, et à la majorité des voix, un des trois candidats à la charge de patriarche œcuménique. Si les candidats ont le même nombre de voix, c'est la voix du *locum tenens* qui l'emporte. L'élection terminée, on en rédige le procès-verbal qui est communiqué à la Sublime-Porte; puis, l'élu se présente d'abord au sultan pour être officiellement reconnu et ensuite à la Sublime-Porte pour y notifier son élection. Un certain nombre de qualités morales sont requises du candidat; les plus intéressantes à retenir sont qu'il doit appartenir au corps épiscopal, être assez avancé en âge et avoir gouverné un diocèse sans aucun blâme depuis sept ans au moins. De plus, il faut qu'il ait toujours été, lui-même, ainsi que son père, sujet de l'empire.

L'assemblée électorale se compose d'ecclésiastiques et de laïques. Les ecclésiastiques comprennent les membres du saint-synode, les métropolites qui peuvent se trouver dans la capitale et le métropolitain d'Héraclée qui, de tout temps, a eu le privilège de donner à l'élu le bâton pastoral. Les membres laïques sont trois hauts fonctionnaires du patriarchat, dont le logothète, les membres du conseil mixte, trois anciens fonctionnaires civils, investis des deux grades supérieurs; deux militaires ayant le grade de colonel et trois autres fonctionnaires civils; le gouverneur de Samos ou son représentant; quatre membres des plus connus parmi les savants; cinq négociants et un banquier; dix représentants des corporations les plus estimées; deux délégués des paroisses de la capitale et du Bosphore, enfin vingt-huit délégués envoyés par autant de provinces. *Revue de l'Orient chrétien*, t. III, p. 409. Le droit d'électeur ne peut être exercé que par les sujets de l'empire. Comme on le voit, l'élection se fait à trois degrés et les laïques jouent le rôle principal dans les deux premiers votes. On a essayé bien des fois de modifier la

teneur de ce projet, mais aucune de ces tentatives n'a réussi.

2° *Le saint-synode*. — À côté et sous la présidence du patriarche est établi le saint-synode, dont les origines remontent au moins au IV^e siècle. À toutes les pages de l'histoire byzantine, on voit paraître, dans les actes publics de la Grande Église, ce concile permanent. Sans être strictement fixé, le nombre de ses membres n'était jamais inférieur à quatre, président compris. Par ailleurs, les actes du patriarchat présentent des pièces synodales signées de vingt, et même de trente évêques présents. Le choix des synodiques était réservé au patriarche, bien que l'empereur intervint souvent, lorsque leur nombre lui paraissait trop restreint. J. Zhishman, *Die Synoden und die Episcopalkonferenzen in der morgenländischen Kirche*, Vienne, 1867, p. 33 sq. Après la conquête ottomane, le saint-synode continua de siéger auprès du patriarche. La seule innovation fut celle du *gérontisme*, par laquelle les cinq métropolites d'Héraclée, de Cyzique, de Nicomédie, de Nicée et de Chalcedoine, étaient toujours membres de l'assemblée. Comme celle-ci comprenait encore un grand nombre de membres, vingt et un en 1746, le patriarche Samuel établit, en 1765, qu'à l'avenir le synode aurait constamment huit membres, égaux en puissance et choisis parmi les prélats les plus dignes et les plus distingués; les autres évêques, de passage à Constantinople, pourraient sans doute assister aux séances, mais l'approbation des huit gérontes ou de la majorité d'entre eux était requise pour prendre une décision. Cette disposition, confirmée par un firman impérial en 1775, ne tarda pas du reste à tomber en désuétude et l'on revint à l'ancienne pratique. Ce n'est que le 27 janvier 1862 que fut élaboré et approuvé le nouveau règlement, dont voici les dispositions principales.

Le saint-synode se compose de douze métropolites, siégeant sous la présidence du patriarche œcuménique. Il est et demeure, comme il l'a toujours été, le centre de l'autorité spirituelle pour tout le peuple chrétien, relevant du patriarche œcuménique. Ses soins et sa sollicitude s'étendent à toutes les affaires spirituelles de la nation, comme le remplacement des métropolites et la nomination aux sièges vacants; l'amélioration, la conservation et le gouvernement de tous les monastères. Il veille sur la foi de tous les orthodoxes, nomme les prédicateurs, choisit et fait distribuer tous les livres et manuels qu'il juge nécessaires pour le développement du clergé et l'instruction des fidèles; dans ce but, il correspond avec les prélats des provinces de l'empire, alors qu'il n'est permis à personne de s'immiscer dans les affaires et les attributions réservées à l'autorité spirituelle du saint-synode. Tous les métropolites relevant du patriarchat œcuménique ont le droit de faire partie du saint-synode, chacun pendant deux ans, à tour de rôle. On renouvelle tous les ans la moitié des membres, de telle manière que chacun d'eux ne reste pas au synode plus de deux ans. On a dressé tout exprès une liste de tous les métropolites, en les répartissant en trois classes, dont chacune comprend un tiers de leur nombre total. Voir le tableau dressé col. 1461-1462. Sur cette liste le patriarche, d'accord avec le saint-synode, choisit deux titulaires par classe, à savoir le premier et le dernier, et les invite à remplacer les anciens, qui retournent immédiatement dans leurs diocèses. On fixe un traitement proportionnel à percevoir par les membres du saint-synode, qui n'auraient pas dans leurs diocèses un revenu annuel de 50 000 ou de 40 000 piastres. Aucun membre du synode ne peut, à l'expiration de son mandat, demeurer à Constantinople, hormis le cas d'extrême nécessité, et aucun métropolitain ne peut séjourner à Constantinople, sans l'autorisation préalable du patriarche et du saint-synode. Tout acte du synode fait à l'insu ou en l'absence du patriarche est nul,

comme aussi demeure sans valeur tout acte émanant du patriarche seul. Toute décision synodale, prise à la majorité des voix, en séance plénière, doit être sanctionnée et exécutée par le patriarche. Si le patriarche manque à ses obligations spirituelles et, qu'après deux remontrances respectueuses de la part du synode, il n'en tienne aucun compte, le synode et le conseil mixte en réfèrent par écrit à la Sublime-Porte et réclament sa déposition; la même chose se produit, si le patriarche manque à ses devoirs civils, mais cette fois l'initiative d'une pareille mesure revient au conseil mixte.

Les membres du saint-synode délibèrent toujours en commun avec le patriarche. En cas d'égalité dans les suffrages, c'est le parti pour lequel vote le patriarche qui l'emporte. Tous les membres du synode sont égaux et tous doivent respect au patriarche, comme celui-ci le leur doit à son tour. Le synode a un premier et un second secrétaires, pris parmi les ecclésiastiques, mais ne jouissant ni de voix délibérative, ni du droit de suffrage; il se réunit trois fois la semaine. Tous les documents ecclésiastiques, adressés à la Sublime-Porte, sont revêtus du sceau à six pièces, dont la garde est confiée chaque année aux six membres non sortants; la clef du sceau reste en la possession du patriarche. Cette mesure de précaution remonte au patriarche Samuel (1763-1768), mais alors le sceau n'était partagé qu'en quatre morceaux. Le patriarche, d'accord avec le synode, étend sa vigilance et sa sollicitude aux patriarches démissionnaires privés de soutien, de même qu'aux métropolitains démissionnaires et aux évêques, pour leur fournir des secours convenables. Les prélats qui démissionnent de leur plein gré choisissent le lieu de leur résidence, mais en dehors de leur diocèse; ceux qui sont déposés pour des motifs religieux se voient assigner une résidence par le patriarche; si c'est pour des motifs politiques, la résidence est fixée par le pouvoir civil. Le saint-synode possède une caisse particulière, destinée à couvrir certains frais indispensables; l'argent nécessaire est fourni par la caisse du conseil mixte. Les 79 métropoles sont, avons-nous dit, disposées en trois colonnes, de vingt-six ou vingt-sept chacune et, tous les ans, on désigne deux candidats par colonne, l'un en haut, l'autre en bas. Telle est du moins la règle, qui souffre néanmoins des exceptions par suite des choix faits par *ἀριστινὴν*. Ceci est un vieux mot classique, employé par les anciens pour marquer un choix fait par *rang de dignité*, par *ordre de mérite*. Voici l'origine de cette pratique. Lorsque Grégoire VI fut réélu patriarche au mois de mars 1867, il n'accepta que si on l'autorisait à prendre auprès de lui, comme membres du saint-synode, trois des prélats les plus distingués. Bien que ce désir allât contre les règlements, on usa de condescendance à cause de la situation qui était fort critique, et Grégoire VI nomma aussitôt les trois métropolitains de Cyzique, de Chalcédoine et de Dercos; c'était un retour au gérontisme. Les successeurs de ce patriarche usèrent comme lui de ce privilège, mais en 1878, l'assemblée se refusa à toute concession et, ce nonobstant, trois mois après, Joachim III obtint l'autorisation de revenir à cette pratique. Joachim IV et Denys V n'en prirent pas moins à leur aise et Néophyte VIII en abusa au point de provoquer l'intervention du pouvoir civil. Aujourd'hui, la nomination par *ἀριστινὴν* n'est guère plus contestée et les patriarches, au lieu de choisir leurs créatures comme membres du saint-synode, se bornent à proroger les pouvoirs des membres sortants, qui sont acquis à leurs idées, pour une nouvelle période de deux ans.

3^o *Le conseil mixte*. — Le premier essai que l'histoire ait enregistré de l'immixtion directe des laïques dans le gouvernement de l'Église œcuménique remonte au patriarche Samuel (1763-1768), qui confia à quatre notables l'administration des revenus de la nation.

Cette commission d'épîtres ne semble pas avoir donné de grands résultats. Un nouvel essai fut tenté en 1847 par le gouvernement turc, qui voulut adjoindre au saint-synode trois membres laïques; il dut reculer devant la résistance énergique des synodiques. Enfin, dès 1856, s'engageait une lutte violente entre l'élément ecclésiastique et l'élément laïque de la nation grecque, lutte qui se termina le 27 février 1862 par l'organisation du *conseil mixte*. Voici les principaux articles de son règlement :

Le conseil national mixte permanent se compose de douze membres : quatre métropolitains et huit laïques. La présidence revient au plus digne des métropolitains, à moins que le patriarche n'assiste lui-même au conseil; deux secrétaires rédigent les procès-verbaux des séances. La durée des fonctions des membres est fixée à deux ans, mais, chaque année, l'assemblée est renouvelable par moitié. Les quatre métropolitains pris parmi les membres du saint-synode; l'élection des huit membres laïques est plus compliquée. Quarante-deux paroisses de la capitale et du Bosphore, voir les noms dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. IV, p. 229, désignent vingt-six délégués, qui se rendent au patriarcat et présentent une liste d'éligibles. Parmi ces candidats, on choisit ensuite au scrutin secret et à la pluralité des voix les membres du conseil mixte; l'élection doit être approuvée et confirmée par la Sublime-Porte. Si un membre démissionne ou vient à mourir durant l'exercice de son mandat, le patriarche, d'accord avec le saint-synode et les autres membres du conseil mixte, pourvoit à son remplacement. Le conseil mixte possède, au palais patriarcal, un bureau pour y tenir ses séances ordinaires; les membres laïques ne recevant pas de traitement. Les séances ont lieu deux fois par semaine. Une séance a le *quorum* suffisant, quand les deux tiers des membres sont présents. Dans les délibérations, on se sert du suffrage; c'est alors la solution de la majorité qui prévaut. Si les votes sont égaux, on s'en tient à la partie qui a pour elle le président. Dès que le conseil mixte entre en fonctions, il fait usage d'un sceau à trois pièces, dont la première est gardée par les quatre métropolitains, les deux autres par les huit membres laïques et la clef par le président. On marque de ce sceau les actes de fondations pieuses, les testaments, les obligations des églises et des autres dettes de la nation et autres actes semblables.

Le conseil veille à la bonne administration des écoles, des hôpitaux et des établissements d'utilité publique; il contrôle leurs recettes et dépenses, non moins que celles des églises de la capitale, examine les contestations relatives aux revenus des monastères stavropégiaques, aux testaments, aux actes de fondation. C'est à lui encore que revient l'examen de toutes les affaires non spirituelles renvoyées au patriarcat par la Sublime-Porte. L'administration des écoles et des autres établissements d'utilité publique est confiée par le conseil à des épîtres et à des éphores nommés par lui; tous les ans, il examine et contrôle leur comptabilité et enregistre sommairement, dans un grand cahier spécial, les bilans des recettes et dépenses de l'année. De même, le conseil fixe le tarif des droits à percevoir par le trésor national et le soumet à l'approbation de la Sublime-Porte; tous les ans, il nomme, pour percevoir ces droits, un caissier digne de confiance et sous caution. Tout testament d'un chrétien orthodoxe, s'il est conforme aux lois et aux décrets du gouvernement impérial et de l'Église orthodoxe, doit être appuyé dans son exécution par le conseil mixte. Tout acte émanant des évêques et relatif aux revenus et dépenses de l'école, de l'hôpital national et autres établissements d'utilité publique, des églises et des monastères de la capitale, ou encore aux testaments, aux actes de fondations pieuses, aux dots et aux présents de noces, doit être sanctionné

par le conseil mixte. En outre, celui-ci doit veiller à ce que le patriarche gère bien l'administration des établissements religieux, situés dans l'empire et à ce que le clergé ait une conduite conforme aux canons.

Le règlement général, dont on vient de lire les principaux articles, fut complété la même année par un autre règlement, d'un caractère moins officiel et destiné à régir la police intérieure de l'assemblée. Ce document n'ayant pas été soumis à l'approbation de la Porte ne se trouve pas dans les publications officielles; le P. Petit en a publié la traduction intégrale, *Revue de l'Orient chrétien*, 1899, t. iv, p. 235-240, d'après une rarissime brochure grecque, *Διοργανισμός της υπηρεσίας του διαρκούς θθνικού μικτού συμβουλίου*, Constantinople, 1862; ses trente et un articles ne sont, du reste, qu'une réédition sous une autre forme des articles du règlement général. Plusieurs des attributions du conseil mixte ont été modifiées par la circulaire vizirienne du 22 janvier 1891, qui a confirmé les pouvoirs civils du patriarche. Désormais, c'est vraiment entre les mains du conseil mixte que reposent tous les grands intérêts de la nation grecque, alors que le saint-synode ne possède qu'une autorité de plus en plus amoindrie.

« Les deux assemblées dont nous avons parlé, le saint-synode et le conseil mixte, s'appellent d'un nom collectif, les deux corps, τὰ δύο σώματα; à elles seules, elles forment toute l'Église dirigeante, réunissant le triple pouvoir législatif, judiciaire et exécutif. C'est d'elles que relèvent tous les titulaires de l'Église orthodoxe, à tous les degrés de la hiérarchie, depuis le patriarche jusqu'au dernier higoumène du plus pauvre monastère. Les métropolitains, en dépit des apparences, sont entièrement à la discrétion de l'une ou l'autre de ces assemblées; elles ont si bien absorbé les prérogatives et les droits réels attribués par les anciens canons à cette dignité, que le nom de métropolitain n'est le plus souvent qu'un titre d'honneur, tout comme celui d'exarque. » *Revue de l'Orient chrétien*, t. iv, p. 241. On pourra s'en convaincre en lisant la teneur des principaux articles du règlement qui concerne les hautes prélatures orthodoxes.

A l'instar de Constantinople, chaque éparchie possède un conseil mixte, dont les attributions sont analogues à celles du conseil de la capitale. Toutefois, il n'existe pas pour ces assemblées provinciales de règlement uniforme, bien qu'on ait parlé à diverses reprises d'en créer un; chaque métropole doit s'en tenir aux traditions locales.

Voir les articles du P. Petit, *Règlements généraux de l'Église orthodoxe en Turquie*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. III, p. 393-424; t. iv, p. 227-246; la traduction qu'il a donnée de ces règlements a été reproduite plus haut. Le texte se trouve dans les *Γενικοί κανονισμοί περί διοικήσεως*, 1862, 1888.

XXVI. ORGANISATION INTÉRIEURE DU PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE. — Le patriarche gouverne l'Église, assisté du saint-synode et du conseil mixte, dont nous avons indiqué plus haut les attributions. En dehors de ces deux chambres, qui constituent le pouvoir législatif, agissent toute une série de commissions, qui président au bon fonctionnement du patriarchat. Les unes s'occupent de l'archidiocèse de Constantinople, les autres du patriarchat tout entier. La *κεντρική πατριαρχική ἐκκλησιαστική ἐπιτροπή*, fondée en 1836 par Grégoire VI, est chargée de coopérer à l'administration de l'archevêché de Constantinople; c'est le patriarche qui choisit et nomme ses huit membres, appartenant toujours au clergé. Elle se subdivise en trois sous-commissions. La première s'occupe de ce qui touche aux églises et chapelles, ainsi qu'à la vie liturgique. La bonne tenue des oratoires, la propreté des ornements et des vases sacrés, la bonne exécution du chant et des offices, etc., sont également de son ressort. La seconde, présidée par le

protosynelle ou grand-vicaire, a pour objet de veiller sur la conduite des clercs du diocèse, de les réprimander, s'ils le méritent, de juger leurs procès, de leur infliger au besoin des peines canoniques; de plus, elle nomme les confesseurs, distincts en Orient du reste du clergé, désigne les prêtres et les diacres pour telle et telle paroisse, les prédicateurs pour la station du carême, sans oublier d'avoir l'œil ouvert sur les prêtres étrangers qui résident momentanément dans la capitale. A la troisième section enfin revient la censure des livres liturgiques et des ouvrages que l'on propose à la lecture des fidèles. L'épître, prise dans son ensemble, siège une fois la semaine, résout les questions à la majorité des voix et soumet les affaires à l'approbation du patriarche; elle a son sceau et son secrétaire.

Vient ensuite l'*ἐκκλησιαστικὸν δικαστήριον* ou tribunal ecclésiastique, comprenant comme membres un certain nombre de clercs sous la présidence d'un évêque désigné par le patriarche, siégeant une fois par semaine et disposant de deux secrétaires. Au tribunal ressortissent les affaires relatives au divorce, à l'infraction du serment matrimonial, à l'entretien ou à la légitimité des enfants, etc. L'*ἐξελεγκτική ἐπιτροπή* contrôle les comptes des églises et des écoles de Constantinople; l'*ἐισηγητική ἐπιτροπή* donne des avis d'ordre canonique et juridique à tous les personnages qui, pour la solution de leurs affaires, s'adressent au patriarchat; la *πατριρχική κεντρική εκπαιδευτική ἐπιτροπή* administre les écoles publiques du patriarchat. Il y a encore toute une série d'épîtres ou commissions pour la gestion des propriétés monastiques, de la bibliothèque patriarcale, de la sacristie patriarcale, de l'école théologique de Halki, de la Grande École, des établissements nationaux de bienfaisance qui sont dans la capitale, pour la rédaction et l'administration de la revue officielle du patriarchat, l'*Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια*, etc. Toutes se trouvent sous la présidence de l'un ou l'autre des membres du saint-synode, et se composent de membres appartenant au conseil mixte, au clergé et à la maison civile du patriarchat.

Une mention spéciale est due à l'*ἐπιτροπή ἀρχιερατικῶν περιουσιῶν*, fondée en 1873 par Joachim II et s'occupant des biens des métropolitains. On sait que, d'après les règlements généraux du patriarchat, un évêque ne peut pas disposer par testament de sa fortune personnelle. Lorsqu'il est mort, on prélève d'abord de quoi couvrir les frais des funérailles, des services funèbres et des aumônes; puis, on divise le reste en trois parts égales, dont un tiers sert à doter son diocèse, un second tiers revient à ses héritiers naturels et le troisième au patriarchat œcuménique. Ces dispositions s'appliquent à la fortune des prélats de toutes classes, depuis le patriarche jusqu'au dernier évêque. Si les évêques ne sont plus en activité, on fait comme précédemment, sauf que le premier tiers est attribué aux établissements publics du pays natal du défunt; s'il s'agit d'un patriarche démissionnaire, deux tiers reviennent au patriarchat et aux établissements publics de la capitale. Ladite commission est composée de deux métropolitains, membres du saint-synode et d'un membre du conseil mixte. Elle fait, à chaque décès qui se présente, au moyen d'exarques ou délégués, une enquête sur les biens mobiliers et immobiliers laissés par le défunt et prend à leur endroit les mesures qui s'imposent. Pour les relations officielles avec le gouvernement turc au sujet des affaires courantes, il y a au patriarchat la chancellerie ottomane. Par son intermédiaire arrivent à la Porte les représentations du patriarchat et en reviennent les réponses ou *teskérys* du gouvernement. Par elle aussi, les patriarches reçoivent les bérats et les firmans impériaux, alors que le pouvoir civil est saisi des décisions judiciaires arrêtées devant les tribunaux du patriarchat.

et prié de les faire exécuter. La chancellerie ottomane est gérée par un fonctionnaire spécial, appelé Kapou-Kéhaya, qui exerce la charge de premier drogman.

Du patriarcat œcuménique dépendent des fonctions ecclésiastiques ou laïques. En dehors des cinq chorévêques déjà signalés, les *ἀρχιερατικοὶ προϊστάμενοι*, qui sont préposés aux cinq principaux quartiers grecs de la capitale, on voit le grand protosyncelle, qui a le rang d'archimandrite et jouit de la plus grande autorité après le patriarche. C'est, en somme, son vicaire général, avec ceci de particulier que, outre l'administration du diocèse patriarcal qui lui incombe, la plupart des affaires du patriarcat œcuménique passent par ses mains. Nous dirions donc, en assimilant le patriarche au pape, que le grand protosyncelle concentre en lui les pouvoirs du secrétaire d'État et du cardinal-vicaire. Il n'est pourtant que diacre, bien qu'il atteigne d'emblée, lorsque pour un motif ou pour un autre il résigne ses fonctions, le titre et le rang de métropolitite. Il représente le patriarche dans les cérémonies officielles, par exemple à la réception des hauts personnages ou lors des solennités scolaires; de droit, il est membre et parfois président de plusieurs commissions du patriarcat; enfin, il est chargé spécialement du clergé de la capitale. Le grand archidiacre lui porte secours dans cette surveillance du clergé byzantin, tout en veillant d'une manière particulière sur les ecclésiastiques appartenant à son ordre. On distingue encore les prédicateurs, salariés par le Phanar et qui prêchent des sermons d'après un plan convenu d'avance et dans les églises qui leur sont désignées. Un rang à part parmi les fonctionnaires du Phanar revient au grand logothète. Choisi parmi les familles grecques les plus riches et les plus en renom, il est nommé à vie, doit être confirmé par la Porte et ne peut être relevé de son emploi que par l'accord des deux pouvoirs. Avant les transformations de 1860, il était l'intermédiaire obligé, dont se servait le patriarcat pour traiter avec la Porte, de même que les communications officielles écrites du patriarcat étaient transmises par lui au pouvoir civil. Dans l'administration ecclésiastique, le droit lui appartenait, soit qu'il l'eût réellement, soit qu'il se le fût arrogé, de contresigner les décisions synodales ayant trait à la nomination des métropolitites et des évêques et, par suite, de leur donner force de loi. Aujourd'hui, le grand logothète n'est plus que l'ombre de lui-même. Toute sa fonction consiste à accompagner le patriarche dans ses audiences au palais et à servir de drogman ou traducteur entre lui et le sultan; pour les audiences qu'il a de la Sublime-Porte, c'est-à-dire du président du conseil, le patriarche se sert du Kapou-Kéhaya comme traducteur. C'est donc celui-ci qui a ravi au grand logothète la plupart de ses fonctions, et il est très possible qu'à la mort du titulaire actuel, Stravaki bey Aristarki, la charge de grand logothète devienne purement honorifique.

Les fonctions que je viens d'indiquer ne sont pas les seules, car, sauf le Vatican, il n'est pas de cour ecclésiastique qui ait multiplié les titres honorifiques et les appellations sonores autant que le patriarcat œcuménique. Son nombreux personnel de dignitaires et de fonctionnaires rivalisait jadis avec celui de la cour byzantine; plusieurs portaient les mêmes titres et géraient les mêmes emplois que certains officiers de la cour. Depuis la prise de Constantinople, beaucoup de ces charges ecclésiastiques ont disparu en fait; il serait même fort laborieux aujourd'hui de vouloir en arrêter la nomenclature très précise, tant les listes que nous ont transmises les auteurs et les manuscrits présentent entre elles de divergences. M. Clugnet a publié une série d'articles, *Les offices et les dignités ecclésiastiques dans l'Eglise grecque*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. III, p. 142-150, 260-264, 452-457; t. IV, p. 116-128, d'après les traités des canonistes et auteurs grecs, Bal-

samon, Syméon de Thessalonique, le curopalate Codinus, Chrysanthé, patriarche de Jérusalem en 1715, et le P. Goar, prenant surtout pour base les listes dressées par Codinus et Chrysanthé et consacrant une notice plus ou moins longue à chacun des offices en question. « On trouve habituellement, dit cet auteur, deux sortes de classement des offices ecclésiastiques, suivant les listes que l'on consulte. Dans les unes, ils sont divisés en deux séries. La première, appelée *chœur de droite*, *χορὸς ὁ δεξιός*, comprend quinze offices répartis également en trois groupes, qu'on nomme *ἡ πρώτη*, *ἡ δευτέρα*, *ἡ τρίτη πεντάς*; la deuxième ou *chœur de gauche*, *χορὸς ὁ ἐξωστὸς*, se compose ordinairement de dix-neuf offices. Quant aux noms de *chœur de droite* et *chœur de gauche*, ils sont dus à la place qu'occupaient devant le sanctuaire les ecclésiastiques chargés des offices en question. Dans d'autres listes, par exemple dans celle que Codinus nous a transmise, les offices, plus nombreux, sont classés cinq par cinq en neuf groupes, appelés *ἡ πρώτη*, *ἡ δευτέρα*..., *ἡ ἐννάτη πεντάς*; mais la division en deux chœurs n'y est pas mentionnée. » *Revue de l'Orient chrétien*, t. III, p. 144 sq. C'est cette seconde division en neuf groupes, de cinq membres chacun, que l'on suit habituellement et que l'on reproduit dans les manuels canoniques ou dans les ouvrages récents. Voir I. Silbernagl, *Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients*, Ratisbonne, 1904, p. 20-22. Inutile d'ajouter que, depuis les réformes de 1858-1860, cette armée d'affamés de titres et d'argent a disparu. Aujourd'hui pourtant, au dire de M. Sakellaropoulos, *Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον τῆς ἀνατολικῆς ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Athènes, 1898, p. 210 sq., il existe encore les titres suivants : le *δευτερεύων* et le *τριτεύων* — second et troisième diacres — le grand archimandrite, le grand ecclésiarque ou sacristain, le syncelle, le primicier ou scribe, le secrétaire du protosyncellat et le skévophylax ou gardien des ornements et des vases sacrés. En dehors de ces titres, qui sont toujours portés et rémunérés, il en existe d'autres purement honorifiques, attribués à des ecclésiastiques ou à des laïques, comme le grand économé, le grand rhéteur, le grand chartophylax, le proto-notaire, le protectique, le référendaire, le protopsalte, etc., qui sont empruntés aux quarante-cinq anciens signalés tout à l'heure. Ce qu'il y a d'intéressant à noter pour ces titres honorifiques, c'est qu'ils placent ceux qui en sont investis — fussent-ils simples laïques — parmi les clercs, qu'ils leur sont conférés par une véritable imposition des mains, *χειροθεσία*, et leur donnent le droit d'avoir une place réservée dans le sanctuaire. Tous ne sont pas portés en même temps et il arrive aussi que, en dehors du patriarche, des métropolitites en accordent quelques-uns à des personnes de marque dans leurs diocèses respectifs.

Avant les nouveaux règlements de 1858-1860, les lois canoniques n'étaient pas toujours observées pour la nomination et l'élection des métropolitites, et l'épiscopat était conféré, non pas nécessairement à ceux que recommandaient leurs vertus et leurs qualités personnelles, mais à ceux que des protections ou de l'argent bien distribué autorisaient à y prétendre. De nos jours, bien que les intrigues ou les cadeaux ne soient pas toujours mis hors de cause, un peu plus d'ordre et de dignité règne en cette matière. Il existe des règles fixes, dont on ne s'affranchirait pas sans graves inconvénients. Ainsi tout candidat à l'épiscopat ne peut être que sujet ottoman et, de plus, il doit jouir des qualités physiques et morales que demande tout droit canonique, aussi bien en Orient qu'en Occident. Outre la connaissance du grec, celle d'une autre langue est requise, le turc ou le slave; il faut encore — bien qu'il y ait de nombreuses exceptions — un diplôme constatant que le candidat a achevé ses études de théologie orthodoxe. Un

examen préalable sur des matières religieuses est requis, surtout pour ceux qui n'ont pas de diplôme. Quand un siège devient vacant, le saint-synode choisit parmi la liste des aspirants à l'épiscopat trois candidats entre lesquels le choix s'impose; après quoi, il se rend à l'église, où il nomme au scrutin secret l'un des trois candidats. Si les voix sont également partagées, c'est celle du patriarche qui l'emporte. Suivant les prescriptions des saints canons, renouvelées par l'article 6 du règlement officiel, tout évêque, y compris le patriarche, occupe son siège pour la vie et les mutations d'un siège à un autre sont interdites; en fait, jamais un évêque ne meurt sur son premier siège et les transferts se comptent annuellement par dizaines. Quant au patriarche, c'est un président constitutionnel, à la merci du vote de deux chambres. La résidence est imposée à tous les évêques, qui, pour sortir de leurs diocèses, doivent avoir une autorisation préalable; de même, il leur est interdit de prendre à leur service des évêques titulaires, sauf pour de graves motifs qui doivent se reproduire souvent, car les évêques titulaires sont fort nombreux de nos jours.

Dans son éparchie, l'évêque doit s'employer à procurer le bien spirituel de son clergé et de son peuple, en faire la visite régulière aux époques fixées, sans imposer aux fidèles des taxes trop onéreuses. S'il éclate un conflit entre l'évêque et ses diocésains, ou si des accusations graves sont lancées contre le despote, l'affaire est portée devant le saint-synode, quand il s'agit de questions religieuses, devant le conseil mixte, quand il s'agit de questions d'ordre temporel. L'absolution ou la condamnation à diverses peines canoniques s'ensuit tout naturellement. Si le crime méritait la peine capitale, le coupable subirait la dégradation avant d'être remis au bras séculier. Dans son diocèse, l'évêque possède des droits d'ordre administratif et judiciaire. Aux termes du bérat qui lui est délivré, il apparaît comme le chef spirituel du clergé et du peuple, institue, juge et dépose les papas et les moines, en reçoit un revenu en argent, fixé d'avance, ratifie les testaments, s'occupe des instances en divorce, légalise divers documents officiels : titres de possessions, certificats de tuteur, contrats de mariage, etc. On sait, en effet, que d'après les privilèges reconnus jusqu'ici à la Grande-Église par les Turcs, chaque évêque tient les registres de l'état civil pour ses fidèles, authentique les testaments de ses ressortissants et fait juger par son tribunal les procès survenus entre les prêtres et leurs paroissiens. Il doit, de plus, assister au conseil civil du chef-lieu de son éparchie, se faire représenter par des délégués dans les conseils des villes du district, diriger l'activité du conseil mixte local, qui veille aux affaires civiles et économiques de l'éparchie. Dans le domaine spirituel, il a un pouvoir absolu sur tout le clergé de son diocèse, ordonne tous ceux qu'il juge dignes d'être promus aux ordres sacrés, distribue les charges curiales et inspecte les monastères, sauf ceux qui sont stavropégiaques. À côté de l'évêque fonctionnent diverses épitropies ou commissions, comme dans le diocèse de Constantinople : l'épitropie ecclésiastique, chargée plus spécialement du clergé; le tribunal ecclésiastique, qui connaît des délits ecclésiastico-religieux; l'institution des prédicateurs, sorte de missionnaires diocésains, qui parcourent l'éparchie pour annoncer la parole de Dieu. Dans la composition des deux premières épitropies entrent les fonctionnaires qui assistent l'évêque : l'économe, le sacellaire, le protosynelle et l'archidiaacre. Si un évêque demande à résigner ses fonctions, il choisit lui-même le lieu de sa retraite; s'il est déposé, son séjour est indiqué par le patriarche et le saint-synode, d'accord avec la Porte. Le nom habituel qu'on donne à l'évêque est celui de despote ou maître, qui n'a aucunement le sens fâcheux que nous lui avons attribué; les évêques portent aussi le titre d'exarque...

de telle province antique, Bithynie, Cappadoce, etc. En 1897, Constantin V a fixé que les évêques, en écrivant au patriarche, se serviraient dorénavant de la formule suivante : « N°. De votre très divine sainteté l'humble frère dans le Christ et très affectionné... N°. » Auparavant, ils se servaient de formules diverses comme : « Votre très humble serviteur; votre enfant docile; votre serviteur bien modeste et dépendant de vos ordres... » ou d'autres encore d'un servilisme tout oriental.

J'ai déjà dit que, d'après les règlements généraux, le patriarche œcuménique avait droit à 500 000 piastres par an, soit un peu plus de 100 000 francs. Sur cette somme, 130 000 piastres proviennent de son archevêché et 370 000 des autres diocèses, chaque éparchie y contribuant pour une somme que déterminent les règlements. Mais il est arrivé que les diocèses les plus imposés ont été soustraits depuis 1860 à la juridiction du patriarchat œcuménique, pour faire partie des Églises de Bulgarie ou du royaume hellénique. Ainsi Tirnovo devait 27 000 piastres, Vratsa 15 000, Sofia 11 250 ainsi que Drystra, Samokov 11 000, Kustendil 10 000, Nisch 8 000, Lovetch 7 500, Vidin 5 500, Tzervén 5 000, Preslav 2 500; ce qui fait déjà une perte de 114 000 piastres pour la seule Bulgarie. De plus, d'autres métropoles ont été annexées, lors du congrès de Berlin, au royaume hellénique, comme Démétrias, Larissa, Arta, etc., constituant une perte de 15 600 piastres pour Constantinople; de plus, les trois métropoles de Bosnie-Herzégovine; Bosna, Herzèk et Sbornik, avec un revenu annuel de 31 500 piastres, forment une organisation particulière; enfin, des métropoles grecques situées en Bulgarie, comme Philippopoli, Varna, etc., ou dans la Thrace et la Macédoine, se trouvant en face des éparchies de l'exarchat bulgare, ont vu le nombre de leurs fidèles diminuer progressivement et, par suite, diminuer aussi leurs revenus. En tenant compte de tous ces chiffres, il n'y a aucune exagération à soutenir que le patriarche a perdu de ce chef au moins 200 000 piastres. Comment les recouvre-t-il ailleurs? c'est ce que l'on n'explique pas. Et n'oublions pas qu'avec ses 500 000 piastres, le patriarche est obligé de fournir lui-même un traitement au grand archidiaacre, au second diaacre et aux autres ministres qui le servent, et d'employer des sommes considérables à soutenir son rang et à maintenir la dignité nationale. Les métropolitains sont peut-être moins favorisés que lui, puisque leurs revenus annuels varient entre 100 000 et 20 000 piastres, c'est-à-dire entre 21 000 et 4 200 francs, non compris les frais de chancellerie et le casuel. L'impôt le plus sûr est constitué par les dix piastres que chaque prêtre donne annuellement à son évêque. On a parlé d'établir un traitement annuel commun, ce qui sauverait certains prélats de la misère et les diocésains d'une exploitation continue. La mesure est sage; peut-être même est-elle trop sage pour qu'elle soit adoptée. En dehors du patriarche, des métropolitains et des évêques suffragants dont les revenus sont fixés, voir col. 1462, le Phanar compte un certain nombre de fonctionnaires ecclésiastiques et civils, qui sont à la charge de la nation et dont les traitements sont servis par la caisse nationale. Le protosynelle reçoit 24 000 piastres, les deux secrétaires du saint-synode 27 000 en tout, le premier secrétaire du patriarche et celui du conseil mixte 48 000 en tout, le second 24 000, le premier secrétaire du patriarche pour la langue turque et celui du conseil mixte 48 000 en tout, le second 30 000, l'ecclésiarque 12 000, les huissiers 36 000, les appariteurs 36 000, le Kapou-Kéhaya 60 000, le Kapou-oglan 30 000, le prédicateur 24 000, les deux secrétaires ecclésiastiques parmi lesquels le primicier 24 000; soit en tout 423 000 piastres. Ajoutons-y 30 000 piastres pour achat de pompes, construction de canaux, etc.; 250 000 piastres pour les émoluments des membres du saint-synode et pour secours aux métropolitains pauvres;

300 000 piastres pour les établissements de bienfaisance; 100 000 piastres pour les aumônes aux pauvres et les cadeaux à l'occasion des fêtes pascales; 50 000 piastres affectées à l'église patriarcale, et nous aurons 1 153 000 piastres, représentant les dépenses annuelles communes de la caisse nationale du patriarchat. D'après les règlements, cette caisse devrait recevoir 6 000 florins des monastères grecs, qui ont des dépendances en Moldovalachie, 2 000 des monastères du Sinaï, 8 000 de la caisse du Saint-Sépulcre et 4 000 de la caisse du mont Athos, soit 20 000 florins ou 1 040 000 piastres. On prévoyait encore 150 000 piastres provenant des taxes du secrétariat et 60 000 piastres des revenus des monastères stavropégiaques; ce qui donnait une somme totale de 1 250 000 piastres, de quoi établir d'une manière très satisfaisante l'équilibre du budget annuel. Par malheur, la plupart de ces sommes prévues ne rentrent jamais en caisse, parce que le gouvernement roumain s'est approprié les biens des couvents dédiés que possédait le Phanar en Roumanie, que les monastères du mont Athos font la sourde oreille à toutes les réclamations, ainsi que les dépendances du Sinaï et du Saint-Sépulcre. On compense ces pertes par les revenus annuels des monastères stavropégiaques, c'est-à-dire soumis directement au patriarchat, et qui étaient en 1901 au nombre de 72, non compris les vingt de l'Athos; par les frais de chancellerie qui sont assez élevés et qui constituent le meilleur avoir de la nation; par les 88 000 piastres or que le gouvernement austro-hongrois verse annuellement au patriarchat au nom de l'Église de Bosnie-Herzégovine; par les héritages des métropolitains défunts et dont le tiers doit être affecté au patriarchat; enfin, par les revenus des immeubles, les dons, legs et cotisations volontaires, qui sont assez considérables, surtout de la part de riches banquiers.

L'état financier n'est donc pas très brillant et l'on aurait tort de parler aujourd'hui de ressources énormes que possède le patriarchat œcuménique. Ces ressources ont existé, il est vrai, mais elles sont taries de nos jours et le Phanar reste toujours sous le poids d'une grosse dette. Celle-ci est postérieure à l'arrivée des Turcs, en 1453; elle provient surtout de l'ambition des prélats grecs, qui, pour se faire élire patriarches, offrirent au gouvernement ottoman une somme assez considérable, à partir de 1466. La somme alla sans cesse croissant, tant et si bien qu'au dire de l'évêque de Smyrne qui le raconta à Ricaut, elle montait en 1672 à 700 bourses, c'est-à-dire à 350 000 écus, non compris les intérêts, fort élevés en Turquie. Ricaut, *Histoire de l'état présent de l'Église grecque*, Middelbourg, 1692, p. 106. A cette époque encore, un patriarche payait aux Turcs 25 000 écus pour son installation, alors qu'il n'en payait autrefois que 10 000. Ricaut, *op. cit.*, p. 114. Et bien qu'on s'assurât toujours des biens d'un patriarche, en même temps que de sa personne, afin d'acquitter une partie des dettes de l'Église et de payer ce que le nouveau patriarche avait avancé pour son installation, la dette patriarcale était loin de diminuer. Au XVIII^e siècle, le patriarche Samuel la déclarait haute et lourde comme les pyramides et lui-même, durant son premier passage au pouvoir, 1763-1768, cherchait un moyen de l'amortir. « Il obligea donc chaque évêché à se charger d'acquitter une partie de la dette; cette quote-part, inscrite sur un registre créé à cet effet, constitua la dette aulique de chaque évêché. Le remède était pire que le mal; car, pour se libérer de cette dette, les évêques eurent recours à des emprunts forcés sur leurs propres sujets. Ils délivraient, en retour des sommes reçues, des obligations appelées elles aussi auliques et marquées du sceau de la communauté. Cette dernière disposition faisait peser sur la communauté tout entière la dette particulière de chaque éparchie et c'est ainsi que les *gérontes* pouvaient multiplier les dépenses sans grever leur propre budget. Pour

donner le change, on créa, au Phanar, deux caisses, celle de la communauté et celle des éparchies; mais toutes deux étaient administrées par le synode et quelques laïques triés avec soin. Ces agioteurs formaient la commission de la dette nationale. » *Revue de l'Orient chrétien*, t. III, p. 415, note 1. En 1830, la dette aulique s'élevait, au dire de Pitzipios, *L'Église orientale*, Rome, 1855, I^{re} partie, p. 48, note 28, à la somme de 400 000 piastres, et depuis elle atteignit en 1851 le chiffre exorbitant de sept millions de piastres. L'article 7 du règlement organique du saint-synode, publié le 27 janvier 1862, abolit ce prélèvement d'argent fait par les métropolitains, sous prétexte d'éteindre les dettes de la communauté et les dettes auliques, en même temps qu'une commission mixte spéciale était nommée à cet effet. Quelles que soient la compétence et l'honnêteté des membres de cette commission, la dette n'est pas éteinte, bien que le montant actuel en soit ignoré. Il devait pourtant s'élever assez haut pour que le patriarche Denys V ait songé, vers 1890, à emprunter au gouvernement turc lui-même et, s'il ne le fit pas, il ne fut pas retenu par des scrupules religieux, mais parce que les Turcs se débattaient alors dans des difficultés analogues. Les autres patriarches ont essayé d'autres moyens qui n'ont pas mieux réussi et le patriarchat byzantin traverse aujourd'hui une crise financière, qui pourrait bien amener une banqueroute, pareille à celle du patriarchat de Jérusalem en 1830.

La situation du bas clergé byzantin au point de vue financier a toujours été déplorable. Trop nombreux pour les charges rémunérées, il a encouru jusqu'au milieu du XIX^e siècle un discrédit toujours croissant. La faute en incombait aux évêques, qui ordonnaient les premiers venus, sans s'informer si des postes curiaux ou autres étaient vacants pour les recevoir ou si les ordonnés avaient les qualités requises. Ils n'étaient sensibles qu'à l'argent que chaque candidat devait leur verser lors de son ordination. Qu'on juge alors de l'influence exercée sur le peuple par un homme ignorant, grossier, sans instruction, marié, père de famille et sans revenus assurés. Un voyageur anglais, d'une bienveillance extrême pour l'Église grecque, a résumé en ces quelques lignes la vie ordinaire d'un papas : « Les prestres séculiers tirent leur principale subsistance de la charité du peuple. Mais comme cette vertu est extrêmement refroidie, aussi bien que la dévotion, les Grecs contribuent fort peu aux jours d'offrande. De sorte que le clergé est presque contraint de vendre les mystères divins, dont il est dépositaire. Ainsi on ne peut ni recevoir ni estre admis à la confession, ni faire baptiser ses enfans, ni entrer dans l'estat du mariage, ni se séparer de sa femme, ni obtenir l'excommunication contre un autre, ou la communion pour les malades, quel'on n'ait auparavant accordé de prix. Et les prestres font leur marché le meilleur qu'ils peuvent, tirant d'un chacun selon son zèle et ses facultez. » Ricaut, *Histoire de l'état présent de l'Église grecque et de l'Église arménienne*, Middelbourg, 1692. Ce jugement, porté sur le clergé grec du XVII^e siècle, n'a rien perdu de sa valeur. Aussi, depuis quelque temps, les patriarches sont-ils préoccupés de remédier à cet état de choses. N'ayant pas encore de séminaire pour le bas clergé — ce qui relèverait incontestablement son niveau moral — ils se contentent de rappeler aux métropolitains dans leurs encycliques que, pour être prêtre, il faut avoir reçu une éducation et une instruction préalables, posséder un titre d'ordination et se soucier du bien spirituel du peuple. C'est à cela que revient une lettre remarquable de Constantin V, en 1898, qui défendait sévèrement d'ordonner un diacre ou un prêtre sans aucune nécessité et sans avoir l'âge canonique, de laisser les ordinations dépendre exclusivement de la volonté du peuple, etc. Il est peu probable que cet appel ait été entendu, tant les racines

du mal sont profondes. En attendant, c'est le peuple grec qui subit les conséquences de cette situation; c'est lui qui paye le papas, l'évêque et le patriarche, sans préjudice des impôts assez lourds qu'il doit à la fiscalité turque. Pour obvier à une partie de ces inconvénients, des patriarches ont imaginé certaines mesures, qui n'ont pas duré ou qui, étant locales, n'ont pas eu tout l'effet désirable. Le plus remarquable essai en ce genre est la *caisse sacerdotale*, que Constantin V introduisit en octobre 1897 pour le diocèse de Constantinople. Dans la pensée du fondateur, cette caisse est destinée à venir en aide aux prêtres et aux diacres de la capitale tombés dans la misère, et à constituer une bibliothèque à l'usage du clergé. Placée sous la surveillance immédiate de la commission centrale du patriarcat, elle doit s'alimenter au moyen de cotisations mensuelles, absolument obligatoires pour tous. On établit trois catégories parmi le clergé de la capitale. Dans la première, les curés sont tenus de verser 10 piastres par mois — la piastre vaut 0 fr. 21 — les confesseurs et prêtres attachés 6 piastres; dans la seconde, les curés versent 6 piastres, les confesseurs et les prêtres attachés 4 seulement; dans la troisième, les curés versent 4 piastres, les confesseurs et les prêtres attachés 2 piastres. Nous avons ainsi 40 paroisses, dont 12 de première classe, 11 de deuxième et 17 de troisième. Outre ces cotisations obligatoires, d'autres sont fournies par des dons volontaires ou des collectes. L'institution est bonne; il serait désirable qu'elle fût introduite dans les autres éparchies, bien qu'elle ne soit qu'un remède provisoire, appliqué à un mal permanent. Le casuel dépend un peu de chaque paroisse; il n'y a pas de taxe déterminée pour les diverses fonctions liturgiques, ce qui permet à la rapacité et à la simonie de régner en maîtresses dans l'Église grecque. N'ayant pas de traitement en perspective, peu de Grecs embrassent la carrière ecclésiastique et les familles aisées regarderaient la vocation sacerdotale d'un des leurs comme une vraie déchéance. Il s'est formé ainsi une caste sacerdotale, le fils du papas succédant à son père, n'ayant sur ses fidèles aucune influence et ne jouissant auprès d'eux d'aucune considération.

Chaque diocèse ou éparchie comprend un certain nombre de paroisses, qui sont établies d'après les ordonnances de Joachim III en 1881 et les statuts de Constantin V en 1899. La paroisse représente une communauté, groupée autour d'une église et possédant une organisation intérieure à part. A sa tête se trouve le curé, qui a souvent dans les villes le titre de protopapas ou premier prêtre. Les paroisses rurales comprennent d'ordinaire un prêtre et un diacre, les paroisses urbaines deux à quatre prêtres, surnommés *οἱ ἐφημέριοι*, hebdomadiers, et autant de diacres. A Constantinople, le clergé paroissial dépend du protosynclle; c'est donc lui qui fait les nominations et les mutations, sans que le peuple intervienne en quoi que ce soit. Ailleurs, les simples fidèles ont un certain droit de nomination, que les métropolitains s'efforcent de plus en plus de restreindre. En dehors du clergé proprement dit, la paroisse doit comprendre des prédicateurs attirés, désignés par le protosynclle et chargés de prêcher les jours de dimanche et de fête; ces prédicateurs, qui desservent chacun plusieurs paroisses rurales, sont à la charge de la paroisse. Il faut reconnaître ici que la prédication est fort négligée dans le ressort du patriarcat œcuménique, non seulement dans les campagnes, où les pauvres hères qui sont élevés à la dignité de papas en sont vraiment incapables, mais aussi dans les villes, même dans les grandes. Trop souvent, on abandonne ce soin aux laïques. A Smyrne, s'est fondée en 1893 une association de pieux laïques, l'*Eusebeia*, chargée de travailler à la diffusion de la parole de Dieu et de l'entendre. Quatre ans après, elle comptait 700 membres.

En 1897, elle avait trois prédicateurs à son service, dont deux laïques et un prêtre; on faisait également le catéchisme dans des salles spéciales. Cet exemple fut suivi ailleurs, par exemple à Magnésie, à Serrés, à Péra et à Koum-Kapou, deux quartiers de la capitale, bien que dans l'entourage du patriarche on n'ait guère encouragé cette excellente initiative. Voir *La prédication chez les Grecs orthodoxes du patriarcat de Constantinople*, dans les *Échos d'Orient*, 1897, t. 1, p. 86-89. En l'année 1901, l'*Eusebeia* comptait 2 000 membres et possédait un fonds de 37 500 francs, fourni par les adhérents, et quatre prédicateurs, dont un prêtre et un diacre. Les sermons se donnent deux fois chaque dimanche. A Constantinople, on ne compte pas moins de cinq sociétés analogues à celle de Smyrne, mais d'une diffusion moins considérable. On commence même à se soucier de servir la parole de Dieu en langue turque, car presque toute la population orthodoxe de l'Asie-Mineure n'entend et ne parle que cette langue. Par malheur, ce mouvement est parti des laïques et n'est entretenu que par eux; le haut clergé, jusqu'à ce jour, loin de le favoriser, a mis tout en œuvre pour l'entraver. Voir K. Beth, *Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer*, Berlin, 1902, p. 357-361.

Les orthodoxes ont confié leurs églises, leurs écoles, leurs hôpitaux, leurs œuvres de toute sorte à des commissions qui portent, suivant les cas, les noms de démogérontie, épitropie, éphorie, etc. Elles sont composées de bons et honnêtes laïques, choisis par tous les membres majeurs et libres de la communauté, très heureux de faire partie de ces parlements en miniature et de se mêler à toutes les affaires temporelles ou spirituelles de la paroisse. Ces commissions subissent du reste le contrôle du protosynclle de chaque diocèse; le procès-verbal des séances est présenté à l'autorité ecclésiastique supérieure de l'endroit.

XXVII. INSTRUCTION PUBLIQUE, ÉCOLES ET THÉOLOGIENS. — Avec l'avènement des Turcs, l'instruction tomba chez les Grecs au dernier degré de la décadence. Nulle dans les villages et les villes de la province, elle n'était représentée que par quelques collèges dans certaines villes privilégiées. Si, du xvi^e siècle aux premières années du xix^e, l'Église orthodoxe peut néanmoins présenter un grand nombre d'hommes instruits, épris de littérature et de civilisation, c'est à l'Occident qu'elle le doit; tous ont été formés dans les écoles des papes en Italie ou dans les collèges que la République vénitienne laissait complaisamment s'étaler sur ses possessions d'outre-mer. Au xviii^e siècle, de rares phanariotes s'associent à ce mouvement que développe le souffle de la révolution française et, dès le xix^e siècle, la plupart des patriarches se soucient de favoriser et de propager l'instruction jusque dans les milieux populaires. On n'a pas oublié les généreux efforts que Grégoire V prodigua dans ce sens et ses remarquables circulaires de 1807 et de 1819. Ralenti un instant par l'insurrection grecque, qui occasionna de la part des Turcs de terribles représailles et la fermeture de presque toutes les écoles, le mouvement ne fut pas arrêté et les esprits furent plus que jamais en proie à l'avidité d'apprendre et d'enseigner. L'homme, qui travailla le plus à répandre l'instruction chez les Grecs et qui vit ses efforts couronnés par le plus de succès, c'est sans contredit Grégoire VI. Jusqu'à lui, les patriarches, tout en s'occupant activement de ce devoir, n'avaient pas pu ou n'avaient pas su imprimer une direction unique et concentrer en leurs mains tout le pouvoir. Grégoire VI, lui, fonda en 1836 la commission centrale ecclésiastique et spirituelle, composée de cinq membres et chargée d'introduire de l'ordre dans la vie scolaire. Un inspecteur général, membre de la commission, fut nommé avec charge de visiter toutes les écoles par lui-même ou par des délégués, de faire des enquêtes et d'imposer des

examens aux instituteurs et aux institutrices. C'était lui encore, qui devait accorder l'autorisation d'ouvrir des écoles et de les fermer. Le patriarche désignait également un censeur, auquel seraient soumis tous les livres destinés à l'impression; l'examen porterait d'abord sur le manuscrit pour y faire les corrections nécessaires, ensuite sur l'ouvrage imprimé, afin de vérifier si l'on avait tenu compte des observations. Dans ce dernier cas seulement, l'imprimerie serait donné et la vente permise. Ces règles n'ont pas changé.

La commission centrale de l'instruction s'occupe en même temps de la situation matérielle des écoles. Afin de prévenir ou de supprimer les désordres et les abus, les éphores particuliers, proposés dans chaque diocèse à l'inspection et à la direction des écoles, doivent rendre compte de leur administration à une commission spéciale établie au patriarchat. Les églises paroissiales sont associées aujourd'hui à l'œuvre d'entretien des écoles; elles doivent fournir une contribution annuelle dans une mesure déterminée, le reste est prélevé sur les services. Les patriarches Joachim II et Sophron III régularisèrent la commission centrale qu'avait établie Grégoire VI et, en 1873, Anthime VI créa la commission pédagogique centrale, à laquelle il donna une constitution particulière. Elle se compose de six membres, trois clercs et trois laïques, désignés par le saint-synode et par le conseil mixte. C'est, en somme, le ministère de l'instruction publique pour le patriarchat et, comme toutes les institutions analogues, elle jouit de prérogatives illimitées, de la part des Grecs bien entendu, car du côté des Turcs certaines réserves et certaines restrictions sont imposées. Dans l'archevêché de Constantinople, cette commission exerce directement ses pouvoirs et, dans les autres diocèses, par l'intermédiaire des métropolites. Nomination, déplacement et renvoi des professeurs, admission des livres scolaires, ouverture et fermeture des écoles, programme à suivre, comptabilité, tout relève d'elle ou de ses délégués. S'il survient un conflit entre le métropolitain et les éphores diocésains, l'affaire est portée devant le tribunal de la commission. Ces droits, qui nous semblent très étendus, paraissent abusifs aux yeux du gouvernement impérial, qui n'a cessé, depuis le milieu du XIX^e siècle, de mener une campagne très active contre les privilèges dont jouissent les chefs de l'Église phanariote. En 1882, la Porte exigea que les manuels scolaires, les programmes et les diplômes des maîtres fussent soumis à son examen; Joachim III, loin de céder devant les réclamations ministérielles, en appela aux bérats, firmans et autres documents officiels, qui, depuis Mahomet II jusqu'au sultan actuel Abd-ul-Hamid II, avaient conféré ses privilèges à ses prédécesseurs et à lui. Apaisé un moment, le conflit renaquit sous le patriarchat de Denys V (1887-1891), et le grand-vizir Kiamil pacha déclara dans une circulaire que, « si les programmes étaient laissés au choix du patriarche et des métropolites, le gouvernement turc se réservait dorénavant la ratification des diplômes et des certificats conférés par les professeurs; » il prescrivit aussi certaines mesures à prendre pour les inspecteurs, au cas où les manuels adoptés ne leur conviendraient pas. Un peu plus tard, sous Néophyte VIII (1891-1894), la Porte demanda que l'enseignement du turc fût obligatoire dans les écoles moyennes et élémentaires. Le patriarche n'acquiesça qu'au premier point, ce qui lui coûta son siège, et la Porte accepta ce compromis sous Anthime VII. Nul doute que ses prétentions à cet égard ne croissent de jour en jour et que les ministres n'essayent de reprendre un à un tous les privilèges concédés jadis à la nation grecque.

L'histoire du conflit survenu à l'occasion des privilèges a été racontée par G. Papadopoulos, *Ἡ σύγχρονα ἱεραρχία τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*, Athènes, 1895, p. 123-355, et par M. Sémenof,

Collection des règlements ecclésiastiques du patriarchat de Constantinople de 1858 à 1899 (en russe), Kazan, 1902, p. 57-126. On trouve dans cet ouvrage, entre autres pièces, le firman impérial du 14 février 1887 à Denys V, le firman de 1888 à Germain, métropolitain d'Héraclée, la circulaire du grand-vizir, en date du 22 janvier 1891, aux gouverneurs des vilayets, et l'encyclique patriarcale et synodale de Denys V aux métropolites et aux évêques de son Église.

Voici comment s'exerce le fonctionnement des écoles dans l'archevêché de Constantinople et conséquemment dans les autres diocèses. Depuis 1897, les écoles primaires sont confiées à une éphorie générale des écoles paroissiales, placée elle-même sous la direction de la commission centrale du patriarchat et qui a dans ses attributions l'organisation, l'administration et l'entretien des écoles de toutes les communautés ou paroisses. Les revenus de ces écoles sont assurés par les églises de la communauté, les rétributions scolaires, les dons volontaires et testamentaires, les produits des immeubles, etc. De plus, chaque éphorie peut, avec l'autorisation patriarcale, se ménager d'autres sources de revenus. Les manuels des différents cours, avec le nombre d'heures de classe et la répartition des matières, sont imposés par l'éphorie générale des écoles paroissiales, laquelle prend elle-même pour guide le programme de la commission centrale du patriarchat. Outre l'éphorie générale il y a une éphorie particulière pour chaque communauté, comprenant cinq membres pour les paroisses de première et de seconde classes, trois pour les paroisses de troisième classe, nommés pour deux ans et renouvelables annuellement par moitié. C'est cette éphorie, qui gère toutes les affaires concernant l'enseignement. Les examens annuels se passent dans la première quinzaine de juillet, d'après un programme élaboré à haut lieu; quant aux bâtiments, ils s'élèvent d'ordinaire près des églises et prennent le nom du patron du lieu.

De 1453 à 1821, presque tous les établissements scolaires étaient connus sous le nom d'écoles communales élémentaires. On n'y faisait que des études d'un niveau fort peu élevé: lecture dans des ouvrages ecclésiastiques, calcul et écriture. Il n'y avait pas, à proprement parler, de bâtiments spéciaux affectés à l'instruction primaire: l'église paroissiale ou les cellules d'un couvent servant d'ordinaire à cet usage, alors que les papas ou les moines étaient les uniques professeurs. Dès le commencement du XIX^e siècle, on pensa à imiter les méthodes suivies en France au XVII^e siècle et l'on introduisit l'enseignement mutuel. Après l'insurrection grecque et la réorganisation des écoles dans le royaume libre, de nombreux jeunes gens accoururent en Hellade pour s'y former au métier d'instituteur, mais les persécutions, le manque de zèle et d'entente s'opposèrent à ce qu'on retirât tous les fruits de ces dévouements. La création du Syllogue littéraire en 1861 permit de réunir des fonds pour l'établissement d'écoles de garçons et de filles, en donnant une direction intellectuelle au pays. Dès lors, l'école communale se change peu à peu en école mutuelle ou lancastrienne, et depuis 1870, la plupart des centres grecs possèdent des salles d'asile, des écoles élémentaires et des écoles primaires. Inaugurées en 1863, les salles d'asile étaient, onze ans après, au nombre de 108 dans l'empire ottoman. Les écoles élémentaires ne sont que des constructions annexées aux églises et affectées à divers usages; en 1879, leur nombre s'élevait à 1 069 comptant 22 056 élèves. On demandait alors, un peu partout, que ces écoles élémentaires où l'enseignement était presque nul, fussent transformées en écoles primaires; ces appels n'ont pas été suffisamment entendus. Les écoles primaires ne sont guère plus favorisées que les précédentes et les Grecs sérieux ne font aucune difficulté de convenir que, même dans les villes, ces établissements sont fort rudimentaires. En 1879, le nombre des écoles primaires s'élevait pour les garçons à 1247

comptant 1413 instituteurs, 98 907 élèves et coûtant chaque année 829 342 francs ; pour les filles, à 244, comptant 353 institutrices, 20 452 élèves et coûtant 264 000 francs. Sur ce nombre, l'Asie-Mineure, la contrée la plus étendue, ne comprenait que 248 écoles de garçons et 87 de filles avec 22 231 élèves d'une part et 7 767 de l'autre. Depuis, de grands progrès ont été faits et chaque communauté compte au moins une école mixte tenue par un instituteur. Comme la statistique n'est guère cultivée dans l'empire turc, je ne saurais donner de chiffre global ; mais voici celles de deux provinces qui passent à bon droit pour les plus favorisées, Samos et Constantinople. L'île de Samos, qui jouit d'une autonomie fort restreinte, compte 53 000 habitants ; en 1899, il y avait un gymnase, une école commerciale et 48 écoles primaires de garçons et de filles, ayant 111 professeurs, 5 501 élèves, dont 3 732 garçons et 1 769 filles, et coûtant chaque année 485 885 piastres. A Constantinople et dans les environs, il y avait, en 1892, 70 écoles primaires ou moyennes, dont 41 de garçons et 29 de filles, comptant, les premières 4 463 élèves, les secondes 5 253. En 1899, il y avait 65 écoles de garçons, élémentaires ou moyennes, avec 8 302 élèves, 49 écoles de filles avec 6 248 élèves. Les premières étaient tenues par 159 professeurs, les secondes par 129 institutrices. Si l'on ajoute à ces chiffres six gymnases pour les garçons, comptant 91 professeurs et 1 079 élèves, 3 lycées de jeunes filles comptant 630 élèves et 39 maîtresses, on voit que, à cette époque, la capitale avait 123 écoles grecques, 16 259 élèves et 418 instituteurs ou institutrices. Il convient de faire remarquer qu'il y avait, en outre, des écoles privées et que nombre d'enfants se rendent dans les écoles européennes.

Même avant l'insurrection de 1821, l'instruction secondaire était assez répandue en Turquie. Depuis lors, elle se présente sous trois formes différentes. Il y a pour les jeunes gens : 1^o les écoles helléniques élémentaires, dans lesquelles un professeur, pourvu d'un diplôme de gymnase, instruit des élèves sortis des écoles primaires et répartis par lui en deux ou trois classes ; en 1879, il existait 273 de ces écoles, ayant 296 professeurs, 8 189 élèves et coûtant 272 487 francs par an ; 2^o les écoles helléniques supérieures, dans lesquelles cinq à six professeurs distribuent l'enseignement à quatre ou cinq classes, dont deux sont affectées à l'enseignement secondaire ; en 1879, il y avait 44 de ces écoles, ayant 153 professeurs, 3 474 élèves et coûtant 243 590 francs par an ; 3^o les gymnases ou lycées, comme l'école Zosimée de Janina, celle de Smyrne, les gymnases de Chio, de Samos, de Mitylène, de Salonique, d'Andrinople, le Zographéon de Constantinople : tous sont reconnus par l'université d'Athènes. En 1879, il n'y avait que sept de ces écoles, ayant 63 professeurs, 1 443 élèves et coûtant par an 728 792 francs ; depuis leur nombre a considérablement augmenté. A Constantinople, en dehors de la Grande École, qui existe depuis Gennadios Scholarios, il y a le Zographéon, qui donne l'enseignement classique et moderne à 300 élèves ; l'école commerciale de Halki, une des îles des Princes, fondée en 1831, qui donne l'enseignement classique et compte plus de 200 élèves ; le lycée gréco-français de Péra avec 200 élèves ; enfin, deux autres gymnases. En octobre 1905, on devait ouvrir une école de langues, que vient de créer le patriarche Joachim III. Pour les jeunes filles, il y a le Zappéion, fondé en 1875, l'école de Palus, fondée en 1874, enfin le Joachimion fondé par Joachim III durant son premier patriarcat. Les deux premières de ces écoles servent en même temps d'école normale pour la formation des institutrices. Ces trois écoles ont 39 maîtresses et 630 élèves ; quant aux six gymnases ou lycées de garçons, ils ont 91 professeurs et 1 879 élèves. Ici encore, il est bon de remarquer qu'une bonne partie de la jeunesse grecque est élevée

dans les collèges et les pensionnats des communautés religieuses, surtout français. Les deux plus célèbres écoles du patriarcat œcuménique sont : l'école évangélique de Smyrne et la Grande École de Constantinople. Fondée en 1708, interrompue à plusieurs reprises au cours du XVIII^e siècle, l'école évangélique est devenue le principal établissement d'enseignement secondaire en Turquie. En 1898, elle comptait 32 professeurs et 1 500 élèves, une bibliothèque qui a plus de 22 000 volumes, un musée archéologique, qui a réuni plus de 13 000 monuments divers, enfin une revue à elle. Voir l'*École évangélique de Smyrne*, dans les *Échos d'Orient*, t. II, p. 297-301. La Grande École de la nation, sise au quartier du Phanar, qui a porté à deux reprises le titre d'académie, remonte à la seconde moitié du XV^e siècle, mais elle a subi toutes sortes de transformations ou de déformations. Les patriarches n'ont jamais cessé de s'intéresser à elle et, au XIX^e siècle surtout, elle a pris un accroissement merveilleux. Elle comprend aujourd'hui huit classes, compte environ 350 élèves, non compris les auditeurs, et est dirigée par un métropolite *in partibus* avec le concours d'une éphorie spéciale. N'oublions pas d'ajouter que, jusqu'en 1870, on ne comptait pas en Turquie la nécessité de créer des écoles spéciales pour former des instituteurs. Deux ans après, Ch. Zographos, le célèbre évergète, établissait deux écoles normales, une de garçons, l'autre de filles, à Kestorati d'Épire, sa patrie ; d'autres furent établies à Salonique en 1875, à Serrès et à Bitolia pour la Macédoine, Philippopoli, Épivatès et Constantinople pour la Thrace, etc.

L'enseignement primaire et l'enseignement secondaire, tout en relevant du patriarcat œcuménique, sont loin de l'intéresser autant que l'enseignement théologique, qui est donné au clergé grec dans des écoles spéciales ou séminaires. La première école théologique du patriarcat fut fondée au Phanar, en 1839, sous le patriarche Grégoire VI ; elle ne dura qu'un an. En 1844, l'école fut définitivement établie dans l'île de Halki, au monastère de la Sainte-Trinité, sur le sommet d'une colline boisée. Renversée par le tremblement de terre de 1894, la maison a été complètement rebâtie aux frais du riche banquier Paul Stéphanovich. Officiellement elle s'appelle : école théologique de la Grande Église du Christ. Les dépenses annuelles pour l'entretien de l'école sont couvertes par une contribution forcée que tous les membres du haut clergé sont tenus de fournir au prorata de leurs émoluments, par des revenus particuliers, enfin par les offrandes des fidèles. De plus, le gouvernement russe fournirait chaque année une somme de 2 000 roubles, 5 à 6 000 francs. Tout cela ne suffit pas, paraît-il, à procurer des finances prospères et le budget scolaire de 1904-1905 s'est soldé par un déficit de 2 000 livres turques, c'est-à-dire de 45 000 fr. Au point de vue administratif, l'école dépend immédiatement du patriarche et du saint-synode, qui en confient la gestion à quatre éphores spéciaux, sous la présidence d'un membre du saint-synode ; pour les études, elle relève du directeur ou scholarque, assisté d'un conseil de professeurs. Le nombre des élèves, fixé à soixante en 1867, a presque toujours dépassé ce chiffre ; en juillet 1905, à la fin de l'année scolaire, l'école comptait 83 élèves, dont treize avaient été admis au début de l'année. Onze élèves avaient terminé leurs études et, fait remarquable, un seul avait embrassé définitivement la carrière ecclésiastique et reçu le diaconat ; les dix autres, tout en portant l'habit clérical, ne s'étaient pas encore engagés. On peut calculer que la moitié au maximum se décidera pour le sanctuaire, pendant que les autres suivront les carrières libérales ; c'est la proportion ordinaire. L'école comprend huit classes, dont les quatre dernières seulement rentrent dans le programme d'un séminaire ; on parle beaucoup de supprimer les quatre autres, qui grèvent inutilement le budget et où

l'on ne fait que des études classiques. L'enseignement qui se donne à Halki est celui d'un grand séminaire ordinaire; peut-être même n'atteint-il pas ce niveau. Toutefois, le diplôme de maître en théologie orthodoxe, que l'on obtient à la fin des études, correspond au doctorat en théologie; il n'est donné qu'à ceux qui se vouent à l'état ecclésiastique. Les autres élèves, tout en le méritant, ne l'obtiennent pas. Presque tous les élèves sont entretenus aux frais de l'école qui leur sert les objets indispensables : livres, habits, nourriture, logement, etc. Le programme a été remanié souvent, ainsi qu'il convient à toute institution grecque, dont la vie consiste surtout dans les changements. De 1844 à 1899, il est sorti 350 élèves, qui avaient terminé leurs études théologiques à Halki; c'est dans leurs rangs qu'on a choisi et qu'on choisira les métropolites et les hauts dignitaires de l'Église phanariote. Actuellement, pour mériter son diplôme, tout élève doit présenter à la fin de la dernière année, un travail manuscrit sur un sujet théologique — au sens des protestants — qu'il détermine lui-même. Bon nombre de ces jeunes théologiens viennent annuellement préparer leurs thèses dans la bibliothèque des augustins de l'Assomption, à Kadi-Keui.

En dehors de l'école théologique de Halki, quelques jeunes clercs se forment dans deux autres grands séminaires, l'école du Rizarion à Athènes et le grand séminaire théologique de Sainte-Croix, près de Jérusalem, fondé en 1855; mais ce ne sont là que des exceptions, puisqu'il faut recourir à des établissements situés hors du patriarcat. Signalons, dans les limites mêmes du patriarcat œcuménique, plusieurs autres écoles hiératiques, qui poursuivent avec plus ou moins de succès le même but que celle de Halki.

1^o Près de Césarée de Cappadoce, au couvent de Saint-Jean-Baptiste, fut inaugurée en 1882 une école théologique, qui devait pourvoir à la formation du bas clergé et comptait alors 25 élèves. Peu à peu, le nombre monta jusqu'à 120. L'école comprit d'abord deux sections : l'école préparatoire qui durait deux ans et le séminaire proprement dit qui en durait six. La première section est supprimée maintenant. Les cours des quatre premières années ont un caractère général, comme dans les lycées, les deux dernières un caractère strictement théologique. À la tête de l'école est placé un archimandrite; le personnel des professeurs se recrute parmi les étudiants de l'université d'Athènes. Quant aux séminaristes, une fois leurs études terminées, ils deviennent curés dans les paroisses ou instituteurs dans les villes.

2^o L'archimandrite Abacoum fonda dans son monastère d'Éléousa, situé dans une île de Janina, un séminaire qui se proposait de donner aux futurs ecclésiastiques l'instruction élémentaire et de préparer ainsi des desservants. Depuis 1875, le cours des études est de trois ans; les élèves doivent avoir 22 ans au moins, 32 au plus. Ils sont obligés, s'ils ne sont pas déjà prêtres, de recevoir les ordres sacrés à la fin de leurs études. Le nombre des séminaristes n'a jamais été bien élevé, une vingtaine en moyenne.

3^o A Patmos, au monastère de Saint-Jean-l'Évangéliste, existait, depuis le xvi^e siècle au moins, une célèbre école, qui obtint en 1713 le titre d'académie et jouit alors d'une renommée universelle. C'était sans contredit le meilleur séminaire de tout l'Orient pour l'enseignement de la philosophie et de la théologie, qui eut d'illustres professeurs comme Macaire et Daniel Kérameus. Avec la mort de ce dernier (1801), commença la décadence de l'école, accélérée encore par les événements de 1821 et la création de l'université d'Athènes; elle persiste néanmoins jusqu'en 1870, où elle fut transformée en école primaire supérieure. Depuis 1900, l'école théologique a été rétablie, grâce au concours des professeurs d'Athènes; elle est actuellement en pleine floréscence. On y comptait dernièrement jusqu'à

40 élèves venus d'Athènes, sans parler des moines et des jeunes gens accourus de Samos, de Chio et des autres îles de la mer Égée.

4^o Après 1453, le mont Athos devint l'asile le plus sûr pour les savants et pour les littérateurs; c'est là aussi que se formèrent les jeunes théologiens. En 1758, s'ouvrit au monastère de Vatopédi, sous le nom d'académie de l'Athos, un collège dirigé par Eugène Boulgaris. La nouvelle organisation de l'école et les méthodes raisonnées dont se servaient les professeurs attirèrent beaucoup d'élèves, qui s'en allèrent peu à peu, de sorte qu'il fallut bientôt tenter une réforme. Au début du xix^e siècle, l'école restait encore, tout en ne jouissant plus de sa vieille réputation. Fermée durant de longues années, on l'ouvrit à nouveau, puis on la referma encore en 1895, à la suite de querelles monastiques. En septembre 1899, on inaugura peut-être pour la dixième fois l'école théologique du mont Athos, destinée à enseigner aux moines grecs les sciences théologiques et les éléments de l'ascétisme; en fait, deux ou trois moines d'un certain nombre de couvents y sont réunis pour apprendre les premiers rudiments de l'écriture.

5^o Dans l'éparchie de Lampa, au monastère de Saint-Jean le Théologien, le haut clergé de l'île de Crète inaugura en 1894 un séminaire affecté surtout aux besoins de l'île. L'école hiératique avait des statuts spéciaux, approuvés par le patriarcat; elle cessa lors de la révolte en 1897. Depuis, avec l'insécurité qui est en permanence dans cette province, je ne sais si elle a été rouverte.

Signalons d'autres essais tentés pour instituer des séminaires et qui n'ont pas abouti. Ainsi, lors de son premier patriarcat, 1835-1840, Grégoire VI ouvrit une école théologique au Phanar, sur les bords de la Corne d'Or, pour contrebalancer l'influence anachrétienne de l'école de Théophile Kaïris, dans l'île d'Andros. Après la fermeture de celle-ci, le séminaire du Phanar cessa d'exister; il avait duré deux ans. Ouvert une seconde fois sous le patriarcat de Joachim III (1878-1884), il fut encore fermé sous Denys V, faute de ressources. De même, à Samos existait en 1878 un séminaire qui comptait alors treize élèves et rendait à l'île de grands services; de même, à Trébizonde, un autre séminaire fut établi en 1875, lequel eut une année d'existence; de même, Joachim III inaugura à Chio un séminaire, qui devait être exclusivement affecté à la formation et à l'instruction du bas clergé; il a dû fermer comme les autres. La situation n'est pas, on le voit, très brillante et je ne sais s'il existe ici-bas une autre Église, que la Grande Église du Christ, qui puisse présenter un clergé aussi ignorant. Je ne parle pas du haut personnel, qui a reçu une bonne éducation à Halki, qui l'a parfois complétée dans les universités d'Allemagne ou d'Angleterre, mais qui, entré sans vocation aucune dans le sanctuaire, n'y voit qu'un excellent moyen de se créer une rapide fortune et de jouir d'honneurs inespérés.

Ce tableau serait bien incomplet, si un mot n'était consacré aux Sylloges, c'est-à-dire aux sociétés chargées de travailler à la diffusion de l'instruction publique. Ils pullulent sur la terre grecque, même dans l'empire ottoman. Notons le Syllogue épirote, fondé le 24 juin 1872 par Zographos et qui entretient des écoles normales en Épire; il a pour objet l'amélioration des écoles primaires de cette province et a publié quelques annuaires, contenant des travaux scientifiques, la plupart d'ordre religieux; le Syllogue de Thessalie, fondé en 1874, qui entretient et subventionne les écoles primaires de cette province; la Société philépédétique de Macédoine, instituée en 1871, et qui poursuit des vues analogues dans son domaine propre; le Syllogue de Thrace, fondé le 15 octobre 1872 par le riche banquier Zariphis et qui a publié plusieurs annuaires; le Syllogue des Micrasiates ou des habitants

de l'Asie-Mineure qui date de 1871. Il y a encore la Société fraternelle de Xirocrini pour la Grande École du Phanar; le Syllogue ecclésiastique, qui date de 1874; la Société Pallas pour l'instruction des jeunes filles et, en dehors de Constantinople, les Syllogues de Serrès, de Salonique, de Rodosto, de Smyrne, de Trébizonde, etc.

Voir G. Chassiotis, *L'instruction publique chez les Grecs*, Paris, 1881, p. 443-472; marquis de Queux de Saint-Hilaire, *La presse de la Grèce moderne depuis l'indépendance jusqu'en 1871*, dans l'*Annuaire de l'association pour l'encouragement des études grecques*, 5^e année, Paris, 1871, p. 146-179; *Des Syllogues grecs et du progrès des études littéraires dans la Grèce de nos jours*, *ibid.*, Paris, 1877, p. 286-322; A. Dumont, *Les Syllogues en Turquie*, *ibid.*, Paris, 1874, p. 527-538; *Le Balkan et l'Adriatique*, Paris, 1874.

Une place de choix est réservée, parmi toutes ces associations, au Syllogue littéraire grec de Constantinople, le centre et le mobile de tous les autres. Fondé en 1861, il s'unit l'année même au Syllogue médical, de création récente. Le but de l'association était d'ordre littéraire et scientifique; les membres se réunissaient, une fois la semaine, pour entendre quelque lecture sur un point d'archéologie, de littérature ou d'histoire. Un *Annuaire* ou *Bulletin* contenait l'exposé de ses actes et de ses travaux; en même temps, des membres honoraires étaient choisis à l'étranger pour s'attirer des sympathies. Un incendie, en 1870, brûla la bibliothèque, le cabinet de lecture et le laboratoire. Grâce à de généreux bienfaiteurs grecs, le 9 janvier 1872, la première pierre d'un nouvel établissement était posée par le patriarche Anthime VI, qui reconnaissait le Syllogue littéraire comme le centre de l'instruction publique dans les provinces grecques de Turquie. Des sociétés analogues se formèrent sous les noms divers de : sociétés fraternelles, cercles, cabinets de lecture, etc.; dès 1874, on n'en comptait pas moins de 75 dans l'intérieur de la Turquie. A défaut d'université, les Grecs de l'empire ottoman possèdent dans le Syllogue une sorte de ministère de l'instruction publique. La direction est confiée à un bureau, renouvelé annuellement et composé d'un président, de deux vice-présidents, de deux secrétaires, d'un trésorier et d'un bibliothécaire. Il y a cinq sections de philologie, d'archéologie, d'anthropologie, des sciences, et celle qui s'occupe de la marche de l'œuvre. Le Syllogue vaut surtout par les livres de sa bibliothèque, par les périodiques de sa salle de lecture, par les antiquités de ses collections et les travaux de ses commissions. Les antiquités forment deux collections, l'une d'archéologie, l'autre de numismatique. L'organe du Syllogue, son *Annuaire*, paraît à des intervalles fort irréguliers; le t. xxvii, paru en 1900, renfermait à lui seul les années 35 à 38 de la Société, c'est-à-dire les années 1895-1899; le t. xxviii, paru en 1904, renferme les années 38 à 41, partant de mai 1899 pour s'arrêter en juin 1902.

Voir L. Petit, *Le Syllogue littéraire grec de Constantinople*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1896, t. I, p. 454-460. Sur les travaux ordinaires du Syllogue, consulter *Annuaire pour l'encouragement des études grecques*, 1877, p. 290-299; *Viz. Vremennik*, Saint-Petersbourg, t. ix, p. 682-691; t. x, p. 625-629; t. xi, p. 867-872.

Une société analogue à la précédente est la Société d'études du moyen âge, fondée le 19 avril 1873 et dont les statuts parurent l'année suivante. Elle se proposait l'étude du moyen âge byzantin sous toutes ses faces, et cela par des lectures publiques, la création de bibliothèques, de musées, de concours, etc., par l'impression d'ouvrages inédits de savants grecs du moyen âge et la réimpression d'ouvrages rares concernant la même époque. Voir les statuts dans *Viz. Vremennik*, 1902, t. ix, p. 321-323. Le nouveau règlement de 1876 limita le rôle du Syllogue à la méditation de l'histoire de

l'Église et de la nation grecque, à partir de 1453. *Op. cit.*, p. 324-326. En 1878, troisième règlement qui permet à la Société d'envahir le domaine du moyen âge et même de la patrologie. En 1879, après les épreuves de la guerre turco-russe, on eut un quatrième règlement, suivi d'un cinquième en 1880, qui accorda l'étude de l'hellénisme depuis 325 jusqu'au xix^e siècle; dorénavant, on s'engagea à publier un bulletin. En 1901, après un long assoupissement, la Société reparut avec un sixième règlement; ce ne sera pas certainement le dernier. Quant aux travaux de la Société, sans être absolument inutiles, ils n'ont pas donné ce qu'on avait le droit d'en attendre, peut-être bien parce que ses membres n'ont jamais trop su ce qu'ils désiraient. Elle donna pourtant des conférences, 75 de 1873 à 1890, dont on trouva les principaux titres dans la revue déjà citée, p. 331-333. Depuis 1893, les séances se sont succédé à intervalles fort irréguliers; la Société a été reconstituée en novembre 1901 par Joachim III, mais elle sommeille encore. En 1880 parut la première et la seconde livraison du *Bulletin* de ses séances. *Δελτίον τῶν ἐργασιῶν τοῦ πρώτου ἔτους*. Voir l'article *La Société d'études du moyen âge de Constantinople*, dans *Viz. Vremennik*, t. ix, p. 320-337. Cette Société possède un musée chrétien, qui s'enrichit chaque jour; il occupe la salle de la bibliothèque patriarcale, mais ne peut évidemment se comparer au magnifique musée impérial de Techni-Kiosk, qui possède une fort belle collection d'antiquités chrétiennes et byzantines.

Il existe encore à Constantinople le Syllogue grec de musique ecclésiastique, fondé en juillet 1898, sous le patronage de saint Jean Damascène, et qui créa, au mois de février 1899, une école de chant ecclésiastique. Celle-ci devait prendre ses élèves et donner ses leçons deux fois par semaine, dans la Grande École de la nation; à la rentrée d'octobre 1903, elle comptait déjà 187 élèves. En janvier 1900, fut publié pour la première fois le *Bulletin* destiné à recueillir, avec les procès-verbaux de ses réunions, les principaux travaux de ses membres. Cinq fascicules ont paru à l'heure actuelle. Dans le 4^e, p. 76-84, se trouve une bibliographie assez complète des ouvrages et des articles concernant la musique ecclésiastique byzantine. Le Syllogue musical, qui comptait en 1903 près de 300 membres, ordinaires, correspondants ou honoraires, a vu de grandes villes comme Salonique et Smyrne subir son influence et créer, elles aussi, des sociétés destinées à promouvoir la restauration de la musique religieuse byzantine; dernièrement le saint-synode d'Athènes s'adressait également à lui. Quant à l'école de musique, patronnée par la Société et qui comptait, en 1903, 207 élèves répartis en quatre classes, elle a été supprimée en 1905, à la suite de querelles domestiques qu'il vaut mieux ne pas approfondir.

Sur la musique byzantine, voir le P. Thibaut, *Étude de musique byzantine*, dans le *Bulletin de l'institut archéologique russe de Constantinople*, 1901, t. vi, p. 361-396; *Les Martyries* (en russe), dans *Viz. Vremennik*, t. vi, p. 1-12; La musique byzantine et le chant liturgique des Grecs modernes; *L'harmônique chez les Grecs modernes; La musique instrumentale chez les Byzantins*, dans les *Echos d'Orient*, t. I, p. 353-368; t. II, p. 211-220; t. IV, p. 339-347; t. v, p. 343-353; dom Parisot, *Essai sur le chant liturgique des Églises orientales*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1898, t. III, p. 221-234; Ella Adalievsky, *Les chants de l'Église orientale*, dans la *Rivista musicale italiana*, t. VIII, p. 43-74; Am. Gastoué, *La tradition ancienne et le chant byzantin*, dans la *Tribune de Saint-Gervais*, t. v, p. 107-112; dom Gaïser, *Le système musical de l'Église grecque d'après la tradition*, Maredsous, 1901.

A l'heure actuelle, le seul périodique vraiment ecclésiastique du patriarcat byzantin est la *Vérité ecclésiastique*, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, semaine religieuse hebdomadaire du Phanar, paraissant sous ce nom depuis le 27 mai 1881 et sous le nom de Ἀλήθεια,

depuis le 1^{er} octobre 1880. C'est Joachim III qui la fonda durant son premier patriarcat; elle est dirigée par un laïque, M. Manuel Gédéon, un polygraphe assez entendu dans l'histoire ecclésiastique néo-grecque, postérieure à 1453. Auparavant paraissait l'*Ἐκκλησιαστικὸν Δελτίον*, édité par B. Kalliphron de 1869 à 1871, et qui donnait deux fois par an les nouvelles ecclésiastiques du patriarcat et d'ailleurs, Constantinople, 1869-1871, 6 petits in-8°; puis, sous un titre différent, un périodique analogue, *Ἐκκλησιαστικὴ ἐπιθεώρησις*, rédigé par le même Kalliphron et qui comprend quatre périodes : de 1871 à 1873 en sept petits vol.; de 1873 à 1878 en sept petits vol.; de 1878 à 1881 en trois vol.; de 1881 à 1884 en trois vol. Un périodique analogue parut en 1860 sous le nom d'*Ἀνατολικὸς ἀστήρ* et cessa après 1891; chaque année formait un volume. On pourrait citer les noms d'une quinzaine d'autres revues ecclésiastiques, rien que pour le xix^e siècle, mais elles n'eurent qu'une existence éphémère. Aujourd'hui, en dehors de l'*Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια*, la seule revue qui se publie à Constantinople est la *Βοσπορίς*, nom trop poétique pour qu'on y rencontre des travaux sérieux. Ce sont les almanachs ou hémérolages, qui sont les vraies revues littéraires annuelles, dans lesquelles sont encastrés nombre d'articles roulant sur des sujets religieux. Si le royaume hellénique souffre d'un excès de presse et semble succomber sous l'avalanche de papier imprimé, par contre, dans l'empire turc, en dehors des grandes villes comme Constantinople, Salonique et Smyrne, il ne se publie guère de journal grec. Dans la capitale, paraissent cinq journaux quotidiens, imprimés en grec et qui donnent les nouvelles ecclésiastiques, la *Κωνσταντινούπολις*, le *Ταχυδρόμος*, la *Νέα ἐφημερίς*, la *Πρόδος* et la *Βυζαντίς*. Autrefois, un savant laïque consacrait une place considérable aux recherches byzantines dans son journal quotidien, le *Νεολόγος*, et surtout dans sa revue hebdomadaire, *Νεολόγου ἐδογματικά ἐπιθεώρησις*; celle-ci ne dura que du 8 novembre 1891 au 6 janvier 1895, et le journal fut contraint par la guerre turco-grecque de 1897 de transporter ses bureaux à Athènes. Ceux qui veulent être bien renseignés sur les affaires ecclésiastiques doivent surtout lire les quotidiens d'Athènes, ou bien la *Πατρὶς* de Bucarest et la *Νέα ἡμέρα* de Trieste, qui sont, le dernier surtout, les journaux d'opposition. Du reste, la censure turque ne permettrait pas à Constantinople de publier quoi que ce soit d'offensant pour les autorités phanariotes, à moins que le gouvernement impérial n'y trouvât son propre intérêt.

Faut-il maintenant parler de la littérature religieuse byzantine, de 1453 à nos jours? Certes! les noms ne manquent pas, mais combien en est-il qui survivront? Lorsqu'on veut un peu descendre dans les détails et approfondir les genres qu'ils ont cultivés de préférence, on se rend compte aisément que presque tout se borne à la polémique. Polémique contre les Latins, polémique contre les protestants, voilà en deux mots le bilan de la littérature néo-grecque; les questions littéraires elles-mêmes, si en faveur autrefois à Byzance, ne viennent qu'en dernier lieu dans leurs préoccupations. Ils rééditent les traités des plus fougueux controversistes du moyen âge contre les Latins, ils accentuent eux-mêmes dans leurs écrits les causes de séparation entre les deux Églises, ils en imaginent d'autres au besoin, et ces hommes, qui doivent aux écoles des Occidentaux le peu de culture littéraire dont ils sont pourvus, ont pour exclusif souci celui de décrier leurs bienfaiteurs. Tels sont, au xv^e siècle, Maxime du Péloponèse; au xvi^e, Maxime Margounios, évêque de Cythère; Gabriel Sévère, archevêque de Philadelphie, le calviniste Cyrille Lucaris, Georges Corésios, Théophile Corydalleus, mi-païen, mi-protestant, Nicolas Kérameus de Janina, Paisios Ligaridès, au cours du xvii^e siècle; et, au xviii^e,

les frères Joannice et Sophrone Lichoudès, qui travaillent surtout en Russie, Élie Miniâtès, Eustratios Argentis, etc., etc. La conviction religieuse n'entraîne pour rien dans ces réfutations successives des dogmes latins ou protestants et la science y figurait pour une part plus minime encore. Ces polémistes ardents, si chatouilleux sur la pureté de la foi orthodoxe, ne ressentaient, du reste, aucun scrupule à afficher des sentiments opposés, quand ils sollicitaient la charité des hétérodoxes en Allemagne, en Angleterre ou dans les pays catholiques, et leurs quêtes attitrés exhibaient des lettres de recommandation mielleuses, ils prononçaient des discours sympathiques, quittes, une fois de retour chez eux, à les remplacer par des diatribes d'autant plus véhémentes que la collecte avait produit moins de fruits. Plusieurs même, comme Maxime Margounios et Paisios Ligaridès, passaient alternativement par les deux camps, et leur haine antilatine s'exhalait avec des violences telles qu'elles devaient faire oublier leurs récentes déflections. En dehors de ce personnel militant, toujours nombreux à Byzance, on compte de rares historiens et chroniqueurs : Manuel Malaxos, qui écrivit l'histoire du patriarcat de Constantinople de 1458 à 1578, traduite en latin par Martin Crusius; Dorothee de Monembasie, qui rédigea une chronique, depuis la création jusqu'à 1629; enfin, Méléce de Janina ou d'Athènes, le seul historien ecclésiastique de quelque valeur († 1714). L'ouvrage de ce dernier est modelé sur les centuries de Magdebourg et renferme trois gros volumes, avec la continuation dont on l'a enrichi. Signalons aussi l'ouvrage d'Ath. Comnène Ypsilantès, *Τὰ μετὰ τὴν Ἀλωσιν*, rédigé sans critique, mais renfermant quelques bons documents. C'est du cloître que sortirent les travailleurs les plus consciencieux et les éditeurs les plus infatigables, comme ce Nicodème l'hagiorite, dont la fécondité est étonnante; Agapios Landos, qui ne le lui cède en rien; Eugène Boulgaris, l'homme le plus instruit du xviii^e siècle; Oeconomos, Méléce Typaldos, Grégoire de Chio, d'autres encore. De nos jours, peu d'écrivains se sont distingués, surtout dans les rangs ecclésiastiques, et les meilleurs professeurs de l'école théologique de Halki sont pris parmi les laïques. On connaît Philothée Bryennios, métropolite de Nicomédie, l'heureux découvreur de la *Doctrine des douze apôtres*; Anthime Alexoudes, métropolite d'Amasée, qui essaya de refondre l'*Oriens christianus* de Lequien, sans avoir utilisé d'ailleurs cet ouvrage; Philarète Bapheidès, métropolite de Dimotika, qui a rédigé une histoire ecclésiastique en deux volumes, de la naissance du Christ à 1453, et dont le résumé sert de manuel dans les écoles du patriarcat; traduction d'un ouvrage protestant, elle se distingue surtout par son hostilité envers le catholicisme. Deux laïques méritent aussi d'être signalés, M. Manuel Gédéon, qui a beaucoup produit, mais en laissant inachevé à peu près tout ce qu'il a commencé; M. Papadopoulos-Kerameus, rompu aux méthodes modernes, critique et philologue distingué, qui travaille depuis de longues années en Russie. Convenons, du reste, que la censure turque, excessivement ombrageuse, ne permet pas de toucher aux neuf dixièmes des questions qui intéresseraient le patriarcat, ce qui ne saurait favoriser les études et les recherches.

XXVIII. LE MONACHISME. — Le monachisme, qui joua autrefois un rôle si considérable dans l'histoire de l'Église byzantine, est de nos jours en pleine décadence. Avec l'idée que nous nous en faisons en Occident, c'est-à-dire en entendant un vrai couvent, composé d'hommes ou de femmes, qui mènent une vie commune sous une règle uniforme, il n'existe guère que dans la presqu'île de la Chalcidique, autrement dit le mont Athos, et dans quelques centres plus favorisés, comme l'île de Patmos, les environs de Trébizonde, Bachkovo en Bulgarie, Limôn dans l'île de Lesbos, etc. Certes! cela ne vent

pas dire que ce sont là tous les couvents; il y en a d'autres, au contraire, en nombre fort considérable, trop considérable même pour qu'on puisse songer à les énumérer. Mais ces monastères se composent bien souvent d'un seul et unique moine, délégué là par le couvent suzerain, par le métropolite ou par le saint-synode, à dessein de gérer les propriétés et de les faire rapporter le plus possible. Ces moines ne sont donc que de vulgaires fermiers. Les monastères se divisent en deux catégories; ils relèvent du métropolite du diocèse ou bien du patriarche et sont dits alors stavropégiaques. Ces derniers sont de beaucoup les plus nombreux, car la tendance générale est de les soumettre directement au saint-synode. D'après un document officiel, le Syntagma de 1901, in-8°, Constantinople, p. 13-17, sans compter les vingt monastères du mont Athos, qui sont autodespotes, le nombre des couvents stavropégiaques s'élèverait à 72, dont deux à Constantinople, six dans les îles des Princes, deux dans le diocèse de Césarée, deux dans celui de Thessalonique, un dans celui de Janina, deux dans celui de Brousse, un dans celui de Verria, un dans celui de Pisidie, quinze dans celui de Crète, trois dans celui de Trébizonde, un dans celui de Samos, quatre dans celui de Dryinoupolis, trois dans celui de Chio, etc., etc. Il y a eu, depuis, quelques nouvelles acquisitions, comme le couvent de la Phanéroméni, près de Cyzique. Quant à la vie qu'on mène dans les couvents réguliers, on la trouvera indiquée ci-après à l'occasion du mont Athos, qui réclame de plus amples développements.

La presqu'île de l'Athos renferme aujourd'hui vingt monastères, pas un de plus ni de moins, et l'on croirait se déshonorer en laissant tomber une très vieille tradition. Ces vingt monastères sont les seuls maîtres du terrain et les seuls légitimes propriétaires. Les voici par ordre de dignité.

MONASTÈRES.	ÉPOQUE DE LA FONDATION.	NOMBRE DE MOINES.
1. Lavra ou Saint-Athanase.	963.	170
2. Vatopédi.	entre 972 et 980.	150
3. Iviron	vers 980.	200
4. Khilandar	avant 1197.	90
5. Dionysiou	vers 1366.	90
6. Koutloumoussi.	fin du XIII ^e siècle.	70
7. Pantocrator	1363.	70
8. Xiropotamo	fin du X ^e siècle.	75
9. Zograph	fin du X ^e siècle.	170
10. Dokhiar	vers 976.	70
11. Karakallou.	XI ^e siècle.	75
12. Philothéou.	992.	50
13. Simopétra	milieu du XIV ^e siècle.	75
14. Saint-Paul	fin du X ^e siècle.	75
15. Stavronikita	fin du X ^e siècle.	40
16. Xénoph	fin du X ^e siècle.	130
17. Grigoriou	XIV ^e siècle.	85
18. Esphigménou	peu après 980.	85
19. Rossico ou Saint-Pantéléïmon	après 1765.	1500
20. Kastamonite.	XI ^e siècle.	55

Si le total des moines habitant dans les vingt couvents n'est que de 3 335, on aurait tort d'évaluer à ce nombre la population monastique de toute la péninsule; elle comprend au moins 7 000 moines, dont plus de la moitié habitent des skites, des kellia, des ermitages, etc. Les skites et les kellia sont pour ainsi dire des établissements vassaux, acceptés par les monastères sur leurs propres territoires. Les *skites*, qui tirent leur nom de l'antique Scété, sont des couvents en tout pareils aux vingt monastères, quelquefois même plus riches et plus vastes, mais tenus de payer tribut au monastère suzerain. On en compte douze aujourd'hui,

dont trois pour Lavra : le Prodrome avec 100 moines roumains, Kavskalyvia avec 120 moines, Sainte-Anne avec 155; deux pour Vatopédi : Saint-Dimitri avec 45 moines, Sérai ou Saint-André avec 400 moines russes; un pour Iviron, le Prodrome avec 35 moines; un pour Koutloumoussi, Saint - Pantéléïmon avec 55 moines; un pour Pantocrator, Saint-Élie avec 300 moines russes; deux pour Saint-Paul : Pyrgos avec 80 moines, Saint-Dimitri avec 72 moines roumains; un pour Xénoph, l'Évanghélismos avec 70 moines; un pour Rossico, Bogoroditsa avec 30 moines russes. On voit que ces douze skites comprennent, à eux seuls, 1 462 religieux environ, dont près de 750 sont Russes. Les kellia n'étaient originairement que des cellules particulières, dispersées à travers le mont Athos et servant d'asile chacune à deux, trois ou quatre religieux. Aujourd'hui, il n'en est pas toujours ainsi; celui de Saint-Artémios dépendant de Lavra compte 30 moines russes, celui de Saint-Jean dépendant d'Iviron 35 moines géorgiens, etc. Parfois même les kellia sont réunis et forment de la sorte un vrai couvent. Le nombre total des kellia, qui sont construits, soit à Karyès pour servir de procure, soit sur la propriété du couvent, est de 219, qui sont habitées par 1096 moines, dont plus de la moitié sont de nationalité russe. De plus, le grand monastère russe de Saint-Pantéléïmon possède trois autres centres monastiques, qui ne sont ni des skites ni des kellia, mais qu'on peut ranger parmi ces derniers. Ce sont : Paliomonastiri avec 30 religieux, la Nouvelle-Thébaïde avec 250, Chromitsa avec 150. En somme, les kellia du mont Athos ne comptent pas moins de 1526 religieux. Puisque nous énumérons les diverses sortes de couvents, n'omettons pas les *καλύβαι* et les *καθίσματα*, sortes d'ermitages, qui sont parfois assez nombreux et possèdent un plus ou moins grand nombre de moines. C'est ainsi que Vatopédi en a 10 avec 15 moines roumains, Khilandar 3 avec quelques Russes, Koutloumoussi 7 avec une quinzaine de Russes, Pantocrator 50 avec 203 moines, dont 133 Russes, 43 Roumains, 16 Grecs et 11 Bulgares, Simopétra 4 avec peu de moines, Stavronikita 34 avec 50 Russes, Grigoriou 3 avec 4 moines, Esphigménou 1 avec deux moines. Cela nous donne un total de 310 moines environ. Nous avons donc 3 335 religieux dans les vingt couvents proprement dits, 1 462 dans les douze skites, 1 526 dans les centaines de kellia et 310 dans les *καλύβαι* ou les *καθίσματα*. En y ajoutant les moines gyrovagues et ceux qui demeurent ordinairement à Karyès, nous arrivons aisément à la somme de 7 000 pour le total de la population de cette république monastique.

Si maintenant l'on évalue la population d'après les nationalités, il est clair que les nationalités slaves l'emportent de beaucoup sur la nationalité grecque. Bien que les Slaves n'occupent que trois monastères sur les vingt directeurs : Rossico qui est russe, Zograph qui est bulgare, Khilandar qui est serbe, ils sont, à eux seuls, 1 760 moines sur un total de 3 335. De même, si les Slaves ou plutôt si les Russes ne possèdent que trois skites sur douze qu'en compte le mont Athos, ils y logent 730 religieux sur un total de 1 462 qui sont dans les skites. Et les 732 qui restent n'appartiennent pas tous à la nationalité grecque. La Roumanie peut en revendiquer pour elle 172, soit 100 dans le skite éblouissant de blancheur du Prodrome et 72 dans celui de Saint-Dimitri. De même, les 1526 moines répartis dans les kellia et les 310 autres dans les ermitages appartiennent en grande majorité au monde slave ou roumain; d'où il suit que, au point de vue du nombre, les Grecs se trouvent dans une certaine infériorité et cette infériorité augmentera sans cesse avec le temps. Il est vrai que, avec le système de gouvernement que les Grecs ont réussi à implanter au mont Athos, leur infériorité numérique ne leur cause aucun préjudice. Le

mont Athos forme, en effet, une fédération monastique ou république, dont les intérêts reposent entre les mains d'un conseil ou parlement de vingt membres siégeant à Karyès, la capitale de la péninsule. Le président de ce conseil est toujours le représentant du plus ancien monastère, de Lavra habituellement. Or, les vingt députés, dont se compose le conseil de la fédération, sont élus par les vingt monastères, seuls propriétaires légitimes du sol. De la sorte, les Slaves ne disposent que de trois voix dans le conseil et ils ont naturellement toujours le dessous dans les délibérations. Grâce à cette représentation fictive, le couvent russe de Saint-Pantéléimon, qui compte 1500 moines, c'est-à-dire presque autant que les dix-sept couvents grecs réunis (1575), ne dispose que d'une voix, tout comme Stavronikita qui a 40 religieux seulement. Et le skite russe de Saint-André avec ses 400 moines, le skite russe également de Saint-Élie avec ses 300, ne sont pas représentés au conseil, alors que pas un des dix-sept couvents grecs ne compte plus de 200 religieux. On le voit, ce n'est pas précisément la représentation proportionnelle qui fleurit à l'Athos.

Le conseil de l'Athos porte le nom d'*antiprosopie*, parce que chaque délégué des vingt monastères se nomme, en grec, un *antiprosope*. A côté, fonctionne pour l'expédition des affaires une commission exécutive de quatre membres, dite *épistatie*, parce que les moines qui la composent sont des *épistates*. Le choix des épistates a lieu de la manière suivante. Les vingt monastères sont répartis en cinq groupes de quatre couvents chacun : 1^o Lavra, Dokhiar, Xénoph, Esphigménou ; 2^o Vatopédi, Koutloumousi, Karakallou, Stavronikita ; 3^o Iviron, Pantocrator, Philothéou, Simopétria ; 4^o Khilandar, Xiropotamo, Saint-Paul, Grigoriou ; 5^o Dionysiou, Zograph, Rossico, Kastamonite. Chacun de ces cinq groupes nomme à tour de rôle et annuellement les quatre épistates, mais le premier membre de la commission, le protépistate, est toujours désigné par les cinq premiers monastères de chaque groupe : Lavra, Vatopédi, Iviron, Khilandar et Dionysiou. D'ordinaire, les monastères de Lavra, Vatopédi et Iviron désignent comme protépistate un moine différent de l'antiprosope, alors que les dix-sept autres monastères cumulent sur la même personne les deux fonctions ; toutefois, chacun d'eux a le droit d'agir comme les trois couvents précités. Le protépistate est donc le vrai chef du gouvernement, du ministère, s'il est permis d'employer ce mot ; à ce titre, il a remplacé le *protathos* du moyen âge, c'est-à-dire le premier homme de l'Athos, ou mieux le *protatos*, le tout premier. Il faut avouer toutefois que son pouvoir se trouve de nos jours considérablement réduit. Tout en portant la canne noire à pomme d'argent avec une frange de soie noire, le protépistate n'exerce qu'une dignité purement honorifique et, dans la visite annuelle des monastères, il laisse la première place à l'higoumène ou au président du conseil visité. Le conseil de l'Athos, lui, se réunit trois ou quatre fois par semaine, dans la matinée ; pour que le *quorum* soit atteint, la présence de 14 membres est requise. Les travaux commencent entre le 15 et le 20 janvier, pour se terminer le 20 décembre ; ils ne sont interrompus que pendant la semaine-sainte et à l'occasion des fêtes patronales de chaque couvent.

Au point de vue du genre de vie suivi dans chaque monastère, les vingt couvents de l'Athos se divisent en *κοινοβία* ou couvents et en monastères idiorrythmes. Onze monastères appartiennent à la première catégorie, Xénoph et Esphigménou depuis 1796, Simopétria depuis 1801, Rossico depuis 1803, Dionysiou et Kastamonite entre 1807 et 1809, Karakallou depuis 1813, Saint-Paul depuis 1839, Zograph et Grigoriou après 1840, Koutloumousi depuis 1857. Les neuf autres, à savoir : Lavra, Vatopédi, Iviron, Khilandar, Pantocrator, Xiropotamo,

Dokhiar, Philothéou et Stavronikita, sont soumis au régime idiorrythme. Comme on le voit par les dates données, l'idiorrythmie a régné presque seule à l'Athos du xv^e au xix^e siècle et c'est seulement depuis une centaine d'années que l'on assiste à un retour assez marqué vers le cénobitisme. Il existe entre ces deux genres de vie des différences considérables. Les deux principales sont qu'un couvent vit sous le régime monarchique, sous l'autorité d'un higoumène ou supérieur, et que ses religieux ne possèdent rien en propre, alors que, dans le monastère idiorrythme, on jouit d'un gouvernement démocratique et que les membres ont le privilège de la propriété privée. Dans les premiers couvents « préside un higoumène élu à vie. Cet higoumène, toujours prêtre, n'a rien d'un supérieur autocratique, parfois même il n'a que les apparences d'un supérieur. Le meilleur de l'autorité, sinon toute l'autorité, appartient en fait à un conseil d'une dizaine de membres, lequel gouverne tout, au moyen de deux épitropes et d'un secrétaire choisis dans son sein. Il n'empêche que le couvent, ainsi constitué, offre encore l'image d'une communauté religieuse, où tous les moines sont frères, vivent de la même vie et prennent place à la même table ». Dans un monastère qui mène la vie cénobitique, le temps du postulat dure trois mois ; après quoi, le solliciteur est revêtu de l'habit religieux, c'est-à-dire d'une robe noire serrée aux reins par une ceinture de cuir, d'une longue veste sans manche et d'un bonnet de laine grossière. Le noviciat dure deux ou trois ans, sans que personne soit chargé spécialement de la formation du jeune religieux ; on l'applique aux mêmes occupations que les autres et aux mêmes offices. L'épreuve terminée, le novice devient rassophore, c'est-à-dire que, devant la communauté réunie, le supérieur le revêt du rasso, sorte de douillette à larges plis et à larges manches. De ce fait, il n'est plus novice, sans être encore profès, et toute liberté lui est laissée de quitter la vie religieuse ou de rester éternellement en cet état. S'il aspire à monter plus haut, il lui faut encore cinq, huit et même dix ans, pour devenir stavrophore, c'est-à-dire profès à vœux solennels. Le mariage lui est alors interdit. Il existe encore une classe au-dessus de celle des stavrophores, c'est la classe des anciens qui portent le μέγα σχῆμα ou grand habit et qu'on appelle pour ce motif μεγαλόσχημοι ; c'est comme qui dirait les pères jubilés dans certains ordres mendiants. Les vieillards qui sont revêtus de cet habit n'exercent plus de charge ; leur journée se passe à l'église et au réfectoire, les longues heures de loisir sur un divan ou dans des causeries familiales. Ces diverses sortes de religieux n'ont pas tous les mêmes privilèges, il n'y a que les stavrophores et les μεγαλόσχημοι qui aient le droit d'élire l'higoumène. Un premier vote désigne les candidats qui peuvent prétendre à la charge suprême ; un second, secret cette fois, désigne le supérieur qui doit être élu à la majorité des suffrages. Cette dignité confère au titulaire le droit de présider toutes les assemblées des moines, à l'église et au réfectoire.

La journée d'un cénobite se compose de l'assistance à l'office, du travail manuel et de prières particulières dans sa cellule, ainsi que de maigres repas et de longues heures de repos ; elle commence avant l'aube en toute saison, entre une heure et deux heures, par la récitation ou mieux le chant de l'office, auquel tout le monde est tenu d'assister. Cependant, tous les religieux n'ont pas l'obligation de le réciter ou mieux de le chanter ; cette fonction incombe à une catégorie de moines, qu'on appelle psaltes ou chantres, catégorie forte de sept à huit membres pour cent religieux et dont tout le travail au monastère consiste dans la psalmodie au chœur et la lecture au réfectoire. Les autres moines restent bouche close, alignés en longues

files au pied des murs, toujours debout, appuyés sur les miséricordes et multipliant, de temps à autre, suivant les exigences du cérémonial, les prostrations et les signes de croix. Le chant de l'office terminé — il dure environ quatre heures — a lieu la messe conventuelle, qui est chantée par l'hébdomadier. Quelques monastères ne l'ont que deux ou trois fois la semaine, d'autres quotidiennement, sauf en temps de carême, bien entendu. A l'issue de la messe, l'église est fermée à double tour; elle se rouvre vers les deux ou trois heures de l'après-midi, pour le chant des vêpres, et au coucher du soleil, pour celui des complies. Chez les Russes, où les moines se livrent à divers travaux dans les ateliers, on ne chante les vêpres à l'église que les dimanches et les jours fériés; en temps ordinaire, un des moines le récite sur place, dans chaque atelier, au nom de tous ses compagnons qui continuent leur besogne. Voilà la prière publique, telle qu'elle se pratique ordinairement au mont Athos. Par extraordinaire, on a des grandes vigiles, pendant lesquelles l'office commence dès le soir, pour se poursuivre pendant huit ou dix heures et, deux fois par an, quatorze à seize heures de suite. La prière privée consiste en un certain nombre de *metanies* ou prostrations, que chaque religieux est tenu d'accomplir dans sa cellule. Le nombre varie d'après la catégorie à laquelle on appartient. Les *μεγαλόσχημοι* doivent en faire 1 200 par jour, les stavrophores 600, les rassophores 300, les novices 100. Notons encore la récitation de *kombologion*, sorte de chapelet à cent grains, sur lesquels on adresse à Dieu de courtes prières supplicatives. Pas de lecture spirituelle, ni même de lecture d'aucune sorte, pour l'excellente raison que, à part de très rares exceptions, les religieux athonites ne savent pas lire. En dehors d'une tasse de thé ou de café, distribuée à chaque moine après la messe, il y a deux repas par jour : un qui a lieu entre 9 heures et midi suivant les saisons et les monastères, l'autre vers le coucher du soleil. Ils se composent l'un et l'autre d'une soupe et d'un plat de légumes copieux, ou bien de deux plats de légumes; en été, on y ajoute un dessert pour le repas du midi. Ceci pour les jours non jeûnés. Lorsqu'un jeûne est prescrit — et le nombre en est considérable — le repas du soir est remplacé par une collation, qui se prend au réfectoire chez les Grecs, en cellule chez les Russes. Les repas se prennent en commun et les psaltes, à tour de rôle, font la lecture. L'abstinence règne en maîtresse dans les couvents de l'Athos; jamais la viande n'apparaît sur la table, même à Pâques, même à la fête patronale. Les carêmes sont au nombre de quatre, comme pour tous les orthodoxes d'ailleurs : le grand carême, qui s'ouvre le huitième lundi avant Pâques, celui des apôtres, qui varie avec la fête de la Pentecôte, celui de l'Assomption, qui commence le 1^{er} août et celui de Noël, qui débute le 15 novembre. Point de viande, ni de laitage pendant le grand carême, même les samedis et les dimanches qui ne sont pas jours de jeûnes; pas de poisson, sauf le 25 mars.

Le carême de Noël interdit également le poisson, ceux des apôtres et de l'Assomption en permettent l'usage le samedi et le dimanche. L'activité que chaque moine dépense au travail manuel n'est pas fort considérable. Pour cultiver les terres, exploiter les bois, conduire les mulets, chaque couvent a des domestiques, les moines sont occupés à l'intérieur du monastère. Ils sont sacristains, hôteliers, potiers, cuisiniers, menuisiers, bouchers, celliers, cavistes, réfectoires, tailleurs, buandiers, jardiniers, etc. Leur journée du reste n'est pas bien longue, elle se termine au coucher du soleil et la sieste de midi en dévore une bonne part. Dans les couvents russes, qui sont plus nombreux et mieux organisés, les moines sont divisés par groupes, suivant les aptitudes de chacun, et ils travaillent en des

ateliers distincts, d'après un horaire fort chargé. A peu près tous les métiers y sont représentés depuis les forgerons et les menuisiers jusqu'aux horlogers, aux peintres et aux photographes; n'oublions pas aussi que le monastère de Saint-Pantéléimon compte 1 500 personnes et qu'il faut bien occuper tout ce monde.

Le règlement de vie que nous venons de tracer convient aux couvents proprement dits, il en est tout autrement dans les monastères idiorrhythmiques. La propriété privée est la première base de l'idiorrhythmie. Tout moine peut posséder et tout moine peut administrer ses biens comme il l'entend. Cela ne veut pas dire qu'un monastère idiorrhythmique se compose de 50 ou de 100 moines jouisseurs, non; il y en a dix à douze tout au plus, les autres se contentent de ce que le couvent leur distribue, mais chacun a la faculté d'améliorer sa condition et de parvenir à se créer une opulente fortune. Cela ne veut pas dire, non plus, que chacun peut s'acheter des immeubles au mont Athos ou à l'étranger; toute parcelle de terrain à l'Athos est inaliénable; quant aux biens que possède le couvent à l'étranger, s'en emparer serait un cas d'exclusion. Pour bien saisir en quoi consiste l'usage de cette propriété privée, il faut examiner de près la vie d'un monastère idiorrhythmique. C'est la vie de famille qui est à la base du système, mais une vie de famille conçue autrement que nous la comprenons. Et chaque monastère possède dix, douze ou quinze de ces familles, suivant le nombre total des religieux. Voici comment fonctionne ce système, qui a toujours existé dans le monachisme oriental et qu'on retrouve encore ailleurs qu'au mont Athos. Un moine, qui remplit les conditions voulues pour être *προεστώς* ou chef, recrute un certain nombre d'autres moines d'ordre inférieur, soit parmi les postulants, soit parmi les religieux devenus libres. Il s'établit leur père et la famille est constituée. D'ordinaire, le nombre des enfants ne dépasse pas 6 ou 7, parce que l'entretien des moines adoptés est à la charge du *προεστώς*. Si le monastère fournit le pain, le vin, l'huile, les légumes et le bois, le soin lui incombe de se procurer à ses frais tout le reste, comme les habits, les chaussures, l'argent des voyages, etc. Ainsi constituée, la famille a sa vie propre, elle possède sa cuisine, son réfectoire, une partie du couvent, et le bien-être de l'ensemble dépend des ressources ou de la générosité du chef. La viande est permise, et à tous les repas, sauf les jours d'abstinence que fixe le calendrier orthodoxe; sont permis de même tout le luxe et toutes les fantaisies qui agrèent au *προεστώς*. Celui-ci n'est, en somme, qu'un riche bourgeois, entouré d'enfants adoptifs, qui sont tout entiers à ses ordres et qui hériteront de sa fortune. Supposez un certain nombre de ces familles autonomes, vivant côte à côte, et vous aurez un monastère idiorrhythmique. Ce personnel ainsi fractionné constitue pourtant un tout moral par l'unité du gouvernement supérieur. Tous les *προεστώς* d'un monastère forment son conseil, composé de 10 à 15 membres, et chaque année ce conseil choisit un président, qui jouit de tous les privilèges dévolus ailleurs à l'higoumène; il dirige les délibérations du conseil et occupe la première place dans les réunions de la communauté. Les offices ont lieu comme dans les couvents cénobitiques et tout le monde est tenu d'y assister. De plus, la communauté se réunit dans un réfectoire commun trois fois par an, à Pâques, à Noël et pour la fête patronale du monastère. Dans chaque famille, les moines sont divisés en quatre groupes distincts, comme dans les couvents : novices, rassophores, stavrophores et *μεγαλόσχημοι*. Il y a également des moines libres, qui vivent en dehors de toute famille et auxquels le monastère fournit les ressources nécessaires. De plus, tous les religieux qui exercent une fonction générale, par exemple le confesseur et l'économe, sont dits également moines libres. En dehors de ses propriétés de l'Athos, le monastère

possède en Turquie et même en Russie des procures, qu'on appelle *metokhia*; c'est le conseil de tous les *proestos*, qui en nomme les directeurs et qui contrôle les comptes de l'économie préposé à sa gestion.

La singularité la plus caractéristique de l'Athos, c'est qu'aucune femme n'a le droit d'y aborder; bien plus, tout animal de genre féminin en est scrupuleusement éloigné, l'amour n'y est toléré que lorsqu'il a des ailes. On reconnaît dans ces pratiques l'imitation d'une loi monastique, établie aux VIII^e-IX^e siècles par saint Platon, l'oncle de saint Théodore Studite. Il faut mentionner aussi, parmi les généralités de la sainte montagne, le tribut que la caisse commune doit fournir, soit 70 000 piastres au gouvernement turc, plusieurs milliers de piastres au patriarche, dette qui est rarement acquittée, et d'autres redevances au saint-synode, au vali de Thessalonique, au kaimakam de Karyès, etc., etc. Les procures, fermes ou *metokhia*, que chaque monastère possède hors de la presqu'île de la Chalcidique, sont fort nombreux. C'est de là que chaque monastère tire le plus clair de ses revenus, surtout parmi les vieux couvents idiorrhythmes et les couvents russes qui sont fort riches. Ces revenus pourtant ont beaucoup diminué par suite de la querelle soulevée par la Roumanie au sujet des biens dédiés. On appelle ainsi des propriétés, situées en Turquie, en Russie et surtout en Roumanie, que les propriétaires avaient jadis dédiées, c'est-à-dire consacrées aux saints lieux, autrement dits aux couvents orthodoxes du Sinaï, de Palestine, du mont Athos et d'ailleurs. La Roumanie, une fois qu'elle se fut constituée en principauté autonome, prétendit que, primitivement et dans la pensée des fondateurs, les propriétés roumaines de ces couvents étaient d'abord destinées à soutenir les moines de Roumanie et à remplir des actes de charité et de bienfaisance dans le pays; le surplus seul devait faire retour aux besoins des monastères de Palestine, de l'Athos, etc.; les commissaires des puissances européennes, réunis à Paris en 1856, adoptèrent ce sentiment. Aussi, le gouvernement roumain engagea-t-il les saints lieux à renoncer à toute prétention sur les biens dédiés et à se contenter dorénavant d'une somme annuelle, qui serait fixée d'un commun accord. Ce compromis raisonnable ne fut agréé ni du patriarche de Constantinople, ni de celui de Jérusalem. On proposa alors un arbitre, et même un surarbitre, qui furent également repoussés. Le prince roumain Couza prescrivit alors, 1863, que les revenus de ces couvents fussent déposés dans les caisses de l'État, après avoir alloué toutefois la somme de 84 millions de piastres turques aux saints lieux. La proposition ayant été encore repoussée par les Grecs, le 29 décembre 1863, la Chambre roumaine vota à la presque unanimité la sécularisation de tous les biens conventuels, dédiés ou non, en réservant une somme de 82 millions de piastres pour les saints lieux. Malgré les protestations des puissances européennes, l'affaire se trouvait classée, et les Grecs ayant refusé peu après la somme de 152 millions de piastres qu'on leur offrait définitivement, les Roumains ne s'en occupèrent plus. Ou plutôt, chaque année, le gouvernement de Bucarest inscrit dans son budget une somme qui est censée représenter la créance des saints lieux, et il la consacre à entretenir une école roumaine à Constantinople, plusieurs monastères roumains au mont Athos, ainsi que des églises et des écoles sur le territoire ottoman. De Roumanie, la querelle a été récemment transportée en Bessarabie, province roumaine au pouvoir de la Russie. Lorsque le tsar s'adjudgea en 1878 cette province, qui appartenait depuis 1856 aux principautés danubiennes, les couvents dédiés passèrent sous un autre maître. Or, la Russie prit une disposition, par laquelle elle devait remettre annuellement aux lieux saints les 2/5 du revenu net des couvents dédiés de Bessarabie et se réserver pour elle les 3/5.

En réalité, la retenue est moins considérable : la Russie ne garde que 1/5, mais elle a le pouvoir de garder aussi les autres 2/5, et c'est précisément ce droit, qu'elle revendique de temps à autre et qu'elle voulut faire passer dans la pratique en 1899, qui déclencha une violente polémique entre les deux Églises. Pour le moment, la question en est là. Sur cette querelle récente, voir *Les monastères grecs de Bessarabie*, dans les *Échos d'Orient*, 1899-1900, t. III, p. 118-122; *Entre Grecs et Russes*; *Sur les couvents dédiés de Roumanie*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1900, t. V, p. 1-18, 169-181. La bibliographie générale des couvents dédiés demanderait tout un volume et l'on ne peut songer à en donner même les titres principaux.

Pour le mont Athos, toutes les statistiques sont empruntées à Cosmas Blachos, *Ἡ Χριστοσύνη τοῦ ἁγίου ἔρους Ἄθω καὶ ἐν αὐτῇ μοῦναι καὶ οἱ μοναχοὶ πάλαι τε καὶ νῦν*, Volo, 1903, p. 169-233, passim, l'ouvrage le plus précis qui existe sur la Sainte Montagne. Les renseignements qui concernent la vie monastique sont tirés, et la plupart du temps textuellement, des articles fort instructifs que deux de mes confrères, les Pères B. Laurès et J. Pargoire, ont consacrés au monachisme athonite, *La vie cénobitique à l'Athos*, dans les *Échos d'Orient*, 1900-1901, t. IV, p. 80-87, 145-153; *Les monastères idiorrhythmes de l'Athos*, t. IV, p. 288-295; *A la Sainte Montagne*, dans les *Missions des augustins de l'Assomption*, Paris, octobre et novembre 1902, janvier, février et mars 1903. La bibliographie générale concernant le mont Athos se trouve dans l'ouvrage déjà cité du moine Blachos, p. 343-365. Voici les principaux : S. Kalligas, *Ἀθωνιάς ἡ τοῦ συντομῆς περιγραφή τοῦ ἁγίου ἔρους Ἄθωσος*, Smyrne, 1870; M. Gédéon, *Ὁ Ἄθως*, Constantinople, 1885; Sp. Lambros, *Catalogue of the greek manuscripts on mount Athos*, 2 in-4°, Cambridge, 1895-1900; Ger. Smyrnakès, *Τὸ ἅγιον ἔρος*, Athènes, 1903; Gass, *Zur Geschichte der Athos Klöster*, Giessen, 1865; E. Miller, *Le mont Athos*, Vatopédi, l'île de Thasos, Paris, 1889; V. Langlois, *Le mont Athos et ses monastères*, Paris, 1867, ouvrage capital; St. Neyrat, *L'Athos*, 2^e édit., Paris, 1884; L. Duchesne et Bayet, *Mémoire sur une mission au mont Athos*, Paris, 1867; E. de Vogüé, *Syrie, Palestine, mont Athos*, Paris, 1876, p. 255-333; Ph. Meyer, *Die Haupttürkenden für die Geschichte der Athos Klöster*, Leipzig, 1894; Ed. von der Goltz, *Reisebilder aus dem griechisch-türkischen Orient*, Halle, 1902; Alf. Smidtke, *Das Klosterland des Athos*, Leipzig, 1903; H. Gelzer, *Vom heiligen Berge und aus Makedonien*, Leipzig, 1904. Voir surtout les ouvrages de l'archimandrite russe Porphyre Ouspenskij, *Premier voyage à l'Athos*, en 1845 et 1846, 2 in-8°, en deux parties chacun, Kiev et Moscou; *Second voyage à l'Athos*, en 1858, 1859 et 1861, Moscou, 1880; *Histoire de l'Athos*, 2 in-8°, avec supplément, Kiev et Saint-Petersbourg, 1877, 1892. M. G. Millet et les Pères J. Pargoire et L. Petit ont entrepris de publier le *Recueil des inscriptions chrétiennes du mont Athos*, Paris, 1904, t. I; le t. II ne tardera guère. Enfin, le P. L. Petit a entrepris, aux frais de l'Académie des sciences de Saint-Petersbourg, la publication des Actes de l'Athos. Trois volumes ont déjà paru : *Actes de Xénophon*, *Actes du Pantocrator*, *Actes d'Esphigménou*, Saint-Petersbourg, in-8°, 1903 et 1905.

XXIX. L'ANCIEN PATRIARCAT LATIN. — Le 12 avril 1204, Constantinople était prise par les croisés. On songea aussitôt à installer un titulaire latin sur la chaire de saint Jean Chrysostome. Thomas Morosini, d'une illustre famille vénitienne, fut élu patriarche, au mois de mai 1204, par ses compatriotes, qui s'étaient réservé, dans le partage des dépouilles grecques, le domaine ecclésiastique. La confirmation ne lui vint de Rome que le 5 février 1205. Thomas Morosini occupa cette chaire jusqu'à sa mort à Thessalonique, en juin 1211. Les difficultés ne lui avaient pas manqué, soit avec le saint-siège, soit avec les clercs de son Église qui appartenaient à une autre nationalité que les Vénitiens. Comme il avait juré de ne point appeler d'autres que ses compatriotes au partage des bénéfices ecclésiastiques, Innocent III dut intervenir à plusieurs reprises et le rappeler à la stricte observance des canons, sans qu'il pût se vanter, du reste, d'avoir obtenu de lui une sérieuse amélioration. A la mort de Morosini, les intrigues et les rivalités se donnèrent libre carrière dans l'Église latine de Constantinople, si bien qu'il fut im-

possible de lui trouver un successeur. Pendant quatre ans, de 1211 à 1215, le siège demeura vacant; deux candidats se le disputaient, l'archevêque d'Héraclée et le curé de Saint-Paul, qui s'appuyaient chacun sur un parti imposant. Le pape les déposa l'un et l'autre et, au mois de novembre 1215, pendant le concile de Latran, il plaça le toscan Gervais à la tête de cette Église. Bien que, d'ordinaire, on rapporte la mort de celui-ci au mois de novembre 1219, il vivait sûrement encore l'année suivante, puisqu'on a une lettre d'Honorius III, à lui adressée, du 8 mars 1220. *Revue de l'Orient latin*, Paris, 1895, t. III, p. 433. C'est à ce patriarche Gervais que le pape Innocent III avait conféré, pour la première fois, en janvier 1218, le privilège d'oindre les empereurs latins, W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz*, Berlin, 1903, p. 254, note 4, privilège qui fut depuis renouvelé au patriarche Mathieu par Honorius III, le 8 février 1221. Pressuti, *Regest. Honorii III papæ*, n. 3077. Mathieu ou Mathias, le troisième titulaire, était un religieux franciscain, évêque de Iesolo dans la Marche de Trévise, et qui fut nommé, le 31 janvier 1221. Il mourut vers la fin de l'année 1226. Honorius III lui donna comme successeur, 23 décembre 1226, Jean Halgrin ou Alegrin, un Picard, qui était archevêque de Besançon depuis un an. Mais la mort du pape étant survenue peu de temps après, il ne fut pas donné suite à cette promotion. Grégoire IX, le successeur d'Honorius III, qui avait une estime particulière pour Jean Halgrin, son ancien condisciple à la Sorbonne, l'éleva au cardinalat et choisit Simon, archevêque de Tyr, pour patriarche de Constantinople. Celui-ci mourut en 1232. Survint ensuite une vacance du siège, de 1232 à 1234. Cette année-là, Nicolas de Castro Arquato, évêque de Spolète, lui succéda, bien qu'il ne prit possession de son siège que l'année d'après. Les malheurs qui fondaient alors sur l'empire latin et la détresse croissante de son Église l'obligèrent à des voyages et à des séjours prolongés en Occident. C'est ainsi qu'il assista au 1^{er} concile général de Lyon, 1245, et que, le 17 juillet de cette même année, il signa les fameux rouleaux de Cluny, dans lesquels le pape avait réuni les preuves de ses griefs contre Frédéric II. Le sceau de Nicolas fut placé à droite de celui d'Innocent IV; seul, il est en cire verte, alors que celui des autres prélats ou patriarches est en cire jaune. Nicolas mourut en 1251. Après une troisième vacance de deux ans (1251-1253), Pantaléon Giustiniani, un noble Vénitien, monta sur la chaire patriarcale; il l'occupait encore en 1261, lorsque Constantinople retomba aux mains des Byzantins. Giustiniani parvint à s'évader et s'enfuit en Italie, où il mourut en 1286. Avec lui se termine la série des patriarches résidentiels.

Même après la perte de Constantinople, les Latins ne voulurent pas renoncer à cette Église et ils continuèrent à nommer de vrais patriarches, ayant juridiction effective sur tout l'ancien patriarcat, surtout sur le clergé latin de l'Archipel et des autres possessions qui restaient encore au pouvoir des croisés. A partir de 1302, le saint-siège se réserva la nomination de ces prélats; la même année Boniface VIII unit, jusqu'à nouvelle décision, l'archevêché de Candie au patriarcat de Constantinople. Le 8 février 1314, Clément V unit, en outre, à perpétuité au patriarcat latin, l'évêché de Négrepont, qui devint la résidence habituelle de ce dignitaire ecclésiastique. C'est ainsi que nous voyons, en 1344, le patriarche Henri quitter Négrepont, pour se mettre à la tête de la croisade qui occupa Smyrne, le 28 octobre de la même année. Trois mois après, le 17 janvier 1345, Henri était tué dans une sortie de la garnison contre les Turcs. J. Gay, *Le pape Clément VI et les affaires d'Orient (1342-1352)*, Paris, 1904, p. 26 sq., 55-57. En 1390, nous voyons encore Angelo Corrarò, le futur pape Grégoire XII, conserver jusqu'en 1405 l'adminis-

tration de l'Église de Négrepont, tout en portant le titre de patriarche de Constantinople. Il ne fut pas le dernier. Vers 1454, Grégoire Mammas, le dernier patriarche grec catholique, retiré à Rome, était nommé aussi patriarche des Latins, titre qui échet au cardinal Isidore, le 20 avril 1459, puis au cardinal Bessarion en 1463. Tous les trois portaient également le titre de Négrepont et vivaient avec les revenus que possédait le patriarcat dans l'île de Crète. Jean Michele di Santo Angelo, qui occupa le siège à partir de 1497, était cardinal, car un décret récent du consistoire réservait aux cardinaux seuls cette haute titulature. D'ailleurs, ces décrets furent très souvent méconnus, notamment en 1588, 1596, 1622, etc. Aujourd'hui, la coutume contraire a prévalu et le titulaire du patriarcat de Constantinople ne cesse de l'être que pour entrer dans le sacré-collège. Voir dans la *Revue de l'Orient latin*, 1895, t. III, p. 433-456, la liste des patriarches latins de Constantinople, dressée par de Mas-Latrie, depuis 1204 jusqu'en 1895.

Lors du départ des patriarches latins, en 1261, le soin des catholiques de la capitale resta confié à des vicaires patriarcaux — si le titre existait déjà? — simples prêtres, choisis ordinairement parmi les supérieurs des ordres religieux. Comme les Génois étaient alors tout-puissants dans leur communauté de Galata, l'archevêque de Gènes garda sur les églises qui appartenaient à la *communauté* de ses compatriotes l'autorité spirituelle. Il en aurait été ainsi jusqu'en 1453, où la ville de Gènes ayant abandonné sa colonie à son sort, on ne vit plus de chef spirituel génois y exercer la moindre juridiction. A partir de cette date, tout le pouvoir ecclésiastique est concentré entre les mains du patriarche latin, qui exerce son pouvoir par un vicaire de son choix. C'était ordinairement un religieux et, le plus souvent un fils de saint François, mineur observantin ou conventuel. On possède la liste exacte de ces vicaires patriarcaux, seulement depuis l'année 1569 jusqu'à l'année 1651. Voir *Almanach des familles catholiques*, 4^e année, Constantinople, 1904, p. 62. En 52 ans on compte dix-huit titulaires, dont cinq observantins, douze conventuels et un dominicain. A partir de 1651, le sultan autorise le patriarche latin, qui était alors M^{re} Machiavelli, à avoir dans Constantinople un évêque suffragant patriarcal, qui administrerait le diocèse à sa place, et l'année suivante, la Propagande nomme comme premier titulaire M^{re} Hyacinthe Subiano, un dominicain, qui avait été vicaire patriarcal sans la dignité épiscopale en 1646. Cet état de choses se maintint jusqu'en 1772. La série des ordinaires de Constantinople, de 1652 à 1772, n'est pas complète; la meilleure ne comprend que treize noms. Voir *Almanach des familles catholiques*, 1904, p. 62-63. En 1772, le saint-siège supprime le titre de suffragant patriarcal et nomme simplement des vicaires apostoliques patriarcaux de Constantinople, système qui s'est maintenu jusqu'à nos jours. Depuis M^{re} Bavestrelli, le premier titulaire, jusqu'à M^{re} Tacci, le titulaire actuel, on en compte dix-neuf dont on pourra voir la liste complète dans l'*Almanach des familles catholiques*, 1904, p. 63-64.

Il n'est pas aisé de reconstituer le patriarcat latin avec ses provinces ecclésiastiques, tel qu'il existait de 1204 à 1261, car, après le rétablissement de l'empire byzantin, la tentative serait inutile. Nous avons pourtant le *Provinciale romanum*, rédigé par le camerarius Censius, le futur pape Honorius III, entre les années 1210 et 1212 et qui contient la liste des provinces ecclésiastiques soumises à l'Église romaine. Voir Tangl, *Die päpstlichen Kanzleiordnung von 1200-1500*, Innsbruck, 1894, p. 28 sq.; Rattinger, *Der Patriarchat und Metropolitansprengel von K. p. und die bulgarische Kirche zur Zeit der Lateinerherrschaft in Byzanz*, dans *Hist. Zeitschrift der Görres-Gesellschaft*, t. I, p. 24. Con-

stantinople possédait alors 22 archevêchés : soit deux en Asie-Mineure : Cyzique et Parium; sept en Thrace : Andrinople, Héraclée, Trajanopolis, Madytos, Makré, Mérisse et Messinopolis; trois en Macédoine : Philippes, Serrès et Thessalonique; deux en Thessalie : Larissa et Nouvelle-Patras; un en Épire : Durazzo; deux en Grèce : Thèbes et Athènes; deux dans le Péloponèse : Corinthe et Patras; trois enfin dans les îles : Corfou, Candie et Rhodes. Sauf Andrinople, Madytos, Serrès, Durazzo, Corfou et Rhodes, tous les autres archevêchés comprenaient des suffragants, quelques-uns titulaires, les autres réels; mais nous sommes encore assez mal renseignés sur le nombre et sur le nom des sièges suffragants, pour la bonne raison que les constantes péripéties politiques amenaient des changements continuels dans la juridiction. Ainsi, par un acte du 13 février 1209, Innocent III avait désigné comme suffragants d'Athènes les onze évêchés de Négrepont, Thermopyles, Diaulia, Aulon ou La Valona, Oréos, Mégare, Carystos, Coronée, Andros, Skyros et Céos, en leur recommandant de conserver à leurs diocèses les limites qu'ils avaient au temps de la domination byzantine. Or, le *Provinciale romanum*, postérieur seulement de quelques années, a modifié complètement cette liste. Au lieu de onze évêchés, la province n'en comprend plus que huit; cinq de la liste précédente, les cinq derniers, ne sont plus mentionnés, en revanche, on en voit paraître deux nouveaux : Salona et Égine. Paul Fabre, *Un vidimus de Conrad, archevêque d'Athènes*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'école franç. de Rome*, Paris, 1895, t. xv, p. 71-76. Ainsi encore, le 22 mai 1212, Innocent III accorda à Gualter, archevêque de Corinthe, la juridiction sur les sept évêchés suivants : Céphalonie, Zante, Damelant, Malvoisie, Argos, Gilas et Giménès. P. L., t. cccxvi, col. 587. Or, le *Provinciale romanum*, quelques années après, ne lui accorde plus qu'un suffragant, Céphalonie. De même, l'archevêché de Candie ou de Crète comptait vers 1212 quatre diocèses suffragants et, le 17 avril 1375, dans une lettre de Grégoire XI, on voit que cette province ecclésiastique commandait à neuf évêchés. Lequien, *Oriens christianus*, t. III, col. 911. Ces quelques exemples suffiront, j'espère, à prouver qu'il est impossible pour le moment de songer à reconstituer les limites et les extensions du patriarcat latin aux diverses périodes de son histoire, et que ce n'est pas ici, d'ailleurs, le lieu ou le moment de le tenter. Le patriarcat latin de Constantinople comptait à l'âge d'or de son histoire, c'est-à-dire au moment où fut rédigé le *Provinciale romanum*, 22 archevêchés, dont 16 avaient en tout 59 évêchés suffragants; c'est tout ce qu'il importe pour le moment de retenir. Quant aux rapports entre les deux Églises, aux efforts qui furent tentés soit par les papes, soit par les empereurs byzantins pour les réconcilier, il en a été traité longuement à propos du patriarcat grec et il n'y a pas lieu d'y revenir. Notons seulement comme curiosité la traduction en grec de la liturgie latine, avec la transcription du latin en lettres grecques, à l'usage des Byzantins qui s'étaient convertis au catholicisme. *Revue de l'Orient latin*, 1893, t. I, p. 543-551.

S'il est malaisé de reconstituer les limites et l'étendue de la juridiction de l'ancien patriarcat latin, du XIII^e au XVIII^e siècle, la difficulté n'est pas moins grande d'indiquer les centres principaux du catholicisme et ouvriers évangéliques qui tendaient à le répandre. Même à Constantinople, où l'élément occidental est plus en vue, grâce aux rapports des Gênois et des Vénitiens avec les Byzantins ou les Turcs, on ne peut toujours fixer la date de l'installation des missionnaires ni dire de quelles maisons et de quelles églises ils disposaient. Deux ordres religieux pourtant y ont travaillé dès la première heure, c'est-à-dire dès le XIII^e siècle, les dominicains et les franciscains, bien que des récits plus ou moins légén-

daires circulent sur leurs origines. On dit que les fils de saint Dominique y étaient déjà en 1232 et qu'ils s'y maintinrent jusqu'en 1335. En 1298, ils possédaient deux couvents et deux églises, dont Saint-Paul, qui fut prise par les Turcs en 1535 et convertie en mosquée. De 1335 à 1601, ils furent remplacés par une branche de dominicains qui s'appelaient *Fratres peregrinantes pro Christo*, et, de 1601 à nos jours, les maisons de l'ordre sont desservies par la congrégation d'Orient. Lorsque l'église Saint-Paul leur fut dérobée par les musulmans, les dominicains se retirèrent au couvent de Saint-Pierre qui, jusque-là, avait appartenu à des religieux de leur ordre et qui devint dès lors leur maison centrale. Cette église brûla en 1660, et depuis, à plusieurs reprises; le couvent et l'église actuelle ont été bâtis sur son emplacement. De 1557 à 1583, les mêmes religieux desservirent, toujours dans le quartier de Galata, l'église Saint-Benoît, qui passa alors aux jésuites italiens, et une cinquantaine d'années après, en 1636, ils perdaient les deux seules églises qui s'élevaient dans Stamboul : Sainte-Marie et Saint-Nicolas. Quant aux franciscains, il est encore plus difficile de préciser à quelle époque ils se sont établis dans Constantinople. Ils paraissent s'y trouver déjà avant la réoccupation de la ville par les Grecs en 1261 et ils s'y trouvaient sûrement en 1341, où leur supérieur sert d'arbitre pour un litige survenu à la cour impériale. Ils résidaient alors au couvent de Saint-François, dont l'église servait de paroisse aux catholiques de Galata, et qui était, lui, le chef-lieu de la province de Romanie. Vers l'an 1400, cette province comptait trois custodies, et la custodie de Constantinople possédait sept couvents. La distinction ne s'était pas encore faite entre mineurs observantins et mineurs conventuels. Ce n'est qu'en 1445 que le pape Eugène IV décida finalement que tous les couvents de la custodie de Constantinople resteraient aux observantins, à l'exception de Saint-François qui appartiendrait aux conventuels. En 1639, cette église fut brûlée par un incendie, rebâtie sur de petites dimensions et brûlée encore. Celle qui la remplaça alors fut confisquée par les Turcs en 1697. Le vicaire patriarcal, qui en avait fait sa cathédrale, fut contraint de s'installer ailleurs. Quant aux conventuels, réfugiés à Péra, ils ne possédaient plus qu'une toute petite église, dédiée à saint François; enfin, en 1724, ils purent reconstruire l'église Saint-Antoine, qui a brûlé plusieurs fois et qu'on va bientôt transporter ailleurs. Une fois séparés de leurs frères, les conventuels, les mineurs observantins s'établirent au couvent de Saint-Antoine, vers la pointe du sérail, d'où ils montèrent rapidement à Galata et obtinrent d'une dame l'église Sainte-Marie in Draperis, en 1584. Ils y restèrent jusqu'en 1660, où l'église brûla. A partir de ce moment, les religieux observantins et réformés pèrgrinèrent dans toutes les rues du quartier européen jusqu'en 1691, où ils s'établirent à Péra, sur le terrain qu'ils occupent encore. Leur église actuelle ne date que de 1769. En 1704, la custodie de Constantinople devint préfecture apostolique, comprenant, outre la maison de Constantinople, les résidences de Smyrne, Chio, Tinos, Rhodes et Mycone.

Vers la fin du XVI^e siècle, deux ordres nouveaux, les jésuites et les capucins, s'établirent à Constantinople et posèrent les bases de missions florissantes. C'est en 1583 que les premiers jésuites arrivèrent au nombre de cinq : trois Pères et deux frères. Cinq jours après leur débarquement, le baile de Venise leur donnait l'ancien couvent de Saint-Benoît, à Galata, fondé deux siècles auparavant. En 1586, tous les religieux mouraient de la peste et, comme ils ne furent pas remplacés, des capucins italiens prirent leur succession en 1587 et la gardèrent jusqu'en 1589, où ils retournèrent en Italie. Vingt ans après, en 1609, les jésuites français,

sous la direction du P. de Canillac, arrivaient et se mettaient à desservir la petite église de Saint-Sébastien. Ils fondèrent une petite école et visitaient les prisonniers du bague. Ils donnaient aussi des leçons de latin, de littérature et de sciences aux fils des meilleures familles et exerçaient une influence profonde sur les prélats de l'Église orthodoxe, surtout par leurs conférences et par leurs écrits en langue grecque. A plusieurs reprises, le grand vizir, poussé par les Vénitiens qui avaient expulsé en 1706 les Pères du territoire de la Sérénissime République, voulut les renvoyer dans leur pays, mais l'ambassadeur français tint bon et l'archevêque de Tinos, alors visiteur apostolique de tout le Levant, fut même contraint de leur rendre Saint-Benoît, qui avait autrefois appartenu à la Compagnie. Les deux missions de Smyrne et de Naxos furent fondées en 1623 et en 1627. En 1642, ils s'établissaient dans l'île de Santorin et, vers 1690, à Andrinople, qu'ils ne conservèrent pas. Leurs plus belles résidences se trouvaient à Chio et à Tinos, dirigées par des jésuites italiens, et qui comprenaient un collège fréquenté par 300 élèves, un séminaire florissant et une congrégation. En 1688, ils s'établissaient à Erzeroum en pleine Asie-Mineure et s'occupaient de ramener les Arméniens. Ils avaient divisé le pays en deux régions, qui comprenaient chacune un certain nombre de villes et de villages. Leurs succès incontestables furent dus en partie à la situation politique de la contrée. La Perse disputant alors l'Arménie aux Turcs cherchait tous les moyens de se rendre cette population favorable et encourageait dans ce but les efforts des missionnaires. Il en fut ainsi jusqu'en 1736, où une nouvelle dynastie perse ayant saisi le pouvoir, une politique toute contraire fut adoptée. Dès lors, tous les postes d'Arménie furent abandonnés par les jésuites. En Turquie, la situation se maintint jusqu'à la suppression de la Compagnie en 1773. L'ambassadeur français demanda alors des prêtres de la Mission pour les remplacer, mais le transfert ne fut réellement opéré qu'en 1783, après le paiement de toutes les dettes. Un rapport inédit de 1781, dont un résumé a été publié par le P. Hilaire de Barenton, *La France catholique en Orient*, 1902, p. 215, fournit la liste des maisons que possédait alors la Compagnie dans l'empire ottoman. Elle avait douze missions françaises, établies à Galata, Chio, Salonique, Naxos, Santorin, Smyrne, Alep, Damas, Antoura, Saint-Élie au Liban et le Caire; les missions italiennes étaient à Tinos et à Syra. Celles-ci, avec les six premières missions françaises, composaient la mission de Grèce, le supérieur ou provincial résidait au couvent de Saint-Benoît, à Constantinople. Il restait alors dans le Levant 23 prêtres ex-jésuites et quatre frères coadjuteurs, dont 15 prêtres et un frère pour la mission de Grèce. Le même rapport signale que Syra possédait alors plus de 3000 catholiques, Tinos 7000 dispersés dans 32 villages, Santorin 700, Naxos 1350, Chio 1500, Smyrne 3000, Salonique 300 et Constantinople au moins 20 000. Santorin, Naxos, Syra et Chio possédaient déjà des évêques titulaires. Les lazaristes, constitués héritiers des jésuites, s'établirent à Constantinople, Smyrne, Naxos, Santorin et Salonique. La Révolution les trouva à leur poste et, seuls de tous les anciens missionnaires français, ils se sont perpétués sans interruption jusqu'à nos jours.

Les capucins italiens, parmi lesquels se trouvait saint Joseph de Léonissa, avaient fait un court séjour à Constantinople, de 1587 à 1589. Quant aux capucins français, c'est par deux lettres, en date du 19 avril et du 19 juin 1625, que, sur la demande du P. Joseph, l'Éminence grise, et du cardinal Richelieu, Rome leur accorda l'autorisation de fonder des missions à Constantinople et dans tout l'Orient. Le 7 juillet 1626, ils s'établissaient dans la capitale de la Turquie. Quatorze ans après, en 1640, ils s'étaient déjà répandus sur

toute l'étendue des deux empires musulmans, la Turquie et la Perse. Pour nous en tenir à l'empire turc, les capucins possédaient en 1640 deux maisons à Constantinople, deux à Chio, une à Smyrne, une à Naxos, une à Syra, une à Andros, soit en tout huit résidences avec 28 religieux dépendant de la province de Paris. Hilaire de Barenton, *op. cit.*, p. 90-99. Depuis 1628, ils étaient les chapelains des ambassadeurs et des consuls français, privilège réservé jusque-là aux cordeliers. Ils s'occupaient encore de répandre l'instruction primaire et l'instruction secondaire, surtout dans le collège de Chio qui comprenait de plus quelques séminaristes. En 1669, sur la demande de Colbert, ils fondaient à Constantinople une école professionnelle pour les jeunes de langues, c'est-à-dire pour les jeunes gens français, qui se destinaient à la carrière de drogmans, institution qui a été l'origine de l'École actuelle des langues orientales à Paris. Une autre école analogue fut bientôt établie à Smyrne; l'une et l'autre subsistaient encore aux dernières années de Napoléon I^{er}. Un rapport de 1745, adressé à la Propagande, Hilaire de Barenton, *op. cit.*, p. 166-178, donne quatorze maisons pour la custodie capucine de Grèce : deux à Constantinople, les autres à Smyrne, Mételin, Chio, Candie, La Canée, Syra, Naxos, Paros, Andros, Athènes, Milo et Argentera. Au moment de la Révolution française, les capucins ne possédaient plus qu'une maison à Constantinople, celle de Saint-Louis; le couvent de Saint-Georges avait dû être abandonné en 1783, faute de missionnaires. Les autres résidences de la mission : Smyrne, Chio, Naxos, Syra, La Canée et Athènes disparurent peu à peu. On remplaça les religieux français par leurs confrères espagnols, allemands et surtout italiens. Des tentatives de reconstitution faites en 1820 et 1830 échouèrent et, lors de la Révolution de juillet, la mission de Constantinople était tout entière entre les mains des capucins italiens. En dehors de ces cinq ordres religieux : dominicains, observantins, conventuels, jésuites et capucins, d'autres encore s'établirent à Byzance, mais sans y laisser des traces de leur zèle aussi profondes et aussi durables. Tels les bénédictins que l'on surprend à plusieurs périodes de l'histoire; tels les baptistins venus en 1771 et qui disparurent peu de temps après; tels les trinitaires, que l'on rencontre en 1699 pour la première fois et qui s'évanouissent en 1781; telles encore les religieuses dominicaines, bénédictines, peut-être d'autres encore. A part les catholiques libres qui dépendaient de chaque résidence, la grande occupation de ces missionnaires avait pour objet les esclaves enfermés dans les bagnes du Grand-Seigneur ou dans les maisons particulières et dont le nombre s'élevait en 1712, au dire du P. Tarillon, au nombre respectable de 25 000. Il y avait dans le bain deux chapelles à l'usage des catholiques latins, l'une appartenant au roi de France, la seconde destinée aux autres nations. En 1626, lors de l'arrivée des capucins, la ville ne possédait plus que six églises, de dix qu'elle en comptait en 1546 et en 1582. Il est vrai que, dans ce nombre, n'étaient pas comprises les chapelles, qui étaient au nombre de sept; ce qui donne treize édifices religieux pour cette époque. Or, pour desservir toutes ces églises, soutenir les catholiques et visiter les prisonniers du bague, le clergé latin se composait alors de huit franciscains, observantins ou conventuels, dont deux frères lais, d'à peu près autant de dominicains et de quatre jésuites, soit en tout une vingtaine de personnes.

XXX. LE VICARIAT APOSTOLIQUE DE CONSTANTINOPLE. — C'est en 1772 que Rome supprima le titre de suffragant patriarcal qui n'avait plus de raison d'être et le remplaça par celui de vicaire apostolique. « Ce système s'est perpétué jusqu'à nos jours. Les chefs spirituels de Constantinople sont partant toujours des archevêques titulaires (*in partibus*); ils sont vicaires apostoliques

pour tout le district qui leur est confié, et vicaires patriarchaux pour la ville de Constantinople. Ces archevêques, quoique titulaires, jouissent de la juridiction ordinaire d'après le décret de Benoît XIV du 15 avril 1752. En outre, par un bref de la S. C., en date du 3 mars 1868, le vicaire apostolique patriarchal de Constantinople a reçu le titre de délégué apostolique pour les rites orientaux. » *Almanach des familles catholiques*, Constantinople, 1901, p. 38. Voir la liste des vicaires apostoliques, *ibid.*, p. 38-44. Disons un mot de leurs résidences. De 1772 à 1782, ils n'en eurent point de spéciale et logèrent chez les communautés. En 1783, M^{re} Frachia acheta aux capucins l'église et le couvent Saint-Georges à Galata, qui fut le centre du vicariat apostolique jusqu'en 1802. Cette année-là, M^{re} Fonton se transporta à l'église de la Sainte-Trinité, à Péra, qui appartient depuis 1857 aux Arméniens catholiques, et, en 1846, M^{re} Hillereau bâtit la cathédrale et la maison de Pancaldi, où le vicariat apostolique est toujours installé. La juridiction du vicariat, fort étendue autrefois, se restreint par suite de l'augmentation croissante des catholiques ou par suite des nécessités apostoliques. Déjà, en 1629, la création du diocèse d'Ispahan lui enlevait toute juridiction sur la Perse; il en fut de même pour la Mésopotamie, par la création du diocèse de Babylone en 1638, pour la Syrie, Chypre, la Haute Égypte et l'Arabie, par la création du vicariat d'Alep en 1762. Depuis lors, d'autres soustractions de territoire ont été opérées. En 1834, on érigeait une délégation apostolique dans le royaume hellénique; en 1843, l'île de Mitylène et la côte d'Adramète étaient cédées à l'archevêque de Smyrne; les conquêtes russes en Géorgie et dans une partie de l'Arménie après les guerres de 1808 et de 1877 enlevaient encore plusieurs paroisses et stations; en 1874, le diocèse de Candie était fondé et, après la guerre russo-turque de 1877, plusieurs paroisses étaient cédées au diocèse de Bucarest, à celui de Nicopolis ou au vicariat apostolique de Sofia-Philippopoli. Aujourd'hui, le vicariat apostolique de Constantinople est limité, dans la Turquie d'Europe, par la Roumélie orientale, l'Albanie et l'archipel; il comprend la Thrace et la Macédoine, c'est-à-dire les vilayets turcs de Salonique, Monastir et Andrinople, ainsi que l'île de Thasos. Dans la Turquie d'Asie, il s'étend de la Marmara et d'une partie de l'archipel jusqu'aux frontières de la Géorgie et du Kurdistan, et depuis la mer Noire jusqu'à l'Anti-Taurus. Son étendue embrasse donc les six vilayets turcs de Brousse, Angora, Castamouni, Sivas, Trébizonde, Erzeroum, plus le mutessarifat d'Ismidt, celui de Bigha et la partie asiatique de Constantinople; ainsi que les îles de Ténédos, Lambros, Imbros, Samothrace et Aghios-trati dans le vilayet de l'archipel. Le vicariat apostolique de Constantinople a donc pour limitrophes : en Europe, du côté du nord, le vicariat apostolique de Sofia-Philippopoli et l'archidiocèse d'Uskub; à l'ouest, l'archidiocèse de Durazzo; au midi, la délégation apostolique de Grèce; en Asie, au nord, le diocèse de Tiraspol en Géorgie; au midi, la délégation apostolique de Mésopotamie, celle d'Alep et l'archevêché de Smyrne.

Si l'on s'en tient aux postes occupés soit par le clergé séculier, soit par les religieux missionnaires qui sont surtout de nationalité française, voici les noms que nous rencontrons : Constantinople et sa banlieue, c'est-à-dire sur la rive asiatique : Beicos et Pacha-Baghtché, Scutari, Kadi-Keui, Phanaraki, les îles de Prinkipo et d'Antigoni; sur la rive européenne, Beuyuk-Déré, Bébek, Makri-Keui et San-Stéfano. Les paroisses ou missions situées dans la Turquie d'Europe sont les suivantes : Rodosto, Dédéagatch, Gallipoli, Malgara, Pacha-Keui, Andrinople, Kara-Agatch, Mostratli, Salonique, Calamari, Koukouch, Zeitenlik, Cavala et Monastir. Les paroisses ou missions situées dans la Turquie

d'Asie sont les suivantes : Adampol, Ismidt, Brousse, Dardanelles, Péramos, Eski-Chéhir, Angora, Zongoul-Dagh, Samsoun, Amassia, Marsivan, Trébizonde, Erzeroum, Césarée, Sivas et Tokat. Ne sont mentionnées ici que les localités où résident des missionnaires, car s'il fallait énumérer encore les lieux où habitent des catholiques et que les missionnaires visitent de temps à autre, plusieurs colonnes n'y suffiraient pas. De ces stations, les unes sont des paroisses, les autres des missions. Les paroisses de la ville même de Constantinople, la banlieue comprise, sont au nombre de quatorze, à savoir : 1^o la cathédrale du Saint-Esprit à Pancaldi, fondée en 1846 et desservie par un curé et cinq vicaires — c'est la seule paroisse qui possède le clergé séculier à Constantinople; 2^o Saint-Antoine à Péra, paroisse fort ancienne; 3^o la Nativité à Beuyuk-Déré, sur la rive européenne du Bosphore — elle date de 1817; ces deux paroisses sont desservies par les frères mineurs conventuels; 4^o Sainte-Marie Drapérès à Péra, paroisse des plus anciennes; 5^o Saint-Pacifique dans l'île Prinkipo, paroisse fondée en 1860; ces deux paroisses sont desservies par les frères mineurs réformés; 6^o Saint-Pierre à Galata, paroisse des plus anciennes et desservie par les dominicains; 7^o Saint-Louis à Péra, paroisse pour l'ambassade française desservie par les capucins; 8^o l'Anastasis à Stamboul, créée en 1895; 9^o l'Assomption à Kadi-Keui, établie en 1863; ces deux paroisses, depuis 1895, sont desservies par les augustins de l'Assomption; 10^o Saint-Étienne à San-Stéfano, établie en 1853 et desservie par les capucins italiens; 11^o Saint-Jean-Baptiste à Scutari, desservie par les géorgiens. En dehors de ces onze paroisses latines, signalons en trois autres : deux paroisses grecques, fondées à Stamboul et à Kadi-Keui en 1895 par les augustins de l'Assomption; une géorgienne, Notre-Dame de Lourdes à Féri-Keui. A ces quatorze paroisses de la capitale, il faut en ajouter sept autres pour la Turquie d'Europe ou d'Asie. En Asie, Brousse, desservie par les augustins de l'Assomption; les Dardanelles, desservie par un prêtre séculier; Trébizonde, desservie par les capucins italiens. En Europe, Salonique, desservie par les lazaristes; Rodosto, Dédéagatch et Andrinople, desservies par les conventuels.

Il est difficile d'évaluer la population totale des catholiques dans le vicariat apostolique pour la bonne raison que les statistiques font entièrement défaut. Les *Missiones catholicæ*, il y a plus de dix ans, en comptaient environ 45000. Je crois qu'on peut en retrancher un tiers sans aucune difficulté. En effet, les livres des six paroisses principales de Constantinople : le Saint-Esprit, Saint-Pierre, Sainte-Marie, Saint-Antoine, l'Anastasis à Stamboul et l'Assomption à Kadi-Keui, accusent, tous ensemble, 2555 baptêmes pour la période quinquennale comprise entre le 1^{er} octobre 1898 et le 1^{er} octobre 1903; ce qui nous donne 555 naissances par an. En supposant 30 naissances par 1000 habitants, ce qui n'a rien d'exagéré, nous aurions ainsi 18500 habitants pour ces six paroisses. Joignons-y les paroisses ou les stations de Prinkipo, San-Stéfano, Makri-Keui avec Yédi-Koulé, Beuyuk-Déré, Scutari, et le village polonais d'Adampol, et nous aurons au maximum 22000 habitants pour Constantinople. En Asie, nous avons 200 catholiques à Brousse, 400 à Zongoul-Dagh, 300 pour la mission d'Ismidt, 50 pour celle de Sultan-Tchair, 100 pour les Dardanelles, 500 pour Eski-Chéhir, 100 pour Angora, 450 pour Trébizonde, 260 pour Samsoun, 60 pour Erzeroum et 300 environ pour les autres postes; ce qui donne un total de 2720. En Europe, l'on compte environ 4500 catholiques à Salonique, 200 pour la station de Gallipoli et la mission grecque de Malgara, 60 à Cavalla, 150 à Monastir, mettons un millier pour les paroisses des conventuels à Rodosto, Dédéagatch, Andrinople et Kara-Agatch et nous obtenons le chiffre de 5810.

Soit en tout : 22000 pour Constantinople, 2720 pour les missions d'Asie-Mineure, 5810 pour les missions d'Europe; au total 30530.

Quant aux œuvres du vicariat apostolique, elles ne dépendent guère que des religieux. Le clergé séculier comprend le délégué apostolique, M^{re} Tacci, archevêque de Nicée, un vicaire général, un secrétaire, un chancelier, le curé de la cathédrale avec cinq vicaires, le curé des Dardanelles et une dizaine de prêtres fixés à Constantinople comme aumôniers ou comme précepteurs, soit en tout une vingtaine de personnes.

1^o *Augustins de l'Assomption*. — La mission, comprise dans le vicariat apostolique, compte à l'heure actuelle 12 maisons ou résidences, 51 prêtres, dont 5 du rite grec et 3 du rite gréco-slave, 50 religieux de chœur et 18 frères convers, soit un total de 119 religieux, 3 séminaires, une maison d'études, 6 paroisses, 6 collèges ou écoles primaires avec 470 élèves. Voici la liste des résidences : 1. Brousse, mission fondée en 1886, 5 religieux, dont 2 prêtres et 3 frères, assistés de 4 frères de Ploërmel ou de Lamennais pour les classes. Paroisse de 200 catholiques latins, y compris Moudania; collège de 80 à 90 élèves, dont quelques pensionnaires. Les Pères servent d'aumôniers aux filles de la Charité. Près de Brousse, existait la mission de Sultan-Tchaïr, fondée en 1889 et abandonnée en 1901; aux fêtes de Noël et de Pâques, on va visiter les 50 catholiques qui s'y trouvent. — 2. Césarée de Cappadoce, mission en formation avec un prêtre du rite grec depuis octobre 1903. — 3. Eski-Chéhir, l'antique Dorylée de Phrygie, mission fondée en 1891, 5 religieux, dont 3 prêtres et 2 frères, aidés de trois frères de Ploërmel; 500 catholiques, dont 200 résidant au centre même, les autres surtout à Biledjik et Angora; école d'une centaine d'élèves. — 4. Galilipoli, mission fondée en 1892, deux Pères, gardiens du cimetière français, où reposent les soldats de la campagne de Crimée; quelques familles catholiques, de rite latin ou grec; jusqu'en septembre 1905, école de 30 à 40 élèves. — 5. Ismidt, l'ancienne Nicomédie, mission fondée en 1891, 6 religieux, dont 2 prêtres et 4 frères, 300 catholiques environ dans le district de la mission, école de 70 élèves. — 6. Kadi-Keui ou Chalcédoine, maison fondée en 1895, 23 religieux, dont 14 prêtres, 8 étudiants et un frère. Paroisses latine et grecque avec 1800 à 2000 catholiques, résidence du supérieur de la mission d'Orient avec la procure, grand séminaire oriental Saint-Léon, composé de séminaristes (5) et de religieux se destinant au rite grec ou slave (5), enfin maison de hautes études byzantines et siège, depuis 1899, de la rédaction des *Échos d'Orient*. De plus, les Pères sont aumôniers des oblates de l'Assomption, à Haïdar-Pacha, des sœurs de Notre-Dame de Lourdes, et jusqu'en décembre 1895 ils ont desservi la chapelle publique de Tubini, actuellement dirigée par un franciscain. — 7. Kara-Agatch près d'Andrinople, 15 religieux, dont 6 prêtres, 6 frères de chœur et 3 convers. L'œuvre principale est le séminaire slave. Voir BULGARIE, t. II, col. 1231. Les Pères sont aumôniers des sœurs oblates établies dans la même localité et à Andrinople, et les frères tiennent une école primaire qui a près de 40 élèves. — 8. Koum-Kapou, quartier de Stamboul, à Constantinople, mission datant de 1882. Paroisse latine et paroisse grecque, fondées l'une et l'autre en 1895 et étendant leur juridiction sur la vieille Byzance; 20 religieux, dont 7 prêtres, 11 frères occupés à l'enseignement et 2 convers. En dehors des deux paroisses, les Pères sont aumôniers des oblates de l'Assomption et des filles de la Charité qui tiennent l'hôpital persan. École primaire supérieure comptant 120 élèves; petit séminaire grec-catholique, fondé en 1895 et comptant 35 élèves. L'église paroissiale grecque-unie est le centre de l'archiconfrérie de Notre-Dame de l'Assomption, érigée par bref de Léon XIII, le 25 mai 1898, pour le retour des Églises

dissidentes. — 9. Mostratli près d'Andrinople, mission récente consacrée aux œuvres slaves; 2 prêtres. — 10. Péramos, près de Cyzique en Asie, mission grecque fondée en septembre 1904, un prêtre du rite. — 11. Phanarak, faubourg de Chalcédoine, fondation de 1886. Le noviciat y a séjourné de 1889 à 1903, le scolasticat de philosophie de 1903 à 1905, et maintenant celui de théologie; 34 religieux, dont 7 prêtres, 21 étudiants et 6 convers. Outre l'aumônerie des oblates de l'Assomption, les Pères desservent la chapelle publique, succursale de la paroisse de Kadi-Keui, et s'occupent des catholiques, fort nombreux à la belle saison. — 12. Zongoul-Dagh, centre minier sur la mer Noire, 400 catholiques. La mission date de 1897 et compte deux Pères et un convers, aidés par deux frères de Ploërmel, qui tiennent l'école primaire avec 50 à 60 élèves. Les sœurs oblates tenaient jusqu'en 1905 l'hôpital de la Compagnie des mines et une école de 50 élèves.

2^o *Capucins français*. — Ils possèdent deux maisons : Saint-Louis à Constantinople et le couvent de Kadi-Keui; ils sont en tout 59 religieux, 24 prêtres, 25 étudiants et 10 convers. — 1. A Saint-Louis, 16 Pères et 3 frères. Outre l'aumônerie de l'ambassade française qui a disparu, celle des sœurs franciscaines de Calais et celle du pensionnat Saint-Michel, outre le ministère proprement dit, l'œuvre principale est le séminaire oriental, ouvert en septembre 1882 et comprenant le petit et le grand séminaires. Ce séminaire reçoit des vocations de tous les rites et de tous les diocèses de Turquie, Perse, Bulgarie et Grèce; tous les élèves suivent momentanément le rite latin. Les études durent 11 ans, 6 pour le petit séminaire, 5 pour le grand. En 1900, il était déjà sorti 25 prêtres; en 1902, il comptait 69 élèves, dont 12 au grand séminaire, 34 au petit et 23 externes des meilleures familles de la ville qui sont admis à suivre les cours. — 2. Kadi-Keui, mission fondée en 1882, 40 religieux, dont 8 prêtres, 25 étudiants et 7 convers; deux Pères sont aumôniers du collège Saint-Joseph, pour les frères des écoles chrétiennes.

3^o *Capucins autrichiens*. — Ils ont une maison, la paroisse de San-Stéfano, fondée en 1863. Il y a un noviciat, qui compte 8 membres, un petit séminaire séraphique depuis 1894 et qui a une trentaine d'élèves; dix religieux, prêtres ou frères de chœur dirigent les novices et les séminaristes. Ils servent aussi d'aumôniers aux franciscaines de Gémona qui tiennent l'école des filles; un Père est chargé de la succursale Galataria, où l'on dit la messe les dimanches et les jours de précepte. On a calculé que, dans l'espace de 18 ans, de 1883 à 1901, l'institut oriental, devenu aujourd'hui le petit séminaire, a conduit au sacerdoce et préparé à l'œuvre des missions 52 religieux. Sur cet institut, voir BULGARIE, t. II, col. 1234.

4^o *Capucins italiens*. — C'est de la mission de Géorgie, fondée en 1661, que naquirent les missions capucines de la mer Noire. Lorsque la Géorgie passa sous la domination russe, les religieux franchirent la frontière, continuant à surveiller de là leurs fidèles; en 1845, ils y renoncèrent définitivement et s'établirent ailleurs. Aujourd'hui, ils possèdent trois maisons et sont 14 religieux, dont 8 prêtres, 6 convers; de plus, 2 prêtres indigènes les assistent : 1. Trébizonde, 5 prêtres et 2 convers, paroisse comptant près de 450 âmes; les Pères sont aumôniers des frères des écoles chrétiennes, des sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition qui ont un pensionnat; ils tiennent, eux, une petite école primaire. — 2. Samsoun, 3 Pères et 2 convers, 260 catholiques, écoles tenues par les frères maristes et les sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition. — 3. Erzéroum, 2 frères capucins aidés par 2 prêtres indigènes, 60 catholiques; l'école des garçons, tenue par les frères des écoles chrétiennes, est abandonnée momentanément.

5° *Conventuels* (frères mineurs). — Ils ont 6 maisons, 31 religieux, dont 21 prêtres et 10 convers, 7 écoles primaires avec environ 200 élèves. — 1. Saint-Antoine à Péra, paroisse latine, 9 Pères et 4 convers. Les Pères dirigent une petite école primaire de 40 élèves, donnent l'instruction religieuse dans les écoles, italienne des sœurs d'Ivrée, allemande, helléno-catholique de la Symponia, qui compte 97 élèves; ils prêtent leur assistance spirituelle à l'hôpital italien tenu par les sœurs d'Ivrée et à l'hôpital allemand. — 2. Beuyuk-Déré sur le Bosphore, paroisse depuis 1817, 3 Pères et 2 convers. Ils tiennent l'école des garçons qui a 40 élèves et sont aumôniers des sœurs d'Ivrée. De cette paroisse dépendent les deux chapelles succursales de Beïcos et de Pacha-Baghtché, de l'autre côté du Bosphore, que l'on dessert les dimanches. — 3. Andrinople et Kara-Agatch, paroisse Saint-Antoine, 4 Pères, 2 convers, l'école primaire a 30 élèves. — 4. Rodosto, paroisse qui date de 1795, 2 Pères et 1 convers, école mixte de 25 élèves. — 5. Dédagatch, paroisse fondée en 1896, 3 Pères, 1 convers, école de garçons ayant 30 élèves.

6° *Dominicains*. — La mission dominicaine comprend aujourd'hui trois succursales, une paroisse, Saint-Pierre à Galata, et deux succursales : Makri-Keui, fondée en 1863, Yédi-Koulé, ouverte en 1885. L'école paroissiale de Saint-Pierre est tenue par les frères des écoles chrétiennes, celle de Makri-Keui par les frères maristes, celles de filles par les sœurs dominicaines italiennes de Mondovi. Il y a en tout 12 religieux, 9 prêtres et 3 frères convers : 7 Pères et 2 convers à Saint-Pierre, 1 Père à Yédi-Koulé, un Père et un frère à Makri-Keui.

7° *Franciscains*, réformés ou observantins. — Ils sont en tout 16 religieux, 10 prêtres et 6 frères convers. Ils ont quatre résidences, deux paroisses : Sainte-Marie Drapéris à Péra, la plus peuplée de toutes — elle compte de 7 à 8 000 catholiques — qui occupe 7 Pères et 4 frères convers; Saint-Pacifique dans l'île de Prin-kipo avec un prêtre; une chapelle publique, la chapelle Tubini à Kadi-Keui, avec un Père et un frère; enfin, le commissariat de Terre-Sainte avec un Père et un frère. Cette dernière maison n'a rien à démêler avec les trois autres. Deux petites écoles à Sainte-Marie et à Prin-kipo comptent, l'une 30 élèves, l'autre une vingtaine.

8° *Géorgiens* ou serviteurs de l'Immaculée-Conception, fondés en 1861 par le P. Carascirof dans le but de travailler à la conversion de leurs compatriotes. La maison-mère se trouve à Constantinople, au couvent de Notre-Dame de Lourdes, à Féri-Keui; ils sont une quinzaine, Pères ou frères, et ont trois résidences : Scutari, paroisse latine, Notre-Dame de Lourdes, paroisse pour les géorgiens et chapelle publique pour les autres rites, Papaz-Keupru, école avec 90 élèves.

9° *Jésuites*. — Ils sont Français, de la province de Lyon. Leur mission concerne la conversion des Arméniens ou le maintien dans la foi de ceux qui sont déjà catholiques; elle date de 1881 et comprend, outre la résidence de Constantinople, les maisons d'Amassia, Sivas, Marsivan, Tokat, Césarée, Adana enfin, qui n'appartient pas au vicariat apostolique de Constantinople. En tout, l'on compte 31 Pères ou frères et 9 écoles de garçons, plus 8 écoles de filles, dirigées par les oblates de l'Assomption de Nîmes et les sœurs de Saint-Joseph de Lyon. Le nombre total des élèves des deux sexes est de 3016 élèves; les jésuites sont aumôniers de ces deux congrégations de sœurs, qui les aident dans leurs six missions arméniennes; ils ont, en outre, bon nombre d'auxiliaires indigènes pour les écoles de garçons.

10° *Lazaristes autrichiens*. — Ils ne possèdent qu'une maison, Saint-Georges à Galata, qui leur fut cédée en 1882; les religieux dirigent une école, qui comprend 200 élèves environ, dont près de la moitié, internes, sont orphelins ou enfants de familles pauvres et nourris

par la mission. Ils donnent, de plus, les secours spirituels aux filles de la Charité, leurs compatriotes, et sont aumôniers de l'hôpital. Au nombre d'une douzaine, Pères et frères, ils desservent encore, de mai à septembre, une chapelle publique dans l'île d'Antigoni.

11° *Lazaristes français*. — Ils ont succédé aux jésuites en 1783. Aujourd'hui, ils sont établis à Constantinople, Salonique, Zeitenlik, Cavalla et Monastir. A Constantinople, leur temps est partagé entre les aumôneries des filles de la Charité, dont nous citerons bientôt les nombreuses maisons, et l'enseignement donné à leur collège, qui est divisé en deux sections : Saint-Benoît et Sainte-Pulchérie. Le nombre de leurs élèves est de 290, dont 150 pour Saint-Benoît et 140 pour Sainte-Pulchérie; celui des lazaristes de 30 à 35 prêtres, aidés de quelques frères convers. De plus, une douzaine de frères maristes sont chargés des basses classes. A Salonique, où ils sont établis depuis 1783, ils sont 8, dont 5 prêtres et 3 convers; leur paroisse compte près de 5 000 âmes. A Zeitenlik, œuvre bulgare, voir t. II, col. 1230, ils sont 9 prêtres et 5 convers. A Cavalla, mission fondée depuis 1888 et qui compte 60 catholiques, il y a trois prêtres et un frère; une école a de 30 à 40 élèves. A Monastir, fondation de 1856, il y a 4 prêtres et un convers. On se dévoue surtout à la cause roumaine, dont le défunt M. Faveyrial se fit l'ardent apôtre; ses confrères et successeurs enseignent encore au collège roumain.

12° *Résurrectionnistes polonais*, fondés à Rome en 1812 par quelques pieux prêtres de Pologne et se vouant à l'apostolat des Ruthènes en Galicie, et des Bulgares en Thrace. Ils s'établirent à Andrinople en 1863. Leur mission comprend trois résidences : Andrinople, Malko-Tirnov et Ak-Bounar; elle compte 12 prêtres et 16 frères convers et possède un collège avec une centaine d'élèves, y compris un petit nombre de séminaristes. Voir BULGARIE, t. II, col. 1230.

13° *Salésiens* de dom Bosco, établis à Péra depuis 1904 au nombre de deux; ils ont ouvert un petit internat et se préparent à fonder un institut des arts et métiers avec les subsides que doit leur fournir le gouvernement italien et le riche héritage que leur a laissé l'ancien délégué, M^{re} Bonetti.

14° *Pères de Sion*, fondés par Théodore Ratisbonne, établis au nombre de deux à Kadi-Keui depuis 1903 comme aumôniers des sœurs du même nom.

15° *Grecs-catholiques*, communauté de pieux ecclésiastiques, établie à Péra et comprenant quatre membres. L'un d'eux dirige la mission de Malgara en Thrace; ils ont une petite revue mensuelle, depuis septembre 1902, la Καθολική ἐπιθεώρησις Κωνσταντινουπόλεως. Le P. Maximos Malatakis a écrit la meilleure réfutation théologique de l'encyclopédie patriarcale d'Anthème VII.

16° *Frères des écoles chrétiennes*. — Arrivés à Constantinople en 1842, ils s'établirent au collège Saint-Benoît des lazaristes qui leur offrirent l'hospitalité. Il en fut ainsi jusqu'en 1848, où ils ouvrirent une école à eux, dans le quartier de Péra, près du Taxim, tout en continuant à résider à Saint-Benoît. En 1851, ils commencent à former des communautés séparées et, en 1854, ils prennent l'école paroissiale de Saint-Pierre. Depuis lors, à travers des vicissitudes diverses, leurs maisons et leurs œuvres ont prospéré. Aujourd'hui, ils ont 9 maisons, un institut commercial, trois collèges, 9 écoles comprenant en tout 2 197 élèves. Le nombre des frères est de 141. Voici brièvement les résidences : Kadi-Keui, 52 frères, institut commercial fondé en 1903 et comptant 23 élèves; collège Saint-Joseph, fondé en 1863 et comptant 340 élèves; école paroissiale, fondée en 1878 et comptant 58 élèves. Galata, école paroissiale Saint-Pierre, fondée en 1854, 8 frères, 250 élèves, dominicains aumôniers. Péra, demi-pensionnat et externat Saint-Michel, fondé en 1886, 20 frères, 195 élèves, au-

môniers les Pères capucins; école du Taxim, fondée en 1848, 8 frères, 320 élèves, aumônier un prêtre séculier. Pancaldi, école paroissiale de la cathédrale, 7 frères, 246 élèves, aumôniers les prêtres de la paroisse. Féri-Keui, école fondée en 1897, 8 frères, 110 élèves. Ces six communautés sont à Constantinople. Salonique, 17 frères, collège Saint-Jean-Baptiste avec 190 élèves, école paroissiale avec 65 élèves. Angora, 9 frères, fondation de 1893, école payante avec 165 élèves, école gratuite avec 85 élèves. Trébizonde, fondation de 1881, 12 frères, école primaire avec 190 élèves. Enfin, n'oublions pas, bien qu'il ne fasse pas partie du vicariat apostolique, le scolasticat de Rhodes comprenant 71 frères, professeurs et élèves, destinés à la province du Levant.

17^e *Frères de Ploërmel*, fondés par Jean de Lamenais et pris comme auxiliaires depuis 1904 par les augustins de l'Assomption dans leurs écoles. Ils sont présentement dix frères, dont 4 employés à la mission de Brousse, 2 à celle de Zongoul-Dagh, 3 à celle d'Eski-Chéhir, un à l'école de Haïdar-Pacha.

18^e *Frères maristes* ou petits-frères de Marie, appelés en Orient par le supérieur des lazarisites en septembre 1892, ils ont d'abord résidé au collège de Saint-Benoît. Actuellement, ils ont 8 résidences diverses, dont 6 à Constantinople ou dans la banlieue, soit à leur propre compte, soit pour le compte d'autrui; ils sont 46 en tout, 6 au collège Saint-Benoît et 6 au collège Sainte-Pulchérie, comme auxiliaires des lazarisites, 3 au collège des mékitaristes de Vienne à Pancaldi, 3 à l'externat des résurrectionistes d'Andrinople. Les maisons à eux sont Scutari, fondation de 1894, 9 frères, école d'enseignement secondaire préparant au baccalauréat moderne, 120 élèves; Makri-Keui, fondation de 1895, 7 frères, 90 élèves; Bébek sur le Bosphore, fondation de 1896, 4 frères, 60 élèves; Samsoun sur la mer Noire, fondation de 1895, 8 frères, 90 élèves.

19^e *Carmélites*, venues de Blois et établies à Féri-Keui, quartier de Constantinople, depuis 1903.

20^e *Dominicaines de Mondovi*, sœurs italiennes, ont deux maisons, Makri-Keui et Yédi-Koulé, deux faubourgs de la banlieue européenne de Constantinople, deux écoles, comptant l'une 80, l'autre 90 élèves, et sont au nombre de dix.

21^e *Filles de la Charité*, françaises. — C'est M. Leleu, supérieur des prêtres de la Mission, qui les introduisit en Orient en 1838. Leurs œuvres, qui ont commencé petitement, se sont développées d'une manière extraordinaire; on ne compte aujourd'hui pas moins de 15 maisons et de 197 religieuses. Maison de la Providence, près du collège Saint-Benoît, berceau de l'œuvre, fondation de 1839 et résidence de la supérieure régionale ou visitatrice, 36 sœurs, externat-ouvroir, catéchuménat, dispensaire, crèche pour 150 enfants; l'externat compte 514 élèves, l'orphelinat 40 filles et garçons. Maison du Taxim, fondation de 1848, 20 sœurs, dispensaire, hôpital civil et militaire de la France avec 75 lits, classes et ouvroirs pour les garçonnets et les filles, 446 élèves, enfants pauvres assistés par le patronage, 120. L'œuvre de l'hôpital et celle des écoles, jadis réunies, sont maintenant distinctes. Saint-Joseph de Tchoqour-Bostan, fondation de 1869, 27 sœurs, orphelinat de filles 200 élèves, externat 236, pensionnat 25, dispensaire. Notre-Dame de la Paix à Chichli, fondation de 1879, grand hôpital, hospices d'incurables et d'aliénés, orphelinat de garçons 80, école d'apprentissage 100 élèves, école de filles 50 élèves, en tout 23 sœurs. Artigiana, hospice pour 70 vieillards, logés dans une série de petites maisonnettes, la direction et l'administration de cette œuvre est laïque, mais le soin des vieillards a été confié à six sœurs de Saint-Vincent de Paul; elles ont de plus un asile qui compte de 50 à 60 enfants. Hôpital Geremia, ouvert en 1881 et recevant toutes sortes de

malades gratuits et payants, sans distinction de culte, ni de nationalité; il est desservi par 6 sœurs. Hôpital municipal du vi^e cercle ou arrondissement, ouvert en 1885 et desservi par 7 sœurs. Scutari, maison fondée en 1859, abandonnée et rouverte en 1883, 4 sœurs, école avec 114 élèves, dispensaire; la chapelle des sœurs sert d'église paroissiale. Bébek sur le Bosphore, fondation de 1853, 5 sœurs, école avec 80 élèves, dispensaire; la chapelle sert d'église paroissiale aux Latins et aux Arméniens du voisinage. Brousse en Bithynie, fondation de 1857, 10 sœurs, petit hôpital, dispensaire, orphelinat avec 30 élèves, externat-pensionnat 160 élèves. Salonique, fondation de 1855, 20 sœurs, hôpital, dispensaire, écoles avec 170 élèves, asile avec 100 filles et garçons. Calamari, quartier de Salonique, 12 sœurs, orphelinat et petit externat. Zeitenlik, œuvre ouverte en 1861 pour les enfants trouvés et devenue maintenant orphelinat pour 40 garçons, 15 sœurs. Koukouche, fondation de 1885, 6 sœurs, dispensaire, orphelinat et petite école.

22^e *Filles de la Charité*, autrichiennes. Elles n'ont qu'une maison à Constantinople, Saint-Georges, qui comprend un dispensaire, deux hôpitaux, l'un pour affections et maladies spéciales, l'autre pour les enfants, enfin un pensionnat externat qui compte 240 élèves; il y a en tout de 18 à 20 sœurs.

23^e *Franciscaines de Calais*, établies à Péra dès 1886, 12 sœurs; elles soignent les malades à domicile, ont quelques pensionnaires âgés et des orphelines, enfin, elles aident dans leurs œuvres les capucins de Saint-Louis.

24^e *Franciscaines de Gémona*, près Udine, en Italie, établies en Orient depuis 1872, ont quatre maisons et sont au nombre de 30. Sainte-Élisabeth à Péra, 20 sœurs; école paroissiale gratuite de Sainte-Marie, 70 élèves, pensionnat rue du Drogmanat, 149 élèves. Prinkipo, 4 sœurs, école paroissiale avec 80 élèves. San-Stéfano, 3 sœurs, école paroissiale avec 40 élèves. Dédéagatch, 3 sœurs, école paroissiale avec 30 élèves.

25^e *Immaculée-Conception d'Ivrée*, en Italie, vulgairement dites sœurs d'Ivrée, siège de la maison-mère. Introduites à Constantinople en 1869, elles y ont trois établissements et sont 35 en tout. Péra, école paroissiale de Saint-Antoine, 14 sœurs avec plus de 300 élèves; hôpital italien fort ancien et qui fut tenu par les filles de la Charité jusqu'en 1869, 14 sœurs; Beuyuk-Déré sur le Bosphore, 7 sœurs, école paroissiale avec 90 élèves.

26^e *Immaculée-Conception de Lourdes*, vulgairement dites sœurs de Lourdes, fondées en 1863 et, ayant pour but l'adoration perpétuelle du très saint sacrement et le soin des malades à domicile. Elles possèdent une maison à Kadi-Keui depuis 1895 et sont au nombre de 14.

27^e *Oblates de l'Assomption*, dirigées par les augustins de l'Assomption et destinées surtout à les aider dans leurs missions d'Orient. Au nombre de 125, elles possèdent actuellement 10 maisons, cinq en Europe et cinq en Asie Mineure, 2 hôpitaux, un postulat et un noviciat indigènes, 8 dispensaires et 8 écoles avec 1070 élèves. Voici les maisons. Kadi-Keui ou Chalcedoine, 3 sœurs chargées depuis 1905 de l'hôpital Chifha. Haïdar-Pacha, quartier de Kadi-Keui, fondation de 1895, 20 sœurs, dispensaire, école avec 360 élèves. Ismidt ou Nicomédie, fondation de 1891, 9 sœurs, dispensaire, école avec 75 élèves. Eski-Chéhir ou Dorylée, fondation de 1891, 10 sœurs, dispensaire, école avec 86 élèves. Phanaraki, près de Kadi-Keui, fondation de 1886, 20 sœurs, noviciat indigène, dispensaire, école avec 64 élèves. Koum-Kapou, quartier de Constantinople, fondation de 1882, 25 sœurs, dispensaire, école avec 240 élèves. Moslratli, près Andrinople, 3 sœurs, œuvre bulgare. Kara-Agatch près Andrinople, 17 sœurs, dispensaire, externat avec 110 élèves, postulat indigène pour le recrutement des religieuses comptant de 25 à 30 jeunes filles. Andrinople, deux maisons: externat

Sainte-Hélène, 8 sœurs, dispensaire, école avec 115 élèves; hôpital tenu par 10 sœurs, qui ont encore une petite école de 25 à 30 élèves.

28° *Oblates de l'Assomption de Nîmes*, branche séparée de la précédente, auxiliaires des jésuites depuis 1889 dans leur mission de la Petite-Arménie. Elles ont trois maisons et sont au nombre de 15, dont 5 à Mar-sivan, 6 à Tokat et 4 à Amassia, où elles tiennent des dispensaires et des écoles très fréquentées, parfois par 300 élèves, comme à Tokat.

29° *Petites-Sœurs des pauvres*, établies à Constantinople depuis 1891, à Féri-Keui, où elles hospitalisent 122 vieillards; elles sont une dizaine de religieuses.

30° *Sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition*, établies à Trébizonde, où elles dirigent un pensionnat de 150 élèves, et à Samsoun, où leur école primaire compte 120 élèves.

31° *Sœurs de Saint-Joseph de Lyon*, prises par les jésuites comme auxiliaires dans leur mission de la Petite-Arménie; elles ont deux maisons à Sivas et à Césarée, sont de 18 à 20 sœurs, possèdent deux écoles et un orphelinat.

32° *Sœurs de Notre-Dame de Sion*, fondées par le P. Ratisbonne, ont deux maisons à Constantinople, l'une à Pancaldi près de la cathédrale, depuis 1857, l'autre à Kadi-Keui, depuis 1863. Elles sont environ 120 religieuses, dont 70 pour Pancaldi et 50 pour Kadi-Keui; plus de la moitié sont des sœurs converses, employées au service de la maison. A Pancaldi, les sœurs tiennent un pensionnat qui compte environ 300 élèves. C'est le premier de tout l'Orient; leur école paroissiale a 180 élèves. A Kadi-Keui, le pensionnat compte 130 élèves, l'école paroissiale une cinquantaine.

33° *Sœurs géorgiennes*, ont deux établissements, l'un à Féri-Keui, l'autre aux Dardanelles, où elles tiennent l'école paroissiale.

34° *Sœurs résurrectionnistes*, au nombre de 5, tiennent l'école de Malko-Tirnovu avec 85 élèves, près d'Andrinople.

A côté de l'œuvre de ces congrégations, en grande majorité françaises, signalons diverses œuvres laïques, comme les six conférences de Saint-Vincent de Paul à Constantinople, établies toutes les six dans des communautés françaises, l'association helléno-catholique de la Symplia, l'association tinio-catholique, l'*Associazione artigiana di pietà*, l'association des dames de Péra, l'association des dames de Galata, l'association des dames du Taxim, l'association des demoiselles de la crèche, le patronage des enfants pauvres, etc., et l'on se rendra compte que, pour être tard venu et peu répandu encore, le catholicisme n'en a pas moins une vie des plus intenses.

A. Belin, *Histoire de la latinité de Constantinople*, 2^e édit., Paris, 1894; J.-B. Piolet, *Les missions catholiques françaises au xix^e siècle*, Paris, t. I; Hilaire de Barenton, *La France catholique en Orient*, Paris, 1902; *Almanach à l'usage des familles catholiques de Constantinople*, 6 in-8°, Constantinople, 1901-1906; P. Michel, *Les missions latines en Orient*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, Paris, 1896, t. I, p. 88-123; n. 2, p. 91-136, 379-395; t. II, p. 94-119, 176-218; divers articles du P. Palmieri dans le *Bessarione*, t. I, p. 248-252, 822-828, 709-726; t. II, p. 181-190; t. III, p. 405-416; t. IV, p. 413-424; t. V, p. 331-343; t. VIII et IX, p. 492-520, 428-443; 456-460, 392; nouvelle série, t. I, p. 107-117; t. II, p. 354 sq.; t. IV, p. 44-53; A. Palmieri, *L'Associazione commerciale italiana di pietà in Costantinopoli, 1837-1902*.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE. — Comme un grand nombre d'ouvrages ont été cités au cours de l'exposition historique, il ne sera donné ici que de brèves indications.

1° *Histoire politique et religieuse*. — Tillemont, *Histoire des empereurs et des autres princes, qui ont régné durant les six premiers siècles de l'Église*, 6 in-fol., Bruxelles, 1692; Du Cange, *Historia byzantina duplici commentario illustrata*, Paris, 1680, ouvrage capital comprenant deux parties : *Familie*

augustæ byzantinæ seu stemmata imperatorum Constantinopolitanorum; *Constantinopolis christiana seu descriptio urbis Constantinopolitane, qualis extitit sub imperatoribus christianis*; V. Cousin, *Histoire de Constantinople depuis Justin jusqu'à la fin de l'empire*, 8 vol., Paris, 1671-1674; Ch. Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, 30 vol., Paris, 1757-1784, la meilleure édition est celle qu'a annotée Saint-Martin, Paris, 1824-1836; E. Gibbon, *History of the decline and fall of the Roman empire*, 6 vol., Londres, 1776-1778; la meilleure édition est celle qu'a publiée J. B. Bury à Londres, à partir de 1896; G. Finlay et Tozer, *A history of Greece from its conquest by the Romans to the present time (B. C. 146 to A. D. 1864)*, 7 vol., Oxford, 1877; K. Hopf, *Geschichte Griechenlands vom Beginn des Mittelalters bis auf unsere Zeit, 395-1821*, ouvrage important, enseveli dans l'*Encyclopédie de Ersch et Gruber*, 1^{re} section, Leipzig, 1867-1868, t. LXXXV, LXXXVI; Fr. Hertzberg, *Geschichte Griechenlands seit dem Absterben des antiken Lebens bis zur Gegenwart*, Gotha, 1876-1878; *Geschichte der Byzantiner und des osmanischen Reiches bis gegen Ende des 16 Jahrhunderts*, Berlin, 1883, dans la collection de Oncken; il vaut mieux prendre la traduction russe considérablement augmentée de Bezobrazov, Moscou, 1897; Lavisse et Rambaud, *Histoire générale du iv^e siècle à nos jours*, Paris, 1893-1894, t. I, p. 161-203, 625-687; t. II, p. 798-883; t. III, p. 789-868; H. Gelzer, *Abriß der byzantinischen Kaisergeschichte, dans la Geschichte der byzantinischen Literatur*, de M. Krumbacher, 2^e édit., Munich, 1897, p. 911-1067; Sp. Lambros, *Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος*, 3 vol., Athènes, 1888-1892, va jusqu'à l'impératrice Irène; K. Paparrigopoulos, *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους*, Athènes, 1887-1888; 2^e édit., 5 vol., en français, *Histoire de la civilisation hellénique*, Paris, 1878; A. Eptaliotès, *Ἱστορία τῆς Ρωμανίας*, Athènes, 1901, t. I, va jusqu'à l'empereur Justinien; D. Hesseling, *Byzantium (en flamand)*, Haarlem, 1902, histoire politique de 325 à 1453 et surtout histoire littéraire; Gröner, *Byzantinischen Geschichten*, 3 vol., Graz, 1872-1877; J. B. Bury, *A history of the later Roman empire (395-800)*, Londres, 1889; A. Roth, *Geschichte des byzantinischen Reiches*, Leipzig, 1904, ainsi que l'ouvrage memento, de Von Scala, *Das Griechentum seit Alexander dem Grossen*, Leipzig, 1904; L. Bréhier, *L'Église et l'Orient au moyen âge. Les croisades*, Paris, 1907.

2° *Monographies des empereurs*. — Elles commencent à devenir assez nombreuses; mentionnons, parmi celles qui ont de la valeur, et pour ne commencer qu'à la mort de Théodose le Grand: A. Gildenspenning, *Geschichte des oströmischen Reiches unter den Kaisern Arcadius und Theodosius II*, Halle, 1881; W. Barth, *Kaiser Zeno*, Bâle, 1894; A. Rose, *Anastasius I*, Halle, 1882; *Die byz. Kirchenpolitik unter Kaiser Anastasius I*, Wohlauf, 1888; Knecht, *Die religionspolitik K. Justinians*, Berlin, 1902; Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au v^e siècle*, Paris, 1901; K. Gröh, *Geschichte des oströmischen Kaisers Justin II*, Leipzig, 1889, très superficiel; L. Drapeyron, *Héraclius*, Paris, 1869; Tr. Évanghelidès, *Ἡράκλειος ὁ αὐτοκράτωρ τοῦ Βυζαντίου καὶ ἡ κατά τοις ἡμ. ἡ. αἰῶνα παράστασις τοῦ Βυζαντινοῦ κράτους*, Odessa, 1903; A. Pernice, *L'empereur Eraclio*, Florence, 1905; K. Schenk, *Kaiser Leon III*, Halle, 1885; *Kaisers Leons III Walten im Innern*, dans la *Byzant. Zeitschrift*, 1896, t. V, p. 257-301; Fr. Schlosser, *Geschichte der bilderstürmenden Kaiser des oströmischen Reiches*, Frankfurt, 1812; A. Lombard, *Études byzantines. Constantin V, empereur des Romains*, Paris, 1902; O. Harnack, *Das Karolingische und das Byzant. Reich*, Gottingue, 1890; M^{re} Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, Paris, 1898; Gasquet, *L'empire byzantin et la monarchie franque*, Paris, 1888; A. Kleinklaus, *L'empire carolingien, ses origines et sa transformation*, Paris, 1902; A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes* (en russe), 2 vol., Saint-Petersbourg, 1900-1902; Brooks, *The Arabs in Asia Minor, dans Journal of hell. Studies*, 1898; *The campaigns of 710-718 from Arab sources*, *ibid.*, 1899; *Byzantium and Arabs in the time of the early Abbasides*, dans *Engl. hist. Review*, 1900-1901; Wellhausen, *Die Kämpfe der Araber mit der Romæern in der Zeit der Umayyiden*, Gottingue, 1901; N. Popov, *L'empereur Léon VI le Sage et son gouvernement au point de vue de l'histoire de l'Église* (en russe), Moscou, 1892; A. Rambaud, *L'empire grec au x^e siècle, Constantin Porphyrogénète*, Paris, 1870; K. Léonhardt, *Kaiser Nicéphorus II Phocas und die Hamdaniden, 960 bis 969*, Halle, 1887; C. Schlumberger, *Nicéphore Phocas*, Paris, 1890; *L'épopée byzantine*: Jean Tzimisès et les jeunes années de Basile II, Paris, 1896; *Basile II, le tueur de Bulgares*, Paris, 1900; *Les porphyrogénètes Zoé et Théodora*, 3 in-8°, Paris, 1905; H. Mädlar, *Theodoros, Michael Stratiotikos, Isaac Comnenos*, Plauen, 1894; Fr. Wilken, *Rerum ab Alezio I, Joanne et Manuele Comnenis gestarum libri IV*, Heidelberg,

1811; F. Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis Comnène*, Paris, 1900; V. Vasilievskij, *Épisodes de l'histoire de Byzance au XI^e siècle* (en russe), dans le *Slav. Sbornik*, 1875-1876; Hans von Kap-Herr, *Die abendländische Politik Kaiser Manuels*, Strasbourg, 1881; Fr. Wilken, *Andronicus Comnenus*, dans *Raumers histor. Taschenbuch*, 1831, t. II, p. 431-545; Th. Ouspenskiy, *Alexis II et Andronic Comnène* (en russe), dans le *Journal du ministère de l'instruction publique*, Saint-Petersbourg, 1880, p. 95-130; 1881, p. 52-85; W. Norden, *Der vierte Kreuzzug im Rahmen der Beziehungen des Abendlandes zu Byzanz*, Berlin, 1898; A. Gruhn, *Die byzantinische Politik zur Zeit der Kreuzzüge*, Berlin, 1904; E. Gerland, *Geschichte des latein. Kaiserreiches von Constantinopel, 1204-1210*, Hambourg, 1904, brève esquisse et prélude d'un travail ultérieur; Miliarakès, *Ἱστορία τοῦ Βασιλείου τῆς Νικαίας*, Athènes, 1898; E. Stamatiadès, *Ἱστορία τῆς ἀλώσεως τοῦ Βυζαντίου ἀπὸ τῶν Φράγκων καὶ τῆς αὐτοῦ ἐξουσίας αὐτῶν*, 1204-1261, Athènes, 1865; J. Krause, *Die Eroberungen von Constantinopel im 13 und 15 Jahrhundert*, Halle, 1870; P. Kalligas, *Μιλίται Βυζαντινῆς ἱστορίας ἀπὸ τῆς πρώτης μέχρι τῆς τελευταίας ἀλώσεως*, 1205-1453, Athènes, 1894; Ph. Fallmerayer, *Geschichte des Kaiserthums Trapezunt*, Munich, 1827; Tr. Evangelidès, *Ἱστορία τῆς Τραπεζούντης ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τῆς καθ' ἡμᾶς*, Odessa, 1898; V. Parisot, *Cantacuzène, homme d'État et historien*, Paris, 1845; G. Köhler, *Die Schlachten von Nicopolis und Warna*, Breslau, 1882; F. Delaville le Roux, *La France en Orient au XI^e siècle*, 2 vol., Paris, 1886; A. Wächter, *Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im XIV Jahrhundert*, Leipzig, 1903; N. Iorga, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XI^e siècle*, 3 in-8°, Paris, 1899-1902; E. Pears, *The fall of Constantinople being the story of the fourth Crusade*, Londres, 1885; *The destruction of the greek empire and the story of the capture of Constantinople by the Turks*, Londres, 1903; Neumann, *Die Weltstellung des byzant. Reiches vor den Kreuzzügen*, Leipzig, 1894; Berger de Xivrey, *Manuel II Paléologue*, Paris, 1853, dans les *Mémoires de l'institut de France*, t. XIX, p. 1-201; E. Vlasto, *Les derniers jours de Constantinople en 1453*, Paris, 1883; on peut y joindre W. Holden Hutton, *Constantinople, The story of the old capital of the empire*, Londres, 1900.

3° *Histoire de l'Église.* — Pour les évêques et les patriarches de Byzance, voir la bibliographie très détaillée, donnée plus haut. En outre, A. Athanasiadès, *Die Begründung des orthodoxen Staates durch Kaiser Theodosius den Grossen*, Leipzig, 1902; H. Krüger, *Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhang mit der Reichspolitik*, Iéna, 1894; G. Pfannmüller, *Die kirchliche Gesetzgebung Justinians*, Berlin, 1902; M^e Duchesne, *Vigile et Pélage*, dans la *Revue des questions historiques*, 1884; Fr. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im VI Jahrhundert*, Munster, 1899; Loofs, *Das Leben und die Werke des Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887; Rügamer, *Leontius von Byzanz*, Würzburg, 1894; S. Vailhé, *Sophronie le sophiste et Sophronie le patriarche*, extrait de la *Revue de l'Orient chrétien*, 1902, concernant le monothéisme; K. Schwarze, *Der Bilderstreit*, Gotha, 1890; L. Bréhier, *La querelle des images*, Paris, 1904; W. Vasilievskij, *La législation iconoclaste* (en russe), dans le *Journal du ministère de l'instruction publique*, Saint-Petersbourg, 1878; sur la dernière période iconoclaste voir Thomas, *Theodor von Stoudion*, Osnabrück, 1902; C. Schneider, *Der heilige Theodor von Stoudion*, Munster, 1900; E. Marin, *Saint Théodore*, Paris, 1906; J. Pargoire, *Saint Théophile le chronographe et ses rapports avec saint Théodore Studite*, dans la *Viz. Vremennik*, Saint-Petersbourg, t. IX, p. 31-102; A. Tougard, *La persécution iconoclaste d'après la correspondance de saint Théodore Studite*, Paris, 1891; S. Vailhé, *Saint-Michel le Syncelle et les deux frères Grapti*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. VI, p. 343-333, 610-642, et toute une série d'études particulières du P. Pargoire sur des saints de cette période dans les *Échos d'Orient*, Paris, t. IV, p. 75-80, 164-170, 347-356; t. V, p. 157-161; t. VI, p. 126-131, 183-191, 207-212; Th. Ouspenskiy, *Esquisses pour l'histoire de la civilisation byzantine*, Saint-Petersbourg, 1892, a trait au concile de 843 qui rétablit le culte des images; A. Lébédév, *Histoire de la séparation des Églises aux IX-X^e siècles*, Moscou, 1900; *Esquisse de l'état de l'Église byzantine de la fin du XI^e au milieu du XV^e siècle*, Moscou, 1902; ces deux ouvrages sont en russe; A. Lapôtre, *L'Europe et le saint-siège à l'époque carolingienne*, Paris, 1895, t. I, p. 30-90; Ternoskiy, *L'Église grecque à l'époque des conciles œcuméniques* (en russe), Kiev, 1883; J. Pargoire, *L'Église byzantine, de 527 à 847*, Paris, 1905; Jager, *Histoire de Photius*, Louvain, 1845; J. Hergenröther, *Photius*, 3 in-8°, Rastisbonne, 1867-1869; cet ouvrage est en réalité l'histoire de l'Église byzantine depuis les origines jusqu'au XI^e siècle; H. Lämmer, *Papst Nicolaus*

der erste und die byzant. Staats-Kirche seiner Zeit, Berlin, 1857; L. Maimbourg, *Histoire du schisme des Grecs*, 2 vol., Paris, 1677; L. Tosti, *Storia dell' origine dello scisma greco*, 2 in-12, Florence, 1856; J. G. Pitzipios, *L'Église orientale. Exposé historique de sa séparation et de sa réunion avec Rome*, Rome, 1855; A. Pichler, *Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident*, 2 vol., Munich, 1864-1865; les tendances étatistes et séparatistes de cet ouvrage, excellent d'ailleurs, sont à corriger par le *Photius* du cardinal Hergenröther; K. Demetropoulos, *Ἱστορία τοῦ σχίσματος τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας ἀπὸ τῆς ὀρθοδόξου ἑλληνικῆς*, Leipzig, 1867; K. Kalozimès, *Ἄ παπισμὸς καὶ ἡ ὀρθόδοξος ἀνατολικὴ ἐκκλησία*, Leipzig, 1887; K. Vlastos, *Δοκίμιον ἱστορικὸν περὶ τοῦ σχίσματος τῆς δυτικῆς ἐκκλησίας ἀπὸ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς*, Athènes, 1896; L. Bréhier, *Le schisme oriental du XI^e siècle*, Paris, 1899, étude l'œuvre de Michel Cérulaire; N. Souvorov, *Le pape byzantin*, Moscou, 1902, ouvrage russe consacré au patriarche Michel Cérulaire; W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergang des byzant. Reiches*, Berlin, 1903, va de 1054 à 1453, mais étudie surtout les rapports des deux Églises au XII^e et au XIII^e siècle; Skabalanovic, *L'État byzantin et l'Église au XI^e siècle* (en russe), Saint-Petersbourg, 1884; Arsenij, *Rapports des Églises latine et grecque et l'époque des croisades* (en russe), dans le *Journal du ministère de l'instruction publique*, 1867, t. CXXXIII, p. 499-534; R. Stapper, *Papst Johannes XXI*, Munster, 1888, on y traite, p. 80-90, des tentatives d'union avec les Grecs, voir aussi p. 115-122; A. Theiner et F. Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum graecae et romanae*, Vienne, 1872, contient quatorze pièces, dont la première est de 1121 et la dernière d'août 1582; L. Delisle examine divers projets d'union entre les années 1261 et 1278 dans les *Notices et extraits des manuscrits*, Paris, 1879, t. XXVII, II^e partie, p. 87-167; J. Dräseke, *Der Kircheneinigungsversuch des Kaisers Michael VIII Paleologos*, dans *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, 1891, t. XXXIV, p. 325-355; H. Omont, *Projets de réunion des Églises grecque et latine sous Charles le Bel en 1327*, dans la *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1892, p. 254-257; J. Gay, *Le pape Clément VI et les affaires d'Orient*, 1342-1352, Paris, 1904; N. Kalogéras traite de la question de l'union au concile de Bâle, de 1433 à 1437 dans la *Revue internationale de théologie*, Berne, 1895, t. I, p. 39-57; J. Haller, *Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Konzils von Basel*, Bâle, 1896; J. Zhisman, *Die Unionsverhandlungen zwischen der orient. und römischen Kirche seit dem Anfange des XV Jahrhunderts bis zum Concil von Ferrara*, Vienne, 1858; H. Vast, *Le cardinal Bessarion*, Paris, 1878; sur le concile de Florence, voir la bibliographie détaillée dans la *Geschichte der byzantinischen Litteratur* de M. Krumbacher, 2^e édit., Munich, p. 4092; J. Dräseke, *Zum Kircheneinigungsversuch des Jahres 1439*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1896, t. V, p. 572-586; Carra de Vaux, *Les souvenirs du concile de Florence*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. II, p. 69-93; A. Diamantopoulos, *Μάρκος ὁ Εὐγενικός καὶ ἡ ἐν Φλωρεντία σύνοδος*, Athènes, 1899; A. Lébédév, *Histoire de l'Église gréco-orientale sous la domination turque de 1453 à nos jours* (en russe), 2 in-8°, Sergiev-Posad, 1896; D. Kyriakos, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία ἀπὸ τῆς ἰδρύσεως τῆς ἐκκλησίας μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων*, 3 in-8°, Athènes, 1898, la partie la plus intéressante en a été extraite dans une traduction allemande par E. Rausch, *Geschichte der orientalischen Kirchen von 1453-1898*, Leipzig, 1902; Rausch, *Kirche und Kirchen im Lichte griechischer Forschung*, Leipzig, 1903, ouvrage qui complète le précédent; voir aussi H. Gelzer, *Geistliches und Weltliches aus dem Orient*, Leipzig, 1900; K. Beth, *Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer*, Berlin, 1902; J. Aymon, *Monumens authentiques de la religion des Grecs et de la fausseté de plusieurs confessions de foi des chrétiens orientaux*, La Haye, 1708, il s'agit de l'époque de Cyrille Lucar; Trivier, *Cyrille Lucar*, Paris, 1877; E. Osvianikov, *Cyrille Lucaris et sa lutte avec la propagande romaine catholique en Orient* (en russe), Novotcherkassk, 1903; G. Poletto, *Il beato cardin. Gregorio Barbarigo e la riunione delle Chiese orientali alla romana*, dans *Bessarione*, nouvelle série, t. I, p. 14-31, 176-196; N. Marini, *Un tentativo d'unionne delle Chiese orientali dissidenti da parte di un prete byzantinico nel secolo XVII*, *ibid.*, t. IV, p. 405-412; t. V, p. 115-149; *Documenti e note sulla politica orientale dei papi*, 1899, t. V, p. 238-258, 489-510; G. Papadopoulos, *Ἡ σύγχρονη ἐκκλησία τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Athènes, 1905, t. I, le seul paru, dithyrambe en l'honneur de l'épiscopat actuel; I. Sokolov, *L'Église de Constantinople au XIX^e siècle*, Saint-Petersbourg, t. I, le travail le plus sérieux entrepris jusqu'ici et qui contient l'histoire extérieure de l'Église,

la vie et les œuvres des patriarches grecs, enfin l'organisation intérieure du patriarcat; A. Lopoukhine, *Histoire de l'Église chrétienne au XIX^e siècle* (en russe), Saint-Petersbourg, 1901, t. I, p. 1-216; enfin, trois ouvrages récents de l'archimandrite Callinique Délicanès, sur les rapports du patriarcat oecuménique avec les couvents du mont Athos, de 1630 à 1863, Περὶ τῶν ἐν τοῖς καδίσιν... ἐκκλησιαστικῶν ἐγγράφων περὶ τῶν ἐν Ἀθῶν μονῶν, 1630-1863, Constantinople, 1902; avec les Églises d'Alexandrie, Antioche, Jérusalem et Chypre, de 1575 à 1863, Τὰ ἐν τοῖς καδίσιν... ἐκκλησιαστικὰ ἐγγράφα τὰ ἀφορῶντα εἰς τὰς σχέσεις τοῦ οἴκ. πατριάρχου πρὸς τὰς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, Ἀντιοχείας, Ἱεροσολύμων καὶ Κύπρου, Constantinople, 1904; avec les autres Églises autocéphales, Τὰ ἐν τοῖς καδίσιν... πρὸς τὰς ἐκκλησίας Ρωσσίας..., Constantinople, 1905. Pour l'autorité religieuse des basileis, E. Beurlier, *Sur les vestiges du culte impérial à Byzance*, dans la *Revue des questions historiques*, 1892, t. II, p. 5-56; A. Gasquet, *L'autorité impériale en matière religieuse à Byzance*, Paris, 1879; H. Gelzer, *Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz*, dans *Historische Zeitschrift*, nouv. série, 1901, t. I, p. 195-252.

4° *Géographie ecclésiastique*. — En dehors des ouvrages de M. Gelzer, qui ont été cités plusieurs fois au cours de l'article, et du grand travail de Lequien, *Oriens christianus*, si universellement connu, il n'y a pas d'ouvrage d'ensemble et récent sur ce sujet. Comme études particulières, citons K. Lübeck, *Reichsteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des vierten Jahrhunderts*, Munster, 1901; H. Gelzer, *Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung*, Leipzig, 1899; *Pergamon unter Byzantinern und Osmanen*, Berlin, 1903; P. Leporski, *Histoire de l'ecclésiologie de Thessalonique jusqu'au moment de sa réunion avec le patriarcat de Constantinople* (en russe), Saint-Petersbourg, 1901; A. Wächter, *Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im 14 Jahrhundert*, Leipzig, 1903; W. Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia*, 2 vol., Oxford, 1897; H. Gelzer, *Der Patriarchat von Achrída*, Leipzig, 1902, ouvrage capital pour les diocèses de Macédoine; les évêques de Serres, dans la *Byzant. Zeitschrift*, 1894, t. III, p. 262-276; les évêques de Mélicie, dans la *Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια*, t. XII, p. 143, 151; les évêques de Janina de 879 à 1889, dans la *Neολόγου ἑδωρὶ ἐπιθεώρησις*, 1893, t. II, p. 864-866; *Viz. Vremennik*, Saint-Petersbourg, t. I, p. 742; les évêques de Larissa, de 525 à 1895, mais sans aucune indication de sources, *ibid.*, t. III, p. 1033; les évêques de Kérassonte, de 431 à 1613, *ibid.*, t. II, p. 221-224, 266-269, 290 sq.; *Viz. Vremennik*, t. I, p. 742; les évêques de Frocennèse se trouvent dans l'ouvrage de M. Gédéon, *Προκιννήσεις*, Constantinople, 1895. Les *Échos d'Orient* contiennent toute une série d'articles sur ce sujet : *Les premiers évêques de Chalcédoine* (jusqu'en 451), t. III, p. 85-94, 204-209; t. IV, 21-30, 104-113; *Les évêques de Philippe*, t. III, p. 262-272; *Les Pères de Nicée* et *Lequien*, t. IV, p. 92 sq.; *Les évêques de Thessalonique*, t. IV, p. 136-145, 212-221; t. V, p. 26-33, 90-97, 450-461 212-221; t. VI, p. 292-298; *Les évêques de Skiothos et Skopelos*, t. VI, p. 386-389; *Les évêques de Pergame*, t. VII, p. 123; *Les métropolitiques d'Éphèse au XIX^e siècle*, t. VIII, p. 286-290; *Les évêques de Patras*, t. VII, p. 103-107. Les évêques de Stroumitza sont dans *Le monastère de Notre-Dame de Pitié en Macédoine*, Sofia, 1900, p. 94-101. Sur le projet de rééditer l'*Oriens christianus* de Lequien, en le refondant de fond en comble, voir l'article des *Échos d'Orient*, t. III, p. 326-333. Un prélat grec, M^{re} Anthime Alexoudis, métropolitique d'Amasée, a dressé des listes pour un fort grand nombre de sièges épiscopaux dans l'*Ἀνατολικὴ ἀσπίς*, revue défunte de Constantinople, 1890-1891, t. XXX, et dans le *Neόλογος*, journal grec de Constantinople, mais ses catalogues ne comprenant qu'une nomenclature de noms propres, sans indication d'aucune source, n'ont à peu près aucune utilité. C'est, du reste, sur le même patron que sont taillés les autres catalogues des Grecs modernes, que j'omet à dessein.

5° *Théologie et auteurs ecclésiastiques*. — On trouvera sur eux et sur leurs ouvrages des renseignements dans les diverses patologies, pour la période antérieure à Justinien jusqu'en 1453; voir le volume de M. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2^e édit., Munich, 1897; Fabricius, *Bibliotheca graeca*, 14 vol., Hambourg, 1712-1728. De 1453 à nos jours, Ph. Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im 16 Jahrhundert*, Leipzig, 1899; E. Legrand, *Bibliographie hellénique aux XV^e et XVI^e siècles*, 3 in-8°, Paris, 1885-1903; *Bibliographie hellénique au XVII^e siècle*, 5 in-8°, Paris, 1894-1903; Vrétois, *Neοελληνικὴ Φιλολογία*, 2 vol., Athènes, 1854-1857; K. Sathas, *Neοελληνικὴ Φιλολογία*, Athènes, 1868; A. Demetracopoulos, *Ὁρθόδοξος Ἑλλάς*, Leipzig, 1868; *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη*, Leipzig, 1866, t. I; G. Zavira, *Nia Ἑλλάς*, Athènes, 1872.

S. VALLÉE.

CONSTANTINOS I^{er}, patriarche de Constantinople, naquit dans cette ville en 1770. Il fit ses études à Constantinople et à Jassy, et en 1789, par l'entremise du général Romantsov, qui avait occupé la Roumanie avec une armée russe, il fut envoyé à l'Académie de Kiev. Ses études de théologie achevées, il entra dans sa ville natale en 1790, et en 1795 il se rendit au monastère du mont Sinai, où il fut consacré hiéromoine en 1797. En 1805, il fut élevé au siège archiepiscopal du mont Sinai, et six années durant, il résida au metochion de son monastère à Chypre. En 1830, il devint patriarche de Constantinople et se distingua par son zèle pour l'instruction et le progrès littéraire de ses sujets. En 1834, à la suite d'accusations portées contre lui à la Sublime-Porte, il fut déposé, et se retira à l'îlot d'Antigoni, où il mourut le 5 janvier 1859. Il a écrit deux ouvrages d'archéologie et d'histoire sur Constantinople et Alexandrie et plusieurs ouvrages théologiques dont voici la liste : 1° Ὑπόμνημα περὶ τῶν Ἀρμενίων μετὰ τῆς Ἀνατολικῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας ἀσυμφωνίας, Constantinople, 1850; 2° Συνοπτικὴ διατριβὴ περὶ τοῦ πάπ. πῶς καὶ ποίῳ τρόπῳ κατὰ διαφόρους ἐποχὰς ἤρξαντο ἀποστέλλειν οἱ Πάπαι τοὺς Μισσιοναρίους εἰς τὴν Ἀνατολήν πρὸς διδασκίαν τῆς Παπικῆς λύμης, p. 169-177; 3° Σύντομος ἀπάντησις πρὸς τὰς ἐξ ἀμάξης ἀνευρηρίστους καὶ ἐκτόπους κατὰ τὴν ἀνατολικὴν Ὁρθόδοξον Ἐκκλησίαν καὶ τοῦ γένους ἡμῶν λιοδορίας καὶ ὕβρεις τοῦ λεγόμενου Ἀρχιεπισκόπου Πέτρου Ἰουλιανῶς Μαρία Ἰλλερῶ, Athènes, 1844; 4° Ἀπάντησις τῆς ὀρθόδοξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας εἰς τὴν ἀρτίως πεμφθεῖσαν πρὸς τοὺς Ἀνατολικούς Ἐγκύκλιον ἐπιστολήν τοῦ Μ. Πάπ. πῶς τῆς Ρώμης Πίου τοῦ Ἐννάτου, Constantinople, 1848; 5° Ἀπάντησις κατὰ τοῦ ζητήματος τοῦ κ. Εὐγενίου Βορέ περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις ἀγιαντόπων, Constantinople, 1851; 6° Περὶ τῶν μετὰ τὴν ἄλωση ἐκ τοῦ κλήρου ἀρετῇ καὶ παιδείᾳ διακρεφάντων, p. 144-163. Ces écrits ont été réunis par Théodore Aristoclès sous le titre suivant : *Κωνσταντίνου Α' τοῦ ἀπὸ Συναίου Ἀοιδίμου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Βυζαντίου συγγραφαὶ ἐλάσσονες ἐκκλησιαστικαὶ καὶ φιλολογικαί, καὶ τινες ἐπιστολαὶ τοῦ αὐτοῦ*, Constantinople, 1886.

Βιογραφία Κωνσταντίνου Α' παρ Th. Aristoclès, en tête de l'édition des *Συγγραφαὶ ἐλάσσονες*, p. 1-77; Sathas, *Neοελληνικὴ φιλολογία*, Athènes, 1868, p. 741-744; Gédéon, *Πατριαρχικὴ πίναξ*, Constantinople, 1890, p. 679-682; Bazili, *Otcherki Konstantinopolitia*, Saint-Petersbourg, 1835, t. II, p. 152-153; Lébédev, *Istoria grekovostotchuoi tzerkai pod vlastiu Turok*, Saint-Petersbourg, 1896, t. I, p. 241-243; Sokolov, *Konstantinopolskaia tzerkov v XIX vekié*, 1904, t. I, p. 224-231, 522-537.

A. PALMIERI.

CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES. Elles sont intitulées : Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος τοῦ Ρωμαίου ἐπισκόπου τε καὶ πολιτοῦ, ἡ καθολικὴ διδασκαλία. Elles sont divisées en huit livres et contiennent les matières d'un cours complet de droit canon ou, comme saint Épiphane le disait d'une de leurs parties, « elles renferment toute la discipline canonique. » *Hæc.*, LXX, 10, cité *P. G.*, t. I, col. 544. Toutes les références de cet article sont faites à l'édition de la *P. G.*, t. I, col. 556-1156, par la simple indication de la colonne. Quand le texte présentera des difficultés, nous renverrons aussi à la magistrale édition de F. X. Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, 2 in-8°, Paderborn, 1906. Nous citerons souvent encore l'ouvrage fondamental du même auteur, *Die apostolischen Konstitutionen, eine litterar-historische Untersuchung*, Rottenbourg, 1891, par le seul nom de l'auteur, suivi de la page.

Les Constitutions apostoliques ne forment pas un tout homogène. Les six premiers livres sont un remaniement de la Didascalie; le l. VII commence par un remaniement de la Didachè et se termine par de nombreuses formules de prières; le l. VIII renferme une liturgie, les rites des diverses ordinations et des canons ecclé-

siastiques. Nous traiterons donc successivement : I. de l'histoire du texte ; II. des six premiers livres ; III. du l. VII ; IV. du l. VIII. V. Nous tirerons la conclusion. VI. Nous indiquerons enfin d'autres constitutions apostoliques déjà connues ou peu importantes.

I. HISTOIRE DU TEXTE. — Le texte grec des Constitutions apostoliques fut publié pour la première fois par Fr. Torrès, en 1563, et traduit en latin la même année par G. C. Bovio (Bovius). En 1578, Torrès lui aussi en donna une traduction latine. Cet ouvrage était resté inconnu jusqu'alors à l'Eglise d'Occident. En Orient, par contre, on en trouve de longs extraits dans les *Questions et réponses* d'Anastase le Sinaïte (vers 700), et le concile *in Trullo* (692), après avoir reconnu l'authenticité des 84 canons des apôtres, condamna les Constitutions : « Bien que ces canons nous ordonnent de recevoir les Constitutions (διατάξεις) des saints apôtres par Clément (can. 84 des apôtres), auxquelles certaines falsifications et choses étrangères à l'Eglise ont été ajoutées jadis par quelques-uns des hétérodoxes au détriment de l'Eglise, de manière à nous obscurcir l'harmonieuse beauté des dogmes divins, nous croyons utile, pour l'édification et la sécurité du peuple chrétien de rejeter ces Constitutions, afin de ne pas mêler les productions de la fausseté hérétique à l'enseignement (διδασχῆ) authentique et adéquat des apôtres. » *P. G.*, t. I, col. 547. Cette condamnation dut enlever aux Constitutions toute autorité officielle dans l'Eglise grecque, mais elles n'en continuèrent pas moins à être lues, car de nombreux écrivains les citent, *ibid.*, col. 547-554 ; édit. Funk, t. II, p. 14-39, et il en reste d'assez nombreux manuscrits, édit. Funk, t. I, p. XXIV-XXXV.

En dépit du 2^e canon du concile *in Trullo*, F. Torrès et C. Bovio, l'éditeur et le traducteur de l'ouvrage, crurent à son authenticité. Cette foi les soutint durant leurs travaux, et il faut avouer qu'ils ne manquaient pas, pour leur époque, de précieuses raisons : aux arguments intrinsèques basés sur le témoignage de l'auteur, ils ajoutaient de nombreux arguments de tradition tirés des écrits de saint Epiphane, d'Eusèbe, de saint Athanase et de saint Ignace. On ne pouvait pas démontrer alors avec rigueur que les trois premiers visaient non pas les Constitutions apostoliques, mais bien la Didascalie et la Didachè, et que le texte, imprimé à cette époque sous le nom de saint Ignace, était un texte interpolé ; Bovio répondait à la condamnation du VI^e concile en citant le témoignage de saint Epiphane ; il reconnaissait que certains passages relatifs au Verbe et à l'Esprit-Saint étaient difficiles à interpréter et il concluait avec quelque raison que si les ariens et les macédoniens avaient introduit quelques erreurs dans cet ouvrage, il ne s'ensuivait pas pour cela que l'on dût perdre tout le travail de Clément : *sed tamen vel concedamus paulianos arianosque, sive etiam macedonianos, aliquas voculas iis libris injecisse, quibus opinionis suæ pravitate possint defendere, eritne obsecro verum ut ideo integrum amittamus Clementem*, Venise, 1563, préface non paginée.

Par contre, tous les savants, catholiques et protestants, en dehors de quelques érudits anglais, se refusèrent à admettre l'origine apostolique des Constitutions. Ils objectaient : 1^o Certaines absurdités ou hérésies, par exemple, II, xxvi, col. 668, où l'évêque, le prêtre et la diaconesse sont comparés au Père, au Fils et au Saint-Esprit ; VI, xx, col. 965-968, où les sacrifices, les purifications, en un mot toute la loi mosaïque, auraient été imposés aux Juifs uniquement à cause de l'érection du veau d'or ; VI, xv, col. 948, sur la rebaptisation ; V, xx, col. 900 ; II, XLIV, col. 704, où l'on peut trouver un sens arien ; III, xvii, col. 800 ; VIII, v, col. 1073 ; VI, xi, col. 936, où l'on peut trouver un sens macédonien. 2^o Certains mots récents qu'il était impossible de faire remonter aux apôtres comme νεοφώτιστος, ou baptisé

depuis peu, II, x, col. 609 ; VIII, viii ; φωτίζειν, baptiser, VIII, vi-viii, col. 1077, 1081 ; ιερατικός κατάλογος, III, xv, col. 793 ; μύησις, initiation, VII, XLII, col. 1044 ; ἐσσωμάτων, III, v, col. 768 ; παστοφóρια, VIII, xiii, col. 1110. 3^o La hiérarchie qui est plus complète qu'aux temps apostoliques et comprend des sous-diacres, des portiers, des exorcistes et des lecteurs, II, xxviii, col. 674 ; VIII, xxi, xxii, xxvi, xxviii, col. 1118-1126. 4^o Certains anachronismes et quelques inexactitudes, VII, XLVI, col. 1148-1156 ; III, vi, col. 769. 5^o Certains usages relativement modernes comme les dîmes, II, xxxiv, xxxv, col. 681-685 ; VIII, xxx, col. 1125 ; le célibat, VI, xvii, col. 957 ; certaines fêtes, V, xx, col. 896 ; VIII, xxxiii, col. 1135-1136 ; la construction et l'orientation des églises, II, LVII, col. 724-737 ; la forme de l'administration du baptême et de l'eucharistie, VII, xxii-xxvi, col. 1012-1020. Ces raisons n'étaient pas péremptoires, car certaines difficultés pouvaient être éludées par une interprétation bienveillante des textes, et les autres pouvaient être mises à la charge des faussaires dénoncés déjà par le concile *in Trullo* et que l'on pouvait rendre responsables des erreurs et des anachronismes. La découverte des principales sources des Constitutions, c'est-à-dire de la Didascalie et de la Didachè, pouvait seule apporter une solution définitive.

L'attention se porta bientôt vers les versions orientales, mais elle s'égarait d'abord sur les versions arabes qui sont plutôt des remaniements que des traductions. Torrès écrit déjà, fol. 17 v, tenir du cardinal Sirlet qu'une traduction arabe des Διατάξεις se trouve à la bibliothèque Vaticane. Whiston signale deux manuscrits arabes à Oxford et J. E. Grabe montre que ces deux manuscrits ne comprennent qu'un extrait des six premiers livres des Constitutions apostoliques. Funk, p. 9. Cependant la version syriaque de la Didascalie commençait à être connue. Abraham Ecchellensis en avait cité quelques extraits et Grabe se préoccupait d'obtenir la transcription de tout l'ouvrage, lorsqu'il mourut. Funk, *ibid.* Renaudot analysa la Didascalie et conclut : « On ne peut dire si la version (syriaque de la Didascalie) a été faite sur un texte grec (des Constitutions apostoliques) différent de celui qui est imprimé, ou si c'en est un abrégé ; car l'un et l'autre sont également possibles, puisqu'il y a une très grande variété dans les manuscrits, sans qu'on puisse déterminer quel est le plus authentique, et elle est encore plus grande dans les versions arabes. » *Perpétuité de la foi*, l. IX, c. I, édit. Migne, Paris, 1841, t. II, col. 1160. Cette conclusion se trouve développée dans le ms. 16 de la collection Renaudot, conservé à la Bibliothèque nationale de Paris, manuscrit qui contient une longue analyse de la Didascalie, fol. 352-354, 370-372. Cette analyse est suivie de ces mots : *Huc usque Didascaliam, qualis exhibetur a vetusto interprete syro... Neque si ab hæreticis, quod antiquorum Patrum nonnulli testati sunt, corruptæ sunt Constitutiones apostolicæ, multaque, Clementinorum nomine supposita, sunt absurda plane et frivola, negari tamen cum ulla idonea ratione potest exstitisse antiquissimam disciplinæ ecclesiasticæ ex traditione descriptionem, quæ collectionis hujus fons et origo fuit, ut alibi probatum est. Hanc porro syriacam qualiscumque sit antiquiorem fortasse græcæ qualis edita est suspicari quisquam posset, nam magna est in ipsis græcis codicibus diversitas ; non minor quam inter diversas versiones orientales esse possit, quæ de re jam alibi multa dicta sunt. Meliorem autem syriacam plerisque aliis suadet non brevis modo, sed præsertim simplicitas ex qua, ut et certis aliis notis, intelligitur factam esse versionem vel epitomen ex græcis exemplaribus, quod de arabicis, æthiopicis aut, si quæ sunt aliæ, Constitutionum apostolicarum versionibus conficere non licet.* Un siècle et demi plus tard (1848), J. W. Bickell étudia les versions syriaque,

arabe et éthiopienne de la Didascalie, et crut pouvoir conclure que la version syriaque n'était qu'un résumé d'un ouvrage grec antérieur aux Constitutions apostoliques et correspondant à leurs six premiers livres. Funk, p. 15, Paul de Lagarde énonça la véritable solution. Il éditait la Didascalie syriaque, 1854, et signala qu'elle correspondait au texte cité par saint Epiphane, tandis que les six premiers livres des Constitutions apostoliques n'en étaient qu'un remaniement. Les fragments latins de la Didascalie, publiés par M. Hauler en 1900, sont enfin venus montrer que la version syriaque reproduit fidèlement le texte grec, car elle concorde très suffisamment avec la version latine. L'origine des six premiers livres des Constitutions apostoliques était dès lors connue avec certitude.

En 1883, M^r Philotheos Bryennios publia le texte jusqu'alors inconnu de la *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, dans lequel on s'accorda à voir l'ouvrage visé par Eusèbe et par saint Athanase. Or cette *Διδαχὴ* correspond à la première partie du livre VII des Constitutions apostoliques et vient donc nous en révéler la source.

Enfin Paul de Lagarde avait publié en 1856 une édition du l. VIII des Constitutions apostoliques tel qu'il figure dans un manuscrit de Munich. Ce texte comprend, après une pièce préliminaire, *Const. apost.*, VIII, 1, II, des « constitutions des apôtres sur les ordinations, rédigées par saint Hippolyte » et des « constitutions de Pierre » ou « de Pierre et Paul » ou « des saints apôtres », c'est-à-dire le plus grand nombre des chapitres du l. VIII, à l'exclusion des passages liturgiques. Les canons des apôtres se retrouvent dans une partie des canons coptes arabes, voir CANONS DES APÔTRES, t. II, col. 1615, dans les canons d'Hippolyte, dont la version arabe a été éditée par Haneberg en 1870, et dans le *Testamentum D. N. J. C.*, édité par M^r Rahmani en 1899. Ces textes orientaux ont permis aux savants de quitter le terrain des hypothèses où l'on avait dû se confiner depuis Torrès, et d'affirmer que les Constitutions apostoliques sont une compilation, accompagnée de quelques remaniements, d'écrits plus anciens regardés comme apostoliques. Ces écrits plus anciens sont la Didascalie, dont le remaniement constitue les six premiers livres des Constitutions; la Didachè et un formulaire de prières qui ont servi à constituer le l. VII; enfin les constitutions d'Hippolyte et les canons ecclésiastiques des apôtres (peut-être les canons d'Hippolyte) qui ont servi, avec une liturgie, à constituer le l. VIII.

Nous n'avons pas à traiter des écrits antérieurs, utilisés par le compilateur des Constitutions apostoliques; ils seront étudiés ailleurs. Sur la Didachè, voir t. I, col. 1680-1687. Nous nous bornons ici à caractériser l'œuvre propre du compilateur des Constitutions : ce qu'il a ajouté ou retranché, son époque, ses tendances, son but.

II. LES SIX PREMIERS LIVRES. — 1^o *Comparaison avec la Didascalie*. — L'interpolateur a fort peu modifié les deux premiers livres, car il y avait peu à changer aux préceptes moraux qui y sont donnés, et il semble d'ailleurs augmenter progressivement son travail personnel : il ajoute, dans le l. III, les c. x, xi, xvii, xviii, xx, et remanie les c. viii et ix; dans le l. IV, il ajoute les c. xii, xiv, et allonge les c. vi et x (le c. xii figure plus loin dans la Didascalie et a donc été transposé); dans le l. V, il ajoute les c. viii et ix et remanie complètement les c. vii, xiii-xx; enfin, dans le l. VI, les c. ii, vi, xi, xv-xvii, xxiii-xxviii, lui appartiennent presque complètement ainsi que la plus grande partie du c. xviii.

Dans l'édition de M. Funk, les textes propres à l'interpolateur sont soulignés. Ainsi la différence des Constitutions et de la Didascalie frappe les yeux du lecteur. Ces modifications, surtout dans les deux premiers livres, sont souvent accidentelles; l'auteur écourté un texte de l'Écriture, ou bien en ajouta de nouveaux que lui fournit

sa mémoire. Le plus souvent, il accommode à son époque le texte de la Didascalie : il proscriit les bains mixtes, il abrège ou remanie les passages antijudaïsants, il augmente les pouvoirs de l'évêque, il complète la hiérarchie en mentionnant des lecteurs et des chantes. Quant aux passages ariens et macédoniens, ils sont si peu nombreux et si peu décisifs que l'auteur ne semble vraiment pas avoir voulu contribuer à répandre ces hérésies.

2^o *Époque et patrie de l'interpolateur*. — M. Funk fait remarquer, p. 78, qu'il utilise des formules courantes seulement au IV^e siècle, et que les ordres inférieurs du clergé nommés par lui, sa liturgie, le baptême des enfants, les fêtes qu'il connaît et les jeûnes qu'il impose nous reportent encore à la même époque. Il serait d'ailleurs postérieur au concile de Nicée à cause de sa détermination de la Pâque et de l'égale importance qu'il attribue au samedi et au dimanche. Funk, p. 82-84. M. Funk s'attache en particulier à la fête de Noël que les Constitutions apostoliques, V, xiii, col. 858, placent au 25 décembre. Or, pendant longtemps en Orient on fêtait la naissance de Notre-Seigneur au 6 janvier, jour de l'Épiphanie. Ce fut sans doute l'an 388 que la fête de la naissance fut portée à Antioche pour la première fois au 25 décembre. Devrait-on remonter dix ans plus haut, que l'interpolateur, en tant que témoin de cette fête, ne devrait toujours pas être placé avant 380. Il est même plus raisonnable de dire qu'il a dû vivre au moment où cette fête était depuis longtemps établie, sinon il n'aurait pas osé la donner comme apostolique. Le véritable *terminus a quo*, dit M. Funk, p. 93, serait donc le commencement du V^e siècle. D'ailleurs, on ne peut le placer beaucoup plus tard, car on ne trouve dans son ouvrage aucun écho des controverses christologiques qui allaient passionner toute la chrétienté autour des noms de Nestorius et d'Eutychès.

L'interpolateur nous a appris incidemment à quel pays il appartenait, lorsqu'il a donné aux mois les noms syro-macédoniens, par exemple, V, xiv, col. 872, « le premier mois qui est *Ξανθικός* »; V, xvii, col. 888, « le douzième mois, qui est appelé *Δύστρος* »; V, xx, col. 896, « le dixième jour du mois *Γορπιαίος* ». Ces noms furent portés en Syrie par les Macédoniens et comme on sait qu'ils furent en usage à Éphèse, Paul de Lagarde supposa qu'une partie des Constitutions apostoliques provenait de ce diocèse. M. Funk montre avec raison, p. 96, qu'il n'en est rien, car le calendrier des Éphésiens faisait commencer le mois *Δύστρος* au 24 janvier, tandis que les Constitutions apostoliques, V, xvii, col. 888, font correspondre le 22 de ce mois à l'équinoxe du printemps, ce qui exige que le mois de *Δύστρος* des Constitutions coïncide avec notre mois de mars. Or c'est ce qui avait lieu en Syrie. On ne peut pas d'ailleurs placer l'auteur en Palestine, car la fête de Noël ne fut introduite à Jérusalem que par Juvénal, évêque de 425 à 458, et comme notre auteur la mentionne explicitement comme apostolique et ne peut pas avoir écrit après 425, parce qu'il ne fait aucune allusion à Nestorius ou à Eutychès, il nous reste donc à le placer en Syrie à l'exclusion de la Palestine. Funk, p. 97.

3^o *Son école théologique et ses sources*. — Le concile in Trullo ayant décrété que des falsifications et des choses étrangères à l'Église (les hérésies) avaient été ajoutées aux Constitutions apostoliques par quelques hétérodoxes, on se préoccupa dès lors de retrouver les passages qui avaient motivé la décision du concile. Photius, cod. 112-113, cité P. G., t. I, col. 548-549, y signalait des fictions (*κακοπλαστία*) et le mépris de la deutérosis (seconde loi ou loi juive), mais avouait en même temps que ces reproches ne lui paraissaient guère dignes d'attention; il ajoutait enfin qu'on pouvait accuser les Constitutions d'arianisme, mais qu'il était possible, toutefois non sans difficulté, de les laver de

Cette accusation. Tel fut aussi l'avis de Bovio et de Cotelier. On admit cependant en général que l'on trouvait dans les Constitutions des passages ariens, mais M. Funk, qui cite et étudie ces passages, p. 98-103, 104-106, a pu montrer que les uns se trouvaient déjà dans la Didascalie et ne peuvent donc être mis à la charge de l'interpolateur, tandis que les autres sont conformes à la manière d'écrire de bien des orthodoxes et doivent d'ailleurs être expliqués en tenant compte d'autres passages qui sont évidemment antiariens. En particulier, la comparaison du Saint-Esprit avec la diaconesse, *Const. apost.*, II, xxvi, se trouve déjà dans la Didascalie et semble avoir une origine syriaque, car en syriaque seulement le nom du Saint-Esprit est féminin et conduisait donc les Syriens à comparer le Saint-Esprit à une femme (ce qu'a déjà fait Bardesane), et, dans le cas présent, à la diaconesse. On ne peut donc pas conclure du précédent passage que l'auteur des Constitutions était macédonien, puisqu'il l'a emprunté à la Didascalie. Les autres passages, allégués dans ce sens, ne résistent pas non plus à l'examen. Funk, p. 103-104. Par contre, on peut tenir l'auteur des Constitutions pour un apollinariste, bien que les six premiers livres seuls ne permettent pas de le démontrer rigoureusement. Cette hypothèse expliquerait du moins pourquoi l'auteur semble faire alterner des passages d'aspect arien avec des passages nicéniens.

L'interpolateur emprunte surtout ses additions à l'Écriture, il introduit près de soixante-dix citations nouvelles tirées du Pentateuque; il a connu aussi un catalogue d'hérésies, VI, vi-ix, peut-être celui d'Hégésippe, et une rédaction des Clémentines. Funk, p. 107-111. C'est peut-être la rédaction des Clémentines qui lui a suggéré l'idée d'attribuer les Constitutions à Clément de Rome, VI, xviii. Funk, p. 112.

4° *Y a-t-il eu plusieurs interpolateurs successifs?* — Les six premiers livres des Constitutions se retrouvent dans une traduction arabe divisée en 39 chapitres et traduite à son tour en éthiopien. Ces traductions ne proviennent pas du syriaque ou du texte grec, source du syriaque, mais d'un texte grec déjà interpolé. On est donc tenté d'imaginer un premier interpolateur qui aurait remanié la Didascalie conservée en syriaque, tout en ajoutant une division en chapitres; puis un second interpolateur aurait introduit la division en six livres et aurait ajouté deux livres. M. Funk préfère voir dans la Didascalie arabe un extrait des six premiers livres des Constitutions, car l'auteur du remaniement cite l'*Apostolische Kirchenordnung*, voir CANONS DES APÔTRES, t. II, col. 1613, et les canons de Clément. Ces canons d'après M. Funk ne seraient qu'un extrait du I. VIII des Constitutions; il serait donc ainsi prouvé que l'auteur de la Didascalie conservée en arabe connaissait le I. VII des Constitutions et travaillait après la formation de ce recueil.

Il est cependant difficile de comprendre pourquoi l'auteur de la Didascalie conservée en arabe aurait remplacé la division en livres par une division en chapitres; de plus, sa citation des canons de Clément et de l'*Apostolische Kirchenordnung* peut prouver tout simplement qu'il connaissait l'Octateuque de Clément, voir t. II, col. 1616, recueil cité par Sévère d'Antioche, vers 520, qui a chance d'être plus ancien que les Constitutions. Voir t. II, col. 1617. En outre, les textes des Constitutions cités par saint Épiphane ne concordent pas complètement avec le texte de la Didascalie syriaque. Ce fait, joint à ce qu'il ne connaît plus le titre : « Didascalie, » mais le titre *διατάξεις*, qui est souvent celui des Constitutions, nous conduit à admettre qu'il a connu un remaniement différent de la Didascalie et des Constitutions. Enfin, un texte au moins tiré des *διατάγματα* ou des *διατάξεις* et cité par Cotelier, *P. G.*, t. I, col. 518, voir col. 1536, ne se trouve pas dans nos éditions des

Constitutions. Il ne semble donc pas impossible qu'il y ait eu, en sus des six premiers livres actuels, une révision source de la Didascalie arabe et une seconde révision citée par saint Épiphane.

III. LE VII^e LIVRE. — 1^o *Comparaison de la première partie avec la Didachè.* — Dès le commencement, l'auteur ajoute un prologue, puis par endroits paraphrase, cite des textes et des exemples et supprime parfois, mais très rarement, quelques mots.

Voici quelques exemples de ces remaniements :

DIDACHÈ, I, 1.

Il y a deux chemins : l'un de la vie et l'autre de la mort; mais entre ces deux chemins, la différence est grande.

CONST. APOST., I. VIII, c. I.

Nous disons qu'il y a deux chemins, l'un de la vie et l'autre de la mort, mais ils n'ont aucun rapport entre eux, car leur différence est grande, bien plus, ils sont complètement distincts, le chemin de la vie est naturel, et celui de la mort est adventice, il ne provient pas de la volonté de Dieu, mais des embûches de l'adversaire.

I, 2.

Voici donc le chemin de la vie : d'abord, tu aimeras Dieu qui t'a créé; puis ton prochain comme toi-même, et tout ce que tu ne voudrais pas que l'on te fit, ne le fais pas à autrui.

L. VIII, c. II.

Le premier est le chemin de la vie et c'est celui que la loi recommande : d'aimer le Seigneur Dieu de toute la pensée et de toute l'âme, l'unique et le seul, en dehors duquel il n'y en a pas d'autre et le prochain comme soi-même, et : tout ce que tu ne veux pas qu'il t'arrive ne le fais pas toi-même à autrui.

I, 3.

L'enseignement renfermé dans ces paroles est le suivant : Bénissez ceux qui vous maudissent et priez pour vos ennemis; jeûnez pour ceux qui vous persécutent. Car, quel mérite auriez-vous à aimer ceux qui vous aiment? Est-ce que les Gentils ne le font pas? Pour vous, aimez ceux qui vous haïssent et vous n'aurez plus d'ennemis.

Bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous calomnient, aimez vos ennemis. Quel mérite auriez-vous si vous aimez ceux qui vous aiment? car les Gentils le font aussi; pour vous, aimez ceux qui vous haïssent et vous n'aurez pas d'ennemis, car tu ne haïras aucun homme, est-il dit, ni Égyptien, ni Iduméen, car tous sont l'œuvre de Dieu. Fuyez d'ailleurs non pas les natures mais les volontés des méchants.

Il en est de même pour toute la voie de la vie, *Didachè*, I-IV; *Const. apost.*, VII, I-XVII, puis la voie de la mort est transcrite sans grands changements, *Didachè*, v; *Const. apost.*, XVIII; mais les différences dans la partie liturgique sont de nouveau nombreuses : après avoir omis le paragraphe sur le joug du Seigneur et avoir cité de nombreux textes relatifs à la nourriture, *Didachè*, vi; *Const. apost.*, XIX-XXI, l'interpolateur décrit l'administration du baptême, sans doute telle qu'elle avait lieu de son temps. On oint les baptisés d'huile avant le baptême et de *μύρον* après. Les Syriens qui baptisaient ainsi voyaient dans cette seconde onction le sacrement de confirmation. Cf. can. 30 de Jean de Tella, dans *Ancienne littérature canonique syriaque*, fasc. 2, Paris, 1906, p. 15. Celui qui administre le baptême n'est plus tenu au jeûne que la *Didachè* lui imposait ainsi qu'aux assistants. Par contre, on devra jeûner cinq jours par semaine ou du moins les mercredi et vendredi (la Didascalie, c. XXI, n'imposait ceci que durant la semaine sainte); on devra fêter les samedis et les dimanches à l'exception du samedi saint. La liturgie eucharistique est modifiée; les deux parties « pour la coupe », et « pour la fraction du pain », ne sont plus séparées, le passage qui concerne les prophètes, *Didachè*,

chê, x, 7, est supprimé, car ils n'existaient plus au temps de l'interpolateur; une oraison sur le *κύριον* est ajoutée. *Const. apost.*, l. VII, c. xxvii. Enfin, après quelques autres omissions de circonstance, la finale de la Didachê, fortement interpolée, se retrouve dans le c. xxxii des Constitutions.

Dans son édition, M. Funk souligne les passages du l. VII qui sont empruntés à la Didachê.

2° *Analyse de la seconde partie du l. VII, c. xxxiii-xxlix.* — Cette seconde partie contient : 1. Une longue prière divisée en six chapitres, xxxiii-xxxviii, col. 1024-1037, et destinée aux initiés : « Notre Sauveur éternel, le roi des Dieux, qui es seul tout puissant et Seigneur, le Dieu de tous les êtres, » etc. L'auteur rappelle la création et la providence divine à l'égard des patriarches, puis du peuple juif et du peuple chrétien; il termine ainsi : « Pour toutes choses, à toi la gloire et la vénération, par Jésus-Christ maintenant et toujours et dans les siècles. Amen. » — 2. L'auteur nous annonce ensuite (fin du c. xxxviii), qu'il va compléter ce qui précède. Il a dit auparavant comment doivent vivre ceux qui sont déjà initiés et quelles actions de grâces ils doivent rendre à Dieu, il va s'occuper ensuite des non-initiés, c. xxxix-xxlv, col. 1037-1047 : « Celui qui doit apprendre la parole pieuse sera instruit avant son baptême dans la science du non engendré, dans la connaissance du Fils unique, dans la certitude du Saint-Esprit. Qu'il apprenne l'ordonnance de la création variée, le mode de la providence, etc., jusqu'à : « Nous avons jugé bon d'établir cela au sujet des catéchumènes. » Cette partie est la plus importante, car elle renferme la description détaillée du rite du baptême résumé précédemment, c. xxii, d'après la Didachê et déjà modifié. On trouve ici la bénédiction de l'huile, c. xlii, avec celle de l'eau et du *κύριον*, c. xliii, xliiv, puis la prière des nouveaux initiés, c. xlv. — 3. Le livre se termine par la liste de ceux que les apôtres ont ordonnés, c. xlvi, et par la formule des prières du matin, du soir et au moment des repas, c. xlvii-xxlix. La liste des évêques ordonnés par les apôtres est très importante, car elle renferme de nombreux anachronismes et elle a servi à montrer, dès l'apparition des Constitutions, que la rédaction actuelle ne pouvait pas être d'origine apostolique. Pitra a édité, p. 366 sq., en petits caractères, les c. xxxiii-xxxviii a, xli, xlii b, xliiv a, xlvii, xlviii, du l. VII.

3° *Époque et patrie de l'interpolateur.* — Le l. VII ne renferme pas beaucoup d'indices caractéristiques. Cependant M. Funk, p. 146-148, d'après quelques locutions relativement modernes, fixe la composition au iv^e siècle; puis faisant remarquer que l'auteur, c. xxii, col. 1012, dit avoir déjà parlé du baptême, ce qui ne peut lui être arrivé que dans le l. III, c. xvii, xviii, il prend pour *terminus a quo* la rédaction des six premiers livres, c'est-à-dire le commencement du v^e siècle. Voir col. 1524. D'ailleurs une comparaison minutieuse du l. VII avec les l. I-VI a amené M. Funk, comme nous le dirons col. 1528, à attribuer les sept livres au même auteur. Le commencement du v^e siècle serait donc aussi l'époque de la rédaction du l. VII.

La question de la patrie de l'interpolateur est tranchée par là même : il est de la Syrie.

4° *Son école théologique et ses sources.* — Les quelques locutions de l'auteur employées par les ariens et les semi-ariens ne prouvent pas qu'il ait partagé leurs erreurs, car ces locutions ont aussi été employées par des auteurs orthodoxes, et un auteur arien aurait laissé des traces plus apparentes de son erreur. L'auteur doit donc être regardé comme un partisan du concile de Nicée, mais on ne peut rien dire de plus. Funk, p. 123.

En sus de la Didachê, il est à présumer que l'auteur a utilisé dans la seconde partie du livre un ancien

rituel ou formulaire, car il n'est pas vraisemblable, d'après ses habitudes, qu'il ait créé lui-même ces prières, c. xxxiii-xxlix, pour les donner ensuite comme apostoliques. Il est très probable, par contre, qu'il les a modifiées pour les accommoder à son temps et qu'il a allongé sinon ajouté quelques chapitres. Le c. xlvii sur les évêques ordonnés par les apôtres a quelque chance de lui appartenir en propre et d'avoir été puisé dans Eusèbe, *H. E.*, iii, 4, 14, 22; iv, 5, dans les Clémentines, *Hom.*, iii, 63; xi, 34; *Recogn.*, iii, 65; vi, 15, et dans le Nouveau Testament. Il faut noter cependant que la question de l'apostolicité des Églises fut de bonne heure à l'ordre du jour; une liste de ce genre nous est conservée sous le nom d'Hippolyte, *P. G.*, t. x, col. 951-958, et une autre plus courte sous le nom de l'apôtre Addaï, publiée et traduite en grec par Paul de Lagarde, *Reliquiæ juris ecclesiastici ant.*, Leipzig, 1856, syriace, p. 40-44, et *græce*, p. 94-95, puis publiée et traduite en latin par M^{re} Rahmani, *Studia syriaca*, fasc. 1, Paris, 1904. Il n'est pas impossible que l'auteur du l. VII n'ait eu qu'à transcrire une liste antérieure, soi-disant apostolique.

On trouve aussi de nombreux points de contact entre le l. VII des Constitutions et les lettres interpolées de saint Ignace qui sont signalés parmi les variantes de l'édition Migne, col. 1005, 1011, 1013, 1032, 1033, 1034, etc., et de l'édition Funk, t. I, p. 387, 389, 397, 399, 401, etc. Aussi attribue-t-on les deux remaniements au même auteur.

5° *Y a-t-il eu plusieurs interpolateurs successifs?* — Anastase le Sinaïte, q. xv, cite un long extrait du l. VII, c. I-xxviii, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 472-476; édit. Funk, t. II, p. 63-67. Son texte présente d'assez nombreuses différences avec les Constitutions et pourrait être regardé comme un texte intermédiaire, à moins d'admettre qu'Athanase n'a pas reproduit très fidèlement son manuscrit. Même dans le cas où l'on admettrait deux interpolateurs, l'œuvre du second serait relativement minime et le seul qui ait vraiment de l'importance serait le premier. On peut se demander s'il est le même que l'interpolateur des six premiers livres ou s'il en est différent.

6° *Comparaison du l. VII avec les six premiers.* — M. Funk a étudié longuement cette question, p. 123-132, et a montré qu'il y avait tout lieu d'attribuer au même auteur l'interpolation des l. I-VI et du l. VII. Car l'auteur du l. VII renvoie à ce qu'il a déjà dit au sujet du baptême, cf. l. VII, c. xxii, et l. III, c. xvii, xviii, il semble donc bien se donner aussi comme l'auteur de la première partie. Ce fait nous a déjà servi pour déterminer l'époque de l'interpolateur. De plus, la Didascalie porte presque à la fin, après *Const. apost.*, l. VI, c. xxx : « Nous pourrions, par beaucoup d'autres démonstrations analogues, vous faire connaître avec évidence la *Didascalie*, mais pour ne pas augmenter et allonger le livre nous terminerons déjà et arrêterons le discours, de crainte que, par la sévérité de la vérité, l'enseignement de notre parole ne vous reste que peu de temps. » L'auteur des Constitutions a supprimé cette phrase ainsi que toute la suite, ce qu'il n'aurait pas fait s'il avait terminé son remaniement au l. VI. En outre, une étude minutieuse du texte des l. I-VI et du l. VII révèle de très nombreuses analogies entre les premiers et le dernier, il est donc naturel de les attribuer à un même interpolateur. Les deux parties ont des locutions communes relatives aux personnes de la sainte Trinité ainsi qu'un grand nombre de textes bibliques communs (32 sur 70) avec les mêmes particularités, et des sources communes : les Clémentines et Eusèbe. Enfin la tradition les connaît au même titre : Anastase le Sinaïte cite le l. VII aussi bien que les six premiers. Il en est de même du pseudo-Ignace. Il semble donc bien que les sept premiers livres ont été interpolés par un même

individu en Syrie au commencement du ^v^e siècle.

IV. LE LIVRE VIII. — 1^o *Sa division*. — Le titre nous indique déjà une triple division : *περί χαρισμάτων, καὶ χειροτονιῶν, καὶ κανόνων ἐκκλησιαστικῶν*.

1. *Des charismes*, c. I, II. — Ceux qui ont reçu le don des miracles, par exemple pour convertir les infidèles, ne doivent pas s'en enorgueillir et mépriser ceux qui ne l'ont pas reçu; les supérieurs ne doivent pas non plus mépriser leurs inférieurs; d'ailleurs, bien des prophètes, des thaumaturges, des rois, des évêques et des prêtres étaient des pécheurs, tandis que même des femmes ont pu prophétiser; on ne doit donc pas se mépriser les uns les autres, que chacun soit humble pour que Dieu se complaise en lui. — 2. *Des ordinations*, c. III-XXVI. — Cette seconde partie n'est pas homogène. Le c. III sert tout autant de conclusion à la première partie que d'introduction à la seconde; il peut donc être rattaché aussi bien à l'une qu'à l'autre. Il est vrai qu'on trouve ensuite l'ordination de l'évêque, c. IV, V, du prêtre, c. XVI, du diacre, c. XVII, XVIII, de la diaconesse, c. XIX, XX, du sous-diacre, c. XXI, du lecteur, c. XXII, avec des ordonnances sur les confesseurs, c. XXIII, les vierges, c. XXIV, les veuves, c. XXV, l'exorciste, c. XXVI, car ces derniers « n'ont pas d'ordination », mais on trouve en plus un long passage, c. V-XI, qui n'a rien à voir avec les ordinations et n'est qu'un missel contenant les oraisons à réciter sur les catéchumènes, les énénergumènes, les baptisés, les pénitents et les fidèles, suivies, c. XII-XV, de l'ordinaire de la messe avec la préface, les commémoraisons, la consécration, col. 110^k, l'offertoire, *ibid.*, et plusieurs prières après la communion, c. XIII-XV. Ces chapitres semblent donc former un tout et constituer une liturgie qui indique, après la lecture de la sainte Écriture, quelles oraisons on doit réciter pour les assistants et comment il faut célébrer le saint sacrifice. Les oraisons sont attribuées à saint André, col. 107^k, et le canon de la messe à saint Jacques, col. 109².

— 3. *Des canons ecclésiastiques*, c. XXVII-XLVI. — Cette partie n'est pas plus homogène que la seconde. Après deux chapitres XXVII, XXVIII, sur l'ordination de l'évêque et les autres clercs, qui pourraient aussi bien conclure la seconde partie que commencer la troisième, on trouve des « canons » portés par les divers apôtres sur les biens ecclésiastiques, c. XXX, XXXI, sur ceux qu'il faut admettre ou ne pas admettre au baptême, c. XXXII; sur les jours de fête, c. XXXIII; les heures de prière, c. XXXIV; les offices des morts, c. XLII-XLIV; l'admission des persécutés, c. XLV; mais on trouve une sorte de rituel avec des formules de bénédiction, c. XXXIX, XL, ou de prière du matin et du soir, c. XXXVI-XL, et de prière pour les morts, c. XLI. Ces derniers chapitres sont d'ailleurs présentés par l'auteur comme un complément à la liturgie de la partie précédente. Cf. c. XXXV. Enfin, le c. XLVI termine le livre en recommandant à chaque clerc de rester à sa place et de ne pas usurper les fonctions qui ne sont pas siennes.

Ajoutons que dans certains manuscrits on trouve à la fin du l. VIII les 84 (ou 85) canons apostoliques; aussi Turrianius et M. Funk les ont reproduits à la fin de leur édition des Constitutions. Ces canons ne sont guère indiqués dans le titre à moins de leur attribuer, à eux seuls, le titre de « canons ecclésiastiques » qui se porterait ainsi au seul c. XLVII. On les appelle plutôt « canons apostoliques », et ils ne rentrent pas dans le plan de l'ouvrage, cependant nous avons déjà dit, voir CANONS DES APÔTRES, t. II, col. 1610, que pour M. Funk et M. Bardenhewer, l'auteur ou le compilateur des canons et le compilateur des Constitutions apostoliques ne font qu'un. Nous ne nous en occuperons plus ici.

2^o *Les sources du l. VIII*. — Tout le monde est d'accord pour reconnaître dans le l. VIII, en sus de la première pièce consacrée aux charismes, c. I, II, une compilation d'une liturgie et de canons ecclésiastiques

sur les ordinations, les fêtes, etc., attribuée aux apôtres; mais l'accord cesse complètement, lorsqu'il s'agit de préciser les sources, de fixer leurs auteurs et de classer respectivement le l. VIII des Constitutions et les nombreux textes parallèles qui sont conservés.

1. *Textes parallèles au l. VIII*. — Nous avons déjà signalé dans l'article CANONS DES APÔTRES, la fin des *Canones ecclesiastici*, can. 21-71 (ou 31-78), sur les ordinations et cérémonies, voir t. II, col. 1615, et l'Octateuque de Clément, qui renferme à peu de chose près les mêmes matières. Voir t. II, col. 1616. Il suffit d'ajouter que M. Funk a donné une traduction latine des *Canones ecclesiastici* parallèles au l. VIII des Constitutions apostoliques, t. II, p. 97-119, et de faire connaître un *Epitome* grec du l. VIII, et les canons d'Hippolyte.

a. *Epitome grec*. — Grabe avait déjà signalé, *Spicil. Patrum*, t. I, p. 283, qu'un manuscrit d'Oxford, *Barocc.*, xxvi, portait le titre : Didascalie des saints apôtres sur les charismes, suivi des c. I et II; après quoi, sous le nouveau titre : ordonnances des saints apôtres sur les ordinations (rédigées) par Hippolyte, venaient les c. IV, V, XVI-XXVIII, XXX et XXXI. D'autres manuscrits renferment en plus les canons des c. XXXI-XXXIV, XLII-XLVI. De nombreux manuscrits, par contre, ne renferment que ces derniers canons. Dans P. de Lagarde, *Reliquiæ juris eccl. ant. græce*, Leipzig, 1856, p. 1-18, et F. X. Funk, t. II, p. 72-96, on trouve d'abord les deux fragments déjà mentionnés par Grabe, édit. Funk, t. II, p. 72-84, puis les ordonnances du saint apôtre Paul sur les canons ecclésiastiques, édit. Funk, t. II, p. 85-87, qui correspondent à *Const. apost.*, l. VIII, c. XXXII; ensuite les ordonnances des saints apôtres Pierre et Paul, édit. Funk, t. II, p. 87-91, qui correspondent à *Const. apost.*, l. VIII, XXXIII, XXXIV, XLII-XLV; enfin la Didascalie de tous les saints apôtres sur le bon ordre, édit. Funk, t. II, p. 92-96, qui correspond à *Const. apost.*, l. VIII, c. XLVI.

Cet *Epitome* figure encore dans le manuscrit Coislain 211, fol. 262, à la suite d'un recueil de canons et de textes canoniques. Le texte du Coislain 211 s'arrête au c. XLVI, ligne 6, ἀποστείλαντα με, col. 1149, mais il ajoute καὶ τὰ ἐξῆς, ce qui montre qu'il suppose peut-être aussi la fin du chapitre; puis il termine par : Αἱ περί τῶν χειροτονιῶν τάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐγράφησαν διὰ Ἰεροπόλου, καὶ τὰ ἐκ τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Ὁριγένους διὰ Παμφίλου τοῦ ἱερομάρτυρος ἐκ τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ συνόδου τῶν ἀποστόλων, τούτῃσιν ἐκ τῶν συνοδικῶν αὐτῶν κανόνων, ἅδεα δὲ ἐκεῖνα λέγονται: Τὰ πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς μυστικά Κλήμεντος νοθευθέντα παρὰ τῶν αἰρετικῶν, ἃ οὐδὲ γράφονται εἰς νομοκάνον. « Les ordonnances des saints apôtres relatives aux ordinations furent écrites par Hippolyte et les choses tirées de la bibliothèque d'Origène (furent écrites) par Pamphile d'après le concile des apôtres à Antioche, c'est-à-dire d'après leurs canons synodaux; tout cela est appelé : non reçu. Quant aux choses mystiques écrites par Clément aux évêques, elles furent falsifiées par les hérétiques et elles ne sont même pas écrites dans le Nomocanon. » Dans ces lignes, l'*Epitome* du l. VIII est attribué à nouveau à Hippolyte, du moins en partie, les canons d'Antioche à Pamphile. Voir t. II, col. 1619. Ils figurent d'ailleurs un peu plus loin, au fol. 278 v, dans ce manuscrit 211. Enfin « les choses mystiques » de Clément aux évêques, qui ne peuvent guère être ici que les Constitutions apostoliques, auraient été falsifiées par les hérétiques.

b. *Canons d'Hippolyte*. — Ces canons ne sont conservés qu'en arabe. Vansleb a donné leurs titres, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, Paris, 1677, et Haneberg les a édités avec traduction latine et annotations en 1870. H. Achelis a reproduit la traduction latine révisée, et l'a commentée longuement dans les *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1891, t. VI, fasc. 4. Les matières sont connexes au l. VIII des Constitutions apostoliques.

2. *Leur classification.* — En somme, il faut classer la fin des *Canones ecclesiastici* ou l'Octateuque, mais plus particulièrement les can. 21-47 (ou 31-62), qui constitue l'*Ægyptische Kirchenordnung*, avec l'*Epitome* du l. VIII et les canons d'Hippolyte par rapport au l. VIII.

D'après M. H. Achelis, *Realencyclopädie für prot. Theologie*, 3^e édit., t. 1, les canons d'Hippolyte sont le premier écrit du cycle; ils représentent un remaniement des canons d'Hippolyte et enfin le l. VIII n'est pour la plus grande partie des chapitres à partir du c. iv qu'un nouveau remaniement de l'*Ægyptische Kirchenordnung*.

L'opinion de M. Achelis est appuyée sur la longue étude publiée par lui dans les *Texte und Unters.*, déjà mentionnée. Dans cette étude, il cite sur colonnes parallèles les traductions des 38 canons d'Hippolyte et des canons 31-62 qui constituent l'*Ægyptische Kirchenordnung*, avec le texte du l. VIII, ou plutôt avec des fragments choisis dans les c. iv, v, xii, xv, xxiii, xxi, xxii, xx, xxv, xxiv, xxxi, xxxii, xi, xlii, xliii, xlii, xxix, xl, xxxi de ce livre. Il faut aussi faire quelques interversions dans les canons d'Hippolyte pour les faire concorder avec l'ordre de l'*Ægyptische Kirchenordnung*. M. Achelis les range dans l'ordre suivant : 1-20 a, 32, 33 a, 20 b, 33 b, 34-36, 22, 24, 27, 28, 29 a, 21, 24 b, 25 a, 26, 27 a, 25 b, 27 c, 27 b, 27 d, 29 b, 23, 38. Les can. 30, 31, 37 d'Hippolyte manquent dans cette reconstruction. Ce seul tableau montre les difficultés d'établir une simple concordance entre les textes qu'il s'agit de classer.

La discussion textuelle est encore plus difficile, car les traductions arabes ne brillent pas en général par leur fidélité et celle-ci ne fait pas exception à la loi générale. Il est donc difficile de distinguer les parties anciennes, sur lesquelles seules on peut fonder un raisonnement, des additions dues aux traducteurs arabes. En bien des endroits on reconnaît de mauvaises paraphrases du l. VIII, par exemple, *Texte und Unters.*, t. vi, fasc. 4, p. 80-85, on trouve paraphrasé le c. xxxii du l. VIII. Le texte si simple : *Miles accedens, doceatur nemini injuriam inferre, non calumniari, contentus esse sibi datis stipendiis : obtemperans his, admittatur; repugnans, rejiciatur*, col. 1130, devient dans les canons d'Hippolyte, p. 81 : *Homo qui accepit potestatem occidendi vel miles nunquam recipiatur omnino*, etc. *Christianus ne fiat propria voluntate miles*. De même, les longs développements des canons d'Hippolyte relatifs aux femmes, p. 85-90, ont une tournure beaucoup plus orientale que romaine. Certains conseils rappellent le c. iii de la Didascalie; d'autres les coutumes musulmanes : *juniore feminae virgines, quando tempus adest, quo ad gradum mulierum evehuntur, capita velent sicut mulieres grandiores παλλοις, neque tamen tenui panno utantur*, p. 89. Enfin, la défense de participer aux mystères les 20 jours ou les 40 jours qui suivent l'enfantement selon que l'enfant est un garçon ou une fille, p. 88, et encore d'entrer dans le lieu saint les 40 ou les 80 jours qui suivent l'enfantement selon que l'enfant est un garçon ou une fille, p. 90, rappelle seulement une coutume syrienne qui n'était qu'une mauvaise coutume déjà stigmatisée par Jacques d'Édesse dès la fin du vi^e siècle : « Il est des prêtres insensés et non instruits qui, selon l'ancienne loi de Moïse, interdisent l'entrée de l'église durant 40 jours à celle qui a enfanté un garçon et durant 80 jours à celle qui a enfanté une fille. » Can. 79 de Jacques d'Édesse, *Les canons et résolutions canoniques de Jean de Tella, Jacques d'Édesse*, etc., Paris, 1906, p. 67.

Pour échapper à quelques-unes de ces difficultés, J. Wordsworth, évêque anglican de Salisbury, a apporté quelques compléments à la théorie de H. Achelis, *The ministry of grace*, 2^e édit., 1903, résumé par F. X. Funk,

Theologische Quartalschrift, 1906, n. 1. Les canons d'Hippolyte sont encore le plus ancien des écrits que nous avons à classer, mais ils ne proviennent plus d'Hippolyte; ils ne sont qu'un remaniement d'un plus ancien écrit, d'une constitution ecclésiastique perdue qui renfermait : a) des règles pour le choix et la consécration de l'évêque comme pour l'ordination d'autres clercs : du prêtre, du diacre et vraisemblablement du lecteur; b) des préceptes pour la réception des prosélytes et l'instruction des catéchumènes avec la description du baptême, de la confirmation et de la communion; c) le canon sur les jeûnes et les aumônes, etc. Cette ancienne constitution proviendrait de la Syrie ou de la Palestine et aurait ensuite été adoptée et allongée à Rome. C'est cette rédaction romaine, moins quelques nouvelles interpolations, qui serait conservée dans les canons d'Hippolyte et aussi dans l'*Epitome*, mis tous deux sous le nom d'Hippolyte. Ces rédactions romaines seraient antérieures à l'an 216, probablement de la fin du II^e siècle; puis elles auraient passé de nouveau en Orient où elles auraient été conservées. Comme l'écrit M. Funk, ces théories, pour sortir du champ des hypothèses, demanderaient une démonstration serrée.

Mentionnons encore la théorie de M^{re} Rahmani, patriarche des Syriens catholiques, qui place en premier lieu le *Testamentum D. N. J. C.* (ou l'Octateuque). Dans les prolégomènes de son édition, Mayence, 1899, il compare l'*Ægyptische Kirchenordnung* au *Testament* : les canons 31-39 sont extraits des c. xx, xxi, xxix-xxxi, xxxiii-xl, xlvi, xlvii du l. I; les canons 40-62 sont extraits du l. II du *Testament*, p. xxi-xxxi. D'autre part, l'*Ægyptische Kirchenordnung* a donné naissance aux c. v, x-xxv, xxvii-xxix, xxxii, xxxiv-xl du l. VIII des Constitutions, p. xxxi-xxxiv. Enfin, les canons d'Hippolyte sont aussi une amplification de l'*Ægyptische Kirchenordnung*, p. xxxv-xli. Voici, p. xxxv, l'opinion de M^{re} Rahmani sur l'origine des canons d'Hippolyte : *Qui canones Hippolyti attente inspicit, facileprehendetauctorem seu compilatorem ipsorum hominem fuisse vulgarem, parum sollicitum de ordine canonum logico, quem contra turbavit, alios ipsi inserendo extra rem vagantes. Ex collatione autem eorumdem canonum cum canonibus ecclesiasticis (Ægyptische Kirchenordnung) evidenter apparet illos ex his originem ducere atque pseudo-Hippolytum minus apte quædam contraxisse, alia prætermisisse, nonnulla depravasse, plura etiam immutasse atque accommodasse recentiori usui sero tempore vigenti. Terminons par le jugement du même prêtre sur la dissertation de M. Achelis : *Ad suas assertiones probandas modo gratis asserit quamplures inter hippolytanos canones esse adscititios, quos uncinis includit, modo ambiguas et obscuras quasdam sententias non ex contextu aut locis respondentibus canonum ecclesiasticorum explicat, bene vero pro falsa quam sibi confinxit opinione de constitutione pristinae Ecclesiae ipsiusque ritibus et disciplina; tandem haud raro ipsa menda, quæ incuria amanuensis vel negligentia interpretis fudit, tanquam argumenta assumit atque urget*, p. xxxv.*

M. A. Baumstark a étudié les textes orientaux parallèles au l. VIII des Constitutions dans l'*Oriens christianus*, Rome, 1901, p. 98-137, et il résulte, du moins à son sentiment, que le *Testamentum D. N. J. C.* n'est pas la source de l'*Ægyptische Kirchenordnung* et que les canons d'Hippolyte ne peuvent pas eux non plus être la source de cette ordonnance. Cf. Funk, *Zum achten Buch der Apostolischen Konstitutionen und den verwandten Schriften*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1902, n. 2, p. 234.

Enfin M. Funk n'a jamais varié dans son opinion. Quelles que soient les sources employées par le rédacteur du l. VIII des Constitutions, il tient que tous les

textes parallèles conservés, et produits actuellement, proviennent de ce l. VIII. Il fait remarquer que l'*Epitome*, qui concorde presque toujours avec le l. VIII, l'abandonne cependant à l'occasion du lecteur, où il concorde avec l'*Ægyptische Kirchenordnung*; c'est donc un texte intermédiaire. Par suite, le premier ouvrage est le l. VIII des Constitutions, un extrait de cet ouvrage constitue l'*Epitome*, lequel remanié a produit l'*Ægyptische Kirchenordnung* et les canons d'Hippolyte. Quant au *Testamentum*, c'est le dernier écrit du cycle. Funk, *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften*, Mayence, 1901.

Ces contradictions entre les divers auteurs montrent du moins, comme l'écrivait M. H. Achelis, *Realencyclopädie*, 3^e édit., t. I, p. 737, que « la question des sources n'est pas terminée en tous points ». Tout esprit unitaire sera séduit par la théorie fort cohérente de M. Funk qui ramène tous les textes à l'unité dans le l. VIII des Constitutions. Il ne dépitait pas de croire que le rédacteur de ce livre (identique au rédacteur des sept premiers) se serait borné, après un exorde, c. I-III, à fondre ensemble et à attribuer aux divers apôtres l'ordinal, la liturgie et le rituel de son Église (probablement de l'Église d'Antioche); son ouvrage aurait ensuite été découpé en morceaux. Citons, comme exemple inédit, la compilation du l. VIII qui est contenue dans le manuscrit grec n. 364 de Paris, fol. 81-86. Cette compilation est divisée en 45 canons : can. 1-18, c. xxxii, du l. VIII, 19-29; c. xxxiii-xxxiv; 30 à 33, c. XLV-LXVI, ligne 7, ἀποστείλανά με, col. 1149; 34, c. IV; 35, c. xvi jusqu'à la ligne 5, διαχόνων, col. 1113; 36 et 37, c. xxx-xxxi; 38-45, c. xxxvii-xxxviii. Après ces 45 canons viennent « canons des saints apôtres pour que les évêques ne transgressent pas les ordres du Seigneur »; c'est le c. XLVI depuis les premières lignes déjà trouvées plus haut jusqu'à la ligne 27 de la col. 1153, καὶ ἀναγνώσται; puis 28 canons περί ἐπισκόπων ἐκ τῶν διατάξεων. Ces derniers proviennent de partout. Le début est inspiré des Constitutions apostoliques, l. II, c. LVII. Il est heureux que cette compilation n'ait pas été paraphrasée en arabe, elle aurait encore augmenté l'imbroglio.

Beaucoup préféreraient voir dans le l. VIII des Constitutions une juxtaposition de l'*Epitome* grec qu'ils feront remonter à saint Hippolyte lui-même, de deux chapitres sur les charismes du même auteur et d'une liturgie dont ils chercheront la source à Rome et à Antioche. D'autres enfin chercheront les écrits originaux dans les traductions orientales et seront amenés, vu le peu de sûreté qu'offrent ces traductions, à les décomposer en couches successives dont la plus ancienne sera attribuée à saint Hippolyte. C'est ce que vient de faire M. E. von der Goltz à l'aide de la version éthiopienne des canons ecclésiastiques (canons coptes-arabes 1-71 (ou 1-78), voir CANONS DES APÔTRES, t. II, col. 1612-1615). Cette version éthiopienne a été publiée et traduite par G. Horner, *The statutes of the apostles or Canones ecclesiastici*, Londres, 1904, en même temps que le texte et la traduction des versions copte et arabe. Dom de Bruynes expose dans la *Revue bénédictine*, 1906, p. 422-429, les hypothèses de M. von der Goltz sur les prétendus écrits d'Hippolyte et les trouve, avec raison, prématurées.

Nous recommandons à ces derniers esprits l'édition du cardinal Pitra, *Juris eccles. græci hist. et monumenta*, Rome, 1864, t. I, qui démembré le l. VIII en trois ou quatre parties. On trouve d'abord, p. 48-75 : *Constitutiones de mystico ministerio*. C'est la pièce περί χειροτονιῶν que bien des manuscrits et des versions attribuent explicitement à saint Hippolyte; c'est en même temps l'*Epitome* grec, dont nous avons indiqué plus haut le contenu. Lorsque les textes du l. VIII et de l'*Epitome* présentent de notables diffé-

rences, le cardinal Pitra les publie tous deux sur colonnes parallèles.

Beaucoup plus loin, p. 386, nous trouvons, à la fin de l'édition des Constitutions apostoliques ce qui reste du l. VIII lorsqu'on en a enlevé la pièce précédente. Ce reste est encore divisé en deux ou trois parties. On trouve d'abord, p. 386 : *Pars prior. De donis spiritualibus*. Ce sont les c. I-III ou la pièce des charismes qui n'est attribuée à saint Hippolyte dans aucun manuscrit, mais qu'on lui attribue cependant parce qu'il semble avoir composé un ouvrage de ce titre. Enfin, on trouve, p. 393 : *Pars posterior*; cette partie est imprimée en petits caractères et comprend d'abord *Sancti Andreæ apostoli liturgia catechumenorum*, fin du c. v depuis Καὶ μετὰ, col. 1076, puis les c. VI-XII. Vient ensuite (toujours en petits caractères) *Anaphora sancti Jacobi apostoli*, puis les c. XII-XV, XXXV-XLI. Pitra avertit d'ailleurs en note que cette anaphore n'est pas de saint Jacques et diffère de celle qui est conservée par ailleurs sous son nom. Enfin le c. XLVI tout entier, imprimé en caractères ordinaires, clôt la publication. Le cardinal Pitra n'en avait donné que les sept premières lignes jusqu'à ἀποστείλανά με (comme beaucoup de manuscrits en particulier Coislin 211), dans son édition du περί χειροτονιῶν, p. 45-75.

3^e Époque et patrie du compilateur. — M. Funk fonde ses recherches sur les fêtes mentionnées ou non dans le l. VIII des Constitutions. D'après la date de leur introduction connue par ailleurs, il est conduit à placer la rédaction de ce l. VIII au commencement du v^e siècle. D'ailleurs, la liturgie se rapproche beaucoup de celle d'Antioche. De plus, l'auteur associe Evodius avec Clément et Jacques, on peut donc croire qu'il a voulu mentionner le premier évêque de son pays, c'est-à-dire d'Antioche. Funk, p. 164. La compilation aurait donc été faite en Syrie et non à Jérusalem, p. 165.

4^e Son école théologique. — M. Funk relève, p. 165-167, quelques expressions qui rappellent la terminologie arienne et montre qu'elles ne peuvent toutefois provenir d'un arien. Il n'y a donc aucune opposition entre ce livre et les sept précédents : on trouve même patrie, même époque et mêmes tendances théologiques. M. Funk a d'ailleurs poussé la comparaison plus loin.

5^e Comparaison du l. VIII avec les sept premiers. — L'aspect du l. VIII, morcelé très souvent en canons prononcés par les divers apôtres, est tout différent de celui que présentaient les longues tirades — le plus souvent anonymes — des premiers livres, mais cette différence tient aux sources employées et ne peut donc pas être imputée au dernier rédacteur. C'est faute d'avoir fait cette distinction que Drey et Krabbe regardaient le compilateur du l. VIII comme différent du compilateur des sept premiers. Funk, p. 168-169. Les quelques contradictions qu'on a voulu établir entre ces deux parties sont faciles à expliquer, Funk, p. 169-173; d'ailleurs, de nombreux points de contact, Funk, p. 174-178, montrent que le l. VIII a été compilé par le même auteur que les sept premiers. C'est ce même auteur qui a interpolé aussi les lettres de saint Ignace. Tel est aussi l'avis de M. Harnack, *Altchrist. Literatur*, Leipzig, 1893, p. 542, 777, et de M. Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1898, p. 200-201.

V. CONCLUSION. — Après avoir décomposé ou démembré les Constitutions apostoliques en leurs diverses parties, nous finissons donc par conclure qu'elles forment un seul tout, puisque c'est le même intermédiaire qui a réuni et complété les huit livres. Il n'avait pas pour but de défendre une doctrine ou une école théologique, mais seulement, semble-t-il, de fondre ensemble les divers documents connus de lui qui étaient censés remonter aux apôtres. Il ne s'est pas borné à les transcrire, mais il en a donné ce que nous

appelons maintenant une nouvelle édition, en les accommodant un peu, par suppressions et additions, à l'état de l'Eglise à son époque. Parfois aussi, il se servait de sa connaissance de l'Écriture sainte et de son érudition pour compléter les considérations de ses devanciers. Sa fidélité relative nous permet d'entrevoir à travers son édition l'état de l'Eglise au III^e et au IV^e siècle, de même que son souci de la mise au point nous présente, grâce à ses additions et suppressions, l'état de l'Eglise au commencement du V^e siècle. Les sources des six premiers livres et de la première moitié du VII^e sont connues; la fin du I. VII et le VIII prêteront longtemps encore sujet à controverses.

I. ÉDITIONS. — Les anciennes éditions et traductions sont indiquées dans Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, t. VII, p. 24-26, ainsi que les principaux manuscrits, p. 26-28. Les éditions plus récentes sont citées dans Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1898, p. 200. L'édition princeps a pour titre : Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου τε καὶ πόλεως καθολικῆς διδασκαλία διὰ βιβλίων ὀκτώ. *Constitutiones sanctorum apostolorum doctrina catholica a Clemente romano episcopo et cive scripta libris octo Francisci Turriani prolegomena et explanationes apologetice in eandem constitutiones*, Venise, 1563. Après les prolegomènes en grec qui comprennent surtout les témoignages anciens et l'indication des trois manuscrits utilisés, 1-18, on trouve à peu de chose près le texte connu, fol. 1-164, les deux premiers chapitres du I. VII sont divisés autrement que dans Migne. On trouve aussi quelques fautes d'impression dans la numérotation des chapitres, puis à la fin du c. XLVI, l'éditeur ajoute Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν αὐτῶν ἁγίων ἀποστόλων, avec les canons des apôtres au nombre de 75. Les scholies en grec occupent ensuite les fol. 165-195. La première traduction par Bovio était intitulée : *De Constitutionibus apostolicis*, B. Clemente romano auctore, libri octo, nunc primum e tenebris eruit et ad orthodoxam fidem astruendam apprime utiles, in-4°, Venise, 1563. En 1564, on fit de cette traduction deux éditions in-4° à Lyon et à Anvers, et une édition in-8° à Paris. Torrès publia lui-même une traduction latine avec des scholies et des observations à Anvers, en 1578. Le texte et la traduction de Torrès furent reproduits par Mansi, *Concil.*, Florence, 1759, t. I, col. 257-596; l'éditeur avertit que ces Constitutions ne sont pas des apôtres, mais d'un écrivain qui fleurissait au moins au III^e siècle, col. 258. L'édition de W. Whiston avec traduction anglaise occupe le t. II de *Primitive Christianity Reviv'd*, Londres, 1711. On trouvera mentionnées dans Fabricius les éditions de Fronton-le-Duc, Labbe, Gallandi et l'excellente édition de Cotelier, Paris, 1672, avec ses réimpressions. C'est celle-ci qui est reproduite dans Migne. M. Batiffol mentionne celle de P. de Lagarde (Boetticher) et nous avons fait connaître plus haut celle de Pitra. Ajoutons que M. Funk, pour son édition, a pu utiliser les trois manuscrits de Torrès qui sont *Vatic.*, 838, 2088 et 1056 ou 2089; il a tenu compte d'ailleurs de tous les manuscrits signalés et a donné dans le t. I les Constitutions suivies des canons des apôtres et dans le t. II les textes parallèles au I. VIII^e et les petites ordonnances attribuées aux apôtres.

II. TRAVAUX. — Nous avons suivi surtout F. X. Funk, *Die Apostolischen Constitutionen*, Rottenbourg, 1891. Cet ouvrage contient une courte bibliographie, p. VI-VII, et une histoire complète du texte et des controverses, p. 1-27. Rappelons Jean Dailly, *De pseudepigraphis apostolicis seu libris octo Constitutionum apostolicarum apocryphis libri III*, Harderwick (Guelldre), 1653; J. S. Drey, *Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Kanones der Apostel*, Tübingue, 1832; O. Krabbe, *Ueber den Ursprung und den Inhalt der Apostolischen Constitutionen des Clemens Romanus*, Hambourg, 1829; H. Achelis, *Die Canones Hippolyti*, Leipzig, 1891, dans *Texte und Untersuchungen* de von Gebhardt et Harnack, t. VI, fasc. 4. Voir aussi la plupart des auteurs cités à CANONS DES APÔTRES, t. II. Ajoutons F. X. Funk, *Das Testament unseres Herrn*, Mayence, 1901; *Zum achten Buch der Apostolischen Constitutionen und den verwandten Schriften*, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1902, p. 223-236; *Das achte Buch der Apostolischen Constitutionen in der koptischen Uebersetzung*, *ibid.*, 1904, p. 429-442; *Die Egyptische Kirchenordnung*, *ibid.*, 1906, p. 1-27; Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise*, Paris, 1898, t. I, p. 47-51; J. Leipoldt, *Säidische Auszüge aus dem VIII Buche der Apost. Konstit.*, Leipzig, 1904, dans *Texte und Untersuch.*, t. XXVI, fasc. 1 b, trad. allemande des canons ecclésiastiques 63 à 78 d'après l'édition de Lagarde, voir t. II, col. 1615, avec commentaires tirés d'un manuscrit copte de Paris; E. von der Goltz,

Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeinde Ordnungen, dans *Sitzungsberichte der kön. Preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1906, p. 141-157; *Die Taufgebete Hippolyts und andere Taufgebete der alten Kirche*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1906, p. 1-27; P. Drews, *Untersuchungen über die sogen. Clementinische Liturgie in VIII Buch der apostolischen Constitutionen. I. Die Clementinische Liturgie in Rom*, Tübingue, 1906. Voir aussi les articles de *Realencyclop. für prot. Theologie*, 3^e édit., t. I (par H. Achelis); *A religious encyclopaedia*, de Ph. Schaff, Edimbourg, 1883, p. 116; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1884, t. III (par Funk).

VI. AUTRES ÉCRITS DE MÊME NOM. — 1^o La Constitution apostolique ou *Apostolische Kirchenordnung*, voir t. II, col. 1613.

2^o La Constitution ecclésiastique égyptienne ou *Egyptische Kirchenordnung*, voir t. II, col. 1615.

3^o La Constitution des saints apôtres : διαταγὴ τῶν ἁγίων ἀποστόλων. Ce texte récent et sans grande importance est analysé par Pitra, *Juris eccl. Græcorum historia et monum.*, Rome, 1864, t. I, p. 421, d'après le manuscrit 2072 du Vatican. Il se trouve aussi dans le *Parisinus* 929, fol. 480-502. Nous reproduisons et complétons, à l'aide de ce manuscrit 929, l'analyse qu'en a donnée le cardinal Pitra. Après l'ascension du Sauveur, les apôtres jeûnent durant quarante jours dans la vallée de Josaphat. Puis Pierre demande au Seigneur quelle sera la récompense de celui qui observe le carême. Paul demande quelle sera la peine des fornicateurs et des sodomites. André demande quelle est « la valeur » des sept jours. L'ange lui répond qu'il ne faut pas travailler le dimanche et qu'il faut jeûner et prier le mercredi et le vendredi. Jacques demande quelle est la récompense de celui qui observe le mercredi et le vendredi. Quand l'âme entre au ciel avec les anges, le mercredi et le vendredi viennent au-devant d'elle et lui disent : Salut, notre amie. Barthélemy demande quelle sera la récompense de ceux qui renoncent aux biens et les donnent aux pauvres. Thomas interroge sur le clerc qui abandonne l'Eglise, les prêtres bigames, etc. Malheur à celui qui ne garde pas la nuit du saint dimanche (dès le samedi soir). Barthélemy demande à connaître les mystères du Père. On lui expose la création des anges, l'ordre des sept cieux et la création de l'homme. Michel, Gabriel et tous leurs anges adorèrent l'homme, œuvre de Dieu; mais Sata-naël refusa de s'incliner devant l'homme sorti de la boue et fut précipité dans l'abîme avec les siens. Philippe demande pourquoi les hommes seront jugés et le Sauveur lui fait un tableau des crimes qui se commettent. Luc, Matthieu, Marc et Thaddée veulent connaître la punition des pécheurs; une nuée les emporte chez les suppliciés; Matthieu voit un diacre qui a les mains et les yeux brûlés et le feu sort de sa bouche : c'est un diacre qui a abandonné sa femme, en a pris une autre et n'a pas cessé de lire l'Evangile. Puis « le démiurge » impose les mains aux apôtres et leur dit : « Réjouissez-vous, mes frères chéris, recevez le Saint-Esprit et allez enseigner toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, maintenant et toujours. » Comme écrit Pitra : *Sic, multis locis ad Constitutiones respicientibus, clauditur satis insulsa et omnium fortasse quæ supersunt maxime inconcinna Didascalia*.

4^o Περὶ τῆς ἐπιφανίας τοῦ κυρίου ἐκ τῶν ἀποστολικῶν Διαταγμάτων (ou διατάξεων), sur la naissance du Seigneur d'après les Constitutions apostoliques. Suivant cette petite pièce, publiée par Cotelier, *P. G.*, t. I, col. 517, Notre-Seigneur serait né le 29 chibac (décembre) à la septième heure du jour; il serait mort le 23 phamenoth (le 29 dans le ms. 1555 A, fol. 184), le vendredi à la même heure, le quatorzième jour de la lune.

M. Funk écrit, *Ein Fragment zu den Apostolischen Konst.*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1903, p. 195-202, qu'on a voulu à tort faire remonter ce fragment à la

Didascalie. C'est sans doute un développement des Constitutions apostoliques, l. V, c. XIII-XIX, et l. VIII, c. XXXIII, pour établir la date de certaines fêtes et non pas un fragment d'un ouvrage important. Il ne peut avoir été composé au plus tôt que dans la seconde moitié du ^v^e siècle en Égypte, car il utilise les noms égyptiens des mois. En effet, on trouve des idées analogues vers la fin de la *Réfutation d'Eutychius* (livre des conciles) par Sévère, évêque d'Aschmounaïn, *Patrologia orientalis*, t. III, fasc. 2, p. 222-225. Les dates fournies par les divers manuscrits ne sont même pas d'accord entre elles.

F. NAU.

CONSTITUTION CIVILE DU CLERGÉ, loi votée par la Constituante le 12 juillet 1790 et sanctionnée par Louis XVI le 24 août suivant, imposant à l'Église de France une organisation schismatique, au nom des droits de l'État. Cette organisation est maintenue par le clergé dit constitutionnel, au nom des droits de l'Église gallicane et de la constitution même de l'Église, après la séparation de l'Église et de l'État, réalisée par les lois du 2^e jour des sans-culottides an II (18 septembre 1794) et du 3 ventôse an III (21 février 1795) et du 7 vendémiaire an IV (28 septembre 1795). — I. Les origines. II. Les mesures préparatoires. III. Discussion et dispositions. IV. L'opposition, le serment et la persécution des réfractaires. V. Suspension du culte. VI. La séparation de l'Église et de l'État et la nouvelle Église constitutionnelle. VII. La fin du schisme : le concordat.

I. LES ORIGINES. — Comment la Constituante fut-elle amenée à faire la constitution civile? Ce ne fut pas, comme on l'a écrit, surtout par les principes philosophiques du XVIII^e siècle. La constitution civile ne fut pas, du moins dans l'intention de la plupart de ceux qui la votèrent, une machine de guerre dressée contre l'Église par l'incrédulité. Elle a des origines historiques et l'une d'elles est la situation même de l'Église de France en 1789.

1^o *L'Église gallicane en 1789*. — La constitution civile apparait surtout comme une œuvre de gallicanisme exagéré et d'égalité. Or, ces deux caractères s'expliquent en partie par les doctrines et les abus de l'Église gallicane à la fin du XVIII^e siècle. On disait alors l'Église gallicane, « comme l'on dit l'Église anglicane, écrit de Maistre, alors que l'on ne dit pas l'Église espagnole, l'Église italienne, l'Église polonaise. » Et, en effet, tout en s'affirmant fidèlement soumise au pontife romain et indissolublement unie à l'Église universelle dont il est le chef, l'Église gallicane avait ses doctrines et ses maximes, ses traditions et ses coutumes, ses libertés et ses franchises. Toutes se ramenaient à cet objet : « maintenir en face du pouvoir pontifical l'indépendance des Églises locales et de la société laïque » (Hanotaux), et à cette double formule : dans l'ordre temporel tout entier, les rois de France sont indépendants du pape, et dans l'ordre spirituel, la puissance du pape a ses limites : il n'est pas supérieur aux conciles généraux ; il est tenu aux décrets et arrêts rendus par eux. L'Église gallicane elle-même peut opposer à ses décrets disciplinaires ses propres traditions et coutumes. Ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est l'autorité du roi sur l'Église de France. Cet évêque du dehors, comme on l'appelle, est « une manière de pape rival du premier ». Le temporel est incontestablement son domaine propre, « ce qui lui permet de régler l'organisation ecclésiastique intérieure du royaume dans ses rapports avec le pouvoir civil. » Puis, comme les limites du temporel et du spirituel sont loin d'être fixées, il occupe comme exclusivement sien « ce domaine mixte » que ne cessent de se disputer Rome et les souverains ; il envahit même le domaine spirituel. Ainsi, il n'a pas la prétention de fixer le dogme, mais il se fait juge de

son opportunité : aucune bulle, aucun canon de concile même œcuménique ne peut être reçu en France, s'il ne l'a agréé. Les papes lui ont d'ailleurs concédé une fonction importante qui appartient évidemment à l'Église : le concordat de 1516 qui dure encore en 1789 donne au roi la nomination des évêques, abbés et prieurs, sous la simple réserve de l'approbation pontificale. De cette façon le roi est complètement maître chez lui ; les consciences relèvent de lui comme tout le reste. Souvent il côtoie le schisme, mais il s'arrête à temps. L'épiscopat, lui, est gallican, il tient à ses libertés traditionnelles ; mais il n'approuve point tous les empiètements du pouvoir royal. D'un autre côté, le roi ne va pas aussi loin que le voudrait le parlement, la magistrature. Elle voudrait arriver à la domination de l'État sur l'Église, sans la limite, sans le contre-poids qu'impose l'autorité romaine. « Pour beaucoup de parlementaires le schisme n'est pas l'écueil, c'est le but : » c'est de ce gallicanisme parlementaire que la constitution civile est l'œuvre. Cf. dans le *Recueil des Instructions données aux ambassadeurs et ministres de France à Rome depuis les traités de Westphalie*, t. I, l'*Introduction*, par G. Hanotaux, Paris, 1888.

Cette dépendance de l'Église gallicane vis-à-vis du roi trouvait sa compensation et son explication dans la situation privilégiée de l'Église dans l'État. Elle était Église d'État dans toute la force du terme ; les dissidents étaient hors la loi : les registres des actes religieux constataient seuls les situations légales ; c'est à peine si l'édit de 1787 venait d'améliorer la situation civile des protestants. Le clergé était le premier ordre de l'État ; il avait et au delà tous les privilèges de la noblesse ; ses députés s'assemblaient régulièrement tous les cinq ans pour faire entendre au roi les vœux et doléances de l'ordre. L'enseignement à tous les degrés était donné par lui ou relevait de lui. Enfin il était riche : il possédait, avec des charges, il est vrai, les 2/5 du royaume, sans parler de la dime et du casuel. Cette situation privilégiée avait ses dangers, à un moment où les privilèges commençaient à paraître odieux, dangers d'autant plus grands que l'Église de France prêtait flanc à bien des attaques par des anomalies et des abus. Les limites, si l'on peut user ici de ce terme, de la France ecclésiastique ne correspondaient pas aux limites de la France politique. Les archevêques de Besançon, Cambrai, Embrun et Vienne avaient des suffragants hors de France ; en revanche, les archevêques étrangers de Gênes, Pise, Trèves, Mayence, Malines avaient juridiction soit sur des évêques français, soit sur quelque point du territoire. De même avaient juridiction en France, sans parler des trois suffragants d'Avignon, les évêques de Tournai, Ypres, Liège, Genève, Spire et Bâle ; depuis la fin du XVIII^e siècle, il est vrai, l'évêque de Bâle avait un auxiliaire chargé de la partie française de son diocèse : c'était en 1789 Gobel, évêque de Lydda. En somme, la France relevait de 24 métropoles et de 124 évêchés, si l'on compte Moulins, siège nouvellement créé, dont l'évêque Gallois de la Tour était nommé par Louis XVI, mais qui attendait encore l'assentiment du pape. Sur ce nombre 18 archevêchés et 118 évêchés seulement étaient en France. Cf. Brette, *Recueil de documents relatifs à la convocation des États généraux de 1789*, 3 in-8°, Paris, 1894-1904. Et combien l'étendue et les richesses de ces diocèses étaient différentes ! Tandis que Vence et Grasse, par exemple, ne comprenaient que 13 et 25 cures et n'offraient que 7 et 10 000 livres de revenus, Amiens et Chartres comprenaient 800 et 810 cures, Narbonne et Strasbourg avaient un revenu de 160 et 400 000 livres. La même inégalité se retrouvait partout dans la répartition des richesses. Le clergé offrait un total d'environ 130 000 personnes. Cf. H. Taine, *L'ancien régime*, note 1. De ces 130 000, 70 000 appartiennent au clergé séculier ;

60 000 aux ordres religieux. Ce clergé régulier, environ 23 000 moines et 37 000 religieuses, a une bonne part des revenus de l'Église : les 1 272 religieux de l'abbaye de Saint-Maur ont un revenu de 8 millions; les bénédictins de Cluny de 1 800 000 livres. Malheureusement, si dans les 1 500 maisons de religieuses, « sauf dans les vingt-cinq chapitres de chanoinesses, qui sont des rendez-vous demi-mondains de filles nobles et pauvres, presque partout la ferveur, la sobriété, l'utilité sont incontestables, » il n'en est pas de même des congrégations d'hommes. « Toutes sont en voie de dépérissement, plusieurs périssent faute de novices; » et ce qui est plus déplorable : « Parmi les religieux, une tiédeur générale, en beaucoup de maisons du relâchement, dans quelques-unes des scandales. » Puis, l'institution monastique sert de support à un abus révoltant, la commende, dont ne profite qu'une noblesse prodigue ou débauchée. Quant au clergé séculier, curés et vicaires 60 000, prélats, vicaires-généraux, chanoines des chapitres 2 800, chanoines des collégiales 5 600, ecclésiastiques sans bénéfices 3 000, il souffrait d'autres abus. C'est la minorité, prélats, vicaires-généraux, chanoines, gros décimateurs qui détiennent les honneurs et les richesses. Aussi, ces situations sont-elles réservées aux jeunes gens sortis de la noblesse de cour ou de la haute finance. L'épiscopat lui-même se recrute presque exclusivement dans la noblesse; il y a 3 ou 4 évêchés « crottés » réservés aux roturiers. Ces privilégiés constituent le haut clergé. La naissance, la situation, les richesses, le luxe ont établi une démarcation profonde, presque de l'hostilité, entre eux et le bas clergé, c'est-à-dire, les curés et les vicaires à portion congrue; sortis du peuple, qui vivent pauvrement, sans autre espérance que l'espérance du ciel. Ils sont un peu comme ces bas-officiers que l'édit de Ségur arrête impitoyablement dans les rangs inférieurs de l'armée. Il faut le remarquer cependant : « L'épiscopat français en 1789, suivant le jugement de l'abbé Sicard, était bien plus régulier, bien plus recommandable qu'on ne le pense généralement et que ne l'ont dit la plupart des historiens. » Ce qu'on pourrait lui reprocher davantage, c'est de n'avoir pas su prévoir et de s'être tenu trop longtemps comme isolé du bas clergé et du peuple.

2^e *Les cahiers de 1789.* — Quoi qu'il en soit, les cahiers de 1789, cahiers du clergé, auxquels le bas clergé a d'ailleurs participé, comme cahiers de la noblesse et du tiers, protestent contre ces abus : tous ou à peu près demandent, par exemple, une amélioration du sort des curés. Mais tandis que le clergé avait su borner les demandes de réformes et surtout demander qu'elles se fassent suivant les voies canoniques, le tiers et la noblesse ne se gênent pas pour demander des réformes radicales, comme la suppression des ordres religieux et l'attribution de leurs biens à des œuvres d'enseignement ou de charité. Certains cahiers du tiers et quelques cahiers du clergé vont jusqu'à demander avec le clergé du bailliage de Toul « le rétablissement de la pragmatique sanction, la suppression de tous les concordats et indults par lesquels les souverains pontifes auraient accordé à Sa Majesté la nomination aux places ecclésiastiques ». Cf. Brette, *loc. cit.*; E. Champion, *La France en 1789 d'après les cahiers des États généraux*, in-12, Paris, 1897.

3^e *La Constituante.* — Quelles étaient vis-à-vis de l'Église les dispositions de la Constituante qui allait se proclamer l'héritière des droits et des prétentions du souverain? De toutes les passions « l'une des plus obsédantes chez les constituants, comme chez la plupart des Français éclairés du XVIII^e siècle, a écrit M. Sorel, était la passion antireligieuse »; mais les constituants ne s'en doutaient pas, de même qu'il y avait chez eux un état d'esprit républicain, tandis qu'ils protestaient de leur amour pour le roi. Sans doute, le

tiers comprenait « des libres-penseurs de profession, adversaires invétérés de toute croyance religieuse et de toute Église établie », comme Mirabeau, des adeptes du néo-christianisme de Rousseau, comme Robespierre, « des protestants à peine affranchis des lois iniques, qui leur imputaient leur foi à titre de trahison et chez lesquels l'esprit de l'Évangile tempérait difficilement, lorsque la suprématie de l'Église catholique était en jeu, l'horreur d'un siècle entier de persécution » comme Barnave, et tous pèseront d'un lourd poids dans les questions religieuses; mais la plupart des députés du tiers s'affirmaient catholiques et avaient des façons chrétiennes de parler et de vivre. Cette majorité était peu faite néanmoins pour traiter de sang-froid la question religieuse : 1^o parce qu'elle est composée de bourgeois qui détestent dans l'Église « un corps privilégié et très opulent »; 2^o parce que ces bourgeois sont imprégnés de ce gallicanisme parlementaire, qui ne laisse aucun doute sur l'omnipotence de l'État, et qui fait d'eux les ennemis de Rome, suprême rempart de l'indépendance du clergé; leur type est Camus. Il y a parmi eux « quelques représentants attardés du jansénisme » que distingue seulement une plus grande animosité vis-à-vis de Rome; le type est ici Treillard. Il faut le remarquer : le jansénisme n'a pas eu d'autre influence sur la constitution civile. Ses représentants les plus connus, en dehors de l'assemblée se diviseront même sur la question. Maultrot et Jabineau, par exemple, seront les adversaires irréconciliables de cette réforme; 3^o parce qu'enfin ils manquent d'esprit politique et d'expérience. Wantant reconstituer rationnellement la France, ils poseront des principes généraux dont ils prétendront réaliser toutes les conséquences logiques, plus ou moins utopiques. « Dans le Tiers-État, dit Taine, sur 577 membres, dix seulement ont exercé de grandes fonctions, celles d'intendant, de conseiller d'État, de receveur-général... La grosse majorité se compose d'avocats inconnus et de gens de loi d'ordre subalterne..., enfermés depuis leur jeunesse dans le cercle étroit d'une médiocre juridiction ou d'une routine paperassière, sans autre échappée que des promenades philosophiques à travers les espaces imaginaires, sous la conduite de Rousseau et de Raynal. » La noblesse, non seulement la noblesse libérale que conduit le duc d'Orléans, mais l'ordre presque entier, est indifférent en matière de religion. Beaucoup de nobles sont « philosophes » à la façon de Voltaire et peu seraient fâchés de voir frapper l'ordre rival, encore qu'eux-mêmes profitent de ses abus. Quant au clergé sera-t-il uni pour faire front? Ses 291 représentants comprennent 83 membres du haut clergé : 42 prélats et 35 abbés, et 208 curés. Or, entre ceux-ci et les premiers il y a une scission profonde, on l'a vu. Beaucoup de prélats, habitués à manier les hommes et les affaires, auraient de l'expérience, mais ils sont des chefs sans armée. Les curés ne les suivent pas. En beaucoup de bailliages, les curés se sont fait élire contre des membres du haut clergé; à l'assemblée, ils suivront le tiers dont tout les rapproche : la naissance, les doctrines gallicanes et parfois jansénistes et les passions égalitaires. Ils veulent une amélioration à leur sort; ils aspirent à plus d'égalité : or, ils ne sont pas habitués à regarder vers Rome; de leurs chefs ils n'attendent rien : toute leur espérance est dans le tiers. Le type et en quelque sorte le chef des évêques députés est l'archevêque d'Aix, Boisgelin; le type et en quelque sorte le chef des curés est Grégoire. Le 10 juin 1789, cinq semaines après l'ouverture des États généraux, tandis que durait encore la crise provoquée par la vérification des pouvoirs, c'est-à-dire en réalité du vote par ordre auquel étaient hostiles la majeure partie de la noblesse et des évêques, Grégoire faisait paraître une *Nouvelle lettre d'un curé à ses confrères députés aux États généraux*,

in-8°. Il y encourageait les curés à prendre parti pour le tiers, car « le tiers ne voudra plus qu'un ordre dans l'État; il voudra extirper au moins une partie des abus »; enfin il améliorera le sort des curés et vicaires : « Il y a longtemps que la pension alimentaire des congruistes serait augmentée si elle avait pu être réglée par le tiers. » Il rappelait ensuite aux 208 curés qu'ils en représentaient 40 000, « la partie la plus nombreuse comme la plus utile du clergé français » et que par conséquent leurs vœux devaient prévaloir. Son appel s'adressait à des esprits bien disposés; il fut entendu et les curés rendirent possible la révolution, y compris les réformes religieuses, par leur adhésion au tiers.

II. LES PREMIÈRES MESURES. — La constitution civile fut préparée par une série de mesures où l'on a voulu retrouver un plan savant d'attaque contre l'Église. La Constituante avait nommé le 20 août un comité, dit comité ecclésiastique, chargé de préparer les réformes relatives à la religion et au clergé. Mais avant que ce comité ait pu lui présenter un plan d'ensemble, elle s'était déjà occupée du clergé et surtout à cause des questions financières.

1° *La suppression des privilèges du clergé et de la dîme.* — Les premières mesures de la Constituante relativement au clergé sont comprises dans la série des décrets dits du 4 août et de plusieurs desquels le haut clergé avait pris l'initiative. A la suite de ces décrets : 1° le clergé cessa d'être un ordre privilégié, comme la noblesse d'ailleurs. Cette disposition fut confirmée par un décret du 3 novembre suivant abolissant les élections par ordres vu qu'« il n'y a plus d'ordres et de distinctions d'ordres », et d'une façon plus générale par l'art. 1^{er} de la Déclaration des droits; 2° le clergé perdait tous ses droits féodaux et rentes foncières perpétuelles déclarées rachetables; 3° « les droits casuels des curés de campagne étaient supprimés et cesseraient d'être payés, aussitôt qu'il aurait été pourvu à l'augmentation des portions congrues »; 4° la pluralité des bénéfices et des pensions sur bénéfices était interdite dès que le total dépassait 3 000 livres; 5° étaient supprimés le droit de déport et, chose plus grave, car cette suppression créait déjà une sorte de rupture du concordat, les annates, qui appartenaient au pape en vertu du traité de 1516; 6° enfin, décision non moins importante, puisqu'elle posait la question du droit de propriété du clergé et qu'elle préparait la confiscation des biens ecclésiastiques et la transformation du clergé en corps salarié : « les dîmes de toute nature et les redevances qui en tiennent lieu, possédées par les corps séculiers ou réguliers, même celles qui auraient été abandonnées à des laïcs en remplacement et pour option de portions congrues » étaient déclarées rachetables (4 août), puis purement et simplement abolies (11 août), « sauf à subvenir d'une autre manière à la dépense du culte divin, à l'entretien des ministres des autels. Cependant, jusqu'à ce qu'il y ait été pourvu, lesdites dîmes continueraient d'être perçues. » Le clergé n'avait pas échappé à l'entraînement irrésistible de l'Assemblée dans la nuit du 4 août : spontanément il avait consenti à ce que les dîmes fussent rachetables. Mais le 10 août, tandis que l'Assemblée vérifiait les décrets précipités du 4, un député du tiers, Arnault, proposa que les dîmes fussent déclarées non pas rachetables mais supprimées, quitte à la nation à pourvoir d'une autre façon aux besoins du culte. Mirabeau l'appuya : il soutint que le clergé n'ayant pas le droit d'aliéner le fonds ne pouvait être considéré comme un vrai propriétaire; que la dîme était d'ailleurs simplement le subside avec lequel la nation *salariait les officiers de morale et d'instruction* et qu'ainsi elle pouvait supprimer la dîme et la remplacer par un subside sans porter atteinte au droit de propriété en général et aux droits du clergé. Le haut clergé qui vit

immédiatement l'importance de ces théories protesta et l'évêque de Langres aborda nettement la question : « Les ecclésiastiques sont-ils propriétaires ou la nation l'est-elle? A qui les dîmes ont-elles été données? A la nation? Non, elles n'ont été données ni à la nation, ni par elle, » et il conclut que la nation ne pouvait les supprimer sans l'aveu de l'Église. Il fut appuyé, par Grégoire, le chef des curés patriotes depuis sa lettre du 10 juin, mais qui tenait à l'indépendance du clergé : il demandait le rachat des dîmes par canton et le placement en fonds de terre des sommes ainsi acquises; et surtout par Siéyès qui ruina le motif que l'on donnait pour la suppression de la dîme : il démontra que « ce ne seraient pas les pauvres qui profiteraient de l'abolition pure et simple, mais les riches ». Cf. H. Taine, *La Révolution, l'anarchie*, t. I, l. II, c. II. Mais ces raisons ne purent triompher de l'éloquence de Mirabeau qu'appuyait du reste une émeute de Paris provoquée pour la circonstance. Ce fut cependant par une renonciation volontaire du clergé que se termina la discussion, le 11 août. Quelques curés, qui tenaient peu à conserver les dîmes, lesquelles passaient surtout aux moines, aux chapitres, aux prélats, déclarèrent à la tribune faire l'abandon de leurs droits. Le haut clergé sentit alors la partie perdue et voulut se donner du moins le bénéfice de la renonciation. C'est pourquoi l'archevêque de Paris, de Juigné, prononçait bientôt ces paroles à la tribune : « Nos collègues n'ont fait que devancer le sacrifice que nous offrons tous à la patrie. Nous remettons tous entre les mains de la nation toutes les dîmes ecclésiastiques et nous nous confions entièrement en sa sagesse. » Le cardinal de La Rochefoucauld parla également du consentement unanime du clergé. Évidemment les dîmes, qui devaient durer jusqu'à leur remplacement, ne furent plus payées. Cette journée coûtait cher au clergé : il perdait la moitié de son revenu, de 70 à 80 millions; son droit de propriété était profondément entamé, et la formule du clergé de l'avenir était trouvée : fonctionnaire salarié chargé de l'enseignement de la morale.

2° *La confiscation des biens du clergé. Le clergé salarié.* — L'Église gallicane ne tarda pas à perdre le reste de ses biens meubles et immeubles. La proposition de les lui enlever avait déjà été formulée le 8 août par La Coste et soutenue par Alexandre de Lameth; mais cette proposition avait effrayé et elle avait été repoussée. Le 10 octobre 1789, elle était reprise ou à peu près, au nom du comité des finances, par l'évêque d'Autun, Talleyrand. Dans un rapport connu, il disait à l'Assemblée, ne plus voir qu'une ressource pour tirer la France de sa détresse financière : les biens ecclésiastiques, sur lesquels d'ailleurs la nation avait des droits souverains. Il proposait en conséquence de décréter : 1° la remise à la nation des rentes et biens-fonds du clergé; 2° l'obligation pour la nation d'assurer au clergé sur les premiers revenus de l'État « cent millions qui décroîtront jusqu'à 80 ou 85 millions au plus, lorsque par la mort de certains titulaires, le clergé ne sera plus composé que des ministres les plus utiles ». On voit ici comment les mesures financières amenaient la Constituante aux réformes religieuses. Talleyrand faisait ce calcul : les biens ecclésiastiques proprement dits représentaient un revenu de 70 millions, auxquels s'ajouteraient immédiatement 80 millions de dîmes, percevables jusqu'à leur remplacement, soit un total de 150 millions. En attribuant 100, puis 80 millions à l'entretien du clergé, la nation réaliserait un bénéfice qui lui permettrait de payer la dette du clergé, de combler le déficit et de créer une caisse d'amortissement. Et il indiquait un plan pour la vente immédiate des biens-fonds du clergé; 3° « aucun curé ne devait jouir d'un revenu moindre de 1 200 livres non compris le presbytère et un jardin » : c'était la reconnaissance d'une légitime demande des cahiers, mais aussi le moyen de

gagner au projet les curés qui n'avaient rien à perdre à échanger leurs anciens revenus contre celui-ci ; 4^o une commission de 36 membres composée particulièrement d'ecclésiastiques ou une assemblée extraordinaire du clergé, sous la surveillance de la Constituante, réglerait toutes les questions soulevées : fusion des communautés, extinction des bénéfices sans fonctions, etc. Ce projet était compliqué. Mirabeau, plus pratique et qui voulait faire d'abord triompher le principe, proposa à l'Assemblée, le 13 octobre, de voter simplement ces deux articles : 1^o « La propriété des biens du clergé appartient à la nation, à la charge de pourvoir d'une manière convenable aux frais du culte, à l'entretien de ses ministres et au soulagement des pauvres, sous la surveillance et d'après les instructions des provinces ; 2^o dans les dispositions à faire... il ne pourra être assuré à la dotation d'aucun curé moins de 1200 livres par année, non compris les logements et jardins en dépendants. » Thouret et le duc de La Rochefoucauld essayèrent de faire ajouter que le clergé serait incapable « d'avoir la propriété d'aucun biens-fonds ou autres immeubles », mais leur proposition fut écartée et toute la bataille se livra autour des deux articles du projet Mirabeau. Ce projet fut soutenu aux côtés de Mirabeau par Barnave, Garat, Pétion, Dupont ; mais il fut vigoureusement combattu par les prélats naturellement, ainsi les archevêques et évêques d'Aix, de Clermont et de Nîmes ; par l'abbé de Montesquieu et Maury ; par des membres de la noblesse, le vicomte de Mirabeau, par exemple, et même par des curés patriotes comme Grégoire et Gouttes qui demandaient, à tout le moins, la dotation des curés en biens-fonds. Des plans conciliateurs furent proposés par Malouet, par l'abbé d'Eymar et par l'archevêque d'Aix. Boisgelin, dans la séance du 31 octobre, après avoir démontré que l'Église a le droit de posséder et combien son crédit était utile à l'État, offrit au nom de son ordre 400 millions que le clergé emprunterait en donnant hypothèque sur ses biens, dont il paierait les intérêts et qu'il rembourserait par des ventes progressives faites suivant les formes canoniques et civiles. Boisgelin ajoutait au nom de tous ses collègues que le sort des curés serait amélioré. Son discours produisit grande impression : les 400 millions qu'il offrait, c'était la somme jugée nécessaire aux besoins de l'État. Malheureusement l'Assemblée n'alla aux voix que le surlendemain 2 novembre. Cette fois encore, elle vota au milieu de l'agitation de la rue, provoquée à dessein ; puis Mirabeau substitua au terme : « les biens ecclésiastiques appartiennent, » celui-ci : « sont à la disposition de. » Ce terme effrayait moins : il paraissait respecter le droit de propriété ; la proposition Mirabeau ainsi amendée passa ; néanmoins ce fut pénible : elle ne recueillit que 368 voix contre 346 et 40 abstentions. La suite immédiate allait prouver que l'on ne se défiait pas à tort. Le 9 novembre, l'Assemblée votait sur la proposition de Treilhard, qu'il serait sursis aux nominations à tous les bénéfices, excepté toutefois aux cures et surtout, malgré de nouveaux efforts de l'épiscopat qui se souvenait de cette parole de Frédéric II citée peu après par La Fare : « Rien n'est plus capable d'affaiblir l'empire de la religion catholique que d'enlever aux églises leur patrimoine, » elle décidait, les 19 et 21 décembre, l'aliénation de 400 millions de biens nationaux, c'est-à-dire des biens des domaines de la couronne et des apanages et de biens ecclésiastiques. Ainsi commença la grande expropriation du clergé : elle ne devait pas d'ailleurs profiter beaucoup à l'État. Voir Taine, *loc. cit.* En avril 1790, un grand débat se produisit de nouveau sur cette question. D'une part, du 9 au 17, l'Assemblée discuta la création des assignats, dont les biens ecclésiastiques devaient former la garantie et concurrentement elle discutait le rapport que le député du Beaujolais, Chasset, lui avait présenté

au nom du comité des dîmes, touchant « l'administration des biens déclarés à la disposition de la nation, l'abolition des dîmes, la continuation de leur perception pendant l'année 1790 et la manière dont il sera pourvu aux frais du culte et à l'entretien des ministres des autels, au soulagement des pauvres et aux pensions des ecclésiastiques ». Ce rapport avait été déposé le 10 ; ses conclusions étaient que : 1^o les biens ecclésiastiques devaient être administrés par les corps administratifs ; 2^o les dîmes cesseraient d'être perçues à jamais à partir du premier janvier 1791 ; 3^o « à partir de la présente année, le traitement de tous les ecclésiastiques devait être payé en argent » ; 4^o « dans l'état des dépenses publiques de chaque année, il devait être porté une somme suffisante pour fournir aux frais du culte, à l'entretien des ministres des autels, etc. ». Ces conclusions furent votées le 14 avril par l'Assemblée malgré les efforts de Boisgelin qui réédita encore sa proposition d'emprunt. Tous ses efforts furent vains devant cet argument que firent valoir Chasset, Thouret, etc. : Le culte est une fonction publique ; tous par conséquent sont tenus à y contribuer ; c'est un devoir dont personne n'a le droit de se dispenser ; et d'un autre côté, il ne faut pas que ceux qui exercent les fonctions ecclésiastiques se trouvent dans une situation meilleure que celle des autres fonctionnaires et qui les rende indépendants de l'État. Le 12 et 13 avril, la discussion fut interrompue par le combat autour de la motion de dom Gerle de proclamer le catholicisme religion d'État. L'Assemblée ne vota point cette motion, mais dans la loi, là où il était parlé des frais du culte, le député Loys fit ajouter les mots de « catholique, apostolique et romain ». Le décret du 14 avril consommait la spoliation de l'Église et faisait vraiment du clergé un corps de salariés. Cet ensemble de décrets sur les biens ecclésiastiques était gros de conséquences : les uns appelaient la suppression plus ou moins complète et rapide des ordres religieux ; les autres, celui du 14 avril en particulier, appelaient la constitution civile. « Le jour où l'Assemblée nationale décréta le salaire des cultes, a-t-on dit, par le motif que la religion est un grand service public et que ses ministres sont des officiers de morale, elle prit par là même l'engagement d'organiser ce service public comme tous les autres ; une première faute en entraînait une autre » (de Pressensé).

3^o *La suppression des ordres religieux.* — Cette suppression avait été réclamée dans plus d'un cahier du tiers, sous le prétexte que les couvents ne répondaient plus à leur raison d'être, si jamais ils avaient été utiles. D'ailleurs, des couvents d'hommes sortaient des supplications de délivrance : témoin cette pétition « imprimée par ordre de l'Assemblée nationale » qu'adressaient à la Constituante, lui abandonnant tous les revenus de l'ordre de Cluny et lui demandant de leur rendre la liberté, de jeunes bénédictins de Saint-Martin-des-Champs. Mais la confiscation des biens ecclésiastiques rendait pressante la question des ordres religieux. Dès le 17 décembre, le jour même où était décidée la première aliénation des biens nationaux, Treilhard déposait, au nom du comité ecclésiastique, un rapport et un projet de décret concernant les ordres religieux. Quelle était alors la situation de ces ordres ? Ils avaient perdu leurs privilèges et la possession de leurs biens, mais ils avaient gardé leurs rapports séculaires avec l'État qui, sanctionnant les trois vœux, soumettait les religieux à l'incapacité de se marier, de posséder et par suite de recueillir ou de transmettre une succession et de quitter les couvents sous peine d'y être réintégrés par le bras séculier. Treilhard avait à répondre à ces questions : Seraient-ils supprimés tous ou seulement en partie ? Si quelques-uns étaient conservés, comment vivraient-ils ? Quels seraient désormais leurs rapports avec le pouvoir civil ? Treilhard part de cette double

idée : 1^o que le clergé a besoin lui aussi de cette régénération générale d'où la Constituante entend faire sortir une France rationnellement constituée; 2^o que le clergé régulier, « après de si grands services rendus à la religion, à l'agriculture et aux belles-lettres, » s'est laissé corrompre, a cessé d'être utile et pèse à beaucoup de religieux « qui regrettent une liberté dont aucune jouissance ne compense aujourd'hui la perte ». Il ne concluait pas cependant à la suppression de tous les couvents; mais : 1^o la loi ne reconnaît plus de vœux solennels; en conséquence, tout religieux pourrait désormais sortir du cloître et prendre rang dans le clergé séculier, « sauf ensuite son recours à l'autorité ecclésiastique, en ce qui concerne le lien spirituel seulement; » 2^o les ordres, « jugés utiles aux sciences, à l'éducation publique et au soulagement des malades, » vivraient et pourraient se recruter; les autres disparaîtraient immédiatement ou dans un avenir rapproché; en principe, ils seraient supprimés, mais un certain nombre de maisons subsisteraient pour les religieux fidèles à leurs vœux, avec défense de recevoir des novices; 3^o des pensions égales seraient assurées à tous les religieux sortis du cloître et des traitements égaux aux religieux qui y demeureraient; 4^o « leurs privilèges et exemptions seraient supprimés et les religieux assujettis sans exception à la juridiction des évêques ». *Rapport fait au nom du comité ecclésiastique, le jeudi 17 décembre 1789, sur les ordres religieux*, in-8^o, 1790. La discussion s'ouvrit le 11 février 1790; déjà le 5, l'Assemblée avait décidé que dans une même localité il ne pourrait y avoir qu'une maison de religieux du même ordre; et bien auparavant, le 28 octobre 1789, au cours de la discussion sur les biens nationaux, elle avait suspendu provisoirement l'émission des vœux solennels. L'évêque de Clermont, s'appuyant sur les cahiers du clergé, protesta au nom de l'Église dont le projet Treilhard méconnaissait les droits, de la religion dont on détruisait un appui, des droits de l'homme « dont le plus grand est de choisir le genre de vie qui lui plaît » et proposait ce contre-projet : 1^o aucun ordre religieux ne sera supprimé à moins qu'il ne soit vraiment réduit; 2^o la loi permettra aux religieux de se séculariser, mais à la condition qu'ils y soient autorisés auparavant par la puissance spirituelle. *Opinion de M. l'évêque de Clermont sur les ordres religieux, prononcée dans la séance du 11 février*, in-8^o, 1790. L'abbé de Montesquiou proposa cette formule conciliatrice : « La loi ne reconnaît plus de vœux solennels, mais elle reconnaît le droit d'association. » Malgré leurs efforts, malgré l'évêque de Nancy qui, le 12 février, se place surtout au point de vue financier et qui, le 13 février, demande sans succès à l'Assemblée de décréter le catholicisme religion d'État, malgré Grégoire qui juge la mesure impolitique et dangereuse, l'Assemblée, se souvenant peut-être des précédents, de Port-Royal et des jésuites, en un mot, du droit de vie et de mort que s'étaient octroyé les derniers rois sur les ordres religieux, vota le 13 février la proposition Treilhard, encore aggravée par Thouret et par Barnave. Elle décréta : 1^o comme *articles constitutionnels* non seulement que la loi ne reconnaît plus les vœux monastiques, mais que les ordres et congrégations religieux sont et demeurent supprimés en France sans qu'il puisse en être établis de semblables à l'avenir; tous les religieux et religieuses pouvaient quitter sans délai leurs couvents et recevaient une pension; 2^o comme *articles transitoires*, les autres dispositions du projet Treilhard, nécessairement modifiées. Ainsi les ordres religieux, « chargés de l'enseignement et des établissements de charité, » etc., n'étaient conservés que « jusqu'à ce que l'Assemblée ait pris un parti sur cet objet », et le droit de recevoir des novices ne leur était pas rendu. Pour les pensions une distinction

était faite, malgré Grégoire, entre religieux mendiants recevant suivant leur âge, 700, 800 ou 900 livres et les autres parmi lesquels furent compris, grâce à Montesquiou et à Grégoire, les ci-devant jésuites, 900, 1000 et 1200 livres. Sur l'opportunité et la valeur de cette loi, cf. Taine, *loc. cit.* Très peu de religieuses, mais bon nombre de religieux profitèrent de la loi. On retrouvera ces religieux prêtres constitutionnels ou ennemis du catholicisme.

4^o *La liberté des cultes*. — Mais tandis que se décidait par le détail, pour ainsi dire, la réforme de l'Église, une question avait été posée : L'Église catholique continuerait-elle à être religion d'État dans la France nouvelle? Les cahiers du clergé et beaucoup de ceux du tiers le demandaient et insistaient pour que l'édit de 1787 fût rapporté. Ce fut tout le contraire qui se produisit. Le combat autour de cette question commença à propos de la Déclaration des droits. Le clergé voulait y faire introduire ces trois articles (22 août) : « Art. 16. La loi ne pouvant atteindre les délits secrets, c'est à la morale à la suppléer. Il est donc essentiel pour le bon ordre de la société que l'une et l'autre soient respectées. — Art. 17. Le maintien de la religion exige un culte public. Le respect pour le culte public est donc indispensable. — Art. 18. Tout citoyen qui ne trouble point l'ordre public ne doit pas être inquiété. » Mais le protestant Babaut-Saint-Étienne et surtout Mirabeau s'élevèrent contre les deux premiers articles dont la rédaction vague leur paraissait dangereuse pour les cultes dissidents. Mirabeau fit aussi l'apologie de l'état laïque, assurant à tous les cultes une pleine égalité et se contentant de protéger l'ordre public. Mais il n'osa, tant la masse des Constituants paraissait encore catholique, proposer aux suffrages de l'Assemblée l'égalité des cultes. Il se contenta de la suppression des deux premiers articles; le troisième fut voté avec quelques modifications : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses. » Le clergé, toutefois, renonça d'autant moins à son dessein que l'Assemblée paraissait de plus en plus hostile à l'Église et disposée à ne plus faire de distinction entre dissidents et catholiques. Le 24 décembre 1789, en effet, elle décrétait que les non-catholiques, qui rempliraient d'ailleurs toutes les conditions prescrites, pourraient être « élus dans tous les degrés d'administration, sans exception », et seraient admissibles à tous les emplois civils et militaires, « sans entendre rien préjuger, cependant, relativement aux juifs sur l'état desquels l'Assemblée nationale se réservait de prononcer. » Par deux fois donc le clergé revint à la charge.

Une première fois, le 13 février, l'on discutait la question des ordres religieux, et la veille, dans une *Motion sur la suppression des ordres religieux*, in-8^o, 1790, l'évêque de Nancy avait pu dire : « Je suis loin de penser qu'on veuille porter atteinte à la religion de nos pères; mais il faut convenir que si ce funeste projet était formé, il était difficile de travailler plus efficacement à son succès. » Le 13 donc, Garat l'ainé avait traité l'institution monastique de scandale public, d'outrage fait à l'humanité, d'établissement antisocial. Comme protestation, l'évêque de Nancy demanda aussitôt « qu'aujourd'hui et dès ce moment il soit délibéré que : La religion catholique, apostolique et romaine est la religion nationale et de l'État ». La discussion fut courte mais violente. Charles de Lameth, Menou, Rœderer, etc., s'opposèrent à ce que la motion fût mise aux voix, Lameth, parce que le projet proposé n'avait d'autre but que de détourner l'Assemblée de la discussion commencée, et que d'ailleurs elle était inutile : l'Assemblée ne devait-elle pas faire une profession publique le lendemain en assistant à un *Te Deum* à Notre-Dame? les deux autres la considéraient comme dangereuse et propre à ramener les guerres de religion. Vainement

la droite s'efforça-t-elle de répondre ; La Fare ne put même défendre ses intentions incriminées par Lameth : l'Assemblée passa à l'ordre du jour. Cf. *Précis de ce qui s'est passé à la séance de l'Assemblée nationale, du samedi 13 février*, par Un impartial, in-8°, 1790.

Une seconde fois, le 12 avril, la motion venait alors d'un prêtre patriote, dom Gerle, « chartreux gagné au parti de la Révolution, tout en demeurant attaché à son ordre et à son Église, » pour le moment du moins ; il était d'ailleurs un membre assidu du club des Jacobins. L'on discutait le rapport de Chasset. Plus d'une fois, des rangs de la droite s'étaient élevés cette accusation que l'Assemblée ou plutôt ses comités voulaient perdre le catholicisme et, à tout le moins, le rejeter au rang de toutes les religions. « Pour fermer la bouche » à ces députés « qui calomniaient l'Assemblée », dom Gerle reprenait la proposition de l'évêque de Nancy. Sa motion était ainsi formulée : « La religion catholique, apostolique et romaine est et demeurera pour toujours la religion de la nation, et son culte sera le seul public et autorisé. » Cette motion provoqua une discussion tumultueuse les 12 et 13 avril. La droite s'efforça de le faire voter, y voyant un moyen d'arrêter les désastres que subissait l'Église. La gauche qui ne voulait à aucun prix de cette proclamation, afin de ne point se lier, faisait toujours entendre les mêmes arguments : C'était une proclamation inutile au moment où l'Assemblée s'appropriait à salarier les seuls ministres du culte catholique ; c'était un appel au fanatisme à un moment où la France était déjà si agitée. Elle tint bon, bien que dom Gerle eût ajouté cet amendement : « Les citoyens non catholiques jouiront de tous les droits qui leur ont été accordés par les précédents décrets. » Le 12 avril au soir, rien n'était terminé. Paris s'agita, contre le « parti des évêques », et ce fut au milieu d'une véritable émeute que la discussion reprit le 13. Les Jacobins avaient amené dom Gerle à retirer sa motion, mais elle fut reprise par Maury. Enfin entraînée par un discours où Mirabeau agita le spectre de la Saint-Barthélemy et dont Maury essaya vainement de paralyser l'effet, l'Assemblée adopta cet ordre du jour de La Rochefoucauld « qui ajoutait, disait d'Epresménil, l'hypocrisie à l'insulte » : « L'Assemblée nationale, considérant qu'elle n'a ni ne peut avoir aucun pouvoir à exercer sur les consciences et sur les opinions religieuses ; que la majesté de la religion et le respect profond qui lui est dû ne permettent pas qu'elle devienne l'objet d'une délibération ; considérant que l'attachement de l'Assemblée nationale au culte catholique, apostolique et romain, ne saurait être mis en doute, dans le moment où ce culte va être mis par elle à la première place des dépenses publiques et où, par un mouvement unanime, elle a prouvé son respect de la seule manière qui pouvait convenir au caractère de l'Assemblée nationale : a décrété et décrète qu'elle ne peut ni ne doit délibérer sur la motion proposée et qu'elle va reprendre l'ordre du jour concernant les biens ecclésiastiques. » Cette attitude de l'Assemblée provoqua en France un vif mouvement de protestation. Le 19 avril, 297 députés signaient une protestation où ils disaient entre autres choses : « Nous étions arrivés avec l'ordre précis ou l'intention connue de nos bailliages respectifs, de faire déclarer, comme article de la Constitution française, que la religion catholique, apostolique et romaine est la religion de l'État et qu'elle doit continuer à jouir seule dans le royaume de la solennité du culte public. » Parmi les 297 signataires il y avait 104 membres de la noblesse, 49 du tiers sur 600, et 144 seulement du clergé dont 33 évêques sur environ 300. A cette protestation adhèrent de nombreux chapitres, le clergé de plusieurs diocèses, les catholiques de plusieurs villes, Nîmes, Toulouse, Albi, Montauban, etc. Il y eut même dans le Midi des troubles sanglants.

Ainsi, « au bout d'un an de révolution, le clergé catholique avait cessé d'exercer en France le monopole de la religion ; il avait également cessé d'exercer les droits d'un ordre privilégié ; il avait enfin cessé d'exister comme propriétaire » (Debidour). Cependant si l'œuvre des Constituants s'était arrêtée là, « elle serait restée, dit M. Sorel, une œuvre politique ; comme le principe en était conforme à la nouvelle constitution de la France, qu'elle était motivée par les nécessités du temps et répondait à un sentiment très ancien dans la nation, il ne s'en serait point vraisemblablement suivi de crise redoutable. L'Église aurait protesté, mais, avec plus ou moins de résignation, elle se serait soumise à des mesures désormais irrévocables. » La conséquence logique de tous les décrets portés eût été la séparation de l'Église et de l'État ; mais les Constituants étaient trop pénétrés des doctrines du gallicanisme ou du *Contrat social* pour songer à cette solution. Après avoir dépouillé l'Église et lui avoir ainsi enlevé toute raison d'accepter un contrôle de l'État, ils prétendirent la soumettre entièrement à l'État ; après avoir refusé de proclamer le catholicisme religion d'État, ils décrétèrent une forme officielle du catholicisme, en dehors de laquelle non seulement il ne sera pas permis à un catholique de prier publiquement, mais même il ne lui sera pas possible d'être bon citoyen. Cette Église se dessine déjà : elle ne sera plus qu'une corporation de fonctionnaires salariés, enfermés dans des cadres réduits, une partie de l'administration à côté de la magistrature et de l'armée.

III. DISCUSSION DE LA CONSTITUTION CIVILE ; SES DISPOSITIONS. — C'est le 20 août 1789, que la Constituante avait nommé le comité ecclésiastique, chargé de préparer « les projets de loi relatifs à la religion et au clergé ». Ce comité avait compris d'abord 15 membres : 5 ecclésiastiques, les évêques de Clermont et de Luçon, de Bonal et de Mercy, et les curés Grandin, Lalande et Vaneau ; les 10 autres étaient Lanjuinais, d'Ormesson, Martineau, le prince de Robecq, Sallé de Choux, Treilhard, Legrand, Durand de Maillane, Despatis de Courteilles et de Bouthillier ; dont les plus remarquables étaient d'anciens magistrats ou avocats des parlements, savants canonistes, tous gallicans et même jansénistes : ainsi Lanjuinais, Treilhard, Martineau et surtout Durand de Maillane très connu pour un *Dictionnaire de droit canonique*, 2 in-4°, Avignon, 1761, et pour un ouvrage intitulé : *Les libertés de l'Église gallicane prouvées et commentées*, 5 in-4°, Lyon, 1771. Au 7 février, sur la demande de Treilhard, sous le prétexte que les travaux du comité l'exigeaient, en réalité parce que le comité était divisé en deux partis égaux qui se paralysaient, l'Assemblée adjoignit 15 nouveaux membres aux anciens, 7 ecclésiastiques, les religieux dom Gerle, chartreux, et dom Breton, bénédictin ; les curés Massieu, Expilly, Gassendi, et Thibaut et l'abbé de Montesquiou ; les 8 autres étaient Dionis de Séjour, Guillaume, de la Coste, Dupont de Nemours, Chasset, Boislandry, Fermont, La Poule ; tous, laïques et ecclésiastiques, sauf l'abbé de Montesquiou, étaient acquis aux idées des membres les plus avancés du comité. Ce fut à la fin de mai que le comité fit déposer sur la tribune de l'Assemblée les rapports et les projets de lois où se résumaient ses travaux. Ces rapports et projets étaient au nombre de 3 : les premiers et les plus importants avaient pour auteur Martineau, et pour objet « la forme nouvelle et le traitement du clergé futur », autrement dit, la constitution du clergé ; les seconds, « sur le traitement du clergé actuel, » étaient l'œuvre d'Expilly ; les troisièmes, œuvre de Durand de Maillane, traitaient « des fondations et des patronages laïques ».

Dans son rapport, Martineau, après avoir constaté la salutaire influence de la religion sur les mœurs des

citoyens et sur la prospérité des empires, invite l'Assemblée à rendre à la religion « toute son énergie et toute sa dignité ». Il ne s'agit pas de toucher « aux règles de la foi et de la morale » : sur ces choses, « la religion catholique, apostolique et romaine... ne peut éprouver ni changement, ni altération ; » il s'agit simplement de la discipline extérieure. Et sur ce point que propose le comité? simplement le retour à « la discipline de l'Eglise primitive... ouvrage des apôtres, fruit des leçons qu'ils avaient reçues de la bouche de leur divin Maître..., en un mot, la plus utile aux hommes ». Combien de fois cette œuvre a été inutilement tentée par les conciles! « Il fallait, disait ensuite Martineau aux Constituants, toute la force de la révolution dont nous sommes témoins, il fallait toute la puissance dont vous êtes revêtus pour entreprendre et consommer un aussi grand ouvrage. » En conséquence, il présentait à l'Assemblée un projet de loi en 4 titres, dont il s'efforçait de donner à l'avance une justification générale : 1^o Quels sont les titres, offices et emplois ecclésiastiques qu'il convient de supprimer? « Il faut, répond le rapporteur, qu'il y ait dans l'Eglise, ainsi que dans tout gouvernement bien ordonné, tous les emplois nécessaires et en aussi grand nombre que le demandent les besoins des peuples et la dignité du culte. Mais il est contre toute raison... d'en conserver d'inutiles. » En conséquence seront seuls conservés les archevêques et évêques, les curés et leurs vicaires. Les diocèses correspondront aux départements; interdiction sera faite à tout Français de recourir pour quelque cause que ce soit à un évêque étranger. Le nombre des paroisses sera restreint, mais l'on donnera aux curés « autant de vicaires qu'ils le demanderont » : ainsi seront évités des inconvénients comme l'isolement et l'oisiveté. Il n'était point parlé du pape. 2^o Quelle sera la manière de pourvoir aux offices et emplois ecclésiastiques conservés? « De toutes les parties de la discipline de l'Eglise primitive, il n'en est pas, dit Martineau, où il se soit introduit des abus plus absurdes et en plus grand nombre que dans celle-ci ; » et de la parole de saint Paul que « tout pontife, choisi par les hommes, est établi pour le bien des hommes », aussi bien que de l'usage de l'Eglise primitive et de l'ancienne Eglise gallicane, il conclut à l'élection des ministres du culte par la nation, à la façon des fonctionnaires du temps. L'élu demandera la confirmation canonique à son métropolitain. Il n'aura plus à s'adresser à « l'évêque de Rome » ; toutefois, « il pourra lui écrire comme au chef visible de l'Eglise universelle. » Le titre III^e parlait du traitement des ministres de la religion ; et le IV^e de la loi de la résidence. Le dernier article du projet était ainsi formulé : « Le roi sera supplié de prendre toutes les mesures qui seront jugées nécessaires, pour assurer la pleine et entière exécution du présent décret. »

La discussion générale s'ouvrit le 29 mai par un discours de l'archevêque d'Aix. Sans nier les abus, il émettait un doute sur la compétence de l'Assemblée et il lui demandait de recourir « aux voies canoniques », soit à un concile national, soit au chef de l'Eglise universelle. Treilhard lui répondit en démontrant que les changements proposés étaient utiles et que l'Assemblée avait le droit de les faire. Ainsi engagée, la discussion générale continua jusqu'au 1^{er} juin. Le projet fut combattu par plusieurs ecclésiastiques entre autres Goulard, curé de Roanne, mais soutenu par Robespierre, par Camus, par les curés Jallet et Gouttes qui semblent céder au désir d'élever les curés et d'abaisser les évêques. Le 1^{er} juin, avant que l'on passât à la discussion des articles, l'évêque de Clermont, appuyé par l'archevêque d'Aix, essaya de nouveau d'obtenir la convocation d'un concile national, sans quoi, disait-il au nom de ses collègues députés, il leur serait impossible

« de participer en rien, par rapport au plan proposé, à des délibérations émanées d'une puissance purement civile qui ne peut s'étendre sur la juridiction spirituelle de l'Eglise ». L'Assemblée repoussa la motion ; elle repoussa de même une proposition conciliatrice de l'évêque de Lydda, Gobel, demandant que, « à l'égard des articles ayant quelque connexion avec les objets purement spirituels, le roi prit les voies canoniques ; » enfin elle passa à l'ordre du jour sur une autre motion conciliatrice, celle du curé de Pontivy, Guégan, demandant que le dernier article du projet Martineau fût discuté avant tout autre : parmi « les mesures nécessaires » pouvaient être comprises des négociations avec Rome. Cet article, d'ailleurs, fut entièrement supprimé. Ainsi l'Assemblée présidait seule, au nom de la souveraineté nationale, à la réorganisation de l'Eglise gallicane. L'abstention de l'épiscopat rendit moins longue la discussion des articles. Elle occupa cependant seize séances. Grégoire, qui s'était tu dans la discussion générale, intervint plusieurs fois dans la discussion du titre I^{er}. A l'art. 4 qui interdisait à tout Français le recours à un évêque étranger, il fit ajouter ces mots : « sans préjudice de l'unité de la foi et de la communion qui sera entretenue avec le chef de l'Eglise universelle ; » il obtint aussi que la réduction du nombre des paroisses de campagne indiquée dans le projet, art. 18 sq., fût supprimée. Il fut moins heureux lorsqu'il tenta d'élargir le rôle de l'évêque, trop réduit, à son gré, par les art. 8 sq. au rôle d'un curé de cathédrale. Une grande bataille se livra, presque uniquement entre députés de gauche, autour de l'art. 5 : « En aucun cas, il ne pourra y avoir de recours que de l'évêque au synode diocésain et du métropolitain au synode de la métropole. » Treilhard, non content du silence fait sur la question des appels au pape, eût encore voulu supprimer la juridiction métropolitaine, « Jésus-Christ n'ayant donné à aucun de ses apôtres une juridiction sur les autres ; » mais Camus prétendit garder cette juridiction, à la condition que le métropolitain ne pût juger d'aucun appel sans la participation du synode métropolitain. Cette solution à tendance presbytérienne, suivant la remarque de d'Eprennil, prévalut et l'on eut cet art. 5 : « Lorsque l'évêque diocésain aura prononcé dans son synode..., il y aura lieu au recours au métropolitain lequel prononcera dans le synode métropolitain. » Une lutte non moins vive se produisit, le 9 juin, autour des premiers articles du titre II, attribuant le choix des évêques et des curés aux électeurs ordinaires de département et de district, d'après la loi du 22 décembre 1789, et parmi lesquels rentraient les non-catholiques. La chose parut si grave que, malgré son parti pris de silence, l'épiscopat crut devoir renouveler, mais sans plus de succès, toujours par la voix de l'évêque de Clermont, ses demandes et ses protestations. En dehors de lui et de la droite, le principe de l'élection, garantie de l'accession possible de tous, aux charges les plus élevées, n'était pas attaqué, mais bien le corps électoral désigné ; de nombreux amendements furent déposés dans ce sens mais inutilement. Successivement furent repoussés, grâce à Robespierre et à Barnave, soutenant le premier que les prêtres, officiers publics, doivent être recrutés comme tous les officiers publics, sous peine d'abus et de contradiction, le second qu'il ne saurait y avoir deux manières de déléguer les pouvoirs, tous les amendements proposés : amendements du curé Jacquemart, député de la sénchaussée d'Angers, appuyé par Martineau lui-même, demandant que le choix des évêques fût confié au clergé du diocèse, réuni en synode et auquel on pourrait adjoindre les membres de l'administration départementale ; de Goupil de Préfeln demandant que l'on remplaçât les non-catholiques par un nombre égal de citoyens catholiques ; de Grégoire demandant que l'on exclût les non-catholiques, et que les évêques co-provinciaux et

le métropolitain fussent électeurs de droit; de Camus demandant que « l'élection des évêques se fit dans l'assemblée électoral où se rendraient les plus anciens curés et vicaires de chaque district avec voix délibérante »; de Rewbell demandant un corps électoral expressément choisi à cet effet, quoique suivant les formes de la loi du 22 décembre, etc. Le titre III, ou du traitement des ministres de la religion, donna lieu à quelques débats. Intervinrent Cazalès pour demander le relèvement de la situation matérielle faite au clergé « afin de ne pas séparer la religion de la charité »; Gouttes et Grégoire pour demander que les curés recussent en biens-fonds la moitié de leur traitement; Robespierre et Chapelier pour demander une diminution du traitement réservé aux évêques. Mais le projet du comité passa presque intégralement. Le titre IV, sur la résidence, passa sans difficulté. L'ensemble du projet fut adopté sans difficulté aussi le 12 juillet. Quelque temps après et sans grands débats fut discuté le rapport d'Expilly et voté le décret du 24 juillet 1790 sur « le traitement du clergé actuel ».

Dans son titre I^{er}, la nouvelle constitution donnait d'abord à l'Église de France les limites et les cadres généraux de la France administrative (art. 1-4). Chaque département formait un diocèse; les sièges des évêchés étaient fixés à Rouen, Bayeux, Coutances, Sées, Évreux, Beauvais, Amiens, Saint-Omer, Reims, Verdun, Nancy, Metz, Sedan, Soissons, Cambrai, Besançon, Colmar, Strasbourg, Saint-Dié, Vesoul, Langres, Dijon, Saint-Claude, Rennes, Saint-Brieuc, Quimper, Vannes, Nantes, Angers, Le Mans, Laval, Paris, Versailles, Chartres, Orléans, Sens, Troyes, Meaux, Bourges, Blois, Tours, Poitiers, Châteauroux, Guéret, Moulins, Nevers, Bordeaux, Luçon, Saintes, Dax, Agen, Périgueux, Tulle, Limoges, Angoulême, Saint-Maixent, Toulouse, Auch, Oléron, Tarbes, Pamiers, Perpignan, Narbonne, Rodez, Cahors, Albi, Aix, Bastia, Fréjus, Digne, Embrun, Valence, Nîmes, Béziers, Lyon, Clermont, Saint-Flour, Le Puy, Viviers, Grenoble, Belley et Autun. Ces 83 évêchés se groupaient en dix arrondissements métropolitains : 1^o la métropole des côtes de la Manche (Rouen), comprenait les évêchés des départements de la Seine-Inférieure, du Calvados, de la Manche, de l'Orne, de l'Eure, de l'Oise, de la Somme, du Pas-de-Calais; 2^o la métropole du Nord-Est (Reims) : Marne, Meuse, Meurthe, Moselle, Ardennes, Aisne, Nord; 3^o la métropole de l'Est (Besançon) : Doubs, Haut-Rhin, Bas-Rhin, Vosges, Haute-Saône, Haute-Marne, Côte-d'Or, Jura; 4^o la métropole du Nord-Ouest (Rennes) : Ille-et-Vilaine, Côtes-du-Nord, Finistère, Morbihan, Loire-Inférieure, Mayenne et Loire, Sarthe, Mayenne; 5^o la métropole de Paris : Paris, Seine-et-Oise, Eure-et-Loir, Loir-et-Cher, Yonne, Aube, Seine-et-Marne; 6^o la métropole du centre (Bourges) : Cher, Loir-et-Cher, Indre-et-Loire, Vienne, Indre, Creuse, Allier, Nièvre; 7^o la métropole du Sud-Ouest (Bordeaux) : Gironde, Vendée, Charente-Inférieure, Landes, Lot-et-Garonne, Dordogne, Corrèze, Haute-Vienne, Charente, Deux-Sèvres; 8^o la métropole du Sud (Toulouse) : Haute-Garonne, Gers, Basses-Pyrénées, Pyrénées-Orientales, Aude, Aveyron, Lot, Tarn; 9^o la métropole des côtes de la Méditerranée (Aix) : Bouches-du-Rhône, Corse, Var, Basses-Alpes, Hautes-Alpes, Drôme, Lozère, Gard, Hérault; 10^o la métropole du Sud-Est (Lyon) : Rhône-et-Loire, Puy-de-Dôme, Cantal, Haute-Loire, Ardèche, Isère, Ain, Saône-et-Loire. Aucune paroisse de France ne pouvait plus relever d'un métropolitain ou d'un évêque en dehors de ces 83, qu'il soit étranger ou non. C'était un bouleversement complet de l'ancienne France ecclésiastique. 9 villes : Albi, Arles, Auch, Narbonne, Sens, Tours, Cambrai, Embrun et Vienne, cessaient d'être des métropoles; en revanche Rennes en devenait une; 8 villes acquéraient le titre épiscopal : Sedan,

Châteauroux, Guéret, Colmar, Vesoul, Saint-Maixent, Versailles et Laval, et 61 le perdaient; de plus les limites nouvelles, des évêchés conservés différaient considérablement des anciennes. Les divisions paroissiales antérieures étaient appelées, elles aussi, à faire place à de nouvelles déterminées par le pouvoir civil « sur l'avis de l'évêque et de l'administration civile » (art. 6). La loi établissait cependant certaines règles. La ville épiscopale, à moins qu'elle ne fût trop étendue, ne devait plus comprendre qu'une paroisse groupée autour de l'église cathédrale, ainsi « ramenée à son état primitif d'être en même temps église paroissiale et église épiscopale » (art. 7). Le curé devait en être l'évêque (art. 8), assisté de vicaires, 16 dans les villes au-dessus de 10 000 âmes et de 12 dans les autres (art. 9). Pour les autres villes ou pour les bourgs, quand « ils ne comprendront pas plus de 6 000 âmes », ils ne constitueront qu'une paroisse (art. 15); dans le cas contraire, l'organisation paroissiale sera réglée « suivant les besoins des peuples et des localités », mais chaque paroisse pourra comprendre plus de 6 000 paroissiens (art. 16). La même organisation sera donnée aux paroisses de campagne, mais aucun chiffre précis n'est indiqué (art. 17); « dans les lieux écartés il sera établi ou conservé » une chapelle de secours (art. 18). Chaque diocèse aura un séminaire, un seul (art. 10), établi, autant que faire se pourra, près de l'église cathédrale et même dans l'enceinte des bâtiments réservés à l'évêque » (art. 11); « pour la conduite et l'instruction des jeunes élèves reçus dans le séminaire, il y aura un vicaire-supérieur et trois vicaires-directeurs subordonnés à l'évêque » (art. 12). Enfin, la vie de chaque diocèse aura pour dernier organe « le conseil épiscopal »; il comprendra « les vicaires des églises cathédrales, les vicaires-supérieurs et vicaires-directeurs du séminaire » : ce sera ainsi une véritable assemblée, « et l'évêque ne pourra faire aucun acte de juridiction en ce qui concerne le gouvernement du diocèse et du séminaire qu'après en avoir délibéré avec eux » (art. 14). Étaient « éteints ou supprimés, sans qu'il puisse jamais en être établi de semblables », disait l'art. 15, « tous titres et offices, autres que ceux mentionnés en la présente constitution, les dignités, canonicats, prébendes, demi-prébendes, chapelles, chapellenies..., tous chapitres réguliers et séculiers..., les abbayes et prieurés en règle ou en commende... et tous autres bénéfices et prestimones... » Les bénéfices à patronage laïc suivaient le même sort (art. 21), aussi bien que « tous titres et fondations de pleine collation laicale » (art. 22). Entre les offices ecclésiastiques conservés, une hiérarchie était maintenue : au degré inférieur, le curé et les vicaires; au-dessus, l'évêque, mais qui ne peut faire acte de juridiction que de l'aveu de son conseil (art. 14) et prononcer que dans son synode (art. 5); au-dessus enfin, le métropolitain, dont les pouvoirs dans son diocèse ne sont autres que ceux de l'évêque, mais à qui l'on en peut appeler de l'évêque, à la condition qu'il prononce dans son synode métropolitain (art. 5) et qui donne de droit à l'évêque élu la confirmation canonique. Quant au pape, il est indiqué au sommet de la hiérarchie comme « chef de l'Église universelle »; mais c'est un chef sans pouvoir; la nouvelle Église de France n'entretiendra avec lui que « l'unité de foi et de communion » (art. 4).

Le titre II, *Nomination aux bénéfices ecclésiastiques*, fixait d'abord la manière générale « de pourvoir aux évêchés et aux cures... » à savoir, la forme des élections (art. 1), qui « toutes se feront par la voie du scrutin et à la pluralité absolue des suffrages » (art. 2). Puis, étaient indiquées les conditions auxquelles la loi reconnaîtrait désormais des prêtres pour évêques (art. 3-22) : 1^o L'élection par l'assemblée des électeurs du département qui procéderont comme pour l'élection des admi-

nistrations de département (art. 3). A quel moment devait-elle se faire? La nouvelle requête de la vacance d'un siège épiscopal, le procureur général syndic du département en avertissait par lettre les procureurs syndics des districts, leur donnant mission de convoquer les électeurs et fixant le jour de l'élection : ce jour devait être un dimanche, au plus tard le troisième après la lettre d'avis en question. Toutefois, si la vacance du siège épiscopal se produisait vers le moment où les électeurs devraient procéder à l'élection des administrations du département, ce moment serait attendu. Le lieu et l'heure étaient fixés : l'élection devait se faire « dans l'église principale du chef-lieu du département, à l'issue de la messe paroissiale à laquelle seront tenus d'assister tous les électeurs » (art. 3-6). Chaque électeur, avant de voter, « fera serment de ne nommer que celui qu'il aura choisi en son âme et conscience » (art. 29). Tout prêtre n'est pas éligible. Il faut ou avoir été titulaire d'un siège épiscopal supprimé (art. 8), ou « avoir rempli, au moins pendant quinze ans, les fonctions du ministère ecclésiastique dans le diocèse en qualité de curé, de desservant ou de vicaire, ou comme vicaire-supérieur, ou comme vicaire-directeur du séminaire (art. 7). Les curés et autres ecclésiastiques qui, par l'effet de la nouvelle circonscription des diocèses, se trouvaient dans un diocèse différent de celui où ils exerçaient leurs fonctions, étaient réputés les avoir exercées dans leur nouveau diocèse... » (art. 9). « Pourront aussi être élus, disaient les art. 10 et 11, les curés actuels qui auront dix années d'exercice dans une cure du diocèse, encore qu'ils n'eussent pas auparavant rempli les fonctions de vicaire; il en sera de même des curés dont les paroisses auraient été supprimées en vertu du présent décret. » Étaient également éligibles à la condition d'avoir rempli « leurs fonctions » pendant quinze ans à compter de leur promotion au sacerdoce, « les missionnaires, les vicaires-généraux des évêques, les ecclésiastiques desservant les hôpitaux ou chargés de l'éducation publique » (art. 12), ainsi que tous dignitaires, chanoines et en général tous bénéficiers et titulaires qui étaient obligés à résidence ou exerçaient des fonctions ecclésiastiques » (art. 13). — 2° La proclamation devait se faire « par le président de l'assemblée électorale dans l'église où l'élection aurait été faite, en présence du peuple et du clergé » et avant une messe solennelle; procès-verbal du tout devait être envoyé au roi (art. 14 et 15). — 3° Pour la confirmation canonique : « il lui écrira comme au chef visible de l'Eglise universelle » et uniquement « en témoignage de l'unité de foi et de la communion qu'il doit entretenir avec lui » (art. 19). Mais « au plus tard dans le mois que suivra son élection » l'élu sollicitera en personne de son métropolitain, s'il est simplement évêque, du plus ancien de ses suffragants, s'il est métropolitain, la confirmation canonique (art. 16). Le métropolitain — ou l'ancien évêque — aura la faculté d'examiner l'élu en présence de son conseil sur sa doctrine et sur ses mœurs (art. 17); mais « il ne pourra exiger de lui d'autre serment, sinon qu'il fait profession de la religion catholique, apostolique et romaine » (art. 18). Si le métropolitain croit devoir refuser l'institution canonique, il donnera par écrit les raisons de son refus et l'élu ira en appel, suivant une procédure qui ne fut réglée que par un décret du 14 novembre 1790, sanctionné le 24. En vertu de ce décret, l'appel comme d'abus du refus de confirmation devait être porté devant le tribunal de district dans lequel serait situé le siège épiscopal : le tribunal jugerait en dernier ressort. Mais, pour avoir le droit de recourir à ce juge suprême, l'élu aura dû, assisté de deux notaires, insister par lui-même auprès de son métropolitain, puis s'adresser « successivement à tous les évêques de l'arrondissement, chacun

suivant l'ordre de leur ancienneté », par lui-même ou « par son fondé de procuration », mais toujours avec deux notaires : ce n'est qu'après un refus persistant et unanime, constaté par des procès-verbaux en bonne forme, qu'il aura recours à la juridiction civile (art. 2-5); encore faudra-t-il qu'il interjette son appel « au plus tard, dans le délai d'un mois... à peine de déchéance » (art. 6). Les refusants pourront justifier leur refus auprès du tribunal, mais ils n'y sont point tenus et surtout « ils ne pourront former opposition au jugement... sous prétexte qu'ils n'auront pas été partie » (art. 7). Si le tribunal déclare qu'il n'y a pas abus, il sera procédé à de nouvelles élections (art. 8); mais s'il déclare qu'il y a abus, « il enverra l'élu en possession du temporel et nommera l'évêque auquel il sera tenu de se présenter pour le supplier de lui accorder la confirmation canonique » (art. 9). Ce même évêque pourra être le prélat consécrateur (art. 10) et la consécration pourra se faire dans sa cathédrale (art. 11). — 4° Mais la consécration devait se faire et de toute nécessité, d'après la loi primitive, dans l'église cathédrale du nouvel élu, « par le métropolitain, ou à son défaut par le plus ancien évêque de l'arrondissement de la métropole, assisté des évêques des deux diocèses les plus voisins, un jour de dimanche, pendant la messe paroissiale, en présence du clergé et du peuple » (art. 20). — 5° Le serment : devant cette assistance et en présence des officiers municipaux, avant d'être consacré, l'élu prêterait le serment solennel « de veiller avec soin sur les fidèles du diocèse qui lui est confié, d'être fidèle à la Nation, à la Loi et au Roi, et de maintenir de tout son pouvoir la constitution décrétée par l'Assemblée nationale et acceptée par le Roi » (art. 21).

La loi s'occupait ensuite de la nomination des vicaires de l'évêque. Lui-même nommait et sans l'avis de son conseil ses 12 ou 16 vicaires, à la seule condition de les choisir parmi les prêtres « ayant exercé les fonctions ecclésiastiques, au moins pendant dix ans ». Cependant les curés actuels des cathédrales ou des paroisses supprimées dans la ville épiscopale devenaient de droit, « s'ils le demandaient, les premiers vicaires de l'évêque, chacun suivant l'ordre de leur ancienneté dans les fonctions pastorales » (art. 22 et 23). C'était encore l'évêque, mais assisté de son conseil, qui nommait le vicaire-supérieur et les vicaires-directeurs du séminaire (art. 24). Tous ces vicaires étaient inamovibles : pour les destituer, il fallait une délibération du conseil épiscopal qu'ils composaient, « prise à la pluralité des voix et en connaissance de cause » (art. 22 et 24).

Pour les curés, les choses étaient réglées de la même façon que pour les évêques, autant du moins que le permettait la différence des situations. Ils devaient être élus eux aussi par les électeurs, mais par les électeurs du district. Ces électeurs ne se réunissaient pas à chaque vacance, mais une fois par an, « à l'époque de la formation des assemblées de district » (art. 25 et 26). « L'élection devait se faire par scrutins séparés, pour chaque cure vacante. » Le cérémonial était semblable en tous points au cérémonial de l'élection des évêques. Il en était de même de la proclamation. Pour être éligible, il fallait « avoir rempli les fonctions de vicaire dans une paroisse ou dans un hôpital et autre maison de charité du diocèse, au moins pendant cinq ans », ou avoir été curé dans une paroisse supprimée en vertu de la nouvelle organisation. Étaient également éligibles aux cures tous ceux qui étaient éligibles aux évêchés, « pourvu qu'ils aient aussi cinq années d'exercice » (art. 32-34). L'élu, pour être mis en possession de sa cure devait solliciter de l'évêque l'institution canonique; subir, si l'évêque le jugeait à propos, un examen sur sa doctrine et sur ses mœurs; prêter le serment qu'il fait profession de la religion catholique (art. 35-37). Si l'évêque lui refusait l'institution canonique, il pouvait

en appeler à la puissance civile (art. 36). 2^o Il devait prêter le même serment que les évêques à la Nation, à la Loi, au Roi et à la Constitution (art. 38). De même que l'évêque, le curé choisissait ses vicaires, mais « il ne pouvait fixer son choix que sur des prêtres ordonnés ou admis dans le diocèse par l'évêque » ; mais pas plus que l'évêque il ne pouvait les révoquer à son gré. Il fallait « des causes légitimes jugées telles par l'évêque et son conseil » (art. 43 et 44).

Enfin était réglé le mode d'administration des diocèses pendant les vacances. Le premier et à son défaut le second vicaire de l'église cathédrale, puisque les chapitres n'existaient plus, remplaçait l'évêque « tant pour les fonctions curiales que pour les actes de juridiction qui n'exigent pas le caractère épiscopal ; mais en tout, il était tenu de se conduire d'après les avis du conseil » (art. 41). L'administration d'une cure vacante devait être confiée au premier vicaire et à défaut de tout vicaire à un desservant nommé par l'évêque (art. 42).

Le titre III, *Du traitement des ministres de la religion*, débute par ce principe : « Les ministres de la religion exerçant les premières et plus importantes fonctions de la société, ...seront défrayés par la nation » (art. 1). En conséquence : 1^o la nation s'engage à fournir « un logement convenable, à chaque évêque, à chaque curé et aux desservants des annexes et succursales (art. 2) ; 2^o elle leur assure un traitement : à l'évêque de Paris 50 000 livres ; aux évêques des villes de 50 000 âmes et au-dessus 20 000 ; aux autres 12 000 (art. 3) ; aux vicaires de l'évêque, à Paris, au premier vicaire 6 000 livres ; au second 4 000 ; à tous les autres 3 000 ; dans les villes de 50 000 âmes et au-dessus, au premier vicaire 4 000, au second 3 000 et à tous les autres 2 400 ; dans les villes au-dessous de 50 000 âmes, au premier vicaire 3 000, au second 2 400 et à tous les autres 2 000 (art. 4). Pour les curés leur traitement était ainsi fixé : à Paris, 6 000 livres ; dans les villes de 50 000 âmes et au-dessus, 4 000 ; dans les villes au-dessous de 50 000 et au-dessus de 10 000 âmes, 3 000 ; dans les villes et bourgs au-dessous de 10 000 et au-dessus de 3 000 âmes, 2 400 et enfin dans toutes les autres villes et bourgs et dans les villages, pour une population de 3 000 à 2 500 âmes, 2 000 livres ; de 2 500 à 2 000, 1 800 livres ; de 2 000 à 1 000, 1 500 livres et au-dessous, 1 200 livres. Les vicaires des curés recevront : à Paris, le premier 2 400 livres ; le second 1 500 et les autres 1 000 ; dans les villes de 50 000 âmes et au-dessus, le premier 1 200, le second 1 000 et tous les autres 800 ; dans les villes et bourgs au-dessous de 50 000 et au-dessus de 3 000 âmes, les deux premiers 800 et les autres 700 ; dans toutes les autres paroisses, 700 chacun sans distinction (art. 6). Les curés âgés ou infirmes avaient le choix entre ces deux solutions : prendre un vicaire de plus, payé évidemment par la nation, ou « se retirer avec une pension égale au traitement qui aurait été fourni au vicaire » (art. 9). En compensation du traitement qui leur était assuré, évêques, curés et vicaires devaient exercer gratuitement leurs fonctions.

Toute cette organisation ne devait valoir que « pour ceux qui seraient pourvus par la suite d'offices ecclésiastiques » (art. 11). La loi du 24 juillet fixa ainsi « le traitement du clergé actuel » : aux évêques conservés en fonctions 12 000 livres lorsque leurs revenus ecclésiastiques n'atteignaient pas cette somme, « 12 000 livres plus la moitié de l'excédent sans que le tout puisse aller au-delà de 30 000 livres pour ceux dont les revenus excédaient 12 000 livres ; à l'évêque de Paris 75 000 » (art. 1) ; aux évêques dont les sièges sont supprimés, une pension égale « aux deux tiers du traitement ci-dessus » (art. 2) ; aux évêques démissionnaires, les deux tiers du traitement dont ils auraient joui, « en restant en fonctions », à la condition toutefois que ces deux tiers n'excèdent pas la somme de 10 000 livres (art. 3).

Quant aux curés actuels, ils auront le choix entre le traitement fixé par le titre III de la loi du 12 juillet ou « 12 000 livres avec la moitié de l'excédent de leurs revenus ecclésiastiques actuels, pourvu que le tout ne s'élève pas au-delà de 6 000 livres », et dans tous les cas, « ils continueront à jouir des bâtiments à leur usage et des jardins dépendants de leurs cures, qui sont situés dans le chef-lieu de leurs bénéfices » (art. 4). Le traitement des vicaires était celui fixé par la loi du 12 juillet (art. 5). Ces traitements entraînaient la suppression du casuel ainsi que des prestations qui se percevaient sous le nom de mesures par feu, ménage, etc. (art. 6). Cette organisation ne devait elle-même être mise en vigueur qu'à partir du 1^{er} janvier 1791 (art. 7). Jusque-là un régime transitoire était adopté, dont la principale disposition était que tout curé devait avoir au moins 1 200 livres. Evêques et curés « conservés dans leurs fonctions » ne pouvaient « recevoir leur traitement, qu'au préalable, ils n'aient prêté le serment » prescrit par la loi constitutionnelle. Le même décret du 24 juillet réglait en outre le traitement des bénéficiers supprimés et des ecclésiastiques ayant pensions sur bénéfices. Plusieurs points de toute cette organisation financière seront encore complétés et précisés par un décret du 3 août.

Le titre IV, ou *De la loi de la résidence*, commence comme les autres titres en fixant le principe : « La loi de la résidence, dit l'art. 1^{er}, sera rigoureusement observée....sans aucune exception ni distinction ». En conséquence, aucun évêque, aucun curé, aucun vicaire ne pourra s'absenter plus de quinze jours consécutifs, chaque année, sans une véritable nécessité et sans l'agrément, pour l'évêque, du directoire de son département, pour le curé, de son évêque et du directoire de son district et pour le vicaire, de son curé (art. 2-4) ; sous peine de poursuites civiles aboutissant à la privation du traitement. En conséquence encore, il y a incompatibilité entre les fonctions ecclésiastiques et les charges, emplois ou commissions qui supposent l'obligation de s'absenter. Les mêmes fonctions compatibles avec les fonctions d'électeur, de député, de membre du conseil général de la commune, du conseil des administrations des districts et des départements, ne le seront pas à l'avenir avec les fonctions de maire, d'officier municipal, de membre des directoires de district et de département. Ceux qui actuellement avaient de ces charges pouvaient attendre la fin de leur mandat (art. 5-7).

Telle est la constitution du clergé. Elle apparaît d'abord comme une œuvre purement civile. L'Assemblée l'a décidée souverainement, sans admettre que l'on puisse en référer au pape, à un concile national, sans même consulter l'Église. Elle n'eut, d'ailleurs, aucun doute sur sa puissance ; la constitution civile marque, comme il a été dit, le triomphe absolu, sans contre-poids, de la théorie gallicane et parlementaire de la quasi-souveraineté du roi sur le domaine religieux, et la nation est devenue l'héritière du roi. Et, sur ce point de la souveraineté de l'État dans l'ordre religieux, les disciples de Rousseau se sont trouvés d'accord avec les parlementaires d'ancien régime. On ne saurait nier non plus l'esprit d'égalité qui anime la constitution civile : qu'est devenu le pouvoir épiscopal chez cet évêque-curé, instrument de son conseil, dont la voix ne compte pas plus que celle de ce vicaire qu'il s'est donné ? Bien que, enfin, la constitution opérât quelques utiles réformes, elle apparaît, dans son ensemble, comme une œuvre audacieuse, risquée, propre à soulever la plus légitime opposition de la part de l'Église. Elle bouleverse, sans entente préalable, une organisation qui repose sur un concordat vieux de deux siècles et demi, sur des règles canoniques adoptées par l'Église depuis plus longtemps encore et même sur des dogmes. Et sous quel prétexte ? C'est pour ra-

mener l'Église de France à la pureté primitive, faire d'elle le pastiche de l'Église apostolique! comme si, en dehors de toute autre considération, l'Église apostolique pouvait recommencer dans les cadres administratifs de 1789! « L'entreprise, dit M. Sorel, menait droit au schisme. » Aussi « on peut dire que de toutes les erreurs de l'Assemblée, celle-là fut la plus funeste : elle rompit tous les liens, elle déchira la nation et l'État, elle ouvrit l'abîme où se précipita la Révolution ». Les décrets sur la constitution du clergé ont, en effet, décidé Louis XVI à rompre avec la Révolution et à réclamer l'intervention de l'Europe; d'autre part, ils ont déchaîné la guerre civile en France et entraîné la Révolution dans la voie des pires violences. Louis XVI a bien sa responsabilité cependant dans cette crise. La constitution civile ne pouvait devenir loi d'État, sans qu'il donnât sa sanction. La donnerait-il? On se le demanda dans les deux camps. L'épiscopat escomptait la piété du roi, sa conscience timorée, et le pape lui-même s'efforça de peser sur la volonté du roi. Le 10 juillet, il adressait trois brefs au gouvernement français, l'un au roi, un autre au ministre Lefranc de Pompignan, archevêque de Vienne, et le troisième au garde des sceaux Champion de Cissé, archevêque de Vienne. Au roi qu'il sait résolu « à rester attaché à la religion catholique..., au saint-siège », le pape recommande de ne pas se laisser surprendre « par des artifices adroits et un captieux langage », faisant appel à l'amour du souverain pour ses peuples, et de ne pas approuver des décrets « qui entraîneraient la nation entière dans l'erreur, le royaume dans le schisme et peut-être allumeraient la flamme dévorante d'une guerre de religion ». Aux deux archevêques, le pape demande de détourner le roi d'une fatale sanction et il le leur demande pour combattre « l'état de suggestion où tiennent le roi les violences populaires ». Les partisans de la constitution compaient, eux, sur la faiblesse du roi devant les manifestations de l'Assemblée, appuyées par les manifestations de la rue et ils mirent la rue en mouvement. Louis XVI eût bien voulu refuser sa sanction car, en lui, a-t-on dit, « la piété était bien le tout de l'homme, » mais d'une part, dans son entourage, on soutint mal cette volonté. Les archevêques de Vienne et de Bordeaux ne firent rien, semblait-il, dans cet ordre : le premier, comme l'a bien prouvé M. Émery, parce qu'il était malade, le second par une faiblesse, qu'il expia et que ses collègues lui firent expier durement; d'autre part, l'Assemblée affirmait sa volonté de ne pas négocier avec le pape et d'avoir son œuvre telle qu'elle l'avait faite; enfin l'émeute était dans Paris. Louis XVI signa donc le 24 août. Dans l'intervalle, il négocia avec Rome, gauchement, avec l'apparente duplicité qu'il mettait dans les négociations où son âme était incertaine. Le 28 juillet, à Saint-Cloud, il promettait aux représentants de l'Assemblée de sanctionner la constitution; il demandait seulement le temps d'obtenir l'approbation soit des évêques de France, soit du pape. Le même jour, il annonçait à Pie VI son dessein arrêté de sanctionner, et en même temps, il chargeait ses deux ministres ecclésiastiques d'obtenir du pape, par l'intermédiaire de l'ambassadeur de France à Rome, le cardinal de Bernis, une approbation *provisoire* des points particuliers suivants : la nouvelle distribution des métropoles et la création de la métropole de Rennes; les circonscriptions nouvelles, en invitant les évêques lésés à montrer la même condescendance que le Saint-Père; les vicaires épiscopaux substitués par la constitution civile aux chapitres, etc. Ces propositions partirent de Paris le 29. Bernis, tout en jugeant leur acceptation impossible, les transmit le 12 août; le 17, le pape écrivait à Louis XVI que, malgré la nullité évidente de la constitution civile, « puisque tous les droits de la puis-

sance temporelle dans ces matières ne s'étendent pas plus loin qu'à aider de son autorité l'exécution des décrets ecclésiastiques », il allait convoquer une congrégation de cardinaux pour étudier ses propositions. Quel était le plan de Louis XVI? Voulait-il simplement gagner du temps et pouvoir attendre, dans la paix de la conscience et le calme de la rue, le moment où, redevenu monarque absolu, il pourrait redevenir le roi très chrétien? Voulait-il au contraire compromettre le pape dans une acceptation provisoire pour lui arracher ensuite une acceptation définitive? Quoi qu'il en soit, il n'attendit même pas la réponse du pape. Cette réponse, quelque diligence que l'on mit, ne pouvait lui arriver avant le 26 août, et le 24, après un conseil tenu avec ses ministres, il faisait de la constitution une loi définitive.

IV. L'OPPOSITION, LE SERMENT ET LA PERSÉCUTION DES RÉFRACTAIRES. — 1^o *L'opposition*. — Devenue loi, la constitution civile trouva une formidable opposition dont l'épiscopat donna le signal. Il y eut d'abord comme un flottement dans les rangs de l'épiscopat, mais bientôt il prit une attitude uniforme de résistance, sous la direction des évêques députés à l'Assemblée, qui eux-mêmes avaient un comité directeur de sept membres : Boisgelin, Dulau, Talleyrand-Périgord, de Bèthisy, de Mezières, de Bonal, de Lastic. Sous cette direction, l'épiscopat donna le signal de la lutte, et ce fut heureux : ce signal ne pouvait venir que de lui. Étant donnée l'indépendance de l'épiscopat gallican d'alors, le pape ne pouvait le devancer, sans crainte de n'être pas suivi. Quant aux curés, jusque-là ils avaient été acquis sans partage à la Révolution : « Il y a 40000 curés, écrivait Boisgelin dans un rapport à Louis XVI, le 1^{er} décembre 1790; quelle sera la faible proportion de ceux qui ne seront pas retenus par la crainte? » A quelle vue obéit l'épiscopat en commençant cette courageuse opposition? On l'a accusé d'avoir agi par intérêt : il aurait continué, à propos de la constitution civile, l'opposition qu'il avait faite à propos de la confiscation des biens ecclésiastiques, espérant recouvrer ceux-ci en faisant échouer celle-là. On l'a accusé aussi, et Mirabeau s'est fait l'avocat de cette accusation, d'avoir agi par haine de la Révolution; enfin, dit-on, l'épiscopat a agi par honneur et l'on rapporte à ce sujet une phrase qu'aurait prononcée, d'après les *Mémoires* de Lafayette, Dillon, archevêque de Narbonne : « Nous nous sommes conduits en vrais gentilshommes, car on ne peut pas dire que ce fut par religion. » Les raisons d'agir de l'épiscopat furent supérieures. « Jusqu'ici, dit l'historien de l'*Ancien clergé de France*, les évêques ont marché avec la Constituante, non sans doute à l'avant-garde, souvent avec plus de résignation que d'enthousiasme, mais aussi avec une bonne volonté généreuse qui s'alliait, chez les prélats les plus éclairés, à l'intelligence des temps nouveaux et à un libéralisme sincère. » Ils se sont même résignés à voir l'Église dépouillée de ses biens. C'est qu'il ne s'agissait encore que « de savoir si l'Église serait riche, si elle serait puissante ». Et maintenant, en face de la constitution civile, il s'agit « de savoir si elle sera ». Plus d'une fois, d'ailleurs, les évêques ont affirmé la pureté de leurs intentions, comme Boisgelin dans sa *Lettre à Burke*.

L'épiscopat s'efforça d'abord de se gagner l'opinion. La partie était perdue devant l'Assemblée et même auprès du roi : il s'efforça de la gagner devant le pays. Son manifeste général est l'*Exposition des principes sur la constitution civile du clergé, par les évêques députés à l'Assemblée nationale*, in-8^o, qui parut le 30 octobre 1790. Elle portait 30 signatures d'évêques-députés; en réalité, elle était l'œuvre de Boisgelin. Les autres membres de l'épiscopat envoyèrent successivement leur adhésion ainsi que 98 ecclésiastiques de second ordre

députés à l'Assemblée nationale. Après avoir relevé tout ce qui leur paraissait hétérodoxe dans la constitution, les évêques revenaient à leur conseil d'une entente nécessaire avec l'Église, représentée par un concile national ou par le pape, et ils demandaient à l'Assemblée de surseoir à l'exécution de la loi. Autour de ce manifeste se groupent un nombre considérable de lettres pastorales écrites par les évêques soit avant, soit après le vote de la loi du 12 juillet, soit à propos du serment, soit à propos de l'installation des intrus, etc. Plusieurs firent alors grand tapage. Telles furent les *Considérations sur les limites de la puissance temporelle et de la puissance civile*, par M. l'archevêque de Toulouse, député à l'Assemblée nationale; une brochure intitulée : *Quelle doit être l'influence de l'Assemblée nationale de France sur les matières ecclésiastiques*, par M. l'évêque de Nancy; une *Instruction pastorale* de M. l'évêque de Boulogne sur l'autorité spirituelle de l'Église, datée du 24 octobre 1790, qu'adressèrent à leurs fidèles bon nombre d'évêques dont Mgr de Juigné; une autre *Instruction pastorale* du même, datée d'Ypres le 8 août 1791; un *Examen de l'instruction de l'Assemblée nationale sur l'organisation prétendue civile du clergé*, par M. l'évêque de Langres, etc. Des prêtres publièrent aussi des brochures dans le même sens : il y eut l'*Examen impartial du rapport fait à l'Assemblée nationale au nom du comité ecclésiastique par M. Martineau, député de la ville de Paris, sur la constitution civile du clergé... Sa discussion*, par M. Thiébaut, curé de Sainte-Croix, ancien supérieur du séminaire, député de la ville de Metz; un *Parallèle des révolutions*, par M. l'abbé Guillon; l'*Opinion*, de l'abbé Maury, sur la constitution civile du clergé prononcée à l'Assemblée nationale le samedi 27 novembre 1790. Des laïques, voire des parlementaires jansénistes, prirent rang parmi les auxiliaires de l'épiscopat. Ainsi, parurent, sans parler des articles de l'*Ami du roi* et autres journaux, le *Mémoire à consulter sur la compétence de la puissance temporelle relativement à l'érection et à la suppression des sièges épiscopaux*, datée du 15 mars 1790 et signée Jabineau, Maultrot, etc.; des *Lettres de M. M. (Maultrot) à M. J. (Jabineau) sur la nouvelle constitution civile; une réponse de M. F. à M. M. sur le même objet*, etc. Toutes ces brochures se trouvent dans la *Collection ecclésiastique* de Barruel.

Le parti opposé ne resta pas à court pour défendre son œuvre. Ses écrits comprennent deux groupes distincts :

1. Les écrits des députés laïques qui avaient voté la constitution civile. Le principal est l'*Instruction de l'Assemblée nationale sur la constitution civile du clergé*, décrétée le 7 janvier, rédigée par les quatre comités réunis, ecclésiastique, d'aliénation, des recherches et des rapports, après qu'un *Projet d'adresse aux Français*, présenté par Mirabeau, en réponse à l'*Exposition des principes*, eût été repoussé comme trop violent, et votée le jour même de sa présentation, 21 janvier « pour être lue sans retard le dimanche suivant à l'issue de la messe paroissiale ». Mais où l'on retrouve le mieux les idées de la majorité, c'est dans le *Rapport* de Martineau, dans les *Discours* de Treilhard et de Camus, imprimés par ordre de l'Assemblée nationale, dans le *Développement de l'opinion* de M. Camus député à l'Assemblée nationale, dans la séance du 27 novembre, sur l'exécution des lois concernant la constitution civile du clergé, in-8°, Paris, 1790, à laquelle adhèrent 28 curés et prêtres, députés à l'Assemblée, dont Saurine et Massieu; dans les *Observations sur les deux brefs du pape en date du 10 mars et du 13 avril 1791*, par M. Camus, ancien homme de loi, membre de l'Assemblée nationale, in-8°, Paris, 1791. La plupart se retrouvent aussi dans la *Collection* de Barruel.

2. Les écrits des évêques et prêtres constitutionnels. Les évêques constitutionnels eurent aussi leur réponse à l'*Exposition des principes* : c'est l'*Accord des vrais principes de l'Église, de la morale et de la raison sur la constitution civile du clergé de France*, par les évêques des départements membres de l'Assemblée nationale constituante, in-8°, Paris, 1791, rédigée, croit-on, par un ex-religieux, Lebreton, portant 18 signatures d'évêques-députés et 29 adhésions, et suivie d'une *Lettre des évêques constitutionnels membres de l'Assemblée constituante au pape, en lui envoyant l'ouvrage fait pour la défense de la constitution civile du clergé*. L'*Accord* étudie ces 3 points : a) autorité de la puissance législative sur la discipline extérieure de l'Église; b) question des élections; c) question de la mission et juridiction. Auparavant déjà, surtout au moment de la prestation du serment, il y avait eu diverses apologies de la constitution civile. Grégoire, entre autres, avait publié une brochure intitulée : *Légitimité du serment civique exigé des fonctionnaires ecclésiastiques*. Ce n'est pas qu'il trouve cette constitution sans défaut. « Approuvez-vous tout, écrit-il, dans la constitution civile du clergé? Je réponds, non, pas plus que les décrets concernant le marc d'argent, les colonies, les retours de l'Inde, etc. » Mais « le fond lui en paraît excellent », vraisemblablement, non pas tant à cause de son caractère gallican, qu'en raison de ses tendances égalitaires. « L'aristocratie me paraît aussi contraire aux principes dans l'Église que dans l'État, » écrit-il, après un passage qui rappelle les dernières années, « où la considération comme la richesse était en raison inverse du mérite et du travail » et où « les curés portant le poids du jour étaient communément dans l'Église ce que furent les Gabaonites et les Ilotes à l'égard des Hébreux et des Spartiates ». Il faut citer aussi une *Apologie des décrets sur la constitution civile du clergé*, par le P. Lalande, prêtre de l'Oratoire, de multiples brochures de l'évêque de la Seine-Inférieure, Charrier de la Roche, etc. Les prêtres constitutionnels eurent aussi leur consultation juridique : c'est la *Consultation sur une question importante relative à l'article du rapport du comité ecclésiastique sur la constitution civile du clergé*, datée du 27 mai et signée Faure avocat, Agré, etc. Il s'agissait de répondre à cette question posée par l'abbé Saurine : « La puissance spirituelle peut-elle contester à l'Assemblée nationale le droit d'ériger ou de supprimer des évêchés? »

La controverse portait principalement sur les points suivants : a) *La compétence de l'Assemblée*. — Sans nier que l'Église gallicane appelait des réformes, sans dénier même à la Constituante le droit de prendre l'initiative de ces réformes, les évêques lui refusaient la compétence nécessaire pour légiférer seule en pareille matière. « Il s'agit d'un ordre de choses, disait à la tribune Boisselin rappelant une parole de Bossuet, où la loi qui partout ailleurs commande et marche en souveraine doit seconder et servir. » Or, rappelait l'*Exposition des principes*, les décrets de la constitution civile avaient été établis « comme les lois absolues d'une autorité souveraine, sans aucune dépendance de l'autorité de l'Église et sans aucun recours aux formes canoniques » : pour donner à la constitution civile force de loi aux yeux des chrétiens, une chose était nécessaire : l'approbation de l'Église représentée par un concile national ou par son chef, le pape. Tel était le reproche : il était grave; justifié, il frappait d'une nullité radicale les titres I et II de la nouvelle loi. Aussi les constitutionnels se défendaient-ils de leur mieux contre cette accusation, ni ils n'avaient voulu porter la main à l'encensoir : le titre de constitution civile donnée à leur loi en était une preuve; et d'ailleurs disait l'*Instruction* du 21 janvier : « les représen-

tants de la France, fortement attachés à la religion de leurs pères, à l'Église catholique dont le pape est le chef visible sur la terre..., convaincus que la doctrine et la foi catholiques avaient leur fondement dans une autorité supérieure à celle des hommes, savaient qu'il n'était pas en leur pouvoir d'y porter la main; » ni ils ne l'avaient fait : dans toutes les mesures religieuses qu'elle a décrétées, affirmaient de la Constituante ses apologistes, elle n'a pas dépassé la limite de ses droits. Sans doute, disaient-ils, la puissance spirituelle et la puissance temporelle ont un domaine distinct, où elles sont indépendantes. Mais quel est le domaine de l'Église? L'Église n'a d'autre domaine que le spirituel. Il se borne « aux consciences sur lesquelles Jésus-Christ lui a confié un pouvoir... indépendant de l'autorité civile dans ses dogmes, sa morale, sa discipline intérieure » (Grégoire). Et que faut-il entendre par ce mot : discipline intérieure? Cette discipline n'a « pour objet que des choses surnaturelles telles que la doctrine de la foi, l'administration des sacrements..., la juridiction purement spirituelle » (Accord). Dès lors, le domaine propre de la puissance temporelle est facile à indiquer : l'autorité civile à laquelle tous les chrétiens doivent « une inviolable soumission » est souveraine dans tout ce qui tient au temporel. « Tout ce qui tient au temporel, disait Treillard, le 30 mai, appartient à la juridiction temporelle, encore que l'Église puisse y avoir quelque intérêt. Mais cet intérêt... elle ne le tire pas de l'ordre naturel dans lequel elle dépend du magistrat séculier. » C'est ainsi reconnaître à l'État le droit de décider souverainement non seulement dans les questions dites mixtes, et qui ne sont plus telles par le fait, mais dans toutes les questions de discipline, même générale, pour peu qu'elles se traduisent par une organisation extérieure. « Ainsi d'ailleurs, l'a voulu Jésus-Christ, lorsqu'il a dit : Mon royaume n'est pas de ce monde » (Consultation de Faure); ainsi en a-t-il été dans les premiers siècles de l'Église; ainsi encore le demande la raison. Selon le mot de saint Augustin : « L'Église est dans l'empire et non l'empire dans l'Église; » en conséquence, « il faut, dit Camus, que la religion soit reçue dans l'État, qu'elle y soit admise en connaissance de cause. » Et la nation qui refaisait la France avait incontestablement « le droit de déclarer quelle serait la religion qu'elle maintiendrait ». Elle a gardé la religion catholique sans même « mettre cet objet en délibération », mais elle pouvait lui dicter ses conditions, et elle les lui a dictées, relativement à la discipline, s'entend, et non aux dogmes : « car il n'est pas au pouvoir des puissances de la terre de changer les dogmes de la vraie religion, » mais « tout ce qui n'est que discipline est sujet aux modifications exigées par l'État, qui, en recevant la religion, dicte à ses ministres les conditions sous lesquelles il entend les recevoir ». Sans adopter les mêmes prémisses que ce parlementaire gallican, les évêques et prêtres constitutionnels arrivent aux mêmes conclusions. « Le droit naturel de la puissance souveraine, dit l'Accord, est d'exercer autorité et surveillance sur tout ce qui intéresse l'ordre public. Or, on ne peut nier que la discipline extérieure de l'Église n'intéresse beaucoup l'ordre public. La religion chrétienne n'a pu anéantir ce droit des souverains; l'Église est donc de droit naturel soumise aux lois des empires, quant à sa discipline extérieure. » Et après avoir entassé des textes de l'Évangile, des Pères, de Bossuet, puis des faits qu'il interprète, l'Accord conclut : « Il y a dans l'Église un ordre de choses qui intéresse la tranquillité publique... et dont la bonté est relative aux circonstances de temps, de lieux et de personnes. Il est donc de droit naturel soumis à la puissance qui fait les lois et qui les change suivant les temps, les lieux et les personnes. » N'est-ce pas ainsi d'ailleurs que l'ont pratiqué les rois, de l'aveu de

l'Église, et la nation n'est-elle pas l'héritière de leurs droits?

A ces affirmations, les évêques opposaient des affirmations contradictoires : « On a confondu, répondaient-ils, la discipline extérieure et la police extérieure. La police extérieure relève de l'État, et la discipline extérieure relève uniquement de l'Église. Jésus-Christ a fait de son Église une société parfaite. Il lui a donné tout ce qui est nécessaire à sa constitution et à son gouvernement. Elle ne tient absolument rien de l'autorité temporelle dans tout ce qui est nécessaire à son régime et à sa discipline. » Consultation de Maulrot et Jabinéau. C'est, d'ailleurs, le droit naturel de toute religion. « Toute religion a ses dogmes, ses lois, son gouvernement et ses ministres... C'est une véritable société qui, comme les nations elles-mêmes, a son organisation sans laquelle elle ne saurait subsister. » Considérations... par M. l'archevêque de Toulouse. « Il est une juridiction propre et essentielle à l'Église, dit l'Exposition d'après Fleury, une juridiction que Jésus-Christ lui a donnée, qui se soutient par elle-même dans les premiers siècles du christianisme... Une partie de cette juridiction, et peut-être la première, est le droit de faire des lois et règlements, ce droit essentiel de toute société. » A ce sujet, enfin, M. de Boulogne rappelle la parole de Fénelon : « L'évêque du dehors ne doit jamais rien entreprendre sur les fonctions de celui du dedans; il se tient, le glaive à la main, à la porte du sanctuaire, mais il prend garde de n'y entrer pas; en même temps qu'il protège, il obéit; il protège les décisions, mais il n'en fait aucune. » « L'Église est dans l'État, dit-il encore en substance; cela peut bien vouloir dire que l'Église n'a aucun droit sur l'administration temporelle de l'État, mais l'Église dans l'État ne peut rien perdre de la souveraineté et de l'indépendance de son autorité spirituelle. » La pensée des évêques se précisait dans cette distinction : Dans la discipline, « il est des points pour lesquels l'Église est aussi indépendante que pour sa doctrine. » Il s'agit des lois « qui sont la suite nécessaire des dogmes, qui ont la même stabilité qu'eux. Ainsi la hiérarchie des pasteurs ». Ni l'Église, ni à plus forte raison l'État ne sauraient y toucher. Mais il est « des lois qui moins liées à la substance même de la religion peuvent être modifiées suivant le génie des peuples et la nature des gouvernements... Ces lois sont de deux classes différentes : ou elles sont universelles dans toute l'Église et font une partie essentielle de son régime et de son gouvernement; » ainsi « le célibat des prêtres ». Ces sortes de lois « sont presque comme les lois fondées sur les dogmes mêmes, absolument indépendantes du pouvoir civil ». Celui-ci peut simplement « en demander le changement à l'Église universelle qui seule a le droit d'y consentir; » ou elles sont « de simple police et d'une importance seulement secondaire ». Ces lois « sont aussi indépendantes du pouvoir civil, dans ce sens qu'il ne lui appartient ni de les faire, ni de les changer; mais elles ont besoin de son approbation et de sa protection lorsqu'elles ont des rapports avec l'ordre social. Il a le droit alors... de les rejeter, s'ils les trouve contraires à la liberté, à la propriété, ou aux droits civils des citoyens ». Ainsi en est-il des ordres religieux : l'État peut refuser à un ordre religieux la permission de s'établir et il peut surtout refuser « aux obligations religieuses des effets civils ». Considérations, par M. l'archevêque de Toulouse. Les évêques entassaient eux aussi, à l'appui de leurs dires, les textes et les faits. Quant à l'objection que la nation ne faisait qu'exercer les droits qu'avaient exercés les rois, il leur était facile de répondre : Ces droits, les rois ne les exerçaient qu'en vue d'un concordat, c'est-à-dire d'une concession de l'Église, et par ce fait que le catholicisme était religion d'État : cette qualité supposait, en effet, chez le

chef de l'État un certain droit de contrôle sur les lois d'Église, et si parfois il abusait, l'Église pouvait pardonner « au Roi très chrétien ». Mais la Nation avait perdu tous ces titres, déchiré le concordat, proclamé ou à peu près la liberté des cultes, refusé au catholicisme le titre de religion d'État et loin d'avoir bien mérité de l'Église, elle l'avait dépouillée.

Restait aux adversaires de la constitution civile à montrer « dans quel ordre il faut ranger la suppression, l'érection, la circonscription des métropoles, des diocèses et des cures; la suppression des églises cathédrales et autres titres bénéfices; les règles concernant le choix et l'institution des pasteurs, et la manière d'exercer la juridiction spirituelle dans les différents degrés de la hiérarchie ecclésiastique », *Lettre pastorale de M. de Boulogne*, et après avoir fait le procès de la constitution civile en général, les évêques attaquaient chacune de ses dispositions.

b) *Les nouvelles circonscriptions ecclésiastiques.* — Ils attaquaient d'abord le droit, que s'était attribué l'Assemblée dans le titre 1^{er} de la Constitution civile, de bouleverser tous les cadres de l'administration ecclésiastique. Voici comment se justifiaient les constitutionnels : « La nouvelle distribution civile du royaume, disait l'*Instruction du 21 janvier*, rendait nécessaire une nouvelle distribution des diocèses... Ces changements étaient utiles, on le reconnaît, mais l'autorité spirituelle, devait, dit-on, y concourir. Qu'y a-t-il donc de spirituel dans une distribution de territoires? Jésus-Christ a dit à ses apôtres : Allez et prêchez par toute la terre; il ne leur a pas dit : Vous serez les maîtres de circonscrire les lieux où vous enseignerez. La démarcation des diocèses est l'ouvrage des hommes. Le droit ne peut en appartenir qu'aux peuples, parce que c'est à ceux qui ont des besoins à juger du nombre de ceux qui doivent y pourvoir. » Grégoire est non moins précis : « Il est essentiel à la religion, dit-il, d'avoir des diocèses..., mais maîtresse absolue de son territoire, elle le partage à 83 évêques... J'ai beau m'alarmier l'esprit pour trouver là du dogme, je n'y vois qu'une opération matérielle, géographique, et si l'Église peut revendiquer cette opération comme étant d'institution divine, dites-moi à quel terme l'autorité spirituelle s'arrêtera. Ce règlement de police est salutaire à l'État, donc l'État a le droit de le faire. » Camus, Charrier de la Roche s'expriment de même, et sous la plume de tous revient une comparaison ainsi formulée par Grégoire : « Si le Japon idolâtre ou la Suède hérétique disait à nos missionnaires : je subviendrai à tous les frais du culte catholique que j'adopte; mais il me plaît de ne vouloir que 83 évêchés et tel nombre de prêtres...; avec quel transport indigne on recevrait leur offre! Pensez-vous qu'il fallût une bulle du pape pour légitimer ce règlement? » Suivaient des faits destinés à prouver : a. Que les divisions fixées par l'Église dans les pays où elle s'établissait avaient toujours eu pour bases les divisions civiles; b. que les conciles, le concile de Chalcédoine en particulier, supposent et même acceptent que les souverains fassent rentrer l'organisation ecclésiastique dans l'organisation civile; c. que les souverains ont érigé librement des évêchés et des métropoles. D'ailleurs, « quand même, ajoute Grégoire, le clergé seul aurait consommé toutes les opérations de cette nature, ces actes, ratifiés par l'aveu tacite de la puissance civile, se seraient-ils convertis en droit? Non assurément... Quand une nation se ressaisit de ses droits imprescriptibles, il est ridicule de lui opposer des usages. » Enfin, par le fait que les prêtres sont des fonctionnaires salariés, la nation a le droit de limiter leur nombre. « Quand la nation, écrit toujours le même Grégoire, se charge des frais du culte et de l'entretien de ses ministres, il lui importe de connaître ceux qui lui sont nécessaires pour ne salarier que ceux-là. » Il

importe peu d'ailleurs aux évêques : comme on le verra, les constitutionnels soutiennent, en effet, que « dans leur consécration les évêques reçoivent tous les pouvoirs des apôtres », sans intermédiaire, et par conséquent une juridiction universelle : *Docete omnes gentes*.

Les évêques ni ne niaient l'utilité d'un remaniement des diocèses, la nécessité du concours de la puissance civile en pays catholique pour l'établissement de nouveaux évêchés, ni même ils ne déniaient à l'Assemblée le droit d'initiative; mais ils affirmaient qu'il s'agissait d'un objet spirituel et qu'en conséquence, logiquement et aussi d'après l'usage constant et les canons, il fallait l'approbation de l'Église, c'est-à-dire du pape ou des conciles. « Sans doute, écrit M. de Boulogne, la puissance civile peut proposer des vues sur ces importants objets..., mais l'action de l'autorité spirituelle est indispensablement requise, et la puissance civile seule ne peut conduire l'ouvrage à sa fin. » Et en effet, qu'est-ce qu'établir un évêché? se demandent les auteurs de la *Consultation*. Il s'agit bien d'une opération géographique! « C'est, répondent-ils, donner à un ministre une juridiction spirituelle sur tel territoire, c'est lui soumettre et les pasteurs et les fidèles de ce canton. » Et supprimer un évêché, qu'est-ce? « C'est dépouiller l'évêque d'une juridiction qu'il tenait de l'Église seule... Que l'Église puisse faire tout cela, on le conçoit, mais qu'une Assemblée civile le puisse, de qui en aurait-elle reçu le pouvoir? » D'ailleurs, ajoutait après avoir exposé les mêmes idées, M. de Boulogne, « qu'on ne prétende point qu'au moment de la consécration des pontifes l'Église leur communique une juridiction indéfinie, qui peut être étendue ou restreinte ou même anéantie au gré de la puissance civile; » si Jésus-Christ a donné à ses apôtres une juridiction indéfinie, « l'Église n'en agit pas ainsi; quand elle consacre ses pontifes, elle ne leur attribue qu'une juridiction déterminée à tels lieux, nommément, individuellement et exclusivement à tous autres. L'intention de l'Église sur ce point se connaît par ses lois et les dispositions de celles-ci sont précises. » Enfin, d'après le même prélat, toutes les preuves historiques invoquées sont fausses : « Il a été prouvé, écrivait-il, par les monuments mêmes que l'on s'est permis de mettre en avant, que dans toutes et chacune des circonstances objectées, l'autorité spirituelle est intervenue comme cause nécessaire. » Tous les évêques rappelaient aussi ce canon du concile de Trente : « Qu'il ne soit permis à aucun évêque... d'exercer les fonctions épiscopales dans le diocèse d'un autre, si ce n'est avec la permission expresse de l'ordinaire et seulement à l'égard des personnes soumises au même ordinaire. S'il en arrivait autrement, l'évêque et ceux qui auraient été ainsi ordonnés, seraient de droit suspens, celui-là des fonctions épiscopales, et ceux-ci de l'exercice de leurs ordres. » Sess. VI, *De reform.*, c. v.

D'ailleurs, insistait l'*Instruction*, si l'autorité spirituelle devait ici concourir avec la puissance temporelle, pourquoi les évêques ne s'empressent-ils pas de contribuer à l'achèvement de cet ouvrage? Pourquoi ne remettent-ils pas volontairement entre les mains de leurs collègues les droits exclusifs qu'ils prétendent avoir? » A cette attaque, que les constitutionnels n'avaient pas attendu l'*Instruction* pour formuler, l'*Exposition* et les *Lettres pastorales*, entre autres, celle de l'évêque de Langres, répondent : Ce ne serait là qu'une solution provisoire « qui prolongerait les difficultés et ne les terminerait pas ». Elle serait en contradiction avec les décrets : « Les décrets ne sont point exécutés, quand les limites des diocèses et des métropoles ne sont point changées, quand la juridiction propre aux évêques supprimés n'est point détruite, quand celle des évêques conservés ne reçoit pas d'extension. » Donner la délégation ou la refuser, ce serait affirmer que « la puissance

civile ne peut ni donner, ni ravir, ni transmettre une juridiction purement spirituelle qui n'appartient qu'à l'Église ». Relativement à l'Église, « comme il s'agit d'un bouleversement total de l'Église gallicane, » il ne peut être opéré que « par l'autorité de toute l'Église... La communication de pouvoirs que ferait en particulier chaque évêque ne validerait pas les décrets de l'ordre spirituel; elle ne produirait donc pas l'effet désiré ».

c) *Les élections, le richérisme.* — « Le droit d'élection rendu au peuple, dit l'Accord, est un des principaux objets des censures de nos adversaires. » Et, en effet, les évêques attaquaient le principe même, qui rappelait Richer et plus encore, peut-être, son application au choix des curés. Ils voyaient d'abord une usurpation de l'Assemblée : « Nous le demandons à tout homme de bonne foi, disait M. de Boulogne, donner le droit de choisir les pasteurs, fixer les conditions requises pour l'éligibilité, ne sont-ce pas autant d'actes de l'autorité spirituelle ? » A ce premier reproche l'Instruction répondait : « Il était impossible dans une constitution qui avait pour bases l'égalité, la justice et le bien général de ne pas rétablir les élections libres des pasteurs; » et l'Accord soutenait qu'il n'était pas besoin d'autorité pour rétablir un usage apostolique qui n'avait pu être justement aboli. « Nous convenons, disait-il, que les rois, que les papes, que le clergé ont nommé aux évêchés tantôt seuls, tantôt avec plus ou moins d'influence; mais... c'était au mépris des canons, contre la tradition et la discipline apostolique. De quelle autorité est la tradition contre toutes les règles ? » On retrouve la pratique de l'élection « partout, dans toutes les Églises et dans tous les siècles » et c'est justice : « celui qui doit présider à tous, doit être élu par tous. » A ce propos les évêques formulaient leur second grief : Comment est composé ce corps électoral ? « Il serait facile de répondre, disait M. de Boulogne, que le retour à la discipline primitive ne peut être ordonné que par la même autorité qui l'avait établie. Mais vit-on jamais dans les premiers siècles des élections d'évêques sans que le clergé y fût appelé. » Et l'évêque de Langres : « Certes, ils seraient bien étonnés ces fidèles des premiers siècles de l'Église, si... ils entendaient comparer ce nouveau corps électoral à ces assemblées respectables que présidaient les évêques de la province, où les pasteurs de second ordre avaient une influence considérable. Ils seraient indignés de voir se mêler aux électeurs les schismatiques, les hérétiques, les juifs, les idolâtres... On force l'Église à recevoir des évêques des mains de ses plus cruels ennemis, même des déistes et des athées. » L'abbé Jacquemart avait, en effet, dans son discours du 9 juin, signalé cette anomalie que « dans plusieurs des provinces le grand nombre des électeurs seraient pris parmi les non-catholiques, qui, peut-être, se feraient un plaisir cruel d'affaiblir une Église qu'ils rivalisent, en lui donnant de mauvais pasteurs ». L'obligation imposée aux électeurs d'entendre la messe n'écartait point le péril, pas plus que le serment de choisir en son âme et conscience. Le reproche paraissait si juste que Grégoire lui-même y avait insisté durant la discussion de la loi et qu'il y revint dans son *Apologie du serment*, mais en ayant soin d'ajouter que « cette manière d'élire n'était ni une hérésie, ni une chose nouvelle ». L'Accord répond plus vigoureusement, et d'abord au reproche de mettre de côté le clergé qui devrait avoir la décision ou la très large influence : « De semblables arguments, dit-il, sortent des arsenaux de l'ignorance ou de la chicane. On confond les droits d'élection et de confirmation qui n'ont rien de commun que d'avoir été usurpés l'un et l'autre; » puis au reproche d'accepter les dissidents : il faut les accepter par charité : « ils sont nos frères » et des frères ennemis, éloignés de nous par la persécution, qu'il s'agit de rallier. D'ailleurs, saint Paul n'a-t-il pas

dit : *Oportet illum (l'évêque) testimonium habere bonum ab iis qui foris sunt* ? Puis pourquoi se délier de la loyauté des dissidents ? Enfin l'élu n'est-il pas soumis à l'approbation de l'autorité ecclésiastique supérieure. Il est vrai que la profession de foi exigée par l'élu était bien vague; « mais, ripostait Grégoire, jamais la mauvaise foi et l'hypocrisie ne manqueront de subterfuges; elles pourraient s'envelopper dans les détails de la profession de foi la plus développée. » En fin de compte, pour les constitutionnels, tout valait mieux que le régime du concordat, « ce pacte honteux par lequel un pape trafiqua des règles de l'Église et un roi des droits du peuple français » (Accord). Il faut entendre Grégoire parler de ce temps, « où le patrimoine de l'Église était devenu la proie d'une caste privilégiée et vorace; » où « d'amples revenus distribués par l'intermédiaire de cette valetaille qu'on nomme les courtisans, et des Laïs, qui souillaient une cour dépravée, allaient trop souvent dans le gouffre du luxe, ou même dans le repaire du libertinage ». Et il concluait : « Les élections anciennes sont l'apologie complète des nouvelles. »

Les évêques insistaient sur l'élection des curés : à leurs yeux c'était une grave atteinte à l'autorité épiscopale. « On assimile, dit l'Exposition, l'élection des curés à celle des évêques. Or l'Église attribue à ceux-ci dans tous les temps et de droit commun, avec l'obligation de pourvoir au service du culte et aux besoins des fidèles, la collation et la nomination des curés de leurs diocèses. » Et connaissant la grosse objection des patronages, les évêques ajoutent : « L'Église, en admettant une exception en faveur des patrons et fondateurs, n'a point abandonné les principes des droits des évêques, parce que l'exception même est émanée de leur consentement. » Évidemment, et ils le disent, l'évêque après un mûr examen pourrait donner l'institution canonique à l'élu, mais « il ne peut pas lui-même annuler le principe de ses devoirs et de ses droits et de ceux de tous les évêques du royaume... », il ne peut pas changer les règles générales de l'Église; elles subsistent aussi longtemps qu'elle ne les a point révoquées ». En revanche, les constitutionnels défendent vigoureusement ce point par esprit d'égalité. C'est un fait prouvé par l'histoire, affirment-ils, que ces élections se firent du temps même des apôtres. Et si « les évêques, disait Camus, doivent être élus par le peuple, pourquoi les curés ne le seraient-ils pas ? Ils sont, quoique dans un rang différent, pasteurs les uns et les autres, établis les uns et les autres par Jésus-Christ pour gouverner son Église ».

d) *La hiérarchie et le presbytérianisme.* — L'Assemblée avait prétendu régler la hiérarchie ecclésiastique. Elle avait déterminé les emplois conservés : ils étaient peu nombreux. Disparaissaient tous les titres ecclésiastiques sauf ceux d'évêque et de curé, sous prétexte qu'ils n'étaient pas d'institution apostolique, qu'ils étaient inutiles et partant nuisibles. « Un homme oisif, écrivait Grégoire, est au corps social ce qu'est un polype dans le corps humain; un homme oisif, un prêtre surtout, a encore d'autres vices : c'est le cas d'appliquer la maxime d'un Anglais : les prêtres sont comme le feu et l'eau. Rien de si utile, rien de si dangereux. »

Vainement objectait-on que l'Église seule est juge de son organisation, que seule elle peut la modifier et que la prière, même isolée de l'action, est utile. Martineau répondait : « Il ne peut y avoir dans l'Église d'emplois légitimes que ceux qui ont des fonctions extérieures, la charge d'instruire les peuples, de leur administrer les secours spirituels. Tout autre emploi est un abus dans l'ordre de la nature et de la religion. »

De toutes les institutions supprimées, celle qui fut la plus attaquée et qui se défendit davantage, ce fut celle

des chapitres cathédraux. « Ma table, disait Grégoire, est chargée de protestations de chapitres cathédraux. » Pour se défendre les chapitres alléguaient leur ancienneté; ils affirmaient qu'ils étaient utiles à la mort de l'évêque, puisqu'ils administraient le diocèse, et de son vivant puisqu'ils étaient son conseil. Mais les constitutionnels étaient durs pour eux. « S'il est certain, disait le rapport Martineau, que les chapitres des Églises ont cessé d'être les coopérateurs de leurs évêques, qu'au lieu de le regarder comme leur chef, ils l'ont même exclu de leurs assemblées capitulaires, en ne lui permettant d'y assister que comme simple chanoine; s'il est notoire que, depuis longtemps, les chapitres ne sont plus que de nom le conseil des évêques..., vous ne pouvez pas balancer à décréter leur suppression. »

Mais ces atteintes à la hiérarchie traditionnelle, même la suppression du titre d'archevêque, n'étaient rien à côté des atteintes portées au pouvoir épiscopal, si bien que les contemporains comparaient l'Église constitutionnelle à l'Église presbytérienne. La constitution civile semble, en effet, avoir pris à tâche d'abaïsser l'évêque et de relever le curé. Non seulement il n'y aura plus entre les deux cette barrière presque infranchissable que mettait l'ancien régime et qui était un abus, mais ils ont la même origine : tous deux sont élus et par les mêmes électeurs; l'évêque n'est plus guère que le premier parmi ses curés : il n'a plus ni le droit de nomination, ni le droit de décision : ainsi que la nomination des curés, il a perdu la nomination des vicaires qui est allée aux curés; il est dans la complète dépendance d'un conseil dont le choix le lie et où toutes les décisions doivent être prises à la pluralité des voix. L'*Exposition* a de longues pages sur ce point, les évêques y montrent comment l'Église a toujours compris la juridiction épiscopale et comment la Constituante, à ce propos comme à tous les autres, détruisait la discipline de l'Église sous prétexte de la rétablir, p. 34 sq. « L'évêque, dit M. de Boulogne, a dans le clergé de son diocèse des coopérateurs qu'il doit honorer; mais il ne peut jamais reconnaître, dans les pasteurs de second ordre, ni des supérieurs, ni même des égaux, » et il justifie sa thèse par les textes des Pères, par les définitions des conciles et surtout par cette définition du concile de Trente : « Si quelqu'un dit que les évêques ne sont pas supérieurs aux prêtres, qu'il soit anathème. » Sess. XXIII, c. IV; Barruel, *Collection*, t. III, p. 49 sq. « Quand nous réclamons les principes de la juridiction épiscopale, font remarquer, p. 44, les auteurs de l'*Exposition*, répondant à cette objection qu'un tel pouvoir chez l'évêque entraîne la diminution et l'oppression des curés, ce n'est pas pour en rendre l'exercice arbitraire : Jésus-Christ, en instituant son Église, n'a pas laissé flotter son gouvernement au gré des passions, des intérêts et des erreurs d'un moment. » Et ils rappellent « les sages tempéraments » que formaient dans chaque Église les synodes, les conciles provinciaux, les conciles nationaux, et dans l'Église dispersée le pouvoir du pape. A ces objections il faut opposer naturellement les affirmations du défenseur des droits des curés, de Grégoire. « Dès l'origine de l'Église, affirme-t-il, les curés en la personne des disciples assistent au concile de Jérusalem avec les apôtres. Pendant douze cents ans, ils ont exercé le droit de siéger avec les évêques dans les conciles, de délibérer, de juger même en matière de foi. Depuis le XIII^e siècle, ils en ont été privés par le droit du plus fort. » Et il renvoie à « l'excellent cahier des curés du Dauphiné ». Le conseil de l'évêque, « c'est l'ancien presbytère dont les chapitres avaient conservé en partie les droits. » Les membres de ce conseil sont inamovibles, mais « jamais les évêques n'avaient le droit de destituer les chanoines ». Puis, « il est absurde de dire que ces vicaires seront évêques en corps. Fussent-

ils mille prêtres, jamais ils ne pourront conférer la prêtrise. » Barruel, *Collection*, t. VII, p. 54. En d'autres termes, entre les évêques et les curés, il n'y a d'autre différence essentielle que la plénitude du sacerdoce aux évêques.

e) *Le pape : le schisme d'Henri VIII.* — Une Église ne saurait rompre avec le pape sans sortir de l'unité catholique, en d'autres termes, sans être schismatique. Certains parlementaires, on l'a vu, n'auraient pas reculé devant une rupture complète avec « l'évêque de Rome », comme ils disaient. Mais les curés, entraînés par Grégoire, avaient senti le péril et tenu à garder un lien avec Rome et à affirmer leur volonté de rester avec le chef de l'Église, dans « l'unité de la foi et de la communion ». L'*Accord*, p. 167, parle du pape avec respect : « Nous reconnaissons le pape pour le chef visible de l'Église, pour héritier de la primauté de Pierre, pour le centre de l'unité, suivant l'expression de Bossuet, pour le gardien des canons... Nous croyons avec saint Jérôme que Jésus-Christ a établi un chef pour maintenir l'unité de la foi, ut, *capite constituto, schismatis tolleretur occasio*. C'est pourquoi nous lui avons écrit en signe de communion. Nous aurons pour lui de la soumission et de la déférence, toutes les fois que nous pourrons lui rendre cet hommage, sans blesser les canons, les lois du royaume et les droits de l'épiscopat. Nous ne sommes donc point schismatiques. Si la scission se consommait, ce qu'à Dieu ne plaise, ce serait le pape qui se séparerait et nous resterions toujours attachés de cœur à l'Église catholique, apostolique et romaine. »

Ce lien était-il suffisant? Suffit-il pour éviter le schisme de déclarer que l'on ne veut point rompre avec le pape? Non, répondaient les évêques. Voici comme M. de Boulogne résume leur doctrine : « La qualité de chef visible de l'Église universelle n'est point dans l'évêque de Rome un vain titre; elle lui assure comme à saint Pierre la primauté non seulement d'honneur, mais encore de juridiction dans toute l'Église; et on ne peut être catholique, sans reconnaître son autorité. » Barruel, *Collection*, t. III, p. 48. Au reste, il suffit de se souvenir des quatre articles de 1682 pour connaître les doctrines de l'épiscopat gallican sur le pape. L'Église de France y reconnaissait au pape, sous certaines réserves, le droit absolu de juger, décider, ordonner. « O toi, dit Bossuet dans son fameux *Discours sur l'unité de l'Église*, en parlant de saint Pierre et de ses successeurs, qui as la prérogative de la prédication de la foi, tu as aussi les clés qui désignent l'autorité du gouvernement. Tout est soumis à ces clés; tous, mes frères, rois et peuples, pasteurs et troupeaux : nous le publions avec joie, car nous aimons l'unité et nous tenons à gloire notre obéissance. » Comment cette juridiction pontificale s'exerçait-elle alors? C'était surtout par ces deux choses : l'institution canonique donnée aux évêques et le droit de juger souverainement en appel. Or, ces deux droits lui étaient enlevés par la constitution civile : le pape n'était plus que le premier entre ses pairs. Au fond, concluaient les évêques et leurs partisans, la constitution civile renouvelait le schisme d'Henri VIII; c'est la même doctrine, c'est la même façon dissimulée de procéder. « Ouvrez les yeux, écrit l'abbé Guillon dans le *Parallèle des révolutions*, et dans l'histoire du passé voyez l'histoire de l'avenir. Henri VIII avait résolu de rompre avec le siège de Rome. Comment s'y prendrait-il? On craint d'effaroucher le peuple par un schisme précipité; il faut l'amener insensiblement; il faut même protester que l'on conserve un inviolable attachement au siège de Pierre; et avec ces magnifiques promesses, la guerre ne s'en faisait que plus sûrement contre le souverain pontife attaqué... dans ses droits essentiels. Il faut abolir dans la pratique, ce que bientôt on va abolir dans la sanction. » Barruel, *Collection*, t. IV,

p. 99. Au fait, cette question du pape était tout le fonds de la constitution civile.

f) *Les constitutionnels sans mission ni juridiction. Les intrus.* — Tous ces griefs contre les constitutionnels se condensent dans celui-ci : ils sont sans mission ni juridiction ; ce sont des intrus : c'est même là le terme qui tuera leur influence et contre lequel ils se défendront le plus ; ce sont de faux pasteurs, « parce que, disait un *Catéchisme* traitant de l'état actuel du clergé de France, in-8°, 1791, les pasteurs légitimes qui existaient avant eux existent encore, qu'ils n'ont donné aucune démission, qu'ils n'ont point été déposés canoniquement et qu'ils réclament contre cet attentat à leur possession légale, à leur mission divine. » Il faut lire sur ce point les *Lettres* qu'adressent à leur clergé ou à leurs fidèles les évêques dont les sièges ont été supprimés, ou qui se voient remplacés. Ils rappellent tous la nécessité d'une mission, d'une juridiction, en fin mot d'une institution canonique distincte du sacrement de l'ordre. Or, cette mission, d'où les constitutionnels la tiendraient-ils ? De l'élection populaire ? Mais n'est-il pas de toute évidence que la puissance séculière ne saurait donner un pouvoir qu'elle n'a pas et ne peut prétendre avoir ? Et les évêques citent à ce propos ce canon du concile de Trente, sess. XXIII, can. 7 : *Si quis dixerit... eos qui nec ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati, nec missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi ac sacramentorum ministros, anathema sit* ; et cette déclaration du même concile, c. IV : *Decernit (sancta synodus) eos qui tantummodo a populo aut seculari potestate, aut magistratu vocati et instituti ad hæc ministeria exercenda adscendunt..., omnes non Ecclesiæ ministros, sed fures et latrones per ostium non ingressos, habendos esse.* Du métropolitain ? D'un autre évêque ? Mais « il ne suffit pas, répond l'évêque de Langres, pour avoir une mission légitime de la tenir d'un évêque quelconque, il faut la recevoir de celui que l'Église a chargée de la conférer. Dans les temps anciens, c'était le métropolitain qui, avec la confirmation canonique, donnait la mission légitime... La discipline générale de l'Église en France a depuis longtemps fait passer ce pouvoir entre les mains du pape. C'est donc le pape seul qui, dans l'ordre actuel, peut légitimement donner la mission spirituelle ». Barruel, *Collection*, t. I, p. 603. De qui d'ailleurs ce métropolitain, cet évêque serait-il l'agent ? du pouvoir civil qui l'a délégué et qui se réserve le droit de juger en dernier ressort. D'ailleurs, tous les évêques constitutionnels, fussent-ils nommés suivant les canons, ne sauraient occuper des sièges épiscopaux que l'Église n'a point érigés ou d'où ne sont pas canoniquement descendus les pasteurs qu'elle y avait élevés. L'*Accord* consacre 70 pages à repousser cette dénomination d'intrus. « Comment peut-on appeler intrus, disent ses auteurs, p. 120, ceux qui sont entrés dans l'épiscopat sous la double égide de la constitution politique et des canons ? » et ils prétendent « établir la réalité de leur mission et la légitimité de leur juridiction sur les églises qui leur sont confiées ». Voici leur thèse : « Ce n'est pas de la puissance séculière que nous tenons notre mission, c'est de Jésus-Christ lui-même, p. 139. La puissance législative n'avait ni le droit ni la prétention de nous donner une mission spirituelle, et nous n'en avions pas besoin. » La raison ? c'est qu'ils ont reçu « dans l'ordination tous les pouvoirs nécessaires. Jésus-Christ a donné à ses apôtres une mission universelle. Le sacrement de l'ordre l'a transmise aux évêques avec la plénitude du sacerdoce. Ils ont mission et juridiction partout, parce qu'ils sont prêtres et évêques partout, parce qu'ils sont chargés d'enseigner et de baptiser par toute la terre, de prêcher l'Évangile à toute créature. *Evangelium docete omnes gentes...* ». Et plus loin : « L'Église est une ; l'épiscopat est un ; tous les évêques le possèdent

solidairement, dit saint Cyprien. » Mêmes affirmations dans Grégoire : « Vainement on essaie de jeter le trouble dans les âmes... en leur persuadant que les pasteurs, substitués à ceux que l'on supprime, seront des intrus ; qu'en conséquence les absolutions données, et tous les actes spirituels émanés d'eux immédiatement ou médiatement, seront frappés de nullité... Le sacrement confère le pouvoir ; j'ajoute que par sa nature ce pouvoir est universel. » Barruel, *Collection*, t. VII, p. 42, 49. Puis, c'est en vain que les anciens évêques se prétendent encore titulaires légitimes : « Il reste une difficulté, dit l'*Accord*, p. 141, qui ne demandera pas une longue discussion, parce que le bon sens et quelques faits la résolvent. Il s'agit de savoir si les anciens évêques sont destitués, n'ayant pas été jugés canoniquement. » Voici la réponse : « L'Assemblée nationale a eu le droit d'exiger le serment civique et de placer à côté de lui une condition, qui n'est devenue une loi pénale que pour ceux qui l'ont préférée ; » en conséquence on peut considérer les évêques et les prêtres ou comme volontairement démissionnaires ou comme légalement destitués, p. 145. Mais les évêques constitutionnels allaient plus loin : « En supposant, disaient-ils, que nos titres aient besoin du consentement du pape et des anciens évêques, pour être valides : » a. « S'ils ne le donnaient pas, ils seraient les premiers ennemis de la religion. » b. « La nécessité, la charité et les besoins de l'Église, non seulement nous permettraient, mais nous obligeraient d'exercer la plénitude et l'universalité des pouvoirs de notre ordre, » p. 148, 150. Et ils citent à l'appui de leurs thèses une série de faits qu'ils interprètent et ces paroles de saint Augustin : « Nous ne sommes pas évêques pour nous, mais pour ceux auxquels nous administrons l'Évangile et les sacrements, » d'où ils concluent que leurs prédécesseurs auraient dû suivre l'exemple des évêques d'Afrique en face des donatistes, p. 150 sq. Les mêmes idées se retrouvent dans Grégoire, *loc. cit.*, p. 47 sq. Il a une façon toute particulière de montrer qu'entre les évêques assermentés et leurs diocèses « le lien est véritablement rompu ». « Il existe, dit-il, entre le pasteur et les fidèles une espèce de contrat synallagmatique, fondé sur le concours libre des contractants et résilié par la volonté d'une des parties. Quoi ! le simple individu passant de son diocèse dans un autre rompt ce lien, et la volonté nationale s'émousserait contre celle des évêques. » Donc, « le contrat est annulé par le vœu du peuple, puisque la loi est l'expression de la volonté générale. » Pour lui aussi, les évêques rejetés par la loi auraient dû rompre volontairement ce contrat, s'ils ne le jugeaient pas rompu, et démissionner, se souvenant qu'en certains cas « l'Église doit prévenir l'empire par ses humbles déférences » — et les constitutionnels peuvent exercer leurs fonctions dans la paix de la conscience : « quand même ils ne seraient pas vrais pasteurs, le besoin des peuples validerait l'exercice de leurs fonctions ; ils seraient coupables même de le refuser. »

En résumé, l'épiscopat attaquait la constitution civile comme schismatique, parce qu'elle séparait la France de ses évêques légitimes et du pape, comme hérétique, puisqu'elle niait pratiquement des dogmes tels que la primauté de juridiction du pape, la nécessité pour les évêques d'une mission donnée par l'Église et distincte de l'ordre, la supériorité hiérarchique de l'évêque sur le prêtre et par-dessus tout le droit pour l'Église de se gouverner elle-même. Cf. *Les principes de la foi en opposition avec la constitution civile du clergé*, par un docteur en théologie de Paris, député. Barruel, *op. cit.*, t. VI. Les constitutionnels se défendaient contre ces attaques. L'épiscopat aurait bien voulu amener le pape à condamner avec eux la constitution ; mais le pape se tut quelque temps encore et son silence fut exploité comme une approbation par les constitutionnels.

Tant d'efforts de l'épiscopat furent-ils vains ? Précédemment séparés de leurs prêtres et de leur peuple, comme on l'a vu, ils ne pouvaient espérer les rallier tous à leur cause, surtout que les réformes religieuses paraissaient unies aux réformes politiques et sociales chères à beaucoup. Néanmoins, l'on verra, au moment du serment, les deux armées à peu près égales en forces.

2^e *Le serment constitutionnel.* — L'attitude pratique de l'épiscopat était conforme à ses écrits. Si diminué que fût le pouvoir épiscopal, son concours était nécessaire pour l'exécution du décret du 12 juillet, soit pour la nomination des vicaires épiscopaux, soit pour l'organisation des paroisses, soit pour le remaniement des diocèses. Vers la fin de septembre, la loi avait été publiée partout par les directoires de départements et les municipalités qui mirent une hâte maladroite à l'appliquer. Cependant l'épiscopat se préoccupait d'éviter le schisme qu'il dénonçait : il désirait, comme le roi, trouver un terrain d'entente et obtenir à la constitution civile, dans une certaine mesure, la sanction de l'Eglise représentée par le pape. Le 11 octobre donc, l'évêque de Clermont avait demandé à l'Assemblée de surseoir à l'exécution de la loi, jusqu'à ce que l'on eût reçu l'assentiment du pape, auquel le roi avait écrit : l'Assemblée refusa même de l'entendre. Alors l'épiscopat adopta comme attitude d'ignorer la loi : dépossédés par la loi ou non, les évêques continuèrent à administrer leurs diocèses comme par le passé. Partout, ce furent des conflits entre les évêques avec leurs fidèles et les autorités et les patriotes, ceux-ci pour la plupart adhérents des clubs jacobins. Les autorités ne cessaient d'en appeler au comité ecclésiastique qui resta le grand pouvoir religieux du moment. Vers la fin d'octobre, deux choses achevèrent d'exaspérer ce comité : l'*Exposition des principes* et les affaires de Quimper. Le 30 septembre, était mort l'évêque de cette ville, Conan de Saint-Luc. Le chapitre s'empara immédiatement de l'administration du diocèse, sans s'inquiéter de la loi. Puis le 31 octobre, les électeurs, convoqués suivant les prescriptions légales, élaient par 233 voix contre 125 données à M^{re} de la Marche, évêque dépossédé de Saint-Pol de Léon, Expilly, recteur de Saint-Martin à Morlaix, député du clergé de Saint-Pol, qui avait parlé à la Constituante en faveur de la suppression des biens ecclésiastiques, qui appartenait au comité ecclésiastique et était l'auteur d'un des trois rapports qui préparèrent la constitution civile. Vainement il se présenta à son métropolitain : il ne put obtenir de lui ni la confirmation canonique, ni la consécration. L'Assemblée était désarmée : les prescriptions de la loi du 12 juillet étaient précises, et vis-à-vis du métropolitain aucun moyen de contrainte n'était possible. C'est alors que la Constituante vota le décret du 14 novembre qui permit à Expilly, de nouveau et par deux fois repoussé par son métropolitain, repoussé par les évêques de la province, d'être sacré à Paris, dans l'église de l'Oratoire, par Talleyrand, le 24 février 1791, en même temps que Marolles, évêque élu de l'Aisne.

Mais en face de cette attitude de l'épiscopat l'Assemblée crut devoir prendre une mesure générale et vigoureuse. Elle ne voulait pas négocier avec le pape, pas même laisser ce soin à d'autres et attendre la réponse : elle jouait la chose contraire à sa dignité, mais la chose était surtout contraire à ses passions, et elle voulait que force restât à la loi. Le 26 novembre 1790, le député Voidel, au nom des comités ecclésiastiques d'aliénation, des rapports et des recherches réunis, présentait à la Constituante un rapport sur la question et un projet de décret. Il rejette toute idée de s'entendre avec le pape, « puissance étrangère » dont il serait « absurde » d'attendre l'approbation pour l'exécution d'une réforme décidée par le Corps législatif « dans sa sagesse », ne portant ni sur le dogme, ni sur l'enseignement, ni sur

le culte, mais sur « des objets d'ordre et de police extérieurs » et « approuvée par le roi ». Et résumant en ces termes les griefs du comité ecclésiastique contre le clergé : « Une ligue s'est formée contre l'État et contre la religion entre quelques évêques, quelques chapitres et quelques curés. La religion en est le prétexte; l'intérêt et l'ambition en sont le motif; montrer au peuple par une résistance combinée qu'on peut impunément braver les lois..., exciter la guerre, voilà les moyens... » Barruel, *op. cit.*, t. VI, p. 194 sq.; en conséquence, il proposait à l'Assemblée « de décréter ce qui suit » : a. Étaient tenus au serment fixé par les lois des 12 et 24 juillet les évêques, les ci-devant archevêques et les curés maintenus en exercice, s'ils ne l'avaient pas encore prêté. — b. Ils devaient le prêter dans un délai de huit jours à partir de la publication de la loi, s'ils étaient présents dans leurs diocèses et cures; sinon, ils avaient quinze jours pour rejoindre leur résidence, et dans les quinze jours qui suivaient ce délai, ils prateraient le serment. — c. Ce devait être le dimanche, à l'issue de la messe, en présence des autorités locales et des fidèles. — d. Procès-verbal serait dressé par le maire et signé par l'intéressé. — e. Les députés, les malades pourraient se faire représenter, mais ils seraient tenus à prêter le serment en personne aussitôt que possible. — f. Sans quoi, ils seraient censés avoir renoncé à leurs offices et il serait pourvu à leur remplacement suivant les formes légales. — g. Ceux qui manqueraient à leur serment « soit en refusant d'obéir aux décrets de l'Assemblée nationale, acceptés et sanctionnés par le roi, soit en formant ou excitant des oppositions à l'exécution desdits décrets », seraient déchus de leurs fonctions et passibles de diverses peines. — h. Quant à ceux qui, titulaires d'offices supprimés, exerceraient leurs fonctions, « ils seraient poursuivis comme perturbateurs du repos public et punis par la privation de leurs traitements et autres peines. » — i. Seront de même poursuivis et punis tous ceux, ecclésiastiques ou laïques, « qui se coaliseraient pour former ou exciter des oppositions aux décrets de l'Assemblée nationale sanctionnés par le roi. » La droite, par la voix de l'évêque de Clermont, de Cazalès, de l'abbé de Montesquiou et surtout de l'abbé Maury qui fit le procès de la politique religieuse de la Constituante et du comité ecclésiastique, demanda de nouveau l'ajournement de toute décision, jusqu'à ce que le roi ait obtenu une réponse du souverain pontife, « seul juge compétent. » Quant à la gauche, elle voulait au contraire une conclusion immédiate. Ses principaux orateurs furent Mirabeau et Camus. Camus, qui publia un *Développement de son Opinion* affirmait ces 3 choses : a. L'Assemblée avait le droit d'établir la constitution civile; b. les principes émis par les évêques dans l'*Exposition* sont erronés; c. l'exécution immédiate s'impose, sans l'inutile aveu du pape. « La nation n'aurait-elle brisé les fers qui la tenaient captive dans ses propres terres que pour se soumettre à une puissance étrangère ? » Quant à Mirabeau, dont l'éloquence trouva cette fois comme plusieurs autres supérieure à l'érudition, sa fougueuse harangue porte surtout contre l'*Exposition* : il dénonce dans l'épiscopat le plan ténébreux d'amener l'Assemblée à persécuter, afin de la perdre : que l'Assemblée en finisse avec cette rébellion et que, sans délai, sans l'inutile assentiment du pape, elle prenne les mesures nécessaires. Pour lui, les mesures proposées par Voidel sont insuffisantes. Il demande donc, en attendant que l'Assemblée en vienne à cette salutaire mesure, « de décréter la vacance universelle des places ecclésiastiques conférées sous l'ancien régime pour les soumettre toutes à l'élection : » a. de déclarer déchu tout évêque qui demanderait à Rome des bulles d'institution, soit pour un diocèse ancien, soit pour « des ouailles qui n'étaient pas auparavant soumises à sa juridiction » ; b. déchu aussi tout métropo-

litalin et tout évêque qui refuserait l'institution canonique aux évêques et curés nouvellement élus, pour d'autres motifs que les motifs légaux; c. privé de son traitement tout ecclésiastique « qui aura fait ou souscrit des déclarations ou protestations contre les décrets de l'Assemblée »; d. coupable du crime de lèse-nation tout ecclésiastique qui aura décrié les lois ou la révolution dans ses mandements, lettres pastorales, discours, instructions et prônes; d. privé du droit de confesser tout ecclésiastique « qui n'aura pas prêté le serment civique par devant sa municipalité, etc. ». *Discours sur l'Exposition des principes de la constitution civile du clergé, prononcé à la séance du soir, du 26 novembre 1790, in-8°, 1790.*

L'Assemblée vota toutefois le 27 novembre le projet Voidel, mais en l'aggravant : a) Étaient tenus au serment avec les évêques et curés en fonction « les vicaires des évêques, les supérieurs et directeurs des séminaires, les vicaires des cures, les professeurs de séminaires et de collèges et tous autres ecclésiastiques fonctionnaires publics »; b) les délais fixés pour le serment étaient les suivants : pour les ecclésiastiques présents dans leurs diocèses, la huitaine; présents en France, mais absents de leurs diocèses, un mois; absents de France, deux mois; c) le jour fixé est toujours le dimanche et le moment, « l'issue de la messe paroissiale; » mais pour l'évêque et son conseil la cérémonie se fera dans l'église épiscopale; pour les autres fonctionnaires publics ce sera « dans l'église de leurs paroisses »; d) les ecclésiastiques, fonctionnaires publics, députés en exercice, prêteront dans la huitaine le serment à l'Assemblée nationale; e) le refus de serment sera considéré comme une démission et « il sera pourvu au remplacement comme en cas de vacance par démission » et suivant les formes légales; f) ceux qui manqueront à leur serment, comme le prévoyait le projet Voidel, art. 7, seront privés de traitement, considérés comme démissionnaires, déchus des droits de citoyens actifs, incapables d'aucune fonction publique, « sauf de plus grandes peines, suivant l'exigence et la gravité des cas; » g) les mêmes peines atteindront, comme perturbateurs du repos public, les ecclésiastiques dépossédés par la loi ou les ecclésiastiques fonctionnaires publics ayant refusé le serment, mais continuant l'exercice public du culte; h) cet article est exactement l'art. 9 du projet Voidel.

Ainsi la Constituante subordonnait l'exercice à titre public des fonctions sacerdotales à un serment qui impliquait l'adhésion aux nouvelles lois ecclésiastiques. A vrai dire, le serment demandé aux pasteurs « de veiller avec soin sur les fidèles, du diocèse, de la paroisse qui leur est confiée, d'être fidèles à la nation, à la loi et au roi, et de maintenir de tout leur pouvoir la constitution décrétée par l'Assemblée nationale et acceptée par le roi », ne désignait pas expressément la constitution civile; sauf la première partie, il reproduisait même à la lettre le serment prêté le 4 février précédent par toute l'Assemblée, y compris les évêques, à la constitution politique ou administrative. Quelques ecclésiastiques croiront même pouvoir prêter le serment du 27 novembre, en abritant leur conscience derrière ce souvenir et cette distinction. Mais, si l'on considère les circonstances qui provoquèrent, les discours qui accompagnèrent le vote du 27 novembre, les passions qui le dictèrent, il est certain que, dans le serment prescrit, le terme constitution impliquait constitution civile. « Le décret du 27 novembre, disait l'*Ami du Roi*, n. 182, du 29 novembre, a pour objet de contraindre les évêques, les curés et autres ecclésiastiques à faire serment de maintenir la constitution du clergé telle qu'elle a été décrétée par l'Assemblée nationale, sans attendre l'assentiment du pape et des évêques. » Les constitutionnels jugeaient si bien de même, que plu-

sieurs ajoutèrent spontanément à la formule légale : « notamment les décrets relatifs à la constitution civile du clergé. » En tous cas, l'Assemblée entraînée dans la voie de l'intolérance religieuse. « Cette assemblée de philosophes, dit M. Sorel, se trouvait entraînée... à violer, presque aussitôt après l'avoir décrété, un des principes les plus passionnément réclamés par la philosophie du siècle : la tolérance religieuse. Ce n'était point qu'en soi la constitution civile supprimât la liberté de conscience et interdit la pratique des cultes non officiels. Elle n'enlevait au clergé dissident que son salaire et ses titres. Il demeurerait en droit libre d'exercer le ministère, à titre privé... Mais il était inévitable que les dissidents entraîneraient avec eux la masse des fidèles..., qu'ils élèveraient contre l'Église constitutionnelle une Église romaine..., que pour protéger son Église officielle, l'État serait conduit à supprimer les Églises dissidentes, à en proscrire, puis à en persécuter les membres. » *L'Europe et la Révolution française*, t. II, p. 126. En d'autres termes, le divorce entre la France nouvelle et la religion se consommait; les divisions et les luttes qu'annonçait la constitution civile devenaient inévitables. Les deux partis allaient user l'un pour l'autre de désignations violentes : les uns étaient les *intrus* et allaient devenir les *assermentés*, les *jureurs*, traités à l'Église et à Dieu; les autres les *insermentés*, les *réfractaires*, traités à la loi et à la patrie. Restait encore une fois à obtenir la sanction du roi. Pour l'infortuné monarque se renouvelèrent les angoisses de juillet, plus grandes encore, car il s'agissait d'un décret d'exécution immédiate. Il ne se sentait point cependant en mesure de résister. Il essaya de nouveau de calmer ses craintes de roi et de père, tremblant pour sa couronne et pour sa famille, et à la fois son angoisse de chrétien bouleversé dans sa conscience en obtenant du pape une sanction à tout le moins partielle et provisoire. Le 3 décembre, il adressait à Pie VI une lettre suppliante pour lui demander de faciliter au clergé la soumission à des décrets à la veille d'être exécutoires; Boisgelin l'appuyait d'un mémoire rédigé dans ce sens. Le 16 décembre, Bernis communiquait la chose au pape qui la jugeait impossible et en tout cas se réservait le temps de consulter les cardinaux et les évêques de France. Or, dans l'intervalle, l'Assemblée s'agitait et son agitation gagnait Paris, à cause du retard du roi et à l'idée qu'il humiliait la majesté nationale devant le pape. « L'Assemblée ne lui permit point d'attendre la réponse de Rome... La population se mit en mouvement. Dupont représenta au roi que, s'il hésitait davantage, il livrerait le clergé aux fureurs de la foule... Le 26 décembre, il sanctionna le décret. » Mais ce jour-là, il consommait avec la Révolution la rupture commencée le 24 août, retardée tant qu'il avait eu l'espoir d'une entente avec Rome, écartant le schisme. « Le roi avait enduré les humiliations, le chrétien ne supportait pas les remords. »

L'Assemblée prit des mesures pour que le décret fut immédiatement exécuté. Dès le lendemain, 27 décembre, les ecclésiastiques députés étaient appelés à prêter le serment. Le 27 et les jours suivants, les tribunes regorgèrent de « patriotes » dont les menaces et les applaudissements bruyants accompagnèrent les votes. Les deux grands courants prévus se dessinèrent bientôt.

Les acceptants parlèrent d'abord. Le premier fut Grégoire, et dès le 27. Il fit précéder son serment d'une déclaration où il indiquait pour quelles raisons il le prêtait et tous pouvaient le prêter en pleine sécurité de conscience. « Après le plus mûr et le plus sérieux examen, disait-il en son nom et au nom de plusieurs de ses confrères, nous déclarons ne rien apercevoir dans la constitution qui puisse blesser les vérités saintes que nous devons croire et enseigner..., jamais l'Assemblée n'a voulu porter la moindre atteinte au

dogme, à la hiérarchie, à l'autorité spirituelle du chef de l'Église... Nulle considération ne peut donc suspendre l'émission de notre serment. » *Légitimité du serment civil*, p. 2; Barruel, *op. cit.*, t. VII, p. 27. 65 curés ou simples prêtres suivirent son exemple : Saurine, Dumouchel, recteur de l'université de Paris, l'évêque élu du Finistère Expilly, l'ex-chartreux dom Gerle que l'obligation n'atteignait point, etc. Le 28, ce fut le tour d'un évêque, Talleyrand : quelques curés suivirent. Le 2 janvier, l'on entendit l'évêque *in partibus* de Lydda prêter le serment, en se disant « persuadé que l'Assemblée nationale ne voulait pas astreindre les citoyens à faire des choses contraires à la juridiction spirituelle ». Ce même jour, les opposants sortirent de leur silence. Ils ne refusaient pas de prêter un serment à la constitution, mais ils prétendaient en dicter les termes, au nom de leur conscience alarmée. Leur interprète fut encore l'évêque de Clermont. Il proposa, mais sans parvenir à se faire entendre, tant sa voix fut couverte par les tribunes et par la majorité, de prêter le serment suivant : « Je jure de veiller avec soin sur les fidèles dont la conduite m'a été ou me sera confiée par l'Église, d'être fidèle à la nation, à la loi et au roi, et de maintenir de tout mon pouvoir, en tout ce qui est de l'ordre politique, la constitution décrétée par l'Assemblée et acceptée par le roi; exceptant formellement les objets qui dépendent essentiellement de l'autorité spirituelle. » Imprimée, cette formule restrictive fut adoptée par beaucoup, telle ou simplifiée. Le 3, Gobel expliqua que ses paroles de la veille n'indiquaient nullement une restriction et il y eut une vingtaine de serments purs et simples. La chose trainait en longueur; Barnave et Charles de Lameth firent décider que le lendemain 4 expirerait la huitaine donnée par la loi pour le serment aux membres de l'Assemblée, sans qu'il fût possible de prolonger le délai. Le 4 janvier, fut donc à l'Assemblée le jour décisif. A propos de l'abbé de Malartic qui, ayant prêté la veille le serment, venait l'expliquer, l'Assemblée exigea le serment pur et simple ou un refus non motivé. Grégoire essaya ensuite une suprême tentative pour déterminer les opposants. Il fit entendre le même argument que précédemment : l'Assemblée n'a pas voulu toucher au spirituel; « l'exception du spirituel est donc de droit, ne fut-elle pas énoncée, » mais il s'exprima d'une façon qui l'a fait accuser d'hypocrisie : « L'Assemblée, dit-il, n'exige pas un assentiment intérieur, ni qu'on fasse le sacrifice de son opinion. Que veut-elle donc? Elle veut que vous obéissiez extérieurement et que vous prouviez obéissance à la loi. » Il ne voulait pas dire qu'un catholique pouvait considérer la constitution civile comme hérétique et cependant lui jurer obéissance, mais que l'on était en face d'une loi purement civile à laquelle, comme à toutes les autres, la seule obéissance extérieure était due. Cf. Sciout, *Histoire*, t. II, p. 8; Gazier, *Études*, p. 22. Enfin, Barnave fit décider que tous les ecclésiastiques, « fonctionnaires, » à l'appel de leur nom, devraient paraître à la tribune pour prêter le serment ou le refuser. Le défilé commença par l'évêque d'Agen; après lui, tous les appelés refusèrent le serment, en s'expliquant, malgré les huées des tribunes. Alors l'on décida d'interrompre le serment par appel nominal et de sommer collectivement tous les ecclésiastiques intéressés de se prononcer. Cela fut fait et un seul curé se leva : c'était pour se soumettre. Il y eut une dernière tentative de conciliation : elle vint de Cazalis. Il demandait à l'Assemblée de déclarer simplement qu'elle n'avait pas voulu toucher au spirituel, ce qui eût permis de reviser la loi; mais cela même fut repoussé par une attaque vigoureuse de Mirabeau, et la séance se termina par le vote de cette motion de Barnave : « que le président de l'Assemblée se retirerait devers le roi pour le prier de donner des ordres pour l'entière

exécution du décret du 27 novembre. » Il restait aussi de cette séance ce décret dit du 4 janvier et qui devait servir de règle aux administrations départementales : « Le serment prescrit par le décret du 27 novembre dernier sera prêté purement et simplement dans les termes du décret sans qu'aucun des ecclésiastiques puisse se servir de préambules, d'explications et de restrictions. » Les jours suivants, l'Assemblée entendit ou reçut une vingtaine de rétractations : elle décida bien, sur la motion de Barnave, qu'elle n'en accepterait plus; mais le nombre des députés ecclésiastiques qui préférèrent le serment n'en fut pas moins réduit à 50 ou 55, dont les deux évêques d'Autun et de Lydda.

C'est le dimanche 9 janvier que le serment dut être prêté par le clergé de Paris. Voici d'après les recherches de l'abbé Delarc quelle fut l'attitude de ce clergé. Il y eut 453 ecclésiastiques appartenant au clergé paroissial ou enseignant pour refuser le serment et environ 450 jureurs. Le nombre des jureurs parut alors plus considérable, parce que des prêtres ont prêté serment sans appartenir au clergé paroissial. *L'Église de Paris*, t. I, p. 390 sq. Dans les départements où le clergé, surtout le clergé des campagnes, plus éloigné du conflit des idées et de l'impulsion générale, était plus sensible à certaines pressions et aux influences locales, les proportions varièrent beaucoup; puis, il y eut de nombreuses rétractations, surtout après que le pape se fût prononcé. Par 100 prêtres astreints au serment on en compte pour le prêter 15 au maximum dans le Morbihan et le Bas-Rhin, par exemple, et de 15 à 25 dans le Finistère, la Loire-Inférieure et la Mayenne; mais il y eut de 25 à 50 dans la Seine-Inférieure, les Landes, la Moselle, et au delà de 85 dans l'Ain, l'Allier, le Loiret, le Var, etc. En fin de compte, le nombre des prêtres qui tenus au serment le refusèrent, fut-il plus grand que le nombre de ceux qui le prêtèrent? « La majorité du clergé inférieur, dit Grégoire, prêta le serment. » *Mémoires*, t. I, p. 33. « Dans le clergé du deuxième ordre, la majeure partie refusa le serment, » dit Picot, dans le *Précis historique sur l'Église constitutionnelle*, dont il a fait précéder les *Mélanges de religion, de critique et de littérature* par M. de Boulogne. C'est entre ces deux versions que se partagent les historiens. D'une *Étude statistique sur le clergé constitutionnel et le clergé réfractaire en 1791*, publiée par la *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, novembre 1906, d'après les statistiques officielles communiquées par les municipalités aux directoires de district, pour y être condensées, puis aux départements et enfin au comité ecclésiastique, mais ne concernant que 43 départements où le nombre des jureurs fut de 14 047, le nombre des réfractaires de 10 395, soit 57 jureurs sur 100 prêtres astreints au serment, 6 sur 10, M. Ph. Sagnac conclut : « L'Église de France est divisée en deux grands partis très forts l'un et l'autre, et dans l'ensemble le parti constitutionnel fut un peu plus fort que l'autre. » Si l'on considère les catégories d'ecclésiastiques auxquelles le serment était imposé on trouve que 4 évêques « conservés » seulement le prêtèrent : le cardinal de Loménie de Brienne, archevêque de Sens, primat des Gaules et de Germanie; de Talleyrand-Périgord, évêque d'Autun; de Senas d'Orgeval de Jarente, évêque d'Orléans, et La Fout de Savines, évêque de Viviers; la plupart des professeurs des universités, séminaires et collèges le refusèrent; quant aux curés et vicaires, ils formèrent l'élément le plus considérable de la statistique générale. Des ecclésiastiques de bonne volonté prêtèrent aussi le serment; en tête 3 personnages revêtus du caractère épiscopal, Gobel, évêque de Lydda, coadjuteur de l'évêque de Bâle pour la partie française de son diocèse; Martial de Loménie, évêque de Trajanople, coadjuteur de l'archevêque de Sens, son oncle, et Dubourg-Miroudot, évêque de Babylone; autour d'eux

d'ex-religieux et de simples prêtres en bon nombre. Tel était l'effectif des deux armées qui allaient se disputer les catholiques de France.

3^o *Condamnation de la constitution civile et du serment par le pape.* — Jamais peut-être, autant qu'en ces circonstances, l'épiscopat gallican n'avait impatiemment attendu une décision de Rome. D'après sa doctrine, le pape seul, à défaut d'un concile, pouvait donner à l'attitude qu'il avait adoptée l'approbation de l'Église. A plusieurs reprises donc le cardinal de La Rochefoucauld, l'archevêque d'Embrun, les évêques députés sollicitèrent Rome de parler. Or le pape ne se prononça sur les affaires de France qu'en mars et avril 1791, et depuis le 4 août 1789 ses droits ou ceux de l'Église avaient été méconnus; il le savait même ou le soupçonnait : son silence, surtout depuis le décret du 12 juillet, surprenait et fournissait aux constitutionnels l'occasion de dire qu'il approuvait puisqu'il se taisait. Dans l'année 1790 et avant mars 1791 n'arrivèrent en France de Pie VI que l'écho — d'une *Allocution tenue en consistoire secret*, le 9 mars 1790, où il se plaint du concordat déchiré, des droits du siège apostolique usurpés, de la liberté absolue de la pensée ainsi que de l'égalité de tous les citoyens sans distinction de religion proclamées; des vœux solennels supprimés, des biens ecclésiastiques mis à la disposition de la nation; — des brefs *Minime dubitanus* du 10 juillet, *Litteræ majestatis* du 17 août, *Intimo ingemiscimus* du 22 septembre adressés à Louis XVI et les brefs *Recentia decreta* et *Illa fiducia* du 10 juillet également aux deux archevêques de Vienne et de Bordeaux, mais que tous trois se gardèrent bien de publier; — le bref *Etsi maximo* du 31 mars 1790 au cardinal de La Rochefoucauld, par lequel, en raison du décret du 13 février, « les dispenses des vœux religieux étaient désormais commises à la religion et à la prudence des évêques seuls; » — d'autres brefs de moindre importance adressés les 4 août à l'évêque de Saint-Pol de Léon, le 1^{er} septembre à l'évêque de Quimper, du 2 février 1791 à l'abbé Thoumin-Desvauxpous, vicaire-général de Dol, qui avait refusé l'évêché de la Mayenne où il avait été élu, du 23 février à l'archevêque de Sens pour l'inviter à se ressaisir. Mais ces brefs étaient peu connus et d'ailleurs ils ne portaient aucune sentence directe et précise. On a attribué ce long silence du pape à la peur de perdre Avignon et le Comtat Venaissin. La papauté savait par expérience que dans ses conflits avec la France ses provinces françaises étaient provisoirement confisquées. En provoquant l'Assemblée par une condamnation de la constitution civile, le pape eut craint de perdre Avignon et le Comtat, non pas provisoirement, mais définitivement, ces pays paraissant travaillés par les idées nouvelles et ayant demandé leur annexion à la France. Mais la vraie raison de ce silence est bien dans l'intervention diplomatique de la France. Dès les premiers jours, dès la question des annates, Louis XVI a peur que la parole du pape n'exaspère l'assemblée et ne précipite les choses. Lui et son ministre Montmorin n'ont qu'une politique : obtenir du pape qu'il garde le silence « sur tout ce qui donnerait lieu à discussion pour le clergé ». Le pape se tait sur la question des annates, sur la question des biens ecclésiastiques, sur la question des ordres religieux; il se prête même, on l'a vu, quoique la chose lui parût destinée à échouer, à discuter la question d'une acceptation provisoire des exigences les plus graves de la constitution civile, solution à laquelle s'étaient ralliés le roi et même l'épiscopat, afin de ne rien précipiter et finalement d'éviter le schisme. Mais ces négociations, d'ailleurs très difficiles, malgré la bonne volonté de Pie VI, précipitèrent justement les décisions de l'Assemblée et finirent avec le serment. Une autre raison, c'est que le pape voulut laisser se prononcer d'abord l'épiscopat gallican, si jaloux de ses privilèges et en quelque

façon de son autonomie. Enfin, au début de 1791, toute conciliation parut impossible, l'épiscopat tout entier s'était prononcé, et, chose désirée, mais faiblement espérée : malgré leur attachement aux idées nouvelles, bon nombre de curés le suivaient. Le 10 mars donc, Pie VI adressait à S. E. M. le cardinal de La Rochefoucauld, M. l'archevêque d'Aix et les autres archevêques et évêques de l'Assemblée nationale de France, autrement dit, aux signataires de l'*Exposition*, le bref *Quod aliquantulum*.

Ce n'est pas encore la condamnation définitive de la constitution civile. Après s'être justifié de son long silence « par la crainte d'irriter encore ces hommes considérés et de les précipiter dans de plus grands excès », il rappelle les propositions du roi et sollicite de l'épiscopat un avis sur la situation : « Nous attendons, dit-il aux évêques, un exposé fidèle de vos avis, de vos sentiments, de vos résolutions, signé de tous ou du plus grand nombre... Il sera le guide et la règle de nos délibérations. » En attendant, à la lumière de l'*Exposition des principes*, il juge détestable la constitution civile dont il déclare hérétique le principe, c'est-à-dire la subordination de l'Église à l'État, et dont il examine sévèrement une à une les principales dispositions : le bouleversement des sièges épiscopaux, le nouveau mode d'élection aux sièges épiscopaux, etc. Il déplore aussi la spoliation de l'Église, la suppression des ordres religieux et l'attitude de l'évêque d'Autun, si différente de celle des autres évêques de l'Assemblée ! Enfin il compare ce qui se passe en France à ce qui se passait en Angleterre au temps de Henri II et depuis sous Henri VIII.

Pie VI communiqua ce bref au roi et lui adressa en même temps le bref *Etsi nos*, daté aussi du 10 mars. S'il n'a pas répondu, y dit-il, aux demandes que le roi lui adressait dans sa lettre du 3 décembre précédent, c'est que le roi, en sanctionnant le décret du 27 novembre, ne lui en a pas donné le temps. Du reste, la constitution civile est condamnable ainsi que le serment de s'y conformer. Le roi a donc péché gravement en sanctionnant les décrets du 12 juillet et du 27 novembre. Enfin le bref *Charitas*, daté du 13 avril suivant et adressé sous forme solennelle au clergé et aux fidèles de France, condamnait formellement, de l'assentiment de toute l'Église gallicane, le serment qui devrait être regardé comme un sacrilège et un parjure et la constitution qui est « hérétique dans plusieurs articles, sacrilège, schismatique, renversant les droits du saint-siège, aussi opposée à l'ancienne discipline qu'à la nouvelle ». En conséquence : a) sont suspendus de l'exercice de tout ordre tous ceux qui ont prêté le serment civique à moins qu'ils ne l'aient rétracté dans quarante jours; b) sont sacrilèges et nulles les élections faites d'Expilly, Marolles, etc.; c) sacrilège a été leur consécration; d) enfin nulles et illégitimes et sacrilèges toutes les autres élections qui ont été faites ou qui seront faites par la suite selon la forme de la constitution civile.

Le 3 mai, les évêques députés répondaient au bref du 10 mars. Ils annonçaient au pape que l'*Exposition* avait été adoptée de presque tous leurs collègues; ils affirmaient avoir tout fait pour amener l'Assemblée à suivre les voies canoniques et avoir épuisé tous les moyens de conciliation. Toutefois, si le Saint-Père trouvait un moyen propre à ramener la paix et que leur présence fût un obstacle, ils lui offraient tous ensemble leur démission. Évidemment, le pape n'accepta pas cette offre généreuse. Dans l'état des esprits, c'eût été un sacrifice inutile. Quels que fussent les préjugés gallicans et si tardivement que se produisit cette intervention du pape, les effets s'en firent sentir. Les réfractaires qui y trouvaient l'assentiment de l'Église universelle mirent plus de force dans leurs attaques : il n'y avait plus de subterfuge possible : l'Église rejetait les consti-

tutionnels et des rétractations assez nombreuses se produisirent. L'Église constitutionnelle s'émut : il avait déjà circulé quelques brefs apocryphes, elle traita les derniers comme tels; ou bien elle en appela au pape mieux informé et au concile général; ou bien encore, et ce fut surtout l'œuvre des anciens parlementaires, elle en attaqua franchement les doctrines : ainsi fit Camus dans ses *Observations sur des brefs du pape*. Quant aux évêques constitutionnels signataires de l'Accord, qui parut suivi d'une *Lettre des évêques constitutionnels, membres de l'Assemblée constituante au pape en lui envoyant l'ouvrage fait pour la défense de la constitution civile*, elle use de toutes ces tactiques. L'Accord réfute autant les arguments des brefs pontificaux que les arguments de l'Exposition et dans leur *Lettre au pape* les évêques constitutionnels députés supposent les brefs apocryphes. « On a cherché à nous persuader, très saint Père, que la constitution civile du clergé et tous les ecclésiastiques qui s'y sont soumis avaient encouru votre censure; notre profond respect pour Votre Sainteté nous a commandé de rejeter des bruits qui lui étaient injurieux, et qui d'ailleurs n'avaient aucune authenticité, » et en tous cas ils en appellent au pape mieux informé : « On a imaginé de vous tromper : les objets vous ont été présentés sous un faux point de vue. Nous avons imaginé que vous n'étiez pas aussi bien placé que nous pour faire des réflexions que les circonstances commandent de peser avec l'attention la plus sérieuse. » Enfin, tous ne cessent de répéter que, s'il y a schisme, il est du côté du pape : ce ne sont pas eux qui se sont séparés du pape, et par conséquent ils ne sont pas schismatiques, c'est le pape qui s'est séparé d'eux. Et pour se justifier de l'accusation de ressembler à la secte anglicane, surtout aux yeux des Églises étrangères, ils affectèrent non seulement d'entretenir avec le pape les rapports prévus par la loi, mais de le traiter toujours comme un chef infiniment respecté, quoique nullement obéi. Le pape n'alla pas jusqu'à l'excommunication.

40 *L'organisation et l'établissement de l'Église constitutionnelle.* — La nouvelle Église s'organisa dans les six premiers mois de l'année 1791, sous la protection du comité ecclésiastique et de l'Assemblée. Elle avait ses cadres généraux, les 83 départements; les paroisses ne pouvaient être organisées que l'évêque nommé. Or 4 sièges seulement étaient pourvus en janvier 1791 : Sens, Orléans, Viviers, qui avaient gardé leurs prélats constitutionnels, et Quimper où avait été élu Expilly le 31 octobre 1790. Les 8 sièges nouvellement créés n'étaient pas encore pourvus; les 71 autres étaient ou allaient être vacants : Belley où mourut le 14 janvier l'évêque Cortois de Quincey; par démission : Autun, où Talleyrand après avoir prêté le serment allait renoncer à son siège et même à toute fonction sacerdotale; les autres, 69, par refus de serment. Les nouvelles élections commencèrent avec celles de Marolles dans l'Aisne, 2 février. Pour la fin de mai, tous les sièges étaient pourvus. Cela s'était fait plus ou moins vite, suivant le plus ou moins d'empressement des autorités chargées de convoquer les électeurs et plus ou moins facilement, bien que par un décret du 7 janvier l'Assemblée ait facilité les conditions d'éligibilité : pour l'année courante, 1791, il suffisait à tout prêtre français d'avoir été fonctionnaire public pendant 5 ans pour être éligible aux évêchés et aux cures. Il y eut des refus, soit à cause des élections multiples : Grégoire fut élu deux fois; Gobel quatre; soit surtout par scrupule ou par crainte des luttes à supporter : tels l'abbé de Vauxpont élu à l'évêché de la Mayenne, le curé de Pontivy, Guégan, élu pour le Morbihan : tous deux écrivirent leurs scrupules au pape qui les encouragea à refuser; tels encore Gervais, curé de Saint-Pierre de Caen, élu pour le Calvados, Leverdier, curé de Choisy-

le-Roi, pour la Seine-Inférieure, etc. La dernière élection fut celle de Mestadier dans les Deux-Sèvres, 9 mai. Le nouvel épiscopat comprit 16 membres de la Constituante : Aubry (Meuse), Bécherel (Manche), Dumouchel (Gard), Expilly (Finistère), Gausserand (Tarn), Gobel (Paris), Gouttes (Saône-et-Loire), Grégoire (Loir-et-Cher), Joubert (Charente), Lecesve (Vienne), Lindet (Eure), Marolles (Aisne), Massieu (Oise), Regouard (Var), Royer (Ain), Thibaut (Cantal). La plupart des nouveaux élus étaient des curés; cependant il y avait parmi eux 6 chanoines dont Pascareau (Gironde), âgé de quatre-vingts ans; 13 religieux dont 4 oratoriens, Lalande (Meurthe), Périer (Puy-de-Dôme), Prinat (Nord), Porion (Pas-de-Calais); 5 professeurs et 2 ecclésiastiques sans titres officiels : Fauchet, ancien lazarisiste, prédicateur qui comptait dans le clergé de Saint-Roch à Paris, et Saurine, avocat au parlement. Presque tous appartenaient au Tiers-État. Quels titres les désignaient au choix des électeurs? Ce fut pour quelques-uns, pour Grégoire, par exemple, le rôle joué à la Constituante; pour d'autres, qui n'appartenaient pas à la Constituante, ce fut également leur dévouement aux idées nouvelles : tel est le cas de Fauchet qui, natif de la Nièvre, est élu dans le Calvados, pour les discours révolutionnaires qu'il a prononcés à Paris; dans ce cas, on retrouve l'influence du club des jacobins de Paris sur ses ramifications de province; d'autres encore furent élus par l'influence de leurs parents et de leurs amis : l'amitié de Mirabeau porta Lamourette à la métropole du Sud-Est; mais en général, les élus appartenant aux départements qui les élisaient, les élections furent surtout des questions locales. Quelle était la valeur intellectuelle de cet épiscopat? Il paraît inférieur à l'épiscopat qu'il remplace : son docteur est Grégoire, esprit d'une incroyable activité et d'une grande érudition plutôt que puissant et profond. Quelle était sa valeur morale? Il comprit des prêtres sans foi, ainsi Minée (Loire-Inférieure) et Pelletier (Mayenne et Loire); des débauchés comme Dumouchel (Gard); des âmes faibles qui ne sauront résister à la terreur, abdiqueront leurs fonctions et se marieront; des ambitieux comme Joubert (Charente); mais il compte en majorité des prêtres pieux et fidèles à leurs devoirs amenés au schisme par les passions politiques unies aux passions gallicanes et voulant combattre au premier plan pour d'aussi justes causes; des prêtres pieux, sans grande passion comme sans grandes vertus, qui en temps ordinaire fussent restés excellents, mais qui se laissèrent prendre au désir de la mitre.

Mais à ces élus il fallait l'institution canonique et la consécration. Sur ce point, la Constituante, instruite par l'affaire d'Expilly, avait déjà fait fléchir, avec le décret du 14 novembre, les prescriptions de la loi du 12 juillet. Après les refus de serment, elle comprit que le décret du 14 novembre lui-même devenait insuffisant : un nouveau décret du 26 janvier défendit aux évêques élus de demander leur confirmation et la consécration à leurs métropolitains et aux évêques non assermentés et les autorisa à solliciter les deux choses de n'importe quel évêque assermenté désigné par le directoire du département. Le choix n'était pas très étendu : il y avait en tout 7 prélats assermentés : or les évêques de Sens, Orléans, Viviers, juraient, mais ne sacraient pas; le coadjuteur de Sens faisait de même; Gobel et Miroudot jusque-là *in partibus* manquaient de prestige. Heureusement Talleyrand consentit à instituer Expilly et Marolles las de frapper à toutes les portes. La cérémonie de la consécration se fit à Paris dans l'église de l'Oratoire, le 24 février. Talleyrand était assisté de Gobel et de Miroudot. C'est sous ce patronage que le véritable épiscopat constitutionnel fit son entrée dans le monde.

Sacrés, les évêques se livrèrent à une double mani-

festation épistolaire; l'une était prévue par la loi : c'était la lettre au pape, œuvre assez délicate, semble-t-il. Voici celle de Grégoire : « Très saint Père, le respect dont je suis pénétré envers V. S. me fait un devoir de vous annoncer que les suffrages libres des électeurs du département de Loir-et-Cher m'ont appelé au gouvernement de leur diocèse, dont le siège épiscopal est à Blois. Cette élection s'est faite conformément aux lois de la constitution civile du clergé de France, décrétée par l'Assemblée des représentants de la nation et acceptée par notre roi Louis XVI. J'ai reçu, T. S. P., l'institution canonique et j'ai été régulièrement consacré. Je professe d'esprit et de cœur la religion catholique, apostolique et romaine. Je déclare que je suis et serai toujours, Dieu aidant, uni de foi et de communion avec vous, qui, en qualité de successeur de saint Pierre, avez la primauté d'honneur et de juridiction dans l'Église de J.-C. Je supplie V. S. de m'accorder sa bénédiction... » Toutes les lettres pastorales ne sont pas aussi sèches : plusieurs ébauchent des justifications. L'autre manifestation était l'habituelle *Lettre pastorale pour la prise de possession du diocèse*. Les constitutionnels s'y disent en général : « Evêques par la miséricorde divine et dans la communion du saint-siège apostolique, » et en général aussi, ils la font servir à l'apologie de la constitution civile et du serment. Leur entrée dans la ville épiscopale servait d'occasion à des manifestations plus ou moins bruyantes de la part des patriotes. Immédiatement les évêques se mettaient à l'œuvre avec un grand zèle évidemment sincère, mais peut-être aussi destiné à diminuer par le contraste l'autorité du réfractaire. Mais il fallait organiser les paroissiens d'accord avec les autorités civiles, leurs séminaires ce qui était plus difficile, choisir leurs vicaires épiscopaux et surveiller le recrutement des curés et vicaires. A propos de ces auxiliaires dont la direction leur échappait presque totalement, une question se posait pour les évêques constitutionnels : comment s'en assurer immédiatement un nombre suffisant, puisque presque la moitié, à tout le moins, avaient refusé le serment, étant données surtout les conditions mises par la loi aux fonctions de curés? La Constituante facilita les choses par les décrets du 18 mars et du 18 avril : le dernier permettait d'être comme curé et de choisir comme vicaire, sans aucune condition de temps, tout prêtre « reçu dans le diocèse ». Les rangs des prêtres constitutionnels s'ouvrirent ainsi aux anciens religieux. Les brefs du pape provoquèrent, il est vrai, des défections, mais finalement les cadres furent à peu près complets. En général, ce clergé était de qualité très inférieure, comme le prouveront les événements. Mais ce que la Révolution attendait du clergé qu'elle avait fait, c'était de lui rallier les catholiques. Evêques et prêtres constitutionnels se mirent à l'œuvre : ils devaient échouer.

5^e *Lutte entre constitutionnels et réfractaires; persécution des réfractaires.* — 1. *Sous la Constituante.* — En face de l'Église officielle, la réfractaire restait constituée, sous l'autorité du pape, avec ses évêques et ses curés. Ils exerçaient leurs fonctions, soit dans les églises paroissiales où ils n'avaient pas encore été remplacés par des assermentés, soit dans les chapelles des couvents, soit dans les chapelles privées; parfois même ils disaient la messe chez les assermentés. Cette Église était régulièrement organisée. Des pouvoirs avaient été accordés par le pape aux archevêques de Lyon, de Paris et de Vienne pour administrer les diocèses de Sens, d'Autun, d'Orléans et de Viviers; et aux plus anciens évêques de chacune des provinces du royaume de France pour administrer, en l'absence des chapitres, les évêchés que la mort des titulaires, pourrait rendre vacants; le bref *Quo iuctu* du 10 mai 1791 aux archevêques et évêques, le bref *Ad*

gaudium du 19 mars 1792, adressé au clergé et aux fidèles, où le pape menace d'excommunication les sacrilèges consécrateurs des premiers intrus, Talleyrand, Gobel et Miroudot, les évêques intrus et les assermentés, les curés et vicaires assermentés, le bref *Ubi Lutetiam* du 13 juin 1792, accordèrent aux évêques et aux prêtres réfractaires de très amples pouvoirs et de très grandes facilités pour remplir leur ministère. D'autre part, le malheur et la persécution ont réalisé ce phénomène d'unir étroitement évêque et curés. Lorsque donc l'évêque assermenté arrive dans son diocèse, souvent il trouve en face de lui l'évêque légitime : ainsi Grégoire trouve Thémises; le légitime excommunie l'intrus et comme il compte encore bon nombre de partisans, soit dans le clergé de la ville, soit parmi les fidèles, sans parler des couvents de religieuses qui se ferment impitoyablement devant l'évêque schismatique, ce sont des divisions dans les familles, des luttes dans les rues, et en tous cas de violentes polémiques. Dans les paroisses de campagne, c'est parfois la même chose, bien que là l'ignorance des événements assure davantage à l'assermenté la fidélité de ses ouailles. Bientôt des régions entières furent troublées et en armes dans l'ouest et dans le sud. En général cependant, force restait à la loi. Les amis de la constitution faisaient entendre des menaces, les autorités locales intervenaient et obligeaient à quitter leur diocèse, l'évêque et les réfractaires les plus en vue. Cf. par exemple, dans Gazier, *Études sur l'histoire religieuse*, Grégoire et Thémises, I, II, c. 1, p. 41-74. Cependant, la plupart des évêques émigrèrent; évidemment, les périls qu'ils couraient justifiaient leur fuite; évidemment encore, ils laissèrent des administrateurs et soutinrent les fidèles par des mandements, mais pour la cause qu'ils défendaient, ceux qui émigrèrent eussent mieux fait de rester en France comme les évêques d'Alais, de Bazas, de Lectoure, de Dijon, de Mâcon, de Cavaillon, de Saint-Brieuc, de Saint-Papoul et de Senlis; à voir le bien que ceux-ci firent à leur cause on peut conclure le bien qu'eût fait le corps tout entier; à tout le moins ils n'eussent pas permis à leurs adversaires de les montrer dans les rangs des émigrés. Quoi qu'il en soit, la majeure partie des fidèles suivit les réfractaires, le meilleur appoint des constitutionnels venait des patriotes, des jacobins qui devaient promptement se lasser de ce rôle. Le peuple français apparaissait ainsi divisé en 3 groupes : a) les catholiques romains, les réfractaires, comme on les appelle à cause des prêtres qu'ils suivent, ils sont la grande majorité des croyants; b) les constitutionnels, minorité; c) les jacobins, avant tout préoccupés de faire triompher la Révolution et pour cette raison auxiliaires des constitutionnels.

L'Assemblée constituante et les clubs firent, à partir de janvier 1791, tous les efforts possibles pour assurer le triomphe des constitutionnels, et si la constitution civile fût parvenue à conquérir la France, c'eût été moins par l'éloquence et les vertus de ses ministres que par ces appuis extérieurs. Pour la Constituante, elle parut vouloir rendre impossible aux réfractaires tout ministère. Ainsi, après avoir lancé l'*Instruction* du 21 janvier où elle montrait la constitution civile solidaire de toutes les autres réformes si chères au peuple aussi bien que conforme aux usages de la primitive Église, et par laquelle elle voulait préparer un bon accueil aux assermentés, en constatant la résistance et l'influence du culte réfractaire, elle porta les décrets du 5 février et du 15 avril contraignant au serment les prédicateurs et les aumôniers des prisons. C'était fermer aux réfractaires un certain nombre de chapelles et en tous cas leur interdire tout enseignement religieux public. Mais au même moment des scènes déplorables se passaient dans Paris, d'où faillit sortir une loi de liberté. Le 9 avril, des bandes de mégères avaient

envahi les chapelles des couvents, où se réfugiaient les réfractaires. Ces bandes y avaient fouetté publiquement les femmes présentes et les religieuses. Le 10 avril, une proclamation de Bailly blâmait ces excès, mais en rejetait la première faute sur les insermentés. Le 11, le directoire du département, « pressé de maintenir l'ordre public dans tout ce qui concerne le service du culte public, » considérant d'une part que le culte catholique officiel ne saurait prétendre à occuper toutes les églises, si cela ne lui est pas nécessaire et que la nation doit tirer profit des églises inoccupées, biens nationaux; d'autre part, que la liberté religieuse doit être garantie, arrête en substance : a) les églises paroissiales restent exclusivement réservées « aux fonctionnaires publics ecclésiastiques salariés par la nation, nominativement attachés à ces églises », sous la surveillance d'un « préposé laïc » ; b) resteront ouvertes les chapelles des hôpitaux, couvents, collèges, séminaires; c) seront fermées immédiatement toutes les églises et chapelles autres pour être traitées et vendues comme biens nationaux. Les acquéreurs pourront les consacrer au culte à la condition qu'une inscription indiquera l'usage et qu'aucune attaque n'y sera faite contre la constitution et les lois, par conséquent contre la constitution civile. *Proclamation du département de Paris. Arrêté du directoire concernant les églises... du 11 avril 1791.* Aussitôt l'ex-curé de Saint-Sulpice, M. de Panceмонт, loua l'église des théatins; les offices de Pâques s'y firent sous la protection de la police et malgré d'ignobles menaces. Le 18 avril, l'Assemblée examina l'arrêté du directoire. Si cet arrêté devenait une loi, et une loi appliquée, ce qui était conforme au principe de la liberté des cultes adopté ou à peu près en février et avril 1790 par la Constituante, l'Église officielle était fort atteinte. Aussi l'arrêté du directoire subit-il de vigoureuses attaques de Treilhارد, Lanjuinais et Camus. Maury le défendit, mais il eût perdu la cause si Buzot et Sieyès ne s'en fussent mêlés. L'Assemblée décréta que le décret serait provisoirement appliqué et demanda au comité de constitution de lui adresser un rapport sur la question. Talleyrand déposa le 7 mai ce *Rapport* et un *Projet de loi*. Le passage principal de son rapport est celui où il fait l'éloge de la liberté des cultes et où il rappelle les constituants au respect de la Déclaration des droits : « S'il doit être libre à chacun (aux yeux de ses semblables), dit-il, d'avoir une opinion religieuse différente de celle des autres, il est clair qu'il lui est également libre de la manifester, sans quoi il mentirait éternellement à sa conscience, et par conséquent aussi il doit être libre de faire tout acte qui lui est commandé par cette opinion, lorsque cet acte n'est nuisible aux droits de personne. De là suit évidemment la liberté des cultes. Tout cela est renfermé dans la Déclaration des droits; tout cela est la Déclaration des droits elle-même... Si la religion des juifs, des protestants, doit être respectée, celle des catholiques non conformistes doit l'être également. » A l'objection faite qu'il n'y a pas deux formes de catholicisme et qu'en conséquence les non-conformistes n'ont qu'à fréquenter les églises conformistes, il répond : « C'est vrai, mais tout le monde ne pense pas comme nous sur ce point; il faut par conséquent que ces adversaires aient le droit d'énoncer leur opinion; et que le culte qu'ils désireront célébrer à part, soit que d'ailleurs il diffère ou non du nôtre, soit aussi libre que tout autre culte. » Avec l'appui de Sieyès, cf. *Opinion de M. Emm. Sieyès, député de Paris, le 7 mai 1791*, Talleyrand fit accepter de l'Assemblée, malgré l'abstention complète de la droite, ces deux propositions constituant tout son projet de loi, inspirées du même esprit que l'*Arrêté* du directoire, mais en modifiant quelque peu les dispositions :

1^o L'Assemblée nationale, après avoir entendu son comité de constitution sur l'arrêté du 11 avril du Directoire du départe-

ment de Paris, déclare que les principes de liberté religieuse qui l'ont dicté sont les mêmes qu'elle a reconnus et proclamés dans sa Déclaration des droits, et déclare que le défaut de prestation de serment... ne pourra être opposé à aucun prêtre se présentant dans une église paroissiale, succursale et oratoire national pour y dire sa messe seulement.

2^o Les églises consacrées à un culte religieux par des sociétés particulières et portant l'inscription qui leur sera donnée, seront fermées aussitôt qu'il aura été fait quelque discours contenant des provocations directes contre la constitution du royaume et en particulier contre la constitution civile du clergé, l'auteur du discours sera... poursuivi criminellement dans les tribunaux comme perturbateur du repos public.

Ce n'était là qu'une liberté précaire et limitée. Les catholiques n'en jouirent même pas, les mouvements populaires continuèrent et l'église des théatins fut finalement fermée. La Constituante elle-même ne sut pas persévérer dans la voie où elle était entrée : ainsi en mai elle refuse de *laïciser* l'état civil dont les constitutionnels détenaient les registres pour les catholiques et où ils n'inscrivaient que les actes religieux accomplis devant eux; en juin, elle décrète que les non-conformistes ne pourront avoir d'évêques, etc.

Après la fuite du roi à Varennes, il y eut une recrudescence d'attaques contre les réfractaires. Les jacobins affectèrent de croire qu'entre le roi qui refusait de faire ses Pâques auprès d'un prêtre assermenté, les émigrés qu'il s'efforçait de rejoindre et au milieu desquels apparaissaient les évêques, l'étranger auquel les émigrés et le roi faisaient appel, et les réfractaires à la tête desquels apparaissaient ici et là des ennemis de la Révolution, il y avait partie liée, entente pour détruire toutes les conquêtes de la Révolution, y compris la religion nationale. L'accusation fit son chemin et comme les troubles religieux ne cessaient de grandir, que dans l'ouest les prêtres assermentés et leurs fidèles étaient en butte à mille violences, les administrations de bon nombre de départements s'attribuèrent le droit d'éloigner de leur domicile les prêtres réfractaires et de les interner dans une ville. Ils demandèrent à l'Assemblée une mesure générale dans ce sens. Elle refusa, et même le 14 septembre vota une amnistie générale, mais elle laissa toute liberté de persécuter aux autorités locales.

Ainsi les constitutionnels échappent au plus grand péril qui ait pu les menacer : la liberté de culte laissée à leurs adversaires. Contre ceux-ci d'ailleurs de graves accusations s'amassent et un geste violent de proscription se dessine; il ne semble pas que tous les assermentés l'aient regretté.

2. *Sous la Législative.* — Le 1^{er} octobre, se réunissait la Législative. Entre les tâches qui s'imposaient à elle, l'une était particulièrement délicate : ramener la paix religieuse. La Constituante lui laissait l'ébauche de deux politiques : une politique d'apaisement en faisant de la loi du 7 mai une réalité et en en élargissant les dispositions libérales; une politique de violences tendant à détruire le culte non-conformiste ou tout au moins à frapper ses ministres pour assurer le triomphe du catholicisme officiel. Or la Législative comprenait bien 10 évêques : Dubois (Somme), Fauchet (Calvados), Font (Ariège), Gay-Vernon (Haute-Vienne), Huguet (Creuse), Lamourette (Rhône-et-Loire), Le Coz (Ille-et-Vilaine), Lefessier (Orne), Pontard (Dordogne) et Torné (Cher), et 17 prêtres; mais dans cette assemblée terne « d'hommes presque du même âge, de même classe, de même langue, de même habit » (Michelet), c'était un groupe d'athées et de déistes qui dominait, le groupe girondin. Or les Girondins, à l'exception de Gensonné (discours du 3 novembre 1791) et de Guadet (discours du 21), qui semblent avoir eu comme idéal la séparation de l'Église et de l'État, n'en étaient pas encore arrivés à cette idée que la masse nationale pût se passer du catholicisme et l'État se désintéresser de la religion.

Uniquement désireux de faire triompher la Révolution, ils essaieront d'établir le triomphe du catholicisme officiel par la destruction violente du catholicisme dissident, et la majorité votera les mesures qu'ils proposeront. Ils affirmeront, du reste, suivant la doctrine jacobine, faire œuvre patriotique, un catholique romain ne pouvant être que l'ennemi de la Révolution, l'allié des émigrés et de l'étranger. Leur tactique fut simple : arriver à faire disparaître de la vie nationale le clergé réfractaire. Ils trouvèrent cependant un obstacle : ce ne fut point le clergé constitutionnel ; de ses représentants à la Législative applaudirent et poussèrent même aux pires rigueurs ; ce fut le *veto* royal. Louis XVI trouvait qu'il avait suffisamment chargé sa conscience : il se refusa à aller plus loin. A deux reprises la chose arriva. En novembre 1791, la Législative discutait les mesures à prendre pour calmer les troubles religieux dont, si l'on en croyait les administrations de départements, on ne pouvait attribuer la responsabilité qu'aux prêtres réfractaires. Sur le rapport déposé le 16 novembre par François de Neufchâteau, elle décréta le 29 : a) tous les ecclésiastiques fonctionnaires publics ou non n'ayant pas prêté le serment, ou qui l'ayant prêté, l'ont rétracté, seront tenus de prêter le *serment civique* dans la huitaine qui suivra la publication de ce décret ; b) sous peine non seulement d'être privés de leurs traitements, mais d'être considérés comme « suspects de mauvaises intentions contre la patrie et de révolte contre la loi », en conséquence de quoi, ils seront rendus responsables des troubles religieux et seront éloignés provisoirement du lieu de leur domicile sur un arrêté du directoire du département après avis du directoire du district. Le serment dont il s'agit était le suivant : « Je jure d'être fidèle à la nation, à la loi et au roi et de maintenir de tout mon pouvoir la constitution du royaume, décrétée par l'Assemblée nationale constituante aux années 1789, 1790 et 1791. » Sans doute la constitution révisée par la Constituante dans ses derniers mois ne comprenait pas la constitution civile ; mais la constitution politique elle-même renfermait plusieurs points analogues à la constitution civile, en particulier l'élection des ministres du culte par le peuple ; puis l'on jurait « fidélité à la loi » et la constitution civile rentrait sous cette formule très générale. « Ce décret, a dit M. Sorel, ne laissait au clergé catholique de choix qu'entre l'apostasie, le mensonge ou la révolte. En droit, il était inique ; en fait, il était impolitique. Il jetait dans la lutte contre la Révolution tout le bas clergé, qui en avait naguère très spontanément accepté les principes ; il y précipitait, à la suite de ce clergé, la masse de fidèles pour lesquels la Révolution s'était faite, qui s'y étaient ardemment attachés, mais qui ne comprenaient pas qu'après les avoir affranchis dans leurs personnes, dans leur travail et dans leurs biens, on prétendit les assujettir dans leurs croyances... La seule guerre civile sérieuse, que la Révolution ait eu à affronter, la guerre de l'Ouest, a son origine dans ce décret de novembre 1791. » *L'Europe et la Révolution*, t. II, p. 307-308. Le *veto* du roi n'empêcha pas 43 départements, sûrs de l'appui de l'Assemblée, d'appliquer le décret du 29 novembre.

En mai 1792, eut lieu la seconde opposition du roi. Le ministère girondin avait fait déclarer la guerre à l'Autriche le 20 avril ; la guerre commença mal : la Prusse prit le parti de l'Autriche et les premiers mouvements de nos troupes sur la frontière belge furent lamentables. En même temps les troubles religieux continuaient partout, dans l'Ouest, dans le Sud, dans le Centre, dont les autorités de département et l'Assemblée rendaient toujours responsables les prêtres réfractaires. Le 23 avril Roland, ministre de l'intérieur, avait lu à l'Assemblée un long et tendancieux exposé de la question. Aussi, sur un long et déclamatoire rapport de

François de Nantes sur les troubles intérieurs ou plus exactement sur son réquisitoire contre les prêtres insermentés, la Législative vota le 27 mai un décret plus violent encore que celui du 29 novembre 1791 : « Par mesure de sûreté publique et de police générale, » les ecclésiastiques qui n'auront pas prêté le serment du 26 décembre y étant tenus, ou le serment civique, pourront être déportés par le directoire du département, sur la demande de vingt citoyens actifs du même canton. La même peine leur sera infligée, quand ils auront provoqué des troubles. « Ceux des ecclésiastiques contre lesquels la déportation aura été prononcée, qui resteraient dans le royaume après avoir déclaré leur retraite, ou qui rentreraient après leur sortie, seront condamnés à la peine de la détention pendant dix ans. » C'était là une mesure radicale, la suppression de tout le clergé réfractaire. Louis XVI fit comme au 29 novembre ; il refusa sa sanction à cette mesure d'exception. Mais de nombreux directoires se virent de plus en plus encouragés à rechercher les prêtres insermentés pour les entasser arbitrairement aux chefs-lieux de département. Quelle fut, dans ces circonstances, l'attitude des assermentés ? A la Législative plusieurs évêques, Le Coz, Torné, par exemple, s'opposèrent aux mesures de violence ; en revanche, Fauchet s'en montrait le partisan. A travers la France, le clergé constitutionnel, irrité sans doute par les luttes locales, ne semble pas avoir eu dans son ensemble grande pitié pour les réfractaires.

Cependant la Législative ne s'était pas bornée à poursuivre les réfractaires. Elle avait pris des mesures qui atteignaient l'édifice religieux tout entier. L'élément jacobin tend à se dégager des constitutionnels ; plus il deviendra puissant, plus se dessinera l'échec de la constitution civile et plus il affirmera cette politique anti chrétienne. En avril donc, la Législative acceptait en principe la fermeture des couvents, la dissolution des ordres religieux maintenus provisoirement par la Constituante, et, malgré Le Coz, mais sur la motion de Torné, l'interdiction du costume ecclésiastique en dehors des cérémonies religieuses.

Après le 10 août, disparut devant l'Assemblée le faible obstacle du *veto*, mais commença sur elle cette tyrannie de la minorité jacobine antichrétienne qui devait aboutir au culte de la Raison ou de l'Être suprême. La Législative soutint toujours cependant en principe l'Église constitutionnelle et ne déclama que contre les réfractaires ; ce sont seulement des réfractaires qui sont massacrés en septembre. Mais combien de mesures atteignent alors l'Église officielle et le christianisme : suppression définitive des ordres religieux, 18 août, du costume religieux, 13 août, abolition du casuel, 7 septembre, dépouillement des églises, 10 septembre, laïcisation de l'état civil et introduction du divorce dans la législation, 20 septembre ; l'Assemblée avait même entendu plusieurs propositions relatives au mariage des prêtres !

Quant aux réfractaires, il est bien évident que la Législative, débarrassée du roi, avait repris contre eux ses décrets du 29 novembre 1791 et du 27 mai 1792. Le 14 août, elle avait porté un décret astreignant tout Français recevant une pension de l'État, et de ce nombre étaient les anciens bénéficiers et religieux, au serment suivant, dit de liberté-égalité : « Je jure d'être fidèle à la nation et de maintenir la liberté et l'égalité en la défendant. » Tandis que les réfractaires se divisaient autour de cette question : Pouvait-on prêter ce serment ? la Législative les proscrivait en masse le 26. Ce décret partageait les prêtres insermentés en deux catégories : les prêtres astreints au serment par les lois du 27 novembre 1790 et du 15 avril 1791 comme « fonctionnaires publics » ou assimilés et les autres. Les premiers devront quitter la France dans les quinze

jours; s'ils tardent, ils seront déportés en Guyane; s'ils rentrent, ils subiront dix années de détention; les seconds seront également déportables s'ils sont responsables de quelques troubles, ou si tout simplement leur éloignement est demandé par six citoyens domiciliés dans le même département. A Paris et dans toute la France s'était sagement organisée, sous la direction des clubs, la chasse aux prêtres.

3. *Sous la Convention jusqu'au 2 juin 1793.* — Le 20 septembre, au soir de Valmy, se réunissait la Convention. La nouvelle assemblée comprenait 44 ecclésiastiques, naturellement assermentés, dont 17 évêques, mais la majorité de l'Assemblée est plus éloignée encore du catholicisme, même constitutionnel, que la Législative. Le groupe girondin se retrouve ici avec les mêmes idées religieuses; le groupe montagnard représente également la coalition de l'athéisme, ou, si l'on veut, de la libre-pensée et du déisme, non du déisme de Voltaire, mais du déisme sentimental de J.-J. Rousseau. Néanmoins, cette assemblée affirma dès le début sa volonté de maintenir les rapports établis par la Constituante entre l'Eglise et l'Etat, autrement dit, la constitution civile. Le 13 novembre 1792, en effet, Cambon avait annoncé à la Convention l'intention où était le comité des finances de déposer un projet de réforme générale : on supprimait le budget du culte qui « coûtait 100 millions à la République » et l'on pourrait supprimer l'impôt mobilier, l'impôt des patentes et diminuer l'impôt foncier de 40 millions. L'accueil que la Convention fit à l'idée fut tel que le projet ne fut pas déposé. Le 30 novembre, sur des observations de Danton, motivées par les craintes de certains départements au sujet de la religion, elle vota même le principe d'une adresse destinée à prouver aux citoyens « qu'elle n'avait jamais eu l'intention de les priver des ministres du culte ». Le 23 mars 1793, une loi excepta formellement les évêques, curés et vicaires de la loi du recrutement. En même temps, la Convention continuait en l'aggravant la persécution des réfractaires. Trois choses lui servirent de prétexte ou de motif : l'assassinat de Basseville, 13 janvier 1793, le soulèvement des Vendéens en mars 1793, dont l'armée s'appelle au début *l'armée catholique romaine*, et enfin les périls extérieurs, car non seulement la guerre civile ou simplement les troubles intérieurs étaient à redouter en face de l'ennemi, mais la conviction était affirmée dans tous les milieux jacobins que le plus humble des réfractaires était un redoutable auxiliaire de l'étranger. De là, les lois du 18 mars décrétant la peine de mort contre les prêtres compromis dans les troubles à l'occasion du recrutement, ou dans le cas de déportation et restés en France; loi du 23 avril atteignant « tous les ecclésiastiques réguliers, séculiers, frères convers et laïcs qui n'ont pas prêté le serment de maintenir la liberté et l'égalité conformément à la loi du 15 août 1792 », antérieurement au 23 mars et les condamnant à la déportation immédiate à la Guyane.

Cependant la Convention accentuait encore le divorce ébauché entre la Législative et l'Eglise constitutionnelle, non que celle-ci n'eût donné des gages de civisme : c'était sur la motion d'un évêque constitutionnel, Grégoire, qu'avait été prononcée la déchéance de la royauté en France; le même, lorsque s'était ouverte, le 15 octobre 1792, la discussion sur la mise en accusation de Louis XVI, s'était prononcé vigoureusement pour l'affirmative, quatre autres avaient voté la mort du roi, Massieu de l'Oise, Guy-Vernon de la Haute-Vienne, Lindet de l'Eure et Huguet de la Creuse, mais il était impossible à la majorité de mentir toujours à ses principes. Entre elle, dès ses premiers jours, et l'Eglise constitutionnelle se dressent alors trois causes de conflit : la laïcisation de l'état civil, le divorce et surtout le mariage des prêtres. Cette affaire était une

conséquence de la constitution civile. En dehors de l'exception faite pour les protestants en 1787, l'ancien régime ne reconnaissait comme actes civils que les actes religieux accomplis devant le clergé catholique, qui seul pouvait ainsi les constater. La Constituante, qui avait laïcisé l'Etat ou équivalentement, eût dû logiquement séculariser l'état civil. Les parlementaires du comité ecclésiastique le lui demandaient, surtout pour le mariage, fidèles à cette doctrine des juristes gallicans que le mariage est un contrat civil. Durand-Maillane et Lanjuinais préparèrent même des rapports sur la question. Mais la Constituante refusa de l'examiner, décembre 1790, retenue par la crainte à la fois d'aller trop loin et de nuire à l'influence du clergé constitutionnel, seul représentant officiel du catholicisme depuis le décret du 24 novembre, et devant qui tous les catholiques devraient ainsi se présenter pour faire constater la naissance de leurs enfants ou pour contracter mariage. Or, justement les catholiques s'abstinrent de recourir aux intrus, préférant se dispenser de la reconnaissance légale. Mais au nom de la liberté de conscience proclamée, ils réclamèrent la sécularisation de l'état civil. Pour le bon ordre, le corps municipal de Paris appuya leur demande auprès de l'Assemblée par la voix du maire Bailly, mai 1791. L'Assemblée, et encore fut-ce le 3 septembre seulement, se contenta d'affirmer le principe que le mariage est un contrat civil; elle refusa d'aller plus loin. Pour les mêmes raisons, le débat recommença à la Législative dès octobre 1791; mais pour les mêmes causes et quelque peu entraînée par les évêques constitutionnels députés, elle fit trainer la chose. C'est seulement quand la Révolution eut moralement rompu avec l'Eglise constitutionnelle, qu'elle proclama, le 20 septembre 1792, à la veille de se séparer, la sécularisation de l'état civil et organisa la sécularisation du mariage. Elle tira même les conséquences extrêmes du mariage, simple contrat civil, en reconnaissant le divorce « avec des facilités abusives » (Rambaud), et en refusant de condamner le mariage des prêtres. Dès 1790, des prêtres demandaient et dès 1791 prenaient la liberté de se marier, tout en conservant leurs fonctions. La Convention alla naturellement plus loin. Elle prétendit interdire aux curés constitutionnels la tenue d'un registre d'actes religieux et les obliger à donner la bénédiction nuptiale sans enquête, sans publication de bans, sans exception pour les divorcés et pour les ecclésiastiques, dont les municipalités recevaient alors en bon nombre les serments matrimoniaux. Elle ne cessait de bien accueillir à sa barre les assermentés qui venaient lui présenter leurs femmes, et loin d'empêcher de tels prêtres de demeurer en fonctions, elle prétendait les évêques tenus de leur donner l'institution canonique aux cures où ils étaient légalement élus. Un évêque constitutionnel même s'était marié et était demeuré à la tête de son diocèse : c'était l'évêque de l'Eure, Lindet; le 20 novembre 1792, il avait épousé sa servante, et un prêtre marié, Aubert, vicaire à l'église Sainte-Marguerite de Paris, lui avait donné une bénédiction. Son métropolitain, Gratiot, évêque de Rouen, s'était occupé de réunir un concile provincial pour le juger, mais les choses en restèrent là. Plusieurs évêques, on le verra, suivront cet exemple; d'autres s'inclinant devant toutes les exigences de la Convention iront jusqu'à bénir le mariage de leurs prêtres, ainsi Diot dans la Marne et Gobel à Paris, et leur donneront l'institution canonique; le plus grand nombre se taira, essayant de limiter le mal; quelques-uns, comme Fauchet à la Convention, lutteront vigoureusement. Ceux-ci le comprenaient : l'Eglise constitutionnelle allait finir dans l'avitilissement, si elle se faisait l'esclave de toutes les exigences du pouvoir; le schisme dont elle prétendait s'être défendue jusque-là, elle le consommerait cette fois; elle se mettrait hors de

la grande unité catholique en acceptant le divorce et le mariage des prêtres. Mais survenait le 2 juin et avec lui, le triomphe de la montagne et le règne sans obstacle des jacobins, c'est-à-dire des violents et des fanatiques.

V. SUSPENSION DU CULTE CONSTITUTIONNEL. — En dehors de la Vendée, le culte catholique romain avait à peu près cessé dans toute la France. Ses ministres avaient pris le chemin forcé de l'exil; ou bien entassés sur des pontons attendaient leur déportation, ou enfin avaient péri de mort violente. Ceux qui restaient libres n'exerçaient plus leur ministère que dans le plus grand secret. Mais l'Église constitutionnelle à son tour allait subir un violent assaut et presque disparaître, tandis que la France subissait aussi une tentative de *déchristianisation*. Comment la faction montagnarde en vint-elle à ce plan? Cela tient évidemment à ce que les jacobins de 1793 étaient loin des convictions religieuses des premiers jacobins; leur politique religieuse rentre d'ailleurs dans la façon de leur politique générale. Mais cela tient aussi à l'échec complet de la religion constitutionnelle. Elle avait été créée pour rallier les consciences au régime nouveau; or, elle avait complètement échoué auprès des catholiques, en qui la Révolution trouvait des ennemis. Enfin, un certain nombre de constitutionnels, d'évêques même, avaient figuré dans les rangs girondins. Les grands coups contre cette Église, dernier reste « de la superstition et du fanatisme », furent portés, il est vrai, moins par la Convention que par ses représentants en mission et par les municipalités, au premier rang desquelles apparaît naturellement la municipalité de Paris. En tous cas ce sont les représentants en mission qui prennent l'initiative. Ainsi, Laplanche à Orléans, André Dumont à Abbeville, et Fouché à Nevers. Il est impossible de suivre toutes les manifestations de ce zèle antichrétien. Leur grande tactique fut d'amener les curés et vicaires assermentés, par la persuasion et le plus souvent par la peur, à reconnaître l'erreur de toute leur vie et à déposer par conséquent leurs lettres de prêtrise, enfin, à se marier, pour bien affirmer leur affranchissement. Ils fermaient aussi les églises, sous n'importe quel prétexte, après les avoir dépouillées ou y organisaient de grandes fêtes républicaines antichrétiennes. Cela dura, en grandissant toujours, dans le silence de l'opinion terrifiée, jusqu'à la chute de Robespierre, 9 thermidor an II (27 juillet 1794). La Convention ne fit rien en effet pour arrêter ces excès de bon nombre des siens. Loin de là : sans prendre alors une décision nette coupant le lien de l'État avec l'Église constitutionnelle ou proscrivant le culte catholique, elle rendit possible par ses décrets la persécution de l'Église conformiste elle-même et le mouvement de déchristianisation et encouragea celui-ci. Elle, et plus exactement le comité de salut public qui la dominait, eussent été plus loin sans la crainte d'exaspérer les populations qui osaient encore se montrer chrétiennes et de paraître donner raison à la coalition qui la dénonçait comme ennemie de Dieu autant que des rois.

Voici quelques-uns des décrets du moment : 1^o décrets du 19 juillet et du 12 août annulant toutes les destitutions prononcées antérieurement contre les prêtres à cause de leur mariage et condamnant à la déportation tout évêque mettant obstacle au mariage des prêtres et tout prêtre mettant opposition au divorce; 2^o décrets du 1^{er} juillet diminuant le nombre des vicaires épiscopaux, et du 18 septembre les supprimant à partir du 1^{er} octobre; 3^o décret du 18 septembre encore réduisant les traitements des évêques et les désignant sous le nom de pensions; ce qui annonce un divorce entre la Convention et l'Église constitutionnelle; 4^o loi de terreur des 29 et 30 vendémiaire an II (20 et 21 octobre 1793), qui n'oublie pas sans doute les réfrac-

taires : les lois antérieures qui les condamnaient à mort sont pour ainsi dire codifiées, mais l'enquête est simplifiée : la déposition de deux témoins suffira, et le décret doit les frapper dans les vingt-quatre heures; mais qui atteint même les prêtres constitutionnels : les prêtres qui auraient prêté les divers serments et qui seraient dénoncés pour cause d'incivisme par six citoyens du canton seraient punis de la déportation sur la côte ouest d'Afrique entre le 23^e et le 28^e degré de latitude, quand la dénonciation aura été « jugée par le directoire du département sur l'avis du district ». Cette loi provoqua évidemment les prêtres constitutionnels à apostasier et à se marier, surtout après qu'un décret du 29 brumaire an II (10 novembre 1793) eut déclaré que tout prêtre assermenté, s'étant marié, avait donné une preuve suffisante de civisme et ne pouvait être condamné à la déportation; 5^o les décrets substituant le calendrier républicain au calendrier grégorien, 5 octobre 1793 et 4 frimaire an II (24 novembre 1793), abolissant le dimanche pour lui substituer le décadi, etc.; 6^o passage à l'ordre du jour, le 16 brumaire an II (6 novembre 1793), en reconnaissant « le droit de tous les citoyens d'adopter le culte qui leur convient et de repousser les institutions religieuses qui leur déplaisent », ce qui, d'après la façon dont la question s'était posée, revenait à reconnaître aux communes le droit de supprimer leurs paroisses. Ce droit allait servir de point de départ à la Commune de Paris pour l'établissement du culte de la Raison et la fermeture des églises au culte constitutionnel. Mais, plus encore peut-être que ses décrets, des gestes de la Convention autorisèrent le mouvement de déchristianisation et le rendirent irrésistible : 1^o ses applaudissements aux apostasies du 17 brumaire an II (7 novembre 1793). Ce jour-là, sur l'instigation de la Commune où figuraient Chaumette, Hébert, Clootz, « l'ennemi personnel de Jésus-Christ, » etc., et qui avaient déjà pris une série d'arrêtés antichrétiens, Gobel, conduit par Chaumette, Momoro, Pache, etc., vient avec 13 de ses vicaires, non précisément apostasier, mais abdiquer, « renoncer à exercer ses fonctions de ministre du culte catholique... et remettre tous ses titres » à la Convention, et il dépose sa mitre, sa croix pastorale, sa crosse, son anneau; ses vicaires déposent leur lettre de prêtrise. « Aujourd'hui, dit Gobel, il ne doit plus y avoir d'autre culte public et national que celui de la liberté et de la sainte égalité, puisque le souverain le veut ainsi. » Alors se passa une scène dont il faut rapprocher les scènes du serment de 1791 : les ecclésiastiques membres de la Convention abdiquèrent immédiatement, à l'exception d'un petit nombre, dont Grégoire. Parmi les apostats du jour figurent les évêques de l'Eure, Lindet, de la Haute-Vienne, Gay-Vernon, et de la Meurthe, Lalande. Quant à Grégoire, il était entré dans la salle des séances au moment où finissait cette saturnale. Pressé d'y prendre part, il monta à la tribune, parla, mais n'abdiqua point. Deux versions sont données de son discours; d'après ses *Mémoires*, t. II, p. 32, ce discours eût été vraiment courageux; d'après le *Moniteur* du 19 brumaire, il eût été plutôt habile : Grégoire se serait dérobé. Le retentissement de cette séance fut grand, à travers toute la France, mais ce ne fut pas l'exemple de Grégoire qui l'emporta. — 2^o Le 20 brumaire, un décadi, la Commune inaugura par une fête pompeuse à Notre-Dame le culte de la Raison, ou « de la Liberté, de l'Égalité, de l'Humanité ». Au sortir de la cérémonie, les manifestants se rendirent à la Convention et lui demandèrent de décréter que Notre-Dame sera désormais consacrée « à la Raison et à la Liberté ». La Convention accepta avec empressement et leva même la séance pour reprendre avec le cortège le chemin de Notre-Dame et y assister à une nouvelle cérémonie. La Commune compléta cette victoire sur le

fanatisme par son arrêté du 3 frimaire suivant (23 novembre) pris sur l'initiative de Chaumette, et par lequel : a) toutes les églises ou temples de la capitale étaient désaffectés; b) tous les ministres des cultes seraient personnellement responsables des troubles religieux; c) quiconque demanderait l'ouverture d'un temple, d'une église, serait arrêté comme suspect; d) les comités révolutionnaires seront invités à surveiller de bien près tous les prêtres; et la Convention à les exclure tous de toute espèce de fonction publique. Ce décret qui fut exécuté tout de suite marque le point culminant de la déchristianisation à Paris.

L'exemple de Paris, dont la Convention avait solennellement approuvé la conduite, gagna toute la France, sous l'impulsion des sociétés populaires et des représentants en mission. Tandis que les représentants de l'Église constitutionnelle renonçaient à la défendre et que se multipliaient « les déprêtrisations », surtout que le 2 frimaire (22 novembre) la Convention assurait à tous prêtres abdicataires des pensions variant de 800 à 1200 livres, le culte de la Raison se répandait. « Il y eut beaucoup d'églises fermées, puis converties en temples de la Raison... Presque toutes les villes parurent se rallier au nouveau culte. » Aulard. Dans les campagnes il y eut aussi des fêtes analogues.

Le culte de la Raison ne fut pas partout matérialiste et athée : il fut même presque partout déiste, mais « d'un déisme irrité, agressif, songeant moins à s'affirmer lui-même qu'à nier le catholicisme ». Debidour. Mais il contrariait l'ambition et les plans religieux de Robespierre : le 1^{er} frimaire (21 novembre 1793) il protestait aux Jacobins contre la fureur de déchristianisation qui semblait s'être emparée de la Révolution, et le 15 frimaire il faisait adopter par la Convention, qui commençait à trembler devant lui, une *Réponse aux manifestes des rois ligués contre la République*, où il était dit : « Le peuple français et ses représentants respectent la liberté de tous les cultes et n'en proscrirent aucun ». Le lendemain 16 frimaire (6 décembre 1793), il faisait encore adopter par la Convention un décret affirmant la liberté des cultes. Un peu plus tard enfin, le comité de salut public, instrument de Robespierre, faisait arrêter Hébert, Cloots, Ronsin, Momoro, Chaumette, toute la faction des *enragés*. Gobel était du nombre, et tous mouraient sur l'échafaud. Le culte de la Raison disparut avec eux. Mais ce fut le culte de l'Être suprême qui prit sa place et aucune liberté ne fut rendue au culte constitutionnel lui-même. La Convention ne prit plus part à des mascarades antireligieuses et ce fut tout. Robespierre ne fit rouvrir aucune église à Paris et s'il n'y avait pas en France, en avril 1794, à la mort des hébertistes, plus de 150 paroisses où l'on dit publiquement la messe, il n'y en avait pas plus au 9 thermidor. Les prêtres n'osent pas se montrer davantage. Il semble bien en effet que cette liberté des cultes, dont Robespierre avait tant parlé en frimaire an II, n'était pour lui qu'une arme contre les hébertistes et une façon de se poser lui-même devant l'Europe. La loi du 16 frimaire n'était, au fond, qu'un leurre : en effet, dans sa première partie, elle affirme la liberté des cultes, mais dans une seconde, elle maintient toutes les lois existantes contre les prêtres réfractaires et contre « ceux qui tenteraient d'abuser du prétexte de religion pour compromettre la cause de la liberté »; elle maintient également les arrêtés des représentants en mission. Cette loi ne pouvait donc être le point de départ d'une renaissance constitutionnelle. Et si quelques prêtres assermentés essayèrent, en vertu de la loi, d'ouvrir à Paris quelques chapelles, les violences populaires, que tolérait le comité de salut public, obligeaient à les fermer. Il faut le remarquer cependant; jamais le culte catholique, réfractaire ou constitutionnel, ne fut totalement interrompu à Paris et à plus forte raison en

France, mais il ne s'exerçait guère que dans le plus grand mystère.

Comment l'Église constitutionnelle supporta-t-elle cette tourmente d'une violence extrême? Fit-elle preuve des vertus extraordinaires que nécessitait l'épreuve? Dans son *Compte rendu au concile national*, Grégoire s'exprime ainsi : « Un de nos premiers soins (des évêques réunis) fut de reconnaître l'état du clergé. Il nous présenta la lâcheté ou même la hideuse apostasie en contraste avec une fidélité courageuse et digne des beaux siècles de l'Église. Je me hâte cependant d'observer qu'on a beaucoup exagéré le nombre des coupables ». Les faits confirment-ils ces assertions? On n'a de chiffres complets et certains que pour l'épiscopat. L'Église constitutionnelle comprenait alors 85 diocèses : aux 83 primitifs venaient d'en être ajoutés deux (1793) : Vaucluse (Avignon) et Mont-Blanc (Annecy), celui-ci créé par Grégoire quand il était représentant de la Convention en Savoie. Mais au 1^{er} octobre 1793, deux sièges étaient vacants par la mort des titulaires : Versailles, Laval. En avril 1795, lorsque s'adoucit la tourmente, cet épiscopat est bien réduit. 10 évêques sont morts, 4 de mort naturelle et 6 sur l'échafaud; mais pour raison politique : 4 comme fédéralistes : Fauchet (Bayeux), Lamourette (Lyon), Roux (Belley), Expilly (Quimper); 1 comme modéré : Gouttes (Autun), et enfin Gobel comme hébertiste; 9 ont apostasié et se sont mariés : Pontard (Périgueux), Dumouchel (Nîmes), Minée (Nantes), Jarente (Orléans), Laurent (Moulins), Lindet (Évreux), Porion (Saint-Omer), Torné (Bourges) et Joubert (Angoulême). Avaient apostasié en fait, sans cependant se marier, les évêques de Sens, Paris, Viviers, Avignon, Saint-Maixent, Soissons, Valence, Perpignan, Beauvais, Angers, Luçon, Saint-Flour, Limoges, Guéret, Nancy et Laval. Quant aux autres, sauf Grégoire qui ne cessa de paraître à la Convention, ils se turent : on n'entend de leur part aucune protestation : ils se cachent, ils cessent même toute fonction, quelques-uns avec quelque éclat, mais tous n'échappent pas à la prison. « Élever la voix, c'eût été courir inutilement, dit M. Gazier, au devant du martyr, ce que l'Évangile lui défendait, et redoubler la rage des persécuteurs. » *Études*, p. 227. Le clergé inférieur eut moins de constance encore que ses chefs. Il comprenait environ 30 000 représentants, lorsque l'Église constitutionnelle eut sa pleine formation. Quel est le chiffre exact de ceux qui se sont mariés? Il y en eut 10 000 d'après un pamphlet, 2 000 d'après Grégoire : en tous cas, leur nombre fut considérable. Bien plus considérable encore fut le chiffre des apostasies ou des démissions. « Sur trois cents ecclésiastiques qui composaient le clergé constitutionnel de Loir-et-Cher, trente-deux seulement conservèrent leurs principes religieux et républicains nonobstant les menaces et les persécutions; vingt-trois se marièrent; tous les autres apostasièrent ou du moins consentirent à remettre leurs lettres de prêtrise, les uns pour éviter des poursuites, les autres pour sortir de prison, d'autres enfin pour obtenir un morceau de pain. » Gazier, *loc. cit.*, p. 3. Il est vrai que beaucoup, la tourmente passée, aspireront à reprendre leurs fonctions. Ils n'en avaient pas moins capitulé.

VI. LA SÉPARATION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT (1795-1802). — 1^o *Les origines*. — Ce n'était pas pour établir la liberté religieuse pas plus qu'aucune autre liberté que les thermidoriens avaient renversé Robespierre. Ils laissèrent tomber le culte de l'Être suprême, factice création du tyran; mais ils ne redevinrent pas croyants ne l'ayant jamais été et ils n'abolirent au début aucune des lois de proscription qu'ils avaient acclamées; ils applaudirent même aux arrêtés tyranniques que prenaient leurs représentants en mission; leurs orateurs les plus écoutés ne cessèrent longtemps de se déchaîner contre le fanatisme; enfin leurs dispositions étaient

telles que Grégoire n'osait parler en faveur de la liberté religieuse! Mais l'opinion leur força la main. La mort de Robespierre parut la fin du régime : les paysans rouvrirent leurs églises et les curés constitutionnels y rentrèrent ouvertement. Les réfractaires de leur côté revinrent en foule. « Ainsi la Révolution n'a pu ni s'assimiler le catholicisme, ni le détruire. Elle n'a pu vivre ni par ni contre le catholicisme. Instruite par l'expérience, il lui faut bien se résigner à vivre avec le catholicisme, c'est-à-dire côte à côte, à considérer les religions comme des sociétés particulières qui ont le droit d'exister sans faire partie de l'État lequel restera laïque; en d'autres termes, à établir le régime que nous appelons le régime de la séparation de l'Église et de l'État, mais qui, tant la chose est nouvelle, n'avait pas encore de nom. » Mathiez, dans la *Revue de Paris*, 1^{er} mai 1897.

Toutefois, les thermidoriens n'en vinrent à ce régime que très lentement et amenés par les faits plus que par les principes : ils reculèrent devant la nécessité de renouveler la persécution sanglante. Ce fut encore une fois par la question financière que fut abordée la question religieuse. Les constitutionnels n'avaient cessé d'émarger au budget de l'État, mais leurs traitements et pensions avaient cessé d'être payés. Le 18 thermidor, la Convention rétablit les pensions. Mais rien n'était décidé à l'égard des traitements. Les curés constitutionnels qui n'avaient pas abdiqué les réclamèrent : certains districts payèrent; d'autres demandèrent des instructions au comité des finances. Cambon chargé d'un rapport sur la question proposa et la Convention adopta, le jour de la 2^e sans-culottide an II (18 septembre 1794), ce principe fondamental : « La République française ne paie plus les frais, ni les salaires d'aucun culte, » avec des dispositions transitoires organisant les pensions. Ainsi se trouvait rompu le dernier lien qui rattachait à l'État l'Église constitutionnelle ou plutôt ses débris. L'Église et l'État sont donc bien séparés, mais l'Église n'a toujours pas le droit de vivre. Tandis, en effet, que les représentants en mission, tels Mallarmé et Boullierot dans le Tarn, le Gers, la Haute-Garonne, prenaient des arrêtés plus violents que ceux qui avaient été pris avant le 9 thermidor, elle-même votait, le 27 brumaire an II (17 novembre 1794), la laïcisation de l'enseignement : la religion était remplacée par l'étude de la Déclaration des droits, de la constitution (de l'an I, non appliquée) et de la « morale républicaine » ; le décade restait le jour officiel du repos; le 1^{er} nivôse (21 décembre 1794) au nom du comité d'instruction publique, Marie-Joseph Chénier déposait un rapport sur l'organisation de fêtes civiques destinées à remplacer les fêtes du fanatisme. La Convention n'avait donc pas renoncé au projet de constituer une religion nationale en dehors des religions révélées. Et les mesures n'étaient rien à côté des considérants! Mais les populations s'inquiétaient bien de cela. Leurs églises avaient été de nouveau fermées par les représentants, elles s'obstinaient à les vouloir ouvrir. Enfin Grégoire osa revendiquer la liberté des cultes, dans la discussion qui suivit le rapport de Chénier, le 1^{er} nivôse. Mais il ne put prononcer son discours jusqu'au bout, sa voix fut couverte par des clameurs. Il le publia du moins : il revendiquait la liberté des cultes au nom du droit naturel et de l'intérêt de l'État condamné à déchaîner la guerre civile lorsqu'il viole les convictions religieuses. Au fond, cependant, il se place surtout au point de vue de l'Église constitutionnelle : il oppose, en effet, les constitutionnels, ces prêtres « qui, soumis à la loi, ont concouru à fonder la république », aux réfractaires, « ces prêtres que l'on ne peut appeler des hommes, » et ceux-ci, dans son discours, du moins, car il venait d'en faire élargir plus de 200, il les abandonnait à toutes les rancunes de la Révolution. Si la Convention passa à l'ordre du jour sur ce discours, il

n'en fut pas de même de la presse qui jouissait alors d'une assez large liberté, et ce discours servit de point de départ à une véritable croisade de presse en faveur de la liberté des cultes. Encouragées les populations rouvrent leurs églises pour n'en plus sortir : ici, en Loir-et-Cher, c'est le clergé constitutionnel, là, dans le Doubs, c'est le clergé réfractaire qui relève les autels. Vainement, la Convention affirmait qu'elle ne voulait pas laisser revivre le « fanatisme », dont elle retrouvait l'influence dans les troubles qui ne cessaient de renaître; vainement, le 14 pluviôse an III (2 février 1795), avait-elle parlé de mettre en vente toutes les églises; la poussée fut tellement forte qu'elle dut céder. Elle céda un peu aussi parce qu'elle négocie avec l'Europe et elle tient « à ne pas garder figure de gouvernement athée ». Aulard. Le 3 ventôse an III (21 février 1795) donc, elle entendit sur la question religieuse un rapport de Boissy d'Anglas. Celui-ci, après avoir glorifié le principe de l'État laïque, attaque sans ménagements le catholicisme qu'il représente comme le fléau des sociétés et des individus. Quand les hommes seront-ils délivrés du préjugé religieux? il ne le sait. Mais en attendant que, par la « sagesse de ses lois », la Convention réalise l'affranchissement de l'humanité, qu'elle se montre indulgente pour l'erreur et vote le projet de loi qu'il lui présentait. Ainsi fit la Convention le jour même.

2^o *Le régime de la séparation.* — La loi du 3 ventôse comprenait 12 articles. Elle proclamait la liberté des cultes conformément à la Déclaration des droits et à la constitution (de l'an I), mais la République n'en salariait aucun. Les cultes devaient s'exercer uniquement dans les locaux que leurs adhérents se seraient procurés, mais toute cérémonie extérieure, toute inscription extérieure, tout signe extérieur, toute proclamation ou convocation publique sont interdits. De plus, les communes ne pouvaient acquérir ou louer de local pour l'exercice du culte, et « il ne pourra être formé aucune dotation perpétuelle et viagère ni établi aucune taxe pour en acquitter les dépenses ». Des peines étaient prévues contre ceux qui troubleraient l'exercice du culte. Tout décret de la Convention et tout arrêté de ses représentants, contraire à ces dispositions, est rapporté ou annulé.

Cette loi fut accueillie avec enthousiasme par les populations, et dès le lendemain à Paris des messes furent dites dans les chapelles. Cependant, ce sont les réfractaires qui n'ont pas quitté la France ou qui rentrent furtivement qui tirent le plus grand profit de cette liberté. Leur organisation est toute faite; ils trouvent des ressources, habitués qu'ils sont à ne compter que sur les fidèles et leurs fidèles étant nombreux. Les constitutionnels, au contraire, sont en pleine réorganisation; ayant moins de fidèles, ils ont moins de ressources et ne sont pas habitués à s'en passer, ayant eu jusqu'à la suspension du culte l'appui matériel de l'État. Aussi sont-ils divisés sur le compte de la nouvelle loi qui aurait dû s'appeler de son vrai nom, dit l'un d'entre eux : « Empêchements du culte ou moyens infaillibles de le détruire, puisqu'on veut le rendre impossible faute de local, faute de ministres, faute de fonds. » Cf. aussi, par exemple, une lettre d'Audrein intitulée : *Audrein à ses collègues*. Mais les politiques, et à leur tête est Grégoire, calment ces mécontents et leur font espérer des jours meilleurs. Un des griefs contre la nouvelle loi, et peut-être le plus grand, est qu'elle ne rendait pas aux fidèles l'usage des églises. Le désir universel était si bruyant que la Convention dut l'entendre. Elle était alors complètement épurée des éléments plus avancés et ses membres, sans aimer davantage le christianisme, mettaient moins d'ardeur à contrarier son culte. Lanjuinais se fit auprès d'elle l'avocat de ce vœu national et présentant la mesure comme un moyen « de ramener

les esprits à la république », tandis que le culte en chambre permettait « d'exciter plus facilement le fanatisme et la rébellion », il en provoqua l'acceptation. Ainsi fut votée la loi du 14 prairial an III (30 mai 1795) : les églises non aliénées sont rendues provisoirement aux communes « tant pour les assemblées commandées par la loi que pour l'exercice de leur culte ». Douze édifices étaient accordés pour le culte à Paris. S'il y a plusieurs cultes, le même local servira à tous, à des heures fixées par la municipalité. Mais « nul ne pourra remplir le ministère d'aucun culte dans lesdits édifices à moins qu'il ne se soit fait décerner acte, devant la municipalité du lieu où il voudra exercer, de sa soumission aux lois de la République ». Ce serment était imposé par des considérations politiques surtout. Le 29 prairial, le comité de législation, dont Lanjuinais était membre, faisait remarquer dans une circulaire que ce serment de soumission aux lois ne portait pas sur le passé et que la constitution civile était sortie des lois de la République.

Les constitutionnels furent très heureux de cette loi : non seulement elle leur facilitait l'exercice du culte, mais elle embarrassait les réfractaires qui se divisaient comme toujours, sur la question du serment. Ce serment de soumission aux lois était-il licite ou non ? Sur le conseil de M. Emery, beaucoup d'insérentés n'hésitèrent pas à le prêter ; d'autres refusèrent pour des raisons plus politiques que religieuses. Au reste, les troubles royalistes renaissaient et des réfractaires étaient dénoncés comme complices de ces troubles. Le 12 floréal (1^{er} mai) et le 20 fructidor (6 septembre), la Convention rappela que les lois antérieures contre les prêtres doivent toujours recevoir pleine exécution et ajouta que, pour exercer même le culte privé, il fallait avoir prêté le serment de soumission aux lois, sous peine de détention.

Enfin, le 7 vendémiaire an IV (29 septembre 1795), sur le rapport de Genissieu (de l'Isère), la Convention vota la loi définitive sur la police des cultes qui était annoncée depuis plusieurs mois. Cette loi est divisée en 6 titres. D'après le titre I : *Surveillance de l'exercice des cultes*, l'exercice du culte est soumis à la surveillance des autorités constituées, au seul point de vue de la police et de la sûreté publique. Le titre II : *Garantie du libre exercice de tous les cultes*, indique les peines qui atteindront les perturbateurs. Le titre III : *De la garantie civile exigée des ministres de tous les cultes*, impose dans la décade à tout ministre du culte sans distinction de culte public ou privé, le serment suivant sans modification : *Je reconnais que l'universalité des citoyens français est le souverain et je promets soumission et obéissance aux lois de la république*. Une première omission était punie d'amende et d'emprisonnement ; une seconde de dix années de gêne ; la rétractation du bannissement à perpétuité. Le titre IV : *De la garantie contre tout culte qu'on tenterait de rendre exclusif ou dominant*, est divisé en 5 sections. La première traite des frais du culte, auxquels ne peuvent subvenir les communes et pour lesquels il ne peut être fait de dotation ni établi de taxes. La seconde traite des lieux où il est défendu de placer les signes particuliers à un culte ; la troisième des lieux où les cérémonies du culte sont interdites : aucune ne peut avoir lieu hors des églises, sauf dans les maisons particulières, pourvu qu'il ne s'y réunissent pas plus de dix assistants. La quatrième traite des actes de l'état civil qui restent enlevés au clergé et qui devront être exclusivement laïques. La cinquième parle de quelques délits qui peuvent se commettre à l'occasion ou par abus de l'exercice du culte et naturellement des peines y correspondant : emprisonnement de six mois à deux ans pour tout prêtre qui publierait des écrits émanant d'un ministre du culte résidant hors de France ; gêne à perpé-

tuité pour tout ministre du culte qui provoquerait au rétablissement de la royauté, exciterait à la sédition, au meurtre, etc. ; amende et emprisonnement pour tout prêtre ou sectateur d'un culte troublant l'exercice d'un autre culte. Le titre VI parle de la compétence, de la procédure et des amendes. Ce n'était là qu'une loi de circonstance ; elle indiquait chez les conventionnels une défiance persistante vis-à-vis du catholicisme et surtout vis-à-vis des insérentés. Contre ceux-ci d'ailleurs, dont bon nombre refusaient de prêter le serment exigé de « soumission aux lois de la République » et dont plusieurs furent compromis dans les agitations royalistes du moment, la Convention porta « les décrets de colère » du 20 fructidor et du 3 brumaire. Ils ordonnaient l'exécution intégrale des lois portées contre les réfractaires dans les quinze jours, puis dans les 24 heures et faisaient contre eux un appel à la délation, remettant « à tous les amis de la liberté et des lois la surveillance et l'exécution » des décrets. Cet ensemble de lois, encore qu'il ne leur accordât pas la liberté complète, n'était pas fait pour déplaire aux constitutionnels : plusieurs d'entre eux applaudissaient aux mesures qui frappaient les insérentés, « qui prêchaient le royalisme. » Cf. par exemple Audrein, *loc. cit.*

3^e *La réorganisation de l'Église constitutionnelle, 1794-1795.* — Dans cet intervalle, l'Église constitutionnelle sortie décimée, désorganisée, avait essayé de reconstituer ses cadres et, somme toute, de revivre. Grégoire est l'âme de cette réorganisation, mais c'est le groupe des évêques réunis qui l'opère. Dans les derniers mois de l'année 1794, Grégoire s'entendit avec deux de ses collègues, députés comme lui, Royer, évêque de l'Ain, qui avait subi une longue détention sous la Terreur, et Saurine, évêque des Landes, qui compromis avec les girondins avait dû se tenir longtemps caché, pour examiner la situation. Évidemment ils ne songèrent pas à se soumettre au pape et à rentrer, aux conditions qu'il voudrait, dans l'Église catholique dont ils prétendaient toujours n'être point sortis ; mais s'étant encore adjoints Desbois de Rochefort, évêque de la Somme, que le comité de sûreté générale venait de faire élargir, ils résolurent de rendre la vie à leur Église. Ils fixèrent ce plan à leurs travaux : « Obtenir la liberté du culte, la réorganiser dans toute la république, travailler à la réunion du clergé dissident, rétablir les communications tant avec le saint-siège qu'avec les Églises étrangères. » Grégoire, *Compte rendu au concile national des travaux des évêques réunis à Paris*, p. 2. Un peu plus tard ils s'adjointèrent Gratin de Rouen. Le groupe des réunis durera jusqu'au concordat ; mais il ne comprend guère que trois membres fixes : Saurine, Desbois et Grégoire qui domine tout ; les deux ou trois autres membres qu'ils s'adjoignent sont variables. C'est ce groupe qui va ressusciter sans mission l'Église constitutionnelle de 1791 ou plus exactement, puisque la Constitution civile n'existe plus, donner à l'Église de France une constitution analogue. Leur premier acte public fut la *Lettre encyclique de plusieurs évêques de France à leurs frères les autres évêques et aux Églises vacantes*, donnée « le dimanche 15 mars de l'an de J.-C. 1795, 3^e de la République française ». Dans un préambule, ils justifiaient leur tentative ; il se terminait ainsi : « Nous, évêques de France, réunis à Paris, assemblés au nom de J.-C., après avoir invoqué le Saint-Esprit, ...soumettons à la sagesse de nos frères et adressons aux presbytères des églises veuves ces règles de discipline provisoires... » Puis ils donnaient une *Déclaration* de leur foi où on lisait : « Nous croyons que l'Église forme un même corps dont le pape est le chef visible. Nous reconnaissons que le gouvernement de l'Église est tout spirituel et qu'il ne peut s'étendre ni directement, ni indirectement sur le temporel... Les évêques succes-

seurs des apôtres tiennent de J.-C. par la consécration leur pouvoir et leur autorité... A la vacance d'un siège le nouvel évêque élu doit être approuvé et constitué par les évêques de la province en présence du métropolitain. » Ils se disaient ensuite soumis aux lois de la République, mais rejetaient le divorce; soumis aussi à « la discipline ancienne, constante, universelle de l'Eglise » et en conséquence rejetaient de leurs rangs les évêques et les prêtres mariés. Suivaient : 1° des *règlements sur la conduite à tenir envers les ecclésiastiques qui sont tombés pendant la persécution* (les évêques excluent de tout pardon neuf catégories d'ecclésiastiques de cette sorte, mais promettent indulgence à ceux « qui, ayant livré leurs lettres ou donné leur démission, auront par de dignes fruits de pénitence expié leur faute et réparé le scandale ») et sur la *conduite à tenir envers les fidèles qui sont tombés pendant la persécution*; 2° des *règles particulières sur l'administration des diocèses et paroisses, sur les sacrements et sur le culte*. La nouvelle Eglise gardait les divisions diocésaines par département avec dix métropoles et le système de l'élection. Chaque évêque aurait deux conseils : le premier composé de tous les pasteurs de second ordre du diocèse; le second composé des curés de la ville épiscopale et désigné sous le nom de presbytère, etc. Ils obtinrent l'adhésion plus ou moins complète de 30 de leurs collègues; une quarantaine de sièges étaient vacants : par mort 13, mariage 9, abdication 6 et aussi par renonciation volontaire à ce moment même (6, entre autres Seguin de Besançon). Des dix autres, l'un s'était réconcilié avec Rome, Panisset d'Annecy, les autres attendaient les événements ou faisaient des objections. Les réunis et leurs collègues respectèrent à la lettre leurs règlements touchant les prêtres tombés et, en 1795, ce clergé constitutionnel apparaît beaucoup moins nombreux, mais très épuré. En même temps, les réunis écrivaient de tous côtés pour reconstituer les presbytères et organisaient la propagande par la presse. Ils créaient dans ce but une *Société de philosophie chrétienne*, qui divisait ainsi ses travaux : 1° réimpression ou traduction d'ouvrages utiles; 2° continuation d'œuvres inachevées; 3° réfutation de livres jugés dangereux; 4° composition de livres et de brochures et un journal intitulé les *Annales de la religion* qui paraissait tous les samedis en 24 pages in-8°; le premier numéro est du 2 mai 1795. En juillet 1795 sera même établie par les réunis une *imprimerie-librairie chrétienne*. Une seconde *Lettre encyclique de plusieurs évêques de France à leurs frères les autres évêques et aux Eglises veuves* parut le 13 décembre « l'an de J.-C. 1795, an IV de la République », signée des quatre auxquels s'ajoute cette fois le primat « évêque du diocèse du Nord à Cambrai ». Cette encyclique donnait à la nouvelle Eglise son organisation définitive. La *Lettre encyclique* proprement dite est brève; suit un exposé du *Gouvernement général de l'Eglise*, où se lit : « Ce gouvernement n'est pas monarchique : il fut confié à tous les apôtres, parmi lesquels saint Pierre était le premier; » enfin « le Règlement pour servir au rétablissement de l'Eglise gallicane ». Il est divisé en sept chapitres : I. Membres de l'Eglise. II. Des églises considérées en elles-mêmes et de leurs rapports entre elles; III. Assemblées ecclésiastiques; IV. Elections; V. Frais du culte; VI. Administration des pauvres; VII. Ecoles chrétiennes. Il est impossible d'analyser ici ce document : l'Eglise gallicane, comme elle s'intitulait, restait dans l'ensemble constituée comme en 1791; toutefois le corps électoral devait comprendre le corps des fidèles uni au clergé et l'élection être directe et les appels pour refus d'institution doivent être portés devant le concile métropolitain. Le pouvoir des évêques était fortifié et les vicaires épiscopaux supprimés. Trente-cinq évêques et plusieurs presbytères donnèrent leur adhésion. Les réunis avaient conçu l'idée

d'une *troisième encyclique* « sur les fonctions du ministère dans ses rapports avec les lois actuelles de la république ». Mais « le temps nous a manqué, dit Grégoire, pour exécuter ce projet ». Malgré ces efforts, de nombreux vides se faisaient alors dans les rangs du clergé constitutionnel, beaucoup se soumettaient à Rome.

4° *L'Eglise constitutionnelle jusqu'au 18 fructidor; le concile de 1797.* — Ce fut une période de grande activité religieuse que celle qui s'ouvre avec la loi du 7 vendémiaire ou simplement avec le Directoire. En dehors des protestants et des juifs on peut distinguer : 1° les groupes non-chrétiens qui comprennent : le groupe athée ou déiste qui s'intitule lui-même « l'Encyclopédie vivante » : son temple est l'Institut, son organe la *Décade philosophique*, il n'a pas de culte; le groupe que l'on pourrait appeler « l'Eglise décadaire » : il réunit ses fidèles dans les fêtes nationales ou décadaires organisées par diverses lois dans le but de déchristianiser la France; le groupe des théophilanthropes prétendant pratiquer la religion naturelle, aspirant à devenir le culte national et à se fondre avec le culte décadaire, Albert Mathiez, *La théophilanthropie et le culte décadaire, 1796-1801*, in-8°, Paris, 1903; 2° les groupes chrétiens prenant tous deux la dénomination de catholiques et comprenant les catholiques romains et les constitutionnels. Ils sont très prospères : 31 214 communes avaient repris l'exercice public du culte et 4 511 s'approprièrent à en faire autant, si l'on en croit les *Annales de la religion* et les documents officiels. Au début, le Directoire, simple suite de la Convention thermidorienne, grâce aux décrets de fructidor an III, continua sa politique religieuse. Il favorisa les cultes à base rationaliste et se montra peu sympathique aux catholiques. Mais détestant surtout l'Eglise romaine et la poursuivant à l'intérieur comme à l'extérieur, il favorisa l'Eglise constitutionnelle, dans une certaine mesure : entre elle et lui, il y avait bien cependant des raisons de conflit comme le divorce, le décadé et même le mariage des prêtres. Cela changea quand les élections de germinal an V eurent amené une majorité catholique favorable aux insertments.

Comment vécut sous ce régime et dans ces conditions l'Eglise constitutionnelle, qui se désigne dès lors du nom de nationale? D'un côté, elle entretient des polémiques avec les catholiques romains, qui répondent aux *Annales de la religion*, dans les *Annales catholiques de l'abbé de Boulogne*; elle dénonce même et ne cessera de dénoncer les prêtres réfractaires au Directoire, comme voulant « entraver la vente des biens nationaux et la rentrée des contributions, favoriser les déserteurs et les émigrés, empêcher les jeunes gens de voler à la défense de la patrie..., prêcher la haine, la vengeance contre les prêtres soumis ». *Compte rendu* de Grégoire. D'un autre côté, elle a bien des difficultés avec le Directoire avant les élections de germinal an V et la constitution d'une majorité catholique dans les conciles. Le principal épisode est ici l'affaire de l'élection de Clément à Versailles; le 18 janvier 1796, un synode s'était réuni à Versailles pour préparer l'élection d'un évêque, le siège de Versailles étant vacant depuis la mort de l'évêque Avoine, 3 décembre 1793. L'Assemblée électorale était assignée pour le 25 février, dans l'église Saint-Louis; mais le Directoire interdit la réunion et ordonna contre le président du synode Clément, le secrétaire Gauzargues et les prêtres de la paroisse Saint-Louis des poursuites qui n'aboutirent pas, il est vrai. C'est seulement en février 1797 que se fit l'élection. Clément l'emporta sur deux concurrents : il avait quatre-vingts ans. Cependant le 27 avril 1796, Berdolet, curé de Pfaffans, avait été élu au siège de Colmar vacant depuis le 11 juin 1794, par la mort d'Arbogast, sans difficulté de la part du Directoire. Ce fut le premier élu d'après les règles de la deuxième

encyclique. Le 19 février 1797, Asselin fut élu de même évêque de Saint-Omer, pour remplacer Porion apostat et marié. Ce sont les trois élections épiscopales du moment. En général même avant germinal an V, le Directoire ne se montra pas hostile aux constitutionnels d'une façon constante; comme il redoutait surtout Rome et ses partisans, il comprenait qu'il était de bonne guerre de favoriser l'Église nationale, dont il n'avait rien à craindre d'ailleurs, puisqu'elle était franchement républicaine. Il finit donc par lui permettre de tenir des assemblées synodales et même un concile national. Convoqué pour le 1^{er} mai 1796 par les réunis, ce concile ne s'ouvrit que le 15 août 1797 (28 thermidor an V) à Paris, à Notre-Dame; il se termina le 12 novembre (22 brumaire an VI); 31 évêques y assistèrent, 11 s'y firent représenter et 59 prêtres y furent délégués par les presbytères ou les églises veuves. Le Coz, évêque métropolitain de Rennes, présidait. Il y eut six séances solennelles qui se tinrent à Notre-Dame; les autres avaient lieu à l'hôtel de Paris. Dans la 1^{re} session, on discuta les droits des deux ordres et après bien des débats, pour éviter une scission, il fut décidé que les prêtres auraient provisoirement les mêmes droits ou à peu près que les évêques. Puis furent décrétées des prières solennelles pour la conservation de l'Église catholique, la prospérité de la République ainsi que l'envoi d'une lettre au souverain pontife. Dans la II^e, les *Pères du concile* prêtèrent le serment de haine à la royauté (8 septembre) que venait de prescrire le Directoire. Dans la III^e, fut rédigé le fameux décret de pacification. Sous ce nom le concile rédigea et envoya au pape, le 24 septembre, un plan de réconciliation. « Il y était dit que la constitution civile étant caduque, l'Église gallicane y renonçait, reconnaissait dans le pape le chef visible de l'Église, avec primauté d'honneur et de juridiction, acceptait tous les dogmes, condamnait le presbytérianisme, n'admettait au nombre de ses pasteurs que des citoyens fidèles à la République, ayant prêté le serment civique, s'engageant à maintenir les maximes et libertés de l'Église gallicane, mais qu'elle n'excluait personne pour ses opinions antérieures. Le régime suivant était proposé au pape : les évêques dans les sièges vacants seraient élus par le clergé et par le peuple, confirmés et institués par le métropolitain. Dans chaque diocèse où il n'y aurait qu'un évêque (soit d'ancien régime, soit de nouveau régime), cet évêque serait reconnu par tous; et il en serait de même du curé dans chaque paroisse où il n'y aurait qu'un curé. S'il y avait deux évêques ou deux curés, le plus ancien exercerait, l'autre lui succéderait. » Aulard. Dans la IV^e, le concile s'occupa de pourvoir aux sièges vacants. En cas de mort d'un évêque, il sera tenu une réunion préparatoire de prêtres qui dressera une liste de sujets; prêtres et fidèles voteront ensuite par paroisse, mais seront tenus de choisir dans la liste présentée. L'élu devra obtenir les deux tiers des voix. Quelques jours après, le concile posa en principe que « dans chaque département de la République, il y aura au moins un évêque ». En conséquence, il crée des évêchés dans les colonies : quatre à Saint-Domingue et trois reçoivent des titulaires, un à Cayenne qui reçoit aussi son titulaire, etc. Ces évêchés relèveront, ceux des Indes orientales de Rennes, ceux des Indes occidentales de Saint-Domingue. Dans la V^e, le concile ordonne « des prières pour la conservation et la prospérité de la République » et prescrit d'élever soigneusement la jeunesse. Dans la VI^e et dernière, 12 novembre, des décisions sont prises concernant le mariage civil. L'Église gallicane déclare ne reconnaître comme légitimes que les mariages contractés devant l'autorité civile; la bénédiction est nécessaire bien que la validité du mariage en soit indépendante; néanmoins un prêtre ne peut la donner à un divorcé, à un prêtre, à un religieux. Enfin le concile

accepta l'idée d'un rituel uniforme rédigé en français, où, seules, les formules sacramentelles seraient en latin. Avant de se séparer le concile fit lire, dans la chaire de Notre-Dame, une *Lettre synodique aux pasteurs et aux fidèles* pour leur annoncer la fin de sa session, et une *Déclaration des évêques et des prêtres composant le concile national de France*, qu'il devait adresser à toutes les Églises étrangères et où il annonce sa volonté de demander au pape la convocation d'un concile œcuménique. « Nous demandons, dit-il, un jugement légal et canonique de l'Église universelle..., à la décision de laquelle nous nous soumettons d'avance. » Ainsi les anciens constitutionnels entendaient bien jouer le rôle d'Église nationale et avoir la plus entière autonomie. Néanmoins, il leur pesait d'être tenus à l'écart par le chef de l'Église et ils eussent voulu l'obliger à les reconnaître. Au début de leur réunion, ils avaient écrit à Pie VI une lettre assez longue où ils se disent « assemblés au nom de Jésus-Christ », très sûrs de leur bon droit par conséquent, et très dévoués au pape. Ils lui demandent seulement de les aider à rétablir la paix de l'Église en poussant dans leurs bras, prêts à s'ouvrir, leurs frères ennemis. Ils ne veulent pas croire que les brefs qui les ont condamnés soient du pape. Cette lettre était datée du 25 août. Le 12 novembre, le concile avertissait le pape de la clôture de ses travaux. Il le sommait pour ainsi dire de rompre en leur faveur le silence qu'il avait gardé et lui demandait de réunir un concile œcuménique. Ce ne sera pas le dernier effort des « intrus », ainsi que les désignaient toujours les catholiques romains, pour obtenir du pape une réponse directe; par son silence il refusa toujours de reconnaître cet épiscopat, qui s'était créé de lui-même ou en vertu des lois civiles. Le concile échoua donc dans ce qui était vraisemblablement le but de cette manifestation solennelle, l'entrée de l'Église gallicane, toutes portes ouvertes, sous la conduite du successeur de saint Pierre dans la grande unité catholique. Il donna néanmoins un peu de vigueur à l'Église « nationale ». Sur ce concile, cf. les *Annales de la religion*, t. III, et la *Correspondance de François Detorcy, prêtre du diocèse de Reims, membre des deux conciles*, dans les *Mémoires de la Société des sciences et des arts de Vitry-le-François*, t. XVIII. Les *canons et décrets* de ce concile furent mis en ordre et publiés en un volume in-8° de 432 p., quelque temps après par les réunis qui sont alors avec Saurine, Grégoire et Desbois, Royer, Wandelaincourt (Langres), Reymond (Grenoble), Clément (Versailles). Ils devaient publier aussi, mais ils ne le firent pas : 1° « les *Actes du concile*, c'est-à-dire toutes les pièces officielles qui y ont rapport; » 2° l'*Histoire du concile*.

S'autorisant de ce fait, les réunis continuèrent à exercer sur l'Église constitutionnelle, jusqu'à la fin, une souveraineté que tous n'acceptèrent pas. Ainsi Royer, une fois transféré à Paris, attaquera publiquement en 1801 « des évêques qui s'établissent partout ailleurs que dans leurs diocèses et qui travaillent à s'arroger dans l'Église gallicane une primatie, etc. ». Ils auront d'autres difficultés avec des presbytères à propos de l'élection des évêques; ainsi à Paris, où le presbytère prétend garder le pouvoir et qui, poussé à bout, n'élira un évêque qu'en juin 1798; ce sera Royer pour éviter Grégoire; ainsi encore à Nancy, où des luttes entre l'ancien vicaire épiscopal de Lalande Barail et le presbytère firent retarder jusqu'à la fin de 1799 l'élection du curé de Tantonville, Nicolas.

5° Du 18 fructidor an V au 18 brumaire an VIII. — C'est « le péril clérical », comme l'on dirait aujourd'hui, et plus exactement c'est la question catholique qui avait provoqué le coup d'État du 18 fructidor : fructidor fut donc suivi d'une réaction anticatholique. Cette réaction marqua : 1° par des mesures de rigueur;

2^o par un effort nouveau pour déchristianiser la France en faveur d'une « religion civile », qui doit être ou le culte décadaire ou la théophilanthropie. Ces mesures de persécution ont pour point de départ les lois du 19 fructidor. Ces lois restauraient complètement les lois anciennes contre les prêtres réfractaires, donnaient au Directoire le droit dictatorial de « déporter, par des arrêtés individuels motivés, les ecclésiastiques qui troubleraient à l'intérieur la tranquillité publique ». Enfin, aux prêtres que n'atteignaient pas les lois existantes, était imposé, pour l'exercice du culte, « le serment de haine à la royauté et à l'anarchie, d'attachement et de fidélité à la république et à la constitution de l'an III. » Ces mesures visaient surtout le clergé réfractaire dont elles obligeaient bon nombre de membres à regagner la frontière et qui d'ailleurs se divisait sur ce serment comme sur les autres. Cf. sur ces divisions, A. Mathiez, *Les divisions du clergé réfractaire*, dans la *Révolution française*, t. XXXIX. Mais elles permettaient aussi d'atteindre le clergé constitutionnel; bien qu'il se fût empressé, comme on l'a vu par l'exemple du concile, de prêter le serment de haine à la royauté, un certain nombre de ses membres furent condamnés à la déportation. Il fut atteint plus complètement par la *persécution décadaire*. Pour arriver à déchristianiser la France et à y implanter une religion civile, le Directoire entreprit la tâche ingrate de changer les mœurs nationales. La question principale fut celle du décad. Le Directoire voulut obliger les Français à le chômer et à ne chômer que ce jour-là. C'est l'objet des deux lois des 17 thermidor et 13 fructidor an VI (4 et 30 août 1798). La loi du 17 thermidor établissait l'obligation de chômer le décad. Le débat avait commencé le 25 frimaire an VI (15 décembre 1797). Ce jour-là Grégoire fit un long discours de protestation au nom de la liberté des cultes. La même loi défendit d'employer ou de rappeler l'ancien calendrier dans les actes et conventions, soit publics, soit privés. La loi du 13 fructidor an VI fixait le cérémonial des fêtes que l'on avait la prétention de substituer aux fêtes religieuses. Ces lois rendues, le Directoire s'efforça de les appliquer dans toute la France; les agents et les administrations locales y apportèrent souvent plus de zèle encore. Ainsi à Paris l'administration centrale de la Seine ordonna la célébration du culte décadaire dans les quinze églises de Paris abandonnées au culte, 2^o jour complémentaire an VI (18 septembre 1798); et le 24 vendémiaire an VII (15 octobre), la même administration sécularisait, peut-on dire, le nom de ces quinze églises : ainsi Saint-Roch devenait le temple du Génie. En même temps le Directoire favorisait la théophilanthropie. On voulut même obliger les catholiques, les constitutionnels comme les autres, à transporter le dimanche au décad. Onze évêques intrus se montrèrent prêts à céder; les autres tinrent bon, trouvant d'ailleurs qu'ils faisaient assez de concessions aux cultes nouveaux en cohabitant avec eux; quelques-uns même, comme Le Coz, publièrent des protestations. Pour les punir, le Directoire supprima les *Annales* « comme opposant les lois de l'Église aux lois de l'État », 17 mesidor an VI (5 juillet 1798). Enfin le Directoire interjeta d'une façon toute abusive la loi du 17 vendémiaire. Les évêques eux-mêmes, comme Maudru dans les Vosges, n'échappaient pas à ses tracasseries. Mais comme, bien que toujours frappés, les prêtres soumis à Rome gagnaient toujours du terrain, le Directoire, pour arrêter leur progrès, favorisait, comparativement à eux, l'Église rivale. C'est ainsi que furent élus et ordonnés sans difficulté de sa part, dix évêques en 1798, trois dans les six premiers mois de 1799, sans parler des translations de Royer, de Primat, de Saurine transférés de l'Ain à Paris, du Nord à Lyon, des Landes à Bayonne. Enfin des synodes furent tenus.

Dans cette période, une querelle s'éleva entre les con-

stitutionnels à propos de l'usage de la langue vulgaire dans les offices religieux et dans l'administration des sacrements. Le concile de 1797 avait prescrit la rédaction d'un rituel uniforme, en français sauf pour les paroles sacramentelles qui devaient demeurer en latin. Poinson, vicaire épiscopal de Versailles, avait été chargé du travail. Or il mit tout en français et l'évêque de Versailles, Clément, en deux lettres pastorales des 7 et 17 vendémiaire an VIII (29 septembre et 3 octobre 1799), approuva non seulement l'œuvre, mais encore que l'on s'en servit dans la pratique. Grégoire, Brugière, etc., approuvèrent également. Mais d'autres, et à leur tête Saurine, protestèrent vigoureusement. Ce fut une polémique sans fin dont on retrouve les traces dans les t. IX-XI des *Annales de la religion*.

VII. LA FIN DU SCHISME : LE CONCORDAT. — Le Consulat marqua d'abord la fin de la persécution décadaire « et le clergé put respirer », dit Grégoire. La liberté rendue permit aux constitutionnels de procéder à de nouvelles élections d'évêques, de tenir des synodes et des conciles provinciaux et de multiplier les discours et les écrits. Dans le gouvernement ils avaient un protecteur puissant, Fouché. Ils ne parvinrent pas cependant à remplir tous les sièges épiscopaux, et 59 seulement avaient un titulaire au moment du concordat. Bouchier, successeur de Pontard à Périgueux, élu en 1800, avait été sacré le 22 mars 1801 à Bordeaux. Voici toutefois comment la nouvelle Église gallicane avait la prétention de vivre. Dominant le tout serait le concile national; puis viendraient les dix conciles provinciaux. Chaque diocèse serait gouverné par l'évêque assisté du synode et d'archidiacres; au-dessous viendraient les archiprêtres élus par les curés de l'archiprêtré. Mais la liberté, qui était utile aux constitutionnels, l'était bien plus aux réfractaires qui rallient la masse des fidèles et même ramènent à eux des prêtres constitutionnels. L'Église nouvelle a beau combattre « les bons prêtres », elle apparaît un peu comme un état-major nombreux, surtout tenace, mais sans armée; malgré le nom qu'elle s'est donnée, elle n'a rien de « national ». Aussi ne peut-elle s'imposer à Bonaparte au moment du concordat. Sur l'Église constitutionnelle et le concordat, voir CONCORDAT DE 1801, col. 744-779.

Il reste à dire un mot cependant de ce second concile que tinrent à Paris, du 29 juin 1801 au 16 août suivant (18 prairial-28 thermidor an IX), huit métropolitains, trente évêques et un certain nombre de prêtres représentant des évêques et des presbytères. Ce concile fut encore l'œuvre des réunis. Ce sont eux qui lancent la « lettre d'indiction », le 2 mars 1800. Elle indiquait la marche à suivre pour la préparation du concile qui devaient précéder à travers toute la France les délibérations des assemblées d'archiprêtres, des synodes et des conciles provinciaux. Les « Pères du concile » se proposaient de censurer toutes les erreurs contre le dogme et la morale, ce qui est l'objet ordinaire de ces réunions, mais ils voulaient tout spécialement « cicatriser les plaies de l'Église gallicane, mettre fin à ses divisions, faire voir que leurs élections ont été canoniques, leurs missions légitimes et que la succession épiscopale n'a point été interrompue par eux ». Ils en attendent surtout ce résultat de s'imposer dans l'organisation nouvelle. Bonaparte le permit pour intimider le saint-siège. Mais il fut dissous par ordre du premier consul dès qu'il cessa d'être utile, le concordat étant signé. Ce concile, qui tint des séances ordinaires à Saint-Sulpice et solennelles à Notre-Dame, eut comme l'autre Le Coz pour président; comme à l'autre les réunis et surtout Grégoire y jouèrent un grand rôle. Grégoire fit à l'ouverture un discours qui dura une heure et demie et porta sur les raisons des conciles en général et de celui qui s'ouvrait en particulier. Le reste fut un peu la répétition du concile précédent; deux choses sont à

noter toutefois : 1^o la présence de deux canonistes italiens, Bergancini de Casal et Degola de Gènes. C'était le résultat des multiples efforts que faisaient depuis 1795 les réunis pour obtenir l'approbation des Églises étrangères, mais ils ne rallièrent que quelques unités. Ils avaient espéré mieux. Voulant prendre comme juges impartiaux entre eux et leurs adversaires les évêques et savants étrangers, ils avaient invité les Églises voisines à envoyer des représentants à leurs délibérations, en s'appuyant sur la doctrine de l'unité et de la solidarité de l'épiscopat. Mais Pie VII, par une note à ses nonces, le 6 juin 1801, exprima le désir qu'aucun évêque des pays catholiques ne se rendit à l'appel des schismatiques français. Il fut écouté : le gouvernement autrichien interdit à ses évêques de prendre part au concile gallican et le gouvernement espagnol représenta même au gouvernement français les inconvénients de cette réunion. 2^o Notons encore la proposition qu'ils firent, par une *Lettre synodique au clergé incommuni-quant*, aux évêques et prêtres réfractaires de renouveler les célèbres conférences de Carthage entre évêques catholiques et donatistes. Chaque parti élirait 18 députés qui se réuniraient à Notre-Dame le 1^{er} septembre. A cette date, 18 constitutionnels : Grégoire (Blois), de Berthier (Rodez), Moysse (Saint-Claude), Bécherel (Coutances), Constant (Agen), Lacombe (Bordeaux), Demandre (Besançon), Dufraise (Bourges), Desbois (Amiens), Wandelaïncourt (Langres), Blampoix (Troyes), Maudru (Saint-Dié), et six prêtres dont le Génois Degola, se réunirent. Mais ils attendirent vainement du mardi matin 1^{er} septembre au jeudi soir 3 septembre. Les actes du concile ont été réunis et publiés en 3 in-8^o. Ainsi se terminèrent les manifestations générales de l'Église « nationale ». Il y a encore quelques actes des réunis qui sont alors Grégoire, Demandre, Moysse, Desbois et Wandelaïncourt, et puis cela même cessa.

Le schisme finit comme il avait commencé, par l'intervention du pouvoir civil. Il ne laissa de regrets que dans le cœur de quelques-uns de ses évêques et de ses prêtres, qui ne reconnurent pas ou n'avouèrent pas s'être trompés. La France qui ne l'avait pas suivi ne le regretta pas.

I. SOURCES. — Les journaux du temps : le *Moniteur*, le *Journal des débats et des décrets*, le *Mercur de France*, l'*Ami du roi*, etc., et pour la période qui suit le 9 thermidor, les *Annales de la religion*, organe des constitutionnels, 18 in-8^o; les *Annales catholiques* de l'abbé de Boulogne, qui, supprimées en 1800, repaurent sous le nom de *Mélanges de critique et de littérature*, 6 in-8^o; les *Mémoires*, spécialement Grégoire, *Mémoires*, édit. par Henri Carnot, 2 in-8^o, Paris, 1840; d'Hesming d'Auribeau, *Mémoires pour servir à l'histoire de la persécution française*, recueillis par ordre de Pie VI, 2 in-8^o, Paris, 1794; Jauffret, *Mémoires historiques sur les affaires ecclésiastiques de France pendant les premières années du XIX^e siècle*, 3 in-8^o, Paris, 1823-1824; A. Roussel, *Correspondance de Le Coz*, 3 in-8^o, Paris, 1900; les recueils : Hulot, *Collectio brevium et instructionum* *Pii VI ad præs. Gall. Ecclesiæ calamitates*, 2 in-8^o, Augsbourg, 1796; Guillon, *Collection générale des brefs et instructions de Pie VI*, 2 in-8^o, Paris, 1798; Theiner, *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses en France, 1790-1800*, Paris, 1857; Barruel, *Collection ecclésiastique ou recueil complet des ouvrages faits depuis l'ouverture des États généraux relativement au clergé*, 14 in-8^o, Paris, 1791-1792; Boulay de la Meurthe, *Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports avec le saint-siège, 1800-1801*, 6 in-8^o, Paris, 1891-1905.

II. TRAVAUX. — Lud. Sciout, *Histoire de la constitution civile du clergé (1790-1801)*, 4 in-8^o, Paris, 1872-1881; Picot, *Précis historique sur l'Église constitutionnelle*, dans les *Mélanges de religion, de critique et de littérature*, par M. de Boulogne, évêque de Troyes, Paris, 1827, t. II; Gazier, *Études sur l'histoire religieuse de la Révolution française*, in-12, Paris, 1887; Barruel, *Histoire du clergé de France pendant la Révolution*, 2 in-12, Londres, 1794; Jager, *Histoire de l'Église de France pendant la Révolution*, 3 in-8^o, Paris, 1852; Buchez et Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution française*, 40 in-8^o, Paris, 1833-1838; de Pressensé, *L'Église et la Révolu-*

tion française, in-8^o, Paris, 1864; Aulard, *Les orateurs de la Constituante*, in-8^o, Paris, 1882; *Les orateurs de la Législative et de la Convention*, 2 in-8^o, Paris, 1885-1886; *Le culte de la Raison et de l'Être suprême*, in-12, Paris, 1892; *Études et leçons sur la Révolution française*, 5 in-12, Paris, 1893-1907; *La société des Jacobins*, 6 in-8^o, 1889-1897; *Recueil des actes du comité de salut public*, 11 in-8^o, 1889-1897; *L'état de la France en l'an VIII et en l'an IX*, in-8^o, 1897, etc.; A. Mathiez, *Contributions à l'histoire religieuse de la Révolution*, in-16, Paris, 1906; Debédour, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France de 1789 à 1870*, in-8^o, Paris, 1898; Sicard, *L'ancien clergé de France*, 3 in-8^o, Paris, 1894-1903; Pisanl, *Répertoire bibliographique de l'épiscopat constitutionnel (1791-1802)*, in-8^o, Paris, 1907; P. Armand Jean, *Les évêques et les archevêques de France de 1682 à 1801*, in-8^o, Paris, 1891; Grégoire, *Histoire des sectes religieuses depuis le commencement du siècle dernier jusqu'à l'époque actuelle*, 2 in-8^o, Paris, 1810; 5 in-8^o, 1828; Droz, *Histoire du règne de Louis XVI*, 3 in-8^o, Paris, 1839-1842; Gendry, *Pie VI, sa vie, son pontificat*, 2 in-8^o, Paris, 1906; Fr. Masson, *Le cardinal de Bernis depuis son ministère, 1758-1794*, in-8^o, Paris, 1884; Taine, *Les origines de la France contemporaine*, 6 in-8^o, Paris, 1875-1894, et en général les historiens de la Révolution : Thiers, Michelet, Quinet, Louis Blanc, de Tocqueville, Aulard, Sorel, etc., ainsi que les historiens du droit civil et canonique.

III. ÉTUDES SPÉCIALES ET LOCALES. — Durand de Maillane, *Histoire apologetique du comité ecclésiastique de l'Assemblée constituante*, in-18, Paris, 1791; *Histoire de la Convention nationale*, Paris, 1825; Delarc, *L'Église de Paris pendant la Révolution*, 3 in-8^o, Paris, 1897; Grente, *Le culte catholique à Paris, de la Terreur au concordat*, Paris, 1903; J. Sauzey, *Histoire de la persécution révolutionnaire dans le département du Doubs*, 40 in-12, Besançon, 1861-1873, etc.

Voir aussi les biographies des évêques ou prêtres réfractaires et constitutionnels, des révolutionnaires, notamment Méric, *Histoire de M. Émery et de l'Église de France pendant la Révolution*, 5^e édit., 2 in-8^o, Paris, 1895, etc.; et de nombreux articles de revues : *Revue des Deux Mondes*, *Correspondant*, *Revue historique*, *Revue des questions historiques*, *Revue de Paris*, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, *La Révolution française*, etc.

C. CONSTANTIN.

CONSUBSTANTIATION. Voir TRANSSUBSTANTIATION.

CONSUBSTANTIEL. Il s'agit uniquement ici de donner et préciser la notion exacte de ce terme théologique. Quant à l'histoire des controverses qui ont provoqué son adoption dans le langage officiel de l'Église et fixé sa signification dogmatique, elle a eu déjà et aura encore ailleurs sa place naturelle et logique, dans les articles spéciaux qui ont trait à l'histoire du dogme de la consubstantialité. Nous n'avons donc pas à nous en occuper directement, et nous n'y aurons recours que dans la mesure où ces considérations historiques et critiques sont nécessaires pour entendre le terme qui nous occupe et comprendre la chose qu'il exprime : la consubstantialité ou l'homousie. — I. Étymologie. II. Notion naturelle et philosophique. III. Notion surnaturelle et révélée, ou application théologique au Fils de Dieu. IV. Application théologique à l'Esprit-Saint. V. Application théologique, commune aux trois personnes de la sainte Trinité.

I. ÉTYMOLOGIE. — L'étymologie du mot a ici sa grande importance, car elle en suggère déjà le sens réel. — 1^o Consubstantial (*cum*, *substantia*) a une signification obvie, celle d'une substance possédée par deux ou plusieurs termes, en sorte que la consubstantialité emporte immédiatement l'idée de communion d'une substance entre deux ou plusieurs sujets ou personnes. Communion ou communauté de substance, c'est donc dire communion ou communauté de cet élément réel, permanent et sous-jacent, qui constitue un être en soi et non en autrui, et partant soutient dans son intimité propre les déterminations diverses qu'il peut recevoir, comme les modifications qu'il peut subir à travers son existence. Voir SUBSTANCE. — 2^o Consubstantial trouve presque un synonyme dans coessential, qui exprime

la communion ou communauté d'essence. Mais comme les philosophes distinguent plusieurs essences, il s'ensuit que le mot pourra prendre des significations diverses suivant les différents concepts auxquels il se trouvera être appliqué. Voir ESSENCE. — 3^o Le mot grec correspondant à coessential comme à consubstantiel est *ὁμοούσιος*, composé de *ὁμός*, le même pour tous ou pour plusieurs, commun à plusieurs, et de *οὐσία*, essence, substance. Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, v^o *Ὁμοούσιος*, Amsterdam, 1728, t. II, col. 480-481, rapporte plusieurs définitions empruntées aux anciens. Il cite d'abord celle-ci, extraite d'une œuvre douteuse de saint Grégoire le Thaumaturge, où l'auteur, appliquant déjà, dans sa pensée, le terme à la divinité, observe que *ὁμοούσιον* signifie communauté de nature et d'éternité, sans différence : *Ὁμοούσιον γὰρ λέγεται τὸ ταυτὸν τῇ φύσει καὶ τῇ αἰδιότητι ἀπαρallάκτως*. S. Grégoire le Thaumaturge, *De fide*, II, P. G., t. X, col. 1128. Suicer invoque ensuite plusieurs traités faussement attribués à saint Athanase. Les textes, pour apocryphes qu'ils soient, n'en sont pas moins intéressants à notre point de vue étymologique. L'auteur du livre *Des définitions* consacre un article à consubstantiel, *περὶ ὁμοούσιον*. Il déclare, lui aussi, que consubstantiel désigne communauté ou participation d'une même substance et puissance : *Καὶ γὰρ διὰ τοῦτο λέγεται ὁμοούσιον, ὅτι τὴν αὐτὴν οὐσίαν καὶ δύναμιν κέχεται*. P. G., t. XXVIII, col. 546. Il est à peine utile de remarquer que la communauté d'essence ou de nature entraîne celle de la durée, de la puissance et de l'opération. Une explication analogue est fournie par l'écrivain du premier *Dialogue sur la sainte Trinité*, n. 11. On dit consubstantiel l'être qui reçoit le même caractère (λόγον) de substance. Ainsi l'homme, en tant qu'homme, ne diffère en rien d'un autre homme; et l'ange, comme tel, ne diffère en rien d'un autre ange : *Ὁμοούσιον ἐστίν, ὃ τὸν αὐτὸν ἐπιδέχεται λόγον τῆς οὐσίας. Οἷον ἄνθρωπος ἀνθρώπου οὐδὲν διαφέρει, καθὼς ἀνθρώπως ἐστίν. Ἄγγελος ἀγγέλου οὐδὲν διαφέρει, ἥ ἀγγελός ἐστιν*. P. G., t. XXVIII, col. 1153. Pareillement, l'auteur du second *Dialogue contre un macédonien* observe que consubstantiel signifie de même substance : *Τὸ γὰρ ὁμοούσιόν ἐστι τὸ ταυτοούσιον*. P. G., t. XXVIII, col. 1336.

II. NOTION NATURELLE ET PHILOSOPHIQUE. — Les substances complètes que nous pouvons observer, dans l'ordre naturel, sont toutes *sui juris*. Elles s'appartiennent, jouissent de l'autonomie chacune dans son domaine intime, et se trouvent, sous ce rapport, indépendantes, distinctes les unes des autres, s'excluant mutuellement chacune de sa propriété. Dans ce monde de la nature, l'unité ou singularité d'essence concrète emporte l'unité ou singularité du terme ou sujet possédant. Dès lors, la consubstantialité proprement dite, une seule et même substance, *numerie eadem*, en possession indivise ou communion de plusieurs termes, ne s'y rencontre pas. Rien, dans l'ordre naturel, ne permet de supposer et de concevoir la communauté d'essence physique, je veux dire la commune participation de cet élément ontologique et fondamental qui constitue un être dans son actualité propre, tout en le distinguant de tous autres. C'est cette consubstantialité stricte que nos anciens auteurs appellent communauté d'une même essence ou substance sans différence, *ἀπαρallάκτως*. Ainsi lisons-nous au livre *Des définitions* : *Ὁμοούσιον ἐστὶ, τὸ τῆς αὐτῆς οὐσίας καὶ ἐνεργείας ἀπαρallάκτως ὑπάρχον*. P. G., t. XXVIII, col. 545.

L'on peut cependant parler de consubstantialité dans l'ordre naturel, à la condition de ne pas entendre la commune possession d'une seule et même essence concrète, d'une même substance individuelle, mais la participation d'une même essence ou substance spécifique : je veux dire ces perfections fondamentales et nettement déterminées, qui nous semblent constituer le

caractère propre de toute une catégorie d'êtres, quand l'esprit a, par abstraction, dépouillé ceux-ci de toutes leurs notes individuelles. A ce point de vue précis, l'on doit dire des individus d'une même espèce qu'ils sont tous consubstantiels, en ce sens que tous possèdent une seule et même essence, une même substance ou nature spécifique, *specificie eadem*. L'auteur du livre *Des définitions* expose clairement ce côté de la question. « On dit aussi consubstantiels, remarque-t-il, des êtres qui sont à la vérité de même substance, mais qui *offrent toutefois quelque différence*. Par exemple, il y a une pierre friable et une pierre dure : elles sont pourtant consubstantielles, c'est-à-dire d'une seule et même substance. Il y a encore un bois de palmier et un bois d'ébène, et pareillement chair de chameau et chair de poisson. On les dit consubstantiels, parce qu'ils sont d'une même substance de bois ou de chair. De même encore tous les hommes sont d'une seule et même substance; pourtant il y a bien quelque différence dans leur être : l'un est grand, l'autre petit; celui-ci est puissant, celui-là faible; nonobstant, ils sont réellement d'une seule et même substance, je veux dire qu'ils sont tous composés d'âme et de corps. *Ὁμοούσιον δὲ ἐστὶ, τὸ ὅν ἐν τῇ αὐτῇ οὐσίᾳ, ἔχον δὲ τινὰ διαφορὰν, οἷον λίθος σαθρὸς, καὶ λίθος σκληρὸς; εἰσὶ δὲ ὁμοούσιοι, τοῦτ' ἐστὶ μιᾶς οὐσίας. ἔστι δὲ καὶ ἔϋλον φοινίκος, καὶ ἔϋλον ἐβένου· ὁμοίως καὶ σὰρξ καμήλου, καὶ σὰρξ ἰχθύος. Ταῦτα δὲ λέγονται ὁμοούσια, ὅτι τῆς αὐτῆς οὐσίας ἐστίν. Ὡς περ πάντες οἱ ἄνθρωποι τῆς μιᾶς οὐσίας εἰσὶν· ἔχουσι δὲ διαφορὰν τὸ εἶναι, ἕτερος μακρὸς καὶ ἕτερος κοιλώδης· ἄλλος δυνατός, καὶ ἄλλος ταλαίπωρος. Ἄλλ' ὅμως μιᾶς οὐσίας εἰσὶ, ψυχῆς λέγω καὶ σώματος*. P. G., t. XXVIII, col. 545. Telle est la seule consubstantialité qui se puisse observer dans l'ordre naturel : il y a une communauté d'une même substance, mais pourtant, disent justement les anciens, avec quelques différences. Dans le langage philosophique, ces différences sont les éléments ou notes individuelles.

III. NOTION SURNATURELLE ET RÉVÉLÉE. — C'est la révélation qui a conduit les philosophes à distinguer réellement l'essence ou substance, du sujet ou de la personne qui la possède. C'est aussi la révélation, et elle seule, qui les a amenés au concept précis de la consubstantialité. En nous faisant connaître l'existence et, dans une certaine mesure, les conditions du mystère de la sainte Trinité, la révélation nous a, du même coup, appris qu'il est, et que, par conséquent, il peut y avoir une essence, une substance, une nature, infinie, infiniment une et unique, dont l'unité n'entraîne pas celle des termes ou personnes qui la possèdent chacune dans sa plénitude. Ce fut la manifestation surnaturelle d'un fait inobservé et inobservable par la raison : l'existence d'une essence, d'une substance nettement caractérisée par l'unité de sa perfection infinie, et cependant en la possession de plusieurs termes ou personnes réelles. Ce fut donc aussi la manifestation surnaturelle de la consubstantialité proprement dite : une seule et même essence, substance ou nature, *numerie eadem*, en la communion ou communauté de sujets ou personnes. Les Pères avaient évidemment en vue cette consubstantialité stricte, quand ils parlaient de la participation d'une seule et même nature, sans changement ni différence : *Ὁμοούσιον ἐστὶ, τὸ τῆς αὐτῆς οὐσίας καὶ ἐνεργείας ἀπαρallάκτως ὑπάρχον*. *Lib. de definitionibus*, VI, P. G., t. XXVIII, col. 545.

1^o Le terme consubstantiel, *ὁμοούσιος*, appartient désormais au langage officiel de l'Église et il formule à jamais l'un des points révélés du mystère de la sainte Trinité, tel qu'il est proposé à la foi des catholiques. C'est contre l'hérésie arienne que le concile de Nicée, l'an 325, a défini, pour ce qui regarde le Fils de Dieu, le dogme de la consubstantialité. Pour en saisir le sens véritable et authentique, il faut donc rappeler d'abord

les erreurs ariennes sur ce point précis, et ensuite étudier le texte même de la définition nicéenne.

2^e Les ariens, dans leurs formules ondoyantes, successives et diverses, aboussaient toujours à soutenir expressément que le Fils n'est pas de même substance et nature que Dieu le Père, mais qu'il est d'une nature tout autre et toute différente. Comme toutes choses, disait Arius, sont, dans leur essence, étrangères et dissemblables de Dieu, ainsi le Verbe est-il en tout différent aussi et dissemblable de l'essence et de la propriété de Dieu le Père. Καὶ πάντων ξένων καὶ ἀνομοίων ὄντων τοῦ Θεοῦ κατ' οὐσίαν, οὕτω καὶ ὁ Λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῶς τοῦ Πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος ἐστίν. S. Athanase, *Orat.*, I, *cont. arianos*, n. 6, P. G., t. xxvi, col. 24.

En conséquence, il n'est pas véritablement Fils de Dieu, et si parfois on le qualifie de ce nom sublime, c'est par adoption. Il n'est pas véritablement et proprement un Fils engendré par Dieu le Père. Ce Seigneur, disait encore l'hérésiarque, étranger sans doute et différent de la substance du Père, n'est appelé le Verbe que selon notre manière de penser : et il n'est pas selon la nature et en vérité Fils de Dieu, mais c'est par adoption qu'il est appelé Fils : Οὕτως δὲ ὁ Κύριος ξένος μὲν καὶ ἀλλότριος ἐστὶ τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας κατ' ἐπίνοιαν δὲ μόνον λέγεται Λόγος, καὶ οὐκ ἔστι μὲν κατὰ φύσιν καὶ ἀληθινὸς τοῦ Θεοῦ Ὑἱός, κατὰ θέσιν δὲ λέγεται καὶ οὗτος Ὑἱός. S. Athanase, *De sententia Dionysii*, n. 23, P. G., t. xxv, col. 513.

Même il n'est pas véritablement Dieu, et si on l'appelle ainsi, c'est par une grâce de participation, par dénomination seulement et dans un sens tout relatif, comme pour tous les autres hommes. Οὐδὲ Θεὸς ἀληθινός ἐστιν ὁ Λόγος. Εἰ δὲ καὶ λέγεται Θεός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινός ἐστιν ἄλλα μετοχῇ χάριτος, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον Θεός. S. Athanase, *Orat.*, I, *cont. arianos*, n. 6, P. G., t. xxvi, col. 21-24.

Il est donc un être créé comme les autres, ὡς κτίσμα, *ibid.*, bien que supérieur, occupant comme tel, en raison de sa fonction et de son exaltation toute spéciale par le Père, une place à part et transcendante au sommet de l'échelle des êtres. Car Dieu ayant prévu qu'il persévérerait librement dans le bien et ne tomberait pas dans le péché, l'a choisi et l'a jugé digne de porter un nom divin, bien qu'il nous fût entièrement égal par nature. Il ne se distingue, en effet, de nous qu'en ce qu'il a été créé avant toutes créatures et qu'il a accompli la création comme instrument de Dieu.

Dans ces conditions, il ne pouvait plus être question, sous un rapport quelconque, d'égalité et de consubstantialité entre le Fils et le Père. Saint Athanase rapporte encore ce blasphème d'Arius : Ἱδιον οὐδὲν ἔχει τοῦ Θεοῦ καθ' ὑπόστασιν (substance) ἰδιότητος : οὐδὲ γὰρ ἐστὶν ἴσος, ἀλλ' οὐδὲ ὁμοούσιος αὐτῷ. *De synodis*, n. 15, P. G., t. xxvi, col. 705, 708. Voir t. I, col. 1786.

3^e Pour confondre cette erreur arienne, le concile de Nicée a rédigé et promulgué le symbole qui conserve toujours son nom.

1. Les Pères proclament tout d'abord, ce qui d'ailleurs n'était pas mis en doute par les ariens, que Dieu est un, unique. Puis ils déclarent que ce même Dieu est Père, non simplement en un sens analogique et métaphorique, parce qu'il entoure d'une paternelle bonté ses créatures, œuvres de ses mains; mais il l'est réellement, au sens propre, parce qu'il a un Fils, un Fils unique, engendré par son Père, né de son Père. Puis donc qu'il est un seul Dieu, que ce Dieu est réellement Père et qu'il est réellement Fils, c'est que l'un et l'autre sont en relation mutuelle de paternité et de filiation: c'est qu'il y a génération réelle active d'une part, et passive de l'autre. Et s'il y a génération réelle, il y a donc réelle communication de la nature divine

d'un terme à l'autre. Comme il n'y a qu'un Dieu, un et unique, cette communication ne se fait ni par division de la nature divine, ni par tout autre mode de production d'une nature nouvelle, quoique semblable. Cette conclusion se trouve déjà en opposition directe à la thèse arienne que le Fils procède sans doute de Dieu, de Dieu le Père, mais comme tous les autres κτίσματα, par voie de libre création. Τῶν δὲ γενητῶν καὶ κτισμάτων ἕως καὶ εἰς αὐτῶν τυγχάνει. S. Athanase, *Orat.*, I, *cont. arianos*, n. 6, P. G., t. xxvi, col. 24. Il reste donc que l'essence même ou la nature divine du Père soit identiquement communiquée au Fils dans cette mystérieuse génération. Ainsi la consubstantialité des deux premières personnes divines se trouvait déjà implicitement définie dans les formules suivantes de la profession de foi nicéenne : Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεόν, πατέρα παντοκράτορα, ...καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ... Denzinger, *Enchiridion*, n. 17.

2. Le concile poursuit et précise explicitement sa doctrine. Au témoignage de saint Athanase, l'on avait premièrement songé à cette addition explicative que le Fils n'est pas du néant ou de ce qui n'existe pas, mais qu'il est de Dieu : pareillement, que le Verbe est la Sagesse, non une chose créée ou produite, mais le propre Fils engendré du Père. Γράψαι ὅτι τε ὃς ἐστὶν ἐξ οὐκ ὄντων, ἀλλ' ἐκ τοῦ Θεοῦ, καὶ Λόγος ἐστὶ καὶ σοφία, ἀλλ' οὐ κτίσμα οὐδὲ ποίημα, ἴδιον δὲ ἐκ τοῦ Πατρὸς γέννημα. S. Athanase, *De decretis Nicænæ synodi*, n. 19, P. G., t. xxv, col. 456. Mais tandis que les Pères voulaient, par ces expressions : ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἐκ τοῦ Πατρὸς, signifier un principe vraiment générateur, communiquant vraiment sa nature à un Fils, les ariens, acceptant les mêmes expressions, prétendirent leur attribuer la signification de cause efficiente. Alors le Fils serait de Dieu et du Père, comme toutes les créatures qui l'ont pour principe et pour cause efficiente et créatrice. Pour couper court à ces subterfuges des hérétiques obstinés, le concile décida plutôt l'explication que le Fils est de la substance même du Père : le Fils engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père : τοῦτ' ἐστὶν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς. Denzinger, n. 17.

Aux premiers siècles, la foi était très nette en un seul Dieu, le Père, le Fils, le Saint-Esprit; mais les mots pour exprimer cette unité de nature et cette trinité de personnes ne furent pas immédiatement et partout fixés. C'est ainsi que parfois le mot οὐσία désigna chez les uns l'essence, la nature, la substance, c'est-à-dire ce qui est absolu en Dieu. Parfois chez d'autres, le même terme fut employé pour signifier ce qui est relatif en Dieu, les personnes. Cf. Ch. Passaglia, *Commentarius quartus de nomine τῆς οὐσίας*, Rome, 1850, passim. Mais, à l'époque du concile de Nicée, et dans la controverse avec les ariens, le sens du mot οὐσία se trouva clairement déterminé, de part et d'autre, à une seule et même signification : celle d'essence réelle, c'est-à-dire de cet élément ontologique et infiniement simple qui, selon notre manière de concevoir, constitue proprement l'être divin, et nous apparaît en même temps comme la source de son infinie perfection; celle de nature, c'est-à-dire de cette même essence, envisagée sous le rapport de la puissance ou de l'activité propre à l'être divin; celle de substance, c'est-à-dire de cette même essence, regardée comme subsistant en soi de la manière la plus absolue, et comme supportant tous les actes divins.

Il est clair, dès lors, que l'addition conciliaire, précisant le caractère de la génération du Fils par le Père, est une première, explicite et formelle définition de leur mutuelle consubstantialité. L'explication nicéenne marque expressément : le Fils est de la substance du Père, la substance du Fils est la substance même du Père. Le saint concile, dit saint Anathase, a précisé-

ment voulu exprimer plus ouvertement que le Fils est de la substance du Père afin que le Verbe fût tenu tout différent de la nature des choses créées, lui qui seul est vraiment de Dieu : *Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἡ ἀγία σύνοδος λευκότερον εἶρχεν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτὸν εἶναι τοῦ Πατρὸς ἵνα καὶ ἄλλος παρὰ τὴν τῶν γενητῶν φύσιν ὁ Λόγος εἶναι πιστευθῇ, μόνος ὢν ἀληθῶς ἐκ τοῦ Θεοῦ*. S. Anathase, *De decretis Nicænæ synodi*, n. 19, P. G., t. xxv, col. 449. (Les colonnes 449-456 sont deux fois répétées en ce volume de la Patrologie, sans pourtant faire double emploi pour le texte.)

3. Leur foi ainsi déclarée, les Pères en tirent la conclusion : c'est que le Fils est Dieu de Dieu, comme l'éclat est de la lumière sans diminution ni division, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non produit : *Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum*. A cette occasion, saint Thomas remarque justement que, dans ces formules trinitaires, la préposition de exprime tout à la fois le principe et la consubstantialité : le principe, qui est Dieu le Père, de qui le Fils est engendré; la consubstantialité, parce que le Fils est engendré de la substance même du Père, mais non produit par sa libre puissance. *In IV Sent.*, l. I, dist. V, q. II, a. 1.

4. Le concile avait encore l'intention de marquer, dans son symbole, que le Verbe est la vertu véritable et l'image du Père; qu'il est en tout, et sans aucune différence, semblable au Père; qu'il est immuable; que toujours et inséparablement il est dans le Père : car il n'y eut jamais un instant où le Verbe ne fût, mais toujours et de toute éternité il subsiste dans le Père, comme l'éclat de sa lumière... *Δεῖν γραφῆναι δύναμιν ἀληθινὴν, καὶ εἰκόνα τοῦ Πατρὸς τὸν Λόγον, ὁμοιον τε καὶ ἀπαράλλακτον αὐτὸν κατὰ πάντα τῷ Πατρὶ, καὶ ἄρππτον, καὶ αἰὲ, καὶ ἐν αὐτῷ εἶναι ἀδιαρέτος· οὐδέποτε γὰρ οὐκ ἦν, ἀλλὰ ἦν ὁ Λόγος αἰὲ, ὑπάρχων αἰδίως παρὰ τῷ Πατρὶ, ὅς ἀπαύγασμα φωτός*. S. Athanase, *De decretis Nicænæ synodi*, n. 20, P. G., t. xxv, col. 449. C'était bien, sous ces formules itératives, affirmer toujours que la nature même du Père est la nature du Fils. Mais voilà que les ariens se mirent à accepter ces déclarations, à les entendre et à les expliquer dans le sens analogique et très impropre qu'elles peuvent avoir pour les œuvres extérieures de Dieu, à raison de leur rapport à la cause divine. On les surprit murmurant que tout cela nous est commun, à nous créatures, avec le Fils : *Κατελήφθησαν δὲ πάλιν πρὸς ἑαυτοὺς τονδορῶντες καὶ διανούοντες τοῖς ὀφθαλμοῖς, ὅτι καὶ τὸ ὅμοιον, καὶ τὸ αἰὲ, καὶ τὸ τῆς δυνάμεως ὄνομα, καὶ τὸ ἐν αὐτῷ, κοινὰ πάλιν ἐστὶ πρὸς ἡμᾶς καὶ τὸν Υἱόν*. S. Athanase, *ibid.* C'est alors que, pour en finir une bonne fois avec toutes ces échappatoires, toutes ces fraudes sans cesse renaissantes, le concile résolut d'adopter un texte, un mot, qui ne permit plus aux esprits subtils et retors les interprétations fuyantes. La distinction réelle du Père et du Fils étant admise d'un côté comme de l'autre, quoique diversement entendue, le synode entrevit dans le terme consubstantiel, ὁμοούσιος, l'expression la plus adéquate et la plus formelle de la vraie foi, et il en décréta l'adoption : *Ἄλλ' οἱ ἐπίσκοποι, καὶ ἐν τούτῳ θεωρήσαντες τὴν ὑπόκρισιν ἐκείνων, ...ἠνυγκάστησαν καὶ αὐτοὶ αὐτῆς συναγαγεῖν ἐκ τῶν Γραφῶν τὴν διάνοιαν, καὶ ἄπρ πρότερον ἔλεγον, ταῦτα πάλιν λευκότερον εἰπεῖν, καὶ γράψαι. ὁμοούσιον εἶναι τῷ Πατρὶ τὸν Υἱόν· ἵνα μὴ μόνον ὁμοιον τὸν Υἱόν, ἀλλὰ ταῦτόν τῃ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι σηματοῖσι*. S. Athanase, *ibid.*, P. G., t. xxv, col. 452.

a. En fait, la formule conciliaire : le Fils consubstantiel au Père, exprimait à merveille, d'un seul mot, toute la doctrine de la consubstantialité précédemment définie. Le Fils est de Dieu le Père, engendré par le Père; le Père est Dieu et le Fils est Dieu; le Père et le Fils sont un : tout cela, entendu au sens le plus propre et le plus réel, se trouve contenu dans l'ὁμοούσιος. Hoc

est illud ὁμοούσιος... quod fides antiqua pepererat, conclut saint Augustin. *Cont. Maximinum*, l. II, c. xiv, n. 3, P. L., t. XLII, col. 772. Et en vérité, ce qu'il y a de plus heureux dans l'adoption du terme, c'est sans doute tout ce qu'il synthétise : divinité, unité de génération, filiation. Mais surtout, affirmant tout à la fois l'unité de l'essence, de la nature ou de la substance divine et la réelle distinction des personnes du Père et du Fils, il montre clairement la raison de cette synthèse dans la communication de l'essence du Père qui est Dieu, au Fils qui l'est également.

b. Le mot, du reste, n'était pas nouveau. Il ne se rencontre pas dans les saintes Écritures, mais ce qu'il signifie se trouve clairement énoncé en saint Jean, x, 30 : *Ego et Pater unum sumus*, et xvi, 15 : *Omnia quæcumque habet Pater mea sunt*. Les défenseurs de l'orthodoxie lisaient encore le dogme de la consubstantialité, avec saint Athanase, dans les Psaumes XLIV, 2 : *Eructavit cor meum Verbum bonum*, et CIX, 3 : *Ex utero ante luciferum genui te*, et encore en saint Jean, vii, 42, où le Fils dit de lui-même aux Juifs : *Si Deus Pater vester esset, diligeretis utrique me*. *Ego enim ex Patre processi*; vi, 46 : *Non quia Patrem vidit quisquam, nisi qui est a Deo, hic vidit Patrem*; xiv, 10 : *Ego in Patre et Pater in me est*; enfin i, 18 : *Unigenitus Filius qui est in sinu Patris, ipse enarravit*. Cf. S. Athanase, *De decretis Nicænæ synodi*, n. 21, P. G., t. xxv, col. 453.

Aussi bien les Latins avaient, eux, parlé d'*unius substantiæ*, d'*unitas substantiæ*, d'*una substantia*. Tertullien, par exemple, avait écrit : *Tres... UNUS autem SUBSTANTIE... et unius potestatis, quia unus Deus*. Et plus loin : *Dum unicum Deum non alias putat credendum, quam si ipsum eundemque et Patrem et Filium et Spiritum Sanctum dicat, quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per SUBSTANTIE scilicet UNITATEM*. *Adversus Praxeam*, c. II, P. L., t. II, col. 157. De son côté, Lactance avait dit : *Cum igitur et Pater Filium faciat, et Filius Patrem, una utrique mens, unus spiritus, UNA SUBSTANTIA est : sed ille quasi exuberans fons est, hic tamquam defluens ex eo rivus : ille tamquam sol, hic quasi radius a sole porrectus*. *De divinis institutionibus*, IV, 29, P. L., t. VI, col. 539.

En Orient, le mot consubstantiel même se trouvait en usage de longue date. Origène (185-253) s'en est servi, et dans notre sens précis. Pour lui, le Fils n'est pas une portion de la substance du Père; le Père n'a pas détaché de lui son Fils en l'engendrant, car le Fils n'est pas une prolation, *προβολή*. *In Joa.*, I, 23, P. G., t. XIV, col. 65; et cette génération même n'est pas un acte qui ait un commencement et une fin; c'est un acte éternel et continu, comme l'éclat de la lumière qui luit toujours. Ainsi engendré de la substance du Père, le Fils est Dieu, non par une participation extrinsèque, *κατὰ μετουσίαν*, mais par essence : *κατ' οὐσίαν ἐστὶ Θεός*. Étant de la substance même du Père, il lui est consubstantiel, ὁμοούσιος. Nous trouvons le terme dans le commentaire sur l'Épître aux Hébreux : *Sic et Sapientia ex Deo procedens ex ipsa substantia Dei generatur. Sic nihilominus et secundum similitudinem corporalis aporrhæe esse dicitur aporrhæa gloriæ omnipotentis pura et sincera. Quæ utræque similitudines manifestissime ostendunt COMMUNIONEM SUBSTANTIÆ ESSE FILIO CUM PATRE*. *Aporrhæa enim ὁμοούσιος videtur, id est unius substantiæ cum illo corpore ex quo est aporrhæa vel vapor*. *Ex libris Origenis in Epist. ad Heb.*, P. G., t. XIV, col. 1308. Ce fragment, très intéressant pour la question présente, nous a été rapporté par saint Pamphile martyr, dans son *Apologie d'Origène*, écrite vers l'an 307-309. *Admonitio ad apologeticum libellum S. Pamphili martyris pro Origene*, P. G., t. XVII, col. 524-524. Dans le 1^{er} livre, traduit et

transmis par Rufin, saint Pamphile emploie lui-même plusieurs fois le mot *ὁμοούσιος*, *Apologia pro Origene*, P. G., t. xvii, col. 580-581, en sorte qu'il ajoute son propre témoignage à celui de son célèbre client africain.

Non longtemps après la mort d'Origène, vers 259-261, Denys, patriarche d'Alexandrie, fut dénoncé au pape Denys son homonyme, comme soutenant, sur le Père et le Fils et leurs mutuels rapports, diverses erreurs nettement précisées. Notamment, on l'accusait de ne pas dire que le Christ est consubstantiel à Dieu : ὡς οὐ λέγοντος τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ Θεῷ. S. Athanase, *De sententia Dionysii*, n. 18, P. G., t. xxv, col. 505. Denys de Rome écrivit donc au patriarche pour lui demander de se justifier. Dans sa réponse, Denys d'Alexandrie déclare qu'à la vérité, il n'a pas employé le mot *ὁμοούσιος* en parlant du Fils; et cela, parce qu'il ne l'a pas trouvé dans les saintes Écritures, mais il en accepte pleinement le sens. Εἰ γὰρ καὶ τὸ ὄνομα τοῦτο φημι μὴ εὐρηχέναι, μὴδ' ἀνεγνωχέναι πρὸς τῶν ἁγίων Γραφῶν, ἀλλὰ γε τὰ ἐπιχειρήματά μου τὰ ἐξῆς, ἃ σεσιωπήκασιν, τῆς διανοίας ταύτης οὐκ ἀπαδεῖ. S. Athanase, *ibid.* Il entend donc, avec Denys de Rome, le rapport du Fils au Père comme une génération; et avec lui il sait distinguer la procession divine et la création. Or, dans sa lettre publique, reproduite en partie par saint Athanase, le pape avait condamné l'erreur intolérable de ceux qui font du Fils une créature et qui supposent un temps où il n'était pas. Puis il formulait la plus pure doctrine de la consubstantialité dans cette belle conclusion : « Ainsi donc, il ne faut pas diviser en trois divinités l'admirable et divine monade, ni diminuer par le mot de création la dignité et l'éminente grandeur du Seigneur; mais il faut croire en Dieu le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ son Fils, et au Saint-Esprit, et à l'union du Verbe avec le Dieu de l'univers, car le Père et moi, dit-il, ne sommes qu'un, et Je suis dans le Père et le Père est en moi. Ainsi seront sauvegardées et la Trinité divine et la sainte prédication de la monarchie. » S. Anathase, *De decretis Nicænæ synodi*, n. 26, P. G., t. xxv, col. 465.

Nous retrouvons encore le mot consubstantiel dans le dialogue anonyme *De recta in Deum fide*, Περὶ τῆς εἰς Θεὸν ὀρθῆς πίστεως, que le nom du principal interlocuteur, Adamantius, a fait de bonne heure et faussement attribuer à Origène. M. J. Tixeront en place la composition entre les années 280-311. Or Adamantius, dans sa profession de foi, déclare le Verbe éternel et consubstantiel au Père : Περὶ στενχα καὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ Θεὸν λόγον ὁμοούσιον ἔχει ὄντα, W. H. Van de Sande Bakhuizen, *Der Dialog des Adamantius*, Leipzig, 1901, I, 2; et il ajoute que le Verbe est Fils de Dieu par nature, κατὰ φύσιν, tandis que les hommes le sont seulement par adoption, κατὰ θέσιν. *Ibid.*, III, 9.

Enfin, Eusèbe de Césarée lui-même, dont le rôle au concile demeure assez douteux, dans la lettre adressée à ses diocésains pour justifier son adhésion au décret nicéen, s'appuie sur ce fait que plusieurs évêques et écrivains, savants et illustres, des anciens temps, se sont servis du mot consubstantiel en parlant du Père et du Fils... ἐπεὶ καὶ τῶν παλαιῶν τινὰς λογίους καὶ ἐπιφανεῖς ἐπισκόπους καὶ συγγραφεῖς ἔγνωμεν ἐπὶ τῆς τοῦ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ θεολογίας τῷ τοῦ ὁμοουσίου συγρησάμενος ὀνόματι. *Epist.*, I, ad Cæsarienses, P. G., t. xx, col. 1541.

Il est vrai, les semi-ariens, réunis à Ancyre en 358, ont prétendu que le mot *ὁμοούσιος* avait été rejeté par les évêques du concile d'Antioche qui excommunia Paul de Samosate. Les Pères auraient refusé d'adopter ce terme, parce qu'il ne convenait pas, selon eux, pour exprimer les rapports du Fils et du Père. — Tout d'abord, il semble bien que si le mot avait été alors condamné en lui-même et absolument, Eusèbe de Césarée ne l'aurait pas accepté si facilement et sans ré-

crimination. L'on est donc porté à croire, ou que la condamnation prétendue n'a pas eu lieu, comme l'estiment quelques-uns; ou qu'elle ne portait pas sur le terme en lui-même et absolument, mais sur une position ou affirmation où il prenait un sens faux, sabelien, supprimant la distinction des deux personnes, ou même matérialiste. Saint Anathase, *De synodis*, n. 43, 45, P. G., t. xxvi, col. 767, saint Basile, *Epist.*, LII, n. 1, P. G., t. xxxii, col. 393, et saint Hilaire, *De synodis*, n. 81, P. L., t. x, col. 534, ont rapporté l'accusation, sans paraître douter de la matérialité du fait. Toutefois, ils montrent bien que les évêques du concile d'Antioche n'entendirent pas l'*ὁμοούσιος* dans le même sens que les Pères de Nicée, mais dans une signification tout antitrinitaire soutenue par Paul de Samosate. Du reste, Arius lui-même nous fournit, dans sa lettre à saint Alexandre, un exemple de ces emplois erronés de l'*ὁμοούσιος*. Il y rappelle que les manichéens disaient du Fils qu'il est une partie ou portion consubstantielle, μέρος ὁμοούσιον.

Au surplus, nous savons que dès l'origine des controverses ariennes, la question de l'*ὁμοούσιος* s'est posée entre l'hérétique et les défenseurs de l'orthodoxie, comme le mentionne Philostorge. En effet, d'après saint Ambroise, *De fide*, II, 15, P. L., t. xvi, col. 614, Eusèbe de Nicomédie aurait, dans les discussions, laissé nettement entendre que, si l'on confesse le Fils de Dieu increé, il faut aussi, par une conséquence inéluctable, le reconnaître consubstantiel au Père. L'idée fondamentale de cette argumentation se retrouve certainement dans la lettre de l'évêque de Nicomédie à Paulin de Tyr. Par ailleurs, Arius a lui-même employé le terme dans sa Thalie : ἀλλ' οὐδὲ ὁμοούσιος αὐτῷ. S. Anathase, *De synodis*, n. 15, P. G., t. xxvi, col. 708. Et Philostorge parle d'une entente préalable sur le mot. Elle aurait été arrêtée avant le concile, à Nicomédie, entre Osius de Cordoue et saint Alexandre. *Supplém. Philostorg.*, I, 7, P. G., t. Lxv, col. 463. Mais il est impossible de contrôler la vérité de cet incident que Philostorge est seul à mentionner. En tout état de cause, il est hors de doute qu'à l'époque des controverses ariennes et du concile de Nicée, le mot consubstantiel eut sa signification exactement déterminée au sens que les Pères devaient consacrer.

5. Après avoir promulgué en des formules positives la doctrine catholique de la consubstantialité, le concile en vient à condamner l'erreur directement opposée, et sa pensée s'en trouve d'autant plus clairement manifestée. Il anathématise donc quiconque soutiendrait que le Fils est d'une substance ou d'une essence autre que celle du Père : ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας; et ici, pour le noter en passant, nous avons le mot *ὑποστάσις* avec la signification de substance ou d'essence, tandis que plus tard il sera exclusivement consacré à exprimer la personnalité. Si donc la substance du Fils n'est pas autre que celle du Père, c'est que la substance du Père se retrouve en lui identiquement la même, *eadem numero*, et non pas seulement la même spécifiquement, *eadem specifice*, comme il arrive dans les générations humaines. En conséquence, le concile poursuit encore de ses anathèmes plusieurs erreurs dérivées de celle-là et qui contiennent la plus pure hérésie arienne : à savoir qu'il fut un temps où le Fils n'était pas; qu'il n'était pas avant que de naître temporellement; qu'il a été produit du néant; qu'il a été créé; qu'il est muable et changeant : Τοὺς δὲ λέγοντας : ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν, ἢ ἀλλοιωτὸν, ἢ τρεπτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ : τοὺτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία. Denzinger, n. 17.

Après des déclarations si formelles et si répétées, il n'y eut donc plus place que pour la mauvaise foi. On

pouvait encore et toujours s'insurger contre les décisions autorisées de l'Église; certes les ariens et semi-ariens, anciens et modernes, n'y ont pas failli, même dans l'empire romain, même chez les peuples germaniques; et, depuis la réforme, les protestants n'ont pas manqué de ressusciter et de reprendre, pour leur compte, les querelles suscitées par l'όμοούσιος. Voir ARIANISME, t. I, col. 1799-1863. Mais, du moins, on ne pouvait plus et on ne peut plus nier ou révoquer en doute l'enseignement désormais dogmatique de l'Église catholique sur la consubstantialité du Fils et du Père.

IV. APPLICATION THÉOLOGIQUE AU SAINT-ESPRIT. — Abstraction faite de la diversité des relations personnelles en Dieu, l'on peut dire que tous les motifs invoqués par les Pères de Nicée et par la tradition catholique pour affirmer la consubstantialité du Fils avec le Père, ont la même force pour établir la consubstantialité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils. Il n'est pas besoin d'être grand clerc pour tirer cette conclusion théologique très certaine.

Mais, par ailleurs, l'hérésie arienne contenait, dans ses principes, avec la négation de la divinité et de la consubstantialité du Fils, la négation pareille de la divinité et de la consubstantialité du Saint-Esprit. La conclusion hérétique fut expressément tirée et proclamée par Macédonius de Constantinople, le chef avéré des pneumatomaques. Appliquant à la troisième personne de la sainte Trinité les conceptions ariennes, il enseigna hautement que le Saint-Esprit est entièrement dissemblable du Père et du Fils, et que, par suite, il est une simple créature, un esprit supérieur qui sert d'instrument au Verbe pour la sanctification des âmes. L'erreur, sous cette forme nouvelle, fut condamnée par divers conciles et doctement réfutée par saint Anathase, qui, du lieu de son exil, écrivit plusieurs lettres sur la question à l'évêque de Thmuis, Sérapion. *Epist.*, I, *ad Serapionem contra illos qui blasphemant et dicunt Spiritum Sanctum rem creatam esse*, P. G., t. XXVI, col. 529-608; *Epist.*, III, *ad Serapionem de Spiritu Sancto*, *ibid.*, col. 623-637; *Epist.*, IV, *ad eundem Serapionem item de Spiritu Sancto*, *ibid.*, col. 637-676. L'hérésie macédonienne sera exposée en détail à un article particulier, voir MACÉDONIENS. Nous ne devons rapporter ici que la promulgation de la consubstantialité du Saint-Esprit au synode de Rome, sous le pape saint Damase, en 380 : *Si quis non dixerit Spiritum Sanctum de Patre esse vere ac proprie, sicut Filius, de divina substantia et Deum verum, anathema sit*, Denzinger, *op. cit.*, n. 38, et au concile œcuménique de Constantinople, en 381, où le Saint-Esprit est dit procéder du Père dans les termes employés pour le Fils : *Κατείς τὸ Πνεῦμα... τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς*. Denzinger, *op. cit.*, n. 47. Le Saint-Esprit est donc, comme le Fils, en communion de la nature et de la substance divine. Elle lui est communiquée, non par voie de génération comme au Fils par le Père, mais par voie de procession du Père et du Fils : *qui ex Patre Filioque procedit*, le Père et le Fils se trouvant, par leur nature commune, un seul et même principe actif de la procession de l'Esprit.

Il convient cependant de mentionner encore ici que non seulement la doctrine de la consubstantialité a été étendue au Saint-Esprit, mais le terme même consubstantiel, *όμοούσιος*, lui a été appliqué comme au Fils. A titre d'exemple, nous citerons simplement l'ancienne *Liturgie grecque de saint Jacques le Mineur*. Elle est encore en usage présentement à Jérusalem, en Chypre et en quelques localités pour le jour de la fête de l'apôtre. M^{re} Duchesne observe qu'elle doit remonter beaucoup plus haut que le VII^e siècle, où nous trouvons sa mention la plus ancienne dans le canon 32 du concile in *Trullo*. Le fait que les jacobites l'ont conservée en syriaque, comme liturgie fonda-

mentale, prouve qu'elle était déjà consacrée par un long usage au moment où ces communautés se formèrent, c'est-à-dire vers le milieu du VI^e siècle. Même saint Jérôme paraît l'avoir connue. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1903, p. 67-68. Or cette liturgie répète jusqu'à six fois, dans ses oraisons, le mot *όμοούσιος*. Nous citons le texte d'après la version de la *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, Lyon, 1677, t. II, p. 1-9. La liturgie de saint Jacques invoque bien le Verbe consubstantiel au Père et à l'Esprit-Saint : *Domine Deus noster, Verbum Dei, incomprehensibilis et CONSUBSTANTIALIS Patri et Spiritui Sancto*. *Λόγος... τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι ὁμοούσιος*. Mais itérativement elle mentionne l'Esprit-Saint, bon, vivificateur et consubstantiel. La conclusion de l'incipit est ainsi conçue : *in Christo Jesu Domino nostro, cum quo benedictus es una cum omnibus modis sancto et bono et vivificatore atque CONSUBSTANTIALI TIBI, Spiritu*, *σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ καὶ ὁμοουσίου σου Πνεύματι*. Plus loin le prêtre fait cette prière : *Abs te omnes quærimus in omnibus auxilium et subsidium, ab unigenito Filio tuo et a bono et vivificante et CONSUBSTANTIALI Spiritu*. *Καὶ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ζωοποιοῦ καὶ ὁμοουσίου Πνεύματος*. Une autre fois, la troisième personne divine est encore appelée l'Esprit consubstantiel et coéternel : *τὸ ὁμοούσιον καὶ συναίδιον Πνεῦμα*.

V. APPLICATION THÉOLOGIQUE, COMMUNE AUX TROIS PERSONNES DE LA SAINTE TRINITÉ. — De ce qui précède, il apparaît que les trois personnes divines, étant un seul et même Dieu, en possession indivise d'une même substance et nature divine, se trouvent consubstantielles entre elles. Cette conclusion n'est pas demeurée implicite, mais de bonne heure elle a été expressément proclamée. L'Orient comme l'Occident l'ont enseignée, soit en déclarant la Trinité sainte ou les trois personnes consubstantielles, soit en leur appliquant formellement la doctrine de la consubstantialité.

1^o Pour l'Orient, reprenons seulement la liturgie de saint Jacques. Deux fois, au cours du saint sacrifice, elle mentionne la Trinité consubstantielle : *ὁμοούσιος Τριάς*; d'abord, dans cette formule de bénédiction : *Et erit gratia et misericordia sanctæ et consubstantialis, increatæ et adorandæ Trinitatis cum omnibus nobis*. Et vers la fin, nous entendons cette oraison : *...Ut semper et perpetuo glorificemus te solum viventem et verum Deum nostrum, sanctam et consubstantialem Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum*.

2^o Pour l'Occident, nous rappellerons simplement le symbole dit de saint Athanase. Pour n'être pas l'œuvre du grand docteur, il n'en est pas moins une page de théologie profonde et un document du V^e siècle, 430-500. Voir ATHANASE (*Symbole de saint*), t. I, col. 2182-2184.

Le symbole professe premièrement l'unité de la nature divine, et simultanément la Trinité des personnes, sans séparation ni division de substance : *Fides autem catholica hæc est : ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes*. Le Père, le Fils, le Saint-Esprit sont trois personnes réellement distinctes : *Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti*. Mais du Père, mais du Fils, mais de l'Esprit-Saint, unique est la divinité, égale la gloire, coéternelle la majesté : *Sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, æqualis gloria, coæterna majestas*. Voilà bien la consubstantialité réciproque des trois personnes affirmée en des stances dont l'exactitude dogmatique égale la grandeur et la solennité.

D'où il suit que tel le Père, tel le Fils, tel l'Esprit-Saint. Si le Père est incréé, s'il est immense, s'il est éternel, le Fils, l'Esprit-Saint le sont également, sans qu'il y ait trois incréés, trois immenses, trois éternels, mais bien

un seul. Pareillement, si le Père est tout-puissant, s'il est Dieu, le Fils, l'Esprit-Saint le sont semblablement, sans qu'il y ait trois tout-puissants, sans qu'il y ait trois Dieux, mais bien un seul et même Dieu.

Si donc il y a réelle distinction des personnes, elle a son origine, non dans la substance qui est commune, mais dans le caractère de chaque personne et les relations qui les opposent l'une à l'autre dans la possession indivise, inséparable de cette commune nature. La substance du Père est celle du Fils et de l'Esprit-Saint, mais, en lui, elle n'est ni faite ni créée, ni engendrée. Elle est et elle engendre, et avec le Fils elle est un même principe actif de procession pour la troisième personne. *Pater*, le Père, c'est-à-dire l'essence divine par laquelle et en laquelle il est Dieu et Père, *Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus*. La substance du Fils est celle même du Père et de l'Esprit-Saint; mais si, en lui, elle n'est ni faite, ni créée, elle est engendrée, et elle est avec le Père un même principe actif de procession pour la troisième personne. *Filius*, le Fils, c'est-à-dire l'essence divine par laquelle et en laquelle il est Dieu et Fils éternellement engendré, *Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus*. La substance de l'Esprit-Saint est celle même du Père et du Fils. Mais si, en lui, elle n'est ni faite, ni créée, ni engendrée, elle procède du Père et du Fils comme d'un même principe dans lequel et avec lequel il entre en communion de la divinité. *Spiritus Sanctus*, l'Esprit-Saint, c'est-à-dire l'essence divine par laquelle et en laquelle il est Dieu et éternellement procédant du Père et du Fils comme d'un principe unique, *Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens*. Et ainsi n'y a-t-il qu'un seul Père, un seul Fils, un seul Esprit-Saint.

En dehors de ces caractères personnels, tout est commun comme l'essence divine elle-même, et la première partie du sublime symbole athanasien s'achève dans une nouvelle affirmation de la consubstantialité : *Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus sed TOTÆ TRES PERSONÆ COÆTERNÆ SIBI SUNT ET COÆQVALES, ita ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et unitas in Trinitate, et Trinitas in unitate veneranda sit*. Dans les trois personnes, aucune différence de durée ou de perfection : toutes trois sont coéternelles, elles sont parfaitement égales dans l'indivisible unité de leur substance commune.

Pour le mot *consubstantiel* et sa signification dogmatique, voir : 1° les articles : ARIANISME et son abondante bibliographie; ESPRIT-SAINT; ESSENCE; HYPOSTASE; JÉSUS-CHRIST; MACÉDONIENS; PERSONNE; SUBSTANCE; TRINITÉ; 2° les Pères dont les noms et les œuvres sont cités au cours du présent article, et principalement saint Athanase, P. G., t. XXV-XXVIII; 3° Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, v° *Ὁμοούσιος*, Amsterdam, 1728, t. II, col. 480-488; 4° les historiens des conciles et des dogmes : Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Gschler et Delarc, Paris, 1869, t. I-III; Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, 1898, t. I, p. 71-82, 200-217; t. II, p. 6-24, et passim; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904, p. 65-71, 207-210; J. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Belet et Degert, Paris, 1903, t. I, II, passim, et surtout t. I, p. 196-199, 212-214; t. II, p. 134-174, 256-288; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, I. *La théologie anténicéenne*, Paris, 1906, p. 286, 409, 425, 432; 5° les théologiens, soit à propos de l'unité divine, dans les traités *De Deo uno*; soit à propos de la génération du Fils ou de la procession du Saint-Esprit, dans les traités *De Deo trino*; soit à propos de la divinité du Verbe incarné, dans les traités *De Verbo incarnato*, et principalement Franzelin, *De Deo trino*, th. VIII-X, Rome, 1874, p. 118-167.

H. QUILLIET.

CONTARINI Gaspard, diplomate et cardinal, né à Venise le 16 octobre 1483, mort le 24 août 1542. Après avoir été un des disciples les plus zélés de l'enseignement que Pomponace donnait à Padoue, Contarini fut chargé de diverses missions diplomatiques. Il dut en 1527 négocier la liberté de Clément VII, prisonnier de l'em-

pereur Charles-Quint. Pour le récompenser de ses services, Paul III, le 21 mai 1535, le nomma cardinal. Alors il entra dans les ordres et reçut la prêtrise. Contarini fut un des neuf membres de la commission nommée par le pape pour examiner les réformes à apporter dans le gouvernement de l'Église. En 1540, il parut comme légat à la diète de Ratisbonne où devait être tentée une conciliation entre les catholiques et les protestants. De retour à Rome, Contarini eut à se justifier du rôle qu'il avait tenu dans cette assemblée et le pape le nomma cardinal-légat à Bologne, mais il mourut quelques mois plus tard. Ses *Œuvres* d'un latin fort élégant ont été réunies en un in-fol., publié à Paris en 1571. On y remarque les traités suivants : *De immortalitate animi*; *De sacramentis christianæ legis et catholicæ Ecclesiæ libri IV*; *De officio episcopi libri II*; *De potestate pontificis*; *De libero arbitrio*; *De prædestinatione*; *De justificatione*; *Scholia in Epist. D. Pauli et Jabobi*; *Summa conciliorum magis illustrium*; *Confutatio articulorum seu quæstionum Lutheri*; *Explanatio in psalmum Ad te levavi*, et enfin ses *Epistolæ et relationes*, fort importants pour l'histoire de son époque.

L. Boccattelli, *Vita del card. G. Contarini*, in-4°, Brescia, 1746; G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, in-8°, 1824, t. VII, p. 443; Fr. Dittrich, *Regesten und Briefe des card. G. Contarini*, in-8°, Braunsberg, 1881; Id., *Gasparo Contarini*, *ibid.*, 1885; W. Braun, *Kardinal Gasparo Contarini oder der Reformkatholizismus* » unsere Tager im Lichte der Geschichte, in-8°, Leipzig, 1903 (on y discute la doctrine de Contarini sur la justification); *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1038.

B. HEURTEBIZE.

CONTELORIO Félix, théologien italien, né à Spolète, mort à Rome le 28 septembre 1652. Il fut docteur en théologie et préfet de la Bibliothèque vaticane (1626-1630). Il est auteur d'un traité *De canonicatione sanctorum*, in-4°, Lyon, 1609, 1634. On lui attribue en outre divers *Discours sur la Divinité, sur la Trinité et sur l'Ascension de N.-S.*, Rome, 1614, 1616; un *Catalogue des cardinaux depuis l'an 1294 jusqu'en 1430*; une réponse à la question : *Si un clerc peut être tiré d'un lieu sacré dans le cas où on ne peut en tirer un laïque*.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle*, in-8°, Paris, 1704, col. 1691; Hurter, t. I, p. 489.

B. HEURTEBIZE.

CONTEMPLATION. — I. De la contemplation en général. II. Division de la contemplation. III. De la contemplation acquise. IV. De la contemplation infuse ou mystique.

I. DE LA CONTEMPLATION EN GÉNÉRAL. — 1° Il n'est pas rare de rencontrer, dans certains livres de spiritualité, un parallèle établi entre la contemplation et l'action, et certaines règles concernant les proportions dans lesquelles doit s'opérer l'alliance de ces deux choses en apparence opposées. En résumé, ce que l'on veut alors, c'est mettre la prière, quelle que soit sa forme, en regard des actions extérieures, et indiquer la mesure dans laquelle la vie d'oraison doit s'allier à la vie active. Il est à peine besoin de dire que ce n'est nullement la contemplation entendue dans ce sens très particulier que nous nous proposons d'étudier. Nous n'avons pas davantage en vue le genre de méditation que saint Ignace appelle dans ses *Exercices* du nom de « contemplation ». La simple considération du lieu, du temps et des autres circonstances dans lesquelles s'opère le mystère médité, n'a rien de commun avec l'acte contemplatif, tel qu'on l'entend au sens strict dans le langage de l'ascétisme et de la mystique. C'est cet acte seul qui doit retenir notre attention.

Saint Thomas a excellemment défini la contemplation : *une vue simple de la vérité*. *Sum. theol.*, II^e II^e, q. CLXXX, a. 3, ad 1^{um}. Dans la pensée du grand docteur, il s'agit ici d'une intuition semblable à celle qui nous

fait adhérer sans raisonnement, sans aucun travail discursif, aux premières et grandes vérités de l'ordre intellectuel et moral, à cette vérité, par exemple, « que le tout est plus grand que sa partie; » ou à cette autre vérité : « Toute faute appelle un châtement. » Qu'une intelligence saine soit placée en face des vérités de ce genre : elle les apercevra de suite, sans travail, sans effort, sans nul circuit, dans la lumière qu'elles portent avec elles, et qu'elles répandent autour d'elles. La contemplation qui nous occupe est aussi une vue simple de la vérité, mais de la vérité surnaturelle, une intuition de la vérité excluant l'effort, la recherche, et impliquant la possession, la jouissance actuelles.

Ce n'est pas à dire, assurément, que cette possession n'ait pas été précédée d'efforts, qu'elle ne soit pas le couronnement du travail laborieux de la méditation. Mais tant que l'intelligence peinait, tant qu'elle poursuivait la vérité dans la méditation, la contemplation n'était pas commencée encore. Elle ne commence que lorsque l'intelligence embrasse une vérité, même acquise péniblement, d'un regard aussi ferme, aussi calme, aussi possesseur, que si cette vérité portait avec elle son évidence intrinsèque.

Ajoutons avec saint Thomas que cette intuition de la vérité surnaturelle, qui fait l'essence de la contemplation, « se termine toujours à un mouvement affectif. » *Sum. theol.*, II^e II^e, q. CLXXX, a. 1. Notre intelligence peut contempler une vérité de l'ordre naturel, un postulat de mathématique, par exemple, sans l'aimer aucunement. S'agit-il, au contraire, d'une vérité appartenant au domaine de la révélation : la contemplation de cette vérité, dit saint Thomas, se termine toujours à l'amour. Ce serait donc, au sens du grand docteur, la tronquer que de la limiter à une opération purement intellectuelle; elle est un exercice de nos deux grandes facultés, l'intelligence et la volonté.

Saint Bonaventure requiert, comme saint Thomas, le concours de l'intelligence et de la volonté pour la production de l'acte contemplatif : « La contemplation n'est pas exclusivement un acte de l'intelligence; elle implique aussi un sentiment savoureux de la vérité perçue. On ne regarde pas alors Dieu, ou les choses de Dieu, d'une façon quelconque, mais avec amour, avec un sentiment affectueux et plein de suavité. » *Tract. de septem itineribus æternit.*, part. III, dist. III. Selon la formule aussi juste que concise de Cajétan, dans son commentaire de saint Thomas, nous dirons donc que la « contemplation est un acte de l'intelligence, mais que cet acte a sa cause et son terme dans l'amour ».

2^o Les quelques données qui précèdent suffisent à montrer toute la distance qui sépare la contemplation de la simple méditation. Elles ont beau être toutes deux une ascension de l'âme vers Dieu, avoir le même objet et tendre au même but; des différences essentielles empêchent qu'on ne confonde ces deux opérations. « Méditer, c'est faire acte discursif, c'est considérer successivement la nature, les propriétés, les accidents d'un objet. Je suppose que l'objet de la méditation soit le crucifiement de Jésus : on envisage alors toutes les circonstances de cette scène de la passion qui sont de nature à émouvoir notre cœur et à provoquer notre amour. Dans la contemplation, au contraire, il n'est plus question de faire des actes discursifs : le regard de l'âme se fixe sur une seule vérité, et demeure concentré sur elle, rivé en quelque sorte par l'admiration. De la contemplation à la méditation, il y a donc toute la distance qui sépare un acte simple d'un acte composé. On peut comparer ces deux opérations à celles d'un peintre qui étudie le tableau d'un grand maître. Il commence par analyser les qualités de la composition, par envisager la proportion des parties, la correction du dessin, l'éclat du coloris. Puis, ravi et comme suspendu par l'admiration, il oublie tous les détails pour embrasser la toile

d'un seul regard et la considérer dans son ensemble harmonieux. » Card. Brancati, *De oratione christiana*, Venise, 1687; Montreuil, 1896; *Opuscul.*, III, c. IV.

Si l'on étudie la méditation et la contemplation au point de vue de leur influence respective sur la direction de notre vie, les différences entre les deux apparaissent nettement accentuées. « Lorsque nous méditons, la beauté de Dieu et des choses spirituelles se révèle à nous comme dans une simple peinture, dans un tableau qui ne nous cause pas une émotion très forte, tandis que la contemplation nous les montre vivantes, dans une réalité et une vérité qui nous émeuvent profondément et qui appellent tout notre amour. Méditer sur la colère divine, c'est avoir sous les yeux un lion mort : spectacle qui n'est pas fait pour inspirer beaucoup d'épouvante. Contempler la colère divine, c'est se trouver en face d'un lion vivant, et entendre avec effroi ses rugissements. Aussi l'âme qui médite s'achemine vers la perfection d'un langage languissant; celle qui contemple, ne marche plus, elle se sent soulevée, elle a des ailes, elle vole. » Alvarez de Paz, *De inquisit. pacis*, Lyon, 1617; Paris, 1875, I. V, part. III, c. I.

3^o Quel est l'objet de la contemplation? Pour résoudre ce problème, il faut se souvenir du rôle de la contemplation, se rappeler qu'elle est, entre les mains de Dieu, un instrument destiné à accroître en nous la charité, et à nous imprimer un élan vigoureux vers la perfection. Il s'ensuit que la contemplation a pour objet tout ce qui peut exciter dans une âme l'amour divin, et augmenter en elle le désir de la sainteté. Les perfections divines, les mystères de la vie mortelle de Jésus, ceux de sa vie glorieuse et de sa vie eucharistique, les réalités de l'autre monde, notre misère native, notre relèvement et notre ennoblissement par la grâce : tel est le champ où la contemplation a la faculté de se mouvoir. En résumé, son domaine a la même étendue que celui de la méditation. Tout ce qui a été médité peut être ensuite contemplé : l'objet reste le même; il n'y a que le mode d'opération qui varie.

4^o Il est opportun d'opposer ici quelques mots de réponse au préjugé qui considère la contemplation comme incompatible avec les devoirs de la vie apostolique, comme, un objet de luxe, presque une entrave pour les âmes vouées aux travaux du zèle. S'il est quelqu'un d'intéressé à laisser se perpétuer ce préjugé, c'est le démon. Il sait, en effet, que les coups les plus rudes lui ont toujours été portés par les hommes qui savaient mener de front la vie apostolique et la vie contemplative. Il sait quel ennemi fut pour lui un saint Vincent Ferrier qui courait sur tous les chemins de l'Europe, soulevant les multitudes par sa parole, les entraînant à sa suite, et cherchant dans les joies de la contemplation la plus élevée une source toujours renouvelée d'inspiration. Il sait quels adversaires redoutables furent pour lui un saint Ignace qui brûla par humilité le manuscrit où, après ses extases, il consignait ses révélations concernant l'essence divine; un François-Xavier qui, pour se délasser de ses prédications, se faisait enfermer dans le clocher de Goa, et donnait plusieurs heures toutes les nuits à la contemplation.

Ce préjugé que nous combattons n'est pas nouveau. Au XVII^e siècle, le P. Louis Lallemant le rencontrait déjà sur son chemin, et il le réfutait dans un article dont voici la conclusion : « Avec la contemplation, on fera plus et pour soi et pour les autres en un mois, qu'on ne ferait sans elle en dix ans. Si l'on n'a reçu cet excellent don, il est dangereux de s'épancher trop dans les fonctions qui regardent le prochain. On ne doit s'y employer que par manière d'essai, si ce n'est qu'on y fut engagé par l'obéissance. » *La doctrine spirituelle*, Paris, 1694, 1892, 7^e principe, c. IV, a. 4.

D'ailleurs, la sainteté n'est compréhensible qu'avec

les joies de la contemplation servant de contrepoids aux peines endurées par les saints et aux travaux héroïques soutenus par eux. Prétendre qu'on peut porter facilement et joyeusement un tel fardeau avec les secours ordinaires de la grâce, et trouver une compensation suffisante dans les joies de la dévotion ordinaire, c'est un optimisme exagéré. C'est oublier que le Sauveur lui-même jouissait encore sur la croix de la vision intuitive. Que les saints aient été apôtres ou qu'ils aient été voués exclusivement à la contemplation, leur vie demeure une énigme dont les joies de la contemplation peuvent seules donner la clé; et il est regrettable que si peu d'hagiographes songent à contenter sur ce point notre curiosité, à nous renseigner sur la façon dont les saints traitaient habituellement avec Dieu dans leur oraison.

II. DIVISION DE LA CONTEMPLATION. — 1^o Le nom de contemplation convient, ainsi que nous l'avons dit, à toute vue simple de la vérité, accompagnée d'amour. Mais les premiers écrivains qui tentèrent de décrire avec quelque exactitude les faits psychologiques placés sous cette étiquette de contemplation, s'aperçurent bientôt qu'une classification ou plutôt qu'une division de ces faits s'imposait. C'est qu'en effet telle vue simple de la vérité se révélait à eux comme le résultat des forces combinées de notre nature et de la grâce; tandis que telle autre vue simple leur apparaissait comme un produit direct de l'action de Dieu sur une âme. Il s'agissait de trouver un nom qui peignît d'une façon suffisamment expressive chacune de ces deux classes de phénomènes très distincts. Essayons de reconstituer le travail qui dut s'opérer alors dans l'esprit des créateurs de terminologie. Ils se trouvaient, d'une part, en face d'une oraison qui réclamait le jeu ordinaire de nos facultés, et rien de plus; ils avaient, d'autre part, sous les yeux une oraison où il se passait quelque chose d'insolite, de mystérieux, sans nulle analogie avec les phénomènes de la vie courante. Quelques écrivains appelèrent cette dernière sorte de contemplation du nom de *surnaturelle*, voulant exprimer par là qu'elle n'avait rien de commun avec les procédés de l'oraison ordinaire. Cette dénomination était-elle heureuse? Non certes, car elle semblait une confiscation du mot « *surnaturel* » au profit d'un seul genre d'oraison, alors que tous les autres, y compris la prière vocale, méritaient aussi cette appellation. Puis cette première faute devait en engendrer une autre. Quel nom fallait-il alors donner à la contemplation qui est une résultante de notre travail personnel? Il est évident qu'après avoir décerné à la première contemplation le titre de *surnaturelle*, on devait, en bonne logique, appeler la seconde du nom de *naturelle*. Quelques écrivains, Brancati entre autres, ne se sont pas effrayés de cette association de mots véritablement choquants. Mais la plupart ont compris qu'ils faisaient fausse route, et ils ont cherché mieux.

2^o Le terme de *contemplation infuse* leur parut exprimer à merveille l'action de Dieu faisant lui-même oraison en nous, sans nous, sans notre concours. A la vérité, ce mot est très expressif; il éveille l'idée de Dieu versant lui-même la contemplation dans une âme. Mais est-il rigoureusement exact? Non, car il faut convenir qu'il s'applique dans une certaine mesure à toutes les oraisons. Il n'en est pas une seule durant laquelle il nous soit loisible de nous passer de Dieu, pas une où la grâce versée par lui dans une âme ne soutienne et ne transforme notre action personnelle.

Les auteurs de cette terminologie voulaient exprimer deux idées qu'il ne faut pas confondre : l'idée tout d'abord d'une grâce que Dieu verse dans l'âme durant l'oraison; puis l'idée de la conscience que l'âme possède de cette opération divine. Que l'on veuille bien remarquer que c'est ce dernier trait qui distingue la

contemplation infuse des autres oraisons moins parfaites. Dans la pensée des écrivains mystiques, il s'agissait donc d'une infusion de grâce perçue par l'âme. Le terme de contemplation infuse suffisait-il à traduire d'une façon adéquate cette idée complexe? Nous en doutons; il eût mieux valu, pour plus de clarté, allonger la dénomination primitive et dire « contemplation manifestement infuse ». La plupart des écrivains contemporains se rendant compte sans doute de l'insuffisance des termes autrefois en usage, et désireux de posséder un mot qui ne prêtât plus à l'équivoque, se sont arrêtés à celui de contemplation *mystique*; ce mot a aussi nos préférences, et c'est de lui que nous nous servirons habituellement dans notre étude.

Rendons-nous compte dès maintenant de la mentalité des écrivains mystiques relativement à la seconde sorte de contemplation. Ils ont vu qu'à côté de la contemplation que nul effort ne peut produire, il en existe une autre qu'il est possible de produire, au moins à petite dose, à l'aide d'un effort. Ils ont dit : l'effort est comme la monnaie qui sert à acquérir un objet; cette contemplation est donc susceptible d'être *acquise*. Leur intention, assurément, n'était pas d'exclure de cette oraison l'action de la grâce; mais seulement de mettre en lumière l'idée d'efforts arrivant ici à leur but. Ils n'avaient pas davantage la pensée de signifier que cette contemplation était le résultat d'une habitude lentement acquise : ils savaient très bien qu'elle est parfois produite en un instant, soit par une grâce spéciale, soit par un événement influant, pour les modifier, sur notre tournure d'esprit, sur nos dispositions habituelles. Ils se contentaient d'affirmer qu'elle peut être acquise dans une certaine mesure par notre industrie personnelle.

De nos jours, quelques auteurs se sont avisés de nier cette division de la contemplation : pour eux, toute contemplation, quelle qu'elle soit, est mystique; celle qui porte le nom d'acquise n'existe que dans l'esprit des faiseurs de classifications. Nous attarder à combattre cette opinion singulière, serait œuvre inutile : ceux qui la soutiennent sont trop peu nombreux. Qu'il nous suffise de leur rappeler avec Terzagio que, de ce fait, ils se placent en dehors de la tradition; « car tous les théologiens, aussi bien scolastiques que mystiques, s'accordent à diviser la contemplation en acquise et infuse. » *Theologia historico-mystica*, Venise, 1766, diss. VII, § 3. Ce sont ces deux sortes de contemplation que nous allons nous-même étudier successivement.

III. DE LA CONTEMPLATION ACQUISE. — 1^o Nous avons défini plus haut la contemplation acquise; nous avons dit qu'elle est une vue simple, une intuition de la vérité, que nous pouvons nous procurer par notre effort personnel aidé de la grâce. Si notre étude devait se limiter à l'acte de contemplation acquise, elle serait dès maintenant à peu près terminée. Il ne nous resterait plus qu'à traiter la question de la possibilité de cet acte et quelques lignes seraient suffisantes pour mener à bien ce travail. « Après que nous avons considéré dans ses diverses circonstances un mystère du Christ, tel que la nativité ou la flagellation, rien ne nous empêche, en effet, d'embrasser ce mystère d'un seul regard, de nous arrêter devant lui pour l'envisager d'une vue simple de foi, non plus dans ses détails, mais dans son ensemble. Avec un peu d'exercice, tout le monde est donc capable de contempler aussi bien que de méditer. » Brancati, *De oratione christiana; Opuscul.*, III, c. XVII.

S'agit-il d'un acte isolé et de peu de durée comme celui qui vient d'être décrit, aucune difficulté sérieuse ne peut surgir. Mais le problème devient plus compliqué lorsqu'il est question d'une contemplation qui dure plus longtemps, et qui est assez habituelle pour constituer un état spécial d'oraison. Cet état d'oraison,

dont la contemplation acquise fait les frais principaux, n'est autre que celui qui, dans les ouvrages d'ascétisme, prend le nom d'oraison de *simplicité* ou de *simple regard*. Avant de décrire la contemplation acquise sous cette forme qui a cessé d'être transitoire pour revêtir un caractère plus fixe, plus permanent, il sera utile d'embrasser dans une sorte de synthèse les diverses étapes par lesquelles l'âme doit ordinairement passer pour arriver à ce terme.

2^o Aux débuts de la vie spirituelle, nous rencontrons la méditation ordinaire : c'est l'intelligence qui tient ici le rôle principal : l'âme raisonne, elle considère, elle *discourt*, comme on disait au XVII^e siècle. Tous ces actes ont pour but de créer en nous des convictions solides. Aussi à mesure que les convictions s'implantent dans notre âme, les raisonnements deviennent moins nécessaires, et du coup la place des affections s'élargit. Bientôt un simple coup d'œil nous suffira pour raviver notre conviction, et presque tout le temps que nous donnions autrefois aux raisonnements, sera occupé par les affections. Cette manière d'aller à Dieu mérite d'être classée à part, au-dessus de la méditation, sous le nom d'oraison affective. Puis un nouveau travail, un travail de simplification, cette fois, s'opère en nous. Sous l'influence de la grâce, nos affections et nos résolutions tendent de plus en plus à l'unité ; elles deviennent moins variées et s'expriment par moins de paroles. Par une évolution qui pour l'ordinaire ne s'opère pas par des sauts brusques, mais lentement, progressivement, l'oraison affective se transforme alors en une oraison qui est une succession de simples regards, c'est-à-dire une succession d'actes de contemplation acquise. Si l'âme correspond fidèlement à la grâce, il est à présumer que ces actes occuperont dans son oraison une place toujours plus large, et que le droit de cette oraison à être appelée du nom de contemplation acquise sera chaque jour mieux établi.

3^o Les descriptions de l'état d'oraison qui nous occupe font souvent honneur à l'imagination des écrivains plus qu'elles ne servent la vérité. « On dépeint ces états, dit le P. Poulain, de manière à laisser croire que l'intelligence et la volonté sont devenues complètement immobiles. La *multiplicité* des actes aurait disparu *entièrement*. Non ; elle a seulement *notablement* diminué, assez pour attirer l'attention. N'inventons pas des états chimériques, et ne les substituons pas aux véritables. » *Les grâces de l'oraison*, Paris, 1901, 1^{re} partie, c. II, n. 6.

Lorsqu'on nous représente une âme immobilisée pendant un quart d'heure et même pendant une demi-heure par une pensée ou un sentiment unique, est-ce la réalité que l'on s'est attaché à peindre ? ou bien n'a-t-on pas reproduit, sans la contrôler, une assertion trouvée dans un livre quelconque ? Il est de ces affirmations que les auteurs se transmettent comme des axiomes indiscutables, et dont personne ne songe à vérifier l'exactitude. Beaucoup répètent, pour l'avoir lu dans Brancati, qui lui-même l'avait sans doute lu ailleurs, qu'un acte de contemplation acquise peut durer une demi-heure. L'étrangeté du fait en question devrait pourtant rendre ces écrivains très circonspects et les inviter à réserver leur jugement. Qu'une grâce toute spéciale puisse ainsi tenir une intelligence ou une volonté immobiles durant un temps relativement considérable, la chose est bien certaine : il serait puéril d'assigner à l'action divine ses limites, de l'emprisonner dans un cadre de convention. Mais il s'agit de savoir si une telle grâce existe, et surtout si elle constitue la façon habituelle dont Dieu traite avec les âmes qui possèdent la contemplation acquise. Et comment arriver à la certitude en ce point, si l'on n'interroge ces âmes, si l'on n'étudie sur elles les procédés divins ? Suarez, après s'être livré à une enquête sem-

blable, concluait que l'oraison de simple regard ne consiste pas à n'avoir qu'une idée et qu'un sentiment ; un certain renouvellement de sentiments lui paraît, au contraire, nécessaire. « C'est seulement en ce sens, dit-il, que cette oraison peut d'habitude se prolonger ; mais il est très rare qu'un acte simple dure longtemps. » *De oratione*, l. II, c. x, n. 13.

Toute étude des faits aboutira nécessairement à des conclusions identiques, elle démontrera que l'unité absolue de pensées et de sentiments, qui est décrite dans certains livres, est une pure chimère. Par conséquent, on est encore dans l'oraison de contemplation acquise, lorsque, après avoir épuisé une pensée ou un sentiment, on passe à une autre pensée et à un autre sentiment. Ce qui caractérise cette oraison, ce n'est pas l'immobilité absolue de l'âme arrêtée devant une seule idée, et se nourrissant d'un seul sentiment : une certaine variété de pensées et de sentiments n'est nullement incompatible avec ce que l'on nomme la simplicité dans l'oraison. Lorsqu'une oraison nous apparaît comme un composé d'actes d'intuition, comme une série de simples regards se succédant d'une façon lente et douce, nous aurons donc le droit d'appeler cette manière de traiter avec Dieu du nom de contemplation acquise.

4^o On exagère encore lorsqu'on attribue à cette sorte d'oraison un objet unique, lorsqu'on pense que son champ d'action ne s'étend pas au delà d'une simple attention à *Dieu présent*. Que l'attention à Dieu présente constitue une des variétés, la plus intéressante peut-être, de la contemplation acquise, personne ne songe à le contester ; mais ce n'est pas une raison de croire qu'elle soit à elle seule toute la contemplation. Voici une personne qui, durant son oraison, se sent pénétrée du néant des choses humaines, ou de la pensée de la mort, ou du souvenir des souffrances de Jésus sur la croix. Elle n'exécute sur ce thème aucune variation ; son imagination se refusé même à composer une scène, un tableau. Une simple idée qui revient sans cesse et avec force : telle est la note caractéristique de cette oraison. L'attention à Dieu présent n'est ici qu'accessoire, c'est certain. Néanmoins, si l'on nous demande quel nom il faut donner à cette oraison, nous n'hésiterons pas à dire qu'elle réunit tous les traits d'une contemplation véritable. Parfois, c'est sur Dieu lui-même que notre attention est appelée avec cette force et cette insistance ; mais ne peut-il se faire que ce soit quelqu'un de ses attributs, son incompréhensibilité, par exemple, ou sa bonté, que nous ayons en vue plutôt que sa présence ? L'oraison d'attention amoureuse à Dieu présente décrite par Courbon, *Instruction sur l'oraison*, Paris, 1685, 1874, part. III^e, 1^{re} instr., est donc un des modes de la contemplation acquise, mais ce n'est pas son mode unique.

Notre manière de voir était celle de Bossuet ; c'est ce dont il n'est pas permis de douter lorsqu'on a lu son opuscule sur la *Manière de faire l'oraison de foi*. « L'âme, dit-il, reçoit une oraison plus pure et plus intime, que l'on peut nommer oraison de simplicité, qui consiste dans un simple regard vers quelque objet divin, soit Dieu en lui-même ou quelqu'une de ses perfections, soit Notre-Seigneur Jésus-Christ ou quelqu'un de ses mystères, ou quelques autres vérités chrétiennes. » N. 3.

La contemplation acquise a été désignée par saint François de Sales sous le nom « d'oraison de simple remise en Dieu ». *Réponses sur le coutumier, Œuvres de sainte J. de Chantal*, a. 24, édit. Migne, t. II, col. 236.

5^o Lorsqu'une âme commence à jouir de la contemplation, elle est parfois hantée d'un scrupule. Passer tout le temps de l'oraison à exprimer ou à savourer un sentiment unique, n'est-ce pas sacrifier à la paresse, à

l'inertie? n'est-ce pas aussi tenir la porte ouverte aux illusions les plus dangereuses? Telles sont les questions que cette âme se pose avec angoisse. Nous répondons que l'illusion n'est pas fort à redouter dans la circonstance présente. Rien de plus facile, en effet, que de discerner ici la vérité de ce qui n'est que sa caricature. Dans la contemplation, on se sent occupé et comme rempli de Dieu ou des choses de Dieu; et l'on sent aussi que cette concentration de toutes les facultés sur un seul objet n'a rien de commun avec la rêverie vague qui accepte sans contrainte et sans réaction toutes les images qui se présentent à l'esprit. Il serait donc déraisonnable de considérer cette façon si simple et si élevée de traiter avec Dieu comme une perte de temps. Regardons-la plutôt comme une grâce de choix, comme une de ces faveurs auxquelles on est tenu de répondre par une humilité très profonde sans doute, mais aussi par une sincère gratitude.

D'après le P. de Caussade, on peut comparer l'activité que nous déployons dans ces états d'oraison à celle qui se trahit chez une âme passionnée lorsqu'elle se repose dans la vue et la jouissance de l'objet de sa passion : « Il faut savoir, dit-il, que l'esprit et le cœur ne se reposent pas à la manière du corps, mais plutôt en continuant leur action d'une manière plus simple, plus douce et qui charme notre âme. Ainsi, quand un avaré laisse reposer son esprit et son cœur, c'est-à-dire ses pensées et ses affections dans ses richesses, comme l'ambitieux dans les objets qu'il ambitionne, et chacun dans ce qu'il aime, ni les uns ni les autres ne laissent pas pour cela d'agir : *ils ne sont nullement oisifs*, mais, au contraire, fort criminellement occupés. Or, si la corruption de la nature peut opérer ce long et criminel repos en des créatures dont on se sera fait de vaines idoles, faut-il s'étonner que l'habitude, qui est une seconde nature, et la grâce, encore plus forte, puissent opérer le saint repos d'esprit et de cœur que les bonnes âmes trouvent en pensant à Dieu, leur véritable centre, en goûtant Dieu, leur unique trésor? » *Instruction sur les états d'oraison*, Perpignan, 1741; Paris, 1892, 1895, part. II^e, dial. prélim.

6^o Serait-ce une témérité présomptueuse que de désirer la grâce de la contemplation acquise et de la solliciter de Dieu? Non certes : « On n'est ni téméraire, ni présomptueux, dit Gerson, parce qu'on désire un genre d'oraison qui doit nous faire aimer Dieu de tout notre cœur. Les ecclésiastiques, les religieux, tous ceux, en un mot, qui se sont consacrés à Dieu, ont même le devoir de s'adonner à la contemplation. » *De monte contempl.*, c. xxviii. « Lorsqu'une âme, dit à son tour Alvarez de Paz, s'est corrigée de ses défauts et qu'elle a triomphé de ses inclinations désordonnées; lorsque de plus elle s'est longtemps exercée à méditer, elle peut et doit ambitionner de monter plus haut, s'essayer à la contemplation et renouveler avec humilité ses tentatives... Ayons à cœur de ne pas demeurer toujours des enfants; devenons des hommes par la pratique généreuse de la mortification et acquérons ainsi le droit de tendre à une oraison plus élevée. » *De inquisitione pacis*, l. V, part. II, c. xiii.

Les âmes les mieux préparées à la contemplation hésitent souvent à s'engager dans cette voie nouvelle : elles répugnent à s'écarter des sentiers battus. C'est au confesseur qu'il appartient de dissiper leurs scrupules et de stimuler leurs lenteurs. Mais c'est d'un confesseur prudent et instruit dont nous réclavons ici l'intervention. Un confesseur qui professe pour ces états spéciaux d'oraison un scepticisme railleur, ou se tient à leur égard dans une ignorance systématique, serait un guide plus nuisible qu'utile.

7^o A quel signe un confesseur reconnaîtra-t-il qu'une âme est mûre pour la contemplation acquise? D'abord, à une quasi-impossibilité pour cette âme de faire orai-

son selon les procédés qui jusqu'à ce jour lui avaient été familiers. Ainsi, lorsqu'une personne de bonne volonté, et qui aime l'oraison, ne réussit plus, en dépit de tous ses efforts, ni à méditer, ni à multiplier les affections; lorsque cette impossibilité n'est pas le résultat d'une épreuve passagère, d'une sécheresse momentanée, mais un état permanent et qui dure depuis un temps notable, il y a toute présomption pour juger que le moment est venu de passer à l'oraison de simple regard. S'opiniâtrer à demeurer dans les degrés inférieurs d'oraison serait aller contre la volonté formelle de Dieu; à tout le moins serait-ce perdre son temps.

Une autre marque non moins positive est désignée par Courbon sous le nom de disposition à l'unité : « C'est-à-dire qu'une simple pensée et une simple affection suffisent à nous occuper durant un temps notable. Alors on ne se sent plus porté à cette multitude de pensées qu'on avait autrefois, ni à cette foule d'actes qu'on avait l'habitude de produire; mais il commence à se faire dans l'âme une espèce de silence; tout y est plus tranquille, tout s'y passe à plus petit bruit. Ce ne sont plus ces affections véhémentes et passionnées, ces désirs et ces mouvements tout sensibles; il n'y a plus rien que de doux et de paisible. C'est là un signe que Dieu conduit l'âme peu à peu à l'oraison dont nous parlons, et qu'il la prépare à ce saint exercice. » *Instructions sur l'oraison*, Paris, 1685, 1874, part. II^e, 5^e instruction.

8^o Ce serait une erreur de croire que la contemplation acquise ressemble à une fête perpétuelle et de s'imaginer qu'elle est une source intarissable de joies et de consolations spirituelles. Parfois, il est vrai, l'âme qui contemple s'élance vers Dieu avec une joyeuse ardeur; elle se sent comme soulevée, portée au-dessus d'elle-même. Son intelligence cesse d'être harcelée par les distractions, et une paix ineffable règne dans sa volonté. Il n'est pas rare que cette paix rejaillisse jusqu'aux facultés sensibles : tout conspire alors à fonder dans cette âme le règne de Dieu; tout en elle est dans l'allégresse.

Il est certain que lorsqu'elle revêt cette forme si consolante, la contemplation apparaît extrêmement enviable. Au risque de paraître cultiver le paradoxe, disons cependant qu'il est une sorte de contemplation accompagnée d'ennui, de sécheresse, de désolation, qui est de beaucoup préférable à la première. L'excellence de cette contemplation où la souffrance a fait place à la joie, devient d'ailleurs évidente lorsqu'on sait qu'elle est un commencement d'initiation à la vie mystique, comme le vestibule de cette vie, et qu'au travers des fentes de la cloison filtrent déjà quelques rayons de la lumière dont l'âme sera inondée bientôt dans la contemplation infuse.

La contemplation qui a perdu tout caractère joyeux, consolant, pour revêtir cette forme habituellement douloureuse, a été longuement décrite par saint Jean de la Croix, qui l'a appelée du nom de *nuît des sens*, dénomination que l'usage a consacrée. Essayons de préciser les caractères de cet état si intéressant d'oraison.

Plusieurs éléments entrent dans sa composition. C'est d'abord une aridité habituelle dont l'âme souffre beaucoup. On se trouve impuissant à méditer; le moindre raisonnement coûte un effort inouï, ou devient même impossible, et l'imagination, frappée d'une sorte d'atonie, ne peut plus rendre aucun service à l'intelligence. « Lorsque le Seigneur introduit l'âme dans la nuit obscure, il lui refuse toute satisfaction et ne la laisse s'attacher à aucune chose, pour dégager et purifier en elle la partie inférieure. C'est alors un signe presque évident que le dégoût et la sécheresse ne proviennent pas de fautes ou d'imperfections récemment commises. L'âme se trouve dans l'impossibilité de faire usage de l'imagination pour s'exciter à discourir

et à méditer comme auparavant. Le Seigneur ne se manifeste plus à l'âme par la voie des sens, ainsi qu'il le faisait autrefois à l'aide du raisonnement qui compose et divise les matières. Les communications divines suivent maintenant la voie du pur esprit, d'où le discours successif est banni, et fait place à l'acte simple de la contemplation, inaccessible au concours des sens extérieurs et intérieurs. » *La nuit obscure*, l. I, c. ix.

A cette aridité se joint, surtout dans l'oraison, un souvenir de Dieu qu'il est assez facile de distinguer de celui qui est propre à l'état ordinaire. Ce souvenir est confus, très peu précis, semblable à celui que le seul mot de Dieu, prononcé en notre présence, pourrait éveiller en nous. De plus, ce souvenir revient à tout moment avec une persistance singulière. Si les distractions triomphent de lui pour un instant, il ne tarde pas à faire de nouveau irruption dans l'âme. C'est comme une sorte de hantise, d'idée fixe qui nous suit partout. Et — trait plus caractéristique encore — ce souvenir, loin d'être doux, est amer, lourd, angoissant à porter; il cause une anxiété indéfinissable, un malaise intraduisible, et il éveille des scrupules fort pénibles; on est porté alors à se demander si l'on aime encore Dieu, et si l'on ne recule pas, au lieu d'avancer. Saint Jean de la Croix observe que cette crainte de n'être plus dans l'amitié de Dieu est précisément le motif qui doit nous rassurer. « Il y a une grande différence entre cette aridité et la tiédeur, puisque le propre de cette dernière est précisément de rendre la volonté languissante et de chasser de l'esprit toute sollicitude relative aux choses de Dieu. Dans la *nuit des sens*, la partie sensitive est, il est vrai, abattue, faible et lâche pour agir, n'ayant plus le soutien d'aucune consolation sensible; toutefois, l'esprit est prompt et plein de vigueur. Quand, au contraire, la sécheresse ne procède que du tempérament, on n'éprouve que répugnance et dégoût pour les choses surnaturelles, sans pour cela ressentir ces desirs ardents d'aimer Dieu, propres aux aridités de la voie purgative. » *La nuit obscure*, l. I, c. ix.

Au témoignage du grand mystique, les faits que nous venons de décrire ne sont que les signes de la nuit des sens. Nous n'avons donc pas encore pénétré la nature intime de cet état; nous n'avons pas encore découvert son caractère spécifique. Ce caractère se trouve exprimé dans les lignes suivantes de saint Jean de la Croix : « L'esprit peut n'éprouver dans le principe aucune saveur; néanmoins il puise une certaine force et vigueur d'action dans la nourriture substantielle qu'il reçoit. Cette nourriture est un commencement de contemplation obscure, sèche, ordinairement secrète pour les sens et imperceptible à celui-là même qui la possède. » *La nuit obscure*, l. I, c. ix.

Que signifie ce commencement de contemplation obscure, sinon que la nuit des sens est une ébauche d'oraison infuse, un commencement de contemplation mystique? La nuit des sens n'est donc qu'une période de transition; cette purification si pénible n'est que l'épreuve préparatoire à laquelle les joies enivrantes de l'union mystique doivent un jour succéder. Elle mérite à ce titre le nom que lui donne le P. Poulain, et qui peint d'une façon très exacte sa fonction, le nom d'*union sous-mystique*. *La mystique de S. Jean de la Croix*, Paris, 1893, c. iv.

La nécessité d'un directeur pour cette période si difficile de la vie spirituelle est de toute évidence. Encourager la pauvre âme qui subit cette épreuve, la rassurer, lui laisser entrevoir les desseins de Dieu à son égard, et la mettre en garde contre une impatience qui, loin de faire sonner plus vite l'heure de la grâce, ne ferait que la retarder : voilà une esquisse rapide de ce que doit être cette direction.

IV. DE LA CONTEMPLATION INFUSE OU MYSTIQUE. — 1^o La contemplation infuse possède-t-elle un caractère spéci-

fique qui la distingue de la contemplation acquise et lui donne une entité propre, particulière? ou bien la première de ces deux oraisons n'est-elle que la seconde renforcée, devenue plus lumineuse et plus ardente? Nous croyons qu'antérieurement à toute analyse psychologique, il est possible de se faire une conviction sur ce point. Si ces deux sortes de contemplation ne sont, en effet, que des variétés d'un même état, s'il n'existe de l'une à l'autre que des différences d'intensité, à quoi peuvent bien servir tous les ouvrages de mystique? En séparant la mystique de l'ascétisme ordinaire, et en proclamant que ces deux mondes sont absolument distincts, les plus grands docteurs se sont trompés grossièrement. De plus, en décrivant avec force détails les états mystiques, ils ont sacrifié à l'imagination, et, pour le moins, perdu leur temps. Il leur suffisait, sans tant dissenter, de déclarer que la contemplation acquise avait son couronnement naturel et son plein épanouissement dans la contemplation infuse : toute la mystique eût alors tenu dans quatre lignes.

C'est jusqu'à ces conséquences extrêmes qu'il faut aller, lorsqu'on s'obstine à ne noter entre les deux contemplations que des différences d'intensité, lorsqu'on se contente de dire, par exemple, que l'une se fait dans une lumière plus vive que l'autre, ou qu'elle est accompagnée d'un amour plus embrasé. On a beau hausser le ton et décrire avec enthousiasme l'éclat de cette lumière, la force de cet amour : ce n'est là qu'une amplification oratoire. Tant que le trait distinctif de ces deux états n'a pas été indiqué, on doit, en bonne logique, les classer tous les deux sous le même titre. Il nous faut donc opter entre ces deux partis : accuser de naïveté les théologiens et les écrivains qui dissertent de la contemplation infuse avec l'ampleur qui convient à une science véritable, ou bien reconnaître qu'entre cette contemplation et celle que nous avons étudiée sous le nom d'acquise, il existe en réalité une cloison étanche. La première hypothèse est invraisemblable; personne ne voudrait souscrire à une exécution aussi sommaire de la mystique. Nous sommes donc autorisés à conclure, même avant d'avoir interrogé les faits, qu'il y a un trait essentiel qui distingue la contemplation infuse de la contemplation acquise; et c'est ce trait essentiel, cette différence spécifique, pour parler comme les philosophes, qu'il nous faut maintenant chercher à préciser.

2^o Gerson a clairement indiqué la note qui convient à tous les états mystiques sans exception : « Il n'en est aucun, dit-il, qui ne soit une connaissance expérimentale de Dieu. » *Sur le Magnificat*, tr. VII, c. II. L'élément constitutif de la contemplation mystique est donc le sentiment que l'âme éprouve de la présence de Dieu en elle, une sorte de perception, d'expérimentation de Dieu. Le trait qui appartient en propre à la contemplation mystique est ici nettement marqué, et il n'est plus à craindre que l'on confonde cette contemplation avec celle que nous pouvons acquérir par nous-mêmes. Dans cette dernière, quelle que soit d'ailleurs la simplicité des actes qui la composent, on pense à Dieu : tandis que dans la contemplation infuse, on sent sa présence, on l'expérimente à l'aide d'un sens spirituel qui, sous l'action d'une grâce spéciale, s'éveille au plus intime de l'âme.

Lorsqu'il s'agit de ce degré de la contemplation infuse qu'on nomme l'union, tous les écrivains, s'appuyant sur un texte très connu de sainte Thérèse, s'accordent à reconnaître que dans cet état l'âme expérimente Dieu. Plusieurs ont même pensé que cette connaissance expérimentale de Dieu était la note distinctive de l'union, le trait qui la différenciait des états inférieurs, de la quiétude, par exemple. Rien n'est plus faux; et, en regard du texte où sainte Thérèse attribue à l'union le sentiment de la présence de Dieu, il serait facile d'en placer dix autres dans lesquels elle en dit autant de la

quiétude. Bornons-nous à quelques extraits. Racontant comment, avant sa conversion définitive, elle était parvenue à l'état mystique durant un temps très court : « Quelquefois, dit-elle, au milieu d'une lecture, j'étais tout à coup saisie du sentiment de la présence de Dieu. Il m'était absolument impossible de douter qu'il ne fût au dedans de moi. » *Vie par elle-même*, c. x. « Durant l'oraison de quiétude, dit-elle ailleurs, l'âme ne voit pas l'adorable maître qui l'instruit; elle sait seulement avec certitude qu'il est avec elle. » *Sur le Cantique des cantiques*, c. iv.

Que telle soit aussi la pensée de saint François de Sales, ces quelques lignes extraites de son *Traité sur l'amour de Dieu* suffiront à le prouver : « L'âme qui est en quiétude devant Dieu suce insensiblement la douceur de cette présence... Elle n'a aucun besoin, en ce repos, de la mémoire, car elle a présent son amant. Elle n'a pas non plus besoin de l'imagination, car qu'est-il besoin de se représenter en image, soit extérieure, soit intérieure, celui de la présence de qui on jouit? » L. VI, c. viii.

D'après Scaramelli, cette expérimentation de Dieu est l'indice irrécusable de la quiétude. « On observera, dit-il, si l'âme connaît Dieu présent par une certaine connaissance expérimentale qui lui fasse sentir et savourer sa présence, et si, sans aucune fatigue, elle sent le calme, le repos et la paix intérieure, du moins dans les facultés spirituelles. S'il en est ainsi, l'âme est déjà élevée par Dieu à ce degré d'oraison. » *Directoire mystique*, Venise, 1754; Paris, 1865, tr. III, n. 32.

Ces citations suffisent, nous semble-t-il, à démontrer que le sentiment de la présence de Dieu s'éveille dans l'âme dès que celle-ci jouit de la contemplation mystique, c'est-à-dire dès que Dieu lui donne l'oraison de quiétude. Ce sentiment, qu'on veuille bien le remarquer, n'est nullement réductible à celui qu'une dévotion ordinaire fait éprouver. Une âme recueillie sous le regard de Dieu, peut, à l'aide de l'imagination, se représenter Dieu présent en elle : rien de plus légitime que cette représentation, et rien qui facilite davantage le recueillement et les épanchements de l'amour. Mais cette image de Dieu, dont nous sommes les auteurs, ne ressemble en rien à la réalité que la contemplation mystique nous fait sentir et nous fait toucher au plus intime de nous-mêmes. De cette perception de Dieu, ainsi que de cet attachement de Dieu, naît en nous un sentiment qu'on ne peut confondre, quand on l'a goûté une fois, avec aucune des joies de la dévotion ordinaire. L'âme s'aperçoit fort bien qu'elle est dans une voie nouvelle, que ce sont choses jusque-là inconnues d'elle. « Quand après une longue étude de la pureté de cœur, dit le P. Louis Lallemant, Dieu vient à entrer dans une âme et à s'y montrer ouvertement par le don de sa sainte présence, qui est le commencement de ses dons surnaturels, l'âme se trouve si charmée de ce nouvel état, qu'il lui semble qu'elle n'avait jamais connu ni aimé Dieu. » *Doctrine spirituelle*, 7^e principe, a. 2, § 1.

La présence de Dieu sentie, tel est donc le caractère fondamental de la contemplation mystique, le trait qui lui donne sa physionomie particulière. Malheureusement, selon la remarque très judicieuse du P. Poulain, « les écrivains de seconde main n'ont pas toujours assez mis cette vérité en lumière dans leurs descriptions. Ils s'attardent à noter les circonstances secondaires qui ne donnent pas d'idées précises. Ils disent, par exemple, que cette contemplation diffère de la contemplation vulgaire en ce qu'elle est plus profonde, plus sublime, plus suave, etc. Mais ce sont là des différences de quantité, non de qualité et d'espèce. » *Mystique de S. Jean de la Croix*, p. 18, note 1.

3^o Jusqu'à présent, notre conception de la contemplation mystique reste passablement nuageuse. Nous savons qu'elle est une sensation spirituelle d'un genre

particulier : c'est quelque chose déjà. Mais ne serait-il pas possible de préciser davantage, d'emprunter, par exemple, à l'un de nos sens corporels une analogie qui éclairerait pour nous la question? Il a semblé aux écrivains mystiques que l'entreprise n'était pas irréalisable : ils ont cherché quel est celui de nos sens extérieurs qui pouvait nous donner l'idée la plus exacte de la sensation spirituelle produite par l'état mystique, et voici le résultat de leurs recherches. Cette sensation, ont-ils dit, n'a rien d'analogue, du moins dans les degrés inférieurs, avec celle que nous fait éprouver la vue; nous ne voyons pas Dieu dans la contemplation mystique. Les locutions dont se servent les mystiques, comme « contempler Dieu dans l'obscurité, le contempler dans la divine ténèbre », prouvent bien que la vue spirituelle ne trouve nullement sa satisfaction dans cet état d'oraison. Notre perception de Dieu, du moins dans les premiers degrés de la contemplation mystique, n'est donc nullement une vision de Dieu.

A-t-elle plus d'analogie avec la sensation que nous fait éprouver le toucher? Oui, répondent les écrivains mystiques; nous avons la sensation d'être comme immergés en Dieu. Notre sensation a quelque chose de comparable à celle d'une éponge qui est plongée dans l'océan, et qui, de toutes parts, est pénétrée par l'eau. Nous nous sentons comme placés en Dieu, enveloppés par lui, en contact avec lui. On peut donc dire très justement de cette sensation qu'elle est une sorte de palpation de Dieu. « Expliquons par la parité des touches matérielles qui s'opèrent sur les corps, la touche très suave que Dieu produit dans les âmes de ses bien-aimés, en exposant la nature de cette sensation véritable et réelle, mais purement spirituelle, par laquelle l'âme sent Dieu au plus intime de son être et le goûte avec une grande jouissance. » Scaramelli, *Directoire mystique*, tr. III, n. 122.

4^o Une question assez importante trouve ici sa place naturelle : la contemplation mystique nous est-elle accessible? Pouvons-nous nous hausser jusqu'à elle? Notre solution différera absolument de celle que nous avons indiquée lorsqu'une question identique s'est posée au sujet de la contemplation acquise. Ni la production de la contemplation infuse, ni sa durée, ni son intensité, ne dépendent de nous : tout ici vient de la munificence divine. « Un souffle de vent, dit Alvarez de Paz, soulève la paille qui est sur la terre et la tient suspendue. Que le vent cesse : la paille retombe à terre. De même, c'est le souffle de l'Esprit-Saint qui suspend les facultés intellectuelles et qui enflamme d'amour la volonté. Sitôt que ce souffle ne soutient plus l'âme, elle retourne aux choses visibles. Nous disposer à la contemplation mystique par une grande pureté de cœur, par l'abnégation, par le sacrifice, voilà ce que nous pouvons. Mais atteindre à cette contemplation, si Dieu lui-même ne nous hausse jusqu'à elle, la chose nous est impossible. » *De inquisitione pacis*, l. V, part. II, c. xii.

5^o Cette contemplation à laquelle nous ne pouvons nous élever par notre industrie personnelle, nous sera-t-il permis du moins de la désirer et de la demander à Dieu? Les écrivains mystiques n'ont pas tous abordé la question; il semble que plusieurs aient voulu esquiver la difficulté. Mais ceux qui n'ont pas reculé devant le problème l'ont tous résolu en affirmant la légitimité de ce désir et de cette demande. Voici d'abord le témoignage d'un de nos mystiques les plus éminents : « Il nous faut, dit Alvarez de Paz, distinguer de la contemplation mystique les dons particuliers qui peuvent lui être ajoutés, tels que les extases, les ravissements, les visions corporelles ou imaginaires. Désirer ces dons et les demander est chose défendue. Celui qui les reçoit doit même décliner avec humilité un si périlleux honneur, et supplier Dieu plutôt de le faire marcher par la voie royale de la souffrance. Quant à la contempla-

tion mystique elle-même, est-il permis de la désirer ardemment et de la solliciter avec humilité? Pourquoi pas; n'est-elle pas le moyen le plus efficace d'atteindre à la perfection? Et s'il est légitime de désirer la fin, serait-il interdit de désirer le moyen qui doit conduire à cette fin?... Si donc, ô homme de Dieu, tu t'es disposé autant que le permet la fragilité humaine, si tu te sens pressé par l'aiguillon de l'amour divin, verse, pour obtenir ce bien, verse des torrents de larmes et le jour et la nuit, et ne prends pas de repos que Dieu ne te l'ait accordé. C'est un don : pour l'obtenir, il faut désirer et demander. » *De inquisitione pacis*, l. V, part. II, c. XIII.

Un autre excellent mystique, le P. Surin, dans cent endroits de ses œuvres, propose comme stimulant aux âmes de bonne volonté les joies de la contemplation mystique; il va jusqu'à déclarer qu'il n'est personne à qui cette contemplation ne soit proposée, personne qui ne puisse s'accuser soi-même d'infidélité à la grâce tant que ce but n'est pas atteint : « Ces biens mystiques sont choses que ceux qui coopèrent à la grâce ordinaire peuvent espérer. On peut dire à chacun qu'il y peut atteindre, et que c'est par sa faute, s'il n'y parvient pas, ayant les aides que Dieu donne en l'Eglise et l'efficacité du sang de Jésus-Christ qu'il a répandu pour acquérir ces trésors aux hommes. » *Traité de l'amour de Dieu*, l. III, c. 1. Le dominicain Valgornera a une thèse intitulée : « Tous doivent aspirer à la contemplation surnaturelle; » et l'argument dont il se sert pour prouver cette thèse, c'est que la vocation à la sainteté se confond avec la vocation à la contemplation mystique : « Il est utile à tous, dit-il, d'aspirer à une humilité très parfaite, à une douceur très parfaite, à toutes les autres vertus portées à leur degré le plus parfait. Pourquoi serait-il moins utile d'aspirer à l'oraison la plus parfaite? Il est expédient de désirer une grande sainteté : le sera-t-il moins de la demander très instantamment à Dieu comme un moyen de procurer sa gloire? » *Mystica theologia*, Barcelone, 1662; Turin, 1891, part. III, disp. III.

Sainte Thérèse affirme aussi avec force que rien n'est plus légitime que le désir des biens mystiques. Elle déclare que nous sommes tous conviés à ce banquet, et elle promet à toutes les âmes de bonne volonté que Dieu leur donnera à boire de cette eau vive : « Considérez, dit-elle, que Notre-Seigneur nous convie tous; il est la vérité même; nous ne saurions douter de la vérité de ses paroles. Si ce banquet n'était pas général, il ne nous y appellerait pas tous; et, quand même il nous y appellerait, il ne dirait pas : Je vous donnerai à boire. Il aurait pu dire : Venez tous; vous ne perdrez rien à me servir; quant à cette eau céleste, j'en donnerai à boire à ceux à qui il me plaira. Mais comme il ne met de restriction ni dans son appel, ni dans sa promesse, je tiens pour certain que tous ceux qui ne s'arrêteront pas en route, boiront enfin de cette eau vive. » *Chemin de la perfection*, c. xx.

6° La contemplation infuse est-elle toujours une récompense de la générosité, le privilège exclusif des âmes d'une vertu éprouvée? Non certes; Dieu reste le maître de ses dons, et il les répartit comme il l'entend. Aussi « la présence de la contemplation mystique n'est pas un signe irrécusable de perfection, pas plus que son absence ne trahit la médiocrité. Tantôt cette contemplation est donnée à une âme parfaite; tantôt elle est le lot d'une âme imparfaite ». Brancati, *Opusc.*, VII, c. xii.

Un confesseur qui constate chez une personne favorisée de l'état mystique la survivance de défauts vraiment choquants, ne doit donc ni s'en étonner, ni s'en scandaliser, et encore moins s'exprimer de conclure que cette personne est dans l'illusion complète concernant son état. Il n'est pas rare que Dieu accorde la

contemplation à une âme très imparfaite, comme compensation d'une épreuve pénible à laquelle il la soumet, ou encore qu'il laisse à une âme de bonne volonté certains défauts très apparents, afin de la tenir constamment dans l'humilité. Il nous faut donc, en cette matière où tout dépend du bon plaisir de Dieu, nous garder des conclusions hâtives et des jugements précipités.

7° Il est certain que tout chrétien qui a la grâce sanctifiante possède les dons du Saint-Esprit, et non moins certain que ces dons demeurent malheureusement oisifs dans beaucoup d'âmes. Le nombre des personnes chez lesquelles leur action devient perceptible, est malheureusement trop rare. Dans l'état d'oraison qui nous occupe, cette action devient très évidente : la contemplation mystique ne va jamais sans une intervention très active des deux dons d'intelligence et de sagesse.

Pour apprécier à sa valeur le don d'intelligence, il faut comparer les clartés dont il illumine la contemplation infuse, à la lumière vacillante que la simple foi projette sur l'oraison ordinaire. « Entre la lumière de la foi et la lumière du don d'intelligence, dit le P. Pergmayr, il y a une aussi grande différence qu'entre la lumière d'un flambeau et celle du soleil. Si j'entre dans un salon durant la nuit avec un flambeau allumé, je vois tous les tableaux qui s'y trouvent, mais imparfaitement, et non comme je le voudrais, parce qu'ils ne sont pas suffisamment éclairés. Mais si j'y entre en plein midi, lorsque le soleil éclaire tout, alors je vois les tableaux dans toute leur beauté. La lumière du soleil est l'image de celle que le don d'intelligence verse dans nos âmes en nous révélant les mystères dans une clarté vive, éblouissante, qui nous dispense de toute recherche pénible, de toute méditation laborieuse. » *Méditations sur les dons du Saint-Esprit*, Tournai, 1872, 6^e médit.

Pendant que le don d'intelligence illumine ainsi la vérité contemplée, le don de sagesse communique à cette vérité une agréable saveur. « Le don d'intelligence, dit saint Bonaventure, a pour mission de pénétrer la vérité, tandis que le don de sagesse a pour fonction de la goûter. » *Tract. de dono intellectus*, c. v. Saint Thomas définissait le rôle du don de sagesse en termes non moins heureux : « C'est, disait-il, une science savoureuse. » *Sum. theol.*, I^a, q. XLIII, a. 5, ad 2^{um}. Il faut donc se garder de confondre les joies de la contemplation mystique avec celles de la piété ordinaire. « Celles-ci, dit Scaramelli, proviennent de quelque acte de simple foi, en vertu duquel l'âme croit que Dieu est présent, tandis que les premières proviennent du don de sagesse, qui place l'âme près de Dieu en le lui rendant présent par sa lumière, de sorte que non seulement elle croit à sa présence, mais même qu'elle la sent avec une sensation spirituelle très douce. » *Directoire mystique*, tr. III, n. 26.

8° Il nous reste à dire quelques mots des degrés de la contemplation mystique. Lorsque l'on consulte sur ce sujet les anciens auteurs, on demeure très perplexe, et l'on ne sait vraiment à quel chiffre s'arrêter. Les uns admettent huit degrés, les autres dix, d'autres vont jusqu'à quinze. Sainte Thérèse rendit un service incomparable à la mystique en introduisant de l'ordre dans ce chaos, en créant une classification qui possède tous les caractères exigés par la science la plus rigoureuse. Sa méthode nous explique pourquoi les écrivains qui l'ont précédée ont imaginé des degrés si nombreux : ces écrivains accumulaient les faits sans esprit de critique, sans les passer au crible, sans se demander s'ils ne rentraient pas les uns dans les autres. La conséquence, c'est que, sous leur plume, les degrés de la contemplation se multipliaient et devenaient chaque jour plus nombreux. Sans se douter qu'elle faisait

œuvre scientifique, la sainte inaugura un système de critique qui ruine toutes ces classifications échafaudées au hasard. La loi de ce système n'a pas été formulée par elle; mais la voici telle qu'elle se dégage clairement de son œuvre: tout degré de la contemplation est constitué par un fait nouveau s'ajoutant aux faits des degrés précédents; et il est nécessaire que ce fait soit directement et facilement observable.

C'est en vertu de cette loi que sainte Thérèse réduisit à quatre les degrés de la contemplation infuse. A l'échelon le moins élevé se trouve la *quiétude*; et ce nom doit être appliqué à toute union mystique dans laquelle l'âme éprouve encore des distractions. Plus haut, nous rencontrons l'*union pleine*, dans laquelle le sentiment de Dieu présent est assez fort pour empêcher toute distraction. Néanmoins, dans ce second degré de contemplation, on peut encore recevoir les impressions des sens, et exécuter des mouvements volontaires, et par suite sortir de l'oraison. Dans le troisième degré, au contraire, l'*extase*, les sens n'agissent plus et tout mouvement corporel est devenu impossible. L'*union transformante*, aussi appelée du nom de *mariage spirituel*, occupe le sommet de la vie mystique. Deux faits la caractérisent: l'âme jouit presque sans interruption de la vue intellectuelle de Dieu; de plus, elle a conscience d'être déifiée, de participer dans ses actes à la vie divine. Sauf variantes de peu d'importance, cette classification de sainte Thérèse est aujourd'hui généralement admise; elle est devenue presque classique, et les écrivains qui traitent de la mystique auront intérêt à ne s'en écarter jamais.

Tous les écrivains mystiques ont disserté longuement sur la contemplation, et une foule d'auteurs ascétiques ont touché incidemment à cette question. Une bibliographie complète du sujet serait donc disproportionnée avec le cadre d'un simple article. Nous renvoyons les lecteurs désireux de se documenter d'une façon sérieuse à la savante bibliographie que le P. Poulain a insérée à la suite de son très remarquable ouvrage, *Les grâces d'oraison*, Paris, 1901.

P. LEJEUNE.

CONTENSON ou CONTENSOUS (Guillaume de), dominicain, naquit en 1641, à Auville (Altavillar), village de la province de Guyenne, faisant alors partie du diocèse de Condom. Il était fils de Jean de Contenson, bachelier en théologie et docteur en droit, qui plus tard devint prêtre à son tour. Guillaume commença (1649) ses études, en qualité d'externe, au collège des jésuites de Montauban, ville où son oncle était prévôt du chapitre et en même temps grand-vicaire de l'évêque. Il ne manqua jamais de rendre hommage à ses anciens maîtres pour le soin qu'ils avaient pris de son éducation intellectuelle et morale. *Theologia mentis et cordis*, I, IV, diss. III, c. II. Ses études achevées, vers la fin de septembre 1655, il fit les premières démarches pour entrer dans l'ordre des prêcheurs, à Montauban, dont le couvent, ruiné par les protestants en 1565, puis rétabli en 1632, sous l'épiscopat d'Anne de Murviel, n'avait pu être définitivement installé qu'en 1653, avec une chapelle et seulement trois religieux. Quand il se présenta, il n'avait que 15 ans. C'est en vain qu'il sollicita de son père la permission d'entrer en religion, sa famille demeura inflexible et il dut s'enfuir. Il se retira au couvent de Toulouse (1656) et fit profession le 2 février 1657. Il parcourut le cycle ordinaire des études théologiques, puis, pendant deux ans, s'appliqua plus spécialement à l'étude de l'Écriture, du droit canon, des Pères, de l'histoire ecclésiastique. A peine âgé de 24 ans, il fut envoyé sur la demande de Gaspard de Daillon de Lude, premier archevêque d'Albi, dans cette ville pour y occuper la chaire publique de philosophie (1664-1665). Sans cesse en controverses avec les protestants très nombreux en cette partie du royaume, il se servit avec le plus grand succès du *Contra gentiles* de

saint Thomas d'Aquin. Il ne tarda pas à être rappelé à Toulouse, pour y enseigner la théologie (1666). Il professa également dans plusieurs diocèses où la confiance des évêques l'avait appelé. Vers la fin de l'année 1666 ou 1667, il fut chargé d'une mission à Rome où il fut accueilli avec faveur par le général de son ordre, alors le P. J.-B. de Marinis. C'est à son retour qu'il continua la composition de sa *Theologia mentis et cordis*, dont la première partie parut in-fol., Lyon, au mois de février 1668. La date de l'approbation indique qu'il a dû commencer la composition de son ouvrage avant son voyage de Rome. Le P. Jean-Thomas Rocaberti, qui succéda dans le gouvernement général de l'ordre au P. de Marinis († 1669), favorisa d'une façon toute spéciale Contenson dont il appréciait la valeur. Le 6 juillet 1670, il lui écrivit lui-même, pour lui renouveler la permission d'imprimer son ouvrage. En même temps, afin de lui donner plus de facilité pour travailler, il l'attira à Paris, au couvent de Saint-Honoré. Cf. *Lettre de Contenson à son frère, lieutenant de la judicature royale d'Auville*, dans Bezaudun, appendice. En même temps qu'il écrit, Contenson prêche avec le plus grand succès à Toulouse, Bordeaux, Rennes, Beauvais, etc. Sa santé fort compromise ne put suffire à tant de travaux. Pour lui procurer un changement d'air, ses supérieurs l'envoyèrent à Creil. Il n'en continua pas moins la composition de son ouvrage. L'évêque de Beauvais, M^r de Buzenval, lui ayant demandé de faire quelques instructions aux fidèles de Creil, il prêcha tous les jours de l'avent 1674. C'est à l'issue de cette prédication qu'il mourut d'épuisement, le 26 décembre 1674, à peine âgé de 33 ans. Il fut enterré dans l'église de Creil.

L'unique ouvrage de Contenson est sa *Theologia mentis et cordis seu speculationes universæ doctrinæ sacræ*. Quelques années auparavant, Louis Bail (1610-1669) avait donné *La théologie affective ou saint Thomas en méditations*, in-fol., Paris, 1654. Voir t. II, col. 36. Il est possible que la lecture de cet écrit ait amené Contenson à composer un ouvrage analogue. Tout en conservant à peu près l'ordre de la *Somme théologique*, il fait suivre chaque section de considérations ascétiques et mystiques, *reflexiones*, naissant naturellement de l'intelligence du dogme, et plus généralement empruntées aux Pères. Surpris par la mort, il ne put achever complètement son ouvrage. Le P. Massoulié, de la même maison de Saint-Honoré, le termina en partie sur les notes de Contenson, en partie de son propre travail. Les principales éditions de la *Theologia mentis et cordis*, 2 in-fol., sont celles de Lyon, 1668-1669, 1687; Cologne, 1687; Venise, 1727, *cum supplemento de extrema unctione, ordine et matrimonio*; Cologne, 1722; Venise, 1787; 4 in-4°, 1790; Turin, 1768; Paris, 1874-1875, 1886.

Comme points particuliers de la doctrine de Contenson, signalons la position hostile qu'il a prise, un des premiers, contre le probabilisme, qu'il attaqua dans une longue dissertation, *Theologia*, I, VI, diss. III, *De novello probabilistis commento*, t. II, p. 94-206, à la fois sur le terrain historique et doctrinal. Aussi est-il communément rangé au nombre des théologiens rigoristes et tutoristes. L'attitude de Contenson en face du jansénisme fut moins franche. Avec les papes, il condamna nettement la doctrine contenue dans les cinq propositions extraites de l'*Augustinus. Theologia*, I, VII, diss. VI, t. II, p. 436-451. Mais il cherchait à sauver l'orthodoxie de Jansénius lui-même, en prétendant qu'il n'avait voulu soutenir que la doctrine catholique de la grâce efficace; aussi expliqua-t-il dans ce sens les cinq propositions. Puisque Alexandre VII exigeait l'adhésion à la condamnation de ces propositions, non seulement prises dans leur sens obvie, mais dans le sens même de l'auteur, il faut recevoir la décision ponti-

ficale avec le plus grand respect. Toutefois, il pense que les jugements de l'Église sur les questions de fait ne sont pas infaillibles. Si on doit les recevoir, c'est simplement par respect dû au pouvoir légitime, dont les décisions ne sont pas évidemment contraires à la vérité. *Theologia*, l. I, prolog. II, c. II, corol. II, t. I, p. 56-60. D'où, selon lui, refuser son adhésion aux faits singuliers définis par l'Église, ne serait pas une hérésie; ce serait seulement une témérité de s'opposer sans raison aux directions pontificales en ces matières.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. prædicat.*, t. II, p. 656-657, 770; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 35; Bezaudun, *Une gloire dominicaine. Histoire du T. R. P. de Contenson*, Montauban, 1863; Moreri, *Grand dictionnaire historique*, Paris, 1725, t. III, p. 382; Werner, *Der heilige Thomas von Aquino*, t. III, p. 145, 365, 375, 377; *Historisch-politische Blätter*, 1873, t. LXXI, p. 102; *Monatsrosen*, 1887, p. 1-11; Döllinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, Nördlingen, t. I, p. 43, 106, 112; t. II, p. 67, 71; Fr. Ter Haar, *Das Decret des Papstes Innocenz XI über den Probabilismus*, Paderborn, p. 39, 159.

R. COULON.

CONTI (Armand de Bourbon prince de), né à Paris en 1629, mort à la Grange près de Pézenas, en 1666. Fils de Henri II, prince de Condé et frère du grand Condé et de M^{me} de Longueville, à peu près bossu, il fut d'abord destiné à l'Église et reçut plusieurs abbayes. Il fut très mêlé aux troubles de la Fronde, renonça finalement à l'Église pour l'armée et épousa une nièce de Mazarin, Marie Martinozzi, 1654. La princesse n'était alors qu'une *honnête païenne* et lui un débauché. Mais en 1655, étant malade et ayant vu Pavillon, évêque d'Aleth, il se convertit; sa femme le suivit en 1657 et tous deux s'enrôlèrent dans la clientèle de Port-Royal. Il écrivit dès lors *Neuf lettres sur la grâce et sur la liberté, en réponse à celles du P. des Champs sur le même objet*, Cologne, 1679; un traité des *Devoirs des grands*, avec un *Testament*, Paris, 1667; un *Traité de la comédie et des spectacles selon la tradition de l'Église*, Paris, 1667, attaqué par l'abbé d'Aubignac; un traité des *Devoirs des gouverneurs de province*, 3 in-12, Paris 1667. Quand il mourut, il était depuis 1660 gouverneur du Languedoc.

Les *Mémoires* du temps et en particulier les *Mémoires de Cosnac*, édités par la Société de l'histoire de France, 2 in-8, 1852; Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, passim, mais surtout t. V, p. 25-41; duc d'Aumale, *Histoire des princes de la maison de Condé*, 1886, t. VI; Cousin, *Madame de Longueville*, in-8°, Paris, 1853.

C. CONSTANTIN.

CONTINENCE. — I. Notion. II. Histoire depuis le I^{er} concile de Latran (1123). III. Législation canonique touchant le célibat ecclésiastique. IV. Réponse aux objections.

I. NOTION. — En tant que vertu, la continence, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. CXLV, a. unic., se rattache à la vertu spéciale de tempérance. Elle a, en effet, ainsi que la tempérance, pour objet matériel les appétits qui portent l'homme aux plaisirs des sens et pour objet formel de contenir ces appétits dans les limites tracées par la raison. *Ibid.*, q. CXXI, a. 1, 2; q. CLV, a. 1 sq. Or, parmi ces appétits, les plus violents sont ceux qui tendent à la conservation de l'individu ou à celle de l'espèce; ainsi, la recherche de la nourriture et les convoitises de la chair sont l'objet matériel propre de la continence. *Ibid.*, q. CLV, a. 2. Toutefois à côté de cette signification aristotélicienne du mot continence il en est une autre non moins usuelle et que nous retenons ici, qui fait consister cette vertu dans l'abstention complète des plaisirs charnels comme on le voit en saint Paul, I Cor., VII, 9. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. CLV, a. 1. Ainsi entendue, la continence se confond avec la chasteté et trouve son expression parfaite dans le célibat ecclésiastique, c'est-à-dire dans l'état de l'homme voué irrévocablement à la chas-

teté intérieure et extérieure par la réception des ordres sacrés ou par le vœu solennel émis dans un ordre religieux proprement dit. La vertu et le vœu de chasteté ayant été étudiés ci-dessus, voir CHASTÉTÉ, on considérera ici le célibat surtout au point de vue de l'abstention du mariage imposée aux clercs majeurs. Les origines de cette discipline et son histoire jusqu'au I^{er} concile de Latran ont déjà fait le sujet d'un autre article, voir CÉLIBAT; il reste donc à compléter son histoire à partir du XII^e siècle et à exposer la législation canonique en vigueur depuis cette époque, puis à répondre aux attaques dont le célibat ecclésiastique a été l'objet.

II. HISTOIRE DU CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE DEPUIS LE I^{er} CONCILE DE LATRAN (1123). — 1^o Du concile de Latran au protestantisme (1123-1517). — Les abus contre lesquels Grégoire VII (1073-1087) avait lutté avec tant de vigueur étaient loin d'avoir disparu cinquante ans après; pour les déraciner entièrement, il ne fallut rien moins qu'une longue série de papes pleins de zèle et d'énergie, bien secondés par leurs légats et aussi, très généralement, par les évêques diocésains. C'est par centaines, en effet, que l'on compte pendant cette période les conciles provinciaux et les synodes diocésains qui se sont occupés de restaurer sur les bases traditionnelles la discipline du célibat, mais tout ce grand mouvement était dû à l'initiative des papes, il suffira de citer Innocent II (1130-1143), qui convoque le II^e concile de Latran où les défenses portées par le concile précédent furent renouvelées et précisées; Alexandre III (1159-1181), Innocent III (1198-1216) et Grégoire IX (1227-1241), dont les nombreuses décrétales ont été insérées en partie dans le *Corpus juris* sous les titres *De bigamis non ordinandis* du I^{er}; *De cohabitatione clericorum et mulierum*; *De clericis conjugatis*; *De conversione conjugatorum*, au I^{er} III^e, et *Qui clerici vel volentes matrimonium contrahere possunt*, au I^{er} IV^e. En outre, sous Alexandre III, s'était tenu le III^e concile de Latran (1179); le IV^e avait eu lieu sous Innocent III (1215); ces deux assemblées avaient rendu également des décrets corroborants ceux de 1123 et de 1139. L'action personnelle des papes était multipliée par celle de leurs légats, soit par les lois que ceux-ci édictaient pour les pays de leur légation, soit grâce aux conciles qu'ils y convoquaient ou aux sanctions qu'ils prononçaient contre les délinquants. Enfin, par leurs paroles ou par leurs écrits, divers saints évêques ou des docteurs furent d'utiles auxiliaires de la cause du célibat. Il faut nommer, sous le pontificat d'Honorius II (1124-1130), saint Norbert, fondateur de l'ordre des prémontrés, mort archevêque de Magdebourg, mais qui prêcha longtemps en France; Jean de Salisbury, le célèbre évêque de Chartres, au temps d'Alexandre III, *Epist.*, P. L., t. CXCIX, passim; saint Thomas, *Sum. theol.*, Suppl., q. LIII, a. 3, et saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXXVII, q. III, contemporains du B. Grégoire X (1271-1276). Les divers textes pontificaux, conciliaires, synodaux, etc., de cette époque, cf. Roskovány, *Celibatus et brevium*, t. II, se ramènent aux chefs suivants : défense aux clercs de garder chez eux ou de fréquenter des femmes pouvant donner lieu à soupçon; défense de conférer ou de laisser les bénéfices ecclésiastiques à des clercs mariés; interdiction de la succession des fils dans les bénéfices laissés par leurs pères; interdiction à ceux-ci de tester en faveur de leur concubine; enfin, sanctions diverses depuis l'obligation de renvoyer toute femme suspecte jusqu'à l'excommunication et à l'expulsion des réfractaires. Il est à remarquer en outre que si aucune des régions de la catholicité n'a été exempte de cette lèpre qui fut si longue à guérir, c'est en Angleterre et surtout en Allemagne et en Suède qu'elle sévit avec le plus d'intensité : du moins la plupart des lettres des papes du XI^e au XIV^e siècle sont adressées aux évêques de ces pays,

et c'est aussi dans ces régions que les légats pontificaux ont déployé le plus d'activité. Pendant le ^{xiv}^e siècle, parmi la foule des conciles provinciaux, on distingue le concile général de Vienne (1311) qui décréta l'excommunication contre les clercs majeurs et contre les religieux et religieuses qui contracteraient mariage. Cf. *Clementin.*, l. IV, tit. un., c. un. Un siècle plus tard (1425), le concile de Bâle, voulant achever d'extirper du sein du clergé le concubinage, rendit un décret qui fut adopté par plusieurs conciles provinciaux ou synodes diocésains et même, en 1514, par le V^e concile général de Latran; en 1517, il fut inséré dans le concordat passé entre Léon X et François I^{er}. Cf. Roskovány, *op. cit.*, t. II, n. 1217-1224. Les dispositions de ce décret, qui gradue les peines à appliquer aux clercs concubinaires, ont été reprises en substance par le concile de Trente, sess. XXV, c. xiv; sess. XXI, c. vi. Malgré tant de lois précises, le prêtre Jean Laillier osait encore, en 1486, prêcher que le célibat n'était pas obligatoire pour les prêtres. Sa doctrine fut censurée par la faculté de théologie de Paris, qui condamna de même en 1525 les erreurs de l'écrivain Wolfgang Schuh et en 1527 les démerités d'Érasme. Cf. Roskovány, t. II, p. 42, et n. 1252.

2^o De Luther à la Révolution française (1517-1791).

— Luther n'attaqua pas le célibat ecclésiastique dès le commencement de sa révolte contre Rome, mais il dut, pour rester à la tête du mouvement qu'il avait créé, dépasser ses premières erreurs. Il se mit donc à prêcher et à écrire contre le célibat et ne tarda pas à donner, en se mariant avec Catherine Bora (1525), un exemple doublement sacrilège. La clérugamie et même le mariage des religieux furent dès lors admis par les protestants comme on le voit dans la Confession dite d'Augsbourg qu'ils présentèrent en 1530 à l'empereur Charles-Quint, puis, en 1534, au roi de France François I^{er}; les princes allemands passés à la réforme envoyèrent même des députés à Henri VIII, roi d'Angleterre, pour l'attirer à leur parti, mais ils ne furent écoutés nulle part. L'empereur leur opposa une solide réfutation de leurs accusations contre le célibat; Roskovány, *op. cit.*, n. 1262 sq.; le roi de France consulta la Sorbonne qui se contenta de faire demander aux protestants s'ils croyaient à cette Église infallible dans la foi et dans les mœurs, qui reconnaît pour chefs saint Pierre et ses successeurs, Roskovány, *loc. cit.*, n. 1268; enfin, Henri VIII lui-même, tout engagé qu'il fût alors dans le schisme, défendit énergiquement le célibat ecclésiastique comme une tradition fondée sur l'Écriture et remontant aux origines mêmes de l'Église. Roskovány, *op. cit.*, n. 1272.

Cependant le pape Paul III (1534-1550) avait décidé de convoquer un concile général qui se réunit effectivement à Trente en décembre 1545, mais fut suspendu pour cause d'épidémie, en 1547. Durant cette interruption, Charles-Quint crut devoir demander au saint-siège d'envoyer en Allemagne des légats avec pouvoir d'absoudre les prêtres, très nombreux, qui avaient contracté mariage et même de permettre à ceux qui ne voudraient pas se séparer de leurs femmes de vivre avec elles. Tandis que cette demande était longuement examinée à Rome, l'empereur rendit le décret connu sous le nom d'*Interim*, aux termes duquel les prêtres mariés devaient être tolérés jusqu'à décision contraire du concile général; toutefois, devant les protestations des princes catholiques et du saint-siège, ce décret ne fut pas maintenu. En 1548, les légats demandés furent envoyés, mais leurs facultés ne leur permettaient d'absoudre et de réintégrer dans tous leurs droits antérieurs que les clercs majeurs qui renverraient leurs prétendues épouses. Roskovány, *op. cit.*, t. II, n. 1304. Cependant, quelques années après (1554), sous le règne de Marie Stuart, le pape Jules III (1550-1555), en vue

de faire cesser le schisme d'Angleterre, fit des concessions plus étendues. Il autorisa son légat Polo à valider les mariages précédemment contractés par les clercs majeurs, sous la réserve que ceux-ci ne pourraient être pourvus d'aucun bénéfice ni exercer aucune fonction d'ordre. Roskovány, *op. cit.*, t. II, n. 1333.

Réuni une seconde fois en 1561-1562, le concile de Trente fut de nouveau interrompu et ne reprit ses sessions qu'en 1562, mais dès 1560, l'empereur Ferdinand avait fait auprès de Pie IV (1559-1566) des instances pour obtenir la mitigation de la loi du célibat. Le pape répondit que cette question restait réservée à l'examen du concile. Sur de nouvelles sollicitations de l'empereur, les présidents de cette nouvelle assemblée déclarèrent que le concile ne pouvait pas mettre en discussion la question du mariage des prêtres à cause du scandale qu'elle ne manquerait pas de causer parmi les catholiques. C'est seulement dans ses trois dernières sessions (surtout dans la XXIV^e et la XXV^e) que les Pères de Trente ont légiféré dogmatiquement et au point de vue disciplinaire sur le célibat. L'obligation en a été maintenue telle qu'elle avait été formulée en 1123 et a été entourée de sanctions sinon nouvelles du moins plus précises. Néanmoins, après la conclusion du concile, l'empereur Ferdinand et son successeur Maximilien II, auxquels se joignit le duc Albert de Bavière, revinrent à la charge, mais Pie IV n'accorda rien et réussit au contraire à obtenir l'aquiescement de l'empereur aux décisions rendues à Trente (1555). Une tentative du même genre eut lieu en 1578 de la part de Jean III, roi de Suède, pour rétablir, disait-il, la religion dans son royaume. La réponse de Rome fut que les vrais moyens à cet effet étaient ceux que le Saint-Esprit a établis dans son Église. Roskovány, *op. cit.*, t. II, n. 1527 sq.

Plus de deux siècles devaient s'écouler avant que la discipline du célibat ecclésiastique donnât lieu à de nouveaux débats, bien que de nombreux et tristes abus existassent toujours en Allemagne, cf. Roskovány, *op. cit.*, t. II, n. 1490, par suite du contact des catholiques avec les protestants. C'est sous le pontificat de Grégoire XIII (1572-1585), que les luthériens tentèrent d'amener à eux les schismatiques grecs (1574-1580). Leurs théologiens de Tubingue écrivirent plusieurs fois en ce sens à Jérémie, patriarche de Constantinople; ils en reçurent chaque fois une si vigoureuse défense de la tradition du célibat, que Grégoire XIII envoya au patriarche une lettre de félicitations. Roskovány, *op. cit.*, n. 1493-1499. Cependant un des successeurs de Jérémie, Cyrille Lucaris, donna dans l'hérésie calviniste, toutefois ce ne fut pas un triomphe pour les novateurs, car Lucaris fut aussitôt déposé et la doctrine de Calvin frappée d'anathème (1638). Du côté des catholiques, de la fin du ^{xvi}^e à celle du ^{xviii}^e siècle, les faits les plus saillants furent : les dispenses accordées individuellement à quelques diacres ou sous-diacres; l'excommunication et la déposition prononcées par Grégoire XIII contre Gebhard de Truchsess, archevêque et électeur de Cologne, qui avait osé passer au luthéranisme et contracter mariage; les constitutions et instructions de Benoît XIV, *Etsi pastoralis*, du 26 mai 1742; *Eo quavis tempore*, du 4 mai 1745, et *Anno vertente*, du 19 juin 1750, où ce pape règle la question du célibat pour les Italo-Grecs et les coptes catholiques; enfin, la condamnation par Pie VI, en 1789, du décret rendu à Ems par les députés des quatre archevêques électeurs d'Allemagne, décret aux termes duquel le pouvoir de dispenser des vœux de religion et de l'empêchement d'ordre était attribué aux ordinaires diocésains. Roskovány, *op. cit.*, t. II, n. 1942 sq.

3^o De la Révolution jusqu'à nos jours. — En 1791, les évêques de France, même les constitutionnels, furent si unanimes à soutenir la loi du célibat, qu'il

n'y aurait pas lieu de mentionner ici la Révolution française si, durant ces temps de bouleversements et de violence, un très grand nombre de prêtres et de religieux n'avaient pas été infidèles à leurs vœux. Sur la demande du gouvernement consulaire, Pie VII consentit à user d'indulgence et accorda à son légat, mais pour un temps déterminé et seulement vis-à-vis des ecclésiastiques séculiers, les plus amples pouvoirs. Voir CONCORDAT DE 1801, col. 760. Quant à ceux qui négligèrent d'user de ces facilités en temps voulu, ils durent s'adresser individuellement au saint-siège. Dans tous ces cas, néanmoins, la loi du célibat subsistait encore en partie, vu l'interdiction formelle faite à ceux qui seraient mariés d'exercer aucune fonction ecclésiastique. De plus, depuis ce moment, dans le silence du code civil, la jurisprudence française a considéré les ordres sacrés comme un empêchement dirimant au mariage; elle ne s'est modifiée qu'en 1888, à la suite d'un arrêt contraire de la Cour de cassation. Allègre, *Le code civil commenté*, 5^e édit., t. I, p. 147.

L'année 1816 vit commencer en Bavière un mouvement tendant à l'abrogation du célibat; l'agitation s'étendit à la Silésie et à la Pologne prussienne et surtout au grand-duché de Bade et dura jusque vers le milieu du siècle. Ces tendances, « tristes symptômes de l'esprit mondain et de la pauvreté intellectuelle du clergé au sein duquel elles se manifestèrent, » dit Laurin, *Staatslexikon*, t. I, art. *Celibat*, furent énergiquement combattues par les évêques et par le saint-siège. Dans son encyclique *Mirari* du 15 août 1832, Grégoire XVI (1831-1846) rappelle que le célibat est « une institution très sainte » et dénonce et condamne les efforts visant à sa suppression comme une « honteuse conjuration ». Pie IX (1846-1878) exprime les mêmes pensées dans son encyclique *Qui pluribus*, du 9 novembre 1846, et dans ses brefs *Inter gravissimas* du 17 mai 1849, et *Multiplices inter* du 10 juin 1851, rappelés dans le *Syllabus* à la fin du § 8, Denzinger, n. 1623; en outre, il a maintenu dans sa constitution *Apostolicæ sedis* l'excommunication portée par le concile de Vienne contre les clercs et religieux qui, tenus au célibat, oseraient contracter mariage. *Excommunic. episcopis sive ordinariis reserv.*, n. 1. Les vieux-catholiques de Munich n'en décidèrent pas moins dans leur cinquième synode, tenu du 13 au 14 juin 1878, que, pour eux, le mariage contracté après le sous-diaconat n'était frappé d'aucun empêchement dirimant et ne faisait point obstacle à ce que le contractant fût chargé des fonctions pastorales; mais à la suite de cette décision plusieurs professeurs de Bonn se séparèrent d'eux. Cf. *Kirchenlexikon*, t. I, art. *Altkatholiken*.

III. LÉGISLATION CANONIQUE TOUCHANT LE CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE. — 1^o *Prohibition du mariage des clercs majeurs*. — 1. Dans l'Église latine. — On a vu, art. CÉLIBAT, que le canon 21 du 1^{er} concile de Latran (1123), renouvelant les anciennes défenses, a interdit aux prêtres, aux diacres et aux sous-diacres, ainsi qu'aux religieux, d'avoir des épouses ou de contracter mariage, et a prescrit, au cas où de telles unions auraient été contractées malgré cette défense, de séparer les parties et de les soumettre aux pénitences fixées par les saints canons. En 1139, le 11^e concile de Latran instituait l'empêchement dirimant d'ordre en déclarant, can. 7, Mansi, t. XXI, col. 527, ne pas reconnaître pour de vrais mariages ceux que les évêques, prêtres, diacres, sous-diacres, religieux profès, prétendraient contracter au mépris des règles de l'Église. Ce point a été précisé en toute rigueur par le concile de Trente, sess. XXIV, *De matrimonio*, can. 9. « Si quelqu'un, dit-il, soutient que les clercs constitués dans les ordres sacrés ou que les religieux qui ont fait profession solennelle de chasteté peuvent contracter mariage et que ce mariage serait valide nonobstant la loi de l'Église ou malgré le

vœu susdit, qu'il soit anathème. » Ainsi, aux yeux de l'Église latine, il y a incompatibilité entre l'état matrimonial et celui où le clerc se fixe, dès le sous-diaconat, en se vouant à perpétuité au service des autels.

a) Cependant, il ne suit pas de là que l'obligation du célibat soit absolument inséparable de la réception, supposée valide, des ordres sacrés. Plusieurs exceptions ont été envisagées par les canonistes. La première concerne ceux qui auraient été ordonnés en bas âge, tels les enfants à qui les coptes conféraient, aussitôt après le baptême, les ordres sacrés, sauf la prêtrise, afin de se procurer ainsi les nombreux ministres requis par leur liturgie pour les cérémonies pontificales. Or, d'après Benoît XIV, const. *Eo quavis*, du 4 mai 1745, ces ordinations sont valides, si les autres conditions de validité ont été observées. Alors, ces enfants ne sont-ils pas, par le fait, obligés au célibat? Non, dit le pape, mais, s'ils se convertissent au catholicisme, on devra leur demander, quand ils auront atteint un âge suffisant (16 ans), s'ils veulent persévérer ou non; l'obligation au célibat dépendra pour eux de leur consentement. La deuxième exception vise le sujet qui, sans avoir été entraîné de force à l'ordination (autrement, elle serait invalide), ne s'est laissé ordonner que sous le coup de menaces graves et injustes. Quoique valide-ment ordonné, il n'a pas contracté les obligations inhérentes à l'ordre reçu, bien qu'il ne puisse pas s'en exonérer sans un jugement conforme du saint-siège. Si toutefois, après l'ordination, il venait à la ratifier, ne serait-ce qu'en exerçant l'ordre qu'il a reçu, il en assumerait par là irrévocablement toutes les charges. Sancti-Leitner, *Prælect. juris canonici*, l. I, tit. XI, *De temporibus ordinationum*, n. 13. Les théologiens ont discuté le cas du sujet qui, lors de son ordination, ignorait invinciblement que l'obligation de la chasteté était attachée à l'ordre reçu. Cette question en suppose une autre : D'où l'obligation du célibat dérive-t-elle immédiatement? Est-ce d'un vœu émis par l'ordinand ou seulement de la loi de l'Église? D'après Ballerini, *Opus theologicum morale*, tr. IX, n. 26, cette obligation résulte du vœu que tout ordinand émet, au moins implicitement, en recevant librement un ordre sacré, tandis que la solennité de ce vœu et son effet dirimant quant à tout mariage subséquent viennent uniquement de la loi ecclésiastique. Mais cette distinction est purement logique, puisque l'effet dirimant du vœu suppose nécessairement l'existence du vœu; ainsi tout revient à dire que l'obligation du célibat dérive du vœu en question. C'est, du reste, la doctrine commune, qui se fonde principalement sur les paroles de Boniface VIII, c. unic. *De voto*, in 6^o. Il suit de là que, dans le cas d'ignorance invincible, le vœu étant impossible, le sujet ne serait pas tenu à la chasteté, du moins au for interne, car pour être libre au for externe, il devrait obtenir un jugement du saint-siège. Quant à celui qui recevrait un ordre sacré avec la volonté formelle de ne pas s'engager à la chasteté, il resterait tenu de prendre cet engagement que l'Église exige de tous ses ministres sacrés. Si néanmoins il s'y refuse, et pèche contre la chasteté, sa faute ne laissera pas d'être un sacrilège en tant que violation, sinon d'un vœu, du moins de la vertu de religion qui est le motif du précepte de l'Église. S. Alphonse, *Theologia moralis*, tr. VI, n. 809.

b) L'incompatibilité entre le mariage et les ordres sacrés ne doit pas s'entendre en ce sens que le mariage antérieurement contracté empêche absolument le mari d'être promu, du vivant de sa femme, aux ordres sacrés. Il peut l'être, moyennant les deux conditions suivantes : a. Il est nécessaire que la femme consente à l'ordination de son mari, c. 1, *De conversione conjugatorum*, l. III, sauf le cas où, en se rendant coupable d'adultère, elle aurait donné à son conjoint le

droit de se séparer d'elle pour toujours, c. iv, xv, *De divortis*, l. iv. Faite à l'insu de la femme ou malgré elle, l'ordination ne laisserait pas d'être valide, mais la femme aurait alors le droit d'obliger son mari à réintégrer la vie conjugale, quand même le mariage n'aurait pas encore été consommé entre eux. En effet, l'ordination ne dissout pas le mariage *ratum non consummatum*; la profession religieuse solennelle a seule ce privilège. *Extravag. antiquæ Joannis XXII, De voto*. Dans tous les cas, le mari ainsi rendu à la vie séculière ne pourrait pas, à cause de l'empêchement d'ordre, contracter un nouveau mariage après la mort de sa femme; il devrait reprendre l'état ecclésiastique ou entrer en religion. — b. La seconde condition exigée pour l'admission du mari aux ordres sacrés est que sa femme entre en religion et y fasse profession. Cette clause est de rigueur, si le mari doit être sacré évêque, c. vi, *De conversione conjugatorum*, et aussi quand la femme, en raison de sa jeunesse ou de circonstances spéciales, court danger de manquer à la continence. Si ce danger n'existe pas, la femme peut être admise à rester dans le monde, à la condition d'émettre, devant l'autorité ecclésiastique et en présence de témoins, le vœu de chasteté perpétuelle. C. ii, *De clericis conjugatis*; c. iv, v, viii, xiii, *De conversione conjugatorum*, l. iii Decret. Ce vœu n'est pas solennel, dit Boniface VIII, *in c. unic. De voto*, in 6^e, néanmoins, d'après Benoît XIV, *De synodo diocesana*, l. xli, c. xii, n. 16, il aurait pour effet d'annuler le mariage que la femme voudrait contracter après la mort de son mari; cependant saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. vi, n. 812, dub. ii, donne comme probable l'opinion opposée.

Les règles précédentes sont entièrement applicables à l'entrée en religion de l'un des époux du vivant de l'autre, sous réserve des deux remarques suivantes : a) La profession religieuse faite sans le consentement de l'autre partie est nulle, c. ii, xii, *De conversione conjugatorum*, excepté cependant le vœu de chasteté qui subsiste, mais seulement à l'état de vœu simple. Par suite, si la partie non consentante exige le retour de son conjoint, les droits de celui-ci en matière d'usage du mariage sont limités par le vœu en question; de plus, ce même vœu constitue un empêchement simplement prohibitif, il est vrai, au mariage que ledit conjoint voudrait contracter après la mort de l'autre partie. Cf. Santi, *op. cit.*, *De convers. conjugat.*, n. 5. — b) Lorsque la profession solennelle faite par l'un des conjoints est valide, le lien matrimonial existant entre eux est dissous si le mariage n'a pas été consommé, concile de Trente, sess. XXIV, *De matrimonio*, can. 6; dès lors, la partie demeurée dans le siècle peut se remarier librement.

2. Dans l'Église grecque. — Les ordres majeurs, l'épiscopat excepté, ne sont pas considérés comme incompatibles avec la vie matrimoniale. A la vérité, le concile *in Trullo* (693) interdit aux sous-diacres, diacres et prêtres, de se marier, can. 6, mais il autorise, can. 13, ceux qui seraient mariés auparavant à continuer de vivre avec leurs épouses. Le canon 6 n'est même pas observé par la plupart des Grecs : ils regardent le sous-diaconat comme un ordre mineur, de sorte que chez eux, ceux qui ont reçu cet ordre sont autorisés à se marier. Toutefois les Italo-Grecs, c'est-à-dire les fidèles du rite grec habitant l'Italie ou les îles voisines et soumis à la juridiction d'évêques latins, ont été ramenés, au sujet des sous-diacres, à la règle de l'Église latine, par la constitution *Etsi pastoralis* (1^{er} juin 1742) de Benoît XIV, qui interdit expressément aux sous-diacres de se marier après leur ordination. Quant aux évêques et aux religieux, la règle est la même chez les Grecs que chez les Latins. L'épouse du prêtre qui serait promu à l'épiscopat devrait également entrer dans le cloître. Concile *in Trullo*, can. 44, 48.

L'Église romaine tolère la discipline abusive introduite par le concile *in Trullo*, voir plus bas. Or, en interdisant le mariage après la réception des ordres sacrés, ce concile ne dit pas que le mariage serait nul; l'est-il ou non ? Il est certainement nul chez les Italo-Grecs en vertu de la constitution précitée de Benoît XIV qui le déclare expressément, mais quant aux autres Orientaux, la discussion est toujours pendante entre canonistes. Cf. de Angelis, *Prælectiones juris canonici*, t. iii, p. 158 sq.; Santi, *Prælectiones juris canonici*, l. iii, tit. iii, n. 20. L'opinion la mieux fondée et la plus conforme à la doctrine des Congrégations romaines soutient la nullité des mariages contractés par les clercs orientaux après leur promotion aux ordres sacrés.

2^o *Cohabitation des clercs avec les femmes*. — Dans l'Église d'Orient comme dans celle d'Occident, la loi du célibat est complétée par celle qui fait l'objet du titre ii, *De cohabitatione clericorum et mulierum*, au III^e livre des Décrétales. Déjà portée par le I^{er} concile de Nicée (325), cf. Gratien, c. xii, dist. XXXII, cette loi a été renouvelée en même temps que celle du célibat par le II^e concile de Latran, can. 3, et par d'innombrables synodes diocésains, cf. de Roskovány, *Celibatus et brevium*; le concile de Trente, sess. XXV, c. xiv, en a arrêté les sanctions. Elle interdit au prêtre de garder chez lui des femmes dont la cohabitation pourrait faire soupçonner sa vertu. Telles, en général, ne sont pas les proches parentes du prêtre : il lui est donc permis de cohabiter avec sa mère, sa sœur ou sa tante, c. lx, *De cohabitatione clericorum et mulierum*, et aussi avec les parentes au même degré par affinité; de même il peut prendre à son service une personne de bonne réputation si elle est suffisamment âgée, c'est-à-dire selon l'interprétation commune, si elle a accompli sa quarantième année. Pratiquement, on doit en chaque diocèse se référer aux ordonnances épiscopales ou aux statuts synodaux quant au degré de parenté ou aux conditions d'âge exigées des personnes cohabitant avec le prêtre. Dans les cas particuliers, c'est à l'évêque qu'il appartient de permettre la cohabitation avec une personne non autorisée par les règlements comme aussi de prescrire, au besoin par voie pénale, le renvoi de toute personne dont la cohabitation avec le prêtre donnerait lieu à des soupçons même injustes ou à de fâcheux commentaires. S. C. des évêques et des Réguliers, *in caus. Bambergen-Herbipolit.*, 17 avril 1883.

3^o *Dispense de l'obligation du célibat*. — 1. *Pouvoir de dispenser*. — L'existence de ce pouvoir dans l'Église suppose que l'obligation du célibat annexée aux ordres sacrés est simplement de droit ecclésiastique. Or ce point est hors de doute. En effet, cette obligation n'est consignée nulle part dans l'Écriture et la tradition ne l'a jamais considérée que comme résultant d'une loi ecclésiastique. Voir CÉLIBAT. L'Église latine a toléré et tolère encore chez les Grecs la dérogation faite par le concile *in Trullo* à la discipline du célibat, comme on peut le voir par la lettre d'Innocent III à l'évêque d'Achéron, c. vi, *Cum olim, De clericis conjugatis*. Mais il faut citer surtout, comme exemple de cette tolérance, le II^e concile général de Lyon (1274) et celui de Florence (1539) où la réunion des Grecs avec les Latins a été conclue sans que l'on ait imposé aux sous-diacres, diacres et prêtres, l'obligation de se séparer de leurs épouses. Or, une pareille tolérance de la part de l'Église romaine est inexplicable si l'on suppose que le célibat des ministres sacrés est d'institution divine. Du reste, l'Église a dispensé et dispense encore de la loi du célibat; donc elle se reconnaît ce pouvoir. Il va de soi que ce pouvoir n'appartient pas, de droit ordinaire, aux évêques, puisqu'il s'agit d'une loi générale de l'Église; le saint-siège a dû le rappeler plusieurs fois à des évêques allemands. Cf. Roskovány, *op. cit.*, n. 1951; 1989-1993.

2. *Exercice du pouvoir de dispenser.* — On ne connaît cependant aucun cas de dispense accordée à un évêque après sa consécration. Ce point a été complètement élucidé à Rome à l'occasion de la demande de dispense faite par l'ex-évêque d'Autun, Talleyrand. Aussi Pie VII se contenta de l'autoriser à porter des vêtements laïques et à remplir toute espèce de fonctions civiles, à la condition de ne plus exercer aucun ministère ecclésiastique. Bernard de Lacombe, dans le *Correspondant*, 1905, p. 860 sq.; Roskovány, *op. cit.*, n. 197. Cependant Zaccaria, *Nuova giustificazione del celibato sacro*, Foligno, 1785, Appendice I, apporte plusieurs exemples d'évêques dispensés du célibat, mais parmi ces faits, ceux qui sont certains ont trait à des évêques seulement élus et non sacrés; il en est même au moins un, Pierre d'Alsace, évêque élu de Cambrai (xii^e siècle), dont on ne sait pas s'il était engagé dans les ordres. Il n'est même pas certain que des prêtres aient jamais obtenu l'autorisation de se marier, mais les papes ont parfois accordé à leurs légats, pour des raisons de bien public, le pouvoir de régulariser la situation résultant d'unions sacrilèges contractées par des prêtres, diacres ou sous-diacres, à certaines époques de bouleversements religieux ou politiques. Ainsi fit Jules III par le bref *Dudum* du 8 mars 1554, Roskovány, *op. cit.*, t. II, n. 1333, adressé au cardinal Polo, son légat en Angleterre sous Marie Stuart, en vue de réparer les scandales occasionnés par le schisme anglican. Ainsi encore, en 1801, Pie VII, bref *Etsi apostolici*, du 15 août, Roskovány, *op. cit.*, t. III, n. 1961, se fondant sur l'exemple de Jules III, donnait au cardinal Caprara, son légat en France, les mêmes pouvoirs relativement aux mariages contractés pendant la Révolution française par des ecclésiastiques engagés dans les ordres sacrés. Ces différents brefs disposent que le légat pourra donner aux sous-diacres, diacres et prêtres séculiers qui auraient contracté mariage avec des personnes séculières, les absolutions et dispenses nécessaires pour leur permettre de contracter valablement et licitement et pour vivre matrimonialement avec ces mêmes personnes, mais que les ecclésiastiques ainsi dispensés ne pourraient plus se remarier après la mort de leur conjoint ni exercer aucune fonction d'ordre ni être nommés à aucun bénéfice et que tout privilège ecclésiastique leur était retiré, de sorte qu'ils seraient pour toujours réduits à la communion laïque. On remarquera que ces pouvoirs concernent uniquement les ecclésiastiques séculiers; jamais les réguliers n'ont été l'objet d'une mesure collective de ce genre. Un autre bref, *Cum ad res*, du 2 septembre 1801, Roskovány, *op. cit.*, t. III, n. 1968, conférait au même cardinal Caprara, pour la durée de six mois, le pouvoir de dispenser de l'empêchement d'ordre les sous-diacres non mariés qui, devenus militaires, auraient renoncé par écrit au sous-diaconat ou auraient renvoyé leurs lettres d'ordination. Du reste, les papes ont parfois permis, pour des motifs d'ordre purement privé, à des diacres et à des sous-diacres de quitter l'état ecclésiastique pour celui du mariage. Voir par exemple, à l'année 1572, sous le pontificat de Grégoire XIII, Theiner, *Annales ecclesiast. Baronii continuati*, t. I, p. 35 sq., et dans Clericati, *Decisiones de matrimonio*, Venise, 1706, p. 287, un cas remarquable de dispense accordée à un sous-diaque par Alexandre VIII en 1690. Mais il ne faut pas confondre ces faits avec les jugements rendus par les Congrégations romaines, spécialement par celle du Concile de Trente dans les causes en matière d'ordination qui lui ont été soumises. Cf. *Journal du droit canon et de la jurisprudence canonique*, 1883, t. III, p. 465. Dans toutes ces causes, il s'agissait de sous-diacres qui alléguaient que leur ordination ou du moins le vœu de chasteté y annexé avait été vicié par les menaces ou par une crainte de nature grave. Dans les cas de cette nature, quoique théoriquement il n'y ait pas besoin de

dispense si la gravité de la crainte est suffisamment prouvée, la S. C. du Concile se contente, pour plus de sûreté, de décider s'il y a lieu ou non de demander dispense au pape; or, dans presque toutes les causes portées devant elle, sa décision a été négative.

Le décret du Saint-Office en date du 20 février 1888 a une tout autre importance. Il accorde aux ordinaires le pouvoir de dispenser, dans certaines circonstances, de la plupart des empêchements publics qui diriment le mariage de droit ecclésiastique, y compris le sous-diaconat et le diaconat, la prêtrise restant exceptée. La validité de cette dispense est subordonnée aux conditions suivantes : a) Il faut que les parties vivant en concubinage aient antérieurement contracté mariage; b) que l'une de ces parties soit dans un danger pressant de mort; c) que l'on n'ait pas le temps de recourir au saint-siège. L'évêque ne peut subdéléguer à titre habituel que les curés et seulement pour le cas où, vu l'urgence, le recours à l'ordinaire serait impossible. Cependant certains ordinaires ont obtenu le pouvoir de subdéléguer d'une façon générale tous les prêtres approuvés, mais cette subdélégation ne vaut que si le temps fait défaut pour s'adresser soit à l'ordinaire, soit au moins au curé. d) Après que la dispense a été donnée et que le mariage a été dûment célébré, notification doit en être faite au Saint-Office.

S'il y a scandale, on devra ne rien négliger pour y remédier du mieux possible. On engagera donc ceux qui ont été ainsi dispensés, à aller habiter quelque endroit où leur condition d'ecclésiastique ou de religieux est ignorée. Si cela ne se peut, on leur prescrira au moins une retraite et autres pénitences salutaires ainsi qu'une règle de vie chrétienne qui puisse racheter leurs excès passés et servir d'exemple aux fidèles. Santi-Leitner, *Prælect. juris canonici*, I. IV, Appendix, p. 359 sq.

4^o *Sanctions de l'obligation du célibat.* — Au point de vue pénal, est passible des peines portées par le concile de Trente contre les concubinaires tout ecclésiastique qui garde chez lui ou qui fréquente au dehors des personnes suspectes. La procédure à suivre, quand le délit est public, varie selon que le délinquant est pourvu soit d'un bénéfice, soit d'une pension ecclésiastique, ou qu'il n'en est pas pourvu. Tandis que, dans le second cas, l'ordinaire peut appliquer immédiatement des punitions en rapport avec la faute, concile de Trente, sess. XXV, c. xiv, *De reform.*, il doit, dans le premier cas, user d'admonitions préalables et appliquer les peines suivant une gradation déterminée. Concile de Trente, *loc. cit.*, et sess. XXI, c. vi, *De reform.* Voir col. 800. Cependant il peut aussi procéder selon les règles établies par l'instruction de la S. C. des Evêques et des Réguliers du 11 juin 1880. Voir Pierantonnelli, *Praxis fori ecclesiastici*, Rome, 1880.

Les clercs majeurs qui osent contracter mariage sont excommuniés *ipso facto* en vertu de la constitution *Apostolicæ sedis*, § 3, n. 1, qui réserve aux ordinaires l'absolution de cette censure. Le Saint-Office a rendu à ce sujet, le 22 décembre 1880, un décret d'où il résulte que les clercs majeurs et les religieux ou religieuses ayant fait profession solennelle encourent l'excommunication susdite s'ils se marient civilement dans les régions où l'empêchement de clandestinité est en vigueur. — Si le mariage sacrilège et nul, contracté par le clerc *in sacris*, vient à être consommé, le clerc devient irrégulier, disent les anciens théologiens et les canonistes, mais ce point est discuté par plusieurs auteurs récents. Cf. Gasparri, *Tractatus de sacra ordinatione*, t. I, n. 394; Santi, *Prælectiones juris canonici*, I. I, tit. xxi, *De bigamis non ordinandis*, n. 11. — Enfin, si le clerc prévaricateur a cru, lorsqu'il contractait mariage, qu'il pouvait le faire valablement, on doit le regarder comme hérétique et il peut être puni

comme tel, attendu qu'il a encouru l'anathème porté par le concile de Trente contre ceux qui nieraient la définition contenue dans le can. 9, sess. XXIV, *De ref. matrimonii*. Chez les Grecs, aux termes du canon 6 du concile in *Trullo*, les clercs majeurs qui contractent mariage doivent être déposés. Quant aux Italo-Grecs, Benoît XIV, const. *Etsi pastoralis*, § 7, a maintenu la peine de la déposition et il y a ajouté celle de l'excommunication *latæ sententiæ*.

IV. RÉPONSE AUX OBJECTIONS CONTRE LE CÉLIBAT. — Ces objections se ramènent à trois chefs. Le célibat, a-t-on prétendu, serait opposé au droit naturel comme au droit divin; il serait contraire au bien public.

1^o *Le célibat et le droit divin*. — Selon les adversaires du célibat, Dieu intimait à tous les hommes un véritable précepte d'embrasser l'état du mariage lorsqu'il bénissait Adam et Ève en leur disant : « Croissez et multipliez-vous et remplissez la terre. » Gen., I, 28. La fausseté de cette interprétation devient manifeste si l'on se reporte au v. 22 où Dieu bénit les poissons et les reptiles ainsi que les oiseaux : « Croissez et multipliez-vous, leur dit-il, et remplissez les eaux de la mer et que les oiseaux se multiplient sur la terre. » Ainsi les paroles divines expliquent simplement dans le sens d'une promesse de fécondité la bénédiction donnée par Dieu. On n'en peut donc rien conclure quant à l'obligation du mariage. Sans doute, il était dans les intentions de Dieu que le genre humain se multipliât, mais il n'en résulte pas que, après Adam et Ève, chacun devait contribuer à cette multiplication, puisqu'elle restait possible malgré la présence de quelques célibataires. En tous cas, l'obligation du mariage, si elle résultait du v. 28, aurait nécessairement cessé après que le genre humain se serait répandu par toute la terre. Cette interprétation n'a pas été contredite par Jésus-Christ, lorsque, après avoir rappelé, Matth., XIX, 4, aux pharisiens la création d'Adam et d'Ève, il ajoutait : « Par conséquent, l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à son épouse, et ils seront deux en une seule chair. » En cet endroit, en effet, Jésus-Christ répond à la question des pharisiens : « L'homme peut-il renvoyer sa femme pour quelque motif que ce soit? — Non, dit le Sauveur, v. 6, car l'homme et son épouse ne font plus qu'une même chair; que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni. » Ainsi c'est l'indissolubilité, non pas l'obligation du mariage qui est ici en cause.

Mais, ajoute-t-on, saint Paul dit expressément, I Cor., VII, 2, que, pour éviter la fornication, chacun doit avoir son épouse : *Propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat. Uxorem suam habeat*, c'est-à-dire, v. 3 : *uxori vir debitum reddat, similiter et uxor viro*, v. 4, ils se sont mutuellement donné droit en s'épousant; de là, l'ordre qui leur est donné, v. 5 : *Nolite fraudare invicem, nisi consensu ad tempus* : toutefois, il leur est permis de revenir ensuite à l'usage du mariage, *revertimini in ipsum*, ils n'y sont point obligés : *hoc autem dico secundum indulgentiam et non secundum imperium*. Effectivement, l'apôtre enseigne aussitôt, v. 6 sq., la supériorité de l'état de virginité sur celui du mariage, tout en spécifiant que la vocation à la virginité n'est point donnée à tous et que ceux qui tombent dans l'incontinence doivent se marier, car *melius est nubere quam uri*. Il est à peine besoin de dire que ces paroles adressées par l'apôtre *non nuptis et viduis*, v. 8, ne visent pas parmi ces personnes celles qui sont tenues par état ou par vœu à garder la chasteté, car le même apôtre, I Tim., V, 12 sq., parlant des veuves qui, après leur consécration à Jésus-Christ, veulent se marier, les déclare en état de damnation, parce qu'elles ont rompu leurs premiers engagements. Ainsi le passage que l'on objecte, I Cor., VII, 2, concerne uniquement les personnes mariées; tandis que vis-à-vis des autres, Paul, tout en louant le mariage, est

surtout l'apôtre de la continence. Cf. S. Jérôme, *Contra Jovinianum*, I, I, c. VII, P. L., t. XXIII, col. 218.

Lorsque saint Paul dit, Tit., I, 6, que le prêtre doit être *unius uxoris vir*, il ne prescrit pas de choisir les prêtres parmi les hommes mariés, puisque lui-même ainsi que d'autres apôtres et Tite étaient vierges; mais il défend d'ordonner ceux qui ont été mariés deux fois. Ce texte est, en effet, la base de l'irrégularité dite de bigamie. Voir t. II, col. 883.

2^o *Le célibat et le droit naturel*. — Pour établir que le célibat est contraire au droit naturel, on a argué : 1. de la diversité des sexes; 2. de l'inclination naturelle qui les porte à s'unir et du désir naturel à l'homme de se survivre à lui-même dans la personne de ses enfants; 3. du joug insupportable que le célibat fait peser sur ceux qui y sont astreints, témoin les scandales qui éclatent parmi eux; 4. des maladies par lesquelles la nature se venge de la contrainte du célibat.

A cette prétendue opposition entre le célibat et le droit naturel, on peut répondre d'une façon générale : a) Que si cette opposition était réelle, le célibat religieux n'aurait pas été admis, loué et honoré dès la plus haute antiquité, chez les peuples les plus divers, cf. de Maistre, *Du pape*, I, III, c. III, sect. III, *Traditions antiques*; il ne l'aurait pas été surtout par ces hommes également illustres par leur vertu et par leur science qu'étaient les Pères de l'Église; enfin, il ne le serait pas encore aujourd'hui, par deux cent cinquante millions de catholiques, auxquels il faut ajouter beaucoup de dissidents, par exemple, les schismatiques orientaux, chez qui il est pratiqué par tous les réguliers de l'un et l'autre sexe. — b) En particulier, si l'on prend le célibat dans son sens vulgaire d'abstention du mariage, il est tenu pour légitime et même il est imposé par la nature dans quantité de cas. Ainsi, il y a le célibat de nécessité qui résulte de la maladie, de la séparation, de l'insuffisance des moyens d'établissement et d'une foule d'autres causes physiques ou morales; il y a le célibat philosophique, que plusieurs embrassent par goût de l'indépendance ou par amour des sciences, etc.; le célibat de deuil, ou de fidélité à la mémoire de l'époux disparu; le célibat de convention, c'est-à-dire par consentement mutuel des époux. Nous ne disons rien du célibat libertin pour lequel tant d'adversaires de l'Église ont une déplorable indulgence. Cf. M^{gr} Pavy, *Lettres sur le célibat ecclésiastique*, II.

1. La diversité des sexes, autrement dit, l'existence chez l'homme de la faculté génératrice n'implique nullement pour tous ceux qui la possèdent l'obligation d'en user. Parmi les fonctions organiques, il en est de nécessaires à la conservation de l'individu; telle est, par exemple, la fonction de nutrition; par suite, pour accomplir le devoir de conserver sa vie, chacun est tenu de prendre de la nourriture autant qu'il est nécessaire. Il n'en est pas de même de la fonction génératrice. Elle peut n'être pas utilisée, elle peut même être supprimée dans les deux sexes sans que la vie de l'individu périclite; c'est pourquoi, à ne considérer que le droit naturel, il est permis à chacun de faire son choix entre le célibat et le mariage. Cf. S. Augustin, *De bono conjugali*, c. IX, P. L., t. XL, col. 380. D'après certains auteurs, cf. Eschbach, *Disputationes physiolog.-theolog.*, p. 494, le célibat serait voulu dans une certaine mesure par la nature elle-même, attendu qu'il naît plus de garçons que de filles. Le fait est exact, ainsi en France, pour 1000 naissances de filles, il y en a 1040 de garçons, cf. *Annuaire du bureau des longitudes*, 1905; mais il faut observer qu'en raison de la mortalité supérieure qui atteint les garçons, l'équilibre numérique entre les deux sexes est rétabli vers l'âge de 15 ou 16 ans, et reste ainsi stationnaire pendant plusieurs années. *Staatslexikon*, t. I, art. *Bevölkerung*. Il n'y a donc pas lieu de faire état de cet argument.

2. Est-il bien vrai que l'inclination naturelle dont on argue porte les individus au mariage ? Nullement, car de trop nombreux libertins la satisfont en dehors du mariage. Faudra-t-il donc les absoudre et même les féliciter parce qu'en obéissant à une inclination naturelle, ils auront accompli un devoir ? Ce serait ériger l'immoralité en principe. Et quand même cette inclination serait toujours bien réglée, quand même elle aurait uniquement le mariage comme objet, serait-ce assez pour qu'on soit obligé de la suivre ? L'homme est naturellement porté vers beaucoup d'autres choses qu'il est permis de désirer dans une juste mesure et de rechercher par des moyens honnêtes ; tels sont la richesse, les honneurs, les plaisirs. Or, personne ne soutiendra que chacun n'ait le droit de renoncer à ces choses et même que ce renoncement ne soit très louable, s'il est inspiré par le désir d'une vie plus parfaite.

3. Mais, ajoute-t-on, l'inclination naturelle de l'homme vers le mariage est irrésistible et l'on apporte en preuve les scandales auxquels la violation du célibat donne lieu : d'où cette conclusion que le célibat fait peser sur le clergé un joug intolérable autant qu'immoral. Or, soutenir que la continence est impossible, c'est accuser d'hypocrisie et d'immoralité tous ceux qui s'y sont voués ; injure monstrueuse autant que gratuite jetée à la face de tant de saints et de saintes, modèles de vie chaste et de vertu héroïque, que l'Eglise a placés sur ses autels ; c'est une intolérable calomnie à l'adresse de ces centaines de milliers de prêtres et de religieux, fils et filles des plus honnêtes familles qui soient, et qui ont embrassé cette vie de sacrifice pour les motifs les plus purs et les plus élevés ; c'est insulter à tous ceux qui vivent dans le monde sans être mariés, car la saine morale leur prescrit à tous la chasteté absolue ; par conséquent, c'est blasphémer contre Dieu comme auteur de commandements dont l'observation serait impossible. Il n'est d'ailleurs pas surprenant que le monde corrompu croie à l'impossibilité de la chasteté. D'une part, il ressent d'autant plus les convoitises de la chair qu'il leur accorde davantage ; elles lui semblent donc beaucoup plus impérieuses qu'elles ne le sont chez ceux qui ne leur donnent aucun aliment. D'autre part, il est très vrai que persévérer dans la continence malgré les assauts des passions est moralement impossible à l'homme livré à lui-même ; une pareille force de résistance ne peut venir que de Dieu, Sap., viii, 21 ; or ceux qui vivent sans frein ne comprennent rien aux choses de Dieu. I Cor., ii, 14. La vigilance et la prière, Matth., xxvi, 41, tels sont d'après les catholiques les moyens générateurs de la vie chaste dans le monde, dans l'Eglise ou dans le cloître, et certes, les catholiques méritent d'être crus beaucoup mieux que les incrédules qui pour ne pas avoir à expliquer un fait embarrassant préfèrent le nier contre toute évidence. On objecte les scandales qui se sont produits ou qui existent dans les rangs du clergé ; les gens mariés sont-ils donc irréprochables ? Non, sans doute, puisque, d'après de Maistre, *Du pape*, l. III, c. iii, § 5, Voltaire assure le contraire. « La vie séculière, écrivait-il, a toujours été plus vicieuse que celle des prêtres, mais les désordres de ceux-ci ont toujours été plus remarqués à cause de leur contraste avec la règle. » Le mariage ne rendrait donc pas les ecclésiastiques impeccables et il y en aurait toujours quelques-uns qui succomberaient au danger commun à tous les hommes mariés, à l'occasion de vivre criminellement. Dès lors, que parle-t-on de supprimer le célibat ? Cette mesure ne remédierait à rien et serait d'ailleurs parfaitement illogique, puisque c'est parmi les personnes mariées que les abus sont les plus nombreux. On dira que le lien matrimonial n'est pas la cause de ces excès, tandis que les désordres des clercs sont la conséquence naturelle de la contrainte du céli-

bat, mais où voit-on cette contrainte ? C'est en pleine connaissance de cause que le jeune clerc consomme par le sous-diaconat son immolation ; c'est après un long noviciat et à un âge où il a pu depuis longtemps déjà éprouver le choc des passions et mesurer sa force de résistance grâce aux moyens surnaturels mis à sa disposition. Aussi, l'opinion publique, d'accord avec le bon sens, juge sévèrement la violation de ces engagements sacrés. *Boni lugent, mali rident*, disait le saint roi Edgard aux évêques d'Angleterre. Roskovány, *op. cit.*, t. I, n. 440.

4. C'est surtout sur le terrain de la physiologie que le célibat est déclaré antinaturel et impossible par de nombreux médecins. Ainsi, d'après Bouchardat, *Traité d'hygiène*, 2^e édit., Paris, 1883, p. 1005, « le mariage est la loi de la nature. A moins d'empêchements pathologiques, toute créature humaine doit s'y soumettre. Hygiéniste, je condamne également le célibat des prêtres et celui des congrégations religieuses. J'ai vu de près tous les maux que le célibat entraîne pour ceux et celles qui s'y dévouent. » Et il cite Fleury qui énumère quantité de maladies, effets funestes de la continence, reconnus comme tels par tous les médecins, depuis Hippocrate jusqu'à nos jours. Il est à craindre que beaucoup de ces auteurs, ceux qui n'ont pas copié leurs devanciers, aient obéi à des préjugés absolument extra-scientifiques. Fleury lui-même le montre quand il écrivait, *Traité d'hygiène*, t. III, p. 6 : « Le temps des ascètes étant passé, ces religions (celles qui font peser condamnation sur la chair) n'enfantent plus que des hypocrites, des tartuffes. » Du reste, les médecins ne sont pas plus unanimes sur ce point que sur tant d'autres. Cf. Perrone, *Prælect. theol.*, t. III, *De ordine*, n. 209. Descuret, *Médecine des passions*, 3^e édit., t. I, p. 472, note 21, relève comme tout à fait extraordinaire la proportion de prêtres et de religieux ou de religieuses âgés de plus de soixante, soixante-dix ou quatre-vingts ans. Plus près de nous, Proust, *Traité d'hygiène*, 2^e édit., p. 78, signale que « de 35 à 45 ans, pour 1000 individus de chaque profession, il succombe annuellement 6 ministres du culte ou magistrats, tandis que la mortalité atteint 9, 10 ou 12 pour les ouvriers de divers métiers, près de 13 pour les mineurs, 13 à 14 pour les médecins, etc. ». Ces témoignages, appuyés sur les faits, ne laissent rien subsister des affirmations gratuites que certains médecins font endosser à la science. Il est d'ailleurs facile de contrôler ces faits d'une façon précise. Les annuaires et les nécrologes diocésains montrent que pour 1000 ecclésiastiques de tout âge à partir de 25 ans, il y a en moyenne 25 décès par an ; or, si l'on se reporte aux tables des compagnies d'assurances, par exemple à la table des assurés français, *Annuaire du bureau des longitudes*, 1905, p. 559, le calcul établit que sur 1000 assurés français, il en succombe en moyenne 45 par an. On trouve encore que la moitié environ des prêtres séculiers atteignent l'âge de 50 ans, alors que la moitié des assurés susdits ne dépasse pas celui de 46 ans. Enfin les cas de longévité sont très fréquents dans le clergé, puisque, en prenant une période assez longue, l'âge des décédés divisé par leur nombre donne un quotient de 65 ans. Il est donc bien établi que les ecclésiastiques ne sont point affligés, du fait du célibat, d'autant de maladies qu'on le prétend, puisqu'ils vivent plus longtemps que les autres catégories de personnes. Cette conclusion n'est point en contradiction avec la statistique que donne le *Dictionnaire de sciences médicales*, t. xciv, art. *Mariage*, et de laquelle il résulte que presque, à toutes les périodes de la vie, la mortalité des célibataires est plus forte que celle des gens mariés, car cette statistique concerne les célibataires sans distinction de catégories. Pour arriver à un résultat valable, il faut nécessairement opérer sur un groupe homogène.

Toutefois, bien que la continence absolue ne produise

pas les tristes effets qu'on lui a parfois attribués, il est hors de doute qu'elle ne convient pas à certains individus, soit en raison de leur disposition physique, soit par suite d'habitudes malheureusement acquises et dont le mariage serait, dans l'espèce, le seul remède légitime. On conçoit que pour cette catégorie de personnes la vie de continence perpétuelle pourrait amener de fâcheuses conséquences; encore, le plus souvent, ces suites seront dues non à la continence elle-même, mais au contraire à l'inconduite qui, dans ces circonstances, n'est que trop fréquente. Mais il en va tout autrement pour les volontaires de la continence sacerdotale ou religieuse, vu la sélection dont ils sont l'objet au cours de la longue préparation qui leur est imposée, vu aussi les règles d'hygiène physique et morale, naturelle et religieuse, auxquelles ils s'astreignent et qui sont la sauvegarde de la chasteté. On conçoit que dans ces conditions, ils ne souffrent nullement d'une vie pour laquelle ils étaient faits et qu'ils protègent par tous les moyens voulus.

On dit souvent que le célibat porte les femmes à l'hystérie. Mais, dit le médecin viennois Kraft-Ebing, « si les vieilles filles vierges sont parfois hystériques, cela tient à des causes morales et non physiologiques. Les femmes non mariées qui remplacent le mariage par des occupations sérieuses auxquelles elles se donnent corps et âme, comme par exemple, les sœurs de charité se donnent aux malades et à l'enfance, ne deviennent qu'exceptionnellement hystériques. » Bien mieux, sur un grand nombre d'hystériques, Scanzoni en a trouvé 75 pour 100 qui avaient eu des enfants, 65 pour 100 en avaient eu plus de trois. Il faut donc rayer le célibat du nombre des causes de l'hystérie comme aussi le mariage de celui des remèdes de cette maladie. Cf. Moureau et Lavrand, *Le médecin chrétien*, p. 254 sq.

3^e *Le célibat et le bien social.* — On objecte enfin que le célibat est contraire au bien social. Il prive la société d'un nombre considérable de citoyens. S'il n'y avait que des célibataires, et d'après les catholiques ce serait un bien, c'en serait fait de la société. Au contraire, les pays protestants où le célibat ecclésiastique fait peu de vides, sont beaucoup plus florissants que les régions catholiques.

1. Il y a contradiction à faire valoir la raison de bien social au détriment des droits naturels de l'individu. Reconnaître ces droits, les protéger, en assurer par une sage réglementation le libre exercice, n'est-ce pas la fin naturelle, le devoir primordial de toute société? Cela est vrai surtout de la liberté de se marier ou non, car elle touche à ce qu'il y a de plus intime dans la personne humaine.

2. L'augmentation indéfinie de la population est-elle, en toute hypothèse, un bien social? Non, aurait répondu le comte de Maistre, *Du pape*, l. II, c. III, § 3, puisqu'il loue Malthus d'avoir montré la nécessité de l'existence dans l'État d'un principe moral qui tende constamment à restreindre le nombre des mariages. Or, continue de Maistre, le nombre des mariages ne peut être restreint qu'en trois manières : par le vice, par la violence ou par la morale. Les deux premiers moyens ne pouvant pas se présenter à l'esprit d'un législateur, il ne reste que le troisième; mais, de l'aveu de Malthus lui-même, il est très difficile d'établir un moyen de restriction uniquement basé sur la morale. Ainsi, « l'Église a, par sa loi du célibat ecclésiastique, résolu ce problème avec toute la perfection que les choses humaines peuvent comporter, puisque cette loi qui exclut entièrement le vice et qui ne s'impose pas par la violence, est appuyée sur des motifs si sublimes qu'il n'est pas au pouvoir de l'esprit humain d'imaginer rien d'égal, ni d'approchant. »

3. La démonstration précédente repose sur ce principe que l'accroissement de la population est beaucoup plus rapide que celui des moyens de subsistance, d'où

la nécessité de prévenir l'excès de population, mais il s'en faut que la loi, invoquée par Malthus, soit générale et constante. On peut donc se demander si, tout au moins pour les pays où un accroissement de population serait un bien, le célibat ecclésiastique n'est pas responsable du déficit qui reste à combler. Très certainement non. D'abord, le nombre des personnes vouées au célibat est très faible par rapport à celui de la population adulte. Ainsi, en France, si l'on évalue à vingt-cinq millions le chiffre des personnes âgées de vingt ans au plus et à deux cent mille celui des ecclésiastiques, des religieux et des religieuses existant dans le pays en 1900, la proportion reste inférieure à un pour cent. Il faut donc chercher ailleurs les causes du déficit de la population : elles peuvent être multipliées, mais la plus ordinaire est l'infécondité relative des mariages. La France en est un exemple ; la crainte de la dépopulation n'inquiéterait guère ce pays si, aujourd'hui comme au commencement du XIX^e siècle, chaque famille comptait en moyenne quatre enfants. Il en est ainsi, ou peu s'en faut, en Autriche et surtout en Italie, contrées catholiques où le célibat ecclésiastique est très largement représenté. Cf. *Staatslexikon*, t. I, art. *Bevölkerung*. Mais au fait, d'où vient que chez certaines nations européennes les mariages sont remarquablement féconds? Il serait inexact d'affirmer que le taux de la natalité dépend uniquement de causes d'ordre religieux; pourtant il est indéniable que l'influence de la morale chrétienne est à cet égard bienfaisante autant qu'efficace. Grâce à elle, donc grâce au ministère du prêtre, la jeunesse apprend à rester chaste, les mariages ne sont pas indéfiniment retardés jusqu'à la fin d'un célibat plus ou moins libertin, enfin, les époux respectent la sainteté du lien qui les unit. « Il ne faut jamais oublier, dit de Maistre, *loc. cit.*, qu'il n'existe pas de véritable prêtre dont la sage et puissante influence n'ait donné peut-être cent sujets à l'État, car son action n'est jamais suspendue et sa force est sans mesure; en sorte qu'il n'y a rien de si fécond que la stérilité du prêtre. »

4. Ce service n'est pas le seul que le prêtre rend au pays auquel il appartient. Son autorité sacerdotale, qui est si intimement liée au respect dont le célibat l'entoure, cf. de Maistre, *loc. cit.*, il l'emploie à enseigner et à pratiquer la religion; pauvre lui-même le plus souvent, mais n'ayant pas de souci de famille, il prend soin des pauvres et se dépense sans compter pour toutes les œuvres qui intéressent le bien religieux de son pays; en tout cela, il contribue éminemment à la paix de l'État. Et croit-on que, sans le célibat, beaucoup de missionnaires iraient vivre au loin dans le dénuement sous des climats meurtriers ou en face de la persécution? Pourtant, missionnaires de l'Évangile, ils le sont aussi de la gloire de leur patrie. Enfin, bien que le célibat religieux ne soit pas l'unique source du dévouement, il permet incontestablement aux personnes qui se vouent aux œuvres de charité de s'y livrer tout entières avec une vigueur d'autant plus grande qu'elles sont plus indépendantes. A ce titre, le célibat a sa grande part dans le mérite de tant d'existences de prêtres, religieux et religieuses, sacrifiées au bien du prochain, à l'intérieur du pays et à l'étranger, dans les écoles, asiles, orphelinats, etc. On peut les expulser, mais il est telles ou telles de ces missions, particulièrement ingrates, où l'on ne trouve point à les remplacer; quant aux œuvres pour lesquelles l'État qui exile ces personnes trouve un personnel suffisant, les sommes qu'il doit inscrire au budget montrent un côté, sinon très relevé, du moins très positif, des avantages sociaux que présente le célibat ecclésiastique.

5. Après saint Jérôme, *Contra Jovinianum*, l. I, n. 36, P. L., t. XXIII, col. 259, et saint Augustin, *De bono conjugali*, c. IX, P. L., t. XL, col. 380, saint Thomas,

Cont. gent., l. III, c. CXXXVI, se pose cette objection : S'il vaut mieux garder la continence que de se marier, la perfection consistera, dans l'espèce, en ce que tous gardent la continence; mais alors ce sera la fin du monde. Le saint docteur répond en substance qu'il ne faut pas confondre la perfection des individus avec celle de la collectivité sociale. Il y a des états plus parfaits que les autres; néanmoins, il ne serait pas bon pour la société que le même état, le plus parfait, fût embrassé par tous. Ainsi, à côté de ceux qui gardent la continence par vertu, il est nécessaire que d'autres se marient. Du reste, Dieu y a pourvu. De même que les différences physiques, intellectuelles et morales, ainsi que les autres circonstances spéciales qui séparent les individus, leur font choisir telle ou telle profession plutôt que telle autre, assurant en dehors de toute intervention étrangère, les services nécessaires ou utiles à la société, de même l'état du mariage se recrutera toujours suffisamment sans que ce service soit obligatoire, d'autant plus que l'inclination à cet état est plus générale parmi les hommes.

I. PARTIE HISTORIQUE. — Christianus Lupus, *Dissertatio I, De latin. episcop. et clericorum continentia*, c. I; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline*, part. I, l. II, c. LX sq., Barle-Duc, 1874, t. II, p. 128 sq.; Roskovány, *Cœlibatus et brevium*, Pestini, 1869, t. I-III; le t. IX contient la table de tous les documents; *Staatslexikon* de Bruder, 2^e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. I, art. *Cœlibat*; *Kirchenlexikon*, t. III, art. *Cœlibat*. Sur les traditions anciennes en matière de célibat, de Maistre, *Du pape*, l. III, c. III.

II. PARTIE CANONIQUE. — Tous les commentateurs des Décrétales, l. I, *De bigamis non ordinandis*; l. III, *De cohabitatione clericorum et mulierum*; *De clericis conjugatis*; *De conversione conjugatorum*; l. IV, *Qui clerici vel voventes matrimonium contrahere possunt*. Parmi les autres commentateurs récents, surtout Santi, *Prælectiones juris canonici*, édit. Leitner, Ratisbonne, 1900. Les actes du saint-siège et autres documents dans Roskovány, *op. cit.*

III. PARTIE APOLOGÉTIQUE. — Zaccaria, *Storia polemica del celibato sacro*; Perrone, *Prælectiones theologice*, t. III, *De ordine*, c. V, avec notes très érudites; de Maistre, *op. cit.*; Roskovány, *op. cit.*; et *Supplementa*, t. III, p. 320 sq., extraits ou reproduction de tous les écrits importants sur le célibat depuis le XV^e siècle jusqu'en 1880; *Staatslexikon*, loc. cit.; *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, par Jaugé, Paris, 1889, art. *Célibat ecclésiastique*, col. 426-433; Surbled, *La vie de jeune homme*, Paris, 1900.

H. MOUREAU.

CONTINENTS. Voir ENCRATITES.

CONTOGONIS Constantin, théologien grec, né à Trieste en 1811 ou 1812. Ses cours de théologie achevés aux universités de Munich et de Leipzig, il enseigna la théologie à Nauplie et à Athènes. En 1857, avec Cléopas de Jérusalem, il rédigeait l'*Εβραγγελικὸς Κήρυξ* qui plusieurs années durant fut regardé comme la meilleure revue théologique de la Grèce moderne. Il occupa la chaire de théologie à Athènes jusqu'en 1878; il mourut le 16 octobre de cette année. On a de lui : 1^o *Φιλολογικὴ καὶ χριστικὴ ἱστορία τῶν ἁγίων Πατέρων κατὰ τὰς τρεῖς πρώτας ἑκατονταετηρίδας ἀνασάντων καὶ τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν*, Athènes, 1846; 2^o édit., 1852; 2^o *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία ἀπὸ τῆς θείας συστάσεως τῆς ἐκκλησίας*, Athènes, 1866, 1876.

Ἐκκλησιαστικὴ Ἀληθεία, 15 novembre 1883, p. 89-90.

A. PALMIERI.

CONTRAT. — I. Définition des contrats. II. Des conditions essentielles pour la validité des contrats. III. De l'effet immédiat des contrats : l'obligation. IV. Des modifications aux contrats.

I. DÉFINITION DES CONTRATS. — 1^o *Nature des contrats.* — D'après le Code civil, a. 1101, le contrat est une convention par laquelle une ou plusieurs personnes s'obligent envers une ou plusieurs autres, à donner, à faire ou ne pas faire quelque chose. Selon cette définition, le contrat est donc une conven-

tion produisant obligation. Qu'est-ce qu'une convention? C'est le consentement de deux ou plusieurs personnes ayant pour but de former entre elles quelque engagement, ou d'en résoudre un précédent, ou encore de le modifier. Dans son acception la plus générale, la convention, étant un accord de volonté sur un même objet, ne crée pas nécessairement l'obligation. Le terme de contrat est réservé à une espèce particulière de convention : celle qui est faite en vue de créer une obligation. Dès lors, sous cette dénomination ne sont pas comprises les autres conventions : celles par exemple qui ont pour but d'éteindre une obligation, celles qui contiennent un simple projet d'exécution.

L'obligation est un lien juridique, *vinculum juris*, par lequel une personne est astreinte envers une autre, à donner, à faire ou ne pas faire quelque chose. Parce qu'elle suppose un droit strict, l'obligation contractuelle ressortit à la justice commutative; elle est *naturelle* ou *civile* suivant qu'elle tire son origine du droit naturel ou du droit civil. Cependant certains engagements peuvent se former, sans qu'il intervienne aucune convention entre celui qui s'oblige et celui envers lequel il est obligé. C'est le cas des *quasi-contracts*, c'est-à-dire, comme s'exprime le Code civil, a. 1371 : « des faits purement volontaires de l'homme, dont il résulte un engagement quelconque envers un tiers, et quelquefois un engagement réciproque des deux parties. » Donnons comme exemple la *gestion d'affaires*. Un de mes amis est parti pour un long voyage, oubliant de pourvoir au règlement de certains intérêts aujourd'hui en souffrance. J'agis envers lui, comme je voudrais qu'il agit envers moi en pareille occurrence, et je fais le nécessaire. Je suis lié par la *gestion d'affaires*. Le fait de gérer les affaires d'autrui fait naître, entre les parties intéressées, des obligations analogues à celles qui résulteraient du contrat de mandat et leur situation juridique respective est à peu près la même que si elles étaient liées par ce dernier contrat. C'est ce qu'exprime fort bien l'axiome : *Quasi contraxisse videntur*. Il existe encore un quasi-contrat dans l'acceptation par un tuteur d'une tutelle qu'il aurait pu refuser; car si la tutelle était imposée, l'obligation résulterait de la loi et non du quasi-contrat.

Des considérations précédentes il résulte que la simple promesse non encore acceptée, appelée *pollicitation*, n'est pas à proprement parler un contrat. Elle ne produit en effet aucune obligation, celui qui a fait la pollicitation restant toujours maître de la retirer. Voilà pourquoi elle ne peut plus être valablement acceptée, soit après la mort de celui dont elle émane, soit après tout autre événement qui rendrait ce dernier incapable de s'obliger. Pour la même raison, les héritiers succèdent à des obligations, ils ne succèdent pas à de simples pollicitations.

2^o *Division des contrats.* — On divise les contrats en plusieurs étages.

1. Les contrats *synallagmatiques* ou *bilatéraux* et les contrats *unilatéraux*. — Dans le contrat synallagmatique, chacune des parties s'oblige envers l'autre, chaque contractant stipule et devient à la fois débiteur et créancier, mais à des titres différents. Dans la vente, par exemple, le vendeur est à la fois créancier du prix et débiteur de la chose vendue. — Le contrat unilatéral, au contraire, n'impose d'obligation qu'à l'une des parties seulement. Ainsi dans le prêt d'une somme d'argent l'emprunteur seul est obligé. Code civil, a. 1103. La distinction des contrats synallagmatiques et unilatéraux a des applications dans le droit civil. C'est ainsi que les écrits sous-seing privé, qui constatent des contrats synallagmatiques, doivent être rédigés en double et mention expresse de l'observation de cette formalité doit être inscrite sur chaque original, sous peine de nullité. Code civil, a. 1325.

2. Les contrats à *titre onéreux* et les contrats à *titre gratuit*. — Le contrat à titre gratuit ou contrat de *bienfaisance* est celui qui procure à l'une des parties un avantage, dont elle ne fournit point l'équivalent, la contre-valeur. Code civil, a. 1105. Le plus important des contrats à titre gratuit est la donation; il y en a d'autres, notamment le dépôt et le mandat. — Le contrat à titre onéreux est celui dans lequel chaque partie paie l'avantage qu'elle retire du contrat, en effectuant à l'instant même ou en s'engageant à effectuer plus tard une prestation. Le contractant acquiert donc moyennant un sacrifice, c'est-à-dire à titre onéreux. Dans le contrat à titre onéreux chacune des parties trouve son intérêt et utilité. Telle est la vente : elle procure au vendeur une somme d'argent et à l'acheteur un bien à sa convenance. Le prêt à intérêt est aussi un contrat à titre onéreux; il permet au prêteur de tirer un revenu de son capital et à l'emprunteur d'obtenir la jouissance de ce capital. On voit par cet exemple que le contrat à titre onéreux n'est pas nécessairement synallagmatique, puisque le prêt à intérêt est un contrat unilatéral.

3. Les contrats à titre onéreux sont *commutatifs* ou *aléatoires*, Code civil, a. 1104 : *commutatifs*, lorsque chaque partie reçoit un équivalent certain de ce qu'elle fournit; *aléatoires*, lorsque pour l'une d'elles cet équivalent consiste dans un *aléa*, dans une simple chance, subordonnée à un événement ultérieur et incertain. Le louage est un contrat commutatif, les assurances sont des contrats aléatoires.

4. Contrats *nommés* ou *innommés*. — Il y a certains contrats que le législateur, à raison de leur importance et de leur fréquence, a prévus et réglés. Ces contrats ont un nom : vente, échange, louage, société, mandat, etc.; ce sont des contrats nommés. Il y en a d'autres qui sont demeurés étrangers aux prévisions du législateur, parce qu'ils sont d'un usage moins fréquent, et auxquels, par suite, il n'a pas donné de nom. On les désigne pour ce motif sous la dénomination générale de contrats innommés : *do ut facias, facio ut des*. Tel est le contrat dit de *révélation de succession*, par lequel une personne promet à une autre de lui révéler un droit de succession dont celle-ci ignore l'ouverture à son profit, de faire les frais nécessaires pour la réalisation de ce droit et stipule, à titre de rémunération, une certaine quote part, la moitié, par exemple, de la succession.

5. Contrats *consensuels* et contrats *réels*. — Les contrats consensuels sont ceux à la réalisation desquels le seul consentement des parties suffit, comme la vente, l'échange, le louage, la société, le mandat et beaucoup d'autres. Les contrats réels sont ceux qui, outre le consentement des parties, exigent pour leur validité la tradition ou livraison de la chose, objet du contrat. Citons le prêt : il n'existe, et par suite l'obligation de restituer qu'il engendre à la charge de l'emprunteur ne prend naissance, que lorsque l'objet prêté a été livré. Il en va de même du dépôt et du gage.

6. Contrats *solennels* ou *simples*. — On désigne sous le nom de contrats solennels ceux que la loi soumet à certaines formalités qu'elle prescrit sous peine de nullité. Le consentement des parties est bien nécessaire pour la conclusion de ces contrats comme de tous les autres, mais il ne suffit pas; et s'il n'est pas manifesté dans la forme légale, il n'a aucune valeur. La liste des contrats solennels n'est pas longue dans notre droit civil. Elle comprend deux contrats relatifs aux personnes : le mariage et l'adoption, et cinq relatifs aux biens : la donation, a. 931, le contrat de mariage, a. 1394, le contrat hypothécaire, a. 2126, la subrogation conventionnelle consentie par le débiteur, a. 1250, et la subrogation de l'hypothèque légale de la femme mariée. Lois des 4 et 22 mars 1855, a. 9. Le contrat simple est celui dont

la validité n'est pas soumise à des formalités spéciales exigées par la loi.

7. Contrats *principaux* et contrats *accessoires*. — Les contrats principaux sont ceux qui existent pour eux-mêmes, comme la vente, le louage, le prêt, le dépôt, etc. Les contrats accessoires sont ceux qui interviennent pour assurer l'exécution d'un autre contrat. Tels sont le cautionnement, l'hypothèque.

II. DES CONDITIONS ESSENTIELLES POUR LA VALIDITÉ DES CONTRATS. — Quatre conditions sont nécessaires pour la validité d'un contrat : 1° un objet certain qui constitue la matière de l'engagement; 2° une cause licite dans l'obligation; 3° la capacité de contracter de la partie qui s'oblige; 4° le consentement légitime.

1° *La matière* ou objet du contrat. — D'une manière générale l'objet des conventions s'étend à tout ce qui peut être la matière du droit de propriété. De ce principe découlent les conditions suivantes : la matière des contrats doit être : 1. *possible*; 2. *existante*; 3. *déterminée*; 4. elle doit *appartenir* aux parties contractantes; 5. être *licite*.

1. *Possible*. — La promesse d'un fait impossible n'oblige pas le débiteur : *impossibilium nulla est obligatio*. Cette condition toutefois doit s'entendre d'une impossibilité *absolue* c'est-à-dire existant pour tous, et non pas d'une impossibilité *relative* concernant seulement la personne du débiteur. L'engagement de construire une machine, souscrit par une personne ne possédant pas les notions les plus élémentaires de la mécanique, ne perdrait pas pour cela sa force obligatoire, le contractant ayant la possibilité de faire exécuter le travail par autrui. Observons cependant que, s'il s'agit d'une obligation très difficile à remplir, l'intention des parties doit être manifestée expressément, de manière à ne prêter à aucune équivoque.

La matière du contrat est-elle impossible en partie seulement, alors la convention demeure obligatoire pour cette partie. Pierre a vendu 50 sacs de blé, mais il ne peut en fournir que 25, il est tenu à cette dernière livraison. J'achète une paire de chevaux carrossiers parfaitement appareillés, l'un d'eux vient à mourir avant la livraison; la matière du contrat n'existe plus, puisque c'est la paire de chevaux formant un tout indivisible qui était l'objet de la convention.

2. *Existante*. — Il est évident, en effet, qu'une chose inexistante ne saurait être le terme de l'accord de deux volontés ni l'objet d'une obligation réelle. Ainsi je vous vends mon cheval, mort la veille à mon insu : il n'y a pas de vente, puisque celle-ci n'a plus d'objet. Code civil, a. 1601. Cependant, les choses futures — celles qui existent en puissance ou en espérance — peuvent être matière de transactions, par exemple, un billet de loterie, une récolte sur pied. Mais d'accord avec les dispositions du droit romain, la loi française annule les *conventions sur successions futures*. Ces conventions ont paru immorales au législateur; elles semblent en effet impliquer le désir de la mort de la personne vivante, à la succession de laquelle on se croit appelé. Code civil, a. 1130. Néanmoins, et par exception, les conventions sur successions futures sont tolérées dans les hypothèses prévues par les art. 761, 918 et 1082 du Code civil.

3. *Déterminée*. — Code civil, a. 1108, 1129. Si la matière du contrat n'était pas suffisamment déterminée, le débiteur ne sachant pas exactement à quoi il est tenu, se trouverait dans l'impossibilité de remplir son obligation. De son côté, le créancier n'aurait point d'intérêt appréciable à l'exécution de l'engagement. Or il est de principe que *là où il n'y a point d'intérêt, il n'y a pas d'action*. Ainsi par exemple, un contrat stipulant un animal en général ne serait pas suffisamment déterminé, car le débiteur pourrait se libérer en livrant un animal sans valeur, et le créancier ne trouverait aucun intérêt à pareille exécution du contrat. Au contraire, l'obliga-

tion de donner un cheval serait valable, parce que n'importe quel cheval a une valeur réelle et n'est pas sans utilité pour le créancier. Code civil, a. 1129.

4. L'objet du contrat doit appartenir aux contractants, c'est-à-dire être susceptible du droit d'appropriation. « Il n'y a que les choses qui sont dans le commerce, qui peuvent être l'objet des conventions, » dit l'art. 1128. Or une chose peut être hors du commerce soit à raison de sa nature, comme l'air, la mer, etc., soit à raison de sa destination, comme les choses faisant partie du domaine public, par exemple les places fortes, les routes nationales, etc. Une conséquence de ce principe est que la vente d'un objet volé est entachée de nullité. Toutefois, dans certains cas nettement déterminés, en raison du bien commun de la société, la loi valide ces sortes de vente.

Il n'est pas nécessaire que le débiteur possède l'objet de la convention au moment même où elle se conclut, mais il suffit qu'il puisse effectuer la prestation à l'époque fixée pour la livraison. Fréquemment, un industriel vend à terme des marchandises qu'il n'a pas fabriquées, et dont il ne possède peut-être même pas la matière première. Ainsi, un fabricant de drap vendra à une compagnie de chemins de fer 10 000 mètres de drap pour garnir des wagons, livrables dans un an, alors qu'au moment où il passe ce marché, il n'a ni le drap ni même la laine pour le fabriquer.

5. *Licite*. — La promesse d'un fait illicite, c'est-à-dire contraire à l'ordre public ou aux bonnes mœurs, ne saurait engendrer aucune obligation, parce que de semblables faits sont légalement ou moralement impossibles pour un honnête homme. N'y a-t-il pas contradiction manifeste à se trouver obligé, en vertu du contrat, à poser un acte, et en même temps obligé par la loi naturelle ou positive à omettre ce même acte? Cette contradiction entraîne l'inexistence de l'obligation.

D'après l'opinion commune des théologiens moralistes, il suffit pour la validité du contrat que l'objet soit *substantiellement* honnête, alors même qu'une circonstance accessoire le rendrait coupable. Donnons comme exemple : un travail à exécuter le dimanche, l'achat de poison effectué dans une intention coupable. Il en va de même si l'acte est prohibé par une loi purement pénale : la vente du gibier avant l'ouverture de la chasse. Dans ce cas, le contrat est valide, mais le délinquant reste soumis en conscience à l'obligation de subir sa peine s'il est condamné.

Les choses spirituelles peuvent-elles être matière de conventions? La réponse n'est pas douteuse, s'il s'agit de contrat *gratuit*. Je puis m'engager à réciter des prières, à célébrer la sainte messe pour un ami ; je puis lui promettre des reliques, etc. Le contrat est-il onéreux, l'engagement est valide, lorsque la chose spirituelle a pour contre-valeur un objet spirituel. Par exemple, je réciterai tant de chapelets en échange d'une messe que vous célébrerez à mon intention. Il faut toutefois, en cette matière, tenir compte des prescriptions et des prohibitions de l'Eglise. Donner une chose temporelle comme équivalent d'une chose purement spirituelle, c'est de la simonie. Commettrait ce péché le prêtre qui exigerait une somme d'argent comme prix de l'absolution sacramentelle. Il peut arriver qu'un même objet ou un même acte ait à la fois une valeur temporelle et une valeur spirituelle ; tel un calice consacré, tel encore le culte extérieur des cérémonies religieuses. Pour juger, dans ce cas, de la validité du contrat, il sera nécessaire de faire le départ entre ce qui est principal et ce qui est accessoire dans la chose spirituelle ayant une valeur temporelle, et de tenir compte de la législation positive de l'Eglise en cette matière. Voir SIMONIE.

2^e Cause *licite*. — La cause du contrat est ce pour quoi on s'oblige ; le but immédiat et essentiel qu'on se

propose d'atteindre par la convention. Expliquons par un exemple cette notion assez délicate. Je vous vends ma maison moyennant 100 000 francs. Ce contrat étant synallagmatique fait naître des obligations réciproques : obligation pour moi vendeur de vous livrer ma maison, obligation pour vous acheteur de me payer le prix convenu. Quelle est la cause de ces diverses obligations? Pourquoi le vendeur s'est-il obligé à livrer sa maison, sinon à cause de l'obligation pour l'acheteur de payer le prix convenu? De même, si l'acheteur a contracté l'obligation de verser au vendeur la somme stipulée, c'est assurément parce que celui-ci s'engageait à céder sa maison. L'obligation de l'acheteur a donc pour cause l'obligation du vendeur et réciproquement. Les deux obligations se servent mutuellement de cause.

Dans les contrats unilatéraux, la cause varie suivant la nature du contrat. S'agit-il d'un prêt? La cause de l'obligation de l'emprunteur se trouve dans la prestation qui lui est faite par le prêteur. N'est-ce pas en considération de cette prestation qu'il s'est obligé? N'est-ce pas là le but immédiat qu'il poursuit en empruntant, c'est-à-dire en s'obligeant à rendre l'objet prêté? La cause serait la même dans le dépôt et dans le gage. Dans le contrat de donation, il n'y a pas d'autre cause que l'intention libérale du donateur, sentiment de bienveillance à l'égard du donataire.

Pour mieux comprendre la nature et le rôle de la cause de l'obligation, il est utile de la comparer soit à l'objet soit au motif du contrat.

La distinction de l'objet et de la cause est facile à saisir. La cause est ce *pour quoi* je suis obligé, l'objet est ce *à quoi* je suis obligé, ce que je dois. Ainsi dans la vente, l'obligation du vendeur a pour objet la chose vendue, celle de l'acheteur le prix. Dans le prêt, l'obligation de l'emprunteur a pour objet la chose même qu'il a reçue, ou l'équivalent de celle-ci, suivant qu'il y a prêt à usage ou prêt de consommation. Dans la donation, l'obligation du donateur a pour objet la chose donnée. Tout autre est la cause de ces différents contrats, comme il a été dit plus haut.

Plus délicate est la distinction de la cause et du motif, parce qu'il existe entre eux une étroite ressemblance. Le motif comme la cause est un but ; mais la cause est le but immédiat et essentiel, le motif le but éloigné et accidentel de l'obligation. J'ai besoin de blé pour ensemer mes terres, j'en achète 20 hectolitres moyennant 400 francs. A cette question : pourquoi ai-je fait cette convention? deux réponses se présentent : 1. J'ai contracté cette obligation pour que le marchand s'engage à me livrer 20 hectolitres de blé. Voilà la cause. 2. J'ai conclu cet engagement afin de pouvoir ensemer mes terres. Voilà le motif.

Ainsi parmi les divers buts qu'on peut se proposer en contractant, le plus prochain, le plus immédiat est la cause ; les autres sont les motifs de l'obligation. Le premier est *essentiel*, car il sera toujours le même dans une série de conventions de même nature. Le second est *accidentel* ; et donc il variera à l'infini dans diverses conventions semblables. Si plusieurs personnes achètent chacune une maison, la cause de leur obligation sera identique, mais il est infiniment probable que le motif sera différent.

L'obligation sans cause, ou sur une fausse cause, c'est-à-dire sur une cause qui n'existe que dans la pensée de celui qui s'est obligé, est nulle et inexistante. Code civil, a. 1131. Cette nullité n'est d'ailleurs que la conséquence du défaut absolu de consentement qu'entraîne avec elle toute erreur essentielle.

L'obligation qui a une cause illicite est nulle, Code civil, a. 1131, parce que le but qu'elle poursuit est contraire à la loi ou aux bonnes mœurs. Il s'ensuit qu'on ne peut pas se faire promettre une somme d'argent comme rémunération d'un acte coupable. C'est le cas

d'un homme qui s'engage à rémunérer une femme pour la promesse que lui fait celle-ci de nouer, ou de continuer avec lui des relations déshonnêtes.

Le contrat étant nul, si la convention n'a pas encore été mise à exécution la partie qui a reçu l'argent sera tenue à restitution. L'action illicite a-t-elle été commise, le débiteur, d'après l'opinion commune des moralistes, devra en conscience payer le prix convenu. Une fois l'acte coupable posé, ainsi raisonne-t-on, il se forme un nouveau contrat innommé *do ut des*, dans lequel une des parties doit fournir la contre-partie de la prestation effectuée par l'autre partie, pourvu, bien entendu, que cette contre-valeur n'ait rien d'illicite, ce qui a lieu dans le cas présent. De plus, l'action, objet du contrat, tout en étant mauvaise en soi, a procuré une utilité, un avantage susceptible de rémunération. C'est précisément cette utilité qui est la matière du contrat innommé et l'équivalent de la somme reçue. S. Alphonse, *Theologia moralis*, n. 712; Lacroix, Lugo, S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. xxxii, a. 7, et presque tous les auteurs modernes.

Cependant quelques théologiens soutiennent l'opinion contraire. Un contrat invalide avant son exécution, disent-ils, ne saurait être valide après la prestation. En pratique, après position de l'acte répréhensible, la partie qui a reçu le prix de la mauvaise action, pourra en conscience le garder; d'autre part, suivant une opinion probable, la partie qui a promis de payer, n'est pas tenue en conscience à déboursier la somme convenue. Marc, *Institut. alphonsonianæ*, n. 1036; Ærtnys, *Theol. moralis*, n. 386; Génicot, *Theol. moralis*, n. 584; Haine, *De contract.*, q. vii; Bulot, n. 685. La Sacrée Pénitencerie a répondu dans ce sens le 22 avril 1822 : *Mulier penitens non cogenda est, sed hortanda ut pretium meretricii juxta prudentis confessarii judicium eroget in usus pios*. Toutefois si le tribunal, qui est très sévère en cette matière, annulait un contrat de ce genre, on devrait en conscience se soumettre à ce jugement. Génicot, *loc. cit.*; Lehmkühl, n. 1052-1053.

Il y a encore une cause illicite lorsqu'on stipule une somme d'argent pour l'accomplissement d'une obligation à laquelle on est déjà tenu par un autre titre de justice. C'est le cas du dépositaire se faisant promettre une somme d'argent pour restituer le dépôt qu'il a reçu; du député, du juge recevant de l'argent pour prix de leur suffrage.

Si, au contraire, l'acte, objet de la convention, est illégitime à un autre titre que celui de justice, il peut être susceptible de rémunération, à condition toutefois qu'il ait une utilité appréciable. Pierre reçoit de son père une certaine somme d'argent pour aller à la messe le dimanche. L'église étant assez éloignée, c'est une rémunération pour la fatigue dépensée. Autre exemple : un passant me demande le chemin; la charité m'ordonnant de le lui indiquer, je ne puis en justice exiger aucune rémunération, car je ne fournis aucun travail et ne m'impose aucun sacrifice. Mais la route est compliquée, je dois, pour le mettre sur la bonne voie, accompagner mon interlocuteur, dans ce cas je suis en droit de lui demander une gratification.

Celui qui a loué ses services à autrui peut-il en conscience engager pour une somme d'argent ces mêmes services à une tierce personne? Oui, mais à une double condition : d'abord que la prestation accessoire soit utile, ensuite qu'il ne résulte aucun inconvénient pour le premier contractant. Les deux obligations de justice sont, en effet, indépendantes l'une de l'autre et par suite chacune d'elles donne naissance à un droit distinct. Par exemple, un domestique recevra, sans injustice, de l'argent comme rémunération pour des services rendus à d'autres personnes; un facteur rural se chargera moyennant paiement de diverses commissions pour ses clients.

3^o *De la capacité des personnes contractantes.* — D'après le droit naturel, est habile à contracter toute personne ayant l'usage de la raison; et donc les enfants, les aliénés, les personnes en état d'ivresse complète sont incapables de s'engager valablement. Ces incapacités naturelles résultent évidemment du défaut de consentement.

Aux termes de l'art. 1123 du Code civil : « Toute personne peut contracter, si elle n'en est pas déclarée incapable par la loi. Les personnes *juridiquement* incapables de contracter sont : les mineurs, les interdits, les femmes mariées, dans les cas exprimés par la loi, et généralement tous ceux à qui la loi interdit certains contrats. » A. 1124. Il y a donc des personnes frappées d'une incapacité *générale* de contracter, et d'autres qui sont frappées d'une incapacité *particulière*.

Aux personnes affligées d'une incapacité complète, on donne un tuteur qui les représente et qui agit en leur lieu et place dans les actes de la vie civile, où elles sont intéressées. Ces personnes sont mises en tutelle. Les actes, passés par le tuteur en leur nom et pour leur compte, produisent leur effet pour ou contre elles, comme si elles les avaient passés elles-mêmes. Quant à celles qui ne sont atteintes que d'une incapacité relative à certains actes, elles ne reçoivent qu'un curateur, ou conseil sans l'assistance duquel elles ne peuvent pas valablement procéder à ces actes. On dit de ces personnes qu'elles sont en curatelle, ou qu'elles ont un conseil judiciaire. Étudions rapidement la condition juridique des divers incapables.

1. *Les mineurs.* — Les mineurs qu'on oppose aux majeurs sont les personnes qui n'ont pas encore vingt et un ans accomplis. L'incapacité de contracter qui atteint le mineur s'étend au mineur émancipé. Le législateur lui accorde, il est vrai, au chapitre de l'émancipation, une certaine capacité qui lui permet d'accomplir seul tous les actes relatifs à l'administration de son patrimoine; mais le mineur émancipé est incapable en dehors de cette sphère. L'incapacité est donc pour lui la règle, la capacité l'exception.

En réalité, le mineur est restituable pour cause de lésion contre les conventions qu'il a passées, plutôt que incapable de contracter; car la loi lui permet d'attaquer ces conventions dans le seul cas où elles seraient pour lui la source d'une lésion : *restituitur minor, non tanquam minor, sed tanquam lusus*. Aussi bien, les contrats passés par un mineur, par un interdit ou par une femme mariée, ne sont pas nuls de nullité radicale, ils sont seulement annulables. — Toutefois le privilège de rescission accordé à l'incapable ne va pas jusqu'à lui permettre de s'enrichir aux dépens de la personne avec qui il a contracté. Le mineur (et aussi l'interdit ou la femme mariée), qui sur le fondement de son incapacité demande l'annulation d'un contrat, devra donc restituer ce qu'il a reçu en exécution de ce contrat. Si, par exemple, il a fait annuler une vente, il devra rendre à l'acheteur le prix ou la partie du prix qu'il a touché.

Le mineur qui, de mauvaise foi, a fait tort à son co-contractant, est tenu en conscience à restituer. A-t-il agi de bonne foi, sans retirer un émolument du contrat, il peut profiter du bénéfice de la loi, alors même que la contre-partie eût éprouvée un dommage. Par conséquent, il ne sera pas obligé, après avoir atteint sa majorité, d'exécuter la convention. Bulot, n. 690; Noldin, n. 519.

Le mineur est protégé par la loi dans l'intérêt du bien commun, pour éviter qu'on abuse de son inexpérience ou de sa faiblesse; voilà pourquoi il ne peut pas renoncer au privilège de rescission dont il est légalement investi. Toutefois, si l'incapable usait de *dol* pour déterminer quelqu'un à contracter avec lui, par

exemple en alléguant faussement la qualité de majeur, il serait tenu à réparer le tort causé à la contre-partie dans le cas où la rescission serait prononcée.

Un mineur prodigue emprunte *bona fide* de l'argent, fait des dettes, mène une vie de plaisir et de débauche; peut-il invoquer la rescission et refuser de payer ses créanciers? A cette question les théologiens moralistes répondent affirmativement. Bulot, n. 691; Lehmkuhl, n. 1055, 3; Génicot, n. 580; Allègre, n. 1305. Se prononcent à l'encontre Gousset, n. 747; Gury, n. 765. La loi civile, en effet, lorsqu'elle permet dans l'intérêt du bien commun l'annulation du contrat passé par un mineur, est juste. La personne qui a contracté avec un incapable n'a pas raison de se plaindre, car elle est supposée connaître la condition de celui avec lequel elle contracte et prévoir par conséquent l'instabilité du contrat.

2. *Les interdits.* — Les personnes qui se trouvent dans un état habituel d'imbécillité, de démence ou de fureur, sont en fait le plus souvent incapables de se gouverner et de gérer leurs affaires comme il convient. Il y aurait donc pour elles, pour leur fortune et pour ceux de leurs parents qui peuvent être appelés à recueillir un jour leur succession, un danger réel à ce que l'exercice de leur droit de contracter ne leur soit pas enlevé. Aussi, les parties intéressées sont-elles autorisées à s'adresser à la justice et à demander l'interdiction de l'incapable au tribunal du domicile de celui-ci.

L'interdiction est donc un jugement par lequel une personne, reconnue *en fait* incapable de gérer ses affaires, est déclarée *en droit* inhabile à faire aucun acte civil, et par suite mise en tutelle.

Ceux-là seuls peuvent être interdits qui sont dans un état habituel d'imbécillité, de démence ou de fureur.

Tous les actes que l'interdit accomplit postérieurement à son interdiction, sont en principe frappés de nullité. L'interdit lui-même ou ses représentants, dans un délai que la loi détermine, peut les faire annuler par les tribunaux pour cause d'incapacité et indépendamment de toute lésion. La preuve qu'un acte, passé par l'interdit depuis son interdiction, a été fait par lui dans un intervalle lucide (c'est-à-dire à un moment où il était en pleine possession de ses facultés), ne serait pas admise. La protection de la loi est absolue et elle doit l'être, sous peine de perdre son efficacité. Il serait facile, en effet, d'arracher un acte à la faiblesse de l'interdit et de soutenir ensuite sa validité. Tant que le jugement d'interdiction n'est pas rapporté, l'incapacité qui en résulte est donc continue et permanente.

Quant aux actes antérieurs à l'interdiction, il y a lieu de distinguer, suivant qu'ils ont été faits ou non dans un intervalle lucide. Aussi longtemps qu'une personne n'est pas interdite, on doit présumer — sauf, bien entendu, preuve du contraire — qu'elle n'est pas en état de l'être et qu'ainsi elle a contracté en pleine possession de ses facultés. Après l'interdiction, au contraire, il y a présomption sous réserve de la preuve du contraire, que les actes passés par l'interdit depuis qu'il est notoirement dans un état habituel d'imbécillité, de démence ou de fureur, ont été faits par lui en dehors d'un intervalle lucide.

Les prodiges, c'est-à-dire ceux qui compromettent et qui gaspillent follement leur patrimoine, peuvent être, à la requête de leurs parents, déclarés judiciairement incapables de faire seuls les actes les plus importants de la vie civile. Il y a en quelque sorte dans cet acte judiciaire une *semi-interdiction*. Elle ne peut être provoquée que par ceux qui auraient le droit de demander l'interdiction proprement dite. On doit, en outre, procéder dans les mêmes formes.

En même temps qu'il déclare un prodigue incapable, le tribunal désigne lui-même un conseil judiciaire, sans l'assistance duquel ce prodigue ne pourra plus

désormais valablement, ni plaider, ni transiger, ni emprunter, ni recevoir un capital mobilier et en donner décharge, ni enfin aliéner ses biens ou les gréver d'hypothèques.

Ce n'est pas, d'ailleurs, aux seuls prodiges, c'est aussi aux faibles d'esprit qui ne sont pas assez privés de raison pour être interdits, qu'on peut donner un conseil judiciaire.

3. *Les femmes mariées.* — L'incapacité des femmes mariées consiste dans la nécessité d'obtenir l'autorisation de leur mari ou de la justice, pour contracter valablement. En dehors de cette autorisation, la femme mariée ne peut ni faire ni recevoir une donation, ni acheter, ni vendre, ni échanger; elle ne peut ni s'obliger, ni hypothéquer, ni accepter une succession, etc. Elle s'obligerait au contraire valablement par sa faute, ses délits ou quasi-délits.

Cependant dans certaines hypothèses, notamment quand elle est séparée de biens par contrat ou par jugement, Code civil, a. 1449, 1536, la femme mariée est capable d'accomplir sans autorisation tous les actes qui concernent l'administration de son patrimoine. De même, la loi du 6 février 1893 a restitué à la femme séparée de corps le plein exercice de sa capacité civile.

Pour se livrer au commerce, la femme mariée a besoin de l'autorisation de son mari, cette autorisation est soumise à des règles spéciales, et ne saurait être donnée en justice, malgré le mari. Celui-ci peut seul, en principe, autoriser sa femme à courir les chances et les dangers du commerce qu'elle veut entreprendre et dont le plus souvent il peut seul mesurer l'étendue et la gravité. Au reste, l'autorisation de faire le commerce peut être *tacite*, et on peut l'induire en toute circonstance. Lorsqu'une femme mariée n'a pas un commerce séparé de celui de son mari et qu'elle ne fait que détailler la marchandise de ce dernier, elle n'oblige que lui sans s'obliger elle-même; car elle n'agit pas en son nom propre et privé.

L'acte de la femme qui n'a pas été autorisée par le mari est annulable sur la demande du mari, dont l'autorité n'a pas été respectée, ou sur la demande de la femme qui n'a pas été protégée. Cette instance est recevable alors même qu'il n'y a pas lésion. Mais comme la faveur de rescindibilité est accordée dans un intérêt *privé* et n'est pas fondée sur une nécessité d'ordre public, ceux qui ont le droit d'invoquer la rescission du contrat peuvent y renoncer. Dans ce cas, la renonciation, bien que sans aucune valeur juridique, oblige en conscience. Néanmoins si l'un des époux renonce à son droit, l'autre peut en sûreté de conscience demander au tribunal l'annulation du contrat.

4. *Personnes frappées d'une incapacité spéciale de contracter.* — La loi interdit à des personnes déterminées certains contrats. C'est ainsi que le tuteur ne peut acheter les biens du pupille, Code civil, a. 450; de même, le contrat de vente est interdit, en principe, entre époux. Code civil, a. 1595. D'autres incapacités spéciales de contracter résultent des art. 1596, 1597, 2045 et 2124.

4^o *Le consentement légitime.* — Le consentement est l'accord de deux ou de plusieurs personnes sur un même objet, c'est encore la résultante de deux ou plusieurs volontés qui s'unissent. Le consentement est donc un acte bilatéral, à la différence de la volonté, acte unilatéral. Comment se produit le concours des volontés, qui constitue le consentement? Avant de s'unir les volontés se cherchent. Celui qui veut s'engager dans un contrat fera des offres à diverses personnes, jusqu'à ce qu'il en ait trouvé une disposée à les accepter. L'offre ainsi faite en vue de préparer un contrat porte le nom de *pollicitatio* : *Pollicitatio est solius offerentis promissum*. Celui qui a fait l'offre n'est pas encore obligé, car il ne peut se lier par sa seule volonté, il faut que celui auquel l'offre a été faite l'accepte; alors, mais

alors seulement, il y aura promesse *obligatoire*, la pollicitation s'étant transformée en un contrat.

Nous examinerons successivement les *qualités* du consentement et les *vices* du consentement.

1. *Qualités du consentement*. — Pour être valide, le consentement doit être *intérieur*, *externe*, *mutuel*, *libre*.

a. *Intérieur*. — Le contrat étant par définition l'accord de deux ou plusieurs volontés produisant une obligation, exige nécessairement l'existence de ces volontés, c'est-à-dire l'acte réel de vouloir, le consentement intérieur.

D'ailleurs, l'intention d'exécuter la convention n'est pas absolument requise pour la validité du consentement. On peut avoir en même temps la volonté de s'obliger et l'intention, répréhensible sans doute, de manquer plus tard à ses engagements. De ce qui précède concluez que le consentement *factif*, c'est-à-dire purement externe, rend le contrat inexistant. Au for extérieur, le consentement exprimé sera toujours réputé valide, sauf preuve du contraire. En outre, au for de la conscience, celui qui a donné un consentement fictif, est tenu de réparer les dommages causés par ce fait, et même de donner un consentement réel, si le dommage ne pouvait être réparé d'une autre manière, par exemple dans le cas du mariage invalide par défaut de consentement intérieur.

b. *Externe*, c'est-à-dire manifesté par quelque signe sensible. Le contrat exigeant le concours de deux volontés, il s'ensuit que chacun des contractants doit percevoir la volonté de l'autre partie, ce qui demande une manifestation sensible.

Le droit naturel ne détermine aucun signe particulier pour le consentement et permet de contracter oralement, par écrit, par geste, même par le silence en matière favorable suivant l'axiome : *qui tacit consentire videtur*. Quant au droit civil, il détermine les conditions de validité du consentement dans certains contrats, tels que la vente, la donation, l'adoption, etc.

c. *Mutuel*, parce que le consentement est un concours de volontés. Il n'est pas nécessaire d'ailleurs que les deux actes de volonté soient posés simultanément. Tant que la pollicitation subsiste, celui à qui l'offre a été faite peut l'accepter et la transformer en contrat.

d. *Libre*, c'est-à-dire pleinement délibéré; s'il n'était le fruit de la liberté et de la délibération, le consentement ne serait plus un acte humain et partant serait incapable de produire l'obligation.

Suffit-il à la formation du contrat valide que la pollicitation ait été acceptée? Est-il en outre nécessaire que le pollicitant ait pris connaissance de l'acceptation? Pour résoudre cette question controversée, il y a lieu de distinguer les contrats *gratuits* et les contrats *onéreux*. Dans les premiers, dans la donation par exemple, il suffit que la volonté du donateur soit connue et acceptée par le donataire. Par son acte de donner, le possesseur se dépouille de la propriété de l'objet; dès lors, rien n'empêche le donataire de le faire sien par son acceptation. Cette solution est valable en droit naturel, mais le Code civil, a. 932, exige pour la validité de la donation entre vifs que l'acceptation du donataire soit juridiquement constatée.

S'agit-il de contrats onéreux, la doctrine et la jurisprudence sont divisées sur ce point. Plusieurs moralistes, Lehmkühl, n. 1061; Haine, n. 913; Allègre, t. II, appendice I, enseignent que le contrat est parfait dès que la pollicitation est connue et acceptée par la contre-partie sans que le pollicitant ait connaissance de cette acceptation. Cependant plus communément les théologiens tiennent que cette dernière condition est nécessaire à la validité du contrat. Sans doute, au moment où la contre-partie accepte la pollicitation les deux volontés contractant *coexistent*, mais pour qu'il y ait consentement mutuel et par suite contrat, il ne suffit pas que les volontés coexistent, il faut de plus qu'elles *concourent*,

c'est-à-dire qu'elles se *joignent*. Or, elles ne peuvent se joindre que si l'acceptation est connue par les deux parties. Cette nécessité est analogue à celle de la promulgation. Pour obliger, la loi doit être promulguée au sujet, c'est-à-dire lui être authentiquement manifestée. De même, le pollicitant ne peut être lié par la volonté de son co-contractant que si celle-ci lui a été intimée, en quelque sorte promulguée. Bulot, n. 696; Génicot, n. 587; Marc, n. 1045; Marrès, I. III, n. 52; Gury, à la suite de Lugo, disp. XXII, n. 22; Lacroix, n. 656; d'Annibale, t. II, p. 330. Ainsi je vous écris pour vous proposer de vous vendre 1000 hectolitres de froment à 20 fr. l'hectolitre; plusieurs jours se passent, puis vous me répondez que vous acceptez ma proposition. Or, le jour même, ignorant cette acceptation, je vous écris pour retirer mon offre, nos lettres se croisent, le contrat est nul, parce que j'ai retiré mon offre avant qu'elle fût obligatoire. La jurisprudence encore hésitante est cependant plus favorable à cette solution.

Les négociants, qui annoncent dans des circulaires, prospectus, affiches, etc., les prix et conditions de leur négoce, sont dans un état permanent d'offre à l'égard du public, tant qu'ils ne l'ont pas retirée, de telle sorte que la demande conforme à ces conditions constitue une acceptation, et forme, dès qu'elle est parvenue à la connaissance du négociant, le lien juridique. Ainsi, une marchandise a-t-elle été mise à l'étalage à un prix indiqué, dès qu'un acheteur déclare vouloir la prendre à ce prix, le marchand est obligé de la livrer; en cas de refus, il serait passible de dommages et intérêts.

2. *Vices du consentement*. — Les vices qui altèrent le consentement de manière à le rendre nul ainsi que la convention qui en résulte peuvent se ramener à trois : l'erreur, la violence, le dol. Code civil, a. 1109.

a. *L'erreur*. — L'erreur substantielle, c'est-à-dire celle qui porte sur la *nature* même, ou sur l'*objet* de la convention, rend le consentement invalide. Exemple : Je vous remets une somme d'argent en dépôt, vous la recevez croyant que je vous en transmets la propriété à titre de prêt; il n'y aura dans ce cas ni prêt ni dépôt. Pierre a deux maisons, l'une à Paris, l'autre à Marseille; il vend à Paul la maison de Paris, celui-ci croit acheter la maison de Marseille. C'est un malentendu et aucune des deux maisons n'est vendue.

L'erreur sur le motif qui nous détermine à contracter n'est pas en soi une cause de nullité. Quelle que soit en effet la gravité de cette erreur, elle n'empêche pas que, le consentement ayant été donné, l'accord des volontés se produise et forme un contrat valide. Exemple : J'achète un cheval, le motif qui me détermine à faire cet achat, c'est la nouvelle que je viens de recevoir de la mort d'un de mes chevaux, mais il se trouve que cette nouvelle est fautive. L'erreur où je suis tombé n'est pas un obstacle à la validité de la vente.

Il peut arriver cependant que le motif altère gravement l'objet du contrat; dans ce cas, l'erreur sur le motif principal, et non pas sur le motif accessoire, frappe la convention de nullité. Je fais une avance à un pauvre que je crois honnête et qui en réalité est un fripon; la donation est valide. Mais si ce pauvre n'était qu'un faux mendiant, la donation dans ce cas serait nulle. C'est que la pauvreté du donataire est le motif principal de l'aumône, la bonne conduite du pauvre n'est que le motif accessoire.

L'erreur qui porte sur les *qualités substantielles* de l'objet rend nul le consentement. Sous le nom de qualités substantielles, on entend celles que les parties ou l'une d'entre elles ont eu principalement en vue en contractant, ou encore celles sans lesquelles elles n'auraient pas contracté. Dans ce cas, l'erreur vicie profondément le consentement, et doit à juste titre être assimilée à l'erreur substantielle. De savoir si une qualité est ou non substantielle c'est une question de

fait dont l'appréciation est souvent délicate. Donnons des exemples. En voici un emprunté à Pothier : J'achète une paire de chandeliers que je crois être en argent et que le marchand m'a présentés de bonne foi comme tels, mais qui ne sont en réalité que du cuivre argenté. Il y a erreur sur la qualité substantielle de la chose et la vente est nulle, car voulant acheter des chandeliers d'argent, si j'avais su que ceux qu'on m'offrait étaient de cuivre, je ne les aurais certainement pas achetés. Cependant, si les chandeliers avaient été achetés comme objet d'art ou comme antiquité, l'erreur sur la matière pourrait n'être pas substantielle : la matière étant d'importance tout à fait secondaire pour un antiquaire.

Autre exemple : Pierre achète du vin d'office pour ses domestiques ; il avait demandé du bordeaux, le marchand lui envoie du bourgogne ; la convention reste valable. Si, au contraire, il avait demandé, pour le conserver, du vin de Bordeaux d'un cru coté, l'acheteur aurait le droit d'exiger la résiliation de la vente, dans le cas où le marchand lui aurait envoyé un autre vin. Il est évident, en effet, que dans l'espèce, le cru, l'année même du vin sont une condition *sine qua non* de la convention.

Paul a acheté des titres qui, à son insu, étaient *amortis*, c'est-à-dire appelés au remboursement par le tirage au sort au moment de la vente. Il y a erreur de sa part sur une qualité substantielle de la chose ; il la croyait productive d'intérêts et en réalité elle ne l'était plus. La vente est donc nulle.

L'erreur sur les qualités *accidentelles* de l'objet n'est pas une cause de nullité, Code civil, a. 1110 ; le législateur a voulu assurer par là la stabilité des conventions. Toutefois, au for de la conscience, les contrats gratuits sont nuls par le fait d'une erreur accidentelle *antécédente*, c'est-à-dire cause de l'engagement. Le contrat gratuit, parce qu'il procède d'une pure libéralité, exige une spontanéité pleine et entière. Telle est l'opinion la plus commune parmi les moralistes. Bulot, n. 698 ; Lugo ; Reuter, n. 115. Tous, d'ailleurs, admettent que dans ce cas, le contrat est annulable au gré de la partie victime de l'erreur.

En principe et dans les contrats onéreux, l'erreur sur la *personne* avec laquelle on contracte n'est pas une cause de nullité. Ainsi un libraire vend un livre qu'on lui paie comptant ; peu lui importe que ce soit à Pierre ou à Paul, l'erreur est ici indifférente.

Toutefois, lorsque la considération de la personne est la cause principale de la convention, l'erreur devient un motif de nullité. Ceci a toujours lieu dans le contrat de mariage ou de fiançailles, très souvent aussi dans les contrats gratuits, la donation par exemple. Étant inspirée par un sentiment de bienveillance et d'affection tout personnel, s'il y a eu de la part du donateur erreur sur la personne du donataire, la donation est nulle.

b. La violence. — La violence exercée sur quelqu'un pour le contraindre à un acte peut être *physique* ou *morale*. Quand elle est physique, c'est-à-dire quand on nous force matériellement la main, il n'y a ni volonté, ni consentement, et donc pas de convention. La violence est morale, quand nous nous résignons à faire quelque chose par la crainte de nous exposer à un mal.

La crainte *ab intrinseco*, celle qui provient d'une cause nécessaire, ne rend jamais le consentement nul ou annulable, que la crainte soit grave ou légère. En effet, celui qui est sous l'empire de la crainte peut se dispenser de consentir en subissant le mal auquel il est exposé. D'autre part, la crainte provenant de causes naturelles ne viole aucun des droits du contractant. Le consentement reste donc libre et juste, à moins cependant qu'elle atteigne un degré tel qu'elle enlève l'usage de la raison.

La violence morale, pourvu qu'elle soit juste, ne blesse pas la validité du consentement. Une jeune fille a été

séduite par un jeune homme ; le père de celle-ci va trouver le séducteur, et par des menaces obtient de lui une promesse de mariage, pour réparer le tort causé à la malheureuse. Comme en l'espèce la violence morale est juste, la promesse de mariage est valide. Cf. Bulot, n. 701 ; Lessius, l. II, c. XVII, n. 41.

La crainte *légère* est réputée au for extérieur n'avoir aucun effet sur la validité des contrats de bienfaisance. Au point de vue de la conscience, la crainte légère qui a été la cause du consentement rend ces sortes de contrats nuls ou du moins annulables. Il en va de même, à plus forte raison, pour la crainte grave. Il est, en effet, essentiel au contrat gratuit de procéder d'une libéralité absolument spontanée. Reuter, n. 124 ; Molina, Lessius, etc.

Dans les contrats, au contraire (sauf peut-être les fiançailles), la crainte légère ne rend le contrat ni nul ni annulable. Par le fait même qu'on la suppose légère, la crainte est sans influence prépondérante sur le contrat et par conséquent incapable de vicier profondément le consentement. Lehmkuhl, n. 1065 ; Marrès, l. III, n. 99.

La seule crainte révérentielle envers le père et la mère, ou tout autre ascendant, ne suffit pas, *en soi*, pour annuler le contrat. Code civil, a. 1114. Au for extérieur, les caractères que doit avoir la violence pour entraîner la nullité d'un contrat sont indiqués par l'art. 1112 ainsi conçu : « Il y a violence lorsqu'elle est de nature à faire impression sur une personne raisonnable, et qu'elle peut lui inspirer la crainte d'exposer sa personne ou sa fortune à un mal considérable et présent. On a égard en cette matière à l'âge, au sexe et à la condition des personnes. » Ainsi la violence injuste, exercée contre l'un des contractants, l'autorise à demander en justice l'annulation du contrat, alors même que la violence qu'il a subie n'aurait pas été exercée envers la personne même avec laquelle il a contracté. Code civil, a. 1111, 1117.

Au point de vue de la conscience, la question est controversée. Plusieurs théologiens soutiennent la nullité radicale du contrat onéreux, passé dans ces conditions. Le consentement donné, ainsi raisonnent-ils, provient d'un acte injuste. Or, l'injustice ne saurait former un lien de droit. Mais la plupart des docteurs estiment qu'un pareil contrat est simplement annulable. En effet, la violence, fût-elle grave, ne détruit pas la liberté du consentement, et le lien de droit est formé non par l'injustice de la personne qui commet la violence, mais à l'occasion de ou malgré cette injustice, par la libre volonté du contractant. En soi, la convention est donc valable ; mais elle peut être annulée, parce que la partie qui a commis l'injustice de la violence et le dommage qui en résulte est tenue à réparation, et donc la partie lésée doit avoir la faculté de résilier l'engagement. Cf. de Lugo, *loc. cit.*, n. 114 sq. ; Lehmkuhl, n. 1066, 1067 ; Reuter, n. 123 ; Lacroix, n. 636 ; Bulot, n. 703.

Notons cependant que d'après le droit canon les contrats suivants sont *certainement* nuls, lorsqu'ils ont été passés sous l'influence d'une violence grave et injuste : a) la profession religieuse et en général tous les vœux ; b) le mariage et les conventions dotales ; c) les contrats concernant les biens de l'Église et la renonciation à un bénéfice ecclésiastique ; d) l'élection d'un prélat et probablement la collation de la juridiction ecclésiastique.

Si la violence subie par l'un des contractants n'a pas été exercée par la personne même avec laquelle il a contracté, le contrat — il s'agit d'un contrat onéreux — est valide. D'une part, en effet, le consentement a été donné librement ; d'autre part, la contre-partie n'est pas tenue, comme dans le cas précédent, à réparer une injustice qu'elle n'a point commise. *Ita multi proba-*

bilius contra Billuart. Lugo, *loc. cit.*, n. 178, fait une exception pour le contrat de mariage qu'il estime invalide, lorsqu'il a été fait dans les conditions précitées.

c. *Le dol*. — Par dol il faut entendre toute machination frauduleuse, qui a pour but de faire naître une erreur sous l'empire de laquelle la personne trompée contracte un engagement. Ainsi défini, le dol implique nécessairement l'idée de manœuvres frauduleuses. Ne présentent pas ce caractère les exagérations de langage des vendeurs pour vanter les qualités de leurs marchandises, non plus que les exagérations en sens inverse des acheteurs pour les déprécier. D'ailleurs, ces procédés que réprouve une morale sévère, ne trompent en général personne, à raison même de ce qu'elles constituent une sorte de monnaie courante.

Pour que le dol soit une cause de nullité du contrat, il faut qu'il fasse naître une erreur en l'absence de laquelle la personne intéressée n'aurait pas contracté, c'est ce qu'on appelle le dol *principal*.

Le dol *accidentel*, au contraire, est celui qui a pour objet, non pas de déterminer une des parties à contracter, mais seulement de l'amener à souscrire à des conditions plus onéreuses et qu'elle n'aurait point acceptées, si elle n'avait pas été trompée. Le dol accidentel ne donne droit, pour la partie trompée, qu'à des dommages et intérêts, ou à une diminution d'obligation. Code civil, a. 1116.

D'ailleurs, le dol n'est une cause d'annulation de la convention que s'il a été pratiqué par la personne même avec laquelle on a contracté. Pour cette personne, la réparation du préjudice qu'elle a causé consisterait à ne pas poursuivre l'exécution de la convention que ses manœuvres frauduleuses ont déterminée. Il est donc naturel que l'annulation de cette convention puisse être demandée contre elle, par la partie adverse.

Mais si le dol qui a induit une des personnes à consentir avait été pratiqué par une autre personne que celle avec laquelle cette partie a contracté, le contrat tiendrait; toutefois la victime des manœuvres frauduleuses aurait recours contre leur auteur.

La nullité fondée sur le dol suppose donc une erreur de la part de celui qui en a été victime, et une erreur sans laquelle il n'aurait pas contracté. Cependant la nullité fondée sur le dol ne se confond pas avec celle résultant de l'erreur. En effet, l'erreur inspirée par le dol sera toujours une cause de nullité, lorsqu'elle est telle que l'autre partie n'aurait pas contracté, si elle avait connu la vérité; tandis que l'erreur ayant une cause étrangère au dol ne porte atteinte à la validité du contrat que si elle tombe sur la cause de l'obligation, sur la substance même de la chose qui en est l'objet, ou sur la personne avec qui l'on a voulu contracter, dans les cas exceptionnels où le contrat est fait principalement *intuitu personæ*.

C'est ainsi que l'erreur sur les motifs du contrat pourra être un cas de nullité, quand elle aura été inspirée par le dol; alors qu'elle n'empêcherait pas la convention d'être valable, si elle provenait d'une autre cause. Par exemple, j'achète un cheval dans la fausse persuasion où je suis qu'un de mes chevaux est mort, c'est une erreur sur les motifs du contrat. Si cette erreur m'a été inspirée par le dol de mon vendeur, je pourrai faire annuler le contrat, tandis que je ne le pourrai pas si elle a une autre cause, fût-ce le dol d'un tiers.

Rappelons ici sommairement la distinction entre les contrats *inexistants*, les contrats *nuls de plein droit* et les contrats *simplement nuls* ou annulables.

Le contrat *inexistant* — ou nul de nullité radicale, comme disent quelques-uns — est celui qui n'a pas pu se former parce qu'il manquait un élément essentiel à son existence. Ceci arrive lorsqu'il y a défaut absolu de consentement, défaut d'objet, absence ou fausseté

de la cause, inobservation des solennités prescrites, s'il s'agit d'un contrat solennel comme la donation, le contrat de mariage, la constitution d'hypothèque. La justice n'a pas besoin d'intervenir pour infirmer un contrat inexistant : on n'annule pas le néant. Le contrat inexistant ne peut produire aucun effet; toute personne intéressée peut se prévaloir de l'inexistence d'un contrat; enfin, un contrat inexistant ne peut pas être validé par une confirmation soit expresse, soit tacite : on ne confirme pas le néant.

À la différence du contrat inexistant, le contrat nul réunit les conditions essentielles à son existence, mais il est atteint d'un vice qui l'empêche, sinon de se former, du moins d'être valable.

Les contrats nuls peuvent être subdivisés en deux catégories : contrats *nuls de plein droit*, et contrats *simplement nuls* ou annulables.

La nullité des actes de plein droit présente les caractères suivants : a) elle peut être invoquée par tout intéressé. On exprime cette condition en disant qu'elle est *absolue* et souvent on l'appelle de ce nom. — b) Cette même nullité ne peut pas se *couvrir*, c'est-à-dire être effacée par une confirmation soit expresse, soit tacite, émanée des intéressés. À ces deux points de vue les contrats nuls de plein droit se confondent avec les contrats inexistantes.

Les contrats *simplement nuls* ou annulables donnent lieu à une action en nullité ou en rescission, au moyen de laquelle l'acte peut être annulé par la justice. Ici, à la différence de ce qui a lieu pour l'acte inexistant, et aussi, d'après certains auteurs, pour l'acte nul de plein droit, la justice doit nécessairement intervenir pour prononcer la nullité de l'acte. L'annulabilité est une mesure de protection que la loi établit en vue de certaines personnes déterminées; ces personnes sont les incapables (mineurs, femmes mariées, interdits) et les personnes dont le consentement a été vicié dans un contrat. Le contrat simplement annulable existe tant qu'il n'a pas été cassé par la justice, il produit donc tous ses effets. Toutefois, ces effets ne se produisent que *provisoirement*, car la sentence judiciaire qui prononcera la nullité rétroagira au jour de l'acte, et par suite tous les effets produits jusqu'à cette sentence seront considérés comme non avenus.

III. DE L'OBLIGATION DES CONTRATS. — 1^o *Comment elle se forme*. — L'effet immédiat d'un contrat, c'est de produire un lien moral : l'obligation, en vertu de laquelle celui qui a donné son consentement doit effectuer la prestation convenue. En vertu même de sa définition, le propre du contrat est de donner un droit à l'une des parties ou à toutes les deux; mais à tout droit correspond un devoir et par conséquent une obligation de conscience.

L'obligation contractuelle s'étend non seulement à l'objet exprimé directement dans le pacte, mais encore à toutes les conséquences de l'engagement qui résulteraient de la loi, de l'équité ou de la coutume. Les parties sont, en effet, supposées agir de bonne foi et consentir implicitement à tout ce qui est contenu dans l'objet principal du contrat.

L'interprétation des conventions est soumise aux règles suivantes du Code civil, empruntées à Pothier; aussi nous bornerons-nous à les éclairer à l'aide des exemples que donne le célèbre jurisconsulte, *Traité des obligations*, n. 91 sq.

1^{re} règle. — « On doit dans les conventions rechercher quelle a été la commune intention des parties contractantes, plutôt que de s'arrêter au sens littéral des termes, » a. 1156. Ainsi, dit Pothier, vous tenez à loyer de moi un petit appartement dans une maison dont j'occupais le reste, je vous fais un nouveau bail dans ces termes : « *J'ai donné à un tel ma maison, pour tant d'années, pour le prix porté au précédent*

bail. » Seriez-vous fondé à prétendre que je vous ai loué toute ma maison? Non, car quoique ces termes *ma maison*, dans leur sens grammatical, signifient ma maison tout entière et non un simple appartement, néanmoins, il est visible que notre intention a été seulement de renouveler le bail de l'appartement que vous teniez de moi, et cette intention, dont on ne peut douter, doit prévaloir aux termes du bail.

2^e règle. — « Lorsqu'une clause est susceptible de deux sens, on doit plutôt l'entendre dans celui, avec lequel elle peut avoir quelque effet, que dans le sens avec lequel elle n'en pourrait produire aucun, » a. 1157. Par exemple, s'il est dit à la fin d'un acte de partage : Il a été reconnu entre Pierre et Paul que Paul pourrait passer par sa propriété; il faut entendre la propriété de Pierre, autrement la clause n'aurait aucun effet.

3^e règle. — « Les termes susceptibles de deux sens s'interprètent dans le sens qui convient le plus à la matière du contrat, » a. 1158. Je vous loue pour neuf années ma maison, moyennant 1000 francs. On devra considérer que ce n'est pas une somme de 1000 francs une fois payée, mais 1000 francs par an que j'ai entendu stipuler; car il est dans la nature du contrat de louage, que le prix consiste dans une somme annuelle.

4^e règle. — « Ce qui est ambigu s'interprète par ce qui est d'usage dans le pays où le contrat s'est passé, » a. 1159. Ainsi je fais marché avec un vigneron pour qu'il cultive ma vigne, sans expliquer le nombre de labours qu'il devra donner; nous sommes censés être convenus qu'il donnera le nombre de labours en usage dans le pays pour la culture de la vigne.

5^e règle. — « On doit suppléer dans le contrat les clauses qui y sont d'usage, quoiqu'elles n'y soient pas exprimées, » a. 1160.

6^e règle. — « Toutes les clauses des conventions s'interprètent les unes par les autres en donnant à chacune le sens qui résulte de l'acte entier, » a. 1161.

7^e règle. — « Dans le doute, la convention s'interprète contre celui qui a stipulé et en faveur de celui qui a contracté l'obligation, » a. 1162.

8^e règle. — « Quelque généraux que soient les termes dans lesquels une convention est conçue, elle ne comprend que les choses sur lesquelles il paraît que les parties se sont proposé de contracter, » a. 1163. Par exemple, dit Pothier, si un légataire a composé avec un héritier pour ses droits résultant du testament du défunt, il ne sera pas exclu de la demande d'un autre legs à lui fait par un codicille qui n'a paru que depuis la transaction.

9^e règle. — « Lorsque dans un contrat on a exprimé un cas pour l'explication de l'obligation, on n'est pas censé avoir voulu restreindre par là l'étendue que l'engagement reçoit de droit au cas non exprimé, » a. 1164.

Au sujet de l'obligation des contrats, les théologiens moralistes ont posé et discuté longuement la question si les contrats dépourvus des formalités prescrites par la loi obligent en conscience. Ils avaient surtout en vue le testament, et les solutions qu'ils ont données à cette controverse peuvent se ramener aux trois suivantes :

1. Le contrat passé en dehors des formes légales est radicalement invalide en conscience; l'absence de formes légales ayant pour effet de rendre le consentement inefficace et inopérant. Cf. Lessius, I. II, c. XIX, n. 32; Molina; Lugo, disp. XXIX, n. 252.

2. La convention ainsi faite oblige en conscience, soit avant soit après la décision juridique qui en prononcerait l'annulation. Dès lors — ainsi raisonne-t-on — que le lien juridique s'est formé par le libre consentement des parties, il ne peut plus être annulé par le pouvoir judiciaire. Le droit naturel prime le droit civil. Cf. S. Antonin, Navarre, Réginald.

3. La troisième opinion tient le juste milieu entre les deux précédentes. Le contrat oblige avant la déclara-

tion de nullité prononcée par le juge, mais après la décision judiciaire il est et demeure inexistant. D'une part, en effet, la convention a pris naissance par le consentement légitime des parties; d'autre part, le juge agissant conformément à la loi avait le pouvoir d'annuler cette convention et la sentence juste et légale oblige au for intérieur. Cf. Soto, Sanchez, S. Alphonse de Liguori, etc.

Quoi qu'il en soit des controverses d'antan, il est certain et communément admis de nos jours, que le législateur a le droit de faire des lois irritantes, qui obligent en conscience, à condition, bien entendu, que ces lois ne portent aucune atteinte aux droits de Dieu et de l'Eglise. Les lois de ce genre ne sont-elles pas souvent nécessaires au bien commun de la société? Pourquoi refuser aux législateurs un pouvoir que l'on reconnaît à juste titre à l'autorité judiciaire. La question *spéculative* semble hors de doute; il n'en va pas de même de la question de *fait* : existe-t-il dans la législation des lois irritantes *ipso facto*? A cette question plusieurs théologiens donnent une réponse affirmative (Touillier, Marrès); le plus grand nombre tient pour la négative. Les contrats que la loi déclare nuls, disent-ils, conservent, d'après l'intention du législateur, toute la valeur qu'ils tiennent du droit naturel, jusqu'au moment où ils sont rescindés par le juge compétent. Cf. Bulot, n. 710; Marrès, I. III, n. 26 sq.; Génicot, n. 594. Telle est aussi l'opinion commune des juriconsultes. En pratique, celui qui a acquis la propriété d'un objet par un contrat dépourvu de formes légales pourra en conscience le conserver, tant que le contrat ne sera point attaqué, mais il devra se soumettre à la sentence du juge prononçant la nullité de la convention.

2^e *Comment les obligations s'éteignent.* — Le moyen ordinaire pour le débiteur de se délier c'est d'exécuter les clauses du contrat, d'effectuer la prestation due. Toutefois, le paiement, bien qu'il soit le mode régulier de libération, n'est pas le seul. L'obligation peut en effet être dissoute de plusieurs manières; ce sont : 1. le paiement; 2. la novation; 3. la remise de la dette; 4. la compensation; 5. la confusion; 6. la perte de la chose due; 7. la prescription.

1. *Le paiement.* — Quelquefois le mot paiement est employé dans un sens très large pour exprimer l'extinction d'une obligation de quelque manière qu'elle se produise. Mais habituellement ce mot indique cette cause d'extinction qui consiste dans l'accomplissement même de ce qui était dû. Suivant que l'obligation a pour objet une dation, c'est-à-dire un transfert de propriété, une livraison ou un fait, le paiement consistera dans une dation, une livraison ou un fait. Ainsi le paiement consiste à fournir la prestation qui fait l'objet de l'obligation.

2. *La novation.* — La novation est la substitution d'une nouvelle dette à l'ancienne. L'ancienne obligation est éteinte, mais elle est remplacée par une obligation nouvelle, d'où le nom de *novation*. Pour qu'il y ait novation, il ne suffit pas que l'obligation soit modifiée; il faut qu'elle soit transformée. Ainsi, il n'y a pas de novation quand le créancier se borne à stipuler à son débiteur une hypothèque ou un gage, mais il y a novation lorsque le débiteur contracte envers le même créancier un nouvel engagement moyennant lequel le créancier le tient quitte de l'ancien : comme si vous deviez une barrique de vin, je conviens avec vous que je vous donnerai à la place une somme de 300 francs; ou si vous deviez 1000 francs en qualité de locataire de votre maison, je conviens avec vous que je les garderai à titre de prêt; ma dette qui auparavant était celle d'un locataire, est devenue celle d'un emprunteur.

3. *La remise de la dette.* — Au sens propre du mot, la remise de la dette, c'est l'abandon à titre gratuit; mais elle n'est assujettie à aucune forme particulière :

elle peut être faite oralement, par écrit, en termes exprès ou tacitement. Au reste, le créancier qui restitue volontairement au débiteur le titre de l'obligation est présumé lui faire la remise de la dette. Il conserverait, en effet, son titre s'il voulait garder son droit de créance.

4. *La compensation.* — Lorsque deux personnes se trouvent à la fois débitrices et créancières de sommes d'argent l'une vis-à-vis de l'autre, si on les obligeait à se payer tour à tour, chacune d'elles aurait à reprendre d'une main ce qu'elle aurait payé de l'autre. Il est bien plus commode aux deux parties, et partant plus raisonnable, de simplifier l'opération, en faisant entre les dettes et les créances respectives une balance réciproque et de n'obliger au paiement que celle des deux parties qui se trouvera créancière d'un reliquat. Cette balance réciproque se nomme la compensation.

5. *La confusion.* — La confusion résulte du concours dans un même sujet des deux qualités incompatibles de créancier et de débiteur de la même somme. Cela peut arriver principalement lorsque le créancier succède à titre universel au débiteur, ou le débiteur au créancier. Il y a en pareil cas un obstacle matériel à l'exercice du droit. A qui le créancier réclamera-t-il le paiement de sa créance? Ce ne pourrait être qu'à lui-même, puisqu'il est aussi débiteur, et cela n'a point de sens. L'extinction produite par la confusion est donc le résultat d'une impossibilité d'exécution.

6. *La perte de la chose due.* — Une obligation est éteinte toutes les fois que son exécution est devenue impossible. Ainsi, lorsqu'il s'agit de livrer un *corps certain*, c'est-à-dire individuellement déterminé, si cet objet vient à périr, le débiteur sera libéré; à moins qu'il ne soit responsable, vis-à-vis du créancier, des suites dommageables qui en résultent.

7. *La prescription.* — La prescription libératrice — il ne s'agit pas ici de la prescription acquisitive — est une cause de libération et d'extinction des obligations, fondée sur une longue inaction du créancier pendant le temps déterminé par la loi. Deux conditions concourent à l'accomplissement de la prescription libératrice : l'inaction du créancier et le laps du temps. La prescription libératrice ne produit son effet que si elle est formellement invoquée en justice par l'ayant-droit. Par exemple, les intérêts des sommes prêtées se prescrivent par cinq ans. Code civil, a. 2277. La négligence du créancier à réclamer les intérêts est souvent on ne peut plus funeste au débiteur, et c'est pour empêcher que les débiteurs ne soient écrasés sous le poids d'intérêts accumulés, que la loi a introduit cette prescription. Voir PRESCRIPTION.

IV. LES MODIFICATIONS DU CONTRAT. — Les modifications du contrat sont diverses clauses ou qualités accidentelles qui renforcent ou déterminent l'obligation de la convention. Elles comprennent : 1^o le serment; 2^o les modalités; 3^o les conditions.

1^o *Le serment.* — Le serment est un acte de religion par lequel on prend Dieu à témoin de ce que l'on affirme. L'obligation produite par le serment est essentiellement différente de l'obligation résultant du contrat; celle-ci est un lien de justice stricte, celle-là est un lien de religion.

Lors donc que l'une des parties ou toutes les deux confirment par serment la convention qu'elles ont passée, elles n'ajoutent pas une nouvelle obligation de justice, mais seulement un devoir moral : le devoir d'être fidèle à la parole donnée à Dieu. Le serment ne saurait donc valider un contrat nul de plein droit ou donner force exécutoire à un contrat annulable. *Juramentum sequitur naturam actus.* Celui qui manque à la convention jurée commet un parjure, en même temps qu'il manque gravement à la justice.

2^o *Des modalités.* — On appelle *modalité*, une qualité ajoutée au contrat accordant une faveur ou im-

sant une charge à l'une des parties; par exemple, les arrhes dans un contrat de location, une marchandise achetée à l'essai.

Il y a cette différence entre la *modalité* et la *condition* du contrat, que la condition — mais non la modalité — suspend l'obligation de la convention. Prenons comme exemple l'obligation à terme. Le terme affecte seulement l'exécution du contrat, tandis que la condition affecte son existence même. L'obligation sous condition suspensive n'existe pas tant que la condition n'est pas réalisée. Au contraire, l'obligation à terme existe immédiatement, dès que le contrat est passé; l'exécution seule est différée.

Pourvu qu'elle ne détruise pas la substance du contrat, la modalité doit être observée. L'inobservance de cette clause accidentelle ne rend pas en soi le contrat nul ou annulable, mais elle peut donner lieu à des dommages et intérêts ou même être un motif suffisant de rescission, si le préjudice causé ne peut être réparé d'une autre manière.

Toute modalité déshonnête ou impossible doit être regardée comme inexistante, et la convention passée sous cette forme tiendra, à moins que la modalité ne soit une condition *sine qua non* du contrat.

Voici les principales modalités :

1. *L'obligation à terme.* — Le terme est un espace de temps accordé pour l'exécution du contrat. Exemple : j'achète 100 hectolitres de blé, que je paierai dans un an.

Le plus souvent le terme est stipulé en faveur du débiteur; mais il peut l'être aussi, exceptionnellement, en faveur du créancier. Cette circonstance peut être indiquée dans la convention, ou encore résulter soit de la nature soit des clauses accessoires du contrat. De la nature du contrat, par exemple s'il s'agit d'un dépôt — des clauses accessoires : ainsi j'achète au mois de janvier un chien livrable le jour de l'ouverture de la chasse. Il est évident que le terme, fixé pour la livraison, a été stipulé dans mon intérêt afin de m'exonérer jusqu'au jour de la livraison des frais de nourriture et de garde de cet animal.

2. *L'obligation alternative* est celle qui comprend deux choses ou mieux deux prestations sous une alternative, de sorte que le débiteur n'est tenu d'effectuer que l'une d'elles. Code civil, a. 1189. Par exemple, Pierre constitue à sa fille par contrat de mariage une dot consistant en une somme de 100 000 francs ou une terre d'égale valeur, il ne devra fournir que l'une de ces deux prestations. Si l'une des deux choses vient à périr ou si l'une des deux prestations est seule possible, l'obligation devient pure et simple. Je vous donne un cheval ou une automobile à votre choix; le cheval crève, donc je dois vous livrer l'automobile.

3. *L'obligation avec clauses pénales.* — La clause pénale est celle par laquelle une personne, pour assurer l'exécution d'une convention, s'engage à quelque chose en cas d'inexécution. Code civil, a. 1226. La clause pénale a un double but : assurer l'exécution de la convention à laquelle elle se rattache et, au cas où ce résultat ne pourrait être atteint, fixer d'avance les dommages et intérêts. Par exemple, faisant construire une maison, je conviens avec l'entrepreneur que si la maison n'est pas terminée au bout d'un an, il me paiera vingt francs par jour de retard.

4. *Obligation avec détermination.* — Il peut se faire que la convention indique certains caractères particuliers qui en déterminent l'objet. C'est ce qu'on appelle l'obligation avec détermination. Exemple : je lègue à Pierre les meubles de ma maison de Lyon.

Lorsque la détermination porte sur la quantité, elle peut être *spécifique*, ou *taxative*. Spécifique, elle désigne directement l'objet du contrat; dans ce cas, une erreur commise dans l'évaluation de la quantité n'empêche pas la totalité d'être due : je lègue à Pierre mon

parc de 25 hectares qui en réalité n'en contient que 10 ; le légataire a droit au parc tout entier. La détermination est taxative lorsqu'elle porte, directement sur la quantité, indirectement sur l'objet du contrat. Alors la convention ne vaut que pour la quantité indiquée. Je vends à Paul les dix barriques de vin qui se trouvent dans ma cave; en fait il y en a quinze. L'acheteur ne peut prétendre à la livraison que de dix barriques seulement.

3^e Des conditions. — Une obligation est conditionnelle lorsqu'elle dépend d'une condition. La condition est un événement futur et incertain auquel on subordonne l'existence ou la résolution d'une obligation.

L'événement doit être futur. Un événement actuellement arrivé ne forme donc point une condition alors même qu'il serait ignoré des deux parties au moment où elles contractent. Ainsi je m'engage à vous payer une somme d'argent, si M. X a été élu député hier, et nous ignorons tous deux le résultat de l'élection. De deux choses l'une : ou M. X est élu au moment où nous contractons, et alors l'obligation exprimée par notre convention n'est pas conditionnelle, mais absolue; ou M. X n'est pas élu, et alors il n'y a ni obligation, ni contrat.

Toute condition doit être accomplie de la manière que les parties ont vraisemblablement entendu et voulu qu'elle le fût. Code civil, a. 1175. J'ai contracté envers vous une obligation si vous me payez cinquante louis d'or. Vous pourrez me payer en pièces de cinq francs, s'il est démontré que nous avons dit cinquante louis pour indiquer une somme de 1 000 francs; vous ne le pourrez pas, si le stipulant a intérêt à recevoir son paiement précisément dans la monnaie spécifiée.

Toute condition d'une chose impossible, contraire aux bonnes mœurs ou prohibée par la loi, est nulle et rend nulle la convention qui en dépend. Il est manifeste qu'il ne peut y avoir aucune obligation morale à poser un acte que réprouve la conscience. D'autre part, un acte juridique ne peut produire aucun effet lorsqu'il est subordonné à une condition irrationnelle. Les conditions impossibles ne peuvent aucunement se réaliser, et les conditions illicites sont juridiquement irréalisables.

Cependant la loi fait exception à cette règle pour les donations entre vifs et les testaments. Elle tient, dans ce cas, la condition apposée comme inexistante. Cette disposition de la loi oblige en conscience pourvu que la condition soit réellement illicite. Il peut arriver en effet que le législateur déclare immorales des conditions qui sont parfaitement justes et licites.

Voici les principales espèces de condition :

1. La condition *suspensive* affecte l'existence même de l'obligation et la fait dépendre d'un événement futur. Exemple : je prends à bail votre maison moyennant 5 000 francs par an, si dans un mois je suis nommé colonel dans cette ville.

2. La condition *résolutive* est celle qui opère la révocation de l'obligation et remet les choses au même état que si l'obligation n'avait pas existé. Elle ne suspend point l'exécution de l'obligation, elle oblige seulement le créancier à restituer ce qu'il a reçu dans le cas où l'événement prévu par la condition se produirait. Code civil, a. 1183. Ainsi je vous vends une maison 50 000 francs payables comptant; mais je me réserve par une clause formelle du contrat le droit de rentrer dans la propriété de mon bien, en vous remboursant le prix dans un délai de cinq ans. C'est la vente à réméré, qui n'est qu'une vente sous condition résolutive.

3. La condition *casuelle* est celle qui dépend du hasard et qui n'est nullement au pouvoir du créancier ou du débiteur. Code civil, a. 1169. Exemple : si votre maison est incendiée, je m'engage à vous la faire rebâtir.

4. La condition *potestative* est celle qui fait dépendre

l'exécution de la convention d'un événement qu'il est au pouvoir de l'une ou de l'autre des parties contractantes de faire arriver ou d'empêcher. Code civil, a. 1170. L'obligation peut être potestative de la part du créancier : je vous promets 100 francs si vous abattez tel arbre qui gêne ma vue; ou de la part du débiteur : je vous vends ma maison de préférence à tout autre, si je me décide à l'aliéner.

La condition purement potestative est celle qui indique la simple volonté du stipulant. Il est évident qu'une telle condition annule la convention, puisque ce n'est pas s'obliger que de s'obliger si l'on veut. C'est un non-sens que de dire : je m'oblige, si je m'oblige.

I. THÉOLOGIE MORALE. — J. Ertmays, *Theologia moralis juxta doctrinam S. Alph. de Liguorio*, 6^e édit., 1901; Allègre, *Le Code civil commenté, dans ses rapports avec la théologie morale, le droit canon et l'économie politique*, 5^e édit., Paris, 1895; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, 3^e édit., Rome, 1888-1892; S. Antonin, *Summa theologiae*, 1740; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis* P. Gury, 1880; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*; Billuart, *Commentarii in Summam S. Thomæ*, 1852; Bucceroni, *Institutiones theologiæ moralis*, Rome, 1892; A. Bulot, *Compendium theologiæ moralis ad mentem P. Gury*, 1905; Carrière, S. S., *De justitia et jure*, Paris, 1839; *De contractibus*, Paris, 1844; Elbel, O. M., *Theologia decalogalis et sacramentalis*, édit. Bierbaum, O. M., 1892; Génicot, *Institutiones theologiæ moralis*, Louvain, 1900; Gousset, *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs*, Paris, 1848; *Le Code civil commenté dans ses rapports avec la théologie*, Paris, 1852; Haine, *Theologiæ moralis elementa ex S. Thomæ alisque probatis auctoribus*, 2^e édit., Vienne, 1889; Lacroix, *Theologia moralis*, 1735; Lessius, *De justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus*, 1626; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 8^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1896; Lugo, *De justitia et jure*; Marc, C. S. R., *Institutiones morales alphonsonianæ*, Rome, 1886; Marrès, *De justitia secundum doctrinam theologicam et principia juris recentioris*, 2^e édit., 1889; Molina, *De justitia et jure*; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, 5^e édit., 1905; Reuter, *Theologia moralis*; Roncaglia, *Universa theologia moralis*; Soto, *De justitia et jure*; Vermeersch, *Questiones de justitia*, 2^e édit., Bruges, 1905; Waffelaert, *De justitia*, Bruges, 1898.

II. DROIT ROMAIN. — Accarias, *Précis de droit romain*, t. II; May, *Éléments de droit romain*, t. II; P. Girard, *Études historiques sur la formation du système de la garantie d'éviction en droit romain*, Paris, 1884, et les nombreux auteurs cités dans cet ouvrage notamment p. 46, notes 1 et 2; Gradenwitz, *Interpolationen in den Pandekten*, Berlin, 1887; A. Pernice, *Parerga III, Zur Vertragstheorie des römischen Juristen*, dans *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte*, 1888, t. IX, p. 195 sq.; Hugo Krüger, *Zur Geschichte der Entstehung der bonæ fidei judicium*, ibid., 1890, t. XI, p. 165 sq.

III. DROIT FRANÇAIS. — Aubry et Rau, *Cours de droit civil français*; Baudry-Lacantinerie, *Précis de droit civil*; Demolombe, *Traité des contrats*.

C. ANTOINE.

CONTRE-REMONTRANTS ou gomaristes, calvinistes hollandais du XVII^e siècle, parti religieux et politique intransigeant, ennemis des arminiens, protestants libéraux et républicains. Voir ARMINIUS, t. I, col. 1969-1970; CALVINISTES, t. II, col. 1423.

Effrayé des conséquences logiques de la prédestination prêchée par Calvin, Arminius, professeur à Leyde, avait soutenu que la grâce divine est sérieusement et réellement offerte à tous les hommes, sans toutefois conclure d'abord nettement que c'est par sa propre volonté que l'homme accepte ou repousse la grâce ainsi offerte. Le professeur Gomar, défenseur du dogme calviniste de la prédestination absolue, l'accusa d'enseigner un nouveau pélagianisme. A son tour Arminius qualifia Gomar de manichéen, puisqu'il faisait de Dieu l'auteur du péché, en partageant les hommes en deux catégories, l'une qu'il s'était réservée à lui-même, l'autre qu'il avait destinée au démon. Jusqu'à la mort d'Arminius, survenue en 1609, la dispute se confina à peu près sur le terrain théologique; avec le nouveau chef des arminiens, Episcopius, la querelle devint plus aiguë, car les partisans

de Gomar formaient alors la majorité du peuple. Ils accusèrent hautement d'hérésie les docteurs Episcopius, Vorstius, Uytenbogaert. Pour se disculper de l'accusation de pélagianisme, les arminiens présentèrent aux États provinciaux de Hollande et de la Frise occidentale une *Remonstrance* en cinq articles. Voir t. I, col. 1969.

Les gomaristes y opposèrent aussitôt une *Contre-remonstrance*, dans laquelle ils défendaient, avec une âpre violence, la doctrine du calvinisme le plus rigide. On leur donna par suite le surnom, qu'ils gardèrent désormais, de *Contre-remonstrants*. En même temps, un peu partout en Hollande des luttes fort vives s'engagèrent entre les partisans des deux croyances, et la politique en envenima le débat. Le parti militaire et orangiste, avec son chef Maurice de Nassau, fils du Taciturne, était contre-remontant, tandis que le parti républicain, formé de l'aristocratie marchande et des principaux députés des États-Généraux, était remontrant. Les États réunirent d'abord des colloques de conciliation en 1611 à la Haye, en 1613 à Delft. N'obtenant ainsi aucun résultat, ils essayèrent ensuite d'imposer à tous sinon la tolérance réciproque, du moins le silence, et interdirent pour l'avenir toute discussion irritante. Ils ne réussirent pas davantage à calmer les esprits, car le parti orangiste était prépondérant depuis la trêve d'Anvers, 1609, où grâce à lui l'Espagne avait reconnu provisoirement l'indépendance effective des Provinces-Unies. Son chef, Maurice de Nassau, devenu stathouder, voulant se gagner les gomaristes qui avaient la puissance du nombre, convoqua en 1618 le synode de Dordrecht, où furent invités les principaux calvinistes de l'Europe; seuls, les calvinistes français, empêchés par Louis XIII, ne purent s'y rendre. Présidé par un contre-remontant, Bogerman, le synode tint 154 sessions du 13 novembre 1618 au 9 mai 1619; les remontrants n'y parurent qu'en accusés. Finalement, ils furent condamnés autant comme ennemis politiques que comme adversaires religieux du parti prépondérant. Deux cents pasteurs furent déclarés déchu de toute fonction ecclésiastique. Le grand pensionnaire Barneveld fut mis à mort, le poète et théologien Grotius, condamné à une détention perpétuelle; tous les remontrants qui refusèrent de se soumettre aux nouvelles décisions dogmatiques, bannis, et leurs biens confisqués.

Les décisions des théologiens contre-remontrants du synode de Dordrecht forment cinq chapitres intitulés : 1° de *divina prædestinatione*; 2° de *morte Christi et hominum per eam redemptione*; 3° et 4° de *hominis corruptione et conversione ad Deum ejusque modis*; 5° de *perseverantia sanctorum*. Elles adoptent et confirment les opinions extrêmes de Calvin sur la prédestination absolue, rejettent la liberté de l'homme et sa coopération au salut; pourtant elles ne fixent pas le moment de son élection, car elles ne parlent plus du différend qui avait divisé à l'origine les calvinistes de Hollande. Il n'y est question ni des *supralapsaires* qui croyaient la prédestination indépendante du fait de la chute de l'homme, ni des *infralapsaires* qui la prétendaient liée à cet événement, et qui avaient commencé ainsi à combattre l'intransigeance du calvinisme rigide.

Pour la bibliographie, voir t. I, col. 1971; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1986-1987; *Realencyclopädie*, t. IV, p. 798-802.

L. LÖVENBRUCK.

CONTRITION. On exposera successivement : 1° l'aspect dogmatique de la contrition; 2° les questions morales et pratiques qui la concernent.

I. CONTRITION. ASPECT DOGMATIQUE. — I. L'idée et le terme. II. Nature de la contrition. III. Sa nécessité. IV. Ses conditions. V. Son efficacité.

I. L'IDÉE ET LE TERME. — Le concile de Trente définit

la contrition : une douleur de l'esprit et une détestation du péché commis, avec le propos de ne plus pécher à l'avenir, sess. XIV, c. iv, *De contritione*, Denzinger, n. 777, et il fait remarquer qu'elle tient la première place parmi les actes du pénitent. La contrition offre, en effet, cette particularité qu'elle est à la fois disposition nécessaire du sujet à la justification et constitutif matériel du sacrement de pénitence.

Cette définition est l'aboutissant dogmatique et la synthèse définitive des éléments présentés dans la Bible et la tradition comme intégrant l'idée de contrition.

L'Écriture distingue deux sortes de pénitence : l'une extérieure, qui a plutôt un caractère satisfactoire; l'autre intérieure, qui consiste dans l'affliction, le regret, la condamnation pratique du péché. Voir PÉNITENCE. C'est proprement la contrition. Le mot lui-même se trouve rarement dans la Bible employé avec cette acception. Il est douteux que le substantif *noham* soit de bonne lecture dans Osée, XIII, 14. Cf. Hitzig, *Die zwölf kleinen Propheten*, Leipzig, 1863, p. 432. La forme verbale *niham* exprime simplement le regret, la peine, dans toute la généralité du terme. Dans Osée, XIII, 14, il s'applique au scheol personnifié. Dans Job, XLII, 6, il s'agit toutefois d'une douleur morale qui a pour objet les actes défectueux à l'égard de Dieu. Il en est de même du mot grec μεταμέλομαι, qui correspond au mot hébreu *niham*, Sap., XIX, 2, et qui implique seulement le regret à la suite d'une méprise. I Mach., XI, 40. Cf. Trench, *Synonymes du Nouveau Testament*, trad. franç., Bruxelles, Paris, 1869, p. 284-287. L'expression *contritio* se retrouve dans la Vulgate pour signifier l'écrasement matériel, Ps. LIX, 7, la ruine et la misère, Jer., II, 13, le chagrin violent, Is., XV, 5, la prostration de l'âme. Is., LXVI, 2. Au sens moral, il traduit bien le grec συντρίβειν et désigne la douleur et le regret des fautes. *Cor contritum et humiliatum non despicias*. Ps. L, 19. Cf. D. Schenkel, *Bibel-Lexikon*, Leipzig, 1875, t. V, p. 86 sq.

Mais l'idée biblique de pénitence, exprimée par les termes plus généraux de conversion, Ezech., XXXIII, 12, repentir, Job, II, 12 sq., contient tous les éléments qui constituent l'acte de contrition. Elle suppose avant tout que le pécheur reconnaît sa faute et en prononce devant Dieu l'humble aveu comme d'un outrage fait à la majesté divine. Ps. L. Aussi est-ce la crainte qui est éveillée tout d'abord dans le cœur du coupable pour l'amener à résipiscence. Prov., I, 27; VII, 40. La voix de la conscience se fait alors entendre avec le regret et la douleur. II Reg., XII, 13; XXIV, 12, 17; III Reg., XXI, 27; Jer., XXI, 9. C'est dans les Psaumes surtout qu'il faut chercher l'expression de ce regret amer, Ps. VI, 7; XXXI, 5; I, 7, qui implique d'ailleurs le changement de vie et la persévérance dans le bien. Ezech., XVIII, 21.

Le Nouveau Testament, en dehors de l'idée générale de retour à Dieu, mentionne plus clairement encore les caractères ou les effets de la pénitence intérieure ou contrition. La parabole de l'enfant prodigue, Luc., XV, 11-52, celle du pharisien et du publicain, Luc., XVIII, 12-14, contiennent toute la doctrine de Jésus. Cf. Matth., III, 8; XII, 4f; Marc., I, 4; Luc., V, 32; XIII, 5. Elle est nommée par saint Paul ἡ κατὰ θεὸν λύπη, II Cor., VII, 10.

Les Pères ont repris les diverses expressions du langage biblique et invoqué l'exemple des saints pénitents de l'Ancien Testament pour dépeindre l'aversion et la douleur de l'âme en face de son péché. Cf. Élément, I^a ad Cor., VIII, 1-5, Funk, *Die apostolischen Väter*, Tubingue, 1901, p. 37; Hermas, Vis., II, c. II, *ibid.*, p. 147; S. Cyprien, *De lapsis*, n. 32 sq., édit. Hartel, t. I, p. 262; S. Ambroise, *Epist.*, LI, n. 11, P. L., t. XVI, col. 1162; S. Grégoire le Grand, *Homil.*, XX, in *Evang.*, n. 7, P. L., t. LXXVI, n. 1163. Cf. Schanz,

Die Lehre von den heiligen Sakramenten, Fribourg, 1893, p. 539 sq.

C'est à eux que les scolastiques ont emprunté les éléments de leur doctrine et le terme de contrition. Ce mot commença, vers le milieu du XI^e siècle, à prendre un sens spécifique en regard du mot *attrition*, voir *ATTRITION*, t. I, col. 2236, et désigna le repentir inspiré par la charité, sans perdre pour autant sa signification générique. Cf. Alain de Lille, *Regulæ de sacra theologia*, reg. 85, P. L., t. CCX, col. 665, avec les remarques de Mingarelli, *ibid.*, col. 618; Morin, *De disciplina in administr. sacr. pæn.*, l. VIII, c. II, n. 14, Paris, 1651, p. 505. Klee a redressé sur ce point les erreurs de Morin. *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, trad. Mabire, Paris, 1848, t. II, p. 349, note 1.

L'explication du terme est fournie par saint Thomas, qui applique par analogie l'idée de brisure, de broiement matériel à l'action ou à l'état de l'âme brisant avec l'attaché au péché jusque dans le menu. *Quia ad dimissionem peccati requiritur quod homo totaliter affectum peccati dimittat, per quem quandam continuitatem et soliditatem in sensu suo habebat, ideo actus ille, quo peccatum demittitur contritio dicitur per similitudinem*. In IV Sent., l. IV, dist. XVII, q. II, a. 1, sol. 1. Le mot contrition est ici interprété dans son acception spécifique.

II. NATURE DE LA CONTRITION. — Il est à remarquer que la définition formulée par le concile de Trente est moins une définition stricte par le genre et l'espèce, qu'un exposé succinct des caractères essentiels de la contrition.

Les Pères de l'Église avaient indifféremment relevé, soit la peine intérieure, soit la détestation ou séparation effective de l'attaché au péché. Saint Augustin avait envisagé la contrition comme une douleur qui remet les péchés. In Ps. CXLVI, P. L., t. XXXVII, col. 1902. Saint Grégoire le Grand met en relief le retrait du péché : *Contritio est humilitas spiritus annihilans peccatum*. Moral., l. VIII, c. XVI, P. L., t. LXXV, col. 407. Saint Isidore de Séville unit les deux éléments : *Contritio est compunctio et humilitas mentis*. Sent., l. II, c. XII, P. L., t. LXXXIII, col. 613. Cette humilité de l'esprit doit être envisagée, d'après l'ensemble de la doctrine, comme la réaction de la volonté contre l'orgueil, principe du péché, et dès lors contre le péché lui-même.

Les anciens scolastiques avaient reconnu, dans l'analyse de l'acte de contrition, quatre éléments distincts : la volonté d'anéantir le péché commis, la haine du péché, sa détestation et la douleur qui en résultait dans l'âme et ils s'étaient demandé quel était, de tous ces éléments, le constitutif propre de la contrition. Alexandre de Halès, *Summa*, part. IV, q. XVII, m. I, Cologne, 1622, t. IV, p. 525, estimait que l'acte par lequel le pécheur déteste sa coulpe est l'acte de contrition par excellence : la douleur n'est qu'une conséquence naturelle. Saint Bonaventure, In IV Sent., l. IV, dist. XVI, p. I, a. 1, q. I, Quaracchi, 1889, p. 383, définit la contrition une douleur de l'esprit, non point le sentiment pénible qui résulte de la conscience même du mal, mais le mouvement répulsif de la volonté à l'égard de la faute commise : *Contritio est dolor per essentiam quatenus dolor sumitur pro dissensu voluntatis, non pro passione sensibili*. Saint Thomas, en soumettant à une analyse plus pénétrante les divers éléments du problème, apporta une solution non pas nouvelle, mais plus précise, en ramenant à l'unité les divers points de vue. La contrition étant un acte de vertu requiert tout d'abord la rectitude de la volonté, c'est-à-dire son dégagement du mal, puisqu'il s'agit du pécheur ; c'est la détestation proprement dite, l'acte qui réprouve le péché commis. Mais ce mouvement de la volonté suppose nécessairement la perception du péché commis

comme un mal dont l'homme pécheur se trouve présentement affecté, soit à cause de la laideur même du péché et de son opposition avec la bonté divine, soit à raison des suites pénales, et dès lors la détestation du péché est toujours accompagnée, précédée de ce malaise, de cette tristesse volontaire qui constitue la douleur de l'âme. *Sicut enim inflatio propriæ voluntatis ad malum faciendum importat, quantum est de se, malum ex genere, ita illius voluntatis annihilatio et comminutio quedam de se importat bonum ex genere, quia hoc est detestari propriam voluntatem, qua peccatum commissum est : et ideo contritio, quæ hoc significat, importat aliquam rectitudinem voluntatis, et propter hoc est actus virtutis illius cujus est peccatum præteritum detestari et destruere, scilicet pænitiæ*. In IV Sent., l. IV, dist. XVII, q. II, sol. 2. Ainsi l'élément primordial, générique, serait la douleur de l'âme. *Sic contritio est dolor per essentiam*... *Ibid.* Ponitur genus ipsius, scilicet dolor... *Ibid.*, sol. 1. Saint Thomas observe avec raison que la différence des solutions provient surtout de la différence des points de vue. Mais la pensée est fixée nettement. *Si ergo in actu pænitentis consideretur sola displicentia peccati præteriti, hoc immediate ad charitatem pertinet, sicut gaudere de bonis præteritis. Sed intentio operandi deletionem peccati præteriti requirit specialem virtutem sub charitate*. Sum. theol., III^a, q. LXXXV, a. 2, ad 1^{am}.

Il résulte de ces considérations que la haine du péché, qui de sa nature n'implique point le péché commis, ne peut être regardée comme un des constitutifs de la contrition. Aussi la retrouve-t-on en Dieu à un degré infini. Quant au ferme propos, il découle nécessairement de la détestation du péché et il n'est point requis absolument pour le pardon. Cf. Suarez, *De pæniti.*, disp. IV, sect. III, a. 2, Opera, Paris, 1866, t. XXII, p. 81.

III. NÉCESSITÉ DE LA CONTRITION. — 1^o Erreurs luthériennes. — Avant Luther, personne n'avait encore révoqué en doute la nécessité pour le pécheur de se repentir de ses fautes pour recouvrer la grâce et opérer son salut. La tendance des hérétiques du XIII^e et du XIV^e siècle était plutôt d'exagérer l'efficacité du repentir. Cf. *Rescriptum contra varios fidei errores*, n. 6, dans *Biblioth. Patrum*, édit. de Lyon, t. XXV, p. 335; *Contra Waldenses*, c. IX, p. 273.

La théorie de Luther sur la justification par la foi excluait logiquement la nécessité de la contrition, car la justice du Christ nous est imputée par Dieu en raison de notre foi et la pénitence n'est qu'un effet de la grâce divine révélée en Jésus-Christ. L'homme est impuissant à se préparer à la grâce. Toute pénitence vient de la grâce elle-même, qui en produisant l'amour dans la personne du pécheur produit en même temps la haine du péché. Il ne peut être question de repentance avant que l'homme soit dirigé par la grâce. Alors seulement il voudrait accomplir la loi, alors seulement il reconnaît que, même avec le secours de la grâce, il ne le peut pas. Il est amené ainsi à désirer toujours plus de justice, à aimer Dieu seul, à se prendre en horreur lui-même et le péché qui habite en lui. Cf. A. Jundt, *Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517, d'après des documents inédits*, Paris, 1906, p. 218.

Telle est, résumée par les plus zélés défenseurs de Luther, la doctrine du réformateur sur la pénitence et la contrition et la manière nouvelle dont il a conçu le repentir. Herrmann reconnaît, après Ritschl, que cette interprétation, qui supprime radicalement la notion catholique de contrition, se rapproche trop des doctrines scolastiques et que la contrition luthérienne, qui suppose la justification, n'est que la confiance en la miséricorde divine. Herrmann, *Die Busse des evangelischen Christen*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1891, p. 28 sq.

Il serait facile de démontrer la légitimité de ce point de vue. Cf. Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*, Mayence, 1906, t. I, p. 222; t. II, p. 454, 517, 684, 686. La doctrine de Luther sur la pénitence considérée comme une suite de la justification remonte à l'année 1518; elle est formulée pour la première fois dans une lettre de Staupitz à Luther : « Il n'y a de vraie pénitence que celle qui commence par l'amour de la justice et de Dieu. » Et Luther aussitôt de répondre : « Cette parole me causa une joie aussi vive que si elle m'eût été révélée du ciel. » Lettre à Staupitz, 30 mai 1518. Enders, *Dr. Martin Luthers Briefwechsel*, Francfort, 1884, t. I, p. 195.

L'erreur fut systématisée et propagée aussitôt.

Dans un sermon prêché avant 1520, on la trouve déjà ouvertement manifestée. Luther s'empporte contre les confesseurs qui s'enquerraient des dispositions du pénitent en dehors de la foi, et notamment de la contrition. *Errant sacerdotes et delirant, ut non absolvant, nisi sint contriti, et querunt : O fili, doles de peccatis tuis? ut in IV Sententiarum. Solum dicat : Credisne? Crede et confide, ego bonum tibi feci. Sic Christus peccatrici dixit : Dimittuntur peccata tua. Ich absolvir dich. Vade in pace, quia credis : Et mulieri : Fides tua te salvam fecit... Ita salus nostra in verbo est. De sacerdotum dignitate sermo*, Werke, Weimar, 1888, t. IV, p. 658.

Parmi les erreurs condamnées par la bulle de Léon X, *Exsurge Domine*, le 15 mai 1520, plusieurs ont trait à la contrition : « Ne compte pas être absous à cause de ta contrition, mais à cause de la parole du Christ : Tout ce que vous aurez délié, etc. (Matth., XVI). Donc, aie confiance, te dis-je, si tu as reçu l'absolution du prêtre, et crois fortement que tu es absous, et tu seras vraiment absous, quoi qu'il en soit de la contrition. » — « Si par impossible le pénitent n'avait pas la contrition ou si le prêtre ne lui donnait pas sérieusement l'absolution, mais seulement par manière de jeu, il suffit qu'il se croie absous pour être absous en toute vérité. » — « Nul n'est tenu de répondre au prêtre qu'il a la contrition et le prêtre n'a rien à demander. » Denzinger, *Enchiridion*, n. 635, 636, 638.

La censure pontificale ne fit que confirmer le novateur dans son hérésie. Dans la défense des articles condamnés par Léon X, Luther exprime avec une énergie nouvelle le fond de sa pensée. Il n'y a de contrition que subséquemment à la grâce. Saint Paul terrassé sur le chemin de Damas a été environné d'une grande lumière et aussitôt revêtu de la charité divine. C'est alors qu'il s'est écrié : Seigneur, que voulez-vous que je fasse? L'infusion de la grâce ne se produit pas sans une grande commotion de l'âme, comme celle dont fut saisie la Vierge à la visite de l'ange. *Ita peccator, dum virtute Dei compungitur et visitatur per gratiam, vehementer concutitur atque hac ipsa concussionem ad odium peccati in amorem justitiæ rapitur. Assertio omnium articulorum M. Lutheri*, n. 7, Werke, Weimar, t. VII, p. 116 sq. A chaque page de la défense revient sa thèse fondamentale : la foi seule justifie le pécheur. *Fides, ut dixi, exigitur in promissionis divinæ verbo, quod, quocumque modo audiatur, si fide suscipitur, justificat... Non enim contritio, sed fides reputatur ad justitiam*. Ibid., p. 120 sq.

Devant ces textes absolument décisifs, on ne voit pas comment peuvent subsister les conclusions adoptées par un des derniers historiens de la doctrine religieuse de Luther et qui sont celles, généralement, de l'école orthodoxe : « Dans l'ensemble de la pensée de Luther, la pénitence occupe une place primordiale. Elle est la base sur laquelle repose tout l'édifice. Sans la pénitence point de régénération ni de salut, parce qu'il n'y a ni le sentiment du péché ni le désir du pardon. Tout le christianisme pratique de Luther est concentré dans la

doctrine de la pénitence. » A. Jundt, *op. cit.*, p. 216. Ne serait-ce pas plus juste de dire : « dans la suppression de la pénitence ? »

Sur cette question vivement débattue entre écoles protestantes, voir Lipius, *Luthers Lehre von der Busse*, Brunswick, 1892; Siefert, *Die neuesten theologischen Forschungen über Busse und Glauben*, Berlin, 1896; Stückert, *Die katholische Lehre von der Busse*, Fribourg-en-Brisgau, 1896; Galley, *Die Busslehre Luthers und ihre Darstellung in neuester Zeit*, Gütersloh, 1900.

2° *Doctrine catholique.* — Les théologiens du moyen âge ont agité la question de savoir si, dans un ordre différent du plan actuel de la création, Dieu aurait pu, sans rétractation préalable du pécheur, lui remettre son péché, en ne lui en imputant point la coupe et dès lors en le déchargeant de la peine, en d'autres termes en tenant le fait peccamineux comme non avenu. Il suffit d'indiquer ici cette question qui est une pure question d'école et qui a été généralement résolue par l'affirmative. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. XXIV, a. 1; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, a. 1, q. 1, Quacchi, t. IV, p. 419; Suarez, *De pœnit.*, disp. IX, a. 2, sect. IV, p. 164 sq.

Dans l'ordre actuel de la grâce, aucun théologien catholique n'a jamais révoqué en doute la nécessité de l'acte de contrition pour le pécheur à l'égard des péchés graves, et cette nécessité ne découle pas seulement d'un commandement positif, imposé par Dieu, mais des conditions mêmes sur lesquelles repose toute l'économie du salut. Il y a donc double nécessité : nécessité de moyen et nécessité de précepte.

1. *Nécessité de moyen.* — a) *Documents scripturaux.* — Le salut offert par Dieu aux hommes est inséparablement lié, dans la Bible, au regret préalable de la faute. « Si l'impie fait pénitence de ses péchés, s'il garde tous mes préceptes, et s'il accomplit le jugement et la justice, il vivra et ne mourra point. » Ezech., XXIII, 22. Cf. Joel, II, 12; Eccli., II, 22. Le Nouveau Testament exprime la même corrélation. « Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous pareillement. » Luc., VIII, 3-5. Bien qu'il ne s'agisse immédiatement dans ce texte que de la peine temporelle du péché, il est clair par tout l'ensemble qu'il s'agit également, et à meilleur droit, de la peine éternelle. Cf. Act., III, 19.

b) *Témoignages patristiques.* — Saint Clément de Rome affirme nettement la nécessité de la pénitence intérieure pour le salut. *Μετανοήσωμεν οὖν ἐξ ὅλης καρδίας, ἵνα μὴ τις ἡμῶν παραπλήρηται. Il ad Cor.*, XVI, 1, Funk, p. 164. Hermas se plaît à insister sur cette essentielle condition : *Τότε ἀφένται αὐτοῖς αἱ ἀμαρτίαι πᾶσαι, ἂς πρότερον ἥμαρτον καὶ πᾶσιν ἁγίοις ἀμαρτήμασιν μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας ἂν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας μετανοήσωιν. Vis.*, II, c. II, n. 4, *ibid.*, p. 224. D'après saint Cyprien, aucun espoir en dehors de la pénitence du cœur. *Agite pœnitentiam plenam, dolentis ac lamentantis animi probate mœstitiam. Nec vos quorundam moveat aut error improvidus aut stupor vanus, qui, cum teneantur in tam gravi crimine, percussi sunt animi cœcitate, ut nec intellegant delicta nec plangent... qui autem pœnitentiam criminis tollunt, satisfactionis viam claudunt. De lapsis*, n. 32, édit. Hartel, t. I, p. 261. Aucun texte n'est plus affirmatif que la lettre de saint Ambroise à l'empereur Théodose. *Peccatum non tollitur nisi lacrymis et pœnitentia. Nec angelus potest, nec archangelus. Dominus ipse qui solus potest dicere : « Ego vobiscum sum, » si peccaverimus, nisi pœnitentiam deferentibus non relaxat. Epist.*, LI, n. 11, P. L., t. XVI, col. 1162. Cf. S. Augustin, *Serm.*, CCCLI, de utilitate agendæ pœnitentiæ, n. 7, P. L., t. XXXIX, col. 1543; S. Grégoire le Grand, *Homil.*, XX, in *Evang.*, n. 7, P. L., t. LXXVI, col. 1163.

c) *Documents conciliaires.* — En dehors des condamnations portées par Léon X contre les assertions de

Luther (voir col. 1675), le concile de Trente a défini solennellement la doctrine de l'Église touchant la nécessité de la contrition : *Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius*. Sess. XIV, c. IV, *De contritione*.

d) *Arguments théologiques*. — Puisque le péché est de sa nature une injure faite à Dieu, il est conforme à l'ordre des choses que le pardon ne soit donné qu'après rétractation de l'outrage. Tant que le coupable persiste dans sa haine ou son mépris, aucune relation d'amitié ne devient possible à aucun titre. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. II, a. 4; S. Bonaventure, *ibid.*, dist. XVI, p. I, a. 4, q. II, p. 392 sq.; Richard de Middleton, *In IV Sent.*, part. IV, dist. XVII, a. 1, q. v, Brescia, 1591, t. IV, p. 243.

2. *Nécessité de précepte*. — L'obligation positive de la contrition est formulée en termes explicites par l'Écriture et les Pères. Son rappel signale particulièrement les débuts de la mission du Sauveur : *Pœnitentiam agite*, Math., IV, 17, et continue à faire l'objet de la prédication des apôtres. Act., II, 38.

On relèverait dans la littérature patristique une foule de textes exhortant les fidèles à ce devoir. Tertullien le rappelle d'un mot, comme un souvenir fréquemment évoqué. *Bonum est pœnitere, ammon ? Quid resolvis ? De pœnit.*, c. IV, P. L., t. I, col. 1234. Saint Jean Chrysostome commente d'une manière analogue cette obligation : *Μη γὰρ βαρὺ τι καὶ ἐπαχθὲς παρ' ἡμῶν ἐπιζητεῖ; Συγριπὴν καρδίας, λογισμὸν κατάνυξιν, ὁμολογίαν πταισματος, προσεδρίαν συντεταμένην*. *In Gen.*, homil. XX, n. 3, P. G., t. LIII, col. 170.

Ce précepte découle naturellement d'ailleurs de la nécessité fondamentale de la contrition dans l'œuvre du salut pour le pécheur. Étant de nécessité de moyen, la contrition devait être positivement commandée par Dieu. Cf. Ch. Pesch, *Praelect. dogm.*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. VII, p. 45.

Ce précepte étant positif n'est pas en tout temps obligatoire. Il est certain qu'il oblige à l'article de la mort, si le moribond a conscience de son péché. Le mépris qu'il ferait alors de son salut éternel en refusant de l'acquiescer par un acte de contrition serait une injure nouvelle à l'adresse de Dieu, un nouveau péché. D'autre part, rien ne prouve qu'il soit requis de faire un acte de contrition aussitôt le péché commis. Mais quel délai Dieu laisse-t-il à la liberté de l'homme ? Il est impossible de le déterminer, de l'aveu des moralistes, et pratiquement la question est sans importance aucune, puisque le précepte de la confession annuelle implique nécessairement l'obligation de la contrition, qui est matière essentielle du sacrement de pénitence. Voir PÉNITENCE (*Matière de la*). Cf. Wirceburgenses, *De pœnitentia*, disp. I, c. IV, n. 78, Paris, 1880, p. 69 sq.

IV. CONDITIONS DE LA CONTRITION. — La doctrine catholique distingue deux sortes de contrition : la contrition imparfaite ou attrition, voir ATTRITION, t. I, col. 2235, et la contrition parfaite ou contrition proprement dite, qui est fondée sur la bonté de Dieu et qui déteste le péché non point à cause du mal dont il est la source pour le pécheur, mais à cause du mal qu'il fait à Dieu.

Depuis Luther, les théologiens protestants ne cessent d'accuser l'Église catholique d'avoir toujours ignoré la vraie nature de la contrition et d'avoir abaissé à une crainte vulgaire, « à la peur de la potence, » le regret de l'offense faite à Dieu. Harnack déplore les conséquences désastreuses de cette doctrine, qui n'a fait qu'amener « la ruine de la religion et de la morale la plus rudimentaire ». *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 528. Et le professeur Dieckhoff, qui a consacré son enseignement à cette question spéciale, rend surtout responsable de ces

méfais le concile de Trente qui « a canonisé contre les protestants une pareille doctrine ». *Der Ablassstreit dogmengeschichtlich dargestellt*, Gotha, 1886, p. 1 sq. Cf. E. Fischer, *Zur Geschichte der evangelischen Beichte*, Leipzig, 1902, t. I, p. 83, 88; H. Finke, *Die kirchenpolitischen und kirchlichen Verhältnisse zu Ende des Mittelalters nach der Darstellung K. Lamprechts*, Rome, 1896, p. 122.

La doctrine du concile de Trente est cependant d'un ordre bien supérieur à la conception luthérienne de la pénitence; elle suffit à se justifier par elle-même, si on ne s'attache point à dénaturer le sens des expressions employées par les Pères, et ne fait d'ailleurs que reproduire l'enseignement constant et unanime de l'Église et les données les plus claires de la révélation divine.

Declarat igitur sancta synodus hanc contritionem non solum cessationem a peccato et vitae novae propositum et inchoationem, sed veteris etiam odium continere, juxta illud : *Projicite a vobis omnes iniquitates vestras, in quibus prævaricati estis, et facite vobis cor novum et spiritum novum*. Et certe, qui illos sanctorum clamores consideravit : *Tibi soli peccavi et malum coram te feci; laboravi in gemitu meo, lavabo per singulas noctes lectum meum; recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animæ meæ, et alios hujus generis, facile intelligit, eos ex vehementi quodam antectæ vitæ odio et ingenti peccatorum detestatione manasse*. Sess. XIV, c. IV, *De contritione*, Denzinger, *Enchiridion*, n. 777.

Le saint concile déclare en conséquence que cette contrition ne renferme pas seulement la cessation du péché, le ferme propos et le commencement d'une vie nouvelle, mais aussi la haine de la vie passée, suivant ce texte : *Rejetez loin de vous toutes vos iniquités, œuvres de vos prévarications, et faites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau*. Et certainement, celui qui considère ces clamours des saints : *J'ai péché contre vous seul et j'ai fait le mal devant vous; j'ai souffert dans mon gémissement, et toutes les nuits je baignerai ma couche de larmes; je repasserai pour vous dans l'amertume de mon âme toutes mes années, et d'autres textes analogues, celui-là comprendra aisément que cette contrition provenait d'une violente haine de la vie passée et d'une grande détestation du péché.*

Il résulte de cette déclaration solennelle, comme de tous les enseignements des Pères ou des théologiens, que la contrition requise pour le pardon des péchés mortels doit être une douleur des fautes vraie et formelle, souveraine, surnaturelle, universelle, et c'est une erreur grave d'affirmer que le protestantisme a su rendre à la contrition son véritable caractère. Cf. K. Burger, *Reue*, dans *Realencyclopädie für protest. Theol.*, t. XVI, p. 168.

1^o *La contrition doit être une douleur vraie et formelle*. — 1. *Documents scripturaux*. — L'Écriture parlant de la pénitence exige un cœur contrit et humilié, Ps. L, 9; elle déclare que l'âme et non les vêtements doit être déchirée, Joel, XII, 3-5; que la douleur doit se mêler au regret. Jer., XXI, 9. Cf. III Reg., XXI, 27; Job, XLII, 6.

2. *Documents patristiques*. — La tradition est constante à mettre en relief le caractère afflictif de la contrition. Les plus anciens écrivains insistent sur les caractères de la pénitence telle qu'elle était pratiquée chez les Juifs, comme le pseudo-Barnabé : *Τοῦ λαοῦ νηστεύοντος καὶ κομπομένου ἐπὶ σάκκῳ καὶ σποδοῦ*, *Barnabæ epist.*, VII, 5, édit. Funk, p. 22; mais c'est pour en tirer les leçons de la pénitence intérieure et en déduire la nécessité de la douleur morale. Origène revient fréquemment sur cette pensée et sur cette déduction. *Si in amaritudine fletus tui fueris luctu, lacrymis et lamentatione confectus*. *In Lev.*, homil. II, n. 4, P. G., t. XII, col. 419. Cf. *Constitutiones apostolorum*, II, 10, édit. Funk, Paderborn, 1906, t. I, p. 47. Saint Jean Chrysostome décrit en maints endroits cette

amertume du cœur au souvenir persistant du péché. "Ὅταν γὰρ ἄνθρωπος ὑπὸ ἁμαρτίας ἀλούς καὶ ὑποσκελισθεὶς κατὰ πῆλιν, εἴτα κατεσθῇ αὐτὸν τὸ συνεῖδός, καὶ τῆς ἁμαρτίας συνεχὴς ἀναμνήσκων, ἐαυτὸν ἀποπνίγῃ τῇ τῆς ἄθυμιας ὑπερβολῇ καὶ καθ' ἑκάστην ἐμπυρίζῃται τὴν ἡμέραν. *Homil.*, IV, de *pœnit.*, n. 1, P. G., t. XLIX, col. 299. Pour saint Augustin, l'efficacité de la pénitence se mesure à l'intensité même de la douleur. *In actione pœnitentiæ... non tam consideranda est mensura temporis quam doloris. Cor enim contritum et humiliatum Deus non spernit. Enchir.*, c. LXV, P. L., t. XL, col. 262. Enfin la douleur est donnée par saint Grégoire le Grand comme l'élément caractéristique de la contrition. *Pœnitentiam quippe agere et perpetrata mala plangere et plangenda non perpetrare. Homil.*, XXXIV, in *Evang.*, n. 15, P. L., t. LXXVI, col. 1256.

Les écrivains ecclésiastiques du moyen âge reproduisent avec fidélité l'enseignement traditionnel. Saint Bède prêche la valeur rémissive des larmes, *ad abluenda peccata et restituendum perditum baptismum. In Matth. evang. expos.*, l. I, c. v, P. L., t. XCII, col. 24. Le moine de Corbie, Chrétien Druthmar, *Expos. in Matth.*, c. IV, P. L., t. CVI, col. 1292, exhorte à la douleur des fautes le pécheur même après la rémission. Jusqu'aux premiers écrits scolastiques, tous les commentaires de l'Écriture et les discours adressés au peuple développent, sans l'atténuer ni la modifier en rien, la doctrine des premiers Pères.

3. *Doctrine scolastique.* — En même temps que saint Anselme de Cantorbéry, *Homil.*, XIII, P. L., t. CLVIII, col. 662, Hugues de Saint-Victor attribue à la contrition un effet salutaire, mais à la contrition qui consiste dans la vraie douleur de l'âme. Comme saint Isidore de Séville, c'est la componction du cœur qui devient le principe du salut. *Impietas peccati in componctione scivitur. De sacramentis*, l. II, part. XIV, c. VIII, P. L., t. CLXXVI, col. 564 sq.

La description tracée par Alain de Lille des caractères de la contrition est à retenir comme un des plus décisifs arguments que l'on puisse opposer aux assertions de Luther. Après avoir donné de la componction, qu'il appelle la contrition du cœur, cette belle définition : « L'humiliation de l'esprit dans les larmes au souvenir du péché et en vertu de l'amour du juge et de la crainte du jugement, » il s'étend sur les qualités ou les conditions du repentir. *Ille perfectior est componctionis effectus qui a se omnes carnalium desideriorum affectus repellit, et intentionem suam toto mentis studio in Dei contemplationem defigit... Componctio est spirituale lavacrum internæ regenerationis, sine quo adultis non valet baptismus; sine quo ad iudicium sumitur Christi corpus, sine quo infructuose est confessio, sine quo inanis est satisfactio. Summa de arte prædicamentaria*, c. XXX, P. L., t. CCX, col. 170.

C'est à cette époque que les critiques protestants font généralement remonter le changement qui se serait opéré dans la conception traditionnelle de la contrition et dont seraient tout d'abord responsables les docteurs scolastiques. Cf. K. Müller, *Der Umschwung in der Lehre von der Busse während des 12 Jahrhunderts*, dans *Theologische Abhandlungen*, Fribourg, 1892, p. 289-320. Mais il suffit de parcourir les premiers traités scolastiques pour constater que l'enseignement reste immuable. Alexandre de Hales, qui le premier essaya une synthèse complète de la doctrine fondée sur une analyse approfondie de toutes les questions secondaires, fait précisément dépendre tout son système de cette pensée fondamentale que la contrition consiste essentiellement dans la douleur du péché. *Contritio aliud non est quam dolor per essentiam*. C'est elle qui obtient la rémission du péché par le retrait du péché, et ce mouvement de séparation, ce dissentiment est douloureux, parce que le péché est un acte que l'on ne

peut annuler, effacer, alors qu'on voudrait qu'il n'eût jamais été. *Dissensus a re quam impossibile est non esse, et est dolor, dolorem aggravat. Summa theol.*, part. IV, q. XVII, m. 1, a. 1, Cologne, 1622, p. 508. Au reste, la définition même de la contrition, transmise dans les écoles du XIII^e siècle, n'omet jamais de mentionner la douleur, quand elle n'en fait pas le constitutif premier de la contrition. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVI, a. 1, q. 1, Quaracchi, t. IV, p. 525; S. Thomas, *ibid.*, dist. XVII, q. 1, sol. 2. En cela les scolastiques ne font que reproduire l'enseignement du Maître des Sentences qui avait recueilli les textes les plus importants des Pères de l'Église sur ce point et fait surtout ressortir le caractère de componction propre à la contrition véritable. *Sent.*, l. IV, dist. XVI, Anvers, 1767, p. 485. Les reproches adressés aux scolastiques par les théologiens protestants sont assurément sans objet. Voir la minutieuse et savante critique faite par le professeur Mausbach des assertions de Harnack, Lamprecht et Dieckhoff : *Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre*, dans le *Katholik*, 1897, t. I, p. 48-65, 97-116; t. II, p. 37-50, 97-109.

A cette théorie générale, il est nécessaire d'ajouter les remarques et spécifications formulées par les scolastiques sur ce point. La nécessité de l'acte formel de contrition n'est pas absolue. Tous admettent que l'acte de charité peut y suppléer parfois à l'acte de contrition et produire dans l'âme la rémission du péché, en dehors de toute douleur et de toute détestation des fautes, lorsque cet acte est formé sans que le souvenir des fautes commises et non effacées se présente à l'esprit. Mais la contrition proprement dite est contenue virtuellement dans cet acte, puisque l'union à Dieu par la charité implique la volonté de haïr et de détester tout ce qui déplaît à Dieu, d'aimer et de faire tout ce qui lui plaît. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2236-2238.

Mais pour recevoir valablement le sacrement de pénitence, l'acte de charité parfaite serait insuffisant, car c'est l'acte de contrition et non point l'acte de charité qui est matière essentielle du sacrement de pénitence et le texte du concile de Trente est sur ce point formel. Denzinger, n. 777 sq. Le pécheur qui est rentré en grâce avec Dieu par un acte de charité parfaite est donc tenu ensuite de former un acte explicite de contrition pour recevoir l'absolution, à laquelle il est tenu de se soumettre. Cf. Wircebargences, *De pœnit.*, Paris, 1860, 1880, p. 69. Cette doctrine est communément admise. L'opinion contraire d'André Vega, *De justificatione*, l. XIII, c. XXIV, Cologne, 1572, p. 556 sq., a été rejetée à bon droit. Suarez réproche comme téméraire la thèse d'ailleurs faussement attribuée à Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XV, q. IV, a. 3, Venise, 1604, p. 342, qui ne requiert aucun acte formel de pénitence intérieure pour recevoir l'absolution et n'exige que la simple volonté de se confesser. Suarez, *De pœnit.*, disp. XX, sect. 1, n. 1, p. 421.

2^o *La contrition doit être universelle.* — Le concile de Trente exige que la détestation du péché exclue toute volonté de péché. Sess. XIV, c. IV, Denzinger, n. 777. Il en résulte que le pécheur doit détester l'offense de Dieu plus que tous les autres maux.

Cette doctrine est l'expression même de la révélation divine, qui représente la conversion du cœur à Dieu comme absolue, opérée avec toute l'énergie de la volonté. *Convertimini in toto corde vestro*. Joel, II, 12. Cf. Deut., VI, 5; Matth., X, 37; XVI, 25; XXII, 37; Marc., VIII, 35; XII, 30; Luc., X, 27.

Les Pères ont reproduit sous bien des formes cette pensée, soit en commentant les expressions bibliques, cf. S. Clément, *II Cor.*, XVI, 1, Funk, p. 164; Hermas, *Vis.*, II, c. V, n. 4, *ibid.*, p. 224, soit en attestant la nécessité de rompre toute attache avec le péché. Cf. S. Augustin, *De utilit. agendæ pœnit.*, serm. CCCLI, n. 6 sq.,

P. L., t. XXXIX, col. 1543 sq.; *De Trinit.*, l. XV, c. XVIII, P. L., t. XLII, col. 2016; S. Grégoire le Grand, *Homil.*, XXXIII, in *Evangelica*, P. L., t. LXXVI, col. 1241 sq.

Tous les docteurs scolastiques, après Pierre Lombard, *Sent.*, dist. XVII, P. L., t. CXCII, col. 880 sq., ont enseigné qu'un péché grave ne peut être remis sans les autres et que la contrition doit s'étendre dès lors à toutes les fautes pour être efficace. Guillaume de Paris s'est spécialement étendu en de longs commentaires sur ce point de doctrine. *Qui ergo de his omnibus exiit et ab his omnibus spiritualiter corde redit, qui de omnibus penitentie interna convertitur et de omnibus his offensis atque injuriis pacem cum Deo facit, ut vulgariter dicatur, merito reversio ad pacem ab inimicis contritio nominatur. De sacram. penit.*, c. v, *Opera*, Paris, 1674, t. 1, p. 463. Cf. Denys le Chartreux, *Summa fidei orthod.*, l. IV, a. 121, Anvers, 1630, p. 2806.

En même temps, ils prennent soin d'observer qu'il n'est point requis de faire un acte de contrition pour chaque péché, ni d'avoir présent le souvenir de toutes ses fautes au moment où l'on se repent. La détestation générale des péchés atteint tous les cas particuliers. Il en est de même si la détestation porte sur un seul péché en vertu d'un motif général, ce qui est le propre d'ailleurs de la vertu de pénitence. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIV, q. 1, sol. 3; Suarez, disp. III, sect. VIII, n. 1, p. 57. Voir l'opinion de Cajetan, *Opuscula*, t. IV, *De contritione et attritione*, q. II, Anvers, 1612, p. 16 sq.

Ces considérations ne s'appliquent pas à la contrition des péchés véniels, l'un pouvant être remis indépendamment des autres. Il ne répugne point d'ailleurs que le pécheur déteste efficacement un péché véniel, celui par exemple qui lui paraîtra plus odieux, sans hair pour cela les autres.

3° *La contrition doit être souveraine.* — Ce caractère de la contrition n'est qu'une conséquence des deux précédents. Puisque le pécheur doit détester formellement tout péché et exclure toute volonté de mal faire, il doit par le fait hair le péché plus que tout autre mal, et la contrition doit être souveraine à cet égard, *appretiative summa*. Si, pour éviter un mal, le pécheur est disposé à commettre une faute, il garde l'attache au péché, sa contrition n'est ni vraie ni universelle. Cf. Collet, *De penit.*, dist. II, c. iv, dans Migne, *Cursus theol.*, t. XXII, col. 210.

Mais cette intensité de la contrition se rapporte au motif de la pénitence, et non à l'état du pénitent, qui doit regarder le mal moral comme supérieur à tous les maux physiques et s'en détourner suivant cette appréciation, sans qu'un sentiment de violente douleur soit pour autant ressenti, sans même qu'il soit besoin, ni même opportun, de considérer les différents maux dont on pourrait être affligé afin d'établir un choix entre leur acceptation ou le consentement au péché. Saint Thomas met en garde le pénitent contre ce péril : *Sicut delectabilia plus movent in particulari considerata quam in communi, ita terribilia plus terrent si in particulari considerentur... Et ideo descendere in talibus ad singula, est inducere hominem in tentationem, et præbere occasionem peccandi. Quodlib.*, l. a. 9.

C'est d'ailleurs dans le dissitement de la volonté, dans sa répulsion à l'égard de l'offense faite à Dieu, et non dans la partie affective de l'âme, que consiste cette disposition du pénitent, comme l'observe Alexandre de Halès, après les premiers scolastiques. *Dolor qui est displicentia voluntatis debet esse maximus : debet enim maxime et summe displicere penitenti quod offenderit Deum et illum peccato suo amiserit. Summa*, part. IV, q. XVII, m. 1, a. 1, § 5, p. 515. Saint Bonaventure définit nettement la question : *Dolor contritionis quoad sensualitatem non debet esse maximus*

neque quoad displicentiam rationis absolute, sed tantum major in comparatione ad alios dolores. In VI Sent., l. IV, dist. XVI, p. 1, a. 10, q. 1, p. 387. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. 1, a. 3, quest. 1; *Sum. theol.*, III^e Suppl., q. IV, a. 1; Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIV, q. II, n. 11, p. 340; Denys le Chartreux, *Summa*, l. IV, a. 119 sq., p. 278.

Quant au degré de la contrition, Richard de Middletown résume la doctrine scolastique en établissant ce principe que, si le motif de la contrition est atteint, aucune intensité n'est requise dans l'acte lui-même. *Quum contritio actum dicat gratia informatum, quantumcumque partem contritionem pro quantumcumque magno peccato sufficere liquet. In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, a. 1, q. VI, p. 244.

4° *La contrition doit être surnaturelle.* — Chemnitz a cherché vainement à établir que le concile de Trente avait voulu introduire un dogme nouveau, celui de la valeur naturelle de l'acte de contrition. Sans aucun secours spécial de Dieu et en vertu des seules ressources humaines, le pécheur pourrait se disposer à la pénitence et obtenir le pardon de ses fautes. *Examen concilii Tridentini*, part. II, *De penitentia*, Francfort, 1598, p. 963. De là les accusations de pélagianisme portées par les théologiens protestants contre la doctrine pénitentielle de l'Église. Cf. E. Fischer, *Zur Geschichte der evangelischen Beichte*, Leipzig, 1902, t. 1, p. 84.

1. *Documents scripturaux.* — Le caractère surnaturel de la contrition est affirmé par l'Écriture à diverses reprises. C'est Dieu lui-même qui ordonne de se repentir, II Tim., II, 25; Act., v, 31; c'est Dieu qui retourne les cœurs et opère les conversions. Ezech., xxxvi, 26; Jer., xxxvi, 18.

2. *Documents patristiques.* — Dieu doit être à la fois le principe et l'objet de la contrition, qui est surnaturelle à ce double point de vue. Saint Clément indique très nettement déjà cette doctrine : Dieu est le grand guérisseur; c'est vers lui qu'il faut tourner son cœur. *Ὡς ἔχομεν καιρὸν τοῦ ἰαθῆναι, ἐπιδωμεν ἑαυτοὺς τῷ θεραπεύοντι Θεῷ, ἀντιμισθίαν αὐτῷ διδόντες. Ποίαν; Τὸ μετανοῆσαι ἐξ εὐκρινούς καρδίας. Προγνώστης γὰρ ἐστὶν τῶν πάντων καὶ εἰδὼς ἡμῶν τὰ ἐν καρδίᾳ. II Cor.*, IX, 7-9, Funk, p. 154. Cf. Origène, *In Lev.*, homil. II, n. 4, P. G., t. XII, col. 419.

Les Constitutions apostoliques ne connaissent que la douleur qui se répand devant Dieu. *Προσκλαύσει τῷ Θεῷ καὶ μετανοήσει ἐφ' οἷς ἡμαρτεν, καὶ ἔξει ἐλπίδα. Const. apost.*, l. II, c. v, n. 4, édit. Funk, Paderborn, t. 1, p. 47. Saint Jérôme exalte la grandeur de ce secours divin. *Vide quantum sit auxilium Dei, et quam fragilis humana conditio, ut hoc ipsum, quod agimus penitentiam, nisi ipso Dominus ante converterit, nequam implere valeamus. In Jer.*, XXXI, 18, P. L., t. XXIV, col. 878. C'est à saint Augustin qu'il convient de demander l'exposé précis de la doctrine catholique en face de l'hérésie pélagienne, qui niait le caractère surnaturel de la pénitence. *Quod a Deo nos avertimus nostrum est; quod vero ad Deum nos convertimus, nisi ipso non excitante et juvante non possumus. De peccat. merit.*, l. II, c. XVIII, n. 31, P. L., t. XLIX, col. 109 sq. *Nisi donum Dei esset etiam ipsa ad Deum nostra conversio, non ei diceretur : Deus virtutum, converte nos. De grat. et lib. arb.*, c. v, n. 10, P. L., t. XLIX, col. 881 sq. Le premier de ces textes est opposé à la doctrine pélagienne, le second à la théorie des semipélagiens. Saint Fulgence propose cet enseignement comme article de foi. *Firmissime tene et nullatenus dubites neminem hic posse hominum penitentiam agere, nisi quam Deus illuminaverit et gratuita sua miseratione converterit. De fide ad Petrum*, c. XXXI, P. L., t. XL, col. 770. Cf. S. Jean Chrysostome, *Homil.*, IV, de penit., n. 1, P. G., t. XLIX, col. 299.

3. *Documents conciliaires.* — Au témoignage de saint

Augustin dans sa lettre à saint Paulin de Nole, le concile de Palestine, devant lequel Pélage avait dû abjurer ses erreurs, avait déclaré que la pénitence était un don de Dieu. *Epist., CLXXXIV, ad Paulinum, c. x, P. L., t. xxxiii, col. 815 sq.* Contre les semipélagiens, le II^e concile d'Orange, tenu en 529, décréta que le premier mouvement de notre conversion vers Dieu est dû à une motion de la grâce. *Si quis ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem in nobis fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto.* Denzinger, n. 146. Enfin contre les protestants le concile de Trente a défini que le pécheur ne pouvait concevoir de pénitence qu'en vertu de l'action du Saint-Esprit. *Si quis dixerit sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere, aut pænitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit.* Sess. VI, can. 3, Denzinger, n. 635.

4. *Doctrine des scolastiques.* — Tous les théologiens catholiques sont unanimes à affirmer le caractère surnaturel du premier acte de pénitence chrétienne. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^e II^e, q. CLX, a. 6; q. CXIII, a. 3; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXVIII, a. 2, q. 1, Quaracchi, t. II, p. 681; Bellarmin, *De pæniti.*, l. I, c. III, *Opera*, Cologne, 1616, t. III, p. 450.

Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIV, c. II, a. 1, p. 327; Durand, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. v, et Cajetan, *Opuscula*, tr. IV, q. 1, p. 40 sq., ont émis l'opinion que l'acte de contrition est par lui-même naturel, et que seule sa modalité présente revêt un caractère surnaturel, parce que Dieu le régénère ainsi librement. Chemnitz, *loc. cit.*, p. 964 sq., a fait valoir ces textes pour démontrer que les scolastiques ont considéré la contrition comme un acte nullement méritoire et que la rémission du péché était, dans leur pensée, le fait de l'opération magique du sacrement. La doctrine de Jean de Paltz a été spécialement l'objet de récentes controverses, comme ayant éliminé le caractère divin de la pénitence. Voir la thèse latine de M. A. Jundt, *Quid de via salutis Johannes de Paltz docuerit exponitur*, n. 4, Paris, 1906, p. 8 sq.

Mais il est à remarquer qu'il s'agit d'une question d'ordre purement spéculatif. Aucun théologien n'a nié la nécessité de la grâce et du caractère surnaturel dans l'ordre actuellement établi par Dieu. Cf. Scot, *In IV Sent.*, l. I, dist. XLIV, q. 1, p. 312. Jean de Paltz lui-même exprime aussi distinctement que possible sa pensée : *Ad susceptionem justificationis in adulto requiritur motus liberi arbitrii secundum quem consentit gratiæ. Celifodina absconditos Scripturæ thesauros pendens ex archetypo emendata*, Leipzig, 1504, R1b. Tout l'espoir du pécheur est en Dieu; Jean de Paltz reproduit la doctrine augustinienne de la pénitence, sans la moindre innovation. *Consultat B. Augustinus quod fugere debemus a Deo irato ad ipsum placatum. Et si quis dicat : Quomodo inveniam ipsum placatum ! Respondet Augustinus : Placabis eum, si speras in misericordia ejus. Et hæc est causa cur totiens monemur in Scriptura sacra sperare in Domino, quia spes non confundit.* *Ibid.*, O3b. Cf. N. Paulus, *Johann von Paltz über Ablass und Reue*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1889, t. I, p. 62 sq.

La question discutée par les scolastiques était celle de savoir si la volonté du pécheur ne pourrait arriver par ses propres forces à la détestation du péché et produire un acte de contrition, qui n'aurait aucune valeur pour la rémission des fautes, mais qui n'en serait pas moins un acte véritable de repentir. D'autre part, lorsque Scot et les nominalistes parlent de l'entité naturelle de l'acte de contrition, ce n'est point qu'ils rejettent la grâce; mais ils la considèrent plutôt

comme une simple relation à la volonté ou faveur de Dieu, qui a pour agréable cet acte. Cf. Suarez, *De pæniti.*, disp. III, sect. vi, n. 4, p. 51; Valentia, *Comment. theol.*, t. IV, disp. VII, q. VIII, p. II, Venise, 1608, p. 1355.

Les divers motifs qui peuvent inspirer l'acte de contrition et lui imprimer son cachet surnaturel, en dehors du motif d'amour de Dieu, sont mentionnés à l'article ATTRITION, t. I, col. 2249.

V. EFFICACITÉ DE LA CONTRITION PARFAITE. — La contrition parfaite se différencie de l'attrition, non point par le degré d'intensité, comme l'a soutenu Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIV, q. II, p. 333, mais par son objet même, par son principe effectif, par son constitutif spécifique et dès lors par son effet propre. La contrition a toujours pour objet le péché comme un mal relatif au pécheur, ou comme un mal relatif à Dieu, mais à Dieu aimé d'un amour de concupiscence, pour soi-même plus que pour lui. La contrition a pour principe un secours qui est par lui-même surnaturel, de même que l'acte même de contrition est surnaturel en substance; il ne semble pas que l'attrition exige toujours une grâce essentiellement surnaturelle. Voir ATTRITION, t. I, col. 2248 sq. A la contrition est toujours unie la charité, qui lui donne sa perfection dans l'ordre des vertus; l'attrition va de pair, dans le pénitent, avec la privation de la grâce. Cf. Valentia, *De pæniti.*, disp. VII, q. VIII, p. II, col. 1365-1366.

L'efficacité de la contrition doit être donc d'un ordre supérieur à celle de l'attrition. Les documents scripturaires ou ecclésiastiques prouvent en effet que la contrition parfaite efface immédiatement les péchés, tandis que l'attrition n'a pas ce pouvoir.

Il y eut toujours sur ce point unanimité de vues chez les docteurs scolastiques. Quelques-uns, il est vrai, comme Adrien d'Utrecht, *In IV Sent.*, l. IV, q. II, Paris, 1530, fol. 224 sq., exigeaient pour la justification par l'acte de charité le maximum d'intensité actuellement possible, ou comme Estius, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, § 2, Naples, 1720, t. IV, p. 233, soutenaient que la contrition ne justifie en dehors du sacrement de pénitence qu'à l'article de la mort ou en cas de nécessité, quand il est difficile ou périlleux de recourir à l'absolution. Mais c'est une thèse universellement admise comme certaine que toujours l'acte de contrition parfaite réconcilie le pécheur avec Dieu, dès qu'il est produit par la volonté aidée de la grâce. Cf. Salmanticenses, *Cursus theol.*, t. XIX, *De pænitentia*, q. LXXXVI, disp. VI, Paris, 1883, p. 661 sq.; Jean de Lugo, *Tract. de pæniti.*, disp. V, sect. VIII, Venise, 1717, p. 51 sq.

1^o *Documents scripturaires.* — L'Écriture déclare sans réserves et en propres termes que l'acte de charité entraîne la rémission des péchés comme ayant pour corrélatif l'amitié divine. Prov., VIII, 17; Joa., XIV, 21; I Joa., IV, 7; III, 9; IV, 16. L'acte de contrition exerce donc le même effet, puisqu'il implique la même perfection. D'autre part, il est certain qu'il existait dans l'Ancien Testament un moyen de récupérer la grâce pour qui-conque l'avait perdue par son péché. Cette assertion est le corollaire des thèses qui établissent la volonté salvifique de Dieu et elle est formulée directement dans Ézéchiel, XXXIII, 12; XVIII, 21. Mais ce libre mouvement de retour à Dieu, qui doit mettre en soi toute l'énergie de l'âme, Deut., IV, 29, répond exactement à la notion de contrition parfaite. En tout cas, même en supposant qu'il se fût agi d'un acte de conversion d'ordre inférieur, il est évident que la contrition parfaite n'aurait pu jouir d'une efficacité moindre. Cf. Palmieri, *Tractatus de pænitentia*, Rome, 1872, p. 245 sq.

2^o *Documents patristiques.* — C'est un axiome universellement proclamé, et dès le début de l'ère apostolique, que le repentir issu du fond du cœur remet les fautes et restitue le droit au ciel. Saint Clément de Rome

met nettement dans la contrition le principe du salut : Ἐν τῇ σαρκὶ ἃ ἐπράξαμεν πονηρὰ μετανοήσωμεν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας, ἵνα σωθῶμεν ὑπὸ τοῦ κυρίου, ἕως ἔχομεν καιρὸν μετανοίας. *II Cor.*, VIII, 2, Funk, p. 152. Hermas atteste comme un fait certain la rémission des péchés, si elle a pour garant la contrition du cœur. Οἶδα γὰρ ὅτι ἐὰν μετανοήσουσιν ἐξ ὅλης καρδίας αὐτῶν ἐγγραφήσονται εἰς τὰς βίβλους τῆς ζωῆς μετὰ τῶν ἀγίων. *Vis.*, I, c. III, n. 2, *ibid.*, p. 212.

La même pensée est développée abondamment par saint Jean Chrysostome dans ses homélies sur la pénitence, où fréquemment il invoque le pardon accordé par Dieu aux saints pénitents de la loi ancienne, à David, au roi Achab, et décrit les effets de la pénitence intérieure : Ἐχeis δὲ μετανοίας ὁδὸν καὶ ἐτέραν ποῖαν δὴ ταύτην; Τὸ πενθῆσαι τὴν ἁμαρτίαν. Ἡμαρτες; πένθησον; καὶ λύσεις τὴν ἁμαρτίαν. Ποῶς κάματος οὗτος; οὐδὲν σε πλέον ἀπαιτῶ, ἢ τὸ πενθῆσαι τὴν ἁμαρτίαν... Ἡένθησον ἐπὶ τῇ ἁμαρτίᾳ. *Homil.*, II, de pœnit., n. 3, P. G., t. XLIX, col. 287. Cf. *In II Tim.*, homil. VII, n. 3, P. G., t. LXII, col. 640; S. Augustin, *In Epist. Joa. ad Parthos*, tr. V, n. 7, P. L., t. XXXIV, col. 2016; S. Grégoire le Grand, *Homil.*, XXXIII, in *Evang.*, P. L., t. LXXVI, col. 1241 sq.

3^e Documents ecclésiastiques. — Le concile de Trente a exposé la doctrine catholique en ces termes : *Etsi contritionem hanc aliquando charitate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto quod in illa includitur non esse ascribendam.* Sess. XIV, c. IV, Denzinger, n. 778. Il faut faire violence au texte pour rapporter le mot *aliquando* au verbe *reconciliare*. Le sens très net et obvie est que la contrition dont il est parlé précédemment sous une forme générale peut être parfois inspirée par un motif de charité parfaite et qu'alors elle réconcilie le pénitent avec Dieu. Si cette doctrine n'a pas été définie, c'est pour ne pas atteindre l'enseignement d'Adrien et de Cajetan. Cf. Pallavicini, *Hist. conc. Trid.*, I, XII, c. x; A. Theiner, *Acta genuina ss. œcumenici concilii Tridentini*, Agram, s. d. (1874), t. I, p. 595.

Parmi les 79 propositions de Baius condamnées par Pie V en 1567, se trouve la proposition suivante : *Per contritionem etiam cum charitate perfecta et cum voto suscipiendi sacramentum conjunctam, non remittitur crimen, extra casum necessitatis aut martyrii, sine actuali susceptione sacramenti.* Prop. 71, Denzinger, n. 951. Cf. K. Werner, *Geschichte der apostolischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, Schaffhouse, 1867, t. III, p. 509 sq.

4^e Doctrine scolastique. — Elle est incomplète et quelque peu obscure sur certains points avec Hugues de Saint-Victor; mais il n'existe aucun doute sur le point essentiel : la contrition efface immédiatement la tache du péché, la coupe ou endurecissement du cœur, mais non la peine. *Impietas peccati rectissime obduratio cordis accipitur, quæ primum in compunctione solvitur.* *De sacramentis*, I, II, part. XIV, c. VIII, P. L., t. CLXXVI, col. 564 sq. Cf. Giell, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg, 1891, p. 247. Pierre Lombard, après avoir mentionné l'opinion qui invoquait la nécessité de l'absolution pour la rémission des péchés, combat cette théorie et formule définitivement la doctrine : *Sine confessione oris et solutione pœnæ exterioris peccata delentur per contritionem et humilitatem cordis. Ex quo enim proponit mente compuncta se confessorum, Deus dimittit; quia ibi est confessio cordis, etsi non oris; per quam anima interius mundatur a macula et contagio peccati commissi, et debitum æternæ mortis relaxatur.* *Sent.*, I, IV, dist. XVII, n. 2, P. L., t. XCII, col. 885 sq.

L'enseignement du Maître des Sentences fut universellement reçu dans l'École. Cf. Pierre de Poitiers, *Sen-*

tentiarum libri quinque, I, III, c. XVI, P. L., t. CCXI, col. 1073; Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, I, IV, *De generali usu clavium*, Paris (1500?), fol. 280; Césaire d'Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, dist. II, c. I, Cologne, 1857, p. 57 sq.; Alexandre de Halès, *Summa*, part. IV, q. XXI, m. I, II, a. 3, p. 614, 617; Albert le Grand, *In IV Sent.*, I, IV, dist. XVI, a. 9, *Opera*, Paris, 1894, t. XXIX, p. 559 sq.; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, I, IV, dist. XVII, p. I, a. 2, q. III, p. 660; S. Thomas, *In IV Sent.*, I, IV, dist. XVII, q. I, a. 5, sol. 1; *Sum. theol.*, III^e Suppl., q. v, a. 1; Richard de Middleton, *In IV Sent.*, I, IV, dist. XVII, a. 1, q. VI, p. 244.

Sur les rapports de la contrition et de l'absolution, voir ABSOLUTION, *Sentiments des anciens scolastiques*, t. I, col. 168-191. Sur la nature de la connexion entre l'acte de contrition et la réception de la grâce sanctifiante, voir CHARITÉ, t. II, col. 2245 sq. Sur la diversité des effets de l'attrition et de la contrition parfaite et les diverses théories émises à ce sujet, voir ATTRITION, t. I, col. 2242-2249.

Guillaume de Rennes, *Apparatus in Summam D. Raymundi*, Rome, 1603; Jean de Fribourg, *Summa confessorum*, 1476; *De sacramentis pœnitentie, ordinis et matrimonii*, Rome, 1619; Jean Baldung, *Aphorismi compunctionis theologicis*, Strasbourg, 1497; Henri de Hesse, *Tractatus ad eruditionem confessorum*, Memming, 1476; *Summa Astesana*, Venise, 1468; Jean de Auerpach, *Summa de confessoris et Ecclesie sacramentis*, Augsburg, 1469; Nicolas d'Osimo, *Supplementum ad Summam Pisellanam*, Venise, 1481; L. Moser, *Der güldin Spiegel des Sunders*, Bâle, 1497; Alphonse Tostat, *Confessional en el qual despues de haver tratados de todos los pecados*, Lucrone, 1529; Jérôme de Savonarole, *Eruitorum confessorum, silect de confessoris auctoritate et officio pœnitentiumque examine*, Paris, 1517; Geiler de Kellersberg, *Ars moriendi*, édit. Hoch, Fribourg-en-Brigau, 1901; A. Sassolini, *Illuminata conscientia : opera vulgare nella quale si tratta del peccato et della contritione*, Florence, 1512; Cajetan, *Opuscula omnia*, à la fin du t. XII des Œuvres de saint Thomas, in-fol., Anvers, 1612, tr. IV, *De attritione et contritione*, p. 46 sq.; *Summula, v^e Contritio*, Lyon, 1595, p. 101 sq.; J. Vival, *De veritate contritionis*, Lyon, 1506; *De duplici causa contritionis*, Lyon, 1568; Jean Eck, *De initio pœnitentie seu de contritione*, Rome, 1523; *Enchiridion locorum omnium adversus lutheranos*, Landshut, 1525; Munzenberger, *Das Frankfurter und Magdeburger Beichtbüchlein*, Mayence, 1880; Melchior Cano, *Relectio de pœnitentia*, part. V, concl. 3, *Opera*, Venise, 1759; Vega, *De justificatione*, Cologne, 1572; Pierre Soto, *Methodus confessionis seu doctrinæ pietatisque christianæ epitome*, Dillingen, 1553; Bellarmin, *De controversiis christianæ fidei*, I, II, *De sacramento pœnitentie*, Lyon, 1603, t. II; Antoine Curara, *Manuale confessorum et penitentium*, Tolède, 1554; Suarez, *De pœnitentia*, dans *Opera*, Paris, 1866, t. XXII; J. de Lugo, *De pœnitentia*, Paris, 1869; Salmanticensis, *De pœnitentia*, dans *Cursus theologicus*, Paris, 1883, t. XX; R. Benoit, *Catholique discours de la confession sacramentelle*, Paris, 1556; Pierre Ciruelo, *Arte de bien confesar asi para et confesor como para el penitente*, Séville, 1554; Jean Schmidt, *Instructio pro confessione*, Dillingen, 1551; Jean Lopez de Segura, *Confessionaris paracernos y tomar aviso contra vicios*, Tolède, 1555; G. Allen, *A treatise made in defense of the lawful power and authority of priesthode to remitte sinnes*, Louvain, 1567; A. Mermam (Alostanus), *De veneratione sanctarum reliquiarum et confessione*, Anvers, 1654; Th. Raynaud, *Dissertatio pro Franc. Suarez de graña ægro oppresso collata*, dans *Opera*, Lyon, 1665; Noël Alexandre, *Dissertatio polemica de confessione sacramentali adversus libros IV Joannis Dallæi calvinistæ institutionem et usum in Ecclesia perpetuum impugnantis*, Paris, 1678; F. Bonæ Fidei, *Christi fideiulum contritionale*, Malines, 1667; Bossuet, *De doctrina concilii Tridentini circa dilectionem in sacramento pœnitentie requisitam*, dans les Œuvres complètes, Bar-le-Duc, 1879, t. x; Francolini, *De dolore ad sacramentum pœnitentie rite suscipiendum necessario*, Rome, 1706; Le Drou, *Dissertationes quatuor de contritione et attritione*, Rome, 1707; F. Farvaques, *Xenium theologicum in quo dilectionis Dei in sacramento pœnitentie necessitas stabilitur*, Louvain, 1668; A. Michel, *Discussio theologica quatuor dissertationum D. Lamberti Le Drou de contritione et attritione*, Augsburg, 1710; J. Morin, *De contritione et attritione*, dans

Opera posthuma, Paris, 1703; H. Weber, *Die Bamberger Beichtbücher aus der ersten Hälfte des 15 Jahrhunderts*, Kempten, 1885; Hasak, *Der christliche Glaube*, Ratisbonne, 1885; A. Wagner, *Beichtanweisung*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1888; N. Paulus, *Johann von Palz über Ablass und Reue*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1889; F. Falk, *Die deutschen Sterbebüchlein*, Cologne, 1890; Hermann, *Die Busse der evangelischen Christen*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1891; p. 18; P. Bahlmann, *Deutschlands katholische Katechismen bis zum Ende des 16 Jahrhunderts*, Munster, 1894; E. Fischer, *Zur Geschichte der evangelischen Beichte*, Leipzig, 1902, t. I, p. 839; Mausebach, *Historisches und apologetisches zur scholastischen Reuelehre*, dans *Der Katholik*, 1897; F. Cohrs, *Zur Katechese am Ende des Mittelalters*, dans *Zeitschrift für praktische Theologie*, 1898, t. XX, p. 289 sq.; C. Durand-Gasselin, *La conversion chez les prophètes d'Israël : ses postulats, sa nature*, Cahors, 1904; H. Wace, *Confession and absolution*, Londres, 1904; N. Paulus, *Der Reue in den deutschen Beichtschriften des ausgehenden Mittelalters*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1904; Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*, Mayence, 1906, t. I, p. 222 sq.; t. II, p. 454, 517, 684 sq.; A. Jundt, *Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517 d'après des documents inédits*, Paris, 1906; *Quid de via salutis Johannes de Palz docuerit exponitur*, Paris, 1906; K. Schultes, *Reue und Bussakrament. Die Lehre des heiligen Thomas über das Verhältniss von Reue und Bussakrament*, dans *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 1907.

P. BERNARD.

II. CONTRITION. QUESTIONS MORALES ET PRATIQUES. — I. Nécessité. II. Qualités.

I. NÉCESSITÉ. — La contrition, soit parfaite avec le désir du sacrement de pénitence, soit imparfaite, mais alors avec ce même sacrement, est absolument nécessaire, de *nécessité de moyen*, pour la rémission des péchés et pour la justification. Voir col. 1676-1677.

Pour le pécheur coupable de péché mortel, la contrition est, en outre, nécessaire de *nécessité de précepte*, au moins quelquefois dans le courant de la vie. Cette vérité découle des textes indiqués col. 1677. La contrition, faisant l'objet de ce précepte, est celle qui est requise pour la justification, c'est-à-dire ou bien la contrition parfaite *cum voto sacramenti*, ou la contrition imparfaite *cum sacramento*. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, *De pœnitentia*, c. I, dub. II, n. 437, t. V, p. 336 sq. Voir t. II, col. 2244-2245.

Ce précepte de la contrition oblige soit par lui-même, *per se*, soit en raison des circonstances, *per accidens*.

1^o Le précepte oblige *per se* : 1. Quand il y a obligation grave et pressante de se réconcilier avec Dieu, c'est-à-dire dans un danger probable de mort, et cela à cause de l'obligation imposée à toute créature raisonnable d'atteindre la fin dernière fixée par le créateur. — 2. Pour le même motif, ce précepte oblige quiconque se trouve dans l'état de péché mortel, car s'il n'en sort au plus tôt, il s'expose au danger de mourir dans ce misérable état. Mais on ne devrait cependant pas en conclure que tout pécheur, aussitôt après avoir commis un péché mortel, est obligé de faire un acte de contrition. En effet, le précepte *pœnitentiam agite*, Matth., III, 2; Luc., XIII, 3, 5, étant affirmatif n'oblige pas à chaque instant; et le danger de mourir dans cet état, quoique réel, n'est pas toujours grave et pressant, les morts subites étant relativement rares. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, disp. XVII, q. III, a. 1, q. IV; *Sum. theol.*, II^a II^a, q. XIV, a. 2; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, loc. cit., n. 437, t. II, p. 336. A quel moment le précepte oblige-t-il? Quel retard produit un nouveau péché? C'est ce qu'il est très difficile de préciser. A ce sujet, les théologiens embrassent diverses opinions, les uns fixant une année entière, les autres six mois, d'autres enfin un mois seulement. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. VI, *De pœnitentia*, c. I, p. V, n. 55, 6 in-fol., Lyon, 1679, t. I, p. 217; S. Alphonse, *Theologia moralis*, loc. cit., n. 437, t. V, p. 337. Le saint docteur

fait néanmoins remarquer que pratiquement le retard apporté à la contrition ne multiplie pas ordinairement le nombre des péchés, à cause de l'inadvertance des pécheurs, qui, pour la plupart, ne connaissent pas cette obligation, ou n'y pensent pas. Le confesseur n'est donc pas tenu d'interroger les pénitents sur ce point spécial, d'autant plus que, d'après l'ensemble de leurs accusations, il peut facilement comprendre s'ils y ont manqué. Cf. De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XV, sect. V, n. 55 sq., *Opera omnia*, 7 in-fol., Venise, 1718, t. VI, p. 154; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. VI, *De sacramento pœnitentiæ*, c. II, n. 6, 2 in-fol., Padoue, 1733, t. II, p. 303; S. Alphonse, loc. cit., dub. II, n. 437, t. V, p. 338; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, *De sacramento pœnitentiæ*, sect. II, c. I, § 1, n. 278, 2 in-8^o, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. II, p. 206 sq. — 3. Probablement ce précepte oblige aussi, quand il y a danger pour le pécheur de commettre de nouvelles fautes, ou des fautes plus graves, s'il ne sort de l'état de péché, qui le prive des grâces sans lesquelles il ne peut éviter d'autres chutes. Cf. Suarez, *De pœnitentia*, disp. XV, sect. VI, n. 7, 8, *Opera omnia*, 22 in-fol., Venise, 1740-1751, t. XIX, p. 172; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. VII, sect. XI, n. 240-242; disp. XV, n. 55, 56, t. VI, p. 70, 154.

2^o Le précepte de la contrition oblige *per accidens*, en raison des circonstances, quand oblige un autre précepte qui ne saurait être observé sans la contrition elle-même; par exemple, quand doit être rempli le précepte de la confession annuelle, ou celui de la charité; ou encore quand on doit recevoir un sacrement ou l'administrer. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, loc. cit.

Divers cas sont à examiner.

1. Celui qui, au moment de la mort, a reçu le sacrement de pénitence avec l'attrition seulement, est-il tenu de faire, en outre, un acte de contrition parfaite? — Pour obtenir la justification, cet acte de contrition parfaite ne paraît pas nécessaire, puisqu'elle est produite par le sacrement de pénitence avec la seule attrition. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. VI, *De pœnitentia*, c. I, n. 35-46, t. I, p. 211-213; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. VII, sect. IX, n. 163, t. VI, p. 60; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. VI, *De sacramento pœnitentiæ*, c. II, n. 7, t. II, p. 303. Beaucoup d'auteurs sont cependant d'un avis contraire, parce que le précepte de la charité parfaite et, par conséquent, celui de la contrition, obligent probablement au moment de la mort. Cf. Suarez, *De pœnitentia*, disp. XV, sect. VI, n. 18, t. XIX, p. 173; Sanchez, *Opus morale in præcepta decalogi*, l. I, c. I, n. 34, 2 in-fol., Venise, 1614; Bonacina, *Theologia moralis*, tr. I, disp. V, *De pœnitentiæ sacramento*, q. V, sect. I, p. II, n. 5, 3 in-fol., Venise, 1721, t. I, p. 125 sq. En pratique, il est donc plus prudent d'exciter les moribonds aux actes de contrition parfaite, puisque le précepte oblige probablement au moment de la mort, quoiqu'il ne conste pas absolument de cette obligation. Cf. Sanchez, *Opus morale in præcepta decalogi*, l. II, c. XXXV, n. 9; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. VII, n. 276, t. VI, p. 73; Tamburini, *Explicatio decalogi*, l. II, c. III, § 2, *Opera omnia*, 2 in-fol., Lyon, 1694, t. I, p. 52 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, *De pœnitentia*, c. I, dub. II, n. 437, t. V, p. 338.

2. La contrition doit-elle précéder la confession? — Il n'est pas nécessaire qu'elle précède l'accusation des péchés, car ceci n'est pas essentiellement requis pour la validité du sacrement, et n'est, en outre, imposé par aucun précepte. Quand les théologiens affirment que l'accusation doit être faite avec componction, *dolorosa confessio*, ils veulent seulement dire que cette accusation ne doit pas être comme une simple narration des fautes commises, mais un aveu humble et sincère en

vue de l'absolution à obtenir. Voir CONFESSION, col. 957. Cf. De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XIV, sect. II, n. 13-18, t. VI, p. 149 sq.; Layman, *Theologia moralis*, l. VI, tr. VI, *De sacramento pœnitentiæ*, c. IV, n. 4, t. II, p. 307 sq.; S. Alphonse, l. VI, tr. IV, c. I, dub. II, n. 445, t. V, p. 362. Mais si la contrition ne doit pas nécessairement précéder l'accusation des péchés, elle doit certainement précéder l'absolution, ou, du moins, coexister avec elle. Cf. Suarez, *De pœnitentia*, disp. XX, sect. IV, n. 30 sq., t. XIX, p. 234; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XIV, n. 13-16, t. VI, p. 149; Salmanticenses, *Cursus theologicus moralis*, tr. VI, *De pœnitentia*, c. V, p. I, n. 22-27, t. I, p. 232 sq.; Bonacina, *Theologia moralis*, tr. I, disp. V, *De pœnitentiæ sacramento*, q. V, sect. I, n. 18, t. I, p. 126; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, v° *Pœnitentia*, a. 2, n. 34-36, 10 in-4°, Venise, 1782, t. VII, p. 191. Pratiquement, et pour éviter une nouvelle faute, la contrition doit non seulement coexister à l'absolution, mais même la précéder, car nul se sachant manquer de cette condition indispensable, ne peut demander ou recevoir l'absolution : ce serait vouloir la profaner, et, par conséquent, commettre un sacrilège. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, c. I, dub. II, n. 445, t. V, p. 361; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*, tr. X, sect. V, *De sacramento pœnitentiæ*, c. I, dub. II, n. 124-128, 7 in-8°, Prato, 1894, t. V, p. 65-67.

3. S'il s'écoulait un laps de temps appréciable entre l'acte de contrition précédent et la réception de l'absolution, le sacrement de pénitence serait-il valide? — Oui, si l'acte de contrition n'a pas été positivement rétracté par un nouveau péché, ou si le temps écoulé n'est pas tellement considérable que l'acte paraisse rétracté par la négligence, l'insouciance, ou une notable distraction. Combien de temps faut-il pour qu'il en soit ainsi? L'acte de contrition persévère-t-il par ses effets durant un ou plusieurs jours? C'est là un point également bien difficile à déterminer. Il est donc plus prudent, en pratique, de conseiller aux pénitents de renouveler l'acte de contrition au moment de recevoir l'absolution sacramentelle. Cf. Suarez, *De pœnitentia*, disp. XX, sect. IV, n. 29, t. XIX, p. 234; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XIV, sect. III, n. 24 sq., 37-40, t. VI, p. 150-152; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. II, tr. IV, c. I, n. 706, 2 in-fol., Cologne, 1757, t. II, p. 249; Tamburini, *De methodo confess.*, l. I, c. II, § 5, n. 7-10, *Opera omnia*, t. II, p. 374 sq.; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v° *Pœnitentia*, a. 2, n. 36, t. VII, p. 191; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, c. I, dub. II, n. 446, t. V, p. 362; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. V, *De sacramento pœnitentiæ*, c. I, dub. II, n. 129-141, t. V, p. 67-74.

4. Il ne paraît pas absolument nécessaire que cet acte de contrition, fait précédemment, doive l'être en vue de la confession future. Il suffit probablement à la rémission des péchés, même dans le cas où, quand il a été fait, le pécheur ne songeait nullement au sacrement, reçu ensuite quand l'occasion s'en est présentée. Cf. De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XIV, sect. IV, n. 37-40, t. VI, p. 152 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, *De pœnitentia*, c. I, dub. II, n. 447, t. V, p. 363; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. V, *De sacram. pœnitentiæ*, c. I, dub. II, n. 120-124, t. V, p. 63-65; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, *De sacramento pœnitentiæ*, sect. II, c. I, § 1, n. 280-282, t. II, p. 208-211.

5. Un nouvel acte de contrition est-il nécessaire pour recevoir de nouveau l'absolution, lorsque le pénitent, aussitôt après cette première absolution, confesse un péché mortel oublié? — A cette question, la plupart des auteurs répondent par la négative, car le premier acte de contrition persévère certainement, dans ce cas.

Or, cette contrition devait être universelle pour la validité du sacrement; elle s'étendait donc assurément à tous les péchés mortels, même oubliés. Cf. De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XIV, sect. III, n. 27-34, t. VI, p. 150 sq.; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. II, tr. IV, c. I, n. 707, t. II, p. 249; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v° *Pœnitentia*, a. 2, n. 37-38, t. VII, p. 191 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, c. I, dub. II, n. 448, t. V, p. 363. Il en est de même pour les péchés déjà remis et que l'on confesserait de nouveau. Un nouvel acte de contrition, à la rigueur, n'est pas indispensable. De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XIV, sect. III, n. 31-34, t. VI, p. 151; Tamburini, *De methodo confess.*, l. I, c. II, § 5, n. 7, t. II, p. 374; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. II, tr. IV, c. I, n. 707-711, t. II, p. 249 sq.; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v° *Pœnitentia*, a. 2, n. 37, t. VII, p. 191; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, *De sacram. pœnitentiæ*, sect. II, c. I, § 1, n. 282, t. II, p. 211. Quelques auteurs cependant, mais en petit nombre et avec beaucoup moins de raison, sont d'un avis contraire. Par l'absolution, disent-ils, le jugement porté au tribunal de la pénitence est achevé. Pour cette nouvelle absolution, il faudrait donc une nouvelle matière, c'est-à-dire, avec une accusation nouvelle, un nouvel acte de contrition ordonné à cette seconde absolution que l'on veut recevoir. Cf. Bonacina, *Theologia moralis*, tr. I, disp. V, *De sacramento pœnitentiæ*, q. V, p. IV, n. 1, t. I, p. 128. Cette opinion étant probable, il semble qu'on devrait la suivre, en pratique, pour assurer la validité du sacrement. Cf. Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. II, tr. IV, c. I, n. 712, t. II, p. 250; S. Alphonse, *loc. cit.*, p. 364. De ce que la première opinion est la plus probable, il ne s'ensuit donc pas que le confesseur ne doive pas engager les pénitents à renouveler l'acte de contrition, quand ils s'accusent de péchés déjà remis. On ne saurait trop, au contraire, les exciter à le faire. Mais la première opinion peut, de son côté, être, en pratique, très utile pour apaiser les scrupules des âmes timorées qui, se confessant ordinairement de simples péchés véniels, en accusant ensuite quelque faute plus grave de la vie passée, se demandent souvent avec anxiété si leurs confessions ne sont pas nulles, par défaut de contrition. Comme elles continuent à se repentir des fautes plus graves de la vie passée, et que cet acte de contrition, n'ayant pas été rétracté, persévère, la première opinion permet de les tranquilliser plus facilement.

6. Peut-il arriver, parfois, que le défaut de contrition, empêchant le sacrement de pénitence de conférer la grâce sanctifiante, ne le rende pas cependant invalide, de sorte que le sacrement soit *informe, quamvis non invalidum*? Si, par exemple, un homme ayant commis deux péchés mortels, l'un contre le 7^e commandement par un vol en matière grave, et l'autre contre le 2^e par un parjure, oubliait complètement celui-ci, et, en se confessant du péché de vol, s'en repentait, non par un motif universel qui atteignit tous les péchés, mais seulement à cause du motif spécial de la laideur surnaturelle qui se trouve dans le vol; cet homme ne recevrait évidemment pas la grâce sanctifiante, puisque le péché de parjure dont il ne se serait ni accusé, ni repenti, ne serait point pardonné. Le péché de vol ne le serait pas davantage, les péchés mortels ne pouvant pas être remis l'un sans l'autre. Dans ce cas, vu la bonne foi actuelle du sujet, le sacrement serait-il néanmoins valide, de manière à revivre et à produire la grâce au moment où l'obstacle serait enlevé, *obice remoto*, par un acte subséquent, soit de contrition universelle, soit de contrition spéciale concernant le parjure? — Plusieurs auteurs l'ont nié, s'appuyant sur cette raison que la contrition fait partie de la matière même du sacrement de pénitence. Si donc elle manque

ou si elle est insuffisante, le sacrement est invalide et n'existe pas. Cf. Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v° *Pœnitentia*, a. 2, n. 21-32, t. vii, p. 188-191. De graves théologiens cependant soutiennent le contraire, parce que la contrition, dans ce cas, ne manque pas totalement, mais existe dans un degré plus restreint, insuffisant il est vrai à produire actuellement la grâce sanctifiante, mais suffisant pour constituer la matière essentielle du sacrement. Il en résulte qu'une confession de ce genre étant valide n'a pas besoin d'être répétée. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. XVII, q. iii, a. 4, q. i; *Sum. theol.*, III^e Suppl., q. ix, a. 1; Suarez, *De pœnitentia*, disp. XX, sect. v, n. 15-26, t. xix, p. 237; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XIV, sect. vi, n. 65-68, 74, 89 sq., 98, 100-102, t. vi, p. 156-160; Salmanticenses, *Cursus theol. moralis*, tr. VI, *De sacram. pœnitent.*, c. v, n. 1-22, t. i, p. 229-232; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. II, tr. IV, c. i, n. 672, t. ii, p. 244; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. I, *De sacramentis in genere*, c. iii, dub. ii, n. 87, t. iv, p. 381; l. VI, tr. IV, *De pœnitentia*, c. i, dub. ii, n. 444, t. v, p. 359 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. v, *De sacramento pœnitentiæ*, c. i, dub. ii, n. 69-77, t. v, p. 37-40.

II. QUALITÉS. — La contrition soit parfaite, soit imparfaite, doit avoir quatre qualités : 1^o être interne; 2^o surnaturelle; 3^o souveraine; 4^o universelle.

1^o La contrition doit être interne. — Elle ne serait pas véritable si elle se trouvait seulement sur les lèvres, ou simplement se manifestait par des signes extérieurs. Elle doit affecter surtout l'esprit et le cœur, suivant le mot du prophète Joel, ii, 13 : *Scindite corda vestra, et non vestimenta vestra*. C'est pour cela que le concile de Trente, sess. XIV, c. iv, appelle la contrition une douleur de l'âme, *animi dolor*, et ajoute qu'elle doit exclure la volonté de pécher : *voluntatem peccandi excludat*.

2^o La contrition doit être surnaturelle. — Conçue sous l'inspiration de la grâce divine, elle ne peut avoir des motifs différents de ceux qui, en quelque façon, se rapportent à Dieu, comme le serait, par exemple, la laideur morale du péché, en tant qu'elle est opposée à la beauté surnaturelle de l'essence divine. Concile de Trente, sess. XIV, c. iv. Regretter le péché pour un motif humain, comme serait, par exemple, la crainte de l'infamie et du déshonneur, ne peut en rien servir à la justification. La proposition contraire fut condamnée par Innocent XI, dans son décret du 2 mars 1679, prop. 57 : *Probabile est sufficere altritionem naturalem modo honestam*. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1074. Les motifs salutaires sont : 1. la crainte de l'enfer; 2. le désir du ciel; 3. la laideur morale du péché; 4. la bonté de Dieu. Le troisième motif est d'un ordre plus élevé que les deux premiers, et, dans bien des cas, il se ramène au quatrième qui est le meilleur. En effet, haïr le péché parce qu'il est en opposition avec la perfection infinie de Dieu, si digne d'être aimé, c'est très souvent faire un acte de charité, et, par suite, de contrition parfaite. Cf. Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v° *Pœnitentia*, a. 2, n. 12-16, t. vii, p. 187; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, sect. ii, c. i, § 2, n. 286-288, t. ii, p. 214-216.

3^o La contrition doit être souveraine. — Le pécheur doit détester le péché plus que tout autre mal, et se trouver dans la disposition de tout subir plutôt que de commettre un péché. Il n'est pas nécessaire pour cela de se représenter successivement les maux les plus terribles qui puissent arriver, comme, par exemple, les maladies les plus douloureuses, la mort, le martyre le plus effroyable, etc., et de se dire : « Je préférerais supporter tout cela, plutôt que de me rendre coupable d'un seul péché. » Les comparaisons de ce genre seraient le plus souvent très dangereuses, car elles frapperaient

l'imagination et exciteraient la sensibilité plus qu'elles ne toucheraient l'intelligence. En outre, la grâce divine sans laquelle de pareils tourments ne sauraient être supportés, peut être espérée dans les cas où l'on serait réellement soumis à cette redoutable épreuve, mais non toutes les fois que, par un caprice de l'imagination surexcitée, on s'expose soi-même à cette tentation. Cf. S. Thomas, *Quodlibet*, I, a. 9; Suarez, *De pœnitentia*, disp. VI, sect. ii, n. 15, t. xix, p. 55; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. V, sect. vii, n. 84-87, t. vi, p. 32; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, c. i, dub. ii, n. 443, t. v, p. 358; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. v, *De sacram. pœnitent.*, c. i, dub. ii, n. 110-118, t. v, p. 60-62; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, sect. ii, c. i, § 2, n. 283-285, t. ii, p. 312-314.

4^o La contrition doit être universelle. — Il faut qu'elle s'étende à tous les péchés mortels, soit par un motif universel de détestation qui atteigne tous les péchés, soit par plusieurs motifs particuliers qui, pris ensemble, atteignent tous les péchés mortels commis, même ceux auxquels le pécheur ne songerait pas à ce moment. La raison en est que nul péché mortel actuel ne peut être pardonné sans repentir, et que, de plus, nul péché mortel ne peut être remis sans que les autres le soient également, puisque cette rémission se fait par l'infusion de la grâce sanctifiante qui ne saurait exister dans une âme, en même temps que le péché mortel.

Bien que la contrition doive affecter tous les péchés mortels commis, il n'est pas nécessaire de faire un acte de contrition pour chaque péché en particulier; mais il suffit d'un acte pour tous les péchés, même oubliés, considérés dans leur ensemble. Cf. *Catechism. roman.*, *De pœnitentia*, c. vi, § 2; S. Thomas, *De veritate*, q. xxix, a. 5, ad 4^{um}; *In IV Sent.*, dist. XVII, q. ii, a. 3, q. v, a. 2; Suarez, disp. IV, sect. viii, n. 4-8, t. xix, p. 58; Cajetan, *In I^{am} II^{am}*, q. cxiii, a. 5; *In III^{am}*, q. lxxvii; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. VI, c. iv, n. 3, t. ii, p. 307; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. II, tr. IV, c. i, n. 737, t. ii, p. 254; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, c. i, dub. ii, n. 438, t. v, p. 339-343.

Pour la rémission des péchés véniels, il n'est pas nécessaire que la contrition soit universelle, puisqu'ils peuvent être remis, l'un sans l'autre, leur présence n'empêchant pas l'infusion et la permanence de la grâce sanctifiante. Cf. Suarez, *De pœnitentia*, disp. XX, sect. vi, n. 7, t. xix, p. 239; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. XIV, n. 118, t. vi, p. 160; Salmanticenses, *Cursus theol. moralis*, tr. VI, *De sacram. pœnitent.*, c. v, p. iii, n. 37 sq., t. i, p. 235.

Plusieurs auteurs vont même plus loin. Ainsi, selon De Lugo, disp. XIV, sect. ix, n. 133, t. vi, p. 163; Tamburini, *De method. confess.*, l. I, c. iii, n. 9-10, t. ii, p. 375, la contrition serait suffisante, dans le cas où quelqu'un se repentirait de la multitude de ses péchés véniels, ou de leur fréquence, sans que ce repentir portât sur l'un ou l'autre de ces péchés véniels en particulier. De même que quelqu'un, ajoutent-ils, peut se repentir du trop grand nombre de distractions dans la prière, ou de l'excès dans le boire et le manger, sans arrêter sa pensée sur quelque point déterminé, ainsi peut-il le faire de la multitude de ses péchés véniels. Saint Thomas semble incliner vers ce sentiment. *Sum. theol.*, III^a, q. lxxxvii, a. 1, ad 2^{um}. Mais cette opinion ne se distingue pas cependant beaucoup de l'opinion commune, et s'y ramène assez facilement, car il est impossible de se repentir de la multitude de ses péchés véniels, sans se repentir au moins des derniers péchés véniels qui complètent cette multitude. Cette circonstance de l'excès ne peut pratiquement être considérée, abstraction faite des actes individuels qui

la constituant. Ce repentir porterait donc formellement et directement sur l'excès; mais implicitement sur les fautes elles-mêmes. Toutefois, si, en ne se confessant que de péchés véniels, on ne se repentait d'aucun d'eux, ni formellement, ni implicitement, la confession serait sacrilège, et une faute mortelle serait commise de ce chef, à cause de l'injure grave faite au sacrement, en le rendant volontairement nul. Cf. De Lugo, *De pœnitent.*, disp. XIV, sect. VIII, n. 108, t. VI, p. 161; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, tr. IV, c. I, n. 681, t. II, p. 246; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, c. I, d. II, n. 449, t. V, p. 364-366; Palmieri, *Opus theologic.*, tr. X, sect. V, c. I, dub. II, n. 112-114, t. V, p. 58 sq.; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, sect. II, c. I, § 2, n. 290-293, t. II, p. 217 sq.

Éprouver de la douleur de ne pas se repentir, est-ce avoir suffisamment la contrition? — Théoriquement, la réponse à cette question ainsi posée serait évidemment négative. Regretter, par exemple, de ne pas avoir une fortune, ce n'est pas la posséder en réalité. Pratiquement, en ce qui concerne la contrition, les circonstances sont parfois de nature à modifier profondément la solution. Comment être vraiment peiné de ne pas se repentir d'avoir péché, sans qu'à cette peine se joigne un certain regret du péché lui-même? Le pécheur ne s'en apercevra pas peut-être, car il n'analyse pas assez ses propres sentiments; mais ce qu'il regrette, c'est, ou de ne pas avoir la douleur sensible, ou de ne pas avoir une douleur aussi grande qu'il le voudrait. Très souvent aussi, celui qui éprouve ce regret à la ferme propos de ne plus retomber dans ces mêmes fautes. Ce ferme propos est bien une preuve de l'existence de la contrition : il ne se concevrait pas sans elle. Le cas serait évidemment bien différent, si le ferme propos manquait, ou si le coupable refusait de restituer, ou de fuir les occasions prochaines. Le manque de ferme propos alors trahirait clairement l'absence de contrition. Cf. Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. VI, *De sacram. pœnitent.*, c. IV, n. 5, t. II, p. 308; Bonacina, *Theologia moralis*, tr. I, c. V, *De pœnitentiæ sacramento*, q. V, sect. I, p. III, n. 7, t. I, p. 128; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, v. *Pœnitentia*, a. 2, n. 16-17, t. VII, p. 187 sq.; Palmieri, *Opus theologic. morale*, tr. X, sect. V, *De sacram. pœnitent.*, c. I, dub. II, n. 114-116, t. V, p. 59 sq.

Combien de temps doit durer un acte de contrition pour assurer la validité du sacrement? — Aucun laps de temps n'est fixé, car la durée est tout à fait accidentelle. L'essence de la contrition consiste dans la douleur d'avoir offensé Dieu et dans la détestation du péché qui l'offense. Or, il suffit d'un instant pour que la volonté soit vraiment pénétrée de ce sentiment, et, par suite, vraiment contrite. Néanmoins, il est prudent en pratique de s'arrêter davantage aux pensées salutaires de haine du péché et de douleur d'avoir offensé Dieu, dans la crainte que cet acte si important, fait avec trop de rapidité ou de légèreté, soit nul en substance et inutile au salut. Cf. De Lugo, *De pœnitentia*, disp. V, sect. VII, n. 88, t. VI, p. 32; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. VI, c. IV, n. 2, t. II, p. 307; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, c. I, dub. II, n. 433, t. V, p. 331; Palmieri, *Opus theologic.*, tr. X, sect. V, *De sacramento pœnitentiæ*, c. I, dub. II, n. 110, t. V, p. 57 sq.

Suarez, *De pœnitentia*, disp. IV, sect. I-VII; disp. V; XV, sect. III-VII; disp. XX, sect. II-V, *Opera omnia*, 22 in-fol., Venise, 1740-1751, t. XIX, p. 37-57, 158-175, 226-240; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. V, sect. II-VIII; disp. VII, sect. X-XIII; disp. XIV, sect. I-X, *Opera omnia*, 7 in-fol., Venise, 1718, t. VI, p. 24-34, 61-74, 148-169; Salmanticenses, *Cursus theologicus moralis*, tr. VI, *De sacramento pœnitentiæ*, c. V, 6 in-fol., Lyon, 1679, t. I, p. 229-237; Bonacina, *Theologia moralis*, tr. I, disp. V, *De pœnitentiæ sacramento*, q. V, sect. I, p. II-IX, 3 in-fol.,

Venise, 1721, t. I, p. 124-135; Sanchez, *Opus morale in præceptis decalogi*, l. I, c. I-XXIV, 2 in-fol., Venise, 1614; Layman, *Theologia moralis*, l. V, tr. VI, *De sacramento pœnitentiæ*, c. II-IV, 2 in-fol., Padoue, 1733, t. II, p. 302-310; Tamburini, *Explicatio decalogi*, l. II, c. III; *De methodo confessionis*, l. I, c. I-II, *Opera omnia*, t. I, p. 52; t. II, p. 373-376; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. II, tr. IV, *De sacramento pœnitentiæ*, c. I, dub. II, q. XCVI-XCVIII, t. II, p. 240-250; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, v. *Pœnitentia*, a. 2, n. 1-44, 10 in-4°, Venise, 1782, t. VII, p. 184-193; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, *De sacramento pœnitentiæ*, c. I, dub. II, § 1, n. 433-450, 9 in-8°, Malines, 1829 t. V, p. 328-366; Marc, *Institutiones morales alphonsonianæ*, part. III, tr. IV, *De pœnitentia*, disp. II, c. I, a. 1, n. 1665-1679, 2 in-8°, Lyon, 1888, t. II, p. 196-206; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, tr. V, *De sacramento pœnitentiæ*, part. II, c. I, a. 1, n. 440-458, 2 in-8°, Rome, 1893, t. II, p. 307-342; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*, tr. X, sect. V, *De sacramento pœnitentiæ*, c. I, dub. II, n. 34-141, 7 in-8°, Prato, 1894, t. V, p. 22-75; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, *De sacramento pœnitentiæ*, sect. II, c. I, § 1, 2, n. 274-292, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. II, p. 204-218.

T. ORTOLAN.

CONTROVERSE. En latin, *controversia*. — I. Notion. II. Principales controverses et principaux controversistes avant la Réforme. III. Principales controverses et principaux controversistes de l'époque de la Réforme. IV. Controverse récente à Rome. V. Prescriptions canoniques. VI. Conclusions morales.

I. NOTION. — 1^o Dans son sens le plus général, la controverse désigne toute lutte, toute discussion plus ou moins scientifique, dans laquelle sont débattues deux opinions opposées. — 2^o Dans un sens moins général, le mot se trouve réservé aux disputes en matière religieuse, et alors il désigne indifféremment les contestations mutuelles, soit entre catholiques, soit entre hétérodoxes. C'est ainsi, pour ce qui regarde les premiers, que l'on peut appeler et que l'on appelle parfois controverse la querelle entre saint Cyprien et le pape saint Étienne sur le baptême des hérétiques, la discussion entre thomistes et molinistes dans les célèbres congrégations *De auxiliis*, les luttes de Bossuet et de Fénelon sur les fondements et les procédés du quétisme, et, plus récemment, les disputes entre infaillibilistes et anti-infaillibilistes qui précédèrent la définition du concile du Vatican. Pareillement, pour ce qui regarde les seconds, l'on a pu aussi désigner et l'on désigne parfois sous le nom de controverses les querelles de Luther contre les anabaptistes, celles des théologiens luthériens contre les zwingliens ou les calvinistes, celles des arminiens contre les gomaristes, ou encore, de nos jours, les dissensions qui se sont élevées, soit en Angleterre entre conformistes et non-conformistes, soit en France entre protestants orthodoxes et protestants libéraux. — 3^o De là, par une extension assez naturelle, le mot en est venu à signifier un certain art de discuter les questions religieuses. L'on connaît, dit-on, l'on sait la controverse, c'est-à-dire que l'on se connaît une certaine facilité, une certaine habileté pour discuter en matière de religion. L'on a même donné le nom de controverse à cette partie de la théologie qui enseigne la théorie ou la pratique de l'argumentation en matière religieuse; et par cette pratique, il faut entendre ces exercices où l'on argumente, comme l'on dit, *en forme*, contre les propositions soutenues par les hétérodoxes ou pour celles qu'ils combattent. L'on apprend ainsi l'art de la controverse. — 4^o Dans un sens plus restreint, la controverse dénomme particulièrement toutes discussions, de quelque manière qu'elles se traduisent, orales ou écrites, entre les catholiques et les hérétiques. Dès l'origine de l'Église, il y eut de ces disputes entre les défenseurs de l'orthodoxie et les dissidents de toutes sortes; et l'on connaît les controverses ou disputes gnostique, nestorienne, monophysite, arienne, donatiste, pélagienne, etc. Aussi,

d'une manière générale, dit-on communément que les Pères de l'Église, durant les six premiers siècles, furent tous des controversistes. Dans la suite des temps, la plupart des théologiens de marque ont dû aussi faire de la controverse et se montrer controversistes; car, à toutes les époques, ils ont rencontré des erreurs ou des hérésies qu'il leur a fallu combattre. A cet égard, Raban Maur et Hincmar de Reims, dans leur lutte contre l'hérésie prédestinatoire de Gotescalc, au ix^e siècle; Lanfranc et Guillaume, dans leur résistance aux erreurs de Bérenger; saint Bernard, dans sa réfutation d'Abélard, au xii^e siècle; Bossuet, au xvii^e siècle, dans son exposition de la foi et ses avertissements contre le protestantisme, ont été de grands et vaillants controversistes. — 5^e Enfin, dans un sens nettement déterminé, la controverse signifie proprement une dispute réglée, *ex professo*, une discussion contradictoire et surtout orale entre catholique et hérétique. C'est le point de vue spécial qui nous intéresse principalement, dans cet article, au regard du droit, de la morale et de la théologie historique. Dans cette signification précise, controverse a pour équivalents français, colloque, conférence contradictoire, et pour équivalents latins, *collatio*, *colloquium*, *disputatio*. Ce dernier mot est celui que les canonistes et les théologiens ont le plus habituellement employé.

II. PRINCIPALES CONTROVERSES ET PRINCIPAUX CONTROVERSISTES AVANT LA RÉFORME. — Nous n'avons pas évidemment à faire ici l'histoire complète et détaillée des différentes controverses, mais nous devons donner de chacune une idée précise bien que générale, avec les indications nécessaires.

1^{re} *Controverses de saint Étienne*. — Il semble bien que le diacre saint Étienne, sinon par son fait, du moins à raison des attaques dont sa prédication se trouva l'objet, fut amené à des débats réellement contradictoires avec plusieurs membres des synagogues. Les Actes des apôtres en mentionnent toujours au moins une, peut-être deux, peut-être même cinq auxquelles auraient appartenu les divers contradicteurs d'Étienne. Ils parlent « de la synagogue qui est appelée des Affranchis, et des Cyrénéens, et des Alexandrins, et de ceux qui étaient de Cilicie et d'Asie ». Il s'agit, sans doute, d'hellénistes qui avaient dans Jérusalem leurs synagogues particulières, où l'Écriture se lisait et s'expliquait en grec. Plusieurs d'entre eux faisaient opposition à la doctrine prêchée par le diacre si distingué par son zèle et par le don des miracles. Ils se levèrent donc et entrèrent en discussion avec lui. *Surrexerunt autem quidam de synagoga quæ appellatur Libertinorum, et Cyrenensium, et Alexandrinorum, et eorum qui erant a Cilicia et Asia, disputantes cum Stephano*. Sur ce terrain de la discussion, ils ne pouvaient l'emporter, car ils ne savaient opposer aucune solide raison au vigoureux champion, par la bouche duquel la sagesse même et l'Esprit-Saint semblaient parler. *Et non poterant resistere sapientiæ et spiritui qui loquebatur*. Act., vi, 9-10.

2^e *Controverses de saint Paul*. — Nous trouvons dans les Actes plusieurs mentions qui rappellent certaines discussions publiques de saint Paul avec les adversaires de la doctrine chrétienne.

1. Après sa conversion, Paul ne tarda pas à prêcher Jésus dans les multiples synagogues de Damas, et il confondait les Juifs, en ne cessant d'affirmer que Jésus est le Christ et qu'il est le Fils de Dieu. De leur côté, ceux-ci ne paraissent pas avoir laissé la prédication du nouvel apôtre sans protestation ni sans réplique. Act., ix, 20-24. De Damas, Paul vint à Jérusalem, et là, comme les autres apôtres, il agit avec assurance au nom du Seigneur. Il parlait et disputait avec les hellénistes, c'est-à-dire avec des Juifs, dont la langue maternelle était le grec. *Loquebatur... et disputabat cum*

Græcis. Act., ix, 29. C'étaient ces hellénistes qui avaient martyrisé saint Étienne sous la direction même de Saul. Act., vi, 9 sq.; vii, 58 sq. Il était donc assez naturel que le nouvel apôtre se tournât d'abord vers eux pour les convertir. Il ne paraît cependant pas que ses discussions les aient convaincus : car ils cherchaient à le tuer : *illi autem quærebant occidere eum*.

2. Une autre discussion, que sa conclusion à l'Aréopage a rendue plus célèbre, eut lieu à Athènes. Saint Paul était arrivé dans la grande métropole païenne; et, la voyant ainsi livrée à l'idolâtrie, il voulut lui annoncer la bonne nouvelle. Tout d'abord, il se mit à discuter avec les Juifs et les prosélytes, dans les synagogues, aux jours des assemblées religieuses. Puis, avec les gentils, c'est tous les jours qu'il discutait sur l'agora. Il y rencontrait constamment, soit des groupes d'habitants de la cité, soit des étrangers et des étudiants, alors très nombreux à Athènes. *DISPUTABAT igitur in synagoga cum Judæis et colentibus, et in foro, per omnes dies, ad eos qui aderant*. Act., xvii, 17. Il y avait là des philosophes épicuriens et des stoïciens. Les uns et les autres, vivement attaqués dans leurs principes mêmes, fournissaient à l'apôtre la réplique et argumentaient avec lui. Au fond, les auditeurs étaient très partagés d'opinion sur la doctrine de Paul. Les uns, les plus légers, n'y comprenant rien, se demandaient : Mais que veut donc dire ce semeur de paroles, ce bavard? Les autres, l'entendant parler de Jésus et de résurrection, croyaient comprendre que l'apôtre voulait leur faire connaître des dieux étrangers. *Quidam autem epicurei et stoici philosophi DISSEREBANT cum eo. Et quidam dicebant : Quid vult seminivervius hic dicere? Alii vero : Novorum demoniorum videtur annuntiator esse, quia Jesum et resurrectionem annuntiabat eis*. Act., xvii, 18. En leur qualité d'Athéniens, ces gens étaient fort désireux d'entendre toutes les nouveautés. Aussi disaient-ils à Paul : Ne pouvons-nous savoir quelle est cette nouvelle doctrine que tu enseignes? Car tu apportes à nos oreilles des choses vraiment nouvelles. Nous voulons donc savoir ce qu'elles signifient. *Possumus scire quæ est hæc nova, quæ a te dicitur, doctrina? Nova enim quædam infers auribus nostris. Volumus ergo scire quidnam velint hæc esse*. Act., xvii, 19-20. C'est alors que pour satisfaire leur curiosité, ils le menèrent à l'Aréopage, sur le monticule qui se dressait au-dessus de l'agora et qui servait de local au tribunal suprême. Là, du moins, on pourrait entendre le discoureur plus à l'aise. L'apôtre saisit l'occasion de clore les discussions, qui se poursuivaient depuis plusieurs jours, par son magnifique discours sur Dieu, sur l'homme, sur Jésus-Christ et Jésus-Christ ressuscité. En entendant parler de résurrection des morts, plusieurs se moquaient, d'autres s'écriaient : Nous l'écouterons sur ce point une autre fois. Mais, en revanche, quelques conversions se produisirent : entre autres, celles de plusieurs hommes dont Denys l'Aréopagite, une femme nommée Damaris, et encore d'autres avec eux. C. Fouard, *Saint Paul et ses missions*, Paris, 1892, p. 172 sq.; S.-E. Fretté, *Saint Paul*, Paris, 1898, p. 249 sq.; M^r Le Canu, *L'œuvre des apôtres*, Paris, 1905, t. ii, p. 265 sq.

3. D'Athènes Paul vint à Corinthe, et, chaque samedi, il se rendait à la synagogue : c'était l'un des moyens accoutumés de son apostolat de se présenter ainsi aux assemblées religieuses des Juifs. Act., xiii, 5, 14; xiv, 1; xvi, 13; xvii, 1, 10, 17. Bientôt il pressait ses frères d'Israël, leur démontrant par les Écritures que Jésus était le Christ. Ses instances et ses succès irritèrent les chefs de la juiverie de Corinthe. Ils se mirent à proférer contre le Christ les blasphèmes en usage dans les synagogues. Puis, essayant d'argumenter, ils opposaient des textes de la Bible qui prouvaient, à les entendre,

que Jésus-Christ n'est pas le Messie. Saint Paul les réfutait vigoureusement; mais, devant leur fanatisme, il quitta définitivement leur synagogue. *DISPUTABAT in synagoga per omne sabbatum, interponens nomen Domini Jesu... Instabat verbo Paulus, testificans Judæis esse Christum Jesum. CONTRADICENTIBUS autem eis et blasphemantibus...* Act., XVIII, 4-6. Dès lors, saint Paul s'en fut, pendant de longs mois, continuer son apostolat et ses discussions dans la demeure d'un prosélyte, nommé Justus, demeure toute proche de la synagogue. De ces controverses, Paul emporta la conversion de Crispus, le chef même de la synagogue, et de toute sa maison, celle de Stephanas et de sa famille, celle de Caius. Beaucoup d'autres Corinthiens, ayant ouï Paul, crurent et furent baptisés. *Crispus autem archisynagogus credidit Domino cum omni domo sua, et multi Corinthiorum, audientes, credebant et baptizabantur.* Act., XVIII, 8. Parmi ces convertis se trouvait encore Érasme, trésorier de la ville; des membres de la colonie romaine, Tertius qui écrivit la lettre aux Romains sous la dictée de l'apôtre, Quartus, et d'autres portant des noms d'esclaves, Fortunat, Achaïcus. L'on compta aussi de nombreuses femmes de tout rang, de tout âge, de toute race : grecques, italiennes, orientales, vierges, veuves, mères de familles : la riche Chloé, Phœbé qui eut probablement l'honneur de porter l'Épître de Paul aux Romains, Marie, Tryphène, Tryphose, « Persis, la bien-aimée, qui avait beaucoup travaillé dans le Seigneur. » Rom., xvi, 6, 12. C. Fouard, *op. cit.*, p. 206-208; M^r Le Camus, *op. cit.*, t. II, p. 316-321.

4. Arrivé à Éphèse, Paul entre, comme toujours, à la synagogue et y discute avec les Juifs : *Devenitque Ephesum... Ipse vero ingressus synagogam, DISPUTABAT cum Judæis.* Act., XVIII, 19. Revenu en cette ville, après avoir parcouru la Galatie et la Phrygie, il fréquenta de nouveau la synagogue; il y prit la parole avec assurance pendant trois mois, discutant et persuadant au sujet du royaume de Dieu. *Cum fiducia loquebatur per tres menses, DISPUTANS et SUADENS de regno Dei.* Act., XIX, 8. Mais, à cause de l'obstination de plusieurs, qui décriaient la voie du Seigneur devant le peuple, il se retira de la synagogue, emmenant ceux des Juifs qu'il avait convertis. Chaque jour, ensuite, durant deux années, il continua son apostolat et ses discussions dans l'école d'un certain Tyrannus, qui avait consenti à prêter ou à louer son local : *Quotidie DISPUTANS in schola Tyranni cujusdam. Hoc autem factum est per biennium.* Act., XIX, 9-10. Comme le temple de Diane attirait à Éphèse toute l'Asie, ceux qui demeuraient en Asie, tant Juifs que Grecs, purent de la sorte suivre les discussions de Paul et entendre la parole du Seigneur.

5. Il est encore plusieurs fois question aux Actes des discussions ou disputes de saint Paul. Mais, un dimanche, à Troas, il s'agit d'un entretien intime et prolongé de l'apôtre avec ses disciples, xx, 7-9. Et xxiv, 12, c'est Paul qui, à Césarée, se défend, devant le gouverneur Félix, d'avoir accepté ou provoqué des discussions même simplement individuelles, pendant son séjour à Jérusalem : *Neque in templo invenerunt me cum aliquo disputantem.* Quelques jours plus tard, Paul est, de nouveau, appelé devant Félix et Drusilla, sa femme, pour parler de la foi en Jésus-Christ. Il en vint à discuter, ou plutôt à discuter sur la justice, la chasteté et le jugement futur, Félix le congédia effrayé. *Disputante autem illo de justitia et castitate...*, xxiv, 25. Il ne s'agit donc plus ici de discussions contradictoires, au sens de nos controverses.

3^e Controverse de saint Justin. — Au II^e siècle, nous rencontrons une dispute mémorable, tout entière consacrée à repousser les attaques des Juifs contre le christianisme. Elle est rapportée, comme en une sorte de procès-verbal, rédigé sans doute et arrangé après

coup, dans le *Dialogue* de saint Justin avec Tryphon. Plusieurs écrivains ont voulu dénier à cette dispute tout caractère historique. Cf. Leclerc, *Hist. Eccl. duorum prior. secul.*, p. 632; Münscher, *Dissert. an Dialog. cum Tryph. recte Justino adscribatur*, 1799, t. I, p. 2, 194; Tzschirmer, *Geschichte der Apologetik*, t. I, p. 236; Bretschneider, *Probabilia de Evang. Joan.*, p. 116. Mais si l'on a de justes motifs d'accorder que, dans le *Dialogue*, la fiction se mêle à l'histoire, que sa forme même décèle un travail de remaniement, il n'en est point pour prétendre que cette œuvre, dans son fond, ne reproduit pas un entretien réel : il y a, au contraire, des indications très positives dans ce sens. En effet, saint Justin déclare lui-même, au cours de la discussion, qu'il écrira un livre pour consigner les paroles prononcées de part et d'autre. « *Οτι δ' οὐκ ἐφ' ὑμῶν μόνων τοῦτο λέγειν με ἐπίστασθε, τῶν γεγεννημένων ἡμῖν λόγων ἀπάντων, ὡς δύναμις μου, σύνταξιν ποιήσομαι ἐν οἷς καὶ τοῦτο ὁμολογοῦντα με ὁ καὶ πρὸς ὑμᾶς ὁμολογῶ, ἐγγράψω.* *Dialogus cum Tryphone Judæo*, n. 80, P. G., t. VI, col. 665. Puis nous avons le témoignage d'Eusèbe, de qui nous apprenons que Tryphon était le plus célèbre des Juifs de son temps, et que la discussion entre saint Justin et lui eut lieu à Éphèse : *Καὶ διάλογον ἐξ πρὸς Ἰουδαίου συνέταξεν, ὃν ἐπὶ τῆς Ἐρέσου πόλεως πρὸς Τρύφωνα τῶν τότε Ἑβραίων ἐπιστημώτατον πεποιήται.* *H. E.*, I. IV, c. XVIII, P. G., t. XX, col. 376. Ce témoignage d'Eusèbe se trouve confirmé par saint Jérôme, *De viris illustr.*, 23, P. L., t. XXIII, col. 641, et par Photius, *Biblioth.*, cod. 125, P. G., t. CIII, col. 406. Nous savons d'ailleurs que saint Justin proposait à Marc Aurèle d'entreprendre, en sa présence, une conférence publique et contradictoire avec Crescens le cynique. D'où il paraît bien que le philosophe chrétien n'était nullement homme à éluder la discussion orale, si l'occasion s'en présentait. La date de la controverse avec Tryphon doit être reportée après la première *Apologie*, qui s'y trouve mentionnée, c'est-à-dire après l'an 150. Au dire d'Eusèbe, le débat se déroula dans le xyste ou portique couvert d'Éphèse. Il fut provoqué par le juif Tryphon que divers critiques ont voulu identifier avec le rabbin palestinien Tarphon, souvent nommé dans la Mishna, et dura deux jours entiers. La première journée, les deux champions eurent pour seuls témoins quatre amis du Juif. La discussion, interrompue par la nuit, fut reprise le lendemain, et dura jusqu'au soir. Elle porta successivement, d'après le *Dialogue*, sur les préjugés des Juifs touchant la loi de Moïse et la religion chrétienne; sur les preuves scripturaires des dogmes de la divinité du Christ, de son incarnation et de sa rédemption; sur les prophéties bibliques concernant la vocation des gentils eux-mêmes et l'Église.

4^e Controverses avec les donatistes : saint Augustin. — Les disputes publiques furent nombreuses pendant la période de lutte contre le donatisme. Outre le schisme introduit par eux, les donatistes propageaient, on le sait, les erreurs déjà anciennes des rebaptisants d'une part, et des novatiens d'autre part. Comme les rebaptisants, ils soutenaient que la validité des sacrements dépend de la foi et même de la pureté morale de celui qui l'administre; avec les novatiens, ils prétendaient exclure les pécheurs du corps de l'Église.

1. Pour remédier au schisme comme à l'hérésie, les évêques catholiques d'Afrique provoquèrent souvent les donatistes à des controverses ou colloques. C'est ainsi qu'en 377 ou 378, saint Augustin eut une conférence avec Fortunius, évêque donatiste de Tubursicum. *Epist.*, XLIV, P. L., t. XXXIII, col. 173-180. En 398, il soutint une controverse épistolaire à la demande du donatiste Honorat. *Epist.*, XLIX, *ibid.*, col. 189-191. Vainement, en 399, il en proposa une troisième à l'évêque de Calama, Crispinus. *Epist.*, LI, *ibid.*, col. 191-194. Le 23 août 403, le VII^e concile de Carthage décida d'inviter

les donatistes, par l'intermédiaire des magistrats civils, à envoyer des députés à une conférence commune. Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Delarc, t. II, p. 275; Mansi, *Concil.*, t. III, p. 787; S. Augustin, *Cont. Crescon.*, l. III, c. XLV, P. L., t. XLII, col. 523. L'invitation fut misérablement refusée.

2. Le 23 août 405, le X^e concile de Carthage pressait de nouveau les donatistes d'envoyer à une conférence des députés en nombre égal à ceux des catholiques, avec pleins pouvoirs, *libera legatio*. Puis, sans cesse, dans ses nombreuses lettres sur l'affaire donatienne, saint Augustin rappelait l'invitation à un colloque, tant il était sûr du succès. Enfin, le 14 octobre 410, l'empereur Honorius publia un édit ordonnant qu'une conférence serait tenue entre les évêques catholiques et les évêques donatistes : il fallut bien se conformer à l'ordre impérial. Les évêques catholiques s'engagèrent, dans une lettre collective rédigée par saint Augustin, à céder leurs sièges, si la conférence aboutissait à les convaincre d'erreur; ils promirent, au contraire, de conserver aux donatistes leurs évêchés, si le résultat de la conférence leur était défavorable et s'ils consentaient à reconnaître leur égarement. C'est à Carthage que se rendirent, à l'appel de l'empereur, 286 évêques catholiques et 279 évêques donatistes. Les séances se tinrent dans le *secretarium* des thermes, les 1^{er}, 3 et 8 juin de l'an 411. Le commissaire impérial Marcellinus les présida. Les champions catholiques furent Aurélius et surtout saint Augustin; ceux des donatistes furent Pétilien de Constantine, Primien de Carthage et Émérite de Césarée. Les deux premières journées se trouvèrent absorbées par de misérables chicanes soulevées par les donatistes. Au troisième jour, saint Augustin put entrer dans le fond même de la querelle donatiste. Sur documents authentiques, il établit d'abord l'innocence de Cécilien, évêque de Carthage, illégitimement déposé par les évêques de Numidie, au profit de Majorin d'abord et de Donatle Grand, son successeur; il démontra pareillement que Félix avait canoniquement consacré Cécilien et n'était nullement le *traditor* qu'on prétendait. Ainsi tombaient les fondements du schisme. Ensuite le savant évêque d'Hippone prouva, par les Écritures elles-mêmes, que l'Église militante peut, sans perdre sa sainteté, tolérer des pécheurs dans son sein en vue de les ramener. C'était la ruine évidente de l'hérésie donatiste. Aussi le tribun Marcellinus, au nom de son maître Honorius, reconnut-il sur tous les points la victoire des catholiques. Dans le *Breviculus collationis cum donatistis*, P. L., t. XLIII, col. 613-650, nous avons un abrégé des actes de la conférence, rédigé par saint Augustin à l'usage des fidèles, et aussi un appel aux donatistes qui fut suivi de nombreuses conversions. Voir t. I, col. 2279.

3. Quelques années plus tard, en 419, saint Augustin eut encore une conférence publique à Césarée, aujourd'hui Chereheli, avec Émérite, évêque de ce siège et l'un des champions donatistes à Carthage. Il nous en a laissé le récit dans son *Sermo ad Cæsarensis ecclesiae plebem Emerito présente habitus*, P. L., t. XLIII, col. 689-698, et encore dans son *De gestis cum Emerito Cæsarensi donatistorum episcopo*, *ibid.*, col. 698-706.

5^e Controverse avec les vaudois, vers 1190. — L'objet en est exposé par Bernard, abbé de Fontcald, *Adversus Waldensium sectam liber*, P. L., t. CCIV, col. 793-840.

6^e Controverses avec les albigeois : saint Dominique. — 1. *Données générales.* — Au commencement du XIII^e siècle, l'hérésie albigeoise avait gagné tout le midi de la France, et principalement le Languedoc, au grand détriment de la société civile comme de la société religieuse. En vain, les papes avaient-ils, depuis plus de cinquante ans, envoyé des légats. Au printemps de l'année plus ceux-ci se trouvaient réunis à Montpellier, dans le 1205, complet découragement. C'est alors que dom Diégo

ou Didace, évêque d'Osma, en Espagne, et son chanoine, saint Dominique, vinrent les rejoindre, et leur persuadèrent que les hérétiques devaient être ramenés par l'attraction des bons exemples et par la force de la prédication. Après l'édification d'une vie toute simple, très mortifiée et toute surnaturelle, c'est principalement à la controverse que saint Dominique et ses compagnons eurent recours.

On tenait des réunions assez semblables aux conférences contradictoires d'aujourd'hui. Le lieu et le jour de l'assemblée étant fixés d'avance, les hérétiques s'y rendaient comme les catholiques, et l'on y trouvait mêlés les chevaliers avec les paysans et même les femmes. Une sorte de bureau était constitué, c'est-à-dire que l'on choisissait un ou plusieurs arbitres, un président et deux assesseurs, dirions-nous, chargés de tenir la balance égale entre les deux partis. Souvent même les catholiques ne dédaignaient pas de prendre des adversaires pour juges de la dispute, et cette confiance héroïque leur réussit assez communément. La discussion s'engageait alors. De part et d'autre, on apportait des *libelli* ou mémoires, rédigés d'avance sur les questions plus spécialement controversées dans l'endroit. Ils servaient de base aux argumentations opposées des différents chefs de groupes. Habituellement, la dispute se terminait, soit par la décision des arbitres, soit même, si nous en croyons le B. Jourdain de Saxe, par un vote de l'assemblée exprimant son sentiment sur la discussion qu'elle avait suivie.

Saint Dominique accepta et soutint un grand nombre de ces disputes publiques. Pendant deux ans, jusqu'à la conférence de Pamiers en 1207, il y parut toujours avec le vaillant évêque d'Osma. Celui-ci s'étant retiré, saint Dominique continua de se dévouer de même manière, soit avec les cisterciens, soit avec plusieurs prêtres zélés qui voulaient bien se faire les compagnons de ce laborieux apostolat. Mais, au printemps de l'an 1209, la croisade contre les albigeois et les nouvelles conditions politiques vinrent nécessairement modifier sa méthode et son action.

2. *Conférences principales.* — a) La première conférence contradictoire de saint Dominique eut lieu à Servian, près de Béziers. Il y vint de Montpellier avec l'évêque d'Osma, et les légats du saint-siège, Arnault, abbé de Cîteaux, Raoul et Pierre de Castelnau, moines du même ordre. Deux ministres cathares, Beaudoin et Thierry, prêchaient là fort librement, et le peuple les força d'entrer en controverse publique avec les nouveaux missionnaires. La dispute dura huit jours : son succès fut tel que les habitants voulaient chasser les hérétiques et qu'ils escortèrent pendant une lieue, à leur départ, sur le chemin de Béziers, saint Dominique et ses compagnons.

b) Béziers, par la connivence du vicomte, des consuls et de l'évêque lui-même, était devenue une citadelle de l'hérésie. La controverse s'y poursuivit quinze jours durant, mais sans obtenir tout le succès qu'elle méritait. La masse des habitants persista dans les erreurs vaudoises.

c) La troisième station se fit à Carcassonne. Les disputes publiques s'y succédèrent pendant huit jours consécutifs, mais sans résultat appréciable. Il en fut de même à Verfeil, bourgade du voisinage de Toulouse, où l'évêque d'Osma, devant l'obstination des hérétiques, renouvela contre eux la malédiction déjà prononcée en 1145 par saint Bernard. Vacandard, *Histoire de S. Bernard*, t. II, p. 222 sq.

d) Au printemps de l'année 1207, c'est à Montréal qu'une conférence fut tenue entre albigeois et catholiques. Le légat Pierre de Castelnau y fut présent, et les catholiques choisirent pour arbitres quatre de leurs adversaires. Des deux côtés, on leur remit d'abord des mémoires écrits. La discussion orale et publique se prolongea ensuite quinze jours durant. Les arbitres alors,

constatant, d'une part, l'évident succès des catholiques, n'osant, d'autre part, se déclarer contre leur propre parti, se retirèrent sans vouloir se prononcer. Cette lâche retraite ne put empêcher la conversion de cent cinquante hommes qui abjurèrent l'hérésie pour rentrer dans le sein de l'Église.

e) La plus importante de ces conférences eut lieu, en ce même début de l'an 1207, à Pamiers, entre vaudois et catholiques. Comme la plupart des seigneurs du midi, le comte de Foix, Raymond Roger, était acquis aux nouveautés hérétiques; pareillement, sa sœur Escarmonde, qui les propageait avec un zèle ardent. Le comte se piquait de tolérance : il invita donc tour à tour les représentants les plus autorisés des deux partis, et finit par les décider à une conférence qui se tint en son château, à Pamiers. Saint Dominique y vint avec Didace, et ils y rencontrèrent deux vaillants champions de l'orthodoxie, Foulques, évêque de Toulouse, et Navar, évêque de Conserans. Les catholiques firent acclamer, en qualité d'arbitre, un de leurs adversaires, qui appartenait à la première noblesse de la cité, Arnauld de Campragna. La discussion fut très vive. La sœur du comte se permit d'y intervenir, et Frère Étienne eut l'audace de lui répliquer par cette mordante fin de non-recevoir : « Allez filer votre quenouille; il ne vous sied pas de paraître en pareille affaire. » L'issue de la journée dépassa de beaucoup les espérances des catholiques. Non seulement l'arbitre se prononça en leur faveur, mais il se convertit, s'offrit, lui et ses biens, à l'évêque d'Osma, et, dans la suite, se montra constamment l'ami dévoué de saint Dominique. Le ministre vaudois, Durand de Huesca, non content d'abjurer l'hérésie et de revenir à la vraie foi, embrassa la vie religieuse et fonda, en Catalogne, la congrégation des *Pauvres catholiques*. Son exemple fut suivi par d'autres, et notamment par Durand de Najac, Guillaume de Saint-Antoine, Jean de Narbonne, Ermengaud et Bernard de Béziers.

f) Le B. Jourdain de Saxe parle encore de nombreuses réunions contradictoires qui se tinrent, tantôt à Montréal, tantôt à Fanjeaux, dont saint Dominique avait fait sa résidence préférée et celle de ses compagnons. *Frequentes ibi disputationes fiebant*, écrit-il. Or donc l'une de ces conférences fut marquée par un fait miraculeux que raconte, en ces termes, le B. Jourdain : « Il arriva qu'une grande conférence fut tenue à Fanjeaux, en présence d'une multitude de fidèles et d'infidèles qui y avaient été convoqués. Les catholiques avaient préparé plusieurs mémoires qui contenaient des raisons et des autorités à l'appui de leur foi; mais, après les avoir comparés ensemble, ils préférèrent celui que le bienheureux homme de Dieu Dominique avait écrit, et résolurent de l'opposer au mémoire que les hérétiques présentaient de leur côté. Trois arbitres furent choisis, d'un commun accord, pour juger quel était le parti dont les raisons étaient les meilleures, et par conséquent la foi plus solide. Or, après beaucoup de discours, ces arbitres ne pouvant s'entendre sur une décision, la pensée leur vint de jeter les deux mémoires au feu, afin que, si l'un des deux était épargné par les flammes, il fût certain qu'il contenait la vraie doctrine de la foi. On alluma donc un grand feu, on y jette les deux volumes : aussitôt celui des hérétiques est consumé; l'autre, qu'avait écrit le bienheureux homme de Dieu Dominique, non seulement demeure intact, mais il est repoussé au loin par les flammes, en présence de toute l'assemblée. On le rejette au feu une seconde et une troisième fois; autant de fois, l'événement qui se reproduit, manifeste clairement où est la vraie foi, et quelle est la sainteté de celui qui avait écrit le livre. » Jourdain de Saxe, *Vie de saint Dominique*, c. I, n. 20, dans Quétif et Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 6; trad. par Lacordaire, *Œuvres*, t. I, *Vie de saint Dominique*, Paris, 1857, p. 179-180; Jean Gui-

raud, *Saint Dominique*, 3^e édit., Paris, 1900, p. 35-36.

III. PRINCIPALES CONTROVERSES ET PRINCIPAUX CONTROVERSISTES DE L'ÉPOQUE DE LA RÉFORME. — Aucun temps ne fut fécond en controverses, ou, comme on disait alors, en colloques, et en colloques le plus souvent stériles sinon funestes pour la cause catholique, comme l'époque de la réforme protestante. Les colloques furent alors multipliés, non seulement en Allemagne, mais en Suisse, en Hollande, en Pologne, en France. Il y en eut de plus heureux en Savoie.

1. EN ALLEMAGNE. — 1^o *Colloques entre catholiques et protestants*. — La plupart des diètes furent, pour ainsi dire, autant de conférences où l'on discutait de la religion et de la réforme religieuse aussi bien que des intérêts politiques. Ces assemblées des électeurs et des princes allemands furent fréquentes dans l'empire, aux temps troublés de la réforme. Nous noterons seulement les conférences les plus célèbres, où des questions doctrinales furent débattues contradictoirement entre les théologiens orthodoxes et ceux de la réforme.

1. *Colloque de Heidelberg, 26 avril 1518*. — Jean Eck, vice-chancelier de l'université d'Ingolstadt et chanoine d'Eichstätt, avait, sur sa demande, remis à l'évêque de cette dernière ville, une série de remarques sur des thèses publiées par Luther. Il y démontrait que ces propositions se rapprochaient des théories de Jean Hus. Ces remarques, non destinées à la publicité, tombèrent cependant aux mains du moine de Wittenberg, qu'elles blessèrent vivement. Sur ces entrefaites, celui-ci fut invité à une réunion de son ordre qu'il présida au couvent de Heidelberg. Il entendit bien profiter de cette circonstance pour se défendre dans une dispute publique. Elle s'ouvrit donc chez les augustins, le 26 avril 1518, et un grand nombre de professeurs, d'étudiants, de bourgeois et de courtisans y assistèrent. En 28 propositions théologiques et 40 philosophiques, Luther s'efforça de réfuter Eck, et surtout il développa ses nouvelles doctrines : le libre arbitre, depuis la chute originelle, n'existe plus que de nom; l'homme, même en faisant ce qui dépend de lui, commet un péché mortel; le bien qu'il fait, c'est Dieu qui l'opère en lui; car pour lui, il en est incapable et demeure absolument passif : « L'homme, disait-il, est dans la main de Dieu comme la scie dans la main du charpentier. » La faculté de théologie de Heidelberg ne fut certes pas satisfaite de ces assertions. Mais elles attirèrent à leur auteur beaucoup d'amis dans l'Allemagne du sud : entre autres, Martin Bucer, Jean Brenz, Erhard Schnepf, et aussi son confrère André Bodenstein, surnommé Carlostadt ou Carlstadt, à cause du lieu de sa naissance. Hergenröther, *Histoire de l'Église*, VII^e période, n. 7-8, trad. Belet, Paris, 1891, t. v, p. 199-201; Jean Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. E. Paris, Paris, 1899, t. II, p. 84; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1836, v^o *Disputation*.

2. *Conférences privées d'Augsbourg, 12-18 octobre 1518, entre le cardinal Cajétan et Luther*. — Sur mandat du pape Léon X, Thomas de Vio, cardinal Cajétan, eut à Augsbourg, du 12 au 18 octobre 1518, plusieurs conférences avec Luther, en vue de l'amener à rétractation. Mais celui-ci, après quelques concessions plus apparentes que réelles, finit par s'enfuir, le 18 octobre, « appelant du pape mal informé au pape mieux informé. » Hergenröther, *loc. cit.*, n. 10, t. v, p. 203-204; J. Janssen, *op. cit.*, t. II, p. 84 sq., notes; Bossuet, *Hist. des variations*, l. I, n. 22, 23.

3. *Colloque ou dispute de Leipzig, 27 juin-15 juillet 1519, entre Eck, Luther et Carlostadt*. — Bien qu'on ait prétendu le contraire, il est maintenant établi que Jean Eck fut provoqué à ce nouveau colloque par Carlostadt et par Luther lui-même. C'est à la suite de ces provocations que Eck demanda au duc Georges de Saxe l'autorisation d'une dispute publique. En l'atten-

dant, il fit imprimer douze thèses sur l'indulgence et l'autorité du pape : elles irritèrent vivement Luther et fortifièrent sa résolution de combattre publiquement Eck à Leipzig. La faculté de théologie s'opposa longtemps à la dispute; les évêques de Mersebourg et de Brandebourg lui étaient absolument opposés. Mais finalement le duc céda, et l'interdiction de l'évêque de Mersebourg fut inutilement affichée à l'hôtel de ville de Leipzig. Tel fut le commencement de l'immixtion abusive du pouvoir temporel dans toutes les questions et querelles religieuses de cette époque. Après de longs pourparlers, les universités d'Erfurt et de Paris furent choisies pour arbitres des débats. Les deux parties firent imprimer et répandirent les propositions qui allaient être soumises à la discussion, et, comme si le sort de l'Église dépendait de ces disputes, beaucoup de savants accoururent à Leipzig. Les débats durèrent du 27 juin au 15 juillet 1519.

Eck se trouva d'abord aux prises avec Carlostadt sur le libre arbitre et la part qui lui revient dans les bonnes œuvres. L'adversaire fut amené à une concession qui contredisait son système. Aussi Luther, apprenant cette défaite, voulut-il donner immédiatement de sa personne et entrer en lutte à son tour avec le champion catholique. Il le fit sur la question, choisie par lui, de la primauté du pape. Comme on lui reprochait d'incliner à l'hérésie bohémienne, il lui prit un tel accès de colère que le duc s'écria : « C'est l'effet de la rage ! » Le moine apostat n'attendit pas la fin de la dispute pour se retirer. Il était deux fois mécontent : d'abord à cause de son échec personnel; puis, il s'était senti doublement humilié, et par la place principale que son collègue Carlostadt avait prise dans les débats, et par les honneurs unanimement rendus à Jean Eck.

On ne connaît pas le jugement de l'université d'Erfurt. Celui de Paris ne vint que deux ans plus tard. Mais, dès le 30 août, l'université de Cologne, et, le 5 novembre, l'université de Louvain, censuraient sévèrement les prétentions hérétiques du moine de Wittenberg. Le plus clair avantage de ces discussions fut d'affermir dans la foi le duc Georges, la ville et l'université de Leipzig. Hergenrœther, *loc. cit.*, n. 14-15, t. v, p. 209-213; Janssen, *op. cit.*, t. II, p. 84-87, en note; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1837-1839; Löscher, *Vollständige Reformationen acta und documenta*, Leipzig, 1720-1729, t. III, p. 203 sq.; Seidemann, *Die Leipziger Disputation*, Dresde, 1843.

4. *Conférences d'Augsbourg, juin-septembre 1530.* — A la diète de 1530 tenue à Augsbourg, le cardinal de Campeggio vint assister en qualité de légat du pape. Le 25 juin, les protestants obtinrent de lire, devant l'empereur et l'assemblée, la confession luthérienne, rédigée par Mélanchthon, et plus tard dénommée *Confession d'Augsbourg*. Les vingt premiers articles, relatifs à la doctrine chrétienne, atténuaient sensiblement les assertions par trop brutales de Luther. Les sept derniers exposaient les abus supprimés par les protestants : ils regardaient la communion sous les deux espèces, le mariage des prêtres, les vœux monastiques, les messes basses, le détail des péchés dans la confession, la distinction des aliments, le pouvoir épiscopal. Le 27 juin, l'empereur institua une commission de vingt théologiens, tous présents à Augsbourg, avec mission d'examiner ou de réfuter la *Confession*. Les principaux parmi ces théologiens étaient Eck, Faber, Cochlée, Barthélémy Arnold de Usingen, Wimpina et Dietenberger. Leur première *Réponse ou Confutation*, remise le 18 juillet, fut trouvée un peu violente et trop amère. Ils la transformèrent donc et elle fut lue en diète le 3 août. Les nouveaux croyants en furent mécontents et voulurent répondre. Pour éviter de voir les choses se brouiller tout à fait, les membres catholiques de la diète élurent, le 6 août, une seconde commission de quatorze membres, composée de deux princes, de

deux juristes et de trois théologiens pris dans chaque parti, pour conférer à l'amiable sur tous les points controversés. Du côté catholique, nous retrouvons les théologiens Eck, Wimpina et Cochlée; du côté des protestants, Mélanchthon, Brenz et Schnepf. Les conférences s'ouvrirent le 16 août. On examina successivement les articles de la Confession d'Augsbourg. De l'aveu même de leurs adversaires, les catholiques se montrèrent aussi conciliants que possible, et Mélanchthon put écrire le 10 septembre : *Ac fortasse pacem facere possemus, si nostri essent paulo tractabiliores*. *Corpus reformatorum*, Halle, 1834-1840, t. II, p. 268, 361. En réalité, l'on convint que beaucoup d'articles de la *Confession* ne s'éloignaient pas de la profession de foi catholique; que plusieurs autres n'offraient qu'une certaine conformité, mais surtout que plusieurs s'en écartaient absolument.

En l'état, l'union était et fut toujours impossible. Dans cet immense débat, l'on discuta, sans doute, sur l'un ou l'autre dogme, sur telle discipline à maintenir ou telle autre à réformer : il fut surtout longuement question de la juridiction des évêques, telle que l'entendaient et l'admettaient les théologiens protestants. Mais, au fond, revenait sans cesse une question plus radicale : il s'agissait toujours, en dernière analyse, d'admettre ou de rejeter la mission doctrinale de l'Église, et son infailibilité; de reconnaître ou non l'Église comme une institution tout à la fois divine et humaine, basée sur le dogme d'un sacrifice perpétuel, d'un réel et surnaturel sacerdoce. Or, les protestants s'étaient fait de l'Église une idée toute différente, et, par suite, ils étaient amenés à nier sa mission doctrinale et son infailibilité. Ils ne voulaient plus admettre, dans l'Église, la réalité des opérations surnaturelles dont Jésus-Christ est le véritable auteur; conséquemment, ils rejetaient tout ensemble et le sacrifice perpétuel, et le sacerdoce qui en est la condition.

Pour ces motifs, tous les efforts de réconciliation n'aboutirent, cette fois, à aucun résultat; pour les mêmes raisons, ils devaient, dans l'avenir, demeurer toujours vains. Eck note ainsi sur le vif la parfaite impuissance de ces débats contradictoires : *Quod si sancti Patres eis afferantur testes, clamant eos quoque homines fuisse; si citentur canones, obgannunt statim frigida hæc esse decreta; si eligendi forte sunt iudices, recusant subito, dicentes verbum Dei non ferre iudicem; quod si allegentur concilia, clamitant ea sæpius errasse. Atqui e sacris litteris etiam si afferatur aliquid, et has suo ingenio tractant, suamque tantum expositionem ratam haberi volent, contradicente etiam universa Ecclesia jam inde a temporibus apostolorum*. Rainaldi, *Annales*, an. 1530, n. 174.

Les discussions, bien que conduites dans un sincère esprit de pacification, furent donc inutiles. Eck avait déposé son rapport le 21 août, Mélanchthon le 22. L'on décida de s'en remettre à une commission moins nombreuse, composée d'un théologien et de deux juristes de part et d'autre. Eck, Bernard Hagen, chancelier de Cologne, et Jérôme Vehus, chancelier de Bade, représentèrent les catholiques; Mélanchthon, George Bruck, chancelier de la Saxe électorale, et Sébastien Haller, chancelier de Brandebourg-Anspach, les protestants. Cette nouvelle commission délibéra du 24 au 30 août. On ne put davantage arriver à s'entendre sur le sacrifice de la messe, et les deux partis en appelèrent à un concile. Hergenrœther, *op. cit.*, VII^e période, n. 76-80, t. v, p. 301-308; Janssen, *op. cit.*, t. III, p. 181-198.

5. *Nouvelle conférence de Leipzig, 29 et 30 avril 1534.* — Ménagée par l'électeur de Mayence et le duc de Saxe, elle n'eut aucun résultat, parce que les contradicteurs ne donnaient pas le même sens aux mots sur lesquels ils discutaient. Hergenrœther, *loc. cit.*, n. 85, p. 316-317.

6. *Colloque d'Hagenau, juin 1540.* — Les princes acquis à la Réforme, pour éluder la juste répression de Charles-Quint, ne cessaient d'avancer que la paix religieuse, comme la paix politique, devait plutôt sortir d'un « colloque pacifique ». En vain les légats pontificaux représentaient à l'empereur « qu'on ne pouvait attendre aucun bon résultat des conférences religieuses, du moment où les protestants rejetaient l'autorité de l'Église et de son chef suprême, et que de telles discussions ne servaient qu'à aigrir davantage les esprits. Jamais, disait le cardinal Farnèse, les protestants n'ont tenu les promesses qu'ils nous ont faites en ces sortes d'assemblées ». Et il ajoutait : « Le seul remède à employer, c'est le moyen canonique du concile, et c'est aussi celui qui offre le moins de danger. » Janssen, *op. cit.*, t. III, p. 471; Rainaldi, *Annales*, an. 1540, n. 15-21; L. Pastor, *Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karl's V*, Fribourg-en-Brissgau, 1879, p. 169 sq. Mais l'empereur, poussé par ses ministres, et notamment par Granvelle, poussé aussi par le roi Ferdinand de Bohême, invitait, le 18 avril 1540, les membres du Saint-Empire à se réunir à Spire, « pour l'accommodement prompt et pacifique des affaires religieuses. » Des plénipotentiaires, envoyés par le pape, devaient prendre part aux discussions, selon la volonté expresse de Charles-Quint. Par le fait, « l'assemblée de la concorde » s'ouvrit, non à Spire où sévissait la peste, mais à Hagenau, au mois de juin 1540. Les princes protestants, surtout l'électeur de Saxe et le landgrave de Hesse, se gardèrent d'y paraître; et, comme l'avaient prédit les légats, les discussions n'aboutirent à rien. Le 26 août, Jean Eck écrivait au cardinal Contarini, au sujet de cette nouvelle conférence : *Satis disputatum est; nolunt vinci rationibus, nolunt preni conciliorum aut sanctorum Patrum autoritate; Ecclesiæ consuetudinem aut usum floccipendunt; Scripturas eis objectas lacerant et torquent; ideo frustra teritur tempus et novis libellis hæreticissimis edendis occasio datur.* Fr. Dittrich, Gasparo Contarini, 1483-1542, *Eine Monographie*, Braunsberg, 1885, p. 519 sq. Le Plat réédite une appréciation commune dans les milieux catholiques : *Stomachari soleo, quoties de illis colloquiis mentio incidit, cum per ea colloquia factiosi semper audaciores et impudentiores efficerentur, et omnia Ecclesiæ jura convellerent, nihilque eorum præstarent quæ per colloquia decernebantur. Monumentorum ad historiam concilii Tridentini spectantium amplissima collectio*, Louvain, 1781-1787, t. II, p. 674. Le roi Ferdinand eut vite acquis la certitude que les conférences d'Hagenau seraient fatalement stériles, et il proposa de les interrompre pour les rouvrir quelques mois plus tard à Worms : ce qui fut accepté par l'empereur. Hergenrœther, *loc. cit.*, n. 88, t. V, p. 321; Janssen, *op. cit.*, t. III, p. 473; Pastor, *Reunionsbestrebungen*, p. 184-198; Rainaldi, an. 1540, n. 51.

7. *Colloque de Worms, 25 novembre 1540-17 janvier 1541, Eck et Gropper avec Mélancthon.* — Les conférences reprurent donc, selon l'ordre de l'empereur, en la ville de Worms. Le 25 novembre 1540, le cardinal Granvelle, représentant impérial, ouvrit l'assemblée par une émouvante description de la détresse en Allemagne. Sur les instances de Charles-Quint, le pape avait envoyé un légat, Thomas de Campeggio, évêque de Feltre. Celui-ci, dans la séance du 8 décembre, reprit le thème de Granvelle, en observant que « les papes, si désireux de remédier au mal, n'ont pu rien obtenir, ni par leurs prières, ni par leurs exhortations et ambassades répétées ». A ce discours, Mélancthon répondit avec véhémence que l'Église était, par ses crimes, la cause unique de tous les troubles religieux. Le saint-siège, en rejetant l'interprétation véritable de l'Évangile a pris pour son compte toute la responsabilité des maux actuels. A Mélancthon s'opposèrent Jean Eck et

Gropper. Mais les protestants étaient venus avec la résolution bien arrêtée de s'en tenir à la Confession d'Augsbourg et de ne céder sur aucun point. Tout d'abord, l'on perdit un temps précieux à discuter sur la manière dont les questions religieuses devaient être débattues. Dès le 28 décembre, Thomas Badia écrivait de Worms à Contarini qu'on n'entrevoyait aucun espoir de concorde; qu'on traitait les affaires religieuses comme de pures questions temporelles. Fr. Dittrich, *Register und Briefe des Cardinals Contarini*, Braunsberg, 1881, p. 138, n. 524. Puis, il y eut de brèves discussions de doctrine, mais Ogier Van Melem, député de Francfort, pouvait en écrire le 3 janvier 1541 : « On ne fait rien de bon ici, sinon de s'aigrir de plus en plus les uns contre les autres. » Aussi bien Naves, le vice-chancelier impérial, eut-il l'audace de prendre constamment le parti des dissidents. « Il est d'avis, écrivait l'un d'eux, que nos docteurs sont plus forts que tous les théologiens espagnols et autres sophistes. » En face d'une telle stérilité, l'empereur ordonnait, le 17 janvier 1541, d'interrompre ces conférences et les ajournait à une prochaine diète qu'il présiderait en personne. Hergenrœther, *loc. cit.*, n. 90, t. V, p. 324-325; Janssen, *op. cit.*, t. III, p. 475-476; Pastor, *Reunionsbestrebungen*, p. 198-217; Fr. Dittrich, Gasparo Contarini, p. 258 sq.; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1844-1845.

8. *Colloque de Ratisbonne, 27 avril-8 juin 1541, Jean Eck, Jules Pflug, Jean Gropper contre Mélancthon, Bucer, Pistorius de Nidda.* — Au mois de février 1541, l'empereur vint, selon ses engagements, tenir diète à Ratisbonne. Il y voulut un nouveau colloque religieux, qui commença le 27 avril. Le pape y avait délégué le cardinal Contarini et le nonce Morone. L'empereur avait désigné pour la présidence son ministre Granvelle et le comte palatin Frédéric, deux politiques secrètement favorables aux novateurs. Il nomma aussi les *collocuteurs* des deux partis : Jean Eck, Jules Pflug et Jean Gropper pour les catholiques; Mélancthon, Bucer et Pistorius de Nidda. Pour base des discussions, l'on prit un exposé de doctrine présenté par l'empereur et connu depuis sous le nom de *Livre de Ratisbonne* ou de *l'empereur*. Les deux partis parvinrent à s'entendre, assez peu sincèrement du reste, sur une définition ambiguë de la justification et sur quelques autres points secondaires. Mais sur la notion de l'Église, sur la papauté, les conciles, l'eucharistie, le canon de la messe, il fut aussi impossible de s'accorder qu'à Augsbourg en 1530. La raison profonde en est qu'il n'est aucun moyen de concilier entre eux des principes et des doctrines radicalement incompatibles. Eck ne tarda pas à le constater, et sans plus tarder il s'empessa de rompre le lien vraiment trop frêle qui avait un instant paru réunir les deux camps. « Il n'y a point de milieu, et les plus belles phrases ne servent de rien, répétait-il; celui qui prétend rester attaché à la foi de l'Église, doit accepter le pape et les conciles, et croire tout ce que croit l'Église romaine. Tout le reste n'est que fumée, et cent ans de discussions ne changer aient point les choses. » Cité dans Janssen, *op. cit.*, t. III, p. 501. Cf. Th. Wiedemann, *Johann Eck*, Ratisbonne, 1865, p. 312. On convint de quelques points dits *articles conciliés*. En réalité, le colloque de Ratisbonne tourna à l'avantage des protestants, qui trouvèrent là une excellente occasion pour propager leurs doctrines. Il discrédita, au contraire, la cause catholique, en laissant supposer que des points dogmatiques, dès longtemps définis par l'Église, devaient ou pouvaient être contrôlés par des juges laïques. « Ces conférences religieuses, observait Nauséa, archevêque de Vienne, dans un mémoire rédigé pour Ferdinand, livrent la religion chrétienne à la risée des nations étrangères, des incrédules et des infidèles, et l'exposent à d'innombrables outrages. » Le colloque avait pris fin le 8 juin; le 28,

Charles-Quint publiait un formulaire très modéré qui, avec les articles convenus de part et d'autre, prit le nom d'*intérim de Ratisbonne*. En vertu de ces dispositions intérimaires, les deux partis devaient s'en tenir pratiquement aux dits articles jusqu'au prochain concile œcuménique ou national, ou bien jusqu'à la prochaine diète à laquelle l'empereur promettait d'amener un légat du pape. Hergenrother, *loc. cit.*, n. 91-92, t. v, p. 325-330; J. Janssen, *op. cit.*, t. III, p. 498-502; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1845-1847; L. Pastor, *Reunionsbestrebungen*, p. 263 sq.; Dittrich, *Gasparo Contarini*, p. 550-772; Bossuet, *Hist. des variations*, l. VIII, n. 3-5.

9. *Deuxième colloque de Ratisbonne, 27 janvier 1546*, Malvenda, Billik, Hofmeister, Cochlée avec George Major, Pistorius, Schnepf, Frecht. — Malgré l'opposition du pape, malgré celle des évêques réunis à Trente, l'empereur céda de nouveau aux instances des États protestants, qui éprouvaient la plus grande méfiance vis-à-vis du concile œcuménique. Il accepta encore un colloque qui se tiendrait derechef à Ratisbonne. Il fut inauguré le 27 janvier 1546, sous la présidence de Maurice, évêque d'Eichstätt, et [du comte Frédéric de Fürstenberg. Du côté des catholiques, la défense fut confiée au savant dominicain, Malvenda, confesseur de Charles-Quint, à Eberhardt Billik, carme de Cologne, Jean Hofmeister, provincial des augustins, et J. Cochlée. Les prétentions protestantes étaient soutenues, au dire des uns (Hergenrother), par George Major, Pistorius, Schnepf et Frecht, selon d'autres (*Kirchenlexikon*), par Major, Bucer, Schnepf et Brenz. Tous cherchèrent à s'entendre sur la question dogmatique plus qu'à préparer le rapprochement politique ou social. Les questions se rapportant à la conversion, à la foi, à la justification et aux bonnes œuvres furent amplement traitées. Mais bientôt les princes protestants éprouvèrent le besoin de rompre les négociations. Ils en trouvèrent le prétexte dans une ordonnance impériale qui associait aux présidents déjà nommés l'évêque Jules Pflug, ordonnait d'observer le secret et de discuter oralement plutôt que par écrit. L'électeur de Saxe et le landgrave Philippe de Hesse rappellèrent leurs théologiens et le colloque se trouva ainsi dissous. Hergenrother, *loc. cit.*, n. 96, t. v, p. 337-340; Pastor, *op. cit.*, p. 305 sq.; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1847-1848.

10. *Colloque de Worms, septembre et octobre 1557, entre Canisius, etc. et Mélanchthon, etc.* — De tous les colloques allemands, un des plus célèbres, sans contredit, et le dernier offrant un caractère d'ordre général, fut celui tenu en 1557. Une diète avait été convoquée à Worms, par l'empereur Ferdinand, frère et successeur de Charles-Quint en Allemagne et dans l'empire, en vue d'obtenir des secours contre les Turcs. Les hérétiques, dans l'intérêt de leur cause, se mirent à refuser tout subside, afin d'emporter l'autorisation d'un nouveau colloque. Car, observait malicieusement l'électeur palatin, « jusqu'ici nos colloques n'ont pas été sans fruits : c'est grâce à eux que la parole de Dieu s'est propagée. » Bucholtz, *Geschichte der Regierung Ferdinand des Ersten*, Vienne, 1834-1838, t. VII, p. 361. Et Mélanchthon avait l'impudence d'exprimer l'espoir que, par ce moyen d'une conférence, « plusieurs princes et évêques seraient éclairés et se détermineraient enfin à embrasser la vraie doctrine. » *Corpus reformatorum*, Halle, 1841-1842, t. IX, p. 6-7. Ferdinand résolut de soumettre la question à l'examen d'une commission composée de deux évêques, et de cinq théologiens ayant à leur tête le grand jésuite Pierre Canisius.

Déjà, par sa sainteté, sa doctrine et sa douceur, Canisius avait remporté des succès dans la controverse comme dans la prédication. A Vienne, en 1553, provoqué par deux notables luthériens, il avait accepté une discussion contradictoire qui eut lieu devant un nombreux public. Les deux hérétiques se répandirent en

violentes invectives et en méchantes insinuations. Avec un calme extraordinaire, Canisius reprit un à un leurs arguments, rétablit l'exactitude des textes et mit en évidence tous les artifices auxquels ils avaient osé recourir. Cette réponse pacifique, précise et tranchante comme la vérité, recueillit les applaudissements unanimes, et les deux hérétiques durent s'avouer vaincus. L'un disparut pour jamais de la ville; l'autre abjura ses erreurs, et même entra dans la Compagnie de Jésus, où il mourut saintement. L. Michel, *Vie du B. Pierre Canisius*, Lille, 1897, p. 125.

En réponse à la question posée par l'empereur, Canisius écrivit avec une liberté tout apostolique que la voie du colloque n'était pas celle qui pouvait « mener à une durable et légitime entente. Dans les controverses religieuses, il ne faut point s'écarter des décisions de l'Église. Qui refuse de l'écouter, doit être tenu, selon la parole de Jésus-Christ, pour un infidèle et un publicain. L'expérience a suffisamment démontré que les discussions de doctrines ne servent qu'à aggraver le mal. On perd le temps en disputes sans résultat, on s'échauffe de part et d'autre, on creuse plus profond l'abîme qui sépare les dissidents des vrais catholiques; les hérétiques ne songent qu'à faire prévaloir leurs idées, et dès qu'ils ne peuvent l'emporter, ils se répandent en injures et se jettent plus violemment dans la révolte et le désordre. Quelle que soit l'issue du colloque, ils ne manqueront pas de crier victoire et de présenter les débats sous un faux jour, au détriment de la foi et au scandale des fidèles. D'ailleurs, Sa Majesté ne peut, sans une autorisation expresse du souverain pontife, permettre ou sanctionner un tel colloque ». L. Michel, *op. cit.*, p. 178; Fr. Sacchini, *De vita et rebus gestis P. Petri Canisii*, Ingolstadt, 1616, p. 118; P. Python, *Vita R. P. Petri Canisii*, Munich, 1710, p. 120; Riess, *Der selige Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu*, Fribourg-en-Brisgau, 1865, p. 195; Janssen, *op. cit.*, t. IV, p. 121.

Malgré cet avis si fortement motivé, Ferdinand accepta le colloque et en décréta l'ouverture pour le mois d'août suivant. Canisius ne consentit à s'y rendre que sur l'ordre formel de ses supérieurs et du pape Paul IV. Celui-ci, tout en désapprouvant la tenue de la nouvelle conférence, jugea cependant très opportune la présence et l'intervention du P. Canisius et d'un de ses confrères, le P. Nicolas de Gouda. Dans une lettre du 2 avril 1557, Canisius précise en ces termes, la nécessité, le but et le règlement du colloque : « Voici ce qui a été réglé touchant la question religieuse. Le péril est souverainement urgent, et, comme on ne trouve aucun moyen d'apaiser les dissidences religieuses, soit par le concile général, depuis si longtemps commencé et non encore terminé, soit par un concile national qui pourrait susciter de nouveaux troubles, soit moins encore par l'autorité des princes séculiers, incompetents dans ces questions, il semble qu'il ne reste plus qu'à accepter le colloque proposé. La réunion se fera à Worms, au mois d'août; elle sera présidée par le roi et par quatre princes, c'est-à-dire par deux archevêques du côté des catholiques et deux princes du côté des luthériens. Le but du colloque est de conférer à l'amiable, pour essayer de faire cesser ces graves et longs dissentiments. Les notaires rédigeront les débats et les soumettront aux autorités des États, qui entendent, non se prononcer sur les questions de doctrine, mais simplement prendre connaissance de notre manière de voir, et essayer ensuite de débarrasser l'Allemagne de tant de sectes. » Otto Braunsberger, *B. Petri Canisii S. J. Epistulae et Acta*, Fribourg-en-Brisgau, t. II, epist. CCXXXVIII; L. Michel, *op. cit.*, p. 179-180.

Le colloque, indiqué pour le 24 août 1557, eut de la peine à s'organiser, et ne put s'ouvrir que le 11 sep-

tembre. Pour le remplacer à la présidence, l'empereur Ferdinand avait désigné l'évêque de Spire, Rodolphe de Frankenstein, lequel, étant tombé malade, fut suppléé par l'évêque de Naumbourg, Jules Pflug, assisté de quatre délégués des princes, deux catholiques et deux luthériens. De chaque côté, six théologiens avec six assesseurs devaient prendre part aux débats. Canisius se fit donner pour collègues des hommes de première valeur : Michel Holding, évêque de Mersebourg, Delfius, coadjuteur de Strasbourg, Josse Tiletan et François Sonn, docteurs de Louvain, et Frédéric Staphyl. Tandis que Canisius occupait le second rang parmi les théologiens, le P. de Gouda avait le troisième parmi les assesseurs. Par le fait, c'est Canisius qui reçut le mandat de préparer le plan de défense et de disposer librement du concours de tous. Du côté des protestants, citons Philippe Mélanchthon, Ehrhard Schnepf et Joachim Mörlin, délégués de l'électeur palatin, Jean Brenz et Jacques Andréa, délégués du Wurtemberg, puis encore des délégués de Saxe, du Brunswick et d'ailleurs, Érasme Sarcerius, Stoffel, Striger, Flacius, Runge, Karg, Pistorius. Dès les réunions préparatoires, la discorde avait éclaté parmi les sectaires. *His diebus*, écrivait Canisius, *cum utraque pars ad colloquium se instruit, adversarii convenire inter se non potuerunt; et hærent magnarum dissensionum inter ipsos semina quæ vix submoveri posse existimantur, ut impatiencia fractus etiam Philippus Melanchthon dixerit: In me unum omnes incurritis. Plus enim injuriarum et concertationum illi concitant domestici quos hucusque discipulos habuit, quam a nostris accipiat*. Braunsberger, *op. cit.*, t. II, epist. CCLIX. Cf. Bossuet, *Hist. des variations*, I. VIII, n. 22 sq.

Il y eut d'abord une première série de six sessions, les 11, 13, 14, 15, 16 et 20 septembre. On s'exprimait en latin, et le plus ordinairement les orateurs lisaient ou faisaient lire leurs discours écrits, et les remettaient ensuite aux notaires. Dans la première séance, Mélanchthon s'emporta au point de déclarer que les catholiques persécutaient sciemment la vérité; que les décrets du concile de Trente n'étaient que blasphèmes. En revanche, l'évêque de Mersebourg, et surtout Canisius parlèrent avec calme et modestie, tout en serrant de fort près leurs adversaires. La discussion s'étendit ardente sur le libre arbitre, le péché originel, le canon des saintes Écritures et d'autres points en litige. Mais, au nom des catholiques, chaque fois, Canisius faisait remarquer que la Confession d'Augsbourg, l'*Augustana*, avait subi les changements les plus graves, si bien que 34 théologiens luthériens ont prétendu qu'elle était devenue tour à tour « cothurne, pantoufle, botte polonaise, ou plutôt un de ces larges manteaux sous lesquels plusieurs personnes peuvent s'abriter à l'aise ». Janssen, *op. cit.*, t. IV, p. 24. Aussi Canisius pressait-il ses adversaires de faire connaître s'ils admettaient, oui ou non, le texte primitif de l'*Augustana* : et pour avoir une réponse nette et franche, il faisait appel au président du colloque et à l'autorité des assesseurs. Mélanchthon et les siens essayèrent bien d'échapper, mais à la VI^e session, ils furent sommés de déclarer quels chrétiens ils considéraient comme hérétiques et exclus de leur Confession d'Augsbourg, car tous les sectaires, zwingliens, anabaptistes, adia-phoristes, cingliens, synergistes, frères de Bohême, majoristes, osiandristes, picards, etc., se vantaient également d'appartenir à la Confession. Ce fut un coup droit porté aux hérétiques. Dès lors, ils s'accusèrent mutuellement d'avoir déserté l'*Augustana*, pour embrasser d'abominables hérésies. Sous l'inspiration de Mélanchthon, les plus violents exclurent de leur assemblée Schnepf, Stoffel, Sarcerius, Striger et Mörlin. On se réunit encore les 6, 7 et 8 octobre, et ce dernier jour Mélanchthon fit lire une réplique au discours de

Canisius du 20 septembre. Mais l'exclusion prononcée contre cinq des représentants de l'hérésie sur douze, rendait impossible la continuation des débats. Les théologiens catholiques, en effet, ne cessaient de redemander : « Lequel des deux partis devons-nous considérer comme représentant la véritable Église protestante? Avec qui aurons-nous à traiter à l'avenir? » Janssen, *op. cit.*, t. IV, p. 28. Dans ces conditions d'incertitude sur l'adversaire, les catholiques refusèrent de continuer la discussion et Ferdinand mit fin au colloque.

Canisius qui, au témoignage des hérétiques comme des catholiques, fut l'âme de la brillante défense de l'orthodoxie, donne à propos de ce colloque des appréciations générales à retenir : « Nous devons rendre de joyeuses actions de grâces à Dieu de ce qu'enfin ce lacet est rompu, et de ce qu'il nous est permis de partir sans que la religion catholique ait souffert, tandis que nos adversaires se sont débattus dans une honteuse division. N'espérant retirer aucun fruit du colloque, les catholiques ont jugé bon de ne point continuer les débats, surtout quand s'est offerte l'occasion d'en finir. Nos adversaires ont vu avec un vif dépit que nous profitions, pour nous en aller, du départ des orateurs protestants qui se plaignent bien haut d'avoir été expulsés de force par leurs collègues. Nous aurions pu laisser passer cette infraction aux conditions posées; mais comme nous avions reconnu, dès le principe, l'impossibilité d'arriver à un bon résultat, nous avons maintenu notre décision, sans vouloir essayer à nouveau de vaincre leur opiniâtreté. Béni soit le Seigneur qui nous délivre de cette triste engeance, sectaires aveugles, durs, méchants, astucieux, impudents, fourbes, opiniâtres, orgueilleux, impies, et que jamais on ne ramènera à la vérité, parce que jamais ils ne s'avouèrent vaincus. Dieu, dans ses sages conseils, a permis, pour le bien de l'Église, que ce colloque ou ce conflit eût lieu. Et d'abord, on a pu constater parmi les catholiques une entente et une fermeté complètes, alors que Dieu a mis la confusion parmi les hérétiques. Jusque dans les points de doctrine les plus essentiels, la discorde a été tellement vive et persistante qu'ils en sont venus à se déchirer mutuellement. Au sujet de la Confession d'Augsbourg, ils se sont livrés à de longues discussions, pour établir si Mélanchthon avec ses théologiens de Wittenberg, ou Schnepf avec ceux d'Éna, en étaient partisans de fait ou seulement de nom. En second lieu, de bons esprits jugent que jamais, en pareil cas, résultat meilleur n'a été obtenu. Le troisième avantage nous concerne. Il nous a été donné de connaître par expérience les doctrines et la valeur de nos adversaires, vrais bavards. Nous pouvons maintenant nous mesurer, sans crainte, avec ces faibles ennemis de l'Église. En quatrième lieu, les dissensions survenues publiquement entre les représentants des divers sectes contribueront, nous avons lieu de l'espérer, à raffermir dans la vraie foi plus d'un catholique hésitant. Les âmes indécises passeront plus rares dans le camp luthérien, et de nombreux hérétiques, dégoutés au spectacle de ces altercations, se décideront à revenir au bercail de l'Église. Cinquième avantage : si les autorités de l'empire veulent bien, comme cela est probable, parcourir les actes du colloque, elles constateront l'astuce, la révoltante impudence des novateurs, et comprendront qu'il est impossible d'amener à une entente sur le terrain religieux, des esprits qui nient les principes les plus indiscutables et s'opiniâtrent à défendre les opinions les plus contraires à la piété de la primitive Église. De là, il résultera peut-être que les princes ne voudront plus de ces colloques qui ne remédient à rien, l'expérience le leur a prouvé; ils auront alors recours, pour restaurer la religion, au seul moyen qui nous reste, au concile œcuménique. C'est ce que dé-

sirent beaucoup de personnages dont la science égale la piété... Parmi les théologiens catholiques, aucun n'a combattu par la plume, la parole et les actes, comme nous l'avons fait avec l'aide de Dieu, le P. de Gouda et moi. Plus d'une fois, le temps nous fit défaut pour célébrer la messe. C'est merveille qu'au milieu de si grandes fatigues, nous ayons conservé notre vigueur d'esprit et nos forces corporelles. » Braunsberger, *op. cit.*, t. II, epist. CCLXXI. Le même jour, 6 décembre, Canisius adressait à Jules Pflug un mémoire dans lequel il fait l'histoire des débats et justifie la conduite des catholiques. *Ibid.*, epist. CCLXIX. Cf. Hergenræther, *loc. cit.*, n. 262, t. v, p. 597-599; Janssen, *op. cit.*, t. IV, p. 19-31; Forner, *Historia hactenus sepulta colloquii Wormatiensis*, Ingolstadt, 1624. Voir CANISIUS, t. II, col. 1514-1515.

11. *Conférence à Bade, 18 novembre 1589, entre Pistorius, Jacques Andréa et Jacques Heerbrand; conférence à Emmendingen, 1590, entre Georges Hänlin et Pappus.* — Pour achever la série des colloques entre catholiques et protestants en Allemagne, il convient de mentionner encore deux conférences tenues dans le grand-duché actuel de Bade. Elles ne présentent plus le caractère d'intérêt général de celles précédemment rapportées, et une conversion particulière en fut la raison d'être. Le margrave Jacques de Baden-Durlach était résolu à embrasser la religion catholique; de fait, il abjura le 15 juillet 1590 et mourut le 17 août suivant. Or, pour justifier sa détermination, il eut l'idée de recourir à une conférence religieuse, qui se tiendrait en sa présence et à laquelle il pourrait au besoin prendre part. Fixée d'abord au 10 février 1589, elle commença seulement le 18 novembre, au château de Bade, et fut soutenue par Pistorius et deux théologiens luthériens de Tubingue, Jacques Andréa et Jacques Heerbrand. L'on devait, en s'appuyant sur l'Écriture sainte, discuter sur la véritable Église du Christ et puis sur les autres articles de la foi. Il avait été stipulé que les débats se dérouleraient en observant la forme scientifique et les règles de la dialectique. Mais à la VI^e séance, Pistorius et Andréa descendaient jusqu'à des subtilités sur le point de savoir s'il peut exister des hérétiques dans l'Église. Alors les théologiens de Tubingue refusèrent d'argumenter plus longtemps selon les règles de la dialectique, et le margrave prit le parti de dissoudre la conférence.

Il en réunit une seconde à Emmendingen, dans le comté de Hochberg, en 1590. Le docteur Georges Hänlin, de Fribourg, catholique, s'y trouva aux prises avec le protestant Pappus, de Strasbourg. Le margrave présidait et prit même la parole. En quatre jours et sept séances, l'on envisagea, sous tous ses aspects, cette question : L'Église est-elle toujours visible, et où était-elle avant Luther? Aucune entente ne fut possible. *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1853; J. Pistorius, *Jacobs Martgrafen von Baden Betehrungsmotive*, Cologne, 1591; Fecht, *Historia colloquii Emmendingensis*, Rostock, 1594.

2^o *Colloques entre protestants.* — Les divisions inévitables que le principe même du protestantisme devait semer parmi les nouveaux croyants, ne tardèrent pas à germer. Elles occasionnèrent aussi des colloques, et ils furent, au point de vue de l'union poursuivie, tout autant stériles que les conférences avec les catholiques.

1. *Conférence de Marbourg, 1-30 octobre 1529, entre zwingliens : Zwingle, Œcolampade, Bucer, Hedio, et luthériens : Luther, Mélanchthon, Jonas, Osiandre, Agricola, Brenz.* — Zwingliens et luthériens étaient profondément divisés. Les premiers rejetaient l'eucharistie, toute présence réelle et toute communion; les seconds en étaient venus à la théorie de l'impanation et de l'ubiquité, afin de retenir la présence réelle au moment de la communion, tout en reniant la consécration et le sacrifice. Luther ne dissimulait pas la gravité de ces dissensions. Pour lui, Zwingle s'était

totalement séparé du Christ, ses livres étaient aussi dangereux que le poison de l'enfer, toute sa science n'était que bavardages et invectives. Cependant les villes du sud de l'Allemagne se montraient favorables à Zwingle. C'est alors que dans une pensée de politique personnelle, le landgrave Philippe de Hesse, assez porté vers le zwinglianisme, voulut tenter l'union des deux partis, et choisit le moyen d'une conférence qu'il indiqua pour le 1^{er} octobre 1529, à Marbourg. Du côté des zwingliens, on y vit Zwingle d'abord, Œcolampade, Bucer et Gaspard Hedio de Strasbourg, disciple de Capito, absolument dominé par Bucer. Du côté des luthériens, vinrent Luther, Mélanchthon, Juste Jonas, Osiandre, Étienne Agricola et Jean Brenz, encouragés par l'électeur de Saxe, Jean Frédéric. Malgré que les zwingliens se soient montrés plus condescendants que leurs adversaires, il fut néanmoins impossible de s'entendre sur la doctrine de l'eucharistie. Luther maintint son dogme de la consubstantiation. Le corps de Jésus-Christ, disait-il, est dans le pain comme l'épée dans le fourreau; les paroles de Jésus-Christ sont un discours abrégé, comme lorsqu'on parle d'une épée et qu'on a également en vue le fourreau. A mesure qu'avancait la conférence, les esprits devinrent plus excités et plus séparés que jamais. Les zwingliens se plaignaient de l'attitude blessante de leurs adversaires, et s'attribuèrent la victoire aussi bien que ceux-ci. Toutefois pour ne pas clore les réunions sans résultat que l'on pût montrer au public, l'on dressa quinze articles de foi et d'union sur lesquels on était plus ou moins d'accord, et on les signa le 30 octobre. Ces articles concernaient la trinité, la rédemption, la foi et la justification, l'autorité. L'art. 13 définit la tradition : des réglemens humains portés sur des objets spirituels ou ecclésiastiques; quand elle n'est pas contraire à la parole de Dieu, on est libre de l'observer ou de la négliger. L'art. 14 approuve le baptême des enfants. L'art. 15 déclare que l'on doit user de l'eucharistie. Bien que l'on ne pût s'entendre sur la doctrine eucharistique, on convint qu'il fallait témoigner aux autres de la charité chrétienne, tant que la conscience le permettait et demander à Dieu, dans la prière, la véritable intelligence. Malgré cette résolution Luther ne cessa point de considérer comme hérétique la doctrine de Zwingle; et de leur côté les zwingliens persistèrent à rejeter les 17 articles de Torgau, dans lesquels, avant les réunions, Luther avait consigné les conditions possibles de l'union mutuelle. Bucer attribuait à Mélanchthon tout l'insuccès de la conférence : il n'a cessé, disait-il, de jeter de l'huile sur le feu. Hergenræther, *loc. cit.*, n. 74-75, t. v, p. 298-301; Janssen, *op. cit.*, t. III, p. 166-168; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1842-1844.

2. *Concorde de Wittenberg, mai 1536, entre luthériens et zwingliens.* — Comme plusieurs villes d'Allemagne se montraient favorables aux opinions de Zwingle, Bucer entra en négociations avec Mélanchthon d'abord, à Cassel, puis avec Luther, à Wittenberg. Dans la Concorde de cette dernière ville, on abandonna, en apparence seulement, le sentiment de Zwingle sur l'eucharistie. Hergenræther, *loc. cit.*, n. 85, p. 316-317.

3. *Dispute de Leipzig, 1550, entre synergistes (Jean Pfeffinger) et luthériens rigides.* — Jean Pfeffinger, nommé professeur à l'université de Leipzig en 1549, enseignait la nécessité de la coopération de l'homme dans l'œuvre de sa conversion. L'année suivante, 1550, il soutint publiquement cette doctrine dans une dispute. De là, un grand scandale chez les luthériens rigides. Flacius et Amsdorff s'en firent l'écho dans des écrits virulents contre la « très savante et impie bande de Leipzig », composée de « chrétiens renégats » et de « mameluks ». Hergenræther, *loc. cit.*, n. 218, t. v, p. 523; J. Dollinger, *Die Reformation*, Ratisbonne, 1846-1848, t. II, p. 119 sq., 320-328; t. III, p. 437-493.

4. *Colloque de Gotha, 1558, entre Flacius et Strigel.* — Le professeur Flach Francowitz d'Iéna, plus connu sous le nom de Flacius ou de Flaccus Illyricus, enseignait avec Luther que la volonté de l'homme est impuissante pour toute espèce de bien, et que la conversion est un acte de la toute-puissance divine sur la résistance de la volonté humaine. Aussi combattait-il comme synergistes les théologiens de Wittenberg et de Leipzig. D'autre part, son collègue, Victorin Strigel, jadis opposé aux mélancthoniens, se levait à Iéna même pour prendre la défense du synergisme, c'est-à-dire de la coopération humaine. Sur l'ordre et en présence du duc Jean Frédéric, un colloque eut lieu entre les deux collègues; à Gotha, en 1558. Il aboutit simplement à de nouvelles et très vives incriminations. Hergenrother, *loc. cit.*, n. 218, t. v, p. 523-524.

5. *Dispute de Weimar, 2 août 1560 entre flaciens : Flacius Illyricus, et mélancthoniens : Strigel.* — A l'université d'Iéna, le professeur Mathias Flach et ses partisans se déclaraient « les vrais théologiens du saint combat, les instruments choisis par la colère divine pour maintenir, dans toute son intégrité, parmi les éclairs et le tonnerre, la doctrine seule orthodoxe de Luther, et pour extirper l'ivraie satanique semée par les disciples de Mélancthon ». Un autre professeur, Victorin Strigel, et son ami Hugel, surintendant à Iéna, s'étaient posés en adversaires résolus de Flacius. De là, par tout le duché de Saxe, des querelles sans fin, et des haines, qui ne s'immobilisaient pas sur le terrain purement doctrinal. En vue d'apaiser les unes et les autres, le duc recourut au moyen d'une dispute publique qu'il autorisa entre Flacius et Strigel. Elle se déroula sous sa présidence, à Weimar, en août 1560.

Durant treize séances consécutives, l'on discuta la doctrine du péché originel. Flacius nia le libre arbitre : il prétendit que le péché originel non seulement appartenait en propre à la nature humaine, mais qu'il en est la substance même. Strigel opposait des arguments tirés de la physiologie et de l'anthropologie. Flacius les repoussait par une fin de non recevoir. Parce qu'empruntés à la philosophie ou à la raison, disait-il, ils n'ont aucune valeur; car le péché originel a rendu la raison absolument aveugle pour tout ce qui concerne les choses divines. Et quand Strigel soutenait que le Saint-Esprit opère dans les hommes autrement que dans un bloc de marbre; quand il attribuait à la volonté une certaine synergie ou coopération, et quand il apportait de nombreux textes bibliques en faveur du libre arbitre, Flacius répondait avec Luther que l'on ne peut rien déduire des préceptes ou des conseils de la Bible en faveur de la liberté humaine. Après la XIII^e séance, pour toutes sortes de raisons, le duc ordonna aux adversaires de clore la dispute, annonçant qu'on pourrait la reprendre plus tard. En attendant, Strigel jurait que rien ne le ferait jamais changer d'avis, pas même « la corde que le bourreau lui passerait autour du cou ». De son côté, Flacius maintenait que le péché originel est la substance même de l'homme déchu : « Car, expliquait-il, s'il n'est pas une substance, c'est donc un accident. Or une substance ne peut être corrompue par un accident, et cependant tous les luthériens conviennent que la substance de l'homme n'est plus intacte. » De là, il advint que les luthériens se partagèrent en substantialistes et en accidentistes. Janssen, *op. cit.*, t. iv, p. 96-99; *Kirchenlexikon*, t. iii, col. 1849-1850; Simon Musæus, *Disputatio de originali peccato et libero arbitrio*, Paris, 1563; Ritter, *Flacius. Leben und Tod*, Francfort et Leipzig, 1725; Otto, *De Victorino Strigelio*, Iéna, 1843; Twisten, *Flacius Illyricus*, Berlin, 1844.

6. *Colloque de Cassel, 1561, entre calvinistes et luthériens.* — Les calvinistes de Marbourg et les luthériens de Rintel se mirent d'accord, et se tinrent pour

frères. Il s'agissait de la fraction du pain, qui n'appartenait pas à l'essence, mais seulement à l'intégrité de l'eucharistie. Bossuet, *Hist. des variations*, l. XIV, p. 113-116.

7. *Colloque de Maulbronn, avril 1564; les théologiens de Heidelberg ou du Palatinat, calvinistes, contre ceux du Wurtemberg, luthériens : Brenz.* — L'électeur calviniste du Palatinat, Frédéric, à qui le comte palatin Wolfgang, le duc Christophe de Wurtemberg et le margrave Charles de Bade reprochaient de soutenir les pernicieuses erreurs de Zwingle et de Calvin, fut ainsi amené à devoir défendre l'orthodoxie de son *Catéchisme*. Il décida donc Christophe à accepter un colloque, qui se tint au mois d'avril 1564, à l'abbaye de Maulbronn, dans le Wurtemberg, entre les théologiens des deux partis, et en leur présence. Comme toujours, la dispute ne fit qu'aggraver davantage les esprits. D'une part, les théologiens de Heidelberg, répondirent le bruit de leur victoire, assurant que Christophe lui-même avait paru pencher du côté de Calvin, et soutenant que Luther, peu avant sa mort, dans un entretien avec Mélancthon, avait avoué que la doctrine zwinglienne, touchant la cène, se rapprochait plus que la sienne propre de l'enseignement des Pères. D'autre part, Christophe et ses théologiens, dans un mémoire sur le colloque, accusaient leurs adversaires d'avoir usé de mille subterfuges, et d'avoir ainsi prouvé qu'ils ne savaient rien de ce qu'ils disaient. Ils ajoutaient que le colloque les avait confirmés dans leur foi : depuis lors, ils éprouvaient plus d'horreur que jamais pour les hérésies et les blasphèmes de Calvin; et l'un des plus exécrables est, sans contredit, de prétendre, comme Calvin l'a fait, que Jésus-Christ n'est pas vraiment présent sous l'espèce du pain, que l'eucharistie est une invention humaine et une idolâtrie. Hergenrother, *op. cit.*, VII^e période, n. 223, t. v, p. 532; *Epitome colloquii Maulbron. inter theologos Heidelbergenses et Wurtembergenses, de cæna Domini et majestate Christi*, 1564; *Epitome colloquii Maulbron. cum responsione Palatinorum ad epitome Wurtembergensium*, Heidelberg, 1565; Janssen, *op. cit.*, t. iv, p. 210; Heppe, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555-1581*, Marbourg, 1852-1859, t. ii, p. 73-94; Kugler, *Christoph, Herzog zu Wurtemberg*, Stuttgart, 1868-1872, t. ii, p. 458 sq.; Anton, *Geschichte der Concordienformel der Evangelisch-lutherischen Kirche*, Leipzig, 1779, t. i, p. 34-36.

8. *Colloque d'Altenbourg, 20 octobre 1568-9 mars 1569, entre flaciens : Wigand, Célestin, Irénée, Rosinus, Bresnicher, Kirchner, Burggrav, et mélancthoniens : Eber, Salmuth, Freyhub, Prætorius, Crucifer le jeune, Schutz et Moller.* — Depuis l'arrivée du duc Jean Guillaume au gouvernement de la Saxe ducale, la discorde régnait entre ses amis les professeurs flaciens d'Iéna, et les théologiens de Wittenberg, soutenus par l'électeur Auguste de Saxe. Dans l'espoir de reconstituer l'union des uns et des autres, le duc et l'électeur permirent un colloque doctrinal. Il s'ouvrit à Altenbourg, le 20 octobre 1568. Les flaciens d'Iéna étaient représentés par Wigand, Jean Célestin, Irénée, Rosinus, Bresnicher, Timothée Kirchner et Burggrav; les mélancthoniens de Wittenberg, par Paul Eber, Salmuth, Freyhub, Pierre Prætorius, Crucifer le Jeune, Schutz et Moller. Le colloque dura un peu plus de quatre mois, jusqu'au 9 mars 1569. On y discuta uniquement de la justification, mais sans autre résultat qu'une dissension toujours plus vive. Les théologiens de la Saxe ducale demandaient que les principaux écrits de Mélancthon fussent livrés aux flammes. Ceux de la Saxe électorale répliquaient que ces écrits avaient été presque tous imprimés du vivant de Luther, « de sainte mémoire, » lequel les avait tous approuvés et loués. Le président de l'assemblée, Jean Guillaume,

confessa que, de toute sa vie, il n'avait rencontré docteurs plus turbulents et plus difficiles à diriger que ceux de la réunion d'Altenbourg. On invoquait bien le saint nom de Dieu au début de chaque séance : cependant injures et insultes devenaient chaque fois si violentes « qu'on se serait cru à la comédie ». Naturellement chacun des deux partis proclama la défaite honteuse de ses adversaires, véritables hérétiques. Hergenrœther, *loc. cit.*, n. 217-219, t. v, p. 522, 525; Janssen, *op. cit.*, t. iv, p. 362-363; *Kirchenlexikon*, t. iii, col. 1851-1852; Doellinger, *op. cit.*, t. iii, p. 533 sq.; *Acta colloquii Altenburgensis*, Leipzig, 1570; Lœber, *Ad historiam colloquii Altenburgensis animadversiones*, Altenbourg, 1776.

9. Colloque de Zerbst, 1570 : luthériens (Andréa) contre les théologiens de la Hesse et ceux de Wittenberg, calvinistes occultes. — Andréa avait lui-même provoqué une réunion de théologiens au couvent de Zerbst. On devait y discuter et s'entendre sur la valeur qu'il convenait d'accorder à l'autorité traditionnelle de Mélanchthon. Durant ce colloque, où le landgrave de Hesse avait envoyé des théologiens et des conseillers, la discussion fut transportée à Wittenberg, à l'occasion de plusieurs soutenances pour le doctorat. Les thèses des candidats proposaient ouvertement diverses opinions calvinistes, et le dogme luthérien de l'ubiquité fut ce jour-là vivement attaqué. Andréa, qui était venu de Zerbst pour suivre ces soutenances, rejeta avec horreur les thèses en question, les qualifia d'antichrétiennes et de mahométanes. Il quitta la séance académique, en menaçant d'informer toute la Saxe que les docteurs de Wittenberg étaient zwingliens. Par le fait, il y avait des cryptocalvinistes à l'université, et notamment Gaspar Peucer, gendre de Mélanchthon. Janssen, *op. cit.*, t. iv, p. 367-368.

10. Colloque de Torgau, mai et juin 1576 : douze théologiens de la Saxe électorale, avec Andréa, Chemnitz, Chytrée, Musculus, Kœrner; puis Selneker; élaboration du Livre de Torgau et du Livre de Bergem. — L'électeur Auguste de Saxe voulait la paix, et la paix imposée par un décret des souverains. « Comme il est impossible, écrivait-il, d'espérer que jamais colloque ou synode réussisse à réconcilier et à unir nos docteurs, comme on ne peut non plus s'attendre à les voir s'expliquer tranquillement sur ce qui les divise, il me semble que les membres d'empire de la Confession d'Augsbourg ont le devoir d'agir, et qu'il serait bon que chacun d'eux présentât le formulaire en usage dans ses États. Alors des diverses pierres de l'édifice chrétien, il serait possible, avec le concours de quelques théologiens pacifiques assistés de nos conseillers politiques, de dresser un corps de doctrine définitif, de le publier, et d'obliger tous les prédicants à le signer. » Par les soins de l'électeur, une conférence se réunit donc à Torgau, en mai et juin 1576. Outre douze théologiens de la Saxe électorale, cinq autres y furent appelés du dehors : Jacques Andréa, chancelier de Tubingue, Martin Chemnitz, surintendant de Brunswick, David Chytrée, professeur de théologie à Francfort-sur-l'Oder, et Wolfgang Kœrner. Tous ces docteurs discutèrent sur le libre arbitre et plusieurs autres questions, et il sortit de leurs discussions et délibérations le Livre de Torgau, rédigé surtout d'après les opinions des mélanchthoniens. Il accorde au libre arbitre la faculté de résister au Saint-Esprit, mais il enseigne que, seule, la grâce a le pouvoir de convertir la volonté, sans toutefois exclure la synergie ou le concours libre de l'homme. Le Livre de Torgau fut envoyé à tous les États luthériens de l'Allemagne et de la Prusse, avec prière de faire connaître leurs observations. Vingt-cinq avis motivés revinrent et furent la cause d'une revision profonde. Chemnitz, Andréa et Selneker s'y appliquèrent tout d'abord, puis Musculus, Chytrée et Kœrner. Andréa prit

la part la plus importante au travail. Chytrée n'y eut qu'une influence à peu près nulle, et ne signa qu'avec dépit la nouvelle formule. On y avait omis ou modifié, en plusieurs endroits, les propositions favorables au synergisme; on y avait introduit, autant qu'on l'avait pu, le luthéranisme le plus pur, parmi d'ailleurs une grande obscurité. Aussi Chemnitz se réjouissait-il de voir ainsi effacée « toute trace de l'esprit de Mélanchthon ». Cette Formule de concorde comprenait deux parties : un extrait de la vraie doctrine, une exposition détaillée, *solida declaratio*. Elle fut signée le 28 mai 1577, et fut connue plus tard sous le nom de Livre de Bergem. Hergenrœther, *op. cit.*, VII^e période, n. 223, t. v, p. 529-532; Janssen, *op. cit.*, t. iv, p. 521-523.

II. EN SUISSE. — Les conférences religieuses furent nombreuses en Suisse, à l'époque de la Réforme, le plus souvent sous la poussée des magistrats civils déjà gagnés à la nouvelle doctrine. Ce furent les protestants qui convoquaient ces réunions, et les imposaient aux catholiques, parce qu'ils se sentaient déjà les maîtres. Seuls, ils en déterminaient l'objet et la forme. Aussi ces disputes ont-elles communément marqué le point de départ de l'apostasie, de la profanation et du sac des églises, dans les divers cantons où elles se passèrent.

1^o Colloques religieux de Zurich, 1523, 1524, Zwingle, Faber, Conrad Hofmann. — Depuis le mois de décembre 1518, Ulrich Zwingle, ancien curé d'Einsiedeln, avait été nommé curé de la cathédrale de Zurich, et il profitait de sa situation pour propager toutes sortes de nouveautés. En matière de foi, il rejetait ce qu'il appelait l'autorité humaine et la tyrannie dogmatique, et par là il entendait la tradition, les conciles, les décrets des papes. Puis il établit, dans un écrit rendu public, « que l'Évangile seul est une autorité irrécusable, à laquelle il faut recourir pour terminer les incertitudes et décider toutes les disputes, et que les décisions de l'Église ne peuvent être obligatoires qu'autant qu'elles sont fondées sur l'Évangile. » D'un autre côté, il insistait sur le mariage des prêtres et demandait la communion sous les deux espèces. Mais Hugues, évêque de Constance, loin d'autoriser, comme Zwingle osait le lui demander, la prédication de ce pur Évangile, se plaignit au grand conseil du canton. De plus, il interdit toute discussion publique à ce sujet. Mais le conseil, favorable à Zwingle, décréta que, le 29 janvier 1523, s'ouvrirait à Zurich, une conférence solennelle, où chacun désignerait les opinions qu'il regardait comme hérétiques et les combattrait au moyen de l'Évangile. Pour sa part Zwingle proposa 67 articles qui prétendent établir les thèses suivantes : la Bible est l'unique règle de foi, et il faut rejeter toute espèce de tradition; Jésus-Christ est l'unique chef de l'Église, société composée de tous les élus; l'autorité du pape et des évêques n'a sa source que dans l'orgueil et l'usurpation; la messe n'est pas un sacrifice; l'intercession des saints, le purgatoire, l'absolution donnée par le prêtres, les œuvres sacrificatoires, le célibat et les vœux monastiques, sont autant de doctrines fausses ou d'institutions mauvaises. Zwingle demandait ou plutôt défiait qu'on le convainquit d'hérésie. Ayant répudié l'autorité doctrinale de l'Église, il sollicitait d'une autorité laïque un brevet d'orthodoxie! L'évêque de Constance avait été invité au colloque : il y délégua son vicaire général Jean Faber, avec l'unique mission, non de discuter avec les novateurs, mais simplement de protester contre leurs entreprises. Néanmoins le vicaire général se laissa emporter à la discussion sur plusieurs points. Zwingle parla beaucoup, et les magistrats bons bourgeois du conseil estimèrent qu'il n'était pas convaincu d'hérésie, déclarèrent qu'il continuerait de prêcher.

La controverse se continua par de nombreux écrits, dont l'un plus violent : Jugement de Dieu contre les

images, provoqua une nouvelle conférence. Elle avait pour but d'examiner si le culte des images est autorisé par l'Évangile, et s'il fallait conserver ou abolir la messe. L'assemblée s'ouvrit le 28 octobre 1523. Les évêques de Constance, de Bâle et de Coire ne se rendirent pas à l'invitation qui leur avait été adressée, mais ils s'étaient fait représenter. Conrad Hofmann était l'un des délégués catholiques. Après trois jours de débats, l'on dut se séparer sans conclure en aucun sens. Une autre réunion fut encore tenue le 15 janvier 1524, et, cette fois, la messe fut abolie. C'est seulement en 1525 qu'elle fut remplacée par la cène, le saint jour de Pâques. L'on avait aussi disputé sur le célibat des prêtres. Zwingle s'était efforcé de prouver qu'il n'a pas de fondement dans l'Évangile; et bientôt, passant de la théorie à la pratique scandaleuse, il consommait son inconduite antérieure, en épousant une veuve, Anne Reinhardt, avec qui il entretenait depuis longtemps des relations criminelles. Hergenroether, *loc. cit.*, n. 62-63, t. v, p. 284-285; Ehr. Hegerwald, *Handlung der Versammlung der löblichen Stadt Zurich den 29 Jenner 1523*, in-4°, Zurich, 1523; Joh. Faber, *Eine wahrlich Unterrichtung, wie es zu Zurich den 29 Jenner 1523 ergangen sei*.

2^o *Dispute de Bade*, 21 mai-8 juin 1526, entre les catholiques : Eck, Faber, Mürner, Baer, Lempp, et les protestants zwingliens : Ecolampade, Haller, Link, Hess, Immeli, Studer, Weissenburg. — Les cantons de la haute Suisse, où les bonnes et anciennes mœurs s'étaient conservées, gardaient en même temps la vieille foi catholique. Depuis déjà l'année 1524, ils désiraient la réunion d'une grande conférence publique et contradictoire, à laquelle on devait inviter le célèbre controversiste, Jean Eck. Les négociations entreprises dans ce but duraient toujours. Finalement, à la prière des ducs de Bavière, Eck voulut bien accepter le poids de cette dispute, et après toutes sortes de retards et de difficultés, elle put s'ouvrir à Bade, le 21 mai 1526. Du côté des catholiques, s'y trouvèrent les théologiens Jean Eck d'Ingolstadt, Jean Faber, vicaire général de Constance, Thomas Mürner, le docteur Louis Baer, Jacques Lempp de Tubingue. On y vit encore les députés de douze cantons, les délégués de l'archiduc Ferdinand, des ducs de Bavière, des évêques de Bâle, de Constance, de Coire, de Lausanne, de l'abbé de Saint-Gall, et diverses autres personnalités. Du côté des protestants, Zwingle, qui trouvait la ville de Bade trop peu sûre pour sa personne, se garda bien de venir, mais il fut suppléé par son Mélancthon à lui, Jean Hausschein dit Ecolampade. Celui-ci fut renforcé par Berthold Haller de Berne, Link de Schaffouse, Jean Hess d'Appenzell, Jacques Immeli de Bâle, Ulrich Studer de Saint-Gall, et Wolfgang Weissenburg de Bâle. Érasme, invité, refusa de venir, par rancune à l'endroit des amis de Zwingle qui l'avaient offensé dans un écrit anonyme. L'on nomma quatre présidents, deux ecclésiastiques et deux laïques, et deux notaires. Ces dispositions préparatoires s'achevèrent par la fixation de la matière et de l'ordre du débat.

Eck proposa une série de thèses sur l'eucharistie, la messe, le purgatoire, le péché originel; sur le culte de la sainte Vierge, des saints et des images sacrées; sur la différence entre le baptême de Jésus-Christ et celui de saint Jean. Pendant presque toute la durée des séances, il soutint la lutte avec Ecolampade, Immeli, Studer, Haller et quelques autres. Après lui, Faber et Mürner défendirent les thèses par eux présentées, et ne rencontrèrent pas de contradictoire. A la fin, le 8 juin, la plupart des auditeurs, et, parmi eux, même quelques zwingliens, se prononcèrent pour les thèses soutenues par Eck. Seule, une petite minorité, composée surtout de prédicants zwingliens, osa les rejeter. Les députés

autorisés des cantons proclamèrent la victoire de Jean Eck, et jugèrent que Zwingle devait être exclu, avec ses partisans, de la communauté ecclésiastique. Ils interdirent, de plus, tout changement dans l'exercice de la religion, et prohibèrent l'impression comme la vente des œuvres de Zwingle et de Luther. Pour les catholiques, la conférence en elle-même eut, somme toute, d'heureux effets d'union et d'affermissement. Pour les hérétiques, ils s'en retirèrent plus mécontents et plus aigris que jamais, s'efforçant d'atténuer le succès des catholiques par de méchants libelles, par la provocation de nouveaux colloques, et surtout par les plus iniques violences contre les personnes et les biens des catholiques. Hergenroether, *loc. cit.*, n. 68, t. v, p. 290-291; Wiedemann, *Jean Eck*, p. 213 sq.; Id., *Le docteur Jean Eck à la dispute de Bade*, dans *Österr. Vierteljahrsschrift für Theologie*, 1862, t. i, p. 63-113; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1841-1842.

3^o *Colloque de Berne*, 7-26 janvier 1528; Zwingle, Bucer, Capito, Haller, contre quelques catholiques obscurs. — Après le colloque de Bade, les Bernois avaient ratifié les décisions prises, mais bientôt cependant la nouvelle doctrine s'infiltra chez eux, amenant à sa suite le pillage et la dévastation des églises. Janssen, *op. cit.*, t. III, p. 93-104, rapporte, à ce sujet, des détails dont l'horreur fait songer aux plus mauvais jours de la Terreur en France. Le conseil de Berne, comme d'autres municipalités, recourut à la formalité accoutumée pour sauver les apparences et se créer un prétexte de pousser plus en avant la révolution religieuse. Il fit annoncer une dispute publique pour le premier dimanche de janvier 1528, et y invita les évêques de Bâle, de Constance et de Lausanne, tous les cantons et États du pays suisse, et enfin les théologiens catholiques de l'étranger.

Du côté des protestants, il vint une assistance nombreuse tant de la région que du dehors : en tête se trouvaient Zwingle lui-même, Bucer, Capito, Berthold Haller. En fait, ce sont les protestants qui convoquaient ce colloque, comme la plupart des autres, précédents ou postérieurs. Ils avaient pris soin d'en bien poser comme règle fondamentale le principe même du protestantisme : en matière d'Écriture sainte, l'on devait répudier le témoignage de la tradition et l'autorité de l'Église. Une telle condition rendait les discussions interminables et constituait les seuls seigneurs protestants juges réels des controverses. Du côté catholique, les évêques, bien qu'invités, ne parurent pas et n'envoyèrent aucun délégué. Les huit cantons catholiques, non seulement refusèrent de désigner la moindre députation, mais, de plus, ils s'opposaient au passage sur leur territoire de toutes personnes se rendant à la conférence. Ni Eck ne vint, ni non plus les théologiens étrangers. Il en était le plus souvent ainsi, soit parce que les évêques interdisaient de prendre part à ces réunions presque toujours funestes, soit parce que le concours des théologiens à ces assemblées eût été la reconnaissance d'une autorité sans compétence. Quelques docteurs suisses se présentèrent cependant, notamment Tréger, provincial des augustins à Fribourg, qui ne tarda pas à se retirer.

Les thèses annoncées se rapportaient au pouvoir de l'Église et du pape, aux commandements de l'Église, à la confession, à la présence réelle de Notre-Seigneur dans l'eucharistie. Sur ce point de l'eucharistie, Benoît Burgauer de Saint-Gall et Althammer de Nuremberg soutinrent contre les zwingliens la théorie de Luther. Les thèses concernaient encore la messe, l'intercession des saints, le célibat. Les catholiques ne prirent qu'une part insignifiante à la discussion, puisqu'on refusait toute autre démonstration que celles puisées dans la Bible. De la sorte les zwingliens remportèrent une victoire facile, et introduisirent leur réforme à Berne, à

Bâle aussi et à Schaffhouse. Au mois d'août suivant, Eck publia une réfutation de cette dispute de Berne, s'attachant à faire ressortir les contradictions dans lesquelles les zwingliens s'étaient jetés au courant de la discussion. Hergenroether, *op. cit.*, VII^e période, n. 67, t. v, p. 289-290; Wiedemann, *Jean Eck*, p. 248 sq.; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1842.

4^e Colloque de Lausanne, 1^{er} octobre 1530; Farel, *Viret contre quelques prêtres catholiques contrainsts*. — Des contestations en matière religieuse étaient pendantes entre Fribourg et Berne. Ceux de Berne, espérant qu'on s'entendrait mieux dans un colloque, le convoquèrent à Lausanne pour le 1^{er} octobre 1536. L'empereur, le clergé et les habitants de Lausanne s'opposaient à la réunion : on passa outre, et Berne adressa les lettres de convocation à toutes les paroisses, avec les plus belles promesses d'impartialité. Cependant l'on contraignit les prêtres catholiques à se rendre à la conférence, sous peine d'amende et d'exil. On y appela les ministres de Genève, Guillaume Farel et Pierre Viret. Ils présentèrent dix thèses. La 1^{re} affirmait la justification de la foi sans les œuvres; la 2^e soutenait que l'Écriture ne reconnaît que Jésus-Christ pour chef, pour souverain pontife et médiateur de son Église; la 3^e était dirigée contre la messe et la présence réelle; la 4^e déclarait que l'Église, qui est reconnue de Dieu seul, ne reconnaît pas le baptême et la cène du Seigneur; la 5^e portait que l'Église ne connaît d'autres ministres que les prédicateurs de la parole divine et les administrateurs des sacrements; la 6^e rejetait la confession auriculaire; la 7^e admettait le culte intérieur et spirituel; la 8^e déclarait que l'Église ne connaît d'autre magistrat que le magistrat civil; la 9^e condamnait le célibat des prêtres; la 10^e rejetait le jeûne et l'abstinence.

À la présentation de la 1^{re} thèse, les chanoines opposèrent un déclinatoire, rappelant qu'en cas de doute sur la foi, c'est à l'Église seule de juger. S'ils acceptaient le rôle de juges, ils empièteraient sur le pouvoir de l'Église; et, d'ailleurs, s'il était permis à chacun de s'ériger en juge, la religion tomberait rapidement dans une confusion irrémédiable. Embarrassé, Farel répondit par de virulentes attaques contre les papes et les conciles, qui brûlent, sans les entendre, ceux qui cherchent à discuter avec de bonnes raisons. Un dominicain observa ensuite que l'Église a précédé l'Écriture et que cette Écriture n'aurait aucune autorité si elle n'était approuvée par l'Église. Viret répondit simplement que le religieux disait des blasphèmes : c'était plus facile à avancer qu'à prouver. Alors Farel, sans contradiction désormais, put consacrer deux ou trois jours en moyenne à chacune de ses thèses, mêlant à ses exposés toutes sortes d'injures et de plaisanteries grossières. Après ces interminables palabres de Farel, l'avoyer de Watteville, qui présidait, clôtura l'assemblée, et les seigneurs de Berne ordonnèrent à tous les baillis du pays de Vaud de renverser les autels et de briser les saintes images dans les églises et chapelles. C'était leur manière à eux d'inaugurer la réforme de la religion ! Quand on a affaire à de pareils fanatiques, l'on a beau avoir raison ; il est difficile d'attendre un bon résultat des arguments les meilleurs. Darras, *Histoire de l'Église*, continuée par Bareille, Paris, 1884, t. XXXIII, p. 341-344.

III. EN HOLLANDE. — C'est par la révolte ouverte et par la force des armes que le calvinisme s'était implanté dans le nord des Pays-Bas. Bientôt le fanatisme et l'intolérance des protestants firent peser sur les catholiques du pays, les deux cinquièmes de la population totale, un joug insupportable. Aussi ne trouvons-nous pas, en Hollande, trace de controverses publiques, entre catholiques et hérétiques, du moins de controverses dignes d'être mentionnées ici.

Entre hérétiques, il y eut quelques disputes, peu nombreuses toutefois, précisément parce que le parti le plus fort persécuta et finit par écraser l'autre. Parmi les calvinistes des Pays-Bas, deux partis s'étaient formés à propos de la doctrine de Calvin sur la prédestination. Les *infralapsaires*, appelés aussi *arminiens* ou *remonstrants*, soutenaient que la prédestination au ciel ou à l'enfer n'a été définitivement faite par Dieu qu'après la prévision du péché originel. Au contraire, les *supralapsaires*, dits encore *gomaristes* ou *contre-remonstrants*, prétendaient qu'avant toute prévision de la faute originelle, Dieu a définitivement prédestiné chacun des hommes au ciel ou à l'enfer. Les chefs de partis étaient deux professeurs de l'université de Leyde, Jacques Harmensen ou Arminius, soutenu par le monde des hauts fonctionnaires, et François Gomar, appuyé par la majorité des prédicants et du peuple.

Arminius avait demandé à justifier sa doctrine devant un synode. En attendant, on lui accorda de soutenir une discussion contradictoire avec Gomar, devant une députation des États. Elle eut lieu en 1608. Le rapport de cette députation fut favorable à Arminius, et l'on demanda aux uns comme aux autres de garder le silence désormais. Arminius mourut en 1609, mais il eut d'ardents successeurs en la personne de Jean Uytenbogart, Conrad Vorstius et Simon Episcopius. Ce sont ces trois champions qui présentèrent en 1618 une justification en cinq articles, appelée *Remonstrance*, à laquelle les gomaristes opposèrent une *Contre-Remonstrance*. Voir *CONTRE-REMONSTRANTS*, col. 1670-1671.

La lutte continuait donc très vive, et pour l'apaiser, les États convoquèrent inutilement des colloques religieux, l'un à La Haye, en 1611, l'autre à Delft, en 1613. Mais les gomaristes, favorisés par le gouverneur général Maurice d'Orange, ne tardèrent pas à opprimer leurs adversaires. Maurice convoqua, non plus un colloque, mais un synode, à Dordrecht, malgré l'opposition de plusieurs États. Ce pseudo-concile s'ouvrit le 11 mai 1618, et bien qu'on y eut accueilli vingt-huit théologiens étrangers, les remonstrants n'y furent pas admis comme membres du synode, mais seulement comme accusés. Dans la XXII^e session, Episcopius déclara qu'il était tout prêt à soutenir une conférence publique et contradictoire; mais sa proposition, tout acceptable qu'elle fût au point de vue protestant, ne reçut même pas l'accueil d'une prise en considération. Le synode finit en mai 1619 par la condamnation des arminiens. Ils furent déclarés hérétiques et traités comme tels. Deux cents perdirent leur situation, quatre-vingts furent exilés, quarante passèrent aux gomaristes, et quelques-uns se firent catholiques. Hergenroether, *loc. cit.*, n. 225-227, t. v, p. 536-541. Voir ARMINIUS, t. I, col. 1963-1971; GOMAR.

IV. EN POLOGNE. — Colloque de Thorn, octobre-novembre 1645, entre catholiques et protestants de toutes sortes. — Le protestantisme s'était infiltré, dès le début du XVI^e siècle, jusque dans la catholique Pologne. Il y rencontra, de la part du gouvernement, un mélange d'opposition et de faiblesse. Sous le règne de Sigismond III, la réaction fut vive contre les dissidents, tant par les influences politiques que par l'action religieuse. Les hérétiques en furent tellement irrités qu'ils en vinrent à des tentatives de révolte et à des projets d'alliance avec l'étranger. C'est alors que le bon roi Ladislas IV, voulant éviter à son pays les malheurs dont les divisions religieuses avaient accablé déjà la plus grande partie de l'Europe, essaya de calmer les esprits en provoquant la réunion d'une conférence. Il mettait d'autant plus sa confiance dans l'efficacité de ce moyen, qu'il avait observé le récent retour à la foi catholique de plusieurs protestants de marque, Berthold Nihus, Christophe Behold ou Besold, Barthélemy Nigrinus. D'un autre côté, l'attitude prise par Hugo Gro-

tius dans les luttes entre arminiens et gomaristes, les efforts, tentés par Georges Calixtus de Helmstedt pour implanter le syncrétisme et faire l'union des sectes diverses dans la profession de certains articles fondamentaux, n'étaient pas pour décourager la tentative et les espérances du roi.

Correctement, le prince soumit son projet à l'autorité ecclésiastique, qui l'approuva au synode provincial de Warschau, tenu en 1643. Dès le 12 novembre de cette année, l'archevêque primat de Gnesen, Lubienski, invitait tous les dissidents du royaume à une conférence qui devait s'ouvrir à Thorn, le 10 octobre 1644. D'autre part, le roi, pour ce qui le concernait, adressait la même invitation à ses sujets protestants, le 20 mars 1644. Après toutes sortes de retards, le colloque put effectivement commencer au mois d'octobre 1645. Les luthériens étaient représentés par Calow et Botsak, de Dantzig, par un docteur très rigide de Wittenberg, Hülsemann, par le prédicant de la cour de Brandebourg, Bergius, et Georges Calixtus, délégué du duc de Brunswick. La présidence fut d'abord occupée par le prince Ossolinski, et ensuite par Leszinski.

Un gros incident se produisit, avant même l'ouverture officielle de l'assemblée. Les luthériens extrêmes avaient appris que Calixtus entretenait des relations avec les réformés, c'est-à-dire avec les calvinistes. Même, il les aidait à rédiger la profession de leur foi. Aussi ces luthériens décidèrent-ils de ne pas admettre Calixtus à leurs conciliabules privés. Le colloque ouvert, ils protestèrent contre l'idée d'une profession de foi commune avec les réformés, et ne cessèrent de les attaquer personnellement. Bientôt les diverses confessions furent invitées à déposer la formule de leur foi. Les calvinistes indignèrent, comme règle de la croyance, la sainte Écriture, les symboles de Nicée et de Constantinople, et la Confession d'Augsbourg. Les luthériens donnèrent, en outre, comme règle de foi, les décrets de l'Église contre Macédonius, Nestorius, Eutychès, Pélagie, et, à côté de l'*Augustana*, les autres formules de confession de foi. Comme cela n'avancait guère les choses, la présidence demanda à chacune des communions de faire connaître ses objections contre la doctrine des autres. Le jésuite Schönhofer accomplit ce travail au nom des catholiques. Spécialement il montra que les idées, reçues chez les protestants sur le concept catholique de la doctrine, n'ont aucun fondement dans les sources officielles et les exposés authentiques, notamment dans les décrets du concile de Trente ou dans le Catéchisme romain. Les adversaires refusèrent ces explications. Puis l'on vit les réformés s'attribuer le titre de catholiques tout simplement, tandis qu'ils appelaient catholiques romains les vrais enfants de l'Église. Le colloque fut clos d'autorité royale, le 21 novembre 1645. Son résultat le moins douloureux fut, comme toujours, d'accentuer les animosités réciproques. Pour sa part, Calixtus fut en butte à toute la haine des luthériens rigides. Il fut attaqué par Jacques Weller à Dresde, Abraham Calov à Dantzig, Jean Hülsemann à Leipzig, par Werner et par Scharpf. Quant à la confession de foi catholique (calviniste) présentée à Thorn, elle fut reçue dans la communauté réformée, et surtout en Brandebourg, comme un symbole, et on la désigna sous le nom de *Declaratio Thorunensis. Kirchenlexikon*, t. III, col. 1853-1855; Hergenrother, *loc. cit.*, n. 129, 224, t. V, p. 390-392, 533-535; Hartknock, *Preuss. Kirchenhistorie*, Leipzig, 1686, p. 934 sq.; Schrockh, *Kirchengeschichte seit der Reformation*, t. VIII, p. 102 sq.

V. EN FRANCE. — 1^o Colloques entre catholiques et réformés. — En France, à raison des oppositions diverses qu'ils rencontrèrent, les calvinistes ne réussirent pas à multiplier les colloques avec les catholiques. Il y en eut deux cependant dignes d'être ici rapportés.

1. Colloque de Poissy, 31 juillet-14 octobre 1561; le cardinal de Lorraine, Montluc, évêque de Valence, Laynez, contre Théodore de Bèze et Pierre Martyr. —

« Comme on s'ennuyait en France des longues remises du concile général si souvent promis par les papes, et des fréquentes interruptions de celui qu'ils avaient enfin commencé à Trente, la reine abusée par quelques prélats d'une doctrine suspecte, dont le chancelier de l'Hôpital, très zélé pour l'État et grand personnage, appuyait l'avis, crut trop aisément que, dans une commotion si universelle, elle pourroit pourvoir en particulier au royaume de France, sans l'autorité du saint-siège et du concile. On lui fit entendre qu'une conférence concilierait les esprits, et que les disputes qui les partageaient seroient plus sûrement terminées par un accord, que par une décision dont l'un des partis seroit toujours mécontent. Le cardinal Charles de Lorraine, archevêque de Reims, qui ayant tout gouverné sous François II avec François, duc de Guise, son frère, s'étoit toujours conservé une grande considération; grand génie, grand homme d'État, d'une vive et agréable éloquence, savant même pour un homme de sa qualité et de ses emplois, espéra de se signaler dans le public, et tout ensemble de plaire à la cour en entrant dans le dessein de la reine. » Bossuet, *Histoire des variations*, t. IX, n. 91, *Œuvres complètes*, éd. Lachat, Paris, 1875, t. XIV, p. 396. C'est ainsi que les faiblesses ou les complaisances de la cour et de plusieurs évêques préparaient soit un concile national soit un colloque religieux. Michel de l'Hôpital, assez suspect dans sa foi, assez porté vers la liberté générale des cultes, inclinait dans ce sens. Mais la Sorbonne était opposée au concile national comme à tout colloque. Le pape Pie IV s'efforçait d'amener l'abandon de la réunion projetée. Il n'y put réussir. Ses efforts aboutirent à ce que l'assemblée ne fut pas dénommée concile : on l'appela colloque.

Il se tint à Poissy, entre les catholiques et les huguenots ou les *dévoyés de l'Église*, comme les appellent les actes de l'assemblée. La reine mère et régente, Catherine de Médicis, y assistait avec le roi Charles IX et toute la cour. Le cardinal de Tournon, archevêque de Lyon, présidait, entouré des cardinaux d'Armagnac, de Bourbon, de Lorraine, de Châtillon et de Guise. Quarante archevêques et évêques, un grand nombre de docteurs ou de canonistes, parmi lesquels on remarquait Salignac, Bouteiller, Claude Despençe, Vigor, Dupré, Sénéchal, Claude de Saintes et Ciry, prenaient part aux discussions, du côté des catholiques. Le roi de Navarre, Antoine de Bourbon, le prince de Navarre, le prince de Condé représentaient les huguenots français. Ils étaient renforcés par vingt-deux députés des communes protestantes et par douze prédicants, à la tête desquels se trouvaient Théodore de Bèze et un moine apostat de Florence, Pierre Vermigli, dit Martyr, *senex decrepitis et inveteratus malarum dierum*, comme le qualifient les *Actes du clergé de France*, in-fol., Paris, 1767, t. I, p. 25. Nommons encore Jean Malo, de la Tour, Raymond, Nicolas des Gallards, Claude de la Bousnière, Barbançon, Gabriel du Housset, Marlorat et Jean de l'Épine. Le chancelier de l'Hôpital portait la parole au nom de la couronne.

L'assemblée s'ouvrit le 31 juillet 1561. C'est seulement le 9 septembre suivant que les ministres calvinistes et leurs compagnons y furent introduits. De son côté, le pape, soucieux de conjurer le mauvais effet que l'on redoutait de ces débats, envoyait huit jours après un légat, le cardinal Hippolyte d'Este, accompagné de Laynez, général des jésuites, et de Polanque, son admoineur.

Trois questions distinctes furent agitées dans la réunion de Poissy : la subvention à payer au roi; la discussion avec les protestants; une tentative de réforme du clergé français.

Pour la controverse avec les protestants, « on ne traita proprement dans cette assemblée que de deux points de doctrine, dont l'un fut celui de l'Église, et l'autre fut celui de la cène. C'étoit là que l'on mettoit le nœud de l'affaire, parce que l'article de l'Église étoit regardé par les catholiques comme un principe général qui renversoient par le fondement toutes les Églises nouvelles; et que parmi les articles particuliers dont on disputoit, aucun ne paroissoit plus essentiel que celui de la cène. » Bossuet, *op. cit.*, l. IX, n. 92, p. 397.

Le cardinal de Lorraine commença par une admirable harangue, et accusa Bèze « d'avoir écrit, dans un de ses livres, que Jésus-Christ n'étoit pas plus dans la cène que dans la boue, *non magis in cœna quam in cœno* ». Bossuet, *ibid.* Alors, Bèze rejeta la proposition comme impie et détestée de tout le parti. Or, plus tard, au nom de tous les ministres et de toutes les Églises protestantes, il présenta publiquement au roi, devant l'assemblée, la commune confession de foi dressée sous Henri II, dans le premier synode tenu à Paris. En même temps, Bèze prit la défense de cette confession, dans un long discours, « où, malgré toute son adresse, il tomba dans un grand inconvenient... Car, étant tombé sur la cène, il dit, dans la chaleur du discours, qu'eu égard au lieu et à la présence de Jésus-Christ considéré selon sa nature humaine, son corps étoit autant éloigné de la cène que les plus hauts ciels le sont de la terre. A ces mots toute l'assemblée frémit. On se ressouvint de l'horreur avec laquelle il avoit parlé de la proposition qui excluait Jésus-Christ de la cène, comme de la boue. Maintenant, il y retomboit, sans que personne l'en pressât. » Bossuet, *op. cit.*, l. IX, n. 93, p. 397-398.

Si le cardinal de Lorraine parla fort bien et avec éloquence, Laynez parla mieux encore, et avec une victorieuse franchise. Il « avait écouté les discussions sans y prendre part. Mais enfin l'audace des *dévoiyés de l'Église* alla si loin qu'il ne put se contenir davantage. Pierre Martyr surtout, ancien chanoine régulier de Saint-Augustin, dont il avait renié la règle, s'étoit signalé par ses blasphèmes. Il étoit Florentin, et la reine, sa compatriote, lui avait demandé de se servir de la langue italienne plutôt que de la latine. Cette coquetterie de femme, espérant ainsi captiver le calviniste, tira Laynez de son silence ». Crétineau-Joly, *Histoire de la Compagnie de Jésus*, c. viii, Tournai, 1846, t. I, p. 137. Le 26 septembre, s'adressant à la reine-mère, il lui proposa deux moyens pour se défendre elle et son royaume contre les séductions de l'hérésie. « Le premier moyen, dit-il, ...c'est de bien comprendre qu'il n'appartient ni à Votre Majesté ni à aucun autre prince temporel de traiter de choses qui regardent la foi, parce qu'ils n'ont pas le pouvoir de décider ces sortes de questions et parce que d'ailleurs ils ne sont point exercés à approfondir ces matières subtiles et abstraites. Et s'il est juste, comme dit le proverbe, de laisser son art à l'artisan, il faut aussi laisser aux prêtres le droit de s'occuper des affaires de la religion; il faut surtout laisser au souverain pontife et au concile général à prononcer sur les choses de la foi, *causæ majores*, qui sont exclusivement de leur ressort. Maintenant donc qu'un concile général est ouvert, il ne me paraît ni légitime ni convenable de tenir des assemblées particulières... Voilà donc le premier moyen que j'ai à proposer à Votre Majesté, moyen de tous le meilleur et le plus concluant : ce serait d'envoyer à Trente les prélats, les théologiens et tous les religieux ici présents. Quant au second moyen, qui, sans être bon, n'est pas mauvais, le voici. Puisque Votre Majesté, par indulgence pour les modernes sectaires et pour essayer de les gagner, a bien voulu permettre des conférences, je demanderai qu'elles se tiennent seulement en présence de gens instruits, parce que, pour ces personnes, il n'y aurait point de danger de perversion et qu'elles

seraient même capables de convaincre et d'éclairer les esprits plutôt entraînés par l'erreur que par l'entêtement de l'orgueil. Il y aurait encore cet avantage, qu'on épargnerait à Votre Majesté et à ces très honorables Seigneurs l'ennui de discussions longues et embrouillées. » Crétineau-Joly, *op. cit.*, p. 137-140. Laynez avait parlé avec tant d'autorité de l'inutilité du colloque, des dangers qu'il offrait pour la foi, le cardinal de Tournon l'avait si bien secondé, que l'adhésion de la cour fut emportée. Ni la reine, ni le roi, ni les seigneurs n'assistèrent désormais aux séances. Elles se poursuivirent entre les seuls évêques et les théologiens, catholiques et protestants. La parole de Laynez avait mis un terme à ces harangues et à ces discussions solennelles, dans lesquelles les protestants, en face du roi mineur et de toute sa cour de prélats et de gentilshommes, prenaient à partie les dogmes de la religion catholique. Dans les réunions suivantes les débats continuèrent sur la cène. On y entendit, du côté catholique, l'évêque de Valence, Duval, évêque de Séez, le docteur de Paris Claude Despençe. D'autre part, des dissensions ne tardèrent pas à se faire jour parmi les ministres; des jalousies éclatèrent entre eux; Bèze lui-même y montra d'incompréhensibles hésitations. Pierre Martyr « déclara souvent que pour lui il n'entendait pas ce mot de *substance*, mais pour ne point choquer Calvin et les siens, il l'expliquait le mieux qu'il pouvoit ». Bossuet, *op. cit.*, n. 96, p. 401. La conclusion des délibérations devait être un formulaire sur la sainte eucharistie. Les deux partis devoient l'adopter, mais les huguenots refusèrent de le signer. Il devint de la sorte évident pour tous que c'étoit la défaite complète de l'hérésie. Ce fut le résultat tout spéculatif du colloque. De pratique, il n'y en eut pas plus cette fois que les autres. « La réformation de la discipline ne réussit guère mieux. On fit de belles propositions et de beaux discours dont on ne vit que peu d'effet. L'évêque de Valence discourut admirablement à son ordinaire contre les abus et sur les obligations des évêques, principalement sur celle de la résidence qu'il gardait moins que personne. En récompense, il ne dit mot de l'exacte observance du célibat. » Bossuet, *op. cit.*, n. 99, p. 403. C'est dans ces conditions que l'assemblée fut dissoute le 14 octobre 1561, et le roi décida dès lors d'envoyer au concile de Trente les évêques du royaume. Quant aux calvinistes, ils regardèrent comme un triomphe qu'on les eût seulement admis à une telle conférence et qu'on leur eût permis d'y lire leur confession de foi. Aussi devinrent-ils plus insolents que jamais.

2. *Conférence de Fontainebleau, 4 mai 1600, entre le cardinal Du Perron et du Plessy-Mornay.* — En 1598, Philippe de Mornay, seigneur du Plessy-Marly, connu sous le nom de Duplessy-Mornay, publia son traité de *l'Institution de l'eucharistie*. Cet ouvrage dirigé contre le sacrifice de la messe, et plus généralement contre tout le culte catholique, contenait près de cinq mille passages tirés des Pères de l'Église ou de théologiens de marque. En réunissant et en publiant tous ces témoignages, Mornay n'avait pas pris soin d'en vérifier exactement la provenance et les textes, et il avait souvent cité à faux. Du Perron, évêque d'Évreux, enhardi par les succès déjà remportés dans plusieurs controverses, encouragea par les conversions éclatantes qu'il avait obtenues, et notamment celles de Palma-Cayet et de Sancy, colonel général des Suisses, osa s'attaquer à celui qu'on appeloit le *pape des huguenots*. Il signala donc les inexactitudes de Mornay. Il déclara même publiquement qu'il se faisait fort de montrer cinq cents falsifications dans le traité de *l'Institution de l'eucharistie*. Mornay, piqué au vif, porta à Du Perron l'imprudent défi de soutenir publiquement son accusation dans une conférence, et devant des arbitres choisis dans les deux partis. L'évêque

d'Évreux s'empresse d'accepter la gageure, et le roi indiqua rendez-vous pour le 4 mai 1600, à Fontainebleau, devant la cour qui s'y trouverait. Pour les catholiques, les arbitres choisis étaient le chancelier Bellièvre, de Thou et Pithou; pour les protestants, ce furent Du Fresnoy et Casaubon.

Mornay fut assez convaincu d'inexactitudes pour que la victoire ait été unanimement adjugée à Du Perron. Les calvinistes impartiaux convinrent de la défaite de leur chef. Pour la constater, il suffit de lire ce qu'en dit, dans ses *Mémoires*, le duc de Sully, zélé protestant. Les conférences ne continuèrent pas, et le roi Henri IV proclama hautement que « le pape des protestants avait été écrasé ». « Eh bien! que vous semble de votre pape, disait-il à Sully. — Sire, répondait le ministre, il me semble qu'il est plus pape que vous ne pensez, puisqu'en ce moment il donne le bonnet rouge à M. d'Évreux. » En effet, la victoire de Du Perron, jointe à ses autres titres, ne tarda pas à lui mériter l'octroi de la pourpre romaine. Quant à Mornay, il se retira dans son gouvernement de Saumur, toujours préoccupé d'inquiéter les catholiques. C'est là qu'il publia un récit de la conférence de Fontainebleau qui porta au comble l'irritation du roi contre lui.

2^e *Colloques entre hérétiques. Colloque de Montbéliard, 21-26 mars 1586, entre Théodore de Bèze et Jacques Andréa.* — Le comté de Montbéliard avait, de bonne heure, embrassé le luthéranisme. D'autre part, des calvinistes, fuyant la France, étaient venus s'établir en ce pays. Ce que voyant, le duc Frédéric de Wurtemberg conçut le projet de tenter, une nouvelle fois, l'union des deux communautés luthérienne et calviniste. Dans ce but, il convoqua un colloque à Montbéliard. Il eut lieu du 21 au 26 mars 1586. Théodore de Bèze et quelques théologiens, envoyés par Genève et Berne, représentaient l'Église réformée; Jacques Andréa et plusieurs théologiens de Tubingue soutenaient la confession luthérienne. Bèze avait demandé que la discussion se fit en la forme classique du syllogisme, mais l'avis d'Andréa prévalut, et l'on s'en tint à la libre argumentation.

Tout d'abord, le débat s'engagea sur l'ubiquité. Des deux côtés, l'on reconnaissait que l'homme ne communie efficacement et salutairement au corps et au sang de Jésus-Christ que par la foi. Mais, pour le surplus, les réformés étaient aussi éloignés de la consubstantiation de Luther que ceux-ci l'étaient eux-mêmes de la doctrine catholique de la transsubstantiation. Les divisions s'accrochèrent si vivement sur ce point, que Bèze voulut un instant se retirer de la conférence. Alors, Andréa souleva d'autres questions, spécialement celles de la prédestination, du baptême, du culte des images. Sur la prédestination, Bèze soutint que Dieu a voulu manifester tout ensemble et sa miséricorde et sa justice. Aussi a-t-il éternellement et immuablement choisi dans le Christ un certain nombre d'hommes pour la gloire, comme il a résolu d'en réprouver d'autres et de les laisser se perdre par leur propre faute. Si donc ils pèchent et se damnent, ce n'est point par hasard, mais selon le plan providentiel. Bèze défendit encore avec beaucoup de fermeté contre Andréa l'inamissibilité de la foi dans les élus. C'était élever un nouveau mur de séparation entre le luthéranisme et le calvinisme. Beaucoup de luthériens regardaient celui-ci comme plus dangereux que le papisme lui-même. Dans ces conditions, la réunion des deux partis fut impossible. Bèze et Andréa refusèrent de se donner la main en signe de fraternité, ou même de simple amitié. Il avait été stipulé que rien ne serait publié au sujet de la conférence. Mais Andréa ne tarda pas à éditer à Tubingue les *Actes* du colloque avec des notes et éclaircissements. C'est alors que Bèze lui donna la réplique en contestant la fidélité des *Actes* et en communiquant son récit

personnel et sommaire des discussions et des faits.

VI. *LES CONTROVERSES DE SAINT FRANÇOIS DE SALES AVEC LES RÉFORMÉS.* — Parmi les controversistes qui luttèrent efficacement contre le protestantisme, il faut placer au premier rang saint François de Sales. Dans ses travaux apostoliques pour la conversion des calvinistes du Chablais, il eut fréquemment recours aux conférences soit privées soit publiques.

1^o *Considérations générales.* — Pour ces dernières, ce n'est pas qu'il les estimait grandement utiles pour la conversion : « Dans celles-ci, disait-il, on s'échauffe de part et d'autre, et, lors même qu'on réussit à confondre l'hérétique, le seul fruit de sa confusion est une aigreur, un dépit qui se soulève dans son cœur et rend sa conversion plus difficile; au lieu que, dans la conférence particulière et secrète, l'amour-propre n'ayant rien à souffrir de la défaite, on agit plus efficacement sur l'âme. » Hamon, *Vie de S. François de Sales*, Paris, 1875, t. I, p. 197. Dans certaines circonstances cependant, où ce moyen lui sembla utile pour influencer le peuple, il n'hésita pas à l'employer. « Ce n'est pas, déclarait-il, que je ne m'estime le moindre de tous ceux qui peuvent se présenter pour la défense de l'Église. Aussi ne comptai-je pas sur moi-même et sur mon propre esprit, mais uniquement sur la bonté de ma cause et l'autorité de ma mission. J'espère que Dieu, m'ayant envoyé par l'organe de mon évêque pour annoncer sa parole, me donnera l'intelligence pour confondre les ministres de l'erreur, lui qui, par douze ignorants, a confondu la sagesse de tous les philosophes. » *Ibid.*, p. 209. Aussi, provoqué, jamais il ne voulait paraître reculer ou craindre devant l'hésésie. Déjà évêque, il relate en ces termes des dispositions qui furent celles de tout son apostolat : « D'après les bruits qui ont couru au sujet d'une conférence sur la religion dans la ville de Genève entre moi, assisté de quelques prédicateurs catholiques, et les ministres de Genève, j'ai fait, signé de ma main et scellé de mon sceau le présent écrit, pour déclarer et attester que toutes fois et quantes que les ministres voudront entendre à des conditions raisonnables pour une telle conférence, je m'y rendrai avec toute promptitude et sincérité, espérant en la bonté de Dieu que son nom sera glorifié pour le salut et le bien de plusieurs âmes, ainsi que je l'en supplie. Fait à Annecy, le 6 août 1605. François, évêque de Genève. » *Ibid.*, p. 555.

2^o *Conférences publiques et contradictoires de saint François de Sales avec les réformés.* — Par le fait, saint François de Sales n'eut guère de conférences publiques à soutenir. Il les provoqua souvent, il fut parfois provoqué; mais toujours, au dernier moment, la défaillance et la lâcheté des ministres qui redoutaient justement le vaillant champion, firent manquer les réunions. C'est ainsi qu'en 1596, alors qu'il prêchait le carême à Thonon, François porta aux ministres le défi de pouvoir ne pas reconnaître leur erreur, après l'avoir entendu; et il accepta joyeusement une conférence publique où il devait se mesurer, seul, contre tous les ministres du Chablais et du pays de Vaud. Au jour dit, tous les ministres firent misérablement défaut, sauf celui de Thonon, Louis Viret, qui vint avec l'unique mission d'excuser ses collègues lui-même. *Ibid.*, p. 195-196. La même année pourtant, devait aboutir une dispute publique avec le ministre La Faye, le premier après Bèze dans Genève. Il s'était vanté de venir à Thonon même confondre François devant les nouveaux convertis. Mais, comme il ne se présentait jamais, François prit le parti d'aller le trouver à Genève, ne voulant pas, par-dessus tout, paraître fuir ou éluder la rencontre. Il partit donc avec le baron d'Avully, le chanoine Louis de Sales, le premier syndic de Thonon et d'autres habitants de la ville, quelques-uns catholiques, la plupart encore calvinistes. Dans ces conditions

La Faye ne pouvait se soustraire. On se rendit donc sur une place publique, dite du Molard. Là, trois heures durant, le ministre promena la dispute, à son gré, sur l'unité de l'Église, le sacrement de l'eucharistie et le sacrifice de la messe, sur les bonnes œuvres, le purgatoire, le culte des saints et divers autres points. Mais, poussé toujours dans ses divers retranchements et incapable d'échapper aux étreintes successives de son adversaire, il rompit tout à coup la conférence dans une colère violente et un torrent d'injures. Ce que voyant, le baron d'Avully observa, séance tenante, que la cause des ministres devait être bien mauvaise puisqu'ils ne savaient répondre à d'excellentes raisons que par de pitoyables injures. *Ibid.*, p. 209-211. C'est encore à saint François de Sales qu'il faut rattacher la dispute publique qui eut lieu à Thonon, le 13 mars 1598, entre le ministre Lignarius, professeur de théologie à Genève, et le P. Chérubin, capucin. Le professeur, sachant François de Sales absent de Thonon, s'empessa de venir provoquer les capucins, espérant ainsi une victoire plus facile. La discussion se poursuivit, correcte et modérée, toute une première journée sur les livres canoniques et sur l'autorité qui doit, en matière de foi, décider du vrai sens des Écritures. Des secrétaires avaient noté les objections et les réponses. Finalement la partie fut remise au lendemain. Mais, quoi que l'on pût faire, malgré les plus énergiques sommations, le ministre n'osa jamais plus se représenter. *Ibid.*, p. 288-289. Voir CHÉRUBIN DE MAURIENNE, t. II, col. 2360-2361.

3^e Conférences privées et contradictoires de saint François de Sales avec les réformés. — Comme il estimait les conférences privées incomparablement plus utiles que les disputes publiques, l'apôtre du Chablais s'y prêtait avec bonheur et sans compter. Il obtint de la sorte d'innombrables conversions ; mentionnons simplement le baron d'Avully ; l'avocat Poncet ; Pierre Fournier, 1^{er} syndic de Thonon (1595) ; le gentilhomme vaudois, Ferdinand Bouvier (1598) ; le colonel Brotty ; Gaspard de Faverge (1600), proche parent de Calvin ; le baron d'Yvoire (1683) ; M^{me} de Saint-Sergues (1610) ; le baron de Monthelon (1611). Rappelons aussi qu'en 1596, le pape Clément VIII donna mission à saint François de Sales de travailler à la conversion de Théodore de Bèze. Le vaillant apôtre eut, l'année suivante, avec le ministre, trois longues conférences ; il l'amena à reconnaître intimement la vérité de la religion catholique, mais des considérations trop humaines arrêtaient jusqu'à la fin Théodore de Bèze sur la voie du retour public et avoué à l'Église catholique. Des conférences avec le ministre Galletier obtinrent un résultat semblable.

IV. CONTROVERSE RÉCENTE A ROME. — *Dispute solennelle sur la venue de saint Pierre à Rome, entre MM. Fabiani, Cipolla et Guidi, catholiques, et MM. Sciarelli, Ribetti et Gavazzi, ministres évangéliques, 9-10 février 1872.* — Le soir du 31 janvier 1872, le journal *La Capitale*, l'un des plus mauvais de Rome, publiait dans son numéro 492, portant la date du lendemain, l'avis suivant en gros caractères :

LECTURES POPULAIRES. — Demain jeudi 1^{er} février, dans le local de la via Barbieri, n° 20, près du théâtre Argentina, M. Francesco Sciarelli, ministre évangélique, fera une leçon publique, dans laquelle il montrera, par des arguments tirés de la Bible et des saints Pères, que SAINT PIERRE N'EST JAMAIS VENU A ROME. — L'entrée est libre pour tous les hommes et femmes. Tout prêtre, qui voudrait combattre la thèse, aura la liberté de parler.

On voit sans peine où tendait la question ainsi soulevée. Nier le fait historique de la venue de saint Pierre à Rome, c'est fausser à la fois tous les titres de la papauté. Si saint Pierre n'est pas venu à Rome, il n'y a pas établi son siège et les papes ne peuvent pas avoir

recueilli son héritage. Dès lors, leur infaillibilité est un mythe et leur autorité sur toutes les Églises prend le caractère d'une usurpation. Rien ne peut plus justifier leur rôle dans le monde, si on fait disparaître le principe fondamental de leurs droits. Les adversaires de l'autorité pontificale avaient bien saisi cette situation et compris qu'une simple négation suffirait pour expliquer leur révolte et les mettre à l'abri contre toutes les menaces du pouvoir spirituel. Cette négation, ils n'ont pas hésité à la produire, mais au prix d'un mensonge. Ce fut, pour la première fois, au commencement du XIV^e siècle. Au XVI^e, la Réforme reprit pour son compte la négation, sans varier les arguments et vingt fois l'on a répondu aux attaques sans fondement, fausses ou calomnieuses, des régalistes et des protestants. En cette année 1872, c'est à Rome même, auprès du pape prisonnier, sous les auspices d'un roi excommunié, que des ministres se flattaient à nouveau de prouver publiquement et à l'encontre de toutes les démonstrations acquises, que saint Pierre n'est jamais venu à Rome.

Plusieurs savants romains daignèrent ne pas rester spectateurs oisifs de la comédie nouvelle qu'on prétendait ainsi jouer sous leurs yeux. On leur portait le défi d'une discussion publique. Le défi leur parut vraiment trop insolent, cette fois, pour n'être pas relevé. Ils acceptèrent donc la provocation, et le 1^{er} février, M. Sciarelli recevait, de leur part, une déclaration ainsi conçue :

Les soussignés, prêtres romains, en leur nom et en celui de leurs collègues, se déclarent prêts à accepter l'invitation qui leur est faite, dans le journal *La Capitale* d'hier par le sieur Sciarelli, de discuter avec lui sur la venue de saint Pierre à Rome. Mais comme il est nécessaire, pour cette fin, comme c'est l'usage en pareille circonstance, afin que tout procède avec ordre, d'établir les parrains de la dispute et de prendre d'autres dispositions d'un commun accord, les soussignés invitent le sieur Sciarelli à choisir lui-même un jour, le plus rapproché possible, pour faire connaître à ceux qui lui présentent cette déclaration, quelles sont ses intentions à ce propos. Rome, 1^{er} février 1872. Vincent ANNIVITI, Henri C. FABIANI, Auguste GUIDI, Étienne CICCOLINI, J. CIPOLLA, Renauld DEGGIOVANNI.

Les ministres évangéliques furent grandement surpris de recevoir cette réplique et ces propositions inattendues. Mais ils s'étaient trop avancés pour songer à reculer. Il leur fallut donc bien entrer en pourparlers avec les prêtres catholiques, et ils en vinrent à signer un protocole contenant les conditions et les règles de la discussion à intervenir. Le voici :

Art. 1^{er}. La discussion roulera uniquement sur la question de la venue de saint Pierre à Rome, conformément à l'annonce qui a paru dans le journal *La Capitale*, n° 492, de la 3^e année, 1^{er} février 1872.

Art. 2. Il n'y aura pas plus de trois personnes de chaque parti qui prendront part à la discussion.

Art. 3. La discussion sera réglée par une commission de quatre présidents ; chaque parti en élira deux.

Art. 4. La discussion commencera après l'exposition de la thèse faite par le sieur Francesco Sciarelli le proposant.

Art. 5. Des billets à distribuer en égal nombre par chaque parti, donneront accès à autant de personnes que le local choisi pourra en contenir.

Art. 6. Les deux partis auront la faculté d'admettre des sténographes.

Art. 7. Il appartiendra à la commission des présidents de choisir le local, le jour et l'heure de la dispute, et cela dans le délai le moins long possible.

Rome, le 2 février 1872.

Ont signé : Pour les catholiques : D. Étienne CICCOLINI, D. Joseph CIPOLLA.

Pour les évangéliques : François SCIARELLI, Henri PIGGOTT.

Les catholiques choisirent pour présidents le prince de Campagno-Chigi et l'avocat Jean-Baptiste de Dominici-Tosti ; les évangéliques prirent Henri Piggott et le docteur Philipps. Ces présidents se réunirent en commission chez le prince de Campagnano, et ils arrê-

tèrent que la dispute aurait lieu dans la salle de l'Académie Tibérine, au palais des Sabins; qu'elle commencerait le vendredi 9 février à sept heures du soir; que des sténographes, choisis de part et d'autre, recueilleraient tous les développements donnés à la discussion, sauf la dissertation inaugurale du ministre F. Sciarelli, qui s'engageait à la déposer sur le bureau, aussitôt après en avoir donné lecture.

Au jour convenu, à sept heures du soir, la réunion eut lieu dans la salle indiquée. Deux cent cinquante personnes avaient été invitées, moitié par les catholiques, moitié par les évangeliques. Les catholiques se tenaient à la droite du bureau des présidents, et les évangeliques à gauche. Une place spéciale était réservée aux orateurs chargés de soutenir la dispute. C'étaient, pour les catholiques, le chanoine Henri C. Fabiani, les professeurs Joseph Cipolla et Auguste Guidi; derrière eux, se trouvaient trois autres prêtres de Rome, pour les assister au besoin, Étienne Ciccolini, Vincent Annivetti et Cataldo Caprara. Les évangeliques étaient représentés par les ministres François Sciarelli, Ribetti et Alexandre Gavazzi; ils étaient pareillement assistés par trois collègues. Des commissaires, choisis des deux parts, maintenaient l'ordre dans la salle.

Le premier président, l'avocat de Dominicis-Tosti, ouvrit la séance, en donnant lecture du défi paru dans *La Capitale*. Puis il pria les auditeurs de ne donner aucun signe d'approbation ou d'improbation, en vue de conserver à la discussion le calme et la courtoisie désirables. Alors il donna la parole à Gavazzi. Celui-ci exposa que la réunion, ayant un caractère uniquement et essentiellement religieux, il convenait de l'inaugurer en implorant le secours divin. Il proposait donc de réciter ensemble l'oraison dominicale, sur laquelle tout le monde ne pouvait manquer d'être d'accord. Cette pieuse invitation cachait un piège. Son auteur avait bien pensé que les prêtres catholiques refuseraient de prier, publiquement et en commun, avec des hérétiques, et, du coup, c'était la suppression de la conférence, du fait des catholiques, avant même qu'elle ne fût amorcée. Les catholiques, en effet, répondirent qu'il ne leur convenait pas de réciter en commun, avec des adversaires hérétiques, même l'oraison dominicale. Mais de Dominicis-Tosti trancha heureusement la difficulté. Il déclara qu'on allait, durant quelques minutes, demeurer en silence; ainsi, chacun pourrait se recueillir et prier selon sa convenance. Cela fait, la présidence fut prise par H. Piggott et la parole donnée à Sciarelli. Il lut d'abord une dissertation, dont le but était de démontrer l'impossibilité d'admettre le pontificat de 25 ans, communément attribué au prince des apôtres, car on ne peut trouver place, pour cette longue période de temps, entre l'Ascension du Sauveur et la mort de Néron. En faveur de sa thèse, il alléguait le silence absolu de l'Écriture sur un séjour quelconque de saint Pierre à Rome, et tâchait d'atténuer la force des témoignages empruntés aux Pères apostoliques.

Fabiani lui répondit. Il commença par bien poser la question, en distinguant le fait, en substance, de la venue à Rome, d'une part, et les circonstances accidentelles de ses moyens, de son époque, de sa durée. Il distingua encore, dans la venue de saint Pierre à Rome, le fait historique lui-même, et la valeur dogmatique, la signification surnaturelle qu'il peut acquérir. Alors Fabiani observa que le fait historique de la venue à Rome s'établit par toutes les sources de la démonstration et de la critique historique, et non pas seulement par la sainte Écriture. C'est pourquoi la conclusion déduite du silence de celle-ci ne tient pas. Quant à la preuve tirée de la chronologie, elle ne pourrait porter que si celle-ci étaient vraiment fixée pour le temps qui nous occupe. Or, elle ne l'est en aucune façon. Mais l'argument positif et capital, solidement présenté par

Fabiani, fut la force de la tradition ininterrompue des siècles, tradition devant laquelle les hérétiques eux-mêmes se sont inclinés au cours des âges. Ribetti s'efforça d'affaiblir ou de réfuter ces raisons: après quoi, Cipolla opposa aux arguments négatifs, les preuves positives empruntées aux textes des anciens écrivains.

Le second soir, Gavazzi reprit l'argument négatif du silence de la sainte Écriture, avançant qu'elle aurait dû parler du séjour de saint Pierre à Rome, s'il était conforme à la réalité. Car, disait-il, l'histoire des apôtres, c'est « l'histoire réelle, officielle, authentique, détaillée » de l'Église naissante. Le silence sur un fait capital comme celui prétendu de la venue de saint Pierre à Rome, autoriserait le doute non seulement sur la justice et l'impartialité de l'écrivain sacré, mais aussi sur son inspiration divine. Ensuite, Gavazzi s'abaisa jusqu'à toutes sortes de paroles frivoles et d'ironies à l'endroit de la tradition. Guidi répondit avec beaucoup de calme et de clarté: D'une manière générale, on connaît la valeur des arguments négatifs en matière de faits historiques. Une foule de circonstances peuvent amener un auteur à se taire sur un événement contemporain; il en est un grand nombre aussi qui peuvent l'engager à un silence volontaire. Puis, il s'attacha tout particulièrement à préciser le véritable caractère des livres du Nouveau Testament comme écrits historiques et de circonstances. Enfin il fit valoir, comme preuve suprême, le fait si remarquable de l'Église romaine, avec son influence et son activité mondiales, ce fait basé tout entier sur la tradition du séjour de Pierre à Rome, et inexplicable sans elle.

Après cette seconde séance, les conférences s'arrêtèrent brusquement. La controverse, on l'avait constaté, devenait un moyen de blasphème. Il était décent pour les ecclésiastiques de se retirer. Les protestants n'ont pas manqué de commenter en leur faveur l'incident de cette retraite. Les discussions, dirent-ils, tournaient à l'avantage de la négation. Un jour encore, et il aurait apparu clair comme le jour, que saint Pierre n'est jamais venu à Rome. Malheureusement ce jour fut refusé à la libre discussion, et l'autorité ecclésiastique, craignant une défaite, suspendit les séances. C'est ainsi qu'on travestit l'histoire! En fait, « Sciarelli, et plus encore Ribetti, se montrèrent inexpérimentés, bornés, ignorant des exigences de la critique. Gavazzi fit l'effort d'un habile sophiste. En revanche, les champions catholiques contrastèrent vivement et avec avantage, sur leurs adversaires, à raison de leurs connaissances positives et de la précision de leur langage. » Il suffit de parcourir les actes de la conférence, pour se convaincre, sans le moindre doute, que la victoire appartient aux catholiques. Ces actes ont été publiés. La sténographie en avait recueilli le texte, qui a été livré au public après une révision accomplie par une commission choisie dans les deux partis. Ajoutons que Caprara publia peu après sa critique des assertions produites par Gavazzi, le soir du 10 février.

Il faut le reconnaître, la dispute demeura sans grand résultat. Au regard des personnes, elle n'amena et ne pouvait amener aucun aveu, car ceux qui provoquent de semblables discussions cherchent le scandale, et non la vérité. Quant aux conséquences scientifiques, elles ne furent pas non plus très importantes, si on considère seulement les débats et les travaux qui en ont été la suite directe. En effet, les apologistes catholiques étaient contraints de conformer leurs réponses à la tactique de leurs adversaires; elle consistait surtout à déplacer la question, pour la reporter sans cesse de son point principal à toutes sortes de détails sans consistance. Cependant, toute controverse sur les origines de l'Église imprime toujours une impulsion nouvelle à l'étude des premiers siècles du christianisme. A cet égard, on peut ne pas regretter le bruit qui s'est fait autour d'une négation cent fois repoussée.

V. PRESCRIPTIONS CANONIQUES. — Pendant de longs siècles, l'Église n'a pas cru devoir intervenir, par des dispositions positives, dans cette question de la controverse avec les hérétiques ou les infidèles. Elle laissait faire. Aussi, quand saint Thomas se demande si de semblables discussions sont permises ou non, il ne fait appel à aucun texte législatif. Il résout le problème par des arguments tirés de la seule raison naturelle ou théologique. *Sum. theol.*, II^e II^e, q. x, a. 7. Il n'est pas utile de rapporter tous les documents de la jurisprudence canonique relatifs à la question. Nous citerons seulement ceux qui l'éclairaient ou donnent une direction autorisée.

I. DÉCRET DU PAPE ALEXANDRE IV, 1254-1261. — Le premier texte que l'on rencontre sur la matière, est un décret du pape Alexandre IV, inséré au *Corpus iuris*, c. II, § 2, *De hæreticis*, in 6^o. « Nous défendons, dit-il, à tout laïque de disputer sur la foi catholique, en public ou en particulier. Si quelqu'un contrevient à notre ordonnance, qu'il soit frappé d'excommunication : *Inhibemus quoque, ne cuiquam laicæ personæ liceat, publice vel privatim, de fide catholica disputare. Qui vero contra fecerit, excommunicationis laqueo innodetur.* » Cette disposition n'a jamais été abrogée. Elle a même été plusieurs fois et récemment encore rappléée.

1^o La raison de cette interdiction, faite aux laïques, est bien simple. Aussi longtemps qu'ils ne s'aventurent pas sur le terrain religieux, les catholiques laïques ont pleine liberté de parole et de discussion. Mais dès qu'il s'agit de vérités d'ordre religieux, cette liberté n'est plus entière. En effet, le trésor des vérités révélées n'est pas un dépôt dont tout catholique puisse, à son gré, prendre la charge et la gestion. Ce dépôt et son administration ont été confiés à un corps permanent et officiel, le corps de l'Église enseignante, le corps des pasteurs et des docteurs. Le pape, dans toute l'Église, les évêques, dans leurs diocèses respectifs, sont de droit divin les gardiens et les administrateurs de ce dépôt surnaturel. L'évêque est avant tout docteur : il a charge d'enseigner le troupeau confié à sa houlette, et personne ne peut exposer ou défendre la doctrine chrétienne, la loi révélée, s'il n'en a reçu de lui la mission. Le concile de Trente a itérativement stipulé que nul prêtre, fût-il un génie supérieur, ne peut prêcher la doctrine sacrée, sans l'autorisation certaine, médiatrice ou immédiate de l'évêque : *Quomodo prædicabunt, nisi mittantur?* Rom., x, 15. Telle est la loi commune pour les prêtres séculiers comme pour les réguliers. Concile de Trente, sess. V, *De reform.*, c. xi; sess. XXIV, *De reform.*, c. IV. Que si le concile de Trente n'a pas expressément mentionné les laïques comme soumis à la même loi, c'est qu'à cette époque on n'imaginait pas facilement un laïque prenant la charge d'exposer ou de défendre, devant le public, les vérités de la religion. Aujourd'hui certes, il en va tout autrement. Il n'est plus rare de voir des laïques amenés sur ce terrain. Grâce à Dieu, ils s'y sont assez dignement, assez vaillamment comportés pour que nul ne songe à leur refuser une place qu'ils ont si utilement occupée en bien des circonstances. Toutefois, laïques comme prêtres ont le devoir strict de se soumettre à l'ordre établi de Dieu. Si l'approbation de l'évêque est nécessaire au prêtre pour enseigner la doctrine catholique, à plus forte raison s'impose-t-elle aux laïques, qui, eux, n'offrent pas les garanties spéciales que le prêtre acquiert dans ses études théologiques. Telle est donc la législation en ce qui regarde l'enseignement ou la prédication de la doctrine sacrée. Évidemment, elle a son application plus nécessaire encore dans la matière plus délicate et plus difficile de la controverse avec les hérétiques et tous les ennemis de l'Église. Rien d'ailleurs en cela ne doit étonner. Ne voyons-nous pas tous les jours qu'il faut une investiture de l'État pour remplir certaines fonctions

dans la société civile? Qui donc pourrait se permettre de lever l'impôt, même au profit de l'État, sans en avoir reçu charge et mission? Ainsi faut-il une investiture de l'Église pour gérer ou défendre le dépôt de la révélation surnaturelle. Suarez présentait, de son temps, ces considérations en ces termes : *Ratio... hujus prohibitionis indicatur in illo canone, his verbis : « Sed oportet ordinari a Domino dato cedere, juxta illud Pauli, ad Ephesios, IV : Quoniam dedit pastores et doctores. » Pertinet ergo hoc munus, ex officio, clericali statui, et ideo illi merito reservatur. Accedit quod leges attendunt id quod frequentius accidit; clerici autem solent esse magis instructi et docti in doctrina sacra; laici vero, e contrario, regulariter non sunt periti in illa scientia, et ideo merito talis actio eis prohibetur. Et confirmari potest, quia eadem ratio vel major est in hac disputatione quam in simplici prædicatione vel doctrina. Hæc autem prohibetur laicis. Ergo et illa. Minor habetur in capite Cum ex injuncto, et capite, Sicut in uno, de hæreticis, in 6^o, et in concilio Carthaginensi IV, c. xcviij : Laicus, inquit, præsentibus clericis, nisi ipsis jubentibus, docere non audeat; et Leo papa, Epist., LXII, cap. ultimo : Præter eos qui sunt Domini sacerdotes, nullus sibi jus docendi et prædicandi audeat vindicare, sive sit monachus, sive laicus, qui alicujus scientiæ nomine gloriatur. De fide, disp. XX, sect. I, n. 9, Opera omnia, Paris, 1858, t. XII, p. 496.*

2^o La défense atteint tous les laïques, et, par conséquent, ceux-là mêmes qui seraient pourvus d'une vraie compétence en matière de connaissances religieuses. Le texte ne laisse place à aucune distinction : *ne cuiquam laicæ personæ liceat*. S'il devait en être autrement, on ne comprendrait pas que le souverain pontife eût porté cette défense formelle et toute spéciale : elle eût été parfaitement inutile. Car les ignorants, les incompetents, fussent-ils prêtres, sont, de soi, incapables de prendre la défense de la religion : ce ministère leur est interdit par la loi naturelle elle-même. *Alias lex illa fere esset inutilis; nihil enim prohiberet laicis de novo, quia indocti per se sunt inepti et prohibiti ab illo munere. Unde nihil peculiare haberent clerici; nam docti tantum, et non indocti, hoc munus assumere possunt.* Suarez, *op. cit.*, n. 11, *ibid.*, p. 497. De plus, l'interprétation du texte ainsi élargie ne pourrait manquer de conduire à de graves inconvénients. De nos jours, à raison des théories propagées par les dissidents et par les rationalistes, l'on n'est que trop porté à croire et à prétendre qu'il appartient aux laïques comme aux clercs d'exposer et de défendre la religion. Inspiré de tels principes, un laïque tant soit peu instruit sera naturellement enclin à exagérer sa compétence, et il aura vite fait d'usurper la propre fonction des clercs. *Secundo*, écrit Suarez, *propter incommoda quæ moraliter inde sequi possunt, præsertim hoc tempore, in quo hæretici hæc munera indistincte laicis et clericis convenire docent, et quia unusquisque laicus, de sua doctrina præsumens, proprium clericorum munus usurparet.* *Op. cit.*, *ibid.*

3^o Rien ne servirait d'ailleurs, pour éluder l'obligation de la loi, d'exciper d'une déclaration préalable. Elle consisterait, de la part d'un laïque, à protester, tout d'abord et publiquement, qu'il n'a pas reçu mission de parler au nom de l'Église, qu'il parle uniquement en son nom personnel; que, par conséquent, ses explications n'engagent pas l'Église, mais lui-même et lui seul.

Remarquons que le texte du décret pontifical ne distingue pas entre laïques qui auraient et laïques qui n'auraient pas mission de parler au nom de l'Église. Il interdit purement et simplement aux laïques, à tous les laïques, de discuter avec les hérétiques. Nous pouvons observer une situation analogue dans la discipline mi-

laïque. Les règlements interdisent purement et simplement au soldat d'écrire dans les journaux. Les supérieurs ou les juges n'accepteraient jamais que, pour éluder l'obligation, il fût suffisant de poser, au préalable, une déclaration dans le genre de celle-ci : Quand je signe cet article, ce n'est pas le soldat qui tient la plume, mais bien le Français.

Aussi bien le catholique, membre d'une société qui a le droit de faire des lois et d'y obliger ses sujets, est tenu en conscience de les observer, quand une fois elles ont été promulguées. Or, nous l'avons vu, il lui est interdit comme aux clercs d'enseigner la religion sans mission régulière; il lui est plus encore défendu de discuter religion avec les hérétiques. Il serait tout à la fois ridicule et intolérable qu'il pût échapper à ces devoirs, en opérant une sorte de dédoublement de sa personne, se soumettant comme catholique, s'affranchissant comme homme. Aussi les évêques de Lombardie, dans leur lettre collective du 15 août 1901, ont-ils, à juste titre, revendiqué, et au regard des ecclésiastiques, et au regard des laïques qui seraient dans la nécessité de réfuter les erreurs d'une conférence socialiste, leur droit d'accorder ou de refuser l'autorisation. Vainement, dans ce cas, l'on opposerait diocèse à diocèse et évêque à évêque. Si un évêque permet, et un autre refuse à un même orateur l'autorisation de tenir une conférence publique et contradictoire, c'est que l'un découvre dans son diocèse des inconvénients qui n'existent pas dans l'autre. Et à l'un comme à l'autre, il appartient d'apprécier les faits et les situations.

Ajoutons que l'exception alléguée est absolument vaine, et ne saurait prévaloir contre la force même des choses. Un catholique, surtout s'il a quelque notoriété ou quelque talent, dès qu'il se met à parler religion, ne peut manquer d'engager devant ses auditeurs l'honneur de l'Église. Par le fait, qu'il le veuille ou non, qu'il proteste ou non du contraire, il se pose et il apparaît en champion de l'Église et de la doctrine révélée.

4° C'est toute discussion, privée ou publique, qui est ainsi interdite avec les hérétiques ou les infidèles. Cependant, comme le remarquent la plupart des canonistes et aussi les moralistes, la coutume semble avoir adouci quelque peu la loi, du moins pour les pays où hérétiques et infidèles vivent en relations constantes et forcées avec les catholiques. Dans ces régions, et en ce qui regarde les discussions privées, intimes et familières, l'on admet que les laïques catholiques peuvent défendre leur religion. C'est souvent pour eux une question d'honneur et une nécessité. Mais, bien entendu, la condition, exigée par le droit naturel, demeure toujours, c'est d'être apte à ce ministère, pour ne pas courir le risque de ridiculiser la religion ou de mettre en péril la foi des auditeurs. *Imo putatur lex in locis, ubi hæretici grassantur, abrogata quoad privatas et familiares conferentias. Illæ enim in curribus, navibus, ab iter agentibus, et in mensis absque scrupulo fieri solent, sciuntque hoc, nec contradicunt prælati. Manet tamen obligatio legis naturalis, ubi periculum est, ne quis fidelis vacillet, aut fides vilipendatur.* Reuter, *Theol. moralis*, part. II, tr. I, n. 3.

5° Puisqu'elle est portée sous peine d'excommunication, la défense suppose une faute grave. C'est donc que la matière dont il s'agit, est grave aussi. Au vrai, elle touche au bien de la foi et de la religion, qui sont ce que l'Église a de plus cher; elle regarde encore la justice par certain côté, puisque la défense a pour objet d'empêcher l'usurpation des fonctions propres aux clercs. *Ratio vero est quia materia est gravis, pertinet ad bonum fidei et religionis, et quodammodo ad justitiam, quatenus prohibet usurpare jus et potestatem clericorum, et consequenter tollit dissensionum occasiones et perturbationum in Ecclesia. Gravis*

autem culpæ ex materia præcipue spectanda est. Suarez, *op. cit.*, n. 12, *ibid.*, p. 497. Ajoutons que l'excommunication est *ferendæ sententiæ*. Par suite, un évêque, s'appuyant sur le texte d'Alexandre IV, pourrait excommunier un laïque qui serait convaincu d'avoir pris part sans autorisation, à une conférence contradictoire avec des hérétiques.

6° Toutefois les auteurs admettent quelques exceptions à la loi : 1. Tout d'abord, ils mentionnent le cas d'une nécessité urgente, qui vient à s'imposer de façon moralement inéluctable. *Si necessitas urgeat, tunc prohibitio illius legis cessaret, et haberet locum quod ex Chrysostomo, homil. xxv, in Matth., refertur in c. Nolite timere, 11, q. III, scilicet obligari laicum aliquando ad docendam et defendendam libere veritatem quam a Deo audit.* Suarez, *op. cit.*, n. 11, *ibid.*, p. 497. — 2. Les auteurs exceptent aussi le cas d'une évidente et vraiment grande utilité. *Hoc multi extendunt ad casum magnæ utilitatis, quia hæc est quedam moralis necessitas, et benigna legis interpretatio, quæ fundari potest in aliquo principio, quod, cessante fine legis contrariæ, etiam in particulari, cessat tunc obligatio legis. In illo autem casu judicandum est contrariæ cessare, quia tunc observare legem esset contra bonum fidei et contra salutem proximorum.* *Ibid.* — 3. Il faut évidemment encore ajouter le cas d'une autorisation accordée par l'autorité légitime. *Denique intelligendum hoc est, quando laicus doctus propria auctoritate hoc munus usurparet. Ita enim significat Leo papa, supra dicens : Nullus laicus jus docendi sibi vindicet; et canon sextæ synodi dixit : Ubi sibi non vindicet docendi auctoritatem. Unde si laicus id faciat jussus, vel rogatus a clericis, ad quos tale munus pertinet, si alios sit sufficienter instructus, non peccabit.* Suarez, *ibid.*

II. DÉCRETS DES CONGRÉGATIONS ROMAINES. — Depuis l'interdiction portée par le pape Alexandre IV, c'est-à-dire depuis le milieu du XIII^e siècle jusqu'au XVII^e, nous ne trouvons pas de nouvelles interventions de l'Église dans la question. Au XVI^e siècle, c'est à regret, nous l'avons vu, que l'Église accepta des colloques inévitables, imposés par les princes temporels. Contrainte de s'y faire représenter, elle multiplia les précautions pour atténuer les inconvénients qu'elle prévoyait avec tristesse. Mais au siècle suivant, elle traduisit sa pensée constante en des interdictions réitérées, qui regardent immédiatement les prêtres, mais indirectement et tout aussi bien les laïques, autant que de besoin.

1° Le 8 mars 1625, la S. C. de la Propagande prohibe les conférences publiques et contradictoires avec les hérétiques. Elle donne de sa décision un motif toujours vrai : c'est que, trop souvent, à cause de la facon, ou de l'audace des hérétiques, ou bien encore à raison des entraînements de l'auditoire, l'erreur a d'ordinaire l'avantage sur la vérité. La S. C. ajoute que si l'on croit, en certains cas, ne pouvoir se soustraire à de semblables discussions, il faut recourir à elle. Elle indiquera la conduite pratique qu'il conviendra de tenir.

S. Congregatio jussit publicas disputationes non fieri cum hæreticis, quia plerumque vel ob loquacitatem vel audaciam aut circumstantias populi acclamantis veritas falsitate prævalente opprimitur; et si aliquando hujusmodi disputationes excusari non possent, primum de illis certior fiat S. Congregatio, quæ juxta temporis et personarum qualitatem quid agendum sit peculiariter præscribit. *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, Rome, 1893, n. 294, p. 102.

2° En 1631, des missionnaires organisèrent à Constantinople des conférences contradictoires, en présence du patriarche Nicarios. Immédiatement la Propagande notifia au supérieur de ces missionnaires une défense absolue de continuer. Elle menaçait même ces prêtres de pénalités très graves, en cas de récidive. Victor Loi-

selet, *Ce que pense l'Église des conférences contradictoires*, Paris, 1905, p. 7.

3^o Dans un décret du 7 février 1645, la même Propagande résumait comme suit toute la pensée de l'Église sur ces disputes, et aussi toute la législation aujourd'hui encore en vigueur :

1. Colloquia et disputationes publicas catholicorum cum hæreticis aliquando esse licitas, cum scilicet spes habetur majoris boni, et concurrunt aliæ conditiones, quæ a theologis recensentur, ut patet ex iis disputationibus quas habuit S. Augustinus contra donatistas ac alios hæreticos.

2. Sanctam sedem apostolicam et romanos pontifices, quod hujusmodi colloquia, disputationes, collationes plerumque sine bono, aut etiam cum malo exitu peracta fuerint, illa frequenter prohibuisse, ac suis ministris scripsisse ut illa impedirent; si vero non possent impediri, curarent ne fierent sine auctoritate apostolica, insisterentque ut per viros doctos, qui possent et valerent defendere veritates catholicas id perageretur; et sæpissime id ipsum S. C. de Propaganda fide rescriptis ad suos missionarios, eosque monuit ut a publicis disputationibus cum hæreticis abstinere. *Collectanea*, n. 1674, p. 638-639.

4^o Par un autre décret du 18 décembre 1662, la Propagande enjoint au ministre général des capucins d'interdire formellement à ses religieux toutes conférences ou disputes publiques avec les hérétiques. Elle observe, en terminant, que telle est, au surplus, la pratique constante du Saint-Office.

De conferentiis et publicis congressibus seu disputationibus missionariorum cum hæreticis, monetur Generalis (capuccinorum) ut omnino prohibeat, cum S. sedes plurimis experimentis edocta semper eas prohibuerit; quo vero ad interventum concionibus hæreticorum, hoc etiam prohibeatur, sicut a S. C. S. Officii semper fuit prohibitum, nec omnibus indifferenter absolute expediat; quod si aliquis adsit insignioris doctrinæ et prudenti, supplicet in particulari pro licentia. *Collectanea*, n. 302, p. 104.

5^o Pour être complet, mentionnons simplement, dans ce même sens de l'interdiction, un décret de la S. C. du Concile, en date du 6 mars 1625, et un autre du Saint-Office, daté du 19 janvier 1644. Cf. Bucceroni, *Enchiridion morale*, 4^e édit., Rome, 1905, p. 52.

III. DIRECTIONS RÉCENTES DU SAINT-SIÈGE. — Nous devons maintenant noter de récentes et très importantes directions pontificales sur ce sujet des controverses avec les hérétiques et tous les adversaires de la foi.

1^o A l'occasion du Congrès des religions, organisé à l'exposition de Chicago, Léon XIII écrivit le 18 septembre 1895, à M^{re} Satolli, son délégué apostolique à Washington; il lui mandait que les catholiques doivent s'abstenir de favoriser de semblables réunions contradictoires et d'y prendre part :

Cœtus in federatis Americæ civitatibus celebrari subinde novimus, in quos viri promissæ proveniunt tum e catholico nomine tum ex iis qui ab catholica Ecclesia dissident, simul de religione rectisque moribus acturi. In hoc equidem studium agnoscimus religiosæ rei, quo gens ista ardentius in dies fertur. At quamvis communes hi cœtus ad hunc diem prudenti silentio tolerati sunt, consulti tamen videtur si catholici homines suos seorsum conventus agant; quorum tamen utilitas ne in ipsos unice derivetur, ea lege indici poterunt, ut aditus ad audiendum universis pateat, iis etiam qui ab Ecclesia catholica sejunguntur. Voir *Revue théologique*, 1896, t. xxviii, p. 79.

2^o L'instruction, en date du 27 janvier 1905, de la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires sur l'action populaire chrétienne ou démocratique-chrétienne en Italie, consacre tout un article à notre question. Il est d'autant plus à remarquer et à retenir qu'il rappelle et confirme la législation ancienne, et qu'il en fait officiellement l'application à un cas particulier et tout actuel.

1. Le texte vaut d'être cité tout entier. Nous le donnons traduit de l'original italien :

VIII. Comme les doctrines socialistes contiennent, dans leur ensemble, de vraies hérésies, ceux que l'on appelle les *contradictors* des socialistes sont soumis aux décrets du saint-siège

concernant les discussions publiques avec les hérétiques. Le décret de la S. C. de la Propagande, du 7 février 1645, résume de cette manière la législation qui est encore en vigueur : « 1. Les colloques et disputes publiques entre les catholiques et les hérétiques sont parfois licites, à savoir quand on a l'espérance d'un plus grand bien, et quand se rencontrent les autres circonstances déterminées par les théologiens, ainsi qu'on peut le voir par les discussions qu'eut saint Augustin contre les donatistes et autres hérétiques. — 2. Le saint-siège apostolique et les pontifes romains, considérant que ces disputes, colloques ou controverses demeurent souvent sans résultat, quand elles n'en amènent pas de mauvais, les ont maintes fois prohibées, ont donné des ordres aux supérieurs ecclésiastiques pour les empêcher. Quand ceux-ci ne peuvent y parvenir, du moins ils doivent faire en sorte que les discussions publiques n'aient pas lieu en dehors de l'autorité apostolique, et qu'elles soient soutenues par des personnages capables de faire triompher la vérité chrétienne. Bien des fois la S. C. de la Propagande a donné par écrit ces mêmes ordres à ses missionnaires, en les avertissant de ne point entrer en discussion publique avec les hérétiques. » L'un des motifs qui engagent le saint-siège à prohiber ce genre de discussions, se trouve indiqué dans un autre décret du 8 mars 1625, par ces paroles, qui ont aujourd'hui encore une douloureuse actualité : « C'est que souvent ou la fausse éloquence, ou l'audace des orateurs, ou la composition de l'auditoire font que l'erreur, couverte d'applaudissements, triomphe de la vérité. » *Instruction de la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraord. sur l'action populaire chrétienne ou démocratique-chrétienne en Italie*, n. 8. Cf. M^{re} E. Hautœur, *Les enseignements du pape Léon XIII, sur les erreurs et les tendances funestes de l'heure présente*, Lille, 1902, p. 18, 19; *Revue des sciences ecclésiastiques*, février 1902, p. 151-152.

2. On aurait pu se demander s'il y a lieu d'assimiler les conférences contradictoires avec les socialistes aux discussions avec des hérétiques. Un canoniste subtil, en se plaçant au point de vue exclusif du droit ecclésiastique, aurait pu trouver matière à distinction.

a) La S. C. résout d'autorité la question par l'affirmative, et en tire immédiatement la conclusion pratique. Comme les doctrines socialistes, dit-elle, contiennent dans leur ensemble de vraies hérésies, ceux que l'on appelle les contradictors des socialistes sont soumis aux décrets du saint-siège concernant les discussions publiques avec les hérétiques. Il n'est pas douteux, en effet, que certaines théories socialistes sont purement hérétiques, notamment en ce qui regarde la providence de Dieu, le mariage, le droit de propriété, l'origine de l'autorité, etc. Le *Syllabus*, d'ailleurs, a rappelé plusieurs condamnations portées contre le socialisme, § 4, dans Denzinger, *Enchiridion*, n. 1586; et Léon XIII les a renouvelées et confirmées, dans ses encycliques *Quod apostolici muneris*, du 28 décembre 1878, dans *Acta Leonis XIII*, Lille, 1887, t. I, p. 46-55; *Rerum novarum*, du 15 mai 1891, *ibid.*, t. IV, p. 177-209. Il n'est pas douteux non plus que le péril de la diffusion des erreurs socialistes est assurément plus grave et plus funeste aujourd'hui que le danger présenté par l'hérésie des monothélites ou des iconoclastes.

b) Il est bien vrai que cette Instruction est adressée directement à l'Italie. Elle n'en a pas moins, cependant, un caractère d'utilité très pratique pour tous les pays. Spécialement, l'article qui concerne le socialisme est inspiré par des principes généraux partout applicables. D'autre part, il rappelle et maintient des règlements canoniques que personne, ecclésiastique ou laïque, ne saurait négliger sans manquer à l'esprit de fidélité ou d'obéissance que tout catholique doit au chef de l'Église et à ses organes authentiques.

c) En vain, dira-t-on, pour fuir l'obligation officiellement rappelée par la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, qu'il importe de laisser pleine liberté aux conférences contradictoires et aux conférences, afin de prémunir le peuple contre l'erreur socialiste. Ce côté de la question n'a pas échappé à l'autorité; et de semblables considérations ne sauraient prévaloir

contre une loi positive et parfaitement claire, promulguée par le pouvoir compétent. Aussi bien, ces considérations n'ont aucune valeur réelle : car les faits sont là pour montrer que la contradiction est insuffisante à empêcher ou à réparer le mal fait par les conférences socialistes. Cent fois l'expérience a constaté que la foule est souvent plus frappée par l'objection que par la réponse, si parfaite qu'on la suppose. Et un journal, tout dévoué aux œuvres sociales, a pu écrire avec autant de justesse que de sincérité : « Nous pensons que si des discussions contradictoires sur un sujet économique ou politique ne présentent pas grand inconvénient, il n'en est pas de même lorsqu'on veut toucher aux grands principes religieux et familiaux... Ceux qui ne sont pas foncièrement chrétiens et n'ont pas encore le caractère suffisamment formé, peuvent se laisser impressionner, et tôt ou tard les effets pernicieux de ces paroles peuvent se produire et corrompre l'intelligence et le cœur. » *Le Peuple*, de Lille, 13 mai 1905. Et puis, il est, sans doute, d'autres moyens de remédier aux inconvénients redoutés. Les évêques de Lombardie, dans leur lettre collective déjà citée, envisagent précisément l'excuse alléguée, et y répondent en ces termes : « En ce cas, il serait préférable de faire au peuple des conférences, soit avant, pour le prémunir contre les conférences des socialistes, soit après, pour en détruire le mauvais effet. » V. Loiselet, *op. cit.*, p. 13.

VI. CONCLUSIONS MORALES. — Pour les établir de façon plus nette, distinguons deux sortes de discussions ou de controverses. La controverse improprement dite, matérielle, est celle qui se fait par manière d'exercice, pour aiguïser l'esprit, apprendre l'art, la facilité et l'aisance de la discussion. La controverse proprement dite, formelle, est celle qui se fait pour la défense réelle et sincère de la vérité, afin d'en acquérir soi-même ou d'en donner à autrui la persuasion.

I. CONTROVERSE IMPROPREMENT DITE, MATÉRIELLE. — Elle ne revient pas directement au sujet de la discussion avec les hérétiques. Mais puisqu'elle est cependant une vraie dispute, nous devons exposer sa légitimité, et les conditions qu'elle exige.

1^o *Licéité*. — Ce genre de controverse est, de soi, tout à fait légitime, bien qu'il porte sur des vérités de foi absolument certaines. Cela ressort de la coutume qui en conserve l'usage dans les écoles de théologie, et même parmi les fidèles. Et puis, il est clair que de semblables discussions ne présentent en elles-mêmes aucune malice objective, que leur but et diverses circonstances peuvent les rendre parfaitement bonnes. Ne sont-elles pas utiles et même moralement nécessaires, tant pour s'instruire de la doctrine catholique que pour en faire bon usage? *Utilis etiam est ad discendum*, écrit saint Thomas, *humilis collatio et pacifica disputatio*. *Opusc. XXXVII, de erudit. principum*, l. V, c. x, *Opera omnia*, Paris, 1875, t. xxvii, p. 613. Ainsi les soldats s'exercent-ils en des manœuvres où ils apprennent l'art des combats et se préparent à la vraie guerre. *Est utilis et moraliter necessaria ad acquirendum tam doctrinam quam usum ejus, sicut in aliis artibus ut militari et similibus, prævium exercitium, quasi fictum et materiale, necessarium est ad veram artem addiscendam*. Suarez, *op. cit.*, n. 1, p. 493.

2^o *Conditions*. — Il est plusieurs conditions naturellement requises pour que cette controverse, même purement matérielle, demeure légitime. — 1. La première est que la discussion ne soit pas inspirée ou motivée par un doute réel sur un point de la doctrine révélée. Il y aurait alors péché contre la foi. — 2. Même sous prétexte d'exercices pratiques, on ne doit jamais proposer la défense de l'hérésie ou de l'erreur. Cela est prohibé, et serait d'autant plus mal qu'il en pourrait résulter plus facilement du dommage et du scandale.

Suarez étend justement cette condition à toutes opinions diversement condamnables, à celles qui n'ont aucune probabilité. Proportion gardée, les inconvénients sont alors les mêmes que pour l'erreur et l'hérésie. *Ne errores contra fidem, etiam gratia disputationis defendendi proponantur; quia hoc et omnino prohibitum est, et per se malum videtur, quia et nocere potest et scandalum afferre. Quod de tota materia quoquo modo damnabili intelligendum est; et de mea sententia, de omni doctrina improbabili est consulendum, quia ad defendendam hujusmodi doctrinam, consequenter multa improbabilia asseruntur, quæ insipientes et indocti facile credunt; præterquam quod per hujusmodi disputationes pervenitur ad affectum talis doctrinæ, et similia incommoda facile considerari possunt*. Suarez, *ibid.* — 3. Il ne faut jamais soutenir de ces discussions, même purement matérielles, devant le peuple, surtout en langue vulgaire. Car souvent le monde des simples et des ignorants saisit plus facilement l'objection que la réponse. *Cavendum est ne hujusmodi disputationes publice coram vulgari et indocta plebe habeantur, præsertim in lingua vulgari, quia difficultates facilius intelligunt quam solutiones, unamque rem pro altera concipientes, facile decipiuntur*. Suarez, *ibid.* — 4. On doit prendre bien garde, en ces discussions, à ne point se départir de la modération et de la mesure, sans lesquelles on se trouve facilement entraîné à de regrettables excès intellectuels ou moraux. Il arrive, en effet, que l'on perd la sûreté du jugement dans la recherche constante de subtilités exagérées, et qu'on se laisse glisser aux écarts de la vanité, de la sottise ou de la susceptibilité. Cf. S. Grégoire de Nazianze, *Serm.*, xxvi, sur la mesure à observer dans les disputes, P. G., t. xxxvi, col. 203, 206.

II. CONTROVERSE PROPREMENT DITE, FORMELLE. — Elle doit être envisagée sous deux rapports, suivant les causes d'où elle procède.

1^o *Controverse du doute personnel*. — Parfois la dispute procède d'un doute personnel chez le controversiste. Il se trouve hésiter sur un point acquis de la doctrine, et l'amène en discussion pour découvrir la vérité. Pas n'est besoin de rappeler qu'une conférence, qui aurait pour point de départ le doute accepté sur un article de foi, serait intrinsèquement mauvaise. *Si enim disputet tanquam de fide dubitans, et veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens, procul dubio peccat tanquam dubius in fide et infidelis*. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. x, a. 7. Elle se trouve même défendue par les saints canons. *Sumitur*, dit Suarez, *ex concilio Chalcedonensi, act. V, in 2^a definitione fidei; clarius et copiosius in Leone papa, Epist., XLVIII, alias L, ad Maritimum Augustum, ubi inter alia dicit: In eam fidem quam evangelicis et apostolicis predicationibus declarantur per antiquos Patres nostros accepimus (nulla penitus disputatione cujusquam retractationis admissa) omnium corda concurrant, ne per vanam fallacemque versutiam aut infirma videantur, aut dubia, que in Christo firmata sunt et sine fine mansura*. Cf. *Epist.*, LXXIII, LXXV, LXXVIII, ad Leonem Augustum, et LXXVI, ad Anatholium; *Gelasii papæ Epist.*, xi, ad episcopos Dardaniæ. *Op. cit.*, n. 2, p. 494.

2^o *Controverse du doute ou de la négation des hérétiques et des infidèles*. — Il s'agit, dans ce cas, de mettre en discussion des vérités religieuses très certaines, mais pour convaincre des hérétiques ou des infidèles qui en doutent ou qui les nient.

1. *Légitimité en soi au point de vue objectif*. — a) Saint Thomas, et Suarez après lui, déclarent que discuter avec les hérétiques pour défendre la foi et confondre leurs erreurs, n'est pas seulement permis, mais très louable. Ils démontrent cette conclusion par le témoignage de saint Paul, quand il déclare que l'évêque

doit être en mesure de réduire la contradiction et les contradicteurs : *Amplectentem eum qui secundum doctrinam est fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana et eos qui contradicunt arguere*, Tit., I, 9; par le témoignage de saint Pierre quand il dit des chrétiens, sans distinction, qu'ils doivent pouvoir rendre à qui la demande raison de leur espérance : *Parati semper ad satisfactionem*, πρὸς ἀπολογία, *omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est spe*. I Pet., III, 15. Aussi bien, Notre-Seigneur lui-même a-t-il donné l'exemple en discutant avec les pharisiens sa divinité et avec les Juifs d'autres sujets. Saint Étienne et saint Paul, nous l'avons vu précédemment, ont marché sur ses traces, et à leur suite d'illustres docteurs et de grands apôtres de l'Église. En réalité, on ne voit pas comment de telles discussions seraient mauvaises en elles-mêmes. Bien mieux, il apparaît clairement qu'elles sont, de la part du controversiste catholique, une véritable profession de foi. Objectivement, elles sont donc bonnes. Ajoutons qu'elles peuvent s'entreprendre pour les fins les plus élevées; qu'il n'est pas impossible de prendre des mesures pour qu'elles n'apportent aucun dommage et qu'elles soient réellement utiles. *Ex hac parte est honesta ex objecto. Item de se ad optimos fines ordinatur, scilicet ad honorem ipsius fidei et majorem notitiam ejus, ad hæreticorum conversionem et catholicorum confirmationem; et in aliis circumstantiis potest ita fieri ut et fructus speretur, et damna non timeantur*. Suarez, *op. cit.*, n. 7, p. 495. Enfin, puisque l'Église a pris soin de régler les conditions de ces disputes, c'est donc qu'elle les suppose parfois légitimes et par conséquent bonnes en elles-mêmes.

b) Il faut aller plus loin, et reconnaître que certaines conférences publiques et contradictoires sur des matières religieuses peuvent non seulement être bonnes, mais devenir obligatoires en conscience. L'on conçoit, en effet, qu'en des circonstances données, en de certains milieux, elles peuvent se trouver nécessaires pour le bien des âmes. Alors elles deviennent obligatoires en conscience, tantôt par raison de justice, tantôt par raison de charité : *Interdum potest talis actio esse necessaria ad bonum fidei et salutem animarum. Tunc ergo erit debita, vel ex justitia respectu pastorum Ecclesie, vel ex charitate respectu eorum qui sufficientes fuerint ad talem actionem. Nam ut dixit Leo, epist. XCIII, c. XV : Qui alium ab errore non revocat, ipsum errare demonstrat; et Ambrosius, I Officior., c. III : Sicut pro otioso verbo, ita pro otioso silentio ratio est reddenda*. Suarez, *op. cit.*, n. 16, p. 499.

2. *Licéité, au point de vue juridique.* — A cet égard, il y a lieu de distinguer les controverses publiques et les controverses privées.

a) Une controverse est *privée* ou *occulte*, quand elle se passe secrètement entre deux personnes, l'une catholique et l'autre hérétique. Elle est encore *privée*, quand elle se passe entre ou devant plusieurs personnes, mais en telles conditions qu'il n'y a pas de publicité, qu'on ne sort pas du cercle de l'intimité ou de la famille. En règle générale, tout laïque ou prêtre doit, autant que possible, éviter les discussions de ce genre. Nous avons vu qu'elles sont formellement interdites aux laïques par un texte du droit, bien que la coutume ait quelque peu relâché la rigueur de la prohibition. En tout état de cause, on ne peut accepter ces disputes qu'en cas de provocation et sous certaines conditions que nous exposerons plus bas. Disons seulement qu'il faut un cas de nécessité urgente, soit pour éloigner le scandale des faibles, soit pour confirmer les simples dans la foi, soit pour réprimer l'audace et l'impudence des provocateurs. De plus, il faut qu'il y ait espoir d'atteindre un heureux résultat, du côté des provocateurs ou du côté des auditeurs : faute de quoi, la reli-

gion risquerait d'encourir le mépris, et les hérétiques se trouveraient confirmés dans leurs erreurs. *Disputatio privata cum hæreticis*, écrit E. Müller, *vitari debet nisi : a) sit urgens necessitas ad advertendum scandalum pusillorum, ad simplices in fide confirmandos, ad petulantiam provocantium reprimendam; et b) adsit spes fructus, sive in provocantibus, sive in audientibus*. Secus enim religio catholica facile despectui exponeretur, atque hæretici in suis erroribus confirmarentur. *Theologia moralis*, I, II, tit. I, § 10, Vienne, 1884, t. II, p. 45. Pour ce qui regarde les prêtres, il leur sera toujours difficile, sinon impossible, de garder le silence quand devant eux la foi se trouverait attaquée, Leur silence serait souvent un réel scandale. *Ipsa taciturnitas eorum qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem, esset erroris confirmatio*. Unde Gregorius in II Pastoral. (c. IV in princip.) : Sicut incauta locutio in errorem pertrahit, ita indiscretum silentium eos qui erudiri poterant, in errore derelinquit. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. x, a. 7.

b) Une controverse est *publique*, quand elle sort, en quelque façon, du domaine intime et privé; quand elle prend un caractère de publicité à raison de circonstances diverses, de sa provocation par exemple, de son acceptation, de son organisation, de son fonctionnement, de son assistance surtout. Au regard de ces conférences publiques avec les hérétiques, nous mentionnons ici les conclusions qu'imposent les textes juridiques précédemment cités. — a. Personne, ecclésiastique ou laïque, n'a le droit d'exposer ou de défendre les vérités surnaturelles ou religieuses, sans l'autorisation de l'évêque, qui est le gardien officiel du dépôt de la foi dans son diocèse. — b. Cette obligation générale se trouve spécialement confirmée, pour les laïques, par une défense expresse, contenue dans le droit canon. — c. Cette même obligation est plus stricte encore pour certaines régions, soit à raison de promulgations spéciales ou de rappels dont elle a été l'objet, soit à raison de prohibitions particulières. Ainsi en est-il des territoires soumis à la Propagande, à cause des décrets que nous avons rapportés; ainsi en est-il de l'Italie, à cause de l'*Instruction* que nous avons pareillement exposée. — d. En conséquence de ces principes et de ces documents, l'on peut avancer, d'une manière générale et sans exagération, qu'il est interdit aux catholiques de provoquer des conférences publiques et contradictoires sur les vérités qui touchent à la religion. S'il arrive qu'ils soient eux-mêmes provoqués, ils doivent faire en sorte de ne pas répondre. Que s'ils se croient obligés de relever tel ou tel défi à eux porté, ils doivent demander l'autorisation expresse soit du souverain pontife, soit de l'évêque, son représentant. Ces conférences, en effet, emportent des conséquences trop graves pour qu'il n'appartienne pas à l'autorité suprême du saint-siège de décider à leur sujet. — e. Tout catholique, qui n'est pas couvert par une autorisation régulière, et qui, dans une conférence publique et contradictoire, s'expose à causer la baisse de la foi, à ternir la pureté intellectuelle et morale dans l'âme de ses auditeurs, encourt une responsabilité réelle. Elle peut être grave, si l'on prévoit que le dommage causé aura lui-même un caractère de gravité. — f. Les catholiques qui savent qu'une conférence est plus ou moins régulière dans telles ou telles circonstances, et qui néanmoins y prennent part, se font ainsi plus ou moins les complices des promoteurs de la réunion. Par conséquent, ils pèchent plus ou moins grièvement.

3. *Conditions.* — L'on comprend sans difficulté que ces conférences publiques, pour mériter l'autorisation, pour commencer et s'achever de façon légitime, supposent la présence simultanée de conditions multiples. Il y faut, d'abord et tout naturellement, celles qui sont communément exigées pour qu'un acte quelconque

soit moralement bon : il doit s'accomplir en temps opportun, dans le lieu convenable, de la manière requise, et avec l'intention nécessaire. *Hæc assertio per se manifesta est de circumstantiis generaliter requisitis in quocumque actu honesto, scilicet ut opportuno tempore, loco apto, et modo, ac intentione debita fiat.* Suarez, *op. cit.*, n. 8, p. 495. Mais il est d'autres conditions particulières qui regardent soit le controversiste catholique, soit l'hérétique son adversaire, soit les auditeurs, soit la manière elle-même de discuter. La plupart de ces conditions s'appliquent aussi bien à la conférence privée qu'à la conférence publique. Elles sont assez nombreuses et diverses, et il arrivera facilement que l'une ou l'autre manque et vicie, en proportion de son absence, la moralité de la discussion entreprise. Suarez estime toutefois que si, par cette négligence, il n'y a pas péril de dommage sérieux pour le prochain, la faute ne sera que vénielle : *Tam multa sunt necessaria ad hujusmodi actionis honestatem, ut facile sit in ea aliquid peccare, quia malum ex quocumque defectu. Existimo tamen, si morale periculum gravis nocumenti proximi non intercedat, culpam esse tantum venialem.* Suarez, *op. cit.*, n. 16, p. 499. Observons cependant que ce danger de scandale ou de perversion pour les âmes n'est pas un mythe inventé par les moralistes intransigeants : il se rencontre plus souvent qu'on ne pense en de certains milieux.

a) *De la part du controversiste catholique.* — Laisant de côté les conditions, déjà connues, imposées par le droit positif, et qui peuvent se ramener à l'autorisation préalable, nous mentionnons celles que semble exiger la simple nature des choses : a. *L'intention droite.* — Cela va de soi. — b. *La fermeté dans la foi.* — Il est, en effet, évident que si le champion catholique risque de compromettre sa foi, soit dans les lectures préparatoires, soit dans la discussion elle-même, il ne doit pas se mêler de semblables controverses. *Supponenda imprimis est firmitas disputantis in doctrina fidei, quia si periculum aliquod vel infirmitatem in se timet, nullo modo se ingerere debet, aut talem disputationem admittere, ut per se clarum est.* Suarez, *op. cit.*, n. 8, p. 495-496. — c. *La science suffisante et l'habileté nécessaire.* — Sans la science, en effet, le controversiste compromettrait l'honneur de la religion et mettrait en péril le salut des âmes. *Necessarium est ut sit sufficienter doctus, ut... sumitur ex Paulo, Tit., I : Amplectentem eum qui secundum doctrinam est fidelem sermonem, ubi non solum fidem, sed etiam doctrinam fidei requirit in disputante, ut possit eos qui contradicunt arguere : et ratio est per se clara, quia in omni munere tenetur unusquisque habere scientiam vel artem necessariam ad tale munus convenienter exercendum : ergo multo magis in tam gravi actione. Item quia alias et se, et honorem fidei, et proximorum salutem periculo exponit.* Suarez, *ibid.*, p. 496. Évidemment, le degré nécessaire de science sera variable suivant les adversaires et aussi selon les milieux : *Quanta vero esse debeat hæc doctrina, non potest generaliter et una regula definiri, sed considerandæ sunt circumstantiæ. Nam ad disputandum cum hæretico indocto vel vulgari, minor doctrina in catholico sufficit. Item minor in re clara quam in difficili, et sic de aliis. Item hoc maxime requiritur, quando disputatio est propria, et cum concertatione inter duos vel plures. Nam si tantum sit per modum concionis seu simplicis persuasionis, minor doctrina sufficiet, quanvis in debito et proportionato gradu necessaria etiam sit.* Suarez, *ibid.* — Il faut faire valoir des considérations analogues en faveur de l'habileté. Car outre la science convenable, il est nécessaire d'apporter, en ces conférences, une réelle habileté, un certain flair, le flair des

arguments capables d'amener la conviction dans l'esprit des auditeurs. L'argument décisif, celui qui emporte pièce dans les conférences publiques, n'est pas toujours le raisonnement le plus scientifique, le plus logiquement conduit. Ce sera, d'ordinaire, l'argument le plus habile, celui qui exige un mélange de bon sens, d'esprit, de clarté, toutes choses qui sont plus encore un don de la nature qu'une qualité acquise. — d. Ajoutons que la foi simple, profonde, édifiante du controversiste, peut exercer, Dieu aidant, et a eu parfois une influence heureuse sur l'adversaire, plus peut-être que de puissantes raisons. Sans négliger jamais celles-ci, par une présomption blâmable, il ne sera pas inutile de montrer celle-là.

b) *De la part de l'adversaire hérétique.* — a. Sous ce rapport, il est nécessaire qu'on ait l'espoir fondé que la discussion sera utile à l'adversaire ou aux adversaires. Sans cela, vaine serait la dispute, et il y aurait lieu de s'abstenir comme l'on omet, en pareil cas, la correction fraternelle. *Habenda est ratio personæ cum qua disputatur. Ex parte autem illius solum postulatur ut aliquis fructus ab illo possit ex disputatione sperari. Nam si jam experimento constet esse ita protervum et obduratum ut non sit spes fructus, omittenda est. Et juxta hanc assertionem intelligi possunt verba Pauli... Tit., III : Hæreticum hominem, post unam et secundam correptionem, devita... Notat autem Chrysostomus... non esse facile seu statim desperandum, sed perseverandum patienter. Nam verbum Dei sæpius repetitum solet tandem aliquando operari... Unde concludit : Ab illis solis discendum est, de quibus apertam possumus ferre sententiam, certique sumus quod, quantalibet faciamus, eos nunquam ad veritatis viam revocabimus.* Suarez, *op. cit.*, n. 13, p. 498. L'un des signes sur lesquels on peut fonder l'espoir de faire du bien à l'hérétique est cette conviction, si l'on y arrive, que l'adversaire provoque des explications ou la dispute avec le sincère désir de connaître la vérité. Dans le cas contraire, mieux vaut se taire, à tous les égards. C'était aussi l'avis de saint Cyprien : *Melius existimamus errantis imperitiam silentio spernere, quam loquendo dementis insaniam provocare.* *Epist. ad Demetrium, P. L.*, t. IV, col. 544.

b. Si l'on n'a pas l'espoir de faire du bien à l'adversaire lui-même, du moins faut-il qu'on ait celui d'être utile aux auditeurs. Il arrive, en effet, qu'on peut ramener l'un ou l'autre hérétique, qu'on peut soit diminuer l'audace, soit accentuer la timidité des adversaires de la religion, ou encore qu'on a l'espoir d'affermir les catholiques dans la foi. *Hoc autem etiam in eo casu limitandum est, nisi fructus saltem in aliis audientibus speretur : sive ille sit quod aliqui hæretici convertentur, sive quod fient minus audaces vel timidores, sive quod catholici magis in fide confirmabuntur. Ut enim Bernardus ait, Serm., LXIV, in Cant. : Etsi hæreticus non surgat ex fæce, Ecclesia tamen confirmatur in fide. Nam quodcumque horum sufficit ut disputatio non sit otiosa, sed honestissima. Et propterea catholici viri laudabiliter contra hæreticos scribunt, licet de eorum conversione non multum sperent, quia semper aliquem ex dictis fructibus sperare possunt.* Suarez, *ibid.*

c. D'aucuns observent que, si une conférence se fait en dehors de ces conditions, sans espoir d'en obtenir quelque fruit, il y aura faute, sans doute, faute non point grave, mais simplement vénielle. A quoi Suarez réplique que ceci doit s'entendre absolument parlant. Car si l'on tient compte des graves dommages qui s'ensuivent si facilement d'une discussion entamée en dehors des conditions prescrites, la faute pourra devenir vraiment grave. En semblable occurrence, il y a toujours au moins ceci à redouter : que l'hérétique ne s'obstine et ne s'endurcisse davantage à cause de la contradiction qui

lui est opposée, et qu'il ne commette dans la discussion même toutes sortes de péchés, dont on lui aura fourni l'occasion sans excuse. *Notant viri graves quod, licet disputatio sit sine ulla spe fructus, non erit peccatum mortale, sed veniale, tanquam actus otiosus. Quod intelligendum est per se loquendo. Nam ratione nocu-menti poterit esse peccatum grave; et communiter saltem hoc nocumentum timeri potest, quod hæreticus disputans, et fit durior ipsa contradictione, et præterea in ipsa disputatione multa peccata committit, quæ alias non faceret : et vitanda esset eorum occasio, quando alias actio inutilis est.* Suarez, *ibid.*

c) *De la part des assistants.* — De toute évidence, ce titre ne concerne pas la conférence privée occulte, où une seule personne entre en discussion avec une autre, sans témoin. Mais elle regarde toutes celles, publiques ou privées, où se trouve une assistance quelconque, si réduite qu'on la suppose. A cet égard saint Thomas distingue justement deux sortes d'assistances : celles qui sont instruites, et celles qui ne le sont pas.

a. *Devant des personnes instruites*, affirmées dans la foi, les conférences publiques, dit saint Thomas, ne présentent moralement aucun danger : *Coram sapientibus in fide firmis nullum periculum est disputare de fide. Sum. theol., II^a II^a, q. x, a. 7.* On peut donc dire, d'une manière générale, qu'elles sont alors permises, puisqu'elles ne présentent par elles-mêmes aux assistants aucune occasion d'erreur dans la foi. Si cependant ces personnes instruites cherchent ou saisissent dans une conférence quelque occasion de pécher contre la vérité ou contre la foi, c'est à elles-mêmes et non au controversiste qu'en remontera la responsabilité. *Quando sunt priores conditionis (doctræ), moraliter nihil est periculi, et ideo regulariter ac per se loquendo licita est talis disputatio ex parte audientium, quia non datur illis occasio errandi. Quod si ipsi fortasse illam sumpserint, eis, non disputanti imputabitur.* Suarez, *op. cit.*, n. 14, p. 498. Par personnes instruites, il faut entendre ici, non pas seulement celles qui ont une formation intellectuelle et scientifique achevée. L'expression désigne toutes personnes qui peuvent suivre et comprendre les vérités mises en question, et qui étudient encore quelque peu. Cela suffit pour que l'assistance à la discussion contradictoire ne crée pas un péril pour leur intelligence ou pour leur foi. *Docti hoc loco vocantur, non solum perfecte literati, sed omnes qui capaces sunt talis doctrinæ, et illi aliquo modo student, quia hoc satis est ut ex auditione disputationis illis periculum non creetur.* Suarez, *ibid.*

b. *Quand il s'agit du vulgaire, des personnes simples et non instruites*, il y a lieu de distinguer encore une double situation.

α. Tant qu'un peuple vit tranquille dans la simplicité de sa foi ; tant qu'il n'est pas travaillé par l'influence et le prosélytisme des hérétiques, et qu'il demeure éloigné de toutes hésitations et de tout doute, il faut bien se garder d'instituer devant lui, sous n'importe quel prétexte, des controverses religieuses avec des hérétiques ou des infidèles. C'est l'avis formel de saint Thomas. *Aut omnino non sunt sollicitati super hoc (fidem), sicut in terris, in quibus non sunt infideles... In casu periculosum est publice disputare de fide coram simplicibus : quorum fides est firmior, quia nihil diversum audierunt ab eo quod credunt. Et ideo non expedit eis ut verba infidelium audiant disputantium contra fidem.* *Ibid.* Ces fidèles simples et non instruits, si l'on discute contradictoirement, devant eux et dans leur langue, les vérités de la foi, apercevront sans peine les difficultés qui se trouvent au fond de tous les mystères. Comme ils ont moins de facilité pour concevoir le mystère lui-même et ses fondements surnaturels, il arrivera qu'ils seront portés vers l'erreur ; du moins trouveront-ils que telle ou telle vérité est vraiment douteuse et justement dis-

cutée. *In sua simplici fide quieti sunt, et ab hæreticis non sollicitantur, et tunc nullo modo licet coram eis de fide disputare cum hæretico, præsertim in ea lingua quam intelligunt, quia sine causa in periculo constituuntur. Nam... facile percipiunt difficultates mysteriorum fidei, ipsa autem mysteria et rationes eorum vix possunt distincte concipere; unde vel in errorem inducentur, vel saltem concipient rem illam esse dubitabilem et jure controversam.* Suarez, *ibid.*

β. Si un peuple se trouve remué par l'action des hérétiques, qui cherchent à troubler ou à corrompre sa religion ; s'il est à craindre que ce peuple n'abandonne la foi, ou du moins qu'il ne soit ébranlé, qu'il ne devienne inquiet ou hésitant dans ses croyances, alors il pourra être permis de recourir aux discussions publiques avec les adversaires. *Aut sunt sollicitati, dit saint Thomas, sive pulsati ab infidelibus, puta Judæis, vel hæreticis, sive paganis, nitentibus corrumpere in eis fidem... In primo casu necessarium est publice disputare de fide, dummodo inveniantur aliqui ad hoc sufficientes et idonei, qui errores confutare possint. Per hoc enim simplices in fide firmabuntur, et tolletur infidelibus decipiendi facultas.* *Ibid.* Suarez tient le même raisonnement et établit la même conclusion : *Si fideles simplices ab hæreticis sollicitati sunt, et periculum est ne cadant vel vacillent, tunc licita est publica disputatio coram ipsis, quia tunc taciturnitas vel timor disputationis magis posset nocere, et errantes in errore confirmare, ac dubitare incipientes magis infirmare.* *Ibid.* Même dans ce cas, il est évident qu'une conférence contradictoire, où l'orateur catholique interviendrait seul ou presque seul devant un auditoire presque complètement hétérodoxe, offrirait moins d'inconvénients qu'une autre où les auditeurs catholiques seraient nombreux ou seraient l'unanimité.

γ. Sous le rapport des assistants, il va de soi que l'organisation d'une conférence contradictoire ne peut jamais être ainsi faite que les hérétiques soient constitués juges de la doctrine. Ceci ne saurait être toléré, sous aucun prétexte, par des catholiques.

δ. Nombreuses assurément et fort délicates sont les conditions à observer pour ce qui concerne l'auditoire d'une conférence contradictoire, en matière religieuse. Aussi, pour cette seule raison, de sérieux auteurs déclarent-ils qu'il y a obligation d'éviter autant que possible ces discussions publiques, d'autant que, trop souvent, les champions de l'hérésie se montrent plus difficiles et plus audacieux, quand ils se présentent pour discuter en public. C'est là une disposition naturellement amenée par l'orgueil et la recherche de la faveur populaire. *Hæc igitur omnia observanda sunt ex hoc capite, ut licita sit disputatio. Et ideo graves auctores absolute dicunt regulariter hanc disputationem publicam cavendam esse, tum propter dicta, tum etiam quia ipsimet hæretici disputantes solent hoc modo fieri duriores, et magis audaces, quando in publicum prodeunt, propter superbiam et auram popularem quam valde amant.* Suarez, *ibid.*

d) *Dans la manière de discuter.* — Pour qu'une controverse soit vraiment utile et par suite légitime, il est nécessaire d'observer certaines conditions dans la manière même de discuter et dans les procédés qu'on y adopte.

a. D'abord, il faut prendre garde à éviter les pures discussions de mots, pour s'attacher aux choses et aux idées elles-mêmes. *Primo observari debet ut sententiis potius et rebus quam verbis agatur.* Suarez, *op. cit.*, n. 15, p. 498. C'est ce genre de disputes verbales que saint Paul veut voir éviter par Timothée, quand il lui écrit : « Évite les disputes de paroles, car cela ne sert à rien, si ce n'est à pervertir ceux qui écoutent. »

I Tim., II, 14. Et ici l'apôtre n'entend pas condamner

toutes discussions, mais les discussions déréglées, comme sont celles où les disputes de mots l'emportent sur les débats d'idées : *Apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinalam, quæ magis fit contentione verborum quam firmitate sententiarum*. S. Thomas, *loc. cit.*, ad 1^{um}.

b. Il faut absolument s'abstenir de toutes paroles blessantes ou injurieuses. Car de tels procédés sont en eux-mêmes condamnables; ils sont indignes de chrétiens et surtout de chrétiens qui remplissent la noble mission de controversistes. De plus, ils sont de nature à empêcher tout le bon effet qui peut résulter d'une explication ou d'une discussion sincère, loyale et digne. *Maxime cavendum est a verbis contumeliosis et injuriis, quia hoc et per se malum est, et indecens in homine catholico tam grave munus exercente, et præterea maxime impedire potest disputationis fructum*. Suarez, *ibid.*

c. La discussion doit être menée de telle manière que, réellement, le controversiste combatte, non la personne de l'hérétique opposant, mais bien son erreur. Il doit paraître qu'il ne cherche pas la confusion personnelle de son adversaire, mais qu'il veut uniquement lui manifester la vérité. *Ita agendum est ut non contra personam, sed contra errorem, nec ad confundendum disputatorem, sed ad veritatem illi ostendendam agi videatur, ut recte dixit Hieronymus, lib. I contra pelagianos, circa medium* : Non de adversario victoriam, sed contra mendacium quæramus veritatem. Suarez, *ibid.*

d. Enfin, il faut en tout procéder avec une parfaite modération, qui écarte la lenteur excessive comme le trop grand empressément. *Denique, ait Nazianzenus, dicta oratione xxvi, ea moderatione agendum esse, ut nec nimia tarditate, nec nimio fervore agatur, ex utroque, inquit, extremo sumendo quod utile est, ex priori mansuetudinem, et ex secundo zelum*. Suarez, *ibid.*

e. Sylvius ajoute qu'il ne faut pas manquer, dans ces conférences avec des hérétiques ou des infidèles, de prendre des secrétaires pour recueillir tous les actes et les débats. Déjà saint Augustin attachait une grande importance à cette organisation, et l'expérience a maintes fois prouvé qu'il y a là une sage précaution à ne jamais négliger.

On voit par le long détail de toutes ces conditions la justesse de cette conclusion générale : c'est que les conférences publiques et contradictoires, sur les questions religieuses, sont rarement légitimes. Car elles exigent un concours de circonstances si nombreuses et si délicates qu'il est difficile, pour ne pas dire impossible, d'arriver à les réunir. Aussi bien, l'histoire atteste, nous l'avons vu, que les disputes de ce genre ne produisent guère d'heureux fruits, et que, pour toutes sortes de motifs, il est préférable pour les catholiques de ne pas s'y prêter. Déjà Tertullien, *De præscriptionibus*, c. xiv sq., s'attache à prouver qu'il ne faut pas admettre les hérétiques à discuter sur la sainte Écriture et il fait cette observation : *In ipso vero congressu firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt*. P. L., t. II, col. 28-29. Socrate constate aussi le fait historique de cette stérilité générale : *Disceplantes non solum non reconciliare schismata, sed potius hæreticos ad contentiorem multo magis accendere*. H. E., l. V, c. x, P. G., t. LXVII, col. 586. Voir une belle lettre de Contantin à ce sujet dans Eusèbe, *Vita Constantini*, l. II, P. G., t. XX, col. 1038 sq. Saint Bernard donne du fait une raison que nous avons indiquée ailleurs : *Nec rationibus convincuntur quia non intelligunt, nec auctoritatibus corriguntur quia non recipiunt, nec flectuntur suasionibus quia subversi sunt*. *Serm.*, LXVI, in *Cant.*, P. L., t. CLXXX, col. 1100. Car s'ils aiment et recherchent les disputes, s'ils veulent coûte que coûte y triompher, ce n'est pas

le souci de la vérité qui les inspire. Avec une extraordinaire impudence et une ténacité pareille, ils ont la prétention de recueillir et de moissonner ce qu'ils n'ont pas semé : *Non disputationem amant hæretici, sed quoquo modo superare impudentissima pertinacia, ut congregent quæ non pepererunt*. Le mot est de saint Augustin, *Contra Faustum*, l. XV, c. xii, rapporté par Suarez, *op. cit.*, n. 3, p. 494.

A consulter : 1° Pour la définition : *Nouveau Larousse illustré*, v° *Controverse*, Paris, s. d., t. III, p. 248; *Kirchenlexikon*, v° *Disputation*, t. III, col. 1833-1834; les théologiens cités plus loin.

2° Pour les controverses de saint Étienne : H. J. Crelier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1883, p. 75-76; L.-Cl. Fillion, *La sainte Bible*, Paris, 1901, t. VII, p. 649-650; Knabenbauer, *Commentarius in Actus apostolorum*, Paris, 1899, p. 116-117; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, art. *Étienne (Saint)*; P. Rose, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1905, p. 54-67;

3° Pour les controverses de saint Paul : J. Knabenbauer, *Commentarius in Actus apostolorum*, aux endroits cités des Actes; de même, L.-Cl. Fillion, *La sainte Bible*, t. VII; H.-J. Crelier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1883; C. Fouard, *Saint Paul, ses missions*, Paris, 1892, p. 172-195, 196-210, 267-297, 485-505; S. E. Fretté, *L'apôtre saint Paul*, Paris, 1898, p. 56-57, 65-74, 243-264, 265-290, 291-318, 365-378; P. Rose, *Les Actes des apôtres*, p. 91, 173-183, 185-186; M^{re} Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, Paris, 1905, t. II; E. Beurlier, *Saint Paul et l'Aréopage*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1896, t. I, p. 344-366.

4° Pour la controverse de saint Justin : P. Maran, *Præfatio ad opera S. Justin*, part. III, c. VII, P. G., t. VI, col. 144-151; Freppel, *Les apologistes chrétiens au I^{er} siècle : Saint Justin*, 19-21^e leçons, Paris, 1869, p. 375-446; *ibid.*, Appendice, p. 449-452; J. Fessler, *Institutiones patrologiæ*, § 51, édit. B. Jungmann, Innsbruck, 1890, t. I, p. 221-224; O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, § 16, trad. Godet et Verschaffel, Paris, 1898, t. I, p. 151-152. Voir JUSTIN (SAINT).

5° Pour les controverses contre les donatistes : AUGUSTIN (SAINT), t. I, col. 2277-2280, 2294-2296, où se trouve rapportée toute la bibliographie augustinienne sur la question; DONAT, DONATISTES.

6° Pour les controverses avec les albigeois : Jean Guiraud, *Saint Dominique*, c. II, Paris, 1899, p. 19-52; Lacordaire, *Œuvres*, t. I, Vie de saint Dominique, c. IV, Paris, 1857, p. 177-191; Jourdain de Saxe, *Vie de saint Dominique*, dans Quétil et Echart, *Annales ordinis prædicatorum*, t. I; R. P. Balme, *Cartulaire de saint Dominique*, t. I; dom Vaissète, *Histoire du Languedoc*, édit. Molinier, t. VI; Guillaume de Puylaurens, *Chronique*, 8; Pierre de Vaux-Cernay, *Histoire de la guerre des albigeois*, c. VI; *Acta sanctorum*, 4 août; voir ALBIGEOIS, t. I, col. 677-687.

7° En général, pour les colloques au temps de la réforme : Hergenroether, *Histoire de l'Église*, trad. Bélet, Paris, 1891, t. V, où, après chaque article, l'auteur ajoute toujours une liste très abondante d'ouvrages à consulter et de remarques critiques; J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. E. Paris, Paris, 1895, t. II-IV, où l'on trouvera aussi les indications bibliographiques les plus précieuses; *Kirchenlexikon*, v° *Disputation*, Fribourg-en-Brisgau, t. III, col. 1833-1856; L. Pastor, *Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karl's V*, Fribourg-en-Brisgau, 1879; J. Dollinger, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses*, 3 vol., Ratisbonne, 1846-1848; Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, édit. Mansi, t. XII-XV.

8° Spécialement pour le colloque de Poissy : Hergenroether, *op. cit.*, VII^e période, n. 181, t. V, p. 468-470; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1850-1851; Crétineau-Joly, *Histoire de la Compagnie de Jésus*, c. VIII, Tournai, 1840, t. I, p. 136-140; Klipffel, *Le colloque de Poissy*, Paris, 1867; Rohrbacher et Guillaume, *Histoire universelle de l'Église catholique*, l. LXXXV, § 5, Paris, 1882, t. x, p. 300-302, 651; Bossuet, *Histoire des variations*, l. IX, n. 91-104, *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1875, t. XIV, p. 395-407; Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, édit. Mansi, n. 89-99; Anquetil, *Esprit de la Ligue*, Paris, 1771, t. I, p. 86 sq.

9° Pour la conférence de Fontainebleau : J. Lévesque de Burigny, *Vie du cardinal Du Perron*, Paris, 1768; Féret, *Le cardinal Du Perron*, Paris, 1877; Du Perron, *Œuvres*, 3 in-fol., Paris, 1622, et surtout le *Traité du sacrement de l'eucharistie*, en réponse à Du Plessis-Mornay; Du Plessis-Mornay, *De l'institution, usage et doctrine du saint sacrement de l'eucharistie en l'Église ancienne, comment, quand, et par quels degrez la messe s'est introduite en sa place*, en IV livres,

n-4°, La Rochelle; *Response à l'examen du docteur Bulenger, par laquelle sont justifiées les allégations par lui prétendues fausses et vérifiées les calomnies contre la préface du livre DE LA SAINTE EUCHARISTIE*, par le sieur Dupuy, in-8°, La Rochelle, 1600; *Sommaton du sieur Duplessis-Mornay à M^r l'évesque d'Évreux, sur la sommaton à lui faite privéement*, in-8°, 1600; *Discours véritable de la conférence tenue à Fontainebleau*, in-8°, 1600; *Response au livre publié par le sieur évêque d'Évreux, sur la conférence tenue à Fontainebleau, le 4 may 1600, où sont traitées les principales matières controversées*, in-4°, Saumur, 1612.

10° Pour le colloque de Montbéliard : Andréa, *Acta colloquii Montisbelligardensis*, Tubingue, 1587; Théodore de Bèze, *Responsio ad acta colloquii Montisbelligardensis*, Genève, 1587; Hergenroether, *op. cit.*, VII^e période, n. 222, t. v, p. 528-529; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1852-1853.

11° Pour les controverses de saint François de Sales : *Histoire du Bienheureux François de Sales*, par son neveu Charles Auguste de Sales, 2 in-8°, Paris, 1857; *Œuvres complètes de S. François de Sales*, 2^e édit., 12 in-8°, Paris, 1862 sq.; Hamon, *Vie de S. François de Sales*, 5^e édit., Paris, 1875, et la bibliographie indiquée dans la préface.

12° Pour la controverse récente sur la venue de saint Pierre à Rome : les actes officiels, *Resoconto autentico della disputa avvenuta in Roma le sere dei 9 e 10 febbraio 1872 fra sacerdoti cattolici e ministri evangelici intorno alla venuta di S. Pietro in Roma*, Rome, 1872; *La venuta di S. Pietro in Roma dimostrata cogli spropoziti che disse Alessandro Gavazzi nella sala dell'Accademia Tiberina la sera del 10 febbraio 1872. Per il professore D. Cataldo Caprara uno de' sei che accettarono la disputa*, Rome, 1872; *S. Pietro a Roma : Tre conferenze del P. G. M. Cornoldi d. C. d. G. Tenute alla chiesa del Gesù*, Rome, 1872; Gustave Contestin, *Saint Pierre à Rome*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, mars 1872, avril 1873, t. xxv, p. 225-244; t. xxvii, p. 332-348, où l'on trouvera rapportée toute la bibliographie de la question; Florian Riess, *Der hl. Petrus in Rom, dans Stimmen aus Maria-Laach*, t. II, p. 461-487; P. Martin, *Saint Pierre, sa venue et son martyre à Rome*, dans la *Revue des questions historiques*, 1873, t. XIII, p. 5-107; 1874, t. xv, p. 5-92; 1875, t. xviii, p. 202-210; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1855-1856; J. Chantrel, *Annales catholiques*, 1872, t. II, p. 20-23.

13° Pour les prescriptions canoniques : VI *Decret.*, l. V. tit. II, *De hæreticis*, et tous les commentateurs de ce passage; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v^o *Hæreticus*, n. 26, Migne, 1865, t. IV; Passerini, *Commentaria in IV et V librum Sexti Decretalium*, Venise, 1698, p. 42-46; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, Rome, t. x, tit. VII, n. 44; Reiffenstuel, *Jus canonikum universum*, l. V, c. x, n. 27; Suarez, *De fide*, disp. XX, sect. I, n. 9-13, *Opera omnia*, Paris, 1858, p. 496-497; *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, Rome, 1893, n. 294, 1674, 302; *Instruction de S. C. des Aff. ecclésiast. extraord. sur l'action populaire chrétienne ou démocratico-chrétienne en Italie*, 27 janvier 1902, n. 8; Victor Loiselet, *Ce que pense l'Église des conférences contradictoires*, Paris, 1905, p. 6-8.

14° Pour les conclusions morales : S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXII, *De moderatione in disputationibus servanda et quod non sit cufusvis hominis nec cufusvis temporis de Deo disputare*, P. G., t. XXXVI, col. 173-212, le grand docteur y expose les règles les meilleures à observer dans les discussions doctrinales; S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. x, a. 7, et ses commentateurs sur cet article, notamment Cajetan, et surtout Sylvius, *Commentarii in totam II^{am} II^e*, q. x, a. 7, Anvers, 1697, t. III, p. 60-61; les théologiens des xvi^e, xvi^e et même du xviii^e siècle, qui exposent longuement la question, à cause de son caractère pratique à leur époque. Comme saint Thomas, c'est dans leur traité de la foi qu'ils donnent leur solution, quand ils envisagent la communication ou les relations permises avec les hérétiques selon les uns, avec les infidèles selon d'autres, ou en général avec les ennemis de la foi. Grégoire de Valentia, *De fide*, disp. I, q. x, p. IV, Venise, 1608, t. III, col. 417-421; Fr. de Lugo, *De fide*, disp. XXII, sect. v, n. 428 sq., Venise, 1718, t. III, p. 396-398; Suarez, *De fide*, disp. XX, sect. I, *Opera omnia*, Paris 1858, t. XII, p. 492-499; Billuart, *Summa sancti Thomæ*, *De fide*, diss. V, a. 1, pet. 7, Arras, 1868, t. III, p. 256-257; H. Tournely, *Continuatio prælectionum theologiarum, De præceptis decalogi*, c. I, a. 1, sect. III, p. III, § 2, concl. 1, Paris, 1743, t. v, p. 324-330; parmi les théologiens du xvii^e siècle, voir, au point de vue pratique, l'excellente méthode de controverse de François Véron, intitulée : *Methodus compendiaria sive brevis et perfacilis modus, quo quilibet catholicus, etiam scholasticus theologicus non exercitatus, potest solis Bibliis, sive Genevensia illa sint sive alia, et confessione fidei, religionis*

prætensæ ministrum evidenter mutum reddere et religionario cuicumque, quod in omnibus et singulis prætensæ reformationis suæ punctis errore teneatur, demonstrare; Véron éprouva lui-même l'efficacité de sa méthode, et, plus d'une fois, il lui arriva de réduire son adversaire au silence; les moralistes modernes, qui traitent la question à son endroit logique, comme leurs devanciers, mais, en général, de façon beaucoup plus brève : P. Patuzzi, *De præceptis fidei et de vitis fidei oppositis*, c. IV, § 3, dans *Theologiæ cursus completus*, Paris, 1862, t. VI, col. 630-631; J. Perrone, *De virtutibus fidei, spei et caritatis*, part. I, c. x, a. 1, Ratisbonne, 1865, p. 201-210; de tous les auteurs récents, Perrone est celui qui étudie la controverse avec le plus d'ampleur; V. Jaugey, *Prælectiones theologiæ moralis, De virtutibus theologis*, sect. I, part. II, c. III, § 3, n. 6, Langres, Paris, 1876, p. 184-186; E. Müller, *Theologia moralis*, l. II, tr. I, § 10, n. 7, Vienne, 1884, t. II, p. 45; P. Scavini, *Theologia moralis universa*, l. II, tr. VIII, disp. I, c. III, a. 2, n. 841 Milan, 1882, t. II, p. 654-655; A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. I, n. 298, p. 187-188; E. Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, tr. V, sect. I, c. III, § 2 n. 198, Louvain, 1898, t. I, p. 168; H. Nolding, *De præceptis Dei et Ecclesiæ*, part. I, l. I, q. III, a. 3, n. 40, Innsbruck, 1904, p. 41; Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, Tournai-Lille, 1905, t. II, n. 682, p. 387-388; quelques publications récentes : Capececlatro, *Scritti vari e sociali*, art. *La polemica cattolica*, Milan, 1873; E. Müller, *Das verfängliche Warum*, dans *Linzler theol. practische Quartalschrift*, 1875, fasc. 4; *L'ami du clergé*, 27 avril 1905, p. 354-361; V. Loiselet, *Ce que pense l'Église des conférences contradictoires*, Paris, 1905.

H. QUILLIET.

CONTROVERSISTES. Voir CONTROVERSES.

CONTUMACE. Étymologiquement le terme *contumace* vient du mépris, *a contemnendo*, que l'on professe pour quelqu'un. Dans un sens plus précis, ce terme présente deux significations bien distinctes, selon les deux situations différentes auxquelles il s'applique. Lorsqu'on parle de la contumace requise par le législateur pour qu'une censure soit infligée à un délinquant, cette expression juridique a un sens actif; elle signale, en effet, l'obstination du coupable qui, ayant conscience de la responsabilité qu'il encourt, s'obstine à passer outre aux prescriptions ou aux prohibitions du législateur. Aussi les canonistes définissent la censure : une peine médicinale, spirituelle qui frappe le *contumace*. Voir t. II, col. 2114, 2115. Dans la seconde acception, la contumace est en quelque sorte une résistance passive qui est opposée au jugement du législateur. Le prévenu fait défaut à l'audience, il ne se présente pas devant le tribunal. Cette distinction se trouve indiquée même dans les Décrétales qui signalent la censure portée pour obstination dans le mal, *quia videlicet jussus noluit maleficium emendare*; et celle infligée à qui refuse de comparaître sur citation du juge : *citatus stare noluit juri*. — Nous examinerons ce terme juridique sous ce double aspect.

I. CONTUMACE REQUISE POUR ENCOURIR LES CENSURES ECCLÉSIASTIQUES. — 1^o *Conditions requises de la part du délinquant.* — Le législateur ecclésiastique requiert dans le coupable qui est passible d'une censure, la connaissance de la loi et celle de la sanction qui l'accompagne. La raison de cette décision, c'est que la censure ecclésiastique est principalement *médicinale*, c'est-à-dire destinée à prévenir le délit, ou à provoquer la résipiscence du coupable, en l'empêchant de s'endurcir dans le mal. Mais dans quelles conditions peut se produire la contumace ou le mépris de la volonté du législateur?

1. Généralement, on requiert, pour l'application de la censure, que le coupable connaisse l'opposition de son acte non seulement avec le droit divin, mais avec le droit ecclésiastique. En effet, la censure étant de droit positif ecclésiastique, le mépris de l'autorité de l'Église ne peut exister qu'à condition de connaître les prescriptions de ce pouvoir. C'est la violation formelle de ces lois qui seule peut créer la contumace. Pour la

même raison, il faut que le coupable connaisse, non seulement la loi promulguée par l'Église, mais encore la sanction dont elle a cru devoir l'appuyer. Comment, en effet, accuser quelqu'un d'être contumace, c'est-à-dire de ne pas tenir compte d'une censure qu'il ne connaît pas?

Il résulte de là : a) que l'ignorance invincible, qui est la base de la bonne foi, exempte de toute censure. Peu importe que cette ignorance soit *antécédente*, ou *concomitante*. L'ignorance *antécédente* est celle qui précède l'acte dont on ne soupçonne même pas la malice spéciale. Ainsi, quelqu'un se porte à des voies de fait contre un ecclésiastique, dont il ignore absolument le caractère sacré, il n'encourt pas l'excommunication, à raison de l'ignorance de fait invincible et antécédente. Il en serait de même, dans le cas d'ignorance *de droit*. Ainsi, un rustre porte la main sur un religieux qu'il sait être tel; seulement, il ignore complètement la sanction attachée par l'Église à la violence exercée contre les ecclésiastiques de tout ordre. La censure ne l'atteint pas, parce que encore les conditions de la contumace ne se réalisent pas.

b) La même solution s'impose à l'égard de qui serait disposé à frapper le clerc, lors même qu'il connaîtrait cette qualité, bien qu'il ignore dans l'espèce. Les censures étant d'interprétation stricte, on ne trouve pas une contumace suffisamment caractérisée dans le cas d'ignorance *concomitante*. Toutefois, si le percussur se déclarait hautement prêt à frapper la personne, lors même qu'elle appartiendrait à l'ordre ecclésiastique, le mépris serait formel.

c) La connaissance que l'on doit posséder de la loi et de la sanction n'est pas telle, que le coupable doive savoir à fond toutes les conséquences de son acte de désobéissance. Si cela était, rarement se réaliseraient les conditions de la contumace. Il suffit que le délinquant sache d'une façon générale, que l'acte qu'il commet est interdit par l'Église, sous peine d'encourir des pénalités.

2. Toutefois, il y a certaines clauses de droit, qui requièrent d'une manière plus spéciale la connaissance de la loi, pour que le délinquant puisse être déclaré contumace, ou en état de désobéissance formelle.

a) Ainsi il y a de nombreuses dispositions législatives, qui sont accompagnées de ces incidentes ou de leurs équivalents : *si scienter consulto fecerit*. Dans ce cas, que l'ignorance soit invincible,incible, crasse ou affectée, pourvu qu'elle existe réellement, la contumace disparaît; le législateur exige en effet, d'une façon catégorique, la connaissance de la loi, déclarant qu'il ne veut appliquer la sanction qu'à un délit commis à bon escient.

b) Si la disposition est libellée en ces termes : *temere agentes, ausu temerario procedentes, facere praesumentes*, les commentateurs concluent ainsi : Si l'ignorance est crasse, plate, *crassa aut supina*, on ne peut dire que la contumace existe, puisque la lettre de la loi exige la présomption, la témérité. Or l'ignorance crasse, provenant de la négligence coupable de s'instruire, n'est guère compatible avec la notion de témérité et de présomption. Ces concepts s'excluent mutuellement. On pêche en négligeant de s'instruire, mais on ne viole pas une loi qui requiert dans le délinquant la *témérité*. Mais si l'ignorance est affectée, *affectata*, les auteurs admettent l'existence de la contumace suffisante pour rendre passible de la censure. Dans ce cas, en effet, il y a une malice spéciale qui brave la loi. On dédaigne de prendre connaissance des dispositions du législateur, soit parce qu'on méconnaît son autorité, soit parce qu'on présume qu'elle imposera des obligations difficiles qu'on ne veut pas assumer. Pour être indirecte, la désobéissance est bien circonstanciée; la contumace existe.

c) En l'absence de toute clause, l'ignorance *légèrement* coupable enlève toute contumace. La désobéissance ne revêt pas, dans ce cas, un caractère grave, d'après tous les théologiens. Quelques moralistes vont même plus loin. Ils distinguent entre l'ignorance gravement coupable et l'ignorance *crasse*. Ils ne nient pas l'existence de la contumace dans cette dernière, puisque le législateur s'est prononcé sur ce point. *Ligari nolumus ignorantes, modo tamen ignorantia crassa non fuit aut supina*. Mais en supposant une ignorance gravement coupable, distincte néanmoins de l'ignorance *crasse* ou *affectée*, ils veulent exempter de la censure les fautes commises par suite de l'ignorance même gravement coupable. Les partisans de l'avis opposé répondent qu'il est bien difficile ou même impossible de nuancer, en pratique, l'ignorance gravement coupable et celle qui est appelée *crasse*. Suarez, saint Alphonse de Liguori, etc., rejettent cette distinction qui enchevêtre encore une question déjà assez compliquée, et qui divise les canonistes et les théologiens.

3. Une crainte grave peut également faire disparaître la contumace, ou la diminuer de façon à écarter l'application des censures. *Non incurrit censuram qui legem transgreditur ex gravi metu, licet quandoque non excusatur a gravi culpa : quia non censetur contumacia*. S. Liguori, *De censuris*, l. VII, dub. ix, n. 7. En effet, dans ces circonstances, celui qui enfreint la loi n'agit pas par mépris, mais bien sous la pression de la crainte. Il est de principe, qu'une loi humaine n'oblige pas devant l'appréhension d'un dommage grave : on ne saurait davantage encourir la censure qui y est annexée, en semblable occurrence.

Lorsqu'on se trouve dans l'impuissance morale d'observer un précepte imposé sous peine de censure, on n'encourt pas cette pénalité, parce qu'il n'y a pas contumace. De même, on ne peut infliger une censure, pour faute commise antérieurement, à moins que les mauvaises et persistantes dispositions du délinquant, la raison du scandale produit, ou un refus de restitution ne justifient la mesure du supérieur. En pareilles circonstances, les théologiens requièrent la contumace rigoureusement constatée, lorsqu'il s'agit du *for interne*; pour le *for externe*, ils se contentent de la contumace présumée.

4. Les auteurs se sont demandé s'il y aurait contumace dans le cas où quelqu'un ratifierait un attentat frappé de censure. D'après les anciennes décrétales il faudrait recourir à une distinction. Si quelqu'un ratifie un acte semblable, par exemple, une agression contre un clerc, qu'il aurait commandée, la malice de l'acte et de la ratification s'unissent pour compléter la contumace. Si la ratification vise une agression qui n'aurait été ni conseillée ni commandée, il y aurait culpabilité à la ratifier, mais les éléments de la contumace requis pour encourir l'excommunication n'existent pas. *Cum quis absque tuo mandato manus iniecit in clericum tuo nomine violentas, si hoc ratum habueris, excommunicationem... incurris : ratihabitio retrahatur et mandato debeat comparari. Si vero injectio eadem tuo nomine non sit facta, tunc licet pecces ratum habendo eandem, non tamen propter hoc excommunicationis ullius vinculo innodaris ; cum quis ratum habere nequit quod ejus nomine non est gestum*. VI *Decret.*, l. V, tit. XI, c. 23. Les commentateurs concluent de là, que la contumace nécessaire pour encourir la sanction se réalise : a. lorsque la ratification a lieu pour un acte qu'on a commandé ou conseillé ; b. lorsque la ratification a été formulée en termes exprès ; c. lorsque l'acte a été commis à une époque où le mandant était apte à le prescrire ou à le conseiller ; un dément n'est pas responsable. Serait-il considéré comme contumace, par conséquent en rébellion contre

la loi, celui qui rétracterait l'ordre ou le conseil donné pour outrage infligé à un clerc? Certains auteurs l'affirment sans réserve aucune, parce que, prétendent-ils, cet ordre ou ce conseil influe toujours sur l'exécuteur. D'autres se prononcent en sens contraire, parce que, disent-ils, l'Église ne frappe de censure que le contumace; or, dans la circonstance, il n'y a pas de violation formelle de la loi, ou, du moins, la transgression est matérielle, l'ordre ayant été rétracté avant l'exécution. Ils étendent cette conclusion, même au cas où la rétractation n'a pu arriver à la connaissance de l'exécuteur, malgré les diligences faites par l'intéressé : *dum postea evenit læsio, ille non est contumax*. S. Alphonse de Liguori, l. VII, *De censuris*, n. 40.

5. Les théologiens admettent généralement que la contumace, c'est-à-dire la violation consciente de la loi, est requise pour être passible de l'excommunication, de la suspension et de l'interdit. L'accord entre eux n'est pas aussi complet lorsqu'il s'agit de l'irrégularité. Évidemment il ne peut être question, puisqu'il s'agit de contumace, que de l'irrégularité *ex delicto*.

a) Les uns déclarent que la connaissance de la loi, et par suite la contumace, n'est nullement nécessaire pour être soumis à l'irrégularité : il suffit que le coupable ait conscience de la faute commise. Leur motif est, que l'Église par cette sanction veut châtier les violateurs de la loi divine et de la loi ecclésiastique; puis, ajoutent-ils, les délinquants savent que toute faute entraîne une répression : *qui vult antecedens vult etiam consequens*. La seconde opinion, beaucoup plus généralement adoptée, requiert la contumace pour appliquer l'irrégularité *ex delicto*. Les partisans de ce sentiment s'appuient sur le c. *Proposuit*, dist. LXXXII, d'Innocent I^{er}, déclarant que les clercs incontinents, qui ignoraient le décret de déposition porté contre eux, n'étaient pas passibles de cette peine. La seconde raison est que lorsque l'Église sanctionne une prohibition divine, elle établit une loi nouvelle dont la connaissance est indispensable à ceux qu'on accuse de l'avoir violée. Ceux-ci ne sauraient enfreindre un précepte qu'ils ignorent, ils pèchent contre la loi de Dieu, mais non contre la loi de l'Église.

b) La même divergence d'opinions se produit quand il est question, non seulement de la nécessité de la connaissance de la loi, mais de celle de la sanction elle-même. Un premier système pose en principe que, pour encourir l'irrégularité *ex delicto*, la connaissance de la sanction n'est pas requise, par conséquent, on est soumis à cette peine, sans qu'il y ait contumace; d'après cela, l'irrégularité est simplement une inhabilité qui rend le prêtre impropre au ministère des autels. Ils déclarent encore que celui qui pose la cause doit en subir les conséquences. Les partisans du second système exigent, au contraire, la connaissance même de la peine, pour que le coupable y soit soumis. L'irrégularité *ex delicto* est infligée comme châtiment d'un crime. Or, pour encourir une sanction aussi sérieuse que l'irrégularité, il est indispensable que le délinquant sache à quoi il s'expose et s'obstine à braver la loi. Si, à la rigueur, on peut, en justice, imposer une peine ordinaire à un délinquant qui ignore la sanction attachée à un acte coupable, il n'en est pas ainsi pour l'application de l'irrégularité qui entraîne de très graves conséquences.

2^o Conditions requises de la part du supérieur. —

1. Le supérieur doit posséder juridiction sur le coupable qu'il veut censurer. La raison en est manifeste. D'après les principes généraux, on ne peut désobéir à qui n'a pas droit de commander. *Extra territorium jus dicenti non paretur impune!* Dans cette circonstance, il ne peut y avoir de contumace. Il est superflu de rappeler que si, par exemple, les évêques et les autres chefs intérieurs au souverain pontife ont leur juridic-

tion limitée, le pape la possède pleine et entière sur les fidèles de toute la catholicité; par suite, il peut atteindre les réfractaires partout où ils se trouvent. Voir t. II, col. 2127.

2. Il est requis de droit naturel, que le sujet soit suffisamment prévenu avant qu'une censure lui soit infligée. Le supérieur doit remplir cette obligation, d'après de nombreuses dispositions du droit positif, concernant l'excommunication, la suspension et l'interdit. *Debet esse provisum ut vindictam admonitio præcedat*. II *Decret.*, caus. XII, q. II, c. 21. Pour constituer la contumace, le refus d'obéissance, il est nécessaire que le législateur fasse connaître sa volonté. —

a) Néanmoins, cette règle s'applique différemment aux censures *a jure* et à celles *ab homine*. Les premières sont promulguées comme des lois; aussi leur caractère public et permanent sert de monition perpétuelle. Les très rares exceptions, que le droit spécifie, confirment cette règle générale. — b) Quant aux censures dites *ab homine*, si elles sont portées d'une façon générale pour prévenir les délits futurs, on les considère encore comme des lois; les commentateurs ne requièrent pas pour elles une monition particulière; ces dispositions portent avec elles leur mise en demeure. En y contrevenant, on fait preuve manifeste de mauvaise volonté. — c) Mais quand il s'agit de censures *ab homine*, portées à raison de délits passés, la notification est indispensable. Ainsi celui qui s'obstine à violer la loi, à refuser réparation ou restitution, ne peut être frappé de censures sans monition. A ce cas s'applique la règle du droit, VI *Decret.*, l. V, tit. XI, c. 5, qui interdit de frapper quelqu'un d'excommunication, *tam specie quam in genere*, sans avertissement. Il est tellement admis qu'un homme ne saurait être frappé sans avis préalable que le souverain pontife lui-même est tenu, de droit ordinaire, à cette procédure. Il ne pourrait s'en affranchir qu'exceptionnellement et pour motif grave, lorsque la contumace est par ailleurs notoire. — d) Non seulement l'avertissement doit être notifié par le supérieur, mais régulièrement il doit être donné à trois reprises, afin de laisser au coupable un intervalle largement suffisant pour venir à résipiscence. Toutefois, l'usage a prévalu de s'en tenir à une seule monition, en accordant au prévenu le délai que lui auraient fourni les trois sommations successives. Même ce délai peut être réduit, lorsque l'urgence le réclame; mais jamais l'avertissement lui-même ne doit être omis. Voir t. II, col. 2115, 2121-2123.

3. Le supérieur ne peut infliger une peine pour contumace présumée; il faut que la présomption soit réelle pour qu'on puisse sévir. Le caractère restrictif des censures l'exige ainsi : les auteurs constatent qu'en pareil cas, la désobéissance se trouve *in affectu potius quam in effectu*.

Nonobstant l'opinion de quelques auteurs, on admet généralement qu'un supérieur ne doit pas non plus infliger sans monition une nouvelle censure à quelqu'un qui se trouverait sous le coup d'une autre sanction imposée *ipso facto* par la loi. Le coupable est sans doute contumace à l'égard de la loi violée, mais il ne l'est pas à l'égard de la punition qu'on veut lui imposer. Le jugement du supérieur doit mettre également au jour l'obstination du délinquant par une formule expresse écrite ou orale. Voir t. II, col. 2122.

II. CONTUMACE POUR REFUS D'OBTEMPÉRER À LA CITATION. — 1^o Définition. — Dans le cas présent, la contumace s'applique au mépris que l'inculpé manifeste pour le commandement du juge. Aussi on la définit la désobéissance de celui qui légitimement appelé par le juge compétent refuse de comparaître. Cette définition s'adapte aux causes civiles et criminelles.

La contumace est réelle, lorsque l'inculpé refuse de comparaître, quoique touché par la citation, soit pour

l'avoir reçue personnellement, soit pour l'avoir vue et lue dans les avis apposés en public.

Elle est *présumée*, lorsqu'on doute qu'il ait eu connaissance de citation qui n'a pu être faite au coupable personnellement et qui pour ce motif a été placardée sur les murs de sa maison, ou aux portes de l'église, ou publiée dans les journaux. Dans ce cas, à défaut de comparution personnelle ou par procuration, la présomption de contumace est acquise. C'est la décision couramment admise.

Quelques canonistes distinguent la contumace d'une façon encore plus complète. Elle est, d'après eux, *notoire*, lorsque le prévenu, personnellement assigné, riposte par un refus formel de comparaître; *vraie*, quand, la citation faite régulièrement, l'assigné promet de venir, du moins garde le silence, puis se dispense de se rendre au tribunal; *présumée*, s'il n'est pas certain que l'assignation ait touché l'intéressé, bien qu'on ait quelques présomptions favorables; *feinte* ou *interprétative*, lorsque l'intéressé a usé de ruse pour empêcher que la citation fût faite, ou du moins lui fût notifiée. Dans ce cas, le droit le considère comme régulièrement cité, et procède contre lui.

a) La contumace ne se produit pas seulement *in limine litis*; elle peut se réaliser à toutes les phases de la procédure et sur chacun des points des débats. Ainsi sera déclaré contumace celui qui refuse de comparaître, au début, après les trois monitions, ou la monition péremptoire; celui qui pour dépister la citation s'absente ou parvient à faire égarer l'exploit; celui qui comparait une première fois, mais s'éclipse avant la fin des débats, sans qu'on puisse le retrouver, est considéré comme faisant défaut; le demandeur qui ayant introduit l'instance ne paraît plus pour l'appuyer; le défendeur, qui ne répond pas aux charges articulées, ou n'y répond que d'une façon incomplète, évasive; quand les parties refusent d'obtempérer à l'injonction du juge réclamant le serment, la production des pièces nécessaires au débat; enfin lorsque ces derniers ne veulent pas se prêter à l'exécution du jugement qui a été porté. Un tercet antique résume ces divers points :

Non veniens, non restituens, citiusque recedens,

Nil dicens, pignusque tenens, iurareque nolens.

Obscureque loquens : isti sunt jure rebelles.

b) De même qu'il existe des causes donnant lieu à la déclaration de la contumace et à une procédure spéciale, de même, les auteurs signalent les circonstances atténuantes et même annihilantes de la contumace. Telles sont la maladie sérieusement constatée; une occupation survenue pour cause majeure; une absence imposée pour le bien public; la minorité; la citation faite par un tribunal supérieur; la grossesse d'une femme; le mauvais temps ou les inondations; le crétinisme; l'incompétence notoire du juge; la fériation du jour; l'absence de sécurité du siège du tribunal; les troubles de guerre; la crainte d'être retenu captif par les malfaiteurs; le défaut d'avocat, et plusieurs autres motifs dont l'appréciation est laissée à la décision du juge. Si ce dernier n'en tenait pas compte par mauvais vouloir, le jugement est déclaré nul; si le fait provenait de ce que le juge a ignoré ces motifs d'absence, le procès serait à recommencer.

2° *Sanctions*. — 1. Il est de principe qu'un juge ne doit point procéder d'office contre un contumace, il ne doit agir que sur requête de la partie adverse; ses fonctions requièrent qu'il exerce son ministère seulement à l'instance des plaideurs. La fixation d'un délai intimé aux parties par le juge doit être considérée comme une ordonnance à laquelle obéissance est due. Toutefois comme le juge doit avoir égard à l'équité comme au droit strict, il pourra ajourner la sentence dans une certaine mesure, sans que l'adversaire soit autorisé à déposer plainte.

2. Le demandeur, *actor*, et le défendeur, *reus*, peuvent se constituer en contumace; aussi faut-il agir différemment à leur égard, même selon les phases diverses de l'instance.

a) Lorsque le demandeur est contumace, après la déposition de la requête, il doit être cité d'office par le juge. Aujourd'hui l'usage est admis de faire citer les absents par la voie des journaux, *in publicis ephemeribus*. — b) S'il ne comparait pas après le premier et le second délai, il est condamné aux dépens en faveur du défendeur qui aurait fait acte de présence. Il soldera, non seulement les frais du procès, mais aussi les indemnités prévues. Lors même qu'il se présenterait à la troisième réquisition, sa demande en citation du défendeur sera rejetée, s'il ne garantit pas que lui-même sera présent au terme fixé; parce que, dit l'axiome de droit, *semel malus semper præsumitur malus*. S'il veut éviter ces sévérités, il devra prouver qu'il a été retardé par des empêchements sérieux; ou bien, le défendeur lui-même aura dû faire défaut. — c) Si le demandeur ne comparait pas, même après toutes les sommations, il faut s'informer s'il a nommé un procureur afin de donner suite à l'affaire. Si même le fondé de pouvoir refuse de comparaître, ou s'il n'y en a même pas, il faut le citer avec trente jours d'intervalle, et lui accorder au besoin un an. S'il se présente dans ces délais, il devra commencer par solder les frais; s'il comparait après ces derniers délais, il ne sera pas admis; le juge instruira d'office l'affaire et prononcera définitivement.

3. Le droit se montre en effet plus sévère pour le demandeur contumace que pour le défendeur contumace. Ce dernier en se dérochant ne fait que se conformer à l'instinct de conservation, tandis que le demandeur manque à une entreprise dont il a pris l'initiative. L'absence du défendeur ne prouve pas nécessairement sa culpabilité, car il peut faire défaut à raison de la terreur que l'accusation peut produire, ou de la difficulté de prouver son innocence. Mais le demandeur contumace se trouve sous la présomption de reculer parce qu'il s'est aperçu du peu de valeur du procès engagé ou de la forte position de l'adversaire.

Voici la procédure à l'égard du défendeur contumace : a) Si le défendeur est contumace après citation, avant la riposte juridique qui forme la base du procès, *ante contestationem litis*, le juge ne se prononce pas sur le fond, mais il confie l'objet litigieux à la garde du demandeur. Si le défendeur est contumace après la *contestatio litis*, le juge prononce définitivement, si la cause paraît claire; sinon, le demandeur est envoyé en possession, la question de propriété étant réservée. Dans tous les cas, le contumace est condamné aux frais. — b) Les canonistes énumèrent les nombreuses pénalités dont se trouve passible le prévenu ou le défendeur contumace. Indépendamment des sentences à sa charge indiquées plus haut, il peut être soumis à des sanctions différentes laissées à l'appréciation du tribunal. On peut refuser de l'entendre jusqu'à paiement des frais, ordonner la contrainte par corps, le frapper de censure, le faire emprisonner, exiger une caution et considérer son absence comme un aveu. — c) Ces sanctions ne peuvent être appliquées d'office, mais seulement à la requête de l'adversaire, puisqu'il s'agit de son intérêt personnel. En outre, il faut que le contumace soit auparavant cité pour s'entendre condamner. Divers canons peuvent être cités comme interdisant de procéder contre les absents. Mais il faut leur donner leur véritable portée; il s'agit d'absents qui n'ont pas été cités, qui n'ont pu présenter leur défense, à l'égard desquels les formalités requises n'ont pas été observées. C'est ainsi que doit être interprétée, entre autres, la disposition suivante : *Absens vero nemo judicetur, quia et divinæ et humanæ hoc prohibent leges, causa III, q. IX, c. 13.*

3^o *Droit civil.* — Après avoir indiqué, d'après le droit canonique, la nature de la contumace et la procédure à suivre dans ces circonstances, il est utile de signaler sommairement les dispositions adoptées à ce sujet par le droit civil, dans le Code d'instruction criminelle, a. 465-478. Il est aisé d'y entrevoir les analogies comme les différences des deux législations.

1. Lorsque, après un arrêt de mise en accusation, l'accusé n'aura pu être saisi ou ne se présentera pas dans les dix jours de la notification qui en aura été faite à son domicile — ou lorsque après s'être présenté ou avoir été saisi, il se sera évadé, une ordonnance spéciale le sommerà de se représenter dans un nouveau délai de dix jours; cette ordonnance sera publiée à son de trompe ou de caisse le dimanche suivant et affiché à la porte du domicile de l'accusé. Après un délai de dix jours, il sera procédé au jugement de la contumace.

2. Aucun conseil, aucun avoué ne pourra se présenter pour défendre l'accusé contumace. Déclaré rebelle à la loi, il sera suspendu de l'exercice des droits du citoyen, ses biens mis sous séquestre pendant l'instruction de la contumace et toute action de justice lui sera interdite pendant le même temps. La cour se prononcera sur la contumace; si elle trouve l'instruction irrégulière, la cour l'annulera; si elle la trouve régulière, elle se prononcera sur l'accusation, sur les intérêts civils, sur le séquestre des biens qui deviendra irrévocable par l'expiration du délai donné pour purger la contumace. Le contumace qui, après s'être représenté, obtiendrait son renvoi de l'accusation, sera toujours condamné aux frais occasionnés par sa contumace.

3. Toutefois si l'accusé est absent du territoire européen de la France, ou s'il est dans l'impossibilité absolue de se rendre, ses parents ou ses amis pourront présenter son excuse et en plaider la légitimité. Voir Faustin Hélie, *Leçons de droit criminel*, Paris, 1872, XLIII^e leçon, c. II.

Suarez, *De censuris*, disp. III, sect. x; S. Alphonse de Liguori, *De censuris in genere*, l. VII, c. I, dub. IV; Bonacina, *De censuris in communi*, disp. I, q. I, p. VIII, IX; Bouix, *De judiciis*, c. VI; Schmalzgrueber, *Jus eccl. universum*, Rome, 1844, *De judiciis*, l. II, part. II, tit. XIV, § *De contumacia*; Santi-Leitner, *De judiciis*, tit. XIX, Ratisbonne, 1898; De Angelis, *Prælectiones juris canonici*, l. II, tit. XIV, Rome, 1885.

B. DOLHAGARAY.

CONTZEN Adam, jésuite allemand, naquit à Montjoye (duché de Juliers) en 1575, entra au noviciat de Trèves en 1595, fut professeur de philosophie à Wurzburg, puis d'écriture sainte à Mayence, se signala par son érudition, sa connaissance de l'hébreu, du grec et du syriaque, et par son talent de controversiste. Ses premiers ouvrages eurent pour but de répondre aux attaques du calviniste David Parée et de son école contre Bellarmine; ce furent : *Defensio libri de gratia primi hominis*, Mayence, 1613; *Crudelitas et idolum calvinistarum revelatum: seu defensio trium librorum de peccato*, *ibid.*, 1614. Parée s'efforçait de réunir luthériens et calvinistes dans la lutte contre le catholicisme. Contzen dénonça cette tactique dans un livre : *De unioni et synodo generali evangelicorum theologis et politicis necessaria consultatio*, Mayence, 1615. En regard de cette fausse union, il montra sur quelles bases pouvait se faire la vraie paix : *De pace Germaniæ libri duo*, Mayence, 1616. L'année suivante, c'est une apologie de la Compagnie de Jésus que l'infatigable polémiste oppose aux *Monita secreta*, sous le titre de *Disceptatio de secretis Societatis Jesu*, Mayence, 1617. Les protestants célébraient alors l'année jubilaire de la Réforme : le P. Contzen décrivit les variations de l'erreur et les ruines qu'elle avait faites depuis un siècle, dans *Jubilum jubilorum, jubilæum evangelicum, pæ lacrymæ Romano-catholicorum*, in-12, Mayence, 1618; trad. allemande de l'auteur, la même année; et des protestants ayant ré-

pondu, il répliqua par : *Chronologia jubilæi evangelici opposita lacrymis catholicorum et instructio paterna de jubilo jubilorum ad Neuhusianos scholasticos transmissa*, in-8^o, Mayence, 1618; *Coronis omnium jubilorum anno sæculari evangelico scriptorum*, in-4^o, Mayence, 1619. Les théories politiques occupèrent aussi notre théologien; c'est, comme on l'a dit, une sorte d'anti-Machiavel qu'il donna sous le titre de *Politicorum libri decem, in quibus de perfectæ Reipublicæ forma, virtutibus et vitiis, institutione civium, legibus, magistratu ecclesiastico, civili, potentia Reipublicæ, itemque seditione et bello, ad usum vitamque communem accommodate tractatur*, in-fol., Mayence (1620); 2^o édit. augmentée, *ibid.*, 1629. Les questions économiques ont une grande place dans cet ouvrage, et il est reconnu que, sur des points importants, le P. Contzen a formulé des principes nouveaux alors, ratifiés depuis par la science économique moderne. W. Roscher, *Geschichte der Nationalökonomie in Deutschland*, Munich, 1879, p. 205-206; *System der Volkswirtschaft*, 1894, t. I, § 49, 226. Ce livre étant tombé sous les yeux de Maximilien, duc de Bavière, le décida à faire venir l'auteur à Munich et à lui confier la direction de sa conscience. Tout en remplissant cette charge, l'infatigable religieux trouva moyen, en outre, d'enseigner les langues orientales au collège des jésuites et de composer de doctes commentaires sur plusieurs livres de la sainte Écriture : *Commentaria in quatuor sancta J. C. Evangelia*, 2 in-fol., Cologne, 1626; in *Epistolam S. Pauli ad Romanos*, in-fol., *ibid.*, 1629; in *Epistolas ad Corinthios et ad Galatas*, in-fol., *ibid.*, 1631. En même temps il présentait Daniel comme modèle aux gens de la cour ducal, dans son *Daniel sive de statu, vita, virtute aulicorum atque magnatum*, in-8^o, Cologne, 1630. Enfin à cette période de la vie du P. Contzen appartient également *Methodus doctrinæ civilis seu Abissini regis historia*, in-8^o, Cologne, 1628 : sorte de roman historico-politique, dans le genre de l'*Utopia* de Thomas More, de l'*Argenis* de Barclay et du *Télémaque* de Fénelon, et où il montrait les théories de bon gouvernement réalisées par l'empereur d'Éthiopie, Seltan Seghed, dont la conversion au catholicisme et les rares qualités avaient éveillé de grandes espérances trompées plus tard. Le P. Adam Contzen mourut au collège de la Compagnie de Jésus à Munich, le 20 mai 1635, à l'âge de 62 ans.

K. Brischar, S. J., *P. Adam Contzen S. J. ein Ireniker und National-Ökonom des 17. Jahrhunderts*, in-8^o, Wurzburg, 1879; De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. II, col. 1399-1403; *Kirchenlexikon*, 2^e édit., t. III, col. 1044-1045; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 302; *Allgemeine Deutsche Biographie*. On trouve trois lettres du P. Contzen au cardinal Bellarmine avec deux réponses de celui-ci dans Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche*, t. II, p. 252-263; cf. t. I, p. 554, 547, 567.

H. DUTOUQUET.

CONVERTATI Jean, oratorien italien, du xvi^e siècle. On a de lui : *Oratio historico-dogmatico-moralis de secunda Filii Dei nativitate et obiter de prima*, Rome, 1703.

Villarosa, *Memorie degli scrittori filippini o siano della congregazione dell' Oratorio*, Naples, 1837, t. I, p. 114.

A. PALMIERI.

CONVULSIONNAIRES. Au cours de l'histoire ecclésiastique, il est question plusieurs fois d'individus ou de sectes qui, sous l'influence d'un ardent sentiment religieux, furent en proie à de bizarres contorsions, à des phénomènes convulsifs rythmés, cadencés et généralement prolongés. Parfois même ces convulsions furent épidémiques et gagnèrent l'entourage de ceux qui en étaient atteints les premiers. La plupart du temps, on les attribua à une intervention du démon. S. Agobard, *Epist. ad Bartholomæum*, P. L., t. CIV,

col. 179 sq.; Amolon, archevêque de Lyon, *Epist.*, I, *ad Theodboldum*, P. L., t. cxvi, col. 77. Sans parler des personnes atteintes du feu de Saint-Antoine, de la danse de Saint-Jean ou de Saint-Guy, il faut citer, pour une époque rapprochée de nous, les *flagellants de Fareins*, voir *BONJOUR*, t. II, col. 1008-1009, les camps-meetings de l'Amérique du Nord, voir G. Chapman, *Christian reviews*, Londres, 1860, et certains paysans suédois au milieu du XIX^e siècle. Voir dans la *Gazette médicale*, Paris, 1843, p. 555 sq., un mémoire du docteur Sonden de Stockholm. Mais les plus célèbres convulsionnaires sont ceux qui se signalèrent dès 1731 à Paris, au cimetière de l'église Saint-Médard, sur le tombeau du janséniste Paris. Nous résumerons les faits avant d'en donner une appréciation.

I. LES FAITS. — 1^o *Les miracles*. — A cette époque, l'affaire de la bulle *Unigenitus* passionnait la France entière; chacun des deux partis, moliniste et janséniste, se réclamait de la faveur du ciel. Parmi les *appelants* les plus irréductibles, le diacre François de Paris, né en 1690, se signala autant par son obstination anticonstitutionnaire que par sa charité. Demeuré simple diacre pour éviter le sacerdoce, il passa deux années successives sans communier, même à Pâques. Il faisait des bas pour les pauvres, châtiait sa chair par d'effrayantes macérations, offertes « pour le corps de Jésus-Christ (l'Église) outragé par la bulle ». Ses austérités ruinèrent sa santé et il mourut le 9 mai 1727, affichant jusqu'à la fin sa persistance à en appeler de la bulle. Témoins de son inépuisable bienfaisance et de sa pénitence, les pauvres de son quartier se mirent à visiter sa tombe dans le petit cimetière Saint-Médard; aussi devint-elle le rendez-vous des jansénistes; plus ils étaient persécutés, plus ils y accouraient en foule.

Ils prétendirent vénérer en Paris un saint de leur parti. Ainsi la mémoire de cet homme, au cœur vraiment généreux, mais à la tête un peu faible, acquit bientôt une immense popularité. Des pèlerinages furent organisés à son tombeau; on baisait la terre qui l'environnait, on en emportait des parcelles comme reliques ou comme préservatifs; les plus fervents s'élevaient sur la tombe elle-même. Le portrait du diacre fut gravé plusieurs fois, son histoire mise en vignettes, plusieurs ouvrages de piété et divers commentaires de l'Écriture sainte lui furent attribués.

Cet engouement s'accroissait quand on parla de prodiges obtenus à la suite de neuvaines en l'honneur du nouveau « bienheureux ». Les appelants accueillirent avec faveur ce bruit qui montrait Dieu confirmant leur doctrine par les miracles de son pieux serviteur. Au cimetière, l'affluence s'accrut encore attirée par la curiosité de voir du merveilleux, par l'entraînement ou une superstitieuse crédulité; en quelques années, on compta plus de deux cents miracles, constatés dans des procès-verbaux signés de chirurgiens, d'apothicaires, enregistrés ensuite par des notaires. Le cardinal archevêque de Noailles, d'abord janséniste lui-même et appelant, avait permis d'ériger au diacre un tombeau de marbre, et il chargea plusieurs curés de Paris de faire une constatation des prodiges qu'on disait s'y accomplir; pourtant à ses yeux, avouait-il, le plus grand miracle de Paris était son extraordinaire pénitence. Les informations avaient été interrompues par la mort du cardinal; mais plusieurs curés demandèrent à son successeur, Mgr de Vintimille, de continuer l'enquête. Un des miracles signalés comme remarquables était la subite guérison d'une fille nommée Anne le Franc; cent témoins avaient prétendu l'avoir constaté au cimetière même; pourtant l'interrogatoire de la plupart desdits témoins, des médecins, des parents de la miraculée montra que, d'une part, le diagnostic de la maladie avait été mal défini, que beaucoup de signatures avaient été falsifiées ou imposées

de force, qu'enfin Anne était aussi malade qu'avant. C'est pourquoi, en un mandement du 15 juillet 1731, Mgr de Vintimille déclara faux et illusoire le miracle attribué à Paris. Au lieu d'interrompre leurs informations, vingt-trois curés jansénistes de Paris présentèrent le 1^{er} août une nouvelle requête à l'archevêque, où ils prétendaient attribuer au diacre cinq nouveaux miracles; bien plus, le 4 octobre, ils en signalèrent encore treize autres. Tous les jours on citait de nouvelles merveilles; la capitale et la province étaient inondées de leurs récits enthousiastes; beaucoup en riaient, on les ridiculisait et même on les contrefaisait sur les scènes des théâtres; en même temps plusieurs mandements d'évêques les condamnèrent, tels que ceux de l'archevêque de Sens, Languet, et de Vintimille.

Le Saint-Office avait prohibé, le 22 août 1731, *La vie de M. de Paris diacre*, Bruxelles, 1731, publiée par Pierre Boyer. Le 30 janvier 1732, l'archevêque de Paris condamna trois vies du diacre Paris. Le pape lança un bref, le 11 octobre 1734, contre une *Vie du diacre de Paris* et les miracles à lui attribués; il condamna un mandement de l'évêque de Montpellier, Colbert, qui déclarait authentique un miracle survenu dans son diocèse; le parlement ordonna la suppression du bref. Clément XII avait déjà condamné par un autre bref du 19 juin 1734, un mandement de Caylus, évêque d'Auxerre, sur un miracle opéré à Seignelay le 6 janvier 1733. Benoît XIV, *De canonizatione*, l. IV, c. VII, n. 20, discute les miracles attribués au diacre Paris. Voir Picot, *Mémoires*, 3^e édit., Paris, 1853, t. II, p. 308-318, 342-346, 394-395.

2^o *Convulsions*. — Bientôt, d'autres phénomènes non moins extraordinaires se manifestèrent au cimetière Saint-Médard. Par son mandement du 15 juillet 1731, l'archevêque avait défendu de rendre un culte quelconque au diacre Paris et d'honorer son tombeau; le résultat produit fut une affluence plus grande que jamais, non seulement en vue d'assister aux guérisons des malades, mais surtout de contempler les souffrances des convulsionnaires. En effet, dans ce même mois de juillet, une nommée Anna Pivert parut éprouver de violentes secousses au contact du tombeau, et se livra à toutes sortes de bizarres contorsions; quelques jours après, une sourde-muette de Versailles manifesta les mêmes convulsions, puis ce fut un ecclésiastique boiteux de Montpellier, l'abbé Bescherand. Alors, on vit accourir des personnes de tout âge, qui sautaient autour du tombeau, criaient, s'agitaient et se tordaient: leur frénésie fut immédiatement qualifiée de miraculeuse. Il y eut ainsi plus de cent convulsionnaires à la fois, et il semble que le succès de curiosité, obtenu par les premiers, inspira à beaucoup d'autres l'envie de les imiter. En général, c'étaient des gens du peuple, des artisans ou des mendiants; pourtant, parmi eux, il faut citer le vieux chevalier Jean Folard qui se mit à prophétiser et que le ministre Fleury fit blâmer, et surtout un conseiller du parlement, Carré de Montgeron. Longtemps, ce dernier s'était montré incrédule et libertin; voilà que le 7 septembre 1731, à l'âge de 45 ans, il a l'idée d'aller assister aux scènes soi-disant prodigieuses de Saint-Médard. « Il fut si impressionné, avoue-t-il, qu'il resta immobile à genoux pendant quatre heures, sans que la presse qui l'accablait de toute part pût affaiblir l'attention profonde dans laquelle son âme était absorbée..., tout d'un coup il se sentit terrassé par mille traits de lumière qui l'éclairèrent. » Troublée par ses excès passés, son imagination malade lui persuada, semble-t-il, de se livrer lui aussi aux transports frénétiques dont il était témoin, et ainsi il devint le plus fervent adepte des convulsionnaires; puis, il se mit à écrire une relation détaillée de tout ce qu'il leur avait vu faire ou entendu dire. Cette œuvre d'un esprit

manifestement exalté et déséquilibré fut offerte à Louis XV et valut à son auteur un internement à la Bastille, puis à Valence. Il n'en continua pas moins ses extravagantes publications qui furent désavouées et réfutées par les jansénistes eux-mêmes, tels que l'abbé des Essarts, dit Poncet, et le docteur Hecquet. Un déiste, converti au protestantisme, lord Georges Littleton, qualifie ainsi ces prodiges : « Ne vous imaginez pas que la vertu émanée du corps du bienheureux Pâris ait la force de ressusciter les morts, de rendre l'ouïe à un sourd, de faire marcher un cul-de-jatte;... non, c'est un abbé Bescherand qui, couché sur le tombeau, saute à se briser les os, et dans des accès convulsifs, fait le saut de carpe sans se faire de mal... Ce sont des fous qui avalent des charbons allumés, qui gobent comme pêches, cailloux gros comme le poing, que l'on frappe des demi-heures sans qu'ils paraissent le sentir, qui souffrent dix hommes marchant sur leur ventre... Les jansénistes ne se font pas honneur de vouloir s'accréditer par des voies aussi frivoles et des moyens si opposés au caractère de la religion. »

Cependant les scènes inouïes de Saint-Médard y attirèrent un tel concours que, le 27 janvier 1732, le cimetière fut fermé, par ordonnance royale, avec défense de l'ouvrir sinon pour les enterrements; des gardes furent placés tout autour. L'opinion s'irrita hautement; sur le mur, un mauvais plaisant écrivit la phrase bien connue :

De par le roi défense à Dieu
De faire un miracle en ce lieu.

En vain, on emprisonna les convulsionnaires les plus en vue, la frénésie des convulsions se manifesta par des phénomènes bien plus bizarres encore dans les maisons des particuliers. Au dire de Montgeron, en effet, « à peine eut-on interdit l'entrée du saint lieu que Dieu paraissait avoir choisi pour y opérer ses prodiges, qu'il les multiplia plus que jamais : des convulsions bien plus surprenantes prirent tout à coup une multitude de personnes. » En vain aussi, Louis XV, par son ordonnance du 27 février 1733, défendit aux convulsionnaires de se donner en spectacle même dans les demeures privées, et à tous d'assister à ces assemblées, elles se perpétuèrent jusqu'à la fin du siècle. Bien qu'un grand nombre de jansénistes plus éclairés les aient blâmées ouvertement, et qu'en 1735 trente docteurs publièrent une déclaration pour condamner les fanatiques, son principal résultat fut de susciter des réponses et des défenses de tout genre. Pendant ce temps, les convulsionnaires s'organisaient, formaient une sorte de nouvelle secte avec ses chefs, son règlement, ses exercices réguliers, et sa bourse qu'on surnomma la Boîte à Perrette, du nom de la servante de Nicole. Leurs réunions secrètes étaient plus fréquentées que jamais, car la curiosité des assistants y était excitée au plus haut point.

Un des attrait de ces assemblées était souvent une cérémonie sacrilège ou blasphématoire : ici une sœur affirmait que « si les sauvages adorent le soleil, c'est que Dieu est le soleil ». Là, une autre sœur, étendue sur le dos, célébrait la messe dans une langue inconnue, des prêtres la lui servaient; tout en officiant avec une majestueuse dignité, elle s'agitait quelquefois tellement qu'il fallait retenir ses vêtements par décence (Montgeron). Le frère Augustin, couché sur une table dans la posture de l'Agneau sans tache, se faisait adorer par les « figuristes »; ses partisans étaient les augustiniens. Barbier, *Journal de la Régence et du siècle de Louis XV, 1718-1763*, t. 1, p. 525. Les « élyséens » honoraient le prophète Élie en la personne d'un prêtre appelé Vaillant.

Un autre attrait, c'étaient les extases, les discours des improvisateurs et des prophètes, soit en français,

soit même dans des langues inconnues. Comme s'ils étaient sous l'inspiration du Saint-Esprit, certains convulsionnaires discourent avec une éloquence enflammée sur les maux de l'Église persécutée, sur les effets irrésistibles de la grâce; ils annonçaient la fin du monde, dévoilaient les pensées les plus secrètes des cœurs. Montgeron lui-même se scandalise de leur prétention. « Il y en a eu, surtout dans les premiers temps, dont l'esprit était éclairé par une lumière surnaturelle; mais dans ces derniers temps quelques-uns de ces discours n'étaient que la production d'une imagination échauffée, et ceux des augustiniens et des vaillantistes parurent être l'effet de la suggestion du démon. » D'Alembert ajoute : « On assure que, dès le lendemain de l'expulsion des jésuites, les convulsionnaires ont commencé à la prédire; c'est ainsi qu'ils ont toujours prophétisé. Et quand on vit que les prédictions ne s'accomplissaient pas, rien de plus simple, Dieu laissait pénétrer le faux dans l'œuvre, pour mieux aveugler les endurcis. »

Le grand succès des convulsionnaires fut avant tout un ensemble de phénomènes extraordinaires, expliqués à peu près tous par la pathologie actuelle, mais qui à cette époque furent accueillis avec un empressement aveugle grâce au fanatisme des jansénistes, ou encore imaginés peut-être par fourberie. Souvent les femmes manifestèrent une incroyable insensibilité physique, des cas d'anesthésie sans exemple : les unes représentaient au vif l'agonie et la passion du Christ, telle la sœur Françoise qui restait deux heures et demie clouée sur une croix, et cela plusieurs fois; d'autres se faisaient percer d'épées, comme les bâteleurs de nos foires, ou passaient par l'épreuve du feu, comme sœur Sonet, dite la Salamandre. Poncet cite une fille qui se déchirait le visage avec ses ongles. D'autres se plaignaient d'abord de violentes douleurs et se tordaient sous l'impression de leurs souffrances; alors, pour les soulager, accouraient des hommes vigoureux nommés frères *secouristes*; ils les frappaient aux reins, au ventre, leur labouraient les chairs avec une pointe de fer appelée sucre d'orge, ou un bateau de fer, les pinçaient avec des tenailles; une pierre de cinquante livres, appelée biscuit, était soulevée par une poulie, puis lâchée de tout son poids sur la poitrine des patientes; quelquefois les secouristes montaient à dix sur une planche que supportait le corps de leur victime. Ils frappaient avec des bûches sur la tête d'une nommée Nisette, se mettaient à quatre pour accabler de coups de poings la tête de Catherine Turpin, avec une bûche qu'il fallait saisir à deux mains, ils lui frappaient le ventre, le dos, les côtes, même la figure, ils allaient ainsi jusqu'à deux mille coups. Et ces malheureuses ne semblaient pas même souffrir. C'étaient les *grands secours*, ou *secours meurtriers*.

Il y avait aussi les *petits secours* dont Montgeron laisse deviner l'indécence, car il supplie les frères d'éviter dans leur œuvre les pièges du démon. Au dire de dom La Taste, on voit des jeunes filles que des hommes pressent, balancent, qui prient en se faisant tirailler les bras, les jambes, en se renversant les jambes en l'air. Barbier cite des détails plus typiques encore, prouvant que les passions trouvaient amplement leur compte à l'occasion de toutes ces convulsions.

Cependant, tous les appelants n'étaient pas favorables aux convulsions. Les partisans et les adversaires de ces étranges phénomènes tinrent, de 1732 à 1733, des conférences dans lesquelles il fut décidé qu'on établirait des règles pour prévenir les écarts des convulsionnaires. Mais ceux-ci ne voulurent pas s'y astreindre. La division se mit alors dans le parti. Les *convulsionnistes* admiraient toutes les manifestations et les rapportaient toutes à Dieu. Les *discernants* voulaient qu'on fit un

discernement de ce qui venait de Dieu et de ce dont le démon pouvait être l'auteur. Le second parti avait à sa tête les évêques de Montpellier et de Senz, et les abbés Boursier et d'Étemare. Mais il ne pouvait donner des règles suffisantes de discernement. Le 7 janvier 1735, trente docteurs de Paris, du nombre des appelants, signèrent une *Consultation sur les convulsions*. Ils ne pouvaient attribuer immédiatement à Dieu toutes les convulsions; ils rejetaient les prophéties des convulsionnaires, condamnaient les secours et les épreuves, blâmaient les discours, les usurpations des fonctions hiérarchiques, les tableaux mouvants et parlants et pensaient que, si les guérisons étaient réelles, elles ne pouvaient être attribuées qu'à un agent fort distingué de Dieu. D'autres appelants n'admettaient même pas le mélange du divin et du diabolique et étaient nettement *anticonvulsionnistes*. Les convulsionnistes répondirent à la Consultation, et la lutte fut vive dans le parti. Les écrits se multiplièrent pour ou contre les convulsions. Il se forma des sectes fanatiques : les augustinistes, partisans d'un Augustin Coz, les vaillantistes, qui suivaient un prêtre du diocèse de Troyes, Vaillant, qui prétendait être le prophète Élie, les montgeronistes, qui reconnaissaient le conseiller Montgeron pour un écrivain manifestement inspiré de Dieu.

Les extraordinaires manifestations jansénistes se produisirent à Paris jusqu'à la Révolution, et d'illustres personnages, poussés par leur corruption ou leur scepticisme, voulurent les contempler. C'est ainsi que La Condamine et d'Alembert racontent tout au long des scènes de crucifixion dont ils furent les témoins.

En résumé, l'ensemble des faits attribués aux convulsionnaires de Saint-Médard constitue un épisode fort curieux de l'histoire du jansénisme français.

II. APPRÉCIATION DE CES FAITS. — On peut admettre qu'un certain nombre de ces phénomènes sont des contrefaçons inspirées par le désir d'attirer des adeptes à la secte, ou encore pour obtenir aux prétendus miraculés les faveurs matérielles des jansénistes; que beaucoup de détails ont été exagérés et faussés par l'exaltation ou les idées préconçues de leurs témoins. Il semble néanmoins que plusieurs des soi-disant prodiges accomplis par les convulsionnaires restent encore à peu près inexplicables par une cause naturelle : ainsi dom La Taste affirme que, quand on présentait des reliques du diacre Paris soit à des enfants, soit à d'autres personnes qui ne pouvaient s'en douter, même à des gens endormis, cette application suscitait chez eux des convulsions; aussitôt les reliques ôtées, les convulsions disparaissaient. La femme Thévenet, toujours d'après La Taste, s'élevait parfois dans les airs, à sept ou huit pieds de hauteur, tandis que ses jupes et sa chemise se repliaient d'elles-mêmes sur sa tête; elle emportait même, à trois pieds de terre, deux personnes qui pesaient sur elle de toutes leurs forces. Faut-il admettre, comme le prétend La Taste, l'intervention du démon dans ces derniers cas, et d'autres aussi bizarres, en particulier dans ceux d'incroyable anesthésie soulagée par les grands secours, il semble pourtant qu'ils présentent une grande analogie avec nombre de faits aussi extraordinaires dus à des causes qu'on peut ramener actuellement à la prestidigitation, à l'occultisme, au spiritisme, au magnétisme et surtout à l'hypnotisme.

Il est évident, en effet, que la plupart des actes des convulsionnaires sont d'une origine purement naturelle; ils proviennent soit de l'hystérie, soit d'un état morbide se ramenant à une même cause nerveuse. Le pape Clément XIII pensait que beaucoup de ces manifestations aussi impies qu'absurdes étaient le résultat naturel de l'aveuglement dont Dieu avait frappé une secte qui avait affecté surtout les dehors de l'austérité et de la sainteté : *quas fœditates cum legeremus, in*

mentem nobis venit, jansenianorum, per simulationem pietatis jactare se volentium in Ecclesia, quam graviter superbiam Deus percuterit, et pestilentissimæ sectæ conatus ad hæc dedecora tandem rediisse permiserit. Bref à l'évêque de Sarlat du 19 novembre 1764. Quoi qu'il en soit, aucun de ces phénomènes ne peut être attribué à l'intervention de Dieu ou des bons anges; aucun de ces soi-disant prodiges ne présente les garanties d'éclatante vérité, de moralité indiscutable, de gravité pleine d'une imposante simplicité, aucun ne semble le témoignage d'une volonté et d'une sagesse toutes divines, tels qu'apparaissent toujours les actes, les paroles, les souffrances extraordinaires des saints canonisés par l'Église catholique. D'ailleurs, loin de servir la cause du jansénisme, leur résultat le plus clair fut de jeter le trouble dans les consciences, d'exciter les railleries des philosophes et des incrédules qui, dans leurs sarcasmes, les confondirent de parti pris avec ceux de l'Évangile lui-même. « Plus on creuse les matières religieuses, écrit Barbier à propos du diacre Paris, et plus on voit l'incertitude des miracles reçus par l'Église, qui se sont établis dans ces temps reculés avec aussi peu de fondement que ce qui se passe aujourd'hui sous nos yeux. » *Journal*, 2^e édit., Paris, 1857, t. II, p. 363. C'est ainsi que les extravagances des convulsionnaires, en même temps qu'elles satisfirent la frivole curiosité de la fin du XVIII^e siècle, causèrent le plus grand tort à l'antique foi de la nation française à la veille de la Révolution.

I. SOURCES. — Barbeau de la Bruyère, *Vie de M. François Paris, diacre*, in-12, Paris, 1731; *Relations des miracles de saint Paris*, Bruxelles, 1731; Boyer, *Vie de M. François de Paris*, in-12, Bruxelles-Paris, 1731; Barthélemy Doyen, *Vie de M. de Paris, diacre*, in-12, Paris, 1731; augmentée par Goujet, 1733-1743; Carré de Montgeron, *La vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Paris et autres appelants, démontrée contre M^{rs} l'archevêque de Paris*, in-4^e, Paris, 1737; le 2^e vol. parut en 1741 sous ce titre : *Continuation des démonstrations des miracles, avec des observations sur les convulsions*, in-4; un 3^e vol. suivit en 1748; une réfutation en fut faite en 1749 : *Illusion faite au public par la fausse description que M. de Montgeron a faite de l'état présent des convulsionnaires; Suffrages en faveur de M. de Montgeron*, in-12, 1749; *Abrégé des 3 volumes de Montgeron sur des miracles de M. de Paris*, 3 in-12, 1799; La Taste (dom Louis, bénédictin, évêque de Bethléhem), *Lettres théologiques sur les convulsionnaires*, 2 in-4^e, Paris, 1733-1740; *Recueil de littérature, de philosophie et d'histoire*, Amsterdam, 1730; Littleton, *La religion chrétienne démontrée par la conversion de l'apostolat de saint Paul*, 1747, trad. franç. par Guenée, in-12, Paris, 1754; Bernard Picart, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, Amsterdam, 1736, t. IV; D^r Hecquet, *Le naturalisme des convulsions, dans les maladies de l'épidémie convulsionnaire*, Paris, 1733; Barbier, *Journal de la Régence et du siècle de Louis XV, 1718-1763*, 1842; 2^e édit., 1857.

II. TRAVAUX. — Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, 3^e édit., Paris, 1853, t. II, p. 333-336, 352-356, 375-387; 1854, t. III, p. 4-6; Grimm, *Correspondance*, 1759-1761; P.-F. Mathieu, *Histoire des miracles et des convulsions de Saint-Médard*, Paris, 1864; Hipp. Blanc, *Le merveilleux dans le jansénisme*, Paris, 1865; Richer, *Études cliniques sur la grande hystérie*, appendice, hystérie dans l'histoire, sect. III, p. 866 sq.; Wafelaert, *Convulsionnaires*, dans le *Dictionnaire apologetique de la foi catholique* de Jaugey, Paris, s. d. (1889), col. 628-642.

L. LÖVENBRUCK.

COOPÉRATION. — I. Définition. II. Moralité.

III. Obligations qui en résultent.

I. DÉFINITION. — On désigne sous le nom générique de coopération toute participation à un acte mauvais que le prochain accomplit par sa propre détermination, sans qu'on l'y ait soi-même aucunement porté par un scandale direct ou indirect. Cette participation est effective ou non suivant qu'elle exerce ou non une réelle causalité, au moins partielle, sur l'accomplissement de l'acte du prochain. Le scandale et l'omission de la correction fraternelle, constituant la coopération non effec

tive, purement occasionnelle ou simplement négative, seront l'objet d'articles spéciaux. Nous n'étudierons ici que la coopération effective ou coopération proprement dite que l'on définit strictement au point de vue théologique : toute participation effective à l'acte mauvais du prochain déjà déterminé à agir.

1^o Cette participation effective s'exerce par le commandement, le conseil, le suffrage, l'approbation ou la protection, ou même par le laisser faire sciemment et coupablement donné à une mauvaise action ou enfin par le secours ou appui matériel fourni pour son accomplissement. Ainsi, à ces divers titres, coopèrent à d'injustes entreprises financières, les directeurs qui les commandent, les conseillers qui les votent ou les approuvent, les écrivains qui les louent ou s'en font les propagateurs et les employés subalternes qui aident sciemment à leur exécution.

2^o La causalité effective est *immédiate*, si l'on participe à l'action même du prochain, par exemple un assassinat ou un vol, ou si on la fait avec lui. La coopération *médiante*, sans concourir à l'acte même du prochain, fournit des moyens qui, par leur nature ou grâce aux circonstances, exercent sur l'acte une véritable causalité; tels ceux qui aident à l'impression de livres ou de journaux mauvais, soit d'une manière éloignée en fournissant le local ou les matériaux, soit d'une manière prochaine en plaçant les caractères. La coopération médiante est *éloignée* ou *prochaine* suivant le degré d'efficacité des moyens ou leur connexité plus ou moins grande avec la fin à réaliser. Parfois même fournir des moyens un peu éloignés peut assez facilement devenir une coopération prochaine, quand de fait ils ne seraient fournis par aucun autre et que sans eux l'acte n'aurait point lieu. La distinction pratique entre ces deux modes de coopération importe grandement pour la question de licéité morale.

3^o Suivant l'intention du coopérant la participation est *formelle* ou *matérielle*. Elle est formelle et toujours coupable, quand l'intention se porte sciemment sur l'action mauvaise du prochain ou sur un avantage ou une satisfaction que l'on ne peut obtenir que par elle. La coopération est simplement matérielle, quand le coopérant, sans s'associer aucunement au péché du prochain, concourt à son acte uniquement en vue de l'effet bon qu'il en attend et pour des raisons dignes d'approbation. Avec ces restrictions elle peut être permise moyennant quelques conditions que nous étudierons bientôt.

4^o Au point de vue de la responsabilité morale, la coopération peut être *strictement injuste* ou *simplement illicite*. La première, étant une participation effective à quelque injustice, est elle-même une injustice formelle, toujours soumise, suivant l'étendue et le degré de son efficacité, aux strictes obligations de restitution ou de réparation équivalente. La coopération simplement illicite, n'étant habituellement en soi qu'une violation de la charité, entraîne seulement l'obligation de satisfaire aux conditions de repentir et de ferme propos exigées pour l'absolution, toutefois avec le devoir de réparer le scandale, s'il y a lieu, ou d'observer les prescriptions ecclésiastiques destinées à empêcher toute rechute et à réparer le passé. Nous examinerons séparément la malice de ces deux coopérations, et les obligations qu'elles imposent.

II. MORALITÉ. — I. MALICE DE LA COOPÉRATION FORMELLE STRICTEMENT INJUSTE OU SIMPLEMENT ILLICITE. — 1^o *Sources de cette malice.* — 1. La malice de la coopération *formelle strictement injuste* provient de ce que toute participation effective, consciente, volontaire et efficace à une injustice accomplie par le prochain est elle-même une injustice dans l'exacte mesure de sa causalité mauvaise. Ce principe s'applique strictement à la double hypothèse d'une coopération injuste, positive ou négative.

a) Dans l'hypothèse d'une coopération positive à une injustice damnification ou à une injustice détention du bien d'autrui, il n'est point douteux que la causalité mauvaise, quel que soit son mode d'opération, moral ou physique, immédiat ou médiate, principal ou secondaire, constitue un péché formel d'injustice, dès lors qu'elle est certaine et qu'elle s'accomplit avec l'advertance et le consentement suffisants. Si elle était douteuse et que l'acte ne fût point encore accompli, l'on ne pourrait agir légitimement, à moins d'acquiescer directement ou indirectement une certitude suffisante de la non efficacité mauvaise. Mais après l'acte accompli avec bonne foi ou ignorance invincible de l'injustice commise, le confesseur peut être autorisé à ne point troubler cette bonne foi, si le pénitent a pour lui des raisons assez valables et que la monition présente d'assez graves difficultés, toute crainte de scandale étant d'ailleurs écartée.

b) Dans l'hypothèse d'une coopération négative ayant une efficacité vraiment injuste et très déterminée, on est également responsable de toute l'injustice causée. Il est vrai qu'en principe, en dehors des questions de justice, une coopération simplement négative n'entraîne la responsabilité d'aucune faute particulière commise par le prochain. Mais il n'en est point de même en matière de justice, dans les cas où le devoir d'empêcher ou de réprimer l'injuste action du prochain est très strict et très déterminé. La coupable omission d'un tel devoir, accompagnée d'une suffisante prévision et volition du dommage, étant une injustice coopération vraiment efficace, entraîne toutes les obligations imposées par la vertu de justice. Tel est le cas d'un serviteur ou employé particulièrement chargé, en vertu d'un contrat tout spécial, de la surveillance ou de la garde d'un bien déterminé. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. 1, n. 1013.

c) A l'injustice formelle peuvent se joindre accidentellement les malices spécifiques du scandale, de la désobéissance formelle aux lois de l'Eglise ou du sacrilège. Toutefois le sacrilège proprement dit, supposant toujours une réelle injustice, peut ne point exister dans certaines coopérations purement matérielles et secondaires où l'Eglise, pour de graves raisons d'ordre privé ou public, pourrait être présumée céder son droit, comme tout propriétaire est censé le faire en pareil cas pour éviter à quelque coopérant forcé un mal très grave. Waffelaert, *Étude sur la coopération au mal*, 2^e édit., Bruges, 1892, p. 67 sq.; dom Bastien, *Des censures qui atteignent la liquidation des biens ecclésiastiques et des congrégations religieuses*, Paris, 1905, p. 36 sq. De même il n'y aurait point désobéissance formelle aux lois ecclésiastiques si l'Eglise, pour de très graves raisons, déclarait qu'elle tolère une coopération purement matérielle et secondaire à l'inique spoliation de ses biens. En fait, les récentes instructions pontificales (1906) sur l'application de la loi de séparation en France indiquent plusieurs tolérances de ce genre. Pour ce qui concerne les présidents, trésoriers et autres personnes préposées à l'administration et à la garde des biens ecclésiastiques, si l'ordinaire juge, d'après les circonstances particulières, que le refus des clefs entraînera pour ces personnes de graves dommages, il pourra, après avoir examiné la question en conscience et devant Dieu, tolérer que ces personnes, après avoir explicitement protesté contre la violence qui leur est faite, laissent les clefs *in propriis locis*, sans fournir aucune autre aide, ou sans souscrire aucun acte de la spoliation accomplie.

On peut également tolérer que des fonctionnaires du gouvernement acceptent la charge d'administrateur séquestre, dès lors qu'ils ne peuvent réellement refuser sans s'exposer au danger de subir de graves dommages; mais l'on doit empêcher l'étonnement des fidèles et il appartient à l'évêque de déterminer ce qui est néces-

saire pour cette fin. On permet enfin que les locataires des biens ecclésiastiques détenus par l'administrateur séquestre en vertu de la loi de confiscation puissent payer à celui-ci le prix de location quand le contrat ne peut être résilié sans un grave dommage pour le locataire. *Canoniste contemporain*, janvier 1907, p. 53.

2. Pour la coopération *simplement illicite*, la malice formelle existe dans chacune des circonstances suivantes : a) Quand la volonté du coopérant s'associe directement à l'œuvre mauvaise du prochain ou qu'elle poursuit une satisfaction, un avantage, un intérêt qui en est réellement inséparable; ce que font habituellement ceux qui fréquentent ou soutiennent les loges maçonniques ou les cercles socialistes, soit dans le dessein principal d'y exercer l'apostolat du mal, soit seulement pour en obtenir des avantages autrement inaccessibles.

b) La malice est encore formelle, quand la participation, considérée dans toutes ses circonstances individuelles, est intrinsèquement mauvaise. Car un tel mal ne peut jamais être permis. — a. Ce caractère intrinsèquement mauvais doit s'apprécier principalement suivant l'enseignement du saint-siège ou le commun enseignement des théologiens. Nous citerons comme exemples de participation intrinsèquement mauvaise déclarée telle par l'autorité des Congrégations romaines : toute participation effective à la construction de temples païens servant au culte idolâtrique, *Collectanea S. G. de Propaganda fide*, Rome, 1893, n. 1697, 1704, 1706, 1718, et toute participation directe, même éloignée, aux superstitions païennes, quelle que soit la direction intérieure donnée à l'intention qui ne peut enlever à l'acte son caractère évidemment idolâtrique. *Op. cit.*, n. 1700, 1707, 1713, 1731.

La coopération *in divinis* avec les hérétiques, quoique défendue par le droit ecclésiastique comme habituellement dangereuse ou scandaleuse, n'est cependant point intrinsèquement mauvaise et peut être parfois permise pour de graves raisons et avec certaines conditions déterminées. *Op. cit.*, n. 1811, 1814, 1833. Ce qui parfois peut être également vrai d'une coopération secondaire et purement instrumentale à l'application des lois civiles contraires aux droits de l'Église, Waffelaert, *op. cit.*, p. 69 sq.; dom Bastien, *op. cit.*, p. 34 sq. Comme exemples de participation intrinsèquement mauvaise, proclamée telle par le suffrage commun des théologiens conformément aux principes de la loi naturelle, on peut particulièrement citer toute coopération prochaine aux péchés opposés au sixième commandement toujours réalisée dans toute occasion prochaine qui n'est point strictement nécessaire et dans toute participation ou assistance qui de sa nature tend uniquement à l'accomplissement du péché. S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. II, n. 64 sq. — b. Pour apprécier justement la malice intrinsèque d'une coopération, l'on doit encore observer que parfois un changement dans les circonstances particulières peut faire qu'un acte de cette nature cesse d'être réputé intrinsèquement mauvais. Suivant la remarque de Suarez, *De legibus*, l. II, c. XIII, n. 6, le vol et l'homicide, toujours défendus par la loi naturelle, ne sont point toute appropriation du bien du prochain ni toute destruction de sa vie, mais seulement l'appropriation injuste et la destruction injuste, faite sans nécessité d'ordre privé ou d'ordre social et sans autorité. De même pour quelques participations prohibées par la loi naturelle, la défense immuable ne porte point nécessairement sur toutes les circonstances où elles peuvent s'accomplir. Ainsi, suivant l'encyclique de Léon XIII, *Libertas præstantissimum* du 28 juin 1888, réclamer, soutenir ou concéder l'absolue liberté de penser, d'écrire, d'enseigner ou l'égalité de droits des religions comme autant de droits conférés à l'homme par

la nature, est toujours un acte mauvais, parce que c'est la négation des droits de Dieu et la déification de la liberté humaine. Si cependant ces mêmes libertés sont concédées, réclamées ou soutenues seulement dans la mesure strictement nécessaire pour épargner à la société un plus grand mal, leur revendication, leur concession et leur usage peuvent être tolérés ou permis. Il est également interdit de voter le budget des cultes non catholiques dans le but d'aider à leur conservation ou à leur développement; mais il est permis même aux députés catholiques de le voter, dans le but d'empêcher un conflit religieux ou social et avec la seule pensée de ne point supprimer un droit politique que l'on suppose exigé par de graves nécessités sociales. Lehmkühl, *Theologia moralis*, t. I, n. 660. De même, bien qu'il soit toujours défendu aux magistrats catholiques de coopérer à l'application de la loi civile du divorce avec une intention ou une volonté contraire au droit naturel ou aux droits de l'Église, cette coopération peut n'être point mauvaise, quand on vise uniquement les effets civils de la loi et qu'il y a nécessité pour les catholiques de ne point se laisser évincer de toutes les fonctions publiques où leurs ennemis pourraient leur nuire très gravement.

c) En l'absence de ces deux causes d'illicéité, toute participation est encore interdite, quand aucune raison grave n'excuse du devoir de charité ordonnant, sauf inconvénient trop grave, d'empêcher la faute du prochain ou de n'y point concourir, même matériellement. L'existence de ce devoir découle nécessairement du précepte de la charité spirituelle ou de la correction fraternelle par lequel on est tenu de secourir le prochain dans une nécessité spirituelle comme est celle où il est, même par sa faute, décidé à commettre le péché. Devoir impérieux dont une vraie nécessité ou une raison grave peut seule excuser. Nous examinerons bientôt quelle doit être cette raison suivant la nature ou le degré de la coopération et la gravité de l'effet à redouter.

d) A ces causes communes d'illicite participation effective peuvent assez souvent se joindre des raisons particulières : le scandale partiel ou général, mal très grave que l'on doit toujours éviter, le danger pour la foi ou la vertu du coopérant ou d'autrui, ou une interdiction spéciale de l'Église fondée sur ces mêmes raisons ou sur d'autres considérations. Les décisions des Congrégations romaines en matière de coopération fournissent de nombreux exemples de ces interdictions ecclésiastiques, particulièrement pour ce qui concerne les relations avec les hérétiques, les mariages mixtes et les écoles neutres.

2. *Malice spécifique de la coopération formelle, strictement injuste ou simplement illicite.* — 1. *Malice spécifique de l'injuste coopération formelle.* —

a) Dans l'exacte mesure où elle est cause effective d'une réelle injustice, cette coopération est évidemment une faute spécifique d'injustice, qui se subdivise en diverses espèces suivant la nature de l'acte injuste auquel on coopère, vol, vol sacrilège ou vol par rapine. — b) Au péché spécifique d'injustice peuvent souvent se joindre des péchés de scandale ou de coupable jouissance intérieure du mal survenu à autrui. Souvent aussi à cause de lois ecclésiastiques gravement violées, il peut y avoir en même temps sacrilège ou rébellion formelle punie de peines très graves, comme dans le cas de participation au vol, à la confiscation ou à l'appropriation de biens possédant par leur spéciale destination un caractère sacré.

2. *Malice spécifique de la coopération simplement illicite.* — Nous parlons uniquement du péché de coopération, considéré dans sa relation avec la faute d'autrui. Car il est évident que l'acte de coopération, envisagé dans sa propre individualité, a une malice

particulière qui doit s'apprécier suivant les principes généraux de moralité. — a) La coopération simplement illicite est toujours une violation de la *charité*, en ce qu'elle enfreint le précepte qui oblige, sauf inconvénient trop grave, d'empêcher la faute du prochain ou de n'y point concourir même matériellement. Souvent aussi elle viole la charité d'une manière spéciale par le péché concomitant de scandale, dont la gravité dépend principalement de la nature et de l'étendue du mal spirituel causé à quelques individus ou à un très grand nombre. — b) La coopération illicite est-elle toujours aussi une faute contre la vertu particulière violée par le prochain? — a. Il y a certainement péché affectif interne contre cette vertu particulière toutes les fois que la volonté du coopérant se délecte dans la circonstance particulière de la coopération à telle faute du prochain. Lehmkühl, *op. cit.*, t. I, n. 245. — b. Quant à la faute effective externe contre cette vertu particulière, elle existe seulement dans le cas où le coopérant est vraiment cause coupable, au moins partielle, du mal accompli par le prochain. Ce qui est réellement le péché de scandale, que nous ne supposons point dans la coopération proprement dite, bien qu'il puisse l'accompagner accidentellement. D'ailleurs on démontrera à l'article SCANDALE que si ce péché entraîne, outre la violation de la charité, une faute spécifique contre la vertu particulière enfreinte par le scandalisé, c'est seulement dans le cas où le scandale est effectivement produit par une vraie causalité mauvaise. Waffelaert, *Dissertation sur la coopération au mal et l'espèce morale du scandale*, p. 81 sq. — c) Dans la coopération illicite comme dans la coopération strictement injuste, d'autres malices spécifiques peuvent assez souvent se rencontrer, particulièrement la désobéissance à des lois spéciales portées par l'Église avec ou sans pénalité et la violation de la vertu de foi quand on se place sciemment dans un grave danger de la perdre.

II. LICÉITÉ DE LA COOPÉRATION MATÉRIELLE MOYENNANT CERTAINES CONDITIONS DÉTERMINÉES. — 1^o Les cas où la coopération matérielle peut être permise, ainsi que les conditions, exigées par le droit naturel ou le droit ecclésiastique, découlent des principes précédents. — 1. Le droit naturel exige deux conditions : a) La participation, de quelque manière qu'elle s'exerce, doit n'être point intrinsèquement mauvaise et rester purement matérielle. L'absence de tout caractère intrinsèquement mauvais doit s'apprécier suivant les principes déjà énoncés. Le fait d'une coopération purement matérielle résulte à la fois de cette absence de malice intrinsèque et de la volonté positive de ne s'associer aucunement à l'acte mauvais du prochain. Cette volonté est suffisante dès lors qu'on veut uniquement l'effet bon et que l'on a une grave raison d'agir. — b) Le droit naturel exige encore le concours de raisons ou d'inconvénients graves suspendant momentanément le devoir de charité d'empêcher ou de ne point permettre la faute du prochain. Raisons qui doivent être d'autant plus graves que le mal à craindre est plus considérable, ou que la coopération est plus immédiate et plus nécessaire. Ces raisons seront particulièrement étudiées pour chaque espèce de coopération, aux articles spéciaux. Nous observerons seulement que, parmi ces raisons, celle de procurer un bien commun souverainement important à la société, en maintenant aux charges et fonctions publiques des hommes favorables à la cause catholique, tient la première place. Elle peut avoir de nombreuses applications dans nos sociétés actuelles. Mais pour éviter de multiples inconvénients, ces applications doivent toujours être soumises à l'appréciation de l'autorité ecclésiastique, guide autorisé de toutes les consciences.

2. Le droit ecclésiastique impose parfois des condi-

tions spéciales, fondées sur le droit naturel ou le dépassant entièrement, et pour lesquelles l'autorité ecclésiastique a seule le droit d'interprétation ou de dispense. Nous rappellerons comme exemple les instructions données par le saint-siège pour la ratification et la célébration des mariages mixtes, l'assistance purement matérielle à quelques cérémonies du culte protestant ou schismatique dans des cas de vraie nécessité sociale, et la fréquentation d'écoles purement neutres, reconnue moralement nécessaire par l'autorité ecclésiastique. Sur ces points et sur d'autres semblables l'Église peut, quand elle le juge nécessaire, concéder bénévolement quelque tolérance dont elle fixe elle-même les limites et les conditions. Toutes ces règles ou tolérances ecclésiastiques seront exposées ultérieurement à leurs places respectives.

2^o Dans l'application de ces principes de droit naturel ou ecclésiastique, l'on doit toujours se rappeler qu'une même coopération peut, avec un changement de quelques circonstances, être tantôt permise, tantôt interdite pour les raisons et avec les réserves que nous avons déjà signalées. L'on devra donc soigneusement étudier ces diverses circonstances à la lumière des directions ou des instructions du saint-siège et de l'enseignement des théologiens autorisés.

3^o Dans le cas de doute sérieux et persévérant sur la licéité morale d'une coopération, on doit habituellement, même quand la vertu de justice est hors de cause, consulter l'autorité ecclésiastique à qui il appartient de donner la direction nécessaire, surtout quand il s'agit d'actes intéressant gravement le bien de la société. Cette consultation est d'autant plus nécessaire qu'elle est le meilleur moyen de procurer l'uniformité d'action parmi les catholiques et d'arrêter ou de prévenir le scandale. Les recueils de décisions des Congrégations romaines contiennent beaucoup de réponses à des consultations de ce genre. Observons toutefois que dans ces réponses le saint-siège ne donne point toujours une décision doctrinale absolue. Assez souvent il se contente de tracer pour le cas particulier une règle de conduite qui suffit à écarter toute incertitude pratique. Parfois même, c'est une décision, une concession ou une tolérance que l'on ne peut sans autorisation spéciale étendre à d'autres cas. Telles sont particulièrement plusieurs réponses relatives à quelques coopérations à l'application de la loi civile du divorce en France, Saint-Office, 26 juillet 1887; Pénitencerie, 23 septembre 1887 et 4 juin 1890, et la réponse du Saint-Office, 26 mars 1895, autorisant les catholiques anglais, moyennant certaines conditions déterminées, à suivre les cours des universités d'Oxford et de Cambridge.

4^o Quand le pénitent ignore en toute bonne foi l'illégitimité d'une coopération déjà effectuée, le confesseur devra appliquer les principes généraux qui régissent cette situation de conscience. C'est donc pour lui un devoir de justice d'avertir et d'instruire les pénitents qui l'interrogent sur ce point. C'est aussi un devoir de charité d'avertir ou d'instruire, quand la malice de la coopération n'est point communément ignorée ou l'est seulement pour un temps bien court, ou quand de l'omission de ce devoir résulterait pour la société un grave scandale ou un réel danger d'oblitération complète de quelque obligation morale. Cependant cette obligation de charité, toute considérable qu'elle est, peut être momentanément suspendue, quand son accomplissement causerait de graves inconvénients, surtout si le bien commun de la société peut être plus efficacement procuré ou sauvegardé par d'autres moyens. Lehmkühl, *Theologia moralis*, t. II, n. 444; Berardi, *Praxis confessoriorum*, 3^e édit., Faenza, 1899, t. IV, n. 340. Suivant ces principes, dans la plupart des milieux actuels, le confesseur peut n'être point tenu en charité d'avertir ou d'instruire les pénitents qui, en remplissant mal leurs devoirs d'élec-

teurs, coopèrent plus ou moins coupablement à l'élaboration de lois mauvaises. Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, t. I, n. 359.

III. OBLIGATIONS QUI RÉSULTENT DE LA COOPÉRATION STRICTEMENT INJUSTE OU SIMPLEMENT ILLICITE. — 1^o Toute coopération strictement injuste entraîne l'obligation de réparer intégralement le dommage causé, car l'injustice ne cesse que par l'exacte réparation que l'on en fait. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^o, q. LXII, a. 2, 8. Si cependant la coopération pouvait, en certains cas de force majeure et avec le consentement présumé du propriétaire, cesser d'être injuste, même sans être entièrement permise, l'obligation à la restitution n'existerait point.

Dans le cas de plusieurs coopérants injustes agissant de concert, la causalité de chacun s'étendant effectivement à tout le dommage intégralement voulu par le groupe des coopérants, chacun est, suivant la nature, l'efficacité et le degré de sa coopération, responsable de la totalité du dommage, soit principalement et avant tout autre, soit secondairement et à défaut des autres plus coupables. Toutefois cette obligation solidaire peut, en toute bonne foi, être assez facilement ignorée, du moins dans son intégrité, surtout à cause de ce préjugé courant que la responsabilité personnelle est strictement limitée au tort absolument causé par l'individu, bien que l'on ne puisse ignorer la culpabilité de son acte. S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, I. III, n. 579.

Relativement à la restitution des biens ecclésiastiques pour ceux qui coopèrent à l'application de la loi de confiscation de 1905, plusieurs réponses particulières de la Sacrée Pénitencerie pour les diocèses d'Arras et de Soissons statuent pour des cas particuliers : a) que, vu toutes les circonstances, l'obligation *personnelle* de restituer n'est point certainement imposée aux maires et aux conseillers municipaux qui par leurs votes ont décidé pour l'usage de la ville l'achat de couvents ou de biens religieux, *S. Pénitencerie*, 9 mai 1906, car il n'y a point détention personnelle de ces biens, puisqu'ils sont détenus par la ville, ni vraisemblablement coopération personnelle effective à la confiscation, puisque celle-ci est réellement effectuée par la loi ; — b) que l'obligation de restituer incombe aux particuliers qui deviennent acquéreurs des biens ecclésiastiques vendus en tout ou en partie par la ville qui les détenait ; cette obligation provient de l'injuste détention du bien : *teneri huiusmodi emptores, ratione rei acceptæ, ad restitutionem congregationi vel saltem Ecclesiæ* ; il y a cependant lieu à une composition qui pourra être fixée par l'ordinaire selon les pouvoirs qui lui sont transmis, *S. Pénitencerie*, 7 juin 1906 ; — c) que l'obligation de restituer n'est point suffisamment certaine pour ceux qui ont librement accepté et géré la charge de liquidateurs d'une communauté religieuse conformément à la loi de spoliation de 1901. *S. Pénitencerie*, 17 septembre 1906.

2^o Plusieurs circonstances particulières de la coopération strictement injuste et de la coopération simplement illicite peuvent imposer quelque obligation spéciale : 1. Quand la coopération, de quelque nature qu'elle soit, est punie par des peines ecclésiastiques, l'on reste soumis à ces peines, jusqu'à ce que l'on ait donné à l'Eglise la satisfaction nécessaire. C'est particulièrement le cas du conjoint catholique qui se serait présenté au temple hérétique pour y faire ratifier par un ministre un mariage mixte préalablement approuvé ou non approuvé par l'Eglise. — 2. Quand la coopération est accompagnée de scandale, comme la plupart de celles que nous avons mentionnées, il y a toujours obligation de réparer ce scandale suivant sa gravité ou suivant l'étendue du mal produit. Cette obligation est bien plus stricte, lorsque la coopération scandaleuse suppose quelque faute grave contre la profession

publique de la foi catholique. — 3. Si le coopérant s'est placé dans une occasion prochaine de péché ou s'il est particulièrement en grave danger de perdre la foi, il est tenu de se soustraire dans la mesure du possible à ces périlleux entraînements, surtout quand ils sont habituels.

3^o En dehors de ces circonstances particulières, la coopération simplement illicite n'impose habituellement point d'autre obligation qu'un repentir sincère accompagné d'un véritable ferme propos, toujours plus difficile à constater quand il y a récurrence fréquente dans les mêmes fautes.

4^o On exposera ailleurs les devoirs de correction, de monition et de vigilance, qui incombent spécialement aux confesseurs ou aux parents et aux supérieurs.

Outre les ouvrages cités dans cet article on peut particulièrement consulter : S. Augustin, *Epist.*, XLVII, n. 2 sq., *P. L.*, t. XXXIII, col. 184 sq. ; S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^o, q. LXXVIII, a. 4 ; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, I. III, dist. XXXVII, dub. VII, Quaracchi, 1887, t. III, col. 835 sq. ; Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, I. III, dist. XXXVII, q. IV ; S. Antonin de Florence, *Summa theologia*, part. II, tit. I, c. IX, Véronne, 1740, t. II, p. 144 sq. ; Denys le Chartreux, *In IV Sent.*, I. III, dist. XXXVII, q. III ; Cajétan, *In II^o II^o*, q. LXXVIII, a. 4 ; Azpícueta ou Navarrus, *Enchiridion sive manuale confessoriorum*, c. XVII, n. 262 sq. ; Sylvius, *In II^o II^o*, q. LXXVIII, a. 4 ; Laymann, *Theologia moralis*, I. II, tr. III, c. XII, n. 4 sq., Lyon, 1654, p. 237 sq. ; Thomas Sanchez, *Opus morale in præcepta decalogi*, I. I, c. VII, Parme, 1723, t. I, p. 21 sq. ; Lacroix, *Theologia moralis*, I. II, n. 250 sq. ; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, c. VIII, n. 76 sq. ; Sporer, *Theologia moralis super decalogum*, tr. V, c. I, n. 42 sq., Venise, 1731, t. II, p. 77 sq. ; Elbel, *Theologia moralis decalogis*, part. II, conf. XII ; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, I. II, n. 59 sq. ; Bouquillon, *Tractatus de virtutibus theologicis*, Bruges, 1877, p. 380 sq. ; Müller, *Theologia moralis*, 7^e édit., Vienne, 1894, t. II, p. 130 sq. ; Lehmkühl, *Theologia moralis*, t. I, n. 646 sq. ; Berardi, *Præcis confessoriorum*, 3^e édit., Faenza, 1898, t. I, n. 281 sq. ; Villada, *Casus conscientie his præsertim temporibus accommodati*, 3^e édit., Bruxelles, 1895, traitant surtout dans le I^{er} volume et dans une partie du II^e les principaux cas de coopération dans nos sociétés actuelles ; Waffelaert, *Étude sur la coopération au mal surtout en matière politique et religieuse*, 2^e édit., Bruges, 1892 ; J. Didot, *Morale surnaturelle fondamentale*, théorème LIX, Paris, Lille, 1896, p. 330-340.

E. DUBLANCHY.

COORNHERT ou **KOORNHERT** Théodore, personnage hollandais mêlé, au XVI^e siècle, aux discussions politiques et religieuses qui agitérent les Pays-Bas. Il naquit en 1522 à Amsterdam d'une honorable famille de marchands. Doué de talents exceptionnels, il apprit, dans son enfance, le français, l'espagnol, la musique et la gravure. Dans sa jeunesse, il fit un voyage en Espagne et en Portugal. A son retour en Hollande, il épousa Cornélia Simons, qui appartenait à une pauvre mais honnête famille. Ce mariage lui attira bien des désagréments ; son père, étant mort sur ces entrefaites, l'avait déshérité, et sa mère s'était opposée à cette union. Pour gagner sa vie, Théodore entra comme concierge dans une noble famille. Il ne tarda pas à quitter cette place et s'établit à Harlem comme graveur. Il s'occupait en même temps de questions religieuses, mais dans un esprit de nouveautés. A cette occasion, il sentit le besoin d'apprendre les langues anciennes ; il apprit donc, à l'âge de 30 ans, le grec et le latin, et se rendit si fort dans ces deux langues qu'il put traduire en hollandais les 12 chants de l'*Odyssée* d'Homère et divers écrits de Sénèque. Sa culture littéraire lui permit d'orienter sa vie dans une voie nouvelle ; il devint notaire et ensuite secrétaire d'État de Harlem. Il entra en relations avec Guillaume d'Orange, le chef des partisans de la suprématie espagnole dans les Pays-Bas. Comme il soutenait des nouveautés en matière religieuse, il fut jeté, en 1567, en prison et y passa plusieurs mois. A sa sortie de prison, il s'expatria et alla s'établir à Clèves et à Emmerich sur le bas Rhin, où il vécut plusieurs an-

nées, en exerçant son métier de graveur. En 1572, par suite d'un changement de circonstances, il retourna en Hollande, où il s'occupa de brigandage et de piraterie. Il s'attira par là la haine des pirates ou des Gueux marins, ce qui l'obligea à s'expatrier une seconde fois. Après la pacification de Gand, il retourna, en 1576, en Hollande, et s'établit de nouveau comme notaire à Harlem. Les disputes religieuses, auxquelles il se mêla, l'obligèrent à changer plusieurs fois de domicile. On le voit successivement à Gravenhage, à Delft et en dernier lieu à Gouda, où il meurt le 29 octobre 1590. Il publia plusieurs écrits : politiques, littéraires, théologiques et ascétiques.

Sur le terrain religieux, il prit une position personnelle, qui lui attira l'animosité et les persécutions des calvinistes hollandais : d'un côté, il rejette les prérogatives et l'autorité divine de l'Église catholique, et s'en sépare; de l'autre, il ne voit ni dans Luther, ni dans Calvin, ni dans aucun des autres chefs des sectes protestantes le signe d'une mission divine; il regarde comme des erreurs plusieurs de leurs doctrines, par exemple celle de la réprobation absolue. Voici les grandes lignes de son système religieux : la religion chrétienne a subi une profonde décadence; il faut attendre que Dieu suscite de nouveaux apôtres, marqués du signe évident de la mission divine. Jusque-là il y a pour tous les chrétiens une sorte d'intérin et une phase de liberté; il n'est nullement nécessaire de s'agréger à quelque communauté chrétienne; lui-même mit ce principe en pratique : on peut cependant permettre aux faibles cette agrégation. Les prédicateurs doivent se borner à lire aux fidèles des passages de la sainte Écriture, sans y ajouter, de leur propre autorité, aucun commentaire. Il fut conduit à cette idée par le principe de la libre recherche qu'il défendit dans ses discours et ses écrits. Ces nouveautés déplurent aux calvinistes hollandais; et il aurait souffert davantage de leurs persécutions, s'il n'eût été protégé par les princes d'Orange et par d'autres hauts personnages. D'ailleurs, il chercha toujours à défendre dans ses écrits la religion et la morale. Ces écrits, à l'exception de la traduction de l'*Odyssee*, ont été édités à Amsterdam en 1630 en 3 in-fol. avec sa biographie.

Van der Aa, *Biographisch Woordenboek der Nederlanden*, 2^e édit., t. III, p. 214; Alberdingk Thijm, *Spiegel van Nederlandsche Letteren*, Louvain, 1877, t. II, p. 124; *Kirchenlexikon*, 2^e édit., t. VII, col. 1008-1010.

V. ERMONI.

COPPOLA André, oratorien italien, mort en 1832. On a de lui : *Morale sistema del beato Alfonso de Liguori discusso nella S. C. dei Riti con autorità apostolica difeso dai quattro sillogismi del Signor canonico D. Gaetano de Folgore che l'oppugnano*, Naples, 1824.

Villarosa, *Memorie degli scrittori filippini*, Naples, 1837, t. I, p. 114-115; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 906.

A. PALMIERI.

COPTES. Voir ÉGYPTÉ (ÉGLISE D').

COQUÉE Léonard, de l'ordre des augustins, né à Orléans, mort à Florence en 1615, célèbre par ses ouvrages de théologie et d'histoire, ayant pour but de défendre la papauté contre les calomnies et les attaques des protestants. Il a publié : 1^o *Commentaria in libros D. Augustini de civitate Dei*, Paris, 1636; 2^o *Anti-Moræus, id est confutatio mysterii iniquitatis, in quo elucidata historiæ veritate, Romani pontifices vindicantur ab adversarii calumniis, eorumque sacra auctoritas ac fides orthodoxa asseritur*, Paris, 1613; Milan, 1616; 3^o *Apologia pro summis pontificibus, in qua eorum auctoritas, et a B. Petro continuata successio demonstratur*, Milan, 1619; 4^o *Examen præfationis monitoriæ Jacobi I Magnæ Britanniæ regis præmissæ apologiæ suæ pro juramento fidelitatis, in quo*

examine et ipsa regis apologia refellitur, et summorum pontificum brevia ad catholicos Anglos. missa defenduntur, Fribourg, 1610.

Elsius, *Encomiasticum augustinianum*, p. 429; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 259-260; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, t. I, col. 2083; Torelli, *Secoli agostiniani*, Bologne, 1678, p. 373; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. II, p. 330; Cruseni, *Pars tertia Monastici augustiniani*, p. 717; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 159.

A. PALMIERI.

COQUELIN François, religieux feuillant, né à Salins en Bourgogne, mort à Pérouse en 1672. Il embrassa la vie religieuse en 1623 au monastère de Sainte-Pudentienne de Rome et reçut le nom de Saint-Nicolas. Après avoir été procureur de son ordre en cour de Rome, il fut élu, en 1654, supérieur général pour succéder au cardinal Bona. A la fin de sa vie, il se retira au monastère des feuillants de Pérouse. Il est auteur d'une vie de saint Claude : *Compendium vitæ et miraculorum S. Claudii*, in-8°, Rome, 1652.

Ch. de Visch, *Bibliotheca scriptorum ord. cisterciensis*, in-4°, Cologne, 1656, p. 111; [dom François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, in-8°, Bouillon, 1777, t. I, p. 216.

B. HEURTEBIZE.

CORAI DIAMANTIOS, un des savants et littérateurs les plus illustres de la Grèce moderne, dont le rôle a été considérable dans la renaissance politique et littéraire de sa patrie. Né à Smyrne le 27 avril 1748, il est mort à Paris en 1833. Dans la liste de ses nombreux écrits, on trouve quatre ouvrages de théologie : 1^o *Ὁρθόδοξος Διδασκαλία εἰς τὸν συνοψὶς τῆς χριστιανικῆς θεολογίας κατὰ τοῦ σοφιστοῦ καὶ πανοσιωτάτου ἐν ἱερομονάχῳ Κυρίῳ Πλάτωνος*, Leipzig, 1782; Corfou, 1827; Munich, 1834; Athènes, 1837; c'est la traduction grecque du fameux catéchisme orthodoxe du métropolitain Platon; 2^o *Σύνοψις τῆς ἱερᾶς ἱστορίας καὶ τῆς κατηγορίας*, Leipzig, 1782; Venise, 1831; 3^o *Συμβουλὴ τριῶν ἐπισκόπων, ἐπισταλθεῖσα κατὰ τὸ 1553 ἔτος πρὸς τὸν Πάπαν Ἰούλιον τὸν Γ', μεταρραβείσα ἀπὸ τῆς λατινικῆς γλώσσης, καὶ με σημειώσεις ἐξηγηθείσα*, Londres (Paris), 1820; 4^o *Συνέκδημος ἱερατικῶς περιέχων τὰς δύο πρὸς Τιμόθεον καὶ τὴν πρὸς Τίτον ἐπιστολάς τοῦ Ἀποστόλου Παύλου με δύο κοινὰς μεταρράσεις καὶ ἐξηγήσεις διεδοικίας*, Paris, 1831. Les Grecs lui reprochent d'avoir donné le mauvais exemple de traduire en langue vulgaire les livres de l'Écriture sainte et d'avoir, dans ses explications, nié la hiérarchie en mettant sur le même pied d'égalité les évêques et les prêtres.

Autobiographie de D. Korai, Paris, 1833, réimprimée par J. Rola dans l'*Ἀπάνθισμα Ἐπιστολῶν Ἀδαμαντίου Κοραΐ*, Athènes, 1841, t. II, p. 1-22; *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1856, t. XI, p. 776-769; Goudas, *Βίοι παράλληλοι τῶν ἐπὶ τῆς ἀναγεννήσεως τῆς Ἑλλάδος διαπρεφάντων ἀνδρῶν*, Athènes, 1870, t. II, p. 81-122; Sathas, *Νεοελληνικὴ φιλολογία*, Athènes, 1868, p. 662-672; *Λεξικὸν ἑγκυκλοπαιδικόν*, Athènes, 1893-1894, t. IV, p. 768-775. Les meilleurs travaux sur la vie et les œuvres de Corai sont ceux de Mamoukas, dans *Τὰ μετὰ θάνατον εὐρεθέντα συγγράμματα Α. Κοραΐ*, t. I, p. 1^o-20^o, et la biographie très détaillée de D. Thérianos, *Διαμάντιος Κοραΐς*, Trieste, 1889, t. I; 1890, t. II, III.

A. PALMIERI.

CORAN. On étudiera successivement sa composition, sa théologie et sa réfutation par des chrétiens.

I. CORAN. SA COMPOSITION. — I. Recension. II. Chronologie. III. Sources de La Mecque et de Médine. IV. Variantes. V. Influences païennes. VI. Influences judéo-chrétiennes.

I. RECENSION DU CORAN. — On trouve chez les principaux historiens et traditionnistes arabes, notamment chez Bokhari, Tabari, Mas'oudi, Suyouti, Tirmidi, la mention de certains faits relatifs à la recension du texte coranique. De ces renseignements résulte le récit suivant :

Du vivant de Mahomet et de son premier successeur

Abou Bekr, ses prédications avaient été conservées par fragments sur des feuilles de palmiers, des morceaux de cuir, des omoplates, des tablettes de pierres; surtout elles étaient gardées dans la mémoire des croyants; ceux d'entre eux qui en savaient de longues parties, étaient appelés « les porteurs du Coran, » *hamalat ul-Korân*. A la sanglante bataille dite du « Jardin de la mort » contre le faux prophète Moseilimah, en l'an 11 de l'hégire, il périt beaucoup de ces porteurs du Coran, et l'on put craindre qu'une grande partie du texte sacré ne se perdit. Omar conseilla au khalife Abou Bekr d'en faire une recension. Ce travail, commencé sous Abou Bekr et achevé dans les premières années du règne d'Omar, fut confié à Zéïd, fils de Tâbit, jeune homme qui avait servi de secrétaire au prophète. Zéïd réunit tous les fragments qu'il put recueillir, puis il donna son manuscrit au khalife. Après la mort d'Omar, ce livre vint à son successeur et de là passa aux mains de Hafsa, fille d'Omar, veuve du prophète. Cette première rédaction, faite sous la surveillance d'Omar, qui en est surtout responsable, ne fut pas revêtue d'un caractère officiel.

D'autres rédactions continuèrent de subsister à côté de celle de Zéïd, et ces rédactions présentaient entre elles des différences de quelque importance. On pouvait craindre qu'il n'y eût dans ces divergences matière à conflit et à schisme. Ainsi Abou Mousa el-Ach'ari possédait une recension qui faisait autorité chez les gens de Basrah; Ibn Mas'oud en avait une qui faisait autorité à Koufah; une troisième, appartenant à el-Mikdâd, fils d'el-Aswad, était employée à Émesse, et différerait encore de celle dont on se servait à Damas. Otmân jugea utile d'unifier le texte sacré. Il s'adressa encore à Zéïd, fils de Tâbit, qui avait travaillé à la recension d'Omar; d'après les traditions les plus probables, il lui adjoignit pour collaborateurs 'Abd Allah ibn ez-Zobêr, qui devint plus tard célèbre par ses luttes contre les Oméyades, Saïd ibn el-As et 'Abd er-Rahmân ibn el-Hârîth ibn Hichâm. On prit pour base le texte d'Omar et des recensions appartenant à quelques Koréichites; ces textes furent fondus ensemble. Lorsque le travail fut achevé, Otmân commanda de détruire tous les textes coraniques alors existants, en épargnant seulement l'exemplaire de Hafsa qui périt peu après. Puis il fit faire des copies de sa recension, et les envoya officiellement dans les provinces. C'est ainsi que fut fixé le texte du Coran.

II. CHRONOLOGIE DU CORAN. — Qu'est-ce donc que ce texte? Comment doit-il être envisagé et étudié?

Tout d'abord, il n'existe pas de doute sur l'authenticité générale du Coran. Le Coran est bien un recueil des prédications de Mahomet; il est bien composé de paroles du prophète écoutées avec attention, et conservées avec soin par ses adeptes. L'accord est universel sur ce point. La question générale d'authenticité ne se pose pas.

Mais le Coran est un recueil fait sans ordre; les sourates (chapitres) les plus longues ont été placées en tête, les plus courtes ont été rejetées à la fin, selon l'usage encore suivi en Orient dans la confection des Diwans ou recueils des poètes. Parfois Zéïd ajouta de petits fragments à de plus longues sourates, si le sens le permettait; le cas est connu notamment pour la sourate IX. Une tradition porte d'ailleurs que Zéïd réunit les sourates « avec beaucoup de peine et sans ordre ». Donc la question se pose de chercher à rétablir l'ordre chronologique dans cette suite décousue de morceaux.

Cette question a été étudiée un peu par les Orientaux. On trouve chez eux une tradition présentant certaines variantes, sur l'ordre des sourates, et quelques essais de critique fondés sur le style. Au reste, le texte du Coran porte la mention « médinoise » ou « mecquoise » en tête de chaque sourate. Cette répartition,

qui remonte à une époque très ancienne, se rapporte aux deux grandes périodes de la vie de Mahomet : celle qui a précédé l'hégire, c'est-à-dire l'émigration du prophète de La Mecque à Médine, et celle qui l'a suivie.

Les savants d'Occident ont essayé de pousser plus loin que n'avaient pu le faire les musulmans, l'étude de la chronologie du Coran. Il faut citer parmi ceux qui se sont occupés de cette question les historiens Sprenger, Weil, Muir, surtout Nœldeke qui écrivit sur l'exégèse du Coran un beau travail couronné dans un concours de l'Académie des inscriptions et belles-lettres de Paris. Le savant sicilien Amari avait envoyé sur le même sujet un mémoire qui fut également couronné, mais qui n'a pas été livré à l'impression. L'Anglais Rodwell a publié une traduction du Coran, disposée d'après l'ordre probable de la composition des sourates.

Les critères, employés par les orientalistes pour apprécier la date des divers morceaux, sont de deux sortes, et de valeur inégale. Les uns sont tirés du style, les autres de l'histoire. Pour le style, il est aisé de remarquer que l'éloquence de Mahomet est plus ardente, plus enflammée au début de sa prédication, qu'elle va ensuite se refroidissant, et que peu à peu l'apôtre chez Mahomet fait place au politique et au législateur; on peut noter encore quelques indices, dont nous donnerons tout à l'heure des exemples. Ces critères tirés du style sont assez sûrs en principe, mais peu précis dans les détails.

Les critères tirés de l'histoire sont bien plus nombreux, et ils permettent une étude beaucoup plus minutieuse. La vie de Mahomet, surtout à partir de l'hégire, nous est connue dans de grands détails, au moyen d'une quantité de traditions dont beaucoup offrent une sérieuse probabilité d'exactitude historique. Ces traditions sont consignées, soit dans les ouvrages spécialement consacrés à la vie du prophète, comme ceux de Wâkidi, d'Ibn Hichâm et le *Kitâb el-Khamîs*, soit dans les écrits des historiens, des traditionnistes et des commentateurs. Dans ces ouvrages on trouve souvent des données concernant les circonstances où fut promulgué tel ou tel chapitre, tel ou tel verset du Coran, et le nombre de ces données est assez considérable pour permettre un contrôle des unes par les autres. De là la possibilité d'une analyse historique du Coran; cette possibilité ne naitrait pas du texte même du livre, assez pauvre en allusions historiques.

Au moyen de ces critères, on a obtenu certains résultats, qu'il serait trop long ou trop difficile de résumer ici, mais dont voici quelques-uns, à titre d'exemples.

III. SOURATES DE LA MECQUE ET DE MÉDINE. — Parmi les sourates de La Mecque se trouvent notamment les sourates LXXXI et LXXXII, celle du « soleil ployé » et du « ciel qui se fend »; leur situation à l'origine de la prédication coranique est reconnaissable à l'éclat du style, à l'accent d'enthousiasme dont elles sont animées. La sourate xcvi est une des premières aussi; elle commence par les mots : « Prêche au nom du Seigneur qui a créé tout, » par lesquels, selon la tradition, l'archange Gabriel aurait conféré la mission prophétique à Mahomet. La sourate LXXIV commence par des versets qui sont ceux que Mahomet aurait prononcés, après une vision qu'il eut de l'archange tout au début de sa mission. La sourate LIII contient des versets relatifs aux faux dieux de l'Arabie (versets 19-20) qui, disent les historiens, auraient été suggérés à Mahomet par les conversations de musulmans revenus d'Abyssinie, en l'an 5 de la mission. Au début de la sourate xx sont des versets que l'on dit être ceux par lesquels Mahomet chercha à provoquer la conversion d'Omar, conversion qui eut lieu effectivement en l'an 6 de la mission. Le premier verset de la

sourate xxx parle d'une défaite des Grecs, vraisemblablement survenue dans une guerre entre Byzance et la Perse, l'an 7 ou 8 de la mission de Mahomet.

On a cherché à décomposer en plusieurs périodes tout ce laps de temps qui s'écoule entre le début de la prédication mahométane et l'hégire. Muir a cru pouvoir distinguer cinq périodes; M. Nöldeke et M. H. Derenbourg en comptent trois. Dans la seconde période Allah (Dieu) est souvent appelé le *Rahmân*, titre d'une divinité antérieure du paganisme; dans la troisième apparaît fréquemment l'apostrophe: « O vous hommes! » Le style va se refroidissant d'une période à la suivante. Les sourates de la troisième période mecquoise sont parfois mêlées de fragments appartenant à la période médinoise. La petite sourate, appelée la *Fâtihah* (l'ouvrante), qui a été placée en tête du Coran et qui est souvent récitée dans la prière musulmane, marque, croit-on, la transition entre la première et la seconde période. La sourate xix est celle qui a été lue par un groupe de musulmans au Negus chrétien d'Abyssinie, en présence d'envoyés koréichites, encore païens.

L'époque médinoise est celle où le prophète combat ses ennemis par les armes et organise l'islam. Les sourates de cette période renferment des préceptes législatifs et de nombreuses allusions relatives à des événements dont le détail nous est fourni par les historiens. Le prophète y attaque ses ennemis divers, « hypocrites » ou mauvais croyants, juifs, chrétiens, païens de La Mecque et d'ailleurs. L'importante sourate ii, la plus longue du Coran, qui renferme des morceaux d'un grand intérêt au point de vue de la législation, est, en majeure partie, de l'époque qui a suivi immédiatement l'hégire. La sourate xvi est médinoise, parce qu'il y est clairement parlé des émigrés (*mohâdjir*) au verset 111; la sourate xxix l'est de même, parce que le prophète y donne le conseil de ne controvertir avec les juifs et les chrétiens que « de la plus belle manière », c'est-à-dire par la force, ce qu'il n'aurait pu dire avant l'hégire. Au verset 14 de la sourate xlvii, on voit Mahomet émigré regrettant sa patrie. La sourate lxx contient des allusions à la lutte contre les juifs de Nadhir; la sourate xxxiii, de même; la sourate lxxiii se place après l'expédition contre les Banou Moștalik; la sourate xlviii probablement après la paix de Hodeïbiyah. Au verset 37 de la sourate xxxiii, un homme est nommé, Zéïd, le seul contemporain de Mahomet expressément nommé dans le Coran avec Abou Lahab; Zéïd était fils adoptif de Mahomet qui, par ce verset, se donne l'autorisation d'épouser sa femme répudiée, Zéïnâb. Le verset 29 de la sourate vii, faisant allusion à une modification dans les coutumes du pèlerinage, nous reporte au temps où les musulmans étaient devenus maîtres de La Mecque; enfin la sourate ix (versets 1 à 12 et 28) contient les versets que le prophète fit lire par Ali aux musulmans réunis pour le pèlerinage en l'an 9 de l'hégire; cette sourate est une des plus significatives au point de vue historique.

IV. VARIANTES. — Il semblerait qu'il ne dût point exister de variantes du Coran, la recension d'Otmân étant censée unique. Et de fait il n'existe pas de variantes importantes; mais on trouve nombre de petites différences de lecture, tenant soit à quelque incertitude touchant les signes de vocalisation, qui sont surajoutés à l'écriture arabe, soit au maintien de certaines traditions divergentes, par la mémoire ou autrement. En effet, la destruction des textes coraniques ordonnée par Otmân ne put porter sur les leçons qui étaient conservées dans la mémoire des croyants, et d'autre part cette destruction ne fut pas tout à fait complète: on sait qu'il subsista plusieurs exemplaires du livre sacré, dont les plus célèbres sont celui d'Obay, fils de Ka'b, et celui d'Ibn Mas'oud; ces recensions ne paraissent pas avoir présenté de variantes très importantes par rapport à la version

otmanienne. On peut se rendre compte, en étudiant un commentateur bon philologue, tel que Zamakhchari, de la nature et du peu d'étendue des variantes du Coran. Par exemple, au verset 2 de la sourate vii, où il est dit: « Suivez la loi qui vous est venue de votre seigneur, et ne suivez pas (*lâ taltabi'ou*) d'autres patrons que lui, » Zamakhchari rapporte la variante *lâ tabtag'ou* qui donnerait le sens: « Et ne désirez pas d'autres patrons que lui. » Au verset 8 de la sourate xxxvi, le texte porte: « Nous avons placé devant leurs mains (*min bein aidihi*) un obstacle; » une variante d'Ibn 'Abbâs donne *fi aidihi*; une autre d'Ibn Mas'oud *fi aimânihi*, qui sont des expressions synonymes.

D'après la tradition, le Coran aurait été révélé en sept dialectes (*ahrof*), ce que l'on peut entendre en supposant que les divers morceaux en auraient été promulgués en divers dialectes, ou que l'ensemble du texte avait été recueilli en sept formes dialectales distinctes; une tradition prétend que la première recension aurait réuni les variantes dialectales; c'est peu probable. Cette question des dialectes est obscure, et l'on peut sans doute interpréter la tradition comme signifiant que la langue du Coran faisait la synthèse de la langue de plusieurs tribus.

Quelques parties du Coran, je veux dire de la prédication coranique censée révélée, ont été perdues. Cela se conçoit, étant donné le mode de conservation de la prédication mahométane; en outre, cette vérité probable est admise dans l'islam; on y admet qu'il a pu « tomber quelque chose du Coran »; une tradition nous montre Omar cherchant en vain un verset dans son Coran, et quelqu'un lui faisant observer que ce verset était une partie de ce qui était tombé du Coran. On dit aussi que la sourate xcvi devait être plus longue à l'origine. On est certainement autorisé à croire que parmi les paroles attribuées à Mahomet, conservées par les *hâdîth* (les traditions), il y en a qui ont été prononcées dans les mêmes conditions que celles du Coran, et qui sont vraiment des fragments du livre, oubliés dans la collection.

Les Chiites, schismatiques musulmans partisans d'Ali, se sont servis de cette possibilité générale de variantes et de lacunes dans le Coran, pour prétendre soit qu'on avait altéré le livre saint, soit qu'on en avait retranché des passages favorables à Ali. D'après eux, cinq cents passages du Coran auraient été altérés. Ces prétentions des Chiites ne sont pas recevables. Une prétendue sourate où Ali est mis presque sur le même rang que le prophète, et qui a été éditée par Garcin de Tassy et par Kazem Beg, est sans conteste apocryphe.

En dehors de ce texte chiite, on connaît deux courtes sourates qui auraient fait partie du Coran d'Obay et qui sont des prières sans grand intérêt.

V. INFLUENCES PAÏENNES. — Nous avons assez indiqué comment l'étude du Coran se liait à celle de la vie de Mahomet; nous n'avons pas à faire ici l'histoire de cette vie, mais nous devons analyser les influences sous lesquelles s'est formée la pensée mahométane. Ces influences sont celles du paganisme d'une part, d'autre part du judaïsme, du christianisme et des religions de la Perse. À l'égard du paganisme l'œuvre de Mahomet doit être considérée comme une réaction voulue et violente; c'est-à-dire que l'islamisme n'est pas sorti, par une évolution spontanée, du paganisme ancien; c'est ce qui a été bien mis en lumière, notamment par les travaux de M. Goldziher. L'islamisme s'est formé sous l'influence des autres religions que nous venons de citer, des deux premières surtout, le judaïsme et le christianisme; cependant cette influence ne paraît pas s'être exercée sur Mahomet d'une manière directe, mais plutôt par l'intermédiaire de sectes judéo-chrétiennes, d'esprit syncrétique. Nous allons développer un peu ces points de vue.

Le paganisme à l'époque de Mahomet régnait dans

toute l'Arabie. Au sud, dans le Yémen, avaient fleuri les royaumes himyarites qui ont laissé une épigraphie; au nord, vers la région de Médine, avaient habité divers peuples, Thamoudéens, Lihjanites, Nabatéens, qui ont laissé aussi quelques documents épigraphiques, mais d'une époque plus reculée que celle de l'épigraphie himyarite. On trouve dans le Coran l'adaptation de certains usages de l'antiquité païenne à la religion nouvelle de l'islam, ou la modification ou la condamnation très énergique de ces usages ou simplement la mention de faits, de coutumes, d'idoles et de légendes. Mahomet a adapté à sa religion tout l'ensemble du culte qui était rendu, de temps immémorial, à la Ka'bah, « maison sainte » ou « oratoire sacré » de La Mecque; ce culte comportait un pèlerinage, des visites à divers lieux environnant le sanctuaire, accomplies avec certains rites, et des sacrifices. Ces divers traits de la religion païenne passèrent dans l'islam : la foi en la sainteté de ce sanctuaire, sour. II, 90, 91; XXII, 25, 30; l'obligation du pèlerinage, II, 119-121; IX, 49, 28; la visite au mont 'Arafât, II, 194, aux collines de Safâ et de Merwah, II, 153; les sacrifices dans la vallée de Mina, la visite du puits de zemzem, la vénération de la pierre noire. Mahomet fut aussi contraint de reconnaître les « mois sacrés », IX, 5, 36; II, 214, c'est-à-dire quatre mois de l'année pendant une partie desquels il était interdit de porter les armes. La réaction contre les usages païens, en dehors du renversement du paganisme lui-même et des idoles, porta sur les points suivants : Mahomet défendit aux pèlerins de tourner nus autour de la Ka'bah; il défendit l'intercalation d'un mois tous les trois ans, par laquelle les païens mettaient leur année d'accord avec l'année solaire, IX, 36; l'année musulmane fut lunaire. Mahomet défendit d'enterrer vives les filles, LXXXI, 8-9, ou simplement de se plaindre de la naissance d'un enfant du sexe féminin, XVI, 60-61; XLIII, 16; en général, il interdit le meurtre des enfants pour cause de pauvreté ou de disette, VI, 138, 152. Il réagit contre le culte des morts, contre l'usage des lamentations en l'honneur des morts, des pleureuses à gages et des deuils prolongés; il condamna le culte rendu aux pierres ou stèles dressées sur les tombeaux des morts illustres, V, 92. Il flétrit aussi l'usage qu'avaient les tribus païennes d'exalter leur propre origine et de dénigrer celle d'autrui; il proscrivit la croyance à l'influence des astres sur la végétation, la consultation du sort par les flèches, V, 92, la sorcellerie par les nœuds, CXIII, 4. — On trouve mentionnés dans le Coran, de façon explicite ou par allusion, certains faits dont le souvenir est resté de l'époque du paganisme : la rupture de la digue de Mâreb, XXXIV, 15; le règne des *tobba'* ou rois de l'Yémen, XLIV, 36; l'expédition du roi de l'Yémen Abrahah contre La Mecque, CV, 1-5, l'année même de la naissance du prophète. On y trouve aussi la mention d'anciennes populations devenues légendaires, les 'Adites, les Tamoudites, et de certains devins ou sages, Sâlih, Houd, Khidr, Lokmân, dont les légendes, telles qu'elles se présentent dans le Coran, paraissent avoir été travaillées par les sectes judéo-chrétiennes. Enfin, Mahomet nomme diverses divinités du paganisme; il a adopté pour titre de son dieu le nom de l'une d'elles Rahmân, et peut-être même le nom d'Allah est-il celui d'une divinité païenne; le Coran nomme el-Lât, Wadd, Sowa', Menât, Djibt, et el-'Ozza. Les noms de Sowa' et d'el-'Ozza ont été retrouvés dans l'épigraphie himyarite; le nom de Wadd paraît dans l'épigraphie thamoudéenne.

VI. INFLUENCES JUDÉO-CHRÉTIENNES. — Les grandes religions avec lesquelles l'Arabie païenne se trouvait en contact étaient, avons-nous dit, le christianisme, le judaïsme et le mazdéisme. Des chrétiens existaient dans l'Yémen, particulièrement à Nedjrân; en Abyssie,

empire qui était en relations avec l'Yémen; à l'est de la péninsule arabique, au Bahreïn, à Haïfa et dans le pays des Kafrayé, au nord de cette péninsule, dans le royaume des Lakhmites, vassal de l'empire perse, dans le royaume des Gassanides, vassal de l'empire grec, et du côté de la péninsule sinaïtique. Certaines tribus nomades étaient chrétiennes, par exemple l'importante tribu d'Iyâd, répandue dans les plaines de la Mésopotamie. — Le judaïsme avait existé dans l'Yémen; le roi Dou Nowâs s'y était converti. Des communautés juives florissaient à La Mecque, à Médine et se trouvaient en grand nombre dans la région de Médine; Mahomet eut à combattre les tribus juives de Naqir et de Koraïzah, les juifs de Khaibar, de Wâdî'l-Kora et de Teïmah. — Les adeptes de la religion mazdéenne sont appelés mages par le Coran. Cette religion pouvait être connue en Arabie, à cause des rapports fréquents de ce pays avec la Perse. De plus, les Persans s'étaient emparés de l'Yémen du vivant de Mahomet et détenaient encore cette province à l'époque de l'hégire.

Aucune de ces trois grandes religions n'agit directement sur l'islam. Le christianisme fut peut-être des trois la moins imparfaitement connue de Mahomet. Une légende veut que Mahomet ait connu un moine chrétien dans son enfance, lorsqu'il alla avec une caravane en Syrie; ce moine est appelé Bahira, Sergius ou Nestor, et sa légende a été beaucoup développée dans la littérature arabe chrétienne. M. Cl. Huart la conteste ainsi que le voyage même de Mahomet en Syrie; on ne peut cependant contester les relations de La Mecque avec la Syrie chrétienne, ni le respect et la sympathie dont le prophète arabe fit preuve à l'égard des moines. Peut-être pourtant les relations de La Mecque avec les chrétiens de la région de Hîrah, sont-elles connues d'une façon plus positive. — Les heures de la prière musulmane rappellent beaucoup les heures canoniques de la liturgie chrétienne. Les préceptes du jeûne et de l'aumône peuvent avoir été inspirés à la fois par le judaïsme et par le christianisme. L'Évangile, qui n'a pas été connu directement par Mahomet, fournit dans le Coran le fond de la légende de Marie et de Zacharie. Mahomet s'opposa avec force aux dogmes chrétiens de la Trinité et de la génération divine, IX, 30-31. Voir CORAN, SA THÉOLOGIE.

La Bible ne fut aussi connue du prophète qu'à travers des intermédiaires. Le Coran lui a emprunté la notion et le sentiment intense du monothéisme, le fond du dogme du prophétisme, et le fond de diverses légendes où figurent des personnages bibliques : Noé, Abraham, Joseph, Moïse, Salomon. Mahomet s'éleva contre les juifs qu'il prétendait coupables d'altérations du texte saint, et il les combattit par les armes.

Le reste de la loi mahométane est emprunté à des judéo-chrétiens ou à des sectes syncrétiques détachées du déisme. Plusieurs de ces sectes portaient le nom de Sabéens. La littérature arabe connaît deux sortes de Sabéens, ceux qui sont cités dans le Coran et ceux qui habitaient Harrân; ces sectes avaient l'usage de l'adoration des astres et la pratique des ablutions. Mahomet compte les Sabéens parmi les « gens du livre », c'est-à-dire parmi les nations possédant des livres saints, une partie de la révélation. C'est d'eux apparemment qu'il reçut le développement de la doctrine du prophétisme, les légendes des prophètes et la coutume des ablutions; il s'éleva contre l'adoration des astres. Les descriptions du paradis, l'importance donnée aux anges et aux génies paraissent dériver aussi de l'influence des sectes persanes.

Mahomet lui-même se donne comme *hanîf* et partisan de la « religion d'Abraham »; les Hanîf étaient une de ces sectes dont nous parlons, plus ou moins formellement constituée. Le mot, à l'origine, veut dire « qui dévie, hérétique »; il est au contraire pris en bonne

part dans le Coran, ce qui indique que Mahomet subit l'influence de quelques personnages regardés comme hérétiques par le judaïsme. Probablement une partie de la doctrine professée par les *hanif* provenait, à leurs yeux, de révélations faites à Abraham. C'est du côté de la Perse que ces influences se propagèrent en Arabie; elles se répandaient par les voies du commerce; des questions religieuses étaient agitées dans les tavernes; des poètes en faisaient le sujet de leurs chants. On cite comme ayant pu instruire Mahomet en ce sens, ou comme ayant professé des opinions analogues aux siennes, les poètes Zéïd, fils d'Amr, fils de Nofail, et Omayyah, fils d'Abou's-Salt.

1° Principaux historiens et traditionnistes musulmans. — Tabari, *Annales*, édit. de Leyde, 1879 sq.; Maçoudi, *Les prairies d'or*, édit. et trad. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris, 1861-1877; Maçoudi, *Le livre de l'avertissement*, édit. de Geje, Leyde, 1894; trad. Carra de Vaux, Paris, 1897; Bokhâri, *Les traditions islamiques*, trad. Houdas, 1903 sq.; Wâkidi, *Muhammed in Medina*, trad. abrégée par J. Wellhausen, Berlin, 1882; Ibn Hicham, *Das Leben Muhammeds*, édit. Wüstenfeld, Göttingue, 1858, 1860.

2° Principaux travaux européens sur la vie de Mahomet. — Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, 2^e édit., Berlin, 1869; Weil, *Das Leben Muhammeds*, Stuttgart, 1864; Krehl, *Das Leben und die Lehre des Muhammed*, Leipzig, 1884; William Muir, *The Life of Mahomet*, Londres, 1858.

3° Travaux spéciaux sur la composition du Coran. — Nœldeke, *Geschichte des Qorans*, Göttingue, 1860; H. Derenbourg, *La composition du Coran, dans Opuscules d'un arabisant*, Paris, 1905. — Traduction du Coran où les morceaux sont disposés d'après leur ordre chronologique présumé : Rodwell, Londres, 1861. — Sur les diverses influences ayant agi sur la composition du Coran : Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, Paris, 1847; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1888-1890; J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidenthums*, 2^e édit., Berlin, 1897; Dozy, *Israélites à La Mecque*, Leipzig, 1864; Carra de Vaux, *La légende de Bahira ou un moine chrétien auteur du Coran*, Paris, 1898; Clément Huart, *Une nouvelle source du Coran*, dans le *Journal asiatique*, 1904 (sur le poète Omayya); L. Chéikh, *Poètes arabes chrétiens*, p. 141 (sur le poète el-Barrâq); E. Power, *Omayya ibn Abi es-Salt*, dans les *Mélanges de la faculté orientale de l'université Saint-Joseph de Beyrouth*, 1906.

CARRA DE VAUX.

II. CORAN. SA THÉOLOGIE. — L'influence personnelle de Mahomet sur l'histoire de l'humanité dépasse, au dire de Sprenger, les proportions humaines. *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, t. III, p. IV. Il importe donc d'exposer fidèlement les vérités dogmatiques et morales, disséminées dans le Coran. Pour faire cette étude, deux voies différentes se présentent. Suivant la première, il eût fallu analyser le Coran au point de vue critique, et suivre pas à pas, dans le désordre chronologique de ses chapitres, l'évolution progressive de la doctrine de Mahomet. Le Coran n'est pas une œuvre d'un seul jet, un exposé d'un système religieux conçu par un esprit supérieur après de mûres réflexions, et suivant l'unité d'un plan bien ordonné. C'est une œuvre fragmentaire, où entrent en jeu les passions humaines, les événements du jour, les influences d'autres religions et l'esprit du temps. C'est, dit Renan, le recueil des prédications, et si j'ose le dire, des ordres du jour de Mahomet, portant encore la date du lieu où ils parurent, et la trace de la circonstance qui les provoqua. *Mahomet et les origines de l'islamisme*, dans les *Études d'histoire religieuse*, Paris, 1857, p. 227-228. Cela explique pourquoi on y rencontre des contradictions. Les doctrines du prophète évoluèrent selon les besoins de sa cause, parce que la politique exerce aussi un rôle prépondérant sur la formation de la dogmatique et de la morale du Coran. Des arabisants célèbres ont cherché à assister, pour ainsi dire, à l'éclosion de la théologie coranique, à suivre son développement, à surprendre, dans l'âme de Mahomet, les causes morales qui lui inspiraient ses maximes et ses

préceptes. Voir Chantepie de La Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, Paris, 1904, p. 274.

Mais en raison des incertitudes de la chronologie du Coran, une autre voie est préférable, elle consiste à exposer systématiquement la doctrine du Coran, en envisageant ce livre comme code religieux et à l'aide de nombreux commentaires dont il a été l'objet dans le monde islamique. C'est pourquoi nous étudierons : 1° la dogmatique; 2° la morale du Coran.

I. LA DOGMATIQUE DU CORAN. — La division de cette étude qu'on pourrait appeler théorique (*imâm*) nous est fournie par le 1^{er} article du symbole de la foi musulmane, ainsi conçu : « Je crois en Dieu, à ses anges, à ses livres, à ses prophètes (envoyés), au dernier jour, à la prédestination du bien et du mal de la part du Très Haut, et à la résurrection après la mort. » Léonardov, *Essai d'exposé du muhometanisme selon la doctrine des Hanéfites* (en russe), Kazan, 1897, p. 17-18. Le credo (*kalimah*) de l'Islam comprend donc sept articles, ou six, si l'on réunit, comme nous le ferons, ceux qui concernent le dernier jour et la résurrection des morts.

1. DIEU. — Le 1^{er} article comprend tout ce qui a trait à la nature divine, à sa vie intime et à son action dans le monde.

1° Les noms divins. — Les musulmans distinguent les noms (*asmâ allâhi*) et les qualités ou attributs (*sifâtü-ou'llâhi*) de Dieu. Les noms divins se divisent en deux catégories.

Les premiers sont beaux, très beaux (*asmâ ou'llâhi al-husny*). Il faut joindre un nom spécial qui est désigné par la qualification de grand (*ism Allâhi al-'azim cânnou*). Leur existence est mentionnée dans le Coran, VII, 178; XVII, 140; XX, 7; LIX, 25. Il y en aurait 99 d'après un *hadith*. Sabloukov, *Slitchenie*, etc., Kazan, 1872, p. 4. Les commentateurs arabes du Coran ne s'en tinrent pas à ce nombre : les uns en comptèrent jusqu'à 1001; les autres jusqu'à 4000. La liste des 99 noms très beaux de Dieu, qui se trouve dans plusieurs ouvrages de théologie musulmane, n'est pas entièrement puisée dans le Coran. La plupart se trouvent dans la sourate LVII : Dieu est puissant et sage. A lui appartient l'empire des cieux et de la terre : il fait vivre et il fait mourir, et il est tout-puissant : il est le premier et le dernier, visible et caché, il connaît tout, §. 1-3; et dans la sourate LIX : Il n'y a qu'un seul Dieu. Rien n'est caché à ses yeux. Il voit tout : il est clément et miséricordieux. Il n'y a qu'un Dieu; il est roi saint, sauveur, fidèle, gardien, prédominateur, victorieux, suprême..., il est le Dieu créateur et formateur. Il a tiré le tout du néant, §. 23-25. Dans d'autres sourates Dieu est appelé le dispensateur suprême, III, 6; celui qui contient toutes choses dans ses limites, XI, 60; le savant, le sage, II, 30. Il est immense, 109; il est vivant, III, 1, terrible dans ses châtements, 9, indulgent, XXIV, 5.

Cependant toutes les 99 épithètes divines reproduites par Marracci, *Refutatio Alcorani*, p. 114; Palmer, *The Qur'an*, p. LXVIII-XCVIII, ne se trouvent pas dans le Coran. Il en manque 22. Selon les théologiens musulmans, ces épithètes, bien que ne figurant pas dans le texte sacré, sont tirées de verbes qu'on y rencontre, en vertu des lois d'analogie ou d'induction (*qiyâs* selon le terme employé par la logique arabe). La plupart ne répondent presque pas au sens du verset; ce sont des redondances ajoutées pour la beauté du style et l'harmonie de la phrase (*sadjî*). En quelques passages cependant l'épithète employée par le prophète répond au sens littéral, par exemple : « Il vous pardonnera, car il est miséricordieux, » II, 51. Voir encore IV, 20; XXXIII, 25; XXXIV, 25. Ce ne sont toutefois que de rares exceptions. En comparant les noms divins de la théologie coranique et ceux de la théologie chrétienne, M. Sabloukov conclut : 1° que la théologie chrétienne attribue à Dieu

beaucoup plus d'épithètes qu'il n'y en a dans le Coran; 2° qu'elles donnent de Dieu une notion plus précise et plus conforme à la vérité; 3° qu'elles n'ont pas seulement une valeur métaphysique, mais qu'elles présentent un aspect moral, puisque la méditation des perfections de Dieu, qu'elles expriment, excite à l'exercice des vertus correspondantes, p. 103-104.

Le grand nom de Dieu, d'après la théologie musulmane, serait le centième, et comme le couronnement des 99 noms très beaux. Tous les miracles des prophètes et des envoyés de Dieu ont été accomplis par son invocation. Sabloukov, p. 133. Il donne à ceux qui le connaissent le pouvoir d'apprendre les mystères de la nature, de disposer à leur gré de ses forces, de guérir toutes les maladies, de ressusciter les morts; il se trouve dans les livres inspirés, la Loi, le Psautier, l'Évangile et le Coran, mais celui-ci ne l'indique pas avec précision, et les commentateurs se sont divisés à son égard en deux partis. Les uns affirment qu'il est jusqu'ici demeuré inconnu; les autres prétendent l'avoir découvert. *Ibid.*, p. 135. Quelques-uns l'identifient avec le nom d'*Allah*; d'autres avec celui de *qayoum* (vivant). Les hypothèses sont nombreuses mais divergentes et les théologiens musulmans sont obligés d'avouer leur ignorance sur le véritable nom de Dieu. Cependant le nom d'*Allah*, dont on a proposé plusieurs étymologies, Sprenger, t. I, p. 286-292, obtient le plus grand nombre des suffrages. Palmieri, *I nomi di Dio nella teologia coranica*, dans le *Bessarione*, 1906, 2^e série, t. X, p. 121-136, 264-274; 3^e série, t. I, p. 115-131.

2° *Unité de Dieu (att taouhid)*. — Elle est le dogme fondamental du Coran, la pierre angulaire de son édifice religieux, le trait caractéristique de sa foi. En la faisant reconnaître partout, Mahomet se proposait de faire cesser les luttes religieuses de l'humanité. Elle était à ses yeux la cause de la supériorité du Coran sur les codes des autres religions. La sourate cxii du Coran, la sourate de l'unité de Dieu (*attaouhid*), Sabloukov, *Sviédieniiia o Koranie*, p. 11, doit, selon Muir, être rangée parmi les plus anciennes. Noldeke, p. 84. Il n'est presque aucune page du Coran, qui ne contienne la fameuse formule : « Il n'y a point d'autre Dieu que Allah. » Les musulmans la répètent souvent dans leur prière.

L'unité de Dieu est affirmée, II, 158; IV, 169; VI, 19; XIV, 52; XVIII, 110; XXI, 108; XXII, 35; XLI, 5. La mission de Mahomet comme prophète est d'engager les Arabes à abandonner les divinités de leurs pères et à adorer un seul Dieu, VII, 68; malgré leur répugnance, XVII, 49; XXXIX, 46. Aucune divinité ne doit être associée au Dieu unique, XL, 12, 84; LX, 4. Cependant Mahomet n'est pas arrivé d'emblée à la profession de l'unité de Dieu. Les sourates de la première période ressentent toute l'influence du paganisme arabe. Dieu est représenté comme le maître de l'univers, LXIX, 43; le souverain, LXXXI, 29, de l'Orient et de l'Occident, LXXXII, 9; le Seigneur Très Haut, qui a créé toutes choses, qui a fixé leurs destinées et les dirige toutes vers son but, LXXXVII, 1-3. Dieu n'y est pas appelé *Allah*, mais *ar-Rabbou*, nom qui indique plutôt sa souveraineté et sa puissance dans l'ordre physique, nom commun à la théologie des peuples sémitiques. Hughes, *Notes on Mohammedanism*, p. 67. Mahomet adora d'abord trois divinités, Lât, 'Ouzzâ et Manâth. Sprenger, t. II, p. 16-17. Mais plus tard la révélation de Dieu le ramena dans le droit chemin et il reprochait à ses concitoyens le culte de ces trois idoles, LIII, 22-23. Les influences juives et chrétiennes le poussèrent à rétablir parmi son peuple la religion d'Abraham, XXII, 77; II, 124, patriarche pieux qui n'associait point d'autres êtres à Dieu, III, 89, et qui a mérité aussi le titre d'orthodoxe et d'ami de Dieu, IV, 124; VI, 162; XVI, 125.

Le Coran renferme toutefois des preuves philosophi-

ques de l'existence d'un Dieu unique. Dettinger, *Beiträge zu einer Theologie des Korans*, p. 14-22. Mahomet part de la création, II, 159. Si Dieu est créateur, on ne peut lui associer les génies qu'il a créés; il n'a pas eu d'enfants, ni de compagne, VI, 100-101. Le Coran découvre encore l'unité de Dieu dans l'ordre de la divine providence, qui serait troublé, s'il y avait deux divinités dans le ciel et sur la terre, XXI, 22; la pluralité des dieux entraînerait la discorde parmi eux, et la supériorité des uns sur les autres; chaque Dieu s'emparerait de sa création et les uns seraient plus élevés que les autres, XXIII, 92. La pluralité des dieux est un mensonge, X, 70; une ignorance et une parole coupable, XVIII, 4. Le dogme de l'unité divine est formulé dans le Coran « d'une manière rigoureuse et avec une évidence remarquable ». Mahomet en parle souvent; il en a la conviction la plus arrêtée; il l'invoque à tout moment comme le trait distinctif de ses croyants vis-à-vis des païens, des juifs et des chrétiens. Bogolioubskiy, *L'islam, son origine et son essence*, Kazan, 1885, p. 180.

Toutefois, l'unité de Dieu a reçu dans le Coran son complet développement grâce aux influences chrétienne et juive. Il serait inexact de considérer ce dogme comme une croyance nouvelle introduite dans la religion des Arabes. Ceux-ci admettaient un être suprême auquel ils donnaient le nom d'*Allāh Ta'ālā*, le Dieu qui a toujours été. Dozy, p. 5. Ils le considéraient comme un Dieu personnel, placé en dehors de la sphère des choses créées; ils le vénéraient comme le créateur du ciel et de la terre, rempli de sagesse, ami de la vérité et souverain du monde. Krymski, *Histoire du mahométisme* (en russe), Moscou, p. 4. Allah n'était pas, chez les Arabes, le nom d'une divinité particulière, d'une idole adorée par une de leurs nombreuses tribus. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums, Skizzen und Vorarbeiten*, Berlin, t. III, p. 185. Il désignait un Dieu général, un Dieu élevé au-dessus des autres divinités du panthéon arabe, un Dieu qui n'était pas en contact immédiat avec les hommes, mais qui des hauteurs célestes réglait le cours de la lune et du temps, et la chute de la pluie. *Ibid.*, p. 189; Muller, *Der Islam*, t. I, p. 185-189; Muir, p. XXXII-XXXVIII. L'idée de l'unité de Dieu s'est donc dégagée peu à peu chez les Arabes des croyances du polythéisme et a préparé le triomphe du monothéisme. *Revue de l'histoire des religions*, t. XX, p. 73. L'œuvre de Mahomet a été précédée par une élimination progressive du polythéisme arabe qui s'accomplit d'autant plus facilement que l'idée d'un Dieu unique ne s'était jamais effacée en Arabie, et restait toujours au fond des croyances de ses habitants. Palmer, p. XLIX-LI; Renan, *op. cit.*, p. 273; Krehl, *Ueber die Religion der vorislamischen Araber*, Leipzig, 1863, p. 5. Mahomet ne s'est donc pas présenté à son peuple comme le prédicateur d'un dogme nouveau; il eut seulement le mérite d'avoir mis en pleine lumière l'unité de Dieu et d'en avoir fait le dogme fondamental de l'islam. Voronetz, *L'unité de Dieu chez les Arabes* (en russe), dans *Pravoslavny Sobiesednik*, 1873, t. II, p. 493-494; Goldziher, *Le monothéisme dans la vie religieuse des musulmans*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XVI, p. 157-165; Machanov, *Essai sur la vie des Arabes à l'époque de Mahomet* (en russe), Kazan, 1885, p. 164-195.

3° *Les attributs de Dieu*. — La dogmatique du Coran distingue des noms divins les attributs ou qualités qui découlent de l'essence même de Dieu, sans s'identifier toutefois avec elle, ni sans être des réalités séparées de lui. Les théologiens musulmans ne s'accordent pas sur le nombre de ces attributs (*sifāt Allāh*). Le plus célèbre d'entre eux 'Alī ben Ismā'īl el-Ach'ari, Huart, p. 262, en admet sept; Mohammed ben Mahmūd el-Matouridi, né à Samarcande où il mourut en 944, en

compte huit, et sa liste est généralement acceptée. Ces huit attributs sont dits positifs (*ṣifāt ṭābitah*), parce qu'ils désignent ce qui est propre à l'essence divine, ce qui constitue sa perfection suprême. Le Coran affirme leur existence.

Le premier attribut est la vie (*al-hayyāt*). Dieu est vivant, XL, 67; il ne meurt pas, XXV, 60; sa vie est éternelle, II, 256, immuable, XX, 110. Il n'est pas sujet à la mort. Tout périra, excepté la face de Dieu, XXVIII, 88; tout ce qui est sur la terre passera, la face seule de Dieu restera environnée de majesté et de gloire, LV, 26-27. Il est la source de la vie. C'est lui qui fait mourir et qui ressuscite, II, 260; il donne la vie et la mort, III, 150; VII, 157; IX, 117; X, 57; il dit de lui-même : « Nous faisons vivre et nous faisons mourir, » XV, 23; XXIII, 81; XL, 70; XLIV, 7; LVII, 2. Sa puissance fait sortir la vie de la mort et la mort de la vie, III, 26; le vivant de ce qui est mort, et la mort de ce qui est vivant, VI, 95; il produit l'être vivant de l'être mort, X, 32; il vivifie la terre, XXX, 18. La vie en Dieu, selon l'enseignement coranique, suppose l'indépendance de l'être divin; Dieu est la cause suprême dont l'existence n'a pas eu de cause, ni de principe, et les deux termes de *vivant* et *éternel* se trouvent associés dans le Coran. Léonardov, p. 23. Selon le commentaire de Tadj-Eddin (XIII^e siècle), *Ar-risālah 'al-'azizah*, Dieu n'est pas limité dans un lieu; il n'a pas besoin de corps, d'âme, de nourriture, et des autres conditions nécessaires à l'être vivant. Léonardov, p. 25. Sa vie est éternelle et en même temps immuable.

Le second attribut de Dieu est l'omniscience (*ilm*). Dieu sait tout, II, 131; il entend tout, II, 177; il entend et sait tout, VI, 115; VIII, 63; X, 66; XXVI, 220; XXIX, 4; XLIV, 5; il est instruit de tout ce que nous faisons, XI, 113; il est le sage, l'instruit, XXXIV, 1. Il sait tout ce que font ses serviteurs et il voit tout, XXXV, 28; il connaît la condition des hommes, XLII, 26. Sa science est absolue, universelle. Il s'entend en toutes choses, II, 27, 231, 282; IX, 36, 175; il connaît tout ce qui se passe aux cieux et sur la terre, V, 98; VI, 101; VIII, 76; IX, 416; XXIV, 32; XXIX, 62; XXXIII, 38; XLII, 10, etc. Rien ne lui est caché, III, 4. Il a les clés des choses secrètes; lui seul les connaît. Il sait ce qui est sur la terre et au fond des mers. Il ne tombe pas une feuille qu'il n'en ait connaissance. Il n'y a pas un seul grain dans les ténèbres de la terre, un brin vert ou desséché, qui ne soit inscrit dans le livre évident, VI, 59. Le poids d'un atome sur la terre ou dans les cieux, ne saurait échapper à ton Seigneur, X, 62; il sait ce que portent les entrailles des mères, XIII, 9; XXXI, 34. Il connaît l'homme dès qu'il est dans le sein de sa mère, LIII, 33. Les cieux et la terre n'ont pas de secrets pour lui, II, 31. Il les connaît tous, XLIX, 18. Il sait ce qu'il y a de plus petit ou de plus grand dans les cieux et sur la terre, XXXIV, 3; ce qui entre dans la terre et ce qui en sort; ce qui descend du ciel et ce qui y monte, XXXIV, 2; LVII, 4; il pénètre ce que les cœurs renferment, *ibid.*, 6, ce qui est caché et ce qui est manifeste, XIII, 10; XVI, 24; les choses visibles et invisibles, XXIII, 93; XXXI, 5; LIX, 23; LXIV, 7; les actions des hommes, LVIII, 8; les pensées et les desseins du cœur humain, II, 72; III, 27; XI, 5-9; XVI, 19, etc.; il connaît les pervers, II, 89, les méchants, *ibid.*, 247; III, 56; IX, 47; LXII, 7, et aussi ceux qui le craignent, III, 111; IX, 44; il connaît le fond des cœurs, III, 115, 148; ses mystères, V, 10; VIII, 45; XXXI, 22; XXXV, 36; XXXIX, 10, etc. En un mot, sa science embrasse tout, LXV, 12; XX, 98. Zwemer, *The moslem doctrine of God*, Londres, 1905, p. 47-63.

Le troisième attribut est la toute-puissance (*al-qadr*). Le Coran l'atteste en bien des endroits : Dieu est tout-puissant, II, 19, 100, 103, 143, 261, 284; son pouvoir s'étend à toutes choses, III, 25, 27, 159, 186; V, 20, 22,

44, 120; VI, 17; IX, 39; XI, 4, etc. Il attribue à Dieu la toute-puissance dans l'ordre physique et dans l'ordre moral. Grimme, p. 42.

Le quatrième attribut est la vision, la vue (*al-baṣar*). Dieu voit les actions des hommes, II, 90, 104, 233, 238, 267; III, 150, 157; VIII, 40; XI, 114; XXXV, 28; XL, 40; XLIX, 18; LVII, 4; LX, 3; LXIV, 2. Sa vision s'étend aux phénomènes de la nature, à toutes les choses créées, LXVII, 19. Son regard se pose tout particulièrement sur ses serviteurs, III, 13, 19; mais les crimes des méchants lui sont aussi connus, V, 75.

Le cinquième attribut divin est l'ouïe (*as-sam'*). Dieu entend tout, II, 131, 177; V, 80; VI, 13, 115; VIII, 63; X, 66; XVII, 1; XXVI, 220; XXIX, 4, 60; XL, 21; XLII, 9; XLIV, 5; les prières, XII, 34; XXVI, 218-220; XLI, 36; les plaintes des hommes, LVIII, 1; les discours tenus au ciel et sur la terre, XXI, 4. La vision et l'ouïe de Dieu, remarque Tadj-Eddin, ne s'exercent pas comme celles des hommes par le moyen des sens intérieurs. Dieu entend de loin, tandis que nous ne percevons les sons qu'à peu de distance. De même, Dieu perçoit les objets que nous ne pouvons pas voir à cause de leur éloignement. Léonardov, p. 27.

Le sixième attribut de Dieu est la parole (*al-kalām*). Dieu a parlé aux prophètes, II, 254; à Moïse, IV, 162; VII, 140. Il parle aussi aux hommes, mais par inspiration ou derrière un voile, XLII, 50. Sa parole ne s'adresse pas aux païens, bien qu'ils lui demandent de l'entendre, II, 112. Elle est le comble de la vérité et de la justice. Nul ne peut la changer, VI, 115. Elle est inépuisable : « Quand tous les arbres qui sont sur la terre deviendraient des plumes, quand Dieu formerait des sept mers un océan d'encre, les paroles de Dieu ne seraient point épuisées, » XXXI, 26; XVIII, 102. Elle n'est pas semblable à la nôtre. C'est une parole éternelle, et Dieu la prononce sans avoir besoin de langue, ou de sons articulés. D'après la théologie musulmane, le Coran serait cette parole de Dieu incréée. Léonardov, p. 27.

Le septième attribut de Dieu est la volonté (*al-irādah*). Dieu veut, II, 24; il veut qu'on le glorifie de ce qu'il dirige les bons dans la voie droite, II, 181; sa volonté est toute-puissante, il fait ce qui lui plaît, XXII, 14; II, 254; il ne veut point de mal à l'univers, III, 104; il ne veut pas opprimer ses serviteurs, XL, 33, mais les purifier et les combler de ses bienfaits, V, 9; il veut aider les hommes dans leur voie, en leur expliquant clairement ses volontés, et en leur rendant son joug léger, IV, 31-32. Sa volonté domine la mort, III, 139. Elle est libre. Dieu ordonne ce qu'il lui plaît, V, 1; il fait bien ce qu'il veut, XI, 109; XVII, 47. Il veut punir l'homme coupable, V, 54. Il crée ce qu'il veut, III, 42; il donne l'existence à son gré, V, 20; XXIV, 44; XXVIII, 68; XXX, 53; XXXV, 1; XLII, 28. La volonté de Dieu, dans la théologie coranique, est liée à sa toute-puissance. Dieu n'a pas besoin du conseil ou du secours d'autrui.

Le huitième et dernier attribut de Dieu est la puissance créatrice (*at-takwīn*). Dieu prononce un *fiat*, et les créatures sortent du néant, II, 111; VI, 72; XIX, 36; XXXVI, 82; XL, 70; il est le Dieu créateur et formateur, LIX, 25; le créateur de toutes choses, VI, 102; XIII, 17; XXXIX, 63; XL, 64; de la vie et de la mort, LXVII, 2. Selon les commentateurs arabes, tout dérive de Dieu, et c'est lui qui du néant appelle les êtres à l'existence. Léonardov, p. 29. Il est la lumière des cieux et de la terre, lumière qui ressemble à un flambeau placé sur un cristal, XXIV, 35. Il est la vérité, XX, 113, la vérité même, XXII, 6; XXIV, 25; XXXI, 29; et son langage est l'expression de la vérité, XXXIII, 4.

Les attributs négatifs tels que l'éternité, l'unicité, etc. portent ce nom, parce qu'ils impliquent la négation de ce qui ne convient pas à la perfection sans limite de l'être divin. Gabrieli, *Un capitolo di teodicea musulmana*, p. 23.

Les textes cités précédemment démontrent que la théologie coranique a de Dieu une notion élevée et exempte d'erreurs grossières. L'enseignement de Mahomet sur Dieu trahit l'influence du judaïsme et, à un moindre degré, du christianisme. Nöldeke, p. 6. Le prophète recourt à des images et des comparaisons vulgaires pour exprimer les notions abstraites de la théodicée, notions qu'il ne pouvait trouver dans le polythéisme des anciens Arabes. On peut cependant lui reprocher d'avoir confondu les noms et les attributs de Dieu, ou de n'avoir pas indiqué la raison de leur distinction. Le nom abstrait, dans la théologie coranique, devient un attribut divin, par exemple, *la vie*, et l'adjectif substantif, un de ses noms les plus beaux, *vivant*. Tout en reconnaissant à Dieu les attributs métaphysiques, Mahomet n'a pu éviter l'anthropomorphisme. Selon la remarque de Krehl, il était bien en cela le fils de son temps et de son peuple. *Beiträge zur muhammedanischen Dogmatik*, p. 194. Il trace de Dieu un portrait moral où figurent les passions humaines, la vengeance, III, 3; v, 96; la moquerie, II, 14; la reconnaissance, IV, 146, etc. Quelques lacunes aussi dans la notion des attributs métaphysiques, spécialement dans la notion de l'éternité qui, dans le Coran, est exprimée par le mot *al-qayyūm* (persévérant) accompagné du mot *vivant*, II, 256, sont énumérées par Krehl, p. 200-201; Gabrieli, *op. cit.*, p. 11-12.

4^e La Trinité. — Le Coran rejette d'une manière absolue le dogme de la Trinité. Plusieurs causes ont contribué à cette négation. Tout imbu de l'idée de l'unité de Dieu, et dépourvu d'une solide culture théologique, Mahomet ne put jamais concevoir l'unité divine dans la trinité des personnes. Il ne concevait qu'un seul Dieu, ou trois. De plus, selon la juste remarque de Muir, les sources auxquelles le prophète puisait ses renseignements sur le christianisme, n'étaient pas de nature à lui donner une notion précise et exacte du dogme chrétien. Mahomet a subi l'influence des hérétiques qui de son temps avaient en Arabie des adhérents. Quoi qu'il en soit, il est hors de doute que si l'unité de Dieu est la pierre de touche des vrais croyants, la Trinité est l'antithèse de leur foi. Mahomet reproche souvent aux chrétiens leur adhésion à ce dogme : « O vous qui avez reçu les Écritures, ne dépassez pas les limites de votre religion, ne dites de Dieu que ce qui est vrai... Croyez donc en Dieu et à ses apôtres, et ne dites point : Il y a trinité. Cessez de le faire. Ceci nous sera plus avantageux. Car Dieu est unique, » IV, 169. Infidèle est celui qui dit : Dieu est un troisième de la Trinité, v, 77. Le prophète considère comme un horrible blasphème la paternité divine : « Peu s'en faut que les cieus ne se fendent à ces mots (le Miséricordieux a des enfants), que la terre ne s'entr'ouvre, et que les montagnes ne s'écroulent, de ce qu'ils attribuent un fils au Miséricordieux. Il ne lui sied point d'avoir un fils, » XIX, 91-93. Mahomet considérait Marie comme faisant partie de la sainte Trinité avec son divin Fils, v, 116, et cette opinion a été admise par un des plus célèbres commentateurs du Coran, 'Abdallah ben 'Omar al-Beidāwi, dans ses *Lumières de la révélation et les mystères de l'interprétation*. Comment expliquer cette étrange bévue? Clodius et Marracci supposent que Mahomet n'arriva pas d'emblée à la négation de la Trinité. L'hérésie des collyridiens, voir col. 369-370, qui vénérât Marie comme participant à la nature divine, *μὰρτὰν διασχεδάζου*; Hottinger, *Historia Orientalis*, Zurich, 1651, p. 227-228, aurait, d'après les commentateurs arabes du Coran, été visée par Mahomet, lorsqu'il blâmait les chrétiens de regarder Marie comme une personne divine. Mais cette hypothèse n'est guère fondée. Aucun document ne prouve l'existence et la diffusion en Arabie des erreurs collyridiennes. Le silence des écrivains grecs à ce sujet est

très suggestif. Zaborovsky, *Doctrines du Coran puisées dans le christianisme* (en russe), Kazan, 1875, p. 58. D'ailleurs, le Coran ne fait pas allusion à cette secte, et il paraît presque certain que le prophète, en attaquant la Trinité, avait en vue tous les chrétiens en général. L'idée de l'unité de Dieu lui faisait exclure toute participation humaine dans l'œuvre de la providence divine. Le terme de *Théotocos* (mère de Dieu) lui paraissait abaisser Dieu au niveau de l'homme. Son impuissance à saisir les idées métaphysiques des dogmes chrétiens, Nöldeke, p. 4, lui faisait croire que la paternité en Dieu ne pouvait exister sans le concours de la femme. « Dieu, disait-il, n'a ni épouse, ni enfant, » LXXII, 3; il n'a point enfanté, et n'a point été enfanté, CXII, 3. Il revient à plusieurs reprises sur la négation de la paternité divine, XVII, 111; XVIII, 3-4; XIX, 91; XXIII, 92; XXV, 2; XXXIX, 6, sur l'absence en Dieu, d'épouse et de compagne, VI, 101. L'insistance même qu'il met à répéter que Dieu est unique, dans ce sens que, dans l'être divin, il n'y a pas d'hypostases distinctes, la violence de son langage, lorsqu'il traite d'impie et de mensonge le dogme chrétien, prouvent qu'il n'a jamais eu une conception exacte de la Trinité, et qu'il était convaincu que son admission était la négation de l'unité de Dieu. De l'enseignement chrétien, il n'a retenu que le prétendu *polythéisme*. La négation de la Trinité a facilité peut-être la diffusion de l'islamisme. Il est avéré que l'islam fait de continuels progrès en Afrique, et pénètre aisément dans les milieux d'une civilisation rudimentaire. Comme Marracci l'observait déjà, le monothéisme des musulmans gagne plus facilement des adhérents chez les peuples plongés encore dans la barbarie, tandis que le christianisme, avec la sublimité de ses dogmes, rencontre parmi eux une plus forte opposition. La négation de la Trinité était, du reste, pour Mahomet, une nécessité logique du développement de son système religieux. S'il avait admis ce dogme, il lui eût été difficile de nier la divinité du Christ et sa mission rédemptrice, et de s'attribuer à lui-même la prérogative de prophète appelé par Dieu à combler les lacunes de la révélation divine contenue dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament.

5^e Jésus-Christ. — 1. Ses noms. — Le Christ est appelé dans le Coran *Isâ*, nom qui n'a pas chez les Arabes une signification spéciale. Zaborovsky, p. 46. A ce nom, qui désigne le Christ comme le fils de Marie, Mahomet ajoute celui de Messie (*Al-Masîh*), III, 40; IV, 156, 170; v, 19. Le Coran emploie aussi pour désigner le Christ l'expression de Verbe de Dieu (*Kālimat Allah*) : « Le Messie est l'apôtre de Dieu et son Verbe qu'il jeta dans Marie, » IV, 169; III, 34, 40. Cependant, selon les commentateurs arabes, il ne faut pas y voir une preuve de la divinité du Christ. Le Verbe de Dieu est créé comme les êtres qui n'existaient pas avant que Dieu les eût tirés du néant. Djélâl-eddin, cité par Marracci, enseigne que Jésus-Christ est dit « Verbe de Dieu » parce qu'il a été créé par la parole divine. El-Bédāvi donne plusieurs explications de ce nom. Le Christ est appelé ainsi, parce qu'il est venu au monde par l'ordre de Dieu, sans qu'il eut un père naturel. Il ressemble aux premières créatures, qui ont reçu l'existence par la parole divine. On pourrait encore entendre par là le livre de la parole de Dieu, ou le rôle joué par le Christ dans l'établissement de la religion. Marracci, *Refutatio Alcorani*, I, III, p. 61; Zaborovsky, p. 55. Cependant Mahomet n'applique ce nom qu'au Christ. C'est pourquoi d'autres commentateurs ont pensé qu'il voulait indiquer plus spécialement que le Christ avait été créé par la parole de Dieu, et était un être privilégié. Mikhaïlov, *Les récits du Coran touchant les personnes et les événements du Nouveau Testament* (en russe), Kazan, 1895, p. 144. Cette explication ne paraît pas satisfaisante. Le

terme de *Verbe de Dieu* suppose dans le Christ quelque chose de divin de telle sorte que le Coran, en niant sa divinité, se contredisait. Gerock, *Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran*, p. 87-88; Derenbourg, dans la *Revue des Études juives*, 1888, t. xviii, p. 126-128; Nallino, *Chrestomathia Qorani arabica*, Leipzig, 1893, p. 49.

Mahomet appelle encore le Christ l'esprit de Dieu (*rouh Allah*), iv, 169. Les commentateurs du Coran n'y voient pas une preuve de la divinité du Christ. Le Seigneur a soufflé aussi son esprit sur Adam, xv, 29; xxxii, 8, et qui n'est pas pour cela le fils de Dieu, partageant avec Dieu la nature divine.

2. *Naissance de Jésus*. — Elle tient une place importante dans le Coran. Le récit de Mahomet présente plusieurs analogies avec celui de saint Luc, bien que le prophète n'ait point eue en mains les livres canoniques du Nouveau Testament. Il a connu les Évangiles apocryphes, en particulier *De nativitate Mariæ*, et *De infantia Jesu*, mais il les a embellis au gré de sa fantaisie. La naissance de Jésus est miraculeuse. Marie, quittant sa famille, se retira du côté de l'est. Elle se couvrit d'un voile qui la déroba à tous les regards. Dieu lui envoya son esprit, qui lui apparut sous la forme d'un homme d'une figure parfaite. Elle lui dit : « Je cherche auprès du Miséricordieux un refuge contre toi. » Il répondit : « Je suis l'envoyé de ton Seigneur, chargé de te donner un fils saint. — Comment, répondit-elle, aurais-je un fils? Aucun homme n'a jamais approché de moi, et je ne suis point une femme dissolue. » Il répondit : « Il en sera ainsi : ton Seigneur a dit : Ceci est facile pour moi. Il sera notre signe devant les hommes, et la preuve de notre miséricorde. L'arrêt est fixé. » Marie conçut et se retira dans un endroit éloigné. Les douleurs de l'enfement la surprirent auprès d'un tronc de palmier. « Plût à Dieu, s'écria-t-elle, que je fusse morte avant que je fusse oubliée d'un oubli éternel. » Quelqu'un cria de dessous elle : « Ne t'afflige point. Ton Seigneur a fait couler un ruisseau à tes pieds. Secoue le tronc du palmier, des dattes mûres tomberont vers toi. Mange et bois, et console-toi ; et si tu vois un homme, dis-lui : J'ai voué un jeûne au Miséricordieux ; aujourd'hui je ne parlerai à aucun homme. » Elle retourna dans sa famille, portant l'enfant dans ses bras. On lui dit : « O Marie, tu as fait une chose étrange. O sœur d'Aaron (!), ton père n'était pas un homme misérable, ni ta mère une femme suspecte. » Marie leur fit signe d'interroger l'enfant : « Comment, dirent-ils, parlerions-nous à un enfant au berceau?... — Je suis le serviteur de Dieu ; il m'a donné le Livre et m'a constitué prophète, » xix, 16-32. La sourate iii raconte aussi la naissance du Christ. Les anges dirent à Marie : « Dieu t'annonce son Verbe. Il se nommera le Messie, Jésus, fils de Marie, honoré dans ce monde et dans l'autre, et un des confidentes de Dieu. Il parlera aux hommes, enfant au berceau et adulte, et il sera du nombre des justes. — Seigneur, répondit Marie, comment aurais-je un fils? Aucun homme ne m'a approchée. — C'est ainsi, reprit l'ange, que Dieu crée ce qu'il veut. Il dit : Sois, et il est. Il lui enseignera le livre et la sagesse, le Pentateuque et l'Évangile, Jésus sera son envoyé auprès des enfants d'Israël, » 40-43. En beaucoup d'endroits, le Coran répète que Jésus est le fils de Marie, ii, 81, 254; iv, 156, 169; v, 19, 50, 76, 79, 82, 109, 112, 114, etc.

En comparant les deux récits on constate que celui de la sourate xix est plus complet. Quelques versets de la sourate iii correspondent assez bien à saint Luc, i, 31-33, 35, 37. Mais les traits sont plutôt empruntés aux apocryphes. L'Évangile arabe de l'enfance cite les paroles du Christ dans son berceau. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, 1876, p. 181. Certains détails ne se rencontrent ni dans l'Évangile de saint Luc ni

dans les apocryphes, par exemple les reproches adressés à Marie par ses parents, la peur et la honte de sainte Vierge en leur présence. Sayous, *Jésus-Christ d'après Mahomet*, p. 40-41. Mahomet les a imaginés.

3. *Vie publique, miracles et prédication de Jésus*. — Le Coran est très sobre de renseignements sur la vie cachée et publique du Christ. Mahomet n'a point connu les Évangiles canoniques ; ce qu'il dit du Christ, il l'a appris de la tradition arabe ou des Évangiles apocryphes. Ces renseignements tendent à exclure de la personne du Christ tout ce qui est divin. Le Christ est simplement le fils de Marie : il est né sans doute d'une manière miraculeuse, mais il ne doit pas être élevé à la hauteur de Dieu. Mahomet ignore les merveilles accomplies par le Christ durant sa prédication. Il en parle d'une manière vague et indéterminée : Jésus façonne avec de la boue la figure d'un oiseau, il souffle dessus, et par la permission de Dieu l'oiseau est vivant ; il guérit l'aveugle de naissance et le lépreux ; il ressuscite les morts ; il dit ce qu'on a mangé et ce qu'on a caché dans la maison, iii, 43. Ces miracles sont rapportés à la sourate v, 110. Le Coran ne dit pas à quelle époque s'est accompli le premier miracle dont il parle. L'enfance de Jésus, selon Mahomet, s'est écoulée sur un lieu élevé, sûr et abondant en sources, xxiii, 52. Les commentateurs arabes identifient ce lieu avec Jérusalem ou Damas ; Marracci croit y voir une allusion au paradis terrestre. *Refutatio Alcorani*, p. 376. C'est à cette période de la vie cachée du Christ que doit se rapporter le premier miracle enfantin, que Mahomet a emprunté à l'Évangile arabe de l'enfance du Sauveur, Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, c. xlii, p. 203-204, à l'Évangile de Thomas en grec, c. ii, *ibid.*, p. 141-142, et au même Évangile en latin, c. iv. *Ibid.*, p. 167-168. Les commentateurs arabes mentionnent de nombreux éléments d'origine évangélique, dans les miracles de Jésus, mais mêlés à des traditions islamites qui les déparent.

Le Coran n'indique pas le temps où Jésus commença sa vie publique. Les anges dirent à Marie : « Jésus parlera aux hommes, enfant au berceau et adulte, » iii, 41. Les commentateurs arabes, Ibn Koutaïba, Wahb, Maçoudi, fixent cette époque à l'âge de 30 ans. Mikhaïlov, p. 154-155. Le Christ avait été instruit directement par Dieu qui lui avait enseigné « le livre et la sagesse, le Pentateuque et l'Évangile », iii, 43 ; v, 110. Il venait en prophète, xix, 31, béni partout où il se trouvait, chargé de faire la prière et l'aumône tant qu'il vivrait, xix, 32. Sa prédication ne toucha point les juifs qui restèrent infidèles, iii, 45. A la vue des miracles accomplis par le Christ, ils disaient : Ceci n'est que de la magie, v, 110 ; de la sorcellerie pure, lxi, 6. Une partie seulement des enfants d'Israël crut à la parole du Christ, lxi, 14. Il eut des apôtres, appelés *haouiriyyun*, mot qui contient l'idée de blancheur par allusion soit à leurs vêtements, soit à la pureté de leurs âmes. Sayous, *Jésus-Christ d'après Mahomet*, p. 46. Mahomet ne connaît pas leurs noms ; il en cite trois qui visitèrent une ville sur l'ordre de Dieu, xxxvi, 13, mais sans les nommer. Les apôtres furent pour le Christ des aides dans le sentier de Dieu, iii, 45 ; lxi, 14. A leur sujet, le Coran raconte un miracle qui est un rellet affaibli et sans dignité de la scène. Sayous, p. 46. Les apôtres prièrent leur maître de faire descendre des cieus une table toute servie. Jésus adressa à Dieu cette prière : « Dieu, notre Seigneur, faites-nous descendre une table du ciel ; qu'elle soit un festin pour le premier et le dernier d'entre nous, et un signe de ta puissance. » Le Seigneur dit alors : « Je vous la ferai descendre, mais malheur à celui qui, après ce miracle, sera incrédule : je préparerai pour lui un châtimement le plus terrible qui fût jamais préparé pour une créature, » v, 115. On a voulu voir dans ce récit une allusion aux menaces prononcées par saint Paul contre ceux qui

reçoivent indignement le corps du Christ, I Cor., xi, 27, mais cette hypothèse doit être absolument écartée. Sayous, p. 47. Mahomet ignore les paraboles et l'enseignement dogmatique et moral de Jésus, dont la prédication, à en croire le Coran, se réduit à quelques vérités rudimentaires. Le Christ recommande aux enfants d'Israël d'adorer Dieu et de ne lui associer personne dans ce culte, v, 76. Sa mission est de confirmer le Pentateuque, v, 50; d'enseigner la sagesse aux hommes et de leur expliquer l'objet de leurs discussions, XLIII, 63. Le Christ est donc un prophète comme les autres. Sa supériorité consiste en ce qu'il expliquait plus clairement la révélation divine. Mahomet appelle pour ainsi dire Jésus-Christ à rendre témoignage à son propre enseignement. Il lui met sur les lèvres la profession de l'unité de Dieu, dans le sens qu'il donne à ce dogme, v, 76; il présente le Christ comme reniant sa nature divine, et adorant Dieu ni plus ni moins qu'un simple mortel, et le portrait qu'il en trace est de nature à fortifier dans l'âme de ses disciples la conviction que Jésus-Christ n'est pas réellement Dieu, et fils de Dieu.

4. *La passion, l'ascension, et le second avènement du Christ.* — Ce que Mahomet raconte de la passion et de la résurrection du Sauveur est très obscur et contradictoire. « La christologie historique du Coran, observe M. Sayous, assez précise au début jusque dans ses erreurs, va se perdant de plus en plus dans les bizarreries et les contradictions, » p. 51. Le Coran parle des artifices employés par les Juifs pour s'emparer du Sauveur et le mettre à mort. Leurs machinations ne réussirent pas, parce que Dieu, qui est plus habile, déjoua leurs complots, III, 47. Il attribue plusieurs fois à Dieu l'épithète d'habile ou d'astucieux, *mākir*, VIII, 30; x, 22; il l'appelle maître de toute ruse, XIII, 42. Le Seigneur détourna du Christ les mains des Juifs, v, 110, qui ne le crucifièrent point; un autre individu qui lui ressemblait lui fut substitué, et ceux qui discutaient à ce sujet sont demeurés eux-mêmes dans le doute, IV, 156.

La tradition musulmane complète les données du Coran. Selon les uns, le remplaçant du Christ était un homme qui lui ressemblait de visage; selon d'autres, ce fut Simon le Cyrénéen, ou un des apôtres, etc. Mikhaïlov, p. 350-353; Sayous, p. 48. L'enseignement coranique a subi sur ce point l'influence des hérésies judaïques et gnostiques des premiers siècles : cérinthiens qui enseignaient que le Christ avant la passion avait abandonné Jésus à lui-même; saturniens et basilidiens qui admettaient que le Christ n'avait eu qu'un corps apparent. Photius mentionne d'autres hérétiques qui soutenaient que le Christ n'avait point été crucifié, puisqu'un autre lui avait été substitué. *Bibliotheca*, cod. 114, P. G., t. CIII, col. 389. Mahomet a utilisé ces erreurs dans un but dogmatique. Dans son système, la négation du péché originel aboutissait logiquement à la négation de la nécessité de la rédemption par le Christ. La mort du Christ sur la croix était inutile, d'autant plus que, selon la théologie coranique, « toute âme sera perdue par ses œuvres, et il n'y aura pour elle aucun autre protecteur ni intercesseur hormis Dieu, » VI, 69. Mikhaïlov pense que le prophète est arrivé de lui-même à nier la mort du Christ; le prophète aurait soumis à une analyse critique la doctrine du christianisme sur la rédemption, et n'aurait retenu du Christ que ce qui était conforme aux principes de son système religieux. Toutefois, les textes du Coran, qui traitent de la délivrance du Christ des mains des Juifs, n'excluent pas la réalité de sa mort, affirmée par d'autres textes. Le Coran enseigne aussi que toute âme sera par la mort ramenée à Dieu, XXI, 36. Le Christ lui-même parle dans le Coran du jour où il mourra, XIX, 34. Dieu dit à Jésus : Je te ferai subir la mort, III, 48. Comment expliquer ces textes contradictoires ?

Les commentateurs arabes ont essayé de les concilier en les interprétant, afin d'éviter au prophète le reproche de contradiction, mais leur interprétation est contraire aux lois de l'exégèse et à la vérité historique. Mikhaïlov, p. 373-375. On pourrait à la rigueur admettre que, dans la pensée de Mahomet, le Christ, sujet à la mort comme tout homme, avait des mérites considérables devant Dieu comme prophète et héraut de sa doctrine. Dieu, prenant en considération ses mérites, l'aurait transporté miraculeusement au ciel au moment de sa mort. Cette hypothèse ne s'impose pas, parce que le Coran n'explique pas si le Christ est monté au ciel, étant encore en vie ou après sa mort naturelle.

Le Coran rappelle, en effet, l'ascension du Christ. Dieu dit à Jésus : « Je t'élèverai à moi, » III, 48; puissant et sage, il l'a élevé réellement à lui, IV, 156, mais c'est tout ce qui en est dit. On peut considérer cette élévation au ciel comme le suprême bienfait accordé par Dieu au Christ prophète, v, 109. Mais elle ne prouve nullement la divinité du Christ.

Le second avènement du Christ est attesté clairement dans la théologie coranique. « Au jour de la résurrection, le Christ témoignera contre ceux qui n'ont point cru en lui, » IV, 157; XLIII, 61. Les théologiens musulmans décrivent avec de nombreux détails ce second avènement du Christ, dont la mission serait de tuer l'Antéchrist, Arnold, *L'islam*, trad. russe, p. 16; ils lui attribuent, au jugement dernier, le rôle de juge, mais le Coran ne dit rien à cet égard, et comme les autres prophètes, le Christ sera tenu de rendre compte de ses actes devant Dieu. Gerock, p. 134.

5. *La divinité du Christ.* — Sur ce point, la doctrine de Mahomet ne laisse place à aucun doute. Son monothéisme rigoureux ne s'accorde pas avec la notion chrétienne de la filiation divine. Mahomet nie d'abord la divinité du Christ; puis il lui fait rendre à lui-même témoignage contre cette divinité. Jésus est l'apôtre de Dieu. Ce titre lui suffit; ce serait obscurcir la gloire de Dieu que d'affirmer qu'il ait eu un fils, IV, 169. Ceux qui disent que Dieu est le Messie, fils de Marie, sont des infidèles, v, 19. S'il le voulait, Dieu pourrait anéantir le Messie, sa mère, et tous les êtres de la terre. Le Messie n'est qu'un apôtre; d'autres apôtres l'ont précédé. *Ibid.*, 79. Les hommes ont reçu l'ordre d'adorer un seul Dieu, et le Messie n'est que le fils de Marie, IX, 31. Les apôtres que Dieu avait envoyés avant Mahomet n'étaient que des hommes qu'il avait inspirés, XVI, 45. En parlant de lui-même dans le Coran, le Christ dit : « Je suis le serviteur de Dieu; il m'a donné le livre et m'a constitué prophète, » XIX, 31. Si cela est vrai, le Christ n'est qu'un simple exécuteur des ordres de Dieu. Il répugne d'admettre qu'investi de la mission d'amener les hommes à adorer Dieu, il ait usurpé la gloire et le culte de Dieu. Le Dieu a envoyé le Christ comme prophète, il s'ensuit que le Christ n'est pas Dieu, parce que la mission de prophète ne peut être confiée qu'à l'homme. Or, convient-il que l'homme, à qui Dieu a donné le livre de la sagesse et le don de prophétie, dise aux hommes : Soyez mes adorateurs? Non, répond Mahomet. Il dit : « Soyez les adorateurs de Dieu, » III, 73. Jésus-Christ lui-même, dans le Coran, proteste contre ceux qui voudraient lui donner l'aurole de la divinité. Il invite les enfants d'Israël à adorer le Dieu qui est son Seigneur, et le Seigneur de tous. Quiconque associe à Dieu d'autres dieux, Dieu lui interdira l'entrée du jardin et sa demeure sera le feu, v, 76. Du reste, le Christ n'est pas le plus grand des prophètes. Dans son Évangile, il est le héraut de la gloire de Mahomet, qui est l'apôtre de Dieu, le prophète illettré envoyé sur la terre pour conduire les hommes dans le droit chemin, VII, 155-157. Le Christ est venu confirmer le livre qui l'a précédé, et annoncer le prophète qui le suivra, et dont le nom est Achmed, LXI, 6. Le mot arabe *'ahmad*

signifie glorieux, et Mahomet l'ajouta à son nom d'autant plus facilement qu'il dérive de la racine *hamida*, *hamad*, il glorifia.

En résumé, Mahomet avait du Christ une idée très élevée, parce qu'il en avait entendu dire beaucoup de bien. Glagolev, *Le Coran* (en russe), p. 255. Aussi évite-t-il de lui imputer l'affirmation de sa divinité. Il reproche aux chrétiens cette impiété, que le Christ lui-même a condamnée. Jésus-Christ est l'envoyé de Dieu, un simple mortel, un prophète, un thaumaturge, semblable aux autres prophètes. Mahomet ne reconnaît point le caractère surnaturel du Christ, ni la portée de son enseignement comme révélation divine parfaite; il rejette son crucifiement, sa résurrection et son rôle au jour du jugement dernier. La foi en un Dieu unique et en son prophète sont les deux principes auxquels il a adapté sa christologie, qui, en niant la divinité du Christ, est essentiellement antichrétienne et opposée à l'Évangile.

6. *Le portrait moral du Christ.* — Le Coran a élevé le Christ au-dessus des autres prophètes, tout en niant sa divinité et sa mission de rédempteur. Les autres prophètes d'Israël ont reçu uniquement la mission d'enseigner les vérités de la foi, d'être les organes de la révélation divine. Jésus-Christ possède l'esprit prophétique dans un degré supérieur, mais en même temps il a été seul proposé comme exemple aux enfants d'Israël, XLIII, 59. Dieu l'a comblé de faveurs, *ibid.*; il est le saint, XIX, 19, le confident de Dieu, III, 40, la preuve vivante de la miséricorde divine, XIX, 21; il est du nombre des justes, III, 41. Si ce texte est entendu de l'impeccabilité du Christ, de sa sainteté parfaite, il serait l'écho de ces paroles : *Quis ex vobis arguet me de peccato?* Joa., VIII, 46. D'après une tradition très autorisée, Mahomet aurait dit en parlant du Christ : « Tout homme en naissant est saisi au côté par la griffe du diable, excepté Jésus fils de Marie. » Sayous, p. 75. Le Coran exalte la grandeur et la vertu du Christ : Mahomet se place lui-même à un degré inférieur. Sa naissance n'a pas été miraculeuse comme celle de Jésus. Le Christ n'a pas subi l'esclavage du péché, tandis que, dans le Coran, Mahomet avoue ses fautes anciennes et récentes, XLVIII, 2; il en demande pardon à Dieu, dont il implore la miséricorde, XL, 57; XLVII, 21; CX, 3. S'il se considère comme supérieur à Jésus dans sa mission de prophète, à s'en tenir au Coran, le Christ est plus élevé que lui au point de vue de la perfection morale. Gerock, p. 84-87; Ostrooumov, *Les doctrines des mahométans sur la personne de Jésus-Christ* (en russe), p. 253-254.

6° *Le Saint-Esprit.* — Dans la sourate XVI, 2, Mahomet affirme que par sa volonté, Dieu fait descendre les anges avec son esprit sur celui de ses serviteurs qu'il choisit. Le terme d'esprit *roûh* a plusieurs sens dans le Coran. Il signifie : 1° l'acte par lequel Dieu communiqua la vie au premier homme : « Lorsque j'aurai soufflé dans lui mon esprit, » XV, 29; XXXII, 8; XXXVIII, 72; 2° l'inspiration divine, XVI, 1-2; XL, 15; 3° un être personnel, qu'on ne peut identifier avec les anges, et qui exécute les ordres de Dieu. C'est ainsi que l'esprit fidèle apporte du ciel le Coran, XXVI, 193. Il est associé aux anges au jugement dernier, LXX, 4; XCVII, 4. L'esprit de sainteté, *roûh al-qoudsi*, est donné à Mahomet pour affermir les croyants et les diriger, XVI, 105. Jésus-Christ a été fortifié par l'esprit de sainteté, II, 81, 254; V, 109. Par cet esprit, les musulmans entendent l'ange Gabriel, Kasimirski, *Le Coran*, p. 477, note 2, et les expressions d'esprit fidèle, d'esprit de sainteté n'indiquent que lui, et la supériorité de sa nature angélique. Zaborovsky, p. 49. L'esprit de Dieu fut envoyé à Marie sous forme humaine, XIX, 17; XXI, 91; Marie reçut une partie de l'esprit du Seigneur, LXVI, 12. Que faut-il entendre par ces mots? De quelle manière l'archange Gabriel a-t-il influé sur la naissance du Christ, si les textes du

Coran, ayant trait à cet événement, doivent lui être attribués? Selon le texte arabe, c'est Gabriel qui est chargé lui-même de donner à Marie un fils saint : « Afin que je puisse donner à toi un fils, » *li ahaba laki jou-laman*.

Quelle a été la véritable pensée de Mahomet à l'égard du Saint-Esprit? Ses expressions obscures ont mis en défaut la sagacité des commentateurs. Ostrooumov, *La doctrine des mahométans sur le Saint-Esprit* (en russe), p. 375-376. Il a changé aisément d'idées touchant sa nature. Sprenger, t. II, p. 234. Il l'a nommé dans le Coran, peut-être pour plaire aux chrétiens. *Ibid.*, p. 231. Il a amalgamé le démiurge des gnostiques, l'ange Gabriel des Juifs et le Saint-Esprit des chrétiens. De ce mélange est sorti un être personnel, qui a son individualité distincte, et dont les commentateurs arabes se plaisent à énumérer les hautes perfections. Sprenger, t. II, p. 229-230. Mais cet être n'a pas la nature divine. C'est une créature élevée par Dieu à un degré sublime de perfection. Lui reconnaître la nature divine, ce serait renier le monothéisme coranique. La tradition musulmane qui l'identifie avec l'ange Gabriel est très ancienne. Au I^{er} siècle de l'hégire, elle avait pour défenseurs les célèbres théologiens arabes, Qatâda et Hasan Baqri, mort en 728. Sprenger, t. II, p. 230.

7° *Dieu créateur.* — Dans le Coran, Dieu est appelé *hâliq*. Sa puissance est universelle et n'a, pour ainsi dire, d'autres limites que sa volonté, III, 42. L'univers est son œuvre, XL, 64. Sa puissance créatrice se révèle dans les phénomènes de la vie, et dans les forces de la nature, LVI, 57-72. Tout vient de lui et tout doit retourner à lui. Cette idée est souvent exprimée par la formule suivante : *'ilâ 'allâhi turga'u al-'umûr*, II, 206; III, 105; VIII, 46; XXI, 75, etc.

1. *Dieu a créé le ciel et la terre.* — La cosmogonie du Coran se rapproche beaucoup de celle de la Bible. Dieu appelle à l'existence le ciel et la terre, par son *fiat* tout-puissant, il dit : *Sois*, et le ciel et la terre sont vraiment créés, VI, 72. Le but de la création a été très noble. Dieu n'a point créé en vain, *mâ... bâtilan*, l'univers, III, 188; XXXVIII, 26; en le créant, il n'a pas songé à se divertir, *mâ... lâ'ibîna*, XXI, 16; XLIV, 38; et ce qu'il dit du monde en général, Mahomet l'affirme aussi des hommes, XXIII, 116. Avant la création, le ciel et la terre étaient un amas de fumée, XLI, 10; ils formaient une masse compacte, *ratq*. Dieu y sépara le ciel de la terre, XXI, 31, qu'il créa en six jours, VII, 52; XI, 9. La terre a été créée avant le ciel, ou plus exactement avant la division du ciel en sept cieux : « C'est lui qui a créé pour vous tout ce qui est sur la terre : cette œuvre terminée, il se porta vers le ciel et en forma sept cieux, » II, 27. La voûte des cieux, il l'a élevée pour abri aux hommes, II, 20; comme un toit solidement établi, XXI, 33; LXXIX, 28. Les cieux sont au nombre de sept, XVII, 46; le partage en sept cieux distincts se fit en deux jours, XLI, 11; LXV, 12. Les sept cieux sont aussi appelés dans le Coran voies, *farâ'îqa*, XXIII, 17; solides, *sidâd*, courbes, *qibâq*, LXXVIII, 12; LXVII, 3; LXXI, 14. Les cieux sont élevés, XX, 3. Ils ne reposent pas sur des colonnes visibles, XIII, 2; XXXI, 9; ils n'ont aucune fente, L, 6; LXVII, 3; ils ne s'affaissent pas, étant soutenus par Dieu, XXXV, 39; le ciel le plus voisin de la terre est orné de flambeaux et pourvu de gardiens, XLI, 11. Les cieux ont des degrés (*ma'aridj*), par lesquels les anges et l'esprit monteront au jour du jugement, LXX, 4. A leur garde sont préposés des anges qui en écartent les démons, et les *djîns*, XV, 17-18; LXXII, 8-9. Chaque ciel a des fonctions spéciales, XLI, 11. Ils célèbrent les louanges du Seigneur, XVII, 46. Dieu les divise en fragments, *kasaf*, et de leur sein il fait sortir la pluie, XXX, 47. A la fin du monde, Dieu changera les cieux aussi bien que la terre, XIV, 49. Dieu créa le soleil et la lune et les étoiles dans le ciel le plus voisin

de la terre, xli, 11. Le soleil a été créé pour éclairer la terre, x, 5; Dieu l'a placé comme un flambeau, *sirādī*, lxxi, 15; lumineux, lxxviii, 13, qui poursuit sa course jusqu'au terme marqué par lui, xxix, 7. Sa création est un bienfait de Dieu, qui l'a soumis à son service, xvi, 12; xxxi, 19, 28; xxxix, 7; qui l'a établi de même que la lune pour le comput du temps, vi, 96; x, 5. Mahomet condamne ceux qui se prosternent devant le soleil et la lune, au lieu d'adorer le Dieu qui les a créés, xli, 37, et oublie que les astres eux-mêmes adorent Dieu, xxii, 18; liv, 4. Au jour du jugement dernier, le soleil et la lune seront réunis, lxxv, 9, et le premier sera ployé, tandis que les étoiles tomberont, lxxxi, 1-2. La lune et les étoiles furent aussi créées par Dieu, et soumises par lui à certaines lois, vii, 52; xxxi, 28; xxxv, 14. La lune court dans une sphère à part, de même que le soleil, xxi, 34; xxxvi, 40. Dieu lui a ordonné de refléter la lumière du soleil, et a déterminé ses phases, ses stations (*manāzil al-qamar*) jusqu'à ce qu'elle devienne semblable à une vieille branche de palmier, xxxvi, 3-9. Les étoiles ont été placées par Dieu pour que les hommes, sur la terre et la mer, puissent se diriger dans les ténèbres, vi, 97; c'est pour cela qu'elles sont appelées les signes des routes, xvi, 16. Elles ont leur coucher, *maouāqī*, lvi, 74; à la fin du monde, elles seront effacées, lxxvii, 8.

La terre, *'ard*, est la planète habitée par les hommes, et opposée au ciel, xi, 46; xxii, 18. Elle aussi a été créée en deux jours, xli, 8. Il y a autant de terres que de cieux, lxxv, 12; elle est étendue comme un lit, *farṣ*, comme un tapis, ii, 20; li, 48, comme une couche, *mahd*, lxxviii, 6; comme un berceau, xliii, 9. Elle est établie solidement, xxvii, 62. Sur sa surface, Dieu a fait surgir des montagnes et des fleuves, xiii, 3; xvi, 15, etc. Tout ce qui est sur la terre a été créé en quatre jours, xli, 9. En faisant descendre de l'eau, Dieu a produit sur la terre des espèces de plantes variées, xx, 55, des herbes qui servent de nourriture, xv, 20; xxxviii, 36. L'eau a été la source de la vie, xxi, 31. Aussitôt que Dieu fait descendre de l'eau, la terre s'ébranle, se gonfle et fait germer toute espèce de végétaux luxuriants, xxii, 5. Tous les animaux aussi ont été tirés de l'eau, xxiv, 44. La création ne doit pas être considérée comme un acte de Dieu qui a été achevé dans l'espace de six jours. Elle se poursuit continuellement. Tout être qui vient à l'existence suppose l'influence directe de la puissance créatrice de Dieu, parce que la nature n'a pas en elle la force de communiquer l'être ou la vie. Grimm, p. 55. En créant, Dieu voulut d'abord recevoir les hommages d'adoration et les louanges des créatures; mais en d'autres sourates, l'homme est cependant indiqué comme le centre de la création, Dieu ne se propose que de faire éclater sur lui sa bonté et sa miséricorde, xvi, 7. Toutes les créatures ont été soumises à l'homme pour qu'il soit reconnaissant à l'égard de Dieu. *Ibid.*, 14; Zwemer, p. 64-76.

La cosmogonie coranique révèle à la fois l'influence du sabéisme qui, à l'époque de Mahomet, était la religion dominante en Arabie, et les influences judéo-chrétiennes. Les sabéens adoptaient l'existence d'un Dieu créateur de l'univers, la division du ciel en sept cieux superposés les uns aux autres comme les pellicules de l'oignon; la création du soleil, de la lune, des étoiles et des plantes. Ils croyaient que Dieu avait uni le ciel et la terre au moyen d'une échelle, par laquelle les anges montaient et descendaient continuellement, xvii, 95. Le Coran atteste l'existence de ces croyances religieuses chez les Arabes, xxiii, 87-89; xxix, 61, 63; xxxi, 24; xxxix, 39; xliii, 87; lxxi, 14-19. Au sabéisme, Mahomet emprunta encore sa doctrine sur le trône de Dieu, *'arṣ*, *koursī*, appelé le grand (*'azim*) trône du Seigneur, ix, 130, xxvii, 26; glorieux (*karīm*), xxiii, 116; s'étendant sur les cieux et sur la terre, ii, 256; porté sur les

maines des anges, xl, 7. Dieu s'assit sur ce trône après la création du monde, vii, 52; x, 3; xx, 4, etc. De ce que le Coran ne range pas ce trône parmi les êtres créés, on peut conclure qu'il existe avec Dieu de toute éternité. De ce trône Dieu gouverne l'univers, x, 3. Grimm, p. 46. La cosmogonie biblique sert aussi de base à la cosmogonie coranique et celle du Talmud lui a fourni des détails. Arkhangelsky, *La cosmogonie mahométane*, Kazan, 1889, p. 74. La création du monde en six jours a été puisée dans la Bible, et la création des plantes et des animaux ressemble beaucoup au récit de la Genèse. La cosmogonie du Coran manque d'unité; elle n'y forme pas non plus un enseignement logiquement ordonné; elle est disséminée par bribes, par fragments. Arkhangelsky, p. 149. On y remarque encore des contradictions que les commentateurs s'efforcent d'aplanir. Mahomet affirme à plusieurs reprises que le monde a été créé en six jours, tandis que, dans la sourate xli, 8-11, il semble fixer à huit jours la durée de la création. Il affirme que la terre a été créée avant le ciel, ii, 27; xli, 8. Dans la sourate lxxix, 28-30, le ciel aurait été créé avant la terre. Bédhavi a essayé de résoudre ces difficultés, *Commentarius in Coranum*, édit. Fleischer, t. i, p. 46; t. ii, p. 219, mais il n'en reste pas moins vrai que si l'on excepte l'affirmation catégorique de l'origine de l'univers par un acte de la puissance créatrice de Dieu, la cosmogonie du prophète est vague et indéterminée.

2. *La création d'Adam et d'Ève.* — Le Coran abonde en détails sur la création de nos premiers parents. D'abord, Dieu prit de la poussière (*tourāb*) pour former le corps du premier homme. Il avait au préalable demandé conseil aux anges, mais ceux-ci ne s'étaient pas montrés satisfaits de voir apparaître sur la terre un *vicair* de Dieu, ii, 28. Après avoir formé l'homme d'argile, Dieu lui dit : « Sois, » et il fut, iii, 52. Après lui avoir donné son complet développement, xxxii, 8; xcv, 4, il lui a donné l'ouïe, la vue et le cœur, xxxii, 8; il le rendit capable de sentir, lxxvii, 23; xvi, 80; xxiii, 79; xlvii, 25; enfin, il lui a donné son esprit, *roḥ min al-lāhi*, xv, 29; xxxii, 8; xxxviii, 72. Au point de vue moral, l'homme a été créé faible, *ḍa'if*, iv, 32; ou dans un état de faiblesse, xxx, 53, impatient, *haloū*, lxx, 19; prompt de sa nature, *'agoūl*, xvii, 12; créé de précipitation (impétueux), xxi, 38. Sa volonté est libre de nier ce qui est devant ses yeux, lxxv, 5. Son intelligence est supérieure à celle des anges, ii, 29, 30. Il a reçu de Dieu la domination sur la nature créée, xx, 55, 56; xliii, 12. Les anges, par l'ordre de Dieu, ont été même obligés de reconnaître la souveraineté d'Adam, et de l'adorer, ii, 31; vii, 10. De cette sorte, tout ce qui est sur la terre et dans les cieux est à l'usage de l'homme, xxxi, 19; xlv, 12. L'histoire de la création d'Adam est racontée plusieurs fois dans le Coran, ii, 28-37; vii, 10-24; xv, 26-43; xvii, 63-67; xviii, 48; xx, 114-123; xxxviii, 71-85, en relation avec sa chute, et la révolte d'Iblis. La poussière, dont il a été créé, tantôt est dite limon, *ṭīn*, vii, 11; ou argile, xxxii, 6; ou argile fine, essence d'argile, *ṣulālat min ṭīn*, xliii, 12, boue dure, *ṭīn lāzib*, xxxvii, 11, argile moulée en formes, *ḥama' masnūn*, argile sèche, *ṣaṣāl*, xv, 26, 28, 33; lv, 13. Adam devait être l'image de Jésus, ii, 52. Il est rangé au nombre des prophètes, iii, 30. Lorsqu'il eut d'Ève son premier enfant, il donna un associé à Dieu en retour de ce que Dieu lui avait accordé, vii, 189. Du premier homme Dieu créa la femme, vii, 189; xxxix, 8, et il fit un pacte avec lui, xx, 114. Il le plaça dans le jardin avec son épouse, et il lui permit de se nourrir abondamment de tous les fruits du jardin, ii, 33. Adam et Ève n'y souffrirent ni la faim, ni la nudité, ni la soif, ni la chaleur, xx, 116-117. Dieu leur avait défendu de toucher aux fruits d'un arbre de peur qu'ils ne devinssent coupables, ii, 33; vii, 81,

il les avait mis en garde contre Satan, leur ennemi, qui essayait de les chasser du paradis et de les rendre malheureux, xx, 115. Mais Satan pénétra au paradis terrestre, et conçut le dessein de leur montrer leur nudité. Il leur dit : « Dieu ne vous interdit l'arbre duquel il vous est défendu de vous approcher que pour que vous ne deveniez pas deux anges, et ne soyez pas immortels. » Il leur jura qu'il était leur conseiller fidèle. Il les séduisit en les aveuglant; et lorsqu'ils eurent goûté de l'arbre, leur nudité leur apparut, et ils se mirent à la couvrir de feuilles. Le Seigneur leur cria alors : « Ne vous ai-je point interdit cet arbre? Ne vous ai-je point dit que Satan est votre ennemi déclaré? » Adam et Ève répondirent : « O notre Seigneur! nous sommes coupables, et si tu ne nous pardonnes pas, si tu n'as pas pitié de nous, nous sommes perdus. — Descendez, leur dit Dieu, vous serez ennemis l'un de l'autre. Vous trouverez sur la terre un séjour et une jouissance temporaire. Vous y vivrez et vous y mourrez, et vous en sortirez un jour, » vii, 18-24; ii, 33-34; xx, 118-121. Koblov, *Anthropologie du Coran*, p. 125-178. Chassé du paradis, Adam se repentit de sa faute, Dieu agréa son repentir et lui apprit des prières, ii, 35; vii, 22. Adam devint un des premiers prophètes, iii, 30; mais il ne sut rien de la promesse divine d'un rédempteur. L'ignorance d'un rédempteur dans le Coran est conforme à la doctrine de Mahomet qui nie la transmission du péché originel. Tout homme n'est responsable que de ses actions. Les âmes ne font des œuvres que pour leur propre compte, et aucune ne portera le fardeau d'une autre, vi, 165; xvii, 16; xxxv, 19, etc. Le péché d'Adam ne fut point un péché d'orgueil, mais un péché de volupté, vii, 19, 26. Grimme, p. 62. L'humanité entière était dans Adam : Dieu nous créa tous d'un seul individu, xxxix, 18; mais son péché ne passe pas à ses descendants. Ce simple exposé suffit à mettre en lumière les relations d'analogie entre le Coran et la Bible; pour la création et la chute de nos premiers parents Mahomet a puisé dans la Bible ou dans la tradition juive. Il s'est borné à nier la nécessité de la rédemption.

II. LES ANGES. — 1^o Les bons anges. — Le second dogme du credo musulman concerne les anges. Leur création a précédé celle des hommes. Dieu, en effet, révèle aux anges qu'il est décidé à établir sur la terre un vicaire, ii, 28. Leur nature n'est pas bien définie. Mahomet affirme qu'ils ont été tirés du feu, tandis que l'homme a été formé de limon, vii, 11; xxxviii, 77. Il les représente comme ayant deux, trois et quatre ailes, xxxv, 1. Les théologiens musulmans se sont abstenus de se prononcer d'une manière décisive au sujet de l'immatérialité ou de la corporéité des anges. Ils les considèrent comme des êtres d'une forme parfaite et d'une radieuse beauté. Les éléments les plus nobles font partie de leur nature qui n'a pas de sexe, n'est pas soumise aux faiblesses de la chair, aux infirmités humaines, aux passions grossières et sensuelles. Leur jeunesse ne se flétrit point. Irving, *The life of Mahomet*, Leipzig, 1850, p. 278. On peut conclure de là que la théologie musulmane penche à voir dans les anges des êtres corporels, plus forts que les hommes. Quelques textes du Coran paraissent insinuer que les anges sont aussi sujets à la mort, xv, 36-38; xvii, 64. Le Coran énumère leurs offices et leurs attributions. Ils approchent Dieu, *mouqarraboûna*, iv, 170; lxxxiii, 21. Ils portent sur leurs mains le trône du Seigneur, xl, 7; les anges qui sont chargés de cette tâche sont appelés par les musulmans *karoubiouna* (chérubins). Léonardov, p. 59. Ils célèbrent les louanges de Dieu, les uns debout, les autres prosternés, et seront avec lui au jour du jugement dernier, lxix, 17. Ils adorent le Dieu unique, xxi, 24, ne parlent jamais devant lui, exécutent ses ordres, xxi, 27; xcvi, 4; à la fin du monde, ils paraîtront devant ceux qui ressusciteront et les condui-

ront en présence de Dieu, xxv, 24, 27; lxxxix, 23. Devant Dieu, les anges sont remplis de frayeur, car Dieu lance la foudre, et atteint ceux qu'il veut pendant qu'ils se disputent à son sujet, xiii, 14; xxi, 29.

Mahomet admet l'existence des anges gardiens. Il en est parmi eux qui implorent le pardon de Dieu pour les croyants, leur salut, et leur préservation du péché, xl, 7, 9. Cependant leur intercession est entièrement soumise au bon vouloir de Dieu, lmi, 26-27. Les anges gardiens ont reçu la mission de surveiller les hommes, lxxxii, 40; *hâfiẓoûna*, vi, 61. Toute âme a un de ces gardiens célestes qui surveille et inscrit ses actions (*kâtiboûna*), lxxxvi, 4; lxxxii, 11; tout homme a des anges qui se succèdent sans cesse, placés les uns devant lui, les autres derrière lui, et recueillent ses paroles, l, 16, et les notent exactement. *Ibid.*, 17. Dieu les envoie à l'aide des croyants dans leur détresse : par milliers ils volent au secours du prophète, et combattent ses ennemis, viii, 9, 12, 52; Dieu les charge d'ôter la vie aux infidèles, viii, 52.

Un des anges les plus puissants est Gabriel, *Djibrail*, d'après l'orthographe du Coran, et *Djabrail*, d'après celle des musulmans de nos jours. Gabriel est le protecteur du prophète, lxvi, 4, l'ange de la révélation, qui, d'après une tradition musulmane, apparut à Mahomet durant sa vie 24000 fois. D'Ohsson, *Tableau de l'empire ottoman*, t. i, p. 58-59. A côté de Gabriel se place *Mikâl*, Michel, l'ange lutteur, dont la mission est de combattre pour la défense de la foi, ii, 92. Un ange appelé l'ange de la mort, *malak al-maouti*, est chargé d'ôter la vie aux hommes, vii, 35; xxxii, 11. Le Coran ne lui donne pas de nom, mais les musulmans l'ont appelé *Azrail*. Un autre sonnera la trompette pour annoncer la fin du monde et le jugement dernier. Le Coran ne lui donne pas non plus de nom, mais les musulmans l'appellent *Isrâfil*.

Le Coran ne détermine pas le nombre des anges. Il doit être cependant bien grand; le prophète les compte par centaines et par milliers. Les musulmans les divisent en plusieurs catégories, qui remplissent les sept cieux de la cosmogonie coranique, volent incessamment dans les airs, et vivent avec les hommes sur la terre. Léonardov, p. 55.

La doctrine concernant les anges a été peu développée dans la théologie musulmane, qui s'est attachée de préférence à la spéculation sur les attributs de Dieu. Elle s'est appliquée cependant à mettre en relief le rôle de Gabriel, qui, « par la permission de Dieu, a déposé sur le cœur du prophète le livre destiné à confirmer les livres sacrés venus avant lui, » ii, 91.

Mahomet a puisé sa doctrine sur les anges à des sources différentes. On y trouve des traces des anciennes traditions du paganisme arabe, qui considérait les anges comme les filles de Dieu, Machanov, p. 477-481; les croyances talmudiques y ont exercé aussi une grande influence. L'opinion de Mahomet qui tire les anges du feu, est puisée dans le Talmud. *Ibid.* *Malak* dérive de l'hébreu *mal'ak*. L'influence talmudique se révèle surtout dans la conception de la nature angélique. Mahomet s'écarte de la doctrine du christianisme. Sviétlakov, *Histoire du judaïsme en Arabie* (en russe), Kazan, 1875, p. 151. Il semble, en effet, insinuer que les anges, comme toutes les créatures des cieux et de la terre, mourront, excepté celles dont Dieu disposera autrement, xxxix, 68. La tradition musulmane, exprimée dans le commentaire de Beïdhâwi, exclut de la loi générale de la mort les anges Gabriel, Michel et Israfil, qui toutefois mourront à leur tour après la fin du monde. *Pravoslavnyi Sobesiednik*, 1882, p. 6. Le sabéisme et les hérésies chrétiennes ont aussi contribué à la formation des théories coraniques concernant les anges. Irving, p. 280; Sviétlakov, p. 140-152.

2^o Les mauvais esprits et les démons. — Le Coran

n'adopte pas la dénomination d'anges mauvais ou de mauvais esprits. Pour désigner ceux-ci il emploie le nom de *djinn*, *djinii*, auxquels croyaient les Arabes. Les Arabes les associaient à Dieu dans le culte qu'ils lui rendaient, VI, 100; XXXIV, 40. Ostrooumov soupçonne qu'ils ont reçu des Indes cette croyance aux *djinn*s, *Pravoslavnyi Sobesiednik*, 1872, p. 273, quoique leurs conditions ethniques, et la nature elle-même du pays qu'ils habitaient, suivant la remarque de Sprenger, t. I, p. 216, étaient très favorables à l'engendrer et à la développer chez eux. Les *djinn*s sont des êtres intermédiaires entre les anges et les hommes, Grimm, p. 63, mais ils tiennent beaucoup plus de la nature diabolique que de la nature angélique ou humaine. Mahomet lui-même les a identifiés avec Satan et son cortège d'anges déchus. *Ibid.*, p. 70. Les *djinn*s ont été créés du feu subtil, XV, 27, le Coran dit *samoum*, qui signifie venimeux, pestilentiel; de feu pur sans fumée. *Ibid.*, p. 14. Un texte du Coran permet de supposer qu'ils n'existaient pas avant la création du ciel et de la terre, XVIII, 49. Dieu les fit naître pour qu'ils l'adorassent avec les hommes, LI, 56. Un grand nombre d'entre eux ont été créés pour remplir la géhenne, VII, 177; XI, 120; XXXII, 13; XXXVIII, 85. Ils essayèrent de s'insurger contre Dieu et de pénétrer dans les cieux, mais ils furent repoussés par des gardiens forts et des dards flamboyants, LXXII, 8. Leur nature ne paraît pas bien différente de la nôtre, puisqu'ils ressentent les besoins physiques de l'homme, LV, 56. Quelques-uns furent choisis pour prêcher la vraie foi, V, 130. D'autres, ayant écouté la lecture du Coran, crurent à la parole du Seigneur, et répudièrent le polythéisme, LXXII, 1-2. Dès lors, il y eut, dans leurs rangs, des génies vertueux, et d'autres qui ne le sont pas, *ibid.*, 11; des génies qui se résignent à la volonté de Dieu et d'autres qui s'éloignent de la vraie route, 14. Ils peuvent exercer sur les hommes une influence funeste, car ils peuvent les égarer, XLI, 29. Ils sont capables de gagner la bienveillance de Dieu, ou d'exciter sa colère. Dieu condamnera ceux d'entre eux qui ont commis des crimes, XLVI, 17, et il les donnera comme aliment au feu de la géhenne, LXXII, 16. Quelques-uns cependant ont mérité la bienveillance divine, parce que, après avoir écouté la lecture du Coran, ils retournèrent comme apôtres au milieu de leurs, XLVI, 28. Par la permission du Seigneur, ils travaillèrent sous les ordres de Salomon, en exécutant pour lui toute sorte de travaux, des palais, des statues, des plateaux larges comme des bassins, des chaudrons solidement étayés comme des montagnas, XXXIV, 11-12. Mahomet donne les noms de plusieurs de ces génies : d'abord *Ifrîr*, un des démons qui étaient au service du roi Salomon, XXVII, 39; ensuite *Iblis*, qui répond au mot grec *διάβολος* arabisé. Il était un des anges du Seigneur, Dieu lui ordonna d'adorer le premier homme. Il refusa dans son orgueil, et prit place parmi les ingrats, II, 32. Dieu lui demanda ce qui le poussait à ne pas se soumettre à ses ordres. Il répondit : « Je veux mieux que l'homme. — Sors d'ici, lui répondit le Seigneur; il ne te sied pas de t'enlir d'orgueil dans ce lieu. Tu seras au nombre des méprisables. » *Iblis* demanda du répit jusqu'au jour où les hommes seraient ressuscités. Il l'obtint, et alors il dit au Seigneur qu'il aurait tenté les hommes, les aurait assaillis et les aurait guettés dans les sentiers droits, pour que la plupart d'entre eux ne lui fussent pas reconnaissants. Dieu le chassa chargé d'opprobre, et décida que ceux qui le suiviraient seraient condamnés à l'enfer, VII, 10-17. *Iblis* se plaît sur la terre à comploter, à circonvenir ceux qu'il veut perdre, excepté cependant les serviteurs fidèles. Dieu lui a déclaré qu'il n'a aucun pouvoir sur ceux-ci; il en a sur ceux qui le suivent et s'égarer, XV, 42; il leur fait des promesses pour les aveugler, XVII, 66; il les séduit, XXXVIII, 83.

A côté d'*Iblis*, il faut placer Satan, *Saytân*, nom que Mahomet tire du judaïsme. Sprenger, t. II, p. 242. C'est lui qui a fait glisser les pieds d'Adam et d'Ève au paradis terrestre, et les en a fait bannir, II, 34. Il les égara par ses suggestions et les aveugla, VII, 19, 21, 26; XX, 118. Il est l'ennemi déclaré des hommes, II, 163, 204; VI, 143; VII, 21; XII, 5; XVII, 55; XXXV, 6; XXXVI, 60; XLIII, 62. Dieu lui a donné un pouvoir sur ceux qui ne croient pas. Dans leurs prières les musulmans désignent ce pouvoir du diable par le verbe de seconde forme *sallata*, qui veut dire rendre maître absolu. L'inimitié entre Satan et l'homme est confirmée par la parole de Dieu, VII, 23. Il s'ensuit qu'une portion du genre humain est soumise au pouvoir de Satan, VII, 26; XV, 42. Satan s'empare des âmes qui lui sont destinées en les égarant, en leur inspirant des désirs, en leur ordonnant de couper les oreilles de certains animaux et d'altérer la création de Dieu (Mahomet fait ici allusion à des superstitions arabes), IV, 118, et en leur faisant des promesses, 119. Il leur tend des embûches par des fantômes tentateurs, *na'iz*, VII, 199; il les entoure de pièges et de suggestions, *hamazât*, XXIII, 99. Il s'en prend aux prophètes, en leur suggérant des erreurs dans la lecture du livre divin, XXII, 51, mais il n'a pas de pouvoir sur ceux qui croient et mettent en Dieu leur confiance, XVI, 102. Aussi la sainte Vierge a été préservée de ses ruses, III, 31, et de même Jésus, fils de Marie, et *Jahia*, Jean, fils de Zacharie. Satan prépare les actions des hommes, VI, 43; VIII, 50; XVI, 65. C'est ainsi qu'aux habitants de Saba, il fit paraître bon le culte du soleil, et les détournait de la vraie voie, XXVII, 24. Il fit de même pour les tribus arabes d'*'Ad* et de *Tamoud*, XXIX, 37. Le but de Satan est de pousser les hommes en enfer, XXXV, 6; de jeter la discorde au milieu d'eux, XVII, 55; XII, 5; d'exciter en eux la haine et l'inimitié par le vin et le jeu, de les éloigner ainsi de Dieu et de la prière, V, 93; et de les amener à manger des viandes prohibées, VI, 143. Le Coran appelle Satan le lapidé, *radjim*, parce que, d'après une tradition arabe, Abraham, tenté par lui, le chassa à coups de pierres, III, 31; XV, 17; XVI, 101; LXXXI, 25.

Les deux noms d'*Iblis* et de *Saytân* désignent le même ange déchu, tandis que les autres esprits mauvais s'appellent l'armée, XXVI, 95, ou la race d'*Iblis*, XVIII, 48.

Selon Irwing, la doctrine de Mahomet sur les démons est vague et incertaine. Le prophète a mêlé aux croyances arabes des éléments judéo-chrétiens. Il a emprunté au christianisme les noms d'*Iblis* (mentionné dans le Coran une dizaine de fois) et celui de *Saytân* (quatre-vingts fois). Mais, au fond, la doctrine de Mahomet sur les démons diffère considérablement de l'enseignement chrétien. Tandis que le christianisme affirme que les démons sont des anges déchus, d'après le Coran, ils seraient le terme d'un acte spécial de la puissance créatrice. Le christianisme limite la puissance des diables, Mahomet reste fidèle à ses principes sur la prédestination des âmes, et en vertu de l'axiome : « Dieu égare celui qu'il veut et dirige celui qu'il veut, » XXXV, 9, il attribue aux démons le pouvoir de détourner les hommes des voies du salut, et de pousser en enfer ceux que Dieu n'a pas comptés au nombre de ses serviteurs. Pour les génies, Mahomet s'est borné à reproduire les croyances des Arabes qui leur donnaient un corps, différent du nôtre, et les mêmes besoins que nous. Ils peuvent manger, boire, se multiplier et mourir. Machanov, p. 481, 485.

III. LES LIVRES SAINTS. — Le troisième dogme du symbole musulman est la croyance aux livres inspirés par Dieu, aux Écritures. Ce dogme est nettement formulé dans le Coran : « Nous croyons en Dieu, et à ce qui nous a été envoyé d'en haut, aux livres qui ont été donnés à Moïse et à Jésus, aux livres accordés aux pro-

phètes par le Seigneur, » II, 130, 285; III, 78; IV, 135. Dieu a révélé aux prophètes ses vérités et ses préceptes selon les temps et les circonstances. « Chaque époque, dit Mahomet, a eu son livre sacré, » XIII, 38. Ces révélations successives répondaient aux exigences des temps où elles eurent lieu, et devaient durer jusqu'à la révélation parfaite accordée à Mahomet. Les livres de la révélation divine, descendus du ciel à plusieurs reprises, ne sont que des fragments du grand livre ou grande table conservée au ciel (*al-laouh al-mahfouz*). Celle-ci, qui contient tout ce qui a été dit par le prophète, est le Coran lui-même. Il est appelé par Mahomet une table gardée avec soin, LXXXV, 22; l'écriture, le livre (*kitāb*), VI, 38; le livre éternel, XVII, 60; le livre qui renferme la connaissance de Dieu, XX, 54, et où est inscrit tout ce que Dieu connaît dans les cieux et sur la terre, XXII, 69; le livre évident, *kitab moubin*, XI, 8; le livre de l'évidence, où sont inscrits tous les arrêts qui régissent le monde, XXVII, 77; un livre conservé par Dieu (*kitāb hafiz*), I, 4; le volume caché (*kitāb maknouz*), LVI, 77; le livre qui fixe le terme (*kitāb muadjjal*), III, 139; le prototype évident (*imām moubin*), XXXVI, 11; le livre simplement, ou les livres (*zabour; zoubour*), LIV, 52. Rien n'est omis dans ce volume; tout y est consigné, XXXV, 12; VI, 38. Il n'y a pas un seul grain dans les ténèbres de la terre, un brin vert ou desséché, VI, 59; il n'y a pas de poids petit ou grand qui n'y soit inscrit, X, 62; XI, 8; XXXIV, 3. Dieu y a compté tout, XXXVI, 11; VIII, 29. Il y a consigné toutes les calamités qui frappent soit la terre, soit les personnes, LVII, 22, et même le Coran glorieux, LVI, 76-77; LXXXV, 21-22. De ce livre sont tirées les révélations antérieures à Mahomet, les saintes Écritures des Juifs et des chrétiens. Mahomet oblige ses croyants à prêter foi aux révélations antérieures au Coran : ceux qui les traitent d'impostures seront entraînés dans l'enfer et consumés par le feu, XL, 72-73.

Les Juifs et les chrétiens sont les hommes des Écritures, XVI, 45, les hommes qui possèdent les Écritures, XXI, 7, ou l'héritage du livre, VII, 167. Il leur reproche d'altérer, de corrompre leurs livres sacrés, revêtant la vérité de la robe du mensonge, II, 59; III, 64; il les accuse de torturer les paroles de l'Écriture avec leur langue pour faire croire que ce qu'elle dit s'y trouve réellement, III, 72; les chrétiens, d'après lui, auraient effacé tout ce qui a trait à sa mission divine, V, 18. Mahomet invoque les saintes Écritures pour confirmer sa prédication, III, 87; dans le doute, il interroge ceux qui les lisent, X, 94; XLIII, 44, et après lui la théologie musulmane affirme l'origine divine de ces livres.

Mahomet ne s'est pas prononcé sur le nombre de ces Écritures inspirées. Quelques théologiens musulmans le portent à 133 livres; d'autres à 104. Léonardov, p. 74. Il cite le Livre, la Sagesse, les Prophètes, XLV, 15, les Psaumes, l'Évangile; il mentionne aussi des feuillets, *touhouf*, écrits par Abraham, LIII, 37-38. Il relève surtout l'importance de la révélation faite à Moïse, à David et à Jésus. Le Pentateuque ou livre de la loi (*Taourāt*), qui d'après les théologiens musulmans aurait été donné à Moïse 6000 ans après Adam, Léonardov, p. 73, est appelé un livre complet pour celui qui fait le bien, une distinction détaillée en toute matière, un livre destiné à servir de direction et de preuve de la miséricorde divine, afin que les Juifs croient lorsqu'ils compareraient devant le Seigneur, VI, 155. Il est appelé, aussi bien que le Coran, le livre (*kitāb*), II, 50; XXVIII, 43, 48; la distinction, l'enseignement (*dikār*), XXI, 49, 105; la lumière (*nour*), XXI, 49; la direction (*diyā*), le guide (*houdā*), la vérité même, XI, 20; le guide des hommes et la preuve de la volonté de Dieu, XLVI, 11. Le mot *fourqān* (distinction) est attribué à la fois au Coran et au Pentateuque. Selon Mahomet, Dieu a donné le Pentateuque, afin qu'il dirigeât les enfants d'Israël, XXXII,

23. Il diffère de l'Évangile, V, 70, 72; VII, 155, mais il a été confirmé par Jésus, III, 44; LXI, 6. Il renferme les préceptes du Seigneur, V, 47. Ceux qui l'ont reçu et qui ne l'observent pas ressemblent à l'âne qui porte des livres, LXII, 5. Mahomet rappelle qu'il a été un objet de discussions, XI, 112, et il blâme les Juifs de n'avoir pas obéi aux ordres du Seigneur qui leur avait enjoint de l'expliquer aux hommes et de le leur montrer, III, 184.

Les Psaumes (*zabour*) de David auraient paru, d'après la théologie musulmane, 4000 ans après la *Taourāt*. Le Coran affirme tout simplement qu'ils ont été donnés à David, IV, 161; XVII, 57, après la loi de Moïse. Ils contiennent une instruction suffisante pour ceux qui adorent Dieu, XXI, 105-106.

Bien longtemps après Abraham, III, 58 (5000 ans après les Psaumes, selon la théologie musulmane), l'Évangile (*Indjil*) a été donné à Jésus, III, 43; V, 110; LVII, 27. Comme le Pentateuque, il est descendu du ciel pour servir de direction aux hommes, III, 2; il contient la lumière, il confirme la loi de Moïse, et il sert d'admonition à ceux qui craignent Dieu, V, 50. Ceux qui l'observent jouiront des biens qui se trouvent sous leurs pas, et au dessus de leurs têtes, V, 70. Mahomet voudrait faire croire que son nom et sa mission sont mentionnés dans le Pentateuque et dans l'Évangile, VII, 155; la promesse de Dieu est faite dans ces deux livres aussi bien que dans le Coran, IX, 112. Il compare ses disciples à la semence, qui, d'après le Pentateuque et l'Évangile, pousse, grandit, grossit, s'affermit sur sa tige et réjouit le laboureur, XLVIII, 29. Cf. Marc., IV, 26-28. Sabloukov penche à croire que Mahomet l'a appris par oui-dire des nazaréens.

Tout en admettant l'inspiration divine des saintes Écritures, les musulmans ne reconnaissent en réalité qu'un seul livre inspiré, le Coran. Celui-ci, d'après les uns, contient tout ce qui a été révélé aux prophètes antérieurs et qui est renfermé dans les Livres saints des Juifs et des chrétiens; d'après les autres, ceux-ci ont été corrompus, et interpolés; on les a défigurés par des additions arbitraires et indignes de Dieu. Il s'ensuit qu'ils n'ont plus le caractère de révélation divine, et qu'il faut s'en tenir au seul Coran, comme à un livre qui surpasse les précédentes et les rend inutiles. Le Coran est la règle immuable de la foi pour tous les hommes. Il supprime la loi de Moïse, les Psaumes de David et l'Évangile de Jésus-Christ. Ces livres n'ont plus aucune valeur depuis que le Coran a été révélé par Mahomet, XI, 20. Dieu avait promis le Coran à Adam, lorsque celui-ci avait été chassé du paradis, II, 36. Les Écritures des anciens l'avaient prédit, XXVI, 196; XLVIII, 29. Semblable au Pentateuque par son contenu, il forme avec lui le meilleur guide des hommes, XXVIII, 49; XLVI, 11. Il corrobore les Écritures précédentes, II, 38, 83, 85, 91; III, 2, 75; IV, 50; il les confirme et les met à l'abri de toute altération, V, 52; X, 38; XXXV, 28, et les explique, X, 38. Les Israélites en ont eu connaissance, XXVI, 197, et y croient, XXVIII, 52, comme on croit à la vérité qui vient du Seigneur, 53. En lisant les Écritures, ils n'ignorent point que Dieu a envoyé le Coran du ciel, VI, 114; X, 94, qu'il contient les mêmes promesses que le Pentateuque et les Évangiles, IX, 112. A plusieurs reprises, Mahomet mentionne les controverses qui, après la révélation divine faite à Moïse, et avant le Coran, II, 209, ont eu lieu entre les hommes des Écritures, II, 171, par jalousie, III, 17, et ont provoqué des schismes, 101; XLII, 13-14.

Le Coran est appelé la parole de Dieu (*kalām allāhi*), II, 70; IX, 9; XLVIII, 15, la parole bienfaisante, divine (*kalām šarīf*), la révélation de Dieu (*waḥy*), XXI, 46; LIII, 4, une révélation du souverain de l'univers, XXVI, 192; XXIX, 46. C'est un livre grand (*ʿazīm*), XV, 87; un livre rempli de sagesse (*ḥakīm*), XXXI, 1; XXXVI, 1; glo-

rieux (*madjid*), I, 1; LXXXV, 21; un évangile, qui apporte de bonnes nouvelles (*boušra*), XVI, 91; XXVII, 2; XLVI, 11; un livre de miséricorde (*rahma*), XVI, 91; XXVII, 79; XXXI, 2; un remède pour les maux de nos cœurs (*šifā'un limā fi al-sudūri*), X, 58; XVII, 84; XLI, 44. Il est le guide pour le droit sentier (*houḍā*), II, 1, 181; XXVII, 2. Il est la distinction, la direction (*fourqān*, *al-fourqān*), II, 79; XXXI, 2; XLI, 44; XLV, 19. Le nom *fourqan*, du verbe arabe *farāqa* (distinguer, séparer), signifie distinction, et d'après les théologiens musulmans, il a été donné au Coran, parce que ce livre sépare ceux qui le reconnaissent comme livre divin de ceux qui ne le reconnaissent pas, ou encore parce qu'il indique ce qui est bien et ce qui est mal, ou enfin parce qu'il est seulement une partie de la révélation divine. Ce mot est appliqué aussi dans le Coran à Moïse, qui aurait reçu de Dieu le livre et le *fourqān*. Le Coran est un livre précieux (*ʿazīz*), XLI, 41, qui fait passer l'âme des ténèbres à la lumière, V, 18, et la conduit au sentier du puissant, du glorieux, XIV, 1; LVII, 9; un livre rempli d'avertissements (*dou ad-dikri*), XXXVIII, 1; un avertissement (*taḍkār*), LXXIV, 54; un avertissement sage (*ad-dikrou al-hakim*), III, 51, pour tous les hommes (*dikri al-ʿālamina*), XII, 104, pour l'univers, LXXXI, 27; une exhortation (*maouʿiza*), X, 58; une admonestation, XLIII, 43; un livre contenant la vérité pour juger les hommes, IV, 106; un code (*moušhaf*), XIII, 37. Le terme arabe de *moušhaf*, dérive du verbe arabe *ṣaḥafa* qui, à la quatrième forme, signifie écrire les pages et les rassembler dans le livre. Le Coran est encore un livre lucide (*mubīn*), XV, 1; évident, XXXVI, 69; la vérité même (*al-ḥaqq*), XI, 20; une vérité qui provient du Seigneur, XXII, 53; XXVIII, 53; XXXII, 2; XLI, 53; XLIII, 28-29; XLVII, 2-3; une parole décisive (*faṣl*), LXXXVI, 13. Le mensonge ne l'altère pas, de quelque côté qu'il vienne, XLI, 42. Il ne s'y trouve pas de contradictions, IV, 84, parce qu'il vient de Dieu. C'est une œuvre merveilleuse (*ʿadjab*) et ceux qui n'y croient pas sont sourds, muets, et aveugles, II, 17, et ne comprennent rien. *Ibid.*, 166. C'est un livre envoyé d'en haut (*tanzīl*). Il contient l'explication de toutes choses, XII, 111; XVI, 92. C'est une preuve de la grâce donnée aux croyants. Son prototype est au ciel dans le volume caché, LVI, 77. Il y est écrit sur des pages honorées, sublimes et pures, tracé par les mains des écrivains honorés et justes (les anges). LXXX, 13-15. Dieu l'a révélé en langue arabe (les docteurs musulmans croient que le Pentateuque a été écrit en syriaque, les Psaumes en hébreu, et l'Évangile en nabatéen, Léonardov, p. 74), pour que le prophète pût avertir la mère des cités (La Mecque) et les peuples d'alentour du jour de la réunion, XLII, 5; LVI, 79. Ce n'est pas un livre inventé à plaisir. L'esprit de Dieu l'a révélé à Mahomet qui l'ignorait, XLII, 52; l'esprit de sainteté l'a réellement apporté de la part du Seigneur pour affermir les croyants, et leur annoncer de bonnes nouvelles, XVI, 105. L'esprit fidèle l'a déposé sur le cœur du prophète, XXVI, 193-194. Cet esprit est l'ange Gabriel, mentionné dans la sourate II, 91, et appelé l'envoyé illustre, puissant auprès du maître du trône, LXXXI, 19-20. Il n'a pas été envoyé du ciel en feuillets, V, 7, Mahomet étant arrivé par degrés à la connaissance de la révélation, XX, 113; LXXV, 18-19. Le prophète affirme que le Coran est descendu du ciel pendant la lune de Ramaḍan, II, 181, dans une nuit bénie, XLIV, 12, que les musulmans croient être celle du 23 et 24 de ce mois.

Le Coran n'est pas seulement un livre contenant la révélation divine; il est aussi un livre de prières. Il faut le psalmodier pendant la nuit, LXXII, 4, 20. Il a été divisé en portions, XVII, 107, en refrains, XXV, 34; XLVII, 22, pour que sa lecture soit plus facile. Il a été écrit en arabe, pour qu'il soit compréhensible à tous, XLIII, 2. La lecture doit être écoutée en silence et avec attention, VII, 202. Avant de la commencer, il faut pro-

noncer la formule rituelle de la prière : « Je demande à Dieu sa protection contre Satan le lapidé, » *a'oudou billahi min aš-šayṭāni ar-radjimi*.

Le Coran est donc la dernière révélation, la révélation la plus parfaite donnée par Dieu à ses envoyés. Les musulmans le vénèrent comme le code qui détermine, d'une façon définitive, tous les rapports sociaux, toutes les circonstances et les événements de la vie. Il est le résumé de toutes les sciences, l'encyclopédie du savoir humain, le recueil de toutes les vérités surnaturelles et naturelles.

« Parmi les versets qui le composent, les uns contiennent des préceptes; ils sont la base du livre; les autres sont allégoriques, » III, 5. Ce verset du Coran permet aux théologiens musulmans de trouver dans leur livre sacré une réponse à toutes les questions, et là où le sens littéral fait défaut, ils ont recours à l'allégorie, et parfois en abusent, comme les Chiites, au point qu'ils trouvent des allégories jusque dans les lettres dont sont composés les mots. Léonardov, p. 180. Ce livre divin ne doit être touché que par ceux qui sont en état de pureté : la *yamassouhou ʿillā al-moutaḥharouna*, LVI, 78.

IV. LES PROPHÈTES. — Le quatrième dogme du symbole musulman concerne la foi aux prophètes envoyés par Dieu. Il est clairement formulé dans le Coran : « Les fidèles croient en Dieu... et à ses envoyés, » II, 285. « Ceux qui ne croient pas en Dieu et à ses envoyés, ceux qui veulent séparer Dieu de ses envoyés, » ceux-là sont véritablement infidèles, IV, 149-150. Dieu n'a révélé qu'une seule religion. Ce qui a été recommandé par le Seigneur à Noé, à Abraham, à Moïse, à Jésus, Mahomet l'a connu aussi par la révélation divine. Cette religion unique a évolué dans ses rites, dans ses formes extérieures, dans les manifestations humaines de sa vie, mais son essence est restée toujours la même. Le fond de sa doctrine n'a pas varié. Cependant, lorsque les hommes la laissaient tomber en désuétude, ou altéraient sciemment ses préceptes et ses croyances, Dieu chargeait ses prophètes de la prêcher aux foules dans sa pureté originaire, et de rétablir sur la terre le véritable enseignement de la révélation divine. Par suite, le prophète a une double mission. Dieu le charge parfois de ramener les hommes à la vraie foi, en éliminant les altérations doctrinales qui la défiguraient, et parfois il lui communique de nouvelles dispositions qu'il est tenu de révéler aux peuples. Dans le premier cas, nous avons le *nabī*, dans le second, le *rasoul*. D'après une tradition musulmane, le nombre des premiers serait considérable (124 000); les seconds ne seraient que 313, et parmi eux, Moïse et Mahomet occuperaient la première place. Ostrooumov, *Examen critique de la doctrine de Mahomet sur les prophètes* (en russe), p. 23-24.

Les prophètes ont reçu les livres du Seigneur, II, 130; IV, 161. Il n'y a pas de différence entre eux, II, 130, 285; III, 78. Cependant les uns ont été élevés au-dessus des autres, XVII, 57. Leur mission est d'éclairer les hommes, de répondre à leurs difficultés, V, 32. Les prophètes viennent sur la terre de la part de Dieu. Il serait donc impie de les regarder comme les égaux de Dieu, ou de les adorer comme Dieu, III, 73-74; IX, 30-31. Ils sont en butte aux persécutions et aux tentations des hommes et des *djinn*s. Dieu a scellé une alliance avec eux, et leur a prédit la venue du dernier des prophètes, la venue de Mahomet, III, 75. Les Israélites ont eu des prophètes. Dieu les a fait surgir dans son sein, V, 23. Le premier des prophètes a été Adam, et après lui ont paru Hénoc, Noé, Abraham, Loth, Ismaël, Isaac et Jacob, Joseph, Moïse, Aaron, David, Salomon, Job, Jonas, Élie, Elisée, Zacharie, Jean, Jésus, IV, 161-162; VI, 83-86; XIX, 57; XXXVIII, 48.

Adam est le premier. Dieu l'a choisi, et lui a annoncé la venue du livre qui servirait aux hommes de direc-

tion, III, 30; II, 36-37. Les musulmans l'appellent *saḥī allāhī* (pur en Dieu). Hénoch (*Idrīs*) est loué avec Ismaël et Du-l-kifl pour sa patience dans les épreuves, XXI, 85. Le Coran l'appelle véridique, un prophète que Dieu a élevé à une place sublime, XIV, 57, 58, et c'est à cause de cette dernière expression qu'il reçoit chez les musulmans la dénomination d'élevé en Dieu. Malov, *Adam d'après la Bible et le Coran* (en russe), Kazan, 1885, p. 88-104.

Noé est mentionné souvent dans le Coran, III, 30; IV, 161; VI, 84; XIV, 9, il est appelé le serviteur reconnaissant, XVII, 3, 18, que Dieu a sauvé d'une grande calamité, XXI, 76. Il a reçu pour lui et pour ses descendants le don de prophétie, LVIII, 26. Il demeura sur la terre 950 ans avant que le déluge vint le surprendre. Dieu le chargea de prêcher son unité, et de combattre le polythéisme qui sévissait parmi son peuple, XXIX, 13, 14. Mais ce peuple était composé d'hommes pervers, LI, 46; méchants et rebelles, LIII, 53; aveugles, VII, 62; X, 72-74; ignorants, XI, 31. Noé se présente à eux comme un apôtre digne de confiance, XXVI, 105-119, chargé de les avertir, mais son peuple ne voulut point l'écouter et ourdit une machination très grave contre lui, LXXI, 20-21. Il se plaignit à Dieu de ce qu'on l'avait traité de possédé, d'imposteur, LIV, 9. Dieu lui ordonna alors de se construire une arche, un vaisseau (*foukḥ safīna*); il y trouva un refuge avec sa famille, excepté un fils qui ne voulut pas le suivre et resta avec les incrédules victime de son opiniâtreté, XI, 44-45. L'arche se maintint à la surface des eaux qui couvrirent toute la terre, en noyant les hommes, et arriva jusqu'au mont de Djoudi, LIV, 9. Dieu répondit ainsi aux désirs de Noé qui lui avait demandé que les infidèles ne subsistent plus sur la terre, LXXI, 27-29. L'histoire du déluge est racontée longuement dans la sourate XI. La sourate LXXI porte comme titre son nom. Le Coran rappelle la salutation de Dieu à Noé : « Que la paix soit avec Noé dans l'univers entier, » XXXVII, 77, l'incrédulité de sa femme, LXVI, 10, et considère l'arche comme un signe d'avertissement pour les hommes, LIV, 15.

Abraham (*Ibrāhīm*) est appelé fils d'Azar, adorateur des fausses divinités, VI, 74. Sycz, *Ursprung und Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran*, Francfort, 1903, p. 20-21. Le cours des astres, leurs mouvements réguliers, leur coucher et leur lever à des heures fixes, lui firent connaître la vanité du culte des idoles. Il tourna alors son front vers celui qui a formé les cieux et la terre et se déclara orthodoxe, VI, 75-81. Dieu prit soin de l'instruire lui-même sur son unité. *Ibid.*, 83. Il pria Dieu pour son père, XIV, 42; il implora sur lui le pardon de Dieu, mais Dieu, loin de l'exaucer, lui démontra que son père était son ennemi, IX, 115; LX, 4. Abraham, converti à la vraie foi, recommanda à ses enfants de ne s'en écarter jamais, II, 126. Il établit cette foi comme une parole qui aurait dû rester éternellement dans sa postérité, XLIII, 27. Le Coran est rempli des louanges d'Abraham. Il est fidèle, résigné à la volonté de Dieu (*mouṣlim*), II, 121-122, soumis à Dieu (*moū'min*), reconnaissant; il n'était pas polythéiste (*mouṣrik*), III, 89; VI, 162; sa religion était droite, et sa croyance orthodoxe. Elle était identique à la religion de Noé, XXXVII, 81; il n'a été ni juif, ni chrétien; il a été un vrai croyant (*hanīf*), II, 129, un homme pieux, III, 60, l'ami de Dieu, IV, 124; VI, 79, un exemple de foi (*usouat*), LX, 4, un homme doux, humain, enclin à l'indulgence, XI, 77. Mahomet raconte qu'il reçut les messagers du Seigneur, et leur offrit l'hospitalité dans sa maison. Ceux-ci lui annoncèrent les châtements que Dieu préparait à son peuple, et l'exception faite en faveur de la famille de Loth, dont la femme cependant est restée en arrière, XV, 51-60. Ils lui annoncèrent aussi la naissance extraordinaire

d'Isaac, mais sa femme ne crut point aux prédictions des anges, XI, 74-75.

Le Coran raconte le sacrifice d'Isaac, et comble de louanges la foi d'Abraham. Lorsque Isaac fut parvenu à l'âge de l'adolescence, son père lui dit qu'il avait rêvé de l'offrir en sacrifice à Dieu. Isaac accepta, et au moment où son père était prêt à l'immoler, Dieu retint son bras, et récompensa sa vertu soumise à une épreuve si décisive, XXXVII, 100-106. Abraham est appelé le père des Arabes, XXII, 77, et Mahomet lui attribue à lui et à son fils Ismaël la fondation de la *Ka'bah*. D'après le récit coranique, Dieu dit à Abraham : « Je t'établirai l'*imām* (chef religieux) des peuples. » Il ordonna que sa station devint l'oratoire de tous; il fit un pacte avec Abraham et Ismaël en leur disant : « Purifiez ma maison pour ceux qui y viendront y vaquer à la prière, aux génuflexions et aux prosturations. » Abraham et Ismaël élevèrent alors les fondements de la maison et l'offrirent à Dieu, le priant de leur enseigner les rites sacrés et de susciter un jour un apôtre, chargé de révéler le Coran à leur postérité, II, 118-123; XIV, 40. La légende de la fondation de la *Ka'bah* par Abraham et son fils était inconnue aux Arabes primitifs. Machanov, p. 560. Ce fut donc une invention de Mahomet faite dans le but de justifier l'abandon du culte et des rites païens dans le temple le plus fameux du paganisme arabe. Mahomet visait à se concilier les bonnes grâces des Arabes païens, qui vénéraient la *Ka'bah* avec un profond sentiment religieux, et étaient très attachés aux rites qu'on y célébrait. C'était de sa part un acte de bonne politique, et un moyen d'amener à l'islam les Arabes qu'il avait froissés, en condamnant le culte de leurs idoles, LIII, 19-20. C'est pour cela qu'il met en relief la mission divine d'Abraham, ses qualités morales, ses relations avec les Arabes, la pureté de sa foi, et qu'il lui attribue la fondation de la *Ka'bah* pour en déduire que ce temple doit retourner à la religion de l'unique Dieu. dont Abraham avait été un des prophètes de choix. Grimme, *Mohammed, das Leben*, p. 60. Mahomet considère enfin Abraham comme l'auteur de quelques livres sacrés, de quelques feuillets, LIII, 37, dans lesquels une partie de la révélation divine est contenue. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, Francfort, 1846, p. 68-99.

Loth (*Lout*) est rangé au nombre des prophètes, élevés au-dessus des êtres créés, VI, 86; XXII, 43. Avec Abraham, il émigra sur l'ordre du Seigneur, au pays de Chanaan, XXI, 71. Apôtre digne de confiance, XXVI, 162, il se présenta à son peuple, lui reprochant ses mœurs dépravées et son infâme corruption. Mais ses exhortations n'aboutirent à rien auprès de ce peuple livré aux excès les plus honteux. Il ne gagna que sa haine, et on le menaça de le chasser de la ville. Il reçut sous son toit les anges qui venaient lui annoncer le châtement de ses concitoyens, sur lesquels Dieu fit tomber une horrible pluie de pierres, VII, 78-79; XI, 79-84; XV, 61-74; XXVI, 161-173; XXVII, 55-59; XXIX, 27-34, lui donna la science et la sagesse, XXI, 74; le comprit dans sa miséricorde, et le rangea au nombre des justes. *Ibid.*, 74-75. Les villes qui succombèrent au châtement de Dieu (Sodome, Gomorre et trois autres) sont désignées dans le Coran par le nom de *Mou'tafikāt*, villes renversées, IX, 71; XXII, 44; XXIX, 39; LIII, 54; LXIX, 9.

Isaac (*Ishāq*), fils d'Abraham, naquit par une faveur exceptionnelle d'une mère qui était stérile, XXI, 72; XI, 74-75; il est appelé le juste, XXXVII, 112; XXI, 72, et comme les autres prophètes, il a reçu la révélation divine, IV, 161; VI, 84; XIX, 50. *Isma'il*, le second fils qu'Abraham eut dans sa vieillesse, VI, 86, II, 127; XIV, 41, a été aussi envoyé de Dieu et prophète, XIX, 55; II, 130; III, 78; IV, 61. Le Coran le représente comme n'étant ni juif ni chrétien, II, 134; il rappelle sa fidélité

à ses promesses, xix, 55, sa patience dans les épreuves, xxi, 85, la droiture de son cœur, xxxviii, 48, et le rôle joué par lui dans la fondation de la *Ka'bah*, ii, 119, 121. Jacob (*Ia'qoub*), par une bévée de Mahomet, est regardé comme le fils d'Abraham, et le frère d'Isaac, vi, 84; xi, 74; xix, 50; xxi, 72; xxix, 26. Il est rangé au nombre des prophètes, ii, 130, 134; iv, 161; xix, 50. Mahomet l'appelle *imâm* ou chef chargé de conduire les hommes, de leur inspirer la pratique des bonnes œuvres, l'accomplissement de la prière et l'aumône, xxi, 73. Son histoire est intimement liée à celle de Joseph, qui est longuement racontée dans le Coran.

Joseph (*Iousouf*) est le sujet de la sourate xii. Son histoire, qui n'était point connue de Mahomet, est le plus bel épisode que Dieu lui ait révélé, xii, 3. Joseph raconta un jour à son père qu'il avait vu onze étoiles, le soleil et la lune qui l'adoraient. Jacob lui défendit de parler de ce songe à ses frères, pour qu'il ne lui advint point de mal par suite de leur jalousie. Mais ses frères, trompant la vigilance de Jacob, l'emmenèrent avec eux, le jetèrent au fond d'un puits, et dirent à Jacob qu'un loup l'avait dévoré. Des voyageurs le découvrirent, le retirèrent du puits et le vendirent pour quelques drachmes d'argent, xii, 5-20. Un Égyptien l'acheta, et lui donna une hospitalité généreuse. Joseph résista courageusement aux sollicitations de la femme de son maître qui l'accusa d'avoir voulu la violer. Dieu fit éclater son innocence, et détourna de lui les machinations de cette femme impudique, xii, 22-36. Cependant il plut à Dieu de le jeter quelque temps dans un cachot, où il interpréta à deux compagnons de captivité les songes qu'ils avaient eus pendant la nuit et les engagea à adorer le Dieu unique et puissant. Joseph resta quelques années en prison. Il en fut délivré sur la demande d'un de ces prisonniers, qui, rentré dans les bonnes grâces du roi d'Égypte, s'adressa à lui pour avoir l'interprétation de deux songes dont le roi avait été frappé. Joseph sortit alors de sa prison, son innocence éclata en pleine lumière, et le roi d'Égypte l'appela à la cour et lui accorda l'intendance des magasins du pays, xii, 35-55. Ses frères, poussés par la misère, se présentèrent à lui, et le prièrent de les secourir. Joseph leur révéla son nom, et leur ordonna de retourner auprès de Jacob, de couvrir son visage avec la tunique qu'il leur donnait, et son conseil ayant été mis en pratique, Jacob recouvra la vue. Joseph fit venir alors son père en Égypte, le reçut dans sa maison, et loua le Seigneur qui avait été si bienfaisant envers lui, xii, 88-102. Ce récit est, selon le Coran, un avertissement pour les hommes. Joseph est considéré par Mahomet comme un prophète envoyé de Dieu auprès des Égyptiens, qui ne se laissèrent pas convaincre par ses prodiges manifestes, xl, 36. L'histoire de Joseph dans le Coran forme un ensemble d'une grande beauté de style et d'inspiration poétique. Tandis que les notices concernant les autres prophètes sont dispersées çà et là dans les sourates coraniques, l'histoire de Joseph est contenue en entier dans une seule sourate, qui renferme une biographie méthodique et complète du patriarche. Mahomet a emprunté à la Genèse le fond de son récit; mais il l'a embelli de quelques détails tirés des apocryphes. Voir Nicanor Bobylev, *Le patriarche Joseph d'après la Bible et le Coran*, Kazan, 1882, p. 253; Weil, p. 100-125.

Le Coran donne une place prépondérante à Moïse. Les épisodes de sa vie sont racontés dans plusieurs sourates, en particulier vii, xviii, xx, xxiii, xxvi, xxvii, etc. Moïse est considéré comme l'égal d'Abraham, et son livre, le Pentateuque, est l'égal du Coran pour l'exposition de la foi orthodoxe. Mahomet raconte, en toute vérité, son histoire pour l'instruction des croyants, xviii, 2. Par suite des persécutions de Pharaon, le nouveau-né est déposé dans une caisse et lancé sur la

mer qui le ramène au rivage. Il est recueilli par la famille du roi. Sa sœur Marie obtient que leur mère soit choisie comme nourrice de son enfant, qui est élevé à la cour de Pharaon. Le Coran raconte le meurtre d'un Égyptien par Moïse, la fuite au pays de Madian, le retour à la cour de Pharaon, où il confond les magiciens qui se prosternent et adorent le Dieu d'Israël. Pharaon menace les convertis des châtiments les plus graves, mais Moïse les conduit à travers la mer en lieu sûr. Pharaon qui veut le poursuivre avec son armée est englouti par les flots, xx, 1-97. Le Coran raconte aussi le mariage de Moïse au pays de Madian, l'apparition divine au buisson ardent, les entretiens du prophète avec Dieu sur le Sinaï, ses prodiges, les reproches qu'il adressa aux Israélites après l'adoration du veau d'or. Il est appelé l'envoyé du Seigneur, xx, 49; un véritable apôtre, xxviii, 6, à qui Dieu a donné sa science et sa sagesse, *ibid.*, 13; il a été choisi pour porter aux hommes le commandement et les paroles de Dieu, vii, 140; il est le prophète chargé d'annoncer à Pharaon la vraie foi, xxiii, 47-51; li, 38-40. Le Coran lui attribue le Pentateuque et des feuillets, liii, 37; lxxxvii, 19, contenant la révélation divine. La sourate xviii rapporte un épisode qui rappelle par quelques traits la version syriaque de l'histoire fabuleuse d'Alexandre le Grand, et un récit moral du Talmud. Grimme, p. 88; Noéldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, Vienne, 1890. Moïse raconte à son serviteur que, après avoir marché pendant plus de quatre-vingts ans, il parvint à l'endroit où les deux mers se rejoignent. Il rencontra là un des serviteurs de Dieu, favorisé de la grâce d'en haut, et éclairé de la science divine. Moïse demanda à le suivre, et celui-ci y consentit non sans difficulté. Ils marchèrent jusqu'au bord de la mer, montèrent sur un bateau que l'inconnu brisa. Ils rencontrèrent un jeune homme, et l'inconnu le tua, sans expliquer à Moïse, qui protestait contre ce crime, la raison de son acte. Ils arrivèrent enfin aux portes d'une ville, dont les habitants refusèrent de les recevoir, et l'inconnu, au lieu de se plaindre, releva les murs qui menaçaient ruine. Quand ils se séparèrent, l'inconnu expliqua à Moïse qu'il avait brisé le navire, parce que derrière lui venait un roi qui s'emparait de tous les navires; il avait tué le jeune homme, parce que celui-ci était pervers et incrédule, et qu'il voulait donner à sa famille un fils plus vertueux et plus digne d'affection; enfin il avait relevé le mur de la ville inhospitalière, parce que c'était l'héritage de deux orphelins, et qu'il cachait un trésor que Dieu voulait leur rendre lorsqu'ils auraient atteint l'âge de puberté, xviii, 59-81. Weil, p. 126-191.

Aaron (*Haroun*, *Haroun*), frère de Moïse, vii, 137, son conseiller, son associé et son lieutenant (*ouazir*), xx, 30, 33; xxv, 37, est loué dans le Coran pour son éloquence. Moïse l'atteste : « Mon frère Aaron a l'élocution plus facile que moi, » xxviii, 34. Il est envoyé avec Moïse vers Pharaon et vers les grands de son empire, et Dieu leur donne le pouvoir d'opérer des miracles, x, 76; xx, 43; xxiii, 47-48; xxvi, 14. Lorsque Moïse alla parler avec Dieu sur le mont Sinaï, Aaron fut chargé de le remplacer auprès du peuple, et de le gouverner, vii, 137. Quand les Juifs adorèrent le veau d'or, il essaya de les ramener au culte du vrai Dieu, xx, 22. Le peuple ne lui obéit pas, et Moïse, de retour du Sinaï, reprocha amèrement à son frère sa faiblesse. Celui-ci s'excusa en disant que le peuple lui avait ôté toute force, et qu'il avait été sur le point de le tuer, vii, 148. Moïse le tira par la barbe et par la tête pour le punir de sa lâcheté en présence du danger, xx, 95. Aaron est mentionné dans la liste des prophètes, iv, 161; vi, 84; xix, 54. Il est appelé serviteur fidèle de Dieu, xxxvii, 116. Le livre de la loi (*Taourât*) a été donné à Moïse aussi bien qu'à Aaron, xxi, 49.

David (*Dāuoud*) aurait inventé l'art de faire des cuirasses, xxi, 80. Il tua Djälout (Goliath), ii, 252. Les montagnes et les oiseaux chantèrent avec lui les louanges du Seigneur, xxi, 79; xxxiv, 10; xxxviii, 17-18. Le Coran raconte l'histoire des deux frères plaideurs, dont l'un qui possédait quatre-vingt-dix-neuf brebis avait ravi à l'autre l'unique brebis qu'il possédait. David comprit ce que les deux prétendus plaideurs voulaient lui faire entendre par leur récit. Il demanda pardon à Dieu de son crime, se prosterna et se convertit, xxxviii, 20-23. Ce récit est un remaniement de l'entrevue de David avec Nathan, après son péché. David prononce la malédiction de Dieu contre les enfants d'Israël qui sont tombés dans l'infidélité, v, 82. Il est placé au nombre des prophètes, vi, 84; Dieu lui donna les psaumes et la sagesse, ii, 252; iv, 161; xvii, 57, il le combla de ses bienfaits. L'allusion de Mahomet à l'habileté de David dans l'art de faire des cuirasses repose sur une expression très employée par les anciens poètes arabes, qui donnaient beaucoup de prix aux cuirasses forgées par un célèbre armurier appelé David. Grimme, p. 90.

Salomon (*Soulaymān*), fils de David, xxxviii, 29, et son héritier sur le trône d'Israël, xxvii, 16, comprenait la langue des oiseaux, et avait l'empire sur toutes choses, xxvii, 16. Des vents impétueux et les *djinn*s lui étaient soumis et Salomon les obligeait à pêcher des perles pour lui et à exécuter ses ordres, xxi, 81-82; xxxiv, 11-12; xxxviii, 35-37. Il préféra les biens du monde au souvenir du Seigneur, et Dieu l'éprouva en mettant sur son trône un corps informe, xxxviii, 31-33. Mahomet fait allusion à une tradition talmudique d'après laquelle un génie se serait emparé de l'anneau de Salomon, et par suite de son trône, de sorte que Salomon fut réduit à errer sur la terre, jusqu'à ce qu'un pécheur lui remit l'anneau que le génie avait jeté dans la mer. Kasimirsky, p. 372. Une huppe (*hou-dhoud*) servait de messager de Salomon. Elle lui apporta des nouvelles de la reine de Saba, et c'est par elle que Salomon envoya à la reine une lettre honorable, xxvii, 29. La reine dut se rendre à la cour de Salomon, où elle admira les merveilles du palais pavé de cristal, répudia le culte des idoles, et se soumit à la volonté de Dieu, xxvii, 30-45. Lorsque Salomon mourut, un reptile terrestre l'apprit le premier aux génies, et rongea le bâton qui était son cadavre, xxxiv, 13. Salomon monta au ciel, et y occupa une très belle demeure, xxxviii, 39. Sur la terre, il avait été favorisé du don de la révélation divine, iv, 161; Dieu lui avait donné la science et la sagesse, xxi, 79; xxvii, 15. Weil, p. 225-279.

Jonas (*Younous*) est appelé dans le Coran l'habitant du poisson (*dou'n-noun*), xxi, 87; le prophète associé au poisson, englouti par la baleine (*ṣāhibou'l-houti*), lxviii, 47. Il fut un des apôtres du Seigneur. Étant monté sur un vaisseau chargé, il fut condamné à être jeté dans la mer. Un poisson l'avalait, et puis le rejeta sur la côte aride. Jonas était malade. Dieu fit pousser à ses côtés un arbre, et l'envoya ensuite vers un peuple de cent mille âmes ou davantage, qui crurent en Dieu, xxxvii, 133-142. Dans le ventre du poisson, Jonas chanta un hymne de louange au Seigneur et cela lui valut sa délivrance, xxi, 87-88; xxxvii, 127-138; x, 98. Cette dernière sourate est intitulée Jonas. Le Coran range Jonas au nombre des prophètes que Dieu a élevés au-dessus de tous les êtres créés, vi, 86.

Job (*Ayoub*) est un homme patient et un excellent serviteur de Dieu, xxxviii, 43-44. Satan l'accabla de maladies et d'infirmités, mais il se tourna vers le Seigneur, et le pria d'avoir pitié de lui. Dieu l'exauça, lui donna le pouvoir de faire jaillir une source en frappant la terre de son pied, lui rendit sa famille qu'il accrût encore, et l'excita à battre sa femme à cause de

la dureté de son cœur à son égard, xxi, 83-84; xxxviii, 40-44. Il est mentionné dans les listes des prophètes, iv, 161; vi, 184.

Élie (*Ilyās*) est appelé aussi Ilyāsīn, xxxvii, 124. Le Coran rapporte qu'il prêcha le culte du vrai Dieu aux adorateurs de Baal, mais ceux-ci le traitèrent d'imposeur. *Ibid.*, 117-121. Il était un prophète et un homme juste et inspiré de Dieu, vi, 85, 89. Élisée (*Alyasa*) est aussi un homme juste et un prophète, vi, 86; xxxviii, 48.

Au nombre des prophètes du Nouveau Testament, nous trouvons Jésus, que Mahomet élève bien au-dessus des hommes sans lui reconnaître la nature divine. Zacharie (*Zakariyā*), père de Jean, est loué pour ses vertus. Il pratiquait les bonnes œuvres avec sa femme, il invoquait le Seigneur par amour et par crainte, et il s'humiliait devant lui, xxi, 90. Il entoura de ses soins Marie, mère de Jésus, iii, 32; et pria Dieu de lui accorder aussi une postérité bénie, iii, 33; un héritier de la famille de Jacob; il fut agréable au Seigneur, xix, 5-6; xxi, 89. L'ange lui annonça la naissance de Jean, iii, 34. Zacharie ne crut pas d'emblée aux paroles du messager céleste. Il objecta que son épouse était stérile et qu'il était arrivé à l'âge de la décrépitude, et demanda au Seigneur un signe pour garant de sa promesse. Dieu le rendit muet pour trois nuits, xix, 7, 11; xxi, 89-90. Jean (*Yahyā*), fils de Zacharie, porte un nom que personne n'a porté avant lui, xix, 8. Dès son enfance, il a reçu la sagesse, la tendresse et la candeur; il était pieux et bon envers ses parents; il n'était point violent ni rebelle. *Ibid.*, 13-14. Grand et chaste, il a été un des prophètes les plus vertueux, envoyé pour confirmer la vérité du Verbe de Dieu, iii, 34. La paix était avec lui le jour où il naquit, et au jour où il mourut, comme elle sera au jour où il ressuscitera, xix, 15; cela signifie qu'ayant été exempt des tentations du diable, il ne rendra pas compte de ses actes au jugement dernier. Sycz, p. 79.

Le Coran cite d'autres prophètes inconnus : Houd qui prêcha aux peuplades d'Ad dans l'Arabie méridionale, et les menaça des châtements divins, s'ils ne croyaient en lui, vii, 63-70; xi, 52-63; xxvi, 124-139; Tali', envoyé comme prophète aux Temoudéens, peuplade arabe, vii, 71; xi, 64; xxvii, 46. Il leur prêcha le culte du vrai Dieu, xi, 64-66, mais ils se divisèrent en deux partis, et neuf de ses adversaires les plus acharnés s'engagèrent par serment de tuer pendant la nuit Saleh et sa famille. Mais Dieu les extermina, xxvii, 46-52. Le prophète donna aux Temoudéens une chamelle, qu'il disait être la chamelle de Dieu, leur recommandant de la laisser paître tranquillement, vii, 71; xi, 67. Mais ils ne crurent pas à sa parole, coupèrent les jarrets de la chamelle et la tuèrent. Saleh les abandonna aux châtements de Dieu; une commotion violente les surprit, et le lendemain, on les trouva morts dans leurs maisons, vii, 73-76; xxvi, 155-158; xxvii, 52-54. Chou 'aib est le prophète envoyé par Dieu vers les Madianites, vii, 82; xi, 85; xxix, 35, qui habitaient dans des forêts de chênes (*aykat*), xv, 78; xxvi, 176. C'était un homme riche, xi, 90; ayant une famille, xi, 93. Il prêcha le culte du vrai Dieu et de ses vertus aux Madianites qui le menacèrent de le chasser de leur ville, s'il ne cessait sa prédication et ne se prosternait pas devant les idoles. Choub 'aib leur annonça le châtement divin, et un violent tremblement de terre les fit périr, vii, 82-90; xi, 97-98; xxvi, 177-190.

Au nombre des prophètes, amis de Dieu, le Coran range Alexandre le Grand, nommé *Dul-l-qarnayn* (l'homme aux deux cornes). Dieu lui donna les moyens nécessaires pour accomplir sur terre tout ce qu'il voulait. Il marcha jusqu'au couchant du soleil : changeant alors de route, il parvint à l'endroit où le soleil se lève. Il prit de nouveau une autre route, et il rencontra une

tribu qui le pria d'élever une barrière entre elle et deux peuplades *Yādjudj* et *Mādjudj*, célèbres pour leurs brigandages. Alexandre le Grand combla leurs désirs, et les brigands ne purent ni escalader ni percer les murs qu'il avait élevés. Son ouvrage était un effet de la miséricorde de Dieu, XVIII, 82-97. Ostrooumov, p. 189.

A ces listes de prophètes, les théologiens musulmans ont ajouté beaucoup d'autres noms, entre autres ceux de Philippe le Macédonien et de Chosroès, roi de Perse.

Le plus grand des prophètes, celui qui a en quelque sorte épuisé la révélation divine, est cependant Mahomet. Sa prédication ne fut pas toujours couronnée de succès. On l'appelait menteur, XXIX, 17; trompeur, III, 155; imposteur, *ibid.*, 181; poète (*šā'ir*), XXI, 5; XXXVII, 35; LII, 30; fou, XXXVII, 35; sorcier, X, 2; devin, LII, 29; XIX, 42; homme ensorcelé (*inashour*), XVII, 50; XXV, 9. Ses auditeurs lui demandaient des miracles, qu'il ne pouvait réaliser, III, 179-180. Mahomet répondait à ses ennemis qu'il ne possédait pas les trésors de Dieu, qu'il n'était pas un ange, VI, 50; qu'il était cependant un apôtre, III, 138; et un prophète, IX, 1, 3; un envoyé de Dieu, XLVIII, 29, aux Arabes, III, 96; IV, 135; VII, 157; LXII, 2. Sa mission s'étendait aussi aux Juifs et aux chrétiens, V, 18, 22; aux hommes et aux *djinn*s, XLVI, 28; LXXII, 1, 13-15. Il était à la fois *rasoul* et *nabi*, le prophète des croyants, III, 61; l'apôtre de Dieu, VII, 156; VIII, 65, etc.; le sceau des prophètes (*hātām an nabiyyina*), XXXIII, 38; sa mission a été prédite dans les saintes Écritures, VII, 155. Abraham avait imploré sa venue sur la terre, II, 123. Sous le nom d'Achmed, il avait été annoncé par Jésus dans l'Évangile, LXI, 6. Il a reçu la révélation divine comme les autres prophètes, IV, 161; XLII, 1, 41. Cette révélation lui était communiquée par l'esprit de sainteté, XVI, 105; XXVI, 193, par l'ange Gabriel, II, 91; LIII, 9-13; LXXXI, 19. Dieu lui-même témoignait en faveur de sa mission, IV, 81, 164; VI, 19; XIII, 43; XVII, 98; XXIX, 49, etc.; les anges aussi lui rendirent témoignage, IV, 164. Ostrooumov, p. 189-195; Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*, Leipzig, 1902, p. 95-178.

V. LA PRÉDÉTERMINATION (TAQDIR) DIVINE DU BIEN ET DU MAL. — La prédestination de l'homme aux joies du ciel ou aux peines de l'enfer est le sixième dogme du symbole musulman. Mahomet le fait dériver directement de la puissance sans borne de Dieu, qui, dans le Coran, est exaltée avec un lyrisme ardent et une très grande richesse d'expression. C'est à cette doctrine que se rattache le fatalisme musulman. D'après la théologie coranique, la puissance de Dieu s'étend au mal autant qu'au bien; Dieu est l'auteur des bonnes œuvres et des péchés; le salut éternel ou la damnation des hommes dépend de sa volonté; l'homme n'est point libre dans l'exercice et le développement de ses facultés, et il ne peut se soustraire à l'accomplissement en lui des décrets divins. Hughes, *A dictionary of Islam*, p. 472-474. Mais ici, comme sur d'autres points, la pensée de Mahomet est indécise; si, d'un côté, il attribue à la toute-puissance divine la prédestination de l'homme à marcher dans les sentiers droits ou à s'en écarter, de l'autre, il paraît admettre la liberté humaine et rendre l'homme maître de sa destinée. Voici quelques textes dans lesquels Mahomet attribue à l'homme la responsabilité de ses actions. Il affirme que tout homme agit selon ses forces, VI, 135; c'est de lui-même qu'il commet le mal, XI, 95; XXXIX, 40. Quiconque prend le chemin droit ou se dirige dans le bon sentier, le fait pour son bien; quiconque s'égare, s'égare au détriment de son âme, X, 108; XXVII, 94. C'est de lui-même aussi que l'homme doit pratiquer la vertu et embrasser la véritable foi, VI, 158-159. Les hommes s'égarent par leurs

passions et leur ignorance, et puisqu'ils sont responsables de leurs actes, ils seront rétribués selon ce qu'ils auront gagné, VI, 120. Dieu éprouve les hommes par la peur et la faim, par les pertes temporelles et les mauvaises récoltes, mais c'est pour connaître leur fidélité, II, 150; III, 147; V, 53; VII, 162, pour discerner ceux qui se conduisent le mieux, XVIII, 6, et leur donner la récompense de leurs œuvres, XXXIX, 70, car tout homme sera rétribué selon ses œuvres, et nul ne sera lésé, XLVI, 18. Dieu ne lésera qui que ce soit, pas même pour le poids d'un atome. Il payera au double une bonne action, et il accordera une récompense généreuse, IV, 44. Le bien que nous aurons fait sur la terre, nous le retrouverons auprès de Dieu, II, 104, qui condamne les impies aux peines de l'enfer, et réserve aux justes les délices du ciel, II, 75-76.

Ces textes qui témoignent en faveur de la liberté humaine et de la responsabilité personnelle de l'homme dans l'œuvre de son salut sont toutefois peu nombreux, comparés à ceux qui attribuent à la prédestination divine le mal et le bien, la foi et l'infidélité. Selon Tadj-Eddin, tout ce qui arrive à l'homme, ses péchés et ses bonnes œuvres, ses malheurs, ses honneurs, la sagacité de son esprit, les lumières de son intelligence, tout cela dépend de la volonté divine. De même que Dieu crée notre corps et notre âme, ainsi il crée nos actions. Il est l'auteur de la foi et de l'infidélité, de l'obéissance et de la désobéissance. D'après le Coran, Dieu a assigné à toutes choses leur destination, XXV, 2. Chaque nation a son terme, et quand ce terme est arrivé, personne ne saurait le reculer ou l'avancer, VII, 32, pas même d'une heure, X, 50. A tout homme aussi Dieu a assigné sa destination, XVII, 14; il l'a fixée invariablement, LIV, 3; il a attaché à chacun son oiseau (*tayr*), métaphore arabe, pour indiquer que l'homme est absolument soumis aux décrets de la prédestination divine; il a fixé un terme à notre vie, VI, 2, et rien ne lui est ajouté, rien n'en est retranché qui ne soit consigné dans le livre, XXXV, 12. La mort frappe au moment voulu par Dieu, et ses arrêts sont immuables, III, 148; IX, 51; LVI, 60. La prédestination divine ne détermine pas seulement les mouvements naturels des êtres créés, et le cours de notre vie. Elle s'étend aussi à l'œuvre de notre salut, et avec une vigueur inflexible, fixe le nombre de ceux qui seront sauvés et de ceux qui seront damnés. Si Dieu avait voulu, il n'aurait établi qu'un seul peuple professant la même religion, mais il embrasse les uns dans sa miséricorde, tandis que les autres n'auront ni protecteur ni défenseur, XVI, 30-39; XLII, 6. Il dirige les uns et laisse les autres dans l'égarement, VII, 28; il égare celui qu'il veut et dirige celui qu'il veut, XVI, 85; XIV, 4. Il a créé pour la géhenne un grand nombre de génies et d'hommes qui ont des cœurs avec lesquels ils ne comprennent rien, qui ont des yeux avec lesquels ils ne voient rien, qui ont des oreilles avec lesquelles ils n'entendent rien. Ils sont comme les brutes, ils s'égarent même plus que les brutes, VII, 177. Il met une enveloppe sur les cœurs afin que les hommes ne comprennent rien, et de la pesanteur dans leurs oreilles. Quand même ils verraient toute sorte de miracles, ils ne croiraient pas, VI, 25. Il couvre d'un bandeau les yeux des hommes, II, 6; VI, 46, et ainsi il le fait errer sciemment, XLV, 22. Il renferme le cœur dans plus d'une enveloppe, XVIII, 55; il maudit les hommes, les rend sourd et aveugles, XLVIII, 25; il les amène par degrés à leur perte sans qu'ils sachent par quelle voie, LXXVIII, 43, et ceux qu'il égare ne trouveront pas de guide, VII, 184. Il faut que la parole de Dieu s'accomplisse : « Je remplirai l'enfer de génies et d'hommes à la fois, » XI, 120.

Ces textes, qu'on pourrait multiplier encore, ne laissent, à notre avis, aucun doute sur la portée de la prédestination coranique. Il y a des hommes que Dieu

dirige, et d'autres qui ont été destinés à l'égarément, xvi, 38. Il est donc inutile que Dieu envoie des apôtres vers chaque peuple, chargé de leur dire : Adorez Dieu, et évitez le *Tāgout*. *Ibid*.

Les Mahométans ont interprété la doctrine du Coran dans le sens de la prédestination absolue. Il y a sans doute des exceptions : les *mutazilites* et en général les Chiites sauvegardent la liberté humaine, mais la grande majorité des croyants acceptent, comme un dogme, la prédestination absolue et la considèrent comme un corollaire de la toute-puissance souveraine de Dieu. Le fatalisme musulman, qui forme un obstacle sérieux à la pénétration des idées de progrès dans les masses islamites, a ses racines dans le Coran. Muller, t. I, p. 186. On a voulu l'expliquer par des raisons naturelles, l'attribuer aux tendances de l'âme arabe et à l'influence du climat. Bogolioubsky, p. 194. On a même dit contrairement au témoignage explicite du Coran que ce fatalisme n'est pas un dogme de l'islam. De Castries, *L'islam*, p. 174. Mais même en donnant un rôle secondaire aux deux éléments naturels, qu'on indique, dans l'élaboration du fatalisme musulman, on ne saurait méconnaître que le Coran a été pour beaucoup dans l'espèce de marasme dont sont frappés les croyants de l'islam à cause de leurs tendances fatalistes. L'ancien paganisme arabe et le judaïsme ont exercé aussi leur influence sur Mahomet dans le développement de sa doctrine sur la prédestination. Machanov, p. 466-477.

VI. LA FIN DU MONDE ET LA RÉSURRECTION DES MORTS ; L'ENFER ET LE PARADIS. — 1^o *La fin du monde et la résurrection des morts*. — Le jugement dernier, d'après la théologie musulmane, comprend la fin du monde et la résurrection des morts. Celle-ci, le jugement dernier, le paradis et l'enfer sont les quatre points de l'eschatologie du Coran. Grimm, p. 154. D'après Mahomet, l'âme humaine (*nafs*) est un esprit qui vient de Dieu, xv, 29; xxxii, 8; xxxviii, 72. Après la mort, les âmes sont parquées dans un lieu entouré d'une barrière, et elles y resteront jusqu'à la résurrection des corps, xxiii, 102. Le Coran admet donc l'immortalité de l'âme et par conséquent la vie future. Dieu a créé la mort (*mawt*), lxvii, 2, et l'ange de la mort (*malak al-mawt*), xxxii, 11. Cet ange, appelé 'Azraël, est chargé d'ôter la vie aux hommes. Lorsque le cadavre est inhumé, deux anges aux traits horribles, que les musulmans appellent *Mankir* et *Nakir* posent au défunt des questions touchant sa foi. Ils frappent les pécheurs à la figure et sur le dos, xlvii, 29. Ils recueillent ses paroles, en se tenant l'un à sa droite et l'autre à sa gauche, l, 16, et condamnent les coupables à la peine du feu, viii, 52. Immédiatement donc après leur décès, les hommes sont soumis à un jugement particulier. Ils attendront le jugement dernier, qui, dans le Coran, porte plusieurs noms, jour de la rétribution (*yaum ad-dīni*), i, 3; xxxvii, 20; lxxxii, 17, 18; jour du dénoûment ou de la révélation (*yaum al-faṣṭi*), xxxii, 29; jour du compte (*yaum al-ḥisābi*), xxxviii, 15; xl, 28; jour des regrets (*yaum al-ḥasrat*), xix, 40; jour de l'éternité (*yaum al-ḥulūd*), l, 33; jour de la décision, de la séparation (*yaum al-faṣṭi*), xxxvii, 21; lxxvii, 14; lxxviii, 17; jour de la réunion (*yaum al-am'ij*), xlii, 5; lxiv, 9; jour de la soudaineté, ou jour prochain (*yaum al-āzifati*), xl, 18; jour où les hommes s'appelleront les uns les autres (*yaum at-tanādi*), xl, 34; jour de la déception mutuelle (*yaum at-taḡābun*), lxiv, 9; jour qui enveloppera tous les hommes (*yaum mouḥiṭ*), xi, 85; jour difficile (*yaum 'asir*), liv, 8; grand jour (*yaum kabir*); jour terrible (*yaum 'azīm*), vi, 15; vii, 57; x, 16; xix, 38; xxvi, 135, etc. Ce jour arrivera inopinément. Il n'est connu que de Dieu, vii, 185-186; xxxi, 34; et de lui seul, xli, 47. C'est une heure qui surprendra les hommes à l'improviste, xliii,

66, qui sonnera subitement, xlvii, 20; vi, 31, qui viendra comme un clin d'œil, xvi, 80; une heure douloureuse et amère, liv, 46; elle pèse aux cieux comme à la terre, vii, 185; les justes eux-mêmes l'attendent avec frayeur, xxi, 50; xlii, 17; toute âme sera alors récompensée pour ses œuvres, xx, 16. Cette heure (*as-sā'at*) sera précédée de plusieurs signes. *Yādjudj* et *Ma'djudj*, franchiront l'enceinte impénétrable où ils sont renfermés et descendront de leurs montagnes, xxi, 96, 97. Un monstre (*dābbat al-ard*) sortira de terre, et reprochera aux hommes leur infidélité, xxvii, 84. La fin du monde sera annoncée par le son de la trompette, vi, 73, qui retentira trois fois. Au premier son, lxix, 13, tout ce qui sera dans les cieux et sur la terre sera saisi d'effroi, xxvii, 89. Le ciel se fendra et sera comme une rose ou comme une peau teinte en rouge, lv, 37; en s'ouvrant, il présentera des portes nombreuses, lxxix, 19. Dieu le pliera de même que l'ange *Sidjil* plie les feuillets écrits, xxi, 104. Les montagnes seront mises en mouvement, et paraîtront comme un mirage, lxxviii, 20; lxxxii, 3; elles ressembleront à des flocons de laine teinte, agités par les vents, lxx, 9; ci, 4, s'éparpilleront comme la poussière, xx, 105; lxxvii, 10, marcheront réellement, lii, 10; comme les nuages, xxvii, 90, voleront en éclats, lvi, 5, deviendront des amas de sable, lxxiii, 14. La terre, elle aussi, emportée dans les airs avec les montagnes, sera réduite en poussière, lxix, 14, en menues parcelles, cix, 22, sera nivelée comme une plaine, xviii, 45. On ne trouvera plus les sinuosités, ni les élévations et dépressions des terrains, xx, 106. Malov, *La doctrine mahométane sur la fin du monde* (en russe), Kazan, 1897, p. 43-45. Au second son de la trompette, toutes les créatures des cieux et de la terre expireront, excepté celles dont Dieu disposera autrement, xxxix, 68. Au troisième son, les morts sortiront de leurs tombeaux, et accourront en toute hâte auprès du Seigneur, xxxvi, 51. Ils se dresseront et attendront l'arrêt, xxxix, 68; ils se presseront en foule, comme les flots, les uns sur les autres, xviii, 99, et paraîtront devant Dieu, xx, 102; lxxviii, 18, chacun accompagné d'un témoin et d'un conducteur (anges gardiens) qui le poussera devant soi, l, 20. Les liens de parenté cesseront d'exister alors pour les hommes, xxiii, 102. La résurrection des morts (*qiyāma*) est comparée à une création nouvelle, l, 14. Mahomet défend sa possibilité contre les objections de ceux qui la rejettent. Quand même les hommes seraient de pierre, de fer ou de tout autre métal, ils sortiraient de leurs tombeaux à l'appel de Dieu, xvii, 52-53. De même qu'une contrée, brûlée par la sécheresse, est vivifiée par l'eau qui descend du ciel et fait germer les fruits, ainsi Dieu ressuscite les morts, vii, 55; xxii, 5-6; xxx, 18; xxxv, 40; xli, 39; xliii, 10; l, 9-11. Lorsque ceux-ci seront animés de nouveau, il leur semblera qu'ils ne sont restés dans le tombeau que très peu de temps, x, 46; xvii, 54; une dizaine de jours, xx, 103; un jour ou même une partie du jour, xliii, 114-115, une heure, xxx, 54-55. Aussitôt que les hommes seront rassemblés, Dieu apparaîtra sur son trône, escorté par des troupes d'anges, xxv, 27, qui se disposeront en rangs autour de lui, lxxxix, 23. Les infidèles y paraîtront avec des visages noirs ou rembrunis, et les croyants avec des visages blancs ou rayonnants, iii, 102-103; xxxix, 61; lxxv, 24; lxxx, 38. Il y aura des balances tenues avec équité. Ceux qui feront pencher la balance seront bienheureux; ceux qui n'auront pas fourni le poids auront perdu leurs âmes, vii, 7-8. Nul ne sera lésé, pas même du poids d'un grain de moutarde, xxi, 48; xliii, 103-104; ci, 5-6; pas une âme ne sera traitée injustement, xxxvi, 54. Une âme ne pourra plus satisfaire pour une autre; il n'y aura plus d'intercession, ni de compensation, ni de secours à attendre, ii, 45, 117. Ceux qui sont morts dans l'infidélité ne sauraient être rachetés du châtement cruel, même s'ils donnaient au-

tant d'or que la terre peut en contenir, III, 85; V, 40; XXXIX, 48. C'est en vain que l'homme s'efforcera de trouver des excuses ou de cacher ses fautes. Il sera un témoin oculaire contre lui-même, et on lui récitera ce qu'il a fait durant sa vie, LXXV, 13-15. Ses membres eux-mêmes, sa langue, ses mains et ses pieds rendront hommage à la vérité, témoigneront contre lui, XXIV, 24; XXXVI, 65; XII, 21. Les prophètes, en particulier Mahomet, IV, 45; XVI, 92; le Christ, IV, 157, et les Mahométans, XXII, 70, seront appelés comme témoins au jour de la résurrection: Les coupables auront alors les yeux gris (signe de mauvais augure), XX, 102, ou seront comme des aveugles, 125, muets et sourds, XVII, 99. Ils occuperont la gauche, tandis que les justes se placeront à la droite, et ceux qui ont embrassé la foi seront les plus rapprochés de Dieu, LVI, 7-11, 89; LXXIX, 41; XC, 13-19. Schmidt, *Exposé de l'eschatologie musulmane d'après le Coran et la tradition*, Genève, 1904, p. 7-48; Rüling, *Beitrag zur Eschatologie des Islam*, Leipzig, 1895, p. 6-24.

Ce simple résumé indique clairement que Mahomet, dans la peinture de la résurrection finale et du jugement dernier, a subi les influences chrétiennes. Celles-ci se révèlent même dans l'emploi des mots dont il fait usage; ainsi le terme d'*heure* qui revient souvent dans le Coran pour désigner le jour du jugement dernier est employé dans le même sens par les évangélistes, Matth., XXIV, 36. 42, 44, 50; XXV, 13; Marc., XIII, 32. Pour ce qui concerne l'immortalité de l'âme, il y avait sans doute bon nombre d'Arabes qui l'admettaient ainsi que la vie future, Machanov, p. 523, mais beaucoup n'y croyaient pas, et à plusieurs reprises Mahomet fut obligé de réfuter leurs objections, XIII, 5; XVII, 52-54; XIX, 67-68; XXIII, 83-84; LVI, 47-50.

2° *L'enfer et le paradis.* — La durée du jugement dernier, d'après le Coran, sera de cinquante mille ans, LXX, 4. Après le jugement, les hommes coupables seront voués aux peines de l'enfer, et les justes auront en partage les délices du ciel. L'intervalle entre la mort et la résurrection est appelé *barzakh*. Durant cette période, le corps reste enfermé dans le tombeau, mais les âmes ont un avant-goût des joies du paradis ou un specimen des souffrances de l'enfer. Les prophètes participent au bonheur du ciel. Irving, p. 283. Les croyants, qui succombent en combattant dans les sentiers de Dieu ne meurent pas; ils vivent près de Dieu et reçoivent de lui leur nourriture. Ils sont remplis de joie pour les bienfaits divins qu'ils ont reçus, et se réjouissent de ce que ceux qui marchent sur leurs traces et qui ne les ont pas encore rejoints, seront à l'abri des frayeurs et des peines, III, 161-164. Les simples fidèles voltigeront auprès de leurs tombes dans un état de paisible joie. Les infidèles, poursuivis par les anges, seront privés de la vue du ciel et de la terre, et parqués dans des cavernes obscures, où ils attendront, dans la frayeur du désespoir, les peines de l'enfer.

L'enfer (*djahannam*) est représenté comme un fossé, CI, 6; LXXXV, 4, un gouffre, LXXIV, 27, comme une immense prison, comme un volcan dont la fumée s'échappera en trois colonnes, et qui lancera des étincelles grosses comme des tours et semblables à des chameaux roux, LXXVII, 30-33. La géhenne a des portes, XVI, 31; XXXIX, 71, au nombre de sept, XV, 44. L'enfer aura plusieurs sections, par exemple l'*al-hofama* (briseur), où tout ce qui sera jeté sera brisé en morceaux, CIV, 4-5; Kasimirsky, p. 518; dans le *djahannam* iront les disciples du prophète qui auront commis des fautes sur la terre, et y brûleront suivant le nombre de leurs fautes; dans l'*hofama*, iront les chrétiens; dans le *lazā*, LXX, 45; XCII, 14, seront enfermés les Juifs; dans le *sa'ir*, IV, 11, 58; XVII, 99; XXV, 12; XLII, 5; LXVII, 5, brûleront les sabéens; dans le *sagar*, LXXIV, 26, 43, les adorateurs du feu; dans le *djahim*, XXXVII, 95; II,

113; XXVI, 91; LXIX, 31, les idolâtres, et dans le *hâiyya*, les hypocrites, CI, 8. Leopoldov, p. 171. Un ange (*mala'k*) présidera aux tourments des réprouvés et aura le pouvoir suprême dans leur royaume, XLIII, 77; des gardiens veilleront à ses portes, XXXIX, 72. Ces *gardiens du feu* sont des anges, au nombre de dix-neuf; ce nombre a été déterminé, pour que les hommes des Écritures croient à la vérité du Coran, LXXIX, 30-31. On les appelle dans le Coran gardiens de la géhenne (*hazanatu djahannamia*), XI, 52, ou gardiens de l'enfer, LXVII, 8; *zabāniya*, xcvi, 18, et *aṣḥābu l-nāri* (gardiens du feu), LXXIV, 31. Ce sont des anges menaçants et terribles, LXVI, 6. À l'arrivée des damnés, ils leur reprocheront leur infidélité, et les obligeront à entrer dans les portes de la géhenne, XXXIX, 71-72; LXVII, 8. Les réprouvés leur adresseront des prières pour que Dieu adoucisse leurs tourments, mais ils ne se laisseront pas fléchir, XI, 52-53. Ils saisiront les méchants, les précipiteront en enfer, et verseront sur leur tête de l'eau bouillante, XLIV, 48, et les chargeront de chaînes de soixante-dix coudées, LXIX, 32. Les infidèles, précipités dans le gouffre, entendront les flammes rugir, LXVII, 8; des colonnes de feu et de fumée s'élèveront au-dessus de leurs têtes, LXXVII, 30-32, et l'enfer crèvera presque de fureur. Les peines (*adab*) des damnés seront horribles. Leurs vêtements seront taillés dans le feu, XXII, 20, leurs tuniques de poix, XIV, 51; des chaînes, des colliers et un brasier ardent seront les récompenses que Dieu leur prépare, LXXVI, 4. Ils seront frappés de gourdins de fer, XXII, 21; de l'eau bouillante sera versée sur leurs têtes; leurs entrailles et leur peau en seront consumées, XXII, 20-21, et toutes les fois que, transis de douleur, ils voudront s'en évader, les gardiens les y feront rentrer en leur criant : « Subissez le supplice du feu, » XXII, 22. Le feu, en effet, sera leur aliment, II, 22. Il consumera leurs visages, et tordra leurs lèvres, XXXII, 105. Ce feu de Dieu, feu allumé qui prendra à leurs cœurs, les entourera comme une voûte appuyée sur des colonnes, CIV, 6-9, comme des parois, XVIII, 28; XC, 20. Leurs douleurs seront atroces, et ils pousseront des soupirs et des sanglots, XI, 108. Leur peau sera brûlée, mais Dieu les revêtira d'une autre, pour leur faire subir un supplice plus cruel, IV, 59. Comme nourriture, ils n'auront que les fruits du *zaqqum*, un arbre qui pousse au fond de l'enfer, et dont les branches ressemblent aux têtes des démons, XXXVII, 61-63; LVI, 52-63. Il bouillonnnera dans leurs entrailles comme un métal fondu, comme l'eau bouillante, XLIV, 45-46. C'est un arbre maudit, XVII, 62. Ils mangeront aussi les fruits de *dari'* (arbrisseau épineux dont le fruit est très amer au goût), LXXXVIII, 6. Kasimirsky, p. 507. Comme boisson, ils n'auront que de l'eau infecte, qu'ils avaleront à petites gorgées, et elle aura peine à passer, XIV, 20; du pus qui coule du corps des réprouvés, LXIX, 36; de l'eau bouillante, XXXVIII, 57; VI, 69; X, 4. Ils passeront leurs jours dans l'obscurité d'une fumée noire, au milieu des vents pestilentiels, LVI, 41-42. Dans leurs horribles tourments, ils appelleront la mort, XXV, 14; mais leurs cris de désespoir ne seront pas entendus de Dieu. Dans l'enfer, ils ne mourront pas, et ne vivront pas, XX, 76; LXXXVII, 13. Ils y demeureront tant que dureront les cieux et la terre, à moins que Dieu ne le veuille autrement, XI, 109. Pour donner une idée des souffrances de l'enfer, Mahomet dit que si les méchants possédaient tout ce que la terre contient, et une fois autant encore, ils le donneraient pour se racheter du châtement, XXXIX, 48. Dans un passage qui rappelle quelques expressions de la parabole évangélique du pauvre Lazare, les habitants du feu, pour soulager leur agonie perpétuelle, crieront aux habitants du paradis : « Répandez sur nous un peu de ces délices que Dieu vous a accordées. — Dieu, répondront-ils, a interdit l'un et l'autre aux infidèles, »

vii, 48. Tout appel à la miséricorde de Dieu restera sans réponse. Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, Leipzig, 1872, p. 147-171; Meyer, *Die Hölle im Islam*, Bâle, 1901, p. 5-90.

A ce tableau effrayant des tourments des damnés, Mahomet oppose les jouissances voluptueuses du ciel, le bien-être physique et la vie heureuse des amis de Dieu. Mahomet a donné libre cours à son imagination pour décrire l'éternelle volupté d'un ciel, où l'esprit repose dans un lourd sommeil, tandis que les sens goûtent des plaisirs sans cesse renouvelés. Le paradis (*had*) est appelé dans le Coran *firdaus*, xvii, 107; xxiii, 11; les jardins d'Éden (*djannat 'adèn*), ix, 73; xiii, 23; xvi, 33; xxxv, 30; le séjour élevé (*djannat 'aliya*), lxxviii, 10; jardins des délices (*djannat al-na'im*), v, 70; x, 9; xxii, 55; lxxviii, 33; jardin de l'éternité (*djannat al-huld*), xxv, 16; jardin du séjour (*djannat al-ma'ouâ*), liii, 15; xxxii, 19 (au pluriel); habitation éternelle (*dâr al-muqâmat*), xxxv, 32. Le paradis est une demeure de paix (*dâr as-salâm*), vi, 127, avec de hautes galeries (*al-gurufât*), xxxiv, 36. Son extension est immense. Il est vaste comme les cieux et la terre, iii, 127; lvii, 21. Il a des portes, gardées par les anges, qui diront aux prédestinés : « Que la paix soit avec vous ! Vous avez été vertueux ; entrez dans le paradis pour y demeurer éternellement, » xxxix, 73. Les justes y entreront et jouiront de la vue de jardins arrosés de courants d'eau, ii, 23, et de fleuves, iii, 13, 130. Le Coran nomme ces fleuves *Salsabil*, lxxvi, 18; *Tasnîm*, lxxxiii, 27, le *Kaoufâr*, cviii, 1. Ce mot du verbe arabe *ka'oura* (être abondant) pourrait aussi signifier la richesse. A côté de ces fleuves où coule une eau incorruptible coulent des fleuves de lait, dont le goût ne s'altérera pas, des fleuves de vin doux à boire, des fleuves de miel pur, et poussent toutes sortes de fruits, xlvii, 16-17. Il y aura des lotus sans épines, et des bananiers chargés de fruits du sommet jusqu'en bas, lvi, 27-28. Les bienheureux s'y pareront de bracelets d'or et de perles, se vêtiront de robes de soie verte et de satin, xviii, 30; xxii, 23; xxxv, 30, et placés les uns en face des autres, xlv, 53, ils reposeront accoudés sur des divans; ils ne subiront ni la chaleur du soleil ni les rigueurs du froid, lxxvi, 13. Leurs sièges seront ornés d'or et de pierreries, lvi, 15, et auront des coussins disposés par séries, lxxxviii, 15. Des tapis seront étendus par terre. *Ibid.*, 16. Dieu leur donnera en abondance les fruits et les viandes qu'ils désireront, lii, 22; et la chair des oiseaux les plus rares, lvi, 21; xxxvii, 41-42; xxxviii, 51. On leur présentera à boire du vin exquis et scellé, dont le cachet sera de musc, lxxxiii, 25-26. On fera circuler parmi eux des vases d'argent et des coupes en cristal, remplies de boisson mêlée de gingembre, lxxvi, 16-17, ou même de tout ce que leur goût pourra désirer, xliii, 71, des gobelets, des aiguères et des coupes, remplis de vin dont la vapeur ne leur montera pas à la tête et n'obscurcirait pas leur raison, lvi, 19; lxxxviii, 14, ou d'une eau limpide et d'un goût délicieux pour ceux qui la boiront, xxxvii, 45. Ces coupes ne feront naître ni propos indécent ni occasion de péché, lii, 23; lxxxviii, 34-35. Autour des bienheureux circuleront de jeunes serveurs, pareils à des perles renfermées dans leur nacre, lvi, 24; des enfants doués d'une jeunesse éternelle, lvi, 17; lxxvi, 19. En compagnie de leurs épouses, ils se reposeront sous l'ombrage, xxxvi, 56; xliii, 70; auprès d'eux seront aussi des femmes au regard modeste, et leurs égales en âge, xxxviii, 52, des vierges aux grands yeux noirs et au teint éclatant, semblables à celui d'une perle dans sa coquille, xxxvii, 47; xlv, 54; lii, 20. Ces vierges aux formes voluptueuses, lxxxviii, 33, sont appelées *hour*. Elles ont été l'objet d'une création à part, et ont gardé leur virginité, lvi, 34-35, pour être destinées aux hommes de la droite.

Elles sont jeunes et belles, et renfermées dans des pavillons, lv, 70-72; leur beauté ressemblera à celle de l'hyacinthe et du corail, lv, 58. Les épouses des élus leur prodigueront des marques de tendresse, lvi, 36. Toute tristesse, tout ressentiment est banni du ciel, vii, 41, 47. Les justes n'y entendront aucun discours futile, xix, 63. Sur leurs lèvres retentiront les louanges de Dieu, x, 10-11. Ils s'approcheront les uns des autres et se poseront des questions. Ils se demanderont même s'ils seront sujets à une autre mort, et s'ils perdront leur bonheur, xxxvii, 56-57. Les peines des damnés ne leur seront pas inconnues, et ils loueront la miséricorde de Dieu de n'avoir pas été du nombre des réprouvés, *ibid.*, 53-55; ils parleront aussi aux damnés et leur demanderont les causes de leur perte, lxxiv, 42-48. Il y aura, au paradis, des degrés différents de béatitude, iii, 157; les bienheureux y formeront le parti de Dieu, car Dieu s'est complu en eux et ils se sont complus en Dieu, lviii, 22. Quant aux divisions ou sections du paradis, le Coran mentionne quatre jardins différents, lv, 46, 62; dans ces sections toute âme occupera un degré correspondant à ses œuvres, vi, 132. Le degré le plus élevé devant Dieu sera réservé à ceux qui auront combattu dans les sentiers de Dieu, ix, 20. Wolff, p. 185-207; Rüling, p. 35-37.

On voit par là le caractère des joies que le prophète a promises à ses croyants dans l'autre vie. Sans doute, dans certains textes, Mahomet fait consister le bonheur des élus dans la vision de Dieu, dans ses louanges, dans la prière, dans la compagnie des anges, mais le ciel coranique est avant tout un ciel voluptueux. Sa conception est presque identique à celle du Talmud et justifie en quelque sorte l'opinion de Marracci : *Alcoranus Talmudem fere semper in suis fabulis, veluti canis canem, subodoratur*, p. 300. Mahomet imagine un enfer et un paradis qui répondaient à ses fins politiques, qui pût amener à sa nouvelle religion les Arabes à qui n'aurait pas souri l'idée d'un ciel, privé des jouissances de la terre. D'après Marracci, *quantum in suo paradiso spurcum, tantum in inferno suo ridiculum se Mohametis ostendit*, p. 591. On a essayé d'interpréter dans un sens plus spirituel les expressions par trop matérialistes du Coran; mais cette tentative n'a pas abouti. Il suffit de lire quelques sourates du Coran, par exemple la lxxvi, pour se convaincre que la récompense dont Dieu gratifie les élus n'est comparable en rien aux joies d'outretombe que Jésus-Christ a annoncées à ses disciples. Wollaston, *The sword of Islam*, Londres, 1905, p. 296-307.

II. LA MORALE DU CORAN. — Mahomet distingue entre l'impulsion de Dieu, qui à son gré pousse l'homme dans la voie droite, dans la voie du salut, et l'acquisition de la béatitude. Sans doute, l'élément premier du salut, dans la théologie coranique, est l'action de Dieu, qui prédétermine les âmes aux joies du ciel et au malheur de l'enfer; mais il existe aussi un élément secondaire, la participation de l'homme par ses bonnes œuvres. La damnation pèse sur ceux qui sont dans l'erreur au sujet de la religion, et dont les actions sont différentes de celles que Dieu veut, xxiii, 64. Dieu tiendra compte au jour dernier de ce que l'homme aura fait sur la terre, et les actions de chacun seront allouées pour ou contre lui, ii, 286. Grimme, p. 110. Dieu déclare d'abord aux hommes sa volonté, il leur révèle ce à quoi ils sont tenus, et dans le cas où ils désobéissent, il les punit en les égarant, ix, 116. Cependant cette doctrine qui paraît admettre des limites à la prédestination absolue de la part de Dieu, et accorder à l'homme une influence relative dans l'œuvre de son salut, ne découle pas des principes moraux nettement énoncés dans le Coran. La théologie coranique ouvre un abîme entre Dieu et l'homme : Dieu est un maître capricieux et arbitraire, car il peut remplir à

son gré la géhenne, et l'homme est son esclave. Le trait distinctif de la prédestination coranique est l'absolutisme sans condition. Cela admis, il est difficile de sauvegarder les droits de la liberté humaine, et partant les bases de la moralité. L'édifice moral de l'islam repose donc sur la négation des fondements de la morale, car on ne saurait concevoir celle-ci sans admettre que l'homme est responsable de ses actions. Toutefois, cela ne nous autorise pas à condamner dans son ensemble le système moral du Coran. Il y a sans doute en lui un vice radical; mais quelques accessoires ne méritent pas le blâme qui a été infligé aux principes fondamentaux du système. Mahomet a recueilli dans le Coran des théories et des préceptes qui appartiennent soit à la loi naturelle, soit à la morale évangélique, mais il n'y a aucun lien logique entre eux et son enseignement. Ce sont là des conséquences qui ne découlent pas des prémisses. Bogolioubsky, p. 225-226.

Les théologiens musulmans divisent la morale du Coran en deux parties. Il y a d'abord ce qu'ils appellent *farq*; c'est-à-dire l'ensemble des préceptes révélés par Dieu et contenus explicitement dans le Coran; l'observance de ces préceptes est obligatoire pour tous. En second lieu il y a la *sunnah*, ou préceptes enseignés par Mahomet, soit de vive voix, soit par son exemple: ces préceptes sont conservés par la tradition, et leur observance est libre. La première partie comprend les préceptes relatifs à la foi en l'unité de Dieu, l'esprit prophétique de Mahomet, la prédestination, la récompense éternelle des justes, la résurrection dernière, etc.; la *sunnah* embrasse les prescriptions relatives à la circoncision, aux ablutions, etc. Léonardov, p. 200. D'autres distinctions, qu'il serait trop long de rapporter, sont mentionnées et expliquées par les théologiens musulmans. Nous nous bornerons à indiquer les cinq points principaux de la morale coranique, qu'on appelle les cinq piliers de l'islam, à savoir: 1° la profession de foi; 2° la prière; 3° l'aumône; 4° le jeûne; 5° le pèlerinage à La Mecque. Nous ajouterons quelques détails sur: 6° la guerre sainte; 7° la condition de la femme d'après le Coran.

1° *La profession de foi.* — Le premier devoir de tout bon musulman à l'égard de Dieu est la foi en lui et dans son prophète. Le Coran l'atteste clairement en maints endroits: « Croyez en Dieu et à ses envoyés: si vous croyez, vous recevrez une récompense généreuse, » III, 174; « croyez en Dieu, en son apôtre, au livre qu'il lui a envoyé, aux Écritures descendues avant lui, » IV, 135. Cette foi consiste dans le repos du cœur en sécurité dans le souvenir de Dieu, XIII, 28. Quant à la manière, dont elle est acquise par l'homme, les affirmations du Coran sont contradictoires. Tantôt Mahomet insinue qu'on arrive à la foi librement, par ses propres moyens: « La vérité vient de Dieu: que celui qui veut croire croie, et que celui qui veut être infidèle, le soit, » XVIII, 28; XXV, 59; XXX, 29; tantôt il attribue exclusivement au bon vouloir de Dieu le don de cette vertu: « Comment une âme pourrait-elle croire sans la volonté de Dieu? » X, 100. C'est Dieu qui à son gré rend l'homme croyant et incroyant. *Ibid.*, 99. Cette foi en Dieu rend l'homme parfait, elle est le principe du salut, la source des bonnes dispositions, et des actions dignes de mérites. Le péché d'infidélité est considéré comme très grave, II, 214, et la malédiction de Dieu frappera les apostats qui changent de religion, IV, 136. Le Coran proclame l'inutilité des bonnes œuvres accomplies par les incrédules; elles sont comme le mirage du désert, que l'homme altéré de soif prend pour de l'eau, XXIV, 39; comme les ténèbres étendues sur une mer profonde, que couvrent des flots tumultueux. *Ibid.*, 40. Les incrédules sont comparés aux brutes; ils sont même à un degré inférieur, et ils s'égarent plus que les brutes, VII, 177. La foi doit

s'allier à d'autres vertus pour que l'hommage qu'elle rend à Dieu lui soit agréable. Le fidèle musulman qui croit en Dieu doit le craindre: la crainte rend l'homme heureux, III, 125; X, 32; XVI, 52-54; l'homme doit obéir à Dieu et à son prophète, III, 29, 126; cette obéissance comporte une résignation complète à la volonté divine; l'âme s'attache fortement à Dieu, III, 97-98; XLII, 6, et met en lui une confiance absolue, III, 153-154; IX, 51; l'homme doit être reconnaissant à l'égard de Dieu, XVI, 116; il doit l'aimer, et son amour doit surpasser celui qu'on porte à ses parents et à ses meilleurs amis, IX, 23. Le bon musulman doit penser souvent à Dieu, IV, 104, et lui adresser souvent ses supplications, XVI, 55.

Mais ces exhortations à la confiance en Dieu et au repos dans sa miséricorde et dans sa bonté ne répondent pas à la notion coranique d'Allah, le Seigneur du ciel et de la terre. Mahomet a creusé un abîme entre Dieu et l'homme; celui-ci est un esclave, un jouet dans les mains d'Allah, qui châtie sans miséricorde, voire même avec joie: Allah est le maître suprême qui impose ses préceptes, non parce qu'il les trouve justes et saints, mais parce qu'il lui plaît de les donner. Müller, *Der Islam*, p. 185; Wellhausen, *Die Heiligenverehrung im Islam*, p. 277-278. Le Dieu du Coran est donc plus apte à inspirer à ses fidèles une crainte servile, qu'une vénération découlant du respect et de d'amour.

2° *La prière.* — Le second fondement de l'islam, ou la seconde de ses prescriptions morales est la prière, *salâh*, *namâz*, l'acte par lequel le croyant s'humilie devant Dieu, reconnaît son propre néant et exprime sa reconnaissance pour les bienfaits reçus. Le précepte de la prière est souvent mentionné dans le Coran. « Appelez à votre aide la prière, II, 43; accomplissez-la exactement, VI, 71; XX, 130; acquittez-vous de la prière, XXIX, 44; observez-la, XXX, 30; répète souvent le nom de ton Seigneur, LXXIII, 8; chante ses louanges, » LXXVI, 26. La stricte observance de la prière est imposée comme un commandement de Dieu, XXIV, 37. L'objet de cette prière est le bonheur du ciel et le bonheur d'ici-bas, II, 196-197; XLI, 49; le pardon des péchés, LXVII, 21; le secours d'en haut, I, 4; II, 148; la préservation des péchés impurs et de tout ce qui est blâmable, XXIX, 44. Elle doit être faite ordinairement au commencement du jour et à l'entrée de la nuit, XI, 116; elle est prescrite aux croyants à des heures fixes, IV, 104, c'est-à-dire le matin et le soir, LXXVI, 25-26; XXX, 16; XXXIII, 39; avant le lever et le coucher du soleil, I, 38; LI, 48-49; au déclin du soleil et au moment de l'arrivée des ténèbres de la nuit, XVII, 80. Il faut y consacrer aussi la nuit, XLIX, 38-39; LXXIII, 2; cette prière nocturne (*idbâr an-noudjoumi*), est une œuvre surrogatoire, XVII, 81, que l'on fait à l'exemple de Mahomet, qui parfois passait en prière les deux tiers de la nuit, parfois la moitié et parfois un tiers, LXXIII, 20. Elle peut être faite en n'importe quel lieu, II, 145, mais puisque chaque peuple a une plage du ciel vers laquelle il se tourne en priant, tout croyant doit tourner son visage vers l'oratoire sacré de La Mecque, II, 143-144, et c'est un précepte divin. La prière doit être précédée des ablutions; celles-ci sont un moyen de se purifier, et Dieu aime ceux qui aspireront à la pureté, IX, 109. Avant de prier, il faut se laver le visage et les mains jusqu'aux coudes; il faut s'essuyer la tête et les pieds jusqu'aux talons, V, 8. Cette cérémonie est appelée: *goussl*. Après les souillures contractées dans le commerce charnel, ou pour d'autres causes, énumérées par les théologiens musulmans, les ablutions légales prennent le nom de *tahîr*, IV, 46; V, 8. Si l'eau manque, on peut se frotter le visage et les mains avec du sable fin et pur, ce qu'on appelle *tayammoum*.

D'autres prescriptions visent à mettre en lumière

l'importance de l'acte de la prière, et le soin avec lequel il faut l'accomplir. Pour se rendre au temple, il faut revêtir ses plus beaux habits, VII, 29; se prosterner en présence de Dieu, fléchir les genoux devant lui, VII, 204; XXII, 76; ou rester debout, XXV, 65; LXXIII, 20. Si on craint un danger, on peut prier à cheval, II, 240. La prière ne doit être prononcée ni d'une voix trop élevée ni d'une voix trop basse, XVII, 110; faite à haute voix, elle est inutile, parce que Dieu connaît les secrets des cœurs, XX, 6. Il ne faut pas imiter les hypocrites qui prient avec nonchalance, et par leur feinte piété, cherchent à s'attirer les louanges des hommes, IV, 141. La prière accomplie négligemment ou par ostentation attire les châtiments de Dieu, CVII, 5-6. En temps de guerre, il est permis d'abréger la prière : une partie des troupes s'y livrera, les armes à la main, tandis que l'autre se reposera, IV, 103. Il ne sied pas aux croyants de prier pour les infidèles, puisque ceux-ci seront condamnés au feu, IX, 114, et même après leur mort, il faut s'abstenir de prononcer leur nom dans ses prières, IX, 85.

La théologie musulmane a essayé de régler minutieusement les moindres actes qui concernent la prière. Elle détermine dans quelles circonstances il faut pratiquer les ablutions, et quelles invocations à Dieu doivent les accompagner, Léonardov, p. 203-207; elle précise les mouvements et la posture des membres, et complète parfois les prescriptions vagues de Mahomet. La prière, par exemple, doit se répéter cinq fois par jour : le matin (*ṣalāh ṣubḥ*; *ṣabāḥ namāzy*; *irṭah namāzy*); entre le lever du soleil et midi (*ṣalāh ṣohr*; *oeyleh namāzy*); le soir (*ṣalāh 'aṣr*; *ikindi namāzy*); après le coucher du soleil (*ṣalāh maḡrib*; *aḥṣām namāzy*), et la nuit (*ṣalāh 'iṣā*; *yātsi namāzy*). Cette division de la prière en cinq heures différentes du jour ne se trouve pas implicitement indiquée dans le Coran, Sprenger, t. I, p. 325, bien qu'on y mentionne la prière du matin, au lever, LII, 48, celle de l'aube du jour, XVII, 80; celle du milieu, II, 239; et la prière nocturne, I, 39. Bogolioubsky, p. 229. Une autre condition fidèlement observée par les croyants est celle de se tourner vers la *qiblah*, la fameuse *Kābah*, le temple de La Mecque. Sabloukov, *Les récits des Mahométans sur la qiblah* (en russe), Kazan, 1889, p. 4. D'abord, Mahomet n'avait donné sur ce point aucune indication spéciale : il disait que Dieu est en Orient aussi bien qu'en Occident, et qu'il n'était pas nécessaire de déterminer le lieu de la prière. Ensuite, pour flatter les Juifs, il conseilla à ses amis de se tourner vers le temple de Jérusalem, et se voyant enfin déçu dans ses espérances, il propose La Mecque. Léonardov, p. 209; Wollaston, p. 307-311.

Pour les musulmans, la prière, dit Müller, consiste dans une craintive admiration de l'incompréhensible majesté de Dieu, dans l'adoration mêlée de frayeur, du terrible souverain de la terre et du ciel. *Der Islam*, t. I, p. 192. Elle se réduit à un acte mécanique, où le cœur ne joue aucun rôle. Il lui manque la vie, l'amour de Dieu, l'aliment de la piété. La prière musulmane est une série de vaines invocations. Hughes, *Notes on Muhammedanism*, p. 145. Dieu est tout-puissant, que son nom soit loué, qu'il exauce celui qui chante ses louanges, etc., Weil, *Mohammed der Prophet*, p. 70; Tikhov-Alexandrovsky, *Aperçu sur les prières musulmanes* (en russe), Kazan, 1877, et ces invocations, les croyants les répètent partout, dans la maison, dans les rues, en voyage, à des heures fixes. Ils les répètent sans réfléchir à ce qu'ils disent, sans élever leur âme vers Dieu, sans ajouter au mouvement extérieur des lèvres, le travail intérieur de la pensée qui médite les perfections de Dieu. Ils se bornent à remplir les prescriptions du prophète, dont le code religieux a réglementé les actes externes, sans aucun souci des besoins et des aspirations de l'âme. Müller, p. 141.

3^e L'aumône. — Le troisième fondement de l'islam est l'aumône. Sur ce point la doctrine de Mahomet se rapproche beaucoup de la morale évangélique, et quelques expressions semblent puisées dans nos Livres saints. L'aumône (*sadaqah*, *sadaqāt*) est un précepte divin. Le Coran le rappelle en bien des endroits : O croyants, donnez l'aumône de vos biens, II, 255; l'aumône est agréable à Dieu, IX, 105; il faut secourir ses parents, ses proches, les orphelins, les pauvres, les voyageurs, II, 211; elle doit servir aussi à ceux qui recueillent les pauvres, à ceux dont les cœurs ont été gagnés pour l'islam, au rachat des esclaves, aux insolubles, et à la cause de Dieu, IX, 60; XXX, 37. L'homme ne doit pas s'attacher aux biens de la terre. Les jouissances de ce monde sont une pompe vaine, mais ce que Dieu tient en réserve pour ses élus vaut mieux et est plus durable, XXVIII, 60. La richesse doit donc être employée à secourir les indigents. L'aumône attire les grâces et les bénédictions de Dieu sur ceux qui la pratiquent; ceux qui dépensent leurs richesses dans le sentier de Dieu ressemblent à un grain qui produit sept épis et dont chacun donne cent grains, II, 263; ils recevront de Dieu une récompense, *ibid.*, 275, 277, magnifique, IV, 114, car ils accomplissent une œuvre méritoire, LVIII, 13. La crainte ne descendra pas sur eux; ils ne seront pas affligés, II, 275; leurs péchés seront effacés, V, 49; leur âme sera purifiée, LVIII, 13. L'aumône remplace aussi certaines prescriptions légales, II, 192. Mais pour qu'elle soit agréable à Dieu, il faut qu'elle soit faite avec charité et bienveillance. Une parole honnête, l'oubli des offenses, valent mieux qu'une aumône suivie d'un mauvais procédé, II, 265. Il ne faut pas distribuer en largesses la partie la plus vile de ses biens, II, 269. Il ne faut pas dispenser l'aumône par esprit d'ostentation, *ibid.*, 266; donner l'aumône au grand jour, c'est louable; mais la donner secrètement est plus méritoire. *Ibid.*, 273. Du vivant de Mahomet, les aumônes affluaient en ses mains, et ses ennemis le calomniaient au sujet de leur distribution, IX, 8. Elles se transformaient en impôt légal; ces revenus étaient affectés aux besoins de la guerre sainte. Cependant l'aumône ne perdit jamais à l'égard des pauvres le caractère d'offrande volontaire. Grimme, p. 141-142; Wollaston, p. 311-314.

4^e Le jeûne du Ramadan. — Le quatrième fondement de l'islam est le jeûne. C'est un précepte du Seigneur; il est donc du nombre de ceux qui appartiennent au *fard*. « O croyants, le jeûne vous est prescrit, » II, 179. Mahomet avait tout d'abord imposé le jeûne à ses disciples, pour imiter les Juifs, et les gagner à sa religion. Sprenger, t. III, p. 53-54. Le jeûne musulman ne consiste pas seulement dans l'abstinence de la nourriture; les deux mots arabes qui le désignent, *ṣiyām*, *ṣaum*, dérivent du verbe *sāma*, qui signifie interrompre une occupation habituelle. Ostrooumov, *Le jeûne musulman du mois de Ramadan* (en russe), Kazan, 1877, p. 4.

Mahomet a fixé en détail les règles du jeûne. Il doit commencer avec la nouvelle lune de Ramadan, II, 181, qui correspond au neuvième mois de l'année lunaire, et signifie mois des grandes chaleurs (*ramṣ*). Hughes, *A Dictionary of Islam*, p. 533. Puisque l'année musulmane est une année lunaire, dans l'intervalle de 32 années, tous les mois de l'année coïncident tour à tour avec le jeûne de Ramadan. La nouvelle lune, dont on guette l'apparition du haut des minarets, des mosquées et des maisons, ouvre le jeûne, comme la nouvelle lune du mois suivant marque son terme. Ce dernier jour de jeûne constitue le petit *baïram*, une des grandes fêtes du monde musulman, distincte du grand *baïram*, qu'on célèbre le dixième jour du dernier mois de l'année. Le mois de Ramadan a été choisi de préférence, parce que, selon la croyance musulmane et l'affirmation du Coran, c'est pendant ce temps que

le Coran est descendu d'en haut, pour servir de direction aux hommes, II, 181, que l'archange Gabriel a révélé au prophète les vérités d'en haut. Sprenger, t. III, p. 59. Dans ce mois consacré au jeûne, les relations entre époux ne sont permises que durant la nuit; pendant le jour, il faut s'adonner à des actes de dévotion dans les mosquées. Depuis le moment où l'on peut distinguer le fil blanc du noir jusqu'à la nuit, il est défendu de prendre de la nourriture, de la boisson, et même des médicaments. Ostrooumov, p. 54. Mais pendant la nuit, on peut avoir commerce avec les femmes et manger à satiété. Il y a cependant des dispenses pour les malades, les vieillards et les voyageurs, II, 181. Spiess, *Al-Koran*, p. 57.

Le jeûne est imposé aussi en d'autres circonstances comme une œuvre d'expiation, ou pour remplacer des prescriptions légales. Est tenu au jeûne celui qui, se rendant à La Mecque pour de justes motifs, est obligé de se raser la tête, II, 192; ou même a tué un animal à la chasse, V, 96; celui qui manque à son engagement doit jeûner trois jours, V, 91; il jeûne deux mois celui qui tue un croyant involontairement, IV, 94, aussi bien que celui qui ayant juré de divorcer se repent de son serment, LVIII, 5.

Reineccius blâme, comme frivole, le jeûne imposé par le Coran à ses adeptes : pendant la nuit ils se livrent à des orgies et pendant le jour ils sommeillent. *Fides islamitica*, p. 56. Ce jeûne, d'après les polémistes chrétiens, est une caricature, puisqu'il ne dit rien à l'âme et qu'il n'est pas une mortification ni de l'esprit ni du corps. C'est une prescription légale très onéreuse pendant le jour; mais son but n'est pas de mortifier la chair, puisqu'on est libre pendant la nuit de lui donner toutes les jouissances matérielles qu'elle réclame. Ostrooumov, p. 118-140.

5° *Le pèlerinage à La Mecque.* — Le cinquième fondement de l'islam est le pèlerinage à la Mecque, appelé *hadj*. Ce pèlerinage n'était pas inconnu aux Arabes; ils l'accomplissaient avec grande pompe dans la seconde semaine du douzième mois de l'année, dans la plaine située aux pieds de l'*Arafât*, montagne à peu de distance de La Mecque. Cette ville, appelée aussi *Bekkah* dans le Coran, III, 90, devint, grâce à Mahomet, le centre religieux du monde musulman. Mahomet annonça à ses concitoyens le précepte divin de s'y rendre des contrées les plus éloignées, et d'y vaquer à la prière dans le temple de la *Ka'bah*.

L'importance de ce temple, fameux pour sa pierre noire, *hadjar aswad*, est attestée à plusieurs reprises dans le Coran, qui raconte ses origines miraculeuses, et l'appelle le temple sacré, *al-masdjid al-harâm*, VIII, 34; la demeure sainte, l'oratoire sacré, la maison de Dieu, *al bayt al harâm*, V, 2, 98; XIV, 40; XXII, 25; XLVIII, 25; la maison antique, *al bayat al-atiq*, XXII, 30, 34. D'après le Coran, c'est Dieu lui-même qui donna à Abraham l'ordre d'élever cette maison de prière, et Abraham en jeta les fondements avec le concours d'Ismaël, II, 121. L'emplacement du temple avait été indiqué par Dieu lui-même, XXII, 27, qui avait choisi cet endroit et avait chargé Abraham de le purifier pour ceux qui viendraient en faire le tour, et y vaquer à la prière, aux génuflexions et aux prostrations, II, 119; XXII, 27. C'est Abraham lui-même qui adresse aux croyants l'appel (*adân*) du pèlerinage, XXII, 28. Le patriarche et son fils Ismaël y adorèrent Dieu, et leur exemple fut suivi par les premiers Arabes. Abraham fut le premier *imâm*, et la *Ka'bah* sa station, III, 91. Le Coran rappelle plusieurs fois le précepte divin de ce pèlerinage : « Faites les tours de dévotion de la maison antique, » XXII, 30. Le premier temple qui ait été fondé par les hommes est celui de Bekkah, temple béni, qui garde les traces de miracles évidents... Quiconque entre dans son enceinte est à l'abri de tout danger; en faire le pèleri-

nage est un devoir envers Dieu pour quiconque est en état de le faire, III, 90-91; faites le pèlerinage de La Mecque, et la visite du temple en l'honneur de Dieu, II, 192.

Le mois sacré, V, 98, établi pour cet acte de religion est le douzième mois de l'année, et les cérémonies qui l'accompagnent doivent avoir lieu les 8^e, 9^e et 10^e jours de ce mois. Durant le pèlerinage il est défendu de se livrer à la chasse, V, 96 (il est permis cependant de se livrer à la pêche, *ibid.*, 97); on doit s'abstenir des femmes, des transgressions des préceptes et des rixes, II, 193; on est tenu de ne pas se raser la tête jusqu'à ce que l'offrande soit parvenue au lieu où l'on doit immoler, II, 192. Le prophète conseille de prendre des provisions pour le voyage, et autorise les croyants à exercer durant ce temps le commerce, II, 193-194. Les cérémonies principales consistent dans les tours de dévotion de la *Ka'bah*, ou des processions, II, 195; XXII, 30, dans des prières, des génuflexions et des prostrations, II, 119, XXII, 27, dans sept excursions (*sa'y*) aux collines de Sâfa et de Merwa, à cinquante pas au nord du mur d'enceinte de la *Ka'bah*, II, 153; Sabloulkov, *Prilojenie*, t. I, p. 226-227; dans une autre excursion au mont *Arafât* à une trentaine de kilomètres de La Mecque, II, 194, et dans l'offrande de sacrifices d'animaux. On immole dans la vallée de Mina des chameaux et des brebis. Au moment de les abattre, on prononce sur eux le nom de Dieu. Le chameau du sacrifice doit rester sur trois pieds; il est attaché par le quatrième. Quand la victime tombe, il faut en manger, et en donner à celui qui se contente de ce qu'on lui donne, ainsi qu'à celui qui en demande, XXII, 37. On suspend des ornements au cou des victimes, V, 2. Le pèlerinage accompli, on peut se livrer à la chasse, V, 3; au retour on ne doit pas rentrer dans sa maison par une nouvelle porte, II, 185. Autrefois les Arabes, qui se croyaient sanctifiés par leur visite de La Mecque, en rentrant chez eux, faisaient ouvrir une nouvelle porte du côté opposé à celui de l'ancienne.

Le pèlerinage de La Mecque est resté aujourd'hui encore une des grandes manifestations religieuses de l'islam. On s'y rend tous les ans par milliers de Constantinople, du Caire, de Damas, des Indes; bien des pèlerins n'atteignent pas leur but, décimés par les maladies contagieuses et les privations du voyage. La loi musulmane contient de nombreuses prescriptions relatives aux vêtements et à la nourriture des pèlerins, à la manière de voyager, et à d'autres cérémonies ou pratiques religieuses à accomplir dans le lieu saint de l'islam, par exemple, la cérémonie qu'on célèbre au mont *Arafât* en souvenir de la première fois où Adam connut sa femme Ève. Léonardov, p. 239. Les musulmans visitent aussi le tombeau du prophète à Médina, et quelquefois d'autres lieux saints, par exemple, le temple de Jérusalem, Sainte-Sophie de Constantinople, mais ces pèlerinages, bien que méritoires, n'appartiennent pas au *fard*, et n'obligent pas comme loi divine.

6° *La guerre sainte.* — Un devoir religieux, qui se rattache au premier fondement de l'islam, est la guerre sainte. Elle a exercé une influence considérable dans les relations de l'islam avec le christianisme, et continue même de nos jours à élever un mur d'airain entre les deux religions. Pour bien saisir sa portée, il faut d'abord dégager la doctrine de Mahomet au sujet des rapports mutuels entre croyants et infidèles.

Les infidèles, *kâfir*, sont ceux qui ne croient pas à l'islam, II, 99; les idolâtres, les Juifs et les chrétiens en font partie. Mahomet ne cessa jamais de traiter les premiers avec hostilité et mépris. Le Coran, en bien des endroits, les menace des châtements les plus terribles, et toute la vie du prophète fut une lutte continue contre eux. Il entretenait d'abord avec les Juifs

et les chrétiens des relations amiables. Le Coran affecte même des sentiments de bienveillance envers les chrétiens; ils sont plus disposés que les idolâtres et les Juifs à aimer les croyants, v, 85; il faut les traiter avec douceur; les controverses avec eux doivent être engagées de la manière la plus honnête, xxix, 45; v, 85; xv, 127; xlv, 13; on doit éviter toute contrainte pour les ramener à la foi, I, 44. Mais ces premières dispositions de Mahomet changèrent dans la suite. Pour unifier l'islam il devint l'ennemi du judaïsme et du christianisme, qui ne voulaient pas admettre sa révélation, et se moquaient de son esprit prophétique.

Il trace le portrait des infidèles sous les plus sombres couleurs. Ce sont des aveugles, leurs yeux sont couverts d'un voile, xviii, 101; un sceau est apposé sur leur cœur et sur leurs oreilles, II, 6; ce sont des criminels, ix, 8, des injustes, *ibid.*, 40, des immondes, *ibid.*, 28; des êtres ne marchant pas dans la voie droite, II, 15, errant incertains çà et là, *ibid.*, 14, des méchants, xiv, 32; des ennemis du Seigneur, II, 92, les suppôts de Satan, IV, 78; les maudits de Dieu, x, 82. Ils perdent leur âme, vi, 26; ils éprouveront les châtimens terribles de Dieu, III, 3, seront la proie des flammes, III, 8; livrés éternellement au feu, III, 112, et l'enfer entendra leurs plaintes désespérées, vi, 27. Bref, les musulmans divisent le genre humain en deux camps ennemis : eux et les infidèles, qui, nonobstant leurs différences de race et de religion, ne forment, en dehors de l'islam, qu'un seul peuple de damnés, Bezine, *La religion musulmane dans ses relations avec la civilisation*, 1855, p. 106, et la terre est partagée en deux sections, le *dār-al-islām*, ou siège de l'islam, et le *dār-al-harb*, ou siège de la guerre, habité par les infidèles. Le Coran défend les relations entre croyants et infidèles. « O croyants, ne prenez point pour amis les Juifs et les chrétiens; ils sont amis les uns des autres. Celui qui les prendra pour amis finira par leur ressembler, et Dieu ne sera point le guide des pervers, v, 56. Gardez-vous de vous asseoir avec les infidèles, IV, 139. Ne formez pas des liaisons intimes avec eux, III, 114; n'ayant point pour amis vos pères et vos frères, s'ils préfèrent l'incrédulité à la foi, ix, 23; ne les prenez pas pour alliés, III, 27; ne cherchez pas en eux des protecteurs et des amis, IV, 91; ceux qui transgressent ce précepte sont des hypocrites, *ibid.*, 114; ne cherchez point d'appui chez les hommes qui ont reçu l'Écriture, » v, 65. Se lier avec eux c'est une action abominable qui provoque le courroux de Dieu, v, 83; IX, 1. A cette défense, Mahomet ajoute celle d'entamer avec les Juifs et les chrétiens des discussions religieuses, III, 59; xxii, 66. Les disputes des infidèles sont inutiles, XLII, 15, et lorsqu'ils les engagent, il faut s'éloigner d'eux, VI, 67. La raison de cette défense est la crainte que les croyants deviennent tortueux et incrédules, III, 94-96; II, 103. Mahomet recommande d'être sévères pour les infidèles, v, 59; de les traiter avec rigueur, ix, 74; d'être terribles à leur égard, XLVIII, 29; LXVI, 9. De cet ensemble de relations hostiles vis-à-vis des autres religions, est venu le précepte de la guerre sainte. La guerre sainte ou guerre pour la foi (*djihād*), xxii, 77, est appelée aussi la voie de Dieu (*sabīl allāh*), II, 149, 186, la guerre simplement, *qital*, II, 212, 214. C'est la guerre entreprise par les musulmans pour le triomphe et la propagation de l'islam sur toute la terre. Agronomov, *La doctrine musulmane de la guerre sainte avec les infidèles* (en russe), 1877, p. 118. Elle est présentée comme un moyen de mériter le ciel, III, 135, comme la marque d'un véritable croyant, VIII, 75, comme un acte qui attire sur ceux qui y prennent part l'indulgence, la miséricorde de Dieu, III, 151; XLVII, 5; XLIX, 15, et une récompense généreuse, II, 264, IV, 76, 97; VIII, 75; xxii, 57; Dieu la suscite pour guérir les cœurs des fidèles, ix, 14. Ceux qui sa-

crifient leur vie, qui donnent leurs biens et leurs richesses pour cette guerre, auront en retour le paradis, ix, 112, et occuperont un degré plus élevé devant Dieu, ix, 20; IV, 97; tous les biens leur sont réservés, ils seront bienheureux, ix, 89. Dieu effacera leurs péchés, et les introduira dans les jardins où coulent des fleuves, III, 194; XLVIII, 17. La guerre sacrée est un devoir qui incombe à tous les musulmans; ceux qui resteront dans leurs foyers sans y être contraints par la nécessité, ne seront pas traités comme ceux qui combattent dans le sentier de Dieu, IV, 97; ceux qui croient en Dieu et au dernier jour sans aucune hésitation prendront les armes pour combattre les ennemis du Seigneur, ix, 44-45. Ne sont pas tenus à ce précepte les faibles, les malades, ceux qui n'ont point de moyens, ix, 92, les aveugles, les boiteux, XLVIII, 17. Les croyants doivent employer leurs biens au bon succès de la guerre, II, 191; et faire généreusement le sacrifice de leur fortune et de leurs personnes, LXI, 11. Ceux qui refusent de répondre à l'appel de Dieu, qui demandent de rester, seront punis, ix, 94; les avares n'auront pas la récompense qui attend les généreux, XLVII, 40; LVII, 10-11; II, 263; XLIX, 15. Dieu enverra un châtimement douloureux à ceux qui ne marchent pas au combat. Ils seront remplacés par un autre peuple, ix, 39; qui-conque tournera le dos au jour du combat, à moins que ce ne soit pour revenir à la charge, ou pour se rallier, subira les coups de la colère divine, VIII, 16. La guerre doit être dirigée contre deux classes d'infidèles : contre ceux qui ne croient point en Dieu ni au dernier jour, et adorent les idoles; contre ceux qui croient aux deux premiers dogmes, mais ne prêtent pas foi à la révélation du prophète, ix, 29. C'est aux croyants à prendre l'offensive. Toutefois, sur ce point, les théologiens musulmans ne sont pas d'accord. Les uns soutiennent que les croyants ne doivent pas attaquer les premiers, II, 186; les autres, au contraire, sont d'avis qu'ils doivent commencer eux-mêmes les hostilités. La guerre une fois déclarée, il faut tuer les infidèles partout où ils se trouvent; cependant il ne faut pas leur livrer de combat auprès de la *K'abah*, à moins qu'ils n'attaquent les croyants, II, 187. Ceux-ci n'iront pas à la guerre tous à la fois; chaque tribu enverra un détachement, qui, à son retour, sera plus à même d'instruire ses concitoyens, ix, 123. Quand la bataille est engagée, les croyants doivent garder leurs rangs, et rester fermes, comme un édifice solide, LXI, 4; la prudence leur conseillera d'avancer tantôt par détachements, tantôt en masse, IV, 73; VIII, 62, restant toujours inébranlables aux assauts des ennemis, et répétant sans cesse le nom du Seigneur, VIII, 47. Pour les exciter à combattre courageusement, Mahomet leur rappelle la brièveté de la vie et l'ineffable grandeur des biens du ciel. Le monde d'ici-bas n'a que peu de prix, et la vie future est le vrai bien pour ceux qui craignent Dieu, d'autant plus que la mort atteindrait ses victimes même dans des tours élevées, IV, 79-80. Un autre motif de confiance est la présence de Dieu, qui châtie les infidèles par les mains des croyants, et les couvre d'opprobre, ix, 14, et qui ainsi prend part à la bataille, car si les croyants aident Dieu dans la guerre sainte, Dieu les assistera, et affermira leurs pas, XLVII, 8. Le prophète menace de l'enfer ceux qui prendront la fuite, VIII, 15-16. Durant la guerre, il faut continuer ses prières, les actes du culte, les ablutions avec du sable si l'eau manque, et garder le jeûne, IV, 102-103. La communauté des dangers et des fatigues durant les expéditions militaires établira un lien de parenté entre les croyants, à qui Mahomet conseille de se prêter une assistance mutuelle, VIII, 73-74. La victoire leur est réservée. Vingt braves d'entre eux terrasseront deux cents infidèles, et cent en mettront mille en fuite, VIII, 66-67. On ne doit pas avoir pitié des infidèles. On doit les

tuer, en faire un grand carnage, XLVII, 4 (Mahomet fait ici allusion aux infidèles de La Mecque et des autres tribus arabes, Kasimirsky, p. 466); VIII, 68, et serrer les entraves des captifs qu'on aura pris, XLVII, 4. Quand les croyants s'aperçoivent qu'ils sont supérieurs en force et en nombre, il leur est défendu d'inviter les infidèles à la paix, XLVII, 37; cependant un autre texte du Coran conseille de faire des propositions de paix, lorsque les infidèles expriment le désir de la conclure, VIII, 63. Après la victoire, il ne faut pas s'arrêter à poursuivre les ennemis, IV, 105. Lorsque la guerre aura cessé, on peut mettre en liberté les captifs, recevoir une rançon pour leur délivrance, XLVII, 5. Ceux qui auront embrassé l'islam, jouiront des droits que Dieu accorde aux croyants, et recevront de lui des richesses plus précieuses que celles qu'on leur a enlevées, VIII, 71. Le butin (*anfâl*) est permis, XLVIII, 20; VIII, 70. Ce butin appartient tout d'abord à Dieu et à son envoyé, et lorsqu'il s'élève des disputes au sujet du partage, il faut s'arranger à l'amiable et éviter les discordes, VIII, 1, 48. Le cinquième du butin revient à Dieu, au prophète, aux orphelins, aux pauvres et aux voyageurs; le reste doit être partagé entre les combattants, VIII, 42; LIX, 6-10. Le but religieux de la guerre sainte, but de propagande de l'islam, est clairement énoncé dans le Coran : il faut combattre les infidèles jusqu'à ce qu'il n'y ait plus d'autre culte que celui du Dieu unique, II, 189; jusqu'à ce que toute sédition soit anéantie, et que tous croient en Dieu, VII, 40; jusqu'à ce qu'ils payent le tribut de leurs propres mains, et qu'ils soient soumis, IX, 29.

Les apologistes du Coran ont essayé de laver le prophète du reproche d'intolérance et de fanatisme. Barthélémy Saint-Hilaire, Gibbon, Renan, de Castries ont affirmé que la guerre répugnait au caractère modeste et paisible de Mahomet. Les événements politiques, l'hostilité de ses ennemis, la nécessité d'affermir son édifice religieux et social, et de satisfaire en quelque sorte le besoin qu'éprouvaient les Arabes de se battre et de piller, l'ont forcé à entrer dans une voie où il n'eût pas aimé à s'engager. Nous n'avons pas ici à réfuter ces assertions, à montrer que les sentiments de Mahomet ne sont pas si humanitaires qu'il plaît à Renan de les dépeindre, et que le Coran, surtout à l'égard du prochain, n'est pas un cinquième Évangile. Sans doute, au commencement de l'islam, des raisons politiques conseillèrent au prophète une certaine tolérance : il espérait en retirer des fruits de conversion, et gagner les juifs. Mais après une année de séjour à Médine, se voyant déçu dans ses prévisions, méprisé par les juifs, et délaissé par les koréichites, dans la crainte d'assister bientôt à l'écroulement de son œuvre, il adopta le parti de l'intolérance. D'elle, aussi bien que du désir ardent de se venger des habitants de La Mecque, naquirent la théorie et le précepte de la guerre sainte, qui devait lancer l'islam hors des frontières de l'Arabie à la conquête politique et religieuse du monde entier. Les maux que cette doctrine du Coran a produits à l'humanité, les ruines qu'elle a amoncelées partout, le sang qu'elle a fait couler sur toutes les plages, sont attestés suffisamment par l'histoire. Même au XIX^e siècle la haine que le Coran a inoculée à ses adeptes a immolé des milliers de victimes en Grèce, en Asie-Mineure, en Bulgarie, en Arménie. Le principe fondamental de la morale coranique est l'égoïsme; la manifestation la plus éloquente de cet égoïsme est la guerre sainte, déclarée parfois pour satisfaire les instincts brutaux de pillage et de massacre, parfois pour élargir les frontières de l'islam, et augmenter ses conquêtes. Cet égoïsme et cette haine des infidèles ont isolé l'islam, et ne lui ont point permis de prendre une part active au travail de la civilisation moderne.

7^o La femme et le Coran. — En étudiant la mora-

lité d'un peuple, on ne peut faire abstraction de la condition de la femme, de l'estime dont elle y jouit, du degré de considération qu'elle y occupe. La femme, comme mère ou épouse, est un des facteurs les plus importants de la moralité d'un peuple, et lorsqu'elle est dépouillée de cette double auréole, la société porte en elle-même un germe de dissolution, le bonheur de la famille est sérieusement menacé, et la corruption se glissera dans les mœurs. Le Coran ne considère pas la femme comme la compagne de l'homme, mais plutôt comme son esclave, comme un être de nature inférieure, destiné par Dieu à satisfaire aux plaisirs sensuels de l'homme. La doctrine de la supériorité de l'homme est clairement formulée dans le Coran : « Les hommes sont supérieurs aux femmes, à cause des qualités par lesquelles Dieu les a élevés au-dessus d'elles, et parce que les hommes emploient leurs biens pour doter leurs femmes, » IV, 38. La tradition musulmane a développé l'enseignement du prophète, et appelé les femmes des êtres à l'esprit borné, les ficelles de Satan; elle assure que l'enfer est en grande partie peuplé par elles. Voronetz, *Le mahométanisme, ses théories sociales et ses relations avec le christianisme*, Kazan, 1877, p. 44. En admettant que les maris sont supérieurs à leurs femmes, II, 228, le Coran a isolé la femme hors de la société. Il ignore cet amour chaste qui est la source du bonheur domestique, et unit les cœurs par des liens plus spirituels que sensuels. La femme est un objet de scandale; elle doit donc se cacher aux yeux des hommes pour leur éviter de mauvais desirs. Mahomet introduisit l'usage du voile : les épouses et les filles des croyants doivent porter sur leur visage un voile qui est la marque de leur vertu et un abri contre les propositions des hommes, XXXIII, 57. Elles doivent couvrir leurs seins et ne montrer leurs ornements qu'à leurs maris, à leurs proches parents ou aux enfants en bas âge, XXIV, 31; XXXIII, 53. La femme n'existe que pour l'homme; Dieu a créé des épouses pour qu'elles habitent avec lui, XXX, 20. La femme est votre champ, dit le prophète; cultivez-le de la manière que vous l'entendrez, ayant fait auparavant quelques actes de piété, II, 223. De là est dérivée la polygamie. Mahomet l'a prêchée d'exemple. Il avouait n'avoir aimé sur la terre que trois choses, les femmes, les parfums et la prière. Sprenger, t. III, p. 87. Le nombre de ses femmes et concubines s'élève à 26 selon les uns, à 21 ou 15 selon les autres. Les musulmans ont essayé de justifier ses excès voluptueux par l'exemple de Salomon, et par l'étrange théorie que les jouissances de la terre sont une prérogative des prophètes. Sprenger, t. III, p. 87.

La polygamie est autorisée à plusieurs reprises par le Coran. « N'épousez que deux ou trois femmes, ou quatre parmi celles qui vous auront plu, » IV, 3. Ceux qui ont de l'argent peuvent se procurer des épouses, autant qu'ils en désirent; ceux qui ne sont pas assez riches pour se marier à des femmes honnêtes et croyantes, peuvent prendre des esclaves croyantes, IV, 28-29; LXX, 30. La virginité est inconnue. La femme est née pour l'homme, et elle serait méprisable si elle ne se donnait pas à l'homme. Le mariage est un simple contrat civil, et de l'origine de l'islam à aujourd'hui, un achat légal de la femme. Pichon, *Der Einfluss des Islams*, Leipzig, 1881, p. 10. Il n'a jamais eu de caractère religieux, et la présence de l'imam à la stipulation du contrat matrimonial ressemble à celle d'un notaire qui légalise un acte civil. Machanov, *Le mariage mahométan comparé avec le mariage chrétien*, Kazan, 1876, p. 63. Le mari est obligé de procurer à sa femme une dot (*merh*), et ce prix d'achat lui donne sur sa femme la souveraineté du despote. Il a le droit non seulement de réprimer sa femme, mais aussi de la reléguer à part, et de la battre, IV, 38; de la tromper même par de faux serments, LXVI, 2; de s'abstenir du commerce avec elle

pendant quatre mois, II, 226; de la répudier trois fois, *ibid.*, 230, de la renfermer, en cas d'adultère, même jusqu'à sa mort, IV, 19.

Le Coran détermine les degrés de parenté qui constituent un empêchement au mariage, IV, 26-32, et ce qu'il faut observer dans les relations mutuelles entre époux, II, 183, 193, 222; V, 9. Il permet le divorce, IV, 129; les femmes divorcées peuvent se remarier, II, 227-228. Le délai accordé à la femme avant de quitter la maison de son mari est de trois ou quatre mois, II, 225; LXV, 4. Dans ce cas, le mari est tenu de donner à sa femme la dot, stipulée dans le contrat de mariage, mais il peut aussi en retenir une partie, et si la femme demande elle-même le divorce, il n'est obligé à rien à son égard. Le Coran contient des prescriptions nombreuses au sujet des relations entre les époux et du divorce, qui ne rentrent pas dans le cadre de nos études.

Les textes que nous avons cités ne laissent aucun doute sur la déplorable situation que l'islam a créée à la femme musulmane. Des écrivains distingués se sont demandé si chez les Arabes les conditions de la femme avant Mahomet étaient meilleures que celles qui lui ont été faites par la législation coranique. Muir est d'avis que le Coran les a empirées. *The life of Mahomet*, t. III, p. 302. Caussin de Perceval, Renan, Barthélemy Saint-Hilaire, etc., partagent l'opinion contraire. Il serait peut-être plus facile de reconnaître dans le Coran une amélioration relative du sort de la femme arabe; mais si l'on juge la femme musulmane au point de vue du christianisme et de notre civilisation, on ne peut que la plaindre. Il lui est interdit pour ainsi dire d'avoir un cœur, de décider en connaissance de cause de son avenir, de prendre à son foyer la place qui lui appartient. Ses parents disposent d'elle sans la consulter, et en allant dans la maison de son époux, elle n'y entre pas en maîtresse, mais en esclave. En la mariant, on ne tient pas compte de ses sentiments; elle est comme un objet de luxe mis en vente. Les liens qui l'unissent à son époux ne sont pas indissolubles, et si son mari est riche, elle doit accepter de partager avec d'autres ses droits d'épouse; si le mari est pauvre, elle a toujours à craindre la répudiation. Sans doute la loi musulmane lui donne certaines garanties : l'homme est obligé de lui rendre la dot qui lui a été fixée par le contrat matrimonial. Mais l'homme a toujours à sa disposition le moyen de se soustraire à ce devoir; par ses mauvais traitements, il peut contraindre sa femme à demander elle-même le divorce, et dans ce cas, celle-ci quitte la maison de son mari, sans autre compensation que celle qu'il plaît à sa générosité de lui offrir. La femme reste donc privée de protection contre son époux. Müller, t. I, p. 205.

Nous ne parlons pas des conséquences douloureuses de la polygamie : la première est la dissolution de la famille. On prétend que Mahomet l'a trouvée chez ses concitoyens, qu'il a été forcé de la conserver, parce qu'elle était enracinée dans les mœurs orientales et justifiée aussi par la mollesse énervante du climat. Testa, *Specimen juris inaugurale de conjugii jure moslimico*, Leyde, 1851, p. 17-18. Ce sont là des considérations qui ne rendent pas licite ce qui est illicite, et dont on ne doit pas tenir compte quand on juge la moralité d'un code ou d'un peuple. Les apologistes de l'islam se plaisent aussi à blâmer les exagérations très fréquentes à propos de la femme musulmane chez les polémistes chrétiens. Ces exagérations nous les avouons volontiers. Nous reconnaissons que la polygamie est plutôt rare chez les musulmans, et que la grande masse du peuple est forcément monogame. Mais cela ne tient pas à une raison supérieure de moralité, ou à la continence inspirée par un motif religieux. La monogamie musulmane n'a d'autre motif que la pauvreté, mais elle est en quelque sorte remplacée par la facilité et la fréquence

du divorce dans les classes moins aisées. Sans doute, Mahomet a essayé de mettre un frein aux excès de la polygamie; mais la femme musulmane n'a pas à se réjouir des résultats qu'il a obtenus, parce que la polygamie a été sanctionnée officiellement comme licite et que la femme a été soumise plus durement au despotisme de l'homme. Enfin les apologistes de l'islam ne tarissent pas de louanges sur l'apparente austérité de mœurs des musulmans : les femmes se distinguent par leur modestie; on n'entend presque pas parler de scandales; les maisons de tolérance sont chez eux moins nombreuses qu'en pays chrétien. L'austérité apparente cache quelquefois les vices les plus honteux et il faut avoir habité longtemps les contrées de l'islam pour y constater le relâchement de mœurs caché soigneusement aux yeux des profanes, et le dépeuplement continu des races islamites qui en est la conséquence. Pichon, p. 12. Sous l'influence de maîtresses et d'institutrices chrétiennes, on remarque, en Turquie chez les femmes musulmanes, un certain esprit de révolte contre leur esclavage moral, la tendance à améliorer leur sort, à réclamer leurs droits, et Constantinople possède deux revues turques féministes. Mais ce mouvement est très borné, et le relèvement de la femme musulmane ne pourrait pas avoir lieu sans une révolution religieuse et morale de l'islam. Il y a sans doute en pays musulman de nombreuses familles où les époux vivent dans l'harmonie des esprits, et la femme est vraiment la maîtresse de maison; mais les conditions heureuses de ces familles ne sont pas le produit naturel de la morale du Coran, qui, de sa nature, contient un principe dissolvant de la vie du foyer.

Conclusion. — Ce rapide aperçu de la dogmatique et de la morale du Coran nous permet de juger le code religieux de l'islam sans tomber dans les excès d'admiration de ses apologistes, ou dans les attaques violentes et parfois injustes de ses adversaires. Les anciens polémistes chrétiens n'ont pas épargné les injures au prophète, et leurs malédictions au Coran. Marracci disait de ce livre : *Pene totus mendacii, erroribus, blasphemis, fabulis, nugis, compertus et compactus est; quæ in illo saniora videntur, insaniis plerumque non carent*, p. 6. Hottinger l'appelait : *faraginem fabularum ad nauseam usque repetitarum et absurdarum*, *S. Scripturæ, naturæ, et cultiorum gentium sensui contrarium. Historia orientalis. De fide islamitica*, p. 16. Heineccius : *rapsodia ex sacris ethnicorum, judæorum et christianorum veris et falsis commixta, et propriis hujus impostoris et cooperatorum gnosticorum, nestorianorum et id genus hominum somniis aucta*. *Ibid.*, p. 18. Ses apologistes, au contraire, l'ont proclamé un cinquième Évangile, et même ont découvert en lui une morale non moins élevée que celle du christianisme, sinon supérieure. On peut répondre aux premiers que le Coran, tout imprégné de l'idée monothéiste, renferme des morceaux d'une grande beauté littéraire, d'une très noble envergure, d'un sentiment religieux très profond et très sincère. Sa morale ouvre toutes grandes les portes à la corruption; mais elle contient aussi des préceptes sans doute contradictoires, mais très conformes à la religion naturelle, et par là même dignes d'éloges. Mahomet a écarté de son œuvre le surnaturel, le mystère; il a voulu, comme dit Renan, faire une religion d'hommes. *Les origines de l'islamisme*, p. 285. Comparé au polythéisme arabe du temps de Mahomet, le Coran représente un progrès, mais il n'est pas et ne sera jamais le code religieux d'une civilisation supérieure. « L'islamisme, dit encore Renan, est évidemment le produit d'une combinaison inférieure, et pour ainsi dire médiocre, des éléments humains. Voilà pourquoi il n'a été conquérant que dans l'état moyen de la nature humaine. » *Ibid.*, p. 295. Falke, *Buddha, Mohammed, Christum*,

Gütersloh, 1896, p. 85, 126-131. L'extrême simplicité de sa dogmatique, qui se borne à l'affirmation de l'unité de Dieu, le caractère mobile et accommodant de sa morale, qui n'étouffe pas les passions humaines, le formalisme tout extérieur de son culte, l'absence de tout principe spéculatif et métaphysique dans ses doctrines, son esprit démocratique, ses exhortations à l'aumône, et son vernis de philanthropie, expliquent ses rapides succès et son triomphe dans les rangs de tribus barbares, ou de peuples doués d'une civilisation rudimentaire. Pour ces derniers, il l'emporte sur le christianisme, et ce fait était déjà attesté par Marracci, qui reconnaissait de bons épis dans les mauvaises herbes du Coran : *Habet hæc superstitio quiddam plausibile, ac probabile in christiana religione reperitur, et quæ naturæ legi ac lumini consentanea videntur*, p. 4. Cf. Müller, t. I, p. 187.

Mais cela admis, rien n'est plus contraire à la vérité que les éloges décernés au Coran par des admirateurs enthousiastes, et disposés à donner à l'islam la préférence sur le christianisme. Nous n'avons pas à examiner ici le rôle du prophète, qui, selon Weil, même en dehors de l'islam, devrait passer pour un *envoyé de Dieu*, *Mahomed der Prophet*, p. 402, mais son œuvre, à en juger par ses fruits, se révèle dépourvue non seulement de l'empreinte divine, mais même des éléments nécessaires au développement religieux, intellectuel, social et moral de l'humanité. Il est inutile de faire appel à la civilisation qui au moyen âge s'est greffée sur l'islam, comme la branche d'un arbre fruitier se greffe sur le tronc d'un arbre sauvage. Un cas sporadique, qui s'est produit plutôt par une déviation des principes du Coran que par leur application, n'autorise pas les panégyriques des modernes apologistes de l'islam. « Faute d'avoir réfléchi, écrit un savant voyageur et connaisseur du monde musulman, William Gifford Palgrave, faute d'avoir réfléchi que la nuit même n'est pas complètement dépourvue de lumière, quelques apologistes européens se sont pris pour Mahomet d'une admiration qui aurait bien étonné Mahomet lui-même. Ils ont transformé en philanthrope du XIX^e siècle le messager d'Allah; du Coran ils ont fait un cinquième Évangile. Des maximes détachées ont été présentées au public comme l'inspiration qui anime tout l'ouvrage de Mahomet. » *Une année de voyage dans l'Arabie centrale*, t. I, p. 225-226. Une étude approfondie des conditions morales et sociales des croyants a permis à M. Palgrave de porter sur l'œuvre du Coran ce jugement définitif : « L'abaissement des intelligences, la corruption des mœurs, la guerre au dehors, au dedans la discorde sous toutes les formes, exerçant leurs ravages dans la famille, dans la société, dans l'État; les convulsions du fanatisme alternant avec une torpeur léthargique, une prospérité passagère, suivie d'une longue décadence, tel est le tableau que présente l'histoire des races mahométanes... » Des écrivains de mérite ont commis une étrange méprise; ils ont fait honneur au Coran des vertus qui existent en dépit de son influence, ils ont loué l'islamisme pour des résultats qui proviennent au contraire d'une réaction contre ses doctrines; dans les pays musulmans ce qui mérite nos éloges est l'œuvre d'une tendance hostile à l'islamisme, tandis que les vices odieux qui trop fréquemment souillent les meilleures qualités natives des croyants, sont l'inévitable résultat de la dégradation produite par un joug avilissant... L'islamisme est stationnaire de sa nature, stérile, glacé, dépourvu de vie; il repousse toute modification, tout développement : c'est une lettre morte... Il y a, entre le christianisme et l'islamisme, toute la différence qui sépare le mouvement de l'immobilité, l'amour de l'égoïsme, la vie de la pétrification, t. I, p. 328-329; t. II, p. 35-42. Par quelques-unes de ses doctrines le Coran

a atrophié et tué toute vie physique et morale dans les pays où il s'est établi. Müller, t. I, p. 185. Partout l'islam a opposé une digue puissante à la civilisation européenne et chrétienne. Il ne s'est pas laissé pénétrer par des influences étrangères; il recule devant les nations civilisées, et lorsqu'il en subit l'influence, celle-ci n'exerce pas sur ses croyants une action bienfaisante, ou même elle reste tout à fait dépourvue d'heureux résultats. L'islam est une masse inébranlable, et le fatalisme coranique est pour beaucoup dans cette immobilité. La Turquie, travaillée depuis un siècle par l'invasion croissante de la politique et des mœurs européennes, se désagrège de plus en plus, même moralement, sans qu'elle songe à suivre des voies nouvelles. L'influence française en Algérie et en Tunisie, l'influence anglaise en Égypte et dans les Indes, l'influence russe dans le Caucase, au Turkestan, au milieu des Tatares musulmans, n'ont à leur actif que des succès éphémères, illusoires et de courte durée. L'islam ne se laisse pas entamer. Le Coran agit sur ses adeptes comme un narcotique puissant. Nous ne croyons pas à une résurrection des races mahométanes. Elle serait possible seulement dans le cas d'une refonte complète du Coran, d'une orientation nouvelle au point de vue théologique et moral, d'une renaissance intellectuelle de ces millions d'adeptes. Est-elle possible actuellement? Sera-t-elle possible à l'avenir? L'expérience du passé semble donner une réponse négative à ces questions. Quoi qu'il en soit de l'avenir, la doctrine du Coran, bien qu'elle soit un progrès pour les tribus barbares adonnées à l'idolâtrie et au fétichisme, ne cesse pas d'être, sur le terrain du dogme, de la morale et des relations sociales, l'antithèse du christianisme et un danger très grand pour la civilisation européenne.

Nous avons consulté et étudié les éditions suivantes du Coran : Marracci, *Alcorani textus universus ex correctionibus Arabum exemplaribus summa fide, atque pulcherrimis characteribus descriptus eademque fide ac pari diligentia ex arabico idiomate in latinum translatus*, Padoue, 1698. L'édition est ancienne, mais, selon la remarque de Pautz, l'ouvrage de Marracci, par ses matériaux et le soin avec lequel ils ont été utilisés, reste toujours un aide précieux pour l'étude du Coran, *Muhameds Lehre von der Offenbarung*, p. 2; Flugel, *Al-qoran : Corani textus arabicus ad fidem librorum manuscriptorum et impressorum et ad præcipuorum interpretum lectiones et auctoritates*, 1834; 2^e édit., Leipzig, 1842; G. Sale, *The Coran, commonly called the Alcoran of Mahommed; translated in to english, immediatly from the original arabici with explanatory notes taken from the most approved commentators*, Londres, 1824; W. Nassau Lee, *Mawlawis Khadin-Hosaim et Abd Al Hayi, The Quran with the Commentary of the Imam aboo al-Rasim Mahmood bin 'Omar Al-Zamakhsari*, entitled *The Kashsh af'An Haqiq al Tangil*, Calcutta, 1856 (le texte arabe seul, tant du Coran que du commentaire); Palmer, *The Qur' an translated*, 2 vol., Oxford, 1880 (t. VI et IX de la *Collection of the sacred books of the east*, de Müller); Ullmann, *Der Koran, aus dem arabischen wortgetreu neu übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen*, 9^e édit., Bielefeld et Leipzig, 1897; Kasimirski, *Mahomet; Le Koran, traduction nouvelle faite sur le texte arabe*, Paris, 1898.

La bibliographie du Coran est immense : pour ce qui concerne les sources arabes nous renvoyons à la *Bibliotheca arabica* de Schnurrer, 2^e édit., Halle, 1811; à Zenker, *Bibliotheca Orientalis, Manuel de bibliographie orientale*, Leipzig, 1846, 1861; Kuhn et Müller, *Wissenschaftlicher Jahresberichte über die Morgenländischen Studien*, 1879, p. 100-138; Leipzig, 1881, p. 135-167; 1883, p. 46-61, 155-181; Müller et Scherman, *Orientalische Bibliographie*, Berlin, 1887-1905, t. I-XVIII; à Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Weimar, 1898, t. I; Berlin, 1899-1902, t. II, et à Huart, *Littérature arabe*, Paris, 1902; Victor Chauvin, *La bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*, 9 livraisons, Liège, 1892-1905; la partie qui concerne l'islam et le Coran n'a point encore paru; Goldziher, *Die Fortschritte der Islam-Wissenschaft in den letzten drei Jahrzehnten*, dans *Preussische Jahrbücher*, 1905, t. CXXI, p. 274-300.

Pour la recherche et le groupement des textes du Coran, nous avons utilisé G. Flügel, *Concordantiæ Corani arabicæ ad litterarum ordinem et verborum radices diligenter dispositæ*, Leipzig, 1842; Sabloukov, *Priloženija k perevodu Korana* (Additions à la version russe du Coran), 2^e édit., Kazan, 1898. Citons aussi Kazem Bek, *Concordance complète du Coran, contenant tous les mots et expressions des textes pour guider les orientalistes dans les recherches sur la religion, sur la législation, sur l'histoire et la littérature de ce livre*, Saint-Petersbourg, 1859 (éditée par l'Académie des sciences).

Quant à la bibliographie générale, nous citerons parmi les œuvres les plus importantes pour l'étude du Coran : Marracci, *Prodromi ad refutationem Alcorani in quo Mahumetis vita ac res gestæ ex probatissimis apud Arabes scriptoribus collectæ referuntur* (4 parties), Padoue, 1698; Chr. Reineccius, *Mohamedis filii Abdallæ pseudo-prophete, fides islamitica, id est Al-Coranus ex idiomate arabico quo primum a Mohammede conscriptus est, latine versus per Ludovicum Marraccium...* et ex ejusdem animadversionibus aliorumque observationibus illustratus et expositus, præmissa brevi introductione et totius religionis mohammedicæ synopsis, ex ipso Alcorano, ubique suris et surarum versiculis adnotatis, congesta, Leipzig, 1721; Schröder, *Muhammed testis veritatis contra se ipsum, Turcis verax, qui mendacia admittit, christianis verax, qui veritatem dicat utrinque ex locis Alcorani utriusque demonstratus*, Leipzig, 1718; Cagnier, *La vie de Mahomet*, Amsterdam, 1732; Herbelot, *Bibliothèque orientale*, Paris, 1697; trad. allem., Halle, 1789-1790; Clodius, *Muhammed's Religion aus dem Koran dargestellt, erläutert und beurtheilt*, Altona, 1809; Weil, *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre, aus handschriftlichen Quellen im dem Koran geschöpft und dargestellt*, Stuttgart, 1843; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen*, 3 vol., Berlin, 1861-1865 (ouvrage capital); Muir, *The Life of Mahomet and history of Islam to the era of the Hegira, with introductory chapters on the original sources for the biography of Mahomet, and on the pre-islamic history of Arabia*, 4 vol., Londres, 1858-1861 (œuvre capitale); abrégé en 1 vol., Londres, 1877; Noeldeke, *Geschichte des Qorans*, Göttingue, 1860; Arnold, *Islam, its history, character and relation to christianity*, Londres, 1874; trad. allemande, Gütersloh, 1878; Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee*, Leipzig, 1868; Id., *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, 2 vol., Vienne, 1875-1877; Hughes, *Dictionary of Islam, being a Cyclopædia of the doctrines, rites, ceremonies, and customs, together with the Technical and Theological Terms of the Muhammedan Religion*, Londres, 1895; Id., *Notes on Muhammedanism being outlines of the religious system of Islam*, 3^e édit., Londres, 1894; Keyzer et de Graaff, *De Koran voorafgegaan door het leven van Mahomed, eene inleiding omtrent de godsdienstgebruiken der Mahomedanen*, Haarlem, 1878; Muir, *The Coran, its composition, and teaching, and the testimony it bears to the holy Scriptures*, Londres, 1878; La Beaume, *Le Koran analysé, d'après la traduction de M. Kasimirski et les observations de plusieurs autres savants orientalistes*, Paris, 1878; Green, *The life of Mahomet, founder of the religion of Islam, and of the empire of the Saracens*, New-York, 1877; Raymond, *L'islam et son prophète*, Lausanne, 1876; Hermann, *Wie eine positive Religion entsteht, dargethan an der Urgeschichte des Islams*, Bonn, 1877; Perron, *L'islamisme, son institution, son état présent et son avenir*, Paris, 1877; Sabloukov, *Svidénien o Koranie zakonopoložitelnoi knighie Muhammedanskogo vierouchénia* (Renseignements sur le Coran, le code de la foi musulmane), Kazan, 1884; Garcin de Tassy, *L'islamisme d'après le Coran, l'enseignement doctrinal et la pratique*, 2^e édit., Paris, 1874; Kœlle, *Mohammed and Mohammedanism*, Londres, 1889; Steck, *Der Koran*, Bale, 1887; Müller, *Der Islam im Morgen und Abendland*, 2 vol., Berlin, 1885-1887; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, Berlin, 1887, t. III (Reste arabischen Heidentums); 1889, t. IV (Medina vor dem Islam); Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1889, t. I; 1898, t. II (ouvrage capital); Grimme, *Mohammed*, part. I, *Das Leben*, Munster, 1892; part. II, *Einleitung in den Koran : System der koranischen Theologie*, ibid., 1895; Pautz, *Muhammeds Lehre von der Offenbarung quellenmässig untersucht*, Leipzig, 1898 (très important); Snouck Hurgronje, *Une nouvelle biographie de Mohammed, dans la Revue de l'histoire des religions*, 13^e année, 1894, p. 149-178; Krymsky, *Istotchniki dlja istorii Mokhammeda i literatura o nem* (Les sources de l'histoire de Mahomet et leur littérature), Moscou, 1902;

Jizn i utchenie Mukhammeda, ili dukh Islama (La vie et la doctrine de Mahomet, ou l'esprit de l'Islam), Berlin, 1902; Caetani, *Annali dell' islam*, Milan, 1905 (ouvrage capital), t. I; Sell, *Historical development of the Quran*, Londres, 1905; *Traité de théologie musulmane*, Alger, 1905; Goldziher, dans *Die orientalischen Religionen*, Leipzig, 1906, p. 87-135; Lherieux, *Étude sur l'islamisme*, Genève, 1904.

Citons parmi les études moins importantes, et ayant un caractère général : Hottinger, *Historia orientalis*, Zurich, 1660; Schultz, *Ecclesia muhammedana breviter delineata*, Strasbourg, 1668; Turpin, *Histoire de l'Alcoran*, Paris, 1775; Wiessner, *Der Muhammedanismus : Geschichte und Lehre des Islams, nach dem Koran, der Sunna, und anderen Quellen*, Leipzig, 1823; Dettinger, *Beiträge zur einer Theologie des Korans*, dans *Zeitschrift für Theologie*, Tübingue, 1831, n. 111, p. 1-74; Taylor, *Geschichte der Mahomedanismus und seiner Sekten*, Leipzig, 1837; Bourgade, *La clef du Coran*, Paris, 1852; Barthélemy Saint-Hilaire, *Mahomet et le Coran*, Paris, 1865; Ahmed Khan Baador, *A series of essays on the life of Mohammed*, Londres, 1870, t. I; Scholl, *L'islam et son fondateur*, Paris, 1874; Delaporte, *Vie de Mahomet d'après le Coran et les historiens arabes*, Paris, 1874; Iline, *Kratkoë izloženje utchenia Mukhammeda* (Court exposé de la doctrine de Mahomet), dans *Pravoslavny Sobesiednik*, Kazan, 1876, t. II, p. 239-263; Smith, *Mohammed and Mohammedism*, Londres, 1876; Razoumov, *Istoritcheskoe znachenie Mukhammeda* (L'importance historique de Mahomet), Kazan, 1876; Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Leipzig, 1844; 2^e édit., 1878; Williams, *Muhammed and his teaching*, dans *The Nineteenth Century*, 1882, p. 60-83; Wherry, *A comprehensive Commentary on the Quran with additional notes and emendations*, Londres, 1883-1886; Krehl, *Beiträge zur muhammedanischen Dogmatik, Berichte de la section historico-philologique de la Société royale des sciences*, Leipzig, 1885, t. xxxvii, p. 191-236; Derenbourg, *La science des religions et l'islamisme*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1886, t. xiii, p. 292-333; Hirschfeld, *Beiträge zur Erklärung des Koran*, Leipzig, 1886; Muir, *Mahomet and Islam*, Londres, 1887; Snouck Hurgronje, *Contributions récentes à la connaissance de l'islam*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1889, t. xx, p. 64-90; Ali Syed Ameer, *The life and teaching of Mohammed, or the spirit of Islam*, Londres, 1891; Pool, *Studies in Mohammedanism historical and doctrinal*, Londres 1892; Soloviev, *Magomet, ego jizn i religioznoe utchenie* (Mahomet, sa vie et sa doctrine religieuse), Saint-Petersbourg, 1896; Sell, *The Faith of Islam*, Londres, 1886; Léopoldov, *Opyt izloženia mukhammedanstva po utcheniu kharifitov* (Essai d'exposition du mahométisme d'après les doctrines des Harefites), Kazan, 1897; Ostrooumov, *Aravita i Koran, proizhozhenie i kharakter Islama* (L'Arabie et le Coran : origines et caractère de l'islam), Kazan, 1899; Hirschfeld, *New Researches into the Composition and exegesis of the Quran*, Londres, 1902; Houdas, *L'islamisme*, Paris, 1904; Blom, *Mohammed og Koranem et Blik ind i Mohammedanism*, Hamar, 1903; Schmitz du Moulin, *Der Islam*, Francfort, 1905; Glagolev, *Koran, Bogoslovsky Vestnik*, Sergiev Posad, février, 1904, p. 248-280; Wollaston, *Muhammad, his life and doctrines*, Londres, 1904.

Sur les relations entre le Coran et les autres religions : Mill, *Oratio inauguralis de Mohammedanismo e veterum Hebræorum scriptis magna ex parte composito*, Utrecht, 1718; White, *Vergleichung der christlichen Religion mit der mahometanischen*, Halle, 1786; Luth, *Quo successu Davidicos hymnos imitatus sit Muhammed*, Upsala, 1806-1807; Bergmann, *De religione Arabum antislamica*, Strasbourg, 1834; Veth, *Oratio de religionis islamiticæ ejusque historię studio a theologis christianis minime negligenda*, Amsterdam, 1843; Krehl, *Ueber die Religion der vorislamischen Araber*, Leipzig, 1863; Voronetz, *Pervonatchalno-bogotkovnnaia istina edinstva Bojia v drevnei domokhammedanskoi religii aravitian* (La vérité de la révélation primitive concernant l'unité de Dieu dans l'ancienne religion arabe jusqu'à l'époque de Mahomet), dans *Pravoslavny Sobesiednik*, 1873, t. II, p. 364-400, 422-494; Gastfreund, *Mohammed nach Talmud und Midrasch*, Berlin, 1875; Hirschfeld, *Jüdische Elemente in Koran*, 1878; Schrameier, *Ueber den Fatalismus der vorislamischen Araber*, Bonn, 1881; Hirschfeld, *Essai sur l'histoire des Juifs de Médine*, dans la *Revue des études juives*, 1833, n. 14, p. 167-193; Goldziher, *Islamisme et parsisme*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1901, t. XLIII, p. 1-29; Geiger, *Was hat Muhammed aus dem Judenthum aufgenommen*, 2^e édit., Leipzig, 1902; Id., *A Buddhismus hatása az Islanra* (Influence du bouddhisme sur l'islam), Budapest, 1903;

cf. *Journal of the royal asiatic society*, janvier 1904, p. 125-141; *The Jewish Encyclopedia*, 1904, t. vii, p. 560; Weil, *Biblische Legenden der Muhammedaner*, Francfort, 1845; Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, etc., 3 vol., Paris, 1848; Smith, *The Bible and Islam, or the influence of the Old and New Testaments on the religion of Mohammed*, Londres, 1897; Baumgarten, *Mohammed und die Literatur der Araber*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, 1894, t. XLVIII, p. 442-464; Sycz, *Ursprung und Wiedergabe der biblischen Eigennamen in Koran*, Francfort, 1903; Weber, *Arabien vor dem Islam*, Leipzig, 1904; Jaspis, *Koran und Bibel : ein komparativer Versuch*, Leipzig, 1905.

Sur Dieu, Haller, *Mohammedans Lehre von Gott aus dem Kor'an gezogen*, Altenbourg, 1779; Møhler, *On the relation of Islam to the Gospel*, Calcutta, 1847; Petch, *Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums*, Fribourg, 1885, p. 105-109; Himpel, *Der abstrakte Einheitsbegriff Gottes und der Heiligenkult im Islam*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1882, p. 86-113; Goldziher, *Le monothéisme dans la vie religieuse des musulmans*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1887, t. xvi, p. 157-165; Gabrieli, *Un capitolo di teodicea musulmana, ovvero gli attributi divini secondo la Umm al barâhîn di as Sumâsi*, Trani, 1901.

Sur le Christ dans le Coran : Warner, *Compendium historicum eorum, quæ Muhammedani de Christo et præcipuis aliquot religionis christianæ capitibus tradiderunt*, Leyde, 1643; Bauer, *Was hielt Mohammed von der christlichen Religion und ihren Stifter*, Nuremberg, 1782; Hasse, *De Mohammed, resurrectionis Christi teste*, 1804; August, *Christologie coranicæ lineamenta*, Iéna, 1799; Gerock, *Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran*, Hambourg, 1839; Zaborovsky, *Mysli Al-Korana, zaimstvovannyia iz khristianstva* (Pensées du Coran empruntées au christianisme), Kazan, 1875; A. Decourdemanche, *Les légendes évangéliques chez les musulmans*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1883, t. vii, p. 213-235; Goldziher, *Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'islam*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1888, t. xviii, p. 188-199; Derenbourg, *Le nom de Jésus dans le Coran*, dans la *Revue des études juives*, 1889, t. xviii, p. 126-128.

Sur la création : Ostrooumov, *Mokhammedanskoe utchenie o dukhovnom mirie* (La doctrine de Mahomet sur le monde des esprits), dans *Pravoslavny Sobesiednik*, 1872, t. ii, p. 129-147, 273-295; Arkhangelsky, *Mukhammedanskaia kosmogonia*, Kazan, 1889; Koblov, *Antropologia Korana v sravnenii s khristianskim utcheniem o cheloviekie* (L'anthropologie du Coran comparée avec l'enseignement chrétien sur l'homme), Kazan, 1905; Jayakar, *The angelology of the Arabs*, dans le *Journal de la Société d'anthropologie de Bombay*, 1905, n. 6, p. 304-328.

Sur les prophètes : Kortholt, *Disputatio theologica inauguralis de enthousiasmo Mohammedis*, Göttingue, 1745; Ostrooumov, *Istoria proiskhojdeniia i razvitiia mukhammedanskago utcheniia o prorokakh* (Histoire de l'origine et du développement de la doctrine musulmane touchant les prophètes), dans *Pravoslavny Sobesiednik*, Kazan, 1874, t. ii, p. 13-58; Bogoliéfov, *Vzgliad na sposoby, koimi, po skatanii Mukhammedan, soobshchalis svyche Mukhammedu otkrovenia* (Aperçu sur les moyens par lesquels, d'après les récits des Mahométans, la révélation fut faite à Mahomet), Kazan, 1876; Decourdemanche, *La légende d'Abraham d'après les musulmans*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1890, t. xxii, p. 54-76.

Sur la prédestination : Krüger, *Dissertatio historico critica de fato Muhammedano*, Leipzig, 1759; Spiees, *Die Prädestinationstheorie des Korân, Programm des Gymnasiums zu Weilburg*, 1873; Krehl, *Ueber die koranische Lehre von der Prädestination und ihr Verhältniss zu anderen Dogmen des Islâm*, dans *Berichte der Société royale saronne des sciences* (classe hist.-phil.), Leipzig, 1880; Vliéger, *Kitâb al Qadr. Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane*, Leyde, 1903.

Sur l'eschatologie musulmane : *Mukhammedanskoe utchenie o zagrobnoi jizni tchelovieka, v sviazy s utcheniem o kontshinie mira* (La doctrine musulmane sur la vie future de l'homme dans ses relations avec la doctrine touchant la fin du monde), dans *Pravoslavny Sobesiednik*, Kazan, 1871, t. ii, p. 298-329; Wolf, *Mukhammedanische Eschatologie*, Leipzig, 1872; Knabenbauer, *Das Zeugniß des Menschengeschlechts für die Unsterblichkeit der Seele*, Fribourg-en-Brisgau, 1878, p. 98-106; Abritch, *Le paradis de Mahomet (suivi de l'enfer), d'après le Coran et le prophète*, traduit de l'arabe, Paris, 1892; Rüling, *Beiträge zur Eschatologie des Islams*, Leipzig, 1895; Malov,

Mukhammedanskoe utchenie o koncinie mira (La doctrine mahométane sur la fin du monde), Kazan, 1897; Bevan, *The beliefs of early Mohammedans respecting a future existence*, dans *Journal of theological Studies*, t. vi, p. 20-36; Meyer, *Die Hölle im Islam*, Bale, 1901; Schmidt, *Exposé de l'eschatologie musulmane d'après le Coran et la tradition*, Genève, 1904.

Sur la morale et l'influence exercée par l'islam au point de vue de la civilisation : Michaelis, *Disputatio academica de Muhammedanismi caritate morali*, Halle et Magdebourg, 1708; Döllinger, *Muhammeds Religion nach ihrer inneren Entwicklung, und ihrem Einfluss auf das Leben der Völker*, Ratisbonne, 1838; Palgrave, *Une année de voyage dans l'Arabie centrale* (traduit de l'anglais), Paris, 1866; Ostrooumov, *Zamietka o znachenii Mokhammedanstva v istorii khristianstva i v istorii tchelovietchestva voochtche* (Le rôle de Mahomet dans l'histoire du christianisme, et du genre humain en général), dans *Pravoslavny Sobesiednik*, 1872, t. iii, p. 13-39; Voronetz, *Kharakter mukhammedanstva po Palgrave* (Le caractère du mahométisme, d'après Palgrave), dans *Pravoslavny Sobesiednik*, 1874, t. ii, p. 236-272; Hauri, *Der Islam in seinem Einfluss auf das Leben seiner Bekenner*, Leyde, 1882; Berezine, *Musulmanskaia relighiia v otnoshenii k obrazovannosti* (La religion musulmane dans ses relations avec la civilisation), dans *Otetch. zapiski*, t. xcvi, ii^e section, p. 92; Decourdemanche, *La morale religieuse chez les musulmans*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1887; Le Chatelier, *L'islam au xix^e siècle*, Paris, 1888; Malcolm, *Islam and Civilisation*, *ibid.*, avril 1888, p. 537-559; Ostrooumov, *Istoritsheskii otkerik vzaimnykh otnoshenii mezhdu khristianstvom i musulmanstvom* (Essai historique sur les relations mutuelles entre le christianisme et le mahométisme), dans *Strannik*, Saint-Petersbourg, 1888, t. i, p. 59-76; Washburn, *Christianity and Mohammedanism, their points of contact and contrast*, dans *Contemporary Review*, novembre 1893, p. 654-669; *Islam and Christianity in India*, *ibid.*, février 1888, p. 161-180.

Sur les pratiques religieuses : Galland, *Sammlung von den Gebräuchen und Ceremonien der Wallfahrt nach Mecca* (nebst verschiedenen Schriften welche die Religion, die Wissenschaften und die Sitten der Türken betreffen), Nuremberg, 1757; Tallqvist, *Mukhammedalaisten rukous* (Prière), Valvoja, Helsingfors, t. xxii, p. 163-181; Tikhov-Alexandrowski, *Obozrenie musulmanskikh molitv po utcheniu sekty khamifitskoi* (Aperçu sur les prières musulmanes de la secte des Hanéfites), Kazan, 1876; Ostrooumov, *Mukhammedanskii Post v miesiatzie Ramadan* (Le jeûne mahométan du mois de Ramadan), Kazan, 1877; Burton, *Narrative of a Pilgrimage to Meccah and Medinah*, Londres, 1879; Sabloukov, *Razskazy Mokhammedan o Kyblie* (Les récits des Mahométans touchant la Ka'bah), Kazan, 1889.

Sur la guerre sainte : Rosenmüller, *Institutiones juris Mohammedani contra eos qui ab Islamo sunt alieni*, Leipzig, 1826; Haneberg, *Das muslimische Kriegsrecht*, Munich, 1871; Agronomov, *Mukhammedanskoe utchenie o voinie s nevernym* (La théorie musulmane de la guerre sainte), Kazan, 1877; Kamal Mohammed ben Mostefa ben el khodja, *La tolérance religieuse dans l'islamisme*, trad. franc., Alger, 1902; Id., *Argumenty réfutant le fanatisme religieux dans l'islam*, Alger, 1904.

Sur la femme : Sokolnicki, *Mahomet législateur des femmes, ses opinions sur le Christ et les chrétiens*, Paris, 1846; Machanov, *Mukhammedanskii Brak v sravnenii s khristianskim Brakom, v otnoshenii ikh vlianii na semeinuju i obshchestvennuju jizn tchelovieka* (Le mariage musulman comparé avec le mariage chrétien, eu égard à leur influence respective sur la vie domestique et sociale de l'humanité), Kazan, 1876; Le harem et les femmes turques, dans la *Revue britannique*, Bruxelles, 1876, t. vi, p. 136-154; Osman bey, *Les femmes en Turquie*, Paris, 1877; *The real status of women in Islam*, dans *The Nineteenth Century*, septembre 1891, p. 387-399; Loebel, *La femme turque et la vie de famille chez les Turcs*, Paris, 1896; Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*, 2^e édit., Londres, 1903; Lebedev, *Les nouveaux droits de la femme musulmane*, dans les *Actes du xiv^e Congrès international des Orientalistes*, Leyde, 1904, p. 344-349; Koblov, *Polojenie jenchichiny musulmanski* (La condition de la femme musulmane), dans *Terzhkovno-obshchestvennaia jizn*, Kazan, 1906, n. 5, p. 179-183.

Sur les conditions actuelles de l'islam : Dillmann, *Der Verfall des Islâm*, Berlin, 1876; Stephens, *Christianity and Islam, the Bible and the Koran*, New-York, 1877; Lüttke, *Der Islam und seine Völker : eine religions-cultur und zeitgeschichtliche Skizze*, Gütersloh, 1878; Dabry de Thiersant, *Le mahométisme en Chine et dans le Turkestan oriental*, Paris, 1878; Pan-

ciera, *I Musulmani : Civiltà e decadenza*, Florence, 1877; Merensky, *Mohammedanismus und Christentum im Kampfe um die Negerländer Afrikas*, Berlin, 1894; Malcolm, *Are reforms possible under Muslim rule*, dans *Contemporary Review*, août 1881, p. 257-281; Gabrieli, *L'islamismo, il cristianesimo e la civiltà*, dans *Studi religiosi*, Florence, t. II, p. 542-552; Montet, *La propagande chrétienne et ses adversaires musulmans*, Paris, 1890; Arnold, *Preaching of Islam, a history of the propagation of the muslim faith*, Westminster, 1896; Ostrooumov, *Koran i Progress*, Tachkent, 1903; Contenson, *Chrétiens et musulmans*, Paris, 1901.

A. PALMIERI.

III. CORAN. POLÉMIQUE CHRÉTIENNE CONTRE LE

CORAN. — L'histoire de la polémique théologique qui a été engagée en Orient et en Occident contre le Coran, n'a pas encore été écrite. On se bornera donc ici à retracer brièvement la suite historique de ces discussions, qu'on peut grouper ainsi : I. La polémique chrétienne contre le Coran en Orient. II. En Occident. III. L'apologie de l'islam.

I. LA POLÉMIQUE CHRÉTIENNE CONTRE LE CORAN EN ORIENT. — Du vivant déjà de Mahomet, les chrétiens entrèrent en lice avec lui pour défendre leurs doctrines. Une allusion directe y est faite dans le Coran même : « A ceux qui disputeront avec toi à ce sujet, depuis que tu en as reçu la connaissance parfaite, réponds : Venez, appelons nos enfants et les vôtres, nos femmes et les vôtres, venons vous et nous, et puis adjurons le Seigneur chacun de notre côté, et appelons sa malédiction sur les menteurs, » III, 54. Les chrétiens du Nagrân, pays d'Arabie, sous la conduite de leur évêque Abû-l'Hârith, disputèrent avec Mahomet sur la passion du Christ. Sprenger, t. III, p. 488-502. Mais le prophète s'aperçut bientôt qu'il n'était pas à même de tenir tête aux théologiens du christianisme, ni de les gagner à sa secte; aussi rompit-il toute relation avec eux, et engagea-t-il ses partisans à suivre son exemple. Le Coran a plusieurs reprises tâche d'élever un mur de séparation entre musulmans et chrétiens, et il défend aux premiers les disputes religieuses avec les infidèles, IV, 143; V, 56; IX, 29; LX, 13.

Les chrétiens attaquèrent le Coran d'abord dans les pays nouvellement conquis par les Arabes après la mort du prophète, la Palestine, la Syrie et la Mésopotamie. Mais, à quelques exceptions près, ils ne produisirent aucune œuvre importante, aucune réfutation scientifique du Coran. Selon la remarque de Krumbacher, la langue, la culture, la nationalité, le mépris pour le monde musulman ne permirent pas aux théologiens de Byzance de faire une étude approfondie de la théologie coranique. *Geschichte der byzantinischen Literatur*, p. 50; Sheeld, *Islam and oriental Churches : their historical relation*, Philadelphie, 1904. Ils crurent inutile de la prendre au sérieux, et s'en tinrent, pour la combattre, à des lieux communs. A l'époque où les croyants se mirent à répandre les doctrines de l'islam par l'épée plus que par la persuasion, la théologie chrétienne formait déjà un système complet de vérités logiquement enchaînées et étayées sur des preuves scripturaires et rationnelles. C'est pourquoi les théologiens byzantins estimèrent que cet édifice solidement établi résisterait aux assauts des musulmans. Ils s'attaquèrent donc plutôt à la personne du fondateur de l'islam, à sa morale qu'à son enseignement dogmatique. Mahomet lui-même avait admis la révélation, les Livres saints, la possibilité du miracle, la mission divine des prophètes, et en particulier celle de Jésus. Il s'ensuivait, au jugement des polémistes byzantins, que, pour décrier le Coran, il suffisait de lui opposer les textes de l'Écriture sainte, qui prouvent clairement le mystère de la Trinité et le dogme de la divinité du Christ. D'autre part, la vie de Mahomet permettait à elle seule de l'identifier avec le diable : le tableau luxurieux de son paradis servait aisément à montrer que le pro-

phète était un suppôt de Satan. Aussi les travaux des polémistes byzantins contre le Coran ne sont guère réputés aux yeux des arabisants. Reland se moque du zèle faux et loquace des *græculi* qui, bien que vivant au milieu des mahométans, négligeaient d'étudier leurs doctrines, d'apprendre leur langue, de connaître leurs traditions, et recherchaient toute sorte d'absurdités et d'inepties pour diffamer leurs adversaires. L'ignorance de la langue arabe, chez les théologiens de Byzance, était telle qu'ils traduisaient les mots *Allahou assamadou* de la sourate CXII, 2, par *Θεός σφυρόπικτος, σφυρήλατος, δόβολος, δόλοσφυρος*. On leur faisait accroire que Mahomet avait rétabli le culte de Vénus. Kourganov, *A propos de la littérature byzantine contre l'islam* (en russe), p. 108. Ces reproches, fondés pour quelques-uns, ne sont pas mérités pour tous. Théodore Aboukara, Barthélemy d'Édesse, Samonas de Gaza étaient très versés dans la littérature arabe. D'autres connaissaient les traditions de leurs adversaires et s'ils n'ont pas produit des œuvres de grande valeur, cela tient au peu d'estime qu'ils avaient de la théologie musulmane, à leur aversion pour les *barbares*, et peut-être aussi à la conviction qu'ils avaient de l'inutilité de leur travail. Il est certain, en effet, que la controverse religieuse n'a jamais été un moyen efficace de conversion pour les musulmans. Tchérévansky, *Mir Islama i ego probujdenie* (*Le monde de l'islam et son réveil*), Saint-Petersbourg, 1901, t. II, p. 231-232.

Le premier polémiste byzantin contre le Coran est saint Jean Damascène. Dans l'hérésie des Ismaélites, il découvre les signes précurseurs de l'Antéchrist : *πρόδρομος οὗσα τοῦ Ἀντιχρίστου*. P. G., t. xciv, col. 764. Il la réfute dans son traité *De hæresibus*, P. G., loc. cit., col. 764-774. Il a composé aussi deux dialogues entre un chrétien et un sarrazin, *Διάλεξις Σαρακηνου καὶ Χριστιανου*. *Ibid.*, col. 1335-1348. Cf. Langen, *Johannes von Damascus*, Gotha, 1879, p. 59-60, 158-160; Lupton, *St. John of Damascus*, Londres, 1882, p. 90-101.

Théodore Abucara a consacré un dialogue à démontrer que Mahomet n'est pas l'envoyé de Dieu, et que ses disciples sont des brutes : *βοσκηματαὶ ἐθνῶν*. P. G., t. xcvi, col. 1462-1602. Cf. dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1862, t. XII, p. 627. Voir t. I, col. 287. Le moine d'Édesse, Barthélemy, contemporain de Photius, est l'auteur d'un travail où il réfute les musulmans avec une mordante ironie, et une connaissance approfondie de leurs doctrines, *Ἐλεγχος Ἀγαρηνοῦ*, P. G., t. civ, col. 1383-1448. Voir t. II, col. 435, et Krumbacher, p. 78. Un écrit anonyme *Κατὰ Μωχαμέδ*, se lit P. G., t. civ, col. 1448-1457. Un chapitre de la *Χρονογραφία* de Théophane est consacré à l'œuvre de Mahomet. P. G., t. cviii, col. 684-688.

Une lettre de Léon le Sage au calife Omar (dont l'authenticité est douteuse) a pour but d'expliquer aux musulmans les vérités du christianisme. P. G., t. cvii, col. 315-324. Quelques écrivains l'attribuent à Léon l'Isaurien. Popov, *Imperator Leo VI Mudryi i ego t-arstvovanie*, Moscou, 1892, p. 201. Samonas, évêque de Gaza (XI^e siècle), dans un dialogue, expose à un musulman le mystère de la transsubstantiation, *Διάλεξις πρὸς Ἀχμέδ τὸν Σαρακηνόν*, P. G., t. cxx, col. 821-833. Cf. Steitz, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1868, p. 17-23. Le I. XX du *Θσαυρὸς* de Nicétas Akominatos traite de la religion des Agarènes : *περὶ τῆς θρησκείας τῶν Ἀγαρηνοῶν*, P. G., t. cxl, col. 105-137. Le même sujet est très développé par Euthymius Zigabénos. *Panoplia dogmatica*, P. G., t. cxxx, col. 1331-1359. Le Coran est d'après lui un recueil de 113 fables absurdes, *μυθάρια*, le produit de l'ignorance et de la démence de Mahomet. *Ibid.*, col. 1331. Nicétas de Byzance nous a laissé un des meilleurs spécimens de la polémique byzantine contre le Coran, qu'il réfute

ἐκ φυσικῶν λογισμῶν, *P. G.*, t. cv, col. 673, sans négliger toutefois les arguments puisés dans l'Écriture. Ἀνατροπή τῆς παρὰ τοῦ Ἀραβὸς Μωάμετ πλαστογραφηθείσης βίβλου, *P. G.*, t. cv, col. 669-842. Cf. Petrovsky, *Nicetas de Byzance, considéré comme apologiste du christianisme contre les mahométans* (en russe), Saint-Petersbourg, 1882. Il ne trouve pas d'expression assez forte pour anathématiser le Coran, τὴν μυσαρῶτήν καὶ ψευδηγόρον βίβλον, col. 704. Après lui, les meilleurs polémistes contre le Coran sont les empereurs Jean Cantacuzène et Manuel Paléologue II. Le premier appelle le Coran une collection de toutes les hérésies : συναγαγὼν γὰρ σχεδὸν πᾶσαν αἵρεσιν, *P. G.*, t. CLIV, col. 589, voir t. II, col. 1674; et le second, dans ses dialogues, nous a donné, dit Krumbacher, p. 111, le plus grand ouvrage de polémique byzantine contre le Coran. *P. G.*, t. CLIV, col. 371-692; t. CLVIII, fol. 125-174. Gennados Scholarios est le dernier des polémistes byzantins contre le Coran. Son traité Περὶ τῆς ὁρθῆς καὶ ἀληθοῦς πίστεως τῶν χριστιανῶν, dont l'authenticité n'est pas à l'abri du doute, Zinkeisen, *Geschichte des osmanischen Reiches*, t. II, p. 10, expose d'une manière simple et avec beaucoup de clarté les points du christianisme, qui sont rejetés par les musulmans. *P. G.*, t. CLX, col. 333-352. Cf. Lebedev, *Istoriia greko-vostochnoi tserkvi pod vlastiu Turok*, Serghievo, 1896, t. I, p. 209-210.

Après la chute de Constantinople, les Grecs ne s'occupèrent presque plus de polémique musulmane. On ne cite qu'un court exposé de la foi des sarrasins, par Pachomios Roussanos, au xvi^e siècle, Sathas, *Νεοελληνική φιλολογία*, p. 151; la version en grec vulgaire par Mélétiος Syrigas († 1664) de l'ouvrage de Jean Cantacuzène Sathas, p. 260; un ouvrage insignifiant de Cyrille Lucas, Pichler, *Geschichte der Protestantismus in der orientalischen Kirche*, Munich, 1862, p. 430; une dispute de Panaghiotes Nikousios († 1673), publiée par Stamatiades, *Βιογραφία τῶν ἐλλήνων μεγάλων διερμηνέων τοῦ ὁθωμανικοῦ κράτους*, Athènes, 1865, p. 35-42; un écrit d'Anastasios Gordios († 1717), mentionné par Sathas, p. 438.

Le Coran a été aussi réfuté par plusieurs écrivains syriaques, arméniens et arabes. Cf. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 378; Assémani, *Bibliotheca apostolica vaticanae codices manuscripti*, Rome, 1756-1759, t. II, III; Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zum fränkischen Zeit*, 1905.

Kourganov, *Zamietka k voprosu o vizantiiskoi protivomusulmanskoj literaturie* (Remarques au sujet de la littérature byzantine contre les musulmans), dans *Prav. Sobesiednik*, Kazan, 1878, t. III, p. 97-121, 149-189; Sahloukov, *Zamietka k voprosu o vizantiiskoi protivomusulmanskoj literaturie*, *ibid.*, p. 303-327; Palmieri, *Die Polemik des Islam*, Salzbourg, 1902, p. 15-35.

II. LA POLÉMIQUE CHRÉTIENNE CONTRE LE CORAN EN OCCIDENT. — Les théologiens de l'Occident traitèrent le Coran et son auteur avec plus de sans-gêne encore que les théologiens de Byzance; ils donnèrent libre cours à leur imagination pour accabler la religion du prophète d'injures les plus grossières, pour attirer sur lui la risée et la haine du monde chrétien. Les croisades firent connaître en Occident l'œuvre de Mahomet, mais elle y arrivait défigurée par l'ignorance, la mauvaise foi, le fanatisme religieux et les racontars fantastiques des croisés. On se plut à considérer Mahomet comme un apostat du christianisme, que l'ambition d'égale avait poussé aux forfaits les plus horribles, à la guerre la plus acharnée contre l'Église. Le Trésor de Brunetto Latini répandait l'erreur que Mahomet était un cardinal nommé Pélagius, que la soif des honneurs et des richesses avait emmené en Orient. D'Ancona, *La leggenda di Maometti o Occidente*, dans *Giornale*

storico della letteratura italiana, 1889, t. XIII, p. 2. Mahomet était considéré comme un semeur de schismes et d'hérésies; on l'appelait la trompette du diable, *fi-stula diaboli*, chef des brigands, *ibid.*, p. 36, un faux dieu, à qui l'on offrait des sacrifices humains. Renan, *Études d'histoire religieuse*, p. 223. Il était à la fois un sorcier, un infâme débauché, un voleur de chameaux, un cardinal qui, n'ayant pas réussi à enlever la tiare, s'était vengé de ses collègues, en déchainant la tempête de l'islam. Sa biographie devint ainsi un répertoire de tous les crimes imaginables. *Ibid.*, p. 224. Ludolph von Ludheim débutait en ces termes au sujet de Mahomet : *Anno Domini DCXX, diabolus, permittente Deo, hæresim seminavit machumetistarum*. *Archives de l'Orient latin*, t. II, p. 371. Dans le Coran, désigné sous le nom d'*Alterianus*, Mahomet autorisait les pires dérèglements, *ubi suis sequacibus totius turpitudinis per quod magis traherentur, fræna remisit*. *Historiens des croisades*, t. IV, p. 138.

Les polémistes chrétiens du xii^e siècle font généralement bon accueil aux contes les plus étranges et les plus invraisemblables que les croisés colportaient d'Orient. L'abbé Guibert de Sainte-Marie de Nogent († 1124) avoue qu'il s'en tient pour la vie de Mahomet à des oui-dire. *P. L.*, t. CLVI, col. 689. Le prophète est mort en état d'ivresse dévoré par les porcs : *porcus ipse porcis devorandus exponitur*. *Gesta Dei per Francos*, *P. L.*, t. CLVI, col. 689-694. Hildebert de Tours se livre à tous les écarts de l'imagination dans son récit de la vie de Mahomet, et dans l'exposé de ses doctrines. *P. L.*, t. CLXXI, col. 1345-1366. Pierre le Vénérable, qui eut le premier l'idée de faire traduire en latin le Coran, appelle le système religieux du prophète *fæx universarum hæresum, omnium diabolicarum sectarum*. La fausseté du Coran est démontrée par le caractère moral de Mahomet, le grand imposteur. *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 661-720. Alain de Lille, *Contra hæreticos*, se fait l'écho des légendes les plus absurdes sur le compte du prophète. *P. L.*, t. CCX, col. 421-443. Le Coran, selon Alphonse Vivaldo, est un livre qui ne doit pas être lu, mais qui, au contraire, doit être bafoué, méprisé et jeté dans les flammes partout où on le trouvera; comme c'est une production tout à fait bestiale, elle ne mérite pas d'être conservée dans la mémoire des hommes. De Castries, *L'islam, impressions et études*, Paris, 1897, p. 25; Scholl, *L'islam et son fondateur*, Neuchâtel, 1874, p. v-viii.

Les franciscains et les dominicains eurent le mérite de connaître le Coran d'une manière plus exacte. *Archives de l'Orient latin*, t. II, p. 259. Ils n'ont pas toutefois fait preuve d'impartialité dans leur polémique : Mahomet est toujours pour eux le prophète des ténèbres, *scelerosus, lubricus, blasphemus contra Deum et sacram Scripturam, bestia, mendacissimus, unus de maximis imitatoribus diaboli, famosus Antichristi præcursor*. *Ibid.*, p. 268, 275, 278, 280. Ces épithètes et d'autres plus grossières encore sont semées à pleines mains dans les écrits des polémistes chrétiens de l'Occident jusqu'à la fin du xvi^e siècle. Mais les franciscains et les dominicains puisaient des renseignements aux sources arabes, et inauguraient l'apologie scientifique du christianisme contre les musulmans. Les plus illustres sont Raymond Lulle et Ricold de Montecroix. Le premier, dirigé par l'idée de convertir les musulmans à la foi chrétienne, se livra avec ardeur à l'étude de l'arabe, et dans son *Ars major ou generalis* il expose les arguments les plus aptes à combattre les doctrines du Coran. Zwemer, *Raymond Lull, the first missionary to Moslems*, Londres, 1903. Le second († 1320) a composé une *Confutatio Alcorani*, qui fut traduite en grec par Démétrius Cydonius, et que Röhricht apprécie beaucoup pour la richesse de son contenu théologique et la connaissance approfondie du

Coran et de ses commentateurs. *Archives de l'Orient latin*, t. II, p. 263.

Au x^v^e siècle la polémique contre le Coran a été cultivée avec succès. On peut citer le cardinal Nicolas de Cuse († 1464), *Cribratio Alcorani*, publiée par Bibliander, Bâle, 1543; Denys le Chartreux († 1471), *Contra perfidiam Mahometi*, Cologne, 1533, trad. allemande, Strasbourg, 1540; Alphonse Spina, O. M. († 1491), *Fortalitium fidei*, Lyon, 1525; Jean Andréas, mahométan converti, dont l'ouvrage en espagnol, publié en 1573, eut plusieurs éditions et versions en italien, allemand, français, et latin, Hurter, t. IV, col. 849; le cardinal Jean de Turrecremata, O. P. († 1468), *Tractatus contra principales errores perfidi Mahometis*, Paris, s. d.; Rome, 1606, Hurter, t. IV, col. 731.

Au xvi^e siècle, nous citerons Louis Vives († 1540), espagnol, *De veritate fidei christianæ contra Mahomedanos*, Bâle, 1543, et le chanoine Jean Albrecht Widmanstetter († 1557). Hurter, t. IV, col. 1299.

Le xvii^e siècle a produit les meilleurs apologistes du christianisme contre l'islam. Citons le carme Thomas de Jésus († 1627), *De procuranda salute omnium gentium, schismaticorum, hæreticorum, Judæorum, Saracenorum, cæterorumque infidelium libri XII*, Anvers, 1613; Bonaventure Malvasia, O. M., *Dilucidatio speculi verum monstrantis, in quo Hamet sive Ahmed F. Zin in fide christiana instruitur*, Rome, 1628; Philippe Guadagnoli, *Apologia pro christiana religione, adversus objectiones Achmed F. Zin Alabedini Asafensis Persæ*, Rome, 1631; Michel Nau, S. J., *Ecclesiæ romanæ Græcæ vera effigies et consensus, et religio christiana contra Alcoranum ex Alcorano defensa et probata*, Paris, 1680; trad. franç., 1684, Hurter, t. II, col. 423; Ludovic Marracci, de la Congrégation de la Mère de Dieu († 1700), dont les *Prodromi ad refutationem Alcorani et la Refutatio Alcorani* peuvent, à juste titre, être tenus comme l'œuvre principale de la polémique chrétienne occidentale contre le Coran. Les volumes de Marracci sont un trésor de renseignements sur la théologie coranique; ils contiennent sans doute des inexactitudes, l'érudition y est touffue et fatigante, certains arguments peuvent paraître naïfs; mais leur valeur apologetique reste indiscutable. Hurter, t. II, col. 338; Turpin, *Histoire de l'Alcoran*, Londres, 1775, t. I, p. XXI.

Après Marracci, la polémique contre le Coran cesse. D'abord, son ouvrage avait en quelque sorte épuisé le sujet; ensuite les missionnaires latins avaient perdu tout espoir de gagner les Turcs au christianisme par les discussions théologiques. Celles-ci n'étaient certes pas dépourvues de mérite littéraire, pour ceux qui s'y livraient; mais elles ne présentaient aucune utilité pratique. L'islam reculait devant le christianisme, sans se laisser entamer par ses idées et son influence.

Les protestants n'ont pas non plus négligé la polémique avec les musulmans, ne fût-ce que pour répondre aux attaques des théologiens catholiques qui leur reprochaient des accointances doctrinales avec eux. Marracci les appelait *genuini Mahometanorum filii ac discipuli*. *Prodromus*, t. II, p. 70. Cf. Reland, *De religione mohammedica*, p. 22-23. L'ouvrage le plus important des théologiens protestants contre le Coran est celui de Théodore Bibliander († 1564), le successeur de Zwingli dans la chaire de théologie de Zurich : *Mahometis saracenorum principis ejusque successorum vitæ ac doctrinæ ipseque Alcoran, quo velut authentici legum divinarum codice Agaveni et Turcæ aliique Christo adversantes populi reguntur, quæ ante anno cccc vir nullis nominibus, divique Bernardi testimonio clarissimus, D. Petrus abbas Cluniacensis per viros eruditos, ad fidei christianæ ac sanctæ matris Ecclesiæ propugnationem ex arabica lingua in latinam transferri curavit : his adjunctæ*

sunt confutationes multorum et quidem probatissimorum authorum, arabum, græcorum et latinorum, una cum doctissimi viri Philippi Melancthonis præmonitione, Bâle, 1543. La seconde partie du recueil, qui porte un titre distinct, est consacrée à la polémique : *Confutationes legis mahumeticæ, quam vocant Alcoranum, singulari industria ac pietate a doctissimis atque optimis viris, partim latine, partim græcè, ad impiæ sectæ illius errorumque eius impugnationem et nostræ fidei christianæ confirmationem olim scriptæ*. Elle contient plusieurs traités contre le Coran, la *Cribratio Alcorani* de Nicolas de Cuse, la *Confutatio legis Mahometanæ* de Ricolde de Montecroix avec la traduction grecque de Démétrius Cydonius, etc. Nous mentionnons encore spécialement Jean Callenberg (1694-1760), le fondateur de l'*Institutum judaicum* de Halle, qui eut une typographie orientale, d'où sortirent plusieurs ouvrages concernant le Coran. Fabricius a dressé la liste de théologiens protestants, Grotius, Besold, Zacharias Grapo, Esberg, Werenfels, Schwartz, Schröder, Haller, Hasse, Clodius, etc., qui réfutèrent la théologie coranique.

De nos jours, le Coran est surtout étudié au point de vue littéraire, juridique, philologique, historique, ou encore sous le rapport de l'influence qu'il a exercée sur la civilisation et le progrès de l'humanité. On ne pense plus à combattre l'islam sur le terrain dogmatique, et on s'attache de préférence à montrer que ses doctrines religieuses et sociales ont contribué en grande partie à la décadence des races islamites.

Il y a toutefois un pays où les études polémiques touchant le Coran ont été reprises avec succès. C'est la Russie. On évalue à 17 millions le nombre des musulmans qui l'habitent, et qui ont leurs centres principaux sur les bords du Volga. L'éparchie de Kazan est peuplée par un million environ de Tatars musulmans, qui dans ces derniers temps ont réussi, par leur activité, à ramener à l'islam plusieurs milliers de leurs coreligionnaires, que les Russes avaient convertis au christianisme par la violence ou par l'appât de privilèges civils et de dons pécuniaires. Les Tatars musulmans possèdent un grand nombre d'écoles, et leurs *mollah* savent tenir tête aux prêtres orthodoxes chargés de leur prêcher la foi chrétienne. Cf. *Tzerkovnyia Viedomosti*, 1906, n. 25, p. 1985-1987; *Revue du monde musulman*, Paris, 1906, t. I, p. 125-129. Pour mieux préparer ses missionnaires à la lutte avec l'islam, l'Académie ecclésiastique orthodoxe de Kazan ouvrait en 1845 une chaire d'arabe et de tatar, et en 1854 un cours libre de polémique musulmane. *Pravosl. bog. entriklopediia*, Saint-Petersbourg, 1906, t. VII, p. 669. Au mois de mars 1872, l'archiprêtre E.-A. Malov, professeur à la même Académie, proposait la fondation d'un recueil spécial de travaux, ayant pour but l'étude polémique du Coran dans ses relations avec la théologie chrétienne. Son idée fut agréée par le saint-synode, qui en 1876 assigna à cette œuvre une subvention de 2000 roubles. La première livraison de ce recueil anti-musulman (*Protivomusulmanskij sbornik*) parut en 1873; elle contient des *Notices sur la section des missions adjointe à l'Académie ecclésiastique de Kazan*, par Malov; un travail de E. Vinogradov sur la *Méthode de polémique à suivre contre les Tatars musulmans*, et l'étude de B. S. Pétrov sur les *Causes de l'attachement fanatique des Tatars musulmans à leur religion*. Jusqu'à la fin de 1907, le *Protivomusulmanskij Sbornik* compte 23 volumes. Signalons parmi les travaux les plus importants contenus dans ce précieux recueil, ceux de Leopoldov, sur les *Croyances religieuses des Hanéphites*, 1873, 1897; d'Iline et Philimonov, *Les preuves de l'intégrité des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament contre les musulmans*, 1874; de l'archiprêtre Ostrooumov, *Examen critique de la*

doctrine de Mahomet sur les prophètes, 1874; de Koudiéevsky, *Les idées et l'esprit du Coran*, 1875; de Zaborovsky et Fortounatov sur *Les emprunts faits par le Coran au christianisme*, 1875; de Sviétlakov, *Histoire du judaïsme en Arabie et son influence sur le Coran*, 1875; Raëv, *La vérité de l'orthodoxie et la fausseté du mahométanisme*, 1875; Machanov, *Le mariage musulman comparé avec le mariage chrétien*, 1876; *Essai sur la vie religieuse des Arabes à l'époque de Mahomet*, 1885; Razoumov, *L'importance historique de Mahomet*, 1876; Bogoliéov, *Les moyens dont Dieu se servit pour révéler le Coran à Mahomet*, 1876; Tikhov-Alexandrovsky, *Analyse des prières musulmanes*, 1877; Agronomov, *Les théories des musulmans sur la guerre sainte*, 1877; Miropiev, *La signification politique et religieuse du pèlerinage de La Mecque*, 1877; Bobylev, *Le patriarche Joseph d'après la Bible et le Coran*, 1882; Sablonkov, *Les récits des mahométans sur la Ka'bah*, 1889; Smirnov, *Le lien entre la prétendue révélation de Mahomet et les circonstances politiques de sa vie*, 1893; Mikhaïlov, *Les récits du Coran concernant les personnages et les événements du Nouveau Testament*, 1894; Jouzé, *Les moutazilites et leur dogmatique*, 1899; Koblov, *L'anthropologie du Coran comparée avec la doctrine du christianisme sur l'homme*, 1905. Tous ces travaux sont rédigés sur les sources arabes, et quelques-uns témoignent d'une étude approfondie des commentateurs musulmans du Coran et de la littérature islamique.

A ce réveil d'études coraniques a contribué le *Pravoslavy Sobiesiednik*, organe de l'Académie ecclésiastique de Kazan, fondé en 1855. On y trouve un grand nombre de travaux concernant la théologie du Coran et ses rapports avec le christianisme. La commission, chargée de la publication du *Protivom. Sbornik*, a édité en même temps la *Version du Coran* par Sablonkov, Kazan, 1878; les *Notices sur le Coran*, Kazan, 1884, et la *Doctrine des musulmans sur les noms de Dieu*, Kazan, 1873; du même auteur, la *Cosmogonie du Coran*, Kazan, 1884; l'ouvrage d'Ostrooumov sur *Le jeûne du Ramadan*, Kazan, 1875; *La loi de Moïse selon la Bible et le Coran*, Kazan, 1889, par Malov. A Tachkent, M. Smirnov a publié une série de volumes sous le titre général de : *Matériaux pour l'étude du mahométanisme*. On y trouve des monographies concernant *L'état actuel du clergé musulman*, Tachkent, 1898; *La guerre sainte*, *ibid.*, 1899; *Le pèlerinage de La Mecque*, *ibid.*, 1899. Le *docens* de l'Académie de Kazan, P. K. Jouzé, a présenté aussi au synode de Saint-Petersbourg le plan d'une revue mensuelle *Le monde de l'islam* (*Mir Islama*), dont le but serait l'étude dogmatique et philologique du Coran, l'histoire du mahométisme et la controverse religieuse avec les musulmans. *Tzerkovnyia Vedomosti*, 1907, n. 4, p. 48. Ces travaux font assurément honneur aux spécialistes de l'Académie de Kazan, et méritent d'être connus en Occident des orientalistes et des apologistes du christianisme; mais ils n'atteignent pas leur but, et l'islam gagne toujours du terrain en Russie; en dépit de tous les efforts, il s'y développe et s'y organise dans un esprit d'hostilité fanatique envers l'Eglise orthodoxe russe.

Krasnoseltzev, *Zapadnyia M issii protif tatar ıazychnıkrvi osobenno tatar mukhammedan* (*Les missions de l'Occident contre les Tatars païens et en particulier contre les Tatars musulmans*), Kazan, 1872, p. 163-242 : histoire des missions catholiques et protestantes pour la conversion des musulmans; Hauri, *Der Islam*, etc., p. 320-322; Arnold, *Der Islam*, etc., p. 271 sq.; *Istoriceskoe i sovremennoe znacenie khristianskago missionierstva sredi musulman*, Kazan, 1894, p. 91-94; Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, t. VIII, p. 136-138; Schnurrer, *Bibliotheca arabica*, p. 231-235; Bourgade, *La clef du Coran*, Paris, 1852; Amirchanjan, *Der Koran, eine Apologie des Evangeliums*, Gutersloh, 1905; *Geschichte eines Muhammedaners der Christ wurde*, Berlin, 1905.

III. L'APOLOGIE DU CORAN. — Marracci se plaignait du petit nombre de théologiens qui en Occident s'étaient adonnés à l'étude du Coran pour le réfuter. Les Arabes pourraient adresser le même reproche à leurs coreligionnaires. Ils ont négligé de défendre leurs croyances contre les attaques des chrétiens. Renaudot en attribuait la cause à la défense faite par Mahomet de disputer avec les chrétiens. *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, Paris, 1713, p. 159. Cependant il ne manque pas de circonstances, et Renaudot lui-même l'avoue, p. 377, où les musulmans ont argumenté sur des sujets religieux avec les chrétiens, Marracci, *Prodromus*, t. I, p. 3, et ils nous ont laissé quelques écrits de polémique, dirigés contre les dogmes fondamentaux du christianisme. Ces écrits sont presque tous inédits. Dans la *Geschichte der arabischen Litteratur*, Weimar, 1898, 1902, Brockelmann en mentionne plusieurs. Un précieux catalogue des manuscrits qui contiennent cette littérature polémique a été dressé par Steinschneider, *Polemische und apologetische Litteratur, in arabischen Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*, Leipzig, 1877, *Abhandlungen de la Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, t. VI. M. F. J. de Ham a publié le texte arabe d'un de ces documents des luttes théologiques entre chrétiens et musulmans : *Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus christianos*, Leyde, 1877-1890. Il n'y a pas d'exagération à affirmer que cette littérature a été jusqu'ici ignorée de l'Occident. La difficulté de l'étude de l'arabe la rendait inaccessible. D'ailleurs, plusieurs siècles durant, on s'était habitué à considérer le mahométisme comme la quintessence de toutes les hérésies, *omnium et præcedentium et subsequentium hæreseon congeries et sentina* (Marracci), qu'il était inutile de réfuter.

Le premier qui essaya de présenter le Coran sous un jour favorable, et de dissiper les préjugés qui couraient sur son compte, fut l'orientaliste hollandais, Adrien Reland (1676-1748). En 1717, il publiait à Utrecht son ouvrage *De religione Mohammedica libri duo*, que David Durand traduisait aussitôt en français : *La religion des mahométans exposée par leurs propres docteurs, avec des éclaircissements sur les opinions qu'on leur a faussement attribuées*, La Haye, 1721. Le but de l'auteur était d'exposer avec impartialité la doctrine du Coran contre ceux qui, « pour imprimer une note d'infamie à quelque dogme, bon ou mauvais, recourent aussitôt à l'épithète ordinaire : c'est un dogme mahométan. »

Mais avant de justifier le Coran, il fallait embellir la physionomie morale de Mahomet, le réhabiliter lui-même devant l'histoire, tourner en ridicule les auteurs chrétiens qui avaient défigurés ses traits et discrédité leurs écrits. Aussi l'apologie du Coran, inaugurée par Reland, fut suivie à bref délai de l'apologie du prophète. Le premier, qui entreprit cette tâche difficile, est l'ex-chanoine Gagnier, devenu après son apostasie professeur de langues orientales à l'université d'Oxford, *La vie de Mahomet traduite et compilée de l'Alcoran, des traditions authentiques de la Souma, et des meilleurs auteurs arabes*, Amsterdam, 1732. Toutefois la tentative n'eut pas de succès, et les écrivains postérieurs ne renoncèrent pas à appeler Mahomet le grand Imposteur. Voltaire prit aussi la défense du prophète, sans réussir davantage à le réhabiliter. « Il était réservé à notre siècle, dit Scholl, de retrouver la véritable figure du fondateur de l'islam, figure toute humaine, où les côtés sombres ne manquent pas, mais figure intéressante toujours et parfois sympathique. » *L'islam et son prédicateur*, p. VIII. Gibbon, Caussin de Perceval, Dozy, Sprenger, les trois derniers surtout, à qui on ne peut dénier la connaissance approfondie de l'islam, eurent une part notable dans ce réveil de sympathies pour Mahomet et son œuvre. Des écrivains ar-

glais et français lui ont dédié de véritables panégyriques. Carlyle le proclamait un demi-dieu, un de ces hommes providentiels qui ont légitimement enchaîné ou fasciné une partie de l'espèce humaine. Imberdis exalte le Coran, livre majestueux qui à côté du monde idéal fait une large part aux passions de la terre, *Mahomet et l'islam, étude historique*, Paris, 1876, p. 126, et invite les musulmans et les chrétiens à se mettre d'accord, à se traiter en frères pour le fond et pour la forme, p. 173. Renan affirmait n'être jamais entré dans une mosquée sans une vive émotion, sans un certain regret de n'être pas musulman. Montet, *La propagande chrétienne et ses adversaires musulmans*, Paris, 1890, p. 17-18. Barthélemy Saint-Hilaire se montra plein d'admiration pour la doctrine religieuse et morale du Coran. D'après Meynier, Mahomet est sans contredit la plus étonnante personnalité de son époque, une des plus grandes figures de l'histoire, et la morale du Coran ne laisse pas d'être quelquefois sublime. *Étude sur l'islamisme et le mariage des Arabes en Algérie*, Paris, 1868, p. v, 27. Lake a même comparé Mahomet à Jeanne d'Arc et a trouvé que leurs visions offrent une ressemblance frappante. *Islam, its origin, genius and mission*, Londres, 1878, p. 39. Bosworth Smith a comparé le Coran au christianisme dans leurs doctrines et dans leur développement historique, et a prétendu que les reproches adressés aux musulmans en raison de leurs croyances religieuses peuvent aussi être faits aux chrétiens. *Mohammed and Mohammedanism*, Londres, 1876, p. 235, 356-357. Vambéry s'est plu à abaisser le christianisme devant le Coran. *Der Islam im neunzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1875, p. 238-264. Le Dr Hans Batch, *Türke, wehre dich*, Leipzig, 1898, dans sa défense de la religion coranique, en est arrivé jusqu'à la haine du christianisme. Le comte Henry de Castries, dans ses *Impressions et études sur l'islam*, Paris, 1899, s'est appliqué à montrer que les reproches des polémistes chrétiens contre la polygamie, l'intolérance et le fatalisme prêchés par le Coran, sont dénués de fondement.

Et à côté de ces écrivains de l'Occident, qui se flattent d'avoir rétabli la vérité historique sur l'œuvre de Mahomet, des musulmans commencent à faire l'apologie du Coran. A Constantinople, un rédacteur du *Maalumat*, Zeki bey, a écrit un *Essai sur la culture islamique*, traduit en français, où il tâche de démontrer que le Coran n'a jamais été un obstacle à la civilisation et au progrès. En Russie, le représentant le plus autorisé de la défense de l'islam est l'imam Baiazitov, qui en 1887 publiait en russe la première apologie scientifique de l'islam, *Otnocheniia islama k naukie i k inoviertzam* (*Les relations de l'islam avec la science et les hétérodoxies*), Saint-Petersbourg, 1887; *La réponse au discours de Renan sur l'islam et la science*, Saint-Petersbourg, 1883, et *Islam i progress*, Saint-Petersbourg, 1898, tendant à présenter le Coran comme un code religieux qui, au point de vue de la morale et de l'influence civilisatrice, n'a rien à envier à l'Évangile. Les musulmans des Indes anglaises ont trouvé leur meilleur apologiste de l'islam dans Syed Ameer Aly, pour qui la religion de Mahomet est la religion idéale. *The life and teachings of Mohammed, or the spirit of islam*, Londres, 1891, p. 281.

Tous ces efforts pour la réhabilitation du Coran n'ont pas été inutiles. On a éloigné de la vie de Mahomet ce qu'il y avait de légendaire, voire même les appréciations injustes que l'on rencontre si fréquemment dans les écrits de polémistes chrétiens. Le Coran est apparu sous un jour plus favorable, et l'on s'est aperçu sans peine que, comme code religieux, il n'est pas un amas de niaiseries ou de doctrines infâmes et impies. Il n'y a aucun danger à le reconnaître, en particulier si l'on réfléchit que le législateur du Coran a puisé dans l'Ancien

et le Nouveau Testament. Les apologistes même les plus fougueux du christianisme contre l'islam ont rendu parfois justice au Coran, et ont reconnu les bons côtés de son influence morale. Ricold de Montecroix ne cachait pas son étonnement à ce sujet : *Obstupimus quomodo in lege tantæ perfidiæ poterant opera tantæ perfectionis inveniri... Quis enim non obstupescet, si diligenter consideret quanta in ipsis Sarracenis sollicitudo ad studium, devotio in oratione, misericordia ad pauperes, reverentia ad nomen Dei, et prophetas, in loco sancto, gravitas in moribus, affabilitas ad extraneos, concordia et amor ad suos*. Cf. Arnold, p. 345. Marracci est du même avis.

Mais en admettant la vérité partielle de la récente apologie de l'islam, on ne peut s'empêcher de regretter la partialité, et bien souvent la fausseté de la méthode de ses tenants. Ils agencent quelques textes du Coran pour en déduire que l'islam marche de pair avec le christianisme dans la voie du progrès, que l'on se tromperait fort en lui attribuant l'état de stagnation morale et intellectuelle dans lequel se trouve le monde musulman. Ils ne veulent pas convenir que le Coran contient des doctrines qui pourraient difficilement s'accorder avec l'idée du progrès et de l'élévation morale de l'humanité. Sous la plume de ces apologistes de l'islam, le paradis de Mahomet, malgré les textes explicites du Coran, n'est pas un séjour de voluptueux; le fatalisme musulman n'implique pas le renoncement à l'esprit d'initiative, aux efforts personnels, aux énergies de l'âme; on s'évertue même à découvrir dans le Coran que l'intolérance du fanatisme musulman n'est pas un dogme de Mahomet. La civilisation des Maures en Espagne est surtout l'argument préféré de ceux qui veulent réconcilier l'islam avec la société moderne. L'on oublie aisément que l'arbre se juge à ses fruits, et que les conditions actuelles du monde musulman, partout où le croissant a été arboré, est la meilleure réfutation de l'optimisme de ces apologistes. Le tort principal de ceux-ci est de mettre la religion de Mahomet sur le pied d'égalité avec la religion du Christ. Leur prétention n'aboutit qu'à mettre plus en relief les taches originelles de l'islam.

On pourrait à la rigueur soutenir que le code religieux de Mahomet, à cause de son monothéisme, peut servir de trait d'union entre les religions inférieures de l'humanité et le christianisme. Les peuplades sauvages ou moins civilisées, en passant à travers l'islam, pourraient atteindre le Christ. Après avoir admis l'unité de Dieu, le dogme fondamental du Coran, il serait plus aisé ensuite de comprendre le christianisme. Des historiens de l'Église, tels qu'Hergenrother, ont partagé cette opinion. Voir De Castries, p. 253. Malheureusement l'expérience de plusieurs siècles a démontré que cet espoir est chimérique. L'islam n'a pas d'apostat. Les antinomies entre l'Évangile et le Coran ne s'effaceront jamais, et l'islam ou bien reculera lentement devant le christianisme, ou même vivra à ses côtés, en évitant tout contact avec lui, en le regardant toujours comme un étranger, dont il faut détester la foi, la puissance matérielle et même les conquêtes de sa civilisation.

Révile, *Une apologie anglaise de l'islamisme*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} juillet 1877, p. 125-155; Zarinsky, *Apologia Islamizma*, dans *Prav. Sobesiednik*, 1878, t. II, p. 134-160, 252-288; Osman bey Kibrisli Zade, *Il genio dell'islamismo*, Turin, 1890; Krymsky, *Musulmanstvo i ego buduchtnost* (*Le mahométisme et son avenir*), Moscou, 1892, p. 105-114; Palmieri, *Die Polemik des Islams*, p. 82-137; Ostrooumov, *Koran i progress*, Tachkent, 1903, p. 230-248.

A. PALMIERI.

CORAS (Jacques de), poète français, né à Toulouse en 1630, mort en 1677. Par sa famille il appartenait à la religion réformée. Il suivit d'abord le métier des armes, puis étudia la théologie et fut ministre en

Guyenne. Attaché pendant quelque temps à la personne de Turenne, il se convertit au catholicisme et publia : *La conversion de Jacques de Coras dédiée à Nosseigneurs du clergé de France*, in-12, Paris, 1665. Dans la seconde partie de cet ouvrage, il rétracte un livre publié cinq années auparavant : *L'impossibilité de l'union entre l'Église réformée et l'Église romaine*. Les *Œuvres poétiques de Jacques de Coras*, in-12, Paris, 1665, sont complètement oubliées.

B. HEURTEBIZE.

CORDARA Jules César, des comtes de Calamandrana, né le 16 décembre 1704, à Alexandrie (Piémont), entra dans la Compagnie de Jésus à Rome le 20 décembre 1718, enseigna la rhétorique et la philosophie, et fut nommé, en 1742, historiographe de son ordre. Après la suppression de la Compagnie, il se retira à Alexandrie, où il mourut le 6 mars 1785. Nous n'avons pas à nous occuper ici des nombreuses pièces de circonstance, en prose et en vers, la plupart en latin, qui lui valurent un renom d'écrivain élégant, agréable, parfois caustique. L'histoire officielle (si l'on peut s'exprimer ainsi) de la Compagnie de Jésus, qu'il fut chargé de continuer, était arrivée, avec le volume publié en 1710 par le P. Jouvancy, à l'année 1616. Cordara la continua jusqu'en 1625, dans un 1^{er} vol. intitulé : *Historiæ Societatis Jesu pars sexta complectens res gestas sub Mutio Vitellescho, tomus prior*, in-fol., Rome, 1750. L'auteur nous apprend, dans ses mémoires, qu'il ne mit que cinq ans à rédiger ce gros volume; mais il en avait trouvé les matériaux déjà réunis et préparés par d'autres. Il avait aussi terminé le 1^{er} vol., allant de l'an 1625 à l'an 1633, quand la Compagnie de Jésus fut supprimée. Ce volume a été publié en 1859 par les soins du P. Ragazzini, qui a ajouté une préface et comblé une lacune du manuscrit de Cordara : *Historiæ Societatis Jesu pars sexta, tomus secundus*, in-fol., Rome. Pour se délasser, comme il dit, des fatigues de sa grande tâche, Cordara écrivit aussi une relation de la vie et du martyre du B. Ignace d'Azevedo (1743); des notices sur la vie et les miracles du B. Grégoire Barbarigo, évêque de Padoue et cardinal (1761), de la B^{se} Eustochium, bénédictine de Padoue (1765), du B. Simon de Roxas, trinitaire (1766); enfin, œuvre de plus grande portée, une histoire du célèbre collège germanique de Rome : *Collegii Germanici et Hungarici historia libris VI comprehensa... Accedit catalogus vinorum illustrium qui ex hoc collegio prodierunt*, in-4^e, Rome, 1770. Après la suppression de son ordre, il employa ses loisirs forcés à rédiger les souvenirs de sa longue vie, passée pour la grande partie à Rome, en rapports fréquents avec la haute société romaine, ecclésiastique et civile. Dans ce travail, qu'il achevait à l'âge de 75 ans et qu'il intitula : *Julii Cordaræ de suis ac suorum rebus aliisque suorum temporum usque ad occasum Societatis Jesu commentarii ad Franciscum fratrem comitem Calamandranæ*, le vieillard s'étend complaisamment sur ce qui le concerne lui-même; mais les détails curieux sur les hommes et les choses de la cour romaine y abondent aussi. Cordara y parle très librement de ses anciens confrères, comme de tout le reste. Son ami le savant Cancellieri, à qui il légua ses manuscrits, a publié plusieurs fragments de ces mémoires; et Döllinger en a inséré des extraits plus considérables dans le t. III des *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Culturgeschichte*, Munich, 1882.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la C^e de Jésus*, t. II, col. 1411-1433; Caballero, *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu supplementa*, Rome, 1814, Suppl. I, p. 119-122; 1816, Suppl. II, p. 29; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 376. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 797, parle d'une satire publiée par Cordara sous le pseudonyme de Sctanus, *De tota græculorum hujus ætatis literatura*, et qui a été mise à l'index, ainsi que les ré-

pliques de ceux qui s'étaient sentis visés; l'*Index* de 1900 ne mentionne plus ni la satire ni les répliques.

J. BRUCKER.

CORDEMOY (Louis Géraud de), théologien français, né à Paris, le 7 décembre 1651, fils de l'académicien élu en 1675, mort dans cette ville le 9 février 1722. Entré jeune dans les ordres, il se fit recevoir docteur en théologie et s'employa de toutes ses forces à ramener les hérétiques à l'Église catholique; tous ses écrits tendent à ce but. En 1679, il fut nommé abbé commendataire de Féniers au diocèse de Clermont. Voici ses principaux écrits : *Récit de la conférence du diable avec Luther fait par Luther même, traduit du latin*, in-12, Paris, 1681, 1684; *Méthode dont les Pères se sont servis en traitant des mystères*, in-4^e, Paris, 1683; *Lettre de M^{re}, avocat au parlement, à un de ses fils retiré en Angleterre contre le système de l'Église de M. Jurieu*, in-4^e, Paris, 1683; *Traité de l'invocation des saints*, in-12, Paris, 1686; *Traité de l'eucharistie*, in-12, Paris, 1687; *Lettres des nouveaux catholiques de l'île d'Arvert en Saintonge à l'auteur des lettres prétendues pastorales*, in-4^e, Paris, 1688; *Lettre écrite aux nouveaux catholiques d'Arvert en Saintonge, où on répond aux deux premières lettres que le ministre Jurieu a écrites contre l'Histoire des variations des Églises protestantes*, in-4^e, Paris, 1689; *Traité contre les sociniens, ou la conduite qu'a tenue l'Église dans les trois premiers siècles en parlant de la Trinité et de l'incarnation du Verbe*, in-12, Paris, 1696, dédié à Bossuet, voir *Revue Bossuet*, du 25 juillet 1902, p. 182-183; *L'éternité des peines de l'enfer contre les sociniens*, in-12, Paris, 1697; *Les desirs du ciel, ou les témoignages de l'Écriture sainte contre le pur amour des nouveaux mystiques*, in-4^e, Paris, 1698; *Divers traités ou lettres sur divers sujets de controverse*, in-12, Paris, 1701, 1702; *Réflexions importantes sur la réponse des docteurs luthériens de Helmstadt à la question qui leur a été proposée par l'impératrice : Si l'on peut se sauver dans l'Église catholique*; *Dissertation sur le mariage des nouveaux réunis*; *La dévotion au saint Cœur de Jésus*; *La véritable dévotion à la Mère de Dieu*; *Traité de l'infaillibilité de l'Église*, in-12, Paris, 1713; *Traité des saintes images, prouvé par l'Écriture et par la tradition contre les nouveaux iconoclastes*, in-12, Paris, 1715; *Traité des saintes reliques prouvé par l'Écriture et par la tradition contre les protestants*, in-12, Paris, 1719.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIII^e siècle*, in-8^e, Paris, 1704, col. 2689, 2945; Quérard, *La France littéraire*, in-8^e, Paris, 1828, t. II, p. 285.

B. HEURTEBIZE.

1. CORDIER Balthasar, né à Anvers le 7 juin 1592, entré dans la Compagnie de Jésus le 31 janvier 1612, enseigna le grec, la théologie morale, l'Écriture sainte à Vienne, où il avait pris ses grades, et mourut à Rome le 24 juin 1650. Son habileté dans la langue grecque lui permit de publier de nombreux écrits des Pères, qu'il avait trouvés en manuscrits dans diverses bibliothèques de l'Europe. Ses publications de Chaines bibliques sur saint Luc (Anvers, 1628), saint Jean (Anvers, 1630), les Psaumes (3 in-fol., Anvers, 1643-1646), saint Matthieu (2 in-fol., Toulouse, 1646, 1647), et son commentaire sur Job (Anvers, 1646), ont été signalés dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. II, col. 967-968. Mentionnons ses autres publications patristiques : *Apologie morale S. Cyrilli*, in-12, Anvers, 1630; *Joannis Philoponi in c. I Geneseos de mundi creatione libri septem*, in-4^e, Anvers, 1630; *Opera S. Dionysii Aeropagitæ cum scholiis S. Maximi et paraphrasi Pachymeræ*, in-fol., Anvers, 1634; 2 in-fol., Paris, 1644; Venise, 1755-1756; et dans la *P. G.*, de Migne, Paris, 1857, t. III et IV; in-8^e, Brixen, 1854 (texte

seul); *S. Dorothei archimandritæ institutiones asceticæ*, in-12, Anvers, 1646; Prague, 1726; *Vita S. Dosithei auctore cœtano*, dans *Acta sanctorum*, t. III february, p. 382-384; *S. Cyrilli, archiepiscopi Alexandrini, homiliæ XIX in Jeremiam prophetam*, in-8°, Anvers, 1648.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. II, col. 1438-1442.

E. MANGENOT.

2. CORDIER Philibert Louis, jésuite français, né à Langres, le 17 novembre 1696, entra au noviciat le 11 septembre 1711. Successivement professeur de philosophie et de théologie, il devint chancelier de l'université de Pont-à-Mousson. En 1746, parut à Amsterdam, sous l'anonymat, un *Nouveau système sur la prédestination, appuyé sur l'autorité de l'Écriture, des saints Pères et de la raison*, publié par la Compagnie des libraires. Cet ouvrage, édité d'abord à Paris, avait été aussitôt retiré de la circulation. Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 303, croit savoir que l'auteur s'était contenté d'une autorisation implicite du P. Général pour publier son livre et qu'il avait été blâmé par les supérieurs de la province, puis envoyé en disgrâce à Ensisheim. Le P. Cordier mourut en effet, au collège d'Ensisheim, le 5 février 1753. Mais en 1746, il était encore prédicateur à Pont-à-Mousson; en 1747 et 1748, sa résidence était à Strasbourg; en 1750 seulement on le trouve à Ensisheim : ce qui paraît bien infirmer les explications de dom Calmet.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. II, col. 1444; Hurter, *Nomenclator*, 1893, t. II, col. 1269.

P. BERNARD.

CORESSIOS Georges, théologien grec, né à Chio, en 1554. Il suivit les cours de médecine et de philosophie aux universités de Pise et de Padoue, exerça sa profession de médecin à Livourne, et de retour dans son île natale, travailla assidûment à rédiger des ouvrages de polémique contre les Latins. En 1635, le synode de la Grande Église l'appela à Constantinople pour y défendre contradictoirement les croyances orthodoxes contre les attaques du calviniste Antoine Léger, chapelain de l'ambassade hollandaise. Il laissa le manuscrit de ces conférences publiques aux archives synodales de Constantinople pour que ses compatriotes pussent s'en servir dans leurs démêlés avec la Réforme. D'après Papadopoli, il mourut en 1641. Mais cette date est fautive, puisque deux de ses lettres sont datées de 1654. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII^e siècle*, t. III, p. 256. Coressios a été diversement apprécié. Le patriarche de Jérusalem Nectaire l'appelle « un homme très sage et d'une grande érudition : il s'adonna tout entier à renverser, par une exposition fidèle de la saine doctrine, les nouveautés luthériennes ». Renaudot, *Défense de la perpétuité de la foi*, Paris, 1709, p. 47-48. Cyrille Lucar dans ses lettres le charge d'injures. Aymon, *Monuments authentiques de la religion des Grecs*, La Haye, 1708, p. 70-73, 108; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII^e siècle*, Paris, 1896, t. IV, p. 477, 479, 482, 483, 488. Pour le patriarche Nectaire (+ 1669), il est un théologien très savant et très érudit. Renaudot, *Opuscula*, etc., p. 173. Le patriarche Dosithée ne tarit pas d'éloges sur son compte. *Τόμος καταλλαγῆς*, préface. Papadopoli Commène le dit calomniateur émérite des Latins, *Prænotiones mystagogicæ*, p. 117, un homme très vulgaire et d'une grande témérité, p. 156. De son côté, Allatius l'a jugé très sévèrement. *De consensione Ecclesiæ orientalis et occidentalis*, col. 998. Papadopoli affirme que, dans sa vieillesse, il se rapprocha des Latins, et montra quelque repentir d'avoir tant diffamé l'Église romaine. Mais l'autorité de Papadopoli est peu considérable.

Coressios a écrit un grand nombre d'ouvrages contre les Latins. Legrand cite 63 titres différents de ses tra-

vaux théologiques. Allatius déclare que son ouvrage contre la primauté du pape et sur la procession du Saint-Esprit ne peut être lu sans nausée. Le plus complet de ses traités théologiques est celui de la procession du Saint-Esprit : *Ἐγχειρίδιον περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, διορθωθὲν ἐν πολλοῖς, καὶ διαιρθρὲν εἰς κεφάλαια κ' τμήματα παρὰ Δοσιθέου πατριάρχου Ἱεροσολύμων, qui a été inséré dans le *Τόμος Καταλλαγῆς* du patriarche Dosithée, Jassy, 1694, p. 276-412. Il y a ajouté trois chapitres sur la grâce incrée, la vision de Dieu et la lumière du Thabor. Il connaît la plupart des théologiens scolastiques qui ont écrit contre les Grecs.

Voici, d'après Démétracopoulos, les titres de ses autres ouvrages contre les Latins : 1° *Διάλεξις μετὰ τινος τῶν Φράρων περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος*; 2° *Ἐγχειρίδιον περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος*; 3° *Συντομία τῶν ἰταλικῶν ἀμαρτημάτων*; 4° *Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πάπα*; 5° *Περὶ τοῦ ἐν δόξῃ καθαρτηρίου πυρός*; 6° *Περὶ τῆς ἀπολαύσεως τῶν ἁγίων*; 7° *Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος πρὸς τὸν Γάλλον Λεονάδον*; 8° *Διάλογοι περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος κατὰ Λατίνων*; 9° *Δογματικὴ θεολογία*. Le premier ouvrage a été imprimé dans un recueil très rare d'écrits contre les Latins, par Cyrille Lucar, Constantinople, 1628, *Vrétos*, *Neοελληνικὴ φιλολογία*, t. I, p. 18-20; le troisième est inséré dans le volume de Simonidès, *Ὁρθόδοξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τεσσαρες*, Londres, 1859.

Dosithée, *Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχουσάντων*, Jassy, 1715, p. 1178-1179; *Τόμος Καταλλαγῆς*, Jassy, 1694, préface; Mélietios, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, Vienne, 1784, t. III, p. 488; *Vrétos*, *Neοελληνικὴ φιλολογία*, Athènes, 1854, t. I, p. 209-210; Aymon, *Monuments authentiques de la religion des Grecs*, La Haye, 1708, p. 70-73; *Vlastos*, *Τὰ Χιακά*, *ἔτοι ἱστορία τῆς νήσου Χίου*, Hermonoupolis (Syracuse), 1840, t. II, p. 88; *Sathas*, *Neοελληνικὴ φιλολογία*, Athènes, 1868, p. 247-250; Démétracopoulos, *Ὁρθόδοξος Ἑλλάς*, Leipzig, 1871, p. 153-154; *Zaviras*, *Νέα Ἑλλάς*, Athènes, 1872, p. 321-325; Démétracopoulos, *Προσῆκαι καὶ διορθώσεις*, etc., Leipzig, 1871, p. 40-41; Procope, *Ἐπιτετηγμένη ἐπαρρησιαστικὴ τῶν λόγων Γραικῶν*; *Sathas*, *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, Venise, 1872, t. III, p. 481; *Pékios*, *Πνευματικὴ ἀποκρίσις τῆς τουρκοκρατούμενης Ἑλλάδος*, Constantinople, 1880, p. 85; *Rodocanachi*, *Δοκίμιον περὶ τοῦ βίου καὶ τῶν συγγραμμάτων Γεωργίου Κορρυσίου τοῦ Χίου*, Athènes, 1872; *Nectaire* (patriarche), *Ἐγκύμιον εἰς Περσέον τὸν Κορρυσίον, Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἐταιρίας τῆς Ἑλλάδος*, 1891, t. III, p. 521-528; *Hypsilanti*, *Τὰ μετὰ τὴν ἄλυσιν*, Constantinople, 1874, passim; *Papadopoulo Kerameus*, *Ἱεροσολυμητικὴ βιβλιοθήκη*, Saint-Petersbourg, 1891, t. I, p. 219-223, 427-429; *Id.*, *Ἐκτίσις περὶ τῶν ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τῆς παλαιᾶς Φωκαίας ἑλληνικῶν χειρογράφων*, Smyrne, 1876, p. 4, 7; *Id.*, *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐν Σμύρνῃ βιβλιοθήκης*, Smyrne, 1877, p. 5, 10, 28; *Allatius*, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, col. 997-998; *Fabricius*, *Bibliotheca græca*, t. XII, p. 116-117; *Renaudot*, *Opuscula seu appendix ad acta quæ circa Græcorum de transsubstantiatione fidem relata sunt in opere de perpetuitate fidei*, Paris, 1709, p. 173; *Schekstrate*, *Acta Orientalis Ecclesiæ contra Lutheri hæresin*, Rome, 1739, p. 365-390, contient *Georgii Chii Coresii censura de synopsi fidei per Gregorium Hieromonachum edita græce-latine*; *Papadopoli*, *Historia gymnastii patavini*, Padoue, 1726, t. II, p. 296-297; *Prænotiones mystagogicæ*, Padoue, 1697, p. 231, 286, 302, etc.; *Legrand*, *Bibliographie hellénique du XVII^e siècle*, t. III, p. 255-272; *Kyriacos*, *Geschichte der Orientalischen Kirchen*, trad. Rausch, Leipzig, 1902, p. 145-146.

A. PALMIERI.

CORGNE Pierre, théologien français du XVIII^e siècle, né à Corlay au diocèse de Quimper. Docteur en théologie, chanoine de Soissons, il est l'auteur des ouvrages suivants : *Dissertation théologique sur la dispute entre le pape saint Étienne et saint Cyprien*, in-12, Paris, 1725; *Dissertation sur le pape Libère dans laquelle on fait voir qu'il n'est jamais tombé*, in-12, Paris, 1726, 1736; *Mémoire touchant les juges de la foi, où l'on prouve que les évêques seuls sont juges de la foi*, in-12, Paris, 1736; *Dissertation critique et théologique sur le monothélisme et sur le VI^e concile général*, in-12, Paris, 1741; *Les droits de l'épiscopat sur le second ordre pour toutes les fonctions du mi-*

nistère ecclésiastique, in-12. Paris, 1760; *Défense des droits des évêques dans l'Église contre le livre intitulé : Des pouvoirs légitimes du premier et du second ordre*, 2 in-4^e, Paris, 1762.

Quérard, *La France littéraire*, in-8^e, Paris, 1828, t. II, p. 287; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, 3^e édit., Paris, 1855, t. V, p. 450.

B. HEURTEBIZE.

1. CORINTHIENS (PREMIÈRE ÉPÎTRE AUX). Le titre de cette Épître varie suivant les manuscrits et les éditions critiques; α ABCD ont : προς κορινθίους á; FG portent : προς κορινθίους αρχεται á, G omettant toutefois á; R. Estienne (1580) porte : η προς τους κορινθίους επιστολη πρώτη; les Elzévier (1624) : παυλου του αποστολου η προς κορινθίους επιστολη πρώτη; Griesbach et Scholz : προς κορινθίους επιστολη πρώτη. — I. Exégèse. II. Théologie.

I. EXÈGÈSE. — I. OCCASION ET BUT DE L'ÉPÎTRE. — Des troubles agitaient la communauté de Corinthe; la paix et la tranquillité avaient cessé d'y régner; ces ferment de discorde provenaient de causes *intérieures* et *extérieures* : 1^o L'élément grec de la communauté s'abandonna à ses défauts naturels; l'impureté, vice familier aux Grecs, ne tarda pas à se glisser dans la communauté de Corinthe; la célébration de la cène du Seigneur devint peu à peu un somptueux banquet; les femmes virent dans la liberté chrétienne un moyen de secouer toute dépendance à l'égard de leurs maris; les assemblées chrétiennes ne tardèrent pas, sous l'influence de l'éloquence grecque, à se transformer en véritables clubs de discussions. — 2^o Des influences extérieures s'ajoutèrent à ces désordres intérieurs : Apollo, juif alexandrin, converti à l'épiscopat par Aquila et Priscille, Act., XVIII, 26, était arrivé à Corinthe après le départ de Paul; homme doué de brillantes qualités, il enseignait, avec toute l'ardeur d'un néophyte, la foi qu'il venait d'embrasser, réfutait les Juifs en public, et prouvait par les Écritures mêmes la divinité de Jésus-Christ; il acquit ainsi un grand prestige auprès des fidèles de Corinthe, et cette influence offusqua, par la force des choses, dans une certaine mesure, l'autorité même de saint Paul. Des chrétiens judaïsants étaient aussi revenus à Antioche qui contribuèrent à augmenter la division des esprits; ces chrétiens paraissent avoir attaqué l'autorité de saint Paul, et avoir contesté son titre d'apôtre, I Cor., IX, 1; XV, 9; il se forma ainsi divers partis dans la communauté de Corinthe. *Ibid.*, I, 11-12. Informé de ces disputes par les gens de Chloé, *ibid.*, I, 11, saint Paul voulut y remédier; il se proposa en même temps de résoudre certains cas de morale, tels que la fornication, la virginité, VII, les viandes sacrifiées aux idoles, VIII, sur lesquels on l'avait consulté. Le but de l'Épître fut donc double : rétablir la paix dans la communauté de Corinthe, et résoudre certaines questions de morale pratique.

II. DATE ET LIEU DE COMPOSITION DE L'ÉPÎTRE. — Cette Épître fut écrite à Éphèse, vers la fin du premier séjour de l'apôtre dans cette ville, comme il le laisse entendre lui-même. I Cor., XVI, 8. Les Actes nous apprennent, XIX, 22, que Paul envoya à cette époque en Macédoine deux de ses coopérateurs, Timothée et Érasme; la sédition, provoquée par Démétrius, *ibid.*, 23 sq., eut lieu quelque temps après. La lettre a dû donc être écrite en l'an 57 ou 58, peu avant la Pentecôte; certains indices, I Cor., V, 6, 7; XV, 4, 12, 20, 23; XVI, 15, permettent de conclure qu'elle le fut au temps de Pâques. On ne connaît pas le porteur de la lettre; on peut supposer que ce furent Stephanas, Fortunat et Achaïque, dont il est question, I Cor., XVI, 15, ou plus probablement Tite. II Cor., VIII, 16-24; XII, 18.

III. AUTHENTICITÉ. — On la démontre par deux sortes de preuves : 1^o *Preuves extrinsèques.* — Les

Pères apostoliques citent parfois la 1^{re} Épître aux Corinthiens. Cf. I Clementis, XLVII, 1-3, et I Cor., I, 11-12; I Clementis, XLIX, 5, et I Cor., XII, 4-7, Funk, *Patres apostolici*, 2^e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 160, 162; Ignace d'Antioche, *Ad Ephes.*, XVIII, 1, et I Cor., I, 18, 23, 24; *Ad Rom.*, V, 1, et I Cor., IV, 4, Funk, *op. cit.*, t. I, p. 226, 258; Polycarpe, *Ad Philip.*, XI, 2, et I Cor., VI, 2, Funk, *op. cit.*, t. I, p. 308; *Epist. ad Diognet.*, XII, 5, et I Cor., VIII, 1, Funk, *op. cit.*, t. I, p. 412; *Didachè*, X, 6, et I Cor., XVI, 22. Funk, *op. cit.*, t. I, p. 24. Les Pères ou écrivains ecclésiastiques, qui viennent immédiatement après, connaissent aussi cette Épître. Cf. S. Justin, *Apol.*, I, n. 19, P. G., t. VI, col. 357, et I Cor., XV, 53; Athénagore, *De resurrect.*, n. 18, 19, P. G., t. VI, col. 1012, et I Cor., XV, 53, 32; S. Irénée, *Cont. hæc.*, III, II, 1, P. G., t. VII, col. 846, et I Cor., II, 6; *ibid.*, III, XXIII, 8, col. 965, et I Cor., XV, 22; *ibid.*, IV, XXVII, 3, col. 1059-1060, et I Cor., X, 1-12; Tertullien, *De resurrect. carnis*, c. LIX, P. L., t. II, col. 881, et I Cor., III, 22; Clément d'Alexandrie, *Pæd.*, c. VI, P. G., t. VIII, col. 304, et I Cor., III, 2. Les hérétiques du II^e siècle recourent aussi à la 1^{re} Épître aux Corinthiens; Marcion l'admettait dans son *Apostolicon*; d'après l'auteur des *Philosophoumena*, V, 12, P. G., t. XVI, col. 3162, les pérates s'appuyaient sur cette Épître; les partisans de Ptolémée, d'après saint Irénée, *Cont. hæc.*, I, III, 5, P. G., t. VII, col. 477, et Héracléon, d'après Origène, *In Joa.*, tom. XIII, 59, P. G., t. XIV, col. 516, agissaient de même. Enfin cette Épître se trouve dans les versions syriaques, les vieilles versions latines et le canon de Muratori, ce qui prouve tout ensemble et son authenticité et sa canonicité. — 2^o *Preuves intrinsèques.* — 1. *La lexicologie.* — Quoique cette Épître contienne 110 ἀπαξ λεγόμενα, elle a cependant des mots qui caractérisent la langue de Paul : αἰσχροί, ἀνέγκλητος, ἔπειμι, ἀπεχέχομαι, etc., ainsi que d'autres mots qu'il a le premier employés : ἀπρόσκοπος, ἀρρονοικήτης, εἰδωλοκρατία, ὁρεϊκή, συγκοινωνός, φανέρωσις, χάρισμα, etc. — 2. *Le style.* — On y relève les mêmes figures de style que dans les autres Épîtres de saint Paul : l'antithèse, I, 18, 21; III, 2; IV, 10; VIII, 1; la paronomase, II, 13; III, 17; VII, 31; l'asyndète, III, 15, 18; XIII 4-8; l'anacoluthie, IV, 2, 6, 8; XII, 28; l'ironie, IV, 8; VIII, 1; l'euphémisme, V, 1; le parallélisme, VII, 16; X, 23; XI, 4-5; la litote, XI, 17, 22. — 3. *L'accord avec les Actes.* — Les Actes des apôtres racontent la plupart des faits historiques, auxquels saint Paul fait allusion dans sa lettre; il a visité les Corinthiens, II, 1, et il est leur père dans la foi, IV, 15; cf. Act., XVIII; il se propose de retourner à Corinthe, IV, 19; cf. Act., XX, 2; Apollo a prêché dans cette ville, III, 6; cf. Act., XVIII, 27, 28; Paul travaille de ses mains, IV, 12; cf. Act., XVIII, 3; XX, 34; il a baptisé Crispus, I, 14; cf. Act., XVIII, 8; il a été juif avec les Juifs, IX, 20; cf. Act., XVI, 3; XXI, 23-26; il ira à Corinthe en passant par la Macédoine, XVI, 5; cf. Act., XIX, 21.

IV. ANALYSE DE L'ÉPÎTRE. — On la divise communément en trois parties : 1^o *Prologue*, I, 1-9; salutation à l'Église de Corinthe, I, 1-3, et action de grâces pour les dons accordés aux Corinthiens, 4-9. — 2^o *Corps de l'Épître*, I, 10-XVI, 58. — 1. *Correction des abus*, I, 10-vi, 20 : a) Exhortation à l'unité, I, 10; on doit éviter les divisions, parce que Jésus-Christ est le seul rédempteur, I, 13-16, que le succès de la parole de Dieu ne repose pas sur la sagesse humaine, I, 17-31, et que sa prédication consiste dans une démonstration d'esprit et de puissance, II, 1-5; il prêche une sagesse, inconnue aux princes de ce monde, qui a été révélée par le Saint-Esprit et qui est communiquée à ceux qui sont spirituels, II, 6-16; tous les prédicateurs de l'Évangile sont les ministres de Dieu, III, 5-8; on ne doit donc pas se glorifier dans les hommes, III, 18-23; on ne doit

juger personne avant la venue du Seigneur, iv, 1-5, ni s'enorgueillir de ce qu'on a reçu, 7-8; b) l'apôtre reproche aux Corinthiens d'avoir toléré au milieu d'eux l'incestueux qui a la femme de son père, v, 1-2; quant à lui il l'excommunie, 3-5, pour supprimer le vieux levain, 6-8; qu'ils ne vivent pas avec les pécheurs publics, mais qu'ils ne jugent pas ceux qui n'appartiennent pas à la communauté, 9-13; c) ils ont tort de porter leurs procès devant les tribunaux païens, vi, 1-8; d) il reprend vivement les vicieux et les impudiques, vi, 9-20. — 2. Réponses aux questions posées : a) le mariage et le célibat, vii, 1-40; b) les idolâtres, viii, 1-xi, 1; c) la bienséance dans les assemblées liturgiques, xi, 2-34; d) l'exercice des dons spirituels, xii, 1-xiv, 40; e) la résurrection des morts, xv, 1-58. — 3^e Épilogue, xvi, 1-24; conseils et salutations.

J. Belser, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brigau, 1901, p. 472-489; M^r Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, Paris, 1905, t. iii, p. 41-211; Cornely, *Introductio specialis in singulos N. T. libros*, Paris, 1886, p. 432-447; Seidenfennig, *Der erste Brief an die Korinther*, Munich, 1893; A. Sabatier, *L'apôtre Paul*, 3^e édit., Paris, 1896, p. 152-161; Heinrici, *Der erste Korintherbrief*, Göttingue, 1896; Lias, *First Epistle to the Corinthians*, Londres, J. Rohr, *Paulus und die Gemeinde von Korinth auf Grund der beiden Korintherbriefe*, Fribourg-en-Brigau, 1899; Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1903, t. i, p. 103 sq.; A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, 3^e édit., Leipzig, 1901, p. 60-67; P. Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1893, t. i, p. 289-363; T. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2^e édit., Leipzig, 1900, t. i, p. 196-219; Blass, *Textkritisches zu den Korintherbriefen*, Gütersloh, 1906.

II. THÉOLOGIE. — La 1^{re} Épître aux Corinthiens est certainement une des plus riches en enseignements dogmatiques et moraux. Nous allons examiner les principales doctrines en suivant l'ordre même du document.

I. LE BAPTÊME, i, 13-17. — Saint Paul déclare, 13, 15, qu'il n'a pas baptisé en son nom, εἰς τὸ ἔμὸν ὄνομα. Cette déclaration laisse entendre, par voie de contraste, que le baptême est conféré au nom de Jésus-Christ ou des trois personnes de la sainte Trinité. « On ne demande pas, observe saint Jean Chrysostome, qui baptise, mais qui est invoqué dans le baptême, car c'est ce dernier qui remet les péchés. » Οὐ γὰρ ὁ βαπτίσας ἀλλ' ὁ καλούμενος εἰς τὸ βάπτισμα ζητεῖται οὗτος γὰρ ἀφίσις τὰ ἀμαρτήματα. In I^{am} ad Cor., homil. iii, n. 2, P. G., t. lxi, col. 25. Saint Thomas fait cette réflexion : Sic ergo, si solius Christi passio, si solius Christi nomen virtutem confert baptismi ad salvandum, verum est proprium esse Christo ut ex eo baptismus habeat sanctificandi virtutem. Unde qui hoc aliis attribuit, dividit Christum in plures. In I^{am} ad Cor., lect. ii, c. i, 13.

II. LES MINISTRES, iv, 1. — Saint Paul affirme qu'on doit le regarder comme le serviteur du Christ et le dispensateur des mystères de Dieu. A propos du titre de serviteur, ὑπηρέτης, saint Jean Chrysostome dit : « N'écarte pas le Maître, pour recevoir la dénomination des ministres et des serviteurs. » Μὴ τοίνυν τὸν Δεσπότην ἀφίσις, ἀπὸ τῶν ὑπηρετῶν καλοῦ καὶ τῶν διακονομένων. Et à propos du titre « dispensateur », οἰκονόμος, il fait cette réflexion : « Il a dit : dispensateurs, montrant qu'il ne faut pas confier ces choses à tout le monde, mais à ceux auxquels ce rôle convient, et qui sont dignes de les dispenser. » Οἰκονόμους δὲ εἶπε, δεικνύς ὡς οὐχ ἅπανιν αὐτὰ γὰρ δίδοναι, ἀλλ' οἷς, δεῖ, καὶ οἷς ἄξιον οἰκονομεῖν. Ibid., homil. x, n. 2, col. 84. Écoutons saint Thomas : Quilibet vestrum debet cognoscere auctoritatem officii nostri, ad quos pertinet quod sumus mediatores inter Christum cui servimus... et inter membra ejus, quæ sunt fideles Ecclesiæ, quibus dona Christi dispensant, ad quos pertinet quod subditur : « Et dispensatores mysteriorum Dei, » id est secreto-

rum ejus, quæ quidem sunt spiritualia ejus documenta... vel etiam ecclesiastica sacramenta, in quibus divina virtus secretis operatur salutem... Pertinet ergo ad officium prælatorum Ecclesiæ quod in gubernatione subditorum soli Christo servire desiderant, ejus amore ejus oves pascunt... Pertinet etiam ad eos ut divina populo dispensent... et secundum hoc sunt mediatores inter Christum et populum. Ibid., c. iv, 1, lect. i.

III. LE JUGEMENT DERNIER, iv, 5. — « Lorsque le Seigneur viendra, il mettra en lumière ce qui est caché dans les ténèbres, et manifestera les desseins des cœurs. » Alors chacun recevra de Dieu la louange qui lui sera due. Pour détourner les hommes de juger leurs frères, saint Paul déclare qu'ils n'ont pas les connaissances requises. Le Seigneur seul, qui connaît tout, pourra porter un jugement équitable : « Les hommes, dit saint Jean Chrysostome, ne connaissent pas les desseins [des cœurs]; mais celui qui scrute les cœurs les sait très bien, et alors il les produira tous ouvertement. » Τὰς δὲ βουλὰς αὐτὰς ἀνθρώπων μὲν οὐκ ἴσασιν, ὁ δὲ τὰς καρδίας ἐρευνῶν ἀκριβῶς ἐπίσταται, καὶ εἰς μέσον ἔξει πάντα τότε ἐκείνα. Ibid., homil. xi, n. 3, col. 91. Saint Thomas commente ainsi ce passage : Dominus ad judicandum veniens... faciet esse lucida et manifesta ea quæ occulta in tenebris facta sunt. [Et manifestabit]... omnia cordis occulta... Quod quidem intelligendum est tam de bonis quam de malis quæ non sunt per pœnitentiam tecta. Ibid.

IV. L'EXCOMMUNICATION, v, 5. — Après avoir manifesté son étonnement de ce que les Corinthiens n'aient pas ôté l'incestueux du milieu d'eux, v, 2, saint Paul dit, v, 3, que, quoique absent, il a déjà jugé le coupable; il décide, au nom du Seigneur Jésus et avec sa puissance, qu'un tel individu soit livré à Satan pour la destruction de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur Jésus, 4-5. Nous sommes ici en face d'un cas d'excommunication ou de retranchement de la communauté chrétienne. Paul porte une sentence définitive : l'incestueux n'est plus digne de faire partie du corps de l'Église; toutefois la porte de la pénitence lui reste ouverte pour le salut de son âme : « Il ne permet pas, dit saint Jean Chrysostome, qu'on attende son arrivée pour le lier; mais, comme devant expulser une peste, avant qu'elle envahisse le reste du corps, il se hâte de la contenir. » Οὐδὲ ἀναμεῖναι αὐτοῦ τὴν παρουσίαν ἀφίσις, οὐδὲ ἐκδέξασθαι αὐτὸν καὶ τότε δεῖσαι, ἀλλ' ὥσπερ τινὰ λοιμὸν μέλλων ἀπελαύνειν, πρὶν ἢ διαδοθῆναι εἰς τὸ λοιπὸν σώμα, ἐπέλγεται κατασχέειν. Ibid., homil. xv, n. 2, col. 123. Saint Thomas enseigne que ce passage est susceptible d'une double interprétation : Quod sic potest intelligi, quod, sicut dicitur (Matth., x, 1), Dominus dedit apostolis potestatem spirituum immundorum, ut ejicerent eos, et per eandem potestatem poterant imperare spiritibus immundis, ut vexarent corporaliter, quos hac pœna judicabant dignos... Alio modo potest intelligi... sc. per excommunicationis sententiam, per quam aliquis separatur a communione fidelium et a participatione sacramentorum, et privatur Ecclesiæ suffragiis, quibus homo munitur contra impugnationem Satanæ. Ibid., c. v, 5, lect. i.

V. LA PROCÉDURE A SUIVRE DANS LES DIFFÉREND, vi, 1-7. — L'apôtre réprouve la pratique même des procès entre chrétiens. Si cependant ils ont entre eux des différends, ils ne doivent pas s'adresser aux juges païens; mais ils doivent recourir à des juges chrétiens. Il serait sans doute téméraire d'affirmer qu'il y a là le premier germe des tribunaux ecclésiastiques; mais, pour le prestige du nom chrétien, saint Paul n'en exige pas moins que les différends soient vidés devant des juges qui font partie de l'Église; il faut donc soustraire ces procès à une juridiction étrangère. « Il ne répudie pas

immédiatement les procès, dit saint Jean Chrysostome, mais il change uniquement les juges, ramenant du dehors dans l'Église ceux qui doivent être jugés. » Ἀλλὰ τοὺς δικάζοντας ἡμεῖς μόνον, ἔξωθεν εἰς τὴν Ἐκκλησίαν εἰσαγών τοὺς δικάζομένους. *Ibid.*, homil. xvi, n. 2, col. 132.

VI. LA VIRGINITÉ ET LE MARIAGE, VII. — Ce chapitre est plein d'enseignements. On peut ramener à six idées fondamentales la doctrine qui y est exposée : 1^o saint Paul condamne la fornication, πορνεία, et, pour échapper à ce danger, il conseille le mariage, 1-2, 8-9; 2^o il recommande la fidélité conjugale, 3-4; 3^o il condamne le divorce et permet la séparation, 10-11; 4^o dans les mariages mixtes, il conseille à la partie fidèle de garder la partie infidèle, pourvu que cette dernière y consente; si elle ne veut pas y consentir, tous les deux sont libres, 12-16; cf. J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. II, p. 488-494; 5^o le mariage et la virginité sont bons et légitimes; cependant la virginité est préférable, 25-38; 6^o les secondes noces sont légitimes, 39. Commentant le verset 28, saint Thomas montre quelle est l'excellence de la virginité : *Primo quia carnis munditiam conservat... Secundo, quia animam decorat et ornat... Tertio, quia angelis cæli assimilatur... Quarto, quia Christo desponsatur... Quinto, quia jungit et approximat Deo... Sexto, quia cæteris statibus præponderat... Septimo, quia odorem bonæ famæ spirat... Octavo, quia ad nuptias æternas invitat. Ibid.*, c. VII, lect. v.

VII. LES IDOLOTHYTES, VIII. — La thèse, développée dans ce chapitre, est que les idolothytes sont par eux-mêmes indifférents, qu'il n'est dès lors pas défendu d'en manger; il faut toutefois s'en abstenir si la conscience y répugne, ou si leur usage est une occasion de scandale pour les faibles. Ce chapitre pose donc la question du scandale occasionnel.

VIII. L'EUCCHARISTIE. — 1^o Signification, x, 16-17. — La coupe est la communion au sang du Christ, et le pain est la communion au corps du Christ. A propos du calice, saint Jean Chrysostome dit : « Ce qui est dans le calice est ce qui a coulé de son côté, et à cela nous participons. » Τοῦτο τὸ ἐν τῷ ποτηρίῳ ὃν, ἐκεῖνὸ ἐστὶ τὸ ἀπὸ τῆς πλευρᾶς ῥέυσαν, καὶ ἐκεῖνον μετέχομεν. *Ibid.*, homil. xxiv, n. 1, col. 200. Et à propos de la fraction du pain : « Ce qu'il n'a pas souffert sur la croix [la rupture de son corps], il le souffre pour toi dans l'oblation, et il souffre d'être brisé pour remplir tous. » Ἀλλ' ὅπερ οὐκ ἔπαθεν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ, τοῦτο πάσχει ἐπὶ τῆς προσφορᾶς διὰ σέ, καὶ ἀνέχεται διακλωμένως, ἵνα πάντας ἐμπλήσῃ. *Ibid.*, n. 2, col. 200. Pour marquer cette union intime, saint Paul ajoute, 17, que les chrétiens ne forment qu'un seul corps, puisqu'ils participent tous à un même pain : « Qu'est le pain? demande saint Jean Chrysostome. Le corps du Christ. Que deviennent les communicants? Le corps du Christ. Non plusieurs corps, mais un seul corps. » Τί γὰρ ἐστὶν ὁ ἄρτος; Σῶμα Χριστοῦ. Τί δὲ γίνονται οἱ μεταλαμβάνοντες; Σῶμα Χριστοῦ· οὐχὶ σώματα πολλὰ, ἀλλὰ σῶμα ἓν. *Ibid.* Omnes, dit saint Thomas, *unum in corpore ejus mystico. Ibid.*, c. x, 17, lect. iv. — 2^o Institution et célébration, xi, 23-31. — Le récit de l'institution de l'eucharistie contient plusieurs instructions : 1. saint Paul déclare, 23, qu'il a appris du Seigneur ce qu'il a enseigné aux Corinthiens; 2. il rapporte, 24-25, les paroles prononcées par le Seigneur sur le pain et la coupe avec l'ordre d'avoir à réitérer la dernière cène en mémoire de lui; 3. il enseigne, 26, que, toutes les fois que l'on mange le pain et l'on boit le sang eucharistiques, on annonce la mort du Seigneur; 4. il affirme, 27, que quiconque mange le pain ou boit le calice du Seigneur d'une manière indigne, se rend coupable du corps et du sang du Seigneur; il mange et boit par là même, 29, son propre jugement; 5. enfin il engage, 28,

le chrétien à faire un sérieux examen de conscience, avant de manger de ce pain et de boire de ce calice. Ces versets contiennent donc un développement théologique assez accentué de la dernière cène; la spéculation de Paul met en relief à peu près tous les aspects de l'eucharistie : institution par Jésus-Christ, paroles consécatoires, caractère commémoratif de l'eucharistie, dispositions requises pour y participer, tristes effets, 30, pour ceux qui y participent indignement. — 3^o Certains auteurs, cf. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 1^{re} série, Paris, 1902, p. 284, pensent que l'agape n'a jamais existé, comme une institution régulière, dans la primitive Église; elle se serait, il est vrai, introduite dans l'Église de Corinthe, mais comme un abus; dans les versets 20-22, saint Paul réprouverait cet abus et condamnerait par là même la pratique de l'agape; la plupart des auteurs sont d'un avis contraire; ils croient que l'agape a existé comme un fait normal; dans les versets précités, saint Paul ne condamne pas la pratique même de l'agape, mais les abus qui en accompagnaient la célébration dans l'Église de Corinthe. Cf. F. X. Funk, *L'agape*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* (de Louvain), 15 janvier 1903; V. Ermoni, *L'agape dans l'Église primitive*, Paris, 1904, p. 9-16.

IX. TRINITÉ ET DIVINITÉ DES TROIS PERSONNES, XII, 4-6. — On voit que dans ce passage saint Paul met sur le même plan les trois personnes divines, chacune en connexion avec une fonction particulière : les dons sont divers, mais l'Esprit est le même; les ministères sont divers, mais le Seigneur est le même; les opérations sont diverses, mais Dieu est le même. Saint Jean Chrysostome, *ibid.*, homil. xxix, n. 3, col. 244, commente ainsi ce passage : « Vois qu'il ne montre aucune différence dans les dons du Père et du Saint-Esprit; il ne confond pas les personnes, mais il manifeste la même dignité de substance. Il dit que, ce que l'Esprit donne, Dieu le fait et le Fils l'ordonne et l'accorde. » Ὅρξας ὅτι οὐδεμίαν διαφορὰν δείκνυσιν ἐν ταῖς δωρεαῖς Πατὴρ καὶ Πνεῦματος ἁγίου; οὐ τὰς ὑποστάσεις συναλείφων, μὴ γένοιτο, ἀλλὰ τῆς οὐσίας τὴν ὁμομιάν ἐμφανῶν. Ὅπερ γὰρ τὸ Πνεῦμα χαρίζεται, τοῦτο καὶ τὸν Θεὸν ἐνεργεῖν, τοῦτο καὶ τὸν Υἱὸν διατάττειν καὶ παρέχειν φησί.

X. L'ÉGLISE, XII, 12-27. — L'Église est comparée à un corps, dont les fidèles sont les membres. Pris collectivement, les fidèles forment le corps; considérés individuellement, ils constituent autant de membres particuliers, μέλη ἐκ μερῶν, 27. Le rôle du Christ, dans cette comparaison, est double : 12, saint Paul semble dire que le Christ est le corps même dont les fidèles sont les membres : οὕτως καὶ ὁ Χριστός. Au contraire, au verset 27, le Christ est la tête du corps formé par les fidèles : Ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ. Comme le terme Χριστός du verset 12 ne s'encadre pas bien dans la comparaison, saint Jean Chrysostome pense, peut-être avec raison, qu'il tient la place du terme : Ἐκκλησία, « Église. » « Devant dire : ainsi l'Église — ce qui était la suite — il ne l'a pas dit, et il a posé le Christ au lieu de l'Église... Ce qu'il dit le voici : Ainsi le corps du Christ, qui est l'Église. Car de même que le corps et la tête sont un seul homme, ainsi il a dit que le Christ à la place de l'Église, appelant ainsi son corps. » Καὶ θεὸν εἰπεῖν, Οὕτω καὶ ἡ Ἐκκλησία (τοῦτο γὰρ ἀνθρώπου ἦν), τοῦτο μὲν οὐ φησὶν, ἀντ' ἐκείνης δὲ τὸν Χριστὸν τίθησι... Ὁ δὲ λέγει, τοῦτο ἐστίν. Οὕτω καὶ τοῦ Χριστοῦ τὸ σῶμα, ὅπερ ἐστὶν ἡ Ἐκκλησία. Καθάπερ γὰρ καὶ σῶμα καὶ κεφαλὴ εἷς ἐστὶν ἄνθρωπος, οὕτω τὴν Ἐκκλησίαν καὶ τὸν Χριστὸν ἐν ἑφῆσεν εἶναι. Διὸ καὶ τὸν Χριστὸν ἀντὶ τῆς Ἐκκλησίας τέθεικε, τὸ σῶμα αὐτοῦ οὕτως ὀνομάζων. *Ibid.*, homil. xxx, n. 1, col. 250. Le même Père interprète aussi, d'une manière assez plausible, l'expression « membres particuliers » du verset 27 : l'Église de Corinthe est une partie de l'Église univer-

selle, et du corps qui est composé de toutes les Églises ; ...ὅτι ἡ Ἐκκλησία ἡ παρ' ὑμῖν μέρος ἐστὶ τῆς πανταχοῦ καιμένης Ἐκκλησίας, καὶ τοῦ σώματος τοῦ διὰ πασῶν συνισταμένου τῶν Ἐκκλησιῶν. *Ibid.*, homil. xxxii, n. 1, col. 264. Mais la meilleure interprétation consiste à dire que chaque Corinthien est un membre *particulier* du corps du Christ.

XI. LA HIÉRARCHIE, XII, 28-29. — Ces deux versets dessinent un cadre incomplet de la hiérarchie primitive ; l'apôtre n'y mentionne que trois groupes : les apôtres, les prophètes et les docteurs. Sur ces officiers, cf. V. Ermoni, *Les premiers ouvriers de l'Évangile*, Paris, s. d., t. I. A côté de ces groupes hiérarchiques, l'apôtre mentionne aussi certains dons particuliers : le don des miracles, les dons des guérisons, le don de secourir, de gouverner, de parler diverses langues.

XII. LES VERTUS THÉOLOGALES, XIII, 13. — L'auteur mentionne les trois vertus théologiques : la foi, πίστις, l'espérance, ἐλπίς, et la charité, ἀγάπη, et déclare que la charité est la plus grande des trois. Sur ce verset, voir S. Jean Chrysostome, *ibid.*, homil. xxxiv, n. 3, col. 289, et S. Thomas, c. xiii, 13, lect. iv.

XIII. LE CULTES. — 1^o La prière, XIV, 15. — Saint Paul distingue dans ce verset deux sortes de prières : la prière par l'esprit, τῷ πνεύματι, et la prière par l'intelligence, τῷ νοῖ. D'après saint Jean Chrysostome, *ibid.*, homil. xxxv, n. 3, col. 300, la prière par l'esprit est le charisme même que l'on a reçu ; on prie par l'intelligence lorsqu'on comprend ce que l'on dit. — 2^o La prophétie et l'exhortation, XIV, 24-33.

XIV. SYMBOLE DE FOI, XV, 3-5. — Tous les critiques sont d'accord pour voir dans ces trois versets une formule de foi en quatre articles que l'on peut disposer de la manière suivante :

- [Παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον],
 [1] ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν,
 [2] καὶ ὅτι ἐτάφη,
 [3] καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ,
 [4] καὶ ὅτι ὡφθῇ Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα.

Ainsi la mort du Christ pour nos péchés, son ensevelissement, sa résurrection, son apparition à Pierre et aux douze formaient la substance de ce symbole. Cf. Lemme, *Neue Jahrbücher für deutsche Theol.*, 1893, p. 7 ; R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, 1895, t. I, p. 47 ; Kaehler, *Der sogen. historische Jesus*, 1896, p. 95 ; Clemen, *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1895, p. 330 ; A. Seeberg, *Der Catechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903, p. 45 sq.

XV. RÉURRECTION DES CORPS, XV, 12-58. — 1^o Le fait de la résurrection, 12-32. — Saint Paul établit le fait de la résurrection des corps par trois preuves : 1. *Par la résurrection de Jésus-Christ*, 12-28 : s'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ, non plus, n'est pas ressuscité, 13, 16 ; or le Christ est ressuscité des morts, et il est les prémices de ceux qui dorment [= qui sont morts] ; comme le premier homme a été l'auteur de la mort, le Christ est l'auteur de la résurrection, 20-22 ; 2. *Par le baptême des morts*, 29 : si les morts ne ressuscitent pas, pourquoi se fait-on baptiser pour les morts ? Sur ce baptême des morts, voir t. II, col. 360-364 ; V. Ermoni, *Le baptême dans l'Église primitive*, Paris, 1904, p. 40-41 ; 3. *Par un argument ad hominem fondé sur les conséquences immorales qu'en tiraient les Corinthiens*, 32 : si les morts ne ressuscitent pas, on n'a qu'à se livrer à tous les plaisirs de la chair : « mangeons et buvons, car demain nous mourrons. » — 2^o Le mode de la résurrection, 35-41. — A la question : « Comment les morts ressuscitent-ils ? » saint Paul répond par une analogie empruntée à la nature : de même que le grain, jeté en terre, ne reprend vie, à moins qu'il ne meure, ainsi le corps de l'homme ne peut ressusciter s'il n'est pas mort. — 3^o Qualités des corps

ressuscités, 42-50, 54. — Elles sont au nombre de cinq : le corps ressuscité incorruptible, ἐν ἀφθαρσίᾳ, 42 (cf. aussi 1^o 52), glorieux, ἐν δόξῃ, 43^a, plein de force, ἐν δυνάμει, 43^b, corps spirituel, σῶμα πνευματικόν, 44, immortel, ἐνδύσεται ἀθανάσιον, 54. Cf. J. Corluy, *Spicilegium*, t. I, p. 296-344. — 4^o Fin du monde, 51-58. — Le verset 51, le seul qui mérite une explication, se rapporte à la génération contemporaine de la fin du monde : les hommes de cette génération ne mourront pas : « Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés. » Πάντες μὲν οὐ κοιμηθήσόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγήσόμεθα. Nous voyons aussi, 52, que ce phénomène s'accomplira en un instant, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette, et 54-55, que la résurrection est une victoire sur la mort.

Ambrosiaster, *Commentarius*, P. L., t. XVII, col. 183-276 ; Pélagie ou un pélagien, *Commentarius*, P. L., t. XXX, col. 717-772 ; Primasius d'Adrumète, *Commentaria*, P. L., t. LXVIII, col. 507-553 ; Sedulius Scotus, *Collectanea*, P. L., t. CIII, col. 127-161 ; W. Strabon, *Glossa ordinaria*, P. L., t. CXIV, col. 519-550 ; S. Jean Chrysostome, *In 1^o Cor. homil.*, P. G., t. LXI, col. 11-384 ; S. Cyrille d'Alexandrie, *Fragmenta*, P. G., t. LXXIV, col. 855-916 ; Théodoret de Cyr, *Interpretatio*, P. G., t. LXXXII, col. 225-376 ; S. Jean Damascène, *Loci selecti*, P. G., t. XCV, col. 569-705 ; Eucumenius, *Commentarius*, P. G., t. CXVIII, col. 639-905 ; Théophylacte, *Explanatio*, P. G., t. CXXIV, col. 563-793 ; Haymon d'Alberstadt, *Expositio*, P. L., t. CXVII, col. 509-605 ; Hugues de Saint-Victor, *Quæstiones*, P. L., t. CLXXV, col. 513-543 ; Pierre Lombard, *Collectanea*, P. L., t. CXCI, col. 1533-1696 ; S. Thomas d'Aquin, *Commentarius*, Paris, 1880 ; Cajetan, *Literalis expositio*, Rome, 1520 ; B. Justiniani, *Explanations*, Lyon, 1612 ; Estius, *Commentarius*, Douai, 1614 ; Picquigny, *Triplex expositio*, Paris, 1703 ; Noël Alexandre, *Commentarius litterarius*, Naples, 1741 ; Calmet, *Commentaire*, Paris, 1707 ; Corneille de la Pierre, *Commentarii*, Anvers, 1614 ; Mesmer, *Erklärung des ersten Korintherbriefes*, Inspruck, 1862 ; Maier, *Commentar über den ersten Korintherbrief*, Fribourg-en-Brisgau, 1857 ; Cornely, *Commentarius in priorem Epist. ad Corinthios*, Paris, 1892 ; Schneedorfer, *Der erste Brief Pauli an die Korinther*, Munster, 1907 ; Seidenplanning, *Der erste Brief an die Korinther*, Munich, 1893 ; A. L. Ch. Heydenreich, *Comment. in priorem Pauli ad Corinthios Epistolam*, Marbourg, 1825-1828 ; J. F. Flatt et Hoffmann, *Vorlesungen über die beiden Briefe Pauli an die Korinther*, Tübingue, 1827 ; J. G. Fr. Billroth, *Commentar zu den Briefen des Paulus an die Korinther*, Leipzig, 1893 ; L. J. Rückert, *Der erste Brief Pauli an die Korinther*, Leipzig, 1836 ; J. E. Oslander, *Commentar über den ersten Brief Pauli an die Korinther*, Stuttgart, 1847 ; J. F. Rabiger, *Untersuchungen über den Inhalt der Korinther Briefe*, Breslau, 1847, 1886 ; A. P. Stanley, *The Epistles of St. Paul to the Corinthians*, Londres, 1855 ; A. Neander et H. Beyschlag, *Auslegung der beiden Briefe an die Korinther*, Berlin, 1859 ; F. Kling, *Die Korintherbriefe*, Bielefeld, 1865 ; T. S. Evans, *Commentary on the first Epistle to the Corinthians*, Londres, 1881 ; Ch. Edwards, *A Commentary on the first Epistle to the Corinthians*, Londres, 1885 ; Godet, *Commentaire sur la première Épître aux Corinthiens*, Neuchâtel, 1886-1887 ; G. Heinrich, *Der erste Korintherbrief*, 8^e édit., Göttingue, 1896 ; Ch. Ellicott, *A critic and grammatical Commentary on St. Paul's first Epistle to the Corinthians*, Andover, 1889 ; W. Schmiedel, *Briefe an die Thessalonicher und Korinther*, 2^e édit., Fribourg, 1899 ; Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig, 1905 ; E. Kühl, *Der erste Brief an die Korinther*, Königsberg, 1205 ; Bonnet, *Der erste Brief an die Korinther*, dans *Die Schriften des N. T.*, 2^e édit., Göttingue, 1907, t. II, p. 72 sq. Cf. Dictionnaire de la Bible, t. II, col. 983-995.

V. ERMONI.

2. CORINTHIENS (SECONDE ÉPÎTRE AUX). Le titre varie : N A B K ont : προς κορινθίους β' ; L : του αγίου αποστόλου παύλου επιστολή προς κορινθίους β' ; l'édition des Elzévier (1624) porte : παυλου του αποστολου η προς κορινθίους επιστολη δευτερα ; Griesbach et Scholz ont : η προς κορινθίους επιστολη δευτερα. — I. Exégèse. II. Théologie.

I. EXÉGÈSE. — I. OCCASION ET BUT DE L'ÉPÎTRE. — La 1^{re} Épître n'avait pas mis fin aux troubles qui agitaient la communauté de Corinthe. Paul y avait beaucoup d'adversaires qui contestaient son autorité et lui

adressaient beaucoup de reproches. Un de ses adversaires l'avait même gravement offensé. II Cor., II, 5-8; VII, 12. Tite, qui avait été envoyé à Corinthe, lui avait, il est vrai, apporté de bonnes nouvelles; il lui avait raconté, VII, 7, l'ardent désir des Corinthiens de le revoir, leurs larmes et leur attachement pour sa personne, de sorte que Paul en avait éprouvé de la consolation; le plus grand nombre des Corinthiens avait infligé, II, 6, un châtement à son insulteur; on avait bien accueilli Tite, on se repentait et l'on revenait à Paul, VII, 8-16. Mais ces bonnes dispositions n'avaient pas désarmé l'opposition; les partis hostiles continuaient d'attaquer l'autorité de l'apôtre. Sans doute, il n'est plus question des partisans de Paul, d'Apollon et de Céphas; le parti de l'opposition se réclame uniquement du Christ, X, 7; les adversaires de Paul se regardent comme les apôtres par excellence, XI, 5; XII, 11, et des ministres de justice; ils se présentent avec des lettres de recommandation, III, 1, et ils proclament qu'ils sont Hébreux, Israélites, de la race d'Abraham, ministres du Christ, XI, 22-23; ils dirigeaient contre Paul des attaques multiples, I, 17-29; IV, 2-3; X, 2-3, 10; XI, 1-16; XII, 1-10, 16. Ces attaques avaient porté atteinte au prestige de Paul et ébranlé la confiance que les Corinthiens avaient en lui. Le but de la lettre est donc, pour ainsi dire, *apologétique* : saint Paul répond aux reproches dirigés contre sa personne et établit en même temps son autorité d'apôtre.

II. DATE ET LIEU DE COMPOSITION. — On peut dire que cette Épître a été écrite à peu près six ou dix mois après la I^{re}, suivant que l'on admet ou non que saint Paul écrivit une III^e lettre entre la I^{re} et la II^e, ce que nous examinerons bientôt sommairement. Elle a dû donc être écrite au mois de septembre de l'an 57 ou 58, ou vers le commencement de l'an 58 ou 59. On peut supposer qu'elle fut écrite à Philippes, et qu'elle fut probablement confiée à Tite et aux deux frères envoyés par saint Paul à Corinthe pour faire la collecte en faveur des pauvres de Jérusalem, VIII, 17-24.

III. L'HYPOTHÈSE D'UNE III^e ÉPÎTRE. — 1^o La majorité des critiques admet généralement que saint Paul écrivit, entre la I^{re} et la II^e de nos Épîtres canoniques, une III^e Épître, à laquelle il ferait allusion dans I Cor., II, 3-4; VII, 7-12. Quelques-uns ont même parlé de deux lettres. Cf. A. Jülicher, *Einführung in das N. T.*, Fribourg-en-Brigau, 1894, p. 59-60; A. Harnack, *Die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodiceer und Korinther*, in-8^o, Bonn, 1905. Les critiques les plus modérés eux-mêmes admettent la possibilité de cette III^e Épître : « Notre conclusion sans doute n'exclut pas la possibilité d'une lettre entre la I^{re} et la II^e Épître, mais cette lettre, si elle a existé, est probablement perdue. » E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1903, t. I, p. 145. — 2^o Toutes les tentatives faites pour reconstituer cette lettre n'ont donné aucun résultat appréciable. — 1. On a pensé à retrouver dans I Cor., III, 10-23; IX, 1-X, 22; II Cor., XI, 2-3; XII, 20-21, des restes de la plus ancienne Épître aux Corinthiens; mais c'est là une pure fantaisie. Une opinion plus sérieuse voit dans II Cor., VI, 14-VII, 1, un de ces restes; mais cette opinion n'est pas, non plus, probable, car : a) les six ἀπαξ λεγόμενα, à savoir : ἐτεροψύγη, μετοχή, VI, 14, συμφώνησις, Βελίαλ, 15, συγκατάθεσις, 16, μολυσμός, VII, 1, ne signifient rien; b) le terme : σάρξ, VII, 1, dans le sens d'« homme extérieur », a des analogies dans II Cor., III, 3; IV, 10, 11; V, 16; VII, 5; Gal., IV, 13; c) le ton et les pensées ne détonnent pas avec ceux de saint Paul; d) si la suppression de cette péripécie ne brise pas l'enchaînement littéraire, car VII, 2, se lie fort bien à VI, 13, ce n'est pas une raison pour la rejeter comme étrangère à l'Épître. Cf. A. Jülicher, *op. cit.*, p. 63. — 2. L'hypothèse des quatre chapitres a rencontré plus de partisans. Ad. Hausrath et

Schmiedel pensent que les c. X-XIII constituent la lettre visée par II, 3-4; VII, 7-12. Cette hypothèse s'appuie surtout sur les raisons suivantes : a) il existe une grande différence de ton entre I-VII et X-XIII; b) les appréciations sont aussi diverses : VIII, 7, Paul reconnaît que les Corinthiens possèdent abondamment la foi, le discours, la science, la sollicitude et la charité; au contraire, XII, 20, il craint de les trouver, à son arrivée, en proie à bien des vices; c) enfin, IX, 15, paraît être la conclusion d'une Épître, et X, 1, le commencement d'une autre. Mais ces raisons ne sont pas concluantes : a) la tradition ignore absolument cette hypothèse; b) le contraste entre les deux parties s'explique par la diversité des lecteurs visés par saint Paul : dans la première partie, l'auteur s'adresse aux fidèles de Corinthe qui lui sont restés fidèles; dans la seconde, au contraire, il prend à partie ses adversaires; c) d'ailleurs, après sa violente sortie contre ses adversaires, Paul reprend, XIII, 11-13, le ton de calme et de douceur de la première partie, ce qui prouve que les chapitres X-XIII sont partie intégrante de l'Épître. Cf. Jacquier, *op. cit.*, p. 143-145, et pour plus de détail, A. Jülicher, *op. cit.*, p. 63-67.

IV. AUTHENTICITÉ. — 1^o La tradition patristique. — On pourrait voir des allusions à la II^e Épître aux Corinthiens dans certains passages des écrits des Pères apostoliques : 1^{er} *Clementis*, XIII, 1, et II Cor., X, 17, Funk, *Patres apostolici*, 2^e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 116; S. Polycarpe, *Ad Philip.*, II, 2, et II Cor., IV, 14; IV, 1, et II Cor., VI, 7, Funk, p. 298, 300; *Épître à Diognète*, V, 13, et II Cor., VI, 10, Funk, p. 398. Les Pères qui viennent immédiatement après sont plus explicites. Cf. S. Irénée, *Cont. hær.*, IV, XXVIII, 3, P. G., t. VII, col. 1063, et II Cor., II, 15-16; *ibid.*, col. 1064, et II Cor., IV, 4; Tertullien, *Adv. Marcion.*, V, 12, P. L., t. II, col. 501-502; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 16, P. G., t. VIII, 1305. Marcion avait inséré cette lettre dans son *Apostolicon*. Cf. Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, t. II, p. 513-515. Elle se trouve enfin dans les anciennes versions latines, dans la Peschito, et le canon de Muratori en fait mention. — 2^o Sa liaison avec la I^{re} Épître. — Les deux Épîtres aux Corinthiens ont entre elles comme un rapport de cause à effet, dans ce sens que la II^e semble être la suite naturelle de la I^{re}. Donnons quelques exemples : I Cor., XVI, 5, saint Paul annonce aux Corinthiens qu'il les visitera, lorsqu'il passera par la Macédoine, et II Cor., II, 3, il annonce aussi sa venue, et IX, 2, il est en Macédoine; I Cor., V, 5-6, il excommunie l'incestueux, et II Cor., II, 6-8, il invoque pour lui le pardon; I Cor., XVI, 1, il indique la manière de faire la collecte, et II Cor., VIII, 1, 2, 5, 7, 11, il constate qu'elle a été faite. — 3^o Rapports avec les Actes. — Cf. Act., IX, 23, 25, et II Cor., XI, 31-33; Act., XIX, 23-40, et II Cor., I, 3-10; Act., XXIII, 5, et Cor., I, 19. — 4^o La langue. — L'Épître contient 92 ἀπαξ λεγόμενα, et quelques expressions nouvelles, mais elle contient aussi des expressions que saint Paul a employées le premier, et qui se trouvent aussi dans les autres Épîtres : ἀνακαινώω, IV, 16, et Col., III, 10; ἀντιμισθία, VI, 13, et Rom., I, 27; δυνάτω, IX, 8; XIII, 3, et Rom., XIV, 4; προπαγγέλλω, IX, 5, et Rom., I, 2; ὑπερπερισσεύω, VII, 4, et Rom., V, 20; χάρισμα, I, 11, et Rom., I, 11; XII, 6; ψευδᾶδελφος, XI, 26, et Gal., II, 4; on y trouve aussi les figures habituelles du style de saint Paul : l'anacoluthie, I, 7; VII, 5; IX, 10-13; la paronomase, III, 2; IV, 8; V, 4; VIII, 22; l'oxymoron, VI, 9, 10, 14; VIII, 2; XII, 5, 9, 10; le parallélisme, VII, 4-5; XIII, 4; l'euphémisme, VII, 11; l'asyn-dète, VIII, 23; X, 16; XI, 20; la construction prégnante, X, 5; XI, 3; l'ironie, XI, 16; XII, 13. Cf. Jacquier, *op. cit.*, p. 165-166.

V. ANALYSE. — Le prologue, I, 1-11, mis à part, l'Épître peut se diviser en trois parties : 1^o Apologie

de l'apôtre, I, 12-vii, 16. — Saint Paul commence par se défendre contre les accusations portées contre lui et explique en même temps sa manière d'agir à l'égard des Corinthiens, I, 12-ii, 17; il répond ensuite aux reproches d'orgueil qu'on lui adressait et s'efforce de justifier son ministère, III, 1-18; il explique de quelle manière il a rempli son ministère, et montre où se trouve le secret de sa puissance et de sa faiblesse, IV, 1-v, 21; il insiste sur le dévouement avec lequel il remplit son ministère, VI, 1-13, et exhorte ses lecteurs à n'avoir rien de commun avec les infidèles, 14-18; il termine enfin par quelques explications tendant à justifier sa conduite, VII, 1-16. — 2^e La collecte, VIII, 1-ix, 15. — Il exhorte les Corinthiens à donner avec largesse pour les pauvres de Jérusalem, VIII, 1-15, et recommande à leur bienveillance les envoyés chargés de recueillir les offrandes, 16-24; il développe les raisons qui doivent les porter à se montrer généreux pour leurs frères de Jérusalem, IX, 1-15. — 3^e Défense de son autorité apostolique, X, 1-xiii, 10. — Il menace les Corinthiens d'employer à leur égard les armes spirituelles, X, 1-6, et se défend de s'être glorifié, X, 7-18; il parle de la charité qu'il a pour ses adversaires, XI, 1-15, et énumère rapidement tous les travaux qu'il a entrepris et toutes les souffrances qu'il a endurées pour le Christ, 16-33; il passe en revue les faveurs qu'il a reçues de Dieu, XII, 1-21; il exhorte les Corinthiens à revenir au devoir et à ne pas l'obliger à employer à leur égard la sévérité, XIII, 1-10. L'Épître se termine par un épilogue, où l'on retrouve les sentiments ordinaires de Paul, 11-13.

R. Cornely, *Introductio specialis in singulos N. T. libros*, Paris, 1886, p. 447-458; Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, Paris, 1903, p. 139-169; J. Belser, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 489-507; A. Sabatier, *L'apôtre Paul*, 3^e édit., Paris, 1896, p. 162-185; A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 3^e et 4^e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 67-79; F. Godet, *Introduction au N. T.*, Neuchâtel, 1893, t. I, p. 364-403; Th. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2^e édit., Leipzig, 1900, t. I, p. 219-250; M^r Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, Paris, 1905, t. III, p. 228-303.

II. THÉOLOGIE. — La II^e Épître aux Corinthiens n'est pas aussi riche en enseignements théologiques que la I^{re}. Recueillons les principaux éléments doctrinaux.

I. CHRISTOLOGIE. — Saint Paul enseigne formellement la divinité de Jésus-Christ : I, 3, Dieu est père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, *πατήρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*; XI, 31, contient la même affirmation et dans les mêmes termes : *Ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Jésus-Christ, en tant que Fils de Dieu le Père, lui est donc consubstantiel, I, 19. L'apôtre renverse les rapports et enseigne que Jésus-Christ est le Fils de Dieu : *Ὁ γὰρ τοῦ θεοῦ υἱὸς Ἰησοῦς Χριστός*, IV, 4; le Christ est l'image de Dieu : *ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*.

II. L'ONCTION ET LA SIGILLATION, I, 21-22; V, 5. — Dans ces passages, saint Paul déclare que Dieu nous affermit pour le Christ, *ὁ δὲ βεβαιῶν... εἰς Χριστόν*, qu'il nous a oints, *καὶ χρίσας ἡμᾶς*, qu'il nous a marqués d'un sceau, *ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς*, et qu'il a mis dans nos cœurs les arrhes de l'Esprit, *καὶ δόυν τὸν ἀρράβωνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*. Quel est le sens de ces expressions? Saint Jean Chrysostome dit, *In II ad Cor.*, homil. III, n. 4, P. G., t. Lxi, col. 411, que Dieu nous affermit pour le Christ, parce qu'il ne permet pas que nous défaillions de la foi dans le Christ : *ὁ [Θεός] μὴ ἔδωκεν ἡμᾶς παρασκαλεῖσθαι ἐκ τῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν Χριστόν*. Saint Thomas, *In I^{am} ad Cor.*, c. I, 21, lect. v, dit que Dieu nous affermit *in vera prædicatione Christi, ...ex quo [Christus] est nobiscum et nos sumus in Christo, non mentimur*. Les autres expressions font très vraisemblablement allusion au baptême. Par la réception du baptême le chrétien est comme marqué d'un sceau, qui le distingue des non-baptisés et en fait

un membre du corps mystique de Jésus-Christ. Et comme le baptême comporte la réception du Saint-Esprit, l'apôtre ajoute que Dieu, en nous marquant du sceau baptismal, nous donne les arrhes du Saint-Esprit. Écoutons le beau commentaire de saint Jean Chrysostome, *ibid.*, n. 2, col. 417-418 : « Ainsi, par le baptême, toi aussi tu deviens roi, prêtre et prophète : roi, parce que tu as jeté par terre toutes les mauvaises actions et tu as égorgé les péchés; prêtre, parce que tu t'es offert toi-même à Dieu, tu as immolé ton corps, et es toi-même immolé...; prophète, parce que tu apprends les choses futures, tu es divinement inspiré et marqué d'un sceau. De même que l'on imprime un sceau aux soldats, ainsi le Saint-Esprit est imposé aux fidèles, et si tu abandonnes ton poste, tu seras en vue à tout le monde. Les Juifs avaient pour sceau la circoncision; mais nous nous avons [pour sceau] les arrhes de l'Esprit. » *Οὕτω καὶ οὐ γίνῃ βασιλεὺς, καὶ ἱερεὺς, καὶ προφήτης ἐν τῷ λουτρῷ· βασιλεὺς μὲν, πάσας χαμαὶ ῥίψας τὰς πονηρὰς πράξεις, καὶ τὰ ἀμαρτήματα κατασφάζας· ἱερεὺς δὲ, ἑαυτὸν προσενεγκὼν τῷ Θεῷ καὶ καταθύσας τὸ σῶμα, καὶ σφραγείς καὶ αὐτός· ...προφήτης δὲ τὰ μέλλοντα μανθάνων, καὶ ἐνθους γινόμενος καὶ σφραγισάμενος. Κατάπερ γὰρ στρατιωταῖς σφραγίς, οὕτω καὶ τοῖς πιστοῖς τὸ Πνεῦμα ἐπιτίθεται· ὥς ἡ λειποτακτικῆς, κατὰδολος γίνῃ πᾶσιν. Ἰουδαῖοι μὲν γὰρ εἶχον σφραγίδα τὴν περιτομῇ, ἡμεῖς δὲ τὸν ἀρράβωνα τοῦ Πνεύματος.*

III. LA TRANSFORMATION, III, 18. — La première partie de ce verset s'oppose à ce qui vient d'être dit. Un voile cachait aux Juifs la vue de Jahvé. Il n'en est pas ainsi du baptisé : celui-ci, le visage découvert, contemple dans un miroir la gloire du Seigneur. Quelle est cette image dans laquelle il est transformé? Saint Jean Chrysostome, *ibid.*, homil. VII, n. 5, col. 448, répond : « Lorsque nous avons été baptisés, l'âme, purifiée par l'Esprit, devient plus brillante que le soleil; et non seulement nous contemplons la gloire de Dieu, mais nous en puisons quelques rayons. » *Ὅμοι ἔτε γὰρ βαπτισθέντες καὶ ὑπὲρ τὸν ἥλιον ἢ ψυχὴ λάμπει, τῷ Πνεύματι καθαρομένη· καὶ οὐ μόνον ὁρώμεν εἰς τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐκείθεν δεχόμεθα τινα αἴγλην.*

IV. LA RÉSURRECTION, IV, 14. — Ce verset affirme le fait de la résurrection, et en indique la cause : Dieu, qui a ressuscité Jésus-Christ, nous ressuscitera et nous fera paraître en sa présence.

V. LA GLOIRE ÉTERNELLE, IV, 17; V, 1-4. — Le premier de ces textes nous apprend que nos légères afflictions du moment présent produisent, pour nous, au delà de toute mesure un « poids éternel de gloire », *αἰώνιον βάρος δόξης*. D'après saint Paul, il existe donc un lien de causalité entre les épreuves de la vie présente et la récompense future. Commentant le terme « poids », saint Thomas, *ibid.*, c. IV, 17, lect. v, s'exprime ainsi : *Et dicitur « pondus » propter duo. Pondus enim inclinatur et trahit ad motum suum quæ subsunt sibi. Sic gloria æterna erit tanta, quod totum hominem faciet gloriosum, et in anima et in corpore : nihil erit in homine, quod non sequatur impetum gloriæ. Vel dicitur « pondus » propter pretiositatem, nam pretiosa solum ponderari consueverunt. Au verset 18, saint Paul donne la raison de cette récompense en disant que les chrétiens regardent, non point aux choses visibles, mais aux choses invisibles; car les choses visibles sont passagères et les choses invisibles éternelles. « Quoique, dit saint Jean Chrysostome, *ibid.*, homil. IX, n. 2, col. 462, le présent soit doux, il n'est cependant pas éternel; mais sa douleur est éternelle et impardonnable. » *Εἰ γὰρ καὶ τὸ παρὸν ἡδὺ ἀλλ' οὐ διηνεκές· τὸ μέντοι ὀδυνηρὸν αὐτοῦ, διηνεκές καὶ ἀσύγγωστον.* — V, 1, est une comparaison sensible : le corps est comme la demeure, la tente, *οἶκία τοῦ σκύτου*, de l'âme. *Homo enim*, dit saint Thomas, *ibid.*, c. V, 1, lect. I, *ut dictum est, dicitur mens, cum sit principalius in homine, quæ quidem**

mens se habet ad corpus sicut homo ad domum. Sicut enim destructa domo, non destruitur homo eam inhabitans, sed manet; sic destructo corpore, non destruitur mens seu anima rationalis, sed manet. La demeure qui est l'ouvrage de Dieu, οἰκοδομὴν ἐκ Θεοῦ, la maison éternelle qui n'est pas faite de main d'homme, et qui est dans les cieux, οἰκίαν ἀχειροποίητον, αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, n'est autre que la gloire éternelle, ou le corps glorifié : *Edificium*, dit saint Thomas, *ibid.*, dico, « domum non manufactam, » *id est non opere hominis, nec opere naturæ, sed corpus incorruptibile quod assumemus; quod quidem non est manufactum, quia incorruptibilitas in corporibus nostris provenit solum ex operatione divina.* Le verset 2 exprime le désir que l'on a d'être revêtu du domicile céleste. « Quel domicile, se demande saint Jean Chrysostome, *ibid.*, homil. x, n. 1, col. 467. Le corps incorruptible, τὸ σῶμα τὸ ἀφθαρτον..., il l'appelle céleste à cause de son incorruptibilité, » ἐξ οὐρανοῦ δὲ αὐτὸ φησὶ διὰ τὸ ἀφθαρτον. Le verset 3 : « Si du moins nous sommes trouvés vêtus et non pas nus, » est assez obscur. Saint Jean Chrysostome, *ibid.*, propose deux interprétations, dont il préfère la seconde : « Si nous déposons le corps, nous ne nous présenterons pas là sans le corps, mais nous nous présenterons avec un corps incorruptible... Pour que tous ne se confient pas en la résurrection, il [saint Paul] dit : « Si du moins nous sommes trouvés vêtus, » c'est-à-dire si nous avons l'incorruptibilité et un corps incorruptible; « et « que nous ne soyons pas trouvés nus, » de gloire et de sûreté. » Κἴν ἀποθώμεθα τὸ σῶμα, οὐ χωρὶς σώματος ἐκεῖ παραστῆσθμεθα, ἀλλὰ καὶ μετὰ τοῦ αὐτοῦ ἀθάτου γενομένου... Ἰνα γὰρ μὴ ἀπὸ τῆς ἀναστάσεως πάντες θαρσύνωσι, φησιν. Εἴ γε καὶ ἐν δυνάμει τοιούτων, ἀφθαρσίαν καὶ σῶμα ἀφθαρτον λαθόντες οὐ γυμνοὶ εὐρεθισόμεθα, δόξης καὶ ἀσφαλείας. C'est aussi au même Père qu'il faut demander l'explication du verset 4 : « Je ne dis pas que nous gémissons, à cause de la déposition du corps... mais parce que nous [aspirons] à le revêtir d'incorruptibilité. Ce qui fait que nous sommes accablés par le corps, ce n'est pas parce que nous avons un corps, mais parce que ce corps est corruptible et passible; c'est ce qui nous afflige; lorsque la vie vient, elle détruit la corruption, mais non le corps. » Οὐδὲ ἐγὼ τοῦτο λέγω, φησιν ὅτι διὰ τοῦτο στενάζομεν, ἵνα αὐτὸ ἀποθώμεθα... ἀλλ' ἵνα ἐπενδυσώμεθα αὐτὸ τὴν ἀφθαρσίαν. Καὶ γὰρ τοῦτο ἐστίν, ὃ τὸ σῶμα βαρυνόμεθα, οὐχ ὅτι σῶμα, ἀλλ' ὅτι θαρτὸν περιεσπόμεθα σῶμα καὶ παθίτον· τοῦτο γὰρ ἡμῖν καὶ τὴν λύπην παρέχει· ἀλλὰ ἀναλίσκει καὶ θαπανά τὴν θοράν ἢ ζωὴ παραγινομένη, τὴν φθοράν, οὐ τὸ σῶμα. *Ibid.*, n. 2, col. 468.

VI. LE JUGEMENT DERNIER, v. 10. — Tous les hommes sont appelés à comparaître devant le tribunal du Christ. Chacun recevra la récompense ou le châtiment pour les actions bonnes ou mauvaises qu'il aura faites par le corps, διὰ τοῦ σώματος. Ce verset enseigne donc que le Christ sera le juge, ἐμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, et que l'âme et le corps seront également récompensés ou punis selon le bien ou le mal, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακὸν, qu'ils auront faits dans la vie présente.

VII. JÉSUS-CHRIST EST MORT POUR TOUS LES HOMMES, v. 14-15. — Saint Paul affirme deux fois ce fait : 14 b, « si un seul est mort pour tous, » εἰ εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, 15 a. « Et il est mort pour tous, » καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν. C'est là une vérité de foi définie dans le canon 4 du concile de Quiercy (849) contre Gotescalc. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, 6^e édit., p. 97. La fin du verset 14 : « tous sont morts » ne peut se rapporter qu'au péché originel. On voit ainsi l'enchaînement des idées de saint Paul. Jésus-Christ n'est mort pour tous les hommes que parce que tous les hommes étaient morts à la vie de la grâce; si tous les hommes n'étaient pas morts, Jésus-Christ ne serait pas mort

pour tous : l'universalité de la mort des hommes est la condition de l'application universelle de la mort de Jésus-Christ; puisque le mal était général, le remède devait l'être aussi. Mais si la mort de Jésus-Christ a été occasionnée par le péché de l'homme, elle a aussi, d'après saint Paul, un but : c'est que ceux qui vivent, ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité, c'est-à-dire pour Jésus-Christ. *Totam vitam suam*, dit saint Thomas, *ibid.*, c. v, 15, lect. III, *ordinet ad servitium et honorem Christi...* Et horum ratio est, quia unusquisque operans sumit regulam operis sui a fine. Unde si Christus est finis vitæ nostræ, vitam nostram debemus regulare non secundum voluntatem nostram, sed secundum voluntatem Christi.

VIII. LA RÉNOVATION INTÉRIEURE, v. 17. — L'apôtre continue son argumentation et tire, pour ainsi dire, une conclusion : « Si quelqu'un [est] dans le Christ, [il est] une nouvelle créature, » εἰ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις. « Les choses anciennes sont passées, τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, toutes choses sont devenues nouvelles, » γέγοναν καινὰ τὰ πάντα. « Si quelqu'un, dit saint Jean Chrysostome, *ibid.*, homil. xi, n. 2, col. 475, croit en lui [au Christ], il entre dans une autre formation; car il a été engendré d'en haut par l'Esprit. » Εἴ τις ἐπίστευσεν αὐτῷ, φησιν, εἰς ἑτέραν ἤλθε δημιουργίαν· καὶ γὰρ ἄνωθεν ἐγεννήθη διὰ Πνεύματος. Par cela même, que celui qui est dans le Christ, est une nouvelle créature, il s'est dépouillé de tout ce qui était en lui, et a comme revêtu une nouvelle nature. Cf. iv, 16.

IX. LA RÉCONCILIATION PAR JÉSUS-CHRIST, v. 18-19. — La cause principale de la réconciliation est Dieu; Jésus-Christ est la cause médiatrice, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Dieu le Père s'est réconcilié le monde, dit saint Thomas, *ibid.*, c. v, 18, lect. v, *per incarnatum Verbum* *Homines enim erant inimici Dei propter peccatum; Christus autem hanc inimicitiam abstulit de medio, satisfaciens pro peccato, et fecit concordiam.* Dieu était dans le Christ, ἦν ἐν Χριστῷ, se réconciliant le monde; l'expression : ἐν Χριστῷ a, pour saint Jean Chrysostome, le même sens que : διὰ τοῦ Χριστοῦ. Dieu se réconciliait le monde, en n'imputant pas aux hommes leurs offenses, *id est*, dit saint Thomas, *ibid.*, y. 19, *non habens in memoria illorum delicta tam actualia quam originalia ad puniendum, pro quibus Christus plene satisfecit. Et secundum hoc dicitur nos reconciliasse sibi, in quantum non imputat delicta nostra nobis.* Le verset 21 complète cette considération : pour nous justifier devant Dieu, il [Dieu] a fait péché pour nous celui [Jésus-Christ] qui n'a point connu le péché : Τὸν [Χριστὸν] μὴ γνόντα ἀμαρτίαν, ὑπὲρ ἡμῶν ἀμαρτίαν ἐποίησεν [ὁ Θεός], c'est-à-dire, observe saint Jean Chrysostome, *ibid.*, n. 3, col. 478, il [Dieu] permet qu'il fût condamné comme un pécheur, et qu'il mourût comme un maudit, ὥς ἀμαρτωλὸν κατακριθῆναι ἀφήκεν, ὥς ἐπικατάρατον ἀποδείκνυει.

X. LA TRINITÉ, xiii, 13. — Cette doxologie contient l'affirmation du dogme trinitaire. Remarquons l'attribution des dons, qui n'est pas toujours la même dans les Épîtres de saint Paul : la grâce appartient à Jésus-Christ, la charité à Dieu [le Père] et la communication de Saint-Esprit. Saint Jean Chrysostome, après avoir comparé ce passage à d'autres, *ibid.*, homil. xxx, n. 2, col. 678, fait la réflexion suivante : « Ainsi les choses de la Trinité sont indivises; là où se trouve la communication de l'Esprit, on la trouve aussi [appartenant] au Fils; et là où est la grâce du Fils, [elle est] aussi au Père et au Saint-Esprit. » Οὕτω τὰ τῆς Τριᾶδος ἀδιαίρετα· καὶ οὐ τοῦ Πνεύματος ἔστι ἡ κοινωνία, εὐρέθη καὶ τοῦ Ἰησοῦ· καὶ οὐ τοῦ Ἰησοῦ ἔστιν ἡ χάρις, καὶ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

S. Jean Chrysostome, *In II ad Cor. hom.*, P. G., t. I, xi, col. 381-1610; S. Cyrille d'Alexandrie, *Fragmenta*, P. G., t. LXXIV¹

col. 915-951; Théodoret, *Interpretatio*, P. G., t. LXXXII, col. 376-460; Eucéménus, *Comment.*, P. G., t. CXVIII, col. 909-1088; Théophylacte, *Explanatio*, P. G., t. CXXIV, col. 795-952; Ambrosiaster, *Comment.*, P. L., t. XXX, col. 771-806; Primasius d'Adrumète, *Comment.*, P. L., t. LXVIII, col. 553-584; Sedulius Scotus, *Collect.*, P. L., t. CIII, col. 161-184; Walafrid Strabon, *Glossa ordin.*, P. L., t. CXIV, col. 551-570; Haymon d'Albersstadt, *Expositio*, P. L., t. CXXVII, col. 605-668; Hugues de Saint-Victor, *Quest. et decis.*, P. L., t. CLXXV, col. 543-553; Hervée de Bourges, *Comment.*, P. L., t. CLXXXI, col. 1001-1126; Pierre Lombard, *Collect.*, P. L., t. CXCII, col. 9-94; S. Thomas d'Aquin, *Comment.*, Paris, 1880; Cajetan, *Literalis expositio*, Rome, 1529; Salmeron, *Comment.*, Cologne, 1614, t. XIV; B. Justiniani, *Explanat.*, Lyon, 1612; Estius, *Comment.*, Douai, 1614; Corneille de la Pierre, *Comment.*, Anvers, 1614; B. de Picquigny, *Triplex expositio*, Paris, 1703; Noël Alexandre, *Comment. literalis*, Naples, 1741; dom Calmet, *Commentaire*, Paris, 1707; Maier, *Commentar über den zweiten Brief an die Korinther*, Fribourg-en-Brigau, 1865; Maunoury, *Commentaire sur les deux Épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Paris, 1880; R. Cornely, *Comment. in Epist. ad Corinthios alteram*, Paris, 1892; Schneedorfer, *Der zweite Brief Pauli an die Korinther*, Munster, 1907; J. G. Fr. Leun, *Pauli ad Corint. epistola secunda græce perp. annot. illustrata*, Lemgo, 1805; E. A. G. Krause, *Animadversiones in II^m Epistolam ad Cor.*, Königsberg, 1818; Chr. Emmerling, *Epistola Pauli ad Cor. posterior*, Leipzig, 1823; L. J. Rückert, *Der zweite Brief Pauli an die Korinther*, Leipzig, 1837; E. Oslander, *Commentar über den zweiten Brief Pauli an die Korinther*, Stuttgart, 1858; A. Klopfer, *Commentar über das zweite Sendschreiben des Ap. Paulus an die Gemeinde zu Korinth*, Berlin, 1874; G. Heinrich, *Das zweite Sendschreiben des Ap. Paulus an die Korinther*, Berlin, 1887; Id., *Der zweite Brief an die Korinther*, 8^e édit., Göttingue, 1900; Plumptre, *Commentary on Second Corinthians*, Londres, 1881; Waite, *Speaker's Commentary on second Epistle to the Corinthians*, Londres, 1881; Farrar, *Pulpit Commentary on second Epistle to the Corinthians*, Londres, 1883; A. Beet, *Commentary on the Epistles to the Corinthians*, Londres, 1885; Reinecke, *Der zweite Brief Pauli an die Korinther*, Leipzig, 1886; Bousset, *Der zweite Brief an die Korinther*, dans *Die Schriften des N. T.*, 2^e édit., Göttingue, 1907, t. II, p. 161-217. Cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 995-1005.

V. ERMONI.

CORNEILLE, pape, successeur de Fabien, élu en avril 251, mort en juin 253.

A la mort du pape Fabien, martyrisé au commencement de la persécution de Dèce (20 janvier 250), le siège romain demeura vacant pendant seize mois. Durant une si longue vacance, les prêtres de Rome qui avaient gouverné collectivement l'Église romaine s'étaient acquis une certaine notoriété, particulièrement le prêtre Novatien, auteur de plusieurs ouvrages et qui avait rédigé plusieurs des lettres que le clergé de Rome adressait aux Églises du dehors. Il était un candidat désigné pour le saint-siège, lorsque la fin de la persécution permit d'élire un pape. Cependant les suffrages se portèrent en majorité sur le prêtre Corneille (avril 251). Novatien, élu par une minorité, se fit sacrer par trois évêques italiens qu'il avait mandés à Rome et expédia des lettres aux Églises pour se faire reconnaître. Manifestement le bon droit était du côté de Corneille qui fut reconnu par Denys d'Alexandrie, par Cyprien de Carthage et par l'ensemble de l'Église. La lettre de Corneille à Fabien d'Antioche, conservée par Eusèbe, est une des sources précieuses de cette histoire.

Il y avait, à la source du schisme de Novatien, autre chose qu'une vulgaire déception d'ambitieux. Les deux rivaux différaient d'avis sur le traitement qu'il convenait d'appliquer aux chrétiens qui avaient renoncé à la foi pendant la persécution. Le rigorisme de Novatien n'acceptait point les *lapsi* à la réconciliation avec l'Église, laquelle ne devait compter que des *purs* (en grec *cathares*). C'était, en somme, une reprise de la querelle plus générale qui avait agité les pontificats de Zéphirin (198-217) et de Calliste (217-222) au sujet de la réconciliation avec l'Église ou de l'exclusion perpétuelle des grands pécheurs. Les évêques d'Orient étaient en-

clins à la sévérité envers les chrétiens qui avaient succombé dans la persécution et disposés à prêter l'oreille aux suggestions des novatiens. Tels étaient Méruzanès d'Arménie, Thélymidrès, évêque de Laodicée, Fabien d'Antioche, le plus notable de tous, auquel Denys d'Alexandrie écrivit en faveur du pape Corneille. Eusèbe nous a conservé une analyse de la lettre qu'il écrivit également à Novatien pour l'exhorter à la démission.

Mais ce fut surtout Carthage qui fut troublée par l'affaire des *lapsi*, chrétiens tièdes qui avaient renoncé, sans grande lutte et seulement en apparence, à leur foi et qui redemandaient la communion de l'Église aussitôt le danger passé. Ils mettaient même en jeu d'une façon peu discrète l'intervention des confesseurs de la foi qui, au lieu de recommander simplement les coupables à l'indulgence de l'évêque, semblaient vouloir d'autorité réconcilier ces pécheurs avec l'Église. Saint Cyprien manœuvrait entre les deux écueils de l'indulgence excessive et du rigorisme désespérant. Il avait noué une correspondance très suivie avec le pape Corneille, qu'il avait reconnu après avoir reçu de la députation de l'Église romaine les éclaircissements nécessaires sur la double élection au siège de Rome. Toute cette correspondance témoigne des sentiments personnels de confiance et d'amitié des deux évêques; elle offre aussi les documents les moins suspects sur la prééminence de l'Église romaine, et sur la nature et le mode des rapports qu'entretenaient les Églises. Saint Cyprien à son tour eut affaire à un petit schisme local suscité par le diacre Felicissimus à propos des mesures qu'il avait prises à l'égard des *lapsi*, et il eut à demander l'appui et la reconnaissance de l'évêque Corneille.

De la lettre du pape Corneille à Fabien d'Antioche, à retenir ce renseignement statistique que l'Église romaine comptait alors quarante-six prêtres, sept diacres, sept sous-diacres, quarante-deux acolytes, et cinquante-deux exorcistes, lecteurs ou portiers.

Exilé à Centumcellæ (Civitavecchia) en 252, le pape Corneille y mourut martyr en 253. Sa mort eut lieu au mois de juin; mais la translation de ses restes à Rome eut lieu très vraisemblablement un 14 septembre, date de la mort de saint Cyprien, dont la mémoire demeura unie à celle de Corneille dans une fête commune. La date du 14 septembre fut ainsi accréditée par les martyrologes comme celle de la mort de Corneille. Le pape fut enterré dans une crypte voisine du cimetière de Calliste. Son épitaphe n'est pas rédigée en grec comme celle des papes du III^e siècle. Elle porte les mots : *Cornelius martyr. E. P.* Son successeur fut le pape Lucius.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2^e édit., 1885, t. I, p. 243; Duchesne, *Liber pontificalis*, 1886, t. I, p. 150; Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XLIII, XLV; S. Jérôme, *De viris illustribus*, 67; *Acta sanctorum*, t. IV septembre, p. 143 sq.; Lettres de saint Cyprien, édit. Hartel, spécialement epist. XLIV, XLV, XLVIII, XLIX, LV, LVIII, LIX, LXI, LXVII, LXVIII; *Passio S. Corneli pape*, dans *Catalogus cod. hagiogr. bibl. reg. Bruxell.*, 1886, t. I, p. 80.

H. HEMMER.

CORNEJO DE PEDROSA Pierre, carme espagnol que le *Dictionnaire des dictionnaires*, de Paul Guérin, t. III, p. 396, confond à tort avec son homonyme et contemporain qui écrivit sur la Ligue, naquit à Salamanque en 1566. Il conquist le grade de maître en théologie dans une circonstance mémorable. Philippe III d'Espagne étant de passage à Salamanque, le corps professoral de la célèbre université de cette ville lui proposa d'assister à la soutenance d'une thèse; choisi pour cet honneur périlleux, le P. Cornejo défendit sa thèse avec un incomparable éclat. Devenu plus tard professeur à cette université, il acquit promptement une grande autorité : les hommes les plus doctes, les princes, le roi Philippe recouraient volon-

tiers à ses lumières dans leurs affaires les plus importantes. Le pape Paul V, qui l'avait en la plus haute estime et qui l'appelait *vere dignus Ecclesiæ Dei doctor*, voulut à diverses reprises l'élever aux honneurs de l'épiscopat, mais l'humble religieux réussit chaque fois à les éviter, trouvant son bonheur, disait-il, dans la pauvreté évangélique. Son couvent édita ses écrits qu'une mort prématurée, arrivée le 31 mars 1618, ne lui permit pas de publier, 2 in-fol., Pintia, 1628, 1629. Le t. I, dédié à Philippe IV, comprend les traités *De scientia Dei; De prædestinatione; De Trinitate; De voluntario et involuntario; De actibus humanis; De bonitate et malitia; De conscientia*. Le t. II traite *De incarnatione; De scientia Christi; De conceptione B. V. Mariæ; De sacratissima eucharistia; De censuris; De matrimonio*. Une 2^e édition de cet ouvrage a paru à Bamberg, 1671.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 566; Moréri, *Grand dictionnaire historique*, Paris, 1712, t. II, p. 460; Le Mire, *Bibliotheca ecclesiastica sæculi XVI*, Anvers, 1639, p. 202.

P. SERVAIS.

CORNOLDI Jean-Marie, jésuite italien, naquit à Venise, le 29 septembre 1822, entra au noviciat le 8 août 1840, et enseigna la philosophie à Modène, à Feldkirch, à Padoue, à Vérone et à Fagnano. Il se dévoua avec une extrême ardeur à défendre la doctrine de saint Thomas et à propager le mouvement de retour à la philosophie scolastique, dont Liberatore, Kleutgen et Sanseverino avaient donné le signal et l'exemple. En vue de promouvoir ces idées, il fonda à Bologne, le 9 mars 1874, avec Travaglini, l'académie philosophico-médicale de saint Thomas, dirigea la revue : *La scienza italiana*, qui, à partir de 1876, en fut l'organe et s'unit en 1891 à la *Scuola cattolica*, de Milan. C'est encore lui qui à Rome eut l'initiative de la fondation de l'académie de saint Thomas et de son organe périodique *L'Accademia romana di S. Tommaso*. En 1880, il fut attaché officiellement à la rédaction de la *Civiltà cattolica*, à laquelle il collaborait déjà depuis plusieurs années et qu'il dirigea durant trois ans. Il mourut à Rome, le 18 janvier 1892. Il a laissé des ouvrages importants et de nombreux articles dans les revues qu'il avait fondées ou dirigées. Les principaux sont : en 1854, une brochure sur les *systèmes mécanique et dynamique*; en 1868, il s'efforça de prouver, avec beaucoup d'ingéniosité, que saint Thomas n'avait point nié l'immaculée conception de Marie, et sa dissertation fut insérée dans le t. XXV de l'édition de Parme des Œuvres de saint Thomas, 1873; en 1871, il réédita le *Thesaurus philosophorum* de Reeb. Son œuvre capitale fut les *Lezioni di filosofia*, Florence, 1872, qui, dans leur 3^e édit., 1882, prirent le titre de : *La filosofia scolastica speculativa di S. Tommaso d'Aquino*, et furent traduites en anglais, en français, 1878, et même en latin par le patriarche de Venise, 1878. En outre, il publia un commentaire théologico-philosophique de la *Divine comédie*, 1888; un autre commentaire : *Della pluralità delle forme*, Bologne, 1877, sur l'opuscule de saint Thomas dont Uccelli venait de découvrir la dernière partie; plusieurs articles sur l'ontologisme en 1878, sur la doctrine de Rosmini en 1881; *La conciliazione della fede cattolica con la vera scienza*, Bologne, 1877; *Dei principii fizico-razionali secondo S. Tommaso d'Aquino*, Bologne, 1881; *La sintesi chimica*, Rome, 1882; *S. Pietro in Roma*, 1872, trois conférences sur la venue de saint Pierre à Rome, et la réfutation d'un opuscule protestant sur ce sujet. Tout en louant son œuvre et l'heureuse influence de ses écrits, on a reproché au P. Cornoldi certaines exagérations et surtout un dédain injustifié de la philosophie moderne, dont l'histoire n'est pour lui que « l'histoire des aberrations intellectuelles de l'homme... la patho-

logie de la raison humaine ». *Philosophie scolastique*, trad. franç., p. 16.

Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 1215; *Civiltà cattolica*, série XV, t. I, p. 348; Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. IX, col. 114.

H. DUTOUQUET.

CORONA Matthias est le nom latinisé dont signa son grand ouvrage un carme, d'une famille originaire de Westphalie, né à Liège en 1598 et entré en religion en 1614. Le P. Matthias avait été reçu docteur de théologie en Sorbonne, il fut pendant de longues années prieur à Liège de son couvent, qu'il avait reconstruit, et il exerça la charge de commissaire dans la province belge. On le représente comme très zélé pour la régularité de l'observance dans les communautés de sa famille religieuse, et l'ouvrage qu'il composa, sans arriver à l'imprimer en entier, reste comme témoin de sa profonde science théologique. Le P. Matthias mourut à Liège le 18 février 1676. Outre une vie de saint Albert éditée en français, il est auteur d'une véritable encyclopédie théologique, en 12 in-fol., sous ce titre assez bizarre : *Sanctitas Ecclesiæ Romanæ in S. Elia propheta, carmelitarum protoparente figurata, seu expositio litteralis, mystica et moralis sparsim a c. XVII libri III Regum usque ad c. XIII libri IV Regum inclusive, sanctitatem Ecclesiæ Romanæ delineans*. Le 1^{er} volume parut à Liège en 1663 et le VII^e, imprimé après sa mort, fut édité en 1677. Les autres sont restés manuscrits. On trouve difficilement cet ouvrage complet qui traite : *De existentia, signis, origine, propagatione Ecclesiæ romanæ*, Liège, 1663, t. I; *De Ecclesia romana et ejus primatu ubique recepto*, 1664, t. II; *De S. Petri et successorum ejus potestate spirituali et infallibili in rebus fidei, morum et regimine Ecclesiæ*, 1668, t. III; *De dignitate et potestate spirituali episcoporum*, 1671, t. IV; *De potestate judiciali episcoporum et jure militari præsulum jurisdictionem temporalem habentium*, 1673, t. V; *De missionibus apostolicis seu de utilitate sacrarum missionum, virtutibus, privilegiis, officio et potestate missionariorum*, 1675, t. VI; *Tractatus posthumus de potestate et dignitate S. R. E. cardinalium, nuntiorum, legatorum apostolicorum et inquisitorum fidei, cum auctario ad E. R. sanctitatem confirmandam*, 1677, t. VII. Ce volume fut édité par le P. Timothée de la Purification, auquel l'auteur avait laissé ses manuscrits. Les autres volumes devaient traiter : *Quomodo E. R. sit sancta : a principibus christianis ; a populo fidei ; quia sanctitatem Dei propugnat ; quia sanctitatem Dei defendit ; quia septem sacramenta sustinet*.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 408; Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, t. II, p. 872; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 86.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

CORONEL Grégoire Nunez, Portugais, de l'ordre des augustins. Appelé à Rome pour enseigner la théologie dans les couvents de son ordre, il fut nommé par Clément VIII secrétaire de la Congrégation *De auxiliis*, et y combattit vigoureusement le molinisme. En 1607, Paul V voulut lui conférer l'épiscopat, qu'il refusa par humilité. Sa mort eut lieu bien avant 1650. On a de lui : 1^o *Libri X de vera Christi Ecclesia*, Rome, 1594; 2^o *De optimo reipublicæ statu libri VI*, Rome, 1597; 3^o *De materiis in congregatione de auxiliis agitatis*, Francfort, 1605; 4^o *De traditionibus apostolicis*, Rome, 1597.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 636-637; Berti, *Breviarium ecclesiasticæ historiæ*; Herrera, *Alphabetum augustinianum*, p. 304; Elssius, *Encomiasticon augustinianum*, p. 249; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, t. III, col. 999; Narducci, *Catalogus manuscriptorum bibliothecæ Anglicæ*, Rome, 1893, p. 350; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. II, p. 280; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1104; Lopez, *Monastici Crusenii additamenta*, p. 194; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 152.

A. PALMIERI.

CORPORATIONS. — I. Définition, d'après l'encyclique *Rerum novarum*. II. Nouveauté du problème pour les théologiens. III. De quel droit les corporations existent. IV. Principes religieux des corporations. V. Principes sociaux d'organisation. VI. Rapports avec l'État. VII. Effets sociaux. VIII. Questions controversables.

I. DÉFINITION, D'APRÈS L'ENCYCLIQUE *RERUM NOVARUM* (15 mai 1891). — Léon XIII recommanda fortement les *sodalitia opificum*, pour une honnête et chrétienne solution de la question sociale. Le traducteur officiel de l'encyclique (cardinal Perraud) interpréta le mot par celui de *corporations ouvrières* (§ *Postremo domini ipsique opifices*). Un peu plus loin, le texte original appelle *sodalitia opificum* des sociétés purement ouvrières et des sociétés mixtes d'ouvriers et de patrons. Dans un autre passage, le latin *collegia* se traduit par *corporations* ou *syndicats* (§ *Veruntamen in his*).

Ainsi, dans l'usage de Léon XIII et de son interprète approuvé, corporation devient synonyme de groupement entre des travailleurs de la même industrie ou du même métier; et cela, dans un sens large qui inclut aussi bien le syndicat moderne, soit ouvrier, soit mixte.

C'est un sens neuf du mot corporation. Dans l'usage ordinaire des historiens, sociologues ou économistes, le terme ne manque pas d'une saveur prononcée d'archaïsme, qui lui donne une toute autre compréhension : il signifie à proprement des groupements de maîtres-artisans qui, par degrés, s'assurèrent le monopole des métiers, au moyen âge et dans l'ancien régime.

L'acception nouvelle de ce vocable antique chez Léon XIII répondit sans doute à sa spéciale acception parmi les groupes de catholiques allemands, autrichiens, belges, français, italiens et suisses, qui sont connus maintenant sous le nom de catholiques sociaux. Ces groupes constataient les graves injustices auxquelles son isolement expose l'ouvrier moderne, et en particulier l'ouvrier de la grande industrie; de là, cette conclusion que les anciennes corporations furent injustement supprimées par la Révolution et que de nouvelles sont réclamées par la justice, en vue des temps actuels. L'écho direct de ces pensées se retrouve dans l'exorde même de l'encyclique *Rerum novarum*. Ainsi le pape introduisait dans son propre enseignement un terme que les fidèles, des hommes d'action, en même temps que d'étude, prenaient l'initiative de rajeunir et de populariser. C'était comme une parole de l'Église enseignée, de l'Église chercheuse et apprenante, que l'Église enseignante vérifiait bonne et consacrait, par l'organe de Léon XIII.

Observons, toutefois, une réserve incontestable du pontife. Il s'abstient de prendre parti avec tel ou tel groupe de catholiques, dans la définition controversée du régime corporatif. Association professionnelle entre ouvriers-seuls ou bien entre patrons et ouvriers, tel est le sens général du mot *corporation* dans l'enseignement de Léon XIII. C'est dans ce sens que le problème corporatif se pose comme relevant de la morale chrétienne; et, à ce titre, il intéresse la compétence des théologiens.

II. NOUVEAUTÉ DU PROBLÈME POUR LES THÉOLOGIENS. — Cette nouveauté ressort de la comparaison entre le silence général des anciens et les paroles de Léon XIII ou de plusieurs contemporains; de part et d'autre, des raisons de temps et de circonstances expliquent l'opposition des attitudes.

1^o Comment les anciens ignoraient le problème corporatif. — Contrairement à d'autres problèmes sociaux, les anciens théologiens ne se posèrent jamais le problème des corporations; c'est que ce problème n'était pas directement influencé par des données de l'Écriture ou de la tradition, comme celui du mariage;

il n'était pas non plus posé par Aristote, le philosophe des théologiens et leur initiateur méthodique à la philosophie sociale; il n'était pas imposé par les événements et les discussions de l'époque, à la manière de la question juive chez saint Thomas; il était résolu pratiquement, sans discussions juridiques ni philosophiques, entre artisans, en dehors du monde universitaire où spéculaient les théologiens. Par cet ensemble de causes, le problème corporatif leur demeurait étranger.

Cependant, une attitude existait déjà, dans l'Église, où se dessinait implicitement une doctrine générale sur le droit des ouvriers à s'assembler professionnellement.

Du côté de l'Église qui est peuple, de l'Église enseignée, l'esprit chrétien des maîtres-artisans les portait à des actes spontanés et collectifs de religion, tandis que leurs intérêts de métier les groupaient économiquement. A Toulouse, au XIII^e siècle, les corporations possèdent chacune son patron et sa lampe, qu'elles allument devant l'autel du saint : les charpentiers ont saint Joseph pour protecteur; les forgerons, saint Éloi; les boulangers, saint Pierre; les parcheminiers, Notre-Dame de la Chandleur. Aux XIV^e et XV^e siècles, les corporations forment des sociétés religieuses, dénommées confréries. Celles-ci se réunissent dans une chapelle spéciale pour des services funèbres ou des solennités particulières. Le serment consacre l'observance des statuts. Cette dernière pratique atteste évidemment une certaine utilisation de la religion pour les fins et les intérêts de la corporation; mais elle n'atteste pas moins l'initiative religieuse des ouvriers, comme membres laïcs de l'Église : ils ont conscience pratiquement que Dieu bénit leur groupement professionnel. C'est le commencement instinctif d'une doctrine catholique dans la conscience des fidèles.

L'Église dans sa hiérarchie partage cette attitude et les pensées qu'elle enveloppe. Si les prieurs, abbés, chanoines, recteurs, évêques, ouvrent leurs locaux réguliers, chapelles, collégiales et cathédrales aux assemblées corporatives et aux confréries, comme cela se voit pendant des siècles, ces actes constituent la reconnaissance pratique d'une organisation religieuse et sociale. Or ils se retrouvent dans toute l'Europe, ces actes de bon accueil; dans toute la chrétienté. La hiérarchie catholique prend là une attitude universelle. Sans rendre aucune sentence doctrinale, elle proclame usuellement le droit corporatif dans une foule de relations amicales, au bénéfice des corporations.

Ce n'est pas que partout l'Église approuve en bloc tout ce que font les corporations. Elle proteste en particulier contre l'abus de certaines dévotions. Ces mesures de prudence accusent d'autant mieux l'approbation tacite et pratique donnée au principe général de l'association ouvrière.

Cependant, au point de vue de la doctrine, cette approbation purement usuelle ne constitue qu'un état implicite, un état imparfait de la pensée catholique. Il appelle des développements.

2^o Les faits nouveaux qui posèrent le problème corporatif. — C'est depuis la Révolution française que les maux de la classe ouvrière et les problèmes conséquemment soulevés ont provoqué ce développement. Dans un mélange de centralisation jacobine et de réaction contre des abus, la Constituante interdit toute assemblée particulière des citoyens pour motifs d'intérêt commun. L'État devait pourvoir à tout, et, en dehors de son action, chaque ouvrier devait se suffire. Le Play, *La Réforme sociale en France*, t. III, p. 352. Malheureusement, les anciennes corporations s'étaient aliénées l'opinion. Leurs exigences de monopole, si souvent tyranniques et ridicules, allaient trop manifestement contre l'essor de la production par l'usage des

machines hydrauliques, l'essor des affaires par la facilité plus grande des communications, l'extension et les moyens accrus aussi de la clientèle. A ces communautés oppressives, la Révolution substitua un isolement contre lequel bientôt les ouvriers réclamèrent et agirent, soit par pétitionnement, soit par des assemblées plus ou moins clandestines.

Et bientôt, un fait social nouveau, propre au XIX^e siècle, rendit plus manifeste encore le déni de justice que constituait l'interdiction des assemblées et sociétés ouvrières. L'âge de la houille et des machines à vapeur commençait; c'était en apparence un fait économique et non un fait moral, que l'emploi progressif des machines à vapeur, dans la fabrication, les mines et les transports. La machine plus coûteuse, plus productive que l'outil à la main et le petit moteur mécanique, sans cesse perfectionnée par de nouveaux inventeurs, sans cesse utilisée à de nouvelles fins, devenue l'organe essentiel de l'industrie moderne, suscitait de tous côtés les grandes entreprises, la concurrence entre provinces, entre nations, d'un continent à un autre.

De là une classe nouvelle de patrons, une classe nouvelle d'ouvriers : le fait économique du machinisme à la houille engendrait un fait de classement social, également nouveau. D'une part des patrons, absolument étrangers au travail manuel, gérant de grands capitaux, organisateurs d'un outillage sans cesse perfectionné, acheteurs de matières considérables, devant pourvoir au mouvement et à la qualité de la production, soutenir la concurrence de leurs pairs, s'ouvrir et se maintenir des débouchés nombreux. En face de ce nouveau type du patron, des salariés en foule, non plus les compagnons de son labeur et de sa vie domestique, mais les servants ou les surveillants de ses machines, sans aucun lien de famille avec lui. Le patronat cesse d'être une extension de la paternité, comme le disait l'étymologie; c'est une location de bras et de journées par le même homme à des centaines d'individus. A la communauté de famille et d'atelier des maîtres-artisans avec leurs ouvriers, le machinisme substitue un pur contrat de location.

Ce fait social nouveau, voilà ce qui soulève à notre époque des problèmes nouveaux de justice, et spécialement celui de la corporation ou syndicat.

D'acheteur à vendre les intérêts s'opposent toujours distincts : l'un veut le plus bas prix, et l'autre, le plus haut. Mais ces oppositions s'atténuent beaucoup entre artisans et compagnons, dans un régime d'intimité à la même table quotidienne ou au même atelier. La concurrence, moindre aussi, n'obligeait pas comme de nos jours à rogner âprement les frais de production. C'est ce que vise, au contraire, l'industriel achetant du travail à de nombreux individus, comme il achèterait du coton brut, de la houille ou de la fonte. Il se désintéresse à proportion du coût de la vie chez ses ouvriers. Alors le marchandage du travail entre lui et chacun de ces individus entraîne chez ce patron, qui est surtout un acheteur, un oubli qui peut être cause des plus graves injustices : l'oubli des besoins nécessaires et du bien-être suffisant au foyer de ses salariés.

Au point de vue moral, voici une tendance et une tentation de l'état patronal dans la grande industrie. Mais les anciens théologiens ne pouvaient que l'ignorer, tandis que les moralistes contemporains la constatent puissante et générale.

Parallèlement, ceux-ci observeront sans peine combien l'ouvrier, demeurant isolé, demeure aussi impuissant dans ce marchandage trop inégal.

Sans doute, l'économie politique, dite libérale, avança que l'ouvrier demeurait libre de vendre ou de refuser son travail; théorie vaine, car, en pratique, cet homme a faim et il a des enfants, et il n'est pas muni de capitaux. Dans l'urgence de ses besoins, il est réduit

à subir des salaires diminués : d'autres le remplaceront, s'il quitte l'atelier. La raison du plus fort décidera en faveur du patron, contre cet isolé. L'isolement de l'ouvrier, voilà le fait injuste, que Léon XIII reconnaît sans détour dès les premières lignes de l'encyclique *Rerum novarum* : *Factum est ut opifices, inhumilitati dominorum, effrenatæque cupiditati, solitarios atque indefensos tempus tradiderit*. C'est un fait d'oppression, sinon toujours pratiquée, du moins toujours possible, et qui ôte à l'ouvrier sa liberté dans la stipulation de son louage de travail.

Dans leur instinct de leurs intérêts et de leurs droits, les ouvriers ne tardèrent pas à se coaliser dès les commencements du XIX^e siècle. A Paris, notamment, les charpentiers et les imprimeurs; ils réclamaient précisément des salaires plus hauts et des journées moins longues. Des phénomènes analogues se reproduisirent en Angleterre où, cependant, des lois anciennes interdisaient sévèrement toute réclamation collective des compagnons-ouvriers. Un mouvement vers la justice existait là, visant à remplacer l'isolement des ouvriers par le contrat collectif.

Ce mouvement représentait une idée juste en soi; les théologiens ne sauraient le méconnaître, malgré l'abus anarchique ou révolutionnaire qui est aussi bien possible à toute action collective des ouvriers. Tandis que l'ouvrier isolé est une espèce d'atome insignifiant au regard du grand patron, l'ouvrier associé à ses pairs est une force que le patron ménage, parce que de son concours dépend la marche de l'usine. Entre le vendeur et l'acheteur de travail, l'équilibre se rétablit par le contrat collectif, qui est l'ouvrage capital du syndicat ou de la corporation.

Il convient, néanmoins, de ne pas oublier que le mouvement des ouvriers vers l'action collective ne se réalisa pas sans de regrettables déviations. C'est le sort inévitable de toute juste cause, lorsque des hommes inexpérimentés et naïfs la soutiennent. Dans la classe ouvrière, l'inexpérience des groupements libres, l'ignorance de la situation économique entraîna de cruels mécomptes et de longs apprentissages : avant d'en venir aux syndicats organisés et compétents, comme les *Trade-Unions*, les ouvriers s'exercèrent : 1^o aux grèves violentes, puis 2^o à des grèves plus calmes; 3^o des syndicats de façade et de combat, menés par des politiciens, rendaient les plus mauvais services à la cause ouvrière; 4^o enfin, au bout de toutes ces écoles, les ouvriers comprirent qu'ils devaient se grouper et se régir eux-mêmes, en étudiant eux-mêmes les conditions techniques, économiques et sociales de leurs ateliers. Les plus anciennes Unions ouvrières de l'Amérique et de l'Angleterre en sont à la quatrième phase de cette évolution; trop de syndicats industriels, en France, demeurent encore à la troisième; et malheureusement, elle semble devoir se prolonger sous les excitations des agitateurs. Mais ces déviations n'empêchent pas qu'une revendication juste se fasse jour dans le mouvement syndical. Voir notamment à ce sujet l'ouvrage de M. Paul Bureau, professeur à la faculté de droit de l'Institut catholique de Paris : *Le contrat de travail, le rôle des syndicats professionnels*, Paris, 1902.

A raison même des abus, possibles et réels, de l'idée syndicale, il appartient aux moralistes chrétiens d'en circonscrire sans étroitesse les justes exigences. La crise morale du syndicalisme exige là elle-même l'intervention éclairée de spécialistes impartiaux.

3^o Les pionniers du problème syndical parmi les catholiques. — Dans le cours du XIX^e siècle, et surtout dans la seconde moitié, des catholiques se reconnurent un devoir de travailler à ce problème. Ils ne furent pas la majorité. Beaucoup de croyants demeuraient apeurés du mouvement syndical, satisfaits de leur condition matérielle; dépourvus, par ailleurs, de tout

contact sympathique avec le monde ouvrier, ils se bornaient à se lamenter entre eux sur le malheur des temps. Mais, en face d'eux, des évêques, comme Ketteler ou Manning, des laïcs, comme Vogelsang, Decurtins, le comte de Mun, examinèrent les revendications ouvrières au point de vue de la justice et de la conscience chrétienne. De leurs publications et de leurs actes, l'opinion bourgeoise et aristocratique, en Europe, fut remuée, parfois même scandalisée, en tout cas, salutairement éclairée. Le problème moral, le problème légal du droit d'association professionnelle se posa dans la presse, les congrès et les milieux catholiques. Lorsque des hommes d'État portèrent ces problèmes dans les parlements, sous forme de projets de loi, des catholiques-députés figurèrent parmi les plus actifs promoteurs de ce progrès social. On sait, en France, l'action de M. de Mun dans le vote de la loi de 1884 sur les syndicats.

En France, néanmoins, les catholiques amis de ce mouvement et compétents pour le suivre avec fruit ne se multiplièrent pas comme en Angleterre, en Allemagne, en Belgique et en Suisse. Avec l'Espagne et l'Italie, la France comptait beaucoup de croyants qui regardaient les promoteurs du mouvement syndical comme des utopistes. On suspectait leur orthodoxie. On ignorait, d'ailleurs, que le groupe international d'études, dit l'*Union de Fribourg*, se tenait en relations suivies avec le saint-siège, et que, dans ce groupe, s'élaboraient les doctrines des *catholiques sociaux*. Quoi qu'il en fût de cette ignorance, une doctrine morale, une doctrine catholique se préparait, en matière d'associations professionnelles et ouvrières. Le théologien reconnaît là une de ces manifestations de l'*Ecclesia discens*, qui est l'Eglise enseignée; mais l'Eglise enseignée, dans sa partie instruite, chercheuse, qui élabore les données explicites sur lesquelles un jour où l'autre se prononce l'*Ecclesia docens*.

4^e L'Eglise enseignante se prononça par l'organe de Léon XIII. — Individuellement, le pontife était prêt de longue main à cet acte de son magistère. Depuis longtemps le cardinal Pecci s'intéressait aux mouvements et aux problèmes des temps nouveaux, avec la compétence d'un ferme théologien et d'un esprit ouvert. Dès les commencements de son pontificat, Léon XIII appela, reçut, interrogea, observa les promoteurs de la doctrine sociale catholique; au terme de son enquête, il conclut que les promoteurs avaient opportunément rappelé ou développé les principes traditionnels de la justice chrétienne; et l'encyclique *Rerum novarum* approuva en principe, en termes généraux de morale, le mouvement corporatif ou syndical.

Sans promulguer aucune définition de foi, Léon XIII publia une doctrine pour toute l'Eglise universelle, rappelant lui-même qu'il agissait en vertu de sa charge apostolique. Ce n'était pas seulement une opinion privée du théologien portant la tiare; mais bien un enseignement ordinaire et catholique du saint-siège, doté de la certitude et de l'autorité pour tout fidèle.

Voici ce qu'il recommandait quant au contrat collectif du travail : 1. Fixation du salaire et des autres conditions du travail réservée préférentiellement et en principe aux corporations ou syndicats (§ *Verum tamen in his*). 2. Dans les cas litigieux, arbitrage commun de délégués ouvriers et de délégués patrons, dont les statuts corporatifs doivent prévoir la mission (§ *Socialium legum posito in fundamento*).

Par cette doctrine, un problème de morale inconnu aux anciens théologiens s'incorporait à la tradition de l'Eglise enseignante. Ce n'était pas une incursion du pape sur le domaine des sociologues ou des économistes, ni une juxtaposition artificielle de leurs doctrines à celle de l'Eglise; mais, au contraire, une application

des maximes naturelles de la justice au cas nouveau des ouvriers syndiqués. Puisque la charité chrétienne inclut éminemment la justice de l'honnête homme, Léon XIII s'est regardé comme en droit et en devoir d'authentifier le droit syndical aux yeux des catholiques.

Il fit même davantage. La tradition catholique ne tient pas toute dans l'enseignement officiel du saint-siège : elle s'y formule à titre de règle pour tous, du haut de la première chaire qui soit dans l'Eglise; aussi n'obtiendra-t-elle son plein effet et ne jouira-t-elle de sa pleine vie que par sa diffusion dans l'Eglise enseignée. C'est pourquoi Léon XIII n'achève pas son encyclique sans recommander le développement des corporations au zèle des catholiques. Et il est incontestable que ces enseignements pontificaux ont suscité parcellèlement des études et des efforts, non pas universels, mais dans une certaine élite, et dans toutes les nations. Les promoteurs de ce mouvement se sont trouvés plus forts contre les dédains ou les suspensions qui, plus d'une fois, les avaient visés, sous couleur de prudence ou de piété.

5^e *Objet formel de l'enseignement de Léon XIII.*

— Nous voici donc finalement, au terme d'une application des principes de la justice; mais d'une application explicite, ce qui différencie l'attitude actuelle de l'Eglise dans la question syndicale, de son ancienne attitude en face des corporations. Celle-ci se bornait à la reconnaissance tacite et pratique d'un droit exercé; l'attitude nouvelle consiste dans l'affirmation explicite et déterminée d'un droit, nié d'abord par les gouvernements, au grand dommage des ouvriers, et ensuite revendiqués par ceux-ci avec plus ou moins de justesse. En présence du mouvement ouvrier et des initiatives catholiques, l'Eglise enseignante a formulé des principes, jadis latents dans sa pratique elle-même.

Ces principes sont essentiellement des principes de justice et de droit naturel. S'il est vrai que la vertu chrétienne et, notamment, la charité fraternelle manque de son intégrité, quand elle ne commande pas la justice, le droit corporatif est matière d'enseignement catholique. Ce n'est donc pas une doctrine révélée que Léon XIII propose directement dans son encyclique; mais une doctrine de morale naturelle, immédiatement comprise dans la pratique intégrale de la vie chrétienne.

Cependant le pape invoque à bon droit deux passages bibliques, où l'Esprit-Saint consacre le bienfait naturel des groupements volontaires : *Melius est duos esse simul quam unum; habent enim emolumentum societatis suae : si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Væ soli : quia cum ceciderit, non habet sublevantem*. Eccl., IV, 1, 12. *Frater qui adiuvatur a fratre, quasi civilis firma*. Prov., XVIII, 19. Mais le pontife allègue simplement ces deux textes comme disant la propension naturelle de l'homme à la société; c'est seulement par voie de raisonnement qu'il en conclut à la licéité des sociétés privées comme de la société publique. Il s'en tient donc toujours à une simple revendication de la justice naturelle, et ne cherche pas à retrouver dans la révélation ce que Jésus-Christ ou les prophètes n'y ont pas mis.

III. DE QUEL DROIT LES CORPORATIONS EXISTENT.

— 1^o *Ses fondements* (§ *Virium suarum explorata exiguitas*). — L'expérience de nos étroites ressources nous rapproche de nos semblables : voilà le premier fondement de toute société. Cette propension naturelle établit aussi bien la société politique et les sociétés particulières. Tandis que la première pourvoit aux garanties universelles de sécurité et de paix, les secondes pourvoient aux avantages fragmentaires d'un groupe ou d'une classe de citoyens. Léon XIII emprunte cette distinction à saint Thomas, *Contra impugnantes cultum Dei ac religionem*, c. II, IV; encyclique *De condit. opific.*, § *Privata autem societas*.

Il y a, dans cet enseignement, une inspiration thomiste et une application au temps présent : deux traits constants de la méthode sociale de Léon XIII ; elle est également traditionnelle et observatrice des faits nouveaux. Le principe traditionnel est toujours un de ces principes de justice et de droit naturel que la révélation n'apporte pas elle-même, mais que la charité et la vie chrétiennes postulent ; c'est à ce titre que le droit d'association intéresse l'Eglise et la conscience catholique. Elles l'affirment toutes deux, en termes généraux, mais vigoureux, qui sont d'une grande portée pour limiter honnêtement les zones respectives de la puissance publique et des initiatives particulières.

2^o *L'application de ce principe aux syndicats ou corporations.* — Au temps où l'encyclique paraissait (1891), des catholiques, nombreux encore, s'effrayaient des tentatives d'association ouvrière ; l'approbation de ces tentatives par des chrétiens scandalisait ces effrayés. Parmi ceux-ci, se trouvaient des patrons de la grande industrie, généralement peu disposés à traiter de puissance à puissance avec leurs salariés. A vrai dire, l'inexpérience de ces derniers, maintes revendications irréfléchies, extrêmes, violentes, paraissaient justifier les répugnances patronales. Même pour des chefs d'atelier, personnellement humains et chrétiens, l'autocratie chez eux se présentait sous apparence de nécessité. La bourgeoisie et les fonctionnaires partageaient cette mentalité. Elle se justifiait légalement, en France, par les art. 291 et 292 du Code pénal, interdisant le droit de réunion pour tout groupe supérieur à plus de vingt personnes ; la loi du 10 avril 1834 étendait ces interdictions à toute fraction de groupe inférieure à la vingtaine, avec ou sans réunions périodiques. Même lorsque la loi du 21 mars 1884 eut reconnu le droit syndical, ce ne fut pas sans le limiter étroitement au point de vue de la propriété collective, cette grande force des associations. Le légiste français ne donne jamais une liberté sans la reprendre au moins à demi, en quoi d'ailleurs il ressemble à ceux de l'Autriche, de l'Allemagne ou de l'Italie.

Tels sont les préjugés contre lesquels l'encyclique établit le droit des corporations, non pas comme un octroi de l'État, mais comme un droit naturel : « De ce que les sociétés privées n'ont d'existence qu'au sein de la société civile, dont elles sont comme autant de parties, il ne suffit pas, à ne parler qu'en général et à ne considérer que leur nature, qu'il soit au pouvoir de l'État de leur dénier l'existence. Le droit à l'existence leur a été octroyé par la nature elle-même et la société civile a été instituée pour protéger le droit naturel, non pour l'anéantir » (§ *Privata autem societas*).

On ne saurait plus nettement répudier l'omnipotence de l'État. « Rendre à César ce qui est à César, » ne lui permet jamais de confisquer ce qui est aux citoyens.

Naturellement, Léon XIII reconnaît aussi, dans le § suivant, *Incidunt aliquando tempore*, le légitime refus d'existence aux sociétés immorales ou anarchiques ; les pouvoirs publics doivent, en justice, les empêcher de naître ou les dissoudre. « Mais encore faut-il qu'en tout cela ils n'agissent qu'avec une très grande circonspection, pour éviter d'empiéter sur les droits des citoyens et de statuer, sous couleur d'utilité publique, quelque chose qui serait désavoué par la raison, car une loi ne mérite obéissance qu'autant qu'elle est conforme à la droite raison et à la loi éternelle de Dieu. » Contre les droits des particuliers à se réunir, le droit de l'État ne prescrit pas.

A ce point de vue, la doctrine catholique engage une sorte de *particularisme social*, nettement opposé à la conception jacobine de l'État. L'Eglise réclame les droits des associations libres à se former et à se constituer.

IV. PRINCIPES RELIGIEUX DES CORPORATIONS : DOIVENT-ELLES ÊTRE CHRÉTIENNES ? — Léon XIII le réclame

d'abord à titre de préservation (§ *Profecto consociationum*). De nombreux indices le confirment, dit-il, dans l'opinion que beaucoup d'associations ouvrières obéissent à un mot d'ordre occulte, également antisocial et antireligieux. Ces sociétés influencées tâchent d'accaparer le monopole des engagements et de réduire à la misère les ouvriers indépendants. De là une alternative : ou s'agréger à des sociétés dont la religion doit tout craindre, ou bien s'organiser entre ouvriers chrétiens.

Il y a là, moins une doctrine qu'une *conclusion prudentielle*, fondée sur un certain jugement de la situation ouvrière. Sans doute, Léon XIII faisait-il allusion aux tentatives des ouvriers allemands vers 1890. « Ils voulaient travailler eux-mêmes à l'amélioration de leur situation économique ; mais comme l'orientation dominante parmi les organisations syndicales en Allemagne était socialiste, et que les opinions politiques et religieuses des non-socialistes n'étaient pas suffisamment respectées, des conflits surgirent entre ouvriers chrétiens et ouvriers socialistes. C'était surtout le cas dans la Province Rhénane et dans la Westphalie, en majorité catholiques. D'abord les conflits se produisirent chez les mineurs. Après plusieurs essais infructueux d'unir les ouvriers chrétiens et les socialistes dans une organisation de tous les mineurs, les ouvriers chrétiens se résolurent à fonder une organisation professionnelle qui leur fût propre. De là naquit en 1894 le *syndicat des mineurs chrétiens de l'Allemagne*. » J. Giesberts, *Les syndicats chrétiens en Allemagne*, dans l'*Association catholique*, 15 mars 1904, p. 214.

Depuis l'encyclique de Léon XIII, les mêmes raisons prudentielles ont inspiré l'organisation syndicale des catholiques belges. Le R. P. Rutten, O. P., secrétaire général des unions professionnelles, constate ce fait : « La propagande socialiste, facile et fructueuse partout où les agitateurs n'ont en face d'eux que des ouvriers isolés et éparpillés, échoue presque toujours complètement là où les catholiques sont parvenus à grouper solidement les paysans, les ouvriers ou les petits artisans. » A raison de ce fait le R. Rutten observe combien juste est le dilemme de Léon XIII : Ou bien des syndicats pénétrés de christianisme, ou bien des syndicats menés par des socialistes irreligieux.

Un fait économique et social d'une très grande portée aggrave encore la portée de ce dilemme, chez les Belges. C'est le R. P. Rutten qui le constate : « La découverte du bassin houillier du Nord de la Belgique menace le Limbourg et la Province d'Anvers d'une invasion d'éléments étrangers ; ils y propageront avec succès les doctrines socialistes, s'ils ne rencontrent, dès le début, des organisations déjà constituées, préparées et armées pour la lutte. » Cité par V. de Clercq, *Notes sur la Belgique*, dans l'*Association catholique*, 15 août 1904, p. 140, 141.

En second lieu, Léon XIII réclame le christianisme des corporations en vertu d'un *principe organique* de la moralité chrétienne (§ *Est profecto temperatio... Perspicuum vero est*). « Il faut viser avant tout au perfectionnement moral et religieux ; c'est surtout cette fin qui doit régler l'économie des corporations. »

On ne saurait contrecarrer plus absolument l'esprit d'indifférence ou de neutralité religieuse, dont beaucoup de contemporains se font comme un dogme social ; mais l'Eglise possède son dogme de la fin dernière, d'où se conclut la *subordination* normale de toutes les fins intermédiaires et temporelles. C'est ce que Léon XIII considère avant tout. De même que, le 1^{er} novembre 1885, son encyclique *Immortale Dei* définit l'État comme tenu d'être chrétien, de même l'encyclique *Rerum novarum* professe que les ouvriers chrétiens doivent chrétiennement se grouper, au point de vue professionnel.]

Ainsi le réclament la pleine vie et la parfaite logique de la foi vive qui cherche le règne de Dieu comme la fin de toutes les choses. Léon XIII s'en réfère expressément à cette recherche première et prédominante du règne de Dieu, pour conclure au caractère chrétien des corporations; c'est bien chez lui une *doctrine de principe*.

Néanmoins, sous Léon XIII et sous Pie X, une *grande élasticité d'application* est prudemment reconnue à ce principe de la corporation chrétienne. Le pape laisse faire et même approuve, comme on va le voir. Les cas les plus divers se produisent chez les catholiques, sous le rapport de la constitution religieuse des syndicats.

1° *En Belgique*. — Ce pays nous présente un type de syndicats ou de sociétés ouvrières *properment catholiques*, dans la *classe agricole* : syndicats d'acheteurs, laiteries coopératives, mutualités. Principalement établis dans les paroisses du Luxembourg, des deux Flandres, du Limbourg, du Hainaut, ces groupements doivent leurs possibilités de recrutement et d'extension à *deux causes fondamentales* : 1. la vie chrétienne des masses ; 2. la confiance inébranlée encore de celles-ci envers leurs curés et les propriétaires ruraux qui se vouent aux initiatives sociales de concert avec le clergé. On serait droit d'en conclure une sorte de loi sociale : le syndicat expressément catholique a chance de s'établir à proportion des deux causes énumérées ci-dessus.

Mais, là encore, les tempéraments de l'application prudentielle font fléchir la rigueur du principe. D'après l'enquête de M. Max Turmann, *Les associations agricoles en Belgique*, Paris, 1903, les fondateurs et les chefs de ces groupes surent proportionner leur caractère religieux aux circonstances locales avec une *grande tolérance* : plus marqué dans le Pays flamand, ce caractère s'atténue davantage en Wallonie. Par contre, « dans les grands centres industriels du pays, dans les quatre grandes villes, dans quinze au moins des vingt et une communes belges ayant une population de vingt-cinq à trente mille habitants, la majorité des hommes adultes, appartenant à la classe ouvrière, persiste, malgré toutes les œuvres déjà créées, à rester hostile ou indifférente à l'influence catholique. » *Association catholique*, 15 août 1904, p. 140. Cf. R. P. Rutten, *L'Union internationale des ouvriers chrétiens*, dans l'*Association catholique*, 15 juin 1902, p. 473, 495. Cette dernière constatation marque très bien les limites où le principe de l'association ouvrière formellement religieuse devient en fait inapplicable.

2° *En France*, l'indifférence ou même l'hostilité des masses ouvrières, la méfiance envers le clergé et les amis du clergé généralisent l'impossibilité pratique du syndicat formellement chrétien. C'est ce que reconnaît M. Max Turmann, *L'œuvre des catholiques sociaux en France, depuis l'encyclique Rerum novarum*, dans l'*Association catholique*, 15 mars 1904, p. 194.

Comme le reconnaît encore le même observateur, des sociétés ouvrières ayant un caractère confessionnel ne pouvaient dès lors grouper que des minorités. 1. *Minorités éparses*, exceptionnellement atteintes par des influences religieuses : à Paris, la *Fédération du livre*, qui groupe les employés et ouvriers des grandes imprimeries et librairies catholiques, *Association catholique*, 15 juin 1899; les divers syndicats d'anciens élèves des Frères, notamment celui des *Employés du commerce et de l'industrie* comprenant près de trois milliers d'adhérents. *Ibid.*, 15 mars 1904, p. 207. — 2. Il y a aussi des *régions*, où les syndicats formellement catholiques se propagent un peu : dans l'Ouest, la *Fédération du Centre-Ouest*, *ibid.*, loc. cit., p. 199; dans le Nord, les groupes formés sous l'influence d'ouvriers comme MM. Leclercq, Decopman et quelques-uns de leurs camarades, loc. cit., p. 207. Mais ces groupes sont

plutôt rares, et ils demeurent la minorité dans l'ensemble de la classe ouvrière française.

Il y a aussi les *Syndicats jaunes*; mais « les syndicats jaunes ne sont pas des syndicats chrétiens; ils n'ont pas, comme tant de syndicats rouges, une attitude antireligieuse; mais ils ne sont aucunement des syndicats confessionnels, dont la religion ait plus ou moins à répondre. De syndicats confessionnels proprement dits, il n'en existe pour ainsi dire pas en France : il y a seulement un petit nombre de syndicats d'ouvriers et d'employés se recommandant ouvertement des principes de la démocratie chrétienne ». H. Savatier, *A propos de la grève des mineurs*, p. 501. Cf. Max Turmann, *Rouges et jaunes*, dans la *Quinzaine*, 1^{er} et 15 octobre 1902.

Ce n'est donc pas un type d'associations expressément confessionnelles que la mentalité de l'ouvrier français permet d'établir; mais simplement un type professionnel, où il appartient aux chrétiens d'entrer et d'agir, comme sérieux et honnêtes entre tous.

3° Entre ce type laïcisé et le type catholique, l'Allemagne et la Hollande présentent des associations mixtes de catholiques et de protestants, dites *syndicats chrétiens*. H. Savatier, *Les syndicats chrétiens d'Allemagne, d'après le R. P. Rutten*, dans l'*Association catholique*, 15 février 1903, p. 166; R. P. Rutten, *L'Union internationale des ouvriers chrétiens de l'industrie textile*, *ibid.*, 15 juin 1902, p. 478. Ces sociétés interconfessionnelles s'unissent dans les principes généraux de la justice chrétienne, contre les socialistes et les révolutionnaires. Elles combattent la tactique de la « lutte des classes », par des efforts de réconciliation et de paix sociale. « Les conflits entre travail et capital ne pouvant pas toujours être évités, les syndicats [interconfessionnels] cherchent les moyens de les apaiser et, pour cela, dans chaque usine, ils s'efforcent de faire régler les conditions nettes de salaire et de travail par les deux parties en cause, en fixant les tarifs par contrat, et en instituant des conseils d'usine. » Giesberts, *Les syndicats chrétiens en Allemagne*, dans l'*Association catholique*, 15 mars 1904, p. 219. Pour assurer l'entente parfaite à cette fin, entre catholiques et protestants, ces syndicats « excluent toutes les questions purement religieuses et politiques; ils limitent ainsi l'action du syndicat à la solution du problème économique, dans l'intérêt et au profit de leurs forces concentrées », p. 216.

D'ailleurs, cette fédération interconfessionnelle co-existe avec des sociétés confessionnelles où se répartissent leurs divers membres : en 1903, d'après M. Giesberts, l'Allemagne comptait 1 292 associations ouvrières catholiques, avec 204 500 membres, dans l'Allemagne du Sud et de l'Ouest, p. 216.

Quelle est l'attitude du clergé en face des groupes interconfessionnels? D'après M. Giesberts, elle dissipa ses craintes primitives au spectacle des résultats obtenus : indépendance et dignité des ouvriers, diffusion parmi eux des notions économiques et sociales, des renseignements exacts sur les conditions de leurs diverses industries; puissance véritable sur le marché du travail en face des patrons; influence acceptée par les parlementaires et les hommes d'État, p. 222.

Cependant, il y eut et il y a peut-être encore des opposants. Les associations ouvrières catholiques de l'Allemagne du Nord et de l'Est réclamèrent des syndicats purement catholiques « sous l'inspection des prêtres », dit M. Giesberts, qui reproche à cette réclamation de diviser les forces morales et religieuses de la classe ouvrière allemande, et de repousser de nombreux ouvriers catholiques.

Quoi qu'il en soit de ces oppositions, une note officielle de l'*Osservatore romano*, 23 janvier 1906, montra les dispositions plus larges du saint-siège, disant : « Comme on a invoqué l'autorité du pape au profit des

Sections ouvrières [purement catholiques] contre les *Unions professionnelles chrétiennes* [mixtes], nous sommes autorisés à déclarer que le pape loue et encourage avec une égale bienveillance les unes et les autres, sachant très bien que, suivant les besoins particuliers, les diocèses des provinces de l'Allemagne sauront se déterminer à donner la préférence aux *Unions* ou aux *Sections*. » C'est un remarquable exemple que, dans l'hypothèse de circonstances données, la thèse du *syndicat confessionnel* admet tous les tempéraments dictés par la prudence.

V. PRINCIPES SOCIAUX D'ORGANISATION SYNDICALE. — Léon XIII les énumère très brièvement (§ *Socialium legum posito in religione fundamenta*) : 1^o bien répartir les charges; 2^o bien administrer la caisse commune; 3^o établir des conseils d'arbitrage; 4^o procurer du travail aux membres; 5^o former des caisses spéciales d'accidents, maladies, retraites.

Ces recommandations générales suffisent, au point de vue des principes moraux, pour légitimer les institutions diverses du syndicat devant la conscience; la discussion spéciale de ces moyens d'association et leur réalisation dépendent plutôt de la compétence des économistes, des sociologues et de la libre initiative des associés. Il suffit au pontife d'y reconnaître des fins bonnes et honnêtes.

VI. RAPPORTS AVEC L'ÉTAT. — Même sobriété que ci-dessus, dans cette nouvelle question d'un intérêt économique et social si considérable. L'Église n'est pas législatrice dans l'État : il est maître chez lui; mais cependant Léon XIII tient à marquer la limite morale des droits de l'État. C'est encore un principe de justice naturelle : « Que l'État protège ces sociétés fondées contre le droit; que toutefois il ne s'immisce point dans leur gouvernement intérieur et ne touche point aux ressorts intimes qui leur donnent la vie; car le mouvement vital procède essentiellement d'un principe intérieur et s'éteint très facilement sous l'action d'une cause externe » (§ *Valde quidem laudandi*, à la fin). Voir ÉTAT (*Intervention de l'État dans la question ouvrière*).

VII. EFFETS SOCIAUX DES CORPORATIONS. — D'après Léon XIII (§ *Postremo domini ipsique opifices*), les services que peuvent rendre les syndicats sont : 1^o aussi étendus que les besoins de la classe ouvrière : ils réunissent en eux-mêmes les avantages particuliers des sociétés de secours mutuels, des caisses pour maladies, accidents, chômage, décès, des institutions de patronage pour enfants, jeunes gens ou adultes.

Le pape semble là énumérer des intérêts et des œuvres qui relèvent surtout de l'économie sociale; mais leurs avantages représentent les biens de la famille ouvrière, les moyens de surmonter heureusement les crises qui menacent ces biens; en conséquence, il y a là un aspect moral des intérêts et des œuvres économiques, où la justice chrétienne intervient de plein droit. Sans doute, la gestion et l'organisation de ces forces ouvrières ne relève pas de la juridiction ecclésiastique, mais de l'initiative des syndiqués; mais les maximes du droit, consacrées par l'Église, consacrent elles-mêmes toutes ces institutions devant la conscience catholique. Tel est le but poursuivi par l'enseignement pontifical : il sanctionne et encourage devant Dieu l'exercice de droits simplement naturels et franchement autonomes.

2^o Il insiste de plus sur la *puissance réelle* des ouvriers pour obtenir efficacement ces avantages. Si l'on veut se convaincre de cette puissance du syndicat *professionnel* pour l'amélioration du sort des ouvriers, il faut se reporter aux faits où elle s'est déjà réalisée. On lira notamment avec fruit l'ouvrage de Howell, *Trade-Unionism new and old*, traduit par Le Cour Grandmaison, sous ce titre : *Le passé et l'avenir des Trade-Unions*. Voir aussi le témoignage de M. Sullivan,

un des *leaders* du trade-unionisme américain, *Circulaire du Musée social*, n. 10, série B, 29 juin 1897; Paul de Rousiers, *La question ouvrière en Angleterre*; *Le trade-unionisme anglais*; Paul Bureau, *Le contrat de travail, le rôle des syndicats professionnels*, Paris, 1902.

Les observations faites ou recueillies par ces divers auteurs démontrent que lassés, déçus par leur isolement, par les grèves tumultueuses, par les groupements que les politiciens exploitent et vicient, des ouvriers nombreux, surtout en Angleterre et aux États-Unis, ont peu à peu essayé des organisations purement professionnelles, se régissant elles-mêmes, par le moyen de mandataires ouvriers, instruits et choisis. Ces aptitudes organisatrices furent toujours le fruit d'expériences longues et douloureuses; mais ce fruit vient sûrement, et de tels faits justifient la confiance de Léon XIII dans les services à espérer finalement des corporations pour le bien de la classe ouvrière.

VIII. QUESTIONS CONTROVERSABLES. — Sans empiéter sur le terrain des économistes et des sociologues, Léon XIII se donna pour but, dit-il, de « mettre en évidence les principes d'une solution (des problèmes ouvriers) conforme à la justice et à l'équité » (§ *Genus hoc argumenti*, au début de l'encyclique). Ces principes saufs, avec leurs conséquences, les savants, les catholiques demeurent libres d'examiner le choix et l'organisation des moyens les plus conformes pour les appliquer. Aussi, des opinions diverses se font jour sur l'organisation corporative, dont aucune ne peut proscrire l'autre au nom de la justice chrétienne et des enseignements pontificaux.

Il n'entre pas dans le programme de ce *Dictionnaire* de prendre parti entre ces opinions; mais il convient aussi bien de renseigner sur leur coexistence parmi de sincères, éclairés et dociles catholiques. On trouvera des documents à ce sujet dans l'ouvrage de M. Max Turmann, *Le développement du catholicisme social, l'encyclique Rerum novarum* : ces documents représentent, en ce qui concerne la France, l'opinion qui ne réclame pas seulement la liberté des syndicats, mais l'inscription d'office de tous les membres de chaque profession, par circonscriptions à déterminer, sur une liste spéciale que rédigerait l'administration publique. On serait inscrit boulanger, mineur ou forgeron, de même que sont catalogués les inscrits maritimes. Les membres de chaque profession ainsi inscrits sur ces listes constitueraient le corps professionnel; et celui-ci édicterait les règlements de la profession, que les pouvoirs publics homologueraient pour leur donner force de loi. Dans chaque corps professionnel se formeraient librement des syndicats, soit de patrons, soit d'ouvriers, soit mixtes; et le corps entier se réglerait par un conseil de délégués syndicaux, composé de manière à assurer une représentation égale aux divers membres de la profession. Les règlements édictés par les conseils seraient passibles du *referendum*, quand un certain nombre de membres de la profession le demanderait. Les conseils seraient investis de certains droits judiciaires et taxatifs, à la manière des Chambres de commerce. Tel est le programme adopté par la *Réunion des Revues catholiques sociales* en 1891.

Tous les catholiques n'y adhèrent pas, notamment ceux de l'école de Le Play, *La Réforme sociale*; *La Science sociale*. Bien que cette école ne soit pas une école confessionnelle, des catholiques collaborent à ses travaux, comme se basant sur l'observation des sociétés, pour la constitution, non d'une *morale générale des sociétés*, mais d'une *science des sociétés et des faits sociaux*, observés, comparés et classés entre eux. M. Edmond Demolins, M. Paul de Rousiers, M. Paul Bureau ont, à ce point de vue, mis en lumière l'efficacité de l'association ouvrière libre, sans privilège ou

obligation légale d'inscription ni de juridiction, telle que l'ont réalisée les *Trade-Unions*. Ici les opinions se retrouvent pleinement libres, au point de vue de la conscience catholique; nous sommes là sur le terrain de l'observation et de la science, ou bien encore d'une prudence économique où intervient la considération de faits spéciaux, contingents et variables, que l'Église ne se donne pas mission de définir.

On ne renouvelle pas ici la mention des travaux cités dans le cours de l'article.

I. MOUVEMENT SOCIAL CATHOLIQUE. — Anonyme, *Union de Fribourg*, Paris, 1893; Bodeux, *Études sur le contrat de travail*, Paris, 1896; Béchaux, *Les revendications ouvrières en France*, Paris, 1894; Duthoit, *Programmes et bibliographie sociales*, Paris; E. de Girard, *Ketteler et la question ouvrière*, Berne, 1896; L. Grégoire [G. Goyau], *Le pape, les catholiques et la question sociale*, Paris, 2^e édit., 1895; Léon Harmel, *Manuel d'une corporation chrétienne*, Tours; Hemmer, *Vie du cardinal Manning*, Paris, 1898; Hertling, *Aufsätze und Reden sozial-politischen Inhalts*, Fribourg-en-Brisgau, 1884; Hitz, *Capital et travail*, trad. franç., Louvain, 1898; *La quintessence de la question sociale*, *ibid.*, 1898; dom Janssens, *Ad. Kolping, l'apôtre des artisans*, Lille, 1891; H. Joly, *Le socialisme chrétien*, Paris, 1892; R. P. Liberatore, *Principes d'économie politique*, trad. franç., Paris, 1894; R. P. Meyer, *La question ouvrière ou les principes fondamentaux de la sociologie chrétienne*, Louvain; R. P. de Pascal, *L'Église et la question sociale*, Paris, 1891; *Le régime corporatif et l'organisation du travail*, Paris; abbé Pottier, *De jure et justitia*, Liège, 1900; Spuller, *L'évolution politique et sociale de l'Église*, Paris, 1893; R. P. Vermeersch, S. J., *Manuel social : la législation et les œuvres en Belgique*, Louvain; Maurice Eblé, *Les écoles catholiques d'économie politique et sociale en France*, Paris, 1905; Henri Lorin, *L'organisation professionnelle et le Code du travail*, Paris, 1907.

II. CORPORATIONS ANCIENNES. — Hippolyte Blanc, *Les corporations de métier*, Paris, 1888; Antoine du Bourg, *Tableau de l'ancienne organisation du travail dans le midi de la France. Corporations ouvrières de la ville de Toulouse, 1270-1791*, Toulouse, 1886; E. Demolins, *L'organisation du travail, Réglementation ou liberté*, Paris; H. Hauser, *Ouvriers des temps passés, xv^e et xvi^e siècles*, Paris, 1899; Hubert-Valleroux, *Les corporations d'arts et de métiers*, 1885; Martin Saint-Léon, *Histoire des corporations de métiers*, Paris, 1897; René de Lespinasse et Bonnardot, *Le livre des métiers d'Étienne Boileau*, 1879; Levasseur, *Histoire des classes ouvrières en France avant 1789*, 2 in-8°, Paris, 1900; Godefroy Kurth, *Les corporations ouvrières au moyen âge*; Ch. Antoine, *Cours d'économie sociale*, 3^e édit., 1905 (cet ouvrage peut aussi bien se consulter avec fruit pour chacun des problèmes que notre article mentionne).

III. SYNDICATS ET UNIONS MODERNES. — Aux importants ouvrages de MM. Paul Bureau, *Le Cour Grandmaison et de Rousiers*, déjà cités, on peut ajouter : Goffinon, *Rapport de la troisième section d'économie sociale à l'Exposition de 1889*; P. Louis Vigouroux, *La concentration des forces ouvrières dans l'Amérique du Nord*, Paris, 1899; Lefèvre, *Évolution historique des associations professionnelles*; Raoul Jay, *L'évolution du régime légal du travail*, dans la *Revue politique et parlementaire*, 1897; *L'organisation du travail par les syndicats professionnels*, dans la *Revue d'économie politique*, 1894.

Afin de se tenir à jour des travaux parus, on peut consulter avec fruit l'*Année sociologique*, un vol. in-8° par année, Paris. Voir aussi les diverses correspondances de l'*Association catholique* et ses *Documents sociaux*.

M.-B. SCHWALM.

CORPS GLORIEUX. — I. D'après le livre de Job. II. L'enlèvement d'Hénoch et d'Élie. III. Le fait de la transfiguration. IV. La première Épître aux Corinthiens. V. L'enseignement des Pères. VI. La scolastique et spécialement saint Thomas d'Aquin. VII. Objections modernes.

I. D'APRÈS LE LIVRE DE JOB. — Nous possédons déjà, dans l'Ancien Testament, un texte fameux (Job, xix, 23-27) où se trouve en germe la doctrine religieuse de la glorification des corps. Job est abandonné par tous, méprisé, couvert d'opprobres comme un criminel, son corps se décompose et inspire la répulsion par la sanie qui coule de ses plaies hideuses, la mort est là qui le

guette dans cette extrémité de misère, au milieu de tant de raisons de désespérer, il se dresse mu par un élan d'espérance et il crie sa foi en une autre vie qui réparera les ruines de celle-ci, en une récompense future qui lui fera oublier ses tribulations actuelles, en une immortalité qui le vengera de la mort prochaine, en un rédempteur qui le jugera et le réhabilitera. Sa foi est si ferme qu'il en voudrait graver l'attestation sur une stèle de pierre, sur une de ces aiguilles funéraires qui perpétuent à travers les âges le souvenir des morts. Il désire que ses paroles, comme une épitaphe expressive, soient inscrites profondément dans la pierre, soient mises en relief et protégées en même temps par les lamelles de plomb coulées sur le granit gravé. C'est donc une parole mémorable entre toutes les paroles de la sainte Écriture, qu'il va nous faire entendre :

Oui, je sais que mon goël (rédempteur) est vivant,
Et que le dernier il sera debout sur la poussière (de ma tombe).
Derrière ma peau, rétablie autour de ce corps,
De ma chair je verrai Dieu :
C'est bien moi-même qui le verrai,
Mes yeux le verront et non un autre;
Mon cœur se consume dans cette attente (v. 25-27).

Trad. Lesêtre.

Des auteurs, des Pères ont cru voir dans le v. 25 l'affirmation de la résurrection et de la glorification du corps du Christ. Saint Prosper prétend que Job, ici, a prophétisé l'incarnation et la résurrection de celui qui est le premier de ceux qui dorment. *Adv. collat.*, xv, 2, P. L., t. LI, col. 256. Saint Grégoire et saint Thomas paraphrasent ce texte dans le même sens. Mais « cette identification du goël et du Messie futur n'est qu'une conclusion éloignée tirée par les Pères, et ne sort pas nécessairement du texte. Ici, comme dans ses autres discours, Job n'a en vue qu'Eloah, le Dieu qui l'éprouve et qui doit le juger un jour ». Lesêtre, *Le livre de Job*, Paris, 1886, p. 127.

Ce dernier, demeurant sur les ruines du monde, survivant à tous les hommes, est debout près des tombeaux, pour en juger les habitants et, au préalable, pour tirer ceux-ci de leur poussière. Il ressuscitera les hommes et Job en sera. Sa peau, si décomposée maintenant, reprendra une vigueur nouvelle, elle enveloppera son corps, non un autre corps, mais celui-là même qu'il possède actuellement, animé cependant d'une autre vie, et derrière cette peau, comme derrière les murs d'une habitation et par la fenêtre de ses yeux ouverts, il verra Dieu. C'est bien lui Job qui verra Dieu, il y aura permanence et identité de personnalité entre le vieillard qui aujourd'hui souffre et croit et l'homme nouveau qui alors renaitra et verra. Par cette vision de Dieu, nous comprenons, nous, l'intuition divine; en elle, Job entend la vision de Dieu lui apparaissant d'une façon sensible, à l'image des théophanies de l'Ancien Testament. Dans cette apparition, Dieu le jugera, et assurera la triomphe de sa vertu divinement attestée et reconnue par les trois amis et par tous ceux qui assisteront à la résurrection et au jugement de Job, ressuscités et jugés eux-mêmes avec lui. La glorification du corps ressuscité n'est pas indiquée ici *expressément*, mais elle est contenue *implicitement* dans la triple croyance soit à l'immortalité de l'âme et du composé humain reconstitué par la résurrection, soit à la vie nouvelle et autre du corps ressuscité, soit enfin au contact de ce corps avec l'apparition de Dieu qu'il verra de ses yeux; elle est *insinuée* aussi par cette attente dans laquelle le cœur de Job se consume et qui ne s'expliquerait pas s'il ne s'agissait que de revivre à une vie pareille à celle dans laquelle il a été abreuvé de tant de misères.

Il ne manque pas de Pères qui aient vu, dans ce texte, l'assurance de la gloire future des corps ressuscités. Saint Athanase n'en a pas parlé, ni, ce qui étonne davantage, saint Justin, saint Irénée, Tertullien, lesquels

sont muets sur ces paroles de Job. Saint Clément de Rome, *I Cor.*, xxvi, 3, Funk, *Patres apostolici*, 2^e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 134; Origène, *In Matth.*, xvii, 29, P. G., t. xiii, col. 1565; saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, xviii, 15, P. G., t. xxxiii, col. 1036; saint Épiphanie, *Ancor.*, 99, P. G., t. xliii, col. 196, y ont puisé un argument de la foi en la glorification future des corps ressuscités. Le dernier en parle ainsi : ἔως πάλιν γίνωμαι καὶ τὸ σῶμα τοῦτο τὸ ἀντλοῦν ταῦτα καὶ ἀνακινεῖς με.

Il n'est pas jusqu'à saint Jean Chrysostome qui, tout en niant à plusieurs reprises, *Epist.*, ii, ad *Olympiad.*, P. G., t. lii, col. 565, cf. t. lvii, col. 396, que Job ait connu le dogme de la résurrection des corps, cependant ne nous soit présenté, dans le *Catena* de Nicétas, Londres, 1637, comme tirant des paroles de Job la conclusion suivante : *Hinc autem dogma Ecclesie docemur quod corpus scilicet una cum anima resurgat, ut gloria cum illa simul fruatur*. P. G., t. lxiv, col. 620. Parmi les Pères latins nous signalerons seulement saint Ambroise, *In Ps. cxviii*, serm. x, n. 18, P. L., t. xv, col. 1336; *De excessu fratris sui Satyri*, l. II, n. 67, P. L., t. xvi, col. 1334, où il parle de la foi de Job en la résurrection sans cependant citer le texte que nous étudions. Cf. *Liber I de interpell.* Job, c. viii, P. L., t. xiv, col. 808; Rufin, *De exposit. symboli*, c. xliiv, P. L., t. xxi, col. 383; S. Jérôme, *Epist. ad Paulinum*, liii, n. 8, P. L., t. xxii, col. 545; *Liber cont. Joan. Hierosol.*, n. 30, P. L., t. xxiii, col. 381; S. Augustin, *De civitate Dei*, l. xxii, c. xxix, P. L., t. xli, col. 799. Cf. Cassiodore, *De institutione divinarum litterarum*, c. vi, P. L., t. lxx, col. 1118.

En règle générale, les Latins qui se servaient de la traduction de saint Jérôme, bien plus explicite que le texte grec, virent dans ce passage de Job une annonce de la résurrection et de la transfiguration des corps. Cette doctrine passa jusque dans l'épigraphie et l'icô-nographie, et les monuments funéraires de l'antiquité chrétienne représentèrent bien souvent le personnage de Job comme la figure de la résurrection glorieuse de la chair. « Les premiers chrétiens étaient convaincus que Job avait annoncé ce réveil suprême plus clairement qu'aucun autre prophète. » Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, v^o Job, 3^e édit., Paris, 1889, p. 396. Cette conviction était basée sur le texte, xix, 25, 26, de la version de Job faite par saint Jérôme sur l'hébreu en 402, texte qui « fut bientôt adopté par toutes les églises latines. Il ne tarda même pas à être introduit dans la prière liturgique. Il figure à l'office des morts, dans les plus anciens manuscrits de l'Antiphonaire et du Responsorial de saint Grégoire le Grand... Le premier mot est seul changé : *credo* pour *scio quod redemptor* ». Martigny, *ibid.* Cf. Martigny, *Explication d'un sarcophage chrétien du musée lapidaire de Lyon*, Mâcon, 1864; J. Royer, *Die Eschatologie des Buches Job*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1901.

Pour l'exégèse du passage en question, voir Le Hir, *Le livre de Job*, Paris, 1873, p. 322-326; Rose, *Étude sur Job*, xix, 25-27, dans la *Revue biblique*, 1896, p. 39-55; Patrizi, *De interpretatione Scripturæ sacræ*, Rome, 1844, t. ii, p. 237-253; Corluy, *Spicilegium*, Gand, 1884, t. i, p. 278-296; Lesêtre, *Le livre de Job*, Paris, 1886, p. 126-131; Knabenhauer, *Comment. in librum Job*, Paris, 1886, p. 247-257; *Dictionnaire de la Bible*, art. Job (*Livre de*), t. iii, col. 1576; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6^e édit., t. iv, p. 596-604; A. Loisy, *Le livre de Job*, dans *L'enseignement biblique*, Paris, 1893, p. 7-11; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, l. I, c. xvi, Paris, 1904, p. 181.

II. L'ENLÈVEMENT D'HÉNOCH ET D'ÉLIE. — La question de l'état des corps dans l'autre vie peut recevoir aussi quelque lumière de l'histoire d'Hénoch et d'Élie.

1^o D'Hénoch, il est dit dans la Genèse, v, 24 : *Amibu-*

lavit cum Deo et non apparuit quia tulit eum Dominus. De tous les autres patriarches, il est écrit : *mortuus est*, « il est mort, » d'Hénoch l'auteur sacré rapporte seulement : *Non apparuit*, « il cessa d'être vu, » c'est donc que, lui, ne mourut pas; mais Dieu l'enleva, comme il enleva Élie, en le faisant passer, sans trépas, de l'état de vie mortelle à l'état de vie incorruptible et immortelle. Cette préservation du trépas résulte des paroles : *Tulit eum Dominus*, rapprochées des mots : *Non apparuit*, et des expressions pareilles de IV Reg., ii, 3, 9, 10, au sujet d'Élie. L'Ecclesiastique, xliv, 16, écrit aussi : *Henoch placuit Deo et translatus est*, et la Vulgate ajoute *in paradysum* (mais cette addition ne se trouve pas dans le texte hébreu récemment découvert) et pour bien marquer le côté singulier et strictement personnel de cette grâce, il assure plus loin, xliv, 16, que *nemo natus est in terra qualis Henoch; nam et ipse receptus est a terra*. La même croyance a passé dans le Nouveau Testament et saint Paul s'en fait l'écho en attribuant à la foi d'Hénoch le privilège d'immortalité dont il a été favorisé par Dieu : *Fide Henoch translatus est ne videret mortem et non inveniebatur : quia transtulit illum Deus; ante translationem enim testimonium habuit placuisse Deo*. Heb., xi, 5.

2^o Élie fut lui aussi enlevé par Dieu sans passer par la mort. Pendant qu'avec Élisée il allait et conversait, voilà qu'un char de feu et des chevaux de feu les séparèrent et Élie monta au ciel dans un tourbillon : *ecce currus igneus et equi ignei diviserunt utrumque : et ascendit Elias per turbinem in cælum*. IV Reg., i, 11. Cf. Eccli., xlviii, 13; I Mach., ii, 58. Quelle que soit l'opinion que l'on soutienne sur la nature du char de feu et des chevaux de feu qui emportèrent Élie, quel que soit le lieu où il ait été transporté, il faut retenir de sa translation qu'il ne mourut pas, qu'il vit encore de sa vie corporelle primitive, mais transfigurée. La permanence de sa vie corporelle est confirmée par l'opinion des Juifs qui prirent un instant saint Jean-Baptiste, Joa., i, 21, ou même Jésus, Matth., xvi, 14, pour Élie; ils pensaient donc que celui-ci vivait toujours dans un lieu caché et qu'il venait d'en sortir pour recommencer à jouer un rôle surnaturel sur terre. Cette permanence est encore contenue dans la croyance à l'avènement d'Élie et d'Hénoch à la fin des temps. Cf. Matth., iv, 5; Apoc., xi, 3-6. Du reste au Thabor, Marc., ix, 3; Luc., ix, 30-31; Matth., xvii, 3, Élie « apparut aux apôtres brillant et transfiguré, lui aussi, dans son propre corps et il s'entretint avec Jésus de sa passion et de sa mort ». *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, art. *Élie*, t. ii, col. 1676.

3^o Des faits qui précèdent, il est possible de tirer quelques conclusions relatives à l'état des corps glorieux. En effet, Hénoch et Élie, n'étant pas morts, possèdent maintenant le même corps qu'ils ont eu sur la terre; et ce même corps ne jouit pas d'une vie identique à la nôtre; elle s'est transformée; qu'elle soit glorieuse ou non, elle est autre et elle est meilleure, puisqu'elle est immortelle. Dès lors, la possibilité d'une vie glorieuse et transfigurée dans nos corps demeurant personnellement identiques apparaît comme démontrée et la destinée d'Hénoch et d'Élie en semble la surnaturelle et miraculeuse garantie.

Hummelauer, *Comment. in Genesim*, Paris, 1895, p. 209; Clair, *Les livres des Rois*, Paris, 1879, t. ii, p. 390; *Dictionnaire de la Bible*, art. *Élie*, t. ii, col. 1670; art. *Hénoch*, t. iii, col. 594; Knabenhauer, *Comment. in proph. minores*, Paris, 1886, t. ii, p. 489 sq.; *Commentar. in Matth.*, Paris, 1893, t. ii, p. 85; Hagen, *Lexicon biblicum*, v^o *Elias, Henoch*, Paris, 1907, t. ii, col. 152, 485-486.

III. LE FAIT DE LA TRANSFIGURATION DU CHRIST. — Ce fait apporte également des lumières et des arguments au problème de la glorification des corps.

1^o Dans ce mystère, la face de Notre-Seigneur devient brillante comme le soleil. Son enveloppe terrestre est transparente : ses vêtements sont imprégnés de lumière et tout éclatants d'une blancheur telle que nul foulon sur la terre ne pourrait la reproduire. Luc., ix, 28-43; Marc., ix, 2-29; Matth., xvi, 1-21.

Ici encore Notre-Seigneur passe de l'état ordinaire à l'état transfiguré, directement, sans que la mort interviene, et du reste au bout de quelques instants l'état transfiguré laisse place à l'état ordinaire : c'est donc un *même corps*, gardant son identité et dans cette identité passant à des modes de vie différents, comme la même eau passe successivement par l'état solide de la glace, l'état fluide du flot, l'état gazeux de la vapeur; comme le papillon, symbole des corps glorieux, a été auparavant chrysalide. Il est important de constater que le même corps peut avec une même identité sous-jacente revêtir des formes vitales diverses et la transfiguration en est la preuve manifeste. C'est bien le *même corps*, puisque les apôtres le reconnaissent sous l'état transfiguré et le distinguent de Moïse et d'Élie qui s'entretiennent avec lui. C'est bien une modalité *autre* de vie, puisqu'il est transfiguré.

2^o Cette modalité autre, les Pères se plaisaient à la considérer comme l'état même des corps glorieux, et quelques-uns y voyaient quelque chose de superficiel et comme un éclat ajouté et pour ainsi dire violent, accordé momentanément du dehors au corps du Christ pour les besoins du mystère. Le vrai courant traditionnel a toujours envisagé cette splendeur comme la propriété normale du corps glorieux du Christ : tel ce corps fut à la transfiguration, tel il est au ciel depuis son ascension, et la gloire du Thabor est un gage, une promesse, une manifestation de la gloire du paradis. Les interprètes allaient même plus loin dans leurs affirmations : pour eux, et pour nous, l'état glorieux du corps du Christ au Thabor est la condition *normale* de la nature humaine du Sauveur; c'est ainsi qu'il aurait dû être toute sa vie mortelle, et s'il a paru semblable à nous, avec nos impuissances matérielles, c'est par une réaction violente contre la tendance spontanée de son être. Et voici comment ils l'expliquent, donnant par le fait même la raison psychologique de la gloire des corps ressuscités. L'âme de Notre-Seigneur, dès sa conception, fut dotée de la vision intuitive de la divinité : elle fut donc immédiatement unie à la divinité, non seulement par la voie de l'union hypostatique, mais encore par le face à face qui fait les bienheureux. Cette vision intuitive est un principe dont le rayonnement doit gagner l'être tout entier : dans la volonté, elle produit un attachement irrévocable à la divinité; dans le cœur, une félicité inaltérable : continuant son expansion normale, elle devait dans le corps se manifester par la gloire, l'éclat, la blancheur immaculée que la transfiguration a laissés paraître. Régulièrement, Notre-Seigneur, dès qu'il jouissait de la vue intuitive de la divinité, devait donc avoir un corps resplendissant de lumière.

3^o Et cette théorie s'accorde très bien avec la doctrine de l'union de l'âme et du corps, de l'animation du corps par l'âme, de l'influence qui en découle, de l'âme sur le corps, du moral sur le physique. Toute modification importante dans l'âme doit se traduire par un changement dans l'animation qu'elle donne au corps.

4^o La gloire du corps du Christ, tel est donc l'effet qui devait découler de la vision intuitive accordée à son âme. Mais ce *droit*, Notre-Seigneur n'en a pas voulu jouir, sauf pendant quelques instants au Thabor, sans doute pour mieux l'attester et du même coup montrer qu'il y renonçait par pénitence et aussi pour nous. En *fait*, Notre-Seigneur a voulu, pour nous être assimilé plus entièrement, avoir un corps passible,

mortel, humble comme le nôtre, et il a arrêté aux frontières de son être corporel le rayonnement de gloire qui descendait des sublinités de sa vision béatifique. L'état quotidien de son corps était donc violent et l'état glorieux du Thabor, sa condition normale. Knabenbauer, *Commentar. in Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 82, résume ainsi l'enseignement exégétique de la tradition : *Humana Christi anima cum Verbo æterno hypostaticè unita fruebatur visione beata divinitatis; hujus autem unitatis effectus connaturalis est ipsa corporis glorificatio. Hunc effectum Christus viator propter finem incarnationis hisce in terris cohibuit; sed in transfiguratione aliquos ejus gloriæ radios ab anima beata in corpus redundare voluit. Splendor igitur hic, ut Cajetanus dicit, ex gloria interna animæ Christi cœvæ ab initio creationis suæ divina dispositione emanavit.* Et il rapporte un texte de saint Grégoire qui voit, à cause de cela, dans la transfiguration l'annonce de la gloire suprême des corps ressuscités : *In qua transfiguratione quid aliud quam resurrectionis ultimæ gloria nuntiatur?* Moral., l. XXXII, c. vi, P. L., t. LXXVI, col. 640.

5^o Suarez ne veut pas voir dans cet état glorieux du corps du Christ transfiguré un rayonnement de son âme intuitive : par la raison, dit-il, que le principe de ce rayonnement ne peut être que la lumière de gloire ou l'acte d'intuition. La lumière de gloire est une habitude intellectuelle, et a pour unique effet de rendre possible la vision bienheureuse; la vision est un acte immanent renfermé dans l'intelligence seule et n'ayant aucune réalité en dehors. Dès lors, pour lui, l'union du Christ à la divinité serait la cause de l'état glorieux de son corps et c'est dans la présence du Fils de Dieu uni hypostatiquement à la nature humaine qu'il faudrait chercher la cause de la gloire de celle-ci. C'est là, en effet, une cause bien suffisante, mais qui ne dédaigne pas de recourir à la collaboration de causes inférieures et instrumentales, comme paraît être le rayonnement de l'intelligence intuitive. Quant à l'immanence de la lumière de gloire et de l'intuition, il ne faut pas l'exagérer : la *réalité* de la lumière de gloire et de l'acte de la vision intuitive est, en effet, immanente à l'intelligence, dont elle est un accident et la perfection, mais elle peut être *cause* en dehors de l'intelligence, et de même que l'intuition agit sur la volonté et le cœur pour les fixer et les rendre heureux en Dieu, pourquoi le rayonnement d'influence ne s'étendrait-il pas jusque sur le corps? Nos idées fortes sont immanentes à notre esprit et cependant se traduisent par l'éclat du regard et l'attitude du corps : il ne faut pas nier l'effet du psychique et du moral sur le physique. Cf. Suarez, *In III^m, q. XLV, Opera*, Paris, 1866, t. XIX, col. 503, qui s'exprime ainsi : *Claritas gloriosa animæ non est nisi aut lumen gloriæ aut visio beata : lumen autem gloriæ est virtus quædam intellectualis quæ ex natura sua solum est principium sui actus secundi seu operationis : operatio autem quæ est ipsa visio beata, est quidam actus immanens qui per se et natura sua non est operativus extra suam potentiam.*

Cf. Ludolphe le Chartreux, *Vita Jesu Christi*, part. II, c. III, Paris-Rome, 1870, t. III, p. 18 sq. : M^{re} Baunard, *L'apôtre saint Jean*, c. III, § 4, 4^e édit., Paris, 1883, p. 53 sq.; Fr. Jos. Rudigier, *Vita beati Petri*, lect. XII, Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 114-128; E. Le Camus, *La vie de N.-S. Jésus-Christ*, l. II, sect. III, c. VIII, 6^e édit., 1901, Paris, t. II, p. 163-171; Knabenbauer, *Comment. in Evangelium secundum Matthæum*, Paris, 1893, t. II, p. 78; *Comment. in Evangelium secundum Marcum*, Paris, 1894, p. 228; *Comment. in Evangelium secundum Lucam*, Paris, 1895, p. 312.

IV. LA 1^{re} ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS. — L'endroit scripturaire classique où est défini l'état des corps glorieux est le c. xv de la 1^{re} Épître aux Corinthiens. C'est cet enseignement de la théologie paulinienne qui,

pendant le cours des siècles, a fixé la foi de l'Église et inspiré les recherches des Pères et des théologiens.

1^o Dans la première partie du chapitre, l'apôtre a démontré soigneusement la vérité de la résurrection : il a pris le problème sous tous les aspects afin de l'établir d'une façon définitive, il a démontré positivement le fait de la résurrection, fait ressortir les conséquences graves et inadmissibles de la négation. On sent un homme qui veut en finir avec cette question qui était souvent sans doute agitée dans ce temps-là et sur laquelle reposait l'apologétique apostolique. La résurrection du Christ était le principal argument de la divinité du Sauveur et de la vérité de la religion chrétienne; aussi afin d'épuiser le sujet autant que possible, après avoir établi la résurrection, il se demande quel en sera le mode, ou plutôt dans quel genre de corps iront les ressuscités : *quali corpore venient*? I Cor., xv, 35.

2^o Les sadducéens niaient alors la possibilité de la résurrection, parce que, pour eux, ce fait enferme une contradiction ou du moins une antinomie insoluble. Nos corps ne pouvaient, selon eux, être que mortels et soumis aux faiblesses, nécessités et défaillances que nous leur connaissons, et qu'il nous faut subir, et d'autre part, des corps ressuscités doivent être au-dessus de pareilles misères. Dans l'impossibilité de concilier des exigences aussi opposées, ils avaient pris le parti radical de nier la résurrection. Matth., xxii, 30. Notre-Seigneur leur avait répondu par un mot qui éclaire lui aussi le problème de l'état des corps : il avait affirmé la supériorité de la vie ressuscitée, sa similitude avec la vie angélique, son indépendance des conditions matérielles qui fonde le mariage : *in resurrectione enim neque nubent nec nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in cælo*.

3^o Saint Paul semble s'être trouvé en présence d'argumentations pareilles à celles des sadducéens. Aussi s'appuyant sur des analogies fournies par la nature, il assure que le dogme chrétien de la résurrection atteste, avec l'identité du corps ressuscité, la variété de ses qualités par rapport au corps mis en terre par la sépulture. Il y a donc un changement : il montre la possibilité, plus que cela la nécessité de ce changement avant l'entrée dans le royaume céleste. « Insensé, dit-il à son contradicteur, ce que tu sèmes n'arrive à une nouvelle vie qu'après être mort, *insipienti, tu quod seminas non vivificatur, nisi prius moriatur*. » La comparaison cloche, si on la presse un peu : car la semence jetée en terre y pourrit sans doute avant de donner sa végétation, mais elle n'y pourrit pas entièrement, et elle contient en elle-même un germe, un principe vital qui va se développer naturellement et devenir un vivant organisme. Le cadavre chrétien, mis en terre, n'a point, en soi, un germe de vie nouvelle dont l'épanouissement naturel devienne le corps glorieux. Cela est vrai. Mais, pour saint Paul qui vient de démontrer la résurrection future, en ce cadavre est déposée la promesse divine qui ne peut mentir et qui lui sera un principe de reviviscence. Poursuivant sa comparaison, l'apôtre ajoute : « Et ce que tu sèmes n'est pas le corps qui sera un jour; mais tu sèmes une simple graine, de blé par exemple ou de quelque autre plante, et Dieu lui donne un corps comme il veut et il donne à chaque semence un corps particulier. *Et quod seminas, non corpus quod futurum est seminas, sed nudum granum, ut puta tritici aut alioquius ceterorum. Deus autem dat illi corpus, sicut vult, et unicuique seminum proprium corpus*. » §. 37, 38. De même donc que la semence, après avoir subi la corruption dans la terre naît à la vie, ainsi le corps chrétien après avoir éprouvé la pourriture de la tombe renaît à la vie; de même que la semence obtient par la germination une vie nouvelle, plus vivante, plus large, en un mot supé-

rieure, ainsi les qualités vitales du corps ressuscité sont nouvelles, plus vitales, supérieures; mais, de même que la vie de la semence après la germination, tout en étant supérieure à sa condition antérieure, garde une certaine proportion avec la nature de cette semence, ainsi la vie nouvelle du corps ressuscité, tout en étant de qualité plus parfaite, garde une proportionnalité avec la condition temporelle de chacun de ceux à qui elle est accordée : c'est la proportion entre le mérite de cette vie et la gloire de l'autre vie. Cf. S. Augustin, *Epist.*, cii, c. v, P. L., t. xxxiii, col. 372; *Serm.*, cxxi, *De verbis Domini*, n. 10, 11, P. L., t. xxxviii, col. 711; *Cont. Julian.*, l. I, c. viii, n. 36, P. L., t. xlv, col. 666; *Ad Consent. epist.*, ccv, n. 2, P. L., t. xxxiii, col. 942; Tertullien, *De resurrect. carnis*, c. lii, P. L., t. ii, col. 870.

4^o L'apôtre ne se contente pas de cette analogie tirée du monde végétal. Il appelle en témoignage encore et le monde animal et les sphères célestes : « Toute chair n'est pas la même chair; mais autre est celle des hommes, autre est celle des troupeaux, autre celle des oiseaux et celle des poissons. *Non omnis caro eadem caro, sed alia quidem hominum, alia vero pecorum, alia volucrum, alia autem piscium*, » §. 39. Par une interprétation forcée, Tertullien, *De resurrect. carnis*, c. lii, P. L., t. ii, col. 870, applique ces différences aux diverses catégories morales d'hommes : pour lui, l'homme simplement, c'est le fidèle, qui est vraiment homme; les *pecora*, c'est-à-dire les animaux terrestres, représentent les païens adonnés à la terre; les martyrs dont le supplice est un essor vers le ciel seraient symbolisés par les oiseaux; les baptisés nés dans l'eau du baptême comme les poissons dans l'eau des mers et des fleuves seraient désignés sous le nom de ceux-ci, et d'après cet auteur, l'apôtre aurait ainsi affirmé directement la diversité des corps ressuscités suivant la diversité des mérites. Cette affirmation est réellement contenue dans le texte sacré, mais non sous cette forme. Saint Paul entend parler proprement des animaux, des oiseaux et des poissons et dire par comparaison que, de même qu'ils ont des organismes divers, ainsi après la résurrection, les hommes auront des corps diversement glorieux et immatérialisés. S. Augustin, *Ad Consentium epist.*, ccv, n. 2, P. L., t. xxxiii, col. 942. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 151-152.

C'est ce qui ressort de la suite des paroles de l'apôtre. « Il y a des corps célestes et des corps terrestres; mais autre est la gloire des corps célestes et celle des corps terrestres, autre est la clarté du soleil, autre la clarté de la lune, et autre la clarté des étoiles. Et même une étoile diffère en clarté d'une autre étoile. Ainsi est la résurrection des morts. *Et corpora cælestia et corpora terrestria : sed alia quidem cælestium gloria, alia autem terrestrium. Alia claritas solis, alia claritas lune, et alia claritas stellarum. Stella enim a stella differt in claritate. Sic et resurrectio mortuorum*, » §. 40-42. C'est donc une chose acquise : les corps glorieux n'auront pas le même éclat, mais leurs rayonnements splendides seront variés comme les rayons descendus des étoiles dans nos nuits les plus favorisées, comme les formes de la vie dans la faune la plus riche. Tertullien, *In scorpiace*, c. vi, P. L., t. ii, col. 133 sq.; S. Augustin, *De sancta virginitate*, c. xxvi, P. L., t. xl, col. 410; S. Chrysostome, *Homil.*, xli, §3, P. G., t. lxi, col. 358; S. Jérôme, *Dialogus adv. Pelagium*, P. L., t. xxiii, col. 510. Cf. Joa., xiv, 2; I Cor., iii, 8; II Cor., ix, 6.

5^o Saint Paul a multiplié les analogies pour établir le dogme de la différence des mérites et des récompenses et partant celui de la variété des corps glorifiés. Il revient maintenant à sa comparaison première pour décrire les qualités essentielles communes à tous les

corps glorieux et qui constituent comme la substance de l'état transfiguré.

Seminatur in corruptione, surget in incorruptione.

Seminatur in ignobilitate, surget in gloria.

Seminatur in infirmitate, surget in virtute.

Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale (§. 42-44).

Le corps est semé dans la corruption, il ressuscitera dans l'incorruption.

Il est semé dans l'ignominie, il ressuscitera dans la gloire.

Il est semé dans la faiblesse, il ressuscitera dans la force.

Il est semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel.

Seminatur, c'est l'image chrétienne qui représente la sépulture : le fidèle est mis en terre pour en sortir comme une plante d'éternelle vie. Cette image des semailles était chère au christianisme primitif; aussi bien les chrétiens avaient-ils une peur très forte de ne pas être mis en terre et quand ils comparaissaient devant les persécuteurs, ils suppliaient Dieu de ne pas permettre qu'ils périssent dévorés par les bêtes, détruits par le feu, ou emportés par les flots, afin de pouvoir dormir dans la terre qui semblait leur promettre plus sûrement la résurrection. Cf. E. Le Blant, *D'un argument des premiers siècles contre le dogme de la résurrection*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1862; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. *Ad sanctos*, t. I, col. 482. C'est donc un corps corruptible, tourmenté par la maladie, décomposé par la mort, qui est déposé dans la terre, et il en sortira incorruptible, c'est-à-dire avec toutes les qualités qui empêchent la corruption : celle-ci cause la douleur, le corps glorieux sera intact et suave et c'est à cause de cette *impassibilité* que l'auteur de l'Apocalypse a dit des élus qu'ils seraient si heureux qu'ils ne sentiraient plus ni la faim, ni la soif, ni les intempéries des saisons. *Non esurient, neque sitient amplius, nec cadet super illos sol neque ullus æstus*. Apoc., VII, 16. Cf. Is., XLIX, 40.

La corruption engendre dans la vie corporelle de ce monde toutes sortes de laideurs et de misères, de difformités et de disgrâces, *seminatur in ignobilitate*; l'autre vie fera disparaître tout cela, à la disgrâce succédera la beauté, à la laideur, la gloire et l'éclat. Ce sera la splendeur de l'ordre, c'est-à-dire un éclat indicible auréolant et illuminant un corps harmonieusement constitué où les parties possèdent un équilibre parfait et un rayonnement sans défaillance. Les interprètes de la tradition théologique ont rapproché de ce texte la parole de Notre-Seigneur : *Iusti fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum*, Matth., XIII, 43; cf. Sap., III, 7; Dan., XII, 3, et y ont vu la seconde propriété des corps glorieux : la *clarté*.

La corruption n'engendre pas seulement la souffrance et la difformité, elle paralyse les forces actives de l'homme dont les membres sont lourds et lents, dont les énergies s'épuisent et se fatiguent vite, dont les sens s'émoussent, il s'ensuit une pesanteur qui a besoin de chercher dans le sommeil un renouvellement de force. Dans l'organisme ressuscité les membres garderont toujours une entière souplesse, les forces ne s'useront plus, les sens conserveront leur pénétration et leur vigueur. La tradition a traduit cela d'un mot : l'*agilité*, c'est-à-dire le jeu parfait, doux et puissant, sûr et constant des forces de l'organisme ressuscité.

6^e Ces trois qualités d'impassibilité, de clarté, d'agilité ont leur source dans la transformation profonde et merveilleuse qui s'est faite par la glorification du corps et qui est exprimée par les paroles de saint Paul, qui résume et explique cette théorie. En somme, dit l'apôtre, vous mettez en terre un corps animal, Dieu en tire un corps spirituel. Qu'est-ce à dire et qu'est-ce que cette *animalité* que l'homme possédait avant la mort et qu'il perd? Qu'est-ce que cette *spiritualité* donnée à la matière? N'y a-t-il pas une contradiction ou au moins une antinomie dans ce corps spi-

rituel? N'est-il pas de l'essence du « spirituel » d'être « incorporel »? Saint Augustin nous aidera à résoudre ce redoutable problème. Pour lui l'animalité, c'est cette condition des corps qui les oblige à se nourrir, à élaborer leur nourriture, à se l'assimiler, à en rejeter les déchets; c'est, en un mot, l'alimentation et toutes les activités physiologiques qui la préparent, l'accompagnent ou en résultent. La spiritualité étant ici opposée à l'animalité, le corps spirituel sera le corps qui, tout en gardant sa matérialité, cependant n'use plus aucune parcelle de sa substance, ne détruit plus la moindre de ses forces, ne dépense plus la moindre énergie. C'est une substance qui agit sans rien dépenser, comme l'âme; c'est une activité qui produit sans rien user. Dès lors le travail réparateur devient sans objet et disparaît. *Erunt sicut angeli*. De même que la race se conserve sans perdre plus jamais aucun de ses membres et n'a plus besoin de la procréation qui remplirait les vides faits par la mort dans ses rangs, *non nubent neque nubentur*; pareillement, semblables à des esprits, ils ont une activité sans défaillance et une vie sans restauration alimentaire, c'est la fin de la physiologie de ce monde et la naissance d'une physiologie nouvelle et céleste. Cf. S. Augustin, *De Genesi ad litteram*, I, XII, c. VII, 7, P. L., t. XXXIV, col. 459; *Enchiridion*, 91, P. L., t. XL, col. 274; *De civitate Dei*, I, XIII, c. XX, P. L., t. XLI, col. 393. A cet état de spiritualité, il faut joindre la *subtilité* que des auteurs ont voulu voir dans notre texte et qui certainement est un privilège nécessaire de la spiritualité. Notre-Seigneur en faisait preuve quand il arrivait soudain auprès des apôtres renfermés et pénétrait auprès d'eux, *januis clausis*. Joa., XX, 26.

7^e Mais l'apôtre sent bien la difficulté de faire accepter sa théorie du corps spirituel, et il y revient pour établir que la transformation du corps animal en un corps spirituel est premièrement *possible* et ensuite *nécessaire*. « S'il y a un corps animal il y a aussi un corps spirituel. *Si est corpus animale est et spirituale*, » §. 44. La possibilité du corps animal entraîne celle du corps spirituel et l'un n'est pas plus possible ou impossible que l'autre. Le corps par lui-même est indifférent à être animal, *ψυχικόν*, ou spirituel, *πνευματικόν* : il est animal quand il est informé par l'âme, *ψυχή*, et spirituel quand il est informé par l'esprit, *πνεῦμα*. L'âme, la *ψυχή*, c'est l'âme végétative, qui est principe vital, qui donne la sensation, le mouvement et la vie matérielle. Si cette âme est intellectuelle et sainte, si elle est ouverte au monde de la pensée et possédée par la vie surnaturelle, elle est *πνεῦμα*. « Comme il a été écrit, le premier homme Adam a été fait avec une âme vivante. *Sicut scriptum est, factus est primus homo Adam in animam viventem*, » §. 45. Le premier homme avait donc une âme pour principe vital, non une âme purement animale, il avait même été créé avec le *πνεῦμα* et muni de tous les dons surnaturels. Mais les ayant perdus par le péché et ne les transmettant pas à ses descendants, son âme déchu de la dignité de *πνεῦμα*, est devenue une simple *ψυχή*. « Le dernier Adam a été fait avec un esprit vivificateur. *Novissimus Adam in spiritum vivificantem*. » Descendu du ciel, conçu par l'opération du Saint-Esprit dans le sein virginal de Marie, le second Adam Notre-Seigneur Jésus-Christ est né avec un esprit, *πνεῦμα*, vivificateur : esprit tellement saint et surnaturel qu'il était en possession de toutes les grâces, de tous les dons, qu'il jouissait de la vue immédiate de Dieu et que, s'il n'y avait mis obstacle, la vie glorieuse de son esprit aurait rayonné sur son corps dont elle aurait fait dès l'origine un corps glorieux, un corps informé d'esprit, *πνευματικόν*, un corps spirituel. Notre-Seigneur, de droit, devait posséder un corps spirituel, de fait et par le dessein de sa miséricorde, il eut, sauf au Thabor et après la résurrection, un corps comme le nôtre, un corps animal, *ψυχικόν*.

Le premier Adam ayant, avec son corps animal, précédé le second Adam avec son droit à un corps spirituel, l'apôtre a pu écrire : « Ce n'est pas premièrement ce qui est spirituel, mais ce qui est animal, ensuite ce qui est spirituel. *Sed non prius quod spiritale est, sed quod animale; deinde quod spiritale,* » §. 46.

Or nous sommes les descendants des deux Adam, du premier par la génération humaine, du second par la régénération spirituelle, nous participons donc successivement à leur condition corporelle et de même que, dans cette vie terrestre, nous avons un corps animal, c'est-à-dire informé par la ψυχή, ainsi dans la vie céleste, nous aurons un corps spirituel, c'est-à-dire informé par un esprit arrivé à la vie spirituelle consommée et faisant rayonner, dans le corps qui lui est rendu, les qualités éminentes de cette vie spirituelle consommée, §. 47-49.

8^e Et cela est de toute nécessité. Il ne peut se faire que le corps animal ne soit transformé en corps spirituel. Ici l'apôtre ne parle que des fidèles, de ceux qui doivent hériter le royaume céleste. D'une étude critique certaine et que nous ne pouvons refaire ici, il apparaît que l'apôtre enseigne que nous ne mourrons pas tous, mais que tous nous serons transformés et passerons du corps animal au corps spirituel. Quand l'heure du second avènement du Christ sera venue, au son de la trompette fatale, au même instant, ceux qui seront morts se trouveront ressuscités avec un corps glorieux, et ceux qui vivront revêtiront, sans mourir, un mode nouveau de vie dans leur même corps transfiguré. Cette doctrine, ce mystère, *ecce mysterium vobis dico*, est grave et capital pour montrer l'identité du corps ressuscité avec le corps possédé en cette vie, identité que le patriarche Eutychius, converti à elle par saint Grégoire I^{er}, affirmait en prenant la peau de sa main et en disant : Je confesse que tous nous ressusciterons dans cette chair. *Leçon IV de l'office de saint Grégoire I^{er} au 12 mars*. Vifs ou morts, tous donc nous serons transformés, *omnes non dormiemus, sed omnes immutabimur*, §. 50, et cela, dit l'apôtre, est nécessaire, car « la chair et le sang ne peuvent posséder le royaume de Dieu ni la corruption ne possédera pas l'incorruptibilité. *Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt, neque corruptio incorruptelam possidebit* », §. 50. La chair et le sang, c'est-à-dire le corps animal, la corruption, c'est-à-dire le corps corruptible, ne peuvent en restant corps animal et corruptible entrer au ciel, ni participer à une vie qui n'est qu'incorruptibilité et perfection. Il faut donc ou renoncer à la vie céleste, ou perdre les caractères mortels incompatibles avec elle.

La transformation des corps est même nécessaire pour assurer le triomphe du Christ sur la mort. La mort est l'arme du péché, c'est par elle que le péché a causé ses ravages et établi son empire. Le Christ n'aura accompli son œuvre de salut qu'en supprimant la mort et ce qui la prépare ou en découle, la douleur, la corruption. L'apôtre le dit : « Or quand ce corps mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira la parole qui a été écrite : *La mort a été absorbée dans la victoire. Cum autem mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo qui scriptus est : absorpta est mors in victoria,* » §. 54.

Cornely, *Comm. in I Cor.*, Paris, 1890, p. 488 sq.; Drach, *Épîtres de S. Paul*, Paris, 1871, p. 224 sq.; Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, v^o Ἀνάστασις et Ἐσχα, Amsterdam, 1728, t. I, p. 307 sq.; t. II, p. 4209 sq.; Henri Couget, *La divinité de Jésus-Christ. L'enseignement de saint Paul*, c. III, Paris, 1906, p. 41; Simar, *Die Theologie des heiligen Paulus*, Fribourg-en-Brisgau, 1883, p. 254-258; Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. und N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1890.

V. L'ENSEIGNEMENT DES PÈRES. — Les Pères ont de tout temps traité de l'état futur des corps ressuscités.

Cette question s'imposait à eux comme corollaire du problème si souvent et si fortement discuté de la résurrection des corps. Nous n'avons pas à faire l'histoire de ces controverses, voir RÉSURRECTION. Mais nous devons constater que la doctrine de saint Paul si explicite trouva tous les auteurs ecclésiastiques fidèles à la reproduire et à la développer. Le dogme de la résurrection était combattu, d'un côté, par les gnostiques qui attribuant le corps à un principe mauvais l'excluaient du bonheur éternel, par les païens, et par les juifs imbus de sadducéisme; son affirmation, d'un autre côté, était un principe de courage pour les chrétiens persécutés. Il y a donc de nombreuses pages sur la certitude et sur les privilèges d'une autre vie dans le ciel.

1^o Les apologistes du I^{er} siècle ont déjà de véritables traités *ex professo* consacrés à la défense du dogme de la résurrection, et dans lesquels se découvre leur pensée sur l'état futur du corps humain.

1. Tatien croit fermement « que les corps ressusciteront après la fin du monde, non pas, comme le veulent les stoïciens, *pour que les mêmes choses se produisent sans cesse et périssent selon la succession de certaines périodes*, sans aucune utilité; mais, une fois les siècles de ce monde accomplis, *définitivement*, en considération de l'état des hommes seulement, en vue du jugement. » *Orat. adv. Græc.*, c. VI, P. G., t. VI, col. 817. Il y aura donc un état définitif, dans lequel les successions, corruptions, générations ne se suivront plus comme maintenant. Cependant les corps, dans cet état nouveau, garderont leur identité. « Si le feu détruit ma misérable chair, le monde conserve cette matière qui s'en est allée en fumée; si je disparaissais dans un fleuve ou dans la mer, si je suis mis en pièces par les bêtes féroces, je suis en dépôt dans le magasin d'un maître opulent... Dieu, le souverain maître, quand il le voudra, *reconstituera dans son état ancien* la substance qui n'est visible qu'à lui seul. » *Ibid.*

Il affirme donc bien que la substance ancienne sera reconstituée dans sa propre personnalité; et, en même temps, il accentue contre les craintes instinctives dont nous avons déjà parlé, l'assurance de la résurrection glorieuse, même pour ceux qui auraient péri dans les flots, par le feu ou par la voracité des bêtes féroces. Mais, si le même corps ressuscitera, il prendra un revêtement céleste d'où seront exclues toutes les apparences de notre mortalité : τὸ οὐράνιον ἐπένδυμα τῆς θνητότητος. *Orat. adv. Græcos*, c. XX, P. G., t. VI, col. 852.

2. Saint Justin recourt à l'argument de la puissance divine pour démontrer la possibilité de la résurrection, et à la comparaison de la génération humaine pour faire admettre la transfiguration finale des corps. « Nous espérons que les morts déposés en terre reprendront leurs corps, convaincus que rien n'est impossible à Dieu. Quand on y réfléchit, qu'y aurait-il de plus incroyable, si nous n'avions pas de corps, que d'entendre quelqu'un nous dire qu'une petite goutte de sperme humain est capable de produire les os, les nerfs et les muscles, tels que nous les voyons? Faisons pour un moment cette hypothèse. Si vous étiez autres que vous êtes, et d'une autre origine, et qu'on vint vous affirmer en vous montrant le sperme humain et le portrait d'un homme, que cela peut produire ceci, le croiriez-vous avant de l'avoir vu? Certainement non, personne n'oserait y contredire. De la même façon, pour n'avoir pas vu d'homme ressuscité, vous ne croyez pas à la résurrection. Mais, de même que, tout d'abord, vous n'auriez pas cru possible que de la petite goutte de sperme, un homme pût naître, et cependant vous voyez qu'il en est sorti, songez aussi que, une fois les corps dissous et répandus dans la terre en guise de germes, au moment voulu, sur l'ordre de Dieu, il n'est pas impossible qu'ils ressuscitent pour revêtir l'incorruptibilité. Quelle idée se font-ils donc de la puissance

divine, ceux qui prétendent que tout être retourne à ses éléments constitutifs et que là contre, Dieu lui-même ne peut rien? En vérité, je ne saurais le dire. Ce que je vois bien, c'est qu'ils n'auraient pas cru possible leur propre naissance, ni celle de tout l'univers, avec la nature et l'origine qu'ils lui connaissent. » *Apol.*, I, c. XVIII-XIX, *P. G.*, t. VI, col. 356-357.

3. Théophile multiplie les analogies tirées de la succession des saisons, des jours et des nuits; de la résurrection des graines et des fruits qui, jetés en terre s'y dissolvent et en ressortent en épis et en arbres; du sort de ces graines qui, mangées par un passereau ou un oiseau quelconque, sont ensuite déposées sur une colline pierreuse ou sur un tombeau et deviennent des arbres, après avoir été avalées et avoir traversé une si grande « chaleur ». Il invoque la résurrection mensuelle de la lune; le retour des forces et des chairs perdues par la maladie et restituées dans la convalescence. « La sagesse divine accomplit toutes ces choses afin de nous prouver par là que Dieu est capable de faire la résurrection des hommes. » *Ad Autolye.*, I, I, c. XIII, *P. G.*, t. VI, col. 1041 sq.

4. Athénagore a tout un traité spécial sur « la résurrection des morts », dont il ne se contente pas de prouver la réalité, mais dont il décrit le mode. Il combat dans une première partie négative les objections des adversaires qui déclaraient la résurrection de corps incorruptibles impossible ou inconvenante. *Impossible*, elle ne peut l'être à Dieu : « Qu'il ait assez de puissance pour ressusciter les corps, leur création en est une preuve... La puissance, en effet, qui a su organiser la matière qu'on suppose informe, de manière à disposer en figures diverses et nombreuses cette masse amorphe et confuse, ou bien réunir en un seul corps les atomes dispersés ou bien encore épanouir en un corps l'embryon qui est chose une et simple, donner forme et vie à ce qui n'en avait pas, cette même puissance est capable de rassembler ce qui est dissous, de relever ce qui est abattu, de rendre la vie à ce qui est mort et de transformer ce qui est corruptible en un état d'incorruptibilité. » *De resurrectione mortuorum*, IV, *P. G.*, t. VI, col. 980.

La résurrection incorruptible de l'homme ne présente non plus aucune injustice ni inconvenance. « La résurrection de l'homme, en effet, ne saurait nuire aux créatures spirituelles; elle n'est pour elles, ni un obstacle à l'existence, ni un dommage, ni une injure. Elle ne nuit pas davantage aux créatures sans raison ou aux êtres inanimés; ils n'existeront pas après la résurrection, et il n'y a pas d'injustice à l'égard de ce qui n'existe pas. Supposons même qu'ils existent toujours; ils ne recevront aucune injustice de la rénovation du corps humain. Si, en effet, alors qu'ils sont maintenant soumis à la nature humaine, encore faible, et à tous ses besoins jusqu'à être sous le joug d'une complète servitude, ils ne souffrent aucune injustice, à plus forte raison, lorsque les hommes, *devenus incorruptibles*, n'auront plus besoin de leur secours, seront-ils affranchis de leur esclavage et n'auront-ils à se plaindre d'aucune injustice... Il ne sera pas davantage permis de dire qu'on trouve aucune injustice du côté de l'homme qui ressuscite. Il se compose, en effet, d'un corps et d'une âme. Or, il ne reçoit aucun dommage ni dans son corps, ni dans son âme. Aucun homme de bon sens ne dira que l'âme souffre quelque injustice; sinon, il faudrait aussi condamner la vie présente. Si donc elle ne souffre aucune injustice, alors qu'elle habite maintenant dans un corps passible et corruptible, à plus forte raison n'en souffrira-t-elle pas lorsqu'elle sera unie à un corps *impassible et incorruptible*. Le corps non plus ne reçoit aucune injustice. Si, en effet, il n'en reçoit pas alors que maintenant il est uni, lui principe de corruption, à un principe incorruptible, évidemment

il n'en recevra pas davantage lorsque, devenu lui-même *incorruptible*, il sera réuni à un principe incorruptible. On ne saurait dire non plus que c'est une œuvre indigne de Dieu de réunir et de ressusciter les éléments dissous du corps. Si le moins n'a pas été indigne de Dieu, je veux dire créer un corps passible et corruptible, *a fortiori* le plus ne le sera-t-il pas, je veux dire former un corps *exempt de corruption et de souffrance*. » *Ibid.*, c. X, *P. G.*, t. VI, col. 992.

Dans la partie positive de son traité, parmi les preuves du dogme de la résurrection, Athénagore développe en particulier celle-ci qui est un argument pour notre sujet. Il établit l'immortalité, non pas seulement de l'âme, mais de l'homme, et il en conclut la nécessité de la résurrection du corps à une vie éternelle et incorruptible : « Nous attendons avec confiance une vie éternelle et incorruptible. Ce n'est pas un rêve imaginé par les hommes ou un espoir illusoire; c'est une certitude garantie par le plan même du créateur. Il a créé l'homme avec un corps et une âme immortelle; il lui a donné la raison et la loi naturelle pour garder les préceptes de vie sage et raisonnable qu'il a lui-même posés. Or, nous savons bien que jamais Dieu n'aurait créé un tel être, avec toutes les qualités pour durer toujours, s'il ne le destinait pas à une vie sans fin. Ainsi donc s'il est vrai que le créateur de l'univers a fait l'homme pour mener une vie raisonnable, pour contempler sa gloire et sa sagesse qui brillent en toutes choses et pour vivre ensuite toujours dans cette contemplation, conformément au plan du créateur et à la nature qu'il a lui-même reçue, nous pouvons dire puisque la cause est la même, que la naissance de l'homme nous garantit son immortalité et son *immortalité*, sa *résurrection* sans laquelle l'homme ne saurait durer toujours. » *Ibid.*, c. XIII, *P. G.*, t. VI, col. 1000.

Et dans une autre démonstration sur un autre chapitre, il répète la même idée qui semble un des points cardinaux de sa doctrine sur l'au-delà. « S'il est vrai que, parmi les œuvres et les dons de Dieu, il n'y a pas de place pour rien d'inutile, il s'ensuit nécessairement que l'immortalité de l'âme exige la durée perpétuelle du corps dans sa nature propre; » *δεῖ πάντως τῷ τῆς ψυχῆς ἀτελευτήτῳ συνδιακονῆσαι τὴν τοῦ σώματος διαμονὴν κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν*. *Ibid.*, c. XV, *P. G.*, t. VI, col. 1005.

5. Nous retrouvons une doctrine peut-être plus explicite, si possible, au moins plus détaillée sur certains points particuliers, dans un traité *De resurrectione*, malheureusement incomplet, attribué à saint Justin. Athénagore répondait surtout aux païens; notre auteur, par contre, semble avoir devant lui plutôt des docètes, des gnostiques pour lesquels la chair est la seule cause du péché et doit être maudite. Aussi concluaient-ils que Jésus n'a eu qu'une apparence de chair, c. II, *P. G.*, t. VI, col. 1575, et que la résurrection d'une chair de péché est inadmissible, les uns la déclarant impossible, les autres la trouvant indigne de Dieu, d'autres enfin prétendant qu'elle n'est pas promise, c. V, *P. G.*, t. VI, col. 1579.

Nous ne rapporterons pas toutes les preuves de la résurrection que développe notre auteur et qui appartiennent à un autre article, mais nous rappellerons ce qu'il affirme de la condition future des corps. Il leur attribue une vie éternelle. « Si quelqu'un démolit une maison après l'avoir bâtie ou la laisse démolie quand il pourrait la relever, nous l'appelons un mauvais artisan, » c. VIII, col. 1586, ne serait-ce pas accuser Dieu « d'avoir travaillé pour rien », que de le supposer capable de ne pas relever la chair humaine après la mort et de ne pas lui accorder une existence sans fin? Et puis, « qu'est-ce que l'homme, sinon un animal raisonnable composé d'un corps et d'une âme? Est-ce que l'âme toute seule est l'homme? Pas du tout, c'est l'âme de l'homme. Et le corps, donc, dira-t-on que c'est l'homme? Nullement,

on dit que c'est le corps de l'homme. Si donc l'homme n'est ni l'un ni l'autre des deux principes séparés, mais le composé qui résulte de l'union des deux ; si d'ailleurs Dieu appelle l'homme à la vie et à la résurrection, il n'en a pas appelé seulement une partie, mais l'homme tout entier, c'est-à-dire son âme et son corps. » *Ibid.* C'est un raisonnement analogue à celui par lequel Athénagore déduisait l'éternité de la vie du corps ressuscité, de l'immortalité de l'homme.

Nous savons donc que dans le ciel « le même corps qui était tombé », c. x, col. 1590, sera relevé et glorifié. Mais il sera le même, sans rester tout à fait pareil à lui-même. Une double objection permet à notre auteur de préciser ici la doctrine. On lui demande ce qu'il adviendra des borgnes, des boiteux, des mutilés. Il répond qu'il faut être aveugle pour s'arrêter à cette difficulté. Si le Sauveur, pendant qu'il était sur la terre, appliquait de préférence sa vertu miraculeuse à rendre la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, la marche aux paralytiques et la santé aux malades, à plus forte raison fera-t-il disparaître ces sortes de défauts lors de la résurrection. *Ibid.*, c. iv, col. 1577. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Belet-Dégert, Paris, 1903, t. i, p. 431-432.

Il rendra à chacun, sans nuire à son identité, l'intégrité et l'intégralité de tous ses membres. L'auteur va plus loin, et suivant une tactique qu'il répète à chaque engagement avec les adversaires, il atteste que Notre-Seigneur en guérissant ainsi les malades avait en vue la restauration future des êtres dans la résurrection et voulait en confirmer l'assurance à notre foi, εἰς πίστιν ὅτι ἐν τῇ ἀναστάσει ἡ σὰρξ ὁλόκληρος ἀναστήσεται, c. iv, col. 1579.

On lui demande encore comment il conçoit dans une résurrection des corps, la restitution des organes de reproduction. Si la chair doit ressusciter, disent les adversaires, elle ressuscitera ou complètement et dans son intégrité ou incomplètement et d'une manière défectueuse. Or, le premier est impossible et contredit les paroles de l'Écriture sainte, Matth., xxii, 30, selon lesquelles les hommes seront au ciel comme des anges, c'est-à-dire privés de la vie sexuelle et de ses organes; le second témoignerait d'une imperfection dans la toute-puissance divine et ne ferait point d'honneur au Seigneur. L'auteur répond : Le corps ressuscitera sans doute du tombeau complet et avec tous les organes qu'il possède sur la terre; mais rien n'empêche que les fonctions des différents organes soient tout autres dans le ciel. Cela est vrai surtout des organes sexuels, dont les fonctions ne sont pas nécessaires à la nature humaine; comme on le voit par la vie du Seigneur et par la virginité de plusieurs chrétiens, c. iii, *P. G.*, t. vi, col. 1576. Il ne faut donc pas que les incrédules s'étonnent s'ils voient les chrétiens s'abstenir dès maintenant de ces sortes d'œuvres qui cesseront entièrement au ciel. Malgré cette intégrité du corps ressuscité, nous ne gardons pas au ciel tous les défauts et toutes les faiblesses qui affectent notre corps terrestre.

C'est donc toujours la même tactique indiquée plus haut. La vie de Notre-Seigneur sert de figure et de promesse et les choses de l'autre vie ont déjà en elle un commencement de réalisation. L'inutilisation au ciel de certains organes a son symbole sacré dans la conception virginale de Jésus, dans sa chasteté merveilleuse. Καὶ ὁ Κύριος δὲ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς οὐ δι' ἄλλο τι ἐκ παρθένου ἐτέχθη... καὶ γεννηθεὶς καὶ πολιτευσάμενος τὴν λοιπὴν τῆς σαρκὸς πολιτείαν... ταύτην δὲ τὴν διὰ συνουσίας μόνην οὐκ εἰργάσατο, c. iii, col. 1577. De même que sa conception et sa vie nous éclairent sur les conditions futures des corps ressuscités, ainsi les guérisons opérées par lui, sa propre résurrection, les actes qui ont suivi et son ascension nous apportent également des lumières précieuses; et son intention dans ces mystères était bien de projeter quelque jour sur les ténèbres de

l'au-delà. « S'il n'avait pas besoin de la chair, pourquoi la guérir? Ce qui est plus fort encore, il a ressuscité des morts. Pourquoi, sinon pour montrer ce que serait la résurrection? Sous quelle forme donc les a-t-il ressuscités? en corps ou en âme? Manifestement avec les deux. Si la résurrection devait être spirituelle, il aurait dû, en ressuscitant lui-même, montrer d'un côté le corps étendu et de l'autre l'âme vivante. Il ne l'a pas fait, il a ressuscité le corps pour confirmer la promesse de la vie. Pourquoi est-il ressuscité dans la chair qui avait souffert, sinon pour montrer que la résurrection sera charnelle? Pour bien affirmer cela, comme ses disciples ne croyaient pas à la résurrection de son corps, mais tout en le voyant, restaient dans le doute, il leur dit : Vous n'avez pas encore la foi, voyez que c'est bien moi. Et il se fit toucher par eux, et il leur montra dans ses mains, la cicatrice des clous... Il mangea encore un rayon de miel et un poisson. Quand il leur eut ainsi prouvé la résurrection de la chair, comme il leur avait dit que notre demeure est dans le ciel, voulant montrer qu'il n'est pas impossible à la chair d'y monter, il s'éleva devant eux vers le ciel, comme il était, c'est-à-dire dans sa chair, » c. ix, col. 1588, 1589. Cf. J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, part. II, c. x, Paris, 1907, p. 316-338; Otto, *Corpus apologetarum christianorum sæculi secundi*, Iéna, 1877; M^r Freppel, *Les apologistes chrétiens au II^e siècle*, leçon x, Paris, 1887, p. 208.

2^o L'Épître à Diognète salue la récompense incorruptible que nous recevrons dans le ciel, τὴν ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίαν, vi, 8. Funk, *Patres apostolici*, 2^e édit., Tubingue, 1901, t. i, p. 400. Saint Irénée affirme la différence des mérites et l'inégalité des récompenses et pour mieux l'établir il distingue le ciel du paradis et de la cité sainte. *Cont. hæres.*, l. V, c. xxxvi, n. 1, *P. G.*, t. vii, col. 1222; cf. l. V, c. v, n. 1, *ibid.*, col. 1135. Le Christ est monté le premier au ciel et nous en a assuré l'entrée, αὐτὸς πρῶτος εἰς οὐρανοὺς ἀναβας. S. Hippolyte, *Serm. in Elcanam et Annam*, *P. G.* t. x, col. 864. Les prophètes, les martyrs, les apôtres sont réunis à Notre-Seigneur dans son royaume et c'est là qu'on reçoit la couronne de vie impérissable, ἀφθαρτοῦς ἀποδείκναι ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς στέφανον, *De Antichristo*, 31, 59, *P. G.*, t. x, col. 752, 780 : il y a là évidemment un enseignement implicite des dons d'incorruptibilité dont jouiront les justes après la résurrection et de la différence de gloire qui leur sera accordée. Du reste, commentant la parole de saint Paul que la chair et le sang ne posséderont point le ciel, saint Irénée observe que par là il faut entendre seulement les hommes adonnés aux œuvres de la chair; mais que, nonobstant, cette chair dont nous sommes revêtus ici-bas ressuscitera et gardera son identité dans la transfiguration du corps; ce qui sera détruit, c'est la convoitise de la chair. *Cont. hæres.*, l. V, c. xii, n. 3, *P. G.*, t. vii, col. 1153. Aussi s'élève-t-il avec énergie contre la théorie de la transmigration des âmes, car pour lui le corps associé ici-bas au péché et à la vertu de l'âme doit partager dans l'au-delà avec elle le châtimement et la récompense. *Cont. hæres.*, l. II, c. xxxiii, n. 5, *P. G.*, t. vii, col. 833. Voir CIEL.

3^o C'est surtout dans Tertullien que l'on trouve une doctrine explicite sur la condition des corps glorieux, en particulier dans son *De resurrectione carnis*. *P. L.*, t. ii, col. 791 sq. S'inspirant de saint Paul, il affirme que le *corpus animale* de cette vie périssable doit subir un changement, une *denutatio*, où il acquerra une nouvelle manière d'être, tout en restant lui-même, il deviendra autre, *nec alius efficiatur, sed aliud*. *Ibid.*, 55. Ce changement assurera aux élus l'impassibilité et la possession d'un bonheur sans ombre, *ibid.*, 58, qui garantira l'intégrité de leurs membres à ceux qui furent ici-bas aveugles, paralytiques ou boiteux. Cette intégrité

des membres n'entraînera pas fatalement la nécessité de leur usage et le corps glorieux ne se livrera plus aux fonctions que sa nouvelle vie rend inutiles et sans objet. *Ibid.*, 60. Et il donne cette conclusion qui est une force pour les martyrs : Toute chair ressuscitera identiquement, intégralement. *Resurget igitur caro et quidem omnis et quidem ipsa et quidem integra. Ibid.*, 63. « Jésus-Christ médiateur entre Dieu et l'homme a fiancé dans sa personne la chair et l'esprit. Là où elle semble périr, elle ne fait réellement que s'éclipser pour un temps : après avoir passé par l'eau, par le feu, par l'estomac des bêtes, par les entrailles de la terre, elle réparaitra un jour devant Dieu, pour s'entendre convier à la gloire. Telle est la charte du salut apportée à l'humanité par Jésus-Christ et, ajoute Tertullien, commentée en ces derniers temps par l'effusion de la prophétie nouvelle due au Paraclet. » Adhémar d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 152. Cf. M^{re} Freppel, *Tertullien*, leçon xxxvi, Paris, 1887, t. II, p. 387 sq.; Schwane, *op. cit.*, t. I, p. 472 sq.

Notons en passant l'affirmation de l'identité du corps glorieux avec le corps mortel. C'est là un point qui, s'il n'est pas un dogme formel de l'Église, y est cependant une doctrine à peu près universellement admise et professée. Si saint Jérôme semble hésiter, *Adv. Jovinian.*, l. I, 36, *P. L.*, t. xxiii, col. 259, ailleurs, dans sa lettre xxvii, il est fermement de l'avis de Tertullien, avis partagé par saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XXII, c. xix, *P. L.*, t. xli, col. 780. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e Suppl., q. LXXX, a. 1, 2; Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XLIV, n. 1-2. En sens opposé, voir Origène, *De princip.*, l. III, c. vi, 7, *P. G.*, t. xi, col. 340; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xx, *P. G.*, t. xxxv, col. 1074; S. Basile, *In Ps. cxiv*, *P. G.*, t. xxix, col. 484. Cf. Schwane, *ibid.*, p. 479.

4^e Origène s'était mis en opposition avec la théologie orthodoxe sur deux points qui susciteront nombre de réclamations et de réfutations. Cf. S. Épiphane, *Hær.*, LXIV, n. 41, *P. G.*, t. xli, col. 1087; S. Jérôme, *Epist.*, cxxiv, *ad Avitum*, *P. L.*, t. xxii, col. 1059; S. Augustin, *Hær.*, XLIII, *P. L.*, t. XLII, col. 33; S. Théophile, *Epist. pasc.*, II, c. xi, *P. G.*, t. xxii, col. 800. C'étaient le dogme de la trinité et celui de la résurrection générale. Au sujet de celle-ci, il a une théorie particulière relative à l'état des corps glorieux et qui est un corollaire logique de son enseignement sur la matière.

Pour Origène, il y a en nous un corps mortel, grossier, fruit de péché et imposé à notre âme pour une vie passagère de pénitence. Ce corps périt à la mort et se corrompt dans le tombeau. Mais, à côté de lui, en nous, existe une parcelle imperceptible de matière qui est comme un germe latent et une force matérielle. Au signal de Dieu, ce germe inséparable de l'âme qui, à l'instar des anges, ne vit jamais sans un corps plus ou moins parfait, plus ou moins éthéré, mais indissolublement uni à elle, ce germe, dis-je, se développera et deviendra le corps glorieux destiné à partager pendant l'éternité la félicité de l'âme. Ce corps éthéré, λόγος σπέρματικος, appartient à la substance unique et universelle de la matière, substratum de toutes les formations corporelles, principe de tous les phénomènes matériels. Il appartient donc à la même nature générale que le corps mortel, il procède de la même source : ce qui permet d'affirmer l'identité du corps ressuscité et du corps mortel. L'âme et le corps subissent des purifications successives qui les affinent, les perfectionnent sans cesse jusqu'à ce qu'ils retournent à leur principe divin et redeviennent ce qu'ils étaient au sortir des mains du créateur. *De principiis*, l. II, c. x; l. III, c. vi, *P. G.*, t. xi, col. 233, 333; *Cont. Celsum*, l. II, c. LXXVII; l. V, c. XVIII, XXII, XXIII; l. VII, c. XXXII, *P. G.*, t. xi, col. 915, 1206, 1215, 1416; S. Épiphane, *Hær.*, LXIV, *P. G.*, t. XLII, col. 1086. Cf. Schwane, t. I,

p. 505 sq.; F. Prat, *Origène*, Paris, 1907, p. 91-94; M^{re} Freppel, *Origène*, leçon XXI, Paris, 1888, t. II, p. 27.

5^e Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XVIII, n. 18, 19, *P. G.*, t. xxxiii, col. 1040, après avoir affirmé l'identité substantielle du corps actuel et du corps ressuscité, professe notre transformation future : « Nous ressusciterons tous et recevrons des corps immortels, mais nous ne recevrons pas tous des corps semblables. Le juste aura un corps céleste, pour pouvoir entrer dignement en commerce avec les anges; le pécheur aura un corps sans doute immortel, mais capable de subir les peines de sa faute et de brûler dans le feu éternel, sans jamais pouvoir être anéanti. » Saint Basile a un enseignement pareil. *Homil.*, XXI, c. XII, *P. G.*, t. xxxi, col. 561; *Homil. de fame*, c. IX, col. 328; *Epist.*, VIII, n. 11, t. xxxii, col. 264.

Saint Grégoire de Nysse parle longuement de la résurrection des corps. *De anim. et resurrectione*, *P. G.*, t. XLVI, col. 141; *De hom. opific.*, c. XXVII, *P. G.*, t. XLIV, col. 225; *Orat. de mortuis*, *P. G.*, t. XLVI, col. 533. Avec et malgré l'identité essentielle du corps ressuscité, il annonce une transformation d'où naîtra une différence d'aspect entre les bons et les mauvais. De mortel, le corps deviendra immortel; les suites du péché, comme les infirmités, les blessures, disparaîtront : « ce que nous avons de commun avec les animaux, c'est l'union des sexes, la conception, la naissance, la malpropreté, l'allaitement, la nourriture, les nécessités physiques, la croissance progressive jusqu'à la maturité, l'âge mûr avec sa force, la vieillesse, la maladie et la mort, mais si nous n'avons plus rien de tout cela comment pourrions-nous en redouter les conséquences fatales? » *De anima et resurr.*, *P. G.*, t. XLVI, col. 148 sq. Cf. *Orat. de mortuis*, *ibid.*, col. 533; Schwane, *op. cit.*, Paris, 1903, t. III, p. 272.

6^e L'eschatologie scolastique est empruntée presque tout entière à saint Grégoire le Grand et plus particulièrement à saint Augustin.

L'évêque d'Hippone traite en effet de l'état des corps glorieux, soit dans le traité *De civitate Dei*, soit dans l'*Enchiridion*, soit dans quelques sermons. Tous ressusciteront avec la même chair qu'ils ont eue en cette vie. *Enchiridion*, c. LXXXIX, *P. L.*, t. XL, col. 273. Cette chair sera incorruptible pour tous, même pour les réprouvés : pour les élus seuls elle sera glorieuse, *Serm.*, cclvi, n. 2, *P. L.*, t. xxxviii, col. 1192; elle sera céleste et angélique, *Serm.*, cclxiv, n. 6, *ibid.*, col. 1217; elle jouira d'une merveilleuse beauté, *Serm.*, cclxiii, n. 6-8, *ibid.*, col. 1146; d'une parfaite agilité, *Enchiridion*, c. xci, *P. L.*, t. XL, col. 274 : *Resurgent igitur sanctorum corpora sine ullo vitio, sine ulla deformitate, sicut sine ulla corruptione, onere, difficultate; in quibus tanta facilitas, quanta felicitas erit. Propter quod et spiritalia dicta sunt cum procul dubio corpora sint futura non spiritus; un peu plus loin il ajoute : Sed ideo ait apostolus : seminatur corpus animale, resurget corpus spiritale : quoniam tanta erit tunc concordia carnis et spiritus vivificante spiritu sine sustentaculi alicujus indigentia subditam carnem, ut nihil nobis repugnet ex nobis; sed sicut foris neminem, ita nec intus nos ipsos patiamur inimicos. Enchiridion, c. xci. Et dans un autre texte il fait merveilleusement ressortir comment les qualités du corps glorieux sont dues à l'information d'une âme béatifiée et comment elles dépassent toutes les conditions des corps les plus privilégiés de cette vie, même de ceux que nous aurions pu posséder sans la chute et les déchéances de la faute originelle : *Sicut spiritus carni serviens non incongrue carnalis, ita caro spiritui serviens recte appellatur spiritalis, non quia in spiritum convertetur, sicut nonnulli putant ex eo quod scriptum est, I Cor., xv : Seminatur corpus animale resurget spiritale; sed quia spiritui summa et mirabili obtemperandi facilitate**

subdetur, usque ad immortalitatis indissolubilis scyrrissimam voluntatem, omni molestiæ sensu, omni corruptibilitate et tarditate detracta. Non solum enim non erit tale quale nunc est in quavis optima valetudine, sed nec tale quidem quale fuit in primis hominibus ante peccatum. De civitate Dei, l. XIII, c. xx, P. L., t. xli, col. 393.

7^o Bien qu'il n'ait pas de traités spéciaux sur la matière, saint Jérôme a eu à s'occuper, dans sa polémique avec Rufin, du sort corporel des élus.

En 388, en commentant l'Épître aux Éphésiens, il avait établi un parallélisme entre l'époux et l'épouse d'une part et le corps et l'âme d'autre part. La conclusion de son parallèle inattendu avait été que le mari doit aimer sa femme et que l'âme doit chérir son corps, et cela, disait-il, « afin que les épouses soient changées en hommes, que les corps soient changés en âmes et qu'il n'y ait aucune diversité de sexes. Et comme il n'y a parmi les anges ni homme ni femme, ainsi nous qui devons être un jour semblables aux anges, nous devons commencer maintenant à être ce qui nous est promis. » *In Eph.*, v, 28, P. L., t. xxvi, col. 533. Il y avait là une idée fort étrange, et Rufin, accusé d'origénisme par saint Jérôme, s'en arma pour montrer qu'il n'était pas seul origéniste et que son contradicteur avait bien emprunté, lui aussi, quelque chose au système qu'il attaquait si violemment. « Si les corps doivent se transformer en âmes, il n'y a plus de place pour la résurrection de la chair, dit-il. Et puis, je suis surpris de te voir si ardent à exiger des autres une profession de foi à la résurrection des sexes, quand toi-même tu t'embrouilles tellement sur ce point. » Rufin, *Apol.*, I, 23, P. L., t. xxi, col. 561. Saint Jérôme répondit : « Les phrases dont Rufin se montre si scandalisé ne sont pas de moi, mais d'Origène. C'est Origène qui parle en cet endroit, ce n'est pas moi. On ne doit donc pas m'imputer ce qu'il pourrait y avoir de répréhensible dans les expressions en litige. D'ailleurs, qu'ont-elles de si répréhensible? J'ai dit et c'est ce qui choque le plus mon adversaire, que les sexes doivent disparaître. Ne me suis-je pas suffisamment expliqué en ajoutant que l'on devait commencer dès maintenant à être ce qui est promis? N'ai-je pas aussi laissé clairement entendre que les sexes subsisteraient au ciel comme ils subsistent sur la terre? » *Apol.*, I, I, c. xxix, P. L., t. xxiii, col. 420.

En 392, dans son livre contre Jovinien, I, I, c. xxxvi, P. L., t. xxiii, col. 261, saint Jérôme paraît encore hésitant : « Ou, dit-il, il n'y aura plus de sexe, comme chez les anges, ou certainement, ce qui est clairement démontré, ressuscitant dans notre sexe propre, nous n'exercerons plus les fonctions de ce sexe. *Aut sine sexu erimus quod angeli sunt, aut certe quod liquido comprobatur, resurgentes in proprio sexu, sexus non fungemur officio.* »

Dans la suite, saint Jérôme fut plus explicite et confessa toujours catégoriquement l'identité du corps et du sexe entre le chrétien mortel et l'élu ressuscité. Cf. Turmel, *Saint Jérôme*, c. xvi, Paris, 1906, p. 261, 262. Dans son commentaire sur Isaïe, c. xx, cité par Turmel, *ibid.*, il dit : « De même que l'esprit quand il est tombé sous l'esclavage de la chair, mérite d'être appelé *charnel*, de même le corps mérite à bon droit d'être nommé *spirituel* lorsqu'il obéit parfaitement à l'esprit. Ce n'est pas certes qu'il soit changé en une substance spirituelle, comme quelques-uns l'ont prétendu sur cette parole de l'apôtre : *c'est un corps spirituel qui se lèvera*; c'est qu'il oébra avec une promptitude et une facilité merveilleuse à la volonté de l'esprit, jusqu'à lui être complètement uni par les indissolubles liens de l'immortalité bienheureuse. Il n'éprouvera plus rien alors de ses souffrances, de ses infirmités, de ses lenteurs actuelles. Il sera incomparablement supérieur, non seulement à ce que nous le voyons dans la santé la plus florissante,

mais encore à ce qu'il était dans l'origine, avant qu'il eût été flétri par le péché. » Cf. c. LI, P. L., t. xxiv, col. 485.

L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vorchristlichen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1895.

VI. LES SCOLASTIQUES ET SPÉCIALEMENT SAINT THOMAS. — Les scolastiques se sont souvent occupés de l'état des corps glorieux. Citons les principaux :

1^o Saint Anselme, dont la pensée, développée dans une conférence à Cluny, a été recueillie par Eadmer, un de ses auditeurs. Elle a été publiée sous le titre de *Liber de beatitudine cælestis patriæ*, P. L., t. clxix, col. 587-606. Cf. A. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, Paris, s. d., t. II, p. 267. Voir l'édition des *Méditations* par M^{re} Malou, Liège, 1859, où se trouve reproduit un opuscule *De quatuordecim beatitudinibus*, attribué à saint Anselme. Cf. ANSELME (SAINT), t. I, col. 1331.

2^o Hugues de Saint-Victor qui enseigne que « le corps des bienheureux ressuscitera sans difformité, sans défaut, il sera incorruptible, spirituel. *Seminatur corpus animale, surget spirituale*, une si parfaite concorde existera entre la chair et l'esprit que la chair sera complètement soumise, l'harmonie régnera à l'intérieur et à l'extérieur ». *De sacramentis*, I, II, part. XVII, c. xix-xx. Le mérite de cette nature excellente qui s'appelle l'âme humaine peut faire que le corps soit enlevé au ciel, et puisque la condition des corps terrestres leur permet actuellement de déprimer les âmes, pourquoi les âmes n'auraient-elles pas la force d'élever les corps et de les maintenir dans les lieux supérieurs? *Ibid.*, I, II, part. XVII, c. xxi. Cf. Mignon, *ibid.*, p. 282.

Il se demande : « Tous ressusciteront-ils avec la même taille? » et il répond « que tous auront la taille qu'ils ont dû avoir dans leur jeunesse : ainsi les enfants recevront de Dieu ce qu'ils auraient eu s'ils étaient morts plus tard. » *De sacramentis*, I, II, part. XVII, c. xix, question évidemment oiseuse et dont la solution ne peut être que très hypothétique, comme celles données par le moyen âge à une foule d'autres questions pareilles sur les corps ressuscités.

3^o Pierre Lombard dont la dist. XLIV du l. IV des *Sentences*, P. L., t. cxcii, col. 945, est presque exclusivement composée d'emprunts faits au *De civitate Dei* et à l'*Enchiridion* de saint Augustin.

4^o Nous demanderons à saint Thomas de nous renseigner sur l'ensemble du problème qui avait pris alors dans l'École toute son ampleur. Une foule de questions avaient été soulevées au sujet de la condition des corps ressuscités, l'acuité des esprits s'était exercée à y chercher des réponses. Nul mieux que saint Thomas ne pouvait nous éclairer sur la nature de ces problèmes et de leurs solutions. Pour mettre le sujet dans tout son jour, il traite premièrement des choses qui sont communes à tous les corps ressuscités bons ou mauvais, puis des qualités propres aux corps des bons et enfin des caractères corporels des réprouvés. La dernière série des questions ne nous intéresse pas ici. Nous résumerons ce qu'il dit des deux premières séries.

1. Et d'abord les caractères *communs* à tous les corps ressuscités sont l'*identité*, l'*intégrité* et la *qualité*.

a) Au sujet de la première il se demande si l'âme reprendra, dans la résurrection, le même corps que celui qu'elle a quitté dans le trépas. La chose est d'importance et essentiellement liée à la définition des corps glorieux; la réponse de l'ange de l'École est très ferme et très élevée. « Il faut, pour qu'il y ait résurrection, que l'âme retourne dans le même corps; car ressusciter (*sursum surgere*), c'est se relever, et celui-là se relève qui est tombé : la résurrection donc se rapporte au corps qui est tombé par la mort, non à l'âme qui continue de vivre au delà de la tombe. Si l'âme ne repre-

ne pas le même corps, on ne dirait pas *résurrection*, mais *assomption d'un nouveau corps*. » *Sum. theol.*, III^e Suppl., q. LXXXI, a. 1. Aussi « avancer que l'homme ne ressuscitera pas numériquement le même, c'est une proposition hérétique et dérogeant à la vérité de l'Écriture qui enseigne le dogme de la résurrection », a. 2.

b. L'identité ne suffit pas, il faut encore l'intégrité ; aussi « tous les membres et tous les organes qui constituent maintenant le corps de l'homme seront rétablis dans la résurrection », et la raison c'est que « l'homme qui doit revivre pour recevoir sa perfection dernière ne peut revivre que parfait », q. LXXXII, a. 1. En plus des membres et des organes nécessaires à l'intégralité des fonctions principales humaines, il y a des portions corporelles d'importance moindre : il y a les cheveux et les ongles. Ressusciteront-ils avec le corps ? « Parmi les parties du corps animé, les unes ont pour but d'accomplir les opérations de l'âme, comme le cœur, le foie, les mains, et les pieds ; les autres, semblables aux feuilles qui abritent les fruits, ont pour mission de conserver les organes plus précieux ; et voilà l'office que remplissent les ongles et les cheveux. Si donc les cheveux et les ongles n'appartiennent pas à la perfection première du corps humain, ils appartiennent à sa perfection seconde ; et puisque l'homme doit ressusciter dans toute la perfection de sa nature, il s'ensuit qu'il ressuscitera avec les ongles et les cheveux », q. LXXXII, a. 2.

En somme, les hommes ressusciteront avec tous les éléments qui appartiennent « à la vérité de la nature humaine », a. 3, mais non cependant avec tous ceux qui ont appartenu à sa matière. Car « comme toutes les parties matérielles qui ont existé dans l'homme du commencement à la fin de sa vie terrestre dépasseraient les dimensions spécifiques de son corps ; elles ne ressusciteront pas dans la totalité de la matière, mais seulement dans la totalité de l'espèce », a. 4.

c) Quant à la *qualité* des corps ressuscités, l'École se demandait s'ils ressusciteraient tous dans le même âge, c'est-à-dire dans l'âge viril, s'ils ressusciteraient tous dans la même taille, dans le sexe viril, et dans la vie animale. A la première question saint Thomas répondait que l'homme ressuscitera exempt de tout défaut corporel, dans toute la perfection de sa nature : que cette nature étant défectueuse dans deux circonstances, dans la jeunesse où elle n'a pas encore atteint sa perfection, et dans la vieillesse où elle l'a perdue, elle sera par la résurrection ramenée pour les enfants et les vieillards à son état de plus haute perfection, c'est-à-dire l'âge viril où finit l'accroissement et où commence le déclin du corps, q. LXXXIII, a. 1.

La réponse à la seconde question est la suivante : Puisque la nature de l'espèce assigne aux individus des dimensions déterminées, les hommes ressusciteront avec la taille qu'ils auraient eue au terme de leur accroissement ; et s'il se trouve quelque chose en dehors de cette limite, soit par excès, soit par défaut, la toute-puissance divine ajoutera ce qui manque ou retranchera ce qui excède, a. 2.

Cela n'empêchera pas la différence des tailles. Et de même qu'ils ressusciteront avec différentes tailles, pareillement les hommes renaîtront dans des sexes divers, puisque cette diversité concourt à la perfection de l'espèce humaine, a. 3.

Quant aux actes de la vie animale, ils ne s'exerceront plus, bien que les organes nécessaires à l'intégrité de la nature humaine subsistent. Ces actes, en effet, avaient pour mission de produire, de développer, de conserver l'être physiologique. Celui-ci étant assuré d'incorruptibilité désormais, la résurrection a pour fin de faire rayonner, par rejaillissement et comme par une sorte d'effluve, le règne de l'âme raisonnable sur

l'être matériel. A ce règne, les fonctions animales ne sont plus nécessaires et deviennent dès lors sans objet, a. 4.

2. Les caractères *propres* aux corps glorieux sont, d'après saint Thomas, les mêmes qu'avait déjà indiqués l'apôtre saint Paul : l'impassibilité, la subtilité, l'agilité, la clarté.

a) Que faut-il entendre par l'impassibilité ? « Le mot passion se prend de deux manières. D'abord en général : dans ce sens, toute action de recevoir s'appelle *passion*, soit que la chose reçue convienne au sujet et le perfectionne, soit qu'elle lui répugne et le dégrade. Ce n'est point cette sorte de passion que doit bannir l'impassibilité future, car les corps des saints ne perdront rien de ce qui peut concourir à leur perfection. Ensuite le mot *passion* s'entend proprement : dans ce sens saint Jean Damascène dit, *De fide orthodoxa*, l. II, c. XXII : « La passion est un mouvement contraire à la nature : » ainsi le mouvement immodéré du cœur est une passion, mais le mouvement modéré en constitue l'action. Si donc on entend le mot *passion* proprement, les corps des saints ressuscités n'y seront plus sujets et c'est dans ce sens qu'on les dit *impassibles*, » q. LXXXIV, a. 1.

Nous savons ce qu'il faut entendre par leur impassibilité. Mais la *preuve* de cette impassibilité ? « Toute passion contraire à la nature (et c'est de celle-là qu'il s'agit ici) trouve sa cause dans la victoire de l'agent sur le patient ; car, sans cette prédominance, l'un ne pourrait entraîner l'autre dans le cercle de ses limites. Or, l'agent ne peut obtenir la victoire sur le patient, qu'en affaiblissant en lui le domaine de la forme sur la matière ; car la matière, sollicitée par deux formes contraires, ne cède à l'empire de l'une qu'après la destruction ou du moins l'affaiblissement de l'empire de l'autre.

« Dans la résurrection, le corps de l'homme avec toutes ses facultés, sera soumis complètement à l'âme raisonnable, de même que l'âme sera soumise parfaitement à Dieu : rien ne pourra donc altérer ni détruire le domaine de l'âme sur le corps ; donc les corps glorieux seront impassibles. » *Ibid.*

Cette impassibilité sera évidemment parcille chez tous les bienheureux, a. 2 ; elle permettra l'exercice de tous les sens, a. 4, mais avec l'amendement suivant : « Les organes des sens reçoivent l'action des choses extérieures de deux manières : d'abord par la modification naturelle, lorsque l'organe reçoit la qualité même des choses, comme lorsque la main devient chaude par le contact d'un objet chaud, ou qu'elle prend une odeur par le toucher d'un corps odorant ; ensuite par la modification spirituelle, lorsque l'organe reçoit la qualité non plus dans sa substance, mais dans son être spirituel, c'est-à-dire dans son image ou dans son idée, comme la pupille reçoit la blancheur sans devenir blanche elle-même. La première manière de recevoir l'action ne produit pas la sensation proprement dite, parce que les sens ont pour loi de percevoir les choses sans matière, je veux dire sans l'être matériel qu'elles ont hors de l'âme ; et puis cette intussusception change l'état du sujet, parce qu'elle communique la qualité matériellement. Les corps glorieux n'auront donc pas la première sorte de perception ; mais ils auront la seconde, parce qu'elle produit la sensation véritable et ne change pas l'état du sujet, » a. 3.

b) La *subtilité* implique « la puissance de pénétration ». En effet, « on appelle subtil tout ce qui est pénétrant ou bien ce qui a la puissance de pénétrer dans les secrètes profondeurs des choses. » Cette puissance appartenait tout particulièrement aux « corps rares » dans la proportion même de leur ténuité, de leur immatérialité et, par analogie, aux esprits qui sont immatériels par essence et à cause de cela sont quelquefois appelés « subtils ». Réciproquement les corps subtils sont

appelés en quelque sorte « spirituels ». La subtilité du corps glorieux lui vient de l'empire que l'âme bienheureuse exerce sur lui, q. LXXXV, a. 1. Elle ne lui enlève pas ses dimensions et ne lui donne pas la propriété d'occuper un même espace avec un autre corps non glorieux. « Mais cela pourrait lui être accordé par une opération spéciale de la puissance divine; le corps de saint Pierre n'avait pas par lui-même le pouvoir de guérir les infirmes que son ombre touchait, c'était la puissance divine qui opérait ces prodiges pour l'édification de la foi. Dieu pourra faire aussi, pour la perfection de la gloire, qu'un corps glorieux occupe un même espace avec un autre corps, » a. 2. Un miracle peut donc faire que deux corps soient simultanément dans un même lieu, a. 3. Cependant cela ne convient pas aux corps glorieux : soit « parce que c'est en eux que l'ordre doit principalement briller et l'ordre exige impérieusement la distinction des choses » ; Soit « parce qu'un corps glorieux ne fera jamais obstacle à un autre », a. 4. L'angélique docteur va jusqu'à déterminer que « la subtilité des corps glorieux ne les affranchira nullement de la nécessité d'occuper un espace proportionné à leur grandeur, par la raison qu'ils ne pourront jamais ni se raréfier, ni se condenser », a. 5. Enfin, de même que le Sauveur après la résurrection avait un corps glorieux et néanmoins palpable, les corps glorieux seront palpables de leur nature. Par miracle, ils pourront échapper au toucher, a. 6.

c) La prépondérance de l'âme sur le corps explique, selon saint Thomas, l'agilité, aussi bien que la subtilité des corps bienheureux. « Le corps glorifié, dit-il, sera complètement soumis à l'âme bienheureuse, de telle sorte que non seulement il n'y aura rien en lui qui résiste à la volonté de l'esprit, comme cela avait lieu dans le corps même d'Adam, mais qu'il possède encore une perfection spéciale, émanant en lui de l'âme glorifiée et ayant pour objet de le rendre en tout conforme à une telle sujétion. Cette perfection est l'une des propriétés des corps glorieux. L'âme est unie au corps comme forme et comme moteur. Or, sous l'un et l'autre rapport, il faut que le corps glorifié soit parfaitement soumis à l'âme bienheureuse. Par la subtilité, il est entièrement soumis à l'âme, en tant que celle-ci est la forme du corps, lui communiquant son être spécifique; et de même par l'agilité il lui est non moins soumis, en tant que l'âme est son moteur; cette propriété le rend apte à obéir sans efforts à tous les mouvements et à toutes les actions de l'âme, » q. LXXXVI, a. 1. Les corps des élus sauront donc se mouvoir à leur gré et par leur propre agilité, comme le corps du Sauveur s'est mu d'une manière évidente le jour de l'ascension, a. 2. Saint Thomas pense que « les corps glorieux conservant leur nature de corps et devant par là même occuper un lieu déterminé, se meuvent nécessairement dans le temps : tout ce que la puissance de l'âme glorifiée peut faire, c'est que ce temps soit imperceptible à force d'être court », a. 3.

d) « Que les corps des saints doivent être après la résurrection revêtus de lumière, c'est ce dont les promesses de l'Écriture sainte ne nous permettent pas de douter. Cette clarté est comme un rejaillissement de la gloire de l'âme. Nous savons, en effet, que c'est d'après le mode d'être du sujet, et non d'après celui de l'agent, qu'une chose est toujours reçue. Et voilà pourquoi la clarté qui est spirituelle dans l'âme, devient corporelle en passant au corps. Il suit encore de là que plus grande est la clarté de l'âme à cause de son mérite, plus l'est aussi celle du corps, comme le déclare l'apôtre. I Cor., xv. De la sorte la gloire de l'âme se verra à travers l'enveloppe du corps comme à travers le verre on voit la couleur de l'objet qui s'y trouve renfermé, » q. LXXXVII, a. 1. Cette clarté n'est pas tellement transcendante, qu'elle ne laisse les corps visibles

aux regards des mortels, a. 2, qui peuvent voir les corps des élus au gré de ceux-ci, a. 3.

Nous avons tenu à citer intégralement les questions examinées par saint Thomas et à reproduire sommairement ses réponses, parce qu'elles nous donnent d'une façon parfaite l'état du problème au moyen âge. L'école scotiste, en effet, ne soulevait pas d'autres questions et ne leur apportait pas d'autres solutions, comme on peut le constater par l'étude des œuvres du vénérable Jean Duns Scot. Cf. Jérôme de Montfortin, *Ven. Joannis Duns Scoti Summa theologica ex universis operibus ejus concinnata juxta ordinem et dispositionem Summæ angelici doctoris S. Thomæ Aquinatis*, 2^e édit., Rome, 1903, t. VI, p. 787-862.

VII. OBJECTIONS MODERNES. — La théologie actuelle se trouve en face d'arguments nouveaux ou renouvelés des anciens, contre lesquels il lui suffit de s'inspirer des principes qui lui ont été transmis par les Pères ou la tradition théologique. Ces arguments de la science moderne peuvent se ramener aux suivants : « De nos jours où l'esprit critique prévaut sur la foi naïve, les descriptions de la vie future ne sont plus guère prises au sérieux. » L. Bourdeau, *Le problème de la mort, ses solutions imaginaires et la science positive*, c. X, Paris, 1893, p. 250. « La croyance à une existence future ne repose sur aucun fondement de certitude. » *Ibid.*, c. XII, p. 291. « Les rêves de la vie future écartés comme purement imaginaires, on n'a plus à considérer que la vie présente et à en tirer le meilleur parti. » *Ibid.*, c. XIII, p. 321. Telle est la conclusion. Sur quelles preuves l'établit-on, du moins par rapport à la prétendue impossibilité de transfiguration des corps.

1^o D'abord, une série de difficultés relatives aux conditions des corps ressuscités. « Il semble difficile de s'entendre théoriquement sur les conditions souhaitables d'une résurrection. Tous ne sont pas satisfaits de leur corps : beaucoup seraient heureux d'en changer, car la pauvre machine humaine est bien souvent défectueuse; ceux qu'affligent ses imperfections, cause de gêne ou de souffrance, voudraient sans doute en être exempts et jouir d'une vie meilleure. Jésus affirme que, dans le royaume des cieux, il y aura des boiteux, des borgnes, des manchots. Matth., XVIII, 8, 9. Peut-être en ce cas leur bonheur laisserait-il un peu à désirer. Il faudrait donc non seulement rappeler le corps à la vie, mais encore le réparer ou même le refondre. » *Ibid.*, c. VII, p. 169-170. Précisément, la résurrection glorieuse sera une refonte et une réparation qui satisfera tous les désirs et enlèvera aux malheureux de cette vie le souhait de changer de corps. Quant à Notre-Seigneur s'il a dit que les boiteux iraient au ciel, il n'a pas dit qu'ils y resteraient boiteux.

On ajoute que si l'on doit ressusciter dans le plein épanouissement de santé, de force et de beauté, « tous n'ont pas joui de ces biens. Où les prendraient ceux qui en ont été dépourvus? A quel âge la résurrection ramènerait-elle les corps? Auraient-ils la grâce de l'enfance, l'éclat de la jeunesse, la vigueur de la virilité, la majesté de la vieillesse? Si le choix est laissé à la convenance de chacun, que de fantaisie et de disparates? Si la même règle s'impose à tous, que de mécontents! » *Ibid.*, c. VII, p. 172. Nous avons vu que le moyen âge répondait ou essayait de répondre à chacun de ces points d'interrogation. Évidemment les solutions de saint Thomas ou celle de Duns Scot, qui nous apprend que chacun ressuscitera avec la constitution pareille à celle que l'homme possède vers ses trente ans, ne sont que des hypothèses et des essais de solution. Mais qu'importe et à quoi bon ces détails? Il n'est pas nécessaire de pouvoir les fixer pour croire au grand fait de la résurrection glorieuse. Nos savants savent-ils la nature de l'électricité, et cependant ils en affirment l'existence et l'utilisent pratiquement de mille

manières. Il n'est pas nécessaire de pouvoir définir le tout d'une chose pour être autorisé à croire son existence, et quelques-unes de ses propriétés.

2^o Aux difficultés nées des conditions de renaissance des corps glorieux viennent s'en ajouter d'autres surgies de l'impossibilité de trouver une *cause* à ce « miracle ». « Par l'action de quelle force, en effet, les matériaux de l'organisme, une fois soustraits à l'empire de la vie, ramenés à un état de composition plus simple, dispersés dans les milieux ambiants et retombés sous la domination des agents qui régissent la matière brute, pourraient-ils se rapprocher, s'unir et reconstituer le corps détruit? Vainement on invoque comme indice de résurrection éventuelle les faits de reviviscence, de métamorphose chez les insectes, de germination chez les plantes, d'évolution dans la graine ou l'œuf. Aucun de ces phénomènes n'a d'analogie avec le miracle annoncé... Entre la vie perdue et la vie retrouvée, la mort creuse un abîme que rien, sauf un miracle, ne pourrait combler, et la science ne fait pas entrer le miracle dans ses prévisions, parce qu'elle n'a la preuve d'aucun. » *Ibid.*, c. VII, p. 169. Il est bien vrai que la résurrection exige un miracle; ce miracle, nous en avons la promesse de celui qui ne peut tromper et qui est au-dessus de toute science, comme sa parole est au sommet de toute certitude. La science ne saurait prouver ce miracle, qui cesserait d'être un miracle le jour où il résulterait des lois qui sont l'objet de la science. Il n'en est pas moins vrai que la science doit en tenir compte et accepter ce fait démontré en dehors et au-dessus d'elle. — Quant aux analogies citées plus haut, elles sont bien réellement des analogies de la résurrection, c'est-à-dire des faits qui, entre beaucoup de dissemblances, ont des traits de similitude avec ce miracle et peuvent être utilement rappelés pour en donner quelque intelligence, sans jamais pouvoir baser la moindre preuve en faveur de la résurrection glorieuse. Elles ne peuvent davantage servir d'argument aux adversaires, car ces phénomènes ne sont pas *tous* les moyens possibles de prorogation de la vie, et leurs caractères ne sont pas des lors exclusifs de toute prorogation de vie. Il est donc possible de supposer d'autres procédés avec d'autres caractères, c'est ce qui arrivera dans la résurrection des corps glorieux.

3^o Les objections relevées jusqu'ici ne sont que des attaques secondaires, les principales sont puisées dans la *notion des corps*, la *nécessité de l'action* et les *lois de la société*. « Un corps doit toujours, par définition, être matériel, et placé dans un milieu cosmique, subir son influence, réagir contre lui et s'acquitter ainsi de fonctions déterminées. La conception d'un corps vivant qui subsisterait par lui-même, sans dépendre de ce qui l'entoure, sans pertes à réparer ni forces à entretenir, sans obstacles à vaincre ni périls à éviter, sans changement d'aucune sorte, est hors des données de la science et des possibilités de la nature, parce qu'elle méconnaît la loi qui, dans un tout, subordonne chaque partie à l'ensemble. Mais, si un corps matériel, colloqué dans un milieu matériel, doit subir les lois générales de la matière, cette condition entraîne forcément pour lui des sujétions de besoins, des recherches de satisfactions, une dépense d'efforts, des chances d'insuccès, d'accident, de privation et de douleur... Enfin cette vie même, malgré tous les soins qu'on en pourrait prendre, serait toujours précaire, exposée à des causes accidentelles de destruction : et si elle réussissait à les éviter, elle n'éviterait pas le terme fatal où l'évolution conduit tout organisme vivant. » *Ibid.*, c. XI, p. 254, 255. Puisqu'on dit que « ces objections sont d'ordinaire passées discrètement sous silence par les théoriciens de la vie future », *ibid.*, p. 255, nous avons tenu à les rapporter et nous ne croyons pas être par elles « acculés à des conséquences inconciliables soit avec la vraisemblance

soit on les écarte, soit avec l'idéal si on les admet ». *Ibid.*

Toute cette argumentation repose sur l'affirmation suivante : qu'un corps matériel doit subir les lois générales de la matière, lois générales que le contexte montre être les lois que nous constatons ici-bas, comme si nous connaissions l'essence de la matière, comme si celle-ci ne pouvait avoir d'autres manières d'être que celles que nous expérimentons, comme si elle ne pouvait jamais avoir que les propriétés et les lois reconnues dans son état actuel. Or, il est une chose certaine, c'est que nous ne connaissons pas tous les états possibles de la matière et que celle-ci dans d'autres états aurait des propriétés fort différentes de celles que nous expérimentons. Les recherches des physiciens sur les températures thermodynamiques et la poursuite du zéro absolu sont intéressantes à ce point de vue. Plus on approche de cette limite du zéro, plus l'état, les propriétés et les lois de la matière se modifient. « Dès maintenant les résultats obtenus sont énormes et le domaine de la science s'est élargi par l'ouverture d'horizons nouveaux : la moisson des faits est déjà immense. Signalons quelques découvertes précieuses. L'hydrogène liquide, contrairement à ce que l'on pouvait attendre, n'est pas un bon conducteur de l'électricité, malgré sa nature métallique; quatre fois plus léger que l'eau, il a une capacité calorifique deux fois plus grande. Les résistances métalliques décroissent, comme on l'avait prévu d'après les idées d'Ampère; mais elles décroissent moins vite qu'on ne l'attendait; rien ne permet plus de croire que, au zéro absolu, ces résistances soient nulles. Le magnétisme augmente aux basses températures, l'élasticité augmente aussi et une balle de plomb rebondit sur le marbre comme une balle d'ivoire; les couleurs des corps changent et le vermillon pâlit; le bleu seul persiste. Les affinités diminuent; le phosphore et le potassium flottent sans s'oxyder sur un bain d'oxygène liquide; le fluor se conserve dans des flacons de verre inattaqués. Les platinocyanures deviennent lumineux, l'azotate d'urane aussi; ce dernier attire à lui les corps légers. *Un nouvel ordre de choses se révèle à nous au voisinage du zéro absolu; la matière nous apparaît dans un état inconnu jusqu'ici et le bagage scientifique de l'humanité s'accroît tout d'un coup d'une manière inattendue.* » A. Witz, *Les températures thermodynamiques et le zéro absolu*, Paris, 1904, p. 27, 28 (extrait de la *Revue des questions scientifiques*, juillet 1904).

Si le simple changement de température et de pression produit aux approches du zéro absolu une pareille révolution dans les lois et propriétés de la matière, pourquoi d'autres révolutions ne seraient-elles pas produites par une modification profonde dans l'âme qui anime la matière? Il y a union substantielle entre l'âme et le corps. Celui-ci est informé, animé, pénétré intimement par celle-là qui lui apporte la vie, la sensation, la conscience, le mouvement, et voilà déjà bien des qualités données à la matière, par la présence de l'âme. Que celle-ci s'élève, s'idéalise, soit surnaturalisée par Dieu, il faudra, en vertu même de la loi de dépendance qui lie le corps à l'âme, reconnaître la nécessité de phénomènes nouveaux dans le corps. Ainsi les lois mêmes de la matière rendent possible l'apparition d'un état nouveau et nécessaires des qualités autres, étant donnée la transformation surnaturelle de l'esprit qui l'anime.

4^o Nous ne nous arrêterons pas à l'objection qui, se fondant sur l'appellation de « spirituel », prétend que les corps ressuscités ne sont plus des corps « mais des fantômes de corps », et « qu'il n'y a aucun moyen de comprendre l'existence des corps après qu'on les a vidés de matière ». *Ibid.*, p. 257. Nous avons dit en quel sens métaphorique le corps glorieux devient spirituel, comme, suivant l'observation de saint Jérôme, l'âme du pécheur

devient charnelle. Le corps glorifié reste un corps. Il ne s'est pas vidé de sa matière. Il l'a encore tout entière, mais transfigurée, transformée.

5° On se base encore sur les théories théologiques du repos éternel et sur la nécessité naturelle humaine de l'action, pour mettre la théologie des corps glorieux en contradiction avec l'anthropologie. « La vie présente nous contraint à l'action par les multiples exigences de notre nature, besoins du corps, sollicitations du désir, aspirations vers l'idéal, curiosité du vrai, pratique du bien, rapports sociaux, et elle engage notre initiative par un libre choix entre tant de devoirs simultanés... Mais si on transporte ce même être sans besoins et sans devoirs dans un monde soustrait aux lois de la contingence, toute activité s'arrête aussitôt et la personnalité morale, dispensée du vouloir et de l'épreuve, tombe dans l'inertie où elle s'anéantit... En supprimant l'action, on supprime aussi la vie dont l'essence est une activité continue... Un éternel désœuvrement devrait effrayer tous ceux qui savent combien l'activité est nécessaire à l'homme, non seulement pour son amélioration, mais encore pour son bonheur. » *Ibid.*, p. 268-270.

Nous retrouvons ici encore la même méthode défectueuse. Ici-bas l'activité humaine s'exerce dans l'effort et la fatigue à satisfaire des besoins, à répondre aux sollicitations du désir, donc toute activité humaine suppose des efforts, de la fatigue, des besoins et des desirs; donc au ciel, avec la suppression des besoins et des desirs, serait supprimée toute activité. C'est un pur sophisme. L'activité humaine est le jeu des énergies vitales de l'homme; qu'ici-bas elle s'exerce surtout à satisfaire aux nécessités d'une nature faible, à défendre celle-ci contre les atteintes du dehors et les défaillances du dedans, c'est parfait et cela répond à l'état mortel de l'homme; mais à un autre état répondra une autre activité; à un état de plein épanouissement de la vie spirituelle répondra un jeu d'activités tout entier adonné à la vie spirituelle. La chair étant régénérée et assurée contre toute souffrance et corruption, son activité se détournera des préoccupations qu'elle y prenait pour se tourner toute vers les hauteurs de l'âme et s'abandonner aux influences de celle-ci, comme chez l'extatique le corps suspend un instant ses fonctions pour être tout au service de l'intuition qui le saisit et l'élève. « Que ferons-nous au ciel ? se demande saint Augustin, dans un sermon à son peuple d'Hippone. Ce que je sais, mes frères, c'est que nous n'y dormirons pas dans une triste oisiveté : car le sommeil nous a été donné pour réparer nos forces qu'une contention trop prolongée finirait par briser. Donc, là, pas de sommeil; où il n'y a point de mort, on ne doit point trouver l'image de la mort. Que personne cependant ne redoute l'ennui parce qu'on lui parle d'une veille perpétuelle dans l'absence de tout travail. Je veux dire qu'il n'y aura nul ennui; comment cela se fera-t-il, je ne saurais le dire parce que je ne le vois pas encore, cependant je peux dire sans témérité, parce que je le dis d'après l'Écriture, ce que sera notre action. Elle sera tout entière dans les *Amen* et les *Alleluia*... Parce que Dieu est la vérité immuable, sans défaut, sans progrès, sans diminution, sans mélange aucun de fausseté, la vérité perpétuelle, stable et toujours incorruptible; parce que, d'autre part, ce que nous faisons, dans la créature visible, au cours de notre vie mortelle, n'est que figure des réalités à venir, et que nous marchons non dans la pleine lumière, mais dans la foi; lorsque nous verrons face à face ce que nous voyons en énigme et comme dans un miroir, alors d'un sentiment tout autre, ineffablement autre, nous dirons : c'est vrai; et dire c'est vrai, ce sera dire *Amen*, mais avec une insatiable satiété. » *Serm.*, CCCLXII, n. 29, cf. n. 31, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1632. Voir J.-B. Terrien, *La grâce et la gloire*, I. II, c. IV, Paris, s. d., t. II, p. 287.

6° Enfin, on veut de la notion de société tirer des impossibilités de vie future pour les hommes glorieux et ressuscités. « On les suppose généralement unis par des liens analogues à ceux de la vie actuelle, sans s'apercevoir que la différence des conditions supprime la raison d'être de tels rapports et ne lui laisse aucun sens. Il est également difficile de s'en passer et de les admettre. » Nous ne voyons pas qu'il soit difficile de s'en passer. Les relations sociales tirent leur nature des caractères des individus qu'elles unissent, de la fin qu'elles tendent à réaliser. Dans l'au-delà céleste le caractère des citoyens de la société nouvelle est foncièrement transformé, il y n'a plus de nécessités matérielles à satisfaire, plus de criminels à réprimer, plus de tendances mauvaises contre lesquels l'État doit assurer protection, plus de fins à poursuivre, mais une fin suprême atteinte à posséder éternellement. Les raisons d'être des relations sociales étant profondément modifiées, les relations elles-mêmes seront tout autres. Le Christ a déjà dit : *Non nubent neque nubentur* : c'est la transfiguration de la famille. La société elle-même sera transfigurée, et c'est commettre toujours le même sophisme qui consiste à juger les choses de l'éternité d'après les conditions de la vie présente, que d'écrire : « Des relations privées paraissent assez superflues entre des êtres que ne rapprocherait aucune communauté d'intérêts ou de plaisirs. On ne pourrait pourtant pas vivre isolé dans la foule, ni frayer sans choix avec des gens de toute race, de toute condition, ou de culture. Tant de disparate n'aurait de chance de plaire qu'un moment, on ne voudrait de rapports suivis qu'avec une élite d'amis disposés à sympathiser par certaines affinités de sentiments, de goûts, d'esprit et de caractère. L'embarras serait peut-être de les découvrir entre tant d'indifférents, de se les attacher par des liens particuliers. Peut-être aussi se heurterait-on encore à des préventions d'indignité, de caste, de classe, de corps, de secte ou de coterie. Ces petits groupes mondains vivraient-ils en meilleur accord que les nôtres ? Seraient-ils plus bienveillants, moins occupés de commérages et de médisances ? Éviteraient-ils mieux les rivalités, les froissements, les divisions et les brouilles ?... Une organisation politique et sociale, avec des droits et des devoirs nettement définis, une division par États, des systèmes de gouvernement, un appareil de lois et de règlements seraient encore plus nécessaires aux morts qu'aux vivants, pour mettre et maintenir quelque ordre dans leur multitude confuse. » *Ibid.*, p. 270-277.

Qui ne voit que tous ces raisonnements pèchent et s'écroulent par la base ? Ils supposent une société d'hommes imparfaits. Il s'agit au contraire de raisonner sur une société d'hommes parfaits régis par un Dieu infiniment aimé, infiniment sage et tout-puissant.

M^{re} Turinaz, *La vie chrétienne ou la vie divine dans l'homme*, c. VI, § 6, Nancy, Paris, 1898, p. 320 sq.; Lescoeur, *La vie future*, 8^e conférence, Paris, 1872, p. 243 sq.; M^{re} Élie Méric, *L'au-delà*, I. III, c. IV, VI, VII, 2^e édit., Paris, 1900, p. 72, 123, 137.

Voir au t. CCXX de la *P. L.* de Migne les références indiquées col. 287-290, sous ce titre : *Quæ in corporibus qualitates vel immutationes et quomodo erunt in gloriam justis, damnatis vero in confusionem.*

A. CHOLLET.

CORRADO Jean-Baptiste naquit à Pérouse, vers 1530. C'est dans le couvent dominicain de cette ville qu'il embrassa la vie religieuse. Maître en théologie, il s'adonna d'une façon spéciale à l'étude du droit canonique. Il mourut vers 1606. On a de lui : 1° *Responsa ad cujuscumque pene generis casus conscientia*. Quæsitæ 400 pro examinandis qui ad animarum curam vel confessiones audiendas promovendi sunt, Pérouse, 1596; avec le *Compendium de cambiis*, Venise, 1598; avec l'appendice *De privilegiis regularium*, Venise, 1603; 1606; 2 in-4°, 1620; 2° *Tractatus de suspensione*;

3^o *Tractatus de indulgentiis*, Camerino, 1583; 4^o *Tractatus de oratione cum expositione orationis Domini-calis*.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. prædicat.*, t. II, p. 361; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 490, note 2.

R. COULON.

CORRECTION FRATERNELLE. — I. Nature. II. Obligation. III. Ordre à suivre.

I. NATURE. — 1^o *Définition.* — La correction, au sens théologique le plus large, est, d'après saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. xxxiii, a. 1, « le remède qu'il faut appliquer à la faute d'un particulier. » *Correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicujus*. Or, on peut considérer un péché de deux manières, en tant qu'il est nuisible au seul coupable, ou en tant qu'il nuit à un tiers ou au bien commun. Si, par un avertissement charitable, on veut porter remède au péché envisagé sous le premier aspect et qu'on ait alors principalement en vue le bien du seul coupable, c'est la correction *fraternelle*. Si, au contraire, on a surtout pour but de remédier au mal causé au préjudice d'un tiers ou du bien commun (ce qui est du ressort des supérieurs) et que l'on inflige au délinquant un châtement proportionné, c'est la correction *juridique*, qui est un acte de la vertu de justice. S. Thomas, *loc. cit.*

La correction fraternelle peut donc se définir avec le docteur angélique, *In IV Sent.*, I. IV, dist. XIX, q. II, a. 1, *Opera*, Parme, 1858, t. VII, p. 828 : un avertissement charitable donné au prochain pour le retirer du péché, *admonitio fratris de emendatione delictorum fraterna caritate*. *Admonitio fratris*, c'est l'acte lui-même; *de emendatione delictorum*, c'est le but proposé; *fraterna caritate*, c'est le motif. S. Thomas, *loc. cit.* La correction fraternelle est donc une œuvre de miséricorde, accomplie sous l'impulsion de la charité et la direction de la prudence. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. xxxiii, a. 1, ad 2^{um}.

2^o *Division.* — Si cette correction est faite par un égal, elle porte le nom de correction *fraternelle*, proprement dite; si elle est faite par un supérieur, elle est assez communément appelée correction *paternelle*. Marc, *Institutiones mor. alphonsiæ*, n. 498, 13^e édit., Rome, 1906, t. I, p. 322; Lehmkühl, *Theol. mor.*, n. 610, Fribourg-en-Brisgau, 1893, t. I, p. 365; Bucceroni, *Instit. theol. mor.*, n. 409, Rome, 1898, t. I, p. 181; Delama, *Instit. theol. mor.*, I. II, n. 83, Trente, 1895, t. II, p. 49. Ce nom lui vient de ce que le supérieur agit alors comme père et non comme juge, et cette correction ne diffère de la correction fraternelle qu'en ce qu'elle ajoute parfois à l'avertissement charitable une pénitence légère, plutôt par manière de remède que de châtement, et qu'ensuite, tout en ayant principalement en vue le bien du coupable, elle a pour but en même temps de sauvegarder le bien commun.

3^o *Objet.* — Saint Thomas, *In IV Sent.*, I. IV, dist. XIX, q. II, a. 1; *Sum. theol.*, II^a II^e, q. xxxiii, a. 1, assigne à la correction fraternelle comme seul objet les fautes commises par le prochain. On ne peut de fait corriger que ce qui est défectueux, répréhensible. Toutefois bon nombre d'auteurs rattachent au précepte de la correction fraternelle l'obligation de prévenir la faute du prochain. S. Alphonse, *Theol. mor.*, I. II, tr. III, c. II, dub. IV, n. 38, édit. Gaudé, Rome, 1905, t. I, p. 332; Laymann, *Theol. mor.*, I. II, tr. III, c. VII, n. 1, Bamberg, 1699, p. 182; Marc, *loc. cit.*, n. 491; Értyns, *Theol. mor.*, I. II, tr. III, a. 2, n. 52, Paderborn, 1901, t. I, p. 141; Lehmkühl, *loc. cit.*, n. 611. Rien de plus connexe, en effet, que le devoir de relever un frère après sa chute et celui de l'empêcher de tomber. Aussi saint Alphonse, *Homo apostolicus*, tr. IV, c. II, p. 1, n. 20, *Opere complete*, Turin, 1887, t. VII, p. 80, dit-il : *Materia correctionis est quodlibet peccatum mortale,*

in quod proximus aut lapsurus est, aut jam incidit et non adhuc emendatus est. Le saint docteur entend ainsi la correction fraternelle dans un sens plus large, embrassant la première des œuvres de miséricorde : *docere ignorantes*, ou bien cette autre *consulere dubitantibus*. Nous adopterons ici cette acception.

II. OBLIGATION. — 1^o *La correction fraternelle est obligatoire.* — 1. La simple raison en fait un précepte qui est essentiellement de droit naturel. Si, de par la loi de la charité, nous sommes tenus de venir en aide à notre prochain dans ses nécessités corporelles, à plus forte raison le sommes-nous quand il s'agit de ses besoins spirituels. — 2. Ce précepte est aussi de droit positif divin, puisqu'il se trouve nettement formulé dans la sainte Écriture. La sagesse juive faisait déjà cette recommandation : « Reprends ton ami, de peur qu'il n'ait pas compris et dise : Je n'ai rien fait, ou s'il l'a fait, pour qu'il ne recommence pas. Reprends ton prochain, qui peut-être n'a rien dit, mais pour que, s'il a parlé, il ne recommence pas. » *Eccli.*, XIX, 13, 14. Jésus-Christ dit à ses disciples : « Si ton frère a péché contre toi, va et reprends-le... ; s'il l'écoute, tu auras gagné ton frère, » *corripere eum*, dans le grec ἐλέγχεον, convaincs-le de sa faute. *Matth.*, XVIII, 15. Saint Luc, XVII, 3, emploie un verbe plus énergique encore : ἐπιτίμησον αὐτῷ, *increpa illum*. La leçon *in te* n'est peut-être pas originale. Mais les interprètes, qui la retiennent, prouvent eux-mêmes que Notre-Seigneur, tout en ne parlant que des péchés commis contre nous par le prochain, a voulu comprendre aussi toute offense faite à Dieu. Cf. Cornille de la Pierre, *In Matth.*, XVIII, 25, Paris, 1857, t. XV, p. 406; J. A. Van Steenkiste, *Sanctum J. C. Evang. sec. Matth.*, 3^e édit., Bruges, 1880, p. 698; J. Knabenbauer, *Comment. in Evang. sec. Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 120-121. Merz, *Thesaurus biblicus*, Paris, 1883, p. 120-122, a réuni tous les textes et les exemples bibliques relatifs à la correction fraternelle. — 3. On peut dire en un sens que le devoir de la correction fraternelle est également un précepte ecclésiastique, car il est clairement énoncé dans le droit canon, *caus.* XXVI, q. III, c. *Tam sacerdotes quam reliqui fideles*, texte que saint Thomas cite pour prouver que le précepte de la correction atteint tous les hommes. *Sum. theol.*, II^a II^e, q. xxxiii, a. 3. Enfin les Pères y ont toujours vu un véritable précepte. S. Augustin, *De correctione et gratia*, c. IX, n. 25, *P. L.*, t. XLIV, col. 931; *Contra epist. Parmeniani*, I. III, c. 1, *P. L.*, t. XLIII, col. 82; S. Ambroise, *Expositio Evang. secund. Lucam*, I. VIII, n. 21, *P. L.*, t. XV, col. 1771; S. Bernard, *Sermo in nativ. S. Joannis*, n. 9, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 402.

2^o *Pour qui est-elle obligatoire?* — Le précepte de la correction fraternelle s'impose à tous ceux à qui s'impose la charité. Il atteint donc tout le monde sans exception. *Talis correctio pertinet ad quemlibet charitatem habentem, sive sit subditus, sive prælatus*. S. Thomas, *loc. cit.* Il atteint en particulier les supérieurs qui, en vertu de leur charge, ont une obligation spéciale. « En effet, dit le docteur angélique, *loc. cit.*, ad 1^{um}, de même qu'on doit des bienfaits temporels plutôt à ceux dont l'existence temporelle nous est confiée, ainsi devons-nous de préférence accorder les bienfaits spirituels, tels que la correction et l'enseignement, à ceux dont nous avons la charge spirituelle. » Cf. *Ezech.*, XXXIII, 8; XXXIV, 4-10. Cette obligation spéciale fera que, dans certains cas, la correction fraternelle sera de précepte pour un supérieur, alors qu'elle serait seulement de conseil pour un égal. Tous ces cas sont traités longuement dans Mayol, *Præambula ad decal.*, q. III, a. 4, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. XIII, col. 914-916. Les inférieurs eux-mêmes ne sont pas dispensés de ce précepte. La correction, en effet, doit s'exercer envers tous ceux qu'on doit aimer et en qui l'on voit quelque péché à reprendre, aussi saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e,

q. xxxiii, a. 4, à la question : « Est-ce qu'on est tenu de corriger son supérieur ? » répond affirmativement, mais en faisant observer justement qu'il faut alors agir avec un profond respect et une grande délicatesse, selon cette recommandation de l'apôtre : « Ne reprenez pas durement un vieillard, mais exhortez-le comme s'il était votre père. » I Tim., v, 1. Les pécheurs enfin, c'est-à-dire ceux qui sont coupables de la même faute, sont tenus, dans certains cas, de faire la correction. Généralement, il est vrai, pareille correction a peu d'efficacité. Mais personne n'ayant le droit de bénéficier de sa propre faute, le pécheur est tenu, comme un autre, de faire la correction fraternelle, surtout s'il est supérieur, à l'égard de ses inférieurs. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIX, q. ii, a. 2, sol. 2^a, ad 2^{um}, *Opera*, Parme, 1858, t. vii, p. 832; Noldin, *De præceptis*, n. 96, Innsbruck, 1905, p. 98.

3^o *Quand est-elle obligatoire ?* — Pour que la correction fraternelle oblige, il faut d'abord qu'il y ait matière nécessaire et qu'en outre se trouvent réunies trois conditions indispensables.

1. *Matière nécessaire.* — Il n'y a aucun doute au sujet des péchés mortels. Tous les théologiens y voient une matière obligeant *sub gravi*. Le péché mortel, en effet, prive le pécheur de la grâce. D'où la charité fait un précepte grave de le tirer de cet état, quand on le peut et qu'on le doit. L'accord des auteurs n'est plus le même, s'il s'agit de péchés véniels. Les uns n'admettent aucune obligation, car, disent-ils, les paroles de Notre-Seigneur : *Lucratus eris fratrem tuum*, ne se vérifient pas ici, puisque le péché véniel ne fait pas perdre la grâce. Cf. Ballerini-Palmieri, *Opus theol. morale*, tr. V, sect. iii, c. ii, dub. iv, Prato, 1899, t. ii, n. 219, p. 163. D'autres, Marc, *Institutiones alphonsonianæ*, n. 491, Rome, 1906, t. i, p. 322, reconnaissent qu'il y a, de soi, une obligation *sub levi*. Presque tous d'ailleurs ont soin de dire qu'en pratique un simple particulier n'est pas tenu à cette obligation, à moins qu'il ne puisse très facilement la remplir. Les théologiens se posent aussi cette question : « Les péchés d'ignorance sont-ils matière nécessaire de la correction fraternelle ? » Tous admettent qu'il faut faire la correction dans un des cas suivants : a) si l'on est supérieur, *quia ipsis specialiter incumbit docere subditos*, S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 36, Rome, 1905, t. i, p. 331; b) si, *per accidens*, l'infraction matérielle porte un notable préjudice à un tiers, soit dans ses biens temporels, par exemple s'il s'agit d'une restitution à faire, soit dans ses biens spirituels, par exemple s'il s'agit un scandale à éviter; c) si cette infraction est nuisible au délinquant, si par exemple elle provenait de l'ignorance des vérités nécessaires au salut, ou si elle devait engendrer une funeste habitude; d) enfin si cette infraction matérielle était spécialement injurieuse à Dieu, telle que, par exemple, des blasphèmes proférés par ignorance. Mais l'infraction matérielle est-elle, *per se*, une raison suffisante d'obliger un particulier d'avertir son prochain ? en d'autres termes, le respect dû à toute loi oblige-t-il de faire éviter aux autres les manquements même purement matériels ? Ici commence la divergence entre les théologiens. Les uns, et saint Alphonse, *ibid.*, dit leur opinion plus commune et plus probable, répondent affirmativement, car, à leur jugement, la transgression, bien que matérielle, d'une loi n'est pas moins en soi, un mal, intrinsèque s'il s'agit de la loi naturelle, extrinsèque s'il s'agit de la loi positive. Cf. Lacroix, *Theol. mor.*, l. II, n. 214, Venise, 1737, t. i, p. 120. D'autres, surtout les modernes, ne reconnaissent pas cette obligation. Cf. Noldin, *loc. cit.*, p. 101; Ballerini-Palmieri, *loc. cit.*, n. 221, p. 164. Quoi qu'il en soit, saint Alphonse, *ibid.*, tient pour probable, que l'on n'est pas obligé au moins *sub gravi* à l'égard de l'infraction faite aux lois humaines. Il est à noter toutefois que, dans ce cas, il ne s'agit pas, à

proprement parler, de correction, puisqu'il n'y a pas de péché. *Non est tam correctionis quam dandi consilii vel doctrinæ*. Suarez, *In II^m II^m*, disp. VIII, sect. ii, n. 6, *Opera*, Paris, 1858, t. xii, p. 695.

2. *Conditions.* — a) Il faut que le pécheur ait un réel besoin de notre intervention. Il n'existe pas une obligation de faire l'aumône spirituelle, du genre de la correction fraternelle, si le prochain n'en éprouve un réel besoin. La correction fraternelle n'oblige donc que si le prochain a certainement commis le péché; faire la correction, lorsqu'il y a doute sur la faute, serait téméraire et injurieux, *caritas non cogitat malum*. I Cor., xiii, 5. Il faut, en outre, qu'il n'y ait pas d'espoir que le pécheur s'amende de lui-même ou sous l'influence d'une autre personne qui doit remplir à son égard le précepte de la correction. Bref, comme le dit saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. xxxiii, a. 3 : *Cadit sub præcepto [correctio] secundum quod est necessaria ad istum finem [emendationem fratris]*. — b) Il faut avoir espoir fondé de réussite. On n'est pas tenu de prendre des moyens qui certainement n'aboutiront pas. Donc : a. s'il est certain que la correction sera inutile, on n'est pas obligé de la faire; a fortiori, s'il est certain qu'elle sera nuisible; b. s'il est probable, à raisons égales, qu'elle pourra être utile ou nuisible, il faut l'omettre. « Dès qu'on croit avec probabilité que le pécheur ne recevra pas l'avertissement, mais qu'il tombera dans des fautes plus graves, on doit s'abstenir de faire la correction fraternelle. » S. Thomas, *ibid.*, a. 6. On apporte cependant généralement deux exceptions à cette règle. Ainsi on devra avertir un moribond qu'une remontrance endurcira peut-être, mais aussi qu'un charitable avertissement pourra sauver. On devra reprendre aussi un scandaleux. Le bien du grand nombre, dont on cherche à écarter le scandale, passe avant le bien d'un seul obtenu par le silence. Toutefois, on ne fera pas alors la correction fraternelle proprement dite, ayant pour but le bien du pécheur, mais plutôt celle qui regarde directement le bien d'un tiers. Enfin si la correction doit probablement être utile et ne peut être nuisible, elle est obligatoire. Ertnys, *Theol. mor.*, l. II, n. 52, Paderborn, 1901, t. i, p. 141. — c) Il faut que celui qui remplit le devoir de la correction fraternelle ne coure par le fait même aucun grave danger. En effet, *in gravi necessitate proximi caritas non obligat cum magno incommodo*. En deux cas toutefois, on sera tenu de faire la correction même en subissant du fait un sérieux dommage. C'est d'abord lorsque le pécheur à reprendre se trouve dans un danger extrême de mort spirituelle. Il faut appliquer le principe : *In extrema necessitate proximi caritas obligat etiam cum maximo incommodo*. Il est assez rare cependant qu'un simple particulier ait cette obligation, car il se persuadera difficilement que, dans ces circonstances, la correction soit possible ou efficace. Le second cas est plus fréquent; il concerne le supérieur qui a la charge spirituelle de son prochain. Marc, *Institut. alph.*, n. 493, Rome, 1906, t. i, p. 323.

Toutes ces conditions doivent être réunies pour que l'omission de la correction fraternelle soit une faute. Les théologiens en concluent presque unanimement que ce devoir de charité oblige rarement, au moins *sub gravi*, les personnes qui ne sont pas les supérieurs, les amis ou les proches parents du pécheur. Ballerini-Palmieri, *Opus theol. mor.*, tr. V, sect. iii, dub. iv, Prato, 1899, t. ii, n. 224, p. 168; Marc, *Institut. alph.*, *loc. cit.*; Konings, *Theol. mor.*, l. I, n. 288, Boston, 1874, p. 120; Genicot, *Theol. mor.*, l. I, n. 218, Louvain, 1902, t. i, 193; Noldin, *De præceptis*, n. 96, Innsbruck, 1905, p. 99; Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. xxxiii, a. 2; q. lxxv, a. 4.

III. ORDRE A SUIVRE. — Notre-Seigneur l'a tracé : 1^o Il faut reprendre le prochain secrètement : « Si ton

frère a péché contre toi, va et reprends-le entre toi et lui seul. » Matth., xviii, 15. — 2^o Si le coupable refuse de se repentir, on doit le reprendre devant témoins : « S'il ne t'écoute pas, prends encore avec toi une ou deux personnes, afin que toute l'affaire soit réglée par l'autorité de deux ou trois témoins. » *Ibid.*, 16. — 3^o S'il est encore récalcitrant, on doit déférer le cas au supérieur : « S'il ne t'écoute pas, dis-le à l'Église. » *Ibid.*, 17. Cet ordre est fondé sur la nécessité de sauvegarder la réputation du prochain. De soi, il oblige donc *sub gravi*, et aucun supérieur ne peut en dispenser. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. xxxiii, a. 7, ad 4^{um} et 5^{um}.

Toutefois, il est des cas où l'on peut et d'autres où l'on doit dénoncer aussitôt le coupable au supérieur, au moins si l'on considère celui-ci comme père. Ainsi : 1^o On peut déférer immédiatement la faute au supérieur : 1. si elle est du domaine public ou va le devenir bientôt, car alors le coupable n'a plus droit à la sauvegarde de sa réputation ; 2. si on prévoit que la correction faite par le supérieur portera plus de fruits ; l'amendement du coupable, qui est le but de la correction fraternelle, passe avant sa réputation ; 3. si le coupable a renoncé expressément à son droit, comme cela se produit dans certains ordres religieux, par exemple, dans la Compagnie de Jésus. Cf. Rodriguez, *Pratique de la perfection chrétienne*, part. III, tr. VIII, c. vi, Paris, 1821, t. iv, p. 617. — 2^o On doit le faire : 1. quand on a lieu de croire que la correction secrète n'aurait aucun bon résultat, tandis que la dénonciation du coupable au supérieur laisse l'espoir d'amendement ; 2. quand il y a inconvénient à avertir d'abord le coupable et qu'au contraire il n'y en a aucun à s'adresser directement au supérieur : la raison qui excuse d'intervenir personnellement ne dispense pas d'en référer au supérieur ; 3. quand la faute du prochain porte un grave préjudice à un tiers ou à une communauté, s'il s'agissait, par exemple, de reprendre un élève scandaleux dans un collège ; le bien de la tierce personne et, *a fortiori*, le bien général font une loi d'intervir l'ordre régulier de la correction fraternelle.

De toutes ces considérations, les moralistes concluent que, dans des communautés religieuses, collèges, séminaires, etc., il est bon, la plupart du temps, *plerumque expedit*, surtout s'il s'agit d'une faute grave, de déférer immédiatement la chose au supérieur. Marc, *Institut. alphonsiens*, n. 494, Rome, 1906, t. i, p. 324 ; Sabetti, *Compendium theol. mor.*, n. 181, Ratisbonne, 1902, p. 127 ; Noldin, *De præceptis*, n. 97, Inspruck, 1905, p. 100 ; Génicot, *Theol. mor.*, n. 220, Louvain, 1902, t. i, p. 195.

S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. xxxiii ; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIX, q. ii, *Opera*, Parme, 1858, t. vii, p. 828-836 ; Mayol, *Præambula ad decal.*, q. iii, a. 4, dans Migne, *Cursus theologiae*, t. xiii, col. 910-929 ; S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. II, n. 34-43, édit. Gaudé, Rome, 1905, t. i, p. 331-336 ; Suarez, *In II^a II^æ, De charitate*, disp. VIII, Paris, 1858, t. xii, p. 692-707 ; Lacroix, *Theol. mor.*, l. II, n. 208-220, Venise, 1727, t. i, p. 119-121 ; Marc, *Institut. alphonsiens*, n. 490-498, 13^e édit., Rome, 1906, t. i, p. 322-326 ; Ertmays, *Theol. mor.*, l. III, tr. III, c. v, a. 2, n. 51-55, Paderborn, 1901, t. i, p. 140-144 ; Génicot, *Theol. mor.*, n. 218-222, Louvain, 1902, t. i, p. 193-197 ; Noldin, *De præceptis*, n. 94-99, Inspruck, 1905, p. 96-104 ; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum mor.*, n. 216-240, Prato, 1899, t. ii, p. 160-178, et tous les auteurs de théologie morale, au traité *De charitate*.

G. BLANC.

CORRÉSIEENS. Voir COTEREAUX.

CORRUPTICOLES ou PHTARTOLATRES. Pendant son exil en Égypte, après l'année 518, Julien, évêque monophysite d'Halicarnasse en Carie, avait parlé et écrit contre les catholiques ou dyophysites et employé des expressions de tout point condamnables. Sévère, patriarche monophysite d'Antioche, exilé comme Julien

en Égypte, depuis 518, l'apprit et en manifesta à ses amis son vif étonnement. Un ouvrage surtout de Julien, où celui-ci attribuait au corps du Christ l'incorruptibilité et l'impassibilité avant la mort et avant la résurrection, lui parut mériter de sa part les plus expresses réserves. Néanmoins, comme Julien était son ami et qu'il ne tenait pas à amener la division dans son parti, Sévère s'abstint de le critiquer en public et même de le réfuter. On fit part à Julien d'Halicarnasse de l'accueil peu favorable que Sévère d'Antioche avait fait à sa théorie ; il en demanda compte aussitôt à son ami dans une lettre fort aimable, que nous avons encore en syriaque. Ahrens et Krüger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig, 1899, p. 178 sq. ; Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, Paris, 1904, t. ii, p. 225 sq. Il y expose brièvement ses idées sur le point en discussion, en s'appuyant de préférence sur l'autorité de saint Cyrille d'Alexandrie, et il ajoute : « Je ne suppose pas qu'on puisse dire que celui qui n'a pas été corrompu (après sa mort) était sujet à la corruption (avant sa mort). » Mis en demeure de s'expliquer, Sévère répond qu'il a lu l'ouvrage et qu'il en a trouvé plusieurs idées blâmables ; il en fera la critique, comme Julien le lui a demandé, mais brièvement à cause du petit nombre de volumes dont il dispose dans son exil, et il ne publiera pas cette réfutation, pour ne pas semer la discorde dans le camp monophysite au seul avantage des chalcédoniens. Ahrens et Krüger, *op. cit.*, p. 179-180 ; Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, t. ii, p. 226-228. Cette réponse ne satisfait pas Julien, qui, dans une seconde lettre à Sévère, le presse de lui indiquer ce qu'il y a de répréhensible dans ses idées, avec les témoignages des Pères à ce sujet, afin qu'il puisse défendre sa théorie ou la rétracter, s'il y a lieu. Ahrens et Krüger, *op. cit.*, p. 180 sq. ; Chabot, *op. cit.*, p. 228 sq. Une seconde lettre de Sévère suit celle de Julien. Ahrens et Krüger, *op. cit.*, p. 181-187 ; Chabot, *op. cit.*, p. 229-235. Elle est plus longue que la précédente, parle d'une réfutation manuscrite, rédigée par Sévère, mais qu'il ne fera pas connaître au public, bien que l'ouvrage incriminé de Julien circule dans Alexandrie et un peu partout en Égypte. Sévère comptait ainsi par cet échange de lettres ramener l'entente doctrinale entre lui et son ami. Peine inutile ! Julien, qui n'avait pas les mêmes scrupules et que la réfutation de son ami, pourtant bien délicate, avait souverainement froissé, leva le masque, parlant et écrivant contre Sévère et ses partisans, qu'il traitait de phartolâtres ou « adorateurs du corrompu ». Sévère alors composa un traité assez long contre Julien d'Halicarnasse, traité que Mai a traduit du syriaque pour une partie et qu'il a résumé pour l'autre partie. *Spicilegium romanum*, Rome, 1844, t. x, p. 169-198. La conclusion est que « le corps pris par le Christ fut sujet aux passions non coupables, à l'exception du péché, jusqu'à la résurrection ». Une réfutation de Julien d'Halicarnasse répondit à celle de Sévère, et celui-ci riposta par un second traité, dont Mai a publié quelques fragments. *Spicilegium romanum*, t. x, p. 198-201. Dès lors la brouille était complète entre les deux amis et le parti monophysite des sévériens divisé en deux camps, celui des aphtartodocètes ou phantasiastes, rangés sous la bannière de Julien, celui des phartolâtres ou ktistolâtres qui suivaient Sévère.

Les auteurs catholiques, comme Timothée, P. G., t. LXXXVI, col. 44, 57 ; Anastase le Sinaïte, *Viæ duæ*, P. G., t. LXXXIX, col. 296-305 ; Jean Damascène, *De hæresibus liber*, P. G., t. XCIX, col. 753 ; *De fide orthodoxa*, P. G., t. xciv, col. 1018, 1097 sq., distinguent fort bien ces deux groupes de monophysites, mais ils ne parlent d'une manière si brève ou si obscure, qu'ils ne paraissent établir entre eux aucune distinction au point de vue de la note théologique que mérite leur

doctrine. Et pourtant, la distinction s'impose. Car si la théorie de Julien est franchement hérétique et renouvelée par un autre côté le docétisme primitif, n'attribuant en fin de compte au Christ qu'un corps humain apparent et qui n'en est pas un; la doctrine de Sévère, par contre, n'a rien que de conforme à la saine orthodoxie, du moins, si l'on en juge par les lettres et traités qui nous ont été conservés. Aux documents cités ci-dessus, il faut joindre une lettre de Sévère à l'empereur Justinien, Ahrens et Krüger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, p. 201-203, et diverses lettres du même contre Julien ou ses partisans. E. W. Brooks, *The sixth Book of the select letters of Severus patriarch of Antioch*, Londres, 1904, p. 6, 281, 316, 349-350, 358, 419. Pour jeter le discrédit sur l'opinion de Sévère et justifier le surnom de phartolâtre que lui appliquait Julien d'Halicarnasse, il fallait supposer que le corps du Christ avait été soumis à la corruption, pendant les trois jours qu'il passa dans le tombeau, calomnie mise en circulation par Julien et contre laquelle Sévère et ses disciples n'ont cessé de protester. Léonce de Byzance, du moins, voit très bien la distinction doctrinale à établir entre les deux théories, mais il prétend que, si la théorie de Julien est hérétique, elle est par ailleurs plus logique que celle de Sévère. P. G., t. LXXXVI, col. 229 sq.; voir aussi col. 1260. Il pourrait bien avoir raison, car si le corps du Christ n'est pas incorruptible avant sa mort, il faut établir une différence entre lui et le Verbe de Dieu et, par suite, admettre deux natures après l'union hypostatique, ce à quoi ne pouvait se résoudre Sévère.

Sur la querelle doctrinale se greffa bientôt une querelle de personnes. A la mort du patriarche monophysite d'Alexandrie, Timothée, le parti sévérien fit nommer Théodose, tandis que les julianistes suscitaient une émeute populaire, qui renversait Théodose et lui substituait Gaïanus, 536. L'empereur Justinien, mécontent de ces troubles, fit arrêter les deux concurrents et les remplaça l'un et l'autre par un candidat catholique. Mais les deux partis restèrent fidèles à leurs chefs, et l'on compta dès lors des théodosiens ou phartolâtres, et des gaïanistes ou aphtartodocètes. Ceux-ci se mirent à faire des prosélytes, et bientôt leur doctrine se répandit, non seulement dans l'empire byzantin, mais encore chez les Perses, les Indiens, les Éthiopiens, les Homérites de l'Arabie et surtout chez les Arméniens. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, t. II, p. 251, 263-265; et *Revue de l'Orient chrétien*, 1897, t. II, p. 489. On sait comment, sur la fin de ses jours, Justinien, qui avait bataillé toute sa vie contre les monophysites, finit par mourir aphtartodocète. La mort seule l'empêcha d'imposer cette nouvelle hérésie comme symbole de foi à professer, alors qu'il avait déjà pris ses mesures dans ce but et déposé même quelques hauts dignitaires de l'Église officielle. En Arménie, l'aphtartodocétisme paraît être encore la doctrine dominante au VIII^e siècle.

Revue de l'Orient chrétien, nouv. série, 1906, t. I, p. 358-361, et surtout Ter Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen*, Leipzig, 1904, p. 39-197, passim.

S. VAILHÉ.

CORTÈSE Paul, évêque italien, théologien, né en 1465, à San Germiniano en Toscane, mort en 1510. Secrétaire apostolique sous les papes Alexandre VI et Pie III, protonotaire apostolique, il fut nommé évêque d'Urbain. Il commenta le livre des Sentences : *Distinctiones in IV libros Sententiarum*, in-fol., Bâle, 1513. Il publia en outre *De cardinalatu libri tres*, in-fol., 1510. Son ouvrage *De hominibus doctis dialogus*, in-4^o, Florence, 1734, fut publié par Alexandre Politi qui y ajouta des notes et la vie de l'auteur.

Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, in-8^o, Milan, t. VI,

p. 446; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1906, t. II, col. 1112.

B. HEURTEBIZE.

CORTIVO Jean-Baptiste, théologien autrichien de l'ordre des augustins, mort à Vienne en 1787. On a de lui : 1^o *Dissertatio de divinis nominibus, sive de usia, homousia et hypostasi, de essentia, natura, substantia et subsistentia, et persona; de peculiaribus item divinarum personarum nominibus aliisque id genus græcis latinisque vocabulis, quorum disputantibus de Trinitate frequens est usus*, Vienne, 1751; 2^o *Dissertatio de stupendo prodigio stationis solis et lunæ imperante Josue*, Vienne, 1755; 3^o *Lucubratio theologica Augustini germanum exhibens dogma de nobilissimis status innocentiarum dotibus supernis prærogativis, sanctitate, integritate immortalitateque*, Gratz, 1762.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 269-270; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. III, p. 351; Hurter, *Scriptores ordinis eremitarum S. Augustini Germani, Belgæ, Bohemæ et Hungariæ*, dans *La Ciudad de Dios*, 1883, t. V, p. 579-580; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 231.

A. PALMIERI.

CORYDALÉE Théophile, philosophe et théologien grec, né à Athènes en 1563. Il étudia à l'université de Padoue et fut professeur de langue grecque à l'école de la colonie grecque de Venise (1609-1614). De retour en Orient, il enseigna d'abord à Athènes (1614-1620), ensuite à Zante et enfin à Constantinople, où il fut nommé directeur de l'Académie patriarcale. Ayant embrassé la vie monastique sous le patriarche Parthène I^{er} (1639-1644), il prit le nom de Théodose, et en 1640 il monta sur le siège épiscopal de Naupacte et Arta. Il mourut à Athènes en 1646. Il a joué un rôle important dans la renaissance de la littérature néo-hellénique, et les historiens de ce mouvement citent avec éloges ses commentaires sur la philosophie d'Aristote : *Εἰς ἅπασαν τὴν λογικὴν τοῦ Ἀριστοτέλους ὑπομνήματα καὶ ζητήματα*, Venise, 1729. Malheureusement son orthodoxie est suspecte. Mélétios l'accuse d'avoir partagé les doctrines de Cyrille Lucar. *Hist. eccl.*, t. III, p. 451. Dans son discours pour l'élévation de Parthène I^{er} (1639-1644) au siège patriarcal, il affirma que la Confession de Lucar était la colonne de la vérité et qu'il fallait étayer sur elle l'Église orthodoxe; il alla jusqu'à nier la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Mélétios Syrigos, qui avait été son élève, le nomma l'ennemi de Dieu (*μισόθεος*), plutôt que l'ami de Dieu, selon la signification de son nom (*θεοφιλος*). Ses tendances luthériennes ne l'empêchèrent point de recevoir la consécration épiscopale. Lebedev suppose que, revenu à des sentiments plus orthodoxes, il fut jugé digne d'être promu au siège métropolitain d'Arta. Cette promotion eut peut-être pour but de l'éloigner de Constantinople, où son influence littéraire était considérable. Quoi qu'il en soit, il ne jouit pas longtemps de sa dignité. On lui défendit d'exercer son ministère, et on l'exila de sa métropole. Il se réfugia à Athènes, où il passa ses derniers jours dans l'oubli et le dénuement. Selon la curieuse expression d'Eugène Boulgaris, Théophile Corydalée était très versé en philosophie, mais en théologie il boitait de deux pieds. On a de lui : 1^o *Ἐπιστολὴ δογματικὴ πρὸς Σωφρόνιον Πλοχάσην, πρὶν τῆς ἐν Κιαιθῷ σχολῆς, τότε δὲ ἐν Γιάσιω τῆς Μολδαβίας ἡγουμένου ὄντα*, inséré dans *Tractatus theologici orthodoxi de processione Spiritus Sancti a solo Patre, elaborati auctore Adamo Zoenicav* (trad. grecq. d'Eugène Boulgaris, Saint-Petersbourg, 1797, t. II); 2^o Mélétios Syrigos lui attribue un ouvrage intitulé : *Ἀντίρρησις εἰς τὰ κεφάλαια Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως*; 3^o *Ἱερὰ καὶ ἀσφαλὴς Ὁδοσκόφια χριστιανοῦ, ἥν εἰς τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας ὠφέλειαν ἀνέδειξε Θεόφιλος*, 1732; Vrétois confirme cette attribution et ajoute que cet ouvrage a peut-être été imprimé à Venise, sans nom d'auteur pour

ne pas exciter la défiance des Grecs; 4^o Συγχαριτήριος ἐπιστολὴ πρὸς τὸν Πατριάρχην Κύριλλον τὸν Λούκαριν, inséré dans son ouvrage : *Περὶ ἐπιστολικῶν τύπων*, Londres, 1624.

Dositheé (patriarche), *Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχουσάντων*, Jassy, 1715, p. 1171-1172; Papadopoli, *Historia gymnastii patavini*, Padoue, 1726, t. II, p. 298-299; Corydalée y est appelé par erreur Nicéphore; Aymon, *Monuments authentiques de la religion des Grecs*, La Haye, 1708, p. 72; Schelstrate, *Acta orientalis Ecclesiae contra Lutheri haeresim*, Rome, 1739, p. 406; Mélétiotes, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, Vienne, 1784, t. III, p. 451; Fabricius, *Bibliotheca graeca*, t. XI, p. 597; Jöcher, *Allgemeine Gelehrten-Lexicon*, t. I, col. 2129; Sathas, *Νεοελληνική φιλολογία*, Athènes, 1868, p. 250-254; Démétracopoulos, *Ὁρθόδοξος Ἑλλάς*, Leipzig, 1871, p. 157-158; Id., *Προσθήκαι καὶ διορθώσεις*, etc., Leipzig, 1871, p. 39; Vrétois, *Νεοελληνική φιλολογία*, Athènes, 1854, t. I, p. 67; Athènes, 1857, t. II, p. 285; Procope, *Περὶ λογίων Γραικῶν*, dans Sathas, *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, Venise, 1872, t. III, p. 484; Katrami, *Φιλολογικὰ ἀνάλεκτα Ζακύνθου*, p. 125; Gédéon, *Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας*, Constantinople, 1883, p. 74-86; Lebedev, *Istoria greco-vostotchnoi tzerkvi pod vlastiu Turok*, Saint-Petersbourg, 1901, p. 671-675; Pichler, *Geschichte der Protestantismus in der orientalischen Kirche im 17 Jahrhundert*, Munich, 1862, p. 47-48; Gédéon, *Τὰ χειρόγραφα τοῦ Κορυδαλῶς*, dans *Ἀνατολικὴ Ἀσθήρ*, 1881, p. 264; Id., *Θεοφίλου τοῦ Κορυδαλῶς ἐπιστολαὶ ἀνέκδοτοι*, dans *Κόσμος* (Constantinople), 1^{re} année, p. 473-474; Kyriakos, *Geschichte der orientalischen Kirchen*, trad. Rausch, Leipzig, 1902, p. 147; Constantios, *Συγγραφαὶ ἐλάσσους*, Constantinople, 1866, p. 147-148; Rangabé, *Histoire littéraire de la Grèce moderne*, Paris, 1877, t. I, p. 43; Pékios, *Πνευματικὴ ἱστορία τῆς τουρκοκρατούμενης Ἑλλάδος*, Constantinople, 1880, p. 84-85; Chassiotis, *L'instruction publique chez les Grecs*, Paris, 1881, p. 27, 36, 92; Zaviras, *Νεὰ Ἑλλάς*, Athènes, 1872, p. 312-315; Lämmer, *Scriptorum Graeciae orthodoxae bibliotheca selecta*, Fribourg, 1864, t. I, p. 9; Meyer, *Die theologische Literatur der griechischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 9-12; Papadopulo-Keramevs, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, Saint-Petersbourg, 1894, t. II, p. 742-752; un ancien élève du collège grec de Saint-Athanasie, André Stavrinou de Chio, publia une brochure contre le luthéranisme de Corydalée : *Περὶ μετουσίσεως κατὰ Κορυδαλοῦ τοῦ Καλδινολάρου, Λόγοι δῖοι*, Rome, 1640; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII^e siècle*, Paris, 1894, t. I, p. 406-407.

A. PALMIERI.

1. COSMAS, prêtre bulgare, vécut au XI^e siècle. Il a laissé un ouvrage, où il expose et réfute l'hérésie des bogomiles.

Goloubinsky, *Essai d'histoire des Églises orthodoxes bulgare, serbe et roumaine*, Moscou, 1871, p. 169; Philaret, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe*, Saint-Petersbourg, 1884, p. 7; Hermogène, *Essai d'histoire des Églises slaves*, Saint-Petersbourg, 1899, p. 168-169.

A. PALMIERI.

2. COSMAS D'ALEXANDRIE, théologien grec du XVII^e-XVIII^e siècle, né à Scutari de Bithynie. Élevé d'abord au siège métropolitain de Claudopolis, ensuite au siège archiepiscopal du mont Sinai, il devint patriarche d'Alexandrie en 1705, en 1714 patriarche de Constantinople; il fut élu de nouveau patriarche d'Alexandrie en 1723. Deux ans après, il renonça à son siège et se retira au couvent grec du mont Sinai. Il mourut au Caire en 1736. On a de lui un ouvrage contre la primauté du pape : *Ἐγχειρίδιον περὶ τῶν πρωτείων τοῦ Πάπα ὅτι μὴτε οὐ κανόνες τῶν νόμων, μὴτε ὁ λογαριασμὸς τοῦ δίδει νὰ ἐχῇ καθὼς κρατοῦσιν οἱ Ρωμῶνοι*.

Matvieevsky, *Otcherk istorii Aleksandriiskoi tzerkvi so vremenii Khalkidonskago sobora, dans Khristianskoe Tchenie*, 1856, t. I, p. 243-244; Démétracopoulos, *Ὁρθόδοξος Ἑλλάς*, Leipzig, 1872, p. 176-177; Gédéon, *Πατριαρχικὰ Πίνακες*, Constantinople, 1890, p. 621-622; Papadopulo-Keramevs, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, Saint-Petersbourg, 1899, t. IV, p. 346; Codex 373 de la Bibliothèque du Metochion du Saint-Sépulchre à Constantinople; Id., *Σημειώσεις περὶ τοῦ πατριάρχου Ἀλεξανδρείας Σαρκοῦλ Καπασούλη*, dans *Δελτία ἱστ. καὶ ἱθ. ἑταιρίας*, Athènes, 1891, t. III, p. 511-512; Matha, *Κατάλογος ἱστορικῶν τῶν πρώτων ἐπισκόπων καὶ τῶν ἐφεξῆς πατριαρχῶν τῆς Κωνσταντινουπόλεως*, Athènes, 1884, p. 144-145; Procope, *Ἐπιταφημένη ἑκαβήμις τῶν λογίων Γραικῶν*; Sathas, *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, Venise, 1872, t. III, p. 404; Zaviras, *Νεὰ*

Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 408-410; Chrys. Papadopulo, *Περὶ τοῦ Κλαυδίου τοῦ Σιναίου, Κωνσταντινουπόλεως, Ἀλεξανδρείας Κοσμά, dans Νέα Σιών*, Jérusalem, 1905, t. II, p. 894-899.

A. PALMIERI.

3. COSMAS INDICOPLEUSTÈS, ὁ Ἰνδικοπλεῦσ-της, dont le surnom signifie : « navigateur dans l'Inde, » était un négociant d'Alexandrie, qui, vers 520 de notre ère, entreprit pour son commerce de lointains voyages, en Arabie, dans l'Éthiopie et jusque dans l'Inde. De retour en Égypte, il se retira des affaires, mena la vie érémitique et composa plusieurs ouvrages. Trois qu'il mentionne dans sa *Topographie chrétienne* sont perdus : 1^o une *Cosmographie*, dans laquelle il décrivait la terre entière et les pays situés des deux côtés de l'Océan, prol. I, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 53; 2^o des tables astronomiques, *ibid.*, l. VII, col. 340; 3^o un commentaire du Cantique des cantiques, l. VIII, col. 388. Quelques fragments de lui sur les Psaumes ont été conservés dans les Chaînes bibliques. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, t. IV, p. 261-262. D'autres sont manuscrits. Le seul ouvrage de Cosmas, qui nous soit parvenu à peu près en entier, est sa *Χριστιανικὴ Τοπογραφία* en douze livres dont le dernier est mutilé. Il a été composé, ou au moins achevé, en 547, sous le règne de Justinien. Photius, *Bibliotheca*, cod. 36, *P. G.*, t. CIII, col. 68-69, a connu cet ouvrage, qu'il intitule : *Χριστιανῶν ἐῖδος* en huit livres; il en parle avec dédain, et il a ignoré le nom de l'auteur. La Topographie contient des idées singulières, mais elle n'est pas dénuée d'intérêt, notamment au point de vue géographique. Après avoir longuement réfuté dans le l. I^{er} la sphéricité de la terre, Cosmas expose, dans le l. II, que la terre est un grand carré, enclos de tous côtés de murs qui se réunissent au sommet et forment la voûte céleste ou le firmament. Les l. III et IV sont consacrés à démontrer cette forme de la terre, par l'Écriture, dont le texte est interprété très littéralement. Le l. V décrit le tabernacle de l'ancienne alliance et fournit des renseignements sur les écrivains sacrés, le but et le contenu de chacun des Livres saints. Le l. VIII comprend l'explication du cantique d'Ézéchias et du récit de la rétrogradation du soleil sur le cadran du palais royal. Le l. XI contient la description des animaux rares de l'Inde. Le l. XII, dont il ne reste que des fragments, cite les écrivains profanes qui ont connu Moïse et les prophètes, et parle de la version des Septante. Le reste de l'ouvrage est rempli par la narration des voyages de l'auteur. Quelques inscriptions y sont reproduites. Des figures terminent le tout et illustrent les idées cosmographiques de Cosmas. La doctrine théologique du marchand alexandrin, devenu moine, sur la trinité et l'incarnation, est orthodoxe; il enseigne que chaque homme a un ange gardien. Il exprime des doutes sur la canonicité des Épîtres catholiques. En herménéutique, en exégèse comme en théologie biblique, il se rattache très étroitement à Théodore de Mopsueste et à Diodore de Tarse. L'exposition manque d'ordre et de méthode, et le style est peu châtié. Dom Bernard de Montfaucon a édité le premier la *Topographie chrétienne* de Cosmas d'après un manuscrit du Vatican, du VII^e siècle, et un autre de la bibliothèque Laurentienne à Florence : *Collectio nova Patrum et scriptorum graecorum*, Paris, 1706, t. II, p. 113 sq. Son édition a été reproduite par Migne, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 51-470. Les illustrations ont été rééditées et expliquées par le P. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, Prato, 1876, t. III, p. 70-83, tables 142-153. Cf. N. Kondakoff, *Histoire de l'art byzantin*, Paris, 1886, t. I, p. 136-151. Une traduction anglaise a été faite par Mc Crindle, Londres, 1897.

Galland, Fabricius, Montfaucon, dans *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1-50; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*

et ecclésiastiques, Paris, 1748, t. xvi, p. 336-346; 2^e édit., t. xi, p. 186-191; H. Gelzer, *Kosmas der Indienfahrer*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1883, t. ix, p. 104-141; J. Deramey, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1891, t. xxiv, p. 316-365; Bardenhewer, *Patrologie*, 2^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 489-490; *Kirchenlexikon*, t. iii, col. 1152-1153; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1903, t. i, col. 494-495. Sur les idées cosmographiques de Cosmas, voir la littérature citée par Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2^e édit., Munich, 1897, p. 412-414. Cf. Ul. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2^e édit., Paris, 1904 t. i, col. 1056-1057.

E. MANGENOT.

COSME DE VILLIERS ou **DE SAINT-ÉTIENNE** carme français, né le 8 septembre 1683 à Saint-Denis. Après de solides études de philosophie et de théologie, il enseigna successivement ces deux sciences de 1709 à 1727. Il passa la plus grande partie de sa vie à Orléans, où il s'acquit une grande réputation comme prédicateur. Outre des biographies détachées, Cosme de Villiers a édité une *Bibliotheca carmelitana notis criticis et dissertationibus illustrata*, 2 in-fol., Orléans, 1752, vaste nomenclature des auteurs carmes et de leurs ouvrages. Quelques redites et d'assez nombreuses erreurs dans l'orthographe des noms propres semblent accuser une certaine hâte dans la publication de ce travail. De même des réserves sont à faire sur la valeur de ses *notis criticis et dissertationibus*, d'où la saine critique est trop souvent bannie. Mais l'ouvrage est sincère dans son ensemble, et il n'en reste pas moins, en même temps qu'une source précieuse de renseignements, un témoignage irrécusable de l'activité que l'ordre du Carmel déploya dans tous les domaines.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans 1752, t. i, col. 353; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1822, t. viii, p. 304.

P. SERVAIS.

COSOÏ Théodose, célèbre hérétique russe du xvi^e siècle, connu sous le seul nom de Cosoï, quoique ce ne soit pas son nom de famille; ce n'est qu'un surnom qui signifie en russe *louche*, et qui fait allusion au strabisme de Théodose. Goloubinsky, *Histoire de l'Église russe*, t. ii, p. 825. Sur sa vie, nous en sommes réduits aux vagues indications fournies par Zinovii, moine de l'ermitage d'Otnia, à 50 verstes de Novgorod, qui a réfuté longuement les erreurs de Cosoï. Philarète l'appelle un vagabond libertin (*rasputnyi brodiada*). Ce jugement paraît exagéré. Cosoï, dont on ignore l'année de la naissance, était au service d'un boyard de Moscou. Serf de condition, il remplissait chez son maître l'office de sommelier. Un jour, il vola un cheval, et quittant la maison seigneuriale, il demanda l'hospitalité aux moines de Bielozero. Ceux-ci, ne sachant pas qu'il fût serf, le reçurent et lui donnèrent l'habit religieux. Cosoï resta trois ans au monastère, et adopta les doctrines des judaïsants qu'un juif lithuanien, nommé Starie, avait prêchées dans la seconde moitié du xv^e siècle. En 1655, il fut arrêté et enfermé dans un monastère de Moscou. On n'a pas de documents relatifs à son procès. Cependant, d'après une description des pièces contenues dans les archives des tzars à Moscou, description qui remonte à l'époque d'Ivan le Terrible (1533-1584), un synode eut à s'occuper de ses erreurs. Émélianolov, p. 177-178. Grâce à la connivence de ses gardiens, Cosoï réussit à s'échapper de sa prison, et à se réfugier en Lithuanie. Il continua à prêcher ses doctrines, et à faire de la propagande jusque dans le Petite-Russie, à Vitebsk, où il séjourna en 1562. Une lettre d'André Kourbsky, datée de 1575, le mentionne comme vivant à cette époque. La date de sa mort est inconnue. Il mourut probablement en Lithuanie dans un âge fort avancé, puisqu'il avait déjà 80 ans en 1562.

Les erreurs de Cosoï dérivent en grande partie de l'hérésie des judaïsants russes, et ont bien des points

de contact avec celles de Mathieu Bakchine. Voir t. ii, col. 6-8. On a même soupçonné que celui-ci les lui avait enseignées. Goloubinsky, t. ii, p. 826. Voici un résumé de son enseignement : 1^o Les sources de la révélation sont les livres de Moïse (Cosoï les appelle fondamentaux, *stolpovitya*); les autres livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont entachés d'erreur et de mensonge, et il convient d'en défendre la lecture aux personnes simples et ignorantes. Cosoï rejette en particulier l'authenticité de l'Épître aux Hébreux. 2^o La tradition et les écrits des Pères ne doivent pas être acceptés intégralement. Les derniers surtout contiennent parfois les errements de la raison humaine. Les canons de l'Église ne sont pas non plus l'expression de la loi de Dieu : ils ont été inventés par les hommes. 3^o Le monothéisme mosaïque, selon Cosoï, exclut le dogme de la Trinité. Le Verbe de Dieu n'est pas une personne divine : comme le verbe humain il se dissipe dans l'air. La naissance du Fils de Dieu est impossible, à moins de dire que Dieu a eu besoin d'une femme pour l'engendrer. 4^o Cosoï rejette aussi le mystère de l'incarnation. Le Christ prêché par les apôtres est un homme créé par Dieu. La foi en Jésus ne conduit donc pas au salut éternel. 5^o L'incarnation est inutile. Dieu est tout-puissant, et si l'homme en réalité avait eu besoin d'un secours surnaturel, Dieu aurait pu choisir un instrument de ses desseins, ou même renouveler dans l'homme son image divine, par sa parole qui créa le monde, ou par sa main qui donna à Adam l'être et la vie. 6^o Cosoï nie la chute originelle et la nécessité de la rédemption. Jésus-Christ n'a pas apporté le moindre changement dans les conditions de l'humanité. On naît et on meurt comme dans le temps qui précède son avènement. La mort de Jésus ne nous a donc pas rétablis dans un meilleur état; Jésus n'a pas fait cesser nos souffrances, ni rendu à l'homme sa ressemblance avec Dieu. 7^o L'Église orthodoxe ne mérite pas cette épithète : elle est tombée dans plusieurs erreurs sur le culte des saints, des reliques, des images et de la croix du Sauveur. 8^o Cosoï répudie énergiquement le culte des saints. Il le condamne par l'exemple de saint Pierre qui défend au centurion Corneille de se prosterner à ses pieds, et par un texte de l'Apocalypse. Il est inutile de s'adresser aux saints, parce qu'ils ne peuvent nous donner aucun secours. La parabole de Lazare et du mauvais riche l'atteste clairement. De plus, le culte des saints est nuisible à l'homme : en les vénérant, on se détourne de Dieu et on met son espoir dans les créatures. Ce culte met l'homme sur les autels à côté de Dieu et favorise la superstition et l'idolâtrie. 9^o Cosoï rejette aussi le culte des reliques en s'appuyant sur un texte de saint Matthieu, xxiii, 29, et sur les soi-disant canons de Nicéphore, patriarche de Constantinople, qui ordonnent d'enterrer les corps des saints et interdisent de leur témoigner une vénération spéciale. 10^o Avec tous les judaïsants, Cosoï considère le culte des images comme une véritable idolâtrie, que n'autorise pas le Nouveau Testament et que l'Ancien Testament a formellement prohibée. Les miracles qu'on prétend avoir été opérés par les saints, dont on vénère les icones, sont faux, et peut-être faudrait-il les attribuer à Satan. Ce culte est encore inutile. Cosoï conseillait donc la destruction des images, que l'ancienne Église ignorait, et dont l'usage ne remonte pas au delà du VI^e concile oecuménique. 11^o Il n'admettait pas le culte de la croix, un culte désagréable à Dieu, parce que la croix aurait été l'instrument de supplice de son divin Fils. La haine de Dieu pour la croix atteint ceux qui la vénèrent. Dieu se réserve à lui seul le culte d'adoration. 12^o Cosoï défendait à ses partisans de se rendre à l'église qu'il appelait un temple des idoles. 13^o La liturgie était considérée par lui comme un ensemble de rites païens; il interdisait la sépulture ecclésiastique, la prière pour

les défunts, la communion, la confession et les prosternations. Défense était faite d'avoir des relations avec le clergé, qui n'était qu'un sacerdoce idolâtre. 14° La hiérarchie était l'objet d'accusations passionnées et sarcastiques de la part de Cosoi. Les évêques sont coupables d'avoir substitué leurs propres inventions aux lois de Dieu. Ils défendent de manger de la viande, ou imposent le célibat, contre les prescriptions de l'Évangile. Ils quêtent de l'argent pour exécuter des chants que les Livres saints ne nous ont pas transmis. Ils méconnaissent la loi de l'amour promulguée par le Christ, et traitent durement les hérétiques, et s'appellent orgueilleusement les chefs de l'Église et les membres du Christ. Leur prudence est la prudence de la chair; il faut donc éviter tout rapport avec eux. 15° Cosoi juge inutiles les jeûnes de l'Église orthodoxe. 16° Les monastères ne sont pas d'origine apostolique, puisque l'Évangile ne les mentionne pas. Au lieu de reproduire la perfection des chrétiens primitifs, ils s'en écartent, en acquérant les biens de la terre, dont se dépouillaient volontairement les fidèles de l'âge apostolique pour mieux vaquer à la prière ou à la contemplation. 17° Il ne reconnaissait pas les saints de l'Église russe, qui avaient accepté de la générosité des fidèles des biens pour enrichir les monastères. Il niait leurs miracles ou les attribuait à Satan, ou affirmait qu'on peut être un thaumaturge sans être pour cela un saint. 18° Enfin Cosoi n'admettait pas la distinction des péchés graves et légers : tous lui paraissaient égaux, et tous méritaient le même châtimement de la part de Dieu.

Les erreurs de Cosoi, dit Émélianov, faisaient table rase de la religion révélée. La Russie n'était pas un sol favorable où ce rationalisme pût éclore. Ce n'est pas dans les milieux russes du xvi^e siècle que Théodose Cosoi a puisé ses erreurs dogmatiques. Elles lui vinrent de la Lithuanie ou de la Pologne, où fermentaient, dans les esprits, les théories de la Réforme. Aussi demanda-t-il un asile aux Lithuaniens, lorsqu'il s'évada de sa prison. Ses disciples ne furent pas nombreux, mais lui demeurèrent très attachés. Quelques-unes de ses doctrines se sont conservées parmi les judaïsants qui en Russie sont dispersés dans le gouvernement d'Astrakhan et dans le Caucase.

Les seules sources pour la vie et les erreurs de Cosoi sont : 1° l'ouvrage de polémique contre Cosoi, rédigé par le moine Zinovii et intitulé : *Istiny pokazanie vosprosvichim o novom utchenii* (Démonstration de la vérité pour ceux qui demandent à être renseignés sur la nouvelle doctrine), Kazan, 1863; 2° le *Poslanie mnogoglavoie* (Lettre prolifique) d'un moine inconnu qui la composa sur les instances des orthodoxes de Lithuanie, au milieu desquels Cosoi répandait ses doctrines, édité par Nikolaevsky dans le *Dukhovny Vestnik* de Kharkov, 1865, t. XI, p. 24-54. Un résumé de ce document a paru dans l'*Istoriia rossiiskvi tserkoi* (Histoire de l'Église russe) de Macaire, Saint-Petersbourg, 1870, t. VI, p. 268-275; par A. N. Popov, dans les *Tcheniia* (Lectures) de la Société d'histoire et d'antiquités de Moscou, 1880.

Le meilleur travail sur la vie et les erreurs de Cosoi est celui de M. A. Émélianov, *O proiskhozhdenii utcheniia Bakchina i Kosago na Rusi* (Sur l'origine de la doctrine de Bakchine et Cosoi en Russie), *Troudy de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, 1862, t. I, p. 265-309; Id., *Utchenie Theodosia Kosago* (La doctrine de Théodose Cosoi), *ibid.*, 1862, t. II, p. 176-215; Id., *Polemika protiv utcheniia Kosago* (La polémique contre la doctrine de Cosoi), *ibid.*, 1862, t. III, p. 88-120. Cf. Koialovitch, *Theodose Cosoi et la société russe de son temps*, dans *Khristianskoe Tcheniie*, Saint-Petersbourg, 1871, t. I, p. 278; Kaloughine, *Zinovii*, moine de l'Otnia, Saint-Petersbourg; Kostomarov, *Theodose Cosoi*, dans les *Otetchestvennyia Zapiski*, 1862, t. CXIV, p. 317; Soloviev, *Histoire de la Russie*, t. VII, p. 124-130; *Les synodes de Moscou contre les hérétiques du xiv^e siècle*, dans les *Lectures de la Société d'histoire de Moscou*, 1847, t. III; Philaret, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe*, Saint-Petersbourg, 1884, p. 158; Id., *Histoire de l'Église russe*, Saint-Petersbourg, 1895, p. 380-382; Dobroklonsky, *Manuel d'histoire de l'Église russe*, Riazan, 1889, t. I, p. 271-272; Arsène, *Chronique des événements*

ecclésiastiques (*Lietopis tserkovnykh sobytii*), Saint-Petersbourg, 1900, p. 601; Goloubinsky, *Histoire de l'Église russe*, Moscou, 1900, t. II, p. 826-830.

A. PALMIERI.

COSSART Gabriel naquit à Pontoise, le 22 novembre 1615; il entra au noviciat des jésuites le 14 août 1633; et il professa pendant sept ans la rhétorique au collège de Clermont à Paris. C'était un orateur de bon renom dont les discours ont été publiés après sa mort, sous le titre de : *Orationes et carmina*, in-12, Paris, 1675. Ce recueil comprend des sermons, des oraisons funèbres, des harangues, des tragédies latines et d'autres pièces de poésie; mais les vers du P. Cossart sont moins bons que ses discours. Plusieurs des pièces de ce recueil avaient été imprimées séparément, du vivant de l'auteur et à l'époque de leur composition.

La dernière collection générale des conciles avait été publiée en 1644 par l'imprimerie royale. Les textes en étaient défectueux, et la collection fort incomplète. Le P. Labbe, jésuite de Bourges, entreprit un travail de revision et compléta de plus d'un quart cette ancienne édition. A la mort du P. Labbe, survenue le 17 mars 1667, les huit premiers volumes étaient imprimés ainsi que les quatre derniers, XII-XV, et le commencement du IX^e et du X^e. Le P. Cossart acheva ces deux volumes, donna le XI^e ainsi que l'*Apparatus*, et surveilla toute la publication. L'*Apparatus* est paginé de façon déplorable. Il se compose de cinq parties dont les unes sont foliotées séparément, et les autres pas du tout. Cette collection est intitulée : *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta, quæ nunc quarta parte prodit auctior*. Elle forme 17 in-fol., Paris, 1671-1672. Le P. Cossart avait fait imprimer pour la première fois en grec et en latin : *Parthenii, patriarchæ Constantinopolitani, decretum synodale super calvinianis dogmatibus Cyrilli Lucaris, patriarchæ Constantinopolitani*, in-8°, Paris, 1643. Il avait établi, à l'entrée du faubourg Saint-Jacques, une maison, qui subsistait encore en 1720, pour recevoir et entretenir gratuitement de pauvres écoliers qui étaient connus sous le nom de *Cossartins*. Il mourut à Paris le 18 (et non le 16) septembre 1674.

Salmon, *Traité de l'étude des conciles*, Paris, 1724, p. 306 sq., 772, 784; Moréri, *Dictionnaire* (1732), t. III, p. 42; *Biographie universelle* de Michaud (1843), t. X, p. 39; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1158; Sommervogel, *Bibliothèque de la C^e de Jésus*, t. II, col. 1495-1501; H. Quentin, *Jean-Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*, Paris, 1900, p. 29-32; Helele, *Histoire des conciles*, trad. nouv., Paris, 1907, t. I, p. 406-407.

J.-B. MARTIN.

COSTER François, jésuite belge, né à Malines, le 16 juin 1532, entra au noviciat de Cologne, le 7 novembre 1552, mais bientôt après, envoyé à Rome, reçut encore les leçons de saint Ignace qui, en 1556, le renvoya à Cologne pour enseigner l'Écriture sainte et travailler au maintien de la foi catholique. Malgré sa jeunesse, il fit preuve d'une sainteté si éminente et d'une science si profonde, qu'il excita l'admiration universelle dans toutes les provinces des Pays-Bas et des bords du Rhin et mérita le surnom de marteau des sectaires. Par ses soins furent établies dans ces contrées les premières congrégations de la sainte Vierge, dont il traça les règles dans un opuscule : *Bulla super forma juramenti professionis fidei, cum piis et christianis institutionibus in usum B. Mariæ Virginis*, Cologne, 1576, qui devint en 1586 le *Libellus sodalitatis*, maintes fois réédité, tant en latin que dans des traductions en toutes langues.

Le P. Coster prit une part considérable aux controverses de son temps, qu'il résuma dans un manuel devenu aussitôt populaire : *Enchiridion controversiarum præcipuarum nostri temporis de religione, in gratiam sodalitatis Beatiss. Virginis Mariæ*, in-8°, Cologne, 1585, 1586, 1587, 1589; trois éditions en 1591, etc. Les protestants attaquèrent vivement l'ou-

vrage, particulièrement François Gomar, dans l'*Anti-Costerus*, Anvers, en 1599 (cf. Baillet, *Des satyres personnelles*, t. I, p. 124 sq.); Philippe Marbach, dans les *Disputationes theologicæ*..., Strasbourg, 1606; Osiander, dans l'*Enchiridion contra pontificios*, Francfort, 1606; Alb Grauwert, dans les *Disputationes Anti-Costerianæ*, Iéna, 1614, etc.

La polémique convenait excellentement à un homme si bien armé et si habile à se servir de ses avantages. Il réduisit d'abord au silence un calviniste de Grenoble, André Caille, qui l'avait pris directement à partie au sujet du sacrement de l'eucharistie, par une verte réplique : *Ad analyticam assertionem Andreæ Calliæ calvinistæ Gratianopolitani brevis responsio. Hierniæ* 23. *Nolite audire verba prophetarum, qui prophetant vobis, et decipiunt vos. Visionem cordis sui loquentur, non de ore Domini*, Cologne, 1596. Puis, en réponse à un libelle d'un prédicant de Rotterdam, Gaspar Grevinchoven, il publia en flamand une *Apologie catholique*, Anvers, 1598, traduite en latin sous ce titre : *Apologia catholica : id est, catholica responsio, historiarum de huius sæculi hæreticorum moribus plena, ad libellum Gasparis Grevinchovii hæretici Roterodamensis*, Cologne, 1609; Lyon, 1609. De monstrueuses et grotesques calomnies, répandues par les hérétiques des Pays-Bas, représentaient les jésuites comme les instigateurs de la tentative d'assassinat commise par Pierre Panne sur le comte Maurice de Nassau, en 1598. On répondait à foison des pamphlets dans le genre de celui-ci : *Conspiration faite par les Prvres Jésuites de Douay, pour assassiner le prince Maurice d'Orange, comte de Nassau; avec le portrait racourcy du costeau à quatre tranchans, de l'invention jésuitique*. Il fallut que François Coster démontrât le ridicule de cette invention dans un opuscule flamand, aussitôt traduit en français : *Responce à la sentence donnée en Hollande contre Pierre Panne*, Douay, 1598; trad. latine, Anvers, 1599. Viennent ensuite, de 1599 à 1603, des apologies, dialogues, lettres en langue flamande à l'adresse de Grevinchoven et de François Gomar.

En 1604, commence la publication d'une série d'importants ouvrages apologétiques : *Apologia : Pro prima parte Enchiridii sui, contra Franciscum Gomarum, professorem calvinistam in schola Leidensi*, Cologne, 1604; Lyon, 1604; *Apologia pro secunda parte Enchiridii sui de sacra Scriptura, ibid.*, 1604; Lyon, 1604; édit. flamande, Anvers, 1605; *Apologia... pro tertia parte Enchiridii sui, de Ecclesia, ibid.*, 1604; et divers écrits flamands contre le calviniste Cock, auquel il dédie ce verset du Deutéronome, xiv : *Non coques hædum in lacte matris suæ*. L'esprit du temps s'égayait à ces jeux de mots et le jovial P. Coster ne faisait que rendre à ses adversaires la monnaie, la menue monnaie de leur pièce. Car ceux-ci ne se privaient d'aucun trait mordant, quelle qu'en fut la provenance. A l'*Enchiridion* d'Osiander, François Coster avait opposé une *Apologia adversus Lucæ Osianderi hæretici lutherani refutationem octo propositionum catholicarum*, Cologne, 1606. Osiander riposta par une *Solida refutatio virulentæ illius Apologiæ quam Franciscus Costerus jesuita nuper edidit*, Francfort, 1607, où il insérât cet anagramme composé par lui sur le nom de P. Coster : *Certo tu es Asinus Africanus*. La réplique ne se fit pas attendre; elle était vigoureuse et sur le même ton : *Ad solidam refutationem Lucæ Osianderi, hæretici lutherani Responsio. Vaticinium Paulinum de Osiandrinis : II Tim., III, Insipientia eorum manifesta erit omnibus*, Cologne, 1608. Osiander cessa la lutte. Mentionnons enfin comme dernier ouvrage, d'ordre polémique et même satirique, des dialogues flamands sur la vie évangélique nouvelle des Réformés, publiés à Anvers en 1610 et traduits en allemand sous ce titre :

Evangelium reformatum, Munster, 1617. Fr. Coster s'est acquis en Allemagne, par toutes ces œuvres, et garde encore aujourd'hui la réputation d'un controversiste et d'un polémiste de premier ordre.

Les œuvres ascétiques ne sont pas moins considérables; mais, publiées pour la plupart en langue flamande, elles sont beaucoup moins connues. Il convient de citer, parmi les ouvrages latins : *De vita et laudibus Deiparæ Mariæ Virginis, meditationes quinquaginta*, Anvers, 1587; Venise, 1588; Ingolstadt, 1588, 1597; Anvers, 1600, etc.; *De cantico Salve Regina septem meditationes*, Anvers, 1587, 1588, 1589; Venise, 1588; *De quatuor novissimis vitæ humanæ*, Anvers, 1587; Cracovie, 1603, 1605; Paderborn, 1613, etc.; *De universa historia Dominicæ passionis meditationes quinquaginta*, Anvers, 1587, 1588; Dillingen, 1588; Anvers, 1600; Cologne, 1600, etc.; *In hymnum Ave maris stella meditationes*, Anvers, 1589; Rome, 1590; Lyon, 1593; Cologne, 1600, etc.; *Exercitium christianæ pietatis*, Louvain, 1607. On se demande comment le P. Coster, tour à tour provincial de Belgique et de la province rhénane, recteur de plusieurs collèges, pouvait trouver assez de loisirs pour composer et publier tous ces doctes travaux, se livrer à d'incessantes prédications, car il a laissé plusieurs recueils de sermons, et diriger dans les voies du salut tant d'âmes qu'il avait ramenées à la foi. Ce saint et savant homme mourut à Bruxelles le 6 décembre 1619, âgé de quatre-vingt-huit ans.

Cordara, *Historiæ Societatis Jesu pars sexta*, I. IV, p. 198; Sotwel, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu*, p. 221; Reiffenberg, *Historia provinciæ Rhénæ infer.*, p. 41, 457; d'Outreman, *Tableaux des personnages signalez*, p. 373; Hartzheim, *Bibliotheca Colonienis*, p. 81; de Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. II, col. 1510-1531; Hurter, *Nomenclator*, 1892, t. I, p. 162-163; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1156-1157.

P. BERNARD.

COTCHÉTOV SÉMÉNOVITCH Joachim, théologien russe, professeur d'histoire à l'Académie ecclésiastique de Saint-Petersbourg, mort en 1854. Il a publié un ouvrage intitulé : *Les traits de l'enseignement pratique de la foi, ou petit manuel de théologie morale chrétienne, rédigé dans l'esprit de l'Eglise orthodoxe gréco-russe*, Saint-Petersbourg, 1824, plusieurs fois réédité. Cet ouvrage est divisé en deux parties : dans la première, l'auteur discute les questions générales de la morale chrétienne, et dans la seconde, il parle des devoirs de l'homme à l'égard de Dieu, de soi-même, de l'Eglise et de la société. Cette seconde partie fut éditée à part sous ce titre : *Esquisse des devoirs du chrétien d'après l'enseignement de l'Eglise orthodoxe*, Saint-Petersbourg, 1827.

Philarète, *Essai sur la littérature ecclésiastique russe*, Saint-Petersbourg, 1884, p. 472; A. Bronzov, *La théologie morale en Russie au XIX^e siècle*, Saint-Petersbourg, 1901, p. 75-81.

A. PALMIERI.

COTELIER Jean-Baptiste, né à Nîmes en décembre 1627, de Jean Cotelier, ancien professeur protestant converti au catholicisme, et de Marie Deyronie. Celle-ci descendait de la vieille famille des Gros à laquelle avait appartenu le pape Clément IV. Il fut baptisé à Beaucaire. Instruit par son père qui possédait à fond le latin, le grec et l'hébreu, il fit dans ces langues des progrès incroyables, ainsi que dans tous les genres de littérature. A l'âge de sept ans, il composa en vers un éloge des vertus morales, et le 10 juin 1634, complimenta en vers français Henri de Bourbon Condé. Le 11 novembre de la même année, il récita des vers de sa composition à Charles Schomberg, duc de Halluin, gouverneur de la Narbonnaise, celui-ci en fut si touché que, le 15 février 1635, il conduisit Cotelier à Avignon auprès du cardinal de Richelieu qui se rendait à Rome.

Le 20 décembre 1636, Cotelier reçut la tonsure clé-

ricale, mais ne poursuivit pas plus loin dans la carrière ecclésiastique. Au mois d'octobre 1637, au collège des jésuites de Nîmes, il récita le combat d'Ajâx et d'Ulysse tiré des *Métamorphoses* d'Ovide. Son père le conduisit à Paris, en octobre 1638. Le 11 novembre, il fut présenté au cardinal de Richelieu et prononça le panégyrique de ce prélat. Le 20 mars 1639, mandé chez le grand ministre, il fut interrogé par le Père Joseph, et répondit à toutes les questions qui lui furent posées. Pierre Séguier le fit venir chez lui, le 28 novembre 1639, et les nombreux invités furent émerveillés de sa science précoce. Henri, duc de Ventadour, le conduisit, le 13 avril 1640, au collège de Clermont, tenu par les jésuites : Cotelier y répondit aux questions les plus ardues qui lui furent posées par Sirmond et Petau, et il prononça le panégyrique du cardinal de La Rochefoucauld. En octobre 1640, il félicita, dans un discours latin, Matthieu Molé qui venait d'être élevé à la dignité de premier président du parlement de Paris. En 1641, il fut invité à assister à l'assemblée du clergé qui se tenait à Mantes. Il y parut le 30 avril, présenté par l'évêque de Chartres. Ce prélat rappela que Cotelier le père recevait de l'assemblée une pension annuelle de 600 livres pour élever son fils dans la science sacrée. Pour s'assurer que cette somme était bien employée, on interrogea l'enfant, alors âgé de treize ans et demi, sur le texte hébreu de la Bible qu'il expliqua à livre ouvert, puis sur le texte grec du Nouveau Testament, enfin sur les définitions d'Euclide. L'assemblée émerveillée éleva la pension à mille livres et ajouta trois cents livres pour achat d'ouvrages. La même année 1641, l'enfant prononça une harangue pour féliciter Richelieu à son retour de Belgique. Il entra à cette époque au collège des Grassins pour y étudier la philosophie et passa, le 14 juillet 1643, ses thèses sur la philosophie grecque; elles lui valurent le titre de maître ès arts. Le 22 juillet de l'année suivante, il parut devant le roi et la reine qui furent émerveillés de sa science, puis il s'adonna à l'étude de la théologie. Le 13 février 1647, il fut reçu bachelier et le 24 décembre 1649, docteur. En 1651, Cotelier perdit son père. Trois ans plus tard, Georges d'Aubusson, archevêque d'Embrun, l'emmena dans sa ville épiscopale où Cotelier séjourna pendant quatre ans, plutôt avec regret, parce qu'il n'y trouva aucune société intellectuelle. De retour à Paris, en 1659, il commença à publier des travaux d'érudition. On lui envoya en 1660, de la bibliothèque de l'Escorial, quatre homélies inédites de saint Jean Chrysostome sur les Psaumes ainsi que le commentaire de ce Père sur le prophète Daniel, il publia en 1661 : *Homiliæ iv in Psalmos et interpretatio Danielis græce et latine*, in-4°. En 1667, J.-B. Colbert le choisit pour cataloguer les manuscrits grecs de la bibliothèque royale. Cotelier y travailla avec le savant Du Cange pendant cinq ans, et recueillit de nombreux documents patristiques inédits. C'est ainsi qu'il publia, en 1672, une édition des Pères apostoliques bien supérieure à toutes celles qui l'avaient précédée : *Sanctorum Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabæ, Hermæ, Clementis, Ignatii, Polycarpi opera, una cum Clementis, Ignatii, Polycarpi actis atque martyriis*, in-fol., Paris, 1672. Cette première édition fut presque entièrement détruite dans l'incendie du collège Montaigu. Une édition plus complète, faite par Le Clerc, porte ce sous-titre : *Accesserunt Beveregii codex canonum Ecclesiæ, J. Usserii dissertationes Ignatianæ et J. Pearsonii vindiciæ epistolarum sancti Ignatii*, 2 in-fol., Anvers, 1698; 3^e édit., 2 in-fol., Amsterdam, 1724. Les textes patristiques sont accompagnés de notes et de commentaires d'une haute érudition. Un certain nombre des textes patristiques de cet ouvrage avec les notes de Cotelier ont été réimprimés plus tard, par exemple : *Sancti Clementis epistolæ duæ ad Corinthios, inter-*

pretibus P. Junio et J.-B. Cotelierio, 1687, 1694, 1870; *Clementis Romani homiliæ, versionem latinam Cotelierii*, 1847, 1853; *Evangelium infantis Christi adscriptum Thomæ apostolo cum versione J.-B. Cotelierii*, dans Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, 1703, 1719; *S. Justinii philosophi apologia I pro christianis, subjunctis emendationibus et notis Cotelierii*, in-8°, 1700; *Tatiani oratio ad Græcos adnotationibus C. Gesneri selectisque Cotelierii suas adjecit W. Worth*, in-8°, 1700; *Barnabæ epistola catholica, una cum versione latina, dans Russell, Sanctorum patrum apostolorum opera*, 1746. Comme récompense de ses travaux, Cotelier fut nommé, le 12 juillet 1676, professeur de langue grecque au Collège royal, depuis Collège de France. Son principal ouvrage est une collection d'auteurs grecs ecclésiastiques comprenant de nombreux écrits dont plusieurs inédits, et tous tirés des manuscrits de la Bibliothèque du roi ou de celle de Colbert : *Ecclesiæ Græcæ monumenta*, 3 in-4°, Paris, 1677-1686. Le t. III parut deux jours avant la mort de l'auteur. Un t. IV ajouté plus tard n'est autre chose que les *Analecta græca* publiés par dom Bernard de Montfaucon en 1688, avec un titre nouveau et la date de 1692. Cf. Ittig, *De bibliothecis et catenis Patrum*, Leipzig, 1707, p. 402-413. Les textes grecs sont accompagnés d'une traduction et de notes critiques de haute valeur.

Cotelier mourut à Paris, le 12 août 1686, et fut inhumé dans l'église Saint-Benoît près de son père. « Il peina beaucoup en faisant ses ouvrages, ayant toujours le texte grec et la version à côté de sa main lorsqu'il écrivait, ne citant rien dans ses notes, qu'il ne vérifiât sur les originaux, et étant quelquefois plusieurs jours à chercher un passage. Il était d'une probité, d'une simplicité, d'une candeur digne des premiers temps, sans faste, sans ostentation et d'une modestie surprenante. Il vivait dans une grande retraite, ne faisait et ne recevait presque point de visites, se communiquant peu et à peu de gens, paraissant mélancolique et réservé, mais était dans le fond bon et familier. » Beaucoup de ses papiers sont conservés dans les bibliothèques de Paris.

Notice sur Cotelier par Baluze adressée au savant Bigot et insérée dans l'édition des Pères apostoliques de Cotelier par Le Clerc, 1698; Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque*, Ancillon, t. XVIII, p. 186 sq.; *Mémoires concernant la vie et les ouvrages de plusieurs modernes célèbres dans la république des lettres*, Amsterdam, 1709, p. 379 sq.; Nicéron, *Mémoires*, t. IV, p. 243 sq.; Moréri, *Dictionnaire*, 1732, t. III, col. 48-49; Michaud, *Biographie universelle*, t. X, p. 64-65; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1157-1159; *Realencyclopædie*, t. IV, p. 305-306.

J.-B. MARTIN.

COTEREAUX ou **CÔTEREAUX**, **COTTE-REAUX**, en latin *cotarelli*, *coterelli*, *cotherilli*, *scotelli* (cette dernière appellation se trouve dans la *Philippide* de Guillaume le Breton, édit. H.-F. Delaborde, Paris, 1885, p. 36), bandes d'aventuriers et de pillards qui ont sévi principalement au XII^e et au XIII^e siècle. On les appelait encore routiers : *Cotherilli qui vulgo dicuntur ruptarii*, dit Rigord, *Gesta Philippi Augusti*, c. XXIII, édit. H.-F. Delaborde, Paris, 1882, p. 36. Sur l'étymologie du mot coteriaux, cf. Ducange, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, Francfort-sur-le-Main, 1681, t. I, col. 1248; Littré, *Dictionnaire*, Paris, 1878, t. I, p. 829. Ils comptèrent au premier rang parmi cette populace errante de mercenaires aux noms multiples, aragonais, basques, navarrais, mainades, triavérdis, brabançons, etc., qui, à partir du milieu du XII^e siècle, se répandirent sur la France entière, « armée si diverse dans ses éléments, si unie dans le but de ses opérations, le désordre et le pillage. Dès lors commença une guerre d'extermination contre toute espèce de propriété; l'Eglise surtout, opulente à cette époque, mais presque toujours trop faible pour défendre ses trésors, était exposée à toute la fureur des routiers. »

Du reste, les efforts de l'Église pour établir la paix ne pouvaient qu'irriter des hommes à qui ne vivaient que de désordre, de violences et de larcins. Il put même y avoir à la haine des routiers contre l'Église une cause plus directe, plus personnelle; ce fut la guerre d'extermination que leur firent sur divers points de la France les populations soulevées ou au moins dirigées par le clergé ». H. Géraud, dans la *Bibliothèque de l'école des chartes*, Paris, 1841-1842, t. III, p. 126-127. Sur l'échec que leur infligèrent les capucins, en 1183, voir t. II, col. 1695. Non seulement ils pillèrent les biens du clergé et saccagèrent les églises; mais parfois ils égorgèrent clercs et moines avec des raffinements de cruauté et de moquerie, tournèrent les choses saintes en dérision et les profanèrent indignement. Cf., par exemple, le récit de Rigord, *op. cit.*, p. 36-37, traduit presque littéralement dans *Les grandes chroniques de France*, édit. P. Paris, Paris, 1836, t. IV, p. 20; de Rigord encore, c. LII, p. 79-80, le récit des blasphèmes des cotereaux devant une image de la Vierge et du miracle qui suivit, à rapprocher du récit d'Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques*, publiées par A. Lecoy de la Marche, Paris, 1877, p. 111; le récit du concile de Lavaur (1213), conservé par Pierre de Vaux-Cernay, *Historia albigensium*, dans *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1833, t. XIX, p. 73.

Faut-il aller plus loin et voir dans les cotereaux des hérétiques? Il ne le semble pas. Qu'un certain nombre d'entre eux se soient recrutés parmi les hérétiques, c'est possible. Qu'ils aient été les alliés des hérétiques albigéois, c'est chose certaine, mais il n'est pas moins sûr qu'on trouve des cotereaux dans l'armée qui entreprit la croisade albigéoise. Cf. Géraud, *op. cit.*, p. 438-441. C'étaient des gens sans scrupules, qui se livraient au plus offrant. Les documents ecclésiastiques dans lesquels ils sont condamnés les représentent comme des brigands ou même comme défenseurs des hérétiques, non comme des hérétiques proprement dits. Le III^e concile œcuménique de Latran (1179), après avoir anathématisé les cathares de tous noms, dénonce les cotereaux, avec d'autres bandes, pour leurs pillages et leurs assassinats, et frappe des mêmes peines qu'il a portées contre les hérétiques ceux qui les prendront ou les garderont à leur solde ou les protégeront dans les pays où ils exercent leurs fureurs. Cf. Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671, t. X, col. 1522. Pons, archevêque de Narbonne, exécuta, la même année, le décret du concile autant qu'il dépendait de lui, par un mandement « contre les hérétiques et leurs fauteurs et défenseurs, brabançons, aragonais, cotereaux », etc. Cf. Devic et Vaissette, *Histoire générale de Languedoc*, Toulouse, 1879, t. VIII, col. 341. De même, le pape Célestin III, dans une lettre à Imbert, archevêque d'Arles, du 5 novembre 1191, distingue entre les hérétiques et les bandes de mercenaires qui leur prêtent main forte. Cf. J. H. U. Albanès et Chevalier, *Gallia christiana novissima*. Arles, Valence, 1900 col. 265. Au concile de Saint-Gilles (1209), le comte de Toulouse s'engage à ne pas favoriser les hérétiques et à renvoyer les routiers de ses terres. Cf. J.-J. Percin, *Monumenta conventus Tolosani ordinis frat. predicatorum primi*, Toulouse, 1693, 2^e pagination, p. 21-22; Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671, t. XI, col. 37-38. Percin, *ibid.*, p. 22, dit que le concile d'Avignon (1209) agit contra aragones, brabanzones, basculos, ruptarios, seu quocumque nomine vocentur heretici, mais le texte du concile porte seulement : seu quocumque alio nomine censeantur, et ne voit en eux que des hommes de désordre, des auxiliaires des albigéois. Cf. Labbe et Cossart, *op. cit.*, t. XI, col. 46. Enfin, dans la lettre du concile de Lavaur (1213) à Innocent III, figurent, comme nettement distincts, hinc heretici inde ruptarii. Cf. Pierre de Vaux-Cernay, *Historia albigensium*, dans

Recueil des historiens des Gaules et de la France, t. XIX, p. 73.

Aucun texte contemporain ne taxe les cotereaux d'hérésie formelle. Ils ont été pourtant qualifiés d'hérétiques, au XV^e siècle, par saint Antonin de Florence, *Summa historialis*, t. II, tit. VII, § 17, et, au XVI^e siècle, par Baronius, *Annales ecclesiast.*, an. 1183, n. 7, qui a copié saint Antonin. On ne s'en est pas tenu à cette accusation générale. Une fois introduite dans les livres, l'erreur historique, d'ordinaire, a la vie dure et il est rare qu'elle ne grandisse pas. Dans le cas présent, elle s'est passablement développée. L. Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, Paris, 1725, t. III, p. 436, appelle les cotereaux « cathares ou corriers », les définit : « secte sortie de la source des pétrobrusiens, » et ajoute que, n'ayant d'abord, pour la plupart, pas de religion, « ils embrassèrent depuis les erreurs des albigéois. » Richard, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1760, t. II, p. 240, brode sur ce thème; les cotereaux, qu'il nomme coterelliens ou corrériens, auraient soutenu « quatre erreurs principales qu'ils avaient tirées des pétrobrusiens; ils disaient : 1^o que la sainte Vierge était un ange véritable; 2^o que les âmes des hommes étaient propagées de leurs parents ex traduce; 3^o que le corps de Jésus-Christ n'était pas glorieux dans le ciel et qu'après le jugement dernier ce ne serait qu'un cadavre infect; 4^o que les âmes des saints n'entreraient en possession de la gloire qu'après le jour du jugement ». Est-il besoin de noter que ce sont là des doctrines cathares, voir CONCORÉZIENS, et qu'elles n'ont rien de commun avec le pétrobrusianisme? Voir t. II, col. 1153-1154. Bergier, *Dictionnaire de théologie*, Lille, 1844, t. I, col. 682, s'est mépris moins lourdement. Toutefois, il les appelle « hérétiques ou plutôt assassins et malfaiteurs », et dit qu'« on les nommait encore cathares ». J.-J. Claris, *Dictionnaire des hérésies* (dans l'*Encyclopédie catholique* de Migne), Paris, 1847, t. I, col. 658, s'est borné à reproduire l'article de Bergier, en supprimant ces mots : « ou plutôt assassins et malfaiteurs. » G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1842, t. XVII, p. 255, traduit à peu près littéralement Richard. Dans l'*Encyclopédie catholique* de Glaire et Walsh, Paris, 1846, t. IX, p. 542, on remarque seulement que ni le concile de Latran (1179) ni Baronius ne disent que les cotereaux fussent hérétiques, ce qui, nous l'avons vu, est faux de Baronius, mais vrai du concile. Dans son *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868, t. I, p. 540, J.-B. Glaire, moins réservé que dans l'*Encyclopédie*, a présenté les cotereaux comme des hérétiques qui « avaient adopté les erreurs des pétrobrusiens ». Espérons que cette légende de l'hérésie des cotereaux disparaîtra des ouvrages consacrés à l'histoire ecclésiastique.

I. SOURCES. — Les plus importantes ont été indiquées au cours de cet article. Voir, en outre, celles qui sont signalées par Ducange, aux mots *Coterelli* et *Ruptarii*, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, Francfort-sur-le-Main, 1681, t. I, col. 1248; t. III, col. 640-642, et par Géraud.

II. TRAVAUX. — H. Géraud, *Les routiers au XII^e siècle*, et Mercadier, *Les routiers au XIII^e siècle*, dans *Bibliothèque de l'école des chartes*, Paris, 1841-1842, t. III, p. 125-147, 447-443; P. Alphanéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle*, Paris, 1903, p. 15-16. Voir encore U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*. Topo-bibliographie, col. 2632.

F. VERNET.

COTON Pierre, jésuite français, théologien et prédicateur, l'un des personnages les plus représentatifs de la controverse catholique, au début du XVII^e siècle, en face des protestants. Né le 7 mars 1564, au château de Chenevoux, près Néronde, en Forez, il entra dans la Compagnie de Jésus, au noviciat d'Arona, le 30 septembre 1583. De 1585 à 1591, il suivit les cours de

philosophie et de théologie, à Milan, à Rome, à Lyon. Ses maîtres, au collège romain, sont Gabriel Vasquez et Jean Azor, et son directeur spirituel, Bellarmin. De bonne heure, il est appliqué à la prédication. Sous le régime de l'édit de Nantes (1598), il entreprend une campagne active de controverse contre les pasteurs protestants, à travers le Dauphiné, la Provence, le Languedoc. Il a pour adversaires principaux les ministres Caille, Cresson, et surtout Daniel Chamier, avec lequel il se mesure dans la courtoise mais chaude conférence de Nîmes, sur la transsubstantiation, du 26 septembre au 3 octobre 1600. Les huguenots rendent hommage à la modération du P. Coton, le « premier de sa profession qui eût tant honoré Calvin que de l'appeler *Monsieur* », et non pas le *démon incarné*. L'éloquence du jésuite séduit partout les foules et attire beaucoup de calvinistes : en vain, pour détourner ceux-ci, le consistoire de Nîmes et le synode provincial condamnent-ils à la réprimande, à l'exclusion même de la cène, les imprudents qui « vont ouyr Coton ». Lesdiguières a parlé avec éloges du P. Coton à Henri IV. Aussi, pendant le voyage de Lorraine en 1603, lorsque le roi se décide à traiter avec les jésuites l'affaire de leur rétablissement, témoigne-t-il le désir que le provincial de Paris se fasse accompagner à la cour par le P. Coton. Ce dernier conquiert bientôt l'affection et la confiance du monarque et remporte de brillants succès oratoires à Paris et à Fontainebleau. Son influence est mise au service de toutes les œuvres de contre-réforme catholique, en France et à l'étranger. Il décide Henri IV à signer, puis à faire enregistrer et appliquer, l'édit de Rouen, 1^{er} septembre 1603, qui révoque la sentence d'expulsion rendue contre les jésuites, en 1594, par le parlement de Paris. Pierre Coton, à la cour, trouve encore du temps pour la controverse et pour des écrits de vulgarisation théologique. Ses manières gracieuses et son adresse à gagner les âmes lui font obtenir bien des conversions. En 1608, il est nommé confesseur ordinaire du roi. Le crédit du P. Coton attire à sa personne de violentes haines : il est l'objet d'une tentative d'assassinat, le 13 janvier 1604 ; on essaie l'année suivante de le couvrir de ridicule en publiant une série d'interrogations étranges qu'il aurait formulées dans un exorcisme : questionnaire dont certain historien protestant commet la regrettable erreur de soutenir, aujourd'hui encore, l'authenticité. Après le meurtre de Henri IV, en 1610, Pierre Coton doit défendre son ordre d'avoir professé le régicide. Il reste à la cour jusqu'en 1617, chargé de diriger la conscience et l'éducation religieuse du jeune Louis XIII. Il reprend ensuite le ministère de la parole et parcourt diverses régions du royaume. Entre temps, il continue ses publications. En 1622, il devient, dans son ordre, provincial d'Aquitaine ; en 1624, provincial de Paris ; et meurt le 17 mars 1626. Sa dernière épreuve avait été l'orage soulevé au parlement de Paris contre la Compagnie de Jésus par la publication intempestive du livre de Santarelli : *Tractatus de hæresi, schismate, apostasia*. Les supérieurs jésuites signèrent une déclaration un peu vague, ménageant les idées gallicanes, sans contredire la doctrine romaine. Toujours, au reste, le P. Coton, qui avait tant lutté pour l'Église, avait écarté les questions irritantes et joué le rôle de conciliateur, là où la conciliation n'était pas impossible.

Dans la *Bibliothèque* du P. Sommervogel, se trouvent indiqués très complètement les multiples écrits du P. Coton, avec leurs éditions et traductions diverses, ainsi que les principales « réponses » qu'ils ont provoquées. Nous n'avons rien à dire ici de son œuvre oratoire ni de son œuvre ascétique, notables pourtant l'une et l'autre.

De ses écrits pour la défense de son ordre, mention-

nons uniquement la *Lettre déclaratoire de la doctrine des Pères jésuites conforme aux décrets du concile de Constance, adressée à la Royne, Mère du Roy, Régente en France*. Le privilège est du 26 juin 1610. L'opuscule fut développé dans les éditions suivantes. Le P. Coton y énumère douze docteurs de la Compagnie de Jésus qui condamnent le meurtre, par l'action privée, de quelque prince que ce soit, même en cas de tyrannie. Il montre que le général Claude Aquaviva désavoue la doctrine de Mariana. Viennent ensuite quinze propositions très nettes sur le respect dû au pouvoir civil, sur la réprobation du tyrannicide, sur le spécial amour mérité par la monarchie française. Enfin, un hommage ému à la mémoire de Henri IV. Bientôt après fut publié l'*Anticoton, ou Réfutation de la « Lettre déclaratoire » du P. Coton. Livre où est prouvé que les jésuites sont coupables et auteurs du parricide exécrable commis en la personne du Roy très chrestien Henry III d'heureuse mémoire*, in-8°, 1611. L'honneur sacerdotal du P. Coton est àurement mis en cause, p. 65-71. Ce pamphlet anonyme provoqua un déluge d'apologies et de satires en sens divers.

De 1600 à 1608, les principales publications du P. Coton contre les calvinistes sont les suivantes : en 1600, un traité *Du très saint et très auguste sacrement et sacrifice de la messe*, in-8°, et une Apologétique, in-12. En 1601, *Lettres et articles envoyés au sieur des Dignièrès* ; mais surtout les *Actes de la conférence tenue à Nîmes entre le R. P. Pierre Coton, de la Compagnie de Jésus, et M. Chamier, ministre*, in-8°, Lyon, 1601 ; à quoi Chamier répondit par *Les actes de la conférence tenue à Nîmes entre Daniel Chamier, ministre du saint Évangile, et Pierre Coton, jésuite*, in-8°, Genève, 1601. En 1606, *Trente-deux demandes, avec les solutions*. En 1608, *Pourparlé entre le R. P. Coton et le S. Gigoré, ministre de la religion prétendue réformée à Mont-pélier*, in-12. En 1610, Coton fait paraître l'*Institution catholique*, en quatre livres, in-4°, Paris, 1610. De bons juges trouvent ici une adaptation claire, et dans un joli style, parfois réjouissant, de Bellarmin et autres controversistes. Après chaque chapitre, est indiqué le terrain d'entente et de conciliation, ou *voje d'accord*. Plus considérable, mais peut-être moins heureux, est le livre intitulé : *Genève plagiaire ou vérification des dépravations de la parole de Dieu qui se trouvent es Bibles de Genève*, in-fol., Paris, 1618. Dix parties, embrassant tous les sujets controversés entre catholiques et protestants. La discussion porte sur 180 textes de l'Écriture sainte. A propos de chacun d'eux, cinq chefs de développement : d'abord, la traduction française et latine des catholiques et celle des calvinistes, en regard de la formule grecque ou hébraïque ; en second lieu, la « dépravation » que les protestants infligent au sens du texte ; puis, le *sed contra*, ou les raisons qui appuient, exégétiquement et patristiquement, l'interprétation des catholiques ; ensuite, le « motif » de la « dépravation », c'est-à-dire la doctrine protestante quel'on appuie sur le texte discuté ; enfin, « à l'opposite », les témoignages de l'Écriture, des Pères grecs, des Pères latins, de la raison, en faveur de la doctrine catholique. Dans ce travail énorme, on rencontre mainte argumentation excellente contre l'exégèse et la théologie calvinistes. (Mais certaines preuves sont un peu puériles, et, comme il était inévitable, certaines parties semblent compilées superficiellement. La réponse la plus notable à *Genève plagiaire* fut la *Défense de la fidélité des traductions de la sainte Bible faites à Genève*, par le pasteur Bénédict Turretin, in-4°, Genève, 1619. Ce volume ne porte que sur l'eucharistie et les fins dernières. Une « vérification », au sujet de chaque texte, suit pas à pas tout le raisonnement de Coton. Fréquemment, la réfutation est hâtive et sophistique ; d'autres fois, elle est conduite avec une adresse et une

logique remarquables; telle la vérification xv, sur Joa., vi, 50. Le P. Coton riposta par le dialogue : *Recheute de Genève plagiaire*, in-4°, Lyon, 1620. Mentionnons enfin le livre que le P. Bontault tira des manuscrits du P. Coton et publia en 1683 sous ce titre : *Le théologien dans les conversations avec les sages et les grands du monde*, 4° édit., in-12, Avignon, 1853. Ce sont des entretiens agréables et instructifs sur les controverses religieuses, et ayant pour cadre la cour et la société aristocratique au temps de Henri IV.

I. SOURCES. — Augustin et Aloys de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la C^e de Jésus*, II^e série, t. I, Liège, 1854, p. 149-157; Carayon, *Bibliographie historique de la C^e de Jésus*, Paris, 1864, p. 402, 1785-1788, 2909, 2933, 2956, 2975; De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la C^e de Jésus*, Paris, 1891, t. II, col. 1539-1560.

II. ÉCRITS CATHOLIQUES. — Le P. d'Orléans, *Vie du P. Coton*, in-4°, Paris, 1688; Crétineau-Joly, *Histoire de la C^e de Jésus*, 3^e édit., in-12, Paris, 1851, t. III; J.-M. Prat, *Recherches historiques et critiques sur la C^e de Jésus en France du temps du P. Coton (1564-1626)*, 5 in-8°, Lyon, 1876-1878.

III. ÉCRITS PROTESTANTS. — Elie Benoit, *Histoire de l'Édit de Nantes*, in-4°, Delft, 1693, t. I; Charles Read, *Daniel Chamier : journal de son voyage à la cour de Henri IV en 1607, et sa biographie*, in-8°, Paris, 1858, p. 35, 49, 197-199, 220-224, 229-263, 450-456; Id., *Le grimoire du R. P. Coton*. *Chronique parisienne et bien authentique de l'an 1605*, dans le *Bulletin historique et littéraire de la Société de l'histoire du protestantisme français*, in-8°, Paris, 1890, p. 200-222; E. Arnaud, *Notice historique et bibliographique sur les controverses religieuses en Dauphiné pendant la période de l'Édit de Nantes*, in-8°, Grenoble, 1872, p. 12-16; Supplément, p. 5, 6; Jacques Boulenger, *Les protestants à Nîmes au temps de l'Édit de Nantes*, in-8°, Paris, 1903, p. 137-149.

Y. DE LA BRIÈRE.

COTTIONS ou **MANGONS**. D'après Richard, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1760, t. II, p. 248, reproduit par Glaire et Walsh, *Encyclopédie catholique*, Paris, 1846, t. IX, p. 549, et par J.-B. Glaire, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868, t. I, p. 545, c'étaient « des vagabonds qui, sous prétexte de pénitence, couraient le pays tout nus et chargés de chaînes. Charlemagne proscrivit ces faux pénitents par le capitulaire d'Aix-la-Chapelle, en 789 ». Voici le texte du capitulaire du 23 mars 789, c. LXXVIII, Baluze, *Capitularia regum Francorum*, Paris, 1677, t. I, col. 239; P. L., t. XCIV, col. 180 : *Item ut isti mangones et cotiones, qui sine omni lege vagabundi vadunt per istam terram, non sinantur vagare et deceptiones hominibus agere. Nec isti nudi cum ferro qui dicunt se data sibi penitentia ire vagantes*. Là-dessus il y a à faire deux remarques : 1° Autres sont les mangons et les cottions, autres ces faux pénitents qui vont *nudi cum ferro*. 2° Les mots *mangones* et *cotiones* doivent se traduire simplement par *gueux* et *coquins*. Il ne reste donc qu'à bannir des ouvrages d'histoire ecclésiastique ces cottions ou mangons « qui, sous prétexte de pénitence, couraient le pays tout nus et chargés de chaînes ».

Cf. le glossaire de F. Pithou dans Baluze, *Capitularia regum Francorum*, t. II, col. 715, 727, et les mots *Cociones* et *Manganus* dans Ducange, *Glossarium ad scriptores medix et infimæ latinitatis*, Francfort-sur-le-Main, 1681, t. I, col. 1033; t. II, col. 384.

F. VERNET.

1. **COTTONE** André, religieux théatin, né à Palerme en 1690, mort en 1772, a publié : *Universæ theologiæ scolasticæ, potemicæ, dogmaticæ et moralis theses*, Lemberg, 1719.

Vezzosi, *I scrittori dei chierici regolari detti teatini*, Rome, 1780, t. I, p. 2; Narbone, *Bibliografia sicola sistematica*, Palerme, 1851, t. II, p. 327; 1854, t. III, p. 324.

A. PALMIERI.

2. **COTTONE** Jean-Marie, religieux théatin, mort en 1759. On a de lui : *Symbolum apostolico-theologicum in sexdecim distributum articulos, in quibus*

selectiores universæ theologiæ potemicæ et speculativæ quæstiones continentur, Lemberg, 1721.

Vezzosi, *I scrittori dei chierici regolari detti teatini*, Rome, 1789, p. 2-3; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1309; Narbone, *Bibliografia sicola sistematica*, Palerme, 1854, t. III, p. 341.

A. PALMIERI.

COTTOUNIOS Jean, savant théologien, philosophe et médecin grec, né à Verrhia, en Macédoine, en 1577. Ancien élève du collège grec de Saint-Athanase, il professa le grec à l'université de Bologne en 1617-1630, et mourut professeur de philosophie à l'université de Padoue en 1658. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages de philosophie scolastique, et d'un traité de théologie morale intitulé : *Manuale scolasticum de vitiis et peccatis in quo quidquid per latissima scolasticorum volumina sparsum et controversum de ea materia reperitur, strictim ac dilucide explicatur, et complures etiam aliæ difficultates ad diversas theologiæ partes spectantes eadem brevitate enucleantur*, Padoue, 1635.

Connène Papadopoli, *Historia gymnasii patavini*, Padoue, 1726, t. II, p. 368-369; Sathas, *Νεοελληνική φιλολογία*, p. 301-302; Λεξικὸν ἐγκυκλοπαιδικόν, Athènes, 1894, t. IV, p. 829; 'Ιωάννης Κοττούνιος εὐεργέτης τῶν 'Ελλήνων, dans 'Ημερολόγιον τοῦ ἔτους, 1894, Venise, p. 49-53; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII^e siècle*, t. I, p. 263-264, 299, 307, 330-331, 397-398, 432-438; t. II, p. 24-25, 50, 57-70, 96; t. V, p. 46, 53, 62, 71, 236, 280, 395-402 (lettres de Jean Cottounios à Allatius); Lambros, 'Ιωάννης Κοττούνιος ὁ Μακεδών, dans Νέος 'Ελληνογραφισμός, Athènes, 1905, t. II, p. 371-373.

A. PALMIERI.

COUCHE Marc, bénédictin de la congrégation de Saint-Vanne, né à Besançon, mort dans cette ville au couvent de Saint-Vincent, le 27 avril 1753. Il avait fait profession à l'abbaye de Luxeuil, le 10 juin 1683, enseigna la théologie et fut prieur de Montroland. Parmi ses ouvrages demeurés manuscrits et dont plusieurs sont conservés à la bibliothèque de Vesoul, nous citons : *Les principes de la grammaire latine accomodés aux préceptes de la philosophie; Préceptes d'une rhétorique religieuse; Logica, metaphysica et physica præcepta ex veteribus et novis philosophis excerpta; Commentaria theologica benedictino-thomistica in Summam Divi Thomæ; Defensio decretorum pontificiorum circa regulas morum; Philosophiæ cum theologia christiana connexio; Ad prolegomena sanctæ Scripturæ brevis manuductio; Apologie des principaux points de la doctrine de saint Thomas; Le vrai centon théologique opposé au faux; Essais de conférences ou exhortations monastiques pour les fêtes et dimanches; Le manuel du religieux bénédictin; L'art de vivre heureux dans les communautés ecclésiastiques; Des devoirs des chrétiens; Défense de la Constitution faite au dernier chapitre général de la congrégation de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe par un disciple de saint Augustin*.

Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 305; [dom François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, 4 in-4°, Bouillon, 1777-1778, t. I, p. 222; *Catalogue des manuscrits des bibliothèques des départements (Vesoul)*, in-8°, Paris, t. VI.

B. HEURTERIZE.

COUDRETTE Christophe, théologien janséniste, né à Paris, en 1701, mort dans cette ville le 4 août 1774. Ordonné prêtre en 1725, il se montra un adversaire acharné des jésuites qui avaient été ses premiers maîtres. Très lié avec les jansénistes, soutenant avec opiniâtreté toutes leurs doctrines, il fut interdit en 1732 par l'archevêque de Paris pour ses attaques contre la bulle *Unigenitus*, et emprisonné deux fois, en 1735 et en 1738. Voici ses principaux ouvrages : *Dissertation sur les bulles contre Baius*, 4 in-12, Utrecht, 1737, en collaboration avec Boursier, autre janséniste fameux dont Coudrette publia en 1753 divers opuscules; *Disserta-*

tion théologique sur les loteries, in-12, 1742; *Requête des sous-fermiers*, 1752; *Mémoires sur le Formulaire*, 2 in-12, 1756; *Additions aux Nouvelles ecclésiastiques pour l'année 1757*; *Histoire générale de la naissance et des progrès de la Compagnie de Jésus et analyse de ses institutions et principes*, 4 in-12, Paris, 1760; *Idée générale des vices principaux de l'Institut des jésuites, tirée de leurs constitutions*, in-4°, 1761; *Mémoires pour servir à l'histoire générale des jésuites, ou Extraits de l'histoire universelle de De Thou*, 2 in-12, Paris; *Mémoire où l'on prouve que les jésuites et leur Institut sont ennemis des évêques et de l'épiscopat*. Il perdit la vue pour s'être trop appliqué à son histoire générale des jésuites.

Quérard, *La France littéraire*, t. II, p. 307; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIII^e siècle*, 3^e édit., Paris, 1855, t. IV, p. 481.

B. HEURTEBIZE.

COULON Claude-Antoine, théologien français, né à Salins en 1746, mort à Paris, le 10 mars 1820. Vicaire général de Nevers, prédicateur ordinaire du roi, il émigra au commencement de la Révolution et se réfugia à Londres. Il ne reentra en France qu'en 1814. On a de cet auteur : *Exhortation à la persévérance dans la foi pendant le temps de persécution*, in-8°, Paris, 1792; *Paraphrase du psaume Exaudiat te Dominus*, in-8°, Londres, 1799; *Lettres critiques et charitables d'un habitant de Cambridge à M. le rédacteur du Courrier de Londres*, in-8°, Londres, 1803, contre les évêques soumis au concordat; *Discours sur le couronnement de Bonaparte, dédié à tous les amis de la justice et de l'honneur*, in-8°, Brentford, 1805; *Abrégé du célèbre ouvrage de M. Bossuet intitulé : Défense de la Déclaration de l'Assemblée générale du clergé de France de 1682 ou Exposition des principales preuves établies par ce savant pontife avec la réponse à toutes les plus importantes objections de ses adversaires*, in-8°, Londres, 1813.

Quérard, *La France littéraire*, t. II, p. 309.

B. HEURTEBIZE.

COUR ROMAINE. — I. Historique. II. Composition.

I. HISTORIQUE. — En traitant de la cour romaine, les théologiens et les canonistes ne s'occupent, en général, que des Congrégations cardinalices, instituées à diverses époques par les souverains pontifes, désireux de se faire aider dans leur charge suprême. Ils y joignent des renseignements sur les tribunaux romains, tels que la Rote, la Daterie et la Pénitencerie. Cf. Bouix, *De curia romana*, in-8°, Paris, 1859; Maupied, *Juris canonici universi compendium*, part. III, c. III, § 1-7, 2 in-4°, Paris, 1861, t. I, p. 407-443; Grimaldi, *Les congrégations romaines*, in-8°, Sienne, 1890; Sägmüller, *Die Thätigkeit und Stellung der Cardinäle*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1896. Voir CONGRÉGATIONS ROMAINES, col. 1103-1119.

S'en tenir à cet exposé serait néanmoins se faire une idée fort incomplète de la cour romaine. Le mot *curia*, dans l'ancienne Rome, désignait le palais sénatorial, où les patriciens venaient délibérer, et arrêter les mesures nécessaires ou utiles à la direction supérieure des affaires publiques. Cf. Hoffbauer et Thédenat, *Le forum romain et la voie sacrée*, in-fol., Paris, 1905, p. 36 sq., 49 sq., 55-60. Durant les siècles suivants, parmi les nations qui se formèrent sur les ruines de l'empire romain, par le mot *curie*, ou par le mot *cour* qui en dérive étymologiquement, on entendit, à la fois, et le siège du pouvoir monarchique, et l'ensemble des princes du sang, des ministres, et des grands officiers ayant des fonctions spéciales à remplir auprès du chef de l'État, et constituant par leur réunion ce qu'on appelait « la maison du roi ou de l'empereur ». Cf. Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, revu et augmenté par

Henschel, 7 in-fol., Paris, 1840-1850, v^o *Curia*, t. II, p. 709-715. Les nombreux services de la maison royale étaient répartis en catégories bien tranchées, confiées respectivement au grand aumônier, au grand chambellan, au grand connétable, au grand maître de cérémonies, au surintendant pour les finances, appartenant tous à la plus haute noblesse du pays. Chacun de ces grands officiers de la couronne avait sous ses ordres une foule de gentilshommes, échelonnés selon les degrés d'une hiérarchie soigneusement réglée. Cette multitude de personnages, élite de la nation, obéissant aux prescriptions détaillées de l'étiquette la plus rigoureuse, formait au souverain, par la magnificence des costumes et la distinction des manières, un cortège digne de la majesté royale. Il ne s'en séparait jamais, et partout où était le roi, là était la cour.

Le vicaire de Jésus-Christ sur la terre n'est pas seulement évêque ou métropolitain : il est aussi souverain pontife, et la terre entière est soumise à ses lois. Ayant, par suite, des rapports avec le monde entier, il eut toujours besoin d'être entouré d'un nombreux personnel. La première organisation de la cour romaine remonte à l'origine même de l'Église. On a supposé que saint Pierre, ayant converti le sénateur Pudens, reçut de celui-ci l'usage de son palais, et que les filles de ce sénateur, sainte Praxède et sainte Pudentienne, cédèrent à l'association chrétienne la propriété du palais sénatorial. Ce sentiment, soutenu par Bianchini et Armellini, a été repris par M^{re} Crostarosa, *Osservazioni sul mosaico di santa Pudentiana*, dans *Nuovo bollettino di archeologia cristiana*, in-4°, Rome, 1895, t. I, p. 58 sq. Cf. M^{re} Battandier, dans l'*Annuaire pontifical catholique*, in-12, Paris, 1900, *Le premier patriarchum de l'Église romaine*, p. 171-175.

De bonne heure, après les trois siècles de persécution, les papes, revêtus des insignes de l'autorité suprême, eurent une cour brillante et nombreuse. Par la force même des choses, au milieu de ce personnel, il se constitua plusieurs charges spéciales et éminentes, qui se multiplièrent avec le nombre des affaires et des employés, pendant les siècles de foi du moyen âge, pour surveiller les détails d'une si vaste administration, assurer la prompt expédition des affaires, éviter les abus, et contrôler les actes des fonctionnaires subalternes.

Dès la fin du VI^e siècle, la cour romaine était déjà organisée dans ses parties essentielles. Elle avait ses cadres, ses listes, ou, pour parler le langage canonique, ses rôles. Un *Ordo romanus* de l'an 590 relate plusieurs des emplois existant à cette époque. On y voit le *primicerius*, majordome d'alors, exerçant la surveillance sur tout le personnel du palais; le *sacellarius*, chargé de la chapelle, et le *paraphonista*, directeur du chant; le *nomenclator*, tenant compte des audiences accordées, et faisant parvenir aux intéressés les billets d'invitation; le chef ou primicier des notaires apostoliques; le chef ou primicier des avocats ou défenseurs. Venaient ensuite les *vestararii*, à qui était confié le soin des vêtements pontificaux, et qui souvent étaient aussi trésoriers; puis, les portiers de divers ordres, *ostarii*; tous les préposés aux divers offices concernant l'alimentation des nombreux habitants du palais; enfin, dans un rang inférieur, le *prior stabuli*, ayant la haute direction des écuries pontificales : chevaux, mules, litières, carrosses, etc.

Primitivement, les revenus de la cour pontificale provenaient des offrandes faites par les pèlerins à Saint-Pierre et des revenus du duché de Rome. L'Église avait des domaines dans le sud de l'Italie et en Sicile. Sous saint Grégoire le Grand, le sous-diacre Pierre régissait le patrimoine de l'Église romaine en Sicile. Voir Paul Fabre, *Les colons de l'Église romaine au IV^e siècle*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1896, t. I, p. 74-91; M^{re} Duchesne, *Les premiers temps*

de l'État pontifical, *ibid.*, p. 243-244. Comme ces patrimoines de l'Église romaine lui étaient souvent ravés ou contestés, il fallut constituer au IX^e siècle une milice pour défendre ces colonies agricoles.

Au temps de Charlemagne, les prêtres cardinaux sont encore attachés à leurs églises; ils forment le conseil officiel du pape, sa couronne dans les cérémonies. Ce sont les sept diacres, qui sont les assistants permanents et les ministres ordinaires du pape. Ils résident au Latran, et chacun d'eux exerce sa compétence spéciale dans les limites de sa région. Toutes les questions de personnel, tous les services charitables, presque tout ce qui concernait le temporel rentraient dans l'administration diaconale. Le gouvernement du palais était dirigé par le *vice dominus* (vidame), auprès ou à la place de qui apparaît, dès la fin du VIII^e siècle, le *superista*. Du vidame relevaient les *cubicularii* (chambellans), les *cellerarii* (celleriers), les *stratores* (écuyers), etc. Le *nomenclator* est le grand maître des cérémonies; le *vestararius* ou *prior vestiarii* est le gardien du trésor, des réserves de mobilier précieux, etc. Les employés de la chancellerie se nommaient *notarii* ou *scriuarii*. Les sept notaires régionnaires formaient parmi eux un groupe qualifié. Les deux premiers, le *primicerius* et le *secundicerius* étaient au nombre des grands dignitaires de l'Église. « Le primicier des notaires figurait, avec l'archiprêtre et l'archidiaque, dans le triumvirat auquel, à la mort du pape ou en cas d'absence, revenait de droit la direction de l'Église romaine. Ce haut fonctionnaire était aussi dépositaire des archives et gérant de la bibliothèque. » Cependant les fonctions de bibliothécaire commencent à cette époque à se détacher du notariat. Il n'est pas encore question du *primiscrinus* ou *protoscrinus*, qui succédera plus tard au primicier comme le chef réel de la chancellerie. L'administration financière est dirigée par l'*arcarius*, caissier en chef, et par le *saccellarius*, payeur général. Il y avait aussi un corps de *défenseurs*, chargés des rapports avec les tribunaux et notamment de l'exécution des sentences ecclésiastiques. C'était un service d'avouerie et de police. A leur tête se trouvaient sept régionnaires, dont le chef était nommé primicier. Quelques-unes de ces fonctions se laïcisérent dès le IX^e siècle. Celles qui demeurèrent aux mains des ecclésiastiques formèrent bientôt une catégorie spéciale, très qualifiée, les sept juges palatins : le *primicerius* et le *secundicerius* des notaires, l'*arcarius*, le *saccellarius*, le *protoscrinus*, le *primicerius* des défenseurs, le *nomenclator*. On parle aussi du *consiliarius* et de l'*ordinator*. Le *consiliarius* était tantôt un laïque, tantôt un clerc; ses fonctions paraissent avoir été fort importantes. Elles disparurent après le VIII^e siècle, comme celles de l'*ordinator*. M^{gr} Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1896, t. I, p. 239-241. La cour pontificale occupait en outre un grand nombre de clercs non ordonnés, employés des services de chancellerie ou d'administration, notaires, défenseurs, chambellans, cellériers, etc.

Les anciennes charges de l'administration papale tendaient à s'accroître avec l'agrandissement des possessions pontificales et la formation progressive des États du pape. Au X^e siècle, le trop célèbre Théophylacte était *vestararius* et sa femme Théodora portait aussi le titre de *vestararissa*. Cette charge laïcisée consistait surtout à veiller sur le gouvernement de Ravenne et des provinces voisines.

Un curieux parchemin conservé à la bibliothèque du Vatican, *Miscellaneae Ludovisiane*, t. VIII, et reproduit pour la première fois par Galletti, *Memorie di tre antiche chiese di Ricci*, in-4°, Rome, 1765, p. 171-183, révèle comment était composée la cour romaine, dans

la seconde moitié du XIII^e siècle, au début du pontificat de Nicolas III (1277). Il donne le nom et indique, avec leurs titres, les fonctions de tous ceux qui, au nombre de plusieurs centaines, avaient « bouche à la cour », ou *parte di palazzo*, c'est-à-dire qui étaient logés, nourris et entretenus au palais apostolique, avec le droit d'user des équipages et des chevaux appartenant au pape. Ce manuscrit est d'autant plus précieux que les documents analogues pour cette époque reculée font presque totalement défaut, la plupart ayant péri dans l'incendie qui ravagea les archives pontificales, lors du sac de Rome par le connétable de Bourbon, en 1527, sous Clément VII. Cf. Gaetano Marini, préfet de la bibliothèque et des archives du Vatican, *Archiatr pontificii*, 2 in-fol., Rome, 1825, t. II, p. 17.

Voici les en-têtes de quelques-unes des subdivisions de cette statistique officielle. Après l'indication du camerlingue et de quelques autres dignitaires, viennent les *camerarii*; *cappellani*; *cubiculares*; *hostiarii majores*; *hostiarii minores*; *officiales*, *domicelli* (pages, cf. Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, t. II, p. 305 sq.); *servientes nigri*; *servientes albi*; *cancellaria*; *elemosyna*; *coquina magna et parva*; *marestalla* (écurie, cf. Ducange, *Glossarium*, t. IV, p. 292) *alba*; *marestalla nigra*; *cursores*, etc. Ces divers titres se répétaient dans les quatre parties ou chapitres dont se compose ce rôle, et qui indiquent le traitement en nature pour chaque fonctionnaire de la cour. La première énumère les portions provenant de la cuisine : *Primo de coquina*. En tête de ligne figure le camerlingue avec douze parts pour lui et ses serviteurs, *de coquina dominus camerarius recipit duodecim viandas*. Cf. Ducange, *Glossarium*, t. VI, p. 801. Après lui sont marqués cinq maîtres de chambre recevant chacun deux portions. Le dernier de ceux-ci est l'auditeur de la chambre apostolique, *magister Guillelmus auditor camere (sic)*. Le nombre de portions de la cuisine ainsi distribuées quotidiennement par le maître d'hôtel était de trois cent quarante et une : *Expliciuntur viande quæ dantur per supercoquum quoquine domini pape quæ sunt in universo CCCXLI*. La seconde partie du rôle note les portions provenant de la boulangerie, et les employés qui y ont droit. Le mot boulangerie n'est pas absolument exact, car le terme *panalaria* a une signification plus étendue, et peut s'entendre également de pâtisseries, fruits et desserts de tout genre. Cf. Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, t. V, p. 50 sq. Le titre de cette seconde partie est ainsi libellé : *Hic incipit affisia viandarum panatarie domini P. P. Nicolai III*. Le nombre des portions de cette seconde catégorie est inférieur à celui de la précédente. Il y en a une centaine de moins, comme il conste du relevé suivant : *Expliciuntur viande quæ dantur de panalaria domini papæ quæ sunt in universo CCXLII*. Le troisième chapitre est pour les portions de vin : *Hic incipit affisia viandarum vini botellarie domini P. P. Cf. Ducange, Glossarium*, t. I, p. 740. Le nombre de ces distributions est sensiblement le même que celui de la seconde catégorie : *Explicit affisia viandarum botellarie domini papæ vini quæ sunt in universo CCLII*. Enfin, le quatrième chapitre contient la liste de ceux qui reçoivent des prébendes provenant des écuries, *a marestalla*, c'est-à-dire qui ont droit aux chevaux, fourrages, voitures, etc. *Hic incipit affisia continens nomina omnium illorum qui recipiunt prebendas a marestalla domini P. P. Nicolai III*. En premier lieu, comme toujours, le camerlingue; puis, dix-huit hauts dignitaires parmi lesquels le vice-chancelier est marqué pour trois parts; le maréchal de la justice, *marescalcus justicie*, pour douze parts, etc.; après eux, les chapelains, les *hostiarii majores*, les *domicelli*, les *servientes albi* et les *servientes nigri*. Le nombre de ces parts ou prébendes est de cent trente-deux : *Summa omnium pre*

bendarum est cxxxii. Le rôle se terminait par ces notes sur le nombre des chevaux et montures de divers genres renfermés dans les écuries pontificales : *Equi marestalle albe (sic) sunt vigenti. Item sunt in eadem marestalla muli et mule novem. Item equi et muli de marestalla nigra sunt triginta. Item sunt de bestiis marestalle nygre apud fratrem Gerardum et socios de ordine minorum qui vadunt ultra mare contra tartaris undecim, videlicet quatuor roncini (roussins, Ducange, *Glossarium*, t. v, p. 797, 826 sq.) et septem muli et mule. Summa equorum, mulorum atque mularum istorum atque istarum prædictorum seu prædictarum est septuaginta*. Cf. Galletti, *Memorie di tre antiche chiese di Rieti*, p. 183.

Pour la cour des papes durant leur séjour à Avignon (1306-1376), une statistique exacte nous est donnée par Fantoni Castrucci, *Istoria d'Avignone*, p. 163 sq. C'est également un document d'une grande importance. Après l'élection de Clément V (1305), la cour pontificale s'était successivement transportée à Limoges, Périgueux, Bordeaux, Lyon, Poitiers. Cf. *Analecta juris pontificii*, 1895, 1896. Elle s'établit ensuite d'une façon plus stable à Avignon, surtout sous Jean XXII (1316-1334), qui, d'abord évêque d'Avignon, y fit disposer des locaux assez vastes pour le logement des cardinaux, des officiers de la cour et de tous les membres de la maison pontificale. Pendant le séjour des papes à Avignon, la charge du cardinal camerlingue subit, ce semble, des modifications notables, et perdit beaucoup de son importance. Le camerlingue fut dispensé de résider habituellement au palais. Dans la direction continue du personnel de la cour, il fut dès lors suppléé, en grande partie, par un fonctionnaire laïque, dont la première mention, du moins avec une autorité aussi étendue, remonte à cette époque. On l'appelait *Magister sacri hospitii palatii apostolici* (Maître du Saint-Hospice), et il avait la dignité de premier camérier secret participant de cape et d'épée. Il cumulait les attributions qui furent, dans la suite, confiées au majordome et au maître de la chambre apostolique. Cf. Mabillon, *Musæum italicum*, 2 in-4°, Paris, 1724, t. II, p. 122; Baluze, *Vitæ paparum avenionensium*, 2 in-4°, Paris, 1693, t. I, p. 1089, et passim; Renazzi, *Notizie storiche degli antichi vicedomini del patriarcio lateranense, e de' moderni prefetti del sagro palazzo apostolico, ovvero maggiordomi pontificii*, in-fol., Rome, 1803, p. 20; Gattico, *Acta selecta cæremonialia sanctæ romanæ Ecclesiæ*, in-fol., Rome, 1753, p. 265; Joudon, *Avignon, son histoire, ses papes*, in-8°, Avignon, 1842; J.-B. André, *La papauté à Avignon*, in-8°, Paris, 1845.

Il en fut ainsi sous Benoît XII (1334-1342). Son successeur, Clément VI (1342-1352), acheta de la reine Jeanne de Naples, pour la somme de 80 000 florins d'or, près d'un million de francs, la ville d'Avignon, avec tous ses droits et dépendances. Le Comtat Venaissin lui appartenait depuis près d'un siècle. Il semblait, dès lors, que la papauté fût définitivement fixée à Avignon. A partir de ce moment, la cour pontificale fut des plus brillantes. Par le nombre et la noblesse de ceux qui la composaient, elle ne le cédait en rien à celles des rois. Le palais était rempli d'une foule de gentilshommes et d'officiers à la solde du pape, persuadé que cette magnificence était due à la sublimité du rang qu'il occupait dans le monde. Innocent VI (1352-1362) réforma cependant ce luxe de la cour qu'il trouva exagéré, et réduisit le nombre des familiers à ce qui était strictement nécessaire. Il ne supporta point que des prélats, ayant des bénéfices à charge d'âme, eussent leur résidence à sa cour; mais il les renvoyait dans leurs églises respectives. Il fit reconquérir les États de l'Église et le duché de Spolète qui, en peu de temps, tombèrent au pouvoir de son mandataire, le cardinal d'Albornoz. Cf. Sepulveda, *Rerum gestarum Albornozii*, in-fol., Rome, 1623;

Lescale, *Vie du grand cardinal Albornoz*, in-4°, Paris, 1629; F. Papencordt, *Cola di Rienzo und seine Zeit*, in-8°, 1841.

Urbain V (1362-1371), voyant les États de l'Église reconquis et pacifiés, voulut retourner à Rome, surtout après qu'une bande d'aventuriers et de routiers excommuniés par lui se fut emparée d'Avignon, et lui eût imposé une rançon de 200 000 livres. Cf. Magnan, *Histoire d'Urbain V et de son siècle, d'après les manuscrits du Vatican*, in-8°, Paris, 1862, p. 255. Il arriva à Rome le 16 octobre 1367. Plusieurs insurrections ayant mis sa vie en péril, il retourna à Avignon, où il entra le 24 septembre 1370. Son successeur, Grégoire XI (1371-1378), quitta définitivement Avignon, sur les instances de sainte Catherine de Sienne. Il arriva à Rome le 17 janvier 1377. Cf. Baluze, *Vitæ paparum avenionensium*, t. I, p. 1059-1234; Teissier, *Histoire des souverains pontifes d'Avignon*, in-4°, Paris, 1774, p. 291-322; André, *Histoire de la monarchie pontificale au XIV^e siècle*, in-8°, Paris, 1842, p. 431-511; Capecelatro, *Storia di santa Caterina da Siena*, in-8°, Rome, 1858; Hase, *Katharina von Siena*, in-8°, Leipzig, 1864.

Pour les trois siècles suivants, une foule de détails intéressants, touchant la cour romaine, et tirés des archives du Vatican, ont été publiés par le célèbre bénédictin J. Fr. Gattico, dans un ouvrage plein d'érudition, *Acta selecta cæremonialia sanctæ romanæ Ecclesiæ ex variis manuscriptis, codicibus et diariis sæculorum XV, XVI et XVII*, in-fol., Rome, 1753. Il a transcrit, p. 263 sq., un parchemin écrit aussitôt après l'élection d'Alexandre V (1409), *Opusculum de officialibus palatii pontificii, ex codice vaticanæ bibliothecæ 4736*, fol. 70. Cet opuscule, œuvre d'un auteur contemporain que sa situation à Rome avait mis à même d'être parfaitement renseigné, dresse le tableau de toutes les charges de la cour pontificale au commencement du XV^e siècle, avec le nombre des officiers et des employés de tout rang qui la composaient. On y voit figurer encore le *Magister hospitii*, avant le *Magister aulæ*, et le *Magister palatii*. Cf. Zaccaria, *Storia letteraria d'Italia*, 16 in-8°, Venise et Modène, 1750-1757, t. VII, p. 472 sq. Sous Martin V (1417-1431), Rome étant pacifiée et la cour pontificale mieux ordonnée à la fin du grand schisme d'Occident, il ne parut plus convenable qu'un laïque, le *Magister sacri hospitii*, eût la haute direction du personnel du palais apostolique. Le pape institua donc une autre charge qui devait être désormais confiée à un ecclésiastique auquel serait conféré le titre de préfet du sacré palais apostolique. Les Italiens l'appelèrent vulgairement *Maestro di casa*. Dans la première moitié du XVII^e siècle, sous Urbain VIII (1623-1644), il reçut un nom plus en rapport avec sa dignité, et fut nommé le majordome pontifical, *maggiordomo pontificio*, appellation qui est encore usitée de nos jours. Le cardinal camerlingue restait ainsi déchargé de toute surveillance sur la famille pontificale, et sa responsabilité en était d'autant diminuée. Le personnel de la cour relevait uniquement du préfet des sacrés palais, comme de son chef naturel.

Dans son savant ouvrage sur les médecins des papes, *Archiatri pontificii*, 2 in-fol., Rome, 1825, t. II, p. 152 sq., G. Marini, préfet des archives du Vatican, a transcrit un état du personnel du palais pontifical sous Pie II, deux ans après l'élection de ce pape (1458-1464), d'après un manuscrit ayant pour titre : *Ministeria et officia donus pontificalis Pii II, anno 1460*. Les emplois y sont divisés en deux catégories bien tranchées, suivant que ceux qui les occupaient, recevaient leurs portions *ex primo* ou *ex secundo tinello*. Par ce mot on entendait au moyen âge, et les Italiens entendent encore, les grandes salles, ou réfectoires des palais royaux, où prenaient leurs repas les courtisans ayant « bouche à la cour ». Cf. Ducange, *Glossarium*, t. VI,

p. 590; Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, 5 in-fol., Paris, 1717, t. iv, col. 1520; Mabillon, *Musæum italicum*, 2 in-4°, Paris, 1721, t. ii, p. 476, 487, 528, 541; Alberti di Villanova, *Nuovo dizionario composto sui dizionarii dell' Accademia della Crusca*, 2 in-fol., Milan, 1835, t. ii, p. 993. A la première catégorie de ce rôle de Pie II appartenaient soixante-trois personnages, ayant chacun plusieurs familles. On y trouvait un employé du chiffre, *Johannes ciferator*; mais ce n'est pas la première fois que ce fonctionnaire apparaît dans les listes pontificales : le chiffre, pour la correspondance secrète de la cour romaine, était déjà en usage au siècle précédent. La seconde catégorie, plus nombreuse encore, comprenait les employés subalternes. Cette énumération se termine par celle des moulins (15) et des fours de boulangeries (9) nécessaires pour cuire le pain quotidien de tous ces employés.

Les registres de la maison pontificale sous les successeurs de Clément VII, Paul III (1534-1550), Jules III (1550-1555), Marcel II, qui ne régna que vingt-deux jours (1555), sauf quelques fragments de ceux de Jules III, manquent entièrement dans les archives. Ils disparurent probablement à la suite des invasions des troupes françaises, à la fin du XVIII^e siècle, quand les archives furent entassées précipitamment, sans ordre et sans triage, dans plus de douze mille caisses, et envoyées à Paris. Cf. le marquis de Laborde, *Les archives de France*, in-8°, Paris, 1867.

La collection des registres de la maison pontificale est complète, à partir de l'élection de Paul IV (1555), jusqu'à nos jours. Elle renseigne exactement sur l'état du personnel de la cour romaine pendant ces trois derniers siècles. Le traitement, les bénéfices ecclésiastiques, dignités, titres, préséances, costumes, insignes, fonctions de tous ceux qui en faisaient partie, ainsi que les variations qu'a subies, à diverses fois, la composition de ses nombreux organismes, y sont notés.

Le plus ancien de ces rôles remonte au commencement du pontificat de Paul IV. Suivant les indications même du titre, il fut dressé et signé en présence du pape, au palais de Saint-Marc, à Rome, le 10 juillet 1555 : *Rotulo primo della famiglia (sic) della Santità di Nostro Signore Paolo P. P. IV, fatto e firmato in presenza di Sua Beatitudine a santo Marco, nel mese di luglio 1555. Maestro di casa (Maggiordomo) monsignor R^{mo} de Ceneda, alli 10 del luglio 1555*. On y voit nommés d'abord douze prélats, parmi lesquels le majordome, le sacriste et le dataire; puis six secrétaires; le président de la chambre apostolique, le confesseur, le maître du sacré palais, le maître de cérémonies, le maître de chambre; quinze camériers de rang supérieur; douze autres camériers ayant droit à deux domestiques chacun; vingt-deux autres camériers ayant chacun un serviteur et appartenant à la noblesse; cinq adjudants de chambre, ou aides de chambre (*aiutanti di camera*); sept médecins; un pharmacien; le grand panetier, *messer Alessandro de Cività Castellana*; vingt-cinq chapelains; deux employés chargés d'apposer la petite boule métallique servant de sceau aux bulles pontificales (*piombatori*); trois écuyers tranchants (*trincianti*); vingt-huit écuyers; divers employés, tels que courtiers (*sensale*), imprimeurs, courriers, etc.; cinquante palefreniers; deux massiers; deux maîtres-portiers de bâton-rouge (*Mastri uscieri de virga rubea*); des huissiers; le reviseur des suppliques; des horlogers, comptistes, bibliothécaires, copistes pour les manuscrits latins, grecs, hébreux; une foule d'autres fonctionnaires : en tout, près de huit cents personnes, à l'usage desquelles se trouvaient, dans les écuries pontificales, deux cent cinquante chevaux. Dans d'autres emplois on comptait encore plus de deux cents personnes, ce qui portait à un millier, pour cette époque, les habitants du palais. Tout ce nombreux personnel avait « bouche à la cour », c'est-

à-dire était nourri, entretenu, vêtu, aux frais du trésor papal. Une vaste administration avait été créée pour lui procurer, chaque jour, les objets nécessaires à la vie : pain, viandes, vin, vinaigre, huile comestible, luminaire, bois, charbon, chevaux, carrosses, tissus de soie et de velours aux couleurs variées pour les habits de gala ou les livrées des domestiques. Une liste détaillée fixait la quantité et la qualité d'étoffes : velours, soie, ou drap, que chacun devait recevoir, suivant son grade et sa dignité. Ces rétributions de divers genres étaient ce qu'on appelait les *parti di palazzo*. Elles constituaient comme une sorte de traitement en nature. Plus tard, elles furent modifiées et transformées la plupart en une somme d'argent équivalente.

Dans ce rôle de Paul IV, il est fait mention du *pain d'honneur* accordé à des prélats qui, n'ayant pas un droit strict à être entretenus par l'administration du palais apostolique, étaient cependant admis par le pape à en recevoir leur subsistance. A cette catégorie appartenaient un certain nombre de prélats domestiques, de référendaires, et d'officiers de la cour, etc. On y voit figurer le patriarche de Jérusalem, l'archevêque d'Avignon, l'évêque de Toulouse, ceux de Macerata, de Pesaro, etc. Dans ce rôle également une large part est faite aux aumônes : *Elemosine a tutto vitto, aumônes à nourriture complète*. L'intendant du *Campo santo*, ou cimetière, recevait de quoi nourrir une vingtaine de pauvres; d'autres employés avaient des ressources de ce genre, sans parler des aumônes secrètes, ou non fixées à l'avance.

Vingt ans auparavant, près de la basilique vaticane, avait été bâti par ordre de Paul III, en 1537, pour les employés du palais pontifical, ou les membres de leur famille, un hôpital dédié à sainte Marthe, l'hospitallerie du Christ, *albergatrice ed ospitaliera di Gesu Cristo*, Cf. Alveri, *Roma in ogni stato*, in-4°, Rome, 1661, p. 220 sq. Pour la commodité des malades et des convalescents, ainsi que pour les fonctionnaires de la cour pontificale, qui, retenus près de la personne du pontife, ne pourraient facilement visiter les basiliques de Rome, les papes successivement enrichirent l'église de Sainte-Marthe des indulgences les plus précieuses, comme celles qui sont attachées à la visite de la basilique de Saint-Jean-de-Latran, de la *Scala santa*, de Saint-Jacques de Compostelle, etc. Cf. Alveri, *loc. cit.* Toujours dans le même but, cet hôpital de la cour romaine fut considérablement agrandi, en 1580, par Grégoire XIII. Cf. Maffei, *Annali di Gregorio XIII*, t. ii, p. 449; Piazza, *Opere pie di Roma*, in-4°, Rome, 1699, p. 137, 563; Renazzi, *Notizie istoriche de' moderni prefetti del sagro palazzo apostolico*, in-fol., Rome, 1803, p. 130 sq.

La cour romaine suivait les papes dans leurs déplacements. Ainsi, par exemple, quand Pie IV se rendit de Rome à Pérouse, au mois de septembre 1565, bien que la distance ne soit pas très grande, il fut accompagné de dix cardinaux, ayant chacun à leur service une vingtaine d'ecclésiastiques ou de laïques, ce qui faisait déjà plus de deux cents personnes. En outre, il avait près de lui les ambassadeurs d'Autriche, de France, de Portugal, d'Espagne, chacun d'eux ayant amené sa maison au complet, ce qui constituait un autre groupe d'une centaine de personnes. Venaient ensuite un grand nombre de prélats : le majordome, le dataire, le sacriste, les secrétaires, les camériers secrets, les camériers d'honneur ayant chacun cinq ou six personnes à leur service; les adjudants de chambre, les clercs de la chambre apostolique, les chapelains, une multitude d'employés de tout ordre, une cinquantaine de palefreniers, la garde noble, la garde suisse, etc. Le tout formait un ensemble d'un millier de personnes. Cette statistique avec tous les détails qu'elle comporte, provient d'un manuscrit des archives pontificales, intitulé :

Rotulo della famiglia pontificale che seguiva la corte, delle cavalcature e de' muli, con gli alloggiamenti nel viaggio di N. S. Pio IV a Peroscia, del mese di settembre 1565. Ce document est complété par un autre intitulé : *Rotulo per li alloggiamenti dato alli forieri di N. S. nel viaggio di Peroscia, di settembre 1565.* Une troisième note y est jointe : *Itinerario di N. S. per Peroscia, di settembre 1565*, indiquant les haltes de la cour avec les dépenses faites : *Rotulo delle cavalcature date a diversi, pagate per Monsignor Maestro di casa, come è solito, nel viaggio di Peroscia, del settembre 1565; Rotulo delle mule a diversi nel viaggio di Peroscia pagati per M^{re} Maestro di camera, al solito...* Le tout se termine par un tableau intitulé : *Memoriale di diverse cose che sono necessarie, volendo Sua Santità andare a viaggio.* Ces documents furent extraits des archives du Vatican et publiés la première fois par Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, 109 in-8°, Venise, 1840-1879, v° *Viaggi de' pontefici*, t. xcvii, p. 179-184.

Beaucoup d'autres papes ont édicté une foule de prescriptions sur la cour romaine, soit pour en modifier les emplois, soit pour en étendre les privilèges, ou les diminuer, suivant les temps et les circonstances. Il nous suffira de citer ici parmi les bulles, brefs apostoliques et *motu proprio* donnés à cet effet, la constitution de Pie IV, *Circumspecta Rom. pontif. gratiarum*, du 12 avril 1562; celle de Grégoire XV, *Venerabili fratri*, du 22 mars 1621; celle d'Alexandre VIII, *Venerabilibus fratribus*, du 12 janvier 1690; celle d'Innocent XIII, *Venerabilibus fratribus*, du 26 mai 1721; celle de Benoît XIII du 15 décembre 1724; le bref de Pie VI du 22 juin 1775; son *Chirografo* du 1^{er} janvier 1778; le *motu proprio* de Pie VII du 28 novembre 1800, *L'economia del pubblico erario, e la riforma di molti oggetti della medesima*; celui de Léon XII, du 23 novembre 1824, *I gloriosi nostri predecessori in mezzo alle gravissime cure*; celui de Grégoire XVI, du 10 décembre 1832, *Fra le sagge provvidenze adottate dal nostro predecessore Leone XII*, etc. Le règlement établi par ce pape est encore, sauf de légères modifications de détail, le code actuel des employés du Vatican. Cf. Guerra, *Epitome pontificiarum constitutionum in bullariis magno et romano contentarum et aliunde desumptarum secundum materias*, 4 in-fol., Venise, 1772, t. i, p. 383 sq.; *Bullarium magnum*, 19 in-fol., Rome, 1727-1758, t. i, p. 387, 494, 604, 703; t. ii, p. 585, 597, 604; t. iii, p. 501; t. iv, p. 75, 604; t. ix, p. 15; t. xi, p. 207; t. xiii, p. 22, etc.

C'est sous Urbain VIII (1623-1644) que le traitement en nature avait commencé à disparaître, remplacé en partie par un modeste traitement en argent. Cette heureuse modification, dont les fonctionnaires pontificaux ne se plaignirent pas, avait, en même temps, profité à l'administration palatine, qu'elle avait débarrassée d'une foule de services secondaires, devenus par la suite vraiment onéreux. Ce premier essai avait trop bien réussi pour qu'on s'en tint là. Il fut continué et développé par Clément X, qui, par son décret du 1^{er} novembre 1675, augmenta les honoraires de ses familiers jusqu'à la somme de vingt-deux écus par mois, soit 118 francs environ de notre monnaie, l'écu romain valant 5 fr. 37. C'était encore bien peu de chose, mais la plupart des *parti di palazzo* demeuraient en usage, non moins que les distributions extraordinaires et les cadeaux éventuels appelés *mancie*. Un demi-siècle plus tard, Innocent XIII (1721-1724) poussa plus loin encore cette modification, augmenta tous les traitements, et supprima les parts du palais, ne laissant subsister que les distributions de pain et de vin, ainsi que l'usage des chevaux. Les répartitions en nature cédaient de plus en plus la place aux répartitions en espèces. Pie VI, à la suite des rapines exercées dans ses États par les armées de la

République française, supprima toutes les parts du palais que ses prédécesseurs avaient laissé subsister, c'est-à-dire les distributions de pain et de vin. Toutes les locations pour les fours, moulins, celliers, etc., destinés à pourvoir aux besoins de la cour pontificale, furent annulées ou résiliées. Ainsi prit fin l'ancien mode de rétribution pour les employés du palais qui reçurent tous, à partir de cette époque, un traitement fixe en rapport avec leur dignité ou l'importance de leurs fonctions. De la coutume ancienne et immémoriale il ne resta que l'usage des voitures pour un certain nombre d'entre eux, la distribution des cierges au jour de la Chandeleur, celle des palmes, le dimanche des Rameaux, et celle des médailles d'or et d'argent pour la fête de saint Pierre. Ce sont les trois seules prestations en nature qui soient demeurées en vigueur jusqu'à nos jours.

II. COMPOSITION. — I. PRÉLATS PALATINS. — On appelle ainsi ceux qui ont, de droit, leur habitation dans les palais apostoliques. Ils sont membres du sacré-colège des cardinaux, ou ils appartiennent, du moins, aux degrés les plus élevés de la prélature. Cf. Moroni, *Dizionario*, v° *Cardinale*, t. x, p. 10 sq.; v° *Palatino*, t. L, p. 195 sq.

1° *Cardinaux palatins*. — Il y en a quatre : le prodataire; le secrétaire d'État; le secrétaire des brefs; le secrétaire des mémoriaux. Avec le cardinal camerlingue de la sainte Église, ce sont les plus hauts dignitaires de la cour romaine. Les quatre secrétaireries générales, dont ces cardinaux sont les présidents, sont également appelées palatines, parce qu'elles font partis du palais pontifical. Tous leurs employés recevaient autrefois les *parti di palazzo*, et par conséquent étaient logés, nourris et entretenus aux frais du pape, dont ils étaient regardés comme les familiers et les commensaux.

1. Le dataire ou prodataire (selon qu'il est prêtre ou cardinal) est le préfet de la Daterie, ou *curia gratiosa pro foro externo*, tribunal par le moyen duquel les papes accordaient à ceux qui avaient bien mérité du saint-siège, des faveurs telles que bénéfices ecclésiastiques, pensions, coadjutoreries, insignes de la prélature, dispenses des empêchements publics de mariage, dispenses des irrégularités, etc. Cet office est très ancien. On ne peut cependant préciser l'époque de son origine, d'autant plus que primitivement la Daterie ne se distinguait pas de la Chancellerie apostolique, dont elle formait comme une subdivision. Elle s'en sépara, dans la suite, à mesure que les affaires de son ressort se multiplièrent de plus en plus. Elle prit alors le nom sous lequel elle est depuis connue, et qui lui fut donné, parce que le dataire avait pour mission particulière d'apposer la date aux concessions pontificales. Cf. Duncange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, v° *Datararius*, t. ii, p. 744. Dès le VIII^e siècle, il paraît en avoir été déjà ainsi. Cf. Moroni, *Dizionario*, v° *Datarario*, t. xix, p. 125. Mais cette division existait certainement au commencement du XIII^e siècle, car il est fait spécialement mention du dataire dans les actes d'Honorius III (1216-1227). La Daterie devenait ainsi, suivant l'expression que les siècles consacrèrent, le tribunal de la grâce accordée, tandis que la Chancellerie resta uniquement celui de la grâce expédiée. Cf. Ameyden (Amydenius), *De officio et jurisdictione datarii*, in-fol., Rome, 1645; Venise, 1657; Cologne, 1701, c. ii; Rigger, *Quinta compilatio epistolarum decretalium Honorii III*, in-4°, Vienne, 1761; Pressuti, *1 Regesti del pontefice Onorio III*, 2 in-4°, Rome, 1888-1895; Pitra, *Études sur les lettres des papes*, dans *Analecta novissima*, Frascati, 1885, t. i, p. 181 sq.

À cette époque lointaine, les bureaux de la Daterie étaient établis dans une dépendance du palais de Latran qui fut la résidence des souverains pontifes, pen-

dant les dix premiers siècles, jusqu'au pape Benoît XI (1303-1305), et c'est là qu'habitait également le cardinal dataire. Cf. Ameyden, *De officio et jurisdictione datarii*, loc. cit. Les papes voulurent toujours l'avoir auprès d'eux, même quand ils changèrent de demeure, soit de leur propre choix, soit contraints par la nécessité. De Clément V à Grégoire XI (1305-1376), la Daterie fut transportée à Avignon, et ne fut rétablie à Rome que lorsque les papes y retournèrent. Mais, durant le grand schisme d'Occident, il y eut deux Dateries, l'une à Rome, l'autre à Avignon. Il y en eut même une troisième à Genève, quand le duc de Savoie Amédée VIII, retiré au monastère de Ripaille, près de Thonon, ayant été élu pape par les quelques prélats qui assistèrent à la XXXIV^e session du concile de Bâle, devint l'antipape Félix V (1439-1449). Pendant ce pseudo-pontificat d'une dizaine d'années, les bulles émanées de sa Daterie furent au nombre de trois mille environ, et formèrent un recueil de huit volumes in-fol., dont la république de Genève, à la fin du XVIII^e siècle, fit présent à Charles-Emmanuel III, roi de Savoie et de Sardaigne (1730-1773). Cf. Monod, *Amedeus pacificus, seu Eugenii IV et Amedei Sabaudiae ducis, in sua obedientia Felicis V nuncupati controversiarum commentarius*, in-4^o, Turin, 1624; Paris, 1626, ouvrage inséré dans le t. XVII des *Annales ecclesiast.* du cardinal Baronius; Levrier, *Chronologie historique des comtes de Genevois*, t. II, p. 30 sq.

Vers la fin du XV^e siècle, Innocent VIII (1484-1492), qui lui-même avait été dataire, fit construire la Daterie au Vatican, dans de vastes proportions pour y loger le cardinal dataire et tous les employés : *Datariam extruxit in Vaticano, ingens sane et magnificum ædificium; nedum datario ejusque officialibus ministris, sed negotiantibus per commodum*. Cf. Ameyden, *De officio et jurisdictione datarii*, loc. cit. Elle y resta plus d'un siècle, jusqu'au pontificat de Paul V (1605-1621). Ce pape la fit démolir, afin d'élever à sa place, devant la basilique de Saint-Pierre, le somptueux portique qu'on y admire encore. Il installa provisoirement la Daterie et le cardinal prodataire dans les locaux qui se trouvent au rez-de-chaussée de la cour Saint-Damase, au palais du Vatican, cf. Chatlard, *Nuova descrizione del Vaticano*, t. II, p. 70 sq., 108-112; puis, ayant agrandi considérablement le palais du Quirinal, qui servait d'habitation aux papes pendant l'été, il construisit, à côté, à gauche, en contre-bas, sur la descente du mont Quirinal, mais adossé au palais apostolique, le palais actuel de la Daterie, où elle est encore de nos jours.

En raison de l'importance de sa charge, le cardinal prodataire avait, tous les jours, dès la première heure, *summo mane*, une audience du souverain pontife, qui, d'après une ancienne et touchante coutume, commençait sa journée, en apposant sa signature à la concession d'une grâce, soit en matière de bénéfice, soit en matière de dispense. Un usage si vénérable et si digne de la bonté du père commun des fidèles, se maintint jusque vers la fin du pontificat de Pie VI (1798). Au retour de Pie VII dans ses États, les affaires du ressort de la Daterie étant devenues beaucoup moins nombreuses, par la disparition d'une foule de bénéfices ecclésiastiques à la suite de la Révolution française, le cardinal prodataire n'eut plus audience que deux fois la semaine, le mardi et le vendredi matin. Actuellement (1907) cette audience ne lui est accordée que deux fois par mois, les second et quatrième lundis, à dix heures et quart du matin, après l'audience quotidienne du cardinal secrétaire d'État. Cf. *Horaires des audiences pontificales approuvées par Sa Sainteté Pie X, le 31 octobre 1903*, dans M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, in-12, Paris, 1907, p. 75 sq. Accompagné du sous-dataire qui est aussi un prélat palatin, il se rend à l'audience du

pape en habit cardinalice. Le prélat sous-dataire porte les suppliques dans une sacoche de damas, violet ou rouge, suivant le temps, et galonnée d'or. Dès que les suppliques sont signées, le prélat se retire, et le cardinal reste pour s'entretenir encore avec le pape. Il lui soumet les affaires les plus importantes qui sont de son ressort, ou celles dont la concession dépasse les facultés dont il est pourvu. Cf. Moroni, *Dizionario*, v^o *Datarario*, t. XIX, p. 127.

Le cardinal prodataire est un des dignitaires les plus haut placés de la cour pontificale. A moins d'être promu à une autre charge, il remplit celle-ci pendant tout le pontificat du pape qui l'a élu. A la mort du pape, ses fonctions cessent. Le nouveau pontife peut en élire un autre; mais souvent il confirme celui que son prédécesseur avait choisi. Il en fut ainsi, par exemple, du cardinal Pacca, nommé par Léon XII, et qui fut successivement confirmé par Pie VIII et Grégoire XVI. Moroni, *Dizionario*, t. XIX, p. 128. Il en est de même pour le prodataire actuel, le cardinal Di Pietro, qui, institué par Léon XIII, au mois de décembre 1902, à la mort du cardinal Aloisi-Masella, a été confirmé par Pie X, après son élection (5 août 1904). Le cardinal prodataire recevait de la Daterie, comme traitement fixe, la somme de 2 450 écus romains, soit environ treize mille francs. Le sous-dataire, outre qu'il était ordinairement chanoine d'une des grandes basiliques de Rome, recevait de la Daterie 1 400 écus par an, ou 7 300 francs. Cf. Cobellio, *Notitia cardinalatus*, in-fol., Rome, 1653, c. XXXVII, *De datario papæ*; Gattico, *Acta selecta caeremonialia*, in-fol., Rome, 1753, p. 457, 463; Lunadoro, *Relazione della corte di Roma*, 2 in-4^o, Rome, 1765, t. II, p. 120 sq.

2. Le cardinal secrétaire d'État est comme le ministre des affaires étrangères du pape. Son principal rôle est de correspondre avec les nonces, et de s'occuper des relations extérieures. Il avait auparavant d'autres attributions, et centralisait aussi toute l'administration intérieure des États de l'Église. Sa juridiction était, à la fois, d'ordre ecclésiastique, politique et civil. Il était donc comme le premier ministre du pape, président du conseil des ministres et du Conseil d'État.

Cette charge, telle qu'elle est ainsi exposée, et avec ce titre, est d'origine relativement récente, puisqu'elle date du pontificat de Pie IV (1559-1566). Saint Charles Borromée, neveu de ce pontife, en fut le premier titulaire (1560), à l'âge de 23 ans. De tout temps, néanmoins, elle exista à la cour pontificale, et fut une des plus importantes, quoique sous un nom différent, et avec des attributions qui variaient suivant les époques.

Dans les premiers temps de la souveraineté pontificale, le principal ministre paraît avoir été celui qu'on appelait le *primicerius* du palais patriarcal de Latran. Le mot *primicerius* signifie le premier inscrit sur la cire, c'est-à-dire sur la liste, à l'époque reculée, où, avant l'invention du papier, on écrivait avec un stylet sur des tablettes de cire. Ce mot s'appliquait indistinctement à tous les employés de la cour, même des empereurs. Il y avait le *primicerius* des notaires, des trésoriers, des juges, des avocats, des chambellans, des lecteurs, etc. Dans l'ordre ecclésiastique, il y avait également le *primicerius* des cardinaux, des prêtres, des diacres, des sous-diacres, des chantres, etc. Cf. Du-cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, v^o *Primicerius*, t. V, p. 441 sq.; Nardi, *De parrochi*, 2 in-4^o, Pesaro, 1829, t. II, c. XXVIII; Vernigliosi, *Lezioni di diritto canonico secondo l'ordine dei titoli delle decretali di Gregorio IX*, 5 in-8^o, Pérouse, 1835-1839; *Dell' officio del primicerio*, t. I, p. 235. C'était donc comme un nom générique. Le *primicerius* du palais patriarcal du Latran était le chef des sept grands officiers du palais apostolique, et comme le premier ministre et conseiller du pape, ou secrétaire

d'État, *a publicis negotiis*. Cf. Cenni, *Monumenta dominationis pontificiæ*, 2 in-4°, Rome, 1760, t. 1; *Disserazione dell' origine, incombenze e dignità del primicero della Chiesa romana*; Galletti, *Del primicero della santa sede apostolica e di altri uffiziali maggiori del sagro palazzo Lateranense*, in-4°, Rome, 1776, ouvrage d'une grande érudition et dédié au pape Pie VI; Moroni, *Dizionario*, v° *Primicero della santa sede*, t. LV, p. 218 sq.

Dans la suite, une grande partie de cette autorité fut conférée au cardinal camerlingue, dont le substitut, ou vice-camerlingue, avait le titre de *gouverneur de Rome*. Il en était ainsi, au milieu du xv^e siècle, sous Eugène IV (1431-1447), au temps du concile de Bâle et de l'antipape Félix V (Amédée de Savoie). Le cardinal Orsini, camerlingue sous Sixte IV (1471-1484), reçut de ce pape la surintendance sur tous les employés de l'État pontifical, et la charge de traiter avec les ambassadeurs des princes, pour les affaires que ceux-ci avaient à régler avec le chef de l'Église universelle. Aussi, sous Innocent VIII (1484-1492), le cardinal Della Porta, qui succéda au cardinal Orsini, reçut-il le titre de ministre des affaires étrangères. Dans le courant du xvi^e siècle, l'autorité presque sans limite dont avaient joui précédemment les cardinaux camerlingues, fut considérablement diminuée par l'importance que prirent les consistoires, au sein desquels bien des affaires furent traitées, et par la création de nouvelles congrégations cardinales. Elle le fut aussi par l'influence grandissante que prirent dans le gouvernement de l'Église les neveux et autres parents des papes régnants. Le camerlingue ne fut bientôt plus que le ministre des finances.

Le secrétaire d'État, tel qu'il fut institué par Pie IV, réunissait la plupart des attributions que le camerlingue avait eues précédemment, et en avait, en outre, quelques-unes de plus. La création de cette charge fut très avantageuse par la centralisation qu'elle opéra dans les affaires, chose si nécessaire pour la bonne administration d'un État, surtout quand cet État, comme le saint-siège, a, par nature, des relations incessantes avec le monde entier. Elle fut presque toujours confiée, soit au cardinal-neveu, dit familièrement *cardinal-padrone*, soit au prélat précédemment secrétaire particulier du souverain pontife, quand il était cardinal, et que celui-ci, devenu pape, décorait de la pourpre. Ainsi saint Pie V (1566-1572) prit pour secrétaire d'État son ancien secrétaire particulier, le cardinal Rusticucci. Son successeur, Grégoire XIII (1572-1585), fit de même pour le cardinal Galli. La liste de tous les cardinaux secrétaires d'État, depuis cette époque jusqu'à Pie IX, avec quelques notes biographiques sur chacun d'eux, a été publiée par Moroni, *Dizionario*, v° *Segretario di stato*, t. LXIII, p. 280-291.

Quand le cardinal-neveu n'était pas proposé à la secrétairerie d'État, il avait néanmoins généralement le titre de premier ministre, ou de surintendant de l'État ecclésiastique, avec un pouvoir très étendu. Cf. card. J.-B. de Luca, *Il cardinale della santa romana Chiesa pratico*, in-4°, Rome, 1680. La charge de secrétaire d'État perdait alors beaucoup de son importance, car le principal rôle était toujours dévolu au cardinal-neveu. Cf. Plettemberg, *Notitia curiæ romanæ*, in-8°, Hildesheim, 1693, c. XIII, *De secretaria apostolica*, n. 22 sq.; Lunadoro, *Lo stato presente della corte di Roma*, 2 in-8°, Rome, 1774, *Del cardinale segretario di stato*, t. II, p. 274 sq. Comme, dans ces conditions, le secrétaire d'État restait quelquefois assez longtemps dans les rangs de la prélature, avant d'être créé cardinal, la coutume s'établit de l'appeler secrétaire d'État, tant qu'il n'était que prélat, et de lui donner ensuite le titre de procureur d'État, lorsque, en gardant la même charge, il entra dans le sacré-collège. Cette coutume, qui s'est maintenue jusqu'à notre époque pour

le dataire et le prodataire, a cessé, vers le milieu du xix^e siècle, pour le secrétaire des mémoriaux, et a disparu complètement pour la secrétairerie d'État, vers la fin du xviii^e siècle, après la mort du cardinal De Luca (1683). Beaucoup d'autres charges prélatiques, quand celui qui les exerçait les gardait provisoirement en devenant cardinal, n'étaient plus alors désignées qu'avec le préfixe *pro*.

Il est très rare que le cardinal secrétaire d'État, survivant au pape qui l'avait nommé, ait été confirmé dans cette charge par le nouveau pontife. Une de ces exceptions se réalisa dans le cardinal Albéric Archinto, secrétaire d'État de Benoît XIV, et que son successeur Clément XIII, élu le 6 juillet 1758, laissa à ce poste; mais il faut ajouter que ce cardinal mourut un mois après, le 30 juillet de la même année. Cf. Moroni, *Dizionario*, t. LXIII, p. 283. Dans toute l'histoire de l'Église, on ne cite qu'un cardinal secrétaire d'État, qui soit devenu pape. Ce fut le cardinal Rospigliosi, secrétaire d'État du pape Alexandre VII (1655-1667), auquel il succéda, sous le nom de Clément IX (1667-1670).

La charge de secrétaire d'État devint des plus laborieuses à la fin du xviii^e siècle, quand les armées victorieuses de la République française marchèrent à la conquête des États pontificaux. Pie VI (1775-1800) eut successivement, vu les difficultés de cette époque si tourmentée, plusieurs secrétaires d'État : d'abord, le cardinal Pallavicini, qui avait recueilli beaucoup de voix au conclave, et était *persona gratissima* au roi d'Espagne (1775-1785); puis, après la mort de celui-ci, le cardinal Ignace Boncompagni Ludovisi, qui donna sa démission en 1789; ensuite, le cardinal François Zelada, né à Rome, mais d'origine espagnole, démissionnaire également en 1796, et le seul, dans la liste des premiers ministres des papes, qui n'eût pas été Italien; ensuite, le cardinal Ignace Busca, de Milan, qui dut se retirer, l'année d'après (19 mars 1797), à cause de l'antipathie conçue contre lui par Bonaparte, alors général en chef de l'armée envahissante, et qui ne cessait de lui susciter toutes sortes de difficultés. Le cardinal Joseph Doria Pamphili, de Gênes, précédemment nonce en France, lui succéda, quelques mois avant le départ de Pie VI pour l'exil. Cf. Baldassari, *Relazione delle avversità e patimenti di Pio VI*, t. I, p. 110 sq.; t. II, p. 9 sq.

Sous Pie VII, pendant le règne de Napoléon I^{er}, le poste de secrétaire d'État devint encore plus pénible; mais il fut occupé par un homme d'un rare génie politique et d'une très grande finesse d'esprit, le cardinal Consalvi, négociateur du concordat conclu entre le saint-siège et la France (1800-1806). Les notes diplomatiques qu'il envoya aux diverses cours de l'Europe, et les énergiques protestations qu'il fit entendre pour maintenir les droits sacrés du saint-siège, outrageusement violés, sont un modèle de dignité et d'invincible fermeté. Devenu, pour ce motif, insupportable à Napoléon I^{er}, Consalvi, pour l'amour de la paix, donna sa démission, le 17 juin 1806. Il fut remplacé par le cardinal Casoni, qui, deux ans après, pour des raisons de santé, se retira (février 1808), et eut pour successeur le cardinal Doria, qui avait déjà occupé ce poste sous Pie VI. Mais Napoléon, un mois plus tard, le fit enlever de Rome (27 mars 1808). Le cardinal Gabrielli, que Pie VII choisit alors, fut, lui aussi, déporté, le 18 juin de la même année. Le cardinal Pacca fut, après cet événement, nommé secrétaire d'État. Napoléon lui fit intimier l'ordre de partir aussitôt pour Bénévent et de n'en plus sortir (6 septembre 1808). Cf. Novaes, continué par Pistolesi, *Storia de' sommi pontefici da san Pietro a Pio VII*, 18 in-8°, Rome, 1775-1824, t. XVIII, p. 232 sq. Pie VII retint son secrétaire d'État dans ses propres appartements, et fut avec lui, quelques mois après, arraché violemment de son palais du Quirinal.

pour être transféré à Savone (6 juillet 1809). Quand le pape eut recouvré ses domaines (1814), le cardinal Consalvi redevint secrétaire d'État jusqu'à la mort de Pie VII (20 août 1823). Avec la restauration du pouvoir temporel du saint-siège, les attributions du secrétaire d'État reprirent une très grande extension. A lui, venaient aboutir tous les fils de la vaste administration des papes, au triple point de vue civil, judiciaire et politique. Il lui appartenait de négocier les accords internationaux, d'accréditer les ambassadeurs, d'accorder les passe-ports, les titres nobiliaires, etc. Léon XII prit pour secrétaire d'État le cardinal Della Somaglia, qui avait été cardinal vicaire de Rome sous Pie VII.

Grégoire XVI, par un bref adressé au cardinal Bernetti, son secrétaire d'État depuis le 12 février 1831, créa deux secrétaireries d'État : l'une pour les affaires étrangères, l'autre pour l'intérieur (20 février 1833). Le secrétaire d'État proprement dit, c'est-à-dire celui pour les affaires étrangères, conserva la correspondance avec les membres du corps diplomatique accrédités à Rome, et avec tous les nonces et représentants du saint-siège au dehors. De lui aussi continuait à dépendre le gouverneur de Rome, comme directeur général de la police, pour l'exercice de la haute police. La secrétairerie d'État pour les affaires étrangères fut transportée dans le palais du Quirinal, tandis que celle de l'intérieur fut établie au palais du Vatican, dans les locaux jusque-là occupés par la secrétairerie d'État. Le cardinal Gamberini fut le premier titulaire de la secrétairerie d'État pour l'intérieur, et le cardinal Lambruschini succéda au cardinal Bernetti, le 20 janvier 1836. Cf. *Diario di Roma*, 1836, n. 6.

Pie IX, le 12 juin 1847, institua le conseil des ministres, et en fit président le secrétaire d'État, auquel il rendit la plupart des attributions que Grégoire XVI avait conférées au secrétaire d'État pour l'intérieur. Il choisit, en même temps, pour occuper ce poste, le cardinal Ferretti, d'Ancone, qu'il fit également ministre des affaires étrangères. Les autres ministères étaient au nombre de huit : de l'intérieur ; de l'instruction publique ; de grâce et de justice (civile et criminelle) ; des finances ; du commerce, des beaux-arts, de l'industrie et de l'agriculture ; des travaux publics ; des armes, ou de la guerre ; de la police. Cf. *Diario di Roma*, du 17 janvier 1847. Au cardinal Ferretti, succéda le cardinal Bofondi (21 janvier 1848), qui donna sa démission peu après (10 mars 1848). La révolution grondait, imposant au pape de fréquents changements de ministres. Pie IX dut quitter Rome et se réfugier à Gaète (24 novembre 1848), où il choisit comme prosecretaire d'État, le cardinal Antonelli, qui ne le quitta plus, et l'aidera avec une infatigable énergie à revendiquer ses droits souverains méconnus. Ensemble ils retournèrent à Rome avec le corps diplomatique qui s'était transporté à Gaète, pour y entourer le pape durant tout son exil (12 avril 1850). Cf. Barluzzi, *Viaggio di S. S. Papa Pio IX, da Portici a Roma, nell'aprile 1850*, in-8°, Rome, 1850. Jusqu'à sa mort, survenue le 6 novembre 1876, le cardinal Antonelli resta secrétaire d'État, président du conseil des ministres et du conseil d'État, c'est-à-dire pendant près de trente ans, au milieu de circonstances très critiques et exceptionnellement graves pour l'indépendance temporelle du saint-siège.

Le cardinal Antonelli eut pour successeur le cardinal Simeoni, qui, après l'élection de Léon XIII (20 juillet 1878), fut remplacé par le cardinal Franchi, décédé peu de temps après. La secrétairerie d'État fut alors confiée au cardinal Nina, qui donna sa démission en 1881, et fut remplacé par le cardinal Jacobi, mort le 28 février 1887. Depuis cette époque, jusqu'à la mort de Léon XIII (20 juillet 1903), c'est-à-dire pendant près de dix-sept ans, le premier ministre du pape et son secrétaire d'État fut le cardinal Rampolla del Tindaro.

Depuis la prise de Rome par les Italiens (20 septembre 1870), la violation du territoire pontifical avait eu pour conséquence immédiate de restreindre beaucoup les fonctions du cardinal secrétaire d'État. En droit strict, il ne resta que l'intermédiaire officiel du souverain pontife et des gouvernements étrangers, par le moyen des ambassadeurs accrédités auprès du saint-siège, et des nonces qui le représentent au loin. Pratiquement, ses attributions furent et sont, en réalité, beaucoup plus étendues. A moins qu'une affaire ne soit du ressort exclusif de l'une des Congrégations cardinales, elle peut être soumise à la secrétairerie d'État. Il est même souvent plus avantageux de prendre cette voie, car elle est plus facile et plus courte. Une affaire serait-elle du ressort direct d'une Congrégation spéciale, si elle est de nature à entraîner des conséquences dans le domaine de la diplomatie internationale, la secrétairerie d'État doit en être saisie, en raison de l'harmonie qui doit régner entre les diverses branches de l'administration pontificale. Ainsi le cardinal secrétaire d'État demeure toujours le premier ministre, et comme le bras droit du pape. Il est, en outre, actuellement encore, président de la commission cardinalice pour l'administration des biens du saint-siège.

Pie X choisit comme secrétaire d'État Mgr Merry del Val, qui avait été, pendant la vacance du saint-siège, désigné par les cardinaux pour remplir les fonctions de secrétaire du conclave et du sacré-colège, à la place de Mgr Volpini, décédé subitement, charge qui équivalait pendant la vacance du saint-siège à celle de secrétaire d'État, *sede plena*. Cf. Moroni, *Dizionario*, v° *Segretario del Sagro Collegio*, t. LXIII, p. 275. Ce cardinal, d'origine espagnole comme le cardinal Zelada, secrétaire d'État de Pie VI, est la seconde exception à l'usage établi depuis plusieurs siècles, suivant lequel les premiers ministres des papes sont toujours Italiens.

Les bureaux de la secrétairerie d'État, précédemment au Quirinal, ont été transportés au Vatican, depuis l'occupation de Rome par les Piémontais. Ils se trouvent au second étage des Loges, au fond. Le cardinal secrétaire d'État reçoit au premier étage des Loges, dans les appartements Borgia splendidement restaurés par Léon XIII.

Pour la correspondance, la secrétairerie d'État se sert d'un papier spécial dont le filigrane représente, empreintes dans la pâte elle-même, la tiare et les deux clefs symboliques, avec les lettres S. P. A., initiales des mots : *Sacri Palazzi Apostolici*.

Chaque jour, à 9 heures du matin, le cardinal secrétaire d'État a une audience spéciale du souverain pontife. Cependant les jours où il reçoit lui-même le corps diplomatique, c'est-à-dire le mardi et le vendredi, il est remplacé, auprès du pape, le vendredi, par le substitut de la secrétairerie d'État, et le mardi, par le secrétaire des affaires ecclésiastiques extraordinaires. L'audience du cardinal secrétaire d'État dure, ordinairement, de 9 heures du matin à 10 heures un quart. Cf. *Horaire des audiences approuvées par Sa Sainteté Pie X, le 31 octobre 1903*, dans Mgr Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, in-12, Paris, 1907, p. 75 sq.

3. Le secrétaire des brefs est aussi un cardinal palatin. Il préside le collège, ou secrétairerie des brefs, dont la principale attribution est la rédaction des brefs pontificaux, écrits sur une feuille de parchemin quadrangulaire, expédiés sous l'anneau du pêcheur, *sub annulo piscatoris*, et signés non par le pape lui-même, mais par le cardinal secrétaire des brefs, ou par son substitut. Voir BREF, t. II, col. 1125 sq. L'origine de cette secrétairerie remonte au pape Jean XXII (1316-1334) ; mais elle subit bien des vicissitudes dans la suite, et fut complètement réorganisée, plus de trois siècles après, par le vénérable Innocent XI. Constitution *Romanus pontifex*, du 1^{er} avril 1678, dans *Bullarium*

d'État, *a publicis negotiis*. Cf. Cenni, *Monumenta dominationis pontificiæ*, 2 in-4°, Rome, 1760, t. 1; *Disertazione dell' origine, incombenze e dignità del primicero della Chiesa romana*; Galletti, *Del primicero della santa sede apostolica e di altri ufficiali maggiori del sagro palazzo Lateranense*, in-4°, Rome, 1776, ouvrage d'une grande érudition et dédié au pape Pie VI; Moroni, *Dizionario*, v° *Primicero della santa sede*, t. LV, p. 218 sq.

Dans la suite, une grande partie de cette autorité fut conférée au cardinal camerlingue, dont le substitut, ou vice-camerlingue, avait le titre de *gouverneur de Rome*. Il en était ainsi, au milieu du xv^e siècle, sous Eugène IV (1431-1447), au temps du concile de Bâle et de l'antipape Félix V (Amédée de Savoie). Le cardinal Orsini, camerlingue sous Sixte IV (1471-1484), reçut de ce pape la surintendance sur tous les employés de l'État pontifical, et la charge de traiter avec les ambassadeurs des princes, pour les affaires que ceux-ci avaient à régler avec le chef de l'Église universelle. Aussi, sous Innocent VIII (1484-1492), le cardinal Della Porta, qui succéda au cardinal Orsini, reçut-il le titre de ministre des affaires étrangères. Dans le courant du xvi^e siècle, l'autorité presque sans limite dont avaient joui précédemment les cardinaux camerlingues, fut considérablement diminuée par l'importance que prirent les consistoires, au sein desquels bien des affaires furent traitées, et par la création de nouvelles congrégations cardinalices. Elle le fut aussi par l'influence grandissante que prirent dans le gouvernement de l'Église les neveux et autres parents des papes régnants. Le camerlingue ne fut bientôt plus que le ministre des finances.

Le secrétaire d'État, tel qu'il fut institué par Pie IV, réunissait la plupart des attributions que le camerlingue avait eues précédemment, et en avait, en outre, quelques-unes de plus. La création de cette charge fut très avantageuse par la centralisation qu'elle opéra dans les affaires, chose si nécessaire pour la bonne administration d'un État, surtout quand cet État, comme le saint-siège, a, par nature, des relations incessantes avec le monde entier. Elle fut presque toujours confiée, soit au cardinal-neveu, dit familièrement *cardinal-padrone*, soit au prélat précédemment secrétaire particulier du souverain pontife, quand il était cardinal, et que celui-ci, devenu pape, décorait de la pourpre. Ainsi saint Pie V (1566-1572) prit pour secrétaire d'État son ancien secrétaire particulier, le cardinal Rusticucci. Son successeur, Grégoire XIII (1572-1585), fit de même pour le cardinal Galli. La liste de tous les cardinaux secrétaires d'État, depuis cette époque jusqu'à Pie IX, avec quelques notes biographiques sur chacun d'eux, a été publiée par Moroni, *Dizionario*, v° *Segretario di stato*, t. LXIII, p. 280-291.

Quand le cardinal-neveu n'était pas proposé à la secrétairerie d'État, il avait néanmoins généralement le titre de premier ministre, ou de surintendant de l'État ecclésiastique, avec un pouvoir très étendu. Cf. card. J.-B. de Luca, *Il cardinale della santa romana Chiesa pratico*, in-4°, Rome, 1680. La charge de secrétaire d'État perdait alors beaucoup de son importance, car le principal rôle était toujours dévolu au cardinal-neveu. Cf. Plettemberg, *Notitia curiæ romanæ*, in-8°, Hildesheim, 1693, c. XIII, *De secretaria apostolica*, n. 22 sq.; Lunadoro, *Lo stato presente della corte di Roma*, 2 in-8°, Rome, 1774, *Del cardinale segretario di stato*, t. II, p. 274 sq. Comme, dans ces conditions, le secrétaire d'État restait quelquefois assez longtemps dans les rangs de la prélature, avant d'être créé cardinal, la coutume s'établit de l'appeler secrétaire d'État, tant qu'il n'était que prélat, et de lui donner ensuite le titre de prosecretaire d'État, lorsque, en gardant la même charge, il entra dans le sacré-collège. Cette coutume, qui s'est maintenue jusqu'à notre époque pour

le dataire et le prodataire, a cessé, vers le milieu du xix^e siècle, pour le secrétaire des mémoriaux, et a disparu complètement pour la secrétairerie d'État, vers la fin du xvii^e siècle, après la mort du cardinal De Luca (1683). Beaucoup d'autres charges prélatiques, quand celui qui les exerçait les gardait provisoirement en devenant cardinal, n'étaient plus alors désignées qu'avec le préfixe *pro*.

Il est très rare que le cardinal secrétaire d'État, survivant au pape qui l'avait nommé, ait été confirmé dans cette charge par le nouveau pontife. Une de ces exceptions se réalisa dans le cardinal Albéric Archinto, secrétaire d'État de Benoît XIV, et que son successeur Clément XIII, élu le 6 juillet 1753, laissa à ce poste; mais il faut ajouter que ce cardinal mourut un mois après, le 30 juillet de la même année. Cf. Moroni, *Dizionario*, t. LXIII, p. 283. Dans toute l'histoire de l'Église, on ne cite qu'un cardinal secrétaire d'État, qui soit devenu pape. Ce fut le cardinal Rospigliosi, secrétaire d'État du pape Alexandre VII (1655-1667), auquel il succéda, sous le nom de Clément IX (1667-1670).

La charge de secrétaire d'État devint des plus laborieuses à la fin du xviii^e siècle, quand les armées victorieuses de la République française marchèrent à la conquête des États pontificaux. Pie VI (1775-1800) eut successivement, vu les difficultés de cette époque si tourmentée, plusieurs secrétaires d'État: d'abord, le cardinal Pallavicini, qui avait recueilli beaucoup de voix au conclave, et était *persona gratissima* au roi d'Espagne (1775-1785); puis, après la mort de celui-ci, le cardinal Ignace Boncompagni Ludovisi, qui donna sa démission en 1789; ensuite, le cardinal François Zelada, né à Rome, mais d'origine espagnole, démissionnaire également en 1796, et le seul, dans la liste des premiers ministres des papes, qui n'eût pas été Italien; ensuite, le cardinal Ignace Busca, de Milan, qui dut se retirer, l'année d'après (19 mars 1797), à cause de l'antipathie conçue contre lui par Bonaparte, alors général en chef de l'armée envahissante, et qui ne cessait de lui susciter toutes sortes de difficultés. Le cardinal Joseph Doria Pamphili, de Gènes, précédemment nonce en France, lui succéda, quelques mois avant le départ de Pie VI pour l'exil. Cf. Baldassari, *Relazione delle avversità e patimenti di Pio VI*, t. 1, p. 110 sq.; t. II, p. 9 sq.

Sous Pie VII, pendant le règne de Napoléon I^{er}, le poste de secrétaire d'État devint encore plus pénible; mais il fut occupé par un homme d'un rare génie politique et d'une très grande finesse d'esprit, le cardinal Consalvi, négociateur du concordat conclu entre le saint-siège et la France (1800-1806). Les notes diplomatiques qu'il envoya aux divers cours de l'Europe, et les énergiques protestations qu'il fit entendre pour maintenir les droits sacrés du saint-siège, outrageusement violés, sont un modèle de dignité et d'invincible fermeté. Devenu, pour ce motif, insupportable à Napoléon I^{er}, Consalvi, pour l'amour de la paix, donna sa démission, le 17 juin 1806. Il fut remplacé par le cardinal Casoni, qui, deux ans après, pour des raisons de santé, se retira (février 1808), et eut pour successeur le cardinal Doria, qui avait déjà occupé ce poste sous Pie VI. Mais Napoléon, un mois plus tard, le fit enlever de Rome (27 mars 1808). Le cardinal Gabrielli, que Pie VII choisit alors, fut, lui aussi, déporté, le 18 juin de la même année. Le cardinal Pacca fut, après cet événement, nommé secrétaire d'État. Napoléon lui fit intimer l'ordre de partir aussitôt pour Bénévent et de n'en plus sortir (6 septembre 1808). Cf. Novaès, continué par Pistolesi, *Storia de' sommi pontefici da san Pietro a Pio VII*, 18 in-8°, Rome, 1775-1824, t. XVIII, p. 232 sq. Pie VII retint son secrétaire d'État dans ses propres appartements, et fut avec lui, quelques mois après, arraché violemment de son palais du Quirinal.

pour être transféré à Savone (6 juillet 1809). Quand le pape eut recouvré ses domaines (1814), le cardinal Consalvi redevint secrétaire d'État jusqu'à la mort de Pie VII (20 août 1823). Avec la restauration du pouvoir temporel du saint-siège, les attributions du secrétaire d'État reprirent une très grande extension. A lui, venaient aboutir tous les fils de la vaste administration des papes, au triple point de vue civil, judiciaire et politique. Il lui appartenait de négocier les accords internationaux, d'accréditer les ambassadeurs, d'accorder les passe-ports, les titres nobiliaires, etc. Léon XII prit pour secrétaire d'État le cardinal Della Somaglia, qui avait été cardinal vicaire de Rome sous Pie VII.

Grégoire XVI, par un bref adressé au cardinal Bernetti, son secrétaire d'État depuis le 12 février 1831, créa deux secrétaireries d'État : l'une pour les affaires étrangères, l'autre pour l'intérieur (20 février 1833). Le secrétaire d'État proprement dit, c'est-à-dire celui pour les affaires étrangères, conserva la correspondance avec les membres du corps diplomatique accrédités à Rome, et avec tous les nonces et représentants du saint-siège au dehors. De lui aussi continuait à dépendre le gouverneur de Rome, comme directeur général de la police, pour l'exercice de la haute police. La secrétairerie d'État pour les affaires étrangères fut transportée dans le palais du Quirinal, tandis que celle de l'intérieur fut établie au palais du Vatican, dans les locaux jusque-là occupés par la secrétairerie d'État. Le cardinal Gamberini fut le premier titulaire de la secrétairerie d'État pour l'intérieur, et le cardinal Lambruschini succéda au cardinal Bernetti, le 20 janvier 1836. Cf. *Diario di Roma*, 1836, n. 6.

Pie IX, le 12 juin 1847, institua le conseil des ministres, et en fit président le secrétaire d'État, auquel il rendit la plupart des attributions que Grégoire XVI avait conférées au secrétaire d'État pour l'intérieur. Il choisit, en même temps, pour occuper ce poste, le cardinal Ferretti, d'Ancone, qu'il fit également ministre des affaires étrangères. Les autres ministères étaient au nombre de huit : de l'intérieur; de l'instruction publique; de grâce et de justice (civile et criminelle); des finances; du commerce, des beaux-arts, de l'industrie et de l'agriculture; des travaux publics; des armes, ou de la guerre; de la police. Cf. *Diario di Roma*, du 17 janvier 1847. Au cardinal Ferretti, succéda le cardinal Bofondi (21 janvier 1848), qui donna sa démission peu après (10 mars 1848). La révolution grondait, imposant au pape de fréquents changements de ministres. Pie IX dut quitter Rome et se réfugier à Gaëte (24 novembre 1848), où il choisit comme prosecretaire d'État, le cardinal Antonelli, qui ne le quitta plus, et l'aida avec une infatigable énergie à revendiquer ses droits souverains méconnus. Ensemble ils retournèrent à Rome avec le corps diplomatique qui s'était transporté à Gaëte, pour y entourer le pape durant tout son exil (12 avril 1850). Cf. Barluzzi, *Viaggio di S. S. Papa Pio IX, da Portici a Roma, nell'aprile 1850*, in-8°, Rome, 1850. Jusqu'à sa mort, survenue le 6 novembre 1876, le cardinal Antonelli resta secrétaire d'État, président du conseil des ministres et du conseil d'État, c'est-à-dire pendant près de trente ans, au milieu de circonstances très critiques et exceptionnellement graves pour l'indépendance temporelle du saint-siège.

Le cardinal Antonelli eut pour successeur le cardinal Simeoni, qui, après l'élection de Léon XIII (20 juillet 1878), fut remplacé par le cardinal Franchi, décédé peu de temps après. La secrétairerie d'État fut alors confiée au cardinal Nina, qui donna sa démission en 1881, et fut remplacé par le cardinal Jacobini, mort le 28 février 1887. Depuis cette époque, jusqu'à la mort de Léon XIII (20 juillet 1903), c'est-à-dire pendant près de dix-sept ans, le premier ministre du pape et son secrétaire d'État fut le cardinal Rampolla del Tindaro.

Depuis la prise de Rome par les Italiens (20 septembre 1870), la violation du territoire pontifical avait eu pour conséquence immédiate de restreindre beaucoup les fonctions du cardinal secrétaire d'État. En droit strict, il ne resta que l'intermédiaire officiel du souverain pontife et des gouvernements étrangers, par le moyen des ambassadeurs accrédités auprès du saint-siège, et des nonces qui le représentent au loin. Pratiquement, ses attributions furent et sont, en réalité, beaucoup plus étendues. A moins qu'une affaire ne soit du ressort exclusif de l'une des Congrégations cardinales, elle peut être soumise à la secrétairerie d'État. Il est même souvent plus avantageux de prendre cette voie, car elle est plus facile et plus courte. Une affaire serait-elle du ressort direct d'une Congrégation spéciale, si elle est de nature à entraîner des conséquences dans le domaine de la diplomatie internationale, la secrétairerie d'État doit en être saisie, en raison de l'harmonie qui doit régner entre les diverses branches de l'administration pontificale. Ainsi le cardinal secrétaire d'État demeure toujours le premier ministre, et comme le bras droit du pape. Il est, en outre, actuellement encore, président de la commission cardinalice pour l'administration des biens du saint-siège.

Pie X choisit comme secrétaire d'État Mgr Merry del Val, qui avait été, pendant la vacance du saint-siège, désigné par les cardinaux pour remplir les fonctions de secrétaire du conclave et du sacré-collège, à la place de Mgr Volpini, décédé subitement, charge qui équivalait pendant la vacance du saint-siège à celle de secrétaire d'État, *sede plena*. Cf. Moroni, *Dizionario*, v° *Segretario del Sagro Collegio*, t. LXIII, p. 275. Ce cardinal, d'origine espagnole comme le cardinal Zelada, secrétaire d'État de Pie VI, est la seconde exception à l'usage établi depuis plusieurs siècles, suivant lequel les premiers ministres des papes sont toujours Italiens.

Les bureaux de la secrétairerie d'État, précédemment au Quirinal, ont été transportés au Vatican, depuis l'occupation de Rome par les Piémontais. Ils se trouvent au second étage des Loges, au fond. Le cardinal secrétaire d'État reçoit au premier étage des Loges, dans les appartements Borgia splendidement restaurés par Léon XIII.

Pour la correspondance, la secrétairerie d'État se sert d'un papier spécial dont le filigrane représente, empreintes dans la pâte elle-même, la tiare et les deux clefs symboliques, avec les lettres S. P. A., initiales des mots : *Sacri Palazzi Apostolici*.

Chaque jour, à 9 heures du matin, le cardinal secrétaire d'État a une audience spéciale du souverain pontife. Cependant les jours où il reçoit lui-même le corps diplomatique, c'est-à-dire le mardi et le vendredi, il est remplacé, auprès du pape, le vendredi, par le substitut de la secrétairerie d'État, et le mardi, par le secrétaire des affaires ecclésiastiques extraordinaires. L'audience du cardinal secrétaire d'État dure, ordinairement, de 9 heures du matin à 10 heures un quart. Cf. *Horaires des audiences approuvées par Sa Sainteté Pie X, le 31 octobre 1903*, dans Mgr Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, in-12, Paris, 1907, p. 75 sq.

3. Le secrétaire des brefs est aussi un cardinal palatin. Il préside le collège, ou secrétairerie des brefs, dont la principale attribution est la rédaction des brefs pontificaux, écrits sur une feuille de parchemin quadrangulaire, expédiés sous l'anneau du pêcheur, *sub annulo piscatoris*, et signés non par le pape lui-même, mais par le cardinal secrétaire des brefs, ou par son substitut. Voir BREF, t. II, col. 1125 sq. L'origine de cette secrétairerie remonte au pape Jean XXII (1316-1344); mais elle subit bien des vicissitudes dans la suite, et fut complètement réorganisée, plus de trois siècles après, par le vénérable Innocent XI. Constitution *Romanus pontifex*, du 1^{er} avril 1678, dans *Bullarium*

magnum, 19 in-fol., Rome, 1739-1769, t. xi, p. 217 sq. Il la divisa alors en deux sections : la secrétairerie des brefs ordinaires, et celle des brefs aux princes. Soixante ans plus tard, Benoît XIV, par sa bulle *Gravissimum*, du 8 décembre 1745, § 5-6, exposa longuement la liste des affaires qui doivent passer par la secrétairerie des brefs. Cf. *Bullarium Benedicti XIV*, 2 in-fol., Venise, 1778, t. i, p. 264 sq.; *Bullarium magnum*, t. xvi, p. 334 sq. Léon XIII, par son *motu proprio* du 31 octobre 1897, lui accorda, en outre, la concession presque exclusive des indulgences, et de plusieurs faveurs, telles que l'autel privilégié, la faculté de bénir et d'indulgencier, etc. Sous Pie IX, les bureaux de la secrétairerie des brefs, ouverts de 9 heures du matin à 1 heure de l'après-midi, excepté les dimanches et fêtes, se trouvaient dans le magnifique palais de la Consulta, tout près du palais du Quirinal, du côté opposé à celui de la Daterie. Après l'occupation de Rome par Victor-Emmanuel, ils furent transportés au palais Altemps, *via San' Apollinare*, n. 8. Ils y étaient encore en 1899. Mais, l'année suivante, ils furent transférés au second étage du palais de la Chancellerie, dans les appartements anciennement occupés par le grand pénitencier, où ils sont encore actuellement. La charge de secrétaire des brefs est à vie. Cf. Moroni, *op. cit.*, *vo Cardinale*, § 6, t. x, p. 10.

4. Le secrétaire des mémoriaux, en style de curie *summus scrinarius a libellis*, ou *magister libellorum et memoriae*, ou *a secretis super libellis*, est le quatrième cardinal palatin. Par mémoriaux on entend les suppliques adressées au pape, en vue d'obtenir quelque faveur. Elles furent ainsi nommées, parce qu'elles sont comme un document destiné à rappeler au pontife la faveur qu'on sollicite de lui. Ce terme avait le même sens dans les cours séculières et déjà même sous les empereurs romains. L. XV, ff. *De in jus vocando*; L. XXXII, ff. *De rec. arbit.*; L. I, Cod. *Quando libellus*; Novell. CXIII, CXIV. Cf. Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, *vo Memoria, memoriale, memoriales*, t. iv, p. 353 sq.; Parisi, *Istruzioni per la segreteria*, c. II, *De' memoriali e promemoria*, t. iv. Vu la grande quantité de suppliques qui arrivaient au pape de tous les points de la catholicité, il y eut, dès les premiers siècles, un ou plusieurs secrétaires apostoliques chargés de recueillir ces demandes, de les classer, de les analyser, et d'en faire un rapport au pape. Les fonctions de secrétaire des mémoriaux, ou de référendaire des suppliques sont donc très anciennes. On ne saurait, au juste, en fixer l'origine. Elles sont, en outre, très importantes et fort délicates. Elles font de celui qui doit les remplir, comme un intermédiaire officiel entre les sujets et leur souverain. Son rôle est d'intercéder en leur faveur, pour faire agréer leurs demandes; et il est, en même temps, l'organe par lequel le prince répand sur eux ses bienfaits. Cf. Ducange, *op. cit.*, *vo Referendarius*, t. v, p. 651.

D'après Galletti, *Del primicerio della santa sede ed altri uffiziali del palazzo lateranense*, in-4°, Rome, 1776, p. 190, celui qui, dans l'antiquité chrétienne, était appelé le *primicerius advocatorum*, ou *defensorum*, paraît avoir alors rempli les fonctions attribuées plus tard, d'une manière spéciale, au secrétaire des mémoriaux. Benoît XII, élu à Avignon, en 1334, ordonna que toutes les concessions de faveurs fussent enregistrées, et que l'on gardât les documents originaux. Ainsi prit naissance, dans la cour pontificale, l'habitude d'avoir un registre des suppliques. Au commencement du siècle suivant, sous le pontificat d'Alexandre V (1409-1410), il est fait mention d'une pièce réservée dans le palais apostolique, pour y conserver les registres des mémoriaux. Cf. Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, 28 in-fol., Milan, 1723-1751, t. III, p. 822; Gattico, *Acta selecta cæremonialia sanctæ romanæ Ecclesiæ*, in-fol.,

Rome, 1753, c. xxxiii, *De registratione supplicum*, p. 272. Au milieu du xvi^e siècle, dans les rôles du palais de Paul IV (1555-1559), sont indiqués deux enregistreurs des suppliques, *due registratori delle suppliche*, outre le gardien du registre, *custode del registro*. Dans le rôle de Sixte-Quint (1585-1590), un des secrétaires est préposé à la garde des mémoriaux, *alla cura de' memoriali*. Dans celui d'Urbain VIII (1623-1644), on trouve aussi deux substituts du secrétaire des mémoriaux, *due sostituti del segretario de' memoriali*. Lunadoro, *Relazione della corte de Roma*, 2 in-8°, Rome, 1774, t. II, p. 18, dit que le secrétaire des mémoriaux est d'ordinaire le maître de chambre du pape. Sous Clément XI (1700-1721), le secrétaire des mémoriaux avait aussi deux substituts. Châtard, *Descrizione del palazzo apostolico vaticano*, 2 in-4°, Rome, 1768, c. xviii, t. II, fait la description des appartements affectés au secrétaire des mémoriaux. Ils se trouvaient au second étage des Loges, et ne comprenaient pas moins de dix-sept pièces, sans compter les cuisines et les dépendances. Cf. Lunadoro, *op. cit.*, c. xxxi, *Del segretario de' memoriali*, t. II, p. 20 sq.

La charge de secrétaire des mémoriaux fut très longtemps simplement prélatice. Voilà pourquoi le titulaire qui la gardait après son élévation au cardinalat, ou qui en était investi après avoir été décoré de la pourpre, était appelé prosecretaire. Ce n'est qu'à partir de 1775 qu'elle fut toujours confiée à un cardinal. Le premier auquel elle fut alors donnée fut le cardinal Rezzonico, de Venise, neveu de Clément XIII, créé cardinal par Clément XIV et fait prosecretaire des mémoriaux par Pie VI en 1775. Pour cette charge, il recevait du palais apostolique le traitement fixe de douze cents écus romains par an, soit de six à sept mille francs de notre monnaie. Il resta à ce poste jusqu'en 1783, et ne fut pas remplacé, la charge devenant vacante pendant les dernières années du pontificat de Pie VI. Elle fut rétablie, en 1800, par Pie VII, avec des pouvoirs très étendus; mais ils furent un peu restreints par Pie VIII (1829), et beaucoup par Grégoire XVI, qui remit aux diverses congrégations et tribunaux compétents, l'examen des affaires au sujet desquelles des grâces lui étaient demandées. Pie IX, le 23 janvier 1847, divisa la secrétairerie des mémoriaux en deux sections : l'une pour les affaires ecclésiastiques, et l'autre pour les affaires civiles. Il régla également que les suppliques, exaucées ou non, ne seraient jamais rendues, mais enregistrées et conservées dans les archives de la secrétairerie des mémoriaux, pendant dix ans. Cf. *Diario di Roma*, 1847, n. 10.

La liste des secrétaires des mémoriaux, avec quelques notices biographiques sur chacun d'eux, depuis la première moitié du xvi^e siècle jusqu'au milieu du pontificat de Pie IX, fut dressée, après de multiples recherches, et publiée par Moroni, *Dizionario*, t. XLIV, p. 188-193. Un des premiers en date est saint Charles Borromée, qui, neveu de Pie IV, fut secrétaire des mémoriaux, en 1559, avant d'être cardinal et secrétaire d'État. Dans la suite, plusieurs autres prélats devinrent secrétaires d'État, après avoir été secrétaires des mémoriaux.

Comme cardinal palatin, le secrétaire des mémoriaux avait une somptueuse habitation dans le palais apostolique du Quirinal. Il était reçu par le pape, en audience particulière, deux fois par semaine, le lundi et le vendredi matin.

Les bureaux de la secrétairerie des mémoriaux étaient également au Quirinal. Après l'occupation du Quirinal par le roi d'Italie, ils furent transportés au palais Mignanelli, près de la place d'Espagne; puis, en 1900, transférés au premier étage du palais de la Chancellerie.

Le dernier titulaire de cette charge fut le cardinal Ricci-Paracciani, mort le 9 mars 1894. Il n'a jamais été

remplacé, et, depuis lors, les fonctions de la secrétairerie des mémoriaux, dont le personnel fut de plus en plus réduit, se trouvèrent progressivement absorbées par les autres Congrégations cardinales. Cf. M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, in-12, Paris, 1899, 1900, 1907, passim.

2^e *Prélats palatins*. — Ils sont comme les cardinaux palatins, au nombre de quatre : le majordome de Sa Sainteté ; le maître de chambre du pape ; l'auditeur du trê saine-père ; le maître du sacré palais.

Le premier d'entre eux est du nombre des prélats dits de *fiocchetti*, ainsi appelés parce qu'ils sont autorisés à suspendre aux harnais de leurs chevaux, comme signe distinctif, des houppes (*fiocchetti*) de soie violette, comme les patriarches. Comme ceux-ci également ils ont le titre d'Excellence, et, dans les chapelles pontificales, ont le pas sur les archevêques et évêques non assistants au trône. Ils timbrent leurs armes d'un chapeau violet, orné de dix glands roses, à moins qu'ils ne soient évêques. En outre, ils peuvent, dans l'antichambre de leurs appartements, disposer un baldaquin au-dessus de leurs armes. Leur charge est cardinalice, comme celle des nonces auprès des grandes puissances, et celle des secrétaires des principales Congrégations. A moins de démerite, en effet, ils ne quittent leur charge que pour entrer dans le sacré-collège, car, en dehors du cardinalat, il n'y a pas d'emploi plus honorable que le leur. Les prélats de *fiocchetti* sont au nombre de quatre seulement : le premier des prélats palatins, c'est-à-dire le majordome de Sa Sainteté, et les trois premiers dignitaires de la Chambre apostolique, c'est-à-dire le vice-camerlingue de la sainte Église, l'auditeur général de la révérende Chambre apostolique, et le trésorier général de la même Chambre. Parmi ces quatre prélats primaires, dits de *fiocchetti*, le majordome occupe le quatrième rang.

Les prélats palatins, de *fiocchetti*, ou non, s'ils deviennent cardinaux, ont le privilège de diviser leur écusson en deux parties, dans l'une desquelles (celle de droite) ils mettent les armes du souverain pontife qui les crée cardinaux, et dans l'autre (celle de gauche) l'écusson de leur propre famille. Autrefois, ils pouvaient ajouter à leurs armes, même avant d'être cardinaux, celles du pape qui les avait fait entrer dans la famille pontificale, et ce privilège se trouve parmi ceux que Pie VI accorda à ses familiers, par le bref qu'il leur adressa, la première année de son pontificat, le 22 juin 1775. Ce bref très étendu est rapporté par Moroni, *Dizionario, v^o Famiglia pontificia*, t. XXIII, p. 96-108. Les successeurs de Pie VI n'ont pas cependant renouvelé ce privilège, de sorte que le majordome et le maître de chambre de Sa Sainteté sont presque les seuls à en user actuellement. Cf. Parisi, *Istruzioni per la segreteria*, t. III, p. 166; Moroni, *op. cit.*, *v^o Palatino*, t. I, p. 197.

1. Le majordome de Sa Sainteté, *Magister domus papæ*, ou *aule præfectus*, ou *præfectus sacri palatii apostolici*, est le préfet des sacrés palais apostoliques du Vatican, du Quirinal, du Latran et de Castelgandolfo, dont il est le gouverneur perpétuel. A lui est commise la garde de la personne du pape, et la surintendance de toute la cour. Il est donc le supérieur immédiat de tous les membres de la famille pontificale, non cardinaux. Le majordome a, de tout temps, joui de grandes prérogatives honorifiques, et exercé une autorité très étendue. Il avait même autrefois, et jusqu'à la fin du XIX^e siècle, sur tout le personnel des palais apostoliques, juridiction criminelle et civile. Il était, en outre, comme grand économiste du palais, chargé de toutes les dépenses qui se rapportent, en quelque façon, aux palais apostoliques, soit pour le traitement du personnel, soit pour les réparations à faire aux édifices, soit pour l'entretien des collections et musées du Vatican,

du Latran, et, avant 1870, du Capitole. A travers les siècles, ces attributions varièrent suivant la volonté des souverains pontifes. Ainsi la préfecture des palais apostoliques a été quelquefois séparée du majordomat, comme elle l'est encore de nos jours, depuis le pontificat de Pie X. Quelquefois, elle constituait alors un office à part; quelquefois aussi, elle était unie à une autre charge, comme elle l'est maintenant à celle du cardinal secrétaire d'État.

Comme chef de la famille pontificale, le majordome appose sa signature à tous les billets de nomination aux différents titres honorifiques ou rétribués du palais, comme ceux de camériers, clercs, chapelains, etc., qui expirent à la mort du pontife et doivent être renouvelés. Il ne signe pas ceux qui se donnent par bref, et qui sont *ad perpetuam rei memoriam*. De lui dépendent la garde noble du pape, la garde suisse, la garde palatine; en un mot, tous les membres du personnel affecté à la garde des portes et escaliers du palais, ou au service des antichambres pontificales. Par suite de ses attributions si nombreuses et si importantes, le majordome jouit, pour lui et ses familiers, de somptueux appartements dans le palais même habité par le pape. Vu le degré qu'il occupe dans la hiérarchie, le majordome est nommé généralement par bref apostolique émanant de la secrétairerie d'État. Cette charge ne devient pas vacante à la mort du souverain pontife; mais, pendant la vacance du saint-siège, le majordome remplit les fonctions très importantes de *gouverneur du conclave*.

L'institution du majordomat est très ancienne, soit pour la cour des papes, soit pour les cours des rois et princes séculiers. Il est né, en effet, de la nature même des choses. Chez toutes les nations, il y a eu, de tout temps, dans les maisons des souverains, un personnage distingué par ses qualités ou ses talents, et à qui en était confiée l'administration générale. Dans l'empire romain, le majordome du palais impérial avait le titre de *Magister officiorum*, et c'était une des charges les plus considérables de l'empire. Code de Justinien, l. III, tit. xxvi, leg. 6; l. XII, tit. v, leg. 3. Cf. Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, *v^o Magister officiorum*, t. IV, p. 179. Il en fut ainsi chez les rois goths et lombards, du VI^e au VIII^e siècle. Cassiodore; *Epist.*, l. V, epist. XIV, P. L., t. LXIX, col. 654; Muratori, *Le antichità italiane*, 2 in-fol., Modène, 1717, diss. IV; Ughelli, *Italia sacra*, 10 in-fol., Venise, 1717-1722, t. I. Chez les rois francs de la première race, les majordomes, ou maires du palais, prirent un tel ascendant, qu'ils finirent par déposséder leurs maîtres, et s'emparant du sceptre, fondèrent la dynastie des carlovingiens. En Espagne, le majordome était appelé *alcalde de corte*, et, dans les cours d'Italie, il *gran siniscalco*. Cf. Morcelli, *Lexicon epigraphicum*, 4 in-fol., Bologne, 1835-1843.

A la cour pontificale, dès les premiers siècles, quand les papes habitaient le palais patriarcal de Latran que Constantin leur avait donné, le majordome avait le titre de *vice-dominus*. Il remplaçait, en effet, le pape, *Dominum apostolicum*, pour l'administration intérieure du palais, et pour l'entretien des familiers pontificaux, sur lesquels il avait juridiction, et dont il tranchait les différends ou punissait les fautes. Cf. Giorgi, *De liturgia romani pontificis in celebratione solemnium missarum*, 3 in-4^o, Rome, 1744, l. I, c. IV, t. I; Catalani, *Note in ceremon. sanctæ romanæ Ecclesiæ*, 2 in-fol., Rome, 1751, l. I, tit. III, § 5, t. I, p. 152; Cohellio, *Notitia cardinalatus, et romanæ aule officialibus*, in-4^o, Rome, 1653, p. 8 sq.; Rasponi, *De basilica et patriarchio lateranensi*, in-4^o, Rome, 1656, l. IV, c. XIII; Galletti, *Del primicerio della santa sede e di altri ufficiali maggiori del palazzo lateranense*, Rome, 1766, p. 11 sq., 96 sq. A cause de ses fonctions si étendues, le *vice-dominus* avait dans le palais patriarcal de Latran de

vastes appartements à son usage personnel. Cf. Severano, *Memorie sagre*, p. 568.

Le plus antique majordome ou *vice-dominus*, dont l'histoire nous ait conservé le nom, est le prêtre Ampliatius, qui suivit le pape Vigile dans son voyage de Rome à Constantinople, pour la fameuse affaire des Trois Chapitres, en 544. Nous connaissons aussi celui du pape saint Grégoire le Grand (590-604); c'était l'archidiaque Anatolius. Cf. S. Grégoire, *Epist.*, l. I, epist. XI; l. VI, epist. LV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 458, 840; Décret de Gratien, part. I, dist. LXXXIX, c. III, *Diaconum*. Depuis cette époque, le *vice-dominus* est souvent mentionné dans la correspondance des papes. Cf. Decretal., l. V, tit. III, c. xxxviii, *Consulere*; Calogera, *Raccolta di opuscoli scientifici e filologici*, 20 in-12, Venise, 1755-1765, t. xx, p. 56 sq.; Renazzi, *Notizie storiche degli antichi vice-dominî del patriarcio Lateranense, e de' moderni prefetti del sagro palazzo apostolico, ovvero maggiordomi pontifici*, in-4°, Rome, 1794, ouvrage dédié au neveu et majordome de Pie VI.

Après le pontificat d'Alexandre V, mort en 1410, fut créée une nouvelle charge, qui, sous le nom de préfecture des sacrés palais apostoliques, absorba une grande partie des attributions données jusque-là au *vice-dominus*. Celui qui en fut investi, s'appela dès lors *Magister domus pontificiæ*, dont les Italiens ont fait le *Maestro di casa del papa*. On le voit figurer dans les rôles de Pie II (1458). C'était un prélat, qui, d'ordinaire, devenait cardinal, après avoir partagé, pendant plusieurs années, la surintendance du palais apostolique, avec le maître du Saint-Hospice, officier laïque de grande noblesse. Cf. Ciaconius, *Vitæ et res gestæ summorum pontificum romanorum et S. R. E. cardinalium*, 2 in-fol., Rome, 1602, t. II, p. 668; Renazzi, *Notizie storiche degli antichi vice-dominî e de' moderni prefetti del sagro palazzo apostolico*, p. 20 sq.; Baluze, *Vitæ paparum avinionensium*, 2 in-4°, Paris, 1693, t. I, p. 1089; Mabillon, *Musæum italicum*, Paris, 1724, 2 in-4°, t. II, p. 122; Catalani, *Notæ in caeremon. sanctæ romanæ Ecclesiæ*, 2 in-fol., Rome, 1751, l. I, tit. III, § 5, t. I, p. 152; Gattico, *Acta selecta caeremonialia sanctæ romanæ Ecclesiæ*, 2 in-fol., Rome, 1753, t. I, p. 265; Novaès, *Storia de' pontefici*, t. XIII, p. 4 sq. C'est plus tard, sous le pontificat d'Urbain VIII (1623-1644), que le préfet des palais apostoliques reçut le nom de majordome.

La série chronologique des préfets des sacrés palais, ou majordomes, depuis le milieu du xv^e siècle jusqu'à nos jours, avec des notices biographiques assez étendues sur chacun d'eux, a pu être dressée avec exactitude après de nombreuses recherches dans les archives du Vatican. Mais il a été impossible de faire le même travail, aussi complet du moins, pour les siècles précédents, les archives d'alors ayant péri dans le sac de Rome, par le connétable de Bourbon, en 1527, sous Clément VII. On trouvera la série des majordomes de ces trois derniers siècles, dans le *Dizionario* de Moroni, v^o *Maggiordomo*, t. XLI, p. 247-280. Quelques-uns d'entre eux ayant gardé leur charge après leur promotion au cardinalat, furent appelés, alors, promajordomes. Mais ces cas sont rares, et ce provisoire dura toujours très peu.

Pendant la captivité de Pie VII à Savone, le général Berthier, qui le tenait enfermé, prit le titre de majordome, ou maître du palais du pape. Il voulut même cumuler avec celles-ci les fonctions de maître de chambre et de maître de cérémonies, soit pour les audiences, soit pour tout le reste.

En 1848, Pie IX sépara de la charge de majordome les attributions de préfet des palais apostoliques. Depuis l'élection de Pie X, elles sont confiées au cardinal Merry del Val, secrétaire d'Etat. Cf. Battandier, *Annuaire pon-*

tifical catholique, in-12, Paris, 1907, p. 479. Pendant la vacance du saint-siège, le majordome est gouverneur du conclave. Ces fonctions lui ont été conférées par Clément XII, dans sa constitution *Apostolatus officium*, du 4 octobre 1737. Cf. *Bullar. roman.*, t. XIII, p. 302. A ce titre il garde les clefs des «roues» ou tours, l. Voir CONCLAVE, col. 718 sq. La haute charge, dont il est alors investi, donne au majordome le droit, pendant la vacance du saint-siège, de faire frapper des médailles à ses armes. Il accompagne les cardinaux et les ambassadeurs qui demandent et obtiennent audience du sacré-collège.

2. Le maître de chambre de Sa Sainteté, *Præfatus cubiculi Sanctitatis Sux*, ou *Magister admissionum*, en italien, *Maestro di camera del papa*, et *introdotto*, ou *introducitore*, est chargé de tout ce qui est relatif au service des audiences pontificales. Il est donc le chef de la partie du palais apostolique comprise sous le nom d'*anticamera pontificia*. C'est à lui qu'on doit recourir, si l'on veut être reçu par le pape. Comme le majordome, il est institué par billet de la secrétairerie d'Etat. Généralement il passe de cette charge à celle de majordome, et arrive ainsi au cardinalat; mais sa charge devient vacante à la mort du pape, quoique le titulaire y soit ordinairement maintenu par le successeur du pontife défunt. Les fonctions de maître de chambre de Sa Sainteté correspondent à celles de grand chambellan dans la plupart des cours séculières, excepté celles où le rôle d'introduit est rempli par le grand maître des cérémonies. Cf. Sestini, *Il maestro di camera*, in-4°, Florence, 1625; Mazzucchelli, *Scrittori d'Italia*, 6 in-fol. Brescia, 1753-1763, t. v, p. 1895.

Dans l'antiquité chrétienne, au palais patriarcal du Latran, les fonctions de maître de chambre paraissent avoir été dévolues à celui qu'on appelait le *secundicerius*. Le sous-maître de chambre s'appelait *proximus ab admissione*. Cf. Galletti, *Del primicerio ed altri uffiziali maggiori della santa sede et palazzo Lateranense*, p. 91; Bonanni, *Gerarchia ecclesiastica*, in-4°, Rome, 1720, p. 472; Lunadoro, *Relazione della corte di Roma*, Rome, 1774, t. II, p. 230 sq. La série chronologique des maîtres de chambre du pape, depuis le xv^e siècle jusqu'à Pie IX, a été donnée par Moroni, *Dizionario*, v^o *Maestro di camera*, t. XLI, p. 132-139.

Parmi les prérogatives du maître de chambre, est celle d'être le gardien du sceau pontifical, appelé *anneau du pêcheur*. A la mort du pontife, il doit le remettre au cardinal camerlingue, qui le fait briser. Cette coutume existait déjà sous le pontificat d'Innocent X (1644-1655). Pour tout ce qui concerne les fonctions de maître de chambre par rapport aux audiences pontificales, voir Francesco de' Medici, *Regolamento per il servizio interno dell' anticamera pontificia*, in-4°, Rome, 1843. Cette charge est actuellement vacante, et provisoirement unie à celle de majordome, dans la personne de Mgr Bisletti.

3. L'auditeur du très saint-père, *Auditor papæ*, en italien, *Uditore di Sua Santità*, *Uditore di Nostro Signore*, *Uditore santissimo*; cette dernière appellation est une traduction fautive du texte latin, *Auditor Sanctissimi*. Ce prélat est nommé, lui aussi, par billet de la secrétairerie d'Etat; mais sa charge expire à la mort du souverain pontife. Cf. bulle de Clément XII, *Apostolatus officium*, du 4 octobre 1732, *Bullar. roman.*, t. XIII, p. 302.

Anciennement la charge d'auditeur du très saint-père était très importante, car il avait une juridiction supérieure sur les causes civiles et criminelles. On avait le droit d'en appeler à lui de toutes les décisions des tribunaux et des Congrégations, dont il pouvait, au nom du pape, casser les sentences. C'était comme la Cour de cassation en France, mais concentrée en un seul homme, jugeant, en dernier ressort, au nom du souverain. Aussi, le pape le recevait-il en audience particulière,

deux fois la semaine, le jeudi et le samedi après-midi.

Il était, en outre, comme le jurisconsulte, le théologien et le conseiller intime du pape. Chaque jour, étaient déferées, de tous les pays de l'univers, des causes si nombreuses et si complexes au souverain pontife, qu'il avait, en effet, besoin d'avoir à côté de lui un homme très versé dans les lois, et auquel il confiait l'étude de ces affaires, dont rapport devait lui être soumis. L'auditeur était donc choisi parmi les plus savants et les plus habiles des prélats, ou des avocats. Cf. Lunadoro, *Relazione della corte di Roma*, c. xxvii, *Dell' Uditore di Nostro Signore*, Rome, 1774, t. II, p. 222. Sa juridiction était cependant trop étendue pour un seul homme. Elle annulait trop parfois celle des tribunaux, où cependant siègeaient des hommes de très grande valeur. Elle fut donc restreinte, à diverses reprises, et diminua sensiblement, dès les premières années du XIX^e siècle. Pour les variations qu'elle subit à diverses époques, voir bulle de Paul V, *Universi agri*, du 12 mars 1612; bulle d'Innocent XI, *Licet romanum pontificem*, du 28 juin 1689; d'Innocent XII, *Ad radicibus*, du 30 août 1692, et *Romanus pontifex*, du 17 septembre de la même année; de Clément XIII, *Licet curandam*, du 23 décembre 1762; de Pie VII, *Post diuturnas*, du 30 octobre 1800; Motu proprio de Pie VII, *Quando per ammirabile*, du 16 juillet 1816, et *Nello stabilire*, du 22 novembre 1817; Motu proprio de Léon XII, *Dopo le orribili calamità*, du 5 octobre 1824; *Bullar. roman.*, t. v, p. 23; t. viii, p. 527; t. ix, p. 264; *Bullar. roman. continuat.*, t. ii, p. 373; t. xi, p. 48; t. xiv, p. 47, 444; t. xvi, p. 128. Cf. Villetti, *Pratica della curia romana*, c. ix, *Del tribunale dell' uditore del papa*, in-4^e, Rome, 1815. Pour ses jugements, l'auditeur du très saint-père tenait une audience publique, une fois par semaine, généralement le mardi, dans une salle contiguë aux appartements qu'il occupait dans le palais du Quirinal.

La juridiction de l'auditeur du très saint-père, déjà bien restreinte par Pie VII et Léon XII, le fut encore plus par Grégoire XVI. dans son édit du 5 octobre 1831, intitulé *Regolamento organico per l'amministrazione della giustizia civile*, § 11, publié dans la *Raccolta delle leggi*, t. v, p. 1, 400; et dans celui du 10 novembre 1834, intitulé *Regolamento legislativo e giudiziario per gli affari civili*, § 277-279, *Raccolta delle leggi*, t. x, p. 1 sq. Vingt ans plus tard, Pie IX la restreignit davantage encore, et n'en laissa subsister que quelques vestiges. Cf. *Giornale di Roma*, 1854, n. 60, 61.

L'auditeur du très saint-père avait une autre fonction, également très importante autrefois. Il était le secrétaire de la Congrégation cardinalice pour l'élection des évêques. Instituée par Innocent XI (1676-1689) et tombée ensuite en désuétude, elle avait été rétablie par Benoît XIV, bulle *Ad apostolicæ servitutis*, du 17 octobre 1740, *Bullar. magn.*, t. xvi, p. 7; mais elle dura peu, probablement à cause de l'opposition des ambassadeurs des diverses puissances. L'auditeur du très saint-père n'en resta pas moins chargé de prendre les informations secrètes et confidentielles sur les sujets qui paraîtraient dignes de l'épiscopat, et de les proposer ensuite au pape, à mesure que les vacances se produiraient. Cf. bulle de Grégoire XIV, *Onus apostolicæ servitutis*, du 15 mai 1591, *Bullar. magnum*, t. v, p. 268.

Léon XIII, par sa bulle *Immortalis*, du 21 septembre 1878, remit en vigueur l'institution d'Innocent XI et de Benoît XIV, mais presque uniquement pour les évêques d'Italie. Quant aux autres nations, elle n'avait pas à s'en occuper, vu l'existence, pour la plupart, de concordats entre le saint-siège et les chefs d'État. Ce ne fut plus une Congrégation cardinalice, comme au temps de Benoît XIV, mais simplement une commission *De eligendis Italiæ episcopis*. Elle était composée de cinq cardinaux, et l'auditeur du pape en était le secrétaire. A lui incombait le soin de dresser le procès canonique;

d'envoyer le billet de nomination à un évêché, au nom du souverain pontife; puis, de recevoir des nouveaux élus le serment et la profession de foi. Cette commission tenait ses réunions au Vatican, à la secrétairerie d'État; mais elle fut supprimée par Pie X, peu après son élection (19 décembre 1903), et ses fonctions furent dévolues au Saint-Office. Depuis lors, la charge d'auditeur du très saint-père est vacante. Le plus ancien auditeur du pape, dont on ait pu retrouver le nom, est celui de Paul II (1464-1471). La liste chronologique des auditeurs du pape a pu être reconstituée, pour ces trois derniers siècles; mais moins complètement cependant que celle des maîtres de chambre et des majordomes. Elle a été publiée par Moroni, *Dizionario*, v^o *Uditore del papa*, t. lxxxii, p. 201-205.

4. Le maître du sacré palais apostolique, *Magister sacri palatii apostolici*, en italien, *Maestro del sacro palazzo apostolico*. Il est comme le théologien du pape, chargé de surveiller, au point de vue de la foi, la publication des ouvrages qui s'impriment à Rome. A lui aussi incombe le soin de recevoir le texte des sermons qui doivent être prononcés devant le pape. En outre, il est de droit consulteur du Saint-Office, des Rites, des Indulgences et des Reliques, de l'Index, de l'examen des évêques, de la correction des livres de l'Eglise orientale, de l'examen des curés des paroisses de Rome. Il est aussi le président du collège, ou faculté de théologie, dans l'université romaine de la Sapience, pour la collation des grades de licencié et de docteur en théologie.

Cette charge si importante et si honorable est à vie. Comme les précédentes, elle est conférée par billet de la secrétairerie d'État, et toujours à un dominicain, choisi parmi les plus distingués et les plus instruits de l'ordre. Il n'a pas le titre de *monsignor*, quoiqu'il lui ait été attribué dans le rôle du palais de Sixte-Quint, pour l'année 1589; mais ce titre ne lui a pas été conservé dans la suite, et a été remplacé par celui de *Reverendissimo* que même les cardinaux doivent lui donner. Il ne porte pas l'habit prélatique, mais celui de son ordre, même dans les chapelles et fonctions pontificales, où il prend rang à côté des auditeurs de Rote. Avec ceux-ci, en temps de vacance du saint-siège, il est chargé de garder l'une des « roues » ou tours du conclave. Voir CONCLAVE, col. 718. Cf. Bernini, *Il tribunale della sacra rota romana*, in-4^e, Rome, 1717, p. 100; Catalani, *De magistro sacri palatii apostolici libri duo, quorum alter originem, prerogativas ac munia, alter eorum seriem continet qui eo munere ad hanc usque diem, donati fuere*, in-4^e, Rome, 1751, p. 39.

Comme familier intime du pape, placé dans la hiérarchie parmi les prélats palatins, avant même les camériers secrets, des appartements lui sont réservés dans les palais pontificaux. Avant 1870, il habitait le palais du Quirinal; il a maintenant son logement au Vatican, au rez-de-chaussée de la cour Saint-Damase, à gauche en entrant. Il reçoit généralement dans la matinée, de 9 heures à midi. Cf. Mgr Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, in-12, Paris, 1901, p. 474.

L'origine de cette charge éminente est fort ancienne, car elle remonte au commencement du XIII^e siècle. Saint Dominique fut le premier maître du sacré palais. Nommé à cet office par Honorius III, en 1218, il le conserva trois ans. Cf. Fontana, *Syllabus magistrorum sacri palatii apostolici*, in-4^e, Rome, 1663, p. 1; Catalani, *De magistro sacri palatii apostolici*, p. 2. Saint Dominique venait d'obtenir pour ses religieux l'église et le couvent de Sainte-Sabine, sur le mont Aventin, avec une partie du palais attenant, et habité alors par le pape. Pendant que les cardinaux, les prélats ou d'autres hauts personnages étaient en audience chez le souverain pontife, le saint remarqua que leurs serviteurs, ou familiers, perdaient le temps dans les antichambres, soit en jeux inutiles, soit en conversations vaines, et

souvent en médisances sur le compte du prochain. Affligé de cet état de choses, et désireux d'y remédier, il conseilla au pape de désigner un prêtre instruit, pour leur donner, pendant ce temps-là, des conférences sur les vérités chrétiennes du dogme et de la morale. Honorius goûta ce conseil, et le chargea lui-même de ce travail. Saint Dominique commença par leur expliquer les Épîtres de saint Paul. Les fruits de cette prédication furent si abondants que le pape voulut rendre permanente cette institution si salutaire. Saint Dominique continua, plusieurs années, aux familiers du palais apostolique ce cours d'instructions suivies. Après lui, un religieux de son ordre en fut chargé avec le titre de maître du sacré palais; et il en est ainsi depuis bientôt sept siècles.

Dans la suite, l'usage s'introduisit, à la cour romaine, de faire aux cardinaux et aux prélats, en présence du pape, des prédications pendant l'Avent et le Carême, tandis que, dans une autre salle, on en faisait aux familiers et domestiques des cardinaux et des prélats. Pour ces prédications aux familiers, le maître du sacré palais se fit alors remplacer par un de ses compagnons; mais il assista lui-même à celles qui avaient lieu dans la chapelle pontificale. Calixte III, par sa bulle *Licet ubilibet ad seminandum verbum dominicum*, du 13 novembre 1456, rapportée par Fontana, *Syllabus magistrorum sacri palatii*, p. 7, et par Catalani, *De magistro sacri palatii*, p. 18, lui avait donné le droit de reprendre, même en public, les orateurs qui prêcheraient en la présence du pape, dans le cas où ils s'écarteraient des règles de la foi. Calixte III prit cette détermination sévère, dans la crainte qu'une erreur échappée au prédicateur en présence du pape, ne fût ensuite attribuée au saint-siège par les nombreux fidèles qui accouraient à Rome, de tous les points de l'univers. Il décréta, en même temps, la peine de l'excommunication pour tout prêtre, séculier ou régulier, qui prêcherait dans la chapelle pontificale sans la permission expresse du maître du sacré palais. De là vint, pour les prédicateurs des chapelles papales, l'obligation de soumettre au préalable leur sermon au maître du sacré palais, et de lui en laisser une copie que celui-ci parcourt des yeux, en même temps qu'ils débitent eux-mêmes leur discours.

Dans le V^e concile oecuménique de Latran, sess. X, par le décret *Nos ne id quod ad Dei gloriam*, du 4 mai 1515, Léon X ordonna que nul livre ne fût imprimé à Rome, ou dans la province romaine, sans l'approbation du cardinal vicaire et du maître du sacré palais. Paul V renouvela ces ordonnances, et Urbain VIII alla même plus loin. Il ordonna que l'auteur d'un livre, s'il habitait les États de l'Église, ne pourrait le faire imprimer, même ailleurs, sans la permission du maître du sacré palais. Cf. Fontana, *Syllabus magistrorum sacri palatii*, p. 11, 16 sq., 29 sq.; Catalani, *De magistro sacri palatii*, p. 32. Cette défense fut renouvelée par Benoît XIV, mais il n'en est pas fait mention dans la récente constitution de l'Index, *Officiorum ac munerum*, publiée par Léon XIII, le 6 février 1897.

A toutes ces fonctions, le maître du sacré palais joignit, pendant quelque temps, celle de professeur de théologie, dans le palais apostolique. Dès le commencement du xv^e siècle, en 1409, il avait été chargé par Alexandre V d'y enseigner la théologie, et de répondre à toutes les questions qui lui seraient proposées, sur ces matières. Cf. Gattico, *Acta selecta caeremonialia sanctæ romanæ Ecclesiæ ex variis manuscriptis, codicibus et diariis sæculorum xv, xvi et xvii*, in-fol., Rome, 1753, p. 271. Saint Pie V, dans le même but, érèa dans la basilique vaticane une prébende de chanoine théologal, et l'assigna à perpétuité au maître du sacré palais, avec l'obligation d'enseigner aux membres du chapitre et au personnel du palais la pure doctrine de saint Thomas d'Aquin. Cf. bulle de saint Pie V, *In eminenti militantis Ecclesiæ specula*, du 26 juillet

1570, rapportée par Fontana, *Syllabus magistrorum sacri palatii*, p. 36 sq.; *Bullar. roman.*, t. iv, part. III, p. 117 sq. Le P. Manriquez, espagnol, en fut le premier titulaire. A sa mort, survenue trois ans après, Grégoire XIII, par déférence pour les chanoines, enleva cette prébende au maître du sacré palais, et régla qu'elle serait attribuée, à l'avenir, à l'un des membres du clergé romain, docteur en théologie. *Collectio bullarum, brevium, aliorumque diplomatum sacrosanctæ basilicæ vaticanæ*, 3 in-fol., Rome, 1747-1752, t. III, p. 102 sq.; Novaès, *Storia de' pontefici*, t. VII, p. 246. Le maître du sacré palais reçut, en retour, une large compensation. Cf. bulle de Sixte-Quint, *Romanum decet pontificem*, du 29 octobre 1586, publiée par Fontana, *Syllabus magistrorum sacri palatii*, p. 51 sq. Il garda cependant la faculté qu'il avait, depuis fort longtemps, de conférer aux séculiers et réguliers les grades de docteur en philosophie et en théologie. Ce droit, comme celui de présider le collège de théologie à l'université de la Sapience, lui fut confirmé par plusieurs papes, entre autres par Léon XII, bulle *Quod divina sapientia*, du 26 août 1824. Cf. Caterini, *Collectio legum et ordin. de recta studiorum ratione*, t. I, p. 17; t. II, p. 53, 271.

Depuis saint Dominique (1218) jusqu'à nos jours, la charge de maître du sacré palais a toujours été confiée à un dominicain. Il n'a jamais été dérogé à cet usage sept fois séculaire, quoiqu'il n'y ait aucune prescription écrite à ce sujet. Ce poste n'est pas, à proprement parler, cardinalice; mais un bon nombre de ceux qui l'ont occupé, ont été élevés aux honneurs de la pourpre romaine. Comme prélat palatin, le maître du sacré palais timbre ses armes d'un chapeau noir, d'où pendent six glands de la même couleur.

L'histoire des maîtres du sacré palais a été écrite par le dominicain Fontana, jusqu'à la biographie de Raymond Capizucchi, élu en 1654, et créé cardinal en 1681, par Clément X. *Syllabus magistrorum sacri palatii apostolici*, in-4^o, Rome, 1663. Elle l'a été aussi par l'oratorien Catalani, jusqu'à la vie de Ridolfi, élu par Clément XII, en 1738, et mort en 1749. *De magistro sacri palatii apostolici libri duo, quorum alter originem, prærogativas ac munia; alter eorum seriem continet qui eo munere ad hanc usque diem donati fuerunt*, in-4^o, Rome, 1751. Au point de vue de la critique historique, l'ouvrage de Catalani est plus estimé. La série chronologique des maîtres du sacré palais a été continuée par Moroni, depuis l'an 1751 jusqu'au pontificat de Pie IX, *Dizionario, v^o Maestro del sagro palazzo apostolico*, t. XLI, p. 209-218. Ceux qui viennent ensuite, depuis le pontificat de Pie IX jusqu'à nos jours, sont indiqués par M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1901, p. 482.

Les papes, pendant leur résidence à Avignon, eurent près d'eux les maîtres du sacré palais. Durant le grand schisme d'Occident, les antipapes voulurent en avoir aussi. Parmi ceux-ci, le fameux et tenace Benoît XIII (Pierre de Lune) choisit, pour remplir ces fonctions auprès de lui, le dominicain saint Vincent Ferrier, qui était de son obédience. Le saint conserva cette charge jusqu'à la tenue du concile de Constance et à l'élection de Martin V (1447).

Dans la partie du palais du Quirinal, habitée par les maîtres du sacré palais jusqu'en 1870, se trouvaient des fresques représentant les portraits de tous ceux, qui occupèrent ce poste, depuis l'origine jusqu'au pontificat de Pie IX. Ces fresques sont actuellement détruites; mais une gravure en a été faite. Elle a été reproduite par les soins du P. Lepidi, actuellement maître du sacré palais. On en voit un exemplaire réduit dans quatre planches insérées par M^{re} Battandier, dans l'*Annuaire pontifical catholique*, 1901, p. 475-481.

Autrefois, le maître du sacré palais avait une audience du pape chaque semaine, le mardi matin. Maintenant,

il ne l'a plus que deux fois par mois : le premier et le troisième mercredis, dans la soirée. Cf. *Horaire des audiences approuvées par Sa Sainteté Pie X, le 31 octobre 1903*, dans M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1907, p. 75.

3^o *Camériers secrets participants, Cubicularii summi pontificis*. — Ils sont comme les chambellans intimes du souverain pontife et rangés parmi les prélats palatins. Ils ont le titre de monseigneur. Leur nomination est faite par un billet signé du majordome, et leur charge expire à la mort du souverain pontife. Au début d'un nouveau pontificat, ils ne la gardent que si le successeur du pape défunt les confirme. Ils dépendent, à la fois, et du majordome, comme préfet des palais apostoliques, et du maître de chambre, comme préfet des antichambres pontificales. Cf. ^o Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, v^o *Cubicularius*, t. II, p. 683 sq.; Galletti, *Del primicerio della santa sede, e di altri ufficiali maggiori del palazzo lateranense*, p. 50; Gattico, *Acta selecta cærimonialia*, p. 263. Leurs privilèges sont exposés dans la bulle de Grégoire XV, *Non solum*, du 31 mars 1621, et dans les décrets de Paul III, *Ne amplius*, du 22 décembre 1534, et de Jules III, *Solvit*, du 13 février 1553, rapportés par Guerra, *Epitome pontificiarum constitutionum*, 4 in-fol., Venise, 1772, t. I, p. 183, 384. Sur leur costume, voir Moroni, *Dizionario*, v^o *Camérieri del papa*, t. VII, p. 28 sq.; v^o *Mantelletta*, t. XL, p. 150-154; v^o *Mantellone*, t. XL, p. 155-160.

Les camériers secrets participants se divisent en deux classes : 1. les camériers secrets participants assimilés aux prélats; 2. les camériers secrets participants de service ordinaire auprès du souverain pontife.

1. *Camériers secrets participants assimilés aux prélats*. — Ils sont au nombre de cinq : l'aumônier secret; le secrétaire des brefs aux princes; le substitut de la secrétairerie d'État, ou secrétaire du chiffre; le sous-dataire; le secrétaire des lettres latines.

a) *L'aumônier secret*. — Il a toujours un titre d'archevêque *in partibus*, est au nombre des évêques assistants au trône pontifical, et d'ordinaire, est, en outre, chanoine d'une des basiliques patriarcales de Rome. Ses appartements, autrefois, étaient tantôt au Quirinal, tantôt au Vatican, selon que le pape habitait lui-même l'un ou l'autre de ces palais. A côté de ses appartements personnels, étaient les vastes locaux de l'aumônerie apostolique dont il est le préfet. Cf. Chatard, *Del Vaticano*, t. III, p. 72, 310, 327. De lui dépendent un certain nombre d'employés. Il est, en outre, supérieur de plusieurs orphelinats, écoles gratuites et hôpitaux de Rome, entretenus par le saint-père. Il avait aussi sous ses ordres beaucoup de médecins qu'il envoyait soigner les malades, et des pharmaciens chargés de leur donner les remèdes : car, depuis fort longtemps, les papes avaient institué, soit à Rome, soit dans leurs États, cette assistance médicale gratuite dont l'Eglise a eu, comme de toutes les bonnes œuvres, l'initiative. Cf. Cardella, *Memorie storiche de' cardinali*, t. VI, p. 10; t. VII, p. 133; Novaès, *Vita de' pontefici*, t. IX, p. 18; t. X, p. 126.

Avec des attributions si étendues, l'aumônier secret avait, chaque semaine, une audience du pape, le mardi matin. Il lui rendait compte des demandes de secours reçues, et du résultat des enquêtes faites pour contrôler la vérité des motifs invoqués. Maintenant, cette audience n'a lieu que deux fois par mois, le second et le quatrième lundis dans la soirée. Cf. *Horaire des audiences approuvées par Sa Sainteté Pie X, le 31 octobre 1903*, dans M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, in-12, Paris, 1907, p. 75.

L'aumônerie pontificale est certainement d'origine très ancienne, car, de tout temps, les souverains pontifes furent les intermédiaires entre les riches et les pauvres, donnant largement à ceux-ci ce qu'ils rece-

vaient de ceux-là. Quelquefois, ils les servaient eux-mêmes à table, et leur lavaient les pieds, comme il est raconté de saint Grégoire le Grand. Mais, comme les suppliques qu'on leur adressait pour obtenir des secours étaient nombreuses, et que le contrôle en était indispensable, ils confièrent ce soin délicat à l'un de leurs familiers, en qui ils avaient pleine confiance. Les premiers aumôniers des papes furent les diacres, et saint Laurent fut de ce nombre. Dans le principe, en effet, l'aumônier secret n'était pas revêtu du caractère épiscopal, et sa charge n'était pas à vie. Dès le XIII^e siècle, on voit l'aumônier du pape figurer dans le rôle de Nicolas III (1277) comme familier intime. Cf. Galletti, *Memorie di tre antiche chiese di Rieti*, in-4, Rome, 1765, p. 172, reproduisant un vieux parchemin du Vatican, conservé dans le t. VIII des *Miscellanee Ludovisiane*. Les papes, durant leur séjour à Avignon, eurent également leur aumônier secret. Cf. Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, 5 in-fol., Paris, 1717, t. II, col. 905; Mabillon, *Musæum italicum*, 2 in-4^o, Paris, 1724, t. II, p. 257, 486.

Les sommes distribuées par les soins de l'aumônier secret furent, de tout temps, fort considérables. Sous Pie V, elles furent de plus de 60 000 écus par an, c'est-à-dire plus de trois cent mille francs de notre monnaie, sans compter ce que le pape donnait par ailleurs. Cf. Fanucci, *Trattato di tutte le opere pie dell' alma citta di Roma*, in-4^o, Rome, 1601, p. 11 sq. Elles se maintinrent dans ces chiffres, au cours des siècles suivants. Cf. Moroni, *Dizionario*, v^o *Elemosiniere del papa*, t. XXI, p. 166-174. Malgré la pauvreté actuelle des papes, dépouillés de tout leur domaine temporel, ces largesses royales n'ont pas diminué. En 1895, Léon XIII, par le moyen de son aumônier secret, fit distribuer près de 430 000 francs, sans compter ce qu'il avait prélevé sur sa cassette particulière, et les autres secours qu'il fit parvenir à une foule de personnes par une voie différente de celle de l'aumônerie apostolique. Cf. M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, in-12, Paris, 1899, p. 470. Le dernier aumônier secret a été M^{re} Costantini, archevêque titulaire de Patras, qui, après avoir occupé ce poste pendant une dizaine d'années, est mort le 14 novembre 1906.

b) *Le secrétaire des brefs aux princes, ab epistolis ad principes*; en italien, *segretario de' brevi d' principi*. Cette charge est à vie, et le prélat palatin qui en est titulaire est généralement chanoine d'une des basiliques patriarcales de Rome. Autrefois, il était reçu en audience particulière par le pape, deux fois la semaine, le lundi et le jeudi après-midi. Maintenant, il ne l'est plus que deux fois par mois : le second et quatrième lundis vers le soir, après l'aumônier secret. Cf. *Horaire des audiences approuvées par Sa Sainteté Pie X, le 31 octobre 1903*, dans M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, in-12, Paris, 1907, p. 75. Ses fonctions sont de rédiger les lettres pontificales aux souverains, aux princes, aux évêques, et autres personnages haut placés. Il leur répond également au nom du pape. D'ordinaire, il souscrit les lettres écrites sur parchemin et scellées de l'anneau du pêcheur. Les autres sont signées par le pape et revêtues de son sceau personnel et privé. Le secrétaire des brefs aux princes est aussi chargé de composer les allocutions latines que le pape prononce en consistoire. Il collabore également, en très grande partie, à la rédaction des encycliques et des autres lettres apostoliques adressées par le souverain pontife, soit à l'épiscopat du monde entier, soit à quelque nation particulière. Comme il est choisi parmi les prélats les plus instruits et les plus versés dans la connaissance approfondie de la langue latine, il est, en outre, employé par le pape, dans beaucoup d'autres affaires très importantes. Seul, il ne pourrait suffire à cette tâche. Sous ses ordres, il a donc un substitut et plusieurs aides.

Dans les cérémonies solennelles des canonisations, le secrétaire des brefs aux princes répond au nom du pape aux instances faites, à trois reprises différentes, par les avocats consistoriaux, au nom des postulateurs de la cause, pour obtenir que le bienheureux soit inscrit au catalogue des saints. Voir CANONISATION, col. 1655.

Pour l'histoire des prélats ayant occupé cette charge, et touchant les prérogatives dont ils jouissent, lire Buonamici, *De claris pontificarum epistolarum scriptoribus*, in-4°, Rome, 1753. Plusieurs de ces prélats sont devenus cardinaux; quelques-uns même devinrent papes. Parmi ceux-ci, on cite Pie II, Marcel II et Clément IX.

c) *Le substitut de la secrétairerie d'État et secrétaire du chiffre.* — En latin, *ciferator*; autrefois *silentarius*, ou simplement *notarius*; en italien *segretario della cifra*. Cette double fonction n'a pas toujours été remplie par la même personne; elle coexiste surtout depuis la réorganisation de la secrétairerie d'État au début du XIX^e siècle. Comme secrétaire du chiffre, le substitut, depuis lors, s'occupe spécialement de la correspondance secrète entre la secrétairerie d'État et les nonces apostoliques. Il a aussi la garde de tout le dossier concernant les affaires diplomatiques. Par suite, quand le cardinal secrétaire d'État ne peut avoir du pape son audience quotidienne, parce qu'il reçoit lui-même le corps diplomatique, c'est le substitut qui se rend, à sa place, chez le souverain pontife. Il en est ainsi, une fois par semaine, tous les vendredis matin, à 9 heures. Cf. *Horaires des audiences approuvées par Sa Sainteté Pie X, le 31 octobre 1903*, dans M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1907, p. 75.

L'usage d'un chiffre propre à assurer le secret pour la correspondance confidentielle, est très ancien dans la cour romaine. Cf. Marini, *Archivari pontificii*, t. II, p. 165.

Le substitut de la secrétairerie d'État et secrétaire du chiffre est généralement, comme les autres camériers secrets participants, chanoine d'une des basiliques patriarcales de Rome. Il peut parvenir aussi aux honneurs du cardinalat.

d) *Le sous-dataire.* — Ses fonctions sont de souscrire les brefs de la Daterie et les copies officielles, ou *transumpta*. Il transmet aux employés de la Daterie les ordres du cardinal dataire, et veille à leur exécution. A l'audience du pape il accompagne le cardinal dataire, ou même le remplace, si celui-ci ne peut s'y rendre.

e) *Le secrétaire des lettres latines, scribe ab epistolis latinis.* — Ce prélat est chargé d'écrire au nom du pape aux évêques et à d'autres personnages. Ses attributions sont analogues à celles du secrétaire des brefs aux princes, mais à un degré inférieur. Ces deux postes sont donc réellement distincts; mais il n'est pas rare que le secrétaire des lettres latines soit, après quelque temps, promu à celui des brefs *ad principes*. Ses fonctions ont une réelle importance; aussi autrefois avait-il également audience du pape, deux fois la semaine : le mercredi et le samedi soir. D'après le nouvel horaire approuvé par Pie X, il ne l'a plus maintenant que deux fois par mois : les second et quatrième vendredis dans la soirée. Il a, lui aussi, un substitut et plusieurs aides.

2. *Camériers secrets participants de service ordinaire auprès du souverain pontife.* — Ils sont au nombre de quatre : le *coppiere*, ou grand échanton; le secrétaire d'ambassade; le *guardaroba*, ou gardien du vestiaire pontifical; un autre prélat sans fonctions spéciales. Autrefois, le nombre des camériers secrets participants, de service ordinaire auprès de la personne du pape, était plus considérable. Il y en eut huit, sous Sixte-Quint. Ce nombre monta jusqu'à vingt, sous Clé-

ment X. Il n'y en avait plus que onze, sous Pie VI; et Pie VII les réduisit à quatre. Depuis lors, ce nombre n'a pas varié.

a) *Le coppiere*, en latin, *pincerna*. Cf. Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, t. V, p. 259. C'est le grand échanton de la cour pontificale. Son nom lui vient du mot italien, *coppa*, coupe. Il a dans ses attributions l'ordonnance de la table du souverain pontife. Dans les dîners d'apparat, il l'assiste à table, et lui verse à boire. En l'absence du maître de chambre, il le remplace pour les audiences solennelles.

b) *Le secrétaire d'ambassade* est chargé d'aller saluer au nom du pape les personnages souverains, à leur arrivée à Rome; de leur faire connaître quand le pape pourra les recevoir, et de les introduire auprès de Sa Sainteté. En outre, en calèche découverte, et accompagné de laquais en livrée, il leur porte les cierges de la Chandelure que le pape leur destine; les palmes du dimanche des Rameaux; les *Agnus Dei*, et autres présents.

c) *Le guardaroba*, ou gardien du vestiaire pontifical, est chargé de porter, en grande cérémonie, aux nouveaux cardinaux, le chapeau rouge cardinalice, après qu'il leur a été imposé par le pape, en consistoire public.

d) Le quatrième camérier secret participant, de service ordinaire auprès du souverain pontife, n'a pas de fonctions spéciales. Quelquefois, il est le trésorier secret, et distribue, au nom du pape, les aumônes d'un caractère plus confidentiel, et qui ne passent point par le grand aumônier; d'autres fois, il est le secrétaire intime, ou même le bibliothécaire particulier.

4° *Le sacriste, præfectus sacrarii apostolici*, ou curé des sacrés palais apostoliques. Suivant une coutume qui remonte au XIII^e siècle, ce prélat appartient toujours à l'ordre des ermites de Saint-Augustin, ainsi que le sous-sacriste, *sub-præfectus sacrarii apostolici*. A lui également est toujours réservé le titre d'évêque de Porphyre, *in partibus*, l'un des rares évêchés non résidentiels, pourvus encore de quelques rentes. Ses fonctions sont d'être le gardien officiel de la sacristie pontificale, si riche en vases sacrés, ornements précieux, mitres, tiaras, etc. Autrefois, le sacriste avait des appartements luxueux au Quirinal, tandis que le sous-sacriste habitait le Vatican. Maintenant, ils résident l'un et l'autre dans ce même palais. Le sacriste était curé des trois palais apostoliques du Quirinal, du Vatican et du Latran. Pendant longtemps, il fut même le confesseur du pape. Dans les chapelles pontificales, il prend rang parmi les évêques assistants au trône.

Le sacriste a une chapelle toujours très abondamment fournie de reliques, et souvent on s'adresse à lui pour en obtenir. On trouvera de nombreux détails sur cette charge, et sur les personnages qui l'ont occupée depuis six siècles et plus, dans l'ouvrage de l'augustinien Rocca, qui fut lui-même sacriste du pape. *Chronistoria de apostolico sacrario, nomenclaturam, institutionem et seriem sacristarum in augustiniana familia conservatam*, Rome, 1605; continué, complété et inséré dans les *Opera omnia* du même auteur, 2 in-fol., Rome, 1719, t. I, p. 318-510. Voir aussi Cancellieri, *De secretariis basilicæ Vaticanæ, veteris ac novæ*, 4 in-4°, Rome, 1788, t. I, p. 333-550.

Pendant le conclave, c'est le sacriste qui est chargé de célébrer la messe devant les membres du sacré-collège.

5° *Le secrétaire de la Congrégation de la cérémonie.* *A secretis S. C. coremonialis.* — Ce prélat est toujours choisi parmi les maîtres de cérémonies pontificaux, les plus versés dans la connaissance du cérémonial. Ses fonctions, en effet, sont d'introduire les personnes royales et princières aux audiences solennelles du souverain pontife, ainsi que les ambassadeurs qui

présentent officiellement au saint-père leurs lettres de créance, ou leurs lettres de rappel.

II. PRÉLATS DE LA RÉVÉRENDE CHAMBRE APOSTOLIQUE.

— La révérende Chambre apostolique avait autrefois des attributions très étendues. Elle représentait l'administration publique de l'État pontifical et de son trésor. Déjà, sous les empereurs romains, on appelait *camera*, l'endroit où étaient conservés les deniers publics, les titres de propriété et les registres de l'État. Cf. Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, v° *Camera*, t. II, p. 48 sq. Plus tard, ce mot désigna également les ministres et l'ensemble des employés préposés, soit à la garde des registres, soit à la gestion du trésor public. De là aussi le mot de camerlingue, pour indiquer le premier de ces officiers, celui qui, par excellence, avait le droit de parler dans la chambre du trésor : *ararii quæstor*; *curator pecuniæ publicæ*. Cf. Ducange, *Glossarium*, v° *Camerlingus*, t. II, p. 54; Muratori, *Antiquitates Italicæ mediæ ævi*, 6 in-fol., Milan, 1738-1742, t. I, col. 949. La Chambre apostolique correspondait donc au ministère des finances, et à ce qu'on appelle en France l'administration des domaines. Elle formait comme un tribunal, chargé de statuer sur toutes les causes litigieuses en matière de redevances, d'impôts, de dîmes, de monnaies, de comptabilité publique, de travaux d'ordre général, comme les ponts et chaussées, les canaux, les routes, les pâturages, etc. C'était donc aussi une sorte de *Cour des comptes*. Vu ses nombreuses attributions, elle devait se réunir au moins deux fois par semaine, le lundi et le vendredi, suivant les prescriptions édictées par Léon X, en 1513. A sa tête était le cardinal camerlingue. Après lui, venait le gouverneur de Rome avec le titre de vice-camerlingue; puis, le trésorier général et l'auditeur général de la révérende Chambre apostolique. Au-dessous de ces hauts dignitaires, se trouvaient les prélats clercs de la Chambre apostolique, formant comme son conseil d'administration. Leur nombre varia selon les temps. Sous Sixte-Quint (1585-1590), il fut de douze; ils sont, de nos jours, huit seulement. Quelques-uns de ceux-ci avaient des charges spéciales, comme président des subsistances, des eaux et chaussées, des archives, des armes, etc. D'autres avaient le titre et les fonctions d'avocat des pauvres ou avocat d'office; d'avocat général du fisc pour les causes civiles; de procureur général du fisc et de la révérende Chambre apostolique pour les causes d'ordre criminel; de commissaire général de la révérende Chambre apostolique, etc. En outre, il y avait un certain nombre de commissaires-substitués et de secrétaires. Les bureaux furent longtemps au palais de *Monte Citorio*, où se trouve actuellement le parlement italien; puis, vers la fin du règne de Pie IX, ils furent transportés à la place Navone. Cf. Gomez, *Commentarius in constitutiones Cameræ apostolicæ*, in-fol., Paris, 1546; Zotto, *Commentaria in constitutiones Cameræ apostolicæ*, in-fol., Rome, 1546. Moroni, *Dizionario*, v° *Camera apostolica*, t. VII, p. 4-17; Lucius Lector, *Le conclave, législation ancienne et moderne*, in-8°, Paris, 1894, c. VII, p. 278 sq.; M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1899, p. 461 sq.

Depuis que le souverain pontife a été dépouillé de son domaine temporel, la révérende Chambre apostolique a perdu presque toutes ses attributions. Nous ne dirons donc que quelques mots des prélats qui la composent encore.

1° *Le cardinal camerlingue de la sainte Église romaine*. — Il ne faut pas le confondre avec le cardinal camerlingue du sacré-collège. Dans l'antiquité chrétienne, les fonctions de camerlingue de la sainte Église étaient remplies par le *vice-dominus* du palais pontifical de Latran. Ce haut dignitaire avait, en effet, la surintendance sur tous les biens de l'Église, avec la mission de les administrer. Une partie de ces fonc-

tions passèrent ensuite au *vestararius Ecclesiæ romanæ*, à qui était confiée la garde des ornements précieux et du trésor pontifical. Cf. Ducange, *Glossarium*, v° *Vestararius*, t. VI, p. 786; Muratori, *Antiquitates Italicæ mediæ ævi*, t. I, col. 949; t. II, col. 194; Cancellieri, *De secretariis basilicæ vaticanæ veteris et novæ*, 4 in-4°, Rome, 1788, c. V, *De vestiario*, c. VI; *De vestararii munere*, t. I, p. 333 sq., 363 sq.

C'est probablement vers le commencement du XII^e siècle, que le titulaire de cette charge reçut le nom de camerlingue. On le voit ensuite désigné plusieurs fois sous ce nom, entre autres dans le rôle de la cour de Nicolas III (1277). Cf. Galletti, *Memorie di tre antiche chiese di Rieti*, in-4°, Rome, 1765; Gattico, *Acta selecta cærimonialia sanctæ romanæ Ecclesiæ*, p. 98; Mabillon, *Musæum italicum*, t. II, p. 233.

Pendant le séjour des papes à Avignon, les fonctions du camerlingue perdirent un peu de leur importance, à cause de l'institution d'un officier laïque connu sous le nom de *Maitre du Saint-Hospice*, et dont il a été déjà parlé; mais, ensuite, elles s'accrurent de nouveau, et, pendant longtemps, le camerlingue, précédant l'institution du secrétaire d'État, fut comme le premier ministre du souverain pontife. Il avait la surintendance de la frappe des monnaies d'or et d'argent pour toute l'étendue des domaines pontificaux, et la haute direction de tous les rouages administratifs.

Au cours des siècles, cette puissance considérable du cardinal camerlingue subit de nombreuses vicissitudes. On trouvera l'histoire de ces variations dans les nombreuses bulles pontificales édictées à son sujet. Il nous suffira d'indiquer ici les plus importantes, car le bullaire des camerlingues est très volumineux : celles d'Urbain V, *Apostolatus officium*, du 12 octobre 1363; d'Urbain VI, *Apostolicæ Cameræ*, du 13 septembre 1379; de Grégoire XII, *Similis*, du 13 juillet 1407; de Léon X, *Licet*, du 12 juin 1517; de Paul III, *Romani pontificis*, du 1^{er} décembre 1544, et *Licet ea*, du 10 avril 1547; de Pie IV, *Providentia romani*, du 13 novembre 1560, et *Romanum decet*, du 8 janvier 1561; de Clément VIII, *In conferendis*, du 8 décembre 1599, et *Quum in litteris*, du 25 février 1600; de Grégoire XV, *Romanum decet*, du 6 mars 1621; d'Innocent XII, *Ad romani pontificis*, du 4 août 1698; de Clément XII, *Nuper ad nostrum*, du 30 janvier 1734; de Benoît XIV, *Motu proprio* du 13 août 1741. Le cardinal camerlingue était, en outre, et est encore l'archichancelier de l'université romaine de la Sapience. Bulle de Benoît XIV, *Inter conspicuos*, du 28 août 1744; bulle de Léon XII, *Quod divina sapientia*, du 26 août 1824. Cf. Lunadoro, *Relazione della corte di Roma*, c. xxx, *Del cardinal camerlingo di santa romana Chiesa*, t. II.

C'est sous Pie VII surtout que le pouvoir du camerlingue fut de beaucoup diminué, par la réorganisation de l'administration pontificale, divisée sous l'inspiration du cardinal Consalvi, en divers bureaux, comme cela se pratiquait dans les autres États. Cf. *Raccolta delle leggi e disposizioni di pubblica amministrazione nello stato pontificio*, in-fol., Rome, 1828, passim; M^{re} Peraldi, *Sullo stato attuale dei domini della Chiesa romana*, in-8°, Bastia, 1855. Ce qui subsistait encore de cet antique pouvoir disparut ensuite complètement, quand la Révolution italienne eut dépouillé Pie IX de ses États. Tout ce qui était de la compétence du cardinal camerlingue, dans l'ordre civil et criminel, cessait par là-même; et, comme il n'avait jamais eu de juridiction dans les affaires purement ecclésiastiques, confiées depuis longtemps à des congrégations cardinales, il n'eut presque plus aucune attribution du vivant du pape, si ce n'est celle de recevoir le serment d'un certain nombre de fonctionnaires.

Mais, pendant la vacance du saint-siège, le cardinal camerlingue reprend toute sa prépondérance, et a un

rôle effectif. Ce rôle est d'autant plus important, que les conditions de la papauté, en face de l'Italie gouvernementale et spoliatrice du patrimoine de saint Pierre, le rendent plus délicat, plus difficile et plus grave. A la mort du pape, le cardinal camerlingue devient comme le régent intérimaire du saint-siège. C'est à lui qu'il appartient de faire acte de souveraineté, en prenant possession du palais du Vatican, où il doit s'installer aussitôt. A ce titre, c'est lui qui, comme officier supérieur de l'état civil, a la mission de constater officiellement le décès du pontife défunt, d'en faire dresser l'acte par les protonotaires pontificaux, et de le notifier aux ambassadeurs et aux nonces des divers pays. Vu les situations complexes qui peuvent se présenter, il faut actuellement au cardinal camerlingue toutes les qualités propres à un homme d'Etat.

Aussitôt après la mort du pape, le maître de chambre remet l'anneau du pêcheur au camerlingue qui, à la première réunion du sacré-collège, le fait briser par le premier des cérémoniaire pontificaux, ainsi que la matrice des bulles. Il fait battre monnaie à ses armes, et les pièces de ce genre sont très recherchées par les collectionneurs, car elles deviennent très rares, vu que leur frappe est forcément très limitée, à cause du peu de temps que dure, d'ordinaire, la vacance du saint-siège. Le cardinal camerlingue a, de plus, la police générale du Vatican. Il préside à l'aménagement matériel du conclave dont il assure la stricte clôture, et dont il garde toujours la clef intérieure. Voir CONCLAVE, col. 710 sq. Il pourvoit aussi aux nécessités urgentes, et fait accomplir les ordres du sacré-collège, dont il est comme le pouvoir exécutif. En signe de sa supériorité, il est toujours accompagné, quand il se déplace, de quatre gardes suisses. Cf. Lucius Lector, *Le conclave, législation ancienne et moderne*, in-8°, Paris, 1894, c. VI, *La vacance du saint-siège et le cardinal camerlingue*, p. 259-289.

La liste à peu près complète des camerlingues, depuis le pontificat d'Alexandre II (1061-1074) jusqu'à nos jours, a pu être dressée, après de nombreuses et laborieuses recherches dans les archives du Vatican et les registres pontificaux. Elle a été publiée par Moroni, *Dizionario*, v° *Camerlengo di santa romana Chiesa*, t. VII, p. 73-85.

Pie IX, en 1877, choisit pour camerlingue le cardinal Pecci. Il avait rédigé une série d'instructions secrètes pour les cardinaux, voir CONCLAVE, col. 717, qui donnaient un rôle plus prépondérant que jamais au cardinal camerlingue.

2° *Le vice-camerlingue*, autrefois gouverneur de Rome, remplissait les fonctions de ministre de l'intérieur et de chef de la police. Sa charge est maintenant à peu près purement honorifique; mais ce poste est cardinalice, et celui qui l'occupe est le premier des prélats de *fiocchetti*. Voir col. 1949.

3° *L'auditeur général de la Chambre apostolique* était autrefois, lui aussi, un véritable ministre, sous la suprême direction du cardinal camerlingue. Il était à la tête de la principale cour de justice administrative, surveillant, à la fois, les services judiciaires et l'instruction publique. C'est aussi un prélat de *fiocchetti*. Cette charge est devenue purement honorifique.

4° *Le trésorier général de la Chambre apostolique* était préposé au département des finances, dans tous les services du trésor et des impôts. Il est, lui aussi, prélat de *fiocchetti*. Ainsi, des quatre prélats de *fiocchetti*, trois sont toujours les trois premiers dignitaires de la Chambre apostolique. Depuis plusieurs années, la charge de trésorier général n'a plus de titulaire.

5° *Les prélats clercs de la Chambre apostolique*. — Ils formaient comme le conseil d'administration de cette Chambre. Nous avons dit comment leur nombre a varié avec les époques, et ils ne sont plus actuellement

que huit. Les cinq premiers en dignité avaient le titre de président, parce qu'ils dirigeaient des services, secondaires, il est vrai, mais cependant d'une importance considérable, qui en faisaient comme divers ministres. C'étaient : 1. le président de l'annone et des subsistances, *presidente dell' annona e grascia*, ou ministre de l'agriculture; 2. le président des armes, *presidente delle armi*, sorte de ministre de la guerre; 3. le président des monnaies, *presidente delle zecche*, sous-secrétaire d'Etat au ministère des finances; 4. le président des archives, *presidente degli archivi*; 5. le président des eaux et chaussées, *presidente delle acque e strade*, remplissant les fonctions de ministre des travaux publics et du commerce. Les autres clercs de la Chambre apostolique, auxquels n'était pas confié un service spécial, constituaient la *Commission de revision des comptes*.

A l'origine, les prélats clercs de la Chambre apostolique étaient choisis par le cardinal camerlingue lui-même; mais, dans la suite, les papes se réservèrent leur nomination. Avec la disparition du pouvoir temporel, ces fonctions ont cessé par défaut de matière; mais les titres demeurent, et la révérende Chambre apostolique reste debout avec ses mêmes cadres. Les titres sont donc maintenant purement honorifiques; mais ils sont un vivant souvenir d'un glorieux passé et une pierre d'attente pour un meilleur avenir.

III. *PRÉLATS DOMESTIQUES* ou *PRÉLATS DE MANTELLETTA*. — En latin, ils sont désignés par les mots *antistites urbani*, ou *antistites domus pontificis maximi*. Ils sont aussi appelés prélats de mantelletta, parce que la mantelletta de soie violette est leur signe distinctif. Leur costume est à peu près le même que celui des évêques en dehors de leurs diocèses, avec cette différence qu'ils n'ont ni croix pectorale, ni anneau. Le cordon du chapeau est violet. Leurs armes sont surmontées d'un chapeau violet, d'où descendent six glands de la même couleur. Pour les privilèges dont ils jouissent dans la célébration de la messe, soit chantée, soit basse, voir Martinucci, *Manuale sacrarum caeremoniarum*, 8 in-8°, Rome, 1879-1880, t. VIII, p. 173. Ils sont nommés par bref, *ad perpetuum rei memoriam*, et leur titre est à vie. La permission de l'ordinaire du lieu ne leur est pas nécessaire pour porter dans son diocèse leurs insignes prélatiques : soutane violette, ou noire filetée de rouge, rochet et mantelletta violette. La raison est que nul évêque ne peut poser une limite aux privilèges accordés par le pape. Cf. Tamburini, *De juris abbatum et aliorum praelatorum*, in-4°, Lyon, 1640; bulle d'Alexandre VII, *Inter ceteras*, du 11 juin 1659, *Bullar. roman.*, t. V, part. V, p. 11 sq.; Da Ponte, *Specchio del vescovo e del prelado*, in-4°, Rome, 1691; Lunadoro, *Relazione della corte di Roma*, p. 241 sq.; M^r Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1899, p. 326 sq.

Les prélats de la maison de Sa Sainteté, ou prélats domestiques, se divisent en deux grandes classes : 1° ceux qui appartiennent à un collège prélatice, et sont désignés sous le titre du collège dont ils sont membres; 2° ceux qui, n'appartenant à aucun de ces collèges, sont simplement appelés prélats domestiques. Mais les uns, comme les autres, sont prélats de mantelletta; la prélatrice dite de mantellone leur est inférieure.

1° *Prélats appartenant à un collège prélatice*. — 1. *Collège des prélats assistants au trône pontifical*; en latin : *Patriarcharum, archiepiscoporum et episcoporum in cappella summi Romani pontificis assistantium*. — Après le sacré-collège des cardinaux, qui est le premier et le plus noble de tous, vient hiérarchiquement, dans les chapelles pontificales, les consistoires, et dans le cortège du souverain pontife, ce collège des prélats assistants au trône. Il se compose de patriarches, d'archevêques et d'évêques. Les patriarches occupent, de droit, le premier rang dans ce collège. Ce sont,

pour la plupart, les patriarches des Églises d'Orient, soit titulaires, soit résidentiels, et, le plus souvent, de divers rites, comme les rites maronite, arménien, chaldéen de Babylone, grec-melchite, syrien d'Antioche, copte, etc.

Le collège des archevêques et évêques assistants au trône pontifical est très ancien dans l'Église. On le fait remonter jusqu'à l'antique *presbyterium* des papes, c'est-à-dire à l'ensemble des évêques résidant autrefois auprès des papes et formant leur cour. Dès le XI^e siècle, on les trouve déjà, dans divers documents, désignés sous le nom d'*episcoporum assistentium papali solio*. Cf. Moretti, *Ritus dandi presbyterium, papæ, cardinalibus et clericis nonnullorum ecclesiarum Urbis*, in-4^o, Rome, 1741, p. 75. Leurs privilèges furent longtemps très nombreux. Ils sont énumérés dans le bref de Jules II, *Romanus pontifex*, du 6 avril 1551, *Indulta et privilegia patriarcharum, archiepiscoporum et episcoporum in cappella summi romani pontificis assistentium*, *Bullar. roman.*, t. iv, part. I, p. 279; bref de Grégoire XV, *Circumspecta romani pontificis*, du 17 août 1622, *Bullar. roman.*, t. v, part. V. Cf. *Acta sanctorum*, Bruxelles, 1750, t. vii junii, p. 166, 438; Parisi, *Istruzioni per la segreteria*, Rome, 1784, t. iv, p. 5 sq. Pendant longtemps aussi ils reçurent une *parte di palazzo*. Cf. Bernini, *Il tribunale della sagra Rota romana*, p. 59. Ils en jouissaient encore sous Pie VI. Mais actuellement leur titre est à peu près uniquement honorifique, et ils ont, en particulier, le droit d'être appelés comtes romains. Cf. Moroni, *Dizionario*, v^o *Vescovi assistenti al soglio pontificio*, t. xcv, p. 164-180; M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical*, 1899, p. 365-368; 1907, p. 569 sq.

2. Collège des protonotaires apostoliques. — Ce collège de prélats semble remonter aux sept notaires, institués à Rome, un pour chaque région de la ville, afin de recueillir les actes des martyrs. Après les persécutions, la raison première de leur institution n'existant plus, les notaires apostoliques furent chargés de rédiger et d'enregistrer les divers actes publics concernant la vie de l'Église. Dès lors, leur nombre s'accrut considérablement, et, dans la suite, les plus distingués d'entre eux, ou leurs principaux chefs, furent appelés *protonotarii sanctæ sedis apostolicæ*. Au commencement du x^e siècle, ils portaient déjà ce nom. Cf. Fabri, *Tractatus de protonotariis apostolicis, eorumque dignitate et munere*, in-4^o, Bologne, 1672; Plettemberg, *Notitia congregationum et tribunalium curiæ romanæ*, p. 349 sq.; Riganti, *De protonotariis apostolicis, tam de numero participantium quam supranumerum, nec non titularibus, seu non participantibus*, in-4^o, Rome, 1751, p. 22 sq.; Nardi, *De' parrochi*, 2 in-4^o, Pesaro, 1829, t. ii, p. 204.

Le collège des protonotaires a toujours joui d'une très grande considération, et au point de vue de la dignité dans la prélature, il vient immédiatement après celui des archevêques et évêques assistants au trône pontifical. Des hommes d'une éminente distinction en furent membres à diverses époques. Plusieurs saints même en firent partie, entre autres, saint Gaétan, fondateur des théatins, saint Charles Borromée, le vénérable Baronius, le vénérable Innocent XI, etc. Beaucoup de cardinaux sont sortis de son sein. Cf. Riganti, *De protonotariis apostolicis*, p. 53 sq.; Vincenti, *Teatro degli uomini illustri che furono protonotarii nel regno di Napoli*, in-4^o, Naples, 1607; Marchesi Buonaccorsi, *Antichità ed eccellenza del protonotariato apostolico partecipante, colle più scelte notizie de' santi, sommi pontefici, cardinali e prelati che ne sono stati insigniti sino al presente*, in-4^o, Faenza, 1751.

Pendant longtemps, les protonotaires eurent en partage des avantages pécuniaires très appréciables. Leur charge s'achetait fort cher, comme celle des notaires

dans les grandes villes de France; mais elle n'était cependant vendue qu'à ceux qui, par leurs qualités, étaient dignes d'entrer dans ce haut degré de la prélature romaine. Jusque vers le milieu du xv^e siècle, ils eurent le pas sur les évêques et archevêques; mais ce droit, qui paraissait abusif, leur fut enlevé, non toutefois sans compensation, par Pie II, bulle *Cum servare in rebus ordinem*, du 12 juin 1459. *Bullar. roman.*, t. iii, part. III, p. 97. Leurs nombreux privilèges sont énumérés dans la bulle de Sixte-Quint, *Laudabilis sedis apostolicæ*, du 5 février 1586. *Bullar. roman.*, t. iv, part. IV, p. 163. Ils ont, entre autres, celui de se servir, à la messe solennelle, des insignes pontificaux, même dans les cathédrales, mais avec le consentement de l'évêque diocésain, si celui-ci est présent. Ils ont le droit de porter le cordon rose au chapeau, et timbrent leurs armes d'un chapeau violet, d'où pendent, de chaque côté, six glands roses. Ces privilèges furent confirmés par Alexandre VII. Bref *Ex romani pontificis*, du 4 septembre 1656, *Bullar. roman.*, t. vi, part. IV, p. 137. Ils sont longuement exposés par Moroni, *Dizionario*, v^o *Protonotari apostolici*, t. lvi, p. 12-20.

Jusqu'en 1905, il y eut trois classes de protonotaires :

a) *Les protonotaires apostoliques numéraires et participants*. — Ils furent ainsi nommés parce que leur nombre était fixe, et qu'ils jouissaient de la totalité des privilèges accordés à leur collège. Cf. Andreucci, *Hierarchia ecclesiastica in varias suas partes distributa et canonico-theologicæ exposita*, 2 in-4^o, Rome, 1766, *De protonotariis apostolicis e numero participantium*, t. I, p. 99 sq. Leur nombre avait été fixé à douze par Sixte-Quint, bulle *Romanus pontifex*, du 16 novembre 1585. *Bullar. roman.*, t. iv, part. IV, p. 161. Il fut réduit à sept par Grégoire XVI, bulle *Neminem certe latet*, du 8 février 1838. Cf. *Diario di Roma*, 1838, n. 16. Ils sont huit actuellement. Cf. M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1907, p. 571.

b) *Les protonotaires apostoliques surnuméraires non participants*, mais ad *instar participantium*. — Ils n'appartiennent pas, à proprement parler, au collège des protonotaires, mais jouissent cependant de la plupart de leurs privilèges honorifiques. Ils sont de création assez ancienne, et on les trouve mentionnés dès le commencement du xv^e siècle. Cf. Lunadoro, *Relazione della corte di Roma*, c. xxxvii, *Del collegio de' protonotari*, p. 242 sq.; Buonaccorsi, *Antichità ed eccellenza del protonotariato apostolico*, p. 56; Nardi, *De' parrochi*, t. ii, p. 419. En usant du privilège des pontificaux, un grand nombre de protonotaires ad *instar* exagérèrent leurs droits, dans divers diocèses, et des plaintes nombreuses furent adressées au pape par beaucoup d'évêques, surtout de France, qui regardaient ces empiètements, comme une atteinte à la dignité épiscopale. Pie IX s'en montra ému, et, par sa bulle *Apostolicæ sedis officium*, du 29 août 1872, leur retira, en grande partie, l'usage des pontificaux. Cf. M^{re} Martinnucci, *Manuale sacrarum caeremoniarum*, 8 in-8^o, Rome, 1879-1880, t. viii, p. 169 sq. C'est ce prélat, préfet des cérémonies pontificales, qui fut chargé de rédiger le projet de constitution apostolique, en réponse à la plainte des évêques. Il se montra particulièrement dur pour les protonotaires ad *instar*, et Pie IX, approuvant ses sévérités, les inséra dans sa bulle *Apostolicæ*. Les abus ayant cessé, le saint-siège, après trente ans de rigueur, redevint plus bénin, et Pie X, par un décret du 9 mars 1904, non seulement autorisa une interprétation large de la bulle de Pie IX, mais accorda de nouveaux privilèges aux protonotaires ad *instar*. Il les confirma plus solennellement l'année suivante, par son bref *Inter multiplices curas*, du 21 février 1905, document très long, et divisé en 81 articles. On le retrouvera reproduit in extenso dans les *Analecta ecclesiastica*, 1905, p. 53 sq. La traduction française a été publiée

par les *Questions actuelles*, 1^{er} avril 1905, et par la *Revue Rome*, Paris, 1905, p. 154 sq., 170 sq.

Le nombre des protonotaires surnuméraires *ad instar* n'est pas limité. Il y en a maintenant environ deux cents répandus dans les divers diocèses du monde. Cf. M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical*, 1899, p. 370 sq.

c) *Les protonotaires apostoliques titulaires, ou d'honneur, non participants, ou protonotaires noirs.* — Ils n'ont pas droit aux insignes prélatiques, mais portent la soutane noire. Ce titre est accordé à tous ceux, même clercs, qui ont été conclavistes, et aux employés inférieurs des Congrégations romaines. Cf. Parisi, *Istruzioni per la segreteria*, t. IV, p. 5 sq., 8 sq.; Riganti, *De protonotariis apostolicis*, p. 86, 165 sq.; Sacchetti, *Privilegia protonotariorum apostolicorum, tam de numero participantium nuncupati Romæ existentium, quam extraordinariorum, seu honorariorum, ubique terrarum degentium, cum primæva eorumdem institutione, ipsis non tantum, sed episcopis, eorumque vicariis, omnibusque jurisdictionem ecclesiasticam exercentibus*, etc., in-4^o, Rome, 1693. Leur grand nombre fait qu'ils sont moins estimés, car *assueta vilescunt*, comme le faisait remarquer déjà Sixte IV, dans le courant du x^v^e siècle, en sa bulle *Ad universalis Ecclesiæ regimen*, de l'année 1471, insérée dans le *Corpus juris canonici, Extravag. commun.*, l. I, tit. IX, *De treuga et pace*, c. I, § *Quoniam* : *Hodie propter multitudinem viluerunt*.

Les privilèges dont jouissent les protonotaires noirs, ou protonotaires honoraires, sont exposés dans divers actes pontificaux, entre autres dans le bref d'Urbain VIII, *Cum sicut*, du 5 septembre 1642, et dans la bulle de Pie VII, *Cum innumeris*, du 15 décembre 1818. *Bullar. roman.*, t. VI, part. II, p. 341; *Bullar. roman. continuat.*, t. XV, p. 141. Ils portent la mantelletta noire et la soutane de même couleur, avec le rochet brodé, mais à manches noires. Ils ne peuvent d'ailleurs prendre ce costume qu'en dehors de Rome. Revêtus de ces insignes, ils précèdent tous les clercs, et même les chanoines pris individuellement.

Pie X, par le bref *Inter multiplices*, du 21 février 1905, cf. *Analecta ecclesiastica*, 1905, p. 53, a divisé les protonotaires en quatre classes : a) Les protonotaires apostoliques *de numero participantium*, forment, à proprement parler, le collège des protonotaires, et jouissent de la plénitude des privilèges à eux concédés. En outre, ils sont exempts de la juridiction de l'ordinaire, et ont la prééminence sur les abbés. Quand ils disent la messe dans leur oratoire privé, tous les fidèles, en l'entendant, peuvent satisfaire au précepte. — b) *Les protonotaires apostoliques surnuméraires.* — Ce titre est réservé exclusivement aux chanoines des trois basiliques patriarcales du Latran, de Saint-Pierre et de Sainte-Marie-Majeure. Par exception, le saint-père en gratifie parfois des personnages éminents résidant hors de Rome. Leurs privilèges sont énumérés dans les art. 13-41 du bref de Pie X, *Inter multiplices curas*. Cf. *Revue Rome*, in-4^o, Paris, mai 1905, p. 156 sq. — c) *Les protonotaires apostoliques ad instar.* — Ils ont les privilèges des pontificaux, mais avec quelques restrictions, comme il est exposé dans les art. 42-58 du bref *Inter multiplices curas*. Cf. *Revue Rome*, loc. cit., p. 159 sq., 171 sq. — d) *Les protonotaires titulaires, ou honoraires.* — Ils ont le titre de monseigneur, et peuvent porter le rochet avec la mantelletta noire, la soutane à queue et la ceinture de soie noire avec deux glands. Ils ont le droit de timbrer leurs armes d'un chapeau noir, avec six glands de chaque côté, et de se servir du bougeoir à la messe. Dans les actes des causes de béatification et de canonisation, ils jouissent des mêmes droits que les protonotaires surnuméraires. L'art. 62 du bref *Inter multiplices* confère ce titre aux vicaires généraux et aux vicaires capitulaires pendant toute la durée de

leurs fonctions. Les privilèges de cette quatrième classe de protonotaires apostoliques sont indiqués dans les art. 57-77 du bref de Pie X. Cf. *Revue Rome*, 1905, p. 172.

3. *Collège des auditeurs de Rote, auditores Rotæ; tribunal sacræ Rotæ romanæ.* — Ce collège de prélats se compose de douze juges appartenant à diverses nations, et se glorifie d'être le tribunal le plus antique de l'Eglise romaine pour les causes civiles et canoniques. En raison du mérite exceptionnel des juristes éminents qui en ont fait partie à toutes les époques, on le disait *asylum justitiæ*. Ses décrets faisaient jurisprudence. Ils avaient comme force de loi dans les États pontificaux, et étaient toujours reçus avec une grande considération dans toutes les nations chrétiennes. Aussi la Rote fut-elle appelée par divers papes, entre autres par Pie II, Sixte IV, Clément X et Alexandre VII, *totius christiani orbis supremum tribunal*. La bulle la plus antique que l'on connaisse concernant la Rote, est celle de Jean XXII, *Ratio juris exigit*, de l'année 1326. *Bullar. roman.*, t. III, part. II, p. 145. Son successeur, Benoît XII, par son *motu proprio* du 1^{er} novembre 1335, déclara les auditeurs de Rote, familiers et prélats de la maison pontificale, ayant droit à des *parti di palazzo* et *ad panem honoris*, ajoutant que ces privilèges, comme une foule d'autres, étaient les leurs, en vertu d'une coutume immémoriale. Après le grand schisme d'Occident, Martin V réorganisa le tribunal de la Rote, par sa bulle *Romani pontificis*, de l'année 1424. *Bullar. roman.*, t. III, part. II, p. 477, et lui concéda de nouveaux privilèges, par son bref *Romanum decet pontificem*, de l'année 1428. Pie II, par le bref *Romanus pontifex*, du 19 octobre 1458, leur accorda la faveur d'être les sous-diacres du pape, dans les chapelles et fonctions pontificales. Leurs privilèges s'accrurent de plus en plus, avec les siècles, et devinrent fort considérables. On les trouva dans Tailetti, *Exposizione cronologica de' privilegi conferiti da' sommi pontefici agli uditori della sagra romana Rota*, in-4^o, Rome, 1854.

Le nombre des auditeurs de Rote varia avec les époques; mais Sixte IV le fixa à douze, par allusion aux douze juges des douze tribus d'Israël. Bulle *Romani pontificis*, du 14 mars 1472. *Bullar. roman.*, t. III, part. III, p. 132. Ce collège illustre a fourni à l'Eglise douze papes, parmi lesquels Grégoire IX (1225), Innocent IV (1243), Martin IV (1281), Innocent VI (1352). Ce sont les quatre plus anciens. Beaucoup de cardinaux sont aussi sortis de ses rangs, entre autres le cardinal Consalvi, secrétaire d'État de Pie VII. Cf. Cantalmaggio, *Syntaxis sacræ Rotæ romanæ auditorum, cum ipsorum qualitatibus ac scriptis*, in-4^o, Rome, 1640. Jusqu'à l'époque de l'impression de son ouvrage, cet auteur ne compte pas moins de 176 patriarches, archevêques et évêques qui furent auditeurs de Rote. Depuis lors, ce nombre s'est augmenté, en proportions considérables. Cf. *Discours prononcé aux conclusions publiques de Monseigneur l'auditeur de Rote pour la France*, le 5 juin 1804, in-4^o, Rome, 1805.

Le recueil des décisions de la Rote est le plus beau monument de jurisprudence civile qui ait été édifié dans n'importe quel pays. Elles furent publiées à diverses reprises. Cf. Cantalmaggio, *Selectanea rerum notabilium ad usum decisionum sacræ Rotæ romanæ, in libris impressis per dioceses extensarum*, in-fol., Rome, 1639; Tanaglia, *Urbis et Orbis supremi Tribunalis monumenta, sive de sacræ Rotæ romanæ auditorio, ejusque decisiones*, in-fol., Livourne, 1654; Blanco, *Elencus, sive index decisionum S. Rotæ romanæ post indicem Cantalmagii editarum, cui adduntur catalogus auditorum earundem decisionum, compendium authorum librorum*, etc., in-fol., Rome, 1687; Zauli, *Decisiones sacræ Rotæ romanæ in unum collectæ*, in-

fol., Rome, 1695; Borrelli, *Decisiones sacræ Rotæ romanæ*, 2 in-fol., Rome, 1755, 1757; Barbellini, *Decisiones sacræ Rotæ romanæ*, 3 in-fol., Rome, 1758; Cavallini, *Index decisionum S. Rotæ romanæ, quæ anno 1848 prodierunt, alphabetico conclusionum ordine, digestus*, in-fol., Rome, 1858; Brandolini, *Lessico legale, ossia repertorio universale delle teorie legali, estratte dall' opere più accreditate, con un cenno de' dottori e delle decisioni della S. Rota romana*, in-fol., Rome, 1854. Un grand nombre de décisions de la S. Rote, au cours du XIX^e siècle, ont été insérées dans le *Repertorio generale di giurisprudenza de' tribunali romani*, dont la publication fut commencée à Rome, en 1817, et fut continuée jusqu'au pontificat de Pie IX, formant une collection d'une cinquantaine de volumes. Une compilation analogue à celle-ci est le *Giornale del foro in cui si raccolgono le più importanti regiudicate de' supremi tribunali di Roma*. Commencée également en 1817, elle s'est continuée jusque vers la fin du pontificat de Pie IX.

Sur la constitution du tribunal de la Rote et sur les prélats qui la composent, ont écrit une foule d'auteurs. Parmi les principaux, nous citerons : Plettemberg, *Notitia congregationum et tribunalium curiæ romanæ*, in-8°, Hildesheim, 1693, c. xv, *De Rota romana*; Piazza, *Eusebiologio romano, ovvero delle opere pie di Roma*, in-4°, Rome, 1692; *Del collegio degli auditori di Rota nel palazzo, o Vaticano, o Quirinale*, p. 282 sq., 294 sq.; Bernini, *Il tribunale della S. Rota romana descritto*, in-4°, Rome, 1717; Bondini, *Del tribunale della sagra Rota romana, Memorie storiche, colle rispettive bolle de' pontefici ridotte in compendio*, in-4°, Rome, 1854; Moroni, *Dizionario, v° Uditori di Rota, e tribunale della sagra Rota romana*, t. LXXXII, p. 206-278.

Depuis que le pape a été dépouillé de ses États par la révolution italienne, le collège des prélats auditeurs de Rote n'a plus à rendre des décisions de jurisprudence civile. Mais Léon XIII a constitué ses membres juges de la validité des procès apostoliques, dans les causes de béatification et de canonisation. De plus, la plupart d'entre eux occupent, de droit, une place de choix dans diverses Congrégations, comme à celle des Rites, et à la Pénitencerie, dont le régent est un des auditeurs de Rote. Voir M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1907, p. 611.

4. Collège des prélats votants et référendaires de la Signature papale de justice, *supremi tribunalis Signaturæ justitiæ*. — La Signature de justice était le tribunal suprême, et comme la cour de cassation pour toutes les causes civiles des États pontificaux, les causes criminelles étant du ressort du tribunal suprême de la Consulta. En matière civile, tous les tribunaux relevaient de celui de la Signature de justice, même la Rote et la révérende Chambre apostolique. Il était présidé par un cardinal nommé à vie, et était composé de sept prélats votants avec voix délibérative, nommés directement par le pape. En faisait partie également un prélat auditeur de Signature. Les jours d'audience de cette cour de cassation étaient fixés à l'avance, dans un *Annuaire spécial*, publié chaque année, sous ce titre : *Kalendarium supremi tribunalis Signaturæ justitiæ*, avec l'épigraphie : *Curie commoditati*. Ce tribunal est d'origine assez ancienne, mais il dut son organisation régulière surtout à Alexandre VII. Bulle *Inter cæteras*, du 11 juin 1659, *Bullar. roman.*, t. vi, part. V, p. 11 sq. Cf. Marchesani, *Praxis commissionum ac rescriptorum utriusque Signaturæ*, in-fol., Venise, 1604; Fatinelli de Fatinellis, qui fut votant de Signature, *De referendariorum et votantium Signaturæ justitiæ collegio*, in-fol., Rome, 1696; Lunadoro, *Relazione della corte di Roma*, p. 42, *Del prefetto della Signatura di giustizia*, etc.; Vitale, *De jure Signaturæ justitiæ in ordinem redacto commentarius*, in-fol., Rome, 1789;

Moroni, *Dizionario, v° Segnatura di giustizia*, t. LXIII, p. 210-227; v° *Votanti di Segnatura*, t. CIII, p. 117-120. Pour sa réorganisation à la rentrée de Pie IX dans ses États, voir *Giornale di Roma*, n. 116, 22 novembre 1849.

Au collège des prélats votants de Signature, fut adjoint, de bonne heure, celui des prélats référendaires, ou rapporteurs des causes. Ils étaient chargés de faire connaître juridiquement le recours des appelants. Cf. Piazza, *Eusebiologio romano, ovvero delle opere pie di Roma*, in-4°, Rome, 1699, p. 273, *Del collegio de' referendari*. Ils avaient seulement voix consultative pour les causes qu'ils entreprenaient de porter ainsi à la cour; mais il n'y avait pas incompatibilité entre les fonctions de référendaire et celles de votant. Cf. Innocent VIII, bulle *Officii nostri debitum*, du 25 janvier 1491, *Bullar. roman.*, t. III, part. III, p. 223 sq.

Les privilèges des prélats votants et référendaires de la Signature de justice furent très nombreux. Ils sont énumérés dans divers actes pontificaux, entre autres, bulle de Paul III, *Debita consideratione*, du 30 juillet 1540, *Bullar. roman.*, t. iv, part. I, p. 174; bulle de Sixte-Quint, *Quemadmodum providus*, du 22 septembre 1586, *Bullar. roman.*, t. iv, part. IV, p. 241. Ces documents furent reproduits par Fatinelli, *De referendariorum et votantium collegio*, p. 83 sq., 112 sq., et par Vitale, *De jure Signaturæ justitiæ*, p. 182 sq., 194 sq. Beaucoup de détails à ce sujet sont rapportés aussi par Tempesti, *Storia della vita e geste di Sisto-Quinto*, 2 in-4°, Rome et Venise, 1754, t. i, p. 264 sq. Ces droits et privilèges furent, dans la première moitié du XIX^e siècle, confirmés et renouvelés par Léon XII, *Motu proprio Quum plurima et gravissima*, du 15 avril 1826, *Bullar. roman. continuat.*, t. xvi, p. 417 sq. Alexandre VII leur accorda celui d'être les acolytes du pape, dans les fonctions pontificales. Le doyen et le sous-doyen portent les encensoirs; les autres, les chandeliers; ils présentent les burettes, et reçoivent l'anneau et les gants du souverain pontife. Bref d'Alexandre VII, *Nuper certis ex causis*, du 26 octobre 1655, rapporté par Fatinelli, *De referendariorum et votantium collegio*, p. 125, et par Vitale, *De jure Signaturæ justitiæ*, p. 201.

Le nombre des prélats référendaires fut limité à cent par Sixte-Quint. Bulle *Quemadmodum providus*, du 22 septembre 1586, *Bullar. roman.*, t. iv, part. IV, p. 241. En 1869, peu avant la prise de Rome par les Italiens, il y en avait encore une centaine. Cf. Canon, *La cour de Rome pour 1869*, trad. franç. de l'*Annuario pontificio*, 2 in-12, Paris, 1869, t. i, p. 359 sq. Ils étaient alors classés dans la *Gerarchia ecclesiastica*, suivant la date de la prestation de leur serment.

Depuis la destruction du pouvoir temporel des papes, les fonctions civiles des prélats de la Signature ont nécessairement cessé; mais les votants et les référendaires forment un collège préléatique toujours très estimé et très recherché. Leurs privilèges honorifiques sont restés les mêmes, et leur costume est identique à celui des auditeurs de Rote. Dans les chapelles pontificales ils sont toujours les acolytes du souverain pontife. Le titre de prélat de Signature est accordé maintenant, même à des évêques et archevêques, soit titulaires, soit résidentiels; car il n'est incompatible avec aucune autre dignité, excepté celle du cardinalat. Il y a présentement six prélats votants de Signature, et de quarante à cinquante prélats référendaires. Voir M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1907, p. 611 sq.

5. Collège des prélats abrégiateurs du parc majeur. — C'est la réunion des prélats chargés de la rédaction et de la transcription des bulles pontificales. Leur nom leur vient des abréviations dont ils se servent dans les extraits qu'ils font des suppliques adressées au pape, ou dans les copies *in extenso* des minutes des bulles et autres lettres apostoliques. On les a appelés du parc

majeur, du nom de la salle de la Chancellerie où ils se réunissent. Dans cette vaste pièce, ils étaient comme *parqués* et séparés du public par un grillage en bois ouvragé. Au milieu de l'espace qui leur était réservé, se trouvait une table ovale, entourée de sièges. Les abrégiateurs se divisaient en deux classes : ceux du parc majeur et ceux du parc mineur, suivant l'importance de leurs fonctions, et d'après la place qu'ils occupaient, plus ou moins loin du siège réservé au régent. Celui-ci, premier employé de la Chancellerie, leur distribuait à tour de rôle les suppliques, et les charge de rédiger les minutes des bulles qui doivent en être les réponses. Les minutes faites par un abrégiateur du parc majeur, sont ensuite passées à l'un de ses collègues, pour que celui-ci le revoie, et les remette au secrétaire qui doit les transcrire.

Le nombre des abrégiateurs était de vingt, sous Benoît XII (1334-1342); mais Pie II (1458-1464) le porta à soixante-douze. Sur ce nombre, douze étaient du parc majeur, et soixante du parc mineur. Cf. Moroni, *Dizionario*, v^o *Cancellaria apostolica*, t. VII, p. 181. Ces charges s'achetaient comme celles des greffiers et notaires, dans la plupart des pays. Plus tard, les abrégiateurs du parc mineur, qui n'étaient, en somme, que des aides de ceux du parc majeur, furent supprimés et remplacés par des substitués.

Le collège des abrégiateurs a une histoire glorieuse. Beaucoup d'hommes d'un vrai mérite en firent partie. Il donna à l'Église un certain nombre de cardinaux et même de papes. Parmi ceux-ci, on cite Paul V et Urbain VIII. Par sa bulle *Romani pontificis*, de 1615, Paul V étendit aux sept plus anciens membres de ce collège vénérable les privilèges des prélats référendaires de la Signature papale de justice. Les autres avaient également droit de porter l'habit prélatice violet, étaient déclarés familiers du pape, comtes palatins, et recevaient une *parte di palazzo*.

Le collège des abrégiateurs du parc majeur est aussi un tribunal compétent, pour statuer au sujet de tous les doutes qui peuvent s'élever sur les formules ou clauses des bulles, et celles des décrets qui les accompagnent, comme aussi sur les émoluments dus aux divers employés de la Chancellerie. Cf. Ciampini, qui fut abrégiateur du parc majeur et référendaire de la Signature, *De abbreviatoribus de parco majore, sive assistentibus S. Romanæ Ecclesiæ card. vice-cancellario in litterarum apostolicarum expeditionibus, dissertatio historica*, in-4^o, Rome, 1696; Riganti, *Commentaria in regulas, constitutiones et ordinationes Cancellariæ apostolicæ*, 4 in-fol., Rome, 1744, t. IV, p. 169 sq.; *Statuti e regole del collegio degli abbreviatori*, in-4^o, Rome 1752.

De nos jours, les prélats abrégiateurs du parc majeur se divisent en deux classes : les prélats *di numero*, ayant chacun pour les aider un certain nombre de substitués; et les prélats surnuméraires. Actuellement il y a, dans ce collège, deux abrégiateurs titulaires ou *di numero*; douze prélats abrégiateurs surnuméraires, parmi lesquels plusieurs ont le titre d'évêque ou archevêque; douze substitués; dix écrivains; une dizaine d'autres employés. En tout, une cinquantaine de personnes. Cf. M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1907, p. 609.

2^o *Prélats n'appartenant à aucun collège prélatice, ou prélats domestiques proprement dits*. — Ils ont le droit de porter l'habit prélatice, c'est-à-dire la soutane de couleur violette, ceinture de soie avec deux glands, rochet et mantelletta; ou la soutane noire filetée de rouge aux boutonnières, avec *collare* violet. A la messe chantée et même basse ils peuvent user du bougeoir. La coutume existant à Rome leur concède aussi d'autres droits assez étendus. Sur les particularités de la messe dite « prélatice », basse ou chantée, voir M^{re} Battan-

dier, *Annuaire pontifical catholique*, 1904, p. 453-456. Leurs privilèges ont été confirmés par Pie X, bref *Inter multiplices curas*, du 25 février 1905, a. 77-80. Cf. Rome, 1905, p. 173. Quand ils sont présents à Rome, ils sont admis, comme les camériers, à faire, à tour de rôle, le service dans les antichambres du palais pontifical. Leur nombre s'élève à plusieurs centaines, en y comprenant non seulement ceux qui habitent la ville éternelle, mais ceux qui sont répandus dans presque tous les diocèses du monde entier. On en trouvera le nom et la liste dans les divers annuaires pontificaux publiés chaque année. Cf. M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical*, 1902, p. 409-415.

IV. CAMÉRIERS. — Nous avons parlé, col. 1957 sq., des camériers secrets participants, classés parmi les prélats palatins, ou de *mantelletta*. Nous parlerons ici seulement : 1^o des camériers secrets surnuméraires, ou *di mantellone*; 2^o des camériers secrets de cape et d'épée; 3^o des camériers d'honneur ou honoraires.

1^o *Camériers secrets surnuméraires ou di mantellone*. — Le *mantellone* est le signe distinctif de la prélatie inférieure. C'est une sorte de longue douillette, de laine violette en hiver, et de soie violette en été; sans manches et sans boutons. Elle est ouverte par devant et simplement agrafée au cou. Les manches sont remplacées par deux bandes d'étoffe, larges de 5 à 6 centimètres, et descendant par derrière jusqu'aux pieds. Outre le *mantellone*, les camériers secrets surnuméraires portent la soutane violette, filetée de violet aux boutonnières, avec des revers de soie violette à l'extrémité des manches, et des boutons violets. Leur ceinture est également de soie violette. Tel est leur costume de cérémonie, et quand ils sont de service au palais. Dans la vie ordinaire, ils ont la soutane noire avec boutonnières et boutons violets, ceinture de soie violette, mais sans glands. Ils y ajoutent le *collare* violet. Ces détails sont extraits d'un document officiel publié par ordre de Pie IX, et signé par le secrétaire de la S. C. de la Cérémoniale, M^{re} Martinucci, le 5 octobre 1877.

Comme leur titre ne leur donne aucun rang dans la hiérarchie sacrée, les camériers secrets surnuméraires, dans la célébration de la messe, ne se distinguent en rien des simples prêtres. Ils n'ont donc pas droit au bougeoir, ni à l'anneau, et ne peuvent prendre les ornements sur l'autel. Ils appartiennent à la famille privée du pape, et ne sont pas exempts de la juridiction de leur ordinaire. Leurs armes se timbrent d'un chapeau violet, d'où descendent, de chaque côté, deux ou trois rangées de glands de la même couleur. Ils ont droit au titre de monseigneur, et, les jours d'audiences solennelles, ils se tiennent à tour de rôle dans la première antichambre secrète avec le prélat maître de chambre. Leur charge n'est pas à vie; mais elle cesse à la mort du pontife qui les a nommés. S'ils veulent la conserver, ils sont donc obligés, à chaque changement de pontificat, d'en solliciter le renouvellement par l'intermédiaire du majordome. Pendant la vacance du saint-siège, ils ne sont donc plus camériers et doivent en déposer les insignes.

On ne connaît pas au juste la date de leur institution; mais elle est certainement très ancienne. Cette catégorie de camériers secrets surnuméraires s'est formée peu à peu, à mesure que les papes voulurent honorer des ecclésiastiques de mérite, en les faisant entrer dans leur famille, pour les rapprocher de leur personne : ce furent et ce sont encore les employés des secrétaireries romaines ou palatines, les auditeurs de nonciatures, ou ceux que les papes envoyaient au loin remplir quelque mission en leur nom, comme par exemple les ab légats ou envoyés extraordinaires, choisis pour porter la barrette rouge aux cardinaux étrangers nouvellement créés.

Le nombre des camériers secrets surnuméraires a varié, suivant les époques, car il dépend uniquement de la volonté du souverain pontife. Il y en avait neuf, sous Alexandre VII; onze, sous Clément X; seize, sous Benoît XIV; trente-trois, sous Clément XIII; soixante, sous Grégoire XVI. Actuellement il y en a plusieurs centaines. Cf. Caron, *La cour de Rome pour 1869*, t. I, p. 395-398; M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1903, p. 414-421; 1907, p. 481 sq.

Auparavant, ils recevaient un traitement en argent et une *parte di palazzo*; mais, depuis Pie VI, cette coutume a été abolie. Leur titre est donc maintenant simplement honorifique. Néanmoins, il est toujours très recherché. C'est le premier pas dans la carrière prélatice. D'ordinaire, ils sont ensuite admis parmi les camériers secrets participants. Beaucoup se sont ainsi élevés peu à peu aux plus hautes charges de la cour romaine, et jusqu'aux honneurs de la pourpre; quelques-uns même jusqu'au souverain pontificat, comme, par exemple, Innocent XIII. Cf. Moroni, *Dizionario*, v^o *Camerieri del papa*, § 2, *Camerieri segreti sopranumerarii*, t. VII, p. 34-37.

2^o *Camériers secrets de cape et d'épée*, en latin, *cubicularii intimi ab ense et lacerna*. — Ce sont des laïques appartenant pour la plupart à la haute noblesse romaine, et chargés de faire le service, soit auprès de la personne du pape, soit dans les antichambres pontificales. Ils sont appelés « de cape et d'épée » à cause de leur costume. En tenue ordinaire, ils ont l'habit de soirée à la française en drap noir, mais avec le col et les revers des manches en velours rouge, brodés de feuilles d'olivier en or. La cravate et le gilet sont blancs; le pantalon est noir avec un galon d'or à la couture extérieure. Mais leur costume d'étiquette ou de cérémonie est le costume dit à la Henri IV. Il justifie vraiment leur titre, car ils portent la cape, ou petit manteau de velours noir, qui se fixe sur l'épaule gauche et sous l'épaule droite; collarète blanche à plusieurs rangs de plis; tunique de drap noir, avec, au revers des manches, des dentelles anciennes; béret de velours noir, avec une longue plume noire d'autruche, retenue par une boucle. Sur la tunique ils portent une sorte de collier vermeil, formé de trois chaînes entrelacées, et descendant jusque vers le milieu de la poitrine. Ses larges mailles sont séparées, à intervalles égaux, par une dizaine de médaillons en émail rouge, au milieu desquels se détachent, bien apparentes, les deux lettres C. S. (*Cubicularii secreti*). C'est Grégoire XVI qui l'a ainsi voulu, afin de distinguer, par ces deux lettres, les camériers du pape de ceux des cardinaux. Le collier soutient en sautoir, sur le milieu de la poitrine, l'emblème de la tiare et des deux clefs symboliques. Ces détails sont tirés du document officiel que remet le majordome aux camériers de cape et d'épée, lors de leur entrée en charge, en vertu d'une décision prise par le souverain pontife, au mois de novembre 1902. Cf. M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1902, p. 415-420; 1903, p. 435.

L'origine des camériers secrets de cape et d'épée est très ancienne, mais les titulaires n'en sont connus que depuis le milieu du xvi^e siècle, par les rôles du palais de Paul IV (1555-1559).

Ils se divisent en trois classes : 1. camériers secrets de cape et d'épée participants; 2. camériers secrets de cape et d'épée *di numero*; 3. camériers secrets de cape et d'épée surnuméraires.

1. Les camériers secrets de cape et d'épée participants sont au nombre de cinq. Ils ont chacun un titre spécial et des fonctions en rapport avec ce titre.

a) *Le maître du Saint-Hospice*. — C'est une charge très ancienne, dont nous avons déjà parlé, en traitant du majordome et du cardinal camerlingue. Elle avait été instituée en vue d'une foule d'emplois importants,

pour lesquels un laïque pouvait, plus qu'un ecclésiastique, exercer son autorité. Cf. Moroni, *Dizionario*, v^o *Maestro del sacro Ospizio*, t. XLI, p. 181-191. Aujourd'hui, elle ne comporte que des privilèges et des honneurs.

b) *Le fourrier major des sacrés palais*, en latin, *forerius major*. — Après le majordome, c'est le premier officier du palais. De concert avec lui, il s'occupe de tout le matériel des palais apostoliques, des réparations à faire, des meubles à acheter, à remplacer, etc., ainsi que des aménagements aux jardins. Autrefois quand le pape allait en voyage, ou en villégiature, c'était au fourrier major qu'incombait le soin de le précéder, quelques jours à l'avance, dans les villes où il devait passer, afin de faire préparer, à chaque étape, les logements pour tous les membres de la cour. Cf. Moroni, *Dizionario*, v^o *Foreria apostolica*, et *Foriere maggior del papa*, t. XXV, p. 104-110, 185-192. Cette charge est à vie.

c) *Le grand écuyer de Sa Sainteté*; en latin, *praefectus stabuli*, ou *praefectus equilis pontificii*. — Il a la haute surveillance des écuries pontificales : chevaux, carrosses, personnel, etc. Cette charge expire à la mort du pontife qui l'a concédée; mais elle est généralement continuée au même titulaire par le successeur du pontife défunt. Cf. Moroni, *Dizionario*, v^o *Cavallerizzo maggiore del papa*, t. XI, p. 24-30.

d) *Le surintendant général des postes pontificales*. — Autrefois il avait pour mission de précéder, lui aussi, le souverain pontife dans ses voyages ou ses déplacements, afin de préparer tout ce qui était nécessaire pour les relais et les voitures de la cour qui accompagnait le pape. Cf. Moroni, *Dizionario*, v^o *Poste pontificie*, t. LIV, p. 297-314. Cette charge est à vie; mais, vu les circonstances présentes, elle n'a pas à s'exercer d'une façon effective.

e) *Le porteur de la rose d'or aux souverains*. — Il est chargé, de nos jours encore, de porter cette marque de haute distinction aux monarques ou aux hauts personnages que le pape veut ainsi honorer.

2. *Les camériers secrets de cape et d'épée di numero*. — En raison des diverses charges qui leur sont confiées, et dont nous venons de donner un aperçu, les camériers secrets de cape et d'épée participants ne peuvent se tenir, d'ordinaire, dans les antichambres secrètes du palais, pour y faire le service des audiences. D'autre part, les camériers secrets de cape et d'épée surnuméraires, n'étant pas astreints à un service régulier, ont besoin, quand ils viennent, d'être dirigés par l'un d'entre eux, connaissant à fond le service très compliqué, en fait d'étiquette, vu le rang et la qualité des personnes qui se rendent, chaque jour, chez le souverain pontife. De même donc que le pape a quatre camériers secrets ecclésiastiques, n'ayant d'autre fonction que le service des audiences, de même, il a dû avoir, à cette même fin, quelques camériers secrets de cape et d'épée *di numero*, n'ayant pas d'autre occupation. Ils font, à tour de rôle, le service dans les antichambres secrètes, assistés des autres camériers surnuméraires, et des camériers d'honneur. Ces camériers de cape et d'épée *di numero* sont actuellement six.

3. *Les camériers de cape et d'épée surnuméraires*. — Leur origine est très ancienne, quoique on ne puisse pas en préciser exactement la date; ils existaient certainement sous Clément VIII (1592-1605).

Pour être admis parmi les camériers secrets de cape et d'épée surnuméraires, il faut être de famille noble, soit d'Italie, soit d'ailleurs. Le costume de ces camériers est le même que celui des autres camériers secrets de cape et d'épée. Leur mission est de se tenir dans l'antichambre secrète avec le camérier de cape et d'épée *di numero*, et de l'aider, en tout ce qui concerne le service des audiences. Ceux qui résident habituellement à

d'étranger, dès qu'ils arrivent à Rome, se présentent au maître de chambre, et lui indiquent le laps de temps qu'ils comptent passer dans la ville éternelle. Une semaine de service leur est alors assignée. Les voitures du Vatican vont chaque matin les chercher, et les reconduisent chez eux, quand le service a pris fin. Leur semaine terminée, ils sont reçus eux-mêmes en audience par le pape. Cf. Moroni, *Dizionario*, v° *Camerieri del papa*, § 4, t. VII, p. 43-47. Cette charge cesse à la mort du pape qui l'a concédée, mais le successeur la continue d'ordinaire à ceux qui en ont été précédemment investis.

Le nombre des camériers secrets de cape et d'épée surnuméraires est très variable, et dépend uniquement de la volonté du souverain pontife. Il s'élève actuellement à plusieurs centaines. M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1900, p. 421-426; 1907, p. 557-567.

3° *Camériers d'honneur, ou honoraires*. — Ils se divisent en trois classes : 1. camériers honoraires en habit violet; 2. camériers honoraires *extra urbem*; 3. camériers honoraires de cape et d'épée.

1. Les *camériers honoraires en habit violet* ont le même costume que les camériers secrets, partagent les mêmes privilèges honorifiques, et timbrent leurs armes de la même façon. Dans les diverses fonctions pontificales, soit au Vatican, soit à la basilique de Saint-Pierre, comme aussi dans les consistoires et les chapelles papales, ils aident les camériers secrets dans les divers emplois qui leur sont confiés, comme par exemple de porter les *flabelli*, auprès de la *sedia gestatoria*, les cierges, les bâtons du dais, etc. Ils peuvent également faire, à leur tour, une semaine de service dans les antichambres pontificales, après s'être entendus, dans ce but, avec le maître de chambre. Cependant, ils n'ont pas le droit de séjourner dans l'antichambre secrète, réservée aux camériers secrets; mais ils doivent se tenir dans l'antichambre d'honneur, c'est-à-dire dans celle où est dressé le trône du souverain pontife. Cf. Moroni, *Dizionario*, v° *Camerieri del papa*, § 5, *Camerieri d'onore in abito paonazzo*, t. VII, p. 47.

Le nombre des camériers d'honneur en habit violet varie avec la volonté du pape qui les nomme. Ainsi, par exemple; Benoît XIV, au commencement de son pontificat (1741), en avait trente-deux. Un an avant sa mort, en 1757, il avait porté leur nombre à quatre-vingt-douze. Cf. Moroni, *loc. cit.* Actuellement leur nombre dépasse deux cents. Cf. M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1900, p. 426-431; 1907, p. 557-567. Leur charge cesse à la mort du pontife; mais généralement le successeur la renouvelle, par l'intermédiaire du majordome.

2. Les *camériers honoraires extra urbem*. — Leur institution est relativement récente, car elle ne remonte qu'à Pie VI. Ils ne furent même que trois, sous ce pape. Ce nombre s'éleva à quatorze sous Pie VII; mais, ni Léon XII, ni Pie VIII n'en nommèrent. La série recommença sous Grégoire XVI, et, depuis, s'est considérablement augmentée, car elle comprend maintenant plus d'une centaine de membres. Considérés comme familiers du pape, ils ont droit au titre de monseigneur, et leur costume est à peu près le même que celui des camériers d'honneur; mais ils ne peuvent le porter dans Rome, car ils ne sont camériers d'honneur qu'*extra urbem*. Si le pape avait à quitter la ville éternelle, il trouverait ainsi, au cours de ses déplacements, et dans la plupart des villes importantes qu'il traverserait, des camériers d'honneur, pouvant entrer immédiatement en service auprès de sa personne. Cette charge expire avec le pontife qui l'a concédée. Cf. M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1900, p. 431-434.

3. *Camériers d'honneur de cape et d'épée*. — Pour être camérier de cape et d'épée, même surnuméraire,

il faut appartenir à la noblesse. Cette condition rigoureuse écartait bien des gens qui, par leurs qualités personnelles et leur attachement au saint-siège, auraient cependant mérité d'occuper une place à la cour pontificale. C'est en leur faveur que fut créée la classe des camériers honoraires de cape et d'épée.

Leur costume est le même que celui des autres camériers de cape et d'épée, sauf quelques légères différences. Ainsi, les médaillons du collier, au lieu de porter les initiales C. S., ont les lettres C. H. (*cubicularii honoris*). De même, pour la petite tenue, le col et les revers des manches sont de velours bleu, au lieu d'être de velours rouge. Cf. *Règlement du mois de novembre 1902 pour les camériers de cape et d'épée*, dans M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1903, p. 435. Comme les camériers d'honneur en habit violet, ils ne peuvent entrer dans l'antichambre secrète; mais se tiennent dans l'antichambre d'honneur. Leur nombre est essentiellement variable, et ne dépend que de la volonté du souverain pontife; mais il dépasse la centaine. Les quatre premiers ou plus anciens sont à vie. La charge des autres cesse à la mort du pontife. Sans avoir un traitement en titre, ils reçoivent cependant une légère compensation pour leurs services. Cf. Moroni, *Dizionario*, v° *Camerieri del papa*, § 7, *Camerieri d'onore di spada e cappa*, t. VII, p. 48 sq.; M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1900, p. 434-436.

V. *CHAPELAINS*. — Sous cette appellation, on comprend : 1° les chapelains secrets proprement dits; 2° les clercs secrets; 3° les chapelains communs; 4° le confesseur de la famille pontificale; 5° le prédicateur apostolique; 6° le sous-sacriste des palais apostoliques; 7° les maîtres des cérémonies pontificales; 8° le collège des chantres pontificaux.

1° *Les chapelains secrets*, en latin, *capellani intimi*. — Ils se divisent en trois classes : 1. les chapelains secrets *di numero*; 2. les chapelains secrets d'honneur, ou honoraires *in urbe*; 3. les chapelains secrets honoraires *extra urbem*.

1. *Les chapelains secrets di numero*. — Ils ont le titre de monseigneur et les privilèges de la prélature. Leur costume est celui des camériers secrets participants, et, comme eux, dans les cérémonies ils portent la *cappa* rouge. Leur mission est d'assister le souverain pontife dans les diverses fonctions ecclésiastiques qu'il accomplit dans sa chapelle privée. Quand le pape a célébré, l'un d'entre eux dit, après lui et en sa présence, la messe d'actions de grâces.

En outre, ils sont attachés plus spécialement au service de sa personne. Ils l'aident pour le dépouillement de sa volumineuse correspondance; pour la lecture des journaux, dont ils font des coupures à son usage; pour ses commissions personnelles. Ils récitent avec lui le bréviaire et le chapelet, l'accompagnent à la promenade, dans les jardins du Vatican, et, somme toute, remplissent auprès de lui le rôle de secrétaires particuliers et de confiance.

L'origine des chapelains secrets est très ancienne. Leur nombre est essentiellement variable, car il dépend uniquement aussi de la volonté du souverain pontife. Nommés par billet du majordome, ils voient, à la mort du pape, cesser leurs fonctions qui étaient d'ordre tout à fait intime et personnel. Le premier et le chef des chapelains secrets a le titre de *caudataire pontifical*. Il est, en effet, chargé de soutenir la soutane du pape, quand celui-ci monte en voiture ou en descend. Le second chapelain est appelé *crucigère*, parce qu'il porte la croix devant le pape, dans les consistoires et dans quelques autres circonstances. Il y a, en ce moment, quatre chapelains secrets. Cf. M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1907, p. 568.

2. *Les chapelains secrets honoraires in urbe*, en latin,

cappellani intimi ad honorem in urbe. — Leur costume est celui des chapelains secrets, et, comme eux, ils ont le titre de monseigneur. A leur sujet, la S. C. de la Cérémoniale a publié, par l'entremise du majordome, des instructions officielles dont on trouvera la traduction française dans l'*Annuaire pontifical* de M^{re} Battandier, 1900, p. 437 sq.

Le nombre des chapelains honoraires *in urbe* est variable. Dans ces dernières années, il s'élevait à la centaine. Leur nomination se fait par billet du majordome, et leur charge cesse à la mort du pontife.

3. *Les chapelains secrets honoraires extra urbem*. — Cette catégorie répond à celle des camériers honoraires *extra urbem*. Si le pape quittait Rome, il trouverait, dans les principales villes, des ecclésiastiques décorés du titre de chapelains honoraires *extra urbem*, et qui pourraient exercer auprès de lui les fonctions que les chapelains secrets remplissent auprès de sa personne, dans le palais du Vatican. Ils ont le titre de monseigneur et le même costume que les chapelains honoraires *in urbe*; mais ils ne peuvent le porter qu'en dehors de Rome. Leur nombre est variable, et il dépasse actuellement la centaine. Nommés par billet du majordome, ils perdent leur charge à la mort du pontife.

2° *Les clercs secrets*. — Leurs fonctions spéciales embrassent tout ce qui concerne le service de la chapelle privée du souverain pontife. Ils préparent l'autel pour sa messe et pour celle d'action de grâces que le chapelain secret célèbre après lui. Ils ont aussi le titre de monseigneur et le costume des camériers secrets. Leur nomination est faite par billet du majordome, et leur charge cesse à la mort du pontife. Cf. Moroni, *Dizionario*, v° *Chierici della cappella pontificia*, t. XI, p. 192-195. Actuellement, ils ne sont que deux.

3° *Les chapelains communs*. — Auparavant, ils ne se distinguaient pas des chapelains secrets. C'est sous Clément VII (1592-1605) qu'ils commencèrent à former une catégorie à part; et c'est sous Alexandre VII (1655-1667) qu'ils reçurent le nom sous lequel ils sont, depuis lors, connus. Ce pape leur accorda aussi le privilège d'exercer les fonctions d'acolytes et de céroféraires dans les chapelles pontificales. Ils revêtent alors la *cotta* sur la soutane violette. Depuis Pie IX, ils ont droit au titre de monseigneur. D'après une concession d'Alexandre VII, en date du 10 juin 1657, ils sont nommés par bref, et ils conservent leur charge, toute leur vie durant, à la différence des chapelains secrets, dont la charge expire à la mort du pontife.

Leur fonction est d'assurer les différents services soit dans la chapelle privée du pape, soit dans les chapelles intérieures du palais.

Les chapelains communs se divisent en deux classes :

1. Les chapelains communs *di numero*, ou de service ordinaire. Ils sont habituellement au nombre de six, et reçoivent un modeste traitement. Le premier d'entre eux est le sous-chargé du vestiaire pontifical, ou *sottoguardaroba*. — 2. Les chapelains communs surnuméraires. Ils sont au nombre d'une douzaine, aident les chapelains communs *di numero* dans les différentes fonctions de leur service, et prennent ensuite leur place, à mesure que des vacances se produisent dans leurs rangs.

4° *Le confesseur de la famille pontificale*. — C'est toujours un religieux de l'ordre des servites. Cf. Moroni, *Dizionario*, v° *Confessore della famiglia pontificia*, t. XVI, p. 112 sq.

5° *Le prédicateur apostolique*. — Depuis Paul IV (1555-1559), un prédicateur spécial est attaché au palais apostolique, pour y prêcher, devant le pape, les cardinaux et la famille pontificale, les stations de l'Avent et du Carême. Pie V avait confié ces fonctions aux Pères de la Compagnie de Jésus; ses successeurs appelèrent à cet honneur les membres de divers ordres religieux ;

mais, depuis Benoît XIV, ces fonctions furent attribuées exclusivement aux capucins. Cf. Moroni, v° *Cappella pontificia*, § 9, a. 2, t. VIII, p. 236-241; v° *Predicatore apostolico*, t. LVII, p. 74-81.

6° *Le sous-sacriste des palais apostoliques*. — Voir ce que nous avons dit, col. 1960, du sacriste.

7° *Les maîtres de cérémonies pontificales*. — Leurs fonctions sont considérées comme des plus importantes au palais apostolique, car elles s'étendent à tout ce qui a rapport à la pratique de la liturgie. Leur costume est le même que celui des camériers secrets; mais, pendant les cérémonies, ils mettent la *cotta* sur le rochet. Ils ont le titre de monseigneur. Après l'élection d'un nouveau pontife, ils remplissent auprès de lui les charges de camériers secrets et de maître de chambre, jusqu'à ce qu'il ait nommé lui-même les titulaires qui doivent composer sa noble antichambre.

Ils se divisent en deux classes.

Les maîtres de cérémonies de ces deux classes sont nommés par billet de la secrétairerie d'État, mais à la suite d'un concours qui a lieu en présence du cardinal préfet de la S. C. des Rites et du cardinal préfet de la S. C. de la Cérémoniale. Parmi les juges, siègent également les prélats secrétaires de ces deux Congrégations et divers autres dignitaires.

1. Les maîtres de cérémonies *di numero* reçoivent un traitement du palais. Ils sont actuellement cinq. Cf. *Annuaire pontifical*, 1907, p. 572. Leurs privilèges sont très nombreux. Leur préfet est protonotaire *ad instar*. Cf. Moroni, *Dizionario*, v° *Mastro delle cerimonie pontificie*, t. XII, p. 163-181. — 2. Les maîtres de cérémonies surnuméraires ne reçoivent pas de traitement fixe, et n'ont droit qu'à des gratifications à l'occasion des services extraordinaires, qu'ils sont appelés à rendre. Mais ils sont admis dans la classe de maîtres de cérémonies *di numero*, à mesure que des vacances se produisent dans la première classe. Leur nombre est variable. Il y en a, en ce moment, cinq. Cf. *Annuaire pontifical*, 1907, loc. cit.

8° *Collège des chantres pontificaux*. — Communément, on les désigne sous le nom de chantres de la chapelle Sixtine. Beaucoup de privilèges leur ont été concédés par les papes. Chanoines de la Sixtine, ils ont la soutane violette avec le *collare* de la même couleur, ceinture violette, boutons et boutonnieres de soie rouge. Dans les chapelles, ils prennent, en outre, la *cotta*; mais, ailleurs, au-dessus de la soutane violette, ils mettent le manteau de soie noire. Ceux qui appartiennent à un ordre religieux conservent, néanmoins, le costume de leur ordre.

En raison de leurs fatigues, ils sont dispensés des jeûnes et abstinences de l'Eglise. Le Vatican leur fournit un traitement fixe, et ils ont droit, en outre, à des gratifications spéciales, ou à un casuel, à l'occasion de certaines cérémonies.

Leur origine est très ancienne. Elle remonte à saint Grégoire le Grand, qui fut leur organisateur et leur premier directeur. La *schola cantorum* formait un établissement à part, une sorte de séminaire qui se trouvait près du Latran. On y élevait les aspirants au sacerdoce de la classe populaire. On l'appelait aussi l'*orphano-trophium*, l'orphelinat. Les chantres étaient tonsurés; le clergé romain se recrutait régulièrement parmi eux. Depuis lors, le collège des chantres pontificaux n'a plus cessé d'exister, quoiqu'il ait passé par des phases bien différentes, le long des siècles. Cf. Moroni, *Dizionario*, v° *Cantori pontifici*, t. VIII, p. 27-42.

A la suite de l'invasion de Rome par les Italiens, et de la captivité du souverain pontife au Vatican, les chapelles papales devinrent très rares. Les occasions, pour les chantres, de se produire en public manquèrent donc entièrement, et, pendant plusieurs années, la chapelle Sixtine subit une éclipse. Les traditions me-

naçaient de se perdre. Pour obvier à cet inconvénient, Léon XIII réorganisa le collège des chœurs pontificaux, sous l'habile direction du maestro Mustafa, et lui fournit de nombreuses occasions de paraître en public. Le collège fut ainsi composé : une dizaine de *soprani*; autant de *contralti*, de ténors et de basses : en tout, une cinquantaine de chœurs, tous choisis avec soin pour la beauté de leur voix et leurs connaissances musicales. On se montre d'autant plus difficile pour leur admission que, suivant une tradition immémoriale, la chapelle Sixtine chante sans l'aide d'aucun instrument, pas même de l'orgue. Les morceaux sont néanmoins très compliqués, et les chœurs sont ainsi obligés, pendant un laps de temps considérable, de garder le ton, sans avoir le secours d'un instrument qui leur guide ou les soutienne. Au point de vue de la facture savante des morceaux dont elle a le monopole, et de la manière supérieure dont elle les exécute, la chapelle Sixtine fait l'admiration de tous les musiciens. Elle est regardée, sans conteste, comme la première chapelle du monde. Le directeur actuel est le jeune M^{re} Perosi, universellement connu par les nombreux et merveilleux oratorios qu'il a composés. Cf. *Rome*, 1904, t. I, p. 55 sq., 96, 133; 1905, t. II, p. 24, 225, 286.

VI. FAMILIERS INTIMES. — 1° *Les aides de chambre*, en italien, *aiutanti di camera*. — Ce sont des laïques attachés au service immédiat du souverain pontife. Ils ont la garde de son vestiaire personnel, et le servent à table. Leur nombre varia suivant les époques; mais il est de tradition que deux, à tour de rôle, sont de garde, chaque jour, auprès de lui, c'est-à-dire doivent se tenir prêts à répondre au moindre signe de sa part. Aussi restent-ils constamment dans la pièce contiguë à celle occupée par le pape. Quelquefois, pour l'introduction des personnes admises à l'audience privée du saint-père, ils suppléent les camériers secrets de service. Aux chapelles pontificales, revêtus de la *cappa* de soie rouge, ils sont dans le cortège immédiatement après les chapelains secrets, précédant les procureurs généraux des ordres religieux, ainsi que le prédicateur apostolique et le confesseur de la famille pontificale. Comme les camériers secrets, ils portent la soutane violette et le manteau de même couleur. Ils timbrent leurs armes du chapeau de la prélature. Pie VI, à la suite de beaucoup de ses prédécesseurs, les a déclarés comtes palatins et chevaliers de l'éperon d'or. Cf. Moroni, *Dizionario*, v° *Aiutanti di camera*, t. I, p. 167-171.

2° *L'écuyer secret*, en italien, *scalco segreto*. — Sa mission est de veiller à tout ce qui regarde la table du souverain pontife. Il perçoit les fonds affectés à l'entretien de la personne du pape, et, très souvent aussi, est chargé de ses dépenses privées. Ces fonctions, très anciennes, sont déjà indiquées dans les rôles du palais de Nicolas III, en 1277. Cf. Moroni, *Dizionario*, v° *Scalco segreto del papa*, t. LXII, p. 85-93.

3° *Médecin particulier et chirurgien du pape*. — Sur leurs attributions et leurs privilèges, on trouvera des détails intéressants dans Marini, *Degli architri pontificii*, in-4°, Rome, 1784, et dans Moroni, *Dizionario*, v° *Medico del papa e medici palatini*, t. XLIV, p. 110-143.

4° *Les bussolanti*. — Ce sont des camériers laïques de garde à la *bussola di Damasco*, c'est-à-dire au tambour revêtu de damas rouge, situé à la porte de la première des antichambres précédant celle des gardes nobles. Leur costume consiste en une sorte de soutanelle, ou *mantellone* court, de velours rouge, brodé aux armes du pape, avec culottes et bas rouges. A la première antichambre, où ils se tiennent, ils reçoivent les personnes admises à l'audience du pape, et les accompagnent jusqu'au moment où ils les remettent au camérier d'honneur qui est de garde. Ils font aussi

diverses autres commissions, comme de porter au camérier de service les objets qu'on désire faire bénir au pape, ou certains plis à l'adresse du souverain pontife, etc. Ils sont également chargés de porter la *sedia gestatoria*, quand le pape s'en sert, dans les grandes cérémonies. Ils revêtent alors, au-dessus de leur costume ordinaire, une *cappa* de couleur rouge. Autrefois, les *bussolanti* se divisaient en trois classes : 1. les *bussolanti* proprement dits; 2. les *bussolanti extra muros*; 3. les *bussolanti écuyers*. Par son motu proprio du 28 novembre 1800, Pie VII essaya de fusionner ces trois classes, et Grégoire XVI, par un bref du 30 juillet 1832, acheva cette réforme. Le corps des *bussolanti* fut formé de dix-huit *bussolanti* principaux, auxquels furent adjoints un certain nombre de surnuméraires, ou d'aspirants à ce poste, qu'ils sont appelés à occuper à mesure que des vacances se produisent parmi les participants. Cf. Moroni, v° *Bussolanti della corte pontificia*, t. VI, p. 173-183.

VII. GARDE PONTIFICALE. — Elle comprend : 1° la garde noble; 2° la garde suisse; 3° la garde palatine; 4° la gendarmerie pontificale.

1° *La garde noble*. — L'institution de la garde noble, telle qu'elle est actuellement, ne remonte qu'aux premières années du XIX^e siècle, au retour du pape dans ses États. Elle avait été précédée, dans le soin de veiller à la sécurité personnelle du souverain pontife, par un corps d'élite de l'armée pontificale, appelé les *cavalligieri*, ou cheval-légers. Vers le milieu du XVI^e siècle, ce corps se composait de deux compagnies, et ceux qui en étaient membres faisaient gratuitement leur service. Clément VII le reforma, et le changea en un corps de lanciers, auquel fut donné le nom de *lancie spezzate*, lances brisées. Supprimé par Benoît XIV, en 1724, il fut rétabli ensuite, et dura jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Il cessa à l'exil de Pie VI. Cf. Moroni, *Dizionario*, v° *Lancie spezzate*, t. XXXVII, p. 94-98.

Dans la garde noble instituée par Pie VII, et qu'il appela *guardia nobile di cavalligieri*, garde noble de cheval-légers, furent admis les jeunes patriciens de Rome et des États pontificaux. Comme c'était un grand honneur, non seulement ils l'acceptèrent à titre gracieux, mais ils le recherchèrent avec ardeur. Quoiqu'ils n'eussent demandé aucune rémunération, on leur accorda cependant la somme nécessaire, au moins, pour l'entretien de leur cheval. Le nombre des gardes nobles ne devait pas dépasser soixante-deux, en y comprenant même les fourriers et les trompettes. Léon XII le porta à 76, par un décret du 17 février 1824. Ce corps étant un corps d'élite, tous y avaient un grade élevé dans l'armée pontificale. Les simples gardes étaient capitaines; les autres, lieutenants-colonels, colonels et lieutenants-généraux. Napoléon I^{er} avait fait quelque chose d'analogue pour ses cent-gardes; car les moindres d'entre eux avaient le grade de sous-lieutenant. Pour honorer davantage ses gardes nobles, Pie VII, le 27 septembre 1801, leur accorda le privilège de remplacer les coursiers pontificaux, pour porter la calotte rouge aux cardinaux étrangers. Cf. *Regolamento di disciplina del corpo della guardia nobile pontificia*, in-4°, Rome, 1825. Ils sont maintenant une cinquantaine, et alternent, à tour de rôle, pour leur service au Vatican. Ils n'y sont tous, au grand complet, que les jours des cérémonies solennelles. Alors, le corps tout entier fait partie du cortège pontifical. Leurs trompettes, connues sous le nom de trompettes d'argent, se font entendre dans la basilique de Saint-Pierre. La marche pontificale des trompettes d'argent, composée par Silveri, ne peut être jouée que là.

Leur costume est bleu foncé brodé d'or, culottes blanches en peau de daim, grandes bottes vernies, casque de cuirassiers avec crinière noire et plumet.

A la garde noble se rattachent les princes assistants

au trône. Leur dignité est la plus grande que des laïques puissent obtenir à la cour pontificale. Depuis le ^{xvi}^e siècle, elle est l'apanage de deux illustres familles patriciennes, les Colonna et les Orsini, qui, au ^{xiii}^e siècle, s'étaient signalées à Rome par leur rivalité. Dans toutes les cérémonies, le pape a toujours, à la droite de son trône, l'un des princes assistants. Cf. Cancellieri, *Storia de' solenni possessi de' sommi pontefici dopo la loro coronazione*, in-4^e, Rome, 1822, p. 479; Moroni, *Dizionario*, ^{vo} *Guardie nobili pontificie*, t. xxxiii, p. 115-137; M^{re} Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1902, p. 421-428; 1904, p. 525; Rome, 1905, p. 50-57.

²^e *La garde suisse*. — Depuis quatre siècles, les Suisses ont l'honneur de veiller à la sécurité personnelle du pape. Au commencement du ^{xvi}^e siècle, sous Jules II (1505-1513), ils étaient deux cents environ. Ce nombre s'éleva à trois cents, sous Innocent X (1644-1655); mais il diminua ensuite, peu à peu, et il n'était plus que de cent trente-trois, sous Pie VI, à la fin du ^{xviii}^e siècle. Licenciés à l'époque de l'invasion française, les Suisses revinrent à Rome avec Pie VII, qui n'en accepta d'abord qu'une soixantaine. Léon XII, par son décret du 18 octobre 1824, releva leur effectif au nombre traditionnel de deux cents hommes. Ce nombre diminua cependant, sous Grégoire XVI et sous Pie IX. Il est maintenant de cent dix-sept hommes, d'après la récente réorganisation faite par Léon XIII, en 1902.

Un détachement de Suisses monte constamment la garde à la porte de bronze du Vatican, contiguë à la place Saint-Pierre. C'est par là que pénètrent tous ceux qui vont à pied. Un autre piquet se trouve à la porte réservée aux voitures, dite porte des Suisses, près de la *Zecca*, ou ancien hôtel des Monnaies pontificales. Un troisième est établi dans la grande salle Clémentine, qui précède les antichambres pontificales. Enfin, des sentinelles sont postées à tous les paliers du grand escalier qui conduit aux appartements du pape. Cf. Moroni, *Dizionario*, ^{vo} *Svizzeri, guardia pontificia*, t. lxxii, p. 137-163.

Les gardes suisses ont quatre costumes différents, qu'ils mettent suivant les circonstances, et qui sont vraiment curieux. On en trouvera la description détaillée avec gravures à l'appui dans l'*Annuaire pontifical* de M^{re} Battandier, 1904, p. 174-182, et dans Rome, 1905, p. 309-317; 1906, p. 18-21, 106-110.

³^e *La garde palatine*. — C'est une sorte de milice nationale, composée de volontaires romains, nobles et bourgeois. A certains jours de fête, ou pour les cérémonies solennelles, comme les canonisations et les consistoires, ils prêtent leur concours pour faire au pape une garde d'honneur, soit le long des galeries du Vatican qu'il doit traverser, soit dans la basilique de Saint-Pierre.

⁴^e *La gendarmerie pontificale*. — Elle est chargée d'assurer, dans l'intérieur du Vatican, une partie du service d'ordre et de sûreté.

VIII. EMPLOYÉS SUBALTERNES DE LA COUR ROMAINE.

— ¹^e *Les maîtres portiers de bâton rouge*, en latin, *magistri ostiarii a virga rubea*. — Ce nom leur vient d'un bâton, long de cinquante centimètres environ, et recouvert de velours rouge, qu'ils portent, comme signe distinctif, dans les cérémonies. Ces maîtres portiers forment un collège remontant au ^{xii}^e siècle, et auquel sont confiées les clefs de la *Camera dei paramenti*, c'est-à-dire de la salle où le Saint-Père revêt les ornements sacrés avant les fonctions pontificales. Les maîtres portiers *a virga rubea* ont aussi la garde de la croix papale qu'ils remettent à l'auditeur de Rote chargé de la porter dans les chapelles papales et les consistoires. Leur costume est une soutane de soie violette avec ceinture, *collare* et *mantellone* de même couleur. Plusieurs sont chanoines. Les membres de ce collège

se divisent en deux classes : celle des participants, ou effectifs, au nombre de huit, et celle des surnuméraires. L'un d'entre eux a le titre de gardien des tiars. C'est l'orfèvre fournisseur ordinaire des palais apostoliques. Cf. Moroni, *Dizionario*, ^{vo} *Maestro ostiario de virga rubea*, t. xli, p. 191-199.

²^e *Les massiers*. — Ils sont ainsi appelés de la masse d'argent aux armes pontificales qu'ils portent sur l'épaule droite dans les cérémonies. Leur habit est noir avec collerette de dentelles, épée au flanc, boucles, au souliers, et une espèce de pourpoint violet à fausses manches. Ils sont de quinze à vingt, paraissent dans les chapelles papales et la plupart des cérémonies du palais apostolique, y remplissant les fonctions des bedeaux dans nos églises de France, ou des massiers dans nos anciennes universités. Cf. Moroni, *Dizionario*, ^{vo} *Mazzieri del papa*, t. xlv, p. 37-48.

³^e *Les huissiers apostoliques*, en latin, *cursores apostolici*. — Leur rôle est de transmettre aux cardinaux, ambassadeurs, princes et autres personnages, l'invitation officielle de se rendre aux chapelles papales, aux consistoires et aux autres fonctions solennelles. Ils publient également et affichent aux portes des basiliques patriarcales et aux endroits désignés à cet effet, les bulles pontificales et les décrets du Saint-Office. Leur costume consiste en un manteau noir, recouvert d'un *mantellone* de mérinos violet avec des revers de soie de la même couleur. Leur origine est très ancienne, car, sous une forme ou sous une autre, ils ont toujours existé à la cour romaine. Leur collège se divise en membres participants ou effectifs, et en membres surnuméraires. Cf. Moroni, *Dizionario*, ^{vo} *Cursori apostolici o pontificii*, t. xix, p. 49-62.

Outre les nombreux ouvrages cités au cours de cet article, nous signalerons les suivants qu'on lira avec avantage et profit : *Transsumptum literarum, facultatum et privilegiorum R. R. D. D. cappellanorum domesticorum S. D. N. D. Pii papæ IV*, in-fol., Rome, 1564; Tantouche, *Traité de tout ce qui s'observe dans la cour de Rome, tant par notre saint-père que par messeigneurs les cardinaux*, in-4^e, Paris, 1623; Cohellius, *Notitia cardinalatus, in qua nedium de sanctæ Romanæ Ecclesiæ cardinalium origine, dignitate, præeminentia et privilegiis, sed de præcipuis romanæ aulæ officialibus uberrime pertractatur*, in-fol., Rome, 1653; Michel Martin, *Du gouvernement de Rome, où il est traité de la religion, de la justice, de la police et de tout ce qui s'y passe de remarquable*, in-fol., Caen, 1659; Cornaro, *Relazione della corte di Roma*, in-8^e, Leyde, 1661-1663; card. de Luca, *Relatio curiæ romanæ, in qua omnium congregationum, tribunalium, aliorumque jurisdictionum Urbis status ac praxis dilucide describitur*, in-4^e, Cologne, 1688; Sarnelli, *Memorie cronologiche de' vescovi ed arcivescovi della santa chiesa di Benevento*, in-4^e, Naples, 1691, passim; Nodot, *Relation de la cour de Rome*, in-8^e, Paris, 1701; Jacques Aymon, *Tableau de la cour de Rome, dans lequel sont représentés au naturel sa politique et sa grandeur tant spirituelle que temporelle*, in-4^e, La Haye, 1707; Amati, *Osservazioni sul coro della cappella pontificia*, in-4^e, Rome, 1730; Allegri, *Lo spirito della corte di Roma*, Naples, 1725; Muratori, *Dissertazioni sopra le antichità italiane*, 2 in-fol., Modène, 1717-1740, diss. IV, *Degli uffizi della corte*, t. I; de Vertot, *Origine de la grandeur de la cour de Rome*, in-8^e, Lausanne, 1745; Danielli, *Institutiones canonicæ civiles et ceremoniales cum recentiori praxi romanæ curiæ*, 4 in-4^e, Rome, 1757-1759; Galletti, *Vestiaro della santa romana Chiesa*, in-4^e, Rome, 1758; *Del primicerio della santa sede apostolica e di altri uffiziali maggiori del sagro palazzo lateranense*, in-4^e, Rome, 1766; card. Garampi, *Saggi di osservazioni sul valore delle antiche monete pontificie*, in-4^e, Rome, 1765, ouvrage d'une haute érudition; Lunadoro, *Relazione della corte di Roma, ritoccata, accresciuta ed illustrata da Franc. Antonio Zaccaria, ora nuovamente corretta*, 2 in-8^e, Rome, 1830; cet ouvrage publié pour la première fois à Padoue, en 1641, a eu, depuis, de très nombreuses éditions; Renazzi, *Notizie istoriche degli antichi Vicedomini del patriarcio lateranense, et de' moderni prefetti del sagro palazzo apostolico, ovvero maggiordomi pontificii*, in-fol., Rome, 1803; Cancellieri, *Storia de' solenni possessi de' sommi pontefici dopo la loro coronazione*, in-4^e, Rome, 1822; Novaès, *Storia*

de' sommi pontefici da santo Pietro al felicemente regnante Pio VI, 17 in-8°, Rome, 1821-1822, passim; *Introduzione alle vite de' sommi pontifici*, 2 in-8°, Rome, 1822; J.-F. André, *Histoire politique de la monarchie pontificale au xiv^e siècle*, in-8°, Paris, 1845; Meyer, *La curie romaine moderne, ses fonctionnaires et leurs attributions*, Leipzig, 1847; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, 109 in-8°, Venise, 1840-1879; M^r Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 10 in-12, Paris, 1898-1907; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1245-1259.

T. ORTOLAN.

COURSOUAS Nicolas, théologien grec du xvii^e siècle, naquit à Corfou d'une famille originaire de la Dalmatie, et dont le nom, chez les écrivains néo-grecs, est orthographié de diverses manières: Κούρσουλας, Κούρσουλας, Κούρζουλας, etc. En 1616, il fut admis au collège grec de Saint-Athanase, et en 1625, il y obtint le diplôme de docteur en théologie et en littérature. Ses études achevées à Rome, il suivit les cours de l'université de Padoue, et de retour dans son pays natal, il embrassa la vie monastique, et se distingua par son zèle et ses vertus. En 1631, à la suite de démêlés qu'il eut avec les notables de Zante, il s'en alla chercher asile à Alexandrie, où il acquit une grande renommée comme prédicateur. Les Hollandais lui proposèrent de le faire nommer au siège patriarcal d'Alexandrie, à condition toutefois qu'il embrassât le calvinisme. Coursoulas rejeta ces propositions, et craignant en même temps les représailles des Hollandais, il retourna à Corfou. A la mort de Nicodème Metaxas (1646), évêque de Zante et Céphalonie, il brigua son siège, mais il fut évincé par son concurrent Timothée Sopramasaros, élu à une majorité de 198 voix contre 42. Il se retira alors au mont Athos, où il mourut en 1652. Coursoulas est l'auteur d'une théologie orthodoxe en deux volumes, publiée par Serge Raphtan à Zante en 1862. Voici le titre de cet ouvrage: Σύνοψις τῆς ἱερᾶς θεολογίας φιλοπονηθεῖσα εἰς ὀφέλειαν τῶν ὀρθοδόξων φιλομαθῶν παρὰ Νικολάου Κούρσουλα, Ζακυνθίου διδασκάλου, φιλοσόφου καὶ θεολόγου. Nicolas Papadopoli porte sur l'œuvre de Coursoulas le jugement suivant: *Hoc opus græce perelegantè expositum et elaboratum, habeturque passim a nostris, sed non satis intelligitur. Ita enim ad scholasticam pugnacemque theologiam omnia revocat, ut qui scholas e limine saltem non salutarunt, quæ ferat, quove acumine dogmata, deductasque inde consecutiones confirmet, haud quaquam possint percipere, ea præsertim in parte quæ de auxiliis divinis agit et libero arbitrio, novamque et inauditam græcis auribus τῆς μέσης ἐπιστήμης, scientiæ mediæ vocabulum, remique ipsam exponere nititur.* Le plus érudit des théologiens grecs du xix^e siècle, Constantin Economos, affirme que, en plusieurs points, la théologie de Coursoulas exhale un léger parfum occidental par manque d'attention du savant auteur. Selon lui, Coursoulas laisse en suspens la controverse du Filioque, parce qu'il ne considère pas comme absolument erronée la doctrine de l'Église romaine, et se borne à déclarer que le dogme de l'Église orthodoxe est meilleur (τὸ κρεῖττον); il admet que la sainte Vierge a été conçue sans le péché originel; il attribue la consécration aux seules paroles de Notre-Seigneur, et non à l'invocation du Saint-Esprit, comme l'enseigné l'Église orthodoxe; il penche vers l'enseignement latin des indulgences. Un biographe de Coursoulas, P. Chiotas, a essayé de le défendre contre l'accusation très grave pour les orthodoxes d'avoir côtoyé les erreurs latines.

Papadopoli, *Historia gymnasii patavini*, Venise, 1726, t. II, p. 290-291; Rodota, *Storia del rito greco in Italia*, Rome, 1773, t. III, p. 181; Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, col. 990; Sathas, *Νεοελληνική φιλολογία*, Athènes, 1868, p. 254-255; P. Chiotas, *Βιογραφικὴ Ἀφήγησις*, en tête de la *Théologie* de Cour-

soulas, Zante, 1862, t. I, p. 9-32; Zaviras, *Νέα Ἑλλάς*, Athènes, 1872, p. 494-495; Katramis, *Φιλολογικὰ ἀνάλεκτα Ζακύνθου*, Zante, 1880, p. 314; Legrand, *Bibliographie hellénique du xvii^e siècle*, Paris, 1903, t. V, p. 261-268.

A. PALMIERI.

COURT Pierre, bénédictin, né à Provins en 1665, mort à l'abbaye de Saint-Vincent de Metz le 8 mai 1751. Il avait fait profession sous la règle de saint Benoît, dans la congrégation de Saint-Vanne à Verdun le 1^{er} juin 1685 et fut pendant quelques années prieur de Saint-Airy. Nous avons de cet auteur : *La relation, la vie et la mort de M. d'Aligre, abbé de Saint-Jacques de Provins*, in-12, Paris, 1712. Beaucoup de ses écrits sont demeurés manuscrits et parmi eux nous mentionnerons une *Histoire de l'abbaye de Saint-Vanne de Verdun*; un *Abrégé du Commentaire littéral de dom Calmet sur l'Écriture sainte*; des *Paraphrases sur le Cantique des cantiques et le Dies iræ*; un *Recueil de séquences, proses anciennes et cantiques*; et enfin *Concordia discordantium theologorum circa gratiam Christi Salvatoris et meritum hominis*.

[Dom François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, 4 in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 124; Ziegelbauer, *Hist. rei literariæ ordinis S. Benedicti*, 4 in-fol., Vienne, 1754, t. III, p. 669; dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, in-fol., Nancy, 1751, col. 308-311.

B. HEURTEBIZE.

COURTECUISSÉ Jean, ou **BRIÈVECUISSÉ** (*Breviscoxa*), un des premiers orateurs de l'université de Paris et du clergé de France à l'époque du grand schisme. Il était né à Haleine (Orne), dans l'ancienne province de Normandie, mais sur la limite de la Mayenne, et au diocèse du Mans; c'est pourquoi on a dit Courtecuisse tantôt Normand tantôt Manceau. Vers 1367, il entra au collège de Navarre à Paris, où il étudia successivement la grammaire, la philosophie et la théologie. En 1373, il fut reçu licencié ès arts, et entre 1378 et 1382, bachelier en théologie. Il enseigna à Navarre et subit l'examen de licence, le 30 avril 1389. On ignore à quelle date il fut reçu docteur. Ses études avaient duré plus de 20 ans. En 1387, il était diacre du diocèse de Paris. Le 4 juillet 1391, il fut nommé à un canonat à Poitiers; il était aussi chanoine du Mans, en 1398, et peut-être encore de Lavaur. En 1408, il devint aumônier du roi, membre du grand conseil et recteur du collège de Navarre. Son enseignement lui mérita le nom de *doctor sublimis*. Le 16 mai 1409, il fut pourvu d'une prébende à Notre-Dame de Paris, dont il avait l'expectative depuis 1405. Il fut doyen de la faculté, d'août 1416 à septembre 1421, et chancelier du chapitre de Paris de 1419 à 1421. Il assista aux synodes de Paris, de 1395 et de 1398. Dans l'affaire du grand schisme, il fut de toutes les assemblées et de toutes les ambassades, et il eut une entrevue avec Benoît XIII et Grégoire XII; il travailla à l'union. Quand Pierre de Lune (Benoît XIII) eut fulminé en 1408 l'excommunication contre les Français qui se détachaient de son obédience, Courtecuisse prononça contre lui, le 21 mai, un discours violent, dans lequel il accusait d'hérésie et de schisme le pape d'Avignon et déclarait sa bulle nulle et sans valeur. Il assista aux conciles de Pise (1409) et de Rome (1418). Dans les affaires politiques, il fut un orateur éloquent et écouté plutôt qu'un chef de parti; il était l'obligé du duc d'Orléans, dont il fit l'oraison funèbre en 1414 au collège de Navarre. La même année, au concile de la foi, réuni pour juger Jean Petit, il se prononça pour une condamnation conditionnelle. Le 27 décembre 1420, il fut élu évêque de Paris, par l'inspiration du Saint-Esprit, disait le parti armagnac; il fut installé, mais pas sacré à cause de l'opposition politique faite à son élection. Le 12 juin 1422, il fut transféré par le pape sur le siège de Genève, dont il prit possession le 22 octobre

suivant, mais il mourut le 4 mars 1423, âgé de près de 70 ans.

La liste de ses ouvrages exégétiques et théologiques a été publiée par Launoy d'après les manuscrits des bibliothèques de Notre-Dame et de Saint-Victor; elle a été rééditée par Oudin et par l'abbé Féret. Un seul a été imprimé dans les *Opera omnia* de Gerson, par Ellies Du Pin, Anvers, 1706, t. I, col. 805-903 : *Tractatus de fide et Ecclesia, Romano pontifice et concilio generali*. C'est le même ouvrage que la question : *Utrum Ecclesia Christo per fidem desponsata*, etc. Dans la III^e partie, il enseigne que le pape peut errer dans la foi, mais non l'Eglise universelle. Il n'accorde l'infailibilité qu'aux décrets des conciles généraux qui auraient été portés à l'unanimité ou à la majorité des docteurs. Si le pape était notoirement hérétique, le concile général devrait être convoqué par les évêques et, à leur défaut, par les rois et les princes; à la négligence de ces derniers, par tous les catholiques. En 1403, Courtecuisse avait traduit en français le *Traité des quatre vertus*, alors attribué à Sénèque. Cf. P. Paris, *Les manuscrits français de la bibliothèque du roi*, t. II, p. 121. Ses ouvrages oratoires, discours et sermons, conservés dans le manuscrit latin 3546 de la Bibliothèque nationale et dans le manuscrit 2764 de l'Arsenal, ont été étudiés par A. Coville, *Recherches sur Jean Courtecuisse et ses œuvres oratoires*, dans la *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1904, t. LXV, p. 491-529. On en trouvera la liste, la date et l'analyse avec des extraits de la procédure à suivre pour juger les propositions de Jean Petit sur le tyrannicide, de l'éloge funèbre du duc d'Orléans, et des sermons français, curieux par leurs divisions alambiquées et l'érudition profane, dont ils sont remplis.

Launoy, *Regii Navarræ gymnasii parisiensis historia*, in-4°, Paris, 1677, p. 463; du Boulay, *Historia universitatis parisiensis*, t. IV, p. 997; t. V, p. 887; Gallia christiana, Paris, 1744, t. VII, p. 144; Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, t. III, p. 2258; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ ævi*, Florence, 1858, t. II, p. 257; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, Paris, 1871, t. III, p. 149; Denifle et Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. III, p. 259; t. IV, passim; N. Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, t. IV; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, moyen âge*, Paris, 1897, t. IV, p. 169-180; A. Coville, loc. cit., p. 469-529; L. Froger, *Jean Courtecuisse, chanoine du Mans et évêque de Genève (vers 1350-1423)*, dans *La province du Maine*, 1905, t. XIII, p. 221-227; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1905, t. II, col. 755-756.

E. MANGENOT.

COURTIN Pierre, originaire de Pertuis en Provence, fut provincial des carmes et professa la théologie à l'université de Paris, où il mourut en novembre 1599, après avoir publié, outre plusieurs volumes de sermons, *Victoria veritatis contra hæreseos mendacia, vitia et omnium statuum abus*, in-8°, Paris, 1584; *Collatio saporum sacrosancti corporis et sanguinis Christi cum octo beatitudinibus ab eo enuntiatis*, in-8°, Paris, 1585.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 568.

P. SERVAIS.

COUSSORD Claude, théologien français du milieu du XVI^e siècle, a publié : *Valdensium ac quorundam aliorum errores, quæ nunc vigent, hæreses continentes : quibus accessit recens illorum impugnatio, necnon de æqua bonorum Ecclesiæ distributione et usu debito, deque eorundem oppositis, et quibus ortæ sunt hæreses multæ, declaratio*, in-8°, Paris, 1548; trad. franç., Sedan, 1618.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVI^e siècle*, in-8°, Paris, 1704, col. 1052; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1906, t. II, col. 1589.

B. HEURTEBIZE.

COUSTANT Pierre, bénédictin, né à Compiègne le 30 avril 1657, mort à Paris dans l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés le 18 octobre 1721. Il fit ses premières études dans sa ville natale, sous la direction des Pères jésuites, puis entra chez les bénédictins de la congrégation de Saint-Maur à Saint-Remi de Reims où il fit profession le 17 juin 1672. Il étudia la philosophie à Saint-Médard de Soissons, ayant pour maître dom François Lamy. Après son élévation au sacerdoce, ses supérieurs l'envoyèrent à Saint-Germain-des-Prés pour travailler à l'édition des œuvres de saint Augustin. C'est à dom Coustant que nous sommes redevables dans cette grande publication des tables qui terminent le III^e vol. et des appendices des t. V et VI, où avec une grande sûreté de critique il sut séparer les sermons ou traités authentiques des apocryphes : *Appendix tomus V operum S. Augustini complectens sermones suppositos in quatuor classes nunc primum ordine digestos quibus inserti sunt sermones Cæsarii episcopi Arelatensis; Appendix tomus VI operum S. Augustini complectens subditiua opuscula*. Il est en outre le principal auteur des tables générales qui terminent l'édition des œuvres de saint Augustin. En 1687, sur la proposition de dom Mabillon, le chapitre général de la congrégation de Saint-Maur chargea dom Coustant de publier une nouvelle édition des œuvres de saint Hilaire. L'ouvrage parut en 1693 : *S. Hilarii, Pictavorum episcopi, opera ad manuscriptos codices gallicanos, romanos, belgicos, necnon ad veteres editiones castigata, aliquot aucta opusculis, prævis in locos difficiles disputationibus, præfationibus, admonitionibus, notis, nova sancti confessoris vita et copiosissimis Scripturarum, rerum, glossarum indicibus locupletata et illustrata*, in-fol., Paris, 1693. En 1730, parut à Verone une nouvelle édition du travail de dom Coustant, revue et augmentée par les soins de Scipion Maffei, reproduite, P. L., t. XI. Pour répondre à diverses attaques contre les éditions des Pères faites par les religieux de la congrégation de Saint-Maur et contre l'ouvrage de dom Mabillon *De re diplomatica*, dom Coustant publia contre le P. Barthélemy Germon : *Vindiciæ manuscriptorum codicum a R. P. Bartholomæo Germon impugnatorum cum appendice in qua S. Hilarii quidam loci ab anonymo obscurati et depravati illustrantur et explicantur*, in-8°, Paris, 1706. L'appendice est une réponse à l'abbé Faydit qui lui avait reproché une mauvaise interprétation d'un texte de saint Hilaire. Le P. Germon ayant voulu continuer la lutte, dom Coustant publia un second volume : *Vindiciæ veterum codicum confirmatæ in quibus plures Patrum atque conciliorum illustrantur loci; Ecclesiæ de trina deitate dicenda traditio asseritur; Ratramnus et Gotescalcus purgantur ab injustis suspicionibus et quedam pyrrhonismi semina novissime sparsa retentur et convelluntur*, in-8°, Paris, 1715. Au moment où il terminait l'impression des œuvres de saint Hilaire, dom Coustant avait été nommé prieur de Nogent-sous-Coucy. Il demeura trois ans dans cette charge et en 1696 revint à Saint-Germain-des-Prés où il eut à surveiller une nouvelle édition du bréviaire de sa congrégation. On voulut lui confier le soin de continuer les *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique* de Tillemont, mais il déclina cet honneur pour se consacrer tout entier à la préparation d'une édition des lettres des papes. De cet important travail, dont il publia le plan dans le *Journal des savants* du 4 septembre 1719, un volume seulement a paru : *Epistolæ Romanorum pontificum et quæ ad eos scriptæ sunt a sancto Clemente ad Innocentium III quotquot reperiri potuerunt, seu novæ sive diversis in locis sparsim editæ, adjunctis fragmentis, spuris segregatis, in unum secundum ordinem temporum collectæ, ad veterum codicum fidem recognitæ et emendatæ, prævis admonitionibus, ubi opus fuerit, notis criticis ac dissertationibus quæ hi-*

tsoriam, dogmata, disciplinam explicant. T. I ab anno Christi 67 ad annum 440, in-fol., Paris, 1721. Ce volume de dom Coustant avec des suppressions et quelques additions des Ballerini fut réimprimé à Göttingue en 1796 par les soins de Schoenemann. Dans le 1^{er} vol. de ses *Analecta novissima*, in-8°, Frascati, 1885, p. 371-461, le cardinal Pitra a publié une *Apologie du pape Vigile*, œuvre de dom Coustant, et de dom Mopinot, son disciple, et trouvée dans les papiers des bénédictins conservés à la Bibliothèque Vaticane. On attribue encore à dom Coustant une *Réponse à une dissertation sur un passage de saint Jérôme*, in-12, publiée à Paris en 1707 sans nom d'auteur.

Dom Mopinot, *Éloge de dom Coustant*, dans le *Journal des savants*, janvier 1722; dom Filipe le Cerf de la Viéville, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, Paris, 1726, p. 62; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. Benedicti*, 4 in-fol., Vienne, 1754, t. I, p. 392; t. IV, p. 103, 104, 127, 410, 693; [dom Tassin.] *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1770, p. 417; [D. François.] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, 4 in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 224; H. Coustant d'Hyenville, *Notice sur dom P. Coustant*, in-8°, Beauvais, 1863; *Bibliothèque des écrivains de la congr. de Saint-Maur*, in-12, Paris, 1882, p. 118; Ch. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, Munich et Paris, 1882, n. 332-335; cardinal Pitra, *Analecta novissima, Spicilegii Solesmensis altera continuatio*, gr. in-8°, Frascati, t. I, p. 10-12, 20, 24-27, 29-33, 370-461; abbé J.-B. Vanel, *Nécrologe des religieux de la congr. de Saint-Maur décédés à Saint-Germain-des-Prés*, in-4°, Paris, 1896, p. 127.

B. HEURTEBIZE.

COUSTEL Pierre, théologien français, né à Beauvais le 20 octobre 1621, mort en cette ville le 16 octobre 1704. Après avoir fait ses études à Paris, il entra comme professeur au collège de Beauvais, puis se retira à Port-Royal. Après quelques années de retraite, il se mit à voyager et devint précepteur des neveux du cardinal Egon, prince de Furstenberg. De retour en France, il demeura à Paris au collège des Grassins qu'il quitta pour revenir habiter Beauvais où il mourut. Il publia : *Paradoxes de Cicéron*, in-12, Paris, 1666, sous la signature de Du Clouset; *Les règles de l'éducation des enfants où il est parlé en détail de la manière dont il faut se conduire pour leur inspirer les sentiments d'une solide piété et pour leur apprendre parfaitement les belles-lettres, ouvrage dédié au prince de Furstenberg*, 2 in-8°, Paris, 1687; le même ouvrage sans l'épître dédicatoire sous le titre : *Traité d'éducation chrétienne et littéraire*, 2 in-12, 1749; *Sentiments de l'Église et des SS. Pères pour servir de décision sur la comédie et les comédiens, opposés à ceux de la lettre qui a paru depuis quelques mois sur ce sujet*, in-12, Paris, 1694, ouvrage contre le P. François Caffaro, théatin.

Quérard, *La France littéraire*, t. II, p. 324.

B. HEURTEBIZE.

COUSTURIER, en latin **SUTOR**, est le véritable nom du célèbre dom Pierre Sutor, théologien chartreux du xvi^e siècle. On le nomme aussi Le Couturier, mais personne n'a suivi Baillet, qui l'a appelé dom Corduanier, et bien moins encore M. de la Monnoye, qui a préféré traduire Sutor par Le Sueur. Cf. Baillet, *Jugemens des savans*, Paris, 1722, t. VII, p. 342. Dom Pierre Cousturier naquit à Chemiré-le-Roi, au diocèse du Mans. Dès l'enfance, il fréquenta ses voisins les chartreux du Parc-Sainte-Marie et commença à estimer leur genre de vie. Après avoir fait ses études en la maison de Sorbonne, il fut reçu docteur en théologie, enseigna la philosophie au collège de Sainte-Barbe, à Paris, et se distingua par son éloquence et sa vie vertueuse. Il fut prieur de Sorbonne, à une époque incertaine. Au commencement de l'année 1509, il quitta l'enseignement et, à la grande surprise de ses nombreux admirateurs, se retira à la chartreuse de Vauvert-lez-Paris, et y fit pro-

fession l'année suivante. Son testament porte la date du 28 janvier 1510. L'ordre l'institua visiteur de la province de France et le nomma successivement prieur des maisons de la Val-Dieu, dans le Perche, de Paris, de la Préo-lez-Troyes et du Parc-Sainte-Marie, où la mort vint le frapper le 18 juin 1537. Son érudition fut profitable non seulement à ses frères en religion, mais encore à toute l'Église. Dom Cousturier a écrit les ouvrages suivants : 1^o *De vita cartusiana libri duo*, in-4°, Paris, 1522; in-8°, Louvain, 1572; Cologne, 1609. Ces deux livres, en forme de dialogue, relatent la vie de saint Bruno, la fondation de l'ordre des chartreux, ses prérogatives, sa liturgie, ses hommes illustres par la sainteté et par la doctrine, ses observances et ses avantages. Dom Cousturier y répond à toutes les critiques et à toutes les objections que de son temps déjà on faisait contre le genre de vie des chartreux; 2^o *De triplici connubio Divæ Annæ disceptatio*, in-8°, Paris, 1523, où il soutient l'opinion, alors répandue, du triple mariage de sainte Anne; 3^o *De translatione Bibliæ et novarum interpretationum reprobatione*, in-fol., Paris, 1524, 1525; c'est une défense de la Vulgate contre les innovations d'Érasme et de Le Fèvre d'Étaples. Érasme publia l'apologie suivante : *Adversus Petrum Suturem, quondam theologi Sorbonici, nunc monachi carthusiani, debacchationem Apologia*, in-8°, Bâle, 1525; dom Cousturier répliqua : *Adversus insanam Erasmi apologiam Petri Sutoris Antapologia*, in-4°, Paris, 1526; Érasme revient à la charge : *Prologus Erasmi Roterodami in supputationem calumniarum Nathalis Bedæ Responsiunculæ ad propositiones a Beda notatas. Appendix de Antapologia Petri Sutoris et scriptis Jodoci Glichtovei, quibus additur elenchus errorum in censuras Bedæ jampridem excusus*, in-8°, Bâle, 1526; l'*Apologia* et cet appendice se trouvent dans les *Opera* d'Érasme, Bâle, 1540; Leyde, 1703, t. IX; 4^o *Apologieticum in novos anticomaritas, præclaris beatæ Virginis Mariæ laudibus detrahentes, in quo et multa inseruntur quæ ad suffragia, merita, venerationemque sanctorum reliquiarum et imaginum pertinent*, in-4°, Paris, 1526; 5^o *In damnatam Lutheri hæresim de votis monasticis*, in-8°, Paris, 1531; 6^o *De potestate Ecclesiæ in occultis*, in-8°, Paris, 1534, 2 éditions; 3^e édit., 1546; 7^o *De modo faciendi testamentum saluberrimum*, in-8°, Paris, s. d.; 8^o un grand traité *De contemplatione*, dont l'auteur fait mention, *De vita cartusiana*, l. I, tr. III, c. x, Cologne, 1609, p. 197.

Petreyus, *Bibliotheca cartusiana*; Morozzo, *Theatrum chronol. S. cartus. ord.*; Le Vasseur, *Ephemerides ord. cartus.*, t. II, p. 346; dom Liron, *Singularités littéraires et historiques*, t. III; Hauréau, *Histoire littér. du Maine*, t. II; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses principaux docteurs, époque moderne*, Paris, 1901, t. III, p. 392-395; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1906, t. II, col. 1304-1305.

S. AUTEUR.

COUTUME. — I. Définition. II. Divisions. III. Conditions de sa légitimité. IV. Effets de la coutume. V. Abrogation des coutumes. VI. Application à certains points de discipline ecclésiastique.

I. DÉFINITION. — 1^o D'une manière générale, le rôle de la coutume commence, là où le texte de la loi fait défaut, ou bien, lorsque son texte obscur, équivoque, nécessite interprétation; enfin, lorsque ne répondant plus aux nécessités de la situation, les dispositions du législateur ont besoin d'être modifiées, voire abrogées. C'est donc le bien général voulu par le peuple, qu'il a donné son origine au droit coutumier, civil et ecclésiastique. Les auteurs discutent pour savoir si la coutume est antérieure à la loi, ou bien si la loi a précédé la coutume. Cette controverse nous paraît dépourvue d'intérêt. Il est impossible d'établir à ce sujet une théorie fixe. Comme nous l'avons dit, la coutume intervient, tantôt avant la genèse de la loi, tantôt durant son

plein exercice. Partant, son rôle dépend des circonstances de fait qui peuvent se présenter. Ce qui est hors de conteste, c'est que toutes les législations ont eu égard aux usages légitimement introduits, et les ont consacrés par des dispositions spéciales. L'Église maintient sous ce rapport la valeur du droit coutumier. Une foule de décisions récentes confirment uniformément l'importance de son rôle. Le droit civil tend au contraire à restreindre de plus en plus son importance. Sa valeur juridique est presque nulle parmi nous.

La loi du 30 ventôse an XII (21 mars 1804) a formellement abrogé les coutumes qui réglaient les matières visées par le nouveau Code civil. L'art. 1399 du Code civil les annule également. Toutefois, il était impossible de les abroger complètement; aussi les articles 671, 674, 689, 1756, 1758, etc., du même Code prescrivent aux tribunaux d'en tenir compte dans certaines circonstances où il est impossible d'appliquer la loi sans se référer aux traditions provenant des coutumes des anciennes provinces. Cette exception s'étend aussi à certaines coutumes locales que l'on prend en considération.

2° Dans son acception stricte, la coutume est définie généralement par les auteurs : un droit non écrit, introduit par les actes répétés de la communauté, avec le consentement du législateur. *Jus non scriptum, diuturnis populi moribus introductum, aliquo legislatoris consensu introductum*. Santi-Leitner, I. I, tit. IV, *De consuetudine*.

1. Dans son sens juridique, on appelle donc la coutume *jus*, un droit, parce que, en toute circonstance, elle crée une obligation quand elle est légitimement établie. Par là, elle diffère de la simple répétition des actes qui ne constituent pas le droit. C'est ce caractère général attribué à la coutume par cette définition, qui a fait rejeter aussi l'ancienne notion des Décrétales, restreignant l'existence de la coutume *aux cas d'absence de loi* : *pro lege suscipitur quando deficit lex*. La coutume conserve son rôle même en présence des lois existantes, comme nous le verrons plus loin.

2. *Droit non écrit*, non pas en ce sens que le droit coutumier ne puisse pas être consigné dans les auteurs, afin d'être maintenu dans sa lettre et son esprit; mais parce que, dès le début, il n'a pas été officiellement inséré dans le corps du droit par le législateur. Ainsi on comprend très bien que les commentateurs inscrivent dans leurs ouvrages les us et coutumes qu'ils étudient et discutent. Le législateur lui-même peut donner place aux coutumes dans son code. S'il se contente de les consigner telles quelles, sans leur donner un titre légal, on ne saurait contester qu'on reste en face du droit coutumier. S'il leur confère le caractère légal, bien des commentateurs continuent à leur attribuer à la fois la notion du droit *coutumier* et *légal*. Ils estiment que ce double caractère n'est nullement incompatible. Cette dualité peut même avoir son avantage. En effet, si la loi est venue se greffer sur une coutume antique, il peut se faire que le législateur abroge la loi; néanmoins, les privilèges pourront continuer à survivre en vertu de la coutume, à moins que le législateur ne les abroge formellement.

3. *Par les actes répétés de la communauté*. C'est là que se trouve la différence capitale entre la loi écrite et la loi introduite par l'usage. La première émane du législateur, est promulguée par lui; la seconde procède des actes fréquents de la communauté, réitérés durant de longues années. L'une descend du haut et prend place de plain-pied, dans le code des lois; l'autre monte d'en bas et finit par se faire accepter par l'autorité. En disant *communauté*, nous indiquons la société qui possède le pouvoir législatif, ou du moins qui est susceptible d'être soumise à la loi. Ainsi une famille est incapable de transformer en loi un usage qu'elle aurait adopté, même avec l'agrément du supérieur. En

revanche, les corps d'État, le clergé, la magistrature, un ordre religieux peuvent créer une jurisprudence pour leur direction respective. Le précepte seul appartient aux familles privées; le droit coutumier trouve sa place dans les corps constitués.

4. *Avec le consentement du législateur*. En effet, il est rare qu'une coutume ne soit pas contraire en son début aux décisions de l'autorité. Mais comme le législateur humain ne saurait prévoir toutes les nécessités successives, la communauté peut, sous la pression des circonstances, introduire un droit nouveau, à côté et au besoin contre le droit écrit. Le supérieur qui a souci du bien général est censé ne pas s'opposer à ces pratiques raisonnables. En outre, le droit coutumier qui a force de loi, ne peut émaner que de l'autorité; la multitude doit être régie. Par conséquent, la force de la coutume repose sur l'agrément du supérieur, exprimé d'une manière ou d'une autre.

3° Des indications données résulte aussi la différence qui existe entre la loi proprement dite, la *tradition*, la *prescription*, le *style* et le *rite*.

Comme nous l'avons dit, la loi est préparée, discutée et promulguée par les autorités diverses selon les constitutions nationales. Le droit coutumier se développe indépendamment de cette procédure, par les mœurs publiques. Les lois étant solennellement promulguées ne donnent guère de prise aux doutes concernant leur existence. La coutume, au contraire, prête le flanc à mille difficultés, sous ce rapport.

La *tradition* concerne principalement les doctrines, les observances, les institutions disciplinaires, transmises, en dehors de l'Écriture, par l'enseignement oral ou écrit des conciles et des Pères. Elle complète les données scripturaires; elle émane de l'autorité. Elle est *divine*, *apostolique* ou *ecclésiastique*, suivant que son origine la rattache à Jésus-Christ, aux apôtres ou aux actes de l'Église primitive. La coutume, au contraire, repose sur des pratiques introduites indépendamment de l'autorité, et de lois antérieures par des particuliers qui ont fini par les faire prévaloir dans la communauté.

La *prescription* prend son origine dans les nécessités sociales, mais la coutume établit un droit public nouveau, obligatoire, parallèlement au droit officiel. La prescription, pour être légitime, exige la bonne foi et un titre coloré; à cette seule condition, l'acquisition d'un droit, ou la libération d'une charge restent régulières. La coutume s'introduit fréquemment même par la mauvaise foi. Le consentement du législateur, fondé sur la présomption de son désir du bien public, l'accrédite. La prescription ne s'établit qu'en faveur de celui qui use de la chose; la coutume fait loi pour tous, en les obligeant à certains actes, ou en les exonérant. La prescription s'acquiert au préjudice de l'un et à l'avantage de l'autre; la coutume s'établit indifféremment au profit ou au dommage de tous. La coutume d'après sa signification juridique peut s'étendre au droit général.

Le *style* et le *rite* concernent certaines formes protocolaires, usitées dans la rédaction et l'expédition des jugements et actes officiels. Ainsi, par les termes *style de la curie*, on désigne les clauses employées obligatoirement pour les demandes en cour de Rome ou la rédaction des rescrits. Le *rite* est la manière habituelle dont on accomplit certains actes, spécialement les offices sacrés.

II. DIVISION. — 1° Selon les objets qu'elle régit, la coutume est *canonique* ou *civile*. Ainsi, l'institution primitive des métropolitains, les jeûnes, l'empêchement du mariage entre ceux qui sont baptisés et ceux qui ne le sont pas en principe, et les usages concernant la personne et les biens des clercs, ont fait primitivement partie du droit coutumier *canonique*. Les usages con-

cernant les laïques et leurs intérêts temporels appartiennent au droit coutumier civil.

2^o Au point de vue des conséquences, la coutume est *positive*, lorsqu'elle a pour résultat d'autoriser les membres de la communauté à pratiquer certains actes, à exercer certains droits. Elle est *négative*, quand elle tend à exonérer les sujets de certaines obligations, par exemple de l'audition de la sainte messe certains jours fériés.

3^o Eu égard à sa moralité, elle est *bonne* ou *raisonnable*, *mauvaise* ou *déraisonnable*. Elle est bonne, quand elle n'est pas contraire au bien public, au droit naturel et au droit divin. Elle peut être mauvaise à un double point de vue : a) intrinsèquement, lorsqu'elle est opposée au droit naturel et divin, de façon que rien ne saurait la justifier ; dans ce cas, elle est toujours qualifiée d'abus intolérable, *corruptela* ; b) extrinsèquement, lorsqu'elle est mauvaise non par elle-même, mais parce que le législateur l'a interdite pour un motif particulier. La circonstance qui l'a fait proscrire disparaissant, pareil usage peut être canonisé. Le droit ecclésiastique nous fournit un exemple de ce genre. *Cum dilectus*, c. VIII. De droit commun, l'abbé ou le prieur d'un monastère doit appartenir à la communauté ; c'est qu'en effet, un pareil élu a meilleure connaissance du monastère qu'un étranger. Toutefois, le pape Innocent III reconnut la légitimité de l'usage contraire, en faveur de certains couvents, pour des raisons particulières.

4^o On appelle aussi coutume la tradition *judiciaire*, lorsqu'elle forme jurisprudence, c'est-à-dire lorsque des décisions uniformes ont été itérativement énoncées sur un point de droit. Dans le cas où deux jugements conformes auraient été portés dans une période décennale sur une matière, la question passe à l'état de chose jugée, et forme la *consuetudo judicialis*. Si des jugements contradictoires ou même divers ont été prononcés, ou bien si l'on se trouve en face du seul usage de la communauté, c'est la coutume ou la tradition *extra-judiciaire*.

5^o Au point de vue légal, la coutume peut revêtir plusieurs caractères qu'il est nécessaire de bien définir, à raison des clauses qui reviennent fréquemment dans les documents émanés du saint-siège. Il y a des usages que le législateur ne réprouve pas, *consuetudine non repulsa*. Il y en a d'autres qu'il déclare *abrogés*, *proscrits* et *réprouvés*, *consuetudine quacumque abrogata, prohibita et reprobata*. Ces clauses ont leur signification précise.

1. La première ne présente pas de difficulté ; le législateur admet l'existence des moyens légitimes, *consuetudine non repulsa*.

2. *Abrogata* ; par ce terme, ce sont les usages déjà antérieurement admis qui sont éliminés ; mais rien n'est décidé pour les coutumes futures qui pourront s'établir contrairement à la loi positive : car, par cette formule, il n'est point déclaré que la coutume abrogée a été ainsi abolie, parce qu'elle était intrinsèquement mauvaise. La clause abrogatoire ordinaire des actes pontificaux est celle-ci, *non obstante quacumque consuetudine*. Voir col. 33-34.

3. *Prohibita*. Cette formule interdit, non seulement les usages antérieurs contraires à la loi que l'on promulgue, mais toutes celles qui pourraient surgir ultérieurement. Toutefois, ici non plus, la formule n'indique pas que toutes les coutumes prohibées sont mauvaises foncièrement. Le législateur peut les interdire comme moins bonnes, moins utiles que la loi. Aussi, les circonstances changeant, la coutume contraire pourra avoir sa raison de naître et de se développer. Les clauses ordinaires sont de ce genre : *Nolumus contra hanc legem aliquam consuetudinem valere*.

4. Lorsque les clauses *réprouvent* toute coutume contraire à la loi, non seulement elles abrogent les usages

antérieurs, mais elles déclarent *abusifs* et *déraisonnables*, tous ceux que l'on pourrait introduire à l'avenir. C'est ce qui a lieu lorsque les constitutions pontificales s'expriment dans les termes suivants : *Consuetudinem illam penitus improbamus. Cum hæc non tam consuetudo quam corruptela merito sit censenda*.

6^o Eu égard au temps requis pour la légitimer, la coutume est régulièrement *prescrite* ou *non prescrite*. Dans le premier cas, elle s'impose non seulement par les conditions de fréquence des actes de la communauté et du consentement du législateur, mais encore par le laps de temps requis. C'est le contraire lorsque le temps exigé ne se réalise pas ; elle n'est pas prescrite. Elle est encore appelée *longue*, lorsqu'on peut fixer une date à son origine, cinquantenaire, centenaire. Elle est *immémoriale*, lorsque les plus anciens ne peuvent en déterminer l'origine : *cujus exordii nulla exstat memoria*.

7^o Quant à son étendue, la coutume peut être : 1. *très générale* ou *universelle* ; par exemple celles qui sont communes dans toute l'Église catholique, comme le signe de la croix, la récitation de l'Angelus au son des cloches, la réception des cendres le mercredi, jour de l'ouverture du carême ; 2. *générale*, lorsqu'elle est en vigueur dans une nation, dans l'Église de France, d'Espagne, d'Italie ; 3. *spéciale*, celle qui existe dans une province, dans un diocèse, comme l'habitude de payer la dîme, ou de fournir des redevances en nature pour l'entretien des ministres sacrés, ou le service du culte ; 4. *très spéciale*, celle qui peut exister dans une famille, ou une minime partie de la communauté ; elle ne peut servir de fondement au droit.

8^o La division la plus importante de la coutume est celle qui considère cette dernière sous le rapport de la *conformité* ou de l'*opposition* avec le droit. A ce point de vue, la coutume peut être conforme au droit, en dehors du droit et opposée au droit, *secundum jus, præter jus et contra jus*. — 1. La coutume conforme au droit est celle qui a été appelée *optima legum interpretis*. En exécutant uniformément les prescriptions législatives, on les explique et on les renforce ; ainsi l'usage du *frustum* et de la *potio chocolatica* confirme la loi du jeûne et l'éclaire. — 2. La coutume en dehors de la loi, *præter jus*, est celle qui s'établit en l'absence de toute prescription. Quelque étendue que soit une législation, il est impossible qu'elle embrasse tous les détails : elle laisse le règlement de nombre de points disciplinaires à la pratique des divers monastères ou des différents diocèses ; de là les *consuetudines præter legem*. Elles comblent les lacunes inévitables de la loi générale. Elles constituent le droit et obligent les parties intéressées à se soumettre à ce qu'elles ordonnent ou à ce qu'elles interdisent. — 3. L'usage contraire à la loi, *contra legem*, est celui qui tend à abroger les prescriptions légales, en tout ou en partie. Les commentateurs font observer que la coutume peut s'opposer même à la mise à exécution de la loi. Ainsi les prescriptions antiques de ne baptiser qu'aux solennités de Pâques et de la Pentecôte, hors le cas d'urgence ; les défenses de prier à genoux le dimanche, de manger du sang des animaux suffoqués, n'ont jamais été retirées par des constitutions apostoliques. C'est la *coutume* qui les a fait disparaître de l'économie générale de la vie chrétienne.

III. CONDITIONS DE LÉGITIMITÉ. — En principe, l'Église accepte les coutumes raisonnables consacrées par le temps. A raison de son universalité même qui la met en contact avec tant de nationalités diverses, il lui est impossible de n'avoir pas égard à leur tempérament, à leur histoire, à leurs préjugés. Toutefois, l'enseignement commun indique les conditions normales requises pour que la coutume soit apte à être légitimée. Les unes concernent le caractère de l'usage lui-même, les

autres, l'attitude de la communauté, puis le consentement du supérieur, enfin la durée du temps requis.

1^o *Caractère de l'usage*. — Pour que la coutume soit apte à devenir loi, il est indispensable qu'elle soit *raisonnable*. S'il y a eu des controverses parmi les auteurs, pour préciser le concept de l'usage raisonnable ou non raisonnable, le principe de la rationalité n'a jamais été contesté. La loi doit être raisonnable; or la coutume étant appelée à le devenir, ne saurait ne pas l'être à son tour. Il résulte de ces principes : 1. Que toute coutume *conforme à la loi* est parfaitement raisonnable, puisqu'elle la confirme pratiquement, dans son existence et sa portée. — 2. De même l'usage *præter legem* peut être considéré comme raisonnable, jusqu'à preuve du contraire. Puisqu'il ne viole aucune loi, la présomption est en sa faveur. — 3. La coutume *contraire à la loi* peut être *raisonnable dans certaines conditions*. Il ne saurait y avoir contestation sérieuse sur ce point. En effet, si une loi est utile dans son ensemble et pour la généralité des sujets, l'usage contraire peut être aussi et même plus utile pour certaines régions spéciales; du moins, elle ne saurait être mauvaise dans ces conditions. De plus, le législateur qui pourrait abroger la loi qu'il a promulguée, peut autoriser les habitants de certaines provinces à ne pas l'observer, à raison des circonstances. Par conséquent au nom du bien public, on peut estimer que le supérieur consent à ce que des dérogations se produisent. Voilà comment le droit commun a reconnu la légitimité des usages raisonnables et régulièrement prescrits.

Si l'on objecte la difficulté qu'on éprouve à concilier les deux caractères en apparence contradictoires de la loi qui est *raisonnable*, et de la coutume qui pour exister doit être *raisonnable*, il faut répondre : sans aucun doute, ceux qui commencent à résister à la loi existante prévariquent; ceux qui ensuite maintiennent l'opposition, se réclamant de l'exemple de leurs aînés, peuvent certainement ne pas pécher, à raison de leur bonne foi; ceux qui se contentent de suivre la coutume qu'ils trouvent déjà établie, ne pèchent pas : car à leur point de vue, ils obéissent à leur loi particulière.

Nous avons indiqué une réserve en disant *dans certaines conditions*. En effet : a) Toute coutume contraire au *droit naturel* ou au *droit positif divin*, est déraisonnable. Ce serait admettre la légitimité de la transgression des commandements de Dieu. Si l'on peut invoquer le consentement présumé du législateur humain en faveur des coutumes contraires à sa loi, il est impossible de recourir à cette fiction, lorsqu'il s'agit du droit divin positif ou naturel qui domine toutes les volontés. C'est le reproche qu'adressait le divin Maître aux pharisiens : *Quare et vos transgredimini præceptum Dei, propter traditionem vestram*. Matth., xv, 3. Le droit pontifical qualifie ces coutumes de *corruptelæ*. *Decret.*, l. I, tit. iv. C'est ainsi qu'il est parvenu à éliminer peu à peu l'usage inhumain d'exposer les enfants, de vendre les esclaves à des marchands étrangers, spécialement aux païens, de contracter mariage entre consanguins ou alliés, de s'emparer de l'héritage de personnes sans défense, les combats judiciaires, les tournois, les duels, etc.

b) L'accord n'est pas aussi complet parmi les auteurs, lorsqu'il s'agit d'admettre la coutume contraire au *droit positif humain*. Les uns déclarent que toute coutume est raisonnable pourvu qu'elle ne soit pas opposée au *droit naturel* ou *positif divin*. C'est là une théorie inadmissible en droit et en fait. En droit, elle aurait pour conséquence d'annihiler le pouvoir législatif; en fait, elle a été condamnée par le saint-siège en 1852. *Mémoire sur le droit coutumier*. D'autres, embrassant l'opinion opposée, écartent toute coutume qui serait contraire au *droit divin* et au *droit humain*. Il faudrait éliminer, dans ce cas, toute la partie du droit cano-

nique qui traite de la valeur de la coutume en face de la loi positive. *De consuetudine contra legem*. Ce qui, dans son genre, constitue un système aussi peu acceptable que le précédent. Enfin, une opinion moyenne s'est formée, en écartant les exagérations précédentes. Elle déclare raisonnable toute coutume qui ne blesse ni le droit divin positif, ni le droit naturel, et que le droit positif ne reprouve pas comme inadmissible, abusive, *ut corruptela juris*.

Quelques conclusions déduites de ce principe mettront en plus grande lumière cette question difficile. a. Toute coutume préjudiciable au bien commun ne peut qu'être rejetée. La coutume, étant destinée à faire loi, doit sauvegarder l'intérêt moral et matériel du peuple; sinon elle ne mériterait jamais ce nom. De là, toute coutume qui est occasion ou cause de péché ne saurait être acceptée lorsqu'elle se réclamerait d'un temps immémorial et de la faveur de la multitude. On ne prescrit pas contre la morale. Ainsi en est-il de l'usage de se préparer à la pénitence du carême, par des divertissements imités des païens, par les excès de table; de violer les lois de la clôture religieuse, d'offrir des présents aux juges, pour les disposer favorablement; de faire des actes de simonie, dans la collation des bénéfices, dans l'administration des sacrements. De même on ne peut admettre des moyens qui tendraient à rompre le lien de la discipline ecclésiastique, en paralysant l'autorité des supérieurs. Ainsi en serait-il de la prétendue coutume de ne pas observer les censures fulminées par le pape ou les évêques, de ne pas recevoir les décisions de l'Index romain, de se refuser aux visites canoniques, de n'autoriser la publication des actes du saint-siège qu'avec le *placet* royal. Le bien commun se trouverait encore lésé par les usages contraires à la liberté et à l'immunité ecclésiastique. Peu d'auteurs ont essayé de restreindre cette proposition qui possède en sa faveur l'autorité intrinsèque et extrinsèque. Ainsi, les laïques ne pourraient jamais prescrire, en vertu de la coutume, le droit d'exercer la juridiction ecclésiastique, ou celui de percevoir les fruits des bénéfices. Sans invoquer les textes innombrables du *Corpus juris*, il suffit de signaler dans le *Syllabus*, § vi, les art. 41, 43 et 44, condamnant les propositions qui affichent les prétentions des pouvoirs civils sur ces divers points. Il est certain en effet, que pour s'établir, une coutume a besoin du consentement du supérieur. Or lorsque ce dernier ne cesse de protester contre l'introduction ou l'existence de certains abus, on ne peut présumer un agrément quelconque de sa part. Seul un privilège concédé par le saint-siège doit établir des exceptions admissibles. C'est ainsi qu'au concile général de Lyon, le pape Grégoire X accorda aux princes le droit de régale, c'est-à-dire la faculté de percevoir les revenus des biens ecclésiastiques vacants.

b. Toute coutume, *reprouvée par le droit canonique*, doit être rejetée. En effet, quand le législateur, non content d'interdire la coutume, la reprouve, c'est qu'il la considère comme déraisonnable et abusive; elle reste qualifiée. Ce jugement ne peut être réformé par aucune autre autorité. *Judicare inter sanguinem et sanguinem, inter lepram et lepram, inter causam et causam, atque discernere virtutem a vicio, veritatem ab errore, salubria pascua a noxiis, vel maxime ad sedem apostolicam, ipsumque Christi in terris constitutum vicarium et conditorem canonum spectare dignoscitur...* Si igitur a canone reprobetur consuetudo velut irrationalis et corruptela, quibus fidelium christianorum audebit dicere rationabilem? Reiffenstuel, *In l. I Decret.*, tit. iv, § 2, n. 37. Ainsi, l'usage de n'accepter les constitutions pontificales qu'après assentiment de l'épiscopat serait s'insurger contre les institutions fondamentales de l'Église, contre les protestations solennelles des souverains pontifes et se mettre

sur la voie du schisme. De même en serait-il de l'usage de refuser aux légats ou autres envoyés du souverain pontife l'entrée d'une province, ou le droit d'exercer leur mission. Une excommunication de la bulle *Apostolicæ sedis*, part. I, n. 5 et 8, spécialement réservée, atteint quelques-uns des attentats commis contre les délégués du saint-siège.

C'est à celui qui veut tirer parti de la coutume à en démontrer l'existence. L'enseignement des auteurs et les décisions des Congrégations romaines sont d'accord sur ce point. *Ubi agitur de consuetudine contra jus in concernentibus decisoria et rei substantiam, non statuer assertionibus doctorum*. Luca, xxxiii, *De feudis*. Rien de plus difficile que de prouver qu'une coutume réunit toutes les conditions requises pour établir, modifier ou abroger une loi. Dans le doute, l'enseignement général déclare qu'il faut s'en rapporter à la décision de l'autorité.

2^e Conditions requises de la part de la communauté.

— 1. Les individus et les sociétés imparfaites, comme la famille, ne sont pas aptes à créer la coutume juridique; ils ne sont susceptibles que du précepte. Pour constituer l'obligation légale, le *jus populi moribus introductum*, il faut les actes d'une société parfaite. Dès lors que la loi doit atteindre une agglomération complète, seule l'autorité qui la gouverne, ou les mœurs de cette communauté peuvent lui imposer un statut. C'est là un principe commun à toutes les législations. Aussi le droit coutumier établi dans une région, dans un diocèse, dans un monastère, dans les maisons d'une province ecclésiastique, fait loi. S'il n'est pas nécessaire que toute la communauté, prise dans un sens absolu, ait adopté la coutume, il est nécessaire que du moins la majorité dans la population l'ait acceptée. Il répugne, en effet, que la minorité fasse la loi à la majorité. Dans cette majorité ne sont pas compris les enfants, les femmes qui ne sauraient légiférer, les déments.

Il résulte de là que s'il était question de la modification ou de l'abrogation d'une loi générale, par la coutume, celle-ci doit être aussi universelle. Toutefois, rien n'empêche qu'une loi générale tombe en désuétude successivement et région par région. De nombreuses décisions des souverains pontifes admettent cette procédure. Ainsi, c'est en vertu du droit particulier local, non en vertu du droit commun antérieur, qu'une loi générale, abrogée partout ailleurs par l'usage, survivrait dans une province.

2. Les actes de la communauté, introductifs de l'usage, doivent aussi revêtir certains caractères que nous signalerons en indiquant les divergences qui se manifestent parmi les auteurs, au sujet de leur appréciation.

En principe, la fréquence des actes contraires à la loi est requise. Par conséquent, on n'admet pas l'opinion de quelques rares canonistes, enseignant qu'un seul acte suffit pour introduire la coutume. La même solution s'impose lorsqu'il n'y a que deux ou trois actes. Bien qu'il soit impossible de définir théoriquement le nombre d'actes nécessaires pour prescrire ainsi contre la loi, on admet qu'il doit en exister suffisamment pour que la volonté de la communauté se manifeste clairement. Au besoin il faudrait recourir à l'autorité. Ce qui démontre qu'une série de faits doit servir de base au nouveau droit, c'est que l'enseignement général exige que ces actes de la communauté soient successifs et non interrompus. Ainsi un seul acte caractéristique de la communauté en sens opposé constituerait une interruption; une décision contraire du juge, une sanction que le législateur appliquerait aux partisans de l'usage, annulerait la valeur juridique des faits antérieurs.

Ces actes doivent être : a) *publics*; sans cette notoriété, le supérieur dont le consentement est requis ne pourrait les connaître; de plus, on ne saurait jamais leur

attribuer le privilège de constituer une manifestation de la volonté populaire; b) *uniformes*; pour le même motif, la tendance générale ne peut se démontrer que par des faits multiples ayant un même et constant caractère : *vocatur consuetudo quia in communi est usu*. Decret., dist. I, c. v.

L'usage doit être adopté en parfaite connaissance de cause et non imposé par la violence, par crainte ou erreur. Ce qui fait loi dans cette circonstance, c'est la volonté du peuple, interprète du bien public. Par conséquent, si la communauté était induite, par exemple, à célébrer quelque fête, ou à observer un jeûne, parce qu'elle a cru à tort qu'une loi existait en ce sens, l'obligation ne pourrait s'établir sur ces faits. Ils ne témoignent de la part du peuple aucune volonté, mais proviennent d'une erreur commune, ce qui ne suffit pas pour établir le droit coutumier. Il en serait de même s'il s'agissait de l'abrogation de quelque loi. Les violations d'une prescription générale, faites dans ces conditions, n'auraient aucune conséquence juridique. Quelques auteurs contestent cette conclusion. Ils affirment que la bonne foi étant nécessaire pour prescrire contre la loi, l'usage ne peut prévaloir contre elle, si elle est connue. Sans cela, disent-ils, les sujets seraient incités à violer les lois, avec la certitude de les abroger. Enfin certains canonistes proclament la légitimité de la coutume, qu'elle soit établie de bonne ou de mauvaise foi. Ils disent que, à raison du bien public, le législateur consent à l'introduction des coutumes établies et maintenues par les mœurs. Puis, lorsque certaine période de temps s'est écoulée, les sujets, qui, au début, étaient de mauvaise foi, finissent par se faire une conscience. Enfin les nombreux exemples du passé témoignent de la légitimité de ce procédé. Ainsi, au commencement, la loi du jeûne ne comportait qu'une seule réfection; l'usage de la collation du soir l'atténua. Plus tard un nouvel adoucissement s'introduisit, par l'habitude de la légère potion de chocolat, de café ou de thé. Ces coutumes se maintiennent et se développent sans que la majeure partie des fidèles songe à l'existence de la loi rigoureuse primordiale.

Les actes accomplis sous la pression de la crainte, ou sous le coup de la violence, ne peuvent non plus servir de fondement au droit coutumier. La volonté, lorsqu'elle est ainsi gravement outragée, ne prend pas une part suffisante à l'acte humain pour qu'on la considère comme engagée à fond.

Les actes tendant à fonder la loi d'usage doivent non seulement être accomplis avec l'intention de modifier ou d'abolir la loi positive qu'ils visent; mais encore il est nécessaire qu'ils aient pour but d'établir au moins implicitement une nouvelle et différente obligation. Nombre d'actes étant indifférents de leur nature, l'intention de l'agent doit leur donner leur caractère formel; *actibus meræ et liberæ facultatis non inducitur consuetudo*. Sanfelice, *De consuetudine*. Lorsqu'il s'agit de l'abrogation d'une loi existante, il n'est pas difficile de constater cette intention révocatoire; la permanence des actes publics *contra jus* la démontre. Mais il n'en est pas ainsi, quand il s'agit d'établir une obligation *præter jus*. Comment établir que la communauté agit avec tendance à créer une nouvelle obligation pratique? Un examen attentif des circonstances, une enquête approfondie des intentions générales doivent servir de critérium. À défaut d'autre élément d'appréciation, une décision de l'autorité peut mettre les choses au point. Ainsi, quelques informations prises parmi les fidèles suffisent à prouver que l'habitude d'assister au saint sacrifice de la messe en quelques jours de fête ou de vigile, de réciter l'Angelus au son des cloches, de recevoir les cendres le premier mercredi de carême, n'est nulle part considérée comme obligatoire. Dans toutes les lois, la question d'obligation

étant d'interprétation rigoureuse, la présomption est en faveur de la liberté. Comme exemple saillant d'obligation introduite par l'usage, les auteurs citent la loi de prière canonique, la récitation du bréviaire.

3^e *Conditions de la part du législateur.* — Suarez n'hésite pas à considérer le consentement du législateur comme l'élément principal du droit coutumier. La coutume *de fait* ne devient coutume *de droit* que grâce à l'agrément du supérieur, qui est *præcipua efficiens consuetudinarii juris causa*. Sous une forme ou sous une autre, tous les auteurs proclament le même principe, puisqu'ils appellent la coutume *loi non écrite*. Ils admettent l'existence de trois sortes de consentement : 1. *consentement exprès*, par lequel le législateur reconnaît l'origine de la coutume, ou bien confirme son existence; 2. *consentement tacite, ou implicite*, par lequel le législateur, connaissant l'existence d'une coutume, ne la proscribit pas, ne la réprime pas, quand il le pourrait sans inconvénient; *qui tacet, consentire videtur*; les canonistes appellent ces deux sortes de consentement *spéciaux*, parce qu'ils visent des usages déterminés; 3. *consentement, dit légal ou présumé*, qui se forme à la suite de la promulgation d'une loi, quand le législateur n'exclut aucune coutume contraire, lors même qu'il ne les approuverait pas formellement.

Lequel de ces consentements est nécessaire et suffisant pour légitimer la coutume? a) En principe le législateur, loin d'autoriser et même de tolérer les usages qui ne sont pas *raisonnables*, est toujours censé les réprouver. On ne saurait invoquer en leur faveur ni consentement légal ni consentement tacite. Si on pouvait se réclamer d'un consentement formel, c'est que le souverain pontife aurait été induit en erreur sur la question de fait. Lorsque, au contraire, le législateur donne son consentement *exprès* à une coutume par ailleurs légitime, toute difficulté disparaît. Le droit coutumier se fonde ainsi dans toute sa partie, soit qu'il s'agisse de la modification soit de l'abrogation de la loi. — b) Pour interpréter d'une façon précise le silence du législateur en face des coutumes particulières, il faut recourir à plusieurs distinctions. — a. Si le législateur connaît ces usages et se tait spontanément, on dit que la coutume est introduite par connivence, *via conniventia*. Si le législateur ignore la coutume raisonnable qui s'est implantée, c'est par voie de prescription, *via præscriptionis*, qu'elle revêt le caractère de loi. Le consentement légal suffit dans ce cas; parce que, d'après les principes généraux, il n'est pas nécessaire que le législateur connaisse toutes les coutumes particulières; pourvu qu'elles soient rationnelles, il les accepte. — b. Si la coutume est *præter jus* et raisonnable, le silence spontané du supérieur lui donne force de loi. Quand le législateur se tait, connaissant qu'un usage nullement contraire aux lois existantes et au bien public s'est introduit dans une province, il est censé l'approuver dès lors que, le pouvant, il ne le désavoue pas. C'est l'enseignement général des auteurs, ils affirment que, dans ce cas, la coutume est valable, lors même qu'il y aurait *doute* sur sa rationalité. Le consentement présumé du législateur couvre cette lacune. Si la coutume est *contra jus* et raisonnable, il est également admis que le silence volontaire du supérieur équivaut à un consentement. En effet, à raison des circonstances, des usages contraires au droit commun peuvent s'introduire dans certaines parties de l'Église. Le supérieur qui les connaît et ne proteste pas, quand il pourrait le faire sans grand inconvénient, y acquiesce. Les canonistes admettent que le silence du supérieur justifie la coutume *contra jus*, lors même qu'il existerait un doute sur sa rationalité. — c. La difficulté commence lorsqu'il s'agit d'interpréter le silence du supérieur, qui se croit obligé de tolérer certains usages qu'il n'ose proscrire redoutant des

maux plus considérables. Aussi, de même qu'il y a le silence d'où l'on peut présumer l'adhésion, il y a le silence *diplomatique*, adopté à raison des inconvénients majeurs que la protestation soulèverait.

De là il faut conclure : a) Tant qu'on ne pourra raisonnablement présumer l'assentiment du législateur en faveur d'usages contraires à la loi, il faut considérer celle-ci comme maintenue. En effet, le supérieur légifère avec l'intention d'obliger ses sujets d'une façon stable. Par conséquent, tant qu'il ne conste pas d'un changement de résolution dans le législateur, ses dispositions restent immuables. C'est là un principe incontestable et d'importance majeure. — b) Lorsque le législateur ne peut protester pour raison majeure contre un usage qu'il réprime, son silence ne saurait être considéré comme une approbation. Cette proposition fournit la solution de bien des problèmes délicats. Ainsi, lorsque les souverains pontifes voient les partisans d'une coutume déraisonnable décidés à passer outre à leurs protestations, des princes disposés à rejeter des mesures disciplinaires, prêts à recourir au besoin à une opposition schismatique, ils usent de ménagements, de moyens dilatoires, attendant des circonstances plus favorables. C'est le cas de dire : le chef de l'Église se tait, momentanément, mais la loi ne cesse de parler. — c) Tant que le supérieur est réduit à ce silence, la coutume ne peut prescrire contre la loi. C'est le corollaire du principe précédent. En effet, le consentement du supérieur étant indispensable pour l'établissement légitime d'une coutume, on ne saurait le présumer d'aucune façon, tout le temps que le supérieur se trouve privé de sa liberté d'appréciation. Il faut même plutôt conclure de son silence à la réprobation de la coutume. Si elle était raisonnable, si elle pouvait être agréée, le supérieur s'empêcherait de parler pour être agréable à ses partisans et se débarrasser en même temps de toute importunité. Le silence *diplomatique* n'aurait plus sa raison d'être.

Ces règles ont reçu leur application à une date relativement récente. Les règlements édictés par le saint-siège pour l'impression des livres liturgiques avaient été méconnus dans plusieurs diocèses, durant de longues années, sans protestation publique des souverains pontifes. Une demande fut soumise aux Congrégations romaines, pour savoir si, dans le silence de Rome, on pouvait trouver une raison confirmative de ces usages dont quelques-uns remontaient à *quarante ans*. La réponse, plus tard communiquée à plusieurs autres provinces ecclésiastiques, portait que, nonobstant toute coutume contraire déclarée abusive, les constitutions pontificales sortissaient leur plein effet, et que les us contraires devaient être abolis : *pontificias consuetudines in suo robore permanere et abusum non esse tolerandum*. Nombreuses sont les décisions authentiques confirmant le principe émis, à savoir, que le silence forcé de l'autorité est loin de pouvoir être escompté en faveur des coutumes particulières. Quant aux fautes dont on voudrait rendre responsable le silence du législateur, il faut dire qu'il ne les provoque pas; loin de là, il les tolère, ne pouvant agir autrement, à raison des calamités que pourrait provoquer une interdiction catégorique.

4^e *Conditions de temps.* — Lorsque les auteurs déclarent que la coutume, pour avoir force de loi, doit être légitimement *prescrite*, ils signifient simplement que l'usage doit posséder une durée connue, une possession d'état déterminée. Le droit ecclésiastique n'a pas fixé la mesure de temps requis pour fonder la loi de la coutume. Il se contente de réclamer, en termes généraux, un long, très long délai, *longæva, vetustissima*. De là les dissensions les plus tranchées parmi les commentateurs.

Rappelons quelques principes propres à jeter un peu de lumière sur cette question controversée.

1. Une coutume intrinsèquement mauvaise ne peut s'établir par aucun laps de temps. Qu'elle soit en dehors du droit, *præter jus*, ou contre le droit, *contra jus*, le droit naturel la réprouve, l'adhésion du législateur lui manquera toujours. Celui qui préfère la coutume à la vérité, agit comme si le Christ avait dit : *Je suis la coutume* (S. Augustin). Si le supérieur, de son initiative personnelle, confirme une coutume, elle obtient dès lors force de loi et crée obligation. Cette conclusion n'a besoin d'aucune démonstration. De même, si l'on peut légitimement présumer l'adhésion *tacite* du législateur, la coutume est prescrite. Ainsi, lorsque pouvant réclamer contre une coutume, par ailleurs légitime, le législateur se tait, dès lors le temps n'est plus nécessaire, elle est confirmée.

Et même, lorsque le législateur se trouve dans l'impossibilité de protester, si l'usage est légitime en son fond, et se trouve *præter jus*, en dehors de la loi, il doit être considéré comme admis. Si la coutume est contraire au droit, *contra jus*, on ne peut jamais inférer son acceptation, si le supérieur est dans l'impossibilité de parler. Quelque durée que possède l'usage, on ignore toujours si le silence du législateur n'est pas seulement diplomatique. Lorsque le supérieur ignore l'usage raisonnable qui s'est implanté, on peut invoquer le consentement juridique ou légal, qui réclame une certaine durée d'existence.

C'est sur ce point que se multiplient les controverses doctrinales que nous allons indiquer. Quel est le temps requis pour légitimer cet usage ?

2. Il s'agit ici aussi de distinguer les coutumes contraires au droit, *contra jus*, et celles en dehors du droit, *præter jus*.

Pour ces dernières, comme elles ne sont opposées à aucun droit, la jurisprudence admet que *diæ ans* suffisent pour qu'elles prescrivent. En effet, le texte des Décrétales, dist. XII, c. 7, déclare révoqués tous les usages qui ne peuvent invoquer un long délai, c'est-à-dire *diæ ans*. Donc ce temps suffit pour que l'usage *præter jus* prévale, d'après les décisions des souverains pontifes, et selon l'enseignement uniforme de l'école.

L'entente est loin d'être complète, quand il est question de la coutume contraire au droit, *contra jus*. Les commentateurs se partagent entre trois opinions diverses.

Les uns réclament une durée de quarante ans pour abroger une loi qui a été en exercice; ils s'appuient sur des décisions de la Rote qui exigent ce laps de temps. Si la loi n'a pas fonctionné, ils ne demandent pour l'abroger qu'une coutume décennale; parce qu'il ne s'agit pas d'abolir une loi existante, mais d'en empêcher l'établissement. Ceux qui répudient ce sentiment n'admettent pas le bien fondé de cette distinction; ils disent que l'élément substantiel de cette prescription repose sur la volonté du législateur; la durée ne possède qu'une valeur secondaire.

D'autres, au contraire, proclament, sans distinction entre les lois *acceptées* ou *non*, la nécessité de la prescription quarantenaire, pour la coutume *contra legem*. D'une part, disent-ils, si la loi n'a pas été acceptée, elle est caduque; elle n'a besoin pour être abrogée d'aucune période de temps. Si elle a été admise, le droit canonique requiert la prescription de quarante ans. C. *Auditis*, De *prescriptionibus*.

Quelques auteurs ont voulu introduire une autre distinction. Lorsque le législateur est *présent*, disent-ils, la prescription décennale suffit; s'il est *absent*, ils demandent la période quarantenaire. On ne saisit pas bien la valeur de cette distinction. Le législateur est toujours présent par la loi que manifeste sa volonté; puis, les coutumes raisonnables peuvent être canonisées, non seulement par acte exprès du supérieur, mais en vertu du principe juridique de l'adoption des coutumes raisonnables.

Enfin, une opinion généralement adoptée, écartant toute distinction, admet que *diæ ans* suffisent à la coutume raisonnable pour abroger une loi. Rien dans le droit ne s'oppose, établissent ses partisans, à l'adoption de la période décennale. En outre, de cette façon, l'harmonie existe entre le droit civil et le droit ecclésiastique; ce qui est toujours désirable. Quant aux décisions de la Rote, exigeant la prescription quarantenaire, ils répliquent qu'il est question dans les sentences de ce tribunal, non de l'abrogation des lois, mais des litiges concernant les biens ecclésiastiques. Ce qui est tout différent.

Toute cette variété de sentiments est de nature à compliquer cette question de la coutume, bien nébuleuse par elle-même. Aussi, bien des commentateurs concluent sagement : la prescription quarantenaire suffit certainement pour l'abrogation des lois; la prescription décennale est le minimum requis. Mais devant les difficultés très graves que toutes ces contestations soulèvent, il est nécessaire de consulter les hommes prudents, et même d'attendre une décision de l'autorité compétente.

IV. EFFETS DE LA COUTUME. — L'enseignement commun attribue à la coutume légitimement introduite quatre effets principaux. Elle interprète les lois; elle les établit; elle annule les actes contraires; elle abroge les lois.

1^o Elle interprète les lois. — C'est un principe de droit, que l'usage est le meilleur interprète de la législation. Si de *interpretatione legis quærat, imprimis inspicendum est, quod jure civitas retro in ejusmodi casibus usa fuisset, optima enim est legum interpretatio consuetudo*. Digeste, l. I, tit. III, De *leg.*, l. 37. L'interprétation fournie par la coutume légitimement prescrite est *authentique*, c'est-à-dire elle crée obligation légale. Celle qui repose simplement sur la répétition des actes homogènes, n'ayant pas encore en sa faveur la prescription du temps, s'appelle *interprétation doctrinale* ou *probable*. Elle est d'un grand poids; il est difficile en effet que la communauté puisse revenir sur une interprétation pratique qu'elle a donnée à une loi durant des années; il est moralement certain qu'elle a été poussée dans ce sens par l'instinct du bien général.

2^o Elle établit la loi. — D'après la doctrine commune, il est admis que la coutume légitime supplée le silence de la loi sur certains points. Voilà comment la coutume *præter jus* peut s'ériger en disposition législative, obligeant au for externe et au for interne. Ainsi, si, par suite d'un usage régulièrement prescrit, une population célèbre un jour de fête comme obligatoire, l'obligation de conscience s'en imposera à tous les intéressés. On cite dans ce sens ces paroles de saint Ambroise : *Cum Romani venio, jejuno sabbato; cum Mediolani sum, non jejuno*. Ainsi les usages légitimes font loi.

3^o Elle annule les actes qui lui sont contraires. — Comme nous l'avons fréquemment dit, la coutume, confirmée par l'assentiment du supérieur ou régulièrement prescrite, a force de loi. Or la loi infirme tous actes contraires à ses dispositions. Partant la coutume doit nécessairement posséder le même privilège. Ainsi, de par l'usage, quelques sujets d'une certaine catégorie, aspirant aux bénéfices ecclésiastiques, sont de fait incélibataires et inhabiles à les posséder. De même, une élection, faite contrairement aux usages légitimes, demeure nulle et de nul droit.

4^o Elle abroge les lois antérieures. — Nul ne conteste, d'une façon générale, qu'une coutume légitime abroge les lois préexistantes. Le droit commun s'exprime formellement sur ce point; et la jurisprudence confirme ce principe. Il suffit que la loi elle-même n'interdise pas comme abusives les coutumes.

futures qui peuvent intervenir. Il est nécessaire de faire observer que, dans ce cas, la coutume peut abroger la loi d'une manière *totale* ou *partielle*. La loi est totalement périmée par l'usage contraire, longue obligation et sanction, tout disparaît sous la poussée de la coutume. Elle est partiellement abrogée, dans le cas où quelques-unes seulement de ses dispositions seraient remaniées; ou bien, que la sanction serait supprimée, la force directive de la loi persistant.

Toutefois quand il s'agit de la suppression de la sanction, tout en conservant la valeur prescriptive ou prohibitive de la loi, il faut examiner s'il n'y a pas une corrélation essentielle entre la loi et la sanction elle-même. Ainsi les censures ecclésiastiques impliquent nécessairement la *contumace*, c'est-à-dire la *rebellion*. Par conséquent, la censure ne peut subsister si la loi elle-même n'est pas maintenue; c'est en effet, à cause de la désobéissance à la loi, que les censures sont uniquement fulminées. Il n'en est pas ainsi, dans les lois *pénales*; elles obligent, ou à observer la loi, ou bien à subir la peine; avec cette alternative, on comprend que la sanction persiste sans que la soumission à la partie prescriptive de la loi s'impose à la conscience. Comme le supérieur lui-même, la coutume peut donc, elle aussi, fragmenter une disposition législative.

On s'est demandé si la coutume pouvait aussi abroger une loi *irritante*, c'est-à-dire une loi qui annule certains actes, ou déclare certaines personnes incapables de les accomplir? Plusieurs théologiens se sont prononcés pour la négative; c'est que, disaient-ils, les personnes que la loi rend inhabiles, ne peuvent recevoir capacité par la coutume. Ainsi, ceux qui ont contracté parenté spirituelle dans la collation du baptême, ne peuvent s'unir par le mariage. La loi ecclésiastique a créé à ce sujet une incapacité que la coutume ne saurait suppléer. De même la coutume ne peut conférer à un simple prêtre le pouvoir d'administrer le sacrement de pénitence.

Ceux qui admettent que la coutume peut abroger les lois *irritantes*, s'appuient sur les principes généraux déjà indiqués. Rien n'obligeant les commentateurs à se départir de ces règles, ils concluent pour les *irritantes* comme pour toutes les autres lois. Si la coutume dérogeante est louable et légitimement prescrite, elle acquiert caractère légal.

V. ABROGATION DES COUTUMES. — La coutume peut être annulée, soit par la promulgation d'une loi subséquente qui l'abolit directement; soit par la loi antérieure qui s'oppose à son introduction; soit par une coutume opposée.

1^o *Abrogation de la coutume par une loi ultérieurement promulguée.* — 1. Il est aisé de comprendre que la loi infirme une coutume, comme la coutume elle-même infirme la loi; aussi, l'enseignement commun établit que les coutumes générales sont abrogées par une loi générale subséquente. Le législateur est, en effet, censé connaître la coutume générale contraire à sa loi; dès lors qu'il promulgue une disposition opposée à cette coutume, c'est qu'il veut l'éliminer. Il importe peu qu'il le déclare spécialement; le fait parle de lui-même. Le pape Boniface VIII s'exprime clairement sur ce point : *Romanus pontifex, qui jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere, constitutionem condendo posteriorem, priorem quamvis de qua mentionem non faciat, revocare noscitur.* VI *Decret.*, l. I tit. II, *De constitutionibus*. La coutume équivalant à la loi, les paroles du souverain pontife doivent lui être exactement appliquées.

Toutefois, plusieurs canonistes font observer que, si la coutume est *privilegiée*, c'est-à-dire quarantenaire, ou immémoriale, la loi générale postérieurement éditée ne l'abroge pas, sauf indication formelle de la part du législateur; parce que ce dernier a toujours égard à ces

usages traditionnels, à moins qu'ils ne soient abusifs.

2. Les usages particuliers ne sont pas abrogés par une loi générale postérieure à moins d'être spécialement désignés. En effet, le législateur est présumé ignorer les coutumes locales; par conséquent, il est censé n'avoir pas l'intention de les éliminer. Trois exceptions peuvent se présenter. Si ces usages particuliers sont déraisonnables, si le législateur les mentionne expressément, si le législateur indique qu'il autorise un de ces usages, les autres sont exclus par voie de conséquence.

3. Une coutume *immémoriale* n'est pas abrogée par une loi générale, sauf indication formelle. L'enseignement commun déclare en effet que la coutume immémoriale constitue titre majeur, *melior titulus de toto mundo*. Aussi, pour l'abolir, une déclaration formelle est requise.

4. Souvent, les lois pontificales portent des clauses dérogoires dont il est nécessaire d'exposer la portée.

a) La clause générale, *nulla obstante consuetudine*, annihile les usages particuliers ordinaires. Il est nécessaire, en effet, que les formules de ce genre produisent une conséquence; or, à moins d'être illusoires, il est nécessaire qu'elles abolissent au moins les coutumes qui ne peuvent se réclamer de titres exceptionnels.

b) La clause, *non obstante quacumque consuetudine*, ne déroge pas aux coutumes *immémoriales*. Bien que certains auteurs contestent cette règle, l'enseignement commun l'a adoptée. La raison qu'on en donne, c'est que ces coutumes, appuyées sur une si longue pratique populaire, représentent le bien général et peuvent s'autoriser d'une faveur spéciale de l'autorité. Aussi, on croit devoir les maintenir tant qu'une décision formelle ne les a pas annihilées. Voir col. 33-34.

2^o *Abrogation de la coutume par la loi antérieure s'opposant à son introduction.* — L'application de ce principe à certains cas particuliers nécessite un examen spécial auquel nous réservons le dernier paragraphe de cette étude. — Envisagée à un point de vue général, il est permis d'affirmer que la coutume peut prévaloir contre une loi interdisant les usages contraires. Nombre d'auteurs l'établissent contre leurs adversaires. En effet, d'après les principes tant de fois rappelés, le droit admet les coutumes louables et régulièrement prescrites; sont exclues, seules, les coutumes déraisonnables. Rien ne s'oppose, dans l'espèce, à l'application de ce principe universellement admis.

Les contradicteurs opposent que, dans ces conditions, la clause révocatoire devient illusoire. Nullement; elle réproouve les coutumes abusives et rend plus difficile, mais non impossible l'adoption des usages louables. — Ils prétendent que la clause dérogeante dénonce le caractère irrationnel de l'usage futur. C'est là une affirmation gratuite. De plus, disent-ils, cette formule désigne le refus du consentement du législateur pour les coutumes à venir. Mais si l'agrément personnel et exprès fait défaut, le consentement légal est de droit pour les usages raisonnables. Tel est l'état de la controverse.

3^o *Abrogation de la coutume par une coutume contraire.* — Une constitution pontificale peut modifier ou abolir les dispositions disciplinaires d'une autre constitution; une loi peut en abroger une autre; de même, la coutume la plus régulièrement établie peut être détruite par une autre qui lui est substituée. Ce principe n'est pas contestable. Les auteurs discutent néanmoins sur les conditions requises pour qu'une coutume en remplace une autre.

Conformément aux principes déjà établis, nous pouvons conclure. Si la coutume antérieure était *præter jus*, dix ans suffiront à la coutume nouvelle pour remplacer la précédente. En effet, la période décennale qui

a suffi à l'établissement de la première, suffira, en bonne logique, pour opérer la substitution de la seconde. Si la coutume qu'il s'agit de supprimer était *contra jus*, comme la seconde qui la supplée nous ramène au droit commun, un laps de temps de *dix ans* lui suffira aussi pour prescrire. Cependant Bouix, *Tractatus de principiis*, part. II, c. IV, § 2, va plus loin. A raison de la prédilection que le législateur est censé porter à sa loi, il trouve que *dix ans* ne sont pas nécessaires dans ce cas. Aussitôt que la majorité du peuple a nettement manifesté sa préférence pour le retour à la loi, dès lors, dit-il, la coutume antérieure est abolie.

VI. APPLICATION A CERTAINS POINTS DE DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE. — 1^o *La coutume et les décrets disciplinaires du concile de Trente*. — La constitution *Benedictus Deus* (26 janvier 1564) de Pie IV prescrivait, de la façon la plus catégorique, aux fidèles de l'univers entier, l'observation exacte des décrets du concile de Trente, interdisant absolument l'introduction de toute coutume contraire ultérieure. Les parlements et les rois de France s'opposèrent, il est vrai, à la réception des règles du saint concile; mais, ce nonobstant, le clergé finit par faire prévaloir la loi ecclésiastique. Il s'agit donc de savoir si les coutumes, qui ont pu s'établir contre les décrets du concile de Trente, ont force de loi, malgré les clauses dérogeantes des constitutions pontificales?

Si certaines de ces coutumes peuvent se réclamer d'une approbation *personnelle* du législateur, elles sont légitimes; si elles ont été repoussées comme *abusives*, elles ne peuvent prescrire. Ces deux points ne souffrent aucune difficulté. Il est question des usages qui ne se trouvent dans aucune de ces catégories, c'est-à-dire de ceux qui n'ont été ni approuvés, ni exclus comme inacceptables. Deux opinions se sont fait jour parmi les canonistes.

Le premier système déclare caduque toute coutume opposée au saint concile. Voici les arguments invoqués : la constitution *Benedictus Deus* enjoint, sous les peines canoniques les plus graves, l'observation inviolable, *inviolabiliter faciant observari*, des décrets du concile. Dans la constitution *Sicut ad sacrorum*, de la même année 1564, le pape insiste, déclarant que *tout ce qui se fera à l'avenir*, contrairement aux décrets dudit concile, sera absolument de nul effet : *decernentes irritum et inane si quid secus a quoquam... contigerit judicari*. L'année suivante, revenant sur la même question, Pie IV proclame la nullité de tout ce qui se fera contre les règlements du concile : *Decernentes omnia... facta et gesta quomodolibet fuerint et in posterum, sicut in quibus dicti concilii decretis adversantur, nulla invalida et irrita esse*. Pour confirmer la valeur irréprochable des décrets conciliaires, le saint-siège déclara qu'il se réservait exclusivement le soin de résoudre toutes les difficultés qui pourraient surgir à ce sujet; et afin de donner une sanction à cette déclaration, fut instituée la S. C. du Concile de Trente. Elle eut pour mission d'interpréter les décrets conciliaires et d'en assurer l'application. Il est difficile de contester l'autorité des canonistes qui se sont ralliés à cette opinion. Entre autres, nous citerons Benoît XIV, de Luca, Pignatelli, Pitoni, Petra, Fagnan, Devoti, Lucidi, Gousset, etc. Ils ne manquent pas de citer des déclarations nombreuses du saint-siège qu'ils estiment utiles à leur cause.

Les partisans de la seconde opinion, favorable à la prescription des décrets disciplinaires du concile de Trente, s'appuient également sur l'autorité intrinsèque et extrinsèque.

Les uns se placent au point de vue général. Ils établissent qu'il ne saurait y avoir de loi à laquelle la coutume *légitime* ne puisse déroger, lors même que le

texte législatif serait armé de toutes les formules irritantes, appelées par les anciens *clausula in verbis effrænatis*. Pour eux, le concile de Trente ne fait pas exception. Aussi leur conclusion logique, c'est que les usages louables et prescrits prévalent contre ses décrets. D'autres auteurs examinent d'une façon spéciale la question relative à ce concile, en recourant à une argumentation particulière, et résolvent dans le même sens. Ainsi disent-ils : a) Les clauses dérogoires des décrets du concile de Trente suppriment les coutumes antérieures; celles de l'avenir, si elles sont abusives, et les autres, si les circonstances restent les mêmes. Le concile n'a jamais prétendu mettre à néant la doctrine traditionnelle sur ce point. b) Les exemples de décrets conciliaires modifiés par l'usage ne font pas défaut. Saint Alphonse de Liguori dit, *Theologia moralis*, l. IV, n. 15, que le *pécule* est interdit aux religieux par ce concile; néanmoins, la coutume a tempéré cette rigueur, en les autorisant à garder quelques réserves, avec la permission des supérieurs. Benoît XIV lui-même, bien que partisan du système opposé, concède que la coutume de ne pas réunir le synode chaque année, a pu prévaloir contre les prescriptions du concile de Trente; de même pour l'audition du prône dans sa propre paroisse. *De synodo*, l. I, c. VI, n. 5. c) Quant à la valeur des déclarations des Congrégations romaines, les défenseurs de cette opinion répondent que les coutumes particulières visées par elles ont été réprouvées comme abusives, inadmissibles.

En effet, pour ne citer que quelques exemples de rejet d'usages même très anciens, comme opposés au concile de Trente, on peut dire que les suivants avaient été proscrits à raison de leur caractère irrationnel. La coutume de conférer les bénéfices sans concours; celle de fournir des subsides exagérés à l'évêque visiteur; celle de faire les Pâques générales du diocèse ainsi que les mariages à la cathédrale; celle de ne pas assigner les distributions quotidiennes pour le chœur, etc., ont été réprouvées pour leur irrégularité intrinsèque et non seulement pour leur opposition au concile de Trente.

Par ailleurs, on cite des déclarations du saint-siège admettant la légitimité des usages contraires aux règles édictées pour le saint concile. Ainsi le concile avait déferé au curé le choix de ses coopérateurs. En France, l'usage a prévalu de les nommer par décision épiscopale. Le saint-siège, consulté en 1873 par l'évêque d'Aire, répondit : *De jure (nominationem vicariorum) spectare ad parochum, attentis vero peculiaribus circumstantiis, servandum esse usum in ceteris Galliarum diocesis obtinentem*. Au Mexique, l'usage immémorial existe d'ordonner les sujets au titre d'administrateur avec la perspective des subventions à fournir par les fidèles; titre que ne reconnaissait pas le concile. Le 21 juillet 1877, le saint-siège consulté répondit que la coutume pouvait être maintenue.

Pour ce sentiment, se prononcent entre autres Suarez, Reiffenstuel, Pirhing, Weistner, Schmalzgrueber, Scell, De Angelis, Duballet, etc. Il est à croire que les travaux de codification, exécutés en ce moment sur le droit ecclésiastique, apporteront des solutions définitives sur ce point et quelques autres vivement discutés jusqu'à présent. Voir col. 36-38.

2^o *Coutumes en matière liturgique ou sacramentelle*. — La liturgie est l'ensemble des choses, paroles et actes, servant au culte extérieur de la divinité. La liturgie est donc l'expression de la croyance en Dieu, la manifestation publique du respect témoigné aux choses et personnes sacrées. Aussi les souverains pontifes, gardiens officiels de l'unité de foi et de prière, ont réglementé la liturgie, par l'imposition du missel, du bréviaire, du rituel, du pontifical, et du cérémonial des

évêques. Le tout a été complété par l'établissement de la S. C. des Rites, chargée de veiller à l'observation des rubriques et des cérémonies sacrées. Ces principes posés, les auteurs se divisent sur le point de savoir si les règles ordinaires du droit coutumier ont leur application dans la liturgie. Les liturgistes modernes surtout se prononcent pour la négative. Les canonistes, au contraire, prétendent que la coutume peut prévaloir dans les lois cérémoniaires comme dans toutes les autres.

Ceux qui rejettent la valeur de la coutume dans les matières liturgiques citent : a) les nombreuses déclarations pontificales, qui peuvent se résumer dans les paroles d'Urbain VIII, insérées en tête du missel : *Non obstante quocumque prætextu et contraria consuetudine quam abusum esse declarat*; b) les décrets de la S. C. des Rites. Nous n'en citerons qu'un seul : *Non obstante contraria consuetudine que potius corruptela quam consuetudo dici debet, cum sit contra rubricis missalis romani et cærimonialis. In Perusiana*, 27 novembre 1632. c) La raison fondamentale de leur sentiment est la suivante. Les circonstances peuvent exiger qu'un législateur modifie des règles politiques ou disciplinaires d'un peuple ou accepte les transformations introduites par la coutume ; mais rien ne l'oblige à accepter les coutumes dérogeantes, quand il s'agit du culte public, dont le pape est seul régulateur suprême. Surtout depuis le concile de Trente, les souverains pontifes se sont réservé exclusivement le soin de réglementer la liturgie sacrée. Tel est le sentiment défendu par Cavalieri, Falise, de Herdt, Ferraris et les liturgistes en général.

Les théologiens et les canonistes soutiennent que les coutumes immémoriales, non contraires aux rubriques et aux décrets, peuvent prévaloir dans les rites et les cérémonies sacrées. A leur avis, a) les lois liturgiques, comme les autres lois, doivent admettre les coutumes dans certains circonstances données ; car les rites sacramentaux non essentiels et les cérémonies sont d'institution humaine. — b) On ne saurait nier que fréquemment la S. C. des Rites autorise certaines coutumes particulières, très anciennes. Ainsi, le 11 juin 1605, elle répondait qu'elle ne réprouvait pas les coutumes immémoriales raisonnables : *Librum cærimonialis, immemoriales et laudabiles consuetudines non tollere*. La seule réserve qu'elle fasse, c'est qu'elle réclame le droit de décider si ces coutumes sont louables : *Recurrendum ad S. R. C. in casibus particularibus* (6 mai 1849). — c) Quant aux déclarations prohibitives de la S. C., elles concernent les usages passés, les coutumes déraisonnables, celles concernant spécialement le bréviaire et le missel. — d) Enfin, les partisans les plus déterminés du premier système, de Herdt, Lerosey, admettent eux-mêmes que les coutumes louables anciennes trouvent grâce devant la S. C. des Rites. On sait, par ailleurs, que la constitution *Quod a nobis* de saint Pie V, en imposant à l'Église entière le bréviaire romain, admettait une exception. Les livres d'office dont l'usage remontait, par suite d'une coutume légitime, à deux cents ans auparavant, restaient autorisés pour les Églises qui voulaient en retenir l'usage. La bulle *Quo primum* du même pontife maintint la même exception pour le missel. Telle est l'opinion de Suarez, Schmalzgrueber, Pirhing, Leurenus, Bona, Icard, De Angelis, Duballet.

3^o Usages particuliers de l'Église gallicane. — Une grave discussion s'était élevée, il y a quelques années, au sujet des coutumes spéciales existant dans l'Église de France avant le concordat.

Les uns établissaient que tous ces usages avaient été anéantis par les déclarations très catégoriques de la constitution *Qui Christi Domini* de Pie VII. On y lit, en effet, les paroles suivantes : *Supprimimus, annul-*

lamus et perpetuo extinguimus titulum, denominationem totumque statum præsentem infra scriptarum ecclesiarum archiepiscopatum et episcopatum, una cum respectivis earum capitulis, juribus, privilegiis et prærogativis cujuscumque generis. Les partisans de cette opinion citent des réponses du saint-siège qui confirment la suppression radicale de tous les usages précédents de l'Église gallicane.

Les adversaires protestent contre l'interprétation exagérée donnée au texte de la constitution *Qui Christi Domini*. Ils prétendent que, par cet acte, le pape n'a entendu que supprimer les sièges épiscopaux avec leurs prérogatives, leurs droits, leurs circonscriptions territoriales. Les coutumes qui étaient en honneur dans le clergé, les corps religieux, le peuple chrétien, ont été respectées. Cette interprétation est conforme à toutes les règles générales. Le clergé de France n'a jamais compris autrement la bulle de Pie VII ; et le saint-siège n'a jamais exigé que le clergé se soumit absolument au droit commun ; il n'a jamais improuvé ces coutumes, lorsqu'il le pouvait facilement.

Cette discussion générale se précisait à propos des usages que les Églises particulières voulaient maintenir. Aussi, quelques évêques se croyaient en droit de régler les questions liturgiques concernant le bréviaire, le missel, le pontifical et le rituel. On considérait parfois les décrets disciplinaires du concile de Trente, comme non reçus ; les décisions des congrégations romaines, spécialement celles de l'Index, étaient rejetées comme non conformes aux privilèges et aux libertés de l'Église gallicane, aux anciens usages nationaux. On soumettait à un triage les cas réservés au saint-siège, les censures fulminées par le souverain pontife. Quelques prélats s'arrogeaient le pouvoir de dispenser, en vertu du privilège de leur siège, dans certains empêchements matrimoniaux que le droit réservait exclusivement au pape, etc.

Ces discussions, autrefois vives, passionnées, se sont apaisées. La promulgation de la bulle *Apostolicæ sedis*, les décisions du concile du Vatican, ont mis en vive lumière l'autorité souveraine du pape, dans les matières disciplinaires comme dans les questions dogmatiques. Le mouvement de concentration, provoqué par tous les événements, a facilité la solution de bien des problèmes qui autrefois paraissaient presque insolubles. Plusieurs auteurs donnent la liste sommaire des coutumes gallicanes ou non, réprochées par le saint-siège. Néanmoins, quelques anciennes coutumes de l'Église gallicane, concernant le jeûne par exemple, ont pu persévérer légitimement après le concordat, et, à supposer qu'elles aient été abrogées alors, elles se sont rétablies depuis par l'usage.

Suarez, *De legibus*, l. VII ; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, part. I, tit. IV, *De consuetudine* ; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v^o *Consuetudo* ; Bouix, *De principiis juris canonici*, sect. VI, c. I ; Phillips, *Du droit ecclésiastique*, § 156, Paris, 1851 ; Icard, *Prælectiones juris canonici*, t. I, *De consuetudine* ; Santl-Leitner, *Prælectiones juris canonici*, l. I, tit. IV, Ratisbonne, 1898 ; Gousset, *Exposition de principes du droit canonique*, c. XXV, Paris, 1859 ; Duballet, *Cours complet de droit canonique*, Paris, 1898, t. III.

B. DOLHAGARAY.

COUVOUKLÉSIOS Daniel, théologien grec du xv^e siècle, auteur de quatre discours sur la procession du Saint-Esprit, Λόγοι τέσσαρες περί της ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.

Papadopoli, *Prænotiones mystagogicæ*, Padoue, 1697, p. 226, 401 ; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 603 ; Sathas, *Νεοελληνική φιλολογία*, Athènes, 1868, p. 111 ; Démétracopoulos, *Ὁρθόδοξος Ἑλλάς*, Leipzig, 1871, p. 92 ; Id., *Προσθήκαι καὶ διόρθωσεις* etc., Leipzig, 1871, p. 8.

A. PALMIERI.

COVARRUBIAS Y LEYVA (DIÈGUE) ou **COVARRUVIAS**. Fils de l'architecte de la cathédrale de

Tolède, il naquit dans cette ville en 1512. Après de fortes études dans les langues et la jurisprudence, il fut nommé, n'ayant que vingt et un ans, professeur de droit canon à l'université de Salamanque. Il occupa cette chaire avec tant de distinction, qu'il fut chargé de réformer cette célèbre université, vieille déjà de trois siècles. Les statuts qu'il lui donna furent observés jusqu'en ces derniers temps. En 1549, l'empereur Charles-Quint le désigna pour le siège archiepiscopal de Saint-Domingue; et, en 1560, sur la présentation de Philippe II, le pape le préconisa évêque de Ciudad-Rodrigo. En cette qualité, il se rendit au concile de Trente. Sa connaissance approfondie du droit le fit choisir par les Pères du concile, pour rédiger, de concert avec le cardinal Hugues Buoncompagno (plus tard Grégoire XIII), les décrets *De reformatione*. C'est à lui que nous devons le texte de ces décrets, approuvés ensuite par le concile et votés en assemblée solennelle, car Hugues Buoncompagno, pris par d'autres travaux, lui laissa, à peu près tout entier, le soin de celui-ci. A son retour en Espagne, Covarrubias fut transféré, en 1565, à l'évêché de Ségovie. A la mort du cardinal Espinosa, président du conseil de Castille, le roi Philippe II choisit Covarrubias pour le remplacer, et, deux ans après, en 1574, il le fit président du conseil d'État. Dans l'exercice de ces hautes fonctions, Covarrubias montra une grande habileté dans les affaires, unie à beaucoup de tact et de souplesse. Au milieu des tracas de la cour, il n'en continua pas moins la composition de ses nombreux ouvrages sur le droit canon et le droit civil. Ils lui acquirent une réputation universelle auprès des savants de l'époque, non seulement de l'Espagne, mais aussi de toute l'Europe. Cette réputation lui survécut, car, après sa mort, survenue le 27 septembre 1577, ses *Opera omnia canonica* eurent de nombreuses éditions. Nous citerons ici les principales : 2 in-fol., Anvers, 1627, 1638; 2 in-fol., Lyon, 1568, 1606, 1661; 2 in-fol., Genève, 1679; 5 in-fol., Genève, 1762. Celle-ci est la meilleure. Covarrubias avait composé aussi quelques ouvrages d'un genre différent : *De mutatione monetarum* et *Collectio nummorum veterum cum modernis*, in-fol., Anvers, 1556. Dans ses *Opera omnia* se trouvent quatre livres *Variarum resolutionum ex pontificio, regio et cæsareo jure*, ainsi que divers traités, *De testamentis*; *De sponsalibus et matrimonio*; *De contractibus*; *De restitutione*; *De regulis juris*; *De prescriptione*; *De immunitatibus ecclesiarum*, etc. Il a laissé en manuscrit des notes sur le concile de Trente; un traité *De penis*, commentaire du l. V des Décrétales, et un travail historique en langue espagnole, *Catalogo de los reyes de España, y de otras cosas. Fundacion de algunas ciudades de España. Advertencias para entender las inscripciones*. Son frère et deux de ses neveux, qui portaient son nom et qui naquirent comme lui à Tolède, s'étaient distingués dans la littérature et les sciences, autant que dans la vertu, car de ses neveux, l'un fut chapelain du roi et chanoine de Cuença, et l'autre chanoine de Séville, puis évêque de Girgenti (Agrigente) en Sicile, le poète Blaise Lopez fit, à leur sujet, le distique suivant :

His non alta suos componat Roma Catones :
Totum jactat quatuor; illa, duos.

Michaud, *Biographie universelle*, t. x, p. 141 sq.; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. VIII, p. 334; Philpps, *Du droit ecclésiastique dans ses sources*, t. VI, p. 382; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 38.

T. ORTOLAN.

COXAM Hercule, fanatique qui propageait ses erreurs vers l'an 1619 et fut longtemps emprisonné en Angleterre. Il enseignait que Jésus-Christ est ici-bas le seul pasteur des âmes, qu'il instruit par l'onction du Saint-Esprit. Il n'y a pas d'autre pénitence que la justification et la prière d'actions de grâce convient seule

aux élus. La cène ne consiste que dans une oblation du pain et du vin et la recevoir à genoux est faire acte d'idolâtrie. Tous les dimanches et jours de fête sont abolis.

Moréri, *Dictionnaire historique*, 1759, t. IV, p. 227.

B. HEURTEBIZE.

COZZA Laurent, cardinal de la sainte Église romaine, mort le 18 janvier 1729, était né à Saint-Laurent au diocèse de Montefiascone dans le patrimoine de Saint-Pierre le 31 mars 1654. Il professa la règle de saint François dans la famille de l'étroite observance qui l'éleva successivement à toutes les dignités; il fut lecteur, provincial de Rome, commissaire général de la branche franciscaine à laquelle il appartenait avant de devenir ministre général des mineurs en 1723. Après trois ans Clément XIII le créait cardinal. Entre temps il avait été gardien du Mont-Sion et custode de Terre-Sainte, consultant de l'Index et qualificateur du Saint-Office. Les hautes dignités auxquelles il fut élevé lui firent tomber la plume des mains; auparavant il avait publié : *Vindiciæ areopagitice in duas partes distributæ*, in-4°, Rome, 1702, dans lesquelles il établit l'authenticité des écrits de saint Denys l'Aréopagite et réfute les objections des hérétiques; *Dubia selecta emergentia circa sollicitationem in confessione sacramentali juxta apostolicas constitutiones et probatis auctoribus digesta et discussa*, in-12, Rome, 1709; Florence, 1713, ouvrage où sont examinés tous les cas pratiques sur cette matière; *Commentarii historico-dogmatici in librum S. Augustini de hæresibus ad Quodvultdeum*, 2 in-fol., Rome, 1707, 1717; le séjour de l'auteur en Terre-Sainte avait arrêté la publication du II^e volume; *Historia polemica de Græcorum schismate et ecclesiasticis monumentis concinnata*, 4 in-fol., Rome, 1719, 1720; *Tractatus dogmatico-moralis de jejuniis ecclesiastico in tres partes distributus*, in-fol., Rome, 1724.

Richard et Giraud, *Dizionario delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1844; Migne, *Dictionnaire de bibliographie*, t. I, passim; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1001.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

COZZA-LUZI Joseph, théologien, exégète, archéologue et érudit italien, né à Bolsena le 4 décembre 1837. Issu d'une famille noble, il renonça au monde et prit l'habit monastique à l'abbaye basilienne de Grottaferrata. Il s'y distingua bientôt par la vivacité de son intelligence, et jeune encore, sous l'habile direction du P. Toscani, il étudia les travaux hymnographiques des mélodes de son couvent. Nommé secrétaire de l'abbé Contiéri en 1866, il lui succéda dans sa charge en 1879. Sous son gouvernement, l'abbaye se renouvela : la basilique, qui avait été maladroïtement restaurée, fut par ses soins rétablie dans sa forme primitive; le rite grec, qui depuis le concile de Florence avait subi un fort mélange de latinisme, fut épuré. En 1882, il fut appelé à Rome pour remplir la charge de vice-bibliothécaire de l'Église romaine. Déjà connu par l'édition phototypique du *Codex vaticanus* 1209 de la Bible, il travailla plusieurs années à la publication des fragments de Strabon, qu'il avait découverts dans quelques palimpsestes presque illisibles de Grottaferrata et de la bibliothèque vaticane. Cette découverte lui valut un bref élogieux de Léon XIII (11 mars 1888), le titre de second Mai, et de nombreuses marques d'honneurs de la part des cardinaux et des sociétés savantes. Dans les dernières années de sa vie, le P. Cozza-Luzi fut éloigné de la bibliothèque vaticane. Il n'en continua pas moins ses travaux. Il corrigeait les dernières épreuves du t. x et dernier de la *Nova bibliotheca Patrum* du cardinal Mai, lorsqu'il mourut, le 1^{er} juin 1905. Le P. Cozza-Luzi a été d'une fécondité étonnante. La liste de ses ouvrages et de ses brochures ne comprend pas moins de 180 numéros, sur les sujets les plus disparates. Un grand nombre de ses articles, notices et dissertations ont

paru dans la *Rivista storica calabrese*, dans le *Bessarione*, dans le *Giornale Arcadico*, dans les *Studi e documenti di storia e di diritto*, dans la *Palestra del clero*, etc. La multiplicité de ses productions littéraires ne lui a pas toujours permis de soigner parfaitement les textes qu'il éditait, ou de se livrer à leur sujet à des recherches plus approfondies. Au point de vue critique, ses travaux laissent souvent à désirer; on ne saurait, néanmoins, méconnaître son érudition et sa rare connaissance de la paléographie grecque. Il organisa à Grottaferrata une typographie qui a imprimé plusieurs ouvrages importants. De la longue liste de ses écrits, nous ne citerons que les suivants : 1° *De immaculatæ Deiparæ conceptione hymnologia Græcorum ex editis et manuscriptis codicibus Cryptoferratisibus latina et italica interpretatione et adnotationibus illustrata*, en collaboration avec le P. Toscani, Rome, 1862; 2° *Sacrorum Bibliorum vetustissima fragmenta græca et latina ex palimpsestis codicibus bibliothecæ Cryptoferratisensis eruta atque edita*, 1867; 3° *De corpore assumptione Deiparæ testimonia liturgica Græcorum*, Rome, 1869; 4° S. Ireneo, *Studi, sull' autorità del romano pontefice*, Rome, 1870; 5° *De romani pontificis auctoritate doctrinali testimonia liturgica Græcorum*, Rome, 1870; 6° *De romani pontificis auctoritate disciplinari testimoniis Ecclesiæ græcæ comprobata*, Rome, 1870; 7° *Εἰς τὸν ἄγιον Βενέδικτον ὁμνοῦ τοῦ ὁσίου Νεφλου*, Rome, 1873; 8° *Bibliothecæ Patrum novæ ab Angelo Maio collectæ*, t. VIII, contenant : 1. les lettres et des fragments de saint Théodore Studite; 2. les I et II de l'histoire dogmatique du diacre Georges Metochite; 3. les sermons de saint Siméon Stylite et la lettre de saint Isaac le Syrien, Rome, 1871; 9° *Daniel secundum Septuaginta interpretes unico codice chisiano*, Grottaferrata, 1877; 10° *Hymnologia Græcorum in S. Ambrosium Mediolanensem*, Rome, 1879; 11° *Delle chiavi di S. Pietro*, Rome, 1877; 12° *Bibliorum codex græcus vaticanus collatis studiis C. Vercellone, L. Cozza, H. Fabiani*, 6 vol., Rome, 1868-1881, édition phototypique du *codex vaticanus* 1209; 12° *Historiæ sancti Benedicti a summis pontificibus romanis Gregorio I descripta, et Zacharia græce reddita nunc primum e codicibus sæculi VIII, ambrosiano, et cryptensi vaticano edita et notis illustrata*, Grottaferrata, 1880; 13° *Novæ Patrum bibliothecæ*, t. IX, contenant la *Petite* et la *Grande catéchèse* et les sermons de saint Théodore Studite, ainsi que l'histoire et les sermons de saint Pierre d'Argos, Rome, 1888; 14° *Delle chiavi di S. Pietro*, Naples, 1888; 15° *Sul naufragio dell' apostolo S. Paolo*, Rome, 1890; 16° *Historia et laudes SS. Sabæ et Marcarii juniorum e Sicilia auctore Oreste patriarcha Hierosolymitano, græce et latine*, Rome, 1893; 17° *Le memorie liberiane dell' infanzia di N. S. Gesù Cristo*, Rome, 1894; 18° *I pontefici romani nella liturgia greca*, Sienne, 1897; 19° *Novæ Patrum bibliothecæ*, t. X, comprenant des écrits inédits, oratoires, liturgiques ou bibliques, Rome, 1905.

Il Nuovo Testamento greco del Codex Vaticanus in fototipia, dans *Civiltà cattolica*, 1889, t. IV, p. 690-706; t. IX, p. 743-744; 1898, t. III, p. 104; Rocchi, *De cænobio cryptoferratisensi commentarii*, Grottaferrata, 1893, p. 228-230; Cornely, *Historica et critica introductio in utriusque Test. libros sacros*, Paris, 1894, t. I, p. 319-320; *Onoranze rese a Giuseppe Cozza-Luzi, vice bibliotecario di santa Romana Chiesa*, Rome, 1893; A. Palmieri, *L'abbaye de Grottaferrata et son neuvième centenaire*, dans *Vizantiskiy Vremennik*, Saint-Petersbourg, 1904, t. XI, p. 413-414; Rocchi, *La Badia di Grottaferrata*, Rome, 1904, p. 57-58, 143; *Giornale di Roma*, 4 juin 1905; *La Palestra del clero*, 28^e année, 8 juin 1905, n. 47, t. LVI, p. 258-265; A. Palmieri, *Le Père Joseph Cozza-Luzi, dans Viz. Vremennik*, 1906, t. XII, p. 579-582. Voir la liste complète de ses écrits dans le t. X de la *Nova Patrum bibliotheca*, p. XXV-XXVII.

A. PALMIERI.

CRABBE Pierre, religieux franciscain, né à Malines en 1470 ou 1471 et mort le 30 août 1554 à l'âge de 83 ans. Après avoir fait des recherches dans près de cinq cents bibliothèques, il publia une collection de conciles : *Concilia omnia tam generalia quam particularia ab apostolorum temporibus in hunc usque diem a SS. Patribus celebrata et quorum acta literis mandata ex vetustissimis diversarum regionum bibliothecis haberi potuerunt*, 2 in-fol., Cologne, 1538; 2^e édit. augmentée d'un tome II, 1551, pour laquelle il fut aidé de Graës; augmentée plus tard encore d'un tome IV, Cologne, 1567, par Surius. Son édition des conciles mérite la première le nom d'édition : les documents sont rangés chronologiquement; ils sont précédés d'une notice des papes qui les ont promulgués, accompagnés de variantes et suivis de notes historiques et critiques. Surius a plutôt altéré que corrigé les documents, publiés par Crabbe.

Salmon, *Traité de l'étude des conciles*, Paris, 1726, p. 291 sq., 728-740; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1906, t. II, col. 1532-1533; Hefele, *Histoire des conciles*, nouv. trad. franç., Paris, 1907, t. I, p. 98-101.

E. MANGENOT.

CRAIG Jean, protestant, réformateur écossais, né en 1512, mort le 12 décembre 1600. Il fit ses études à Saint-André et entra dans l'ordre des dominicains. Accusé d'hérésie, il fut emprisonné et dès qu'il fut rendu à la liberté, il vint à Rome. Les dominicains de Bologne l'accueillirent et il fut maître des novices de leur couvent. La lecture des ouvrages de Calvin l'amena au protestantisme. Jeté en prison en 1559, il en fut délivré par la mort de Paul IV. Alors il s'enfuit à Vienne où il prêcha les nouvelles doctrines. En 1560, il revint en Écosse et trois ans plus tard il fut désigné comme coadjuteur de Knox. Il fut chapelain de Jacques VI et prit une large part à toutes les affaires de l'Église d'Écosse. Il est l'auteur de la confession de foi publiée dans le *National covenant* ou Association pour rejeter toute hiérarchie épiscopale et s'opposer par tous les moyens aux efforts et aux progrès des catholiques. Il eut part également à la rédaction du *Second book of discipline*, adopté en 1578 par l'assemblée générale de l'Église d'Écosse. En 1581, il publia un ouvrage intitulé : *Short Summe of the whole catechisme*, qui en 1883 fut réimprimé en fac-simile à Édimbourg par les soins et avec une introduction de T. G. Law.

Chamber's Encyclopædia, 10 in-8°, 1901, t. III, p. 541.

B. HEURTEBIZE.

CRAINTE. — I. Généralités. II. Psychologie de la passion de crainte. III. Influence sur la responsabilité. IV. Moralisation de la crainte. V. La crainte en Dieu, dans le Christ, au ciel, chez les damnés. VI. Le don de crainte de Dieu.

I. GÉNÉRALITÉS. — 1° Dans le langage théologique, la crainte, en hébreu *fahad* ou *fallasouth*, se dit en grec φόβος ou δειλα, en latin *metus* et *timor*. Ces termes sont employés indifféremment. Il y a cependant une nuance, assez bien rendue par les mots français *crainte* et *peur*, le premier désignant de préférence le phénomène psychologique pur et simple, tandis que le second éveille la pensée d'un dérèglement moral. D'où, le premier terme est réservé pour exprimer la crainte en bonne part. Cf. Trench, *Synonymes du Nouveau Testament*, trad. franç., Bruxelles, Paris, 1869, p. 36-39.

2° Étant donnée l'importance très relative des questions que soulève en théologie le mot *crainte*, nous nous bornerons à en donner un exposé substantiel, d'après saint Thomas d'Aquin, pris comme centre de perspective, en indiquant seulement les rattachements de son exposé, d'ailleurs très complet, à ses antécédents et à ses conséquents historiques, ainsi qu'aux questions connexes. Pour la *crainte de Dieu*

selon l'Écriture, nous renvoyons à l'article de M. Vigouroux dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1099-1100. Un coup d'œil sur une concordance aux mots *timor* et *metus* renseignera sur les autres acceptions bibliques dont nous mentionnerons, à l'occasion, les emplois et applications théologiques. Cf. Merz, *Thesaurus biblicus*, Paris, 1883, p. 613-620.

3^e Les éléments de la doctrine de saint Thomas sur la crainte sont empruntés principalement à Aristote, *Rhetorices*, I, II, c. v, édit. Didot, t. I, p. 353; *Ethic. ad Nicom.*, I, III, c. III; I, VI, c. II, etc., édit. Didot, t. II; *Problemata*, sect. XXVII, édit. Didot, t. IV, p. 259; à Cicéron, *Tusculanes*, I, IV, c. IV, VI, VIII; à Nemesius, *De natura hominis*, c. XX, P. G., t. XL, col. 687; à saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, I, II, c. XV; I, III, c. XXIII, P. G., t. XCIV, col. 932, 1088; à Pierre Lombard qui, dans la dist. XXXIV^e du I. III des *Sentences*, cite saint Bède, *Super Parab. Salom.*, P. L., t. XCI, col. 939; à saint Augustin, *In Epist. I Joa.*, tr. IX, P. L., t. XXXV, col. 2045 sq.; *Liber LXXXII quæst.*, q. XXXIII, P. L., t. XL, col. 22.

II. PSYCHOLOGIE. — La passion de crainte. — 1^o *Préliminaires*. — Nous supposons connue la psychologie générale des passions de saint Thomas la seule qui soit entrée jusqu'ici dans le domaine théologique. Voir PASSIONS et *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. XXII-XXV. En voici le résumé : La passion est un mouvement de l'appétit sensible. Ce mouvement a pour cause la perception par les sens de ce qui convient ou ne convient pas au sujet. Il comporte une modification corporelle. Les mouvements passionnels sont de deux sortes : se rapprocher de l'objet qui les suscite; s'en éloigner. Si l'objet n'offre rien d'ardu, nous avons les passions du concupiscible; s'il est difficile à conquérir ou à éloigner, les passions de l'irascible. A la série des passions du concupiscible appartiennent l'amour et la haine, le désir et l'aversion, la joie et la tristesse; des passions de l'irascible relèvent : vis-à-vis des biens difficiles à conquérir, l'espérance et la désespérance; vis-à-vis des maux difficiles à éloigner, si ces maux nous envahissent déjà, la colère; si ces maux sont seulement menaçants, l'audace pour les repousser, et la crainte pour les fuir. Voir APPÉTIT, t. I, col. 1695.

2^o *Définition*. — La passion de crainte est le mouvement de l'appétit irascible par lequel nous dérobons aux maux qui nous menacent. Elle agit donc dans un sens contraire à l'objet; elle le fuit. Cet objet est pour nous un mal, un mal déjà menaçant, *arduum*, mais encore futur, *futurum*. Le bien ne peut être craint à proprement parler qu'autant qu'il est en sa puissance de nous nuire. C'est à ce titre qu'un homme et Dieu lui-même sont craints. *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. XLII, a. 1, et lieux parallèles.

En précisant davantage, 1. au premier rang des objets de crainte sont les maux naturels imminents, ou regardés comme tels, pourvu qu'il y ait encore chance d'y échapper; autrement il ne resterait plus place qu'à la colère. Aristote avait remarqué que ceux qui sont en passe d'être décapités ne craignent plus. Cette considération sera applicable aux damnés. — 2. Le péché, comme acte mauvais, n'est pas objet de crainte, car on est toujours libre de ne pas le commettre; mais, s'il a pour complice des occasions, des passions subjectives puissantes, on peut redouter d'y tomber, et dès lors c'est cette violence, plutôt que le péché, que l'on craint. — 3. Peut-on craindre d'avoir peur? non, car avoir peur dépend de nous. Mais on craint que le péril ne soit tel que la volonté ne faiblisse. — 4. Les maux qui nous menacent subitement ont un titre spécial à causer la crainte : tels, dit Aristote, les hommes doux et en dessous dont l'inimitié éclate tout à coup. Il en est de même des maux sans remède. *Ibid.*, a. 2-6.

3^o *Diverses espèces de crainte*. — Il est une crainte

en quelque sorte physique, qui correspond à l'amour naturel que tout être a pour sa conservation dans l'existence et dans de bonnes conditions. L'âme redoute d'être séparée de son corps, dit Damascène. Cette crainte est naturelle; et son motif est le mal destructeur, *malum corruptivum*. La crainte psychologique a pour objet les maux moindres, de nature à nous affliger et à nous attrister, non à nous détruire, *malum contristativum*. De tels maux contrarient nos désirs, mais non la nature elle-même. *Ibid.*, q. XLI, a. 3. Saint Jean Damascène, d'après Nemesius, *De natura hominis*, c. XX, P. G., t. XL, col. 887, énumère six espèces de crainte : la paresse, *δύσως*, *segnities*, crainte du labeur; la pudeur, *αἰδώς*, *erubescencia*, causée par la simple approche d'un acte mauvais; la honte, *αἰσχύνη*, *verecundia*, qui accompagne et suit l'acte mauvais lui-même; la stupefaction, *κατάπληξις*, *admiratio*, dont le motif est un mal si grand qu'on n'en peut mesurer l'étendue; la terreur, *ἐκπληξις*, *stupor*, produite par l'apparition subite du péril; l'anxiété, *ἀγωνία*, *agonia*, dont la modalité a pour raison d'être à l'inconnu des dangers qui menacent. S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, I, II, c. XV, P. G., t. XCIV, col. 932; S. Thomas, *loc. cit.*, a. 2.

4^o *Cause de la crainte*. — C'est l'amour, dit saint Augustin, *Lib. LXXXIII quæst.*, q. XXXIII, P. L., t. XL, col. 22. Tout ce qui est un obstacle à la conquête ou à la conservation de ce que nous aimons est par le fait même un objet de crainte. Dans un autre ordre d'idées, et comme motif accessoire, signalons la faiblesse de celui qui craint : la faiblesse multiplie et grossit les obstacles; aussi les faibles sont naturellement timides. S. Thomas, *ibid.*, q. XLIII.

5^o *Les effets de la crainte*. — 1. *Concomitants, physiques, se rapportant à l'acte élicite*. — Le premier est la contraction, *συστολή*. Damascène, *De fide orthodoxa*, I, III, c. XXIII, P. L., t. XCIV, col. 1088. Cf. S. Thomas, *ibid.*, q. XLIV, a. 1. A ce premier effet, très finement analysé par Damascène et par saint Thomas, se rattachent des phénomènes physiques divers, tremblements, pâleur, perte de la voix, paralysie momentanée des membres, soif, et d'autres encore mentionnés par le philosophe au livre des *Problèmes*, sect. XXVII, probl. 11, édit. Didot, t. IV, p. 258. S. Thomas, *ibid.*, a. 3, ad 1^{um}.

2. *Actes impérés principaux*. — Au point de vue psychologique, la crainte, lorsqu'elle ne dépasse pas certaines bornes, rend prudent, *consilativum*, en faisant sentir les difficultés des entreprises : c'est un adjuvant de la sollicitude, cet élément du conseil; par contre, comme toute passion, elle peut surprendre le jugement, le troubler, le fausser, et même, si elle est violente, supprimer pour un temps la faculté de juger, et nous mettre par suite dans l'impossibilité de poser un acte moral. *Ibid.*, a. 2, 4.

3. *Influence de la crainte conséquente*. — Enfin, comme toutes les passions, la crainte est soumise dans l'homme à l'empire de la raison et de la volonté. La crainte, en ce cas, renforce l'intensité du volontaire, et peut même devenir la matière et l'instrument desservant certains actes spécifiquement vertueux ou vicieux. *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. LXXVII, a. 6.

D'où, la distinction, au point de vue de leur rôle moral, de la crainte dite *antécédente*, qui prévient le jugement rationnel, et de la crainte dite *conséquente*, qui est sous l'empire de ce même jugement par l'intermédiaire de la volonté.

III. INFLUENCE DE LA CRAINTE ANTÉCÉDENTE SUR LA RESPONSABILITÉ. — 1^{er} cas. — La crainte antécédente laisse l'usage de la raison. — 1. La solution de ce cas est donnée par cette célèbre distinction inspirée d'Aristote, *Ethic.*, I, III, c. I, n. 6, 10; *Comment.* S. Thomæ, lect. I, II; de Nemesius, *De nat. homi-*

nis, c. xxx, P. G., t. XL, col. 719; et de saint Augustin, *De spiritu et littera*, c. xxxi, n. 53, P. L., t. XLIV, col. 234 : *Quæ per metum aguntur sunt voluntaria simpliciter, involuntaria secundum quid*. L'acte fait sous l'empire de la crainte est, en effet, considéré par son auteur comme écartant le mal redouté, et donc, absolument parlant, il est actuellement voulu. On connaît l'exemple classique du capitaine de navire qui, pour échapper au naufrage, fait jeter sa cargaison par dessus bord. *Hic et nunc*, cette détermination est en définitive volontaire. Il est assez évident que si on la sort des circonstances qui la motivent, si on la considère dans l'abstrait, elle répugne à la volonté, mais cette répugnance n'empêche pas l'acte actuel, concret, le seul qui compte en définitive, d'être voulu : il n'est involontaire que *secundum quid*, dans la supposition toute gratuite d'autres circonstances.

2. L'acte accompli sous l'empire de la crainte est, par suite, au point de vue de la responsabilité, dans une situation intermédiaire entre l'acte accompli sous la pression de la violence, et l'acte accompli sous la suggestion des passions du concupiscible. La violence se définit : *Cujus principium est extra, nil conferente vim passo*. L'acte accompli sous l'empire de la violence a pour cause totale l'influence extérieure; la volonté violentée ne concourt en rien à cet acte. L'acte accompli par crainte subit effectivement une influence extérieure, celle d'un mal menaçant et certainement non voulu, mais il n'a pas la seconde condition de l'acte violenté, *nil conferente vim passo*. A un certain moment, le craintif se décide à apporter son concours à l'acte suggéré par la crainte, *conferit vim*. L'acte accompli par amour ou désir voluptueux, au contraire, n'a aucun des caractères de la violence. Le premier lui fait défaut, car le bien sensible attire, et n'a pas, comme le mal redouté par la crainte, cette opposition à l'inclination de la volonté qui empêche l'acte accompli par crainte d'être tout entier l'effet d'un principe intérieur; il n'a pas le second, puisque le fait d'agir sous cette influence manifeste le concours de la volonté. C'est donc un acte de tout point volontaire. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. vi, a. 5-7.

3. La crainte, ne supprimant pas le volontaire, n'excuse pas du péché commis sous son empire. Si donc, pour éviter un mal temporel, mort, blessures, perte de la fortune, on commet un acte défendu, c'est un péché. Il y aura cependant des diminutions de culpabilité proportionnées aux degrés d'irresponsabilité, comme pour toute passion. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. LXXVII, a. 6. D'où les recettes des moralistes modernes : *metus gravis regulariter non tollit, sed minuit voluntarium; metus levis non tollit neque minuit voluntarium*. C. Marc, *Instit. mor. alphons.*, 9^e édit., t. x, n. 286. Il est même des cas, en dehors de celui où la crainte supprime par sa violence toute délibération, dans lesquels il n'y a pas de faute. Ce sont les cas où l'on cède à un moindre mal. Saint Thomas cite celui du voyageur qui, arrêté par des brigands, leur donne une rançon pour sauver sa vie. Encore qu'il soit mal d'enrichir des criminels, c'est in *casu* un moindre mal, et c'est d'ailleurs la seule alternative qui soit laissée. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. CXXV, a. 4.

4. C'est donc un devoir strict de combattre la crainte prévenante. Comme pour les autres passions, il est deux moyens principaux de résistance : a) exciter en soi des pensées de nature à la chasser ou à la calmer; b) si on ne le peut, ou si cela ne réussit pas, pratiquer du moins l'inhibition, défendre aux membres extérieurs qui, de leur nature, obéissent *ad nutum*, de suivre l'impulsion de la crainte. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. LXXVII, a. 7. Cf. I^a, q. LXXXI, 3. Négliger cette tactique, lorsqu'on peut s'en servir, c'est se rendre coupable de l'acte qui sera commis, et si cet acte est gravement illicite,

c'est se rendre coupable d'un péché mortel. *Ibid.*, a. 8.

5. La crainte grave est comptée parmi les motifs d'impuissance morale qui excusent de l'observation des lois humaines, ecclésiastiques ou civiles, sauf dans le cas de péril pour la religion ou la société. Elle supprime aussi l'effet des censures en enlevant la contumacité du délinquant. Elle exempte même de certains points des lois divines, soit positive (exemption de l'intégrité de la confession sacramentelle), soit même naturelle, pourvu qu'il s'agisse de préceptes affirmatifs (obligation de rendre un dépôt confié, par exemple une arme à un insensé). Voir LOI, CONFESSION, DÉPÔT. — La crainte grave peut vicier certains actes, vœux, mariages, contrats. Voir ces mots.

2^e cas. — La crainte antécédente ne laisse pas l'usage de la raison. Ce cas suppose toute une psychologie des passions, dont les principales positions se trouvent, chez saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. ix, a. 2; q. x, a. 3; q. XXIV, a. 3; q. LVIII-LIX; q. LXXVII, a. 1, 3. Au point de vue moral, si la violence de la crainte antécédente est la résultante de lâchetés antérieures, d'une habitude contractée volontairement de céder à la peur, quelle que soit, au moment de l'acte, l'irresponsabilité, le péché commis est imputable, selon les principes qui régissent le *voluntarium in causa*. Si, au contraire, c'est affaire de tempérament congénital, suite de maladie, surprise totale, l'acte commis peut être totalement involontaire, la raison étant comme paralysée. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. LXXVII, a. 7.

C'est en se basant sur cette loi que l'on peut ériger l'obéissance absolue en principe de direction pour les scrupuleux. La peur du péché anéantit, en quelque sorte, leur responsabilité. Voir SCRUPULE.

IV. MORALISATION DE LA CRAINTE. — La volonté déliée peut exercer son empire sur la crainte, comme sur toutes les facultés et opérations de l'homme. La crainte dite conséquente, soumise ainsi au gouvernement de la raison, soit de la raison naturelle, soit de la raison perfectionnée par la foi, l'espérance et la charité, devient morale, et cette moralité est ou purement rationnelle, ou surnaturelle. De l'exercice répété d'actes de crainte moralisée, naissent des vertus morales naturelles qui ont la passion de crainte pour matière et pour organe. L'ordre surnaturel ne devant pas être moins parfait que l'ordre naturel, selon le principe cher à saint Thomas, il y aura également des vertus surnaturelles de même caractère.

1^o *La crainte de Dieu*. — 1. La crainte a pour objet propre un mal menaçant. Pour que le bien soit redouté, il faut donc qu'il nous apparaisse la cause ou l'occasion d'un mal. Et c'est ainsi que Dieu peut être craint.

2. Deux choses en Dieu sont susceptibles d'apparaître comme un mal pour l'homme : la justice divine, s'il est pécheur; la séparation d'avec Dieu par le péché, s'il est juste. De là vient la division de la crainte en servile et filiale, division dont les termes sont empruntés par la théologie à saint Augustin, *In Joa.*, tr. LXXXV, n. 3, P. L., t. XXXV, col. 1849; *De spiritu et littera*, c. XXXII, n. 56, P. L., t. XLIV, col. 236; et surtout, *In Epist. I Joa.*, tr. IX, P. L., t. XXXV, col. 2046, reproduits équivalamment par saint Bède, *Super Parabol. Salom.*, l. I, c. i, P. L., t. xci, col. 939, et mis définitivement en circulation par Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XXXIV, P. L., t. cxcii, col. 823 sq. Pierre Lombard y ajoute, d'après saint Augustin, *In Epist. I Joa.*, loc. cit., la crainte initiale, qui n'est à proprement parler, dans le sens où saint Augustin l'entend, qu'un mélange transitoire des deux autres; enfin, d'après Cassiodore, il nomme une quatrième espèce, la crainte humaine, *timor humanus*, Cassiodore, *In Ps.* XXIV, 13, P. L., t. LXX, col. 180, ou *timor mundanus*, *In Ps.* CXI, 1; cf. *In Ps.* CXXVII, 1, P. L., t. LXX, col. 804, 931, qui ne se rapporte qu'indirectement à l'idée de crainte de Dieu.

3. Toutes ces craintes ont Dieu pour objet soit directement, acte élicite, soit comme terme de l'acte qu'elles commandent, acte impéré. Voir pour cette terminologie, ACTE HUMAIN, t. 1, col. 346. Dieu étant la fin dernière de la vie humaine, elles ont en conséquence une valeur morale spécifique qu'il est important de déterminer.

4. La crainte humaine consiste à craindre les maux de ce monde au point de pécher pour les éviter. L'acte élicite a ici pour objet un mal terrestre. L'acte impéré a pour objet le péché, qui nous éloigne de Dieu. Dans certains cas, la fuite de Dieu constitue formellement le péché, reniement de saint Pierre, et dans ce cas, si le mal redouté est la mésestime des hommes, la crainte porte le nom de *respect humain*.

Cette sorte de crainte est toujours moralement mauvaise, car elle procède d'un amour coupable qui nous fait placer notre fin dans le monde alors qu'elle est en Dieu. Elle est condamnée par le précepte de Notre-Seigneur : *Nolite timere eos qui occidunt corpus*, Matth., x, 28; et son absence est louée dans Élie ou Elisée : *In diebus suis non pertimuit principem*. Eccli., XLVIII, 13. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. XIX, a. 2, 3.

5. La crainte servile consiste à se rapprocher de Dieu par appréhension de sa justice. L'objet de son acte élicite est Dieu comme auteur du châtimement, *malum poenæ*, l'objet de l'acte impéré est aussi Dieu. L'acte impéré lui-même est, au moins matériellement, un acte de vertu ayant directement ou indirectement Dieu pour objet, comme sont la religion, la tempérance, l'obéissance, etc. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, I, III, dist. XXXIV, q. II, a. 3, sol. 3. La crainte servile est ainsi nommée en raison de son motif, qui est un motif d'esclave, d'être qui ne s'appartient pas et est obligé d'agir par des motifs étrangers à l'inclination de son cœur; c'est, en effet, le propre de l'être libre comme tel d'agir selon son inclination et par amour.

La crainte servile n'est pas substantiellement mauvaise au point de vue moral. Il est bon, en effet, de craindre ce qu'il faut craindre, et les châtimements divins doivent être craints. Mais c'est à la condition qu'on les craigne comme ils doivent être craints et ce n'est pas le fait de toute crainte servile. La crainte uniquement servile, *serviliter servilis*, n'a pas d'autre motif que le châtimement, qu'elle considère pratiquement comme un mal absolu. Elle est fondée sur un amour de soi tel qu'il regarde notre bien propre comme une fin ultime. Dans son principe, et non par sa substance, elle est donc directement opposée à l'amour de Dieu comme fin ultime. C'est par là qu'elle est péché. Telle la crainte du mauvais serviteur de l'Évangile, Luc., XIX, 21, du pasteur mercenaire. Joa., x, 12-13. La crainte simplement servile, *timor servilis*, tout en ayant pour motif immédiat le châtimement, ne procède pas de cet amour propre exclusif. Elle laisse place à une ordination supérieure vers Dieu fin ultime. Elle est susceptible d'être moralement bonne, et peut être inspirée par le Saint-Esprit. Pierre Lombard, *loc. cit.*; S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. XIX, a. 5. Ce qu'il faut condamner, ce n'est pas la crainte servile, mais sa servilité, tout comme dans la foi, ce n'est pas la foi informe qui est mauvaise, étant au contraire un don de Dieu, mais c'est le défaut de charité conséquent au péché. Il n'y a donc pas deux craintes serviles, l'une bonne et l'autre mauvaise, mais deux ordinations d'une même crainte substantiellement bonne, provenant de deux amours opposés, amour de soi, amour de Dieu. *Ibid.* Aussi la crainte servile est-elle l'un des actes qui concourent à la justification. Voir ce mot. Nous n'insistons pas sur la bonté morale et le caractère surnaturel de la crainte servile, la question ayant déjà été traitée à fond dans ce dictionnaire, et tous les documents qui la

concernent ayant été cités et commentés. Voir ATTRITION, t. 1, col. 2235 sq.

Il suit de là que la crainte servile persiste, quant à sa substance, dans les justes qui ont la charité. Nous reparlerons de cette survivance à propos de la crainte initiale.

6. La crainte filiale a pour motif de son acte élicite le mal de la séparation de Dieu; l'objet de son acte impéré est le péché qui produit cette séparation; cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, I, III, dist. XXXIV, q. II, a. 3, sol. 2, 3; elle le redoute et le fuit. La crainte filiale procède directement de la charité, aussi ne se trouve-t-elle que dans les justes, tandis que la crainte servile, même bonne, se rencontre dans les pécheurs. Outre cette différence du côté de son motif et de son sujet d'inhérence nécessaire, la crainte filiale diffère de la crainte servile par le sens de son mouvement à l'égard de l'objet divin. En somme, il y a deux phases dans son acte : en fuyant l'éloignement de Dieu, le péché, on se dirige positivement vers Dieu, par un acte révérentiel. *Sum. theol.*, I^e II^e, q. LXVII, a. 4, ad 2^{um}. Dieu est le terme *ad quem*, de la crainte filiale, tandis que pour la crainte servile Dieu est un terme *a quo*. Les deux craintes ont donc, dans l'unité d'un même objet matériel, deux termes formels opposés : aussi la crainte filiale diffère-t-elle spécifiquement de la crainte servile. S. Thomas, *ibid.*, a. 5.

7. La crainte initiale doit son nom à ce mot des Proverbes, I, 7; cf. IX, 10 : *Initium sapientiæ timor Domini*. Il peut être interprété de la crainte servile ou de la crainte filiale, selon que l'on entend le mot commencement dans le sens de préparation antérieure ou de premier effet. La crainte des châtimements prépare, en effet, à la sagesse en éloignant du péché, selon le mot de l'Ecclésiastique, I, 27, cité par saint Thomas : *Timor Domini expellit peccatum*. Cf. concile de Trente, sess. VI, c. VI. La crainte filiale doit être le premier acte du juste, lequel est désormais gouverné par la sagesse, car pour se laisser gouverner, il faut d'abord avoir reconnu les lois et l'autorité dans un sentiment de crainte révérentielle. *Radix sapientiæ est timere Deum*. Eccli., I, 25.

Mais, selon saint Augustin et l'interprétation commune au temps de saint Thomas, c'est dans un autre sens que doit s'entendre la crainte initiale. C'est la crainte qui convient à l'état des commençants, *incipientes*, par opposition aux *proficientes* et aux *perfecti*. Elle suppose la charité et par suite consiste essentiellement dans la crainte filiale. Mais elle est encore mêlée de crainte servile, dans le sens louable du mot. Dans la mesure où croît la charité, celle-ci diminue, *nam quanto magis diligimus tanto minus timemus (poenam)*. Pierre Lombard, *loc. cit.* Au contraire, la crainte filiale des parfaits *foras mittit timorem habentem poenam*. Cf. I Joa., IV, 18; S. Augustin, *In I Joa.*, *loc. cit.*; S. Thomas, *loc. cit.*, q. XIX, a. 8-10.

8. La loi de crainte. Des explications précédentes résulte une juste intelligence de ce mot de saint Augustin : *Brevissima et apertissima differentia duorum Testamentorum, timor et amor*. *Cont. Adamant. manich.*, c. XVII, n. 2, P. L., t. XLII, col. CLIX. Comme le remarque saint Thomas, *Sum. theol.*, I^e II^e, q. CVII, a. 1, il ne saurait être question d'une séparation radicale des deux lois. Toutes deux ont pour fin de soumettre l'homme à Dieu, mais l'ancienne loi a un caractère d'initiation, *lex pædagogus noster fuit in Christo*. Gal., III, 24. Elle est destinée à des hommes imparfaits, qui sont supposés n'avoir pas encore intériorisé le principe d'œuvres parfaites, et devoir être inclinés au bien par des causes extrinsèques, *puta ex comminatione poenarum*. C'est en ce sens de loi principalement destinée à des êtres imparfaits que l'Ancien Testament est appelé loi de crainte, bien que

son but soit l'amour de Dieu, *ibid.*, ad 2^{um}, et que la crainte filiale y soit l'objet d'un précepte. Deut., x, 12. Ce qui est bien l'indice de la non-irréductibilité des deux lois, c'est qu'il n'y a pas, à proprement parler, de préceptes positifs concernant la crainte servile dans la loi ancienne, mais plutôt des menaces qui excitent cette crainte et préparent la voie à la crainte filiale. *Sum. theol.*, II^a II^a, q. xxii, a. 2. Le nom commun de la crainte de Dieu y est *yir'ath Yaveh*, ce qui désigne plutôt la crainte révérentielle que la crainte servile. Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Crainte*.

9. La crainte de Dieu et la vertu théologale d'espérance. Comme passions, la crainte et l'espérance sont intimement liées. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. xxiii, a. 2; q. xxv, a. 3, 4. L'une aspire à conquérir ce que l'autre redoute de ne pas atteindre ou de perdre. La vertu d'espérance et la crainte vertu exercent ces activités de sens contraire en apparence, mais en réalité complémentaires à l'égard de l'objet divin. *Sum. theol.*, II^a II^a, q. xix, a. 1, ad 2^{um}. Il n'est pas étonnant dès lors que saint Thomas ait incorporé les questions concernant la crainte de Dieu dans son traité de l'espérance. Malgré cela, la crainte de Dieu n'appartient à aucun titre aux vertus théologales. Celles-ci ont Dieu en lui-même pour objet, et Dieu en lui-même ne peut être considéré comme mal. C'est comme bonté, sous les deux aspects immédiats de bien béatificateur et de toute-puissance auxiliaire, qu'il est l'objet de notre espérance. Or, l'objet nécessaire de la crainte c'est ce qui est mauvais ou ce qui est appréhendé comme tel. La crainte de Dieu n'a donc à aucun titre l'essence des vertus théologiques. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. lxxviii, a. 4, ad 4^{um}; II^a II^a, q. xix, a. 9, ad 2^{um}.

Cette réserve faite, la crainte est un précieux concours pour l'espérance, si l'on excepte la crainte *serviliter servilis*, qui, provoquant un mouvement d'éloignement absolu de Dieu, la contrarie manifestement. La crainte servile surnaturelle, et surtout la crainte servile, élément de la crainte initiale et sous l'influence de la charité, répriment la présomption, ce vice opposé à l'espérance. Aussi la présomption coïncide régulièrement avec l'absence de toute crainte même servile. La crainte filiale à ses deux états, initial et parfait, est à son tour l'aide efficace de l'espérance, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. xix, a. 9, ad 1^{um}; elle détruit la présomption par ses racines, en tempérant la vaine estime de soi, qui est à sa base, en inspirant fortement le sentiment de la malice du péché, et en réprimant ainsi une confiance excessive dans la miséricorde de Dieu. *Sum. theol.*, II^a II^a, q. xxi, a. 3.

10. Rapport spécial de la crainte de Dieu avec la vertu de tempérance. Ce rapport a paru aux scolastiques être indiqué dans ce verset du Ps. cxviii, 120 : *Confite timore tuo carnes meas, a judiciis enim tuis timui*, et ils se sont appliqués à le justifier non sans succès. La crainte, nous l'avons dit, a deux actes, un acte principal, élicite, qui est de fuir le mal : c'est par cet acte que la crainte filiale, en fuyant la séparation d'avec Dieu, se rattache à l'espérance; un acte secondaire, impéré, qui consiste sous l'empire de la crainte à faire ou à quitter quelque chose; c'est par cet acte que la crainte de Dieu se rattache à la tempérance. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXIV, q. ii, a. 3, sol. 2, 3. Il est évident, en effet, que d'une manière générale la crainte de Dieu est puissante pour faire éviter le péché. *Per timorem Domini declinat omnis a malo*. Prov., xv, 27. Cf. *Sum. theol.*, II^a II^a, q. liv, a. 2, ad 4^{um}; I^a II^a, q. lxxviii, a. 4, ad 4^{um}. Or, c'est surtout en regard des attraits les plus puissants du mal, ceux que combat la tempérance, que la coopération de la crainte est nécessaire. Et c'est pourquoi il est légitime de reconnaître une affinité spéciale entre la crainte de Dieu et la tempérance, II^a II^a, q. cxli, a. 1, ad 3^{um}; et cette affinité est

encore plus sensible avec la crainte don du Saint-Esprit, si bien que le don de crainte pourra être rattaché sans invraisemblance à la tempérance. *Sum. theol.*, I^a II^a, *ibid.*, ad 1^{um}.

2^o La crainte et les vertus morales. — La crainte, comme son contraire l'amour, est incluse dans tout péché. Tout péché procède d'un amour désordonné de soi et d'une crainte désordonnée de perdre son bien propre. L'avare craint par dessus tout la perte de ses biens; l'intempérant celle de ses plaisirs, etc. *Sum. theol.*, II^a II^a, q. cxxv, a. 2. Cependant la crainte excessive s'oppose tout particulièrement à la force, et, par suite, elle a une relation toute particulière avec cette vertu. Certaines espèces de crainte manifestent aussi un rapport spécial avec la tempérance.

1. La crainte comme matière de la vertu de force.

— a) La vertu de force a pour objet de prémunir l'âme contre les dangers, spécialement les dangers de mort. Elle doit, pour cela, modérer les mouvements de crainte ou d'audace que ces dangers provoquent. Le support, *sustinere*, est l'acte principal de la force, et la crainte est, par suite, le sujet principal de son exercice. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. cxxiii, a. 2-6.

b) La peur, *timor*, et spécialement la peur de la mort, est le péché directement opposé à la force. La peur n'est pas simplement la crainte, c'est la crainte déraisonnable. Par la peur, nous échappons à l'empire de la raison nous ordonnant de modérer nos craintes, de supporter en patience les maux qui nous menacent en vue de biens majeurs qu'il est de notre devoir de sauvegarder. Ce n'est donc pas avoir peur ni pécher que de craindre et de fuir le mal, dans la mesure où la raison nous le permet ou nous y invite, lorsqu'aucun avantage supérieur ne nous oblige à nous exposer au péril, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. cxxv, a. 1, ad 3^{um}; au martyre par exemple, *ibid.*, q. cxxiv, a. 1, ad 3^{um}, ou lorsqu'une crainte modérée agit dans le sens de la loi, cf. I^a II^a, q. cxii, a. 2, ad 4^{um}, ou de la vertu, comme il arrive pour toutes les vertus qui régissent les rapports avec les supérieurs, respect, déférence, piété filiale, religion, obéissance. II^a II^a, q. cxxv, a. 1, ad 2^{um}.

c) La crainte, surtout dans les grands périls, est fondée sur la nature, voir plus haut, col. 2011-2012. Aussi la peur, qui est la crainte déréglée, n'est-elle péché mortel que lorsqu'elle entraîne des péchés graves d'omission ou de commission, opposés à des préceptes de la loi divine en matière importante. Dans les autres cas, mouvements instinctifs, ou même réfléchis, mais de conséquence légère, il y a tout au plus péché véniel. Il ne faut donc pas se laisser entraîner ici par les préjugés courants, si sévères pour la peur. Certes, la peur n'a rien d'une belle attitude, mais elle comporte bien plus d'excuses, au point de vue de la culpabilité, que l'intempérance par exemple, pour laquelle les mêmes préjugés sont si indulgents, car l'acte du peureux est mêlé d'involontaire, voir col. 2013, ce que n'existe pas pour l'impudique. *Sum. theol.*, II^a II^a, q. cxlii, a. 3.

d) Si la peur est un péché contre la force, le manque de crainte, l'insouciance en présence du danger, *intimiditas*, en est un autre. Il est contre nature de mépriser sans raison sa vie et les biens indispensables. L'orgueil ou la stupidité seuls peuvent causer l'indifférence impassible en face de la mort. Dans les deux cas, sauf surprise ou incurabilité, il y a faute. C'est à la force de réprimer ce vice, vice par défaut comme la peur l'est par excès. La crainte modérée par la raison est seule dans la vérité. *Sum. theol.*, II^a II^a, q. cxxvi.

e) A la vertu cardinale de force se rattachent la magnanimité et la magnificence, auxquelles sont opposés deux mouvements passionnels déréglés relevant de la crainte, la pusillanimité et la parcimonie. La pusillanimité consiste à se dérober au bien que l'on est

capable de faire, à viser au-dessous de sa mesure morale, tandis que la magnanimité vise la grande mesure. Il y a là un péché, plus grave que son antagoniste, la présomption, qui, elle du moins, ne fait pas fuir le bien. Le pire des dérèglements moraux est la fuite du bien qui est le motif même de la morale. Cette doctrine de saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. cxxxiii, si opposée aux principes négatifs et compriments de certaine manière timide de diriger les âmes, est à souligner. La parcimonie, *parvificentia*, aboutit au même résultat, l'omission du bien que l'on peut faire, mais la crainte dont elle procède n'est pas celle de la grandeur de l'œuvre à accomplir, mais bien celle des frais, de la dépense, qu'elle requiert dans certains cas. Il y a là double malice morale, l'une dans le principe qui est l'avarice, l'autre dans l'effet qui est de paralyser la faculté du bien. La réunion des deux forme quelque chose de moins honteux que la peur, mais de petit, de mesquin. A l'extrême opposé de ce vice par défaut se trouve le vice par excès, la prodigalité. Ici encore, la vertu, la magnificence est dans un juste milieu. Ne pas craindre la dépense, craindre la dépense, selon la juste appréciation de la raison rapportant tout au but : procurer la plus grande somme possible de bien moral. *Sum. theol.*, II^a II^e, q. cxxxv.

2. La crainte comme matière de la vertu de tempérance. — Deux des mouvements de crainte donnés comme ses espèces par Nemesius et saint Jean Damascène, voir col. 2012, la honte et la pudeur, relèvent du gouvernement de la tempérance.

a) La honte. — Elle n'est pour saint Thomas ni une des déterminations spécifiques, *pars subjectiva*, de la vertu générale de tempérance, ni une de ses déterminations potentielles, *pars potentialis*. C'est tout simplement un élément auxiliaire, qui fait corps avec elle, *pars integralis*, comme une bonne mémoire fait partie de la vertu de prudence. Cela veut dire que sans la honte, la description de la tempérance ne serait pas complète. *Sum. theol.*, II^a II^e, q. cxliii, a. 1. Il n'est pas, en effet, d'actes qui rapprochent davantage de l'animalité, s'éloignent le plus de la perfection rationnelle, et tombent dès lors sous la réprobation la plus énergique de la droite raison, que les actes de l'intempérance. *Sum. theol.*, II^a II^e, q. cxii, a. 4. Or, la honte est précisément la crainte de l'ignominie et du blâme. Sans donc l'exclure d'autres actes, *ibid.*, a. 1, ad 1^{um}, la lâcheté, le vol, par exemple, il faut reconnaître une affinité spéciale entre la honte et l'intempérance, une influence favorable de la honte sur la tempérance qu'elle seconde en éloignant des vices opposés.

En dépit de ce concours, la honte n'est pas une vertu, car, à la différence de la pudeur, elle suppose commise l'action honteuse ; c'est après coup qu'elle en inspire l'éloignement par appréhension de l'opprobre qui en résultera. *Ibid.*, a. 2 ; III^a, q. lxxxv, a. 1, ad 2^{um}. Elle ne saurait donc se rencontrer dans les vertueux. D'ailleurs elle ne procède pas de ce choix voulu qui caractérise les actes de vertu, elle s'impose comme une suite obligée de l'acte. *Sum. theol.*, II^a II^e, q. cxliv, a. 1, 2.

On peut l'appeler vertu dans le sens large de passion louable, qu'il vaut mieux ressentir que ne pas ressentir. Il est certain que l'impudence éhontée est chose pire, impliquant un amour excessif du péché qui n'existe pas dans le pécheur honteux. *Ibid.*, a. 1, in fine et ad 4^{um} ; a. 4. De plus, comme toute crainte antécédente, elle incline à son contraire qui est l'acte de tempérance, objet d'honneur et de louange. C'est en ce sens qu'on peut dire avec saint Ambroise qu'elle jette les premières bases de la tempérance. *De officiis*, l. I, c. xliii, n. 210, P. L., t. xvi, col. 86. Sous l'influence de mouvements répétés de honte, il se forme comme une habitude de dégoût de soi-même, qui dispose le pécheur à fuir son péché. *Ibid.*, a. 1, ad 5^{um}.

Sous cet aspect qui voisine à la vertu, la honte, selon Aristote, se trouve même dans les hommes vertueux, non pas à l'état de sentiment effectif qui supposerait le crime accompli, mais à l'état de disposition conditionnelle : quelque chose dit au vertueux que, s'il commettait une infamie, il en éprouverait de la honte, et ce sentiment contribue à achever sa vertu. *Ibid.*, a. 4. C'est ce que l'on a dit de plus fort pour l'incorporation de la honte à la vertu de tempérance.

b) La pudeur. — Modérée par la raison, cette passion devient la vertu de pudicité qui a pour objet d'apprendre à se conduire rationnellement en présence des prodromes des voluptés honteuses comme la vertu de chasteté vis-à-vis de ces voluptés mêmes. Il n'y a, en effet, aucune difficulté à cette transformation d'une passion qui suppose le mal à distance en vertu morale. *Sum. theol.*, II^a II^e, q. cli, a. 4. La modestie utilise le même sentiment de pudeur pour la réglementation de notre extérieur, gestes, vêtements, etc. *Ibid.*, q. clix, a. 2.

Outre ces liaisons essentielles, la passion de crainte est utile comme un stimulant pour la sollicitude et la vigilance, ces compagnes de la vertu de prudence, pour l'obéissance et d'une manière générale pour toutes les vertus qui impliquent le respect d'un supérieur, pour entretenir l'humilité dont l'affinité avec elle est telle que la béatitude : *Beati pauperes spiritu*, sera attribuée par saint Augustin au don de crainte, pour lutter contre la paresse, la négligence et tout ce qui détourne des devoirs qui rapportent spécialement une sanction.

V. LA CRAINTE EN DIEU, DANS LE CHRIST, AU CIEL, CHEZ LES DAMNÉS. — 1^o En Dieu. — Dieu n'a pas de passions et la crainte en particulier répugne à sa nature, car il est acte pur et la crainte suppose la capacité de pâtir ; il est le bien parfait et la crainte ne se rencontre que chez ceux qui sont sujets au mal. S. Thomas, *Cont. gent.*, l. I, c. lxxxix. La crainte vertu sous sa forme la plus haute, la crainte révérentielle, ne peut davantage convenir à Dieu qui n'a pas de supérieur à qui se soumettre. *Sum. theol.*, II^a II^e, q. xix, a. 11, ad 2^{um}. Aussi n'est-ce pas comme Dieu, mais comme homme que le Christ aura des sentiments de soumission, de respect, pour son Père, *Sum. theol.*, I^a, q. xlii, a. 4, ad 1^{um}, et qu'il aura la crainte.

2^o Dans le Christ. — La question de la crainte dans le Christ est soulevée à propos du texte de saint Marc, xiv, 33 : *Et cepit pavidere et tædere*. Bien que le mot *pavidere*, ἐκθαμβεῖσθαι, n'ait peut-être pas l'intention d'exprimer la stupeur au sens littéral, puisque aussi bien saint Matthieu, xxvi, 37, le remplace par *contristari*, λυπεῖσθαι, la prière de l'agonie qui suit répond bien à l'idée de crainte.

Les Pères ne sont pas d'accord sur la crainte dans le Christ. Cette opposition a été bien relevée par le Maître des Sentences, l. III, dist. XV, et par saint Thomas *Sum. theol.*, III^a, q. xv, a. 5, 7. Nous nous en tiendrons aux textes qu'ils citent, qui sont très représentatifs des deux courants existants et commandent, par eux, la théologie scolastique.

Saint Athanase se trouve implicitement mis en cause par la citation d'un texte de saint Jean Damascène que fait saint Thomas. Saint Jean Damascène, en effet, cite dans ce texte à l'appui de son sentiment deux passages du traité contre Apollinaire, l. I, n. 16 ; l. II, n. 13, P. G., t. xxvi, col. 1122, 1154, dont l'authenticité est aujourd'hui contestée. Voir ATHANASE, t. I, col. 2163. Ces textes, dans le but de prouver l'existence d'une âme humaine en Jésus-Christ, insistent sur le trouble et l'anxiété qu'il a manifestés, passions que l'on ne saurait attribuer à la divinité. Saint Ambroise, dans un texte du *De fide ad Gratianum Augustum*, cité par le Maître des Sentences, tient aussi pour l'affirmative : *Timeat ergo Christus ; et cum Petrus non timeat, Christus*

timet, l. II, c. v, n. 43, *P. L.*, t. xvi, col. 568. Il explique ce phénomène par la double nature du Christ, n. 44, 45, et s'attache à montrer que cette passion et les autres ne sont pas en lui nécessaires, mais dépendantes de sa divine volonté. *Ibid.*, c. vi, vii.

Par contre saint Jérôme fournit au Maître des Sentences pour la négative ce texte : *Erubescant qui putant Salvatore[m] timuisse mortem et passionis pavore dixisse : Pater si possibile est, etc.*, *In Evang. Matth.*, IV, c. xxvi, 1, *P. L.*, t. xxvi, col. 190, et cet autre texte qui donne, selon Pierre Lombard, *loc. cit.*, et saint Thomas, *loc. cit.*, a. 7, ad 1^{um}, la vraie solution : *Verè quidem contristatus est, sed ne passio in animo illius dominaretur, per propensionem cepit contristari, ibid.*, col. 197; mais il est à remarquer que saint Jérôme; à cet endroit même, maintient que ce n'est pas timore mortis, qu'il était attristé, qu'il a demandé l'éloignement du calice, col. 198. Saint Augustin verse aux débats deux textes que Pierre Lombard paraphrase plutôt qu'il ne les rapporte. Ils sont tirés de l'*Enarrat.* II in *Ps. xxi*, 3, n. 4, *P. L.*, t. xxxvi, col. 172; in *Ps. xciii*, n. 19, *P. L.*, t. xxxvii, col. 1207, et tiennent aussi pour la négative. De longs textes de saint Hilaire sont regardés comme assez embarrassants par le Maître des Sentences. Il y est dit, en effet, que les passions n'ont fait que traverser Notre-Seigneur sans l'affecter, comme une flèche traverse l'eau et le feu. Quand on va au fond, on voit, avec Pierre Lombard, que saint Hilaire a voulu simplement soustraire la nature humaine de Jésus à la contrainte qui se trouve dans nos passions, à l'assujettissement au mal qu'elles dénotent; il n'a pas nié leur existence dans le Christ. Exemple : saint Hilaire commentant *Matth.*, x, 28, 38, demande comment *cum non timendos esse qui corpus occiderent monet, ipsum illum mors ad timorem passionis corporalis exterruit? De Trinitate*, l. X, n. 10, *P. L.*, t. x, col. 350, ce qui semble exclure la crainte. Mais le saint docteur s'explique lui-même, *ibid.*, n. 24, 25, col. 363 sq., comme saint Thomas le note, *Sum. theol.*, III^a, q. xv, a. 5, ad 1^{um}, en disant d'une manière générale que le corps du Christ, exempt de vices de notre conception, subsiste, par la puissance de sa vertu dans une forme semblable au nôtre; ce qui nous ramène à la solution précédente du Lombard et à la théorie des *propensiones* de saint Jérôme.

Mais cette théorie, si elle met le Christ à l'abri de toute passivité imputable à la divinité, ne détermine pas objectivement les limites de sa crainte. C'est le progrès que fait faire saint Jean Damascène à la théologie. Ce Père distingue deux sortes de crainte, la crainte naturelle qu'il regarde comme l'expression accompagnée de serrement de cœur, *κατὰ συστολήν*, du désir profond de la vie et des biens qui sont sa condition indispensable; et la crainte occasionnelle, provoquée par le sentiment de notre impuissance et l'ignorance des maux qui peuvent à l'improviste nous surprendre. C'est la première seule qui se trouve dans le Christ, et comme il ne l'a éprouvée que volontairement, sa crainte est sans reproche et exempte de tout péché. *De fide orthodoxa*, l. III, c. xxiii, *P. G.*, t. xciv, col. 1087 sq.

Pierre Lombard se rallie à cette détermination; il se refuse à mettre dans le Christ les craintes humaines, servile ou initiale, mauvaises ou du moins imparfaites : il lui accorde la crainte naturelle, en remarquant qu'elle n'est pas en lui comme en nous une conséquence du péché. La crainte filiale est également dans le Christ, non pas dans son état terrestre qui comporte l'appréhension du péché et de la séparation de Dieu, que l'on ne saurait supposer dans le Christ, mais seulement quant à sa moralité la plus épurée : *revere[n]ti Deum. Sent.*, l. III, dist. XXIV, *in fine*.

Saint Thomas synthétise toutes ces données, d'abord dans son commentaire sur les *Sentences*, l. III, dist. XV,

q. II, a. 2, sol. 3^a, où il écarte du Christ la peur, vice opposé à la force et à son acte, où il met en lui le don de crainte et la crainte passion, en tant qu'elle a pour objet une lésion corporelle, pourvu qu'elle procède *ex dictamine rationis et deitatis adjunctæ*. Il ne reproduit pas la première de ces conclusions dans la III^a, mais y précise l'objet du don de crainte qui, chez le Christ, n'a plus de la crainte qu'un mouvement de respect pour l'éminente grandeur de Dieu, q. VII, a. 6; en ce qui concerne la troisième conclusion, il reprend les termes de la distinction de saint Jean Damascène, concédant la crainte naturelle, cf. *In Matth.*, xxvi, 37, 39, excluant la crainte occasionnelle, en insistant sur l'opposition entre le caractère d'incertitude de la connaissance du futur qu'elle suppose et la perfection du Christ. *Sum. theol.*, III^a, q. xv, a. 7.

3^e Au ciel. — Du ciel la crainte servile est absente, comme le châtiment qui est son objet. La crainte filiale, *timor castus*, quoi qu'ait dit Abélard, cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 324, demeure chez les bienheureux dans un de ses actes, le respect de la majesté divine, mais elle ne comporte plus l'appréhension de la séparation d'avec Dieu, malheur dont l'idée est inconciliable avec celle de béatitude. Il n'y a même pas chez les bienheureux cette attente de la récompense qui fait partie de la crainte filiale, car ils vivent dans un présent continu, associés qu'ils sont à l'éternité divine.

4^e Chez les damnés. — Chez les damnés, au contraire, la succession n'a pas de raison d'être supprimée; elle existe donc et n'est que la série mouvementée de leurs peines. Dès lors ils peuvent appréhender les châtements futurs, et avoir une sorte de crainte, à laquelle cependant manque cet élément qu'Aristote jugeait indispensable, à savoir la possibilité d'échapper. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. LXVII, a. 4, ad 2^{um}.

En raison de cette impossibilité de se soustraire à leurs peines, c'est moins la terreur qu'une certaine horreur de leurs supplices que ressentent les âmes du purgatoire, qui d'ailleurs n'ont aucune crainte touchant leur salut définitif. Cf. bulle *Exsurge Domine*, prop. 38, 39, Denzinger, *Enchiridion*, n. 662, 663.

VI. DON DE CRAINTE, voir DONS DU SAINT-ESPRIT.

A. GARDEIL.

CRAMAUD (Simon de). — I. Vie. II. Rôle dans les affaires du schisme. III. Opinions théologiques. IV. Ouvrages.

I. Vie. — Ce prélat, entré dans la vie publique dès la première année du grand schisme, termina son existence peu après que la paix eût été rendue à l'Église. Comme ses émules d'Ailly et Gerson, il fut mêlé à presque tous les événements de cette époque si troublée. Simon de Cramaud naquit dans le diocèse de Limoges près de Rochechouart, avant l'an 1360. Il appartenait à une famille noble. Son père s'appelait Pierre; sa mère, Marthe de Sardène, était native de Solignac. Il étudia le droit à Orléans et s'y fit recevoir licencié. Un peu plus tard, nous le trouvons docteur à Paris, *parisiensis regens utriusque juris*. Il jouissait d'un renom mérité comme canoniste, il était riche et éloquent, il avait grand air. Il fut, dès le commencement du schisme, fervent admirateur de l'Université de Paris; il en épousa toutes les querelles et en poursuivit avec ardeur tous les desseins. Il fut bientôt appelé aux fonctions de « maître des requêtes de l'hôtel du roi Charles VI », puis de chancelier du duc de Berry, situation qu'il garda pendant dix ans. Sa carrière ecclésiastique ne fut ni moins rapide, ni moins brillante. Le 30 mai 1382, il monta sur le siège épiscopal d'Agen. Le 7 août de l'année suivante, il est transféré à Béziers pour passer deux ans après à Poitiers. Le 27 mai 1390, il est appelé au siège archiepiscopal de Sens; mais cette promotion reste sans effet. Le 17 mars 1391, il est nommé par Clément VII patriarche d'Alexandrie et administrateur du

siège d'Avignon. Le 19 septembre suivant, il devient administrateur du diocèse de Carcassonne. Il n'était pas encore arrivé au plus haut point de sa fortune. Le jour de la Visitation de l'an 1409, il passe à l'archevêché de Reims, puis, le 13 avril 1413, il est appelé par Jean XXIII aux honneurs du cardinalat avec le titre de Saint-Laurent in Lucina. Il garda depuis 1413 jusqu'à la fin de sa vie l'administration du diocèse de Poitiers. Il mourut le 14 décembre 1422. On a retrouvé sa tombe, en 1859, dans la cathédrale de Poitiers.

II. RÔLE DANS LES AFFAIRES DU SCHISME. — Dès le début de la division religieuse, Simon se montra partisan résolu du pape Clément VII. Le 7 mai 1379, il fit partie de la fameuse réunion du Bois-de-Vincennes où il entendit trois cardinaux de Clément raconter à leur façon la double élection pontificale, et où tous les assistants déclarèrent que le roi Charles V avait le devoir de soutenir le parti d'Avignon. Le 22 mai, on lit son nom au bas de la déclaration d'adhésion de la faculté au pape français. Le 25, il figure parmi les délégués de l'université. Denifle, *Chartularium*, t. III, p. 562-573. Il jouit de la confiance intime du roi et aussi de celle de Clément VII. Quand le pape, pressentant peut-être sa fin prochaine, forma le projet d'abdiquer, il adressa une lettre à Simon pour que celui-ci fit part de son dessein au duc de Berry. Denifle, *ibid.*, p. 636. Sous Benoît XIII, son rôle fut encore plus considérable, mais il s'exerça dans un sens tout opposé. Autant il avait été l'ami de Clément, autant il se montra l'adversaire de son successeur. Peut-être fut-il indigné de la duplicité de Benoît qui, avant son élection, « faisait l'agneau Dieu » et promettait de se débarrasser de la papauté aussi facilement que de sa chape. Bourgeois du Chastenot, *Nouvelle histoire du concile de Constance*, p. 276. On sait qu'il changea d'avis lorsqu'une fois il fut monté sur le siège d'Avignon. Dès 1395, Simon se montra favorable à la soustraction d'obédience. Soit au nom de Charles VI, soit au nom de l'université, il fut envoyé à la cour des rois, au sein des diètes pour y faire prévaloir ses idées. On le trouve à l'assemblée de Metz, en Angleterre, en Espagne, à Venise, dans les villes belges et rhénanes, puis à Livourne et enfin à Francfort; mais au cours de ses missions diplomatiques, il montra souvent plus de zèle qu'il n'obtint de succès. Il en fut de même dans ses ambassades à la cour des deux papes rivaux.

Simon joue un très grand rôle dans les conciles nationaux de Paris que souvent il préside, en 1395, 1398, 1404 et 1406, ainsi que dans les négociations qui précédèrent la réunion des cardinaux des deux obédiences et le concile de Pise. Il se rendit dans cette ville le 24 avril 1409, et il y rejoignit les 500 Pères qui s'y trouvaient déjà rassemblés. Il fut élu président de l'assemblée sans doute à cause de son titre de chef de l'ambassade française, et il y déploya une grande activité, soit dans la commission, soit dans les séances générales. C'est lui qui, le 5 juin, donna lecture de la sentence définitive qui déclarait les deux pontifes hérétiques et déchus *ipso facto* de leur dignité. C'est lui qui obtint que tous les cardinaux présents à Pise, à quelque collège qu'ils appartenissent, pussent procéder ensemble à l'élection du nouveau pape, qui prit le nom d'Alexandre V. Il assista avec Pierre d'Ailly au concile de Rome tenu par Jean XXIII en 1413; il y reçut le chapeau de cardinal.

En 1414, il défendit énergiquement dans un mémoire les papes de Pise contre Jean Dominici qui plaidait auprès de Sigismond la cause de Grégoire XII. Finke, *Acta concilii Constanciensis*, t. I, p. 277 sq. Au concile de Constance, il s'éleva fortement contre les husites. Quand il s'agit de l'élection d'un nouveau pontife, Simon soutint vigoureusement le projet de Pierre d'Ailly, qui consistait à adjoindre au sacré-collège un certain nombre d'electeurs délégués par les nations.

Cette proposition fut admise malgré l'opposition de Sigismond, et c'est d'après ce mode extraordinaire que Martin V fut élu (11 novembre 1417). A partir de ce moment, le rôle ecclésiastique du cardinal de Cramaud cesse d'avoir de l'importance.

III. OPINIONS THÉOLOGIQUES. — Nous trouvons les principaux points de sa doctrine épars dans ses discours et opuscules. Ce n'est pas à tort, on le verra, que plusieurs auteurs ont vu en lui un des précurseurs du gallicanisme, soit théologique, soit parlementaire.

Le 22 mai 1398, au sein du III^e concile national, il prend la parole devant la cour et une grande partie de l'épiscopat. Parfait régalien, il attribue aux rois de France le rôle de tuteurs, et, par moment, de guides spirituels du saint-siège et de mentors autorisés des papes. « Le roi, dit-il aux évêques, vous a convoqués pour voir s'il convient de poursuivre la cession en recourant à la soustraction d'obédience ou à quelque autre moyen. Bien qu'il pût décider la chose de lui-même, il a voulu vous consulter. Pour Dieu, soyez diligents, car, en cas de négligence, il saurait aviser. Défense de mettre en discussion la voie de cession, dont le principe a été adopté de façon irrévocable. » Martène et Durand, *Amplissima collectio*, t. VII, p. 714; N. Valois, t. III, p. 152. La liberté des prélats rassemblés se trouvait déjà singulièrement restreinte par ces façons comminatoires, cette *imperatoria brevitatis*, et cette manière de découvrir le roi.

Dans un deuxième discours prononcé le 30 mai, le patriarche se montre violent à l'égard du pape. Docteur en droit, il aime à s'appuyer spécialement sur les canonistes. « La religion de Mahomet et le schisme grec doivent leur existence aux discussions au sujet de la papauté, affirme-t-il... Sans doute, les partisans du pape de Rome sont plus nombreux, mais nous sommes *sanior pars*... Nous avons le droit de désobéir à Benoît; saint Paul a bien résisté en face à saint Pierre. Les membres ont le devoir de se séparer de la tête, quand celle-ci tombe dans le schisme ou l'hérésie, *etiam sine sententia*. Un schisme comme celui-ci ne va pas sans hérésie : tout schisme invétéré est par là même une hérésie. D'ailleurs, j'ai ordre de vous dire que le roi saura obvier à tous les inconvénients; les prélats sont obligés de lui obéir et *suum intellectum captivare*. »

Ce sont encore les mêmes sentiments de servitude à l'égard du roi et de liberté vis-à-vis du pape qu'expose Simon de Cramaud dans ses discours au concile de Paris tenu en 1406. Il commence par louer le zèle que les princes et la cour montrent pour l'extinction du schisme et blâme ouvertement les prélats qui ont négligé de se rendre à l'assemblée. Poursuivant sa pointe, il attaque non seulement Benoît, mais aussi le pape de Rome. « Ce sont deux renards, dit-il, deux antechrists, deux destructeurs de chrétienté. » Bourgeois du Chastenot, *Preuves*, p. 121, 122. En particulier, Benoît est hérétique et schismatique, « et ceux qui donnent aucune aide à tels scismatiques sont excommuniés. »

Ces accusations se retrouveront dans la bouche de Simon quand, président le concile de Pise, il condamnera et déposera les deux prétendants. Il va plus loin en présentant une objection : « Si nous faisons soustraction, comme se gouvernera l'Eglise? à qui appellera-t-on? qui donnera dispensations? qui confèrera les bénéfices? » Il répond : « Les ordinaires enjoindront et chargeront ceux qui les dispenseront de retourner au souverain, quand y aura pourveu. » Il n'est pas plus embarrassé quant aux appels : « On tendra les conseqs provinciaux comme ils doivent être tenus de droit commun. Les archevêques en appelleront aux primats. N'avons-nous pas l'archevêque de Bourges, ceux de Vienne et de Lyon sur le Rhône primats? Ce serait chose plus convenable que les causes démorassent en ce royaume, que qu'elles allassent en austres pays. » Bour-

geois du Chastenet, *ibid.*, p. 124. Le patriarche est donc partisan d'une décentralisation outrée, condamnable et plus d'une fois condamnée par l'Église; à ce propos Rinaldi le traitera de wicleffiste et Bossuet ne parviendra pas à le disculper complètement. *Def. declar.*, part. I, l. V, c. VIII.

Le 8 décembre, dans sa réplique au doyen de Reims, Simon renouvelle ses attaques contre le pape d'Avignon, qui se montre le « plus grand des contumaces » quand toutes les lois et tous ses serments l'obligent à faire cession. *Ibid.*, p. 214. Par une manœuvre plus habile que loyale, il cherche à exciter la colère du roi contre le pape qui, en qualifiant d'intrus les prélats institués pendant la soustraction, a par là même placé Charles VI au rang des schismatiques et tenté de souiller la maison de France d'une tache ineffaçable. Il rappelle brutalement les remontrances adressées par Philippe VI à Jean XXII au sujet de ses erreurs sur la vision béatifique. « Le roy l'y manda tantost qu'il se revocast, ou autrement il y pourveroit. Et s'il n'eust révoqué sa bulle, il l'eust fait ardoir. » C'est un appel à la violence tout à fait déplacé dans la bouche d'un prélat.

Au fond, le patriarche ne propose pas de moyens nouveaux pour terminer le schisme. Il veut la soustraction avant tout et malgré tout, advenue que pourra. Plus tard, on échangera des idées, des ambassades, et à défaut de pape, « Jésus-Christ sera notre vrai chief qui ne faut point. » *Ibid.*, p. 218. « Si les papes nous excommunient, nous en appellerons au concile général. »

Tout le gallicanisme se trouve en herbe dans ces propositions que Simon répétera en 1414 à la veille du concile de Constance, dans une lettre restée longtemps inédite, et adressée au roi des Romains. « Si le pape scandalise l'Église, dit-il, il faut lui désobéir : ceux qui lui obéissent en pareil cas commettent un péché mortel. Pour juger un pareil pontife, il suffit de deux ou trois juges. Il faut le condamner sans remède, comme le fut autrefois Lucifer... Quand le souverain pontife tombe dans une hérésie déjà proscrite, une nouvelle sentence n'est pas nécessaire, car il devient moins respectable qu'aucun autre catholique. » Finke, *Acta concilii Constanciensis*, t. I, p. 284. Donc, dès 1398, Simon excite Charles VI à prendre la place du pontife suprême. Le grand chancelier de France, qui est déjà vice-roi depuis la maladie du roi, deviendra légitimement vice-pape pendant la période de soustraction. Ces déclarations éraștiennes et césaro-papistes, ces appels répétés au bras séculier, pourraient être tout aussi bien signés par quelque évêque anglican ou quelque schismatique grec. D'Ailly, plus modéré, n'aurait pas été jusque là; mais Richer et Launoy, Pithou et Dupuy n'oublieront pas quelques-uns de ces principes.

Il est un autre point de ces discours qui nous paraît digne de fixer l'attention des théologiens et des canonistes. En 1406, dans le même concile de Paris, Simon de Cramaud disait : « Le pape qui est scismatique, ne peut promouvoir aux évêques, ne aux cures et les ordonnés par les évêques ne sont pas seurs de leur estat. De plus, tels en baillant les sacrements et tels qui les rechevent pèchent mortellement; ils sont suspens, irréguliers et même commettent le crime d'infidélité. Enfin ces papes scismatiques, comment ordonneront-ils? » Bourgeois du Chastenet, *Nouvelle histoire du concile de Constance, Preuves*, p. 120, 157. On le voit, le patriarche est canoniste bien plus que théologien. Imbu des idées étroites de l'école de Bologne, il a étudié surtout le *Décret* de Gratien et les *Summæ decreti*. Il ne partage pas en ce point la doctrine qui s'appuie sur saint Augustin, sur la meilleure tradition romaine et sur les grands scolastiques. A partir du milieu du XIII^e siècle, cette opinion sur la nullité des sacrements conférés dans ces conditions est tombée en désuétude, et elle n'a plus aujourd'hui qu'un intérêt historique.

L. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 361. Simon a tort de défendre ici, au profit de sa cause, une thèse qui sera dans l'avenir abandonnée par tous les théologiens de quelque valeur.

IV. OUVRAGES. — L'activité diplomatique et littéraire de Simon fut fort remarquable. Malheureusement, ses ouvrages, ses mémoires, ses discours, ses lettres sont dispersés dans les recueils de documents ou dans les archives et les bibliothèques. Les discours des conciles de Paris, recueillis par un auditeur, ne se trouvent pas seulement dans Bourgeois du Chastenet : on les rencontre quatre fois en mss. à la Bibliothèque nationale, n. 7141, 17220, 17221 et 23428. Quelques lettres de lui sont dans le *Thesaurus*, t. II, et dans l'*Amplissima collectio*, t. VII, de Martène et Durand. Sa réponse à Jean Dominici est dans Finke, *Acta concilii Constanciensis*, t. I, p. 277. Plusieurs documents qui le concernent se rencontrent dans Erhle, *Archiv für Literatur*, t. VI et VII. On trouve en outre certains de ses mss. à la Bibliothèque nationale, en particulier aux numéros 1475, fol. 93, et 14644, fol. 83. On doit chercher tout ce qui reste de sa vaste correspondance soit à Paris, soit à Rouen, soit à Rome, soit à Oxford, soit même à la bibliothèque de l'université de Bonn. On cite encore de lui un commentaire sur le livre de Job. Qui donc réunira un jour toutes ces pierres dispersées?

Anselme, *Histoire généalogique de la maison de France*, t. II, p. 43; Ardent, *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin* (1864), t. XIV, p. 103; Auber, *Recherches sur la vie de Simon de Cramaud*, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de l'Ouest*, t. VII, XXIV; du Boulay, *Historia univers. Paris.*, t. IV, p. 989; Denifle, *Chartularium univers. Paris.*, t. III, passim; Dreux-Duradier, *Histoire littéraire du Poitou*, t. I, p. 432; Erhle, *Archiv für Literatur und Kirchen-Geschichte*, t. VI, VII; Fabricius, *Bibliotheca mediæ ævi*, t. VI, p. 530; Frizon, *Gallia purpurata*, p. 438; Martène et Durand, *Thesaurus*, t. II; *Amplissima collectio*, t. VII; L. Salembier, *Le grand schisme d'Occident*, 4^e édit., Paris, 1906, passim; N. Valois, *La France et le grand schisme*, t. III, IV.

L. SALEMBIER.

CRANMER Thomas, réformateur anglais, premier archevêque anglican de Cantorbéry († 1556). — I. Avant l'épiscopat. II. L'épiscopat sous Henri VIII. III. Sous Édouard VI. IV. Sous Marie Tudor. V. Appréciation et œuvres.

I. AVANT L'ÉPISCOPAT. — Né le 2 juillet 1489 à Aslacton, comté de Nottingham, d'une famille venue de Normandie avec Guillaume le Conquérant. Il se maria, puis à la mort de sa femme entra dans les ordres et devint professeur de théologie au collège de Christ à Cambridge, 1524. Ayant appris que le roi Henri VIII désirait rompre son mariage avec Catherine d'Aragon, il lui proposa de résoudre la question en s'en référant non à l'autorité suprême du pape, mais à celle de la Bible, qui signale divers cas de répudiation. L'aumônier du roi, Fox, l'avait indiqué à son maître comme très capable de le servir en cette affaire, aussi fut-il placé quelque temps en qualité de chapelain chez sir Thomas Boleyn, père de la future reine Anne : c'est alors qu'il fit paraître en 1530 un traité dans le but de prouver la nullité de la dispense accordée par Jules II au roi pour épouser sa belle-sœur. Pourtant le roi espérait toujours obtenir le consentement régulier du pape Clément VII à l'annulation de son mariage; il députa donc Cranmer à Rome pour y soutenir les conclusions de son livre. Cranmer dissimula si bien ses tendances nouvelles qu'en vue d'étouffer les idées luthériennes qui s'infiltraient en Angleterre à l'occasion de la querelle du divorce, le pape l'institua grand pénitencier du saint-siège pour ce pays. A son retour, il visita plusieurs villes d'Allemagne, et y plaida dans des écrits ou des discussions publiques la légitimité du divorce royal; en même temps il s'y lia avec les réformateurs dont il

prit les idées; enfin, quoique prêtre, il épousa secrètement à Nuremberg la nièce du théologien luthérien Oslander. Pendant ce temps l'archevêque-primat de Cantorbéry, Warham, mourut, et Henri VIII, désespérant d'amener le pape à se prononcer, résolut de faire annuler son mariage, en mettant sur ce siège, le principal du royaume, un prélat tout disposé à favoriser son désir. Il y nomma donc Cranmer dont il ignorait le second mariage et les idées luthériennes très avancées. Cette nomination vint surprendre Cranmer à Mantoue où il plaidait la cause de son maître auprès de Charles-Quint, oncle de Catherine d'Aragon; il hésita quelque temps, sachant ce qu'on attendait de lui, et parce qu'il serait obligé de jurer obéissance au pape lors de sa consécration. Enfin à Westminster, il déclara que son serment ne pourrait l'engager à faire rien de contraire aux droits du roi ou aux réformes nécessaires à l'Église d'Angleterre. Cependant la curie romaine avait appris son attitude peu catholique en Allemagne, mais pour ne point susciter de nouvelles causes de mécontentement de la part du roi, le pape lui fit envoyer ses bulles avec le pallium, 1533.

II. L'ÉPISCOPAT SOUS HENRI VIII. — Ainsi élevé à la première dignité ecclésiastique du royaume, le nouvel archevêque prouva sa reconnaissance, en flattant de toutes manières les passions et les caprices du roi. En qualité de légat du saint-siège, il réunit son synode métropolitain, et malgré l'appel de la reine au pape, cassa solennellement le mariage du roi, 1533, confirma ensuite le mariage secret avec Anne de Boleyn, bien qu'il eût été célébré avant l'annulation susdite du mariage de Catherine. Enfin, pour empêcher toute excommunication de le frapper, il renia le titre de légat attaché à sa dignité, et fit appel au futur concile de toute censure lancée à l'avenir contre lui par Rome; de sorte que, quand Clément VII, le 23 mars 1534, déclara le premier mariage de Henri VIII valide, la séparation était un fait accompli. En outre, l'acte de suprématie, décrété par le parlement sur l'instigation de Cranmer, ordonna « que le roi fût accepté, regardé, reconnu comme unique et suprême chef, sur la terre, de l'Église d'Angleterre ». Les évêques durent recevoir de nouvelles nominations, où il était spécifié que toute leur autorité spirituelle leur venait du roi, dont ils étaient les lieutenants pour prêcher l'Évangile et administrer les sacrements.

Dès lors aussi, Cranmer travailla à transformer l'Église anglaise d'après les nouveautés religieuses d'Allemagne, en favorisant la suppression des monastères et la destruction des images; il persécuta les catholiques romains aussi bien que les novateurs qui refusaient de croire au purgatoire et à la transsubstantiation; en 1536, il proclama la nullité du mariage d'Anne de Boleyn avec autant de complaisance qu'il l'avait fait pour celui de Catherine d'Aragon; du reste, il annula aussi en 1540 l'union d'Anne de Clèves avec Henri VIII, et en 1541 celle de Catherine Howard. En même temps, excité par ses amis les réformés allemands, il s'efforçait, mais en vain, d'inspirer leurs idées au roi, toujours très attaché au dogme, à la liturgie, à la discipline catholiques. En sa qualité de *défenseur de la foi*, titre dont il restait très fier, Henri avait horreur des opinions nouvelles, et il sembla se laisser plutôt influencer à ce point de vue par l'évêque de Winchester, Gardiner, qui se contentait de la rupture avec Rome. Ainsi, en 1536, Cranmer ne parvint pas à faire adopter par l'assemblée du clergé 59 articles très favorables aux idées luthériennes; il fut au contraire obligé de souscrire les *dix articles* de religion, première Confession de foi anglicane publiée par le roi pour arrêter les discussions sans fin des évêques anglais. Voir t. I, col. 1283-1284.

Cranmer ne se tint pas pour battu. Une première

fois, il excita le roi à entrer dans la ligue de Smalkalde, 1536; ce fut en vain, malgré les motifs politiques qui l'y encourageaient, Henri s'obstina à rejeter la Confession d'Augsbourg. En 1538, il essaya de nouveau, et le roi consentit à recevoir une délégation de théologiens allemands qui discuteraient une formule de foi avec une commission d'évêques anglais présidés par Cranmer. Un manuscrit de Cranmer indique 13 articles rédigés par ce dernier sur les questions traitées dans cette conférence; or, c'est à peu près la reproduction des idées de la Confession d'Augsbourg. En fait, l'accord n'eut pas lieu. Henri refusa d'accepter la communion sous les deux espèces, d'abolir les messes propitiatoires et le célibat ecclésiastique; non seulement les théologiens allemands durent s'éloigner, mais le 2 juin 1539, malgré les instances de Cranmer, le roi accentua sa réaction vers le catholicisme par une déclaration que le parlement publia sous ce titre : *Acte pour abolir la diversité des opinions*, et que les anglicans appellent ordinairement : *Statuts des articles de 1639*, ou encore *Bill du sang, Fouet à 6 queues contre les hérétiques allemands*. Voir t. I, col. 1284. Ces 6 articles firent loi jusqu'à la fin du règne. En vain, Cranmer les avait-il combattus avec énergie au parlement, il dut les signer et renvoyer sa femme en Allemagne. De même, en 1539, il s'opposa avec autant d'insuccès à la saisie des revenus des monastères au profit du roi; il aurait voulu les consacrer à des bourses pour étudiants ecclésiastiques, à des chaires de langues et de théologie, à des hôpitaux.

Il semble que ces tentatives auraient dû indisposer Henri VIII contre lui, surtout que ses idées luthériennes étaient alors manifestes, sa mollesse à faire exécuter le bill du sang assez visible, qu'il se montrait favorable aux novateurs qui agitaient l'Angleterre; aussi, quand son ami le vicaire général Thomas Cromwell eut été disgracié et exécuté en 1540, tous pensaient qu'il aurait le même sort.

Il n'en fut rien; Cranmer semble en effet être le seul favori pour qui ce roi sanguinaire ait éprouvé un véritable attachement. Un jour il arriva par la Tamise au palais de l'archevêque à Lambeth, et il lui dit gaiement : « Eh! notre chapelain, j'en ai appris de belles sur votre compte; il paraît que vous êtes le plus grand hérétique du Kent, » et il lui fit voir une dénonciation du clergé de Cantorbéry et des justices du Kent. Le crédit de Cranmer et son orthodoxie furent également attaqués au Conseil privé et à la Chambre des communes, mais le roi se refusa toujours à sévir contre son favori. Une fois l'archevêque sollicita d'être conduit à la Tour de Londres afin de s'y laver, devant ses juges, de toutes ces accusations : « Ah! pieuse naïveté, lui dit Henri. Ne pensez-vous pas que si vous étiez une fois en prison, vos ennemis vous y garderaient? Des langues, qui sont muettes maintenant, parleraient; des personnes, qui tremblent de lever les yeux vers vous, vous accuseraient, et vous seriez perdu! » Cranmer conserva donc jusqu'à la mort du roi, en 1547, une influence prépondérante dans les affaires religieuses et même politiques de l'Angleterre; c'est pour plaire à Henri VIII qu'en 1546 il publia le premier *Primer*, livre de prières officiel de l'Église anglicane, avec des litanies en anglais pour être chantées aux processions.

III. SOUS ÉDOUARD VI. — A son avènement en 1547, le nouveau roi, fils de Jeanne Seymour, n'avait que dix ans; son oncle, le protecteur, duc de Somerset, se trouva d'accord avec Cranmer pour activer le mouvement de réformes en Angleterre. Pourtant ils n'osèrent pas agir aussi vite qu'ils le désiraient; le parti conservateur restait puissant, tandis que les anabaptistes et les réformés venus d'Allemagne se discréditaient par leurs exagérations; enfin dans son propre parti, le primat rencontrait une opposition jalouse, d'où naîtra

le puritanisme. Au lieu donc de se déclarer ouvertement luthérien, il préféra continuer quelque temps sa tactique prudente. Ainsi, lors du couronnement du jeune roi, que son père avait ordonné d'élever dans la religion catholique, l'archevêque s'ingénia à mêler rites catholiques et protestants, tandis qu'il suppliait Édouard VI de combattre l'idolâtrie et la tyrannie de l'évêque de Rome. Devenu membre du Conseil de régence, il fit porter un décret intimant aux évêques l'ordre de demander au roi une nouvelle commission comme fonctionnaires spirituels; lui-même donna l'exemple de la soumission, se déclara amovible à la volonté du roi et reçut de nouveaux pouvoirs pour son archidiocèse.

Bientôt il osa faire abolir par le parlement le statut des 6 articles ou bill du sang, 4 novembre 1547. En conséquence, il rappela d'Allemagne sa seconde femme et fit reconnaître publiquement son mariage. L'article qui conservait la présence réelle étant supprimé, il fit imposer la communion sous les deux espèces, et pour la réglementer publia un opuscule en anglais, intitulé : *Ordre pour la communion*. Ce rituel était provisoire, car il voulait supprimer la messe et la remplacer par la cène. Voir t. I, col. 1286. Enfin pour activer le mouvement vers la réforme, il appela d'Allemagne des théologiens renommés qui remplacèrent dans les deux universités les docteurs trop tièdes à seconder ses vues. Bucer, Pierre Martyr, Paul Fagius, Bernardin Ochino, Tremellius vinrent l'aider par leurs avis, leur enseignement, leurs écrits, et ainsi prirent une part très considérable dans l'établissement du vrai protestantisme en Angleterre. Selon leurs conseils, il imposa pour les offices des lectures de la Bible en anglais et de la paraphrase d'Érasme sur le Nouveau Testament, y augmenta le rôle du sermon, fit paraître une traduction d'un catéchisme de Luther où il lui imputait beaucoup d'idées de Calvin sur la cène. Le 14 décembre 1548, la Chambre des lords discuta longuement la question des sacrements, et Cranmer, de luthérien qu'il avait été jusqu'alors, s'y montra à peu près calviniste. À la suite de cette discussion, il fit accepter le *Book of common prayer*, composé sur ses indications par une commission pour remplacer tous les autres rituels, et étendre à tout le royaume sa doctrine miluthérienne, mi-calviniste. Voir t. I, col. 1286. Gardiner publia en 1551 une interprétation du *Prayer Book* intitulée : *Explication de la foi catholique sur le sacrement de l'autel*, dirigée contre l'ouvrage de Cranmer : *Défense de la doctrine du sacrement de l'eucharistie*. Dans sa réponse, Cranmer avoue que, « dans le livre de la sainte communion, nous ne demandons pas que le pain et le vin soient le corps et le sang du Christ, mais qu'ils soient pour nous le corps et le sang du Christ, c'est-à-dire que nous les mangions et buvions de sorte que nous puissions entrer en participation de son corps crucifié et de son sang répandu pour notre rédemption. » Du fond de sa prison Gardiner riposta en 1552 par une *Confutatio cavillationum...*, parue à Paris sous le nom de Marcus Antonius Constantius, théologien de Louvain.

En cette année 1552, Cranmer publia une seconde édition du *Prayer Book*, où la tendance calviniste était encore exagérée : l'extrême-onction, la crosse, les vêtements spéciaux pour l'ordination étaient supprimés. Voir t. I, col. 1287. Néanmoins, les non-conformistes qui devenaient plus influents n'étaient pas encore satisfaits. Cranmer, retiré dans son diocèse, y reçut du secrétaire d'État, Cecil, une lettre sévère blâmant la richesse des évêques; afin de complaire au Conseil, le primat dut ajouter à la seconde édition du *Prayer Book* une note pour expliquer que la génuflexion devant le sacrement n'était pas une marque de superstition. Ainsi lui-même se trouvait dépassé par les novateurs et il se

plaint en ces termes : « Il y a des esprits glorieux et inquiets qui trouveraient à redire à notre livre même si on le modifiait chaque année; ils prétendent que l'Écriture ne commande pas de s'agenouiller. Voilà la racine de toutes les erreurs des sectaires : s'ils ont raison, plus n'est besoin d'un rituel; ne prenons plus souci d'établir de l'ordre dans le culte ou même dans l'État. Si l'Écriture n'ordonne pas de s'agenouiller, elle n'ordonne pas non plus de s'asseoir. Accroupissez-vous donc sur le sol comme les Turcs et les Tartares. » Les non-conformistes redoublèrent leurs hardiesses religieuses, parcourant le pays, prêchant des doctrines qui battaient en brèche la base même de la société, et le principe de l'autorité royale; il fallut que Cranmer se résignât à lutter contre ceux qu'il avait tant encouragés, au moins secrètement, sous Henri VIII; il résolut aussi de composer une série de points doctrinaux qu'on rendrait obligatoires pour les sermons.

C'est dans ce but que fut rédigée la nouvelle Confession de l'Église anglicane, connue sous le titre de 42 articles de religion, inspirés à peu près tous des Confessions protestantes d'Allemagne. Ils furent promulgués le 19 juin 1553. Élisabeth les réduisit plus tard à 39 et ce sont ces derniers qui sont restés la règle de la foi actuelle de l'Église établie. Voir t. I, col. 1289-1291. De plus, Cranmer avait déjà jeté les bases d'un grand ouvrage de droit ecclésiastique qui abrogerait les règlements que l'Angleterre avait autrefois reçus de Rome. Cette *Reformatio legum ecclesiasticarum* décrétait des peines très sévères contre les impies, les hérétiques, les blasphémateurs, les adultères, autorisait le divorce, etc., mais la mort du roi Édouard VI, arrivée le 6 juillet 1553, en empêcha la publication.

IV. SOUS MARIE TUDOR. — Bien qu'Édouard eût désigné pour lui succéder une de ses parentes, Jeanne Grey, le souvenir des Tudors était encore si populaire que la fille d'Henri VIII et de Catherine d'Aragon, la catholique Marie Tudor, fut proclamée reine par la nation presque tout entière. Dès son avènement, elle se hâta de restituer au catholicisme romain tout ce que les deux règnes précédents lui avaient fait perdre en Angleterre; et pour la seconder, le cardinal Reginald Pole arriva de Rome avec le titre de légat du saint-siège. Le primat, qui avait reconnu Jeanne Grey, reçut l'ordre de se retirer en son palais de Lambeth; on fit courir le bruit qu'il avait offert à la nouvelle reine de rétablir lui-même l'ancien culte; mais il ne craignit pas de répondre à cette imputation par une déclaration violente où il publiait hautement sa fidélité à la doctrine et au rituel établis sous les règnes précédents, en conformité avec les usages de l'Église primitive. Alors il fut conduit à la Tour pour crime de haute trahison; il obtint son pardon pour cette accusation, mais le 14 avril 1554, il fut traduit avec les évêques Ridley et Latimer devant une assemblée spéciale de docteurs pour discuter avec eux sur le dogme de la transsubstantiation; il refusa de souscrire une formule de foi qui maintenait la présence réelle et le sacrifice de la messe; enfin il fut déclaré hérétique, et violateur de la loi du célibat ecclésiastique par son second mariage. Malgré son appel au tribunal de Dieu et au concile général, on le livra au tribunal séculier qui le condamna au feu : il dut attendre dans sa prison à Oxford que le rite de la dégradation d'un archevêque fût envoyé de Rome, et assista de sa fenêtre au supplice de Ridley et de Latimer. Ce spectacle ébranla sa fermeté, puisqu'il composa successivement six rétractations, quatre en anglais, courtes et peu claires; les deux dernières en latin, humbles et explicites; il n'en fut pas moins conduit dans l'église Sainte-Marie d'Oxford pour désavouer ses fautes en public avant d'être exécuté. Cette fois désespérant de sauver sa vie, il rétracta toutes ses abjurations.

« Je les ai faites, avoua-t-il, dans le désir de vivre. » On dit même qu'il ajouta : « Puisque ma main a péché en écrivant le contraire de la vérité, c'est elle qui brûlera la première. » « Le patriarche des hérétiques » subit avec courage le supplice du bûcher, le 21 mars 1556, à la place même où périrent Ridley et Latimer, là où se dresse le Monument des Martyrs.

V. APPRÉCIATION ET ŒUVRES. — Les historiens qui ont raconté la vie de Cranmer varient beaucoup dans leur jugement. Ainsi Hume dépeint ce patriarche de la réforme anglicane comme un esprit droit, sincère, doué de toutes les vertus chrétiennes, ferme dans sa vie comme dans sa mort. Burnet voit en lui l'émule des Athanase et des Cyrille. D'autres l'appellent parjure, hypocrite, apostat, blâment sa cruauté à l'égard des non-conformistes et lui attribuent une grande part dans les violences de Henri VIII. Bossuet dit de lui : « Quel homme, qu'un évêque qui était en même temps luthérien, marié en secret, sacré archevêque suivant le pontifical romain, soumis au pape dont il déteste la puissance, disant la messe qu'il ne croyait pas, et donnant le pouvoir de la dire. »

Il est certain que s'il n'inspira pas directement nombre de supplices ordonnés par Henri VIII et Édouard VI, il signa avec complaisance de tels arrêts contre Thomas Morus, Fisher, évêque de Rochester, et beaucoup de catholiques, contre le duc de Somerset et beaucoup de non-conformistes. Sa constance n'apparaît guère dans ses opinions successives; d'abord catholique, puis luthérien, enfin calviniste; partisan de l'institution divine des évêques et de leur indépendance absolue, puis se déclarant amovible et fonctionnaire du roi. Ses historiens avouent aussi que son intelligence était un peu lente, mais sa mémoire prodigieuse; malgré les troubles et les préoccupations qui agiterent sans cesse son existence, il se livra toujours à l'étude de la théologie et attira dans son palais de Lambeth les théologiens chassés du continent, leur procura des postes et des revenus; il envoya de jeunes Anglais étudier en Allemagne pour répandre ensuite les idées nouvelles en Angleterre. C'est donc avec raison que les anglicans le considèrent avec Henri VIII comme l'auteur principal de la réforme dans leur pays.

Ses œuvres, composées dans un style assez négligé mais vigoureux et abondant, sont surtout des écrits de controverse en latin ou en anglais, contre Gardiner et le catholique Richard Smith. La plus connue est sa *Défense de la vraie et catholique doctrine du sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ*, in-8°, Emden, 1557. La bibliothèque de l'évêché de Londres possède deux manuscrits in-folio transcrits par Parker, qui contiennent un recueil de passages de la Bible, des Pères, des conciles et des théologiens scolastiques, afin de prouver la légitimité de la réforme anglicane et les innovations de l'Église romaine; la bibliothèque de Cambridge possède également plusieurs manuscrits de ce genre.

J. S. Brewer et J. Gairdner, *Calendar of letters and papers, foreign and domestic, of the reign of Henry VIII*, 13 in-8°, Londres, 1862-1892; W. B. Turnbull, *Calendar of state papers, foreign series, of the reign of Edward VI*, in-8°, Londres, 1860; *Calendar, etc., of Mary*, in-8°, Londres, 1861; M. Creighton, *The Tudors and the Reformation*, 11^e édit., Londres, 1888; Fr. Seeböhm, *The era of the protestant revolution*, Londres, 1887; Zimmermann, *Maria die Katholische, eine Skizze ihres Lebens und ihrer Regierung*, in-8°, Fribourg, 1890; Todd, *Life of Cranmer*, 1831; *Dictionary of national biography*, Londres, 1888, t. XIII; Audin, *Histoire de Henri VIII et du schisme anglais*, 2 vol., Paris, 1847; Lingard, *Histoire d'Angleterre*, trad. Roujou, Paris, t. II; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. IV, p. 317-329. Voir ANGLICANISME, t. I, col. 1301.

L. LÖVENBRUCK.

CRANIOTOMIE. Voir EMBRYOLOGIE.

CRASSET Jean, jésuite, né à Dieppe le 3 janvier 1618, entra dans la Compagnie de Jésus le 22 août 1638, enseigna les belles-lettres et la philosophie, puis fut appliqué à la prédication. Pendant 23 ans, il dirigea la congrégation des Messieurs à la maison professe des jésuites à Paris, où il mourut le 4 janvier 1692. Il a publié un grand nombre d'ouvrages ascétiques et de piété, souvent réimprimés et restés jusqu'à nos jours parmi les plus goûtés des âmes religieuses. Citons entre autres : *Méthode d'oraison*, in-12, Paris, 1672; *Le chrétien en solitude*, in-12, Paris, 1674; *Considérations sur les principales actions de la vie*, in-12, 1675; *Instructions spirituelles pour la guérison et la consolation des malades*, 2 in-18, Paris, 1680; *La douce et sainte mort*, in-12, 1681; *Considérations chrétiennes pour tous les jours de l'année*, 3 in-12, Paris, 1683; *Entretiens doux et affectueux pour tous les jours de l'Avent sur l'incarnation et la naissance du Fils de Dieu, avec des cantiques*, in-12, Paris, 1685; *Entretiens doux et affectueux pour tous les jours du Carême sur la mort et la passion de Notre-Seigneur*, 2 in-12, Paris, 1685; *Maximes chrétiennes pour tous les jours du mois*, 2 in-12, Paris, 1689; *Préparation à la mort*, in-12, Rouen, 1689; *Traité des saints anges et de l'honneur qui leur est dû*, in-12, Paris, 1691; *Des congrégations de Notre-Dame érigées dans les maisons des Pères de la Compagnie de Jésus*, in-12, Paris, 1694 (publié par le P. Jobert). Ajoutons *La vie de Madame Helyot*, in-8°, Paris, 1683. Le P. Crasset a aussi préparé « *La vie et les œuvres spirituelles de M. Helyot*, conseiller en la Cour des Aides de Paris, mort en odeur de sainteté le 30 janvier 1685 après avoir édifié par sa vertu, l'espace de 14 ans, la congrégation de la T. S. Vierge, érigée dans la maison professe des RR. PP. de la Compagnie de Jésus, où il avoit été reçu l'an 1670 »; le manuscrit de ce travail, de 426 fol. in-4°, est conservé à la Bibliothèque publique de Saint-Petersbourg. *Catalogue des manuscrits français de cette bibliothèque* par M. Gustave Bertrand dans la *Revue des sociétés savantes*, 5^e série, t. VI, p. 396. Un autre ouvrage historique plus considérable du pieux religieux est l'*Histoire de l'Église du Japon*, 2 in-4°, Paris, 1689. D'après un renseignement donné au P. Sommervogel, le gouvernement japonais, vers 1878, aurait fait traduire et imprimer en japonais cette histoire.

Il nous reste à dire quelques mots de deux incidents théologiques, qui mirent un peu d'agitation dans la paisible carrière du P. Crasset. En 1656, le jour de la Nativité de la sainte Vierge, prêchant dans l'église du collège des jésuites d'Orléans et voulant mettre ses auditeurs en garde contre la doctrine de Jansénisme que le saint-siège et les évêques de France venaient de condamner solennellement, le P. Crasset avait cru devoir laisser entendre que certains ecclésiastiques et même des prédicateurs, à Orléans, ne craignaient pas de répandre encore cette doctrine pernicieuse. Dès le lendemain, 9 septembre, paraissait une ordonnance de M^{or} d'Elbene, évêque d'Orléans, déclarant la prédication faite la veille par le P. Crasset « remplie de propositions fausses, injurieuses, calomnieuses, tendantes à troubler la paix du diocèse et à ébranler la sediton », et lui interdisant la chaire dans ce diocèse. *Annales de la Société des soi-disans jésuites*, in-4°, Paris, 1769, t. IV, p. 691-693. Il parut une courte défense du prédicateur, sous le titre : *Sommaire du discours prêché à Orléans par le P. Crasset, religieux de la Compagnie de Jésus, le 8 septembre 1656, avec quelques remarques sur le mandement qui l'a suivi*, in-4°, 2 fol. Le prélat, si prompt à venger l'orthodoxie de son clergé, n'était pas lui-même au-dessus du soupçon en cette matière; du moins il avait donné la preuve de son indulgence excessive pour la nouvelle secte, lorsque,

publiant la condamnation des cinq propositions, il avait soigneusement évité de faire aucune mention de leur auteur et du livre d'où elles étaient tirées. Il releva le P. Crasset de son interdit le 10 février 1657.

L'autre incident est postérieur d'une vingtaine d'années. En 1673, avait paru un écrit anonyme, intitulé : *Monita salutaria beatæ Mariæ Virginis ad cultores suos indiscretos*. L'auteur, qu'on sut plus tard être un juriste de Cologne, Adam Widenfeldt, y faisait parler la sainte Vierge contre les exagérations qui se commettent dans son culte; mais, tandis qu'il frappait quelques abus réels, il ne sauvegardait pas la dévotion saine et légitime, et jetait le discrédit sur des pratiques approuvées et louées par l'Église. Les jansénistes s'employèrent activement à la diffusion de ces *Monita*; un de leurs écrivains les plus féconds, le P. Gerberon, bénédictin, les traduisit en français sous le titre d'*Avertissements salutaires de la B. V. Marie à ses dévots indiscrets*, Lille, 1674. Il se livra une chaude bataille d'écrits autour de cet opuscule. Un biographe du P. Crasset rapporte qu'il « composa un fort gros écrit pour le réfuter article par article, mais comme il se préparait à le donner au public, on lui fit comprendre qu'il valait beaucoup mieux faire quelque ouvrage qui demeurât à jamais pour établir la dévotion de la sainte Vierge, que de se contenter d'un simple écrit dont la mémoire finirait avec la querelle qui y avait donné occasion. Il fit donc son livre dont le titre fut : *La véritable dévotion envers la sainte Vierge établie et défendue* ». Publié à Paris en 1679, cet ouvrage fut réédité en 1687, avec des additions, dont l'une répondait au protestant Jurieu qui s'était servi d'un passage du P. Crasset pour l'opposer à Bossuet. Les *Monita* de Widenfeldt avaient été condamnés à Rome par le Saint-Office, le 20 février 1674; les *Avertissements* mis à l'Index, le 25 janvier 1678. Antoine Arnauld s'efforça de faire censurer aussi à Rome, ou du moins à Paris, la *Véritable dévotion* du P. Crasset, où il voyait défendre les excès les plus outrés, à son jugement. Il pria donc son ami Neercassel, vicaire apostolique de Hollande, de le dénoncer à Rome et de chercher en même temps à obtenir par Bossuet une censure de la Sorbonne. Neercassel écrivit en effet dans ce sens à Bossuet, et Arnauld lui-même écrivit aussi directement au syndic de la faculté de théologie, Pirot. *Œuvres d'A. Arnauld*, Lausanne-Paris, 1775, t. II (Lettres), p. 349; t. V, p. 161; t. XII, p. 521. Toutes ces manœuvres du chef des jansénistes n'aboutirent à rien.

Après la mort du P. Crasset, son confrère le P. Jobert a publié : *La foy victorieuse de l'insidélité et du libertinage. Dernier ouvrage du feu R. P. Crasset de la Compagnie de Jésus, avec un abrégé de la vie et des vertus de l'auteur*, in-12, avec portrait, Paris, 1693.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{te} de Jésus*, t. II, col. 1623-1646; Jobert, notice dans *La foy*, etc.; Reusch, *Der Index*, t. II, p. 551; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 551.

J. BRUCKER.

CRATEPOIL, CRATEPOLEUS, CRATEPOLIUS était le nom patronymique du P. Pierre de Moers (Mersseus, Opmersensis), près de Juliers au diocèse de Cologne. Sa biographie est assez inconnue, et sa bibliographie a été fort embrouillée par les auteurs qui ont négligé de rechercher ses œuvres originales. Il appartenait à l'ordre des mineurs conventuels et il prend le titre de bachelier en théologie. On le dit mort le 1^{er} août 1605. Comme œuvres certaines nous pouvons citer : *Electorum ecclesiasticorum, id est Colonienisium, Moguntinensium ac Trevirensium a primis usque ad eos qui jam præsident catalogus*, in-12, Cologne, 1580, dans lequel on trouve la liste des évêques suffragants de ces princes électeurs, réédité dans le *Chronicon chronicorum ecclesiastico-politicum* de Gruter, Franc-

fort, 1614, t. I, p. 1247; *De Germaniæ episcopis et orthodoxis doctoribus qui populum ad Christi religionem ibidem ab initio converterunt... præterea de schismaticis et pseudodoctoribus qui vita et impia sua doctrina eundem populum magna ex parte corruerunt, insuper quam sit periculosum ab Ecclesia catholica secedere*, in-12, Cologne, 1592. On a souvent fait des œuvres distinctes des diverses parties de ce petit volume dont la I^{re} est *De sanctis Germaniæ*, la II^e *De hæreticis et schismaticis* avec un appendice *De maleficis et sagis*, et la III^e, *Periculosum valde est ab Ecclesia catholica secedere*. Migne donne ce titre d'un autre livre : *Catalogus omnium archiepiscoporum et episcoporum qui ab origine christianæ religionis contra misoliturgicos missæ sacrificium asseruerunt*, Cologne, 1597. On lui attribue aussi un *Epitome concionum Ludovici Granatæ*, Cologne, 1591; Lyon, 1592, 1609; *De resurrectione corporum et animæ immortalitate*, Cologne, 1598; *Historia martyrum Gorcomiensium*, *ibid.*, 1580; *Compendium catechismi catholici*, in-12, *ibid.*, 1592; in-8°, Lyon, 1592; *Catalogus academiæ orbis christiani*, in-8°, Cologne, 1593, et d'autres ouvrages qui semblent des extraits ou rééditions des précédents ou bien de fausses interprétations des titres cités.

Franchini, *Bibliotheca e memorie di scrittori conventuali*, Modène, 1693, p. 521; Sharalea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Migne, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. II, col. 914; t. III, col. 431; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 217.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

CRÉATEUR. Voir **CRÉATION**, col. 2109 sq.

CRÉATIONISME. Voir **AME**, t. I, col. 968 sq.

CRÉATION. — I. Notions préliminaires. II. Aperçu historique. III. Exposé dogmatique. IV. La doctrine catholique au concile du Vatican. V. La création dans la théologie, la philosophie et l'apologétique.

I. NOTIONS PRÉLIMINAIRES. — 1^o *Le mot.* — Il marque dans l'usage courant une énergie de l'agent particulièrement féconde : création de l'art, création de magistrats, procréation d'enfants etc.; il désigne dans la théologie catholique l'acte par lequel Dieu produit le monde du néant. Cette idée « produire du néant » n'étant pas des premières que suggère l'expérience n'aurait chance d'avoir sa racine propre que si, à quelque époque tardive, on en eût forgé une tout exprès. Ce n'est guère ainsi que procèdent les langues. En réalité les mots qui l'expriment lui ont été attribués par spécialisation. Les termes ברא, אֵלֶּם, *creo*, désignant primitivement quelque action plus productive ont été appliqués plus tard à l'action productrice par excellence. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebraicæ*, in-4°, Leipzig, 1829, ברא, אֵלֶּם; cf. sanscrit *kshi*, établir; *creo*, en quelque sorte causatif de *eresco*, cf. *Troiano a sanguine cretum*. *Ênée*, IV, 191.

2^o *Le concept catholique.* — De manière plus précise, la création est l'acte par lequel Dieu, sans tirer le monde de sa propre substance, ni d'aucun élément préexistant, le fait apparaître hors de lui, là où rien n'existait. Ainsi compris, le dogme de la création est la réponse faite par le christianisme au problème de l'origine des choses.

Un être peut être produit par un autre par procession, par émanation, par transformation, par création. Il y a procession, lorsque, sans division de substance, une nature immuable est communiquée tout entière à plusieurs personnes : ainsi des personnes de la sainte Trinité; émanation, lorsqu'un être tire de sa propre substance, comme une réalité séparée, une substance semblable ou analogue (émanation substantielle), ou bien produit en lui-même une manière d'être nouvelle,

distincte de lui puisqu'il peut être sans elle, indistincte puisqu'elle ne peut être que supportée en lui et par lui (émanation modale); *transformation*, si quelque agent externe détermine dans un autre un changement d'état; *création*, si, par un pouvoir plus absolu, cet agent amène en dehors de soi à l'existence quelque chose qui ne préexistait en aucune façon. Ainsi : 1. *par opposition* avec toutes les solutions non chrétiennes, la création n'est ni procession, ni émanation, ni transformation; par là elle se distingue du panthéisme et du dualisme; 2. *par analyse* du concept, on voit qu'une création requiert : a) un principe extérieur, le créateur; b) un terme qui n'existe pas de lui-même; c) un influx qui le fait passer du non-être à l'être et sans le tirer de l'agent le constitue comme une réalité distincte en dehors de lui.

3^e *Terminologie scolastique*. — Créer, c'est avec le néant comme point de départ, *terminus a quo*, amener à l'être, *terminus ad quem*, une réalité nouvelle. S'il s'agit par exemple de produire une statue, le marbre choisi sera le *terminus materialis a quo*, l'état informe de cette matière première le *terminus formalis a quo*, la forme parfaite qu'on lui donnera, le *terminus formalis ad quem*. On voit facilement quelles différences existent entre une création proprement dite, *creatio ex nihilo*, et cette création de l'art, ou toute autre production par le moyen des causes secondes, *effectio* ou *efficientia*. Si la forme que va recevoir le marbre peut être dite « tirée du néant », parce qu'elle n'existe pas encore en elle-même, *ex nihilo sui*, elle ne l'est point pourtant, en tant que produite par le moyen de ce bloc qui déjà la renferme en quelque sorte, comme le *sujet* supporte ses diverses manières d'être, puisqu'il suffit de le travailler pour la faire apparaître, *non ex nihilo subjecti*. Au contraire, si rien ne préexiste, ni forme de statue, ni matière qui la contienne en puissance, produire la statue, c'est la créer, la tirer du néant. C'est là ce que l'Ecole exprime en définissant la création : 1. en raison du terme d'origine, *productio rei ex nihilo, ex nihilo sui et subjecti*; 2. en raison du résultat final qui n'est pas une modification accidentelle, mais la constitution de toute la réalité d'un être, *productio rei secundum totam substantiam*; 3. en raison du terme visé par le créateur, qui est précisément d'appeler à l'existence un être nouveau, *productio entis in quantum ens*.

Pour éviter les confusions que provoque l'usage indistinct du même mot en de multiples acceptions, les scolastiques distinguent avec soin la création considérée comme l'acte créateur, *creatio activa*, et la création prise pour le devenir de l'effet, *creatio passiva*, la création entendue dans son principe, c'est-à-dire l'agent lui-même et ses facultés, *creatio principiative*, ou dans son résultat, c'est-à-dire la créature, *creatio terminative*. Enfin, pour séparer, dans le récit de la Genèse, ce qui convient à la création au sens strict, de ce qui est modification, transformation, évolution sub-séquent, ils reconnaissent encore une *creatio prima*, à qui convient en rigueur la définition de *productio ex nihilo*, c'est la création de la matière cosmique, et une *creatio secunda*, qui est l'élaboration, l'ordination de cette matière créée à l'origine. La création première pourrait s'entendre de Gen., 1, 1, *opus creationis*; la création seconde s'appliquerait à l'œuvre des six jours, Gen., 1, 3 sq., *opus distinctionis et ornamenti*. Il ne sera question dans cette étude que de la création première, *creatio ex nihilo*.

4^e *Intelligibilité du concept*. — 1. La *creatio ex nihilo* n'est donc pas l'acte contradictoire dans les termes par lequel Dieu, avec le néant comme matière première, façonnerait toutes choses. Les déclarations des Pères et des théologiens sont formelles et constantes sur ce point. Encore ne combattent-ils pas une opinion reçue

même du petit nombre; ils protestent contre les absurdités qu'on leur prête pour les commodités de la discussion. Produire *ex nihilo*, c'est dire seulement *non ex Deo*. S. Augustin, *Opus imperf. contra Jul.*, 1, V, c. XLII, P. L., t. XLIV, col. 1479. Ce n'est pas tirer quelque chose de rien, comme si rien était quelque chose et matière première positive, *non materialiter ex*, ni se servir de rien comme d'un instrument réel, *non causaliter per*, mais faire succéder quelque chose à rien par la seule puissance de l'agent, *ordinaliter post*. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, 1. II, dist. I, p. 1, a. 1, q. 1, ad 6^{um}, Quaracchi, t. II, p. 18; S. Anselme, *Monolog.*, c. VIII, P. L., t. CLVIII, col. 155. Quand on dit faire quelque chose de rien, la préposition de n'indique pas la matière première, *causam materialem*, mais le seul ordre de succession, *sed ordinem tantum*, de même qu'on dit de l'aube vient le jour, pour après le matin vient le midi. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XLV, a. 1, ad 3^{um}. De même que l'homme s'engendre du non-être qui est le non-homme, de même la création qui est production de l'être tout entier, *emanatio totius esse*, se fait du non-être qui est néant. *Ibid.* Faire quelque chose de rien, suivant la définition courante de la création, signifie donc ordre de succession, non ordre de provenance. Bien comprise, la formule est claire et commode dans sa brièveté.

Les scolastiques la précisent encore. « Impossible, dit Scot, de rien produire du néant absolu. Rien en effet ne se crée qui n'ait préexisté dans une intelligence ou une volonté, *quod non prius habuerit esse intellectum vel volitum*. » *In IV Sent.*, 1. II, dist. I, q. 1, n. 7, *Opera*, Paris, 1893, t. XI, p. 63. « Ainsi, comme il est clair que les choses ont été produites n'étant rien avant d'être faites, en tant qu'elles n'étaient pas ce qu'elles sont maintenant et qu'il n'existait pas de matière dont on les formât, *nec erat ex quo fierent*, cependant elles n'étaient pas néant quant à l'idée de l'agent par laquelle et selon laquelle elles devaient être faites. » S. Anselme, *loc. cit.*, c. IX sq., col. 157 sq.; S. Thomas, *De potentia*, q. III, a. 1, ad 7^{um}. Si l'on ne suppose donc un être premier, en qui préexistaient toutes choses, quant à leur type dans son intelligence, quant à leur possibilité dans sa puissance et dans sa volonté, éternellement rien ne sera. La question de la création se ramène par conséquent à celle-ci : posé un être infini, lui est-il possible de réaliser ses idées hors de soi ?

2. La notion de création *ex nihilo* est donc intelligible, puisqu'elle contient quelques idées simples très claires : être cause — de quelque chose hors de soi — sans rien de préexistant hors de soi; et qu'elle est l'objet de négations très précises. L'idée demeure imparfaite, inadéquate, comme tant d'autres; on pense du moins quelque chose et l'on sait ce que l'on dit.

3. La création *ex nihilo* peut même, dans une certaine mesure, être l'objet d'une représentation mentale. La création passive a son image équivalente dans l'apparaître de tout phénomène physique qui commence, ou si l'on veut dans toute illusion des sens qui nous montre un effet sans cause apparente, *esse post non esse*; la création active a son analogue, comme image, soit dans la causalité externe, soit dans la causalité interne, dans tout phénomène psychique qui commence sur une détermination de la volonté libre. L'image est sans doute imparfaite, mais en somme elle l'est moins que lorsque nous nous représentons les réalités immatérielles avec des mots, ou avec des images matérielles, usant de racines qui veulent dire souffler, forme, peser, pour traduire âme, idée et pensée. Il suffit qu'il y ait quelque analogie entre les deux « apparaître » et les deux causalités, pour que nous puissions avoir dans l'esprit quelque notion intelligible, et dans l'imagination quelque symbole de l'une par l'autre. Il

est en tout cas bien léger de faire argument contre la création de la facilité que l'on trouve à se représenter une matière éternelle, et de la torture que l'on éprouve à se figurer la création. Cf. Stuart Mill, cité par Maillet, *La création et la Providence devant la science moderne*, in-8°, Paris, 1897, p. 105. Après le critérium déjà suspect de « l'idée claire », aurons-nous donc celui de « l'image aisée »? Ne peut-on se payer d'images tout comme de mots?

4. *Le comment de la création reste mystérieux.* — a) *Au même titre que tout devenir et toute relation causale.* — Le rapport d'antécédent à conséquent, celui de cause à effet, se conclut s'il y a lieu, mais, si l'on excepte la causalité interne, il ne se constate en soi par aucun sens; il ne se représente pas autrement à l'imagination que par la succession de deux images traduisant l'une ce qui était, l'autre ce qui est devenu; il s'explique à l'esprit avec la clarté que l'on sait. Même avec le fait sous les yeux, nous ne voyons rien au comment, et cependant l'expérience force bien à enregistrer des relations spéciales entre certains antécédents et conséquents. — b) *Au titre spécial d'origine première de l'être.* — Si le devenir du moindre phénomène a son mystère, dans l'hypothèse de la création, l'origine première des choses doit être plus obscure encore, en elle-même d'abord parce qu'elle atteint l'être d'une façon plus intime dans ces réalités sous-jacentes aux phénomènes dont nous savons si peu de chose, pour nous ensuite parce qu'elle dépasse forcément et notre expérience qui commence au lendemain de la création, et notre activité personnelle qui se borne à des modifications d'état. Nos idées et nos termes de cause et d'effet, d'antécédent et de conséquent expriment des rapports et des relations sans les expliquer, pas plus qu'une formule de mécanique ou de physique ne nous explique le comment en chiffrant un fait d'ailleurs certain. On peut donc accumuler contre la création les difficultés sans avoir encore ébauché une réfutation. Il suffit que la formule abstraite *creatio ex nihilo* apparaisse malgré tout comme la seule acceptable pour chiffrer tant bien que mal le premier apparaître des choses. Cf. M^r d'Hulst, *Mélanges philosophiques*, Paris, 1892, p. 568 sq.; A. Vanhoonacker, *De rerum creatione ex nihilo*, in-8°, Louvain, 1886, part. I, sect. II, p. 48-80.

5. *Possibilité d'une création.* — Ramenée à ces termes « l'Absolu peut-il réaliser ses idées, poser de l'être hors de soi, » la possibilité de la création peut être envisagée soit *a priori*, soit *a posteriori*. Sous ces deux aspects, le dogme attend encore des objections péremptoires.

1. *A priori.* — a) *Nulle contradiction* dans le concept « produire de rien », nous venons de le voir. « Cette doctrine n'offre d'elle-même de difficultés insolubles, que parce qu'on l'entend d'une manière grossière comme si par exemple le rien pouvait servir à faire quelque chose. » Janet, *Le matérialisme contemporain*, Paris, 1888, p. 154. Produire sans rien n'est pas non plus contradictoire. Produire dit simplement influx sur un effet, *ordinem ad effectum*, et non pas exigence d'un sujet préexistant, *ordinem ad passum*. Suarez, *Disp. met.*, disp. XX, sect. 1, n. 11. — b) *La raison voit même quelque vraisemblance* à ce que la création *ex nihilo* soit possible. Agir, en effet, est une perfection; si donc il existe un être qui soit toute perfection, on ne voit pas pourquoi son action ne pourrait se manifester que sous cette forme limitée : agir sur quelque chose de préexistant; on ne voit pas davantage quelle pourrait être son action spécifique, celle qui serait immédiatement proportionnée à sa nature et caractéristique de son infinité, si sa causalité était restreinte comme celle des êtres finis. Suarez, *loc. cit.*, n. 13, 14.

On peut donc au moins affirmer que la création *ex nihilo* n'est pas une association de mots qui jure

— possibilité négative. Peut-on dire de plus qu'elle corresponde à une notion objectivement vraie — possibilité positive? A n'examiner que les concepts on peut regarder la question comme insoluble : où les répugnances ne sont pas manifestes, ni les nécessités évidentes, nous ne pouvons *a priori* rien nier, rien affirmer de l'Être infini.

2. *A posteriori*, la question s'éclaire : l'expérience n'a pas une objection concluante, elle achemine plutôt à la reconnaître, elle l'exige même en fin de compte.

a) *Pas d'objection concluante.* — Il est vrai qu'un grand nombre de physiciens et de naturalistes prétendent le contraire, mais leurs arguments font souvent pauvre figure au regard de la logique : le paralogisme est leur moindre défaut.

La science, objecte-t-on, ne connaît pas d'origine des choses. Hæckel, *Les énigmes de l'univers*, in-8°, Paris, 1903, p. 271. — C'est précisément pour ce motif qu'elle a le devoir, en tant que science d'observation, et pour rester fidèle à sa méthode positive, de n'en rien dire. Il ne se voit plus de création, donc il n'y en a jamais eu, est une conclusion à tout le moins hâtive. A étudier avec les meilleures lunettes la trajectoire d'un obus, nous n'aurons pas le droit d'affirmer qu'il marche tout seul, parce que le mortier qui l'a lancé n'est pas dans le champ de notre objectif. Ainsi de la science humaine : arrivée au lendemain de la création, elle a le droit de dire que ce phénomène n'est pas dans son rayon d'observation, et le devoir prudent de ne rien dire de plus; ce serait pour elle dépasser l'expérience.

Plus de miracles, dit-on, donc plus de création. — Mais, tout d'abord, la création n'est pas un miracle; c'est une action toute-puissante, si l'on veut, mais il ne saurait y avoir de miracle avant que l'ordre naturel soit constitué. Admettons même que tout miracle soit impossible, que Dieu ne veuille pas intervenir à nouveau dans le monde qu'il a produit : qu'est-ce que cela prouve sur l'origine première du monde? Le mortier ne relance plus l'obus; donc il ne l'a jamais lancé?

Les arguments positifs n'ont pas une force probante plus appréciable. Le télescope et le microscope démontrent, assure-t-on, l'infini du monde dans l'infiniment grand et dans l'infiniment petit. — Mais de ce que la science ne voit le bout dans aucun des deux sens, a-t-elle le droit d'affirmer que le monde n'a pas de bornes : la trajectoire de notre obus doit-elle s'affirmer infinie parce que notre objectif n'embrasse ni le point de départ, ni le point d'arrivée? — A supposer même que le monde soit de fait infini — au cas où un infini quantitatif, imparfait, muable ne serait pas un concept contradictoire — en quoi ce genre d'infini prouve-t-il la nécessité, l'aséité du monde? Le gros scandale de la philosophie n'est-ce pas au contraire qu'un être fini et imparfait soit l'œuvre de l'Infini et du Parfait? L'infini du monde, si elle était possible, le rendrait plus digne de son auteur. Mais à vrai dire ce n'est pas l'infini que la science enregistre, c'est l'indéfini dans la divisibilité et l'incommensurable pour ses instruments de mesure : la réalité la dépasse ainsi dans les deux sens du tout petit et du très grand; cela prouve-t-il quelque chose contre la création?

On objecte la loi de conservation de l'énergie, ou si l'on veut, ce que Hæckel nomme « la loi de substance, » *op. cit.*, c. XII, p. 245-267, c'est-à-dire la double indestructibilité de la force et de la matière. — Tenons cette loi pour certaine, malgré les réserves qu'elle appelle. Quel lien peut-il bien y avoir entre l'indestructibilité de la matière créée et la non-créeation de la matière? Vous retrouvez, dans le travail mécanique de l'obus arrivé au terme et dans la chaleur dégagée, l'équivalent rigoureux de son énergie potentielle : rien de perdu

dans la circonstance, rien de créé. En quoi cela démontre-t-il que l'obus se meuve d'un mouvement autonome? La loi de conservation prouve admirablement l'incapacité des causes secondes à rien détruire; elle ne prouve absolument rien contre l'aptitude de la cause première à produire du néant ce qu'il lui plaît. Il en faut dire autant de toute objection tirée de la permanence des lois physiques et chimiques.

L'évolution des espèces, affirmée comme un fait, est encore invoquée fréquemment comme une démonstration péremptoire. A vrai dire, pour qu'elle démontrât quelque chose, il faudrait établir que cette évolution n'est pas seulement un changement d'état par utilisation de forces préexistantes, mais qu'elle constitue une introduction dans l'existence de substances ou d'énergies nouvelles. En ce seul cas, si du néant quelque chose peut sortir tout seul, ou le plus sortir, par évolution, du moins, l'évolution est le plus terrible des arguments contre la création : mais cette hypothèse, outre qu'elle est contradictoire dans les termes, renverserait la loi précédente : rien ne se perd, rien ne se crée. S'il arrive seulement qu'en utilisant les forces existantes certains individus se perfectionnent, en quoi cela démontre-t-il que cette évolution n'est pas l'aboutissement normal des lois fixes données dans le principe au cosmos? S'il ne répugne pas au créateur de faire une nature immobile et morte, en quoi cette perfection plus grande de son œuvre, d'être mobile et vivante, pourrait-elle devenir une objection contre lui? Rien ne s'oppose donc à ce qu'on soit à la fois créationniste et évolutionniste et c'est tant pis pour certains savants, s'ils perdent toute leur sérénité scientifique à la seule pensée d'un pareil accord. On se souvient de l'intéressante polémique entre le P. Wasmann, S. J., le myrmécologue si connu en Allemagne, et le professeur Hæckel d'Iéna. Cf. de Sinéty, *L'hæckelianisme et les idées du P. Wasmann sur l'évolution*, dans la *Revue des questions scientifiques*, janvier 1906, et les polémiques récentes, *Germania*, des 15, 16, 19, 20 février 1907. Cf. Wasmann, *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1904, c. ix, q. 271 sq.; H. Haan, *Der deutsche Monistenbund*, dans les *Stimmen*, 1907, t. LXXII, p. 299-311. Des kantistes même se chargent de rappeler le biologiste au respect de l'expérience. Ludwig Goldsmith, *Kant und Hæckel*, in-8°, Gotha, 1906.

C'est ici, s'il faut faire appel aux arguments d'autorité, que se manifeste de façon singulière la légèreté de certaines productions pseudo-scientifiques. Tous ces principes féconds dont se glorifie à juste titre la science moderne, toutes ces hypothèses grandioses ont été introduites par des hommes qui les croyaient plus conformes à la sagesse du créateur : simplicité du plan, perfection plus grande de l'œuvre rejaillissant en définitive sur son auteur. C'était la pensée de Descartes : « Dieu a si merveilleusement établi ces lois, qu'encore que nous supposions qu'il ne crée rien de plus que ce que j'ai dit, et qu'il ne mette en ceci ni ordre ni proportion, mais qu'il en compose un chaos... elles sont suffisantes pour faire que les parties de ce chaos se démentent d'elles-mêmes; et se disposent en si bon ordre, qu'elles auront la forme d'un monde très parfait. » *Discours de la méthode*, V^e part., vi, in-4°, Amsterdam, 1650, p. 37. Le même auteur déduisait la loi de conservation de la notion d'immutabilité divine. Cf. *Principes*, II^e partie, c. xxxvi, p. 51. Même mentalité dans Leibniz, et dans Kant. M. Faye proteste contre l'anecdote qui prête à Laplace ce mot : « Dieu est une hypothèse dont je n'ai pas eu besoin. » Newton, explique-t-il, avait invoqué l'intervention divine pour raccommoder de temps à autre la machine du monde; Laplace ne croyait pas cette intervention nécessaire. « Ce n'était pas Dieu qu'il traitait d'hypothèse, mais son interven-

tion directe en un point déterminé. » *Sur l'origine du monde*, 2^e édit., in-8°, Paris, 1885, p. 130 sq. « Il est faux, dit le même auteur, que la science ait jamais abouti d'elle-même à cette négation [de Dieu]. Celle-ci se produit à certaines époques de lutte contre les institutions du passé... Que la lutte cesse, et bientôt les esprits reviennent aux vérités éternelles, tout étonnés, au fond, de les avoir combattues si longtemps. » *Op. cit.*, introduction, p. 4. Et, pour laisser la critique à une voix autorisée, on connaît le mot de Pasteur après son discours de réception à l'Académie : « Il faut dire souvent des choses et ça été pour moi une grande satisfaction de marquer tout ce qu'il y a de niaiserie dans le positivisme, où il n'y a rien que ce que la science y a mis. » Cf. *Études*, t. xcviii, p. 710-713. On ne peut donc que s'étonner de la désinvolture avec laquelle certains auteurs expédient ces graves problèmes et, recevant de ces maîtres des hypothèses que leur génie croyait plus glorieuses à Dieu, prétendent, sans apporter une seule preuve nouvelle, tirer des mêmes principes la négation du créateur. « Faut-il donc, écrit M. Janet, dans une excellente réfutation de Viardot, tant de raisonnements pour croire à Dieu? — Non sans doute, le sens commun y suffit; mais on peut dire avec Bacon, que si peu de science nous éloigne de Dieu, une science plus profonde nous y ramène. » *Le matérialisme contemporain*, 1888, p. 142. Cf. Caro, *Le matérialisme et la science*, 2^e édit., in-12, Paris, 1868, c. vi sq., p. 151 sq.

b) *L'expérience, non seulement ne nie pas la création, mais, peut-on dire, elle met sur la voie qui mène à la reconnaître.* — Comment cela? En nous montrant une échelle de causes de moins en moins dépendantes de la matière, et en même temps de plus en plus inaltérables et immobiles dans leur action. Au dernier des échelons, se trouve la causalité physico-chimique : elle réclame toujours un objet corporel qui reçoive l'action, et cette action n'est qu'un échange; la cause ne produit, en quelque sorte, qu'en cédant tout ou partie de son mouvement, de sa chaleur, etc. On en pourrait donner comme type l'expérience des vases communicants : l'eau monte d'un côté parce qu'elle baisse de l'autre. Au degré suivant, se trouve la causalité de l'idée. Sans doute, c'est par un abus de mots qu'on appelle une idée nouvelle une création; nos idées les plus neuves sont un rapiéçage d'éléments empruntés à l'expérience. Quel progrès cependant! Ces éléments mis en œuvre n'ont plus rien de matériel; ce sont des notes abstraites de la matière, des concepts universels que l'esprit agence comme à son gré. S'agit-il non plus de la conception de l'idée, mais de son exécution, plus elle est puissante, plus elle apparaît indépendante des conditions contingentes de temps, de lieu, de matière : elle en arrive toujours à ses fins. Et voici surtout ce qui importe : ici l'effet et le mouvement ne sont plus du tout en rapport direct; au contraire, plus l'esprit est puissant moins il s'agit; action et agitation chez lui sont en rapport inverse. S'il y a déperdition concomitante de forces physiques, l'esprit pour sa part, loin de perdre en agissant, s'enrichit. Le pur esprit doit être plus indépendant encore, soit dans la conception de l'idée, puisqu'il ne la tire pas de l'expérience sensible, soit dans son exécution, puisqu'il ne peut lui-même éprouver de mouvement local. Pourquoi n'y aurait-il pas dans l'Être qui est tout esprit, et tout être parce qu'il est sans limite, une causalité indépendante non seulement de la matière, mais de tout élément préexistant, immobile dans son acte, non seulement quant au mouvement local, mais même quant à toute altération ou modification d'état? Ce raisonnement ne saurait certes pas nous permettre d'affirmer l'existence d'une telle causalité immobile et *a nihilo*; mais il nous prédispose à soupçonner sa possibilité, et si la preuve nous en est fournie par ailleurs, à la reconnaître plus

volontiers, comme étant au moins dans le prolongement normal de l'expérience.

c) *Il y a plus, l'expérience nous oblige à affirmer la création.* — En étudiant mieux notre obus, nous constatons que sa trajectoire est une parabole, soumis qu'il est à une double influence du milieu plus ou moins résistant qu'il traverse et de la terre qui l'attire. En présence de cette constatation, la science peut-elle dire : bien que ce mouvement apparaisse comme uniformément ralenti, il est à n'en pas douter autonome et éternel ? Et quand il s'agit de mondes jetés à travers l'espace, si nous voyons qu'ils sont soumis à des variations, aurons-nous le droit de dire : voilà pourtant l'être immuable et nécessaire ? Si nous constatons dans l'ensemble du cosmos une tendance à l'équilibre et au repos, pourrions-nous admettre que son mouvement est cependant éternel ? — Ces données de l'expérience, nous essayerons de les interpréter plus loin. Pour le moment, il suffit de réclamer des savants, qu'ils enregistrent simplement les faits et qu'ils ne nient pas la création, en tant que savants, puisque cette négation n'est pas dans l'expérience. S'ils le font, c'est en philosophes et sur ce terrain nous marchons de pairs à égaux. Le dogme de la création n'a rien à craindre de la science : principes certains, méthode, résultats définitivement acquis, comme le prouve excellemment M^r d'Hulst, il peut tout admettre. *Principes philosophiques*, in-12, Paris, 1892, p. 393 sq.

6° *Objet de cette étude.* — Deux questions se posent au sujet de l'origine du monde : 1. *A-t-il ou non été créé ?* C'est le problème du fait. 2. *De quelle manière a-t-il été produit ?* C'est celui du comment. Elles sont non seulement distinctes, mais indépendantes. Admettons que les sept jours de la Genèse ne soient ni des jours de vingt-quatre heures, ni des jours-périodes : en quoi cela prouvera-t-il que le monde existe par lui-même ? Supposons que l'homme soit beaucoup plus ancien sur la terre que ne le donnent à croire certaines chronologies fondées sur la Bible, aura-t-on établi en rien que l'homme ni la terre n'ont pas été créés ? Mais, dira-t-on, si l'auteur de la Genèse trompe sur un point, pourquoi ne pourrait-il tromper sur l'autre ? A cette objection le philosophe répondra sans doute que la création est une vérité d'ordre naturel avant d'être un dogme couvert par l'autorité divine, et que si la science lui prouve quelque erreur dans l'histoire génésiaque de la création, la raison l'oblige à rester d'accord avec la Genèse pour admettre au moins une création. Le fidèle, qui tient à défendre l'inerrance du livre inspiré, s'appuyant précisément sur cette remarque qu'en toute hypothèse il faut expliquer l'origine première des choses, et que le but manifeste de l'auteur sacré est avant tout de le renseigner sur ce point capital en désignant Dieu comme l'auteur de tout ce qui est, s'en tiendra sans trop de peine aux principes de saint Augustin et de saint Thomas. Puisqu'il ne peut y avoir d'erreur dans un livre inspiré, le jour où il lui sera prouvé qu'une conclusion scientifique certaine est en contradiction avec la Bible, il avouera non l'erreur du texte, mais l'erreur de son exégèse, il relira le livre de plus près et peut-être interprétera comme une allégorie, ou une histoire large, ou une expression plus populaire que savante ce qu'un goût exagéré de concordisme lui avait fait prendre pour une histoire stricte et un enseignement rigoureusement scientifique. S. Augustin, *De Gen. ad litt.*, l. I, c. XVIII, n. 37, P. L., t. XXXIV, col. 260 ; c. XIX, n. 39 ; c. XX, n. 40 ; c. XXI, n. 41, col. 261 sq. ; l. II, c. I, n. 2, col. 263 ; et S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. LXXVIII, a. 1 ; q. LXXII, a. 4, ad 2^{um} et 3^{um} ; q. LXX, a. 1, ad 3^{um} ; *In IV Sent.*, l. II, dist. XII, a. 2, etc.

Indépendantes en droit, les deux questions ont aussi une portée morale et religieuse toute différente. Que

l'homme ait été créé un peu plus tôt ou un peu plus tard, ou même formé par l'adjonction d'une âme raisonnable au plus parfait des simiens, cela ne change ni la loi naturelle, ni l'ordre surnaturel. L'une et l'autre croulent, si l'homme est simplement un phénomène dans les évolutions nécessaires du grand Tout.

Il importe donc de distinguer les questions et de savoir de quoi l'on parle. Concédon, si l'on veut, que le monde soit sorti d'une seule nébuleuse, et tous les vivants d'une seule cellule. — Renvoyant à l'article HEXAEMERON l'histoire mosaïque de la création et l'histoire de son interprétation, nous nous occuperons ici de ce sujet exclusif : le monde ou la nébuleuse primitive, ou cette cellule initiale a-t-elle été créée oui ou non ?

II. APERÇU HISTORIQUE. — I. ANCIEN TESTAMENT. — Voir l'article *Création* de M. Vacant dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux. Les textes de l'Écriture y sont groupés selon cinq classes d'affirmations : 1° c'est Dieu et Dieu seul qui est l'auteur de tous les êtres finis ; 2° le monde est l'œuvre de la toute-puissance de Dieu ; 3° le monde a été produit par un acte libre de la volonté de Dieu ; 4° le monde a été fait pour la gloire de Dieu ; 5° le monde a été fait de rien. A côté de cette exposition, il y aura quelque intérêt à suivre le développement historique du dogme de la création.

L'attribution à Dieu des prérogatives du créateur, souverain pouvoir de production, de gouvernement, etc., n'est pas par elle-même une preuve suffisante de la croyance à une création première *ex nihilo*. Les définitions de mots sont libres ; les mêmes qualificatifs sont appliqués aux faux dieux dans la mythologie. C'est l'amplitude et la compréhension des concepts qu'il convient de déterminer. On ne cherchera donc ici qu'une seule chose, la plus délicate de la question : le Dieu de la Bible a-t-il créé du néant absolu ; est-il le créateur de la matière cosmique primitive ?

1° *La Genèse.* — La Bible s'ouvre par un récit des origines. Gen., I, 1, 2. Au commencement Élohim créa, ברא, le ciel et la terre. La terre était déserte et vide, וְהָאֲרֶץ רֵחַ וְרֵבָבָה ; Vulgate : *inanis et vacua*, Septante : ἀόριστος καὶ ἀκατασκεύαστος ; version d'Aquila : κενὸν καὶ ὀδύδεν ; Théodotion : κενὸν καὶ ὀδύδεν ; Symmaque : ἀργὸν καὶ ἀδύνατον ; Onkelos : *desolata seu deserta et vacua* ; pseudo-Jonathan : *informis, inanis, desolata*.

1. *Interprétations diverses.* — Traduire au commencement des temps est présupposer la question. A défaut de régime qui précise de quel commencement il s'agit, c'est le contexte qui doit le déterminer. La seule traduction légitime est la suivante : au début de ce qui suit, tout d'abord, en premier lieu. Ce sera le commencement des temps, si la suite du récit expose l'origine de tous les êtres finis, anges, hommes ou mondes, ou bien le commencement de notre temps, s'il s'agit seulement du seul système des êtres contingents compris dans cette narration. F. de Hummelauer, *In Genesim*, in-8°, Paris, 1895, p. 85 ; Lahousse, *De Deo creante et elevante*, in-8°, Bruges, 1904, p. 23, note 1.

L'interprétation du mot ברא soulève des difficultés plus graves. Peu importe sans doute qu'à la forme piel, souvent plus voisine du sens étymologique, le verbe ברא signifie tailler, couper, émonder : c'est l'usage qui est juge souverain du sens usuel. Peu importe encore que d'autres verbes עשה, יצר, בנה, soient souvent employés pour désigner les mêmes actions : il est toujours loisible d'employer le terme générique au lieu du terme propre, bien que le contraire soit une faute ; nous pouvons dire Dieu fait le monde et Dieu le crée ; l'homme fait une maison, il ne la crée pas. Il en faut dire autant du terme ἐποίησεν employé par les Septante. Vacant, *loc. cit.*, col. 1103. De tels raisonnements ne

sauraient prouver que le mot ברא ne puisse signifier une *creatio ex nihilo*. Ils établissent seulement, comme Petau l'a noté, *Theolog. dogmat.*, in-fol., Venise, 1745, t. III, *De opif. sex dierum*, l. I, c. I, n. 8, p. 116, qu'il n'a pas ce sens par lui-même et de manière exclusive. Il est en effet employé 47 fois dans la Bible aux voix *kal* et *niphal* et pour des actions bien différentes : formation de l'homme, Gen., I, 27; v. 1, 2; Eccl., XII, 1; production de la terre, Gen., I, 21; II, 3, 4; Is., XL, 28; production de la vie chez les animaux, Gen., I, 21; opération des miracles. Exod., XXXIV, 10; Num., XVI, 30. Il est remarquable en tous cas que le verbe ברא désigne une intervention toute spéciale de la puissance divine : cela fonde quelque présomption en faveur d'une action créatrice.

Le mot n'ayant pas de lui-même ce sens de production *ex nihilo*, il reste à savoir s'il l'a, dans le cas présent, en vertu du contexte.

Parmi les exégètes, les uns regardent Gen., I, 1, comme un prologue : c'est le résumé de tout le chapitre Gen., I, 1-24 b; d'autres y voient l'affirmation de la *creatio prima*, production préalable de la matière chaotique avant son ordination en un système cosmique harmonieux, *creatio secunda*. Les partisans de chaque opinion se divisent encore dans le détail. Cf. F. de Hummelauer, *In Genesis*, c. I, p. 49 sq.

On voit, en effet, que dans la première hypothèse (Gen., I, 1, résumé de Gen., I) ברא peut signifier : a) soit une *création ex nihilo*, *creatio prima*, et dans ce cas, Gen., I, 2, peut s'entendre ainsi : or la terre; comme Dieu créait, apparut d'abord informe et vide; la narration commence au néant. Cf. Petau, *loc. cit.*, l. I, c. II, n. 10, p. 121; Lagrange, *Revue biblique*, 1896, p. 380 sq.; — b) soit une *élaboration de la matière cosmique déjà existante*, *creatio secunda*. Gen., I, 2, devrait s'entendre : la terre, quand Dieu la travailla, se présentait à lui, informe et vide. La narration commence au chaos. « La conception plus tardive d'une création *ex nihilo* est à regarder comme l'antithèse de cette doctrine que la matière préexistait indépendante de Dieu et s'opposait à lui. Peut-être l'auteur de Gen., I, connaissait-il cette doctrine, mais il ne jugeait pas qu'il y eut lieu pour lui de prendre position à son sujet. » Smend, *Lehrbuch der alttestam. Religionsgeschichte*, 2^e édit., in-8°, Fribourg-en-Brigau, 1899, p. 438; Holzinger, *Genesis erklärt*, Fribourg-en-Brigau, 1898, p. 1; H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, 5^e édit., Göttingue, 1896, p. 450; Loisy, *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, Paris, 1901, p. 16. — Les partisans de la seconde opinion (Gen., I, création préalable *ex nihilo*) se divisent seulement sur le sens de Gen., I, 2. a) Pour les uns, qui ont surtout en vue l'accord avec les données scientifiques actuelles, Gen., I, 2, exposerait l'état dans lequel, après de longues périodes, l'univers serait retombé de manière à exiger l'œuvre réparatrice et ordonnatrice des six jours. C'est la théorie dite *restitutionniste* de l'anglais Bucklar J., *Vindiciæ geologicæ*, Oxford, 1820; *Reliquiæ diluvianæ*, Londres, 1823, proposée par le card. Wiseman, *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée*, in-8°, Paris, 1841, t. I, 5^e édit., p. 221 sq.; Kurtz, *Bibel und Astronomie*, Berlin, 1842; Dr Michelis, *Natur und Offenbarung*, Munster, 1855, t. I. — b. Pour les autres, Gen., I, 2, décrit le monde dans le premier état où Dieu le produisit : le monde, quand Dieu créa, commença par être tel, que ce soit dès l'abord ou après des révolutions plus ou moins longues. F. de Hummelauer, *loc. cit.*, p. 91. Il est facile à ces auteurs de réfuter l'exégèse un peu arbitraire des précédents. En effet : a. le récit n'a aucune prétention scientifique; il ne faut donc pas tout y chercher pour tout y mettre; b. certains même diront que le lien entre Gen., I, 1, et Gen., I, 2, et l'emploi de ירהו, *erat*, et non *facta est*,

semblent plutôt exclure l'hypothèse de révolutions intermédiaires.

2. *Critique de ces opinions.* — Le débat peut donc se restreindre entre les trois autres explications proposées : a) Dieu d'abord créa toutes choses dont énumération suit, I, 2 sq.; b) Dieu d'abord ordonna toutes choses dont énumération suit, I, 3 sq.; c) Dieu d'abord créa toutes choses, et comme elles étaient au premier stade informes et vides, I, 2, pour y mettre l'ordre et la vie, il dit, I, 3 sq.

Cette troisième hypothèse est évidemment très simple en soi. Elle établira le sens du mot ברא par les mêmes raisons que la première. Quant à son interprétation de Gen., I, 2, elle se heurte à quelques difficultés : a. malgré l'importance de l'œuvre et le dessein du rédacteur de rattacher à l'activité de Dieu et à son repos l'institution des jours ouvrables et du sabbat, elle met la production du monde en son premier état en dehors de l'œuvre des six jours; b. elle a le tort de désigner par le même mot *terre* et *ciel* l'état chaotique du début et l'état parfait d'organisation. Si Dieu donne à la terre et au ciel leur nom à ce dernier moment seulement, I, 8, 10, c'est donc qu'ils ne le méritaient pas auparavant : l'écrivain pouvait employer ces mots pour résumer ce que Dieu allait faire, non pas pour désigner ce qui n'était pas encore; c. le mot *terre* peut être employé, I, 2, sans prêter à égale critique : il est pris à défaut d'autres, corrigé par la description qui l'accompagne : la terre (ce que nous nommons terre aujourd'hui) était un désert et un vide, dit l'hébreu. — Ces objections toutefois ne paraissent pas décisives.

La seconde hypothèse a pour elle des raisons philologiques et historiques. En effet : a. ברא peut se ponctuer בַּרָא, ce qui entraînerait la traduction, *cum crearet* ou *cum creasset*, et si l'on adopte *crearet*, il faut lire : comme Dieu *créait...* or la terre était..., I, 2; Dieu dit, I, 3..., de telle sorte que rien n'est affirmé en aucun sens sur l'origine des choses. De plus, Gen., II, 4b, et IV Esd., VI, 1 sq., présentent une construction de phrase analogue, qui semblerait de ce chef appartenir aux lois ordinaires de ces récits; b. au point de vue historique, l'hypothèse a pour elle l'analogie avec les cosmogonies ethniques, qui conçoivent la création comme l'organisation d'une matière préexistante. Voir HEXAEMERON. Elle s'appuie encore sur Gen., II, 4b-24. Ce chapitre en effet présente un second récit de la création différent du précédent non seulement par le nom qu'il attribue au créateur, *Jahvé Élohim* au lieu de *Élohim*, mais par le caractère moins poétique, les détails plus anthropomorphiques de la description et même des divergences appréciables dans l'ordre des faits. Zapletal, *Le récit de la création dans la Genèse*, trad. franç., in-8°, Paris, 1904, p. 1-8. Or, si l'on attribue Gen., II, 4a, au récit précédent, ou si on le regarde comme interpolé, de Hummelauer, *op. cit.*, p. 121, cette seconde cosmogonie suppose aussi une matière préexistante. On objecte cependant à ces raisons : a. que la possibilité de ponctuer ברא ne prouve pas que de fait cette ponctuation soit la véritable, si d'autres raisons font préférer בָּרָא; b. que IV Esd., VI, 1, ne peut être invoqué en preuve, puisque nous n'avons pas le texte hébreu; c. que Gen., II, 4b sq., n'ayant pas pour but de rapporter l'origine première du monde, mais celle de l'homme, n'est pas à proprement parler une cosmogonie. Zapletal, *op. cit.*, p. 3. Quant aux rapprochements que l'on pourrait faire avec les mythes babyloniens et phéniciens — et il en est de bien outrés — des différences plus grandes encore suffissent à condamner comme peu scientifique une assimilation absolue. Qu'il suffise de noter ici : a. que cette préexistence du chaos ne s'impose nullement dans la Genèse, tandis qu'elle est manifeste dans les mythes panthéistes ou dualistes

qu'on lui compare; *b.* que la production *ex nihilo* est au moins affirmée de la lumière et de l'âme. Serait-ce de la masse aqueuse que l'auteur sacré la fait sortir, 1, 3, ou l'aurait-il, en bon physicien moderne, considérée comme une vibration imprimée à la matière? Même remarque pour l'âme, 11, 7. Si elle est formée d'un souffle de Dieu, n'est-ce pas précisément pour signifier qu'elle se distingue par son origine du monde matériel ou animal; et si l'on ne peut songer dans ces pages à une émanation panthéistique, le symbole peut-il signifier autre chose qu'une production spéciale *ex nihilo*? L'idée de création stricte n'est donc pas étrangère à ce passage. *c.* La matière n'y est certes pas conçue comme indépendante de Dieu. L'idée de lutte contre le chaos, si apte à faire ressortir la puissance d'un demiurge, si habituelle aux autres poèmes cosmogoniques, est absente de Gen., 1 et 11. Le créateur fait tout ce qu'il veut : une parole y suffit et les choses arrivent du premier coup au degré de perfection qu'il a marqué, *et erant valde bona*. Gen., 1, 13, 18, 21, 25, 31. Un créateur *ex nihilo* ne peut guère se peindre autrement. Pour ces raisons on peut déjà affirmer que les deux récits, Gen., 1 et 11, ne sont pas dualistes. Tout au plus pourrait-on dire que la matière chaotique, Gen., 1, 2, est présentée comme préjacente bien que dépendante : la Bible n'enseignerait rien sur la *creatio prima*, mais seulement sur la *creatio secunda*. Cependant cette opinion même ne paraît guère solide en présence des raisons invoquées par les partisans des autres opinions.

Défendable, si l'on s'en tient à l'exégèse du texte isolé, l'hypothèse restitutionniste semble condamnée, si l'on considère : *a.* la place de ce récit dans le plan du livre; *b.* l'interprétation juive traditionnelle. En fait, *a.* le but de l'auteur du Pentateuque est manifestement d'établir le monothéisme et de fonder sur la souveraine puissance de Dieu son droit souverain à l'obéissance. Ce but n'est pas atteint, s'il laisse planer quelque doute sur l'origine première du chaos mentionné imprudemment, Gen., 1, 2. Il ne suffisait pas à l'écrivain de montrer Élohim ordonnateur du monde au même titre que Mardouk ou Zeus, puisqu'il ne l'eût pas fait supérieur à ces faux dieux. Se fût-il contenté de cela, nous devrions, comme dans toutes les religions dualistes, retrouver dans les récits génésiaques de même nature les traces ordinaires de ce dualisme initial : l'idée de lutte contre le chaos, la matière regardée comme la cause du mal physique ou moral, le destin et la fatalité qui s'imposent au dieu suprême lui-même et l'excusent en quelque manière; ce n'est pas là le Dieu du Pentateuque. Si l'on admet comme probable une certaine dépendance des mythes babyloniens et chaldéens, il est d'autant plus invraisemblable que le rédacteur de Gen., 1, qui s'est séparé des légendes païennes par les caractères relevés plus haut, ait laissé indécis le point peut-être le plus grave de tous. Ne pas parler assez clairement pour que le doute fût impossible, c'était approuver dans son peuple ce qu'il ne corrigeait pas. *b.* Or la tradition juive vient dire, que le texte lui a semblé explicite et qu'elle l'a toujours compris dans le sens d'une création du chaos lui-même. C'est là une autorité grave en la question, qu'il est difficile de méconnaître. Si Gen., 1, 1, 2, ne dit rien de l'origine du chaos, nous devrions dans les âges postérieurs retrouver quelques traces de cette tolérance première, soit par des conceptions dualistes, soit au moins par un refus de rattacher l'origine première de la matière cosmique à ce texte du Pentateuque. C'est le contraire qui a eu lieu, tant dans les écrits canoniques, que dans la littérature extracanonique. Voir plus loin.

3. Conclusion. — En résumé : *a.* le terme בְּרָא par lui-même, en tant que désignant toujours une action spéciale de la puissance divine, favorise plutôt l'idée d'une production *ex nihilo*; cette interprétation se

confirme, si l'on considère : *b.* l'amplitude du terme produit, *cælum et terram*, c'est-à-dire toutes choses; *c.* le mode de production : celui qui opère par sa parole n'a pas besoin de matière préjacente; *d.* le but de l'auteur : établir le souverain domaine de Dieu en prouvant que tout est son œuvre. Ces raisons, *e.* jointes surtout à l'autorité des exégètes juifs qui ont toujours compris Gen., 1, dans ce sens, semblent établir que la création *ex nihilo* se trouve sinon évidemment, du moins très probablement enseignée dans ce verset.

Est-il besoin de faire remarquer que la valeur de ces considérations est absolument indépendante du caractère d'histoire plus ou moins stricte de Gen., 1 et 11? Qu'on y voie un document d'histoire rigoureuse mêlé seulement de quelques métaphores, ou le récit vrai de visions par lesquelles Dieu aurait symboliquement révélé les origines du monde, F. de Hummelauer, *op. cit.*, p. 72, ou le récit du fait très réel de la création, mais dans un cadre artificiel, Lagrange, *loc. cit.*, p. 393, en tout cas, puisque l'auteur a pour but de nous renseigner sur le commencement des choses, ces discussions, quant au point précis qui nous occupe, portent sur la forme non sur le fond de son enseignement. C'est assez pour que nous puissions ici en faire abstraction.

2. L'Exode, III, 14. — 1. Origine du texte. — Bon nombre de critiques s'accordent à regarder ce passage comme appartenant à un autre rédacteur que celui de Gen., 1, 1; 11, 4a — et différent lui aussi de celui de Gen., 11, 4b sq. Sans discuter cette opinion, notons seulement la valeur différente de ce passage dans l'une ou l'autre hypothèse.

Si les deux textes, Gen., 1, et Exod., III, dépendaient du même auteur, ils pourraient s'éclairer mutuellement. Il reste, dans le cas contraire, que le compilateur les a considérés au moins comme exprimant deux conceptions acceptables et conciliables pour la thèse monothéiste qu'il défend. Le récit, Exod., III, a d'ailleurs sa valeur propre. Dieu vient de donner à Moïse une mission grave près du peuple : « S'ils me demandent quel est [votre] nom, dit Moïse, que leur répondrai-je? — Je suis celui qui suis, יהוה אשר יהוה. Cf. Vulgate : *ego sum qui sum*; Septante : *ἐγώ εἰμι ὁ ὢν*; Aquila et Théodotion : *Ἐσσομαι ἔσσομαι*. C'est là mon nom pour l'éternité. » Exod., III, 13-16.

2. Origine du mot. — Il est presque impossible de décider si ce nom est révélé pour la première fois dans cette circonstance, ou s'il était déjà connu. Aussi bien le fait est sans conséquence pour notre étude. Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Jéhovah*, col. 1231 sq.

3. Sens du mot. — Il exprime, selon les uns, l'être historique de Dieu, un état dans lequel Dieu se trouve et selon lequel il lui plaît d'être connu; selon les autres, son être métaphysique, son essence. Sans doute, Dieu n'entend pas, dans la circonstance, donner la définition scolastique de sa nature, mais comme il veut qu'on lui obéisse avant tout autre, Exod., III, 16 sq., il se fait connaître sous un nom qui révèle sa supériorité sur tous les êtres, et par la même sa nature propre. Voir *Dictionnaire de la Bible*, *loc. cit.*; Barns, *Revue biblique*, 1893, p. 338; 1903, p. 362-386; Petau, *op. cit.*, *De Deo*, I, VIII, c. ix, t. 1, p. 338 sq.

4. Preuve de la création. — Le mot יהוה par lui-même ne forme pas un argument absolu. Pour Platon aussi, Dieu est l'Être et le sempiternel présent, parce que seul il est ἀγέννητος et immuable, *Timée*, 27, d sq.; 37, e sq., édit. Didot, Paris, 1883, t. II, p. 204, 209, et l'on discute cependant, non sans de graves raisons, sur le dualisme de ce philosophe. Mais l'argument semble solide pour exclure toute hypothèse de conception dualiste dans le Pentateuque : *a.* si l'on tient compte de la mentalité israélite si étrangère aux subtilités métaphysiques de l'être et du non-être platoniciens : un tel nom a un sens exclusif dans un tel milieu; *b.* si l'on

considère que, dans l'usage, on appuie sur la prérogative qu'il signifie un pouvoir divin sans limite aucune : s'il n'était pas l'être unique, serait-il ainsi regardé comme la source suffisante par elle-même de toute manifestation d'activité; c) si le nom lui eût été donné seulement à titre excellent, on eût pris soin de noter ce qui distingue son être de l'être infime, mais inengendré lui aussi, de la matière ou du chaos : or, on ne le distingue que des fausses idoles ou du monde organisé et pour dire que tout n'est rien devant lui. Voir plus loin. Cf. Lahousse, *De Deo creante*, p. 9-15.

D'après Nestle, *Jahvé* se rencontre 6000 fois dans la Bible, *Élohim* 2570 fois, *El* 226, etc. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2^e édit., Paris, 1905, p. 71.

3^e Les prophètes. — Comme le note Zschokke, *Theologie der Propheten des Alten Testaments*, in-8^o, Fribourg-en-Brigau, 1877, p. 135 sq., l'enseignement prophétique semble partout se réclamer de Gen., 1; l'idée d'une existence nécessaire en dehors de Dieu, tout comme l'idée de hasard, sont absolument étrangères à l'Ancien Testament. *Ibid.*, p. 138. Le même auteur groupe les textes des prophètes sous divers chefs de doctrine. Sans les reprendre tous ici dans l'ordre chronologique, il semble bon de signaler les plus importants.

En dénonçant les colères prochaines de Jahvé, Amos rappelle sa toute-puissance créatrice : il vient celui qui a formé les montagnes... et Jahvé Sebaoth est son nom, iv, 13; il a fait les Pléiades et Orion... Jahvé est son nom, v, 8; ix, 5-7. L'argument est fréquemment repris par les prophètes postérieurs.

Jérémie le présente avec plus de force : [C'est le Seigneur] qui a fait la terre dans sa puissance, qui prépare le globe dans sa sagesse, x, 12-17; le y. 11, écrit en chaldéen, semble interpolé. La même idée est répétée littéralement, li, 15-20. Le Dieu d'Israël n'est pas semblable aux idoles qu'on fabrique de bois ou d'or, « car celui qui a formé toutes choses c'est lui-même, et Jahvé Sebaoth est son nom, » x, 16. Parce qu'il a tout produit, il donne toute chose à qui il lui plaît, xxvii, 5, et la création garantit sa puissance : « Aucune chose ne vous sera difficile, Jahvé Sebaoth est votre nom, » xxxii, 17. Ainsi que le premier homme, Gen., ii, 7, Israël est dans la main de Dieu, comme l'argile aux mains du potier, xviii, 1-7.

Ézéchiel, xxviii, 13, se réfère aussi à la Genèse, mais la sainteté de Jahvé, plus que sa puissance, fait le fond de son enseignement.

Nulle part les prérogatives du créateur ne sont accentuées aussi nettement que dans ces chapitres que certaines critiques attribuent au second Isaïe, xl-lvi. On remarquera que la comparaison du potier, xlv, 9, se retrouve et dans les chapitres précédents, xxix, 16, et dans la dernière partie, lxiv, 8, avec la même allusion probable à Gen., ii, 7. On lit de même xxxvii, 16 : « Jahvé Sebaoth... c'est vous qui avez formé le ciel et la terre, » et lxvi, 1 : « toutes ces choses c'est ma main qui les a faites, et elles ont été faites toutes, dit Jahvé. » Entre les différentes parties du livre, s'il y a rédaction différente, il n'y a donc pas sur ce point divergence de vues; mais l'argument est traité avec plus d'insistance, xl-lvi. Si l'on adopte la division en poèmes du P. Condamin, S. J., *Le livre d'Isaïe*, in-8^o, Paris, 1905, que l'on voie par exemple dans le poème xl, 1-xli, 29 : Ne savez-vous pas... ne vous a-t-on pas dit dès le commencement, xl, 21, que Jahvé est un Dieu éternel, qui crée..., qui ne se fatigue ni ne se lasse, 28, pour qui les nations ne sont que vide et néant, 15, 17. Condamin, *op. cit.*, p. 240-257. Voir aussi, dans le poème xlix, 1-li, 16, les textes xlii, 5; li, 13, *ibid.*, p. 298, et surtout, p. 267-286, le poème, xlii, 6-lxvi, 13 : « La puissance souveraine de Jahvé qui dirige le grand conquérant [Cyrus] est mise en contraste avec l'impuissance radicale des

divinités païennes. » Condamin, p. 281. « Oui, ainsi parle Jahvé, lui qui a créé, ברא, les cieux, le Dieu qui a formé la terre, lui qui l'a faite et affermie. Il ne l'a pas créée en vain (hébreu : il ne l'a pas faite en vain, חרור, chaos, cf. Gen., i, 2), mais afin qu'elle fût habitée il l'a faite. C'est moi Jahvé et personne d'autre, » xlv, 18. Condamin, p. 277. On se persuadera difficilement que quelque chose, même le chaos, puisse échapper à la causalité divine, quand on lit, xlv, 6, 7 : « C'est moi Jahvé et personne d'autre. Je forme la lumière et je crée, ברא, les ténèbres; je fais la paix et je crée, ברא, le malheur. C'est moi Jahvé qui fais tout cela. » Cette conception de Dieu auteur des ténèbres et du mal met un abîme entre les vues du prophète et toute doctrine dualiste. Zschokke, *op. cit.*, p. 90, 137. Aussi Jahvé insiste-t-il sur ce fait qu'en dehors de lui, il n'y a rien : « Je suis le premier et le dernier, et hors de moi il n'y a point de Dieu, » xlv, 6; cf. 8, 23. « Moi je suis Jahvé qui fais toute chose; je déploie les cieux moi tout seul, j'affermis la terre et qui est avec moi, » xlv, 24. Dans le 5^e poème : Dieu, qui est le premier et le dernier, a fait le ciel et la terre : « C'est moi qui les appelle et les voilà présents, » xlviii, 12, 13. Dans le 9^e poème : « Son nom est Jahvé Sebaoth..., il s'appelle le Dieu du monde entier », liv, 5. Condamin, *op. cit.*, p. 344.

A moins de demander à un poète d'exprimer toujours dans les termes abstraits de l'École l'aspect négatif et l'aspect positif de tout sujet, on ne peut, ce semble, exiger déclarations plus claires. Smend, *Lehrbuch der alttestamentl. Religionsgeschichte*, 2^e édit., in-8^o, Fribourg-en-Brigau, 1899, p. 348, 435, attribue une grande influence à Isaïe pour la diffusion de ces idées. Ce n'est pas qu'il ait innové, puisqu'il prétend, xl, 21, 28, s'appuyer sur la tradition, voir col. 2047; mais il est vrai qu'il a mis en singulière évidence les prérogatives qui découlent du nom de Jahvé, l'amplitude du pouvoir créateur, et les conclusions immédiates de cette toute-puissance.

Les critiques qui admettent un second Isaïe le placent généralement vers le milieu du vi^e siècle.

4^e Les Psaumes. — Il est vrai que les psaumes qui ont la création pour motif exclusif, Ps. ciii (Vulg.) ou principal, Ps. viii, xviii, xxxii (Vulg.), sont assez rares, Bousset, *Die Religion des Judentums*, in-8^o, Berlin, 1903, p. 295; mais le fait de la création est fréquemment rappelé.

1. Opposition avec les cosmogonies païennes. — Ce qui frappe dans cette littérature, c'est son opposition avec les poèmes analogues des peuples voisins. De fait, c'est surtout l'*opus ordinationis et ornamenti*, l'ordonnance et l'embellissement du monde qui est chanté, et cela se conçoit : c'est là que brille davantage la perfection divine, et c'est la création consommée qui intéresse le plus, sinon la spéculation du philosophe, du moins la foi des simples. Il est en tout cas bien singulier que nous n'ayons aucun poème sur la lutte du créateur avec le chaos, ou rien qui nous représente Dieu travaillant une matière originellement indépendante de lui. On ne saurait rien tirer en ce sens de l'expression : l'œuvre de vos mains. Ps. ci, 26; xviii, 2; viii, 4.

Ce que les psaumes exaltent en dépendance évidente de Gen., i, c'est la toute-puissance de la parole de Dieu. Ps. xxxii, 6, 9. Il a commandé et ils ont été créés, ברא. Ps. cxlviii, 5. Toute-puissance de sa volonté. Ps. ciii; cxiii, 3 (héb. cxv); cxxxiv, 6. Avec dessein probable de s'opposer aux religions astrales des peuples voisins, Dieu est célébré comme le créateur des astres. Ps. viii, 4; xviii, 2; cxxxv, 5-10; xxxii, 6; ci, 26; ciii, 19. Qu'il y ait ou non allusion à des mythes populaires, Léviathan devient, Ps. ciii, 26, un simple animal à qui Dieu n'a donné la puissance que pour se jouer de lui.

2. Intelligence des conséquences de la création. — Le fait de la création est l'argument que l'on invoque

contre les idoles pour les humilier. Ps. CXXIV, 5, 13-18; CXXV, 3, 4; CXIII, 3-9 (hébr., CXV). On le rappelle à Jahvé pour émouvoir sa bonté toute-puissante. Ps. LXXXVIII, LXXXIX, CI. On le chante à sa louange. Ps. VIII; XVII, 1-5; XXII, 1-2; XXXII, 6 sq.; CIII; CXXXIII, CXXXV, ou pour s'exciter à la confiance, XXII, 1; CXII; CXIII (hébr., CXV); CXLV, etc.

3. *Vues sur les relations entre le nom de Dieu et ses attributs.* — Remarquable encore la liaison que ces poèmes établissent entre le nom de Jahvé et sa puissance : « Non pas à nous, Jahvé..., mais à votre nom donnez la gloire..., de peur que les nations ne disent où donc est leur Élohim, » Ps. CXIII, 1, 2 (hébr., CXV); Jahvé que ton nom est glorieux, Ps. VIII, 2; Jahvé est grand sur tous les Élohim; tout ce que veut Jahvé il le fait. Ps. CXXIV, 5; CXLVIII, 5, 6, 13. Le Ps. CXXXIV, 13, fait d'ailleurs allusion à Exod., III, 15; de même aussi, semble-t-il, Ps. CI, 13 : « mais toi tu es, דוה, et tes années ne passeront pas, » 25, 28. Sans doute, on ne voit pas encore dans le tétragramme la doctrine de l'acte pur, mais on le déchiffre mieux et l'on est en voie de l'y reconnaître.

Pour la date de ces différents psaumes, voir, d'après Minocchi, *Revue biblique*, 1906, p. 169 sq. On a cru pouvoir exposer la doctrine qu'ils renferment sans distinction de temps. Elle semble partout la même et ne marquer nulle part un progrès notable. La transcendance du Dieu créateur et sa toute-puissance y sont nettement affirmées. Celui qui est, est représenté sans limite aucune comme le Dieu unique, le Dieu vrai et le Dieu fort.

5^e *Les livres sapientiaux.* — La doctrine de la création fait avec les livres sapientiaux un progrès considérable. Démêler les influences qui le provoquèrent est chose trop délicate. Outre l'éveil naturel de la raison philosophique, outre ce besoin naturel de la foi de pénétrer davantage son objet sous l'assistance constante de la providence, rien n'empêche d'admettre une influence des religions voisines aboutissant, par antithèse, à une articulation plus précise des dogmes contre les doctrines opposées, et par synthèse, à une assimilation plus ou moins parfaite des éléments acceptables. Ainsi est-il probable que le parsisme provoque à la fois une affirmation toujours plus ferme de l'unicité du principe créateur, et par contre une évolution de l'angélologie et de la théorie des intermédiaires. Hackspill, *Revue biblique*, 1901, p. 629, 630. Ainsi de la théorie du Logos sous l'influence hellénique. Lebreton, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne*, dans les *Études*, 1906, t. CVI, p. 85 sq., 310 sq. Avec leurs témoignages sur la création, les livres sapientiaux nous apportent les premiers linéaments de la doctrine du démiurge.

Le livre de Job, dans la question présente, est d'un haut intérêt. Il présente, dans l'exemple d'un juste persécuté, l'une des objections les plus fortes contre la solution créatianiste, celle où sont venues butter toutes les religions dualistes : le désordre apparent du monde et la prospérité des impies. Or, pour résoudre le problème, Dieu se contente d'en appeler à ses œuvres et d'humilier Job par la comparaison de sa faiblesse avec sa sagesse et sa toute-puissance. Il a créé les étoiles adorées ailleurs, IX, 9; XXXVIII, 31-34, les monstres mêmes, Léviathan et Béhémot, « que j'ai fait comme toi, » Job, XXVI, 13; XL, 15; XLI, 24. Cf. Knabenbauer, *In librum Job*, in-8°, Paris, 1886, p. 316, 447, 451; *Dictionnaire de la Bible*, art. Béhémot, Léviathan. S'il y a dans ces termes allusion à des mythes babyloniens, Smend, *Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte*, p. 371, 435, cette dernière assertion n'en est que plus grave pour marquer l'opposition de doctrine. La création et ses merveilles, IX, 5, 10; XXVI, 7-14; XXXVIII-XLII, sont décrites avec des images et une affirmation de la puissance créatrice qui rappellent le second Isaïe. Job

comprend par là qu'il a péché en osant demander raison à Dieu, XLII, 1-7. Ainsi l'objection soulevée contre la providence est résolue par un appel à l'insondable perfection du créateur. La réponse philosophique est très incomplète; au point de vue qui nous occupe, elle est des plus significatives, puisqu'il est difficile d'en trouver de plus opposée au dualisme ou au panthéisme. Il est très vrai qu'on ne saurait arguer de XXVI, 7 : ce rien sur lequel la terre est posée, c'est le vide et non le néant métaphysique, H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, 5^e édit., in-8°, Göttingue, 1896, p. 447; mais on ne saurait non plus voir dans le créateur de Job un pur ordonnateur du chaos. L'hypothèse est exclue par cette doctrine que le livre développe : « qui donc m'a obligé pour que j'aie à lui rendre; tout ce qui est sous le ciel est à moi, » XLI, 2.

Les discours d'Éliu, XXXII-XXXVII, entrent davantage dans la solution philosophique du problème, sans révéler plus de traces d'une mentalité panthéiste ou dualiste. Cf. *Dictionnaire de la Bible*, art. Job, col. 1567, 1573.

Le livre des Proverbes précise les descriptions de la Sagesse ébauchées par Job, XXVIII, 12-28. Dans Prov., I, 20-33, elle est surtout la crainte de Dieu personnifiée; mais dans Prov., III, 19, 20, elle est la vertu par qui Dieu créa la terre. La personnification s'accroît, Prov., VIII, 22-32; et voici, ce semble, une affirmation très nette de la création *ex nihilo*; l'auteur en suivant l'ordre de Gen., I, expose que la Sagesse a été établie dès l'éternité avant toutes les œuvres de Dieu, avant la terre et les abîmes, les *tehomoth*. En même temps affirmation du caractère temporel de la création. La Sagesse coopère aux œuvres de Dieu en se jouant, Prov., VIII, 30 : l'idée de lutte est absente.

L'Ecclésiaste ne s'élève pas à ces conceptions poétiques. Le problème qui l'angoisse, c'est le problème moral, VII, 25; VIII, 1, 16, 17; IX, 1. La création n'est mentionnée qu'en passant, III, 11; XI, 6; XII, 1. Ce livre cependant, comme celui de Job, prouve bien que l'auteur est créatianiste. Affirmant, en effet, les deux extrêmes du problème, l'universelle action de Dieu dans la création et dans tout événement, II, 25, 26; III, 1-9, 14-19; V, 17-19; VI, 1-3; VII, 13-15, et d'autre part le désordre apparent des choses, VIII, IX, il ne lui vient d'autre solution que de s'en remettre à la justice rémunératrice de Dieu. Pour la date de composition, Pelt, *Histoire de l'A. T.*, 4^e édit., in-12, Paris, 1904, t. II, p. 80, note 1; Zapletal, *Das Buch Kohelet*, in-8°, Fribourg, 1905, p. 66, note 4; Condamin, *Revue biblique*, 1900, p. 375, et pour l'authenticité de l'épilogue, Zapletal, *op. cit.*, p. 71. Entre ces affirmations nulle place pour une conception dualiste.

Le livre de la Sagesse marque un progrès sur les précédents. Le rôle de la Sagesse s'éclaire, VII, 21-VIII, 19. Quand elle est décrite comme le souffle de la vertu de Dieu, son émanation, son reflet, son miroir et son image, VII, 25, 26, celle qui choisit entre les œuvres de Dieu, VIII, 4, elle apparaît plus nettement comme un attribut divin, et la théorie de la cause exemplaire se trouve esquissée. Cf. Heb., I, 3. Quand elle est dite toute-puissante, toute agissante bien qu'immuable, και μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καιρῶσι, VII, 27, ouvrière de tout ce qui est, VII, 21, 23, 27; VIII, 1, 6; IX, 2, 9, sa fonction de cause efficiente et de démiurge s'affirme de plus en plus. Trop divine pour être une créature, VII, 25, 26; VIII, 3; trop distincte de Dieu pour n'être qu'un attribut, VIII, 4; IX, 4, 9, elle se dessine déjà par les traits propres au Fils dans les écrits de saint Paul et de saint Jean. Hackspill, *Revue biblique*, 1901, p. 202 sq. On peut voir par cet ensemble, quelle force peut bien avoir l'objection que l'on tire du t. I, 18, c. XI, κόσμον τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης. La réponse que l'on donne en renvoyant à I, 14, ἐκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα ne

vaut point; il ne s'agit pas là du *néant* comme point de départ, mais de l'*existence* comme but visé : Dieu veut la vie et non la mort. Un emprunt à la philosophie de Platon est bien vraisemblable : ἄμωρον ὃν ἐκείνων ἀπασι τῶν ἰδεῶν ἕσας μέλλοι δέγεσθαι πόθεν, Platon, *Timée*, 50, in-4^e, édit. Didot, 1883, t. II, p. 218; ἀνόρατον καὶ ἄμωρον, 51, p. 219. Ritter, *Historia phil. graecae*, 8^e édit., in-8^e, Gotha, 1898, p. 255. L'ensemble du livre exclut suffisamment toute conception dualiste. Voir surtout, XI, 22, 24, 25, où l'auteur établit la dépendance absolue de toutes choses à l'égard de la volonté divine, soit dans le devenir, soit dans la durée. De même qu'il n'a pas fait du monde un dieu, τὸν ποτε ἐσόμενον θεόν, *Timée*, 34, édit. Didot, p. 207; Ritter, p. 258, l'auteur pouvait, quitte à ne comprendre que superficiellement la pensée du philosophe, appliquer ses paroles à la matière chaotique.

Dans l'Écclesiastique, même personnification de la Sagesse. Antérieure à tous les êtres, I, 3, 4; créée de Dieu, κτίθειν, I, 4, 9; XXIV, 12, 14, sortie de la bouche du Très Haut, ἀπὸ στόματος... ἐξῆλθεν, XXIV, 5, aussi distincte comme personnalité que les anges au milieu de qui elle parle, XXIV, 2, elle proclame elle-même son rôle dans la formation de l'univers, XXIV, 5-15. La description de la Sagesse, comme hypostase, est ici moins riche de traits suggestifs que Sap., VII, 21-VIII, 19. La théorie de la création s'accroît par contre de quelques notions précieuses, Eccli., XVI, 24-XVII, 9 (mais XVI, 25 b, c, est une addition de la Vulgate), rappelle manifestement Gen., I, et précise : Dieu dans le commencement רִאשׁוֹ, cf. Gen., I, 1, a ordonné ses œuvres, XVI, 26, et leur a fixé des lois immuables, XVI, 27-29. Le même sujet est repris XXXIX, 20-XL, 1. Ailleurs l'auteur répond à cette grave objection à laquelle va se heurter le mouvement gnostique et manichéen. Il affirme Dieu créateur de toutes choses, reconnaît le mal physique et moral, et proclame cependant que tout est bon dans les œuvres de Dieu. Vulg., XXXIX, 21, 26, 30-38, 39-41; héb., XXXIX, 16, 17, 21, 24-32. Qu'on lise, XXXIX, 28, il y a des vents créés pour la vengeance, ou : il y a des esprits... (en hébreu הָרוּחַ?) la pensée demeure la même; c'est celle de l'Écclesiaste : ce qui nous semble mauvais vient pourtant de Dieu, Vulg., XXXIX, 34, 35, a sa raison d'être et sera quelque jour trouvé excellent, Vulg., XXXIX, 26, 39, 40; héb., XXXIX, 33, 34. Autres passages importants : Dieu est créateur de tout, Vulg., XLII, 15; XLIII, 37, héb., 33; par sa parole, Vulg., XLII, 15; XLIII, 28, héb., 26; Jahvé est admirable dans ses créatures. Vulg., XLIII, 1-27. Deux traits nouveaux marquent une pensée plus profonde : du fait de la création, « rien n'a été ajouté à son être et il n'en a été rien ôté. » Vulg., XLII, 24. Enfin, Vulg., XLIII, 29, héb., 27 : « pour résumer notre discours il est le tout, הָכֵל, » c'est-à-dire toute la raison d'être de ses créatures. Une explication panthéistique, comme le reconnaît Ryssel, est ici impossible. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, in-8^e, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. I, p. 448, note i; p. 246.

6^e Le livre des Machabées nous apporte un témoignage du II^e siècle. La mère des Machabées exhortant le dernier de ses fils lui dit : « Je t'en conjure, mon enfant, regarde le ciel et la terre..., sache que Dieu les a créés de rien, ἐξ οὐκ ὄντων, et que la race des hommes est ainsi arrivée à l'existence. » II Mach., VII, 28; Vigoureux, *Bible polyglotte*, Paris, 1906, t. VI, p. 838; Barclay Swete, *The Old Testament*, Cambridge, 1899, οὐκ ἐξ ὄντων. Kautzsch, *op. cit.*, t. I, p. 100, traduit : *die nicht waren*; Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, in-8^e, 1846, t. I, p. 132, note : *non entia fecit esse et non ex nihilo*. Pour Smend, *op. cit.*, p. 437, note 2, l'expression signifie seulement que les choses n'existaient pas auparavant. Origène, au contraire, *In Joa.*, tom. I, n. 18, P. G., t. XIV, col. 53;

Periarch., I, II, c. I, n. 5, P. G., t. XI, col. 186, l'interprète dans le sens de *ex nihilo*, et ces mots sont de fait les termes reçus chez les Pères pour signifier du *néant*. L'emploi d'une pareille formule au sens d'une modification de la matière, ποίω, *creatio secunda*, équivaldrait dans la bouche de cette femme du peuple à une subtilité bien invraisemblable, et elle serait fausse appliquée à la seconde partie de la phrase : et c'est ainsi... D'après Gen., I, 26; II, 7, l'homme tout entier n'a pas été façonné de la matière.

Le texte est d'autant plus intéressant que la mère des Machabées n'est donnée ni pour plus instruite, ni pour plus inspirée que le reste du peuple. F. de Hummelauer, *In Gen.*, p. 87.

7^e Conclusion. — Cette enquête ainsi terminée avec le dernier des livres canoniques, si imparfaite qu'elle soit, on peut essayer d'en dégager les conclusions. Nous avons évité de traiter comme l'œuvre d'un auteur unique des textes que séparent des siècles entiers et peut-être une mentalité tout autre. Ayant ainsi interrogé isolément chacun des écrivains inspirés, arguant de leurs paroles expresses, des doctrines professées sur les points connexes, de leur silence même sur les théories opposées, quand ils auraient eu l'occasion de laisser voir qu'ils les partageaient, nous croyons pouvoir résumer ainsi les caractères communs de leur enseignement sur la création. Cf. H. Schultz, *Alttestament. Theologie*, p. 446-452. — 1. *Distinction absolue* de Dieu et du monde : tout procède de Dieu, les anges, les *bené Elohim*, les astres, les monstres, le mal même; et tout procède comme le résultat d'une action extérieure, non par évolution interne comme dans le panthéisme; 2. *nulle opposition* entre Dieu et le monde : le chaos n'est pas indépendant de lui, ni rebelle à sa voix; la matière n'est pas un principe mauvais qui lui résiste comme dans les systèmes dualistes; 3. *nulle séparation* entre l'univers et son auteur : ni évolution mécanique à laquelle Dieu serait étranger, ni intervention désordonnée de Dieu. Chaque chose suit la loi qu'elle a reçue sous la providence toute-puissante de Dieu.

Ces caractères qui ne se démentent pas d'un bout à l'autre des livres de l'Ancien Testament constituent en faveur d'une création stricte *ex nihilo* un argument autrement sûr que quelques textes isolés. La revue précédente a permis par ailleurs de juger quelle parenté peut avoir avec l'Ancien Testament chacune des thèses du dogme actuel : liberté de l'acte créateur, son exécution dans le temps, la bonté pour cause, la gloire de Dieu comme fin, etc. Voir plus loin.

8^e La création dans les écrits extracanoniques. — Les écrits canoniques ne reflètent pas tout le mouvement des idées. Si nombreux cependant que soient les écrits extracanoniques et apocryphes à quelque époque que ce soit, on ne saurait les mettre sur le même rang que la littérature orthodoxe et officielle : celle-ci est approuvée; ils ne le sont pas. Ils renseignent du moins par leur conformité plus ou moins grande avec les livres canoniques sur l'intensité et l'extension de l'orthodoxie au temps de leur apparition.

Aristobule, juif alexandrin, cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, in-8^e, Leipzig, 1898, t. III, p. 386 sq.; Hackspil, *Revue biblique*, 1901, p. 379, prétendait, vers 150 avant notre ère, retrouver dans la Bible toute la philosophie grecque.

Philon mérite une attention spéciale, et comme représentant de la pensée juive, et pour l'influence qu'il exercera par la suite sur les Pères alexandrins. Sa dépendance à l'égard de Platon, sans s'étendre également à toute son œuvre, comme le donne à penser M. Horowitz, *Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von Welterschöpfung*, Marbourg, 1900, p. 14, est considérable dans le *De opificio mundi* : transcendance divine, mouvement de bonté qui porte Dieu à

créer, théorie de l'exemplarisme, nécessité d'un intermédiaire, toutes doctrines qu'il trouvait spécialement dans le Timée et qu'il pouvait, au moins pour une part, appuyer sur l'Écriture. Sur la création de la matière, sa pensée est fort douteuse. Quelques passages semblent nettement dualistes. Cf. *De cherubim*, c. xxxv, édit. Wendland, in-18, Berlin, 1896, t. I, p. 197; *De mundi opificio*, c. II, *ibid.*, p. 2, etc. Il est curieux par ailleurs qu'Eusèbe nous ait conservé, en témoignage de la création *ex nihilo*, un extrait d'un ouvrage de Philon aujourd'hui perdu. *Præp. evangel.*, I, VII, c. XXI, *P. G.*, t. XXI, col. 568. Pour la discussion des textes pour et contre le dualisme de Philon, Drummond, *Philo Judæus*, in-8°, Londres, 1888, t. I, p. 299-307; Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 557. Le fait qu'il eût interprété dans le sens d'une matière éternelle Gen., I, 2, prouverait seulement un dessein de concordisme plus érudit qu'éclairé, et ce ne serait pas le seul cas où, malgré ses intentions, la philosophie profane l'aurait entraîné hors de la doctrine traditionnelle. Ailleurs, dans « sa théorie sur le monde, sur sa constitution intrinsèque, sur le rôle qu'y joue la raison et la loi, » la pensée du docteur juif se nuance fortement de stoïcisme. Lebreton, dans les *Études*, 1906, t. CVI, p. 764 sq. Nous aurons à rappeler les positions qu'il a prises presque en chacune des études qui vont suivre.

Un témoin de grande autorité, lui aussi, puisqu'on en trouve dans les livres canoniques des reminiscences, et même une citation, Jud., V, 14; cf. Hén., I, 9, c'est le livre d'Hénoch. La doctrine de la création y est enseignée. Hén., LXIX, 15 sq., Kautzsch, *op. cit.*, t. II, p. 276; cf. LXXXIV, 3, *ibid.*, p. 289. On y retrouve Gen., I, avec plus de détails. En même temps qu'il accuse un développement considérable et plus ou moins cohérent de l'angélogogie, Hén., LXIX, *ibid.*, p. 275; VI, p. 238, ce livre apporte aussi son témoignage sur le rôle de la Sagesse. Elle est près du trône de Dieu, Hén., LXXXVI, 3, p. 289; elle juge la terre, Hén., XCII, 1, p. 301, et n'ayant pas trouvé de place sur terre demeure au ciel. Hén., XLII, 1, 2, 3, p. 261. Cf. Martin, *Le livre d'Hénoch*, in-8°, Paris, 1906, p. xx sq. Les mythes babyloniens et parsistes ont marqué dans le livre leur influence, *ibid.*, p. c sq., et ont été modifiés dans un sens créationiste.

Le livre des Jubilés, I^{er} siècle après Jésus-Christ, témoigne dans le même sens, I, 27; II, 1 sq. Kautzsch, t. II, p. 41. Même affirmation de la création sans noter expressément qu'elle a pour point de départ le néant; même encombrement de l'angélogogie.

L'Assomption de Moïse, parue dans les premières années après Jésus-Christ, prétend rapporter la prophétie que fit le patriarche « l'an 120 de son âge, le 2500^e de la création du monde ». Sur ce calcul, Kautzsch, *op. cit.*, p. 317, note b. Dieu a créé le monde pour la Loi, I, 12, Kautzsch, t. II, p. 319; il ne l'a pas manifestée plus tôt pour ancrer les gentils dans la conviction de leurs péchés.

Le IV^e livre d'Esdra, 81-96 après Jésus-Christ, III^e vision, c. VI, 38-VII, 1, Kautzsch, t. II, p. 367, s'exprime ainsi en commentant Gen., I : « Seigneur, au commencement de la création, au premier jour, tu as dit : Que le ciel et la terre soient. Et ta parole a accompli cette œuvre. Il n'y avait alors qu'esprit flottant, ténèbres à l'entour et silence..., la voix de l'homme n'avait pas encore retenti devant toi. Tu ordonnas alors qu'un rayon de lumière sortit de tes trésors pour éclairer tes œuvres... » On notera que Gen., I, 1, y est expliqué de la création du ciel et de la terre à l'état chaotique, §. 39, appelés, au §. 40, les œuvres de Dieu. La création a été faite pour le peuple élu, VI, 59-VII, 1. Kautzsch, p. 368, 319, note b. Hénoch (*sic*) et Léviathan sont produits par les eaux sur l'ordre de Dieu, et soumis à Dieu, VI, 48 sq. Curieuse adaptation, à ce qu'il semble, de traditions babyloniennes. Cf. Martin, *op. cit.*,

p. 120. Ailleurs, IV Esd., IV, 1-11; VI, 38, 54, le créateur humilie par sa puissance l'impuissance humaine et proteste que la fin des temps lui appartient tout comme leur commencement, VI, 1-17.

Ces écrits extracanoniques semblent donc prouver eux aussi, cf. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, in-8°, Berlin, 1903, p. 296, notes 1-3, que le peuple juif, en s'appuyant toujours sur Gen., I, professait une création au sens strict. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, I, I, c. II, *Opera*, in-fol., Genève, 1635, p. 4. Seules les formules abstraites de l'École ne s'y trouvent pas; aussi bien n'est-ce pas leur place naturelle.

Cependant la théologie juive ne persévéra pas dans cette stricte orthodoxie. Elle mêle, par la suite, aux explications de la Genèse des rêveries incohérentes. La *Mechilta*, qui commente vers la première moitié du III^e siècle les premiers livres du Pentateuque, garde encore la pure doctrine : Dieu crée d'un mot. Le Talmud de Jérusalem, V^e siècle, traité *Haghiga*, II, 1, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 268-269, 275-277, quoique relatant les avis différents des rabbins sur la manière dont Dieu a créé le monde, reconnaît que Dieu a tout créé, et entend le chaos de l'obscurité et des ténèbres. Le plus ancien des Midraschim, *Bereschit rabba*, VI^e siècle après Jésus-Christ, montre déjà l'univers insoumis à la parole créatrice. Dieu est obligé de s'y reprendre à plusieurs fois pour former la femme, etc. D'autres Midraschim renchérissent, comme si la matière, aussi bien que dans le dualisme païen, avait une force propre et indépendante. Weber, *Jüdische Theologie*, in-8°, Leipzig, 1897, p. 200; Bousset, *op. cit.*, c. IV, p. 326 sq. C'est bien plus tôt que ces fantaisies auraient dû se donner carrière, si Gen., I, avait laissé quelque doute sur la nature du chaos et si Dieu n'avait veillé à ramener constamment son peuple du polythéisme qui le tentait, aux leçons qu'il lui avait données.

II. NOUVEAU TESTAMENT. — 1^o Les Synoptiques. — Chez les trois premiers évangélistes l'apport matériel des textes est presque nul; l'apport formel des idées est considérable. Aucun enseignement direct sur la création *ex nihilo* : il n'y avait donc pas, ce semble, d'erreur grave à dissiper sur ce point. Par ailleurs, la narration mosaïque, Gen., I, II, est partout supposée. Elle était reçue également des Samaritains et des Juifs; Jésus y renvoie ses interlocuteurs. Matth., XIX, 4; Gen., I, 27. Les idées de paternité divine et de création se trouvent associées dans Matth., XI, 25; Luc., X, 21 : *Consisteat tibi, Pater, Domine cæli et terræ*; Matth., XXV, 34 : *Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi*. La création est impliquée dans les déclarations du Sauveur sur la toute-puissance du Père, sur sa providence, etc. Matth., VI, 8, 26; V, 45.

A défaut de théories explicites, l'histoire évangélique elle-même est ici de la plus haute importance. Par le fait de la mission du Fils, et par ses déclarations expresses à ce sujet, se trouvent enseignées : 1^o l'identité du Dieu suprême, du Dieu créateur et du Dieu rédempteur, puisque c'est lui, loin de se désintéresser de son œuvre, qui lui envoie son Verbe pour la recréer, Is., LXV, 17; 2^o la paternité de Dieu déjà proclamée dans l'Ancien Testament, Hackspill, *Revue biblique*, 1900, p. 570, mais obscurcie après l'exil par l'idée prédominante de la transcendance divine, s'affirme par cette preuve non équivoque d'amour et de l'incarnation éclairée le dessein de bonté qui avait motivé la création; 3^o le rôle d'intermédiaire propre au Fils apparaît sensible dans l'exécution du plan de la rédemption. On comprend la richesse de ces données pour la spéculation théologique, pour la piété, pour la polémique que le gnosticisme va rendre bientôt nécessaire.

2^o Saint Paul. — a) Dans les Actes. — Tout autre devait

être la prédication aux Juifs monothéistes et aux gentils. Le dogme de la création était admis chez les uns; chez les autres, c'était de par la nature des choses le premier à inculquer. Pierre et Jean commencent leur prédication devant les sanhédrins à la mission de Jésus-Christ; les fidèles proclament Dieu créateur de toutes choses, Act., iv, 24; saint Paul devant les Grecs débute au contraire par la création: *annuntiantes vobis converti ad Deum vivum qui fecit caelum et terram et omnia quae in eis sunt*. Act., xiv, 14. A Athènes sur l'Aréopage il a précisément devant lui le matérialisme épicurien et le panthéisme stoïcien, Act., xvii, 18, 32, aussi prêche-t-il, comme le dieu inconnu, le créateur et seigneur du monde, *ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ... οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος*. Act., xvii, 24. Si le dieu du stoïcisme est conçu comme immanent, le vrai Dieu n'est pas moins intimement présent à chacun de nous, *in ipso enim vivimus, et movemur et sumus*, 28, si bien que l'apôtre ajoute: comme l'a dit un de vos poètes, nous sommes de sa race, *τοὺ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν*. *Ibid.*, 28. Ces mots ont un sens sûrement panthéiste chez le stoïcien Aratus, cf. W. Montgomery, *The quotation from Epimenides, in Act., xvii, 28, dans Expository Times*, 1907, p. 288, mais dans une citation de ce genre toute approbation n'est pas forcément absolue, si tout le reste de la doctrine marque assez la divergence d'idées. Ainsi agiront saint Justin, Athénagore, Clément d'Alexandrie, quand ils invoqueront à l'appui de leurs thèses poètes et philosophes païens.

b) *Les premières Épîtres.* — Aux fidèles, la création est rappelée comme le principe qui doit régler leur conduite. « Nous savons, écrit-il, I Cor., viii, 6, qu'il n'y a pas de Dieu, si ce n'est qu'un seul. Et en effet bien qu'il y en ait qui portent le nom de Dieu au ciel et sur la terre... cependant pour nous il n'y a qu'un Dieu, le Père, de qui sont toutes choses, εἰς Θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, et nous à lui, et un Seigneur Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes nous-mêmes. » Lemmonnyer, *Épîtres de S. Paul*, 4^e édit., in-12, Paris, 1906, p. 131. C'est bien la conception de l'Ancien Testament. Jahvé est le vrai Dieu parce qu'il est le créateur, et partant le seul dont il faille tenir compte. Il importe aussi de le noter contre ceux qui voudraient voir dans l'expression *πατήρ τῶν ὅλων*, *πατήρ παντοκράτωρ*, etc., une déformation de la paternité divine prêchée par Jésus-Christ, Kattenbusch, *Das apostol. Symbol*, in-8°, Leipzig, 1900, t. II, p. 530; la création est ici comme dans *πατὴρ πάντων*, Eph., iv, 6; cf. Heb., ii, 11, 12, le titre premier de la paternité: la filiation par le salut messianique le suppose et le complète. L'action créatrice est plus analysée encore: « C'est de lui et par lui et pour lui que sont toutes choses. » Rom., xi, 36. Il est « celui qui vivifie les morts et qui appelle ce qui n'est pas comme s'il était, καὶ καλοῦντας τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα ». Rom., iv, 17. Le terme *καλέω* peut s'entendre, sans affaiblir en rien l'affirmation de la toute-puissance divine à l'égard du néant, soit de l'appel à l'existence, soit de l'appel au salut. Cf. Rom., viii, 30; Lemmonnyer, *op. cit.*, p. 273. Toutes choses sont œuvres de ses mains, Rom., i, 20, 25, quelle que soit l'exégèse donnée à *ἀπὸ κτίσεως*. Cornely, *In Epist. ad Rom.*, in-8°, Paris, 1896, t. I, p. 84. Enfin dans ses décrets éternels, « ceux sur lesquels son regard s'est arrêté d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, pour que celui-ci soit un premier-né parmi beaucoup de frères. » Rom., viii, 29. Le sens précis de ce passage, à savoir la conformité des élus avec Jésus glorifié, Lemmonnyer, *op. cit.*, p. 301, ou même la conformité quant à la glorification du corps, Cornely, *op. cit.*, p. 454, a peu de rapport avec notre sujet, mais le texte est important par les perspectives qu'il ouvre sur le rôle du Christ

comme archétype, et par l'exégèse qu'il a reçue chez les Pères. Cornely, *ibid.*, p. 449 sq.

c) *Les Épîtres de la captivité.* — Le commencement de la spéculation hétérodoxe, la pseudognose, M^{re} Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, in-8°, Paris, 3^e édit., 1907, t. I, p. 66 sq., amène saint Paul à développer cette doctrine. Les deux Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, réclamées par des besoins identiques, enseignent, contre la multiplicité des intermédiaires, l'unicité stricte du créateur. « un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et père de tout, πατήρ πάντων, qui est au dessus de tous, et agit en tous et est en tous. » Eph., iv, 5, 6. Le rôle du démiurge se précise: « image du Dieu invisible, engendré avant toute créature, προτότοκος πάσης κτίσεως. » Col., i, 15. Il y a lieu de rapprocher cette expression *image* de II Cor., iv, 4; Heb., i, 3; Phil., ii, 6. Cf. Lemmonnyer, *op. cit.*, t. II, 1905, p. 51. « En lui tout a été créé... Tout a été créé par lui et pour lui. Et lui-même il est avant tout et c'est en lui que tout subsiste, et lui-même il est la tête du corps de l'Église, en ce qu'il est le principe, ὁς ἐστὶν ἀρχή, le premier-né d'entre les morts... parce qu'il a plu à la plénitude, πᾶν τὸ πλήρωμα, de faire en lui son séjour. » Col., i, 16 sq.; Lemmonnyer, *ibid.*, p. 53. On voit l'opposition entre ce Fils-démiurge, en qui réside tout le plérôme, et les éons gnostiques dont l'agrégat constitue le Dieu souverain, πλήρωμα. Fait remarquable, ce qui, Rom., xi, 36, était dit du Père, est appliqué ici au Fils, Col., i, 16, 17, comme Heb., i, 10, lui attribuera, sans prévenir davantage, le rôle de créateur donné manifestement, Ps. ci, 26-28, à Jahvé lui-même.

d) *L'Épître aux Hébreux* marque, semble-t-il, un égal progrès de la spéculation théologique. Le fait de la création est mentionné, i, 10; cf. Ps. ci, 26; Heb., iii, 4; iv, 3; xi, 3, et Dieu qui en est le principe en est aussi la fin, ii, 10. L'auteur de la création c'est aussi le Fils, comme ministre du Père, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας, i, 2, ou comme le Père lui-même, car par un changement curieux analogue à Heb., i, 10, le §. 3 du c. III, donnant le Fils comme auteur de toutes choses, le §. 4 du c. III continue: or c'est Dieu qui construit tout, comme il a créé le monde, il le conserve, Heb., ii, 3, et cela par une parole qui est toute-puissance, comme dans Gen., i. Sanctificateur, il a avec ceux qu'il sanctifie une commune origine; et voici bien encore la paternité divine appuyée sur la création, ii, 11; les hommes sont ses frères, 11, 12, 17; il est le premier-né de Dieu, i, 6. Enfin ce démiurge est décrit, dans les termes de Sap., vii, 25, 26, le rayonnement de la gloire du Père, i, 2. Voir plus loin.

3^e *Saint Jean.* — Le fait de la création *ex nihilo* est impliqué par les déclarations de Jésus: il existait chéri et glorifié par le Père avant la constitution du monde. Joa., viii, 58; xvii, 5, 24. L'hypothèse d'une matière éternelle et indépendante semble suffisamment exclue par i, 3: l'amplitude des termes le suggère, πάντα — οὐδέν, aussi bien que le choix des mots, γίνονται, non γέννῳ. Le texte, viii, 25, *Tu quis es?...* *Principium qui et loquor vobis*, est d'une exégèse trop contestée pour être invoqué utilement.

Le rôle d'intermédiaire est accusé plus nettement que dans les écrits précédents. Le Fils est l'envoyé, le ministre du Père, iv, 34; v, 43; vi, 38; viii, 28; viii, 42; il reçoit des ordres, viii, 28, 29; xii, 49; xv, 10; xiv, 31; il ne peut rien de soi, v, 19 sq., et le Père, en un sens, est plus grand que lui, xiv, 28. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 3^e édit., in-8°, Strasbourg, 1864, l. VII, c. vi, t. II, p. 435 sq. Son rôle de démiurge et sa nature sont exprimés dans les deux premières strophes du prologue, i, 1-5; cf. i, 10.

1. Au commencement était le Verbe
Et le Verbe était (παρὲς) en Dieu
Et Dieu était le Verbe.

2. Il était au commencement (πρὸς) en Dieu,
Et tout par lui a été fait;
Et sans lui ne s'est fait rien
3 a. De tout ce qui a été fait. — En lui était la vie.

Ou, en commençant une strophe nouvelle, sans rejet :

- 3 b. En ce qui fut fait il y avait vie;
Et la vie était la lumière des hommes.

Vie naturelle, pense M. Van Hoonacker, *Revue d'hist. ecclési.*, Louvain, 1901, t. II, p. 7 sq.; le Verbe vivant qui était venu, d'après M. Loisy, *Études évangéliques*, in-8°, Paris, 1902, p. 130 sq. Ou encore :

- 3 c. Ce qui a été fait était vie en lui;

ou bien :

- 3 d. Et sans lui ne s'est fait rien
De ce qui a été fait en lui. Il était la vie
Et la vie était la lumière des hommes.

De ces quatre traductions la seconde a de bonnes raisons dans le rythme, le parallélisme des vers et des strophes; la première a pour elle le plus grand nombre de manuscrits et de Pères. Maldonat, *In IV Evangelia*, in-fol., Paris, 1868, p. 1245 sq.; Calmes, *L'Évangile selon S. Jean*, in-8°, Paris, 1904, p. 81. Il suffit de faire remarquer ici comment la première leçon a et surtout la quatrième d adoptée par les manichéens, la troisième c suivie par Origène donnaient occasion d'étudier les rapports du Verbe avec les créatures et leur préexistence en lui.

Le nom du Verbe de saint Jean est celui du démiurge de Philon, ou plutôt ce qui complique singulièrement la question des dépendances, c'est celui d'un des principes du monde chez Héraclite, Zénon, Platon, Philon et les Alexandrins. Cf. Lebreton, dans les *Études*, t. CVI, p. 85 sq., 310 sq., 764 sq. Il n'appartient pas à cette étude d'examiner à fond la question du Logos johannique; il convenait seulement de noter ici l'apport du quatrième Évangile; nous aurons l'occasion de l'invoquer encore en traitant plus spécialement du créateur et de la cause exemplaire de la création.

III. ÉPOQUE PATRISTIQUE. — 1° La littérature chrétienne jusqu'à saint Hippolyte. — « L'idée de la création *ex nihilo*, écrivait Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. I, p. 132, est chrétienne, et encore la doctrine des premiers Pères est obscure et indéfinie sur ce point. » D'autres auteurs ont voulu même en reculer l'origine jusqu'à l'époque scolastique. *Non tam refellendi, quam monendi ut scientiæ suæ consulant*, écrivait Mosheim, *Dissert. de creatione ex nihilo*, dans *Système intellectuel de Cudworth*, in-4°, Leyde, 1773, p. 288, cité par A. Vanhoonacker, *De rerum creatione ex nihilo*, in-8°, Louvain, 1866, p. 145. On a pu apprécier la valeur de ces thèses à l'égard de la théologie biblique; il reste à poursuivre l'enquête parmi les écrivains ecclésiastiques.

L'importance de ce dogme est telle que les Pères, à des titres divers, devaient être amenés à le rappeler constamment. Tout autre est cependant leur manière de s'exprimer suivant qu'ils s'adressent aux païens ou aux fidèles. Il conviendrait de distinguer leurs œuvres catéchétiques ou dogmatiques, apologétiques, polémiques. Un but différent détermine des procédés variés et réclame une règle de critique appropriée.

A la première classe des écrits dogmatiques appartiennent les instructions adressées aux fidèles. A considérer seulement ce fait que la création, au moins sous son concept imprécis, est un dogme universellement reçu des chrétiens, on comprendra que nos auteurs n'aient pas à s'appesantir sur ce point : la création sera généralement présumée; on insistera davantage sur les faits évangéliques et sur la doctrine plus spécifiquement chrétienne du Nouveau Testament. Les

dogmes de la trinité et de l'incarnation, la morale du Christ, la parousie ont, en effet, une tout autre valeur religieuse. Cependant il faut s'attendre à voir les Pères rappeler à la piété ces prérogatives si glorieuses à Dieu d'être l'auteur de toutes choses, et appuyer sur ce titre les devoirs absolus de l'obéissance.

« En premier lieu, dit la Didaché, tu aimeras le Dieu qui t'a fait, » c. I, n. 2, Funk, *Apostol. Väter*, in-8°, 1901, p. 4, et l'Épître de Barnabé reprenant ces mots ajoute : « Tu révéleras celui qui t'a formé, » x, 2, *Ibid.*, p. 29. Le fidèle devra recevoir toutes choses comme des biens, εὐδὼς ὡς ἄνθρωπος Θεοῦ οὐδὲν γίνεσθαι, *ibid.*, III, 10, p. 3, et voici sa prière après l'eucharistie : « C'est vous, ô maître tout-puissant, παντοκράτωρ, qui avez produit toutes choses pour votre nom, ἐκτίσας τὰ πάντα ἔνεχεν τοῦ ὀνόματός σου. » *Didaché*, 3-5, *ibid.*, p. 5.

Le Pasteur écrit : Avant tout crois qu'il n'est qu'un seul Dieu, qui a tout produit du néant à l'être, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. *Mand.*, I, 40, Funk, *op. cit.*, p. 165. Cf. *Vis.*, I, 5, *ibid.*, p. 145. Toute la création est supportée par le Fils de Dieu. *Sim.*, IX, xiv, 5, *ibid.*, p. 224.

La création est plus fréquemment rappelée par saint Clément, soit par les titres donnés à Dieu, ὁ δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν αἰώνων, *I Cor.*, XXXV, 3, Funk, *op. cit.*, p. 52; cf. *I Cor.*, XIX, 2; XXXII, 1; LXII, 2, où se trouve en même temps employé le nom de Père; et, avec prédominance de l'idée de maître souverain, δεσπότης, *I Cor.*, VII, 5; VIII, 2; XI, 1; XX, 8, 11; XXIV, 1, 5; XXXVI, 2, 4; XL, 1, 4; XLIX, 6; LI, 1; LV, 6; LVI, 4; LX, 3, 4; LXI, 2, 3, LXIV, 4; soit par une description plus étendue pleine de réminiscences bibliques. *I Cor.*, XXXIII, *ibid.*, p. 50, 51; LX, 1, p. 66.

A défaut de discussions méthodiques sur la création, cette première classe d'écrits nous offre donc de précieux témoignages. En particulier, il convient de noter cet usage de désigner Dieu comme l'auteur tout-puissant de l'univers; il explique l'emploi des termes πατὴρ τῶν ὅλων, πατὴρ καὶ κτίστης, πατὴρ παντοκράτωρ, qui par la suite vont devenir prédominants. Cf. Kattenbusch, *Taufsymbol*, t. II, p. 536, cf. p. 515 sq., 520, note 68, 522 sq. Les expressions d'Hermas, *Mand.*, I, seules sont très explicites sur la production ἐκ τοῦ μὴ ὄντος; on sait par ailleurs le succès de ce livre. Saint Irénée relève ce passage comme une citation de l'Écriture, εἶπεν ἡ Γραφή, *Cont. hær.*, I, IV, c. XX, n. 2, P. G., t. VII, col. 1032; il est aussi invoqué par Origène. *De princip.*, I, II, c. I, n. 5, P. G., t. XI, col. 185, 186; *In Joa.*, tom. I, n. 18, P. G., t. XIV, col. 53.

La polémique amènera d'elle-même des exposés plus précis et des affirmations plus catégoriques.

A côté du polythéisme populaire, où l'imagination a plus de part que la pensée philosophique, mais où la dépendance originelle des dieux à l'égard de la matière entraîne toujours, par une logique instinctive, quelque restriction de leur pouvoir souverain, les écoles se partagent entre le matérialisme d'Épicure et de Lucrèce, le panthéisme stoïcien de Sénèque, Épictète, Marc Aurèle, et un éclectisme flottant où prédomine tantôt l'influence de Platon, tantôt celle d'Aristote. Enfin, dès les premiers jours du christianisme, avec la préoccupation d'expliquer soit l'origine du mal, soit la coexistence de l'Être infini que la raison perçoit nécessaire et du fini donné par l'expérience, la gnose produit un pullulement morbide de sectes hérétiques. Le platonisme et le philonisme, le dualisme parsiste et les doctrines bouddhiques, le dogme chrétien et les rêveries de la Cabale ont dans chacune une influence qu'il est difficile de préciser dans le détail. C'est un panthéisme idéaliste avec Valentin, émanatiste avec Carpocrate, le dualisme avec Basile et Saturnin, des systèmes hybrides formés

d'emprunts multiples avec les naasséniens et les ophites. Toutes ces hérésies s'accordent en général à regarder la matière comme le principe même du mal ou comme le terme dernier des dégénérescences de l'Infini : en conséquence elles soustraient en général le monde à l'action immédiate du Dieu suprême pour en faire l'œuvre d'un démiurge inférieur. M^{re} Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 3^e édit., in-8^o, Paris, 1907, t. I, c. XI, p. 153 sq.

Le premier des apologistes, Aristide, réfute tour à tour les conceptions idolâtriques de Chaldée, de Grèce, d'Égypte. En voyant le mouvement nécessaire de toutes choses, il a conclu à un moteur divin, ἀπροσδέξας, en qui tout subsiste, δι' αὐτοῦ τὰ πάντα συνέστηκεν, qui a tout créé pour l'homme, c. I; les éléments ne sont pas dieux, mais corruptibles et muables, produits du néant, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραχθέντα, par l'ordre du Dieu véritable, c. IV; quant aux chrétiens, « ils reconnaissent le Dieu producteur et démiurge de toutes choses, κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν πάντων, dans son Fils monogène et dans l'Esprit-Saint, » c. XV. Cf. Robinson, *Texts and Studies*, in-12, Cambridge, 1893, t. I, n. 1, p. 100, 101, 110; Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3^e édit., in-8^o, Breslau, 1897, p. 3; *Vie de Barlaam et de Joasaph*, c. XXVI-XXVIII, P. G., t. XCVI, col. 1108-1124.

Que l'Épître à Diognète soit ou non, comme le veulent Kihn et Doulet, de la main d'Aristide, on notera sur le sujet présent de frappantes analogies. Cf. Robinson, *op. cit.*, p. 95-97. Dieu y est aussi celui qui a fait le ciel et la terre, οὐδενὸς ἂν προσδέοιτο, c. III, 4; les choses ont été produites, εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων, c. IV, 2. Ce ne sont pas les hommes mais Dieu même, ἀλλ' αὐτὸς ἀληθὴς ὁ παντοκράτωρ καὶ παντοκτίστης καὶ ἀόρατος Θεός, qui a enseigné la doctrine chrétienne, ayant envoyé le démiurge, αὐτὸν τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων, c. VII, 2; VIII, 10. Funk, *op. cit.*, p. 137, 139.

La pensée de saint Théophile d'Antioche est remarquable de netteté. Dans un traité où s'accuse fréquemment la dépendance du *Timée* et du *De opificio mundi* de Philon, cf. Freppel, *Saint Irénée*, in-8^o, 3^e édit., Paris, 1886, XIII^e leçon, Platon, dit-il, reconnaît Dieu, ἀγέννητον καὶ πατέρα καὶ ποιητὴν τῶν ὅλων, mais si la matière est aussi ἀγέννητος, Dieu ne peut être celui qui a tout fait, ποιητὴς τῶν ὅλων. Inengendrée, la matière serait égale à Dieu. Or c'est le caractère propre de Dieu de produire du néant, Θεοῦ δὲ ἡ δύναμις ἐν τούτῳ φανεροῦται, ἵνα ἐξ οὐκ ὄντων ποιῇ ὅσα βούλεται. C'est là ce qui fait son excellence, τὸ ἐξ οὐκ ὄντων ποιεῖν καὶ ὅσα βούλεται, καθὼς βούλεται. *Ad Autol.*, I, II, c. IV, P. G., t. VI, col. 1052, 1053; cf. c. XIII, col. 1072. C'est, dit-il, l'enseignement inspiré des prophètes : tout de rien, rien de coéternel à Dieu, οὐ γὰρ τι τῷ Θεῷ συνήκμασεν..., rien de préexistant au monde que le Verbe, c. X, col. 1064, 1065; cf. I, I, c. III, IV, col. 1028, 1029.

Athénagore est loin de cette précision. Le Verbe, dit-il, est engendré pour devenir la forme et l'acte, ἰδέα καὶ ἐνέργεια, de la matière. *Legat.*, c. X, P. G., t. VI, col. 909. S'il distingue Dieu de la matière, c'est par les termes platoniciens, τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητόν, τὸ ὄν καὶ τὸ οὐκ ὄν, et dans le rapport de l'argile au potier, ὡς γὰρ ὁ κεραμεὺς καὶ ὁ πηλός, *ibid.*, c. XV, col. 920, et si la matière n'est pas plus ancienne que Dieu, cependant la matière appelle l'ouvrier, comme l'ouvrier appelle la matière, δεῖ δὲ καὶ τῇ ὅλῃ τεχνίτου καὶ ὅλης τῷ τεχνίτῃ, c. XIX, col. 929. Le pouvoir d'ordonner la matière informe, ἄμορπον οὖσαν, entraîne d'ailleurs celui de ressusciter les morts. *De resur.*, c. III, col. 980. Sans doute, notre auteur écrit sa *Legatio*, pour faire ressortir les analogies de doctrine, plutôt que pour accentuer les divergences. Cf. dom Maran, *ibid.*, col. 37. La restriction τὴν παρ' αὐτοῖς νομισμένην ἄμορπον οὖσαν, *De resur.*, c. III, col. 980, sa dissertation sur l'unicité de Dieu, *Legat.*, c. VIII, col. 905,

doivent être prises aussi en considération, mais en somme on chercherait en vain chez lui un texte décisif sur la création *ex nihilo*.

Tel est aussi, à ne prendre que les textes sûrement authentiques, le cas de saint Justin, dont les deux Apologies avaient paru peu avant la *Legatio*. Sa doctrine serait hors de tout soupçon, si la *Cohortatio* était son œuvre indiscutée. On y distingue ποιητής et δημιουργός, n. 22, P. G., t. VI, col. 281; une matière increée serait, dit-on, égale à Dieu et indépendante, n. 23, col. 284; n. 25, col. 286. Cf. *Dial. cum Tryph.*, n. 5, col. 489. Quant à ses ouvrages d'attribution certaine, on peut trouver une bonne présomption dans l'emploi prédominant qu'il fait des expressions πατήρ τῶν ὅλων, κτίστης, γεννητὴρ τῶν πάντων; voir la liste, Borneman, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1879, t. II, p. 8, 10, complétée par Kattenbusch, *op. cit.*, t. II, p. 520, et note 65, 66; de même dans l'opposition qu'il accentue entre l'ἀγέννητος unique et les γεννητά; mais en tirer avec quelques auteurs une preuve absolue de sa croyance à la création *ex nihilo*, c'est oublier que le langage de ce Père est tout platonicien et que ce même langage se rencontre dans Platon avec des conceptions plutôt dualistes. Cf. A. Vanhoonaeker, *De rerum creatione ex nihilo*, p. 159-175.

Il conviendrait de distinguer ses écrits apologétiques et ses traités polémiques. Dans les premiers, ou bien il argumente *ad hominem*; ainsi dans le fragment d'attribution douteuse, *De resurrectione*, c. VI, col. 1581, ou bien il insiste sur l'affinité des dogmes chrétiens avec la philosophie profane : On nous croira platoniciens, *Apol.*, I, n. 20, col. 357; c'est que Platon a pris à Moïse sa matière amorphe, ὅλην ἄμορπον. *Ibid.*, n. 59, col. 415; cf. n. 10, col. 340. C'est pourtant conclure trop vite que l'accuser d'être inconsciemment dualiste, de l'être « plus que Platon lui-même ». De Faye, *Influence du Timée de Platon sur la philosophie de Justin martyr*, dans la *Bibliothèque des Hautes Études*, 2^e série, t. VII, p. 182, 184. Cf. Vacherot, *op. cit.*, t. I, p. 231. C'est oublier son but : faire ressortir les analogies, pour prouver qu'on poursuit, non les doctrines chrétiennes, τὰ ὁμοῖα λέγοντες, mais le seul nom du Christ, μόνου μισούμεθα δι' ὄνομα τοῦ Χριστοῦ, I, n. 24, col. 364; c'est négliger ses réserves : l'identité n'est qu'apparente, Πλάτωνος δόξομεν λέγειν δόγμα, I, n. 20, col. 357, ou partielle, ἕνια δὲ καὶ μειζόνως καὶ [θειοτέρως] λέγομεν. *Ibid.* Écrivant à un prince qui professait le monisme, il n'était pas tenu de réfuter le dualisme, et pouvait parler du démiurge et du père de toutes choses sans être platonicien strict, tout comme il parlait du λόγος σπερματικός sans être stoïcien. L. Feder, *Justins des Märtyrers Lehre von J. C.*, in-8^o, Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 135 sq. Il réfute en effet le stoïcisme, en montrant la contradiction qui existe entre sa morale élevée et le déterminisme qui découle nécessairement du panthéisme. *Apol.*, II, n. 7, 8, col. 456 sq. Mieux vaut dire que « l'intelligence de cet écrit [le *Timée*] n'est pas en rapport avec la séduction qu'il exerce sur les esprits ». De Faye, *op. cit.*, p. 181, note. Le concordisme de saint Justin, comme il arrivera tant de fois, est plus verbal que réel; il a pris à tort la matière amorphe de Platon, *Timée*, 30, 51; cf. Ritter, *Histor. phil. græc.*, 8^e édit., in-8^o, Gotha, 1898, n. 331 sq., pour la matière chaotique de l'Écriture. Gen., I, 2; Sap., XI, 18.

De ses ouvrages polémiques, en dehors du Dialogue avec Tryphon, rien ne nous est parvenu. C'est beaucoup de savoir pourtant que le premier de tous, dans son *Syntagma*, il réfutait les thèses gnostiques. Comment le faire sans s'expliquer sur l'origine première de la matière? C'est aussi un fort argument en faveur de son orthodoxie, que, d'une part, en énumérant ses

ouvrages, Eusèbe, *H. E.*, I, IV, c. XVIII, XXIX, *P. G.*, t. xx, col. 373, 400, et Photius, *Biblioth.*, cod. 125, *P. G.*, t. CIII, col. 403, n'aient rien trouvé à lui reprocher sur ce point, que, d'autre part, ceux qui dépendent de sa pensée, comme saint Irénée et Tatien, soient des plus explicites sur la création *ex nihilo*. Il convient encore de mentionner ici ses spéculations sur le demiurge, Feder, *op. cit.*, p. III, 79 sq., 123 sq., 131 sq., et leur influence sur les apologistes suivants.

Les déclarations de Tatien, son disciple, sont formelles. Avant toutes choses Dieu est seul; tout préexiste en lui, et son Verbe soutient tout en lui; il naît le premier, *τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν. Orat. adv. Græc.*, n. 5, *P. G.*, t. VI, col. 813, 815. Cf. S. Justin, *Dial.*, n. 61, 62, col. 613, 617. Le Verbe produit lui-même la matière dont il a besoin, *αὐτὸς ἐκ αὐτῶ τὴν ὕλην δημιουργήσας*; car la matière n'est pas sans commencement, *ἀναρχος*, comme Dieu. *Orat.*, n. 5, col. 817. L'exégèse commune de Prov., VIII, 22, *ἐκτίσέ με ἀρχήν*, la comparaison commune de la torche, *Orat.*, n. 5, col. 817; S. Justin, *Dial.*, n. 61, 128, col. 616, 776, l'idée commune de la génération du Verbe dans la création, *ibid.*, rendent bien vraisemblable, dans ces passages mêmes, l'influence du maître sur le disciple. Saint Irénée, par ailleurs, qui nous garantit l'orthodoxie de Tatien tant qu'il étudia sous saint Justin, *Cont. hær.*, I, I, c. XXVIII, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 690, aurait sans doute repris l'un et l'autre, s'il les eût trouvés en faute. Il sera donc difficile de ne pas tenir la pensée de saint Justin comme pleinement justifiée par les explications très nettes du discours aux Grecs.

L'orthodoxie de l'évêque de Lyon nous garantit aussi celle du saint martyr. La réfutation du gnosticisme fait tout l'objet de son livre, et la tradition ecclésiastique sur la création de toutes choses, la matière y comprise, est l'argument auquel il se réfère constamment. *Cont. hær.*, I, I, c. X, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 550; c. XXII, n. 1, col. 669; I, II, *præf.*, col. 709; c. X, n. 2, 3, col. 735 sq. Cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, n. 5, p. 6 sq. Il affirme expressément, comme doctrine apostolique, un Dieu unique, créateur de toutes choses, celui même à l'égard de qui le Christ « a prêché l'adoption des enfants qui est la vie éternelle ». L. II, c. XI, n. 1, col. 737. Or c'est le propre de Dieu, remarque-t-il, de créer *ex nihilo*, I, II, c. X, n. 4, col. 736; il a tout fait par ses mains qui sont le Verbe et le Saint-Esprit, I, V, c. XXVIII, n. 4, col. 1200; ainsi la création est œuvre commune des trois personnes. Cf. I, IV, c. XXXVIII, n. 3, col. 1108. A signaler au passage cet argument : tout panthéisme émanatif est condamné de ce chef que l'émanation ne saurait être d'autre nature que son principe. L. II, c. XVII, n. 7, col. 764. Enfin contre toutes ces sectes qui présentent l'univers comme l'œuvre d'un demiurge mauvais, saint Irénée affirme au contraire qu'il a pour principe la bonté de Dieu, *non quasi indigens Deus hominibus, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia*; il ne crée point pour son avantage, car au service d'un tel maître ce sont les serviteurs qui profitent, *qui in lumine sunt, non ipsi lumen illuminant sed illuminantur*. L. IV, c. XIV, n. 1, col. 1010. La *Demonstratio apostolicæ prædicationis*, récemment découverte, Dr Karapet, *Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*, in-8°, Leipzig, 1907, dans *Texte und Unters.*, t. XXXI, fasc. 1^{re}, sous forme catéchétique, et non plus polémique, expose la même doctrine, l'unicité du créateur, son identité avec le Dieu suprême, sa bonté, le rôle du Fils et de l'Esprit, mais du Père. C. IV, v, VI, n. 3 sq. Nous aurons l'occasion, dans l'examen plus détaillé des problèmes, de renvoyer fréquemment au *Contra hæreses*. Si l'ordre y manque et si la documentation est parfois en défaut, il abonde du moins en déclarations précises. Platon a exercé sur le saint évêque,

comme sur les auteurs précédents, un ascendant véritable; mais c'est un maître que l'on quitte à l'occasion, et dont Irénée sait reprendre, dans la gnose, l'influence fâcheuse.

La lutte contre cette hérésie se poursuit en Occident avec Tertullien et saint Hippolyte.

Le dogme de la création est affirmé par le célèbre juriste en formules singulièrement précises, *regula est autem fidei... unum omnino Deum esse, nec alium præter mundi creatorem qui universa de nihilo produerit per Verbum suum. Cf. De præscript.*, c. XIII, *P. L.*, t. II, col. 26. Tel est l'enseignement de Rome, *unum Deum novit creatorem universitatis. Ibid.*, c. XXXVI, col. 49; *Apologet.*, c. XVIII, *P. L.*, t. I, col. 378. Dans le traité contre Hermogène, le seul qui nous reste des deux ouvrages dirigés par lui contre cet hérétique, il utilise, ce semble, saint Théophile d'Antioche, et se raille des *materiarii*, partisans d'une matière éternelle, *Adv. Hermog.*, c. XXV, col. 249; *superest uti Deum omnia ex nihilo fecisse constet. Ibid.*, c. XVI, col. 242. Ainsi Dieu sera-t-il le premier des êtres, *sic omnia post illum, quia omnia ab illo, sic ab illo quia ex nihilo*, c. XVII, *ibid.*, et il résout l'objection qu'on pourrait tirer de Gen., I, 1, 2. *Ibid.*, c. XXV sq., col. 219 sq. Marcion lui donne occasion d'articuler la même doctrine, *Adv. Marcion.*, I, I, c. II sq., col. 248 sq. : une matière éternelle serait égale à Dieu. *Ibid.*, c. XV, col. 263. Le modalisme de Praxeas l'amène à définir que la nature divine étant unique, il n'est en Dieu qu'une seule puissance, puisqu'il n'est qu'une seule substance. *Adv. Præx.*, c. II, col. 157. Dieu est seul créateur, en tant que la création n'est l'œuvre d'aucune autre nature; il ne crée point seul cependant, en tant qu'il opère par son Fils, c. XIX, col. 178. Le traité contre les valentiniens est une exposition préliminaire plutôt qu'une réfutation scientifique, mais exposer ces rêveries, c'est, dit-il, les réfuter : *etiam solummodo demonstrare destruere est. Adv. valent.*, c. III, VI, col. 546, 550. Au c. V, l'auteur nous indique ses sources et rend hommage à ses devanciers Justin, Miltiade, Irénée, dont il résume ici le I, I, et Proculus.

Vers le début du III^e siècle, saint Hippolyte publiait sa somme (*Syntagma*) contre toutes les hérésies, puis une trentaine d'années plus tard l'ouvrage aujourd'hui connu sous le nom de *Philosophoumena*. Le premier ouvrage, décrit par Photius, *Biblioth.*, cod. 121, *P. G.*, t. CIII, col. 401, ne nous est point parvenu, mais de graves raisons donnent lieu de croire que nous en aurions un *epitome* dans le *Syntagma* du pseudo-Tertullien. Cf. *De præscript.*, c. XLV sq., *P. L.*, t. II, col. 60 sq.; A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, c. II, in-8°, Paris, 1906, p. 71 sq. Le fragment contre Noët, *P. G.*, t. X, col. 804 sq., devrait être considéré, non comme la finale du livre contre Artémon, Bardenhewer, *Geschichte der altchr. Litt.*, t. II, p. 514, mais comme la dernière des hérésies réfutées par le *Syntagma*. Cf. Dræsecke, *Zum Syntagma des Hippolytos*, dans *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1903, p. 58 sq.; d'Alès, *op. cit.*, p. 75 sq. Comme il la jugeait plus importante, il la traitait avec plus d'ampleur. *P. G.*, t. XVI, col. 3370. Utilisant lui-même les écrits de saint Irénée et peut-être de saint Justin et de Tertullien, il est lui-même mis à contribution par Tertullien, cf. Noeldechen, *Tertullian wider Praxeas*, dans *Jahrbuch für protest. Theologie*, 1888, t. XIV, p. 576 sq., plus encore par saint Épiphane qui le transcrit parfois mot pour mot, et par saint Philastrius. D'Alès, *op. cit.*, p. 72 sq. Il nous suffira de caractériser en quelques mots la doctrine de saint Hippolyte en ce qui concerne le dogme présent.

Ce qui lui est commun avec ses devanciers saint Irénée et Tertullien, qui ont formulé si nettement

l'argument de tradition, c'est l'attachement à cette même règle de foi : laissant de côté le sens propre et les rêveries de la gnose, il faut se résigner à ne savoir de Dieu que ce qu'il en a enseigné lui-même. *Philosoph.*, proém., *P. G.*, t. xvi, col. 3011; *Adv. Noet.*, c. ix, *P. G.*, t. x, col. 816 sq. C'est ensuite l'affirmation des mêmes points de doctrine. Le Père est le principe unique « de qui vient toute paternité, par qui, de qui toutes choses existent et nous-mêmes en lui ». *Ibid.*, col. 808; cf. n. 11, col. 820. Rien de coéternel à Dieu, n. 10, col. 817; mais son isolement n'est pas solitude, *μόνος ὢν πολλὸς ἦν. Ibid.* Il a en lui-même son Verbe, par qui il opère toutes choses. *Ibid.* Ce Verbe, *ὥς ἐκ φωτός*, n'est pas un autre Dieu, *ibid.*, n. 10, 11, col. 817, car le Père et le Fils ne constituent qu'un seul principe d'opération, une seule vertu, *ἕσονται μὲν κατὰ δύναμιν, εἰς ἐστὶ θεός*, n. 8, col. 816; n. 10, col. 817. Le Père commande, le Fils obéit, l'Esprit enseigne, n. 14, col. 821. Dieu crée par un acte immobile de sa volonté, *ibid.*, fragm. I, col. 832; fragm. II, col. 861, quand il veut, comme il veut, *Θεὸς γὰρ ἦν. Adv. Noet.*, n. 10, col. 817, et si le comment de la création reste un mystère, le fait du moins s'impose à nous. *Ibid.*, n. 16, col. 825.

Ce qui est plus spécial à saint Hippolyte, c'est sa tentative pour expliquer l'origine de ces hérésies. Ce sont, dit-il, des déformations de doctrines philosophiques, « qui l'emportent par l'antiquité et la piété, » *Philosoph.*, proém., *P. G.*, t. xvi, col. 3021, et les hérétiques ne sont que des plagiaires *κλεψύργοι. Ibid.* A vrai dire, de même que sa connaissance des philosophes n'est pas de première main, mais paraît dériver de deux manuels contemporains, Deels, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879, p. 133 sq., ses explications sont parfois contestables : tels les rapprochements entre Marcion et Empédocle, entre le monisme d'Héraclite et le monarchisme de Noet. Il est plus heureux, quand il expose l'évolution interne des sectes gnostiques et leurs rapports de filiation.

D'ailleurs, avant de quitter ces héréséologues d'Occident, il peut être utile de résumer leur œuvre à tous et d'esquisser une appréciation. Or, 1^o au point de vue dogmatique : 1. le *créationisme* s'affirme chez eux très net, à l'opposé du monisme panthéiste et du dualisme, avec tout ce qui le caractérise : unicité stricte du premier principe, liberté souveraine de son acte, bonté qui l'inspire; 2. le rôle du *Logos* est décrit par eux avec complaisance. C'est le démiurge. Toutefois leur *Logos* n'est pas un principe immanent comme dans le panthéisme d'Héraclite, d'Épicure ou de Chrysippe; ce n'est pas davantage un intermédiaire au sens gnostique. Par contre, certaines explications de son rôle ministériel, sa génération dans la création et pour la création, la distinction du Verbe interne, *ἐνδιάθετος*, et du Verbe externe, *προφορικός*, décèlent quelques traces de subordinationisme. Les spéculations de la philosophie profane, sans les faire disparaître, ont altéré du moins quelque peu les données traditionnelles. —

2^o Au point de vue critique, on peut rechercher sur les sujets qu'ils réfutent la valeur de leurs informations et de leur exégèse : 1. les *difficultés de la documentation* apparaissent de ce seul fait, que toutes les sectes gnostiques, comme ils l'ont noté, s'entouraient d'un profond mystère. Saint Irénée semble avoir fait des efforts appréciables, les *Philosophoumena* marquent un progrès. Saint Hippolyte s'est procuré des textes nouveaux. Par ailleurs, leur style tourmenté, les similitudes de mots, les rencontres frappantes d'idées mettent en défiance. Cf. G. Salmon, *The cross references in the Philosophoumena*, dans *Hermathena*, 1885, p. 389-402; Staehelin, *Die gnostischen Quellen des Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker*, dans *Texte und Untersuch.*, 1890, t. vi, fasc. 3, estiment que notre

auteur aurait été mystifié par quelque faussaire. Ces documents présenteraient avec quelques éléments authentiques un ensemble de variations habiles sur les thèmes classiques de la gnose. A l'encontre de cette opinion, M. de Faye, *Introduction à l'histoire du gnosticisme*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1902, t. XLVI, p. 161 sq., met en relief les divergences de ces écrits et conclut à la multiplicité des auteurs. En tous cas, l'on s'accorde à reconnaître que nous n'aurions dans ces textes ni des pièces de première main, ni l'écho fidèle de la gnose primitive. — 2. *L'exposition différente des systèmes* chez saint Irénée, saint Hippolyte, Clément d'Alexandrie, saint Épiphane, cf. Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanius*, Vienne, 1865, avertit d'elle-même que nos auteurs ont eu sous les yeux des textes divergents ou qu'ils ont entendu diversement des documents identiques. L'exégèse la plus profonde n'est certes pas celle du polémiste de Carthage. A-t-il vu dans les mythes valentiniens l'idéalisme panthéistique qu'ils cachent et le grave problème qu'ils prétendent résoudre? Ici encore, ce semble, les *Philosophoumena* marquent un réel progrès. L'auteur a signalé avec justesse toutes les dépendances doctrinales de la gnose relevées par la critique moderne : influence égyptienne, Amelineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien*, Paris, 1887, dans les *Annales du musée Guimet*, t. xiv; influence des ophtes, Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache*, dans *Texte und Untersuch.*, 1892, t. viii, fasc. 1, 2; influence babylonienne, Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, *ibid.*, 1897, t. xv, fasc. 4; influence des philosophes grecs déjà signalée par l'évêque de Lyon. Freppel, *Saint Irénée*, 1886, xiv^e leçon. Dans cette besogne délicate, saint Hippolyte pêche sans doute par des rapprochements malheureux et forcés. « Dans l'ensemble, il a vu juste sur l'origine de la gnose. Moins sommaire que celle d'Irénée, moins indulgente que celle de Clément d'Alexandrie, sa critique apparaît à qui l'envisage dans un recul suffisant fort instructive et d'ordinaire équitable. Un besoin excessif de simplification l'a trompé quelquefois sur la vraie nature du syncrétisme gnostique et lui fait renouer mal à propos le fil de certaines traditions particulières... En dépit de certaines précisions malencontreuses, l'ensemble de ses jugements demeure. » A. d'Alès, *op. cit.*, p. 103; cf. p. 92-105.

Autre est la valeur de nos héréséologues comme témoins de la foi, autre leur mérite comme historiens et apologistes. Docteurs chrétiens, ils ont affirmé la création dès la première heure avec grande netteté. Même à l'égard de saint Justin, on ne saurait garder un doute prudent. Historiens, leur documentation a ses lacunes. Apologistes et philosophes, leur réfutation reste dans ses grandes lignes comme sûre et solide, si l'on considère qu'une agdoade de plus ou de moins dans la série des éons augmente ou diminue bien peu les répugnances foncières de l'émanatisme ou du dualisme.

2^o *Les Pères grecs jusqu'au VIII^e siècle.* — Nous retrouvons la gnose en Orient. C'est là son pays d'origine et le sol où elle s'est le plus développée. La Judée et la Palestine comptent les sectes des ébionites, des éléasaïtes, des nicolaïtes, l'Égypte les naasséniens, les pérates, les ophtes. Basilide professe à Alexandrie vers 130, Valentin vers 140, Carpocrate, un peu plus tard, sous Hadrien. La Syrie, d'où est sorti Simon, le patriarche de la gnose, voit dogmatiser à Antioche, au temps même de saint Justin, Ménandre, puis son disciple Saturnin.

L'école catéchétique d'Alexandrie se trouve donc en plein foyer d'hérésie; elle se trouve de plus au centre du mouvement philosophique le plus intense. Le platonisme, en grand honneur dans ce milieu, n'est

pas sans y ressentir l'influence du judaïsme avec Aristobule. Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, xxii, P. G., t. viii, col. 893. M. Bouillet a cru pouvoir conclure que « les idées essentielles de Philon ont passé chez Plotin ». Cf. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, in-8°, Paris, 1905, p. 56. C'est Aristobule, cf. Eusèbe, *Præp. evangel.*, I, XIII, c. xiii, P. G., t. xxi, col. 1097; c'est le pythagoricien Numénios, vers 160, qui voient dans Platon un plagiaire de Moïse, τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωϋσῆς ἀπικρίνων. Clément d'Alexandrie, *loc. cit.*, et Origène louent dans ce philosophe ne connaissance égale de Platon et des Écritures. *Cont. Cels.*, I, IV, c. li, P. G., t. xi, col. 1112; I, I, c. xv, col. 684, et note 72. Ammonius qui sera le maître commun de Plotin et d'Origène, cf. Eusèbe, *H. E.*, I, VI, c. xix, P. G., t. xx, col. 564, avant de devenir le docteur du platonisme avait été chrétien. Sur la confusion entre les deux Origène et les deux Ammonius, P. G., *ibid.*, col. 565, note 17; cf. Plotin, édit. Didot, in-4°, 1885, *prolegom.*, p. xvi sq. et notes; Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neustest. Kanons*, 1881, t. i, p. 31-34.

A vrai dire, ce sont un peu toutes les philosophies, qui, dans l'éclectisme alexandrin, concourent à modifier le platonisme, mais il convient de relever spécialement l'influence de l'aristotélisme. Or Hieroclès nous apprend que ce même Ammonius s'appliquait à montrer dans les dogmes essentiels l'accord de Platon et d'Aristote. Photius, *Biblioth.*, cod. 214, P. G., t. ciii, col. 701 sq., 705. Porphyre de son côté, *Plotini vita*, c. xiii, fait voir dans la doctrine de Plotin la métaphysique d'Aristote condensée tout entière; il atteste, *ibid.*, c. xiv sq., qu'il s'inspirait librement d'un autre maître alexandrin, disciple du Stagyrte, Alexandre d'Aphrodisie.

Il importait, sans oublier rien l'influence stoïcienne, de signaler le rôle de ces facteurs dans le néoplatonisme. Si le platonisme paraît ensuite aux docteurs alexandrins et bientôt à saint Augustin et au pseudo-Denys, d'assimilation si aisée, c'est qu'il a profité chez ses nouveaux interprètes d'influences monothéistes, monistes, pourrait-on dire en un sens avec Exod., III, 14; c'est encore qu'il a reçu de l'aristotélisme une première correction. La crise averroïste donnera lieu de signaler les affinités de la métaphysique aristotélicienne avec celle qu'implique, semble-t-il, le dogme chrétien de la création; elle fera de plus assister à une seconde retouche du platonisme par l'aristotélisme, ou du moins par ses interprètes scolastiques.

L'école chrétienne de saint Pantène devra à ces divers stimulants et son activité polémique et son effort plus profond de spéculation philosophique.

Chez Clément, les titres de *κρίστης*, *πατήρ τῶν ὄλων*, etc., sont si fréquents qu'il est inutile de les relever. Cf. Kattenbusch, *op. cit.*, t. II, p. 520, 522. La comparaison entre le feu, *ἰσχυρότατον τῶν στοιχείων καὶ πάντων κρατούν*, et Dieu, *παντοδύναμος καὶ παντοκράτωρ*, *Eclég. prophet.*, n. 26, P. G., t. ix, col. 712, forme antithèse curieuse au système d'Héraclite, pour qui le feu était le Logos immanent. Aux stoïciens Clément concède l'existence du Logos, mais il l'exige transcendant, *ἡμεῖς δὲ ποιητὴν μόνον αὐτὸν καλοῦμεν καὶ Λόγῳ ποιητὴν*. *Strom.*, V, xiv, t. ix, col. 132; cf. I, II, t. viii, col. 749; *Protrept.*, c. v, *ibid.*, col. 169. Aux basilidiens dualistes il représente que la matière n'est pas mauvaise pour n'être pas bonne en soi; qu'il n'existe qu'une seule substance et un seul Dieu, *μῖα μὲν τῆς οὐσίας οὐσίας, ἐνὶ δὲ τοῦ Θεοῦ*. *Strom.*, IV, xxvi, *ibid.*, col. 1373, 1376. Il affirme avec Philon que Dieu crée par conté comme le feu brûle, *Strom.*, VI, xvi, t. ix, col. 369, mais il affirme aussi sa liberté, *ἐξουσίας δὲ ἡ τῶν ἀγαθῶν μετάδοσις αὐτῷ*. *Strom.*, VII, vii, col. 457, et il étend à l'encontre de Philon la providence jusqu'aux détails. *Strom.*, I, xi, t. viii, col. 749. Il s'appuie sur Platon, mais parce que

le nom même de non-être qu'il donne à la matière et les réserves qu'il fait sur la difficulté du problème, lui donnent lieu de croire, dit-il, que Platon tenait au fond pour l'unicité du premier principe, καὶ μὴ τι μυστικώτατα μίαν τὴν ὄντως οὐσαν ἀρχὴν εἰδώς. *Strom.*, V, xiv, t. ix, col. 132. Cf. Eusèbe, *Præp. evangel.*, I, XIII, c. xiii, P. G., t. xxi, col. 1105. Aussi Clément consent-il, avec Platon, à appeler Dieu père du monde, *ὡς ἂν ἐκ μόνου γενομένου καὶ ἐκ μὴ ὄντος ὑποστάντος*. *Loc. cit.*, col. 136.

Dieu, d'ailleurs, n'a besoin de rien : vouloir pour lui c'est faire. *Protrept.*, c. iv, P. G., t. viii, col. 164. Il est le principe de toutes choses, sans principe lui-même, *ὁ Θεὸς δὲ ἀναρχὸς ἀρχὴ τῶν ὄλων παντελῆς*. *Strom.*, IV, xxv, *ibid.*, col. 1372. Rien n'existant que s'il lui plaît, il ne hait rien de tout ce qui est. *Pæd.*, I, I, c. viii, *ibid.*, col. 325. Il est la raison d'être de toutes choses, *Strom.*, V, xii, t. ix, col. 121; en conséquence il est indémontrable par rien qui lui soit antérieur, et donc seul rigoureusement innommable. *Ibid.*, xiii, xiii, col. 124. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, col. 155.

« Ritter donne ici la note juste, dit M. Denis, *La philosophie d'Origène*, in-8°, Paris, 1884, p. 140. Il admet la création dans son texte, mais il ajoute dans une note que la création de la matière est à peine affirmée et que néanmoins on chercherait vainement dans Clément un dualisme proprement dit. » Le jugement paraît sévère. Il est en tout cas exact de noter que nous trouvons chez Origène des déclarations plus nombreuses et plus claires que chez son maître Clément.

La création *ex nihilo* est affirmée dans le *Periarchon* comme un dogme de tradition apostolique, *unus est Deus qui omnia creavit atque composuit, quique cum nihil esset [ailleurs ex nullis] esse fecit universa*, I, I, præf., n. 4, P. G., t. xi, col. 117. Plus explicite encore : il s'étonne que de si grands philosophes aient pu professer la non-création de la matière, *hanc ergo materiam... nescio quomodo tanti ac tales viri ingenitam, id est non ab ipso Deo factam... sed fortuitam... dixerunt... quod mihi perabsurdum videtur*, et il établit le dogme par la raison, par l'Écriture, II Mach., vii, 28, *ἐξ οὐκ ὄντων*, et par l'autorité d'Hermas. *Mand.*, I, Fesk, p. 165. Cf. *Periarch.*, I, II, c. I, n. 4, 5, col. 185, 186. Il est difficile que des passages de cette importance aient été interpolés par Rufin; d'ailleurs, des affirmations aussi explicites se rencontrent dans ses autres écrits. *In Joa.*, tom. xxxii, n. 9, P. G., t. xiv, col. 784; tom. I, n. 18, col. 53; Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 11. Le commentaire sur la Genèse auquel Origène lui-même renvoyait Celse, *Cont. Cels.*, I, VI, c. XLIX, P. G., t. xi, col. 1376, est perdu. Eusèbe en a du moins conservé un fragment important, dont nombre de Pères se sont inspirés. *Præp. evangel.*, I, VII, c. xx, P. G., t. xxi, col. 565. Cf. Origène, *In Gen.*, P. G., t. xii, col. 48. L'éternité de la matière y est longuement réfutée. L'un des arguments tiré de l'exacte proportion entre la quantité de la matière et le plan du créateur semble emprunté à Philon. Eusèbe, *ibid.*, c. xx, col. 565; cf. c. xxi, col. 568. — Le démiurge dont la personnalité distincte est douteuse chez le docteur juif a son individualité très nette chez Origène. Il demeure cependant chez tous deux inférieur au Père, *δεύτερος Θεός*. Voir Logos. Lien, vertu, harmonie du monde, le Logos est chez l'un et l'autre presque tout stoïcien, *Periarch.*, I, II, c. I, n. 2, 3, P. G., t. xi, col. 183, 184, mais il est sûrement extérieur au monde non immanent. *Cont. Cels.*, I, VI, c. LXXI, *ibid.*, col. 1406; I, IV, c. xiv, col. 1045, et note 54. Cf. Prat, *Origène*, in-12, Paris, 1907, p. 39 sq. La création temporelle, du moins s'il s'agit de notre monde actuel, paraît à Origène très nettement enseignée par la tradition, mais soit influence de Philon déjà perceptible dans Clément, Denis, *op. cit.*, p. 146, 147, soit influence de l'apocatastase stoï-

cienne, soit désir d'expliquer le titre de παντοκράτωρ qui, à la différence de παντοδύναμος, implique exercice actuel de puissance, et dessein de justifier Dieu, aux yeux des hérétiques, de toute apparence de changement, il admettra que Dieu a créé de toute éternité des mondes dont le nôtre n'est que l'évolution dernière. *Periarch.*, I, I, c. II, n. 10, col. 138; I, III, c. V, n. 1, 3, col. 325 sq. Telle était aussi la solution néoplatonicienne. Cette explication ne sauvegarde l'immutabilité divine qu'aux dépens de la liberté; encore ne sauve-t-elle l'immutabilité que bien imparfaitement, si le créateur reste la raison de ces changements dans les mondes. Certaines formules donneraient aussi à entendre que la puissance créatrice est limitée : Dieu n'a créé d'être que ce que sa providence pouvait en embrasser. *Periarch.*, I, II, c. IX, n. 1, t. XI, col. 225. — L'objet de la création c'est tout ce qui est, même la matière. Dieu n'est pas l'auteur du mal, *Cont. Cels.*, I, VI, c. LV, col. 1382, mais, dans la solution de ce problème de l'origine du mal et de la nature de la matière, la pensée du philosophe est loin d'être toujours claire et toujours à l'abri de reproche. Pour enlever aux gnostiques l'occasion d'accuser Dieu de partialité, il admet qu'il n'a été créé à l'origine que des substances spirituelles toutes égales; la matière créée est répartie suivant les mérites antérieurs des esprits. *Periarch.*, I, II, c. IX, n. 5, 6, col. 229, 230; I, II, c. I, n. 1, 2, col. 182; Huet, *Origeniana*, I, II, c. II, q. XII, *P. G.*, t. XVII, col. 1047 sq. La matière corporelle n'appartenait pas, ce semble, au plan primitif de Dieu, à moins, dit Origène, que l'incorporité ne soit le privilège exclusif de la Trinité. *Periarch.*, I, II, c. II, n. 1, 2, col. 186 sq. On sent combien intimement sont mêlées dans ces thèses les influences platoniciennes, philoniennes, stoïciennes. C'est à la même source qu'Origène prendra ses vues sur le monde intelligible, et sa conception du monde comme d'un grand animal. *Periarch.*, I, II, c. I, n. 3, col. 184.

Dans l'ensemble, Denis, *op. cit.*, p. 150 sq.; Prat, *op. cit.*, p. 68 sq., plus le docteur alexandrin prend de liberté dans les questions qu'il ne juge pas tranchées par la foi, *Periarch.*, I, I, praf., n. 3, col. 116, plus son affirmation explicite et constante de la création *ex nihilo* a de force pour établir l'apostolicité de ce dogme. Mais sa spéculation, en nombre de points, toute grecque, cf. Porphyre dans Eusèbe, *H. E.*, I, VI, c. XIX, *P. G.*, t. XX, col. 565, jointe à l'ascendant de son talent, prépare à l'Eglise les contradictions tenaces de l'origénisme.

La tradition alexandrine se continue par Denys. Eusèbe nous a conservé sa réfutation de l'atomisme épïcureen. *Præp. evang.*, I, XIV, c. XXIII-XXVII, *P. G.*, t. XXI, col. 1272 sq.; cf. t. X, col. 1249 sq. Platon — et ce fait peut éclairer sur l'exégèse reçue à Alexandrie — y est rangé avec ceux qui tenaient pour l'unicité du principe premier. Un autre extrait réfute l'éternité de la matière. Deux contradictions de ce système : s'il existe deux incréés, il faut, pour expliquer qu'ils sont deux, admettre un principe antérieur cause de leur ressemblance; c'est l'argumentation platonicienne, l'unité principe du nombre; s'ils sont deux par eux-mêmes, comment expliquer dans deux natures identiques de telles divergences. In *Sabellium*, *P. G.*, t. X, col. 1269; Eusèbe, *op. cit.*, I, VII, c. XIX, col. 564.

Des hérésies nouvelles vont fournir l'occasion d'affirmer encore le dogme de la création, l'arianisme, le manichéisme, l'origénisme.

Du côté des orthodoxes, saint Alexandre d'Alexandrie reproche aux ariens d'étendre au Fils la condition des créatures tirées du néant, ἐξ οὐκ ὄντων. *Epist.*, I, n. 2, 4, *P. G.*, t. XVIII, col. 552, 554. Entre les deux partis l'accord existe donc sur le fait de la création *ex nihilo*; saint Alexandre se contente de marquer nettement les prérogatives du Fils, οὐκ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἀλλ' ἐκ τοῦ

ὄντος Πατρὸς. *Epist.*, I, n. 12, *ibid.*, col. 565. Cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 19.

Cette distinction entre la procession par création et la procession par filiation naturelle, saint Athanase en fait le centre de toute son argumentation. L'Écriture, observe-t-il, ne connaît le temps que pour les créatures, la seule éternité pour le Fils. C'est que les unes sont tirées du néant, ἐξ οὐκ ὄντων, tandis que le Fils est l'image du Père. *Orat.*, I, n. 13, *P. G.*, t. XXVI, col. 40. Comme il est avant toutes ses œuvres, c'est impiété que de le dire produit aussi ἐξ οὐκ ὄντων. *Ibid.*, n. 20, col. 63. Le Verbe est œuvre nécessaire de la nature divine, la créature procède de la volonté libre de Dieu; aussi est-il éternel, tandis que celles-ci sont temporelles ayant commencé par n'être pas. *Ibid.*, n. 29, col. 72. Il est Dieu puisque seul il peut créer du néant, comme il l'a fait. *Orat.*, II, n. 21, 27, *P. G.*, t. XXVII, col. 190, 204. C'est parce que l'homme, tiré du néant, ne peut comprendre Dieu, que le Seigneur a créé le monde par son Verbe pour se faire connaître dans son œuvre. *Orat. cont. gentes*, n. 34, 35, *P. G.*, t. XXV, col. 69. Toutefois Dieu n'a pas besoin d'un intermédiaire pour produire. *Orat.*, II, n. 24, 25, *P. G.*, t. XXVI, col. 197-200. Un instrument de cette sorte, ordonné à la créature, lui serait subordonné. *Ibid.*, n. 29, col. 208. Telle est la nature intime de tout ce qui est tiré du néant, qu'il tend à y retourner de son propre poids; aussi Dieu qui est bon, cf. Platon, *Timée*, 29, édit. Didot, t. II, p. 205, envoie-t-il son Logos pour soutenir toutes choses dans l'existence, non pas ce Λόγος σπερματικός inné en toutes choses, mais le Λόγος image adéquate du Père, εἰκὼν ἀπαράλλακτος. *Orat. cont. gentes*, n. 40, 41, *P. G.*, t. XXV, col. 81, 84.

Il y a dans l'expression de ces pensées réminiscence visible du stoïcisme et du platonisme; les divergences de doctrine sont par ailleurs assez sensibles. Dieu transcendant et principe unique : le dualisme est réfuté. *Orat. cont. gentes*, n. 6, 7, t. XXV, col. 12 sq.; la parité établie entre Dieu et l'ouvrier humain qui ne peut rien faire sans matière première est proposée comme type d'objection ridicule, *Cont. arian.*, I, n. 22, t. XXVI, col. 60; la création est prérogative exclusive de Dieu, œuvre du Verbe, mais dans l'unité indivise de la nature divine, et nécessairement temporelle.

A mentionner à la même époque Marcel d'Ancyre et son symbole. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 22.

Du côté des semi-ariens, Eusèbe de Césarée. Très justement il explique le dessein de Moïse : en ouvrant son code par l'histoire de la création, il voulait montrer au préalable dans le législateur de l'ordre moral, le législateur même de la nature. *Præp. evang.*, I, VII, c. IX, X, *P. G.*, t. XXI, col. 532 sq. La création *ex nihilo* de la matière elle-même est présentée comme une doctrine propre aux Hébreux. *Ibid.*, I, VII, c. XVIII, col. 561. Puis pour démontrer que la matière n'est pas incréée, Eusèbe transcrit des fragments très précieux de Denys d'Alexandrie, d'Origène, de Philon, de Maxime. *Ibid.*, c. XIX-XXIII, col. 564 sq. Le rôle du demiurge est abondamment décrit avec citation d'Aristobule, de Philon, de Platon, de Numénios, de Plotin et d'Amélius. *Ibid.*, I, VII, c. XII-XVI, col. 541 sq.; I, XI, c. XV-XXI, col. 884-901. De ces citations et des réflexions d'Eusèbe se dégage un subordinationisme très net. Le stoïcisme est aussi réfuté, I, XV, c. XIV sq., col. 134 sq.

On notera de plus, pour comprendre la pensée des Pères sur Platon, avec quel soin cet écrivain relève les réticences calculées du philosophe et les traces d'ésotérisme dans son enseignement. *Op. cit.*, I, XI, c. XIII, XX, col. 881, 901; I, XIII, c. V, XIII, col. 1080, 1105. Numénios avait fait la même remarque. *Ibid.*, I, XIV, c. V, col. 1197. En empruntant aux penseurs grecs leurs vues sur la transcendance divine, l'exemplarisme, la bonté comme cause de la création, le rôle du Logos

comme démiurge, voire même sur la matière amorphe, cf. Gen., I, 2, on s'imaginait donc leur reprendre ce qu'ils avaient pris à l'Écriture. C'est la thèse du plagiat, admise par Numénios, affirmée par saint Justin et Clément : Platon doit à Moïse non seulement ses dogmes, mais les mots eux-mêmes qui les expriment, ἀλλὰ καὶ τὰς λέξεις αὐτάς. *Ibid.*, I, XI, c. IX, col. 869.

L'argumentation citée par Eusèbe sous le nom de Maxime, probablement de saint Méthode, Bardenhewer, *Geschichte der altchrist. Litteratur*, t. I, p. 492 sq.; t. II, p. 297 sq., ne manque pas de vigueur. *Ibid.*, I, VII, c. XXII, *P. G.*, t. XXI, col. 569 sq. Point de matière incréée, car quel principe distinguerait, χωρίζεν, deux ἀγέννητα, col. 569; si les qualités ou les formes ne sont pas naturellement dans la matière, Dieu qui les y met, peut donc créer de rien, col. 572; et si l'on veut une matière incréée pour ne point faire de Dieu l'auteur du mal, on ne le laisse pas moins convaincu d'impuissance ou de malice pour n'avoir pas pu, ou pas voulu empêcher tout le mal possible, col. 580.

La même doctrine, en dépendance marquée des spéculations de Philon et d'Origène, se constate chez les Pères cappadociens. Avec les alexandrins, ils tiennent pour la création de toutes choses non pas en six jours, mais en un instant, abandonnant d'ailleurs la théorie de mondes antérieurs au nôtre et celles des épreuves successives, affirmant contre Philon la liberté de l'acte créateur. Les deux premières homélies de saint Basile, *In Hexaem.*, présentent une bonne argumentation contre les erreurs dualistes du platonisme, du gnosticisme et du manichéisme, « cette gangrène de l'Église. » Si la matière est incréée, elle est éternelle et adorable comme Dieu; la puissance de l'ouvrier divin trouve en elle sa mesure; ce départ des rôles entre les deux principes, l'un actif, l'autre passif, reste inexpliqué, etc. *In Hexaem.*, homil. I, II, spécialement homil. II, n. 2, *P. G.*, t. XXIX, col. 32 sq. On notera son explication du *ferebatur super aquas*, Gen., I, 2, l'esprit de Dieu *couvant* les eaux, et son influence sur saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin. Homil. II, n. 6, col. 44, et note 41.

Pour saint Jean Chrysostome nier la création *ex nihilo* est le signe de la dernière démente, *In Gen.*, I, homil. II, n. 2, *P. G.*, t. LIII, col. 28; le texte, Gen., I, 1, suffit à réfuter valentiniens, marcionistes et gentils, n. 3, col. 30. Cf. *In Gen.*, XVII, homil. XI, n. 2, col. 370, etc. Bien plus, le saint docteur a noté avec une grande netteté, comme une conséquence de la création, cette nécessité d'un concours constant de Dieu pour soutenir dans l'être ceux qu'il a une fois tirés du néant. *Cont. anom.*, homil. XII, n. 4, *P. G.*, t. XLVIII, col. 810; *In Epist. ad Heb.*, homil. II, n. 3, *P. G.*, t. LXIII, col. 23, etc. L'école d'Antioche a un intérêt spécial pour l'histoire de l'Hexaemeron; pour le fait de la création, il suffit de signaler son plein accord avec la tradition. Ce sont les pensées de saint Basile, des deux Grégoire, de saint Chrysostome que l'on pourra retrouver chez Théodoret, Procope de Gaza, Zacharie de Mitylène et Théophylacte.

A repasser l'histoire du dogme présent depuis les débuts de l'école alexandrine jusqu'au VI^e siècle, nous pouvons voir comment les influences de la philosophie profane platonicienne, stoïcienne, néoplatonicienne, et les contradictions hérétiques ont amené une explicitation progressive des données traditionnelles, et une précision plus grande des formules dogmatiques.

Entre toutes les erreurs, le gnosticisme, le manichéisme, l'arianisme, l'origénisme ont un rapport plus ou moins direct avec le dogme de la création. — a) *Gnostiques* et *antignostiques* empruntent largement à Platon, mais c'est, chez les premiers, pour déformer l'enseignement de l'Écriture et tomber dans l'émanatisme panthéiste ou le dualisme; chez les Pères, c'est en interprétant dans

le sens biblique les théories platoniciennes. Quand la « prédication ecclésiastique » n'a pas la même netteté, Clément et Origène admettent des hypothèses plus grecques que chrétiennes, que nous retrouverons dans l'origénisme. La gnose combattue surtout par ces derniers et par saint Épiphane a servi du moins à faire affirmer de plus en plus l'unicité du créateur, sa distinction absolue d'avec le monde, le rôle du Verbe démiurge. — b) Le dualisme, qui va persister longtemps encore sous la forme plus grossière du *manichéisme*, a trouvé de vigoureux adversaires dans Hégémonius, *P. G.*, t. X, col. 1405 sq.; Alexandre de Lycopolis, *P. G.*, t. XVIII, col. 409 sq., païen peut-être, Sérapion de Thmuis, *P. G.*, t. XI, col. 899 sq., Titus de Bosra, *P. G.*, t. XVIII, col. 1069 sq., et plus tard dans saint Basile, Didyme l'aveugle, et Diodore de Tarse. La théorie néoplatonicienne qui voit dans la limite, dans le caractère fini des êtres, la raison première de l'imperfection et du mal, est adoptée par les Pères et opposée par eux aux hérétiques. Mais si l'on excepte quelques termes dont le sens n'est guère douteux, que nous retrouverons chez saint Augustin, chez le pseudo-Denys et même chez les scolastiques, rien ne passe chez les Pères du panthéisme de cette école. — c) *L'arianisme* professe, avec le christianisme orthodoxe, le fait de la création et le rôle créateur du Verbe; ses thèses subordinatiennes fournissent occasion de préciser, au point de vue qui nous occupe, la nature intime du démiurge et celle des créatures, leur différence d'origine et leurs relations réciproques. Nous en trouverons la formule dans les conciles de Nicée et de Constantinople. En excluant tout subordinatisme, ces deux conciles purifient le dogme chrétien de ce que les spéculations philosophiques des écoles de Rome, de Carthage et d'Alexandrie y avaient introduit d'incorrect ou laissé d'imprécis : génération temporelle du Verbe, rôle de ministre inférieur et d'intermédiaire nécessaire. — d) *L'origénisme*, en outre quelques hypothèses du grand Alexandrin, provoque des précisions nouvelles sur d'autres points du problème. A vrai dire, vu le crédit considérable de sa pensée, et l'influence parallèle du néoplatonisme, il y a lieu d'admirer l'épuration que subissent ses thèses chez ses plus chauds partisans, plutôt que de s'étonner des hétérodoxes qui se réclament de son nom. Au surplus, les moines origénistes ne se recommandent pas précisément par leur valeur philosophique, et le nombre de ces hérétiques doit être réduit à de justes proportions. Prat, dans les *Études*, 1906, t. CVI, p. 13 sq.; Origène, Paris, 1907, p. XLIX. On sait l'acrimonie de ces controverses. Tandis que Rufin adoucit les textes incriminables, interpole ou supprime, saint Jérôme va jusqu'à accuser Origène de panthéisme pour avoir dit que tous ceux qui participent à une même perfection ont même nature. *Periarch.*, I, IV, c. XXXVI, *P. G.*, t. XI, col. 411; S. Jérôme, *Epist. ad Avit.*, CXXIV, c. IV, n. 14, *P. L.*, t. XXII, col. 1072. Avec plus de justice il condamne la théorie de l'égalité primitive et des épreuves successives. *Epist.*, CVIII, n. 22, *ibid.*, col. 899. Saint Méthode combat, au nom de la liberté divine, l'idée origéniste d'une création éternelle. *P. G.*, t. XVIII, col. 333 sq. Théophile d'Alexandrie attaque cette opinion qui restreint la puissance divine à produire non ce qu'elle veut, mais ce qu'elle peut; dans saint Jérôme, *Epist.*, xcVIII, n. 17, *P. L.*, t. XXII, col. 805. Saint Épiphane réfute entre autres ces *faibles grecques* de la préexistence des âmes et de l'apocatastase, *Adv. hær.*, XLIV, n. 4 sq., *P. G.*, t. XLI, col. 1076 sq.; nous avons signalé déjà sa dépendance à l'égard de saint Hippolyte dans la réfutation de la gnose. Les docteurs alexandrins, Denys, Théognios, Piérius, Athanase, les Pères cappadociens, plus justes pour Origène, s'étaient en général plus préoccupés d'abandonner ce que ses thèses avaient de hasardé, que de poursuivre sa mémoire.

Vers le début du VI^e siècle, Bar Sudaïli, moine d'Édesse, réfuté par Philoxène, cf. Frothingham, *Stephen Bar Sudaïli, the syrian mystic*, Leyde, 1886, emprunte le langage d'Origène pour professer une sorte de panthéisme émanatif. Prat, *Origène*, p. LV; *Études*, loc. cit., p. 25. En 543, Justinien lance ses anathématismes contre l'origénisme; le 8^e atteint cette opinion déjà signalée qui limite la puissance créatrice. Mansi, *Concil.*, t. IX; *P. G.*, t. LXXXVI, col. 981, 989. En 553, une nouvelle lettre de l'empereur, *ibid.*, t. LXXXVI, col. 1035-1041, signale les mêmes erreurs aux censures du concile œcuménique. On y reconnaît un mélange de panthéisme et de manichéisme : tout part de l'hénade primitive et tout y retourne. Un tel système n'a guère plus rien de commun avec l'origénisme. L'abandon de toutes ces spéculations marque la première victoire décisive de la tradition. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3^e édit., t. II, p. 63.

En somme, si les problèmes connexes à la création ont reçu, à l'encontre de toutes ces hérésies, des solutions dogmatiques plus nettes et dont l'accord avec l'Écriture est facile à montrer, la synthèse philosophique n'en est pas encore achevée. Elle n'a pas du moins chez les auteurs précédents l'ampleur et la profondeur que nous allons lui trouver parmi les Latins chez saint Augustin, parmi les Syriens chez le pseudo-Denys.

3^e Les Pères latins jusqu'au IX^e siècle. — Nous avons exposé précédemment les positions prises par les écoles chrétiennes de Rome et Carthage à l'encontre des erreurs gnostiques. Au IV^e siècle, ces erreurs persistent encore; de plus les Pères ont à défendre le dogme de la création contre les théories cosmologiques platoniciennes, aristotéliennes, stoïciennes, épicuriennes, toujours en faveur dans les écoles; ils trouvent encore devant eux le manichéisme qui fait de rapides progrès dans l'empire romain; le priscillianisme, qui sévit en Espagne, leur oppose un mélange de spéculations gnostiques et dualistes assez voisines des doctrines de Manès; enfin, les controverses de l'arianisme et de l'origénisme, sans être aussi aiguës dans le monde latin que dans le monde grec, ont leur écho en Occident.

Contre la philosophie profane se distinguent spécialement Arnobe et Lactance. Les écrits du premier témoignent plus d'habileté dans la réfutation du polythéisme, que de profondeur et de cohérence dans l'établissement des dogmes chrétiens; ceux du second ont une portée tout autre. Un monde composé de parties mortelles, observe-t-il, ne saurait être éternel, *nec enim potest id totum esse immortale quod mortalibus constat*. *Divin. instit.*, I, II, c. II, *P. L.*, t. VI, col. 315. Quant à la matière, que nul ne cherche, dit-il, de quels éléments Dieu a formé ces œuvres merveilleuses, *omnia enim fecit ex nihilo*. *Ibid.*, I, II, c. IX, col. 297. Il réfute la solution panthéiste, I, VII, c. III, col. 741 sq., et la solution dualiste : Dieu n'a pas besoin de matière, comme l'ouvrier humain, *facit sibi ipse materiam quia potest. Posse enim Dei est; nam si non potest, Deus non est*, I, II, c. IX, col. 300. Il prévient l'objection de la génération spontanée, *ibid.*, col. 301, et note avec raison que l'impossibilité de comprendre le comment de la création ne saurait être un motif raisonnable de nier le fait : que de choses pour ce motif on devrait nier ! *Ibid.*, col. 305, 306.

L'argumentation de Lactance est reprise par saint Zénon, *solus Deus est itaque principium, qui ex se ipso dedit sibi esse principium*, I, II, tr. II, *P. L.*, t. XI, col. 391. Saint Hilaire de Poitiers écrit : *Manent ex nihilo substituta et gratiam ex eo quod sunt creatori suo debent*. *In Ps. CXLVIII*, *P. L.*, t. IX, col. 880, 881; *In Ps. I*, col. 251; *In Ps. LXVII*, col. 458. Saint Philastrius reproduit contre la gnose l'argumentation de saint Hippolyte. *Hæres.*, LV, *P. L.*, t. XII, col. 1169.

Contre les trois principes de Platon, contre les deux principes d'Aristote, contre les atomes d'Épicure, saint Ambroise argumente du texte de la Genèse. En prévision de toutes ces erreurs Moïse a enseigné dans Gen., I, 1, trois choses : *initium rerum, auctorem mundi, creationem materie comprehendens*, *In Hexaem.*, I, I, c. II, n. 5, *P. L.*, t. XIV, col. 124, n. 9, 15, col. 126, 129; *hanc tantam pulchritudinem mundi ex nihilo fecit esse quæ non erat et non de exstantibus aut rebus aut causis*, n. 16, col. 130; la matière elle-même a été créée, c. VII, n. 25, 27, col. 136, 137. Très dépendant de Philon et d'Origène, le saint docteur a cependant filtré toutes leurs théories pour n'en garder que la partie saine. La remarque est de saint Jérôme. « Il a, dit-il, complé l'Hexaëmeron d'Origène de telle sorte qu'il suit plutôt les doctrines d'Hippolyte et de Basile. » *Epist.*, XLVIII, n. 7, *P. L.*, t. XXII, col. 749. Ses ouvrages contre les ariens donnent lieu à la même observation. Le Verbe y est toujours le démiurge, *De fid. ad Grat.*, I, I, c. XIV, n. 88, *P. L.*, t. XVI, col. 549; I, III, c. IV, n. 43, col. 625, mais sa consubstantialité avec le Père y est, suivant la foi de Nicée, expressément affirmée, *ibid.*, I, III, c. XV, n. 123 sq., col. 613; *De incarn. sacram.*, c. VI, n. 52, col. 831, et toutes les œuvres *ad extra* sont présentées comme l'action commune des trois personnes. *De fide ad Grat.*, I, IV, c. V sq., XI, col. 628 sq., 645. Cette dernière idée est de celles que saint Augustin inculquera plus fréquemment; une influence particulière de son maître Ambroise n'est pas improbable.

Le saint évêque d'Hippone offre un intérêt spécial par la crise psychologique qu'il traversa, par les influences qu'il subit, par son rang de docteur universellement consulté sur les hérésies du temps.

Manichéen lui-même, il a senti le problème d'une angoisse plus profonde; il l'a scruté plus que tous en philosophe. La question de l'origine du mal, mal physique de la passibilité des êtres et du désordre cosmique apparent, mal moral des âmes, l'avait jeté dans la solution dualiste; presque converti, ce problème le tourmente encore. *Confess.*, I, VII, c. V-VII, *P. L.*, t. XXXII, col. 736 sq. Ce sont les ouvrages néoplatoniciens qui lui apportent la solution : tout est bon en tant qu'être, *quæcumque sunt bona sunt*. Seules, deux choses sont incapables de mal, le souverain bien et le néant, car le mal suppose le bien n'étant dans l'être qu'une privation du mieux et du parfait, *si autem nulla bona essent, quod in eis corrumpetur non esset*. *Ibid.*, c. XVIII, col. 743. Dieu est tout bien et seul il est, et *inspexi cætera infra te et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse*. *Ibid.*, c. XI, col. 742. Cette réponse et ce qu'il trouve dans le néoplatonisme l'enivre au premier instant jusqu'à l'orgueil. *Ibid.*, c. IX, XX, col. 740, 746. On voit, en effet, comment cette explication du mal par la limite, qui rend l'être de nécessité métaphysique imparfait et passible, est capitale dans le néoplatonisme : inutile dès lors d'en appeler à la matière comme au principe du mal; le dualisme n'a plus de raison d'être. Reste à expliquer l'origine de cette limite dans l'être fini. C'est pour le faire que Plotin introduit ses émanations successives et ses intermédiaires depuis le Logos jusqu'à la matière comme terme infime. Saint Augustin rejette cette explication pour cette raison que toute substance tirée de Dieu serait égale à Dieu, *non de te, nam esset æquale Unigenito tuo ac per hoc et tibi*, *Confess.*, I, XII, c. VIII, col. 829; *non autem de illo tanquam pars ejus*. *Retract.*, I, I, c. XV, n. 4, *ibid.*, col. 608; I, I, c. XI, n. 4, col. 602. Il cherche la raison de la limite dans ce fait que l'être fini est tiré du néant : n'étant plus de Dieu, il n'est pas Dieu; il est dès lors nécessairement imparfait : *nec intelligis, cum dicitur Deus de nihilo fecisse quod fecit, non dici aliud nisi quia de se ipso non fecit, Opus imperf.*

contra Julian., l. V, c. xxxi, P. L., t. XLIV, col. 1470; c. xxxix, col. 1475; *quoniam de nihilo facta sunt non de Deo*, c. XLIV, col. 1480, 1481; *De nupt. et concup.*, l. II, c. xxviii, n. 48, col. 464. Il est donc impossible que la matière, au dernier degré de l'imperfection, *quam fecisti, [Domine] de nulla re pene nullam rem, Confess.*, l. XII, c. viii, P. L., t. xxxii, col. 829, ne soit pas tirée comme tout le reste du néant absolu. *Absit enim ut dicatur omnipotens non potuisse facere, nisi unde faceret, inveniret. Cont. advers. leg. et proph.*, l. I, c. viii, P. L., t. XLII, col. 609. Ce serait penser de Dieu comme d'un ouvrier humain. *De fide et symb.*, c. II, P. L., t. XL, col. 182; *De vera relig.*, c. xviii, n. 35, t. xxxiv, col. 137; *De act. cum Felice Manich.*, l. II, c. xviii, P. L., t. XLII, col. 547. On trouvera abondance de textes dans ses ouvrages contre les manichéens, voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2292 sq., dans ses commentaires sur la Genèse. *Ibid.*, col. 2300.

La théorie néoplatonicienne de l'émanation entraînait comme conséquences logiques : le panthéisme, la nécessité des intermédiaires, l'attribution de la création au Logos seul, la nécessité de l'acte créateur, l'éternité de la création. Toutes ces thèses sont expressément rejetées par saint Augustin. Par contre, il approuve tout ce qui s'accorde avec le dogme : la conception de Dieu comme du seul être qui soit vraiment, *Exod.*, III, 14, et du souverain bien, la bonté assignée comme cause de la création, la théorie, mais modifiée, du Logos créateur, la doctrine de l'exemplarisme, le concept de l'échelle des êtres avec les anges, purs esprits, au plus haut degré et la matière informée au dernier, *unum prope te, alterum prope nihil; unum quo superior tu esses, alterum quo inferius nihil esset, Confess.*, l. XII, c. viii, t. xxxii, col. 829; c. vii, col. 828, le système des raisons séminales, etc. Sur sa règle dans l'adoption ou le rejet des doctrines platoniciennes, voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2326; sur ses emprunts, *ibid.*, col. 2328 sq., 2348.

Il porte ces idées dans la lutte contre toutes les hérésies, contre le manichéisme, contre le priscillianisme et l'origénisme. Voir son opuscule *Contra priscill. et origen.*, P. L., t. XLII, col. 669 sq., réponse au commentaire d'Orose. Schepss, *Priscilliani quæ supersunt*, Vienne, 1889, *Corpus*, t. xviii, p. 149 sq. Sur sa connaissance de l'origénisme, Prat, dans les *Études*, 1906, t. cvi, p. 114, note 1. Nous aurons à reprendre en détail chacune des thèses du grand docteur; il importait d'en donner ici un aperçu d'ensemble.

Comme affirmation de la création *ex nihilo*, il consigne seulement la doctrine traditionnelle. Ses vues profondes sur la limite et son origine, sur ses conséquences pour la passivité de l'être fini, pour la nécessité du concours et de la conservation, sur l'immobilité et la simplicité de l'Être premier, sur les idées éternelles, marquent pour le dogme présent un progrès philosophique dont on exagérera difficilement l'importance. Il en faudrait dire autant des sages principes posés par lui pour l'interprétation de l'Hexaëmeron. Malheureusement les pensées que ses successeurs vont lui emprunter ne seront pas toujours les plus pénétrantes, mais souvent les plus subtiles.

Le priscillianisme que nous venons de voir combattu par l'évêque d'Hippone trouve en Espagne des adversaires dans Olympius, cf. Gennade, *De viris illustr.*, c. xxii, P. L., t. LVIII, col. 1074, Pastor et Syagrius. Dom Germain Morin, *Revue bénédictine*, 1893, t. x, p. 385-394, pense retrouver l'écrit de Pastor dans une profession de foi attribuée au concile de Tolède de 447, et dirigée contre les priscillianistes. Les anathèmes, 1, 9, 11, concernent le problème cosmologique et revendiquent le fait de la création, son attribution au Dieu unique de Gen., I, 1, la différence de substance entre Dieu et l'âme humaine. Künstle, *Antipriscillianiana*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 44, 45. Le concile de

Braga, en 563, reprend les décrets de Tolède et les proclame à nouveau dans une forme plus nette et plus simple, can. 13. Mansi, *Concil.*, t. ix, col. 775.

On sait l'influence prépondérante de saint Augustin sur les docteurs d'Occident jusqu'au moyen âge.

La doctrine du grand évêque se trouve résumée par saint Fulgence dans le *De fide ad Petrum : Principallyter itaque tene omnem naturam quæ non est Trinitas Deus... creatam ex nihilo... Quia summe bonus est, dedit omnibus naturis quas fecit ut bonæ sint... non tamen bonæ quantum creator... nullum habens defectum, quia non ex nihilo*, c. III, n. 25-27, P. L., t. XL, col. 761 sq.; c. VII, n. 51, col. 770. L'impossibilité d'une identité de substance entre Dieu et son œuvre est plusieurs fois affirmée. Cf. c. III, n. 27; c. XXII, n. 65, *ibid.*, col. 762, 773.

Ce sont encore les théories de saint Augustin que l'on retrouve dans saint Grégoire le Grand. Tout être fini, dit-il, tiré du néant, ne se soutient dans l'existence que par la vertu de l'Être premier, *cuncta ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu teneret. Moral.*, l. XVI, c. xxxvii, n. 45, P. L., t. LXXV, col. 1143; l. II, c. xii, n. 20, col. 565.

L'Hexaëmeron du Vénérable Bède, P. L., t. xci, col. 13 sq., utilisera les travaux de saint Basile, de saint Ambroise et de saint Augustin. On peut juger de son crédit par les emprunts que lui font Raban Maur, Walafrid Strabon et les premiers sententiaires.

Sous l'influence de cette même philosophie alexandrine à qui saint Augustin, et par lui l'Occident, sont si redevables, une autre synthèse s'est élaborée en Orient dont le rôle ne sera guère moindre à l'égard de la théologie médiévale. C'est celle du pseudo-Denys et de saint Jean Damascène. Il reste à la signaler, en revoyant en même temps les principaux docteurs de l'Église syro-palestinienne.

4° *Les palestino-syriens.* — On pourrait relever dans cette Église le témoignage de la Didascalie des apôtres, vraisemblablement issue de ce milieu vers la seconde moitié du III^e siècle, Funk, *La date de la Didascalie des apôtres*, Louvain, 1901 : *δηλοῦμεν ὑμῖν Θεὸν παντοκράτορα ἕνα μόνον ὑπάρχειν*. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3^e édit., p. 15. Au IV^e siècle, Aphraate écrit : la foi c'est de croire « en Dieu, Seigneur de toutes choses, qui a créé le ciel, la terre, la mer, et tout ce qu'ils renferment ». Hahn, *ibid.*, p. 20; Forget, *De vita et scriptis Aphraatis*, p. 241. Voir aussi Jacques de Saroug, dans Abbeloos, *De vita et scriptis S. Jacobi Batnarum Sarugi episcopi*, Louvain, 1868, p. 122 sq., cité par Lahousse, *De Deo creante*, 1904, p. 34. Les Constitutions apostoliques, remaniement de la Didascalie, nous apporteraient un texte du IV^e siècle ou du commencement du V^e : Nous professons un seul Dieu, *τὸν ὄντων δημιουργὸν παντοκράτορα, παντάρχην, παντεξούσιον... ἕνα δημιουργὸν διαφόρου κτίσεως διὰ Χριστοῦ ποιητὴν*. Hahn, *ibid.*, p. 13.

Pour le pseudo-Denys, comme pour Proclus, Dieu est l'Être, l'Un, l'Innommable, suressence, supersubstantiel, etc. Il est la subsistance de toutes choses, *πάντων ὑποστατικόν*, dit Proclus, *Instit. theolog.*, xxv, in-4^o, édit. Didot, Paris, 1855, p. Lxi; *ὑπόστασις πάντων*, dit le pseudo-Denys, *De div. nom.*, c. I, § 5, 7, P. G., t. III, col. 593, 596, et même il est l'être de tout être, *αὐτός ἐστι τὸ εἶναι τοῖς ὄντι*. *De div. nom.*, c. v, § 4, 5, col. 817, 820; c. iv, § 1, col. 157. Il est le principe du multiple comme l'unité l'est du nombre. Proclus, *op. cit.*, c. v, p. LII; c. XXII, p. LIX; pseudo-Denys, c. v, § 6, col. 820; c. XIII, § 2, 3, col. 977. Tout procède de lui, tout reste en lui, tout y rentre, dit l'Alexandrin, *ibid.*, c. xxxv, p. LXV; tout vient de lui, se conserve en lui, se termine à lui, écrit le pseudo-Denys, c. v, § 8, col. 821 : c'est la *circulation*, ce mouvement admirable du Sou-

verain Bien aux êtres et des êtres au Souverain Bien. Proclus, *ibid.*, xxxiii, xxxvii sq., p. LXIV; pseudo-Denys, *De cæl. hierarch.*, c. i, § 1, col. 120, citant Rom., xi, 36. A mesure qu'on s'éloigne de l'Un, la perfection des êtres diminue de degré en degré depuis les dieux ou les anges déiformes, Proclus, *ibid.*, xxvi, p. LXV; pseudo-Denys, *De cæl. hierarch.*, c. vii, § 12, col. 206 sq., jusqu'à la matière seule pleinement inactive et inféconde. Proclus, *ibid.*, xxv, xxvi, p. LXI; pseudo-Denys, *De div. nom.*, c. iv, § 28, col. 729. Enfin sur le problème si important de la limite et du mal, le pseudo-Denys, comme l'a établi le P. J. Stiglmayr, *Das Aufkommen der Pseudo-Dionys. Schriften... bis zum Lateran. Konzil, 649*, in-8°, Feldkirch, 1895, introduit simplement dans son texte *De div. nom.*, c. iv, § 18-34, col. 713 sq., un extrait du *De malorum subsistentia* de Proclus.

Mais si l'Écriture que le pseudo-Denys professe recevoir comme règle souveraine, *ibid.*, c. i, § 1, 2, col. 585 sq., si saint Paul qu'il nomme son manufacteur, *ibid.*, c. ii, § 11, col. 649; c. iii, § 2, col. 681, et son soleil, c. i, § 1, col. 865, lui permettent de faire siennes toutes ces idées, l'un et l'autre lui interdisent toute conception émanatiste, toute confusion de Dieu et du monde. Le choix des termes dans les passages déjà cités, Proclus, *Instit. theol.*, c. xxxv, p. LXV; καὶ μένειν πᾶν ἐν τῷ αὐτῷ, καὶ προῖναι ἀπ' αὐτοῦ, καὶ ἐπιστρέφειν πρὸς αὐτό, et le pseudo-Denys, *De div. nom.*, c. v, n. 8, col. 821, καὶ ἐξ αὐτοῦ ἀρχόμενα, καὶ ἐν αὐτῷ φρουρούμενα, καὶ εἰς αὐτὸν περατούμενα, a bien déjà quelque valeur. Voici la déclaration explicite : tel est le caractère de la divinité : communiquée tout entière à chacun de ses coposseurs (les trois hypostases divines), à personne elle n'est communiquée par partie, *De div. nom.*, c. ii, § 5, col. 644; on peut la comparer au sceau. Cf. Plotin, III *Enn.*, l. II, c. i, édit. Didot, p. 118. Or le sceau ne demeure en rien dans ses multiples images; encore l'exemple est-il impropre à traduire l'imparticipabilité divine : elle n'admet même ni contact, ni union. Pseudo-Denys, *ibid.*; cf. Proclus, *ibid.* C. xxxv, p. LXV. Bien que Dieu soit en un sens le tout de tous, il n'est ni dans aucun des êtres, ni quoi que ce soit des êtres, οὐτε ἐν τινι τῶν ὄντων, οὐδὲ τι τῶν ὄντων ὄν, *De div. nom.*, c. v, § 10, col. 825; il n'est ni la partie, ni la collection, *ibid.*, c. ii, § 11, col. 649, ἀμυγῆς καὶ ἀπλόθυρος, *ibid.*; οὐδὲν ἐστὶ τῶν πάντων, c. v, § 8, col. 824; Proclus, c. xxx, p. LVIII. Autre différence aussi considérable : au lieu d'être, comme les hypostases divines, chez Plotin, II *Enn.*, l. IX, c. i; III *Enn.*, l. II, c. i, II, édit. Didot, p. 94, 118, et Proclus, c. xxxv, xxxvii, *ibid.*, p. LXV, des dégénérescences de l'Un et des intermédiaires nécessaires entre lui et les créatures inférieures, les personnes de la Trinité constituent pour le pseudo-Denys un seul et unique principe d'opération *ad extra*. *De div. nom.*, c. ii, § 1 sq., col. 637 sq.; c. xiii, § 3, col. 980. Si malgré tout ses formules ne sont pas toujours aussi nettes que celles de saint Augustin, on tiendra compte de ce fait qu'il écrit en mystique non en polémiste. Cette précision parfaite nous la trouvons plus tard, en dépendance certaine de son œuvre, chez saint Jean Damascène.

Tout ce que les sept premiers siècles ont conçu de mieux sur le problème qui nous occupe a été en quelque sorte drainé par cet auteur. On relèvera chez lui les traces des mêmes spéculations philosophiques, mais on notera surtout l'élimination des théories moins solides de Philon, d'Origène et même des Pères capadociens, indice frappant qu'il y a dans la vie du dogme, comme dans la vie corporelle, pour diriger la synthèse des éléments chimiques, un principe distinct des principes philosophiques et des systèmes que la foi paraît assimiler. On pourrait résumer ainsi, sinon l'histoire de sa pensée, du moins l'ensemble de sa doctrine sur la création. Ce qui n'a pas eu de commence-

ment n'a pas de fin; ce qui change, ce qui se corrompt n'est pas sans avoir commencé d'être. *Cont. manich.*, n. 42, P. G., t. xciv, col. 1545; n. 5, col. 1512; *De fide orthod.*, l. I, c. iii, col. 796. Dès lors l'être fini appelle hors de soi un principe distinct, et ce principe est unique. En effet, s'ils sont deux, ils diffèrent en quelque manière et cette différence emporte quelque imperfection qui les empêche d'être premiers tous deux. *De fide orthod.*, l. I, c. v, col. 801. Et comment seraient-ils opposés entre eux, ayant comme marque d'une nature identique d'être tous deux substances, sans principe, sempiternelles; l'être peut-il être opposé à l'être? *Cont. manich.*, n. 11-17, col. 1516 sq. Et s'ils ont même nature, comment seraient-ils tous deux premiers : la multiplicité suppose l'unité comme source commune, πρὸς δὲ καὶ φυσικὴ ἀνάγκη μονάδα εἶναι δυάδος ἀρχήν. *De fide orthod.*, l. I, c. v, col. 801; *Cont. manich.*, n. 3, 18, 19, 51, 52, col. 1509, 1524, 1549. Ainsi comme principe de tous les êtres, l'Être ineffable, *De fide orthod.*, l. I, c. i, xiv, col. 790, 798, 799, substance supersubstantielle, οὐσία ὑπερούσιος. *Dialect.*, c. iv, col. 537, porté à créer par l'excès de sa bonté, ὑπερβολὴ ἀγαθότητος, *ibid.*, l. II, c. ii, col. 864, 866, même lorsqu'il crée ceux qui se damneront. Un acte immobile de sa volonté suffit à cette production de toutes choses, *ibid.*, l. II, c. xxix, col. 963, le seul changement qui survient de ce fait étant en dehors de Dieu dans l'objet produit. *Ibid.*, l. I, c. viii, col. 812; *Cont. manich.*, n. 6, col. 1512. Cet acte, tout différent de la génération du Fils, *De fide orthod.*, col. 812, commun aux trois personnes, κτίζει δὲ ἐννοῶν, καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ὑφίσταται Λόγῳ συμπληρούμενον καὶ Πνεύματι τελειούμενον, *ibid.*, l. II, c. ii, col. 864, est prérogative exclusive de la substance divine. *Ibid.*, l. II, c. iii, col. 873. Tout ce qui existe est par lui venu du néant à l'existence, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει καὶ δημιουργεῖ τὰ σέμπαντα, *ibid.*, l. II, c. ii, col. 864, et tout, du fait de cette origine, diffère de Dieu, sinon par le lieu, du moins par la nature, οὐ τόπω ἀλλὰ φύσει. *Ibid.*, l. I, c. xiii, col. 853. Comme la seule volonté de Dieu a été action créatrice, elle est encore conservation et providence. *Ibid.*, col. 856; l. II, c. xxix, col. 963. Intimement présent à son œuvre, transcendant et immanent à la fois, qui veut voir Dieu le trouve partout, car il est le tout de tous, l. I, c. xiii, xiv, col. 856, 860.

Tel est l'ensemble de ces conceptions que peu de temps avant la composition des Sentences de Pierre Lombard, la traduction de la Πηγή γνώσεως due à Burgundio de Pise devait apporter à l'Occident. Avant de passer à cette phase importante, éclairés par l'étude qui précède sur la pensée des Pères et sur le sens de leur terminologie, essayons de déterminer la portée dogmatique des symboles et des définitions conciliaires.

5^e Documents ecclésiastiques. — 1. Avant Nicée. — a) Le symbole romain qu'on a tout lieu de croire antérieur au texte de Nicée puisqu'il en inspire, à ce qu'il semble, la rédaction, Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, in-8°, Leipzig, 1894-1900, t. i, p. 388 sq.; t. ii, p. 957; APOTRES (*Symbole des*), t. i, col. 1669, et dont le témoin le plus ancien serait le texte de Marcel d'Ancyre, cf. S. Épiphane, *Hær.*, lxxii, P. G., t. XLII, col. 385; Hahn, *Bibliothek der Symbole*, § 17, et les symboles qui lui sont apparentés comme ceux du roi Ethelsban, Hahn, § 18, 36, de Turin, § 34, de Ravenne, § 35, d'Aquilée, § 36, ne comportent dans le premier article que ces seuls mots : *Credo in Deum patrem omnipotentem*. Le texte découvert par M. Bratke, voir APOTRES (*Symbole des*), t. i, col. 1662, probablement d'un symbole gallican antérieur à 400, et même au vi^e siècle, le symbole de saint Césaire d'Arles, Hahn, § 62, ne connaissent pas encore les mots que nous lisons à la suite des précédents : *creatorem cæli et terræ*. Voir cependant CÉSAIRE D'ARLES (*Saint*), t. ii, col. 2174, 2175.

La question de savoir si le texte romain primitif portait : *Credo in unum Deum omnipotentem*, comme le donne à penser Tertullien, Hahn, § 7, et comme le croient Zahn, *Das apostolische Symbolum*, Leipzig, 1893, p. 22-30; dom Bäumer, *Das apostolische Glaubensbekenntnis*, Mayence, 1893, p. 125, ou bien s'il portait : *Credo in Deum patrem omnipotentem*, comme le croient M. Harnack, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1894, t. IV, p. 430 sq.; Kattenbusch, *op. cit.*, 1900, t. II, p. 524 sq.; M. Duchesne, *Bulletin critique*, 1893, t. XIV, p. 383, importe peu au but présent de cette étude. Il se pourrait qu'on eût modifié à Rome, lors de la crise monarchienne du III^e siècle, la rédaction première et substitué au mot *unum* le mot *patrem* que nous lisons en fait dans la formule de Novatien. Hahn, § 11.

Dans l'une et l'autre hypothèse c'est le sens du terme *omnipotentem*, παντοκράτορα, qu'il importe de déterminer. Si on lit avec MM. Harnack et Kattenbusch *patrem omnipotentem*, trois interprétations sont possibles : a. je crois à Dieu comme père, comme tout-puissant; b. je crois à Dieu le père, comme tout-puissant; c. je crois à Dieu, comme au père tout-puissant. Cette dernière seule représente le sens historique de l'expression.

Παντοκράτορα se rencontre souvent chez les Septante, cf. Kattenbusch, *op. cit.*, t. II, p. 525, qui traduisent même *Sebaoth* par παντοκράτωρ. C'est un commentaire plus qu'une traduction, mais il est instructif : qui commandait aux armées célestes était donc le maître de tout. *Ibid.*, p. 526, note 79. Le mot παντοκράτωρ se trouve dans II Cor., VI, 8; Apoc., I, 8; IV, 8; XI, 17; XV, 3; XVI, 7, 14; XIX, 6, 15; XXI, 22; il est des plus fréquents chez les Pères. Kattenbusch, *op. cit.*, t. II, p. 519 sq.; Harnack dans Hahn, *op. cit.*, p. 369, § 3. Après son étude sur saint Clément de Rome, M. Kattenbusch conclut justement : « Il me semble que dans tous ces passages... on a essentiellement la conception qui commande le πατέρα παντοκράτορα dans le symbole. » *Op. cit.*, t. II, p. 536. Cette conception c'est celle de Dieu maître souverain parce qu'il est auteur de toutes choses. Voir plus haut. La réunion des mots πατέρα παντοκράτορα se trouve, comme premiers témoins, chez saint Justin, *Dialog.*, n. 139, P. G., t. VI, col. 796, et dans le *Martyrium Polycarpi*, mais il manque dans nombre de manuscrits de ce dernier ouvrage. Kattenbusch, p. 520, note 64. Il faut la rapprocher des expressions πατήρ πάντων, πατήρ τῶν ὄλων, et semblables si usitées vers cette époque soit en Occident, chez Tatien, chez saint Irénée, Kattenbusch, *op. cit.*, t. II, p. 49 sq., soit en Orient chez Clément, Origène, etc. *Ibid.*, t. II, p. 520, note 68. Il est bien vrai par ailleurs que le *omnipotens*, équivalent à παντοδύναμος, ne rend pas exactement le παντοκράτωρ, *omnitenens*, du texte très probablement grec du symbole romain primitif, *op. cit.*, t. I, p. 69; t. II, p. 331, 534; que tout-puissant n'est pas non plus équivalent à créateur, mais l'imprécision de la formule prise en soi ne saurait laisser de doute sur la formule prise dans son emploi historique. C'est même, semble-t-il, parce que le sens de l'Eglise ne faisait point de doute dans le cas présent, qu'on a pris quelque liberté avec les mots : παντοκράτωρ signifie un exercice actuel de puissance, παντοδύναμος, une possibilité d'exercice; mais c'est manifestement le premier sens qu'on voulait exprimer et qui importe surtout à la piété. Par ailleurs l'idée de création qui n'est pas dans παντοκράτωρ se trouve avec l'idée d'origine dans πατήρ. Ce qui a fait préférer cette expression à κτίστης, creator, c'est d'abord que le créateur est réellement le Père, c'est ensuite l'exemple de saint Paul, πατήρ πάντων, Eph., IV, 6, et pour une bonne part, ce semble, le platonisme des premiers Pères. Ils ont trouvé dans le *Timée* cette thèse, qui est aussi celle de

la Bible, de la bonté du créateur, et ce mot de γεννήσας πατήρ, πατήρ τῶν ὄλων, a paru bien plus propre à traduire cette idée que celle de κτίστης ou de ποιητής : la locution a prévalu. Après l'étude qui précède, on croit inutile d'établir qu'on ne saurait admettre que le *pater omnipotens* du symbole soit un simple organisateur de la matière. Malgré le vague de la formule, il faut comprendre creator ex nihilo; on eût précisé plus sans doute, si la contradiction sur ce point avait été plus tenace.

b) En Orient, nous n'avons pas à rechercher une formule fixe analogue au symbole latin. Voir APOTRES (*Symbole des*), t. I, col. 1668. On remarquera seulement, comme dans les professions de foi de Tertullien, Hahn, § 7, p. 9, dans ce milieu plus travaillé par les hérésies dualistes et gnostiques, une précision beaucoup plus grande.

Origène écrit, *Periarch.*, l. I, præf., n. 4, P. G., t. XI, col. 117; Hahn, § 8, p. 11 :

Unus Deus est qui omnia creavit atque composuit quique cum nihil esset [quique ex nullis, S. Pamphile, *Apolo-logia*] esse fecit universa... Jesus Christus ante omnem creaturam natus ex Patre est. Qui cum in omnium conditione Patri ministrasset, per ipsum enim omnia facta sunt...

Il n'est qu'un seul Dieu, qui a créé et ordonné toutes choses, qui, rien n'existant, a fait tout exister... Jésus-Christ avant toute créature est né du Père. Après avoir servi son Père dans la production de toutes choses, car c'est par lui que tout a été fait...

Saint Grégoire le Thaumaturge, Hahn, § 185, p. 253 :

Εἷς Θεός, πατήρ Λόγου ζῶντος... Εἷς κύριος, Θεός ἐκ Θεοῦ... λόγος ἐνεργός, σοφία τῆς τῶν ὄλων συστάσεως, προικτική καὶ δύνάμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητική...

Un seul Dieu, père du Verbe vivant... Un seul Seigneur, Dieu de Dieu..., parole agissante, sagesse qui contient l'édifice du monde, puissance qui a produit toute la création.

Voir la première formule d'Arius, Hahn, § 186, p. 255, mêlée d'erreur sur le Verbe, et celle d'Alexandrie d'Alexandrie, Hahn, § 15, p. 49 :

Πιστεύομεν... εἰς μόνον ἀγέννητον πατέρα... καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν γεννηθέντα οὐκ ἐκ τοῦ μη ὄντος, ἀλλὰ ἐκ τοῦ ὄντος πατρὸς...

Nous croyons... au seul Père inengendré, et en un seul Seigneur Jésus-Christ engendré non du néant, mais du Père, qui est...

Les symboles d'Eusèbe de Césarée, Socrate, *H. E.*, l. I, c. VIII, P. G., t. LXVII, col. 69; Hahn, § 123, p. 131, de saint Cyrille, *Cat.*, v, append., P. G., t. XXXIII, col. 534, cf. col. 523; Hahn, § 124, p. 132, et les divers symboles orientaux, dérivés tous du symbole romain, donnent, si l'on élimine leurs divergences pour ne conserver que leurs traits communs, voir APOTRES (*Symbole des*), t. I, col. 1668 :

Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεὸν παντοκράτορα, τὸν τῶν ἀπάντων ὑπαρτῶν τε καὶ ἄρρατων ποιητὴν.

Καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, δι' οὗ καὶ τὰ πάντα ἐγένετο.

On notera, avec Hahn, § 122, p. 127, ces différences principales entre ce texte et les symboles occidentaux : la désignation expresse de Dieu comme créateur de toutes choses, une description plus détaillée des relations du Fils à l'égard de son Père et du monde.

2^e *Symbole de Nicée*. — Remaniement du texte composé par Eusèbe probablement d'après le type du symbole romain, il s'exprime ainsi :

Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα πάν-

Nous croyons en seul Dieu, le Père tout-puissant, auteur

των ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν ποιητῆν. Καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν... φῶς ἐκ φωτός... γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τὰ τε ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ. Hahn, § 142, p. 160; Denzinger, *Enchiridion*, n. 17.

de toutes choses visibles et invisibles. Et en un seul Seigneur, Jésus-Christ... lumière de lumière..., engendré non pas fait, consubstantiel au Père, par qui toutes choses ont été faites celles du ciel et celles de la terre.

Les hérésies gnostiques et manichéennes ne sont pas encore éteintes; il est remarquable cependant que le concile ne croie pas nécessaire d'exprimer plus explicitement que tout est tiré, ἐξ οὐκ ὄντων, du néant : il garde les mots consacrés, πατέρα παντοκράτορα. L'emploi de ποιητῆν, l'opposition entre γεννηθέντα et ποιηθέντα montrent assez le sens que ποίεω avait pris dans l'usage, de préférence même à κτίσθης, κτίζειν. Les Pères se contentent d'affirmer que rien n'échappe, ni matière ni esprit, à la causalité divine. C'était le sens qu'avait pris ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν; les choses invisibles pour les Pères grecs ce sont les anges. Enfin le concile applique cette fois à la génération éternelle du Logos la comparaison, introduite par saint Justin et son école, pour traduire plutôt sa génération temporelle dans la création.

3^e Symbole de Constantinople, 331. — Ce symbole, plus connu sous le nom de symbole de Nicée, Hahn, § 141, p. 162; Denzinger, *Enchiridion*, n. 47, ne comporte d'autre modification intéressant la question présente que l'addition des mots πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, pour distinguer l'éternité du démiurge du caractère temporel des créatures. C'était déjà implicitement dans la formule de Nicée et explicitement dans les textes d'Origène, d'Eusèbe, de saint Cyrille.

4^e V^e concile œcuménique, Constantinople, 553. — Le can. 1 de ce concile consacre des expressions chères aux Pères grecs pour signifier le rôle commun des trois personnes divines dans la création : Εἰς γὰρ Θεὸς καὶ πατὴρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἐν πνεύμα ἁγίῳ ἐν ᾧ τὰ πάντα. Hahn, § 148, p. 168; Denzinger, *Enchiridion*, n. 172. Voir col. 1240.

Quant aux canons contre l'origénisme, en les tenant pour authentiques avec M. Diekamp, *De origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert*, Munster, 1899, il semble plus sûr, avec le P. Prat, *Origène*, p. LVII sq., de penser qu'ils n'ont pas été confirmés par le pape Vigile, ni dans sa lettre au patriarche de Constantinople, 553, ni dans sa constitution de 554, ni par ses successeurs. Pour le texte, Diekamp, *op. cit.*, p. 90-97; Denzinger, *Enchiridion*, n. 187 sq.

IV. ÉPOQUE SCOLASTIQUE. — 1^o Du IX^e au XIII^e siècle. — Le renouveau de la vie intellectuelle en Occident devait forcément rappeler l'attention sur le problème de nos origines. Le fait de la création n'est pas l'objet de négations directes. On assiste plutôt à ce spectacle curieux de systèmes philosophiques bâtarde : l'aboutissement logique en est le panthéisme strict; la foi cependant empêche d'adopter ces conclusions et l'accord se fait au moins dans les mots malgré l'incompatibilité des idées.

Saint Augustin, le pseudo-Denys traduit par Scot Érigène, quelques traités d'Aristote commentés par Boèce, le Timée de Platon dans la traduction de Chalcidius, Porphyre dans les traductions de Victorinus et de Boèce ont une influence prédominante. Voir dans de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, in-8^o, Louvain, 1905, l'excellent chapitre, *Bibliothèque philosophique*, n. 133, p. 149-157. La solution réaliste du problème des universaux conduisait à affirmer l'existence objective de la réalité désignée par le concept de tous le plus universel, l'être. De Wulf, *op. cit.*, p. 165.

Cependant, si l'on excepte J. Scot, les réalistes des IX^e, X^e et XI^e siècles, par d'expresses réserves, prétendent maintenir la distinction de Dieu et du monde et le dogme de la création. Tout autre est Scot Érigène. Son *Περὶ φύσεως*, professe le panthéisme émanatiste. « De la supéressence de sa nature, dans laquelle il est non-être, *in quo dicitur non-esse*, par un premier degré il se crée lui-même, *a se ipso creatur*, dans les causes primordiales et devient le principe de toute essence, de toute vie, de toute intelligence... Puis descendant des causes primordiales qui constituent comme un intermédiaire entre Dieu et la créature, il se réalise dans leurs effets, *in effectibus ipsarum fit*... Ensuite, par les formes multiples de ces effets, il s'en vient jusqu'au dernier ordre de la nature entière, qui comprend les corps. *Ac sic ordinal in omnia proveniens facit omnia, et fit in omnibus omnia, et in se ipsum redit revocans in se omnia, et dum in omnibus fit super omnia esse non desinit*. Ainsi fait-il toutes choses du néant, *de nihilo*, produisant de sa suressentialité les essences, de sa survitalité la vie. » *De div. nat.*, l. III, n. 20, P. L., t. cxxii, col. 683; n. 4, col. 632. Toutes choses sont donc à la fois créées et éternelles. Scot prétend trouver cette doctrine dans l'Écriture, dans saint Augustin, dans le pseudo-Denys. *Ibid.*, l. III, col. 646. Voir l'argument de l'unité principe du nombre, col. 652. Les autres choses qu'on dit être, ne sont que des théophanies, *ipsius theophaniæ sunt*. « Dieu est par conséquent, comme dit saint Denys l'Aréopagite, tout ce qui est vraiment, parce qu'il fait toutes choses, et se fait en toutes, *facit et fit*. » L. III, n. 4, col. 633. Il résume lui-même sa doctrine en distinguant quatre classes de causes : a) *quæ creat et non creatur*; b) *quæ creatur et creat*; c) *quæ creatur et non creat*; d) *quæ nec creatur nec creat*. L. III, n. 23, col. 689. Ainsi par delà le pseudo-Denys et saint Augustin qui les avaient christianisés, c'est Proclus et Plotin que J. Scot retrouve ou reconstruit. Il garde le mot de création, mais comme les monistes modernes, le mot sans le sens. Le concile de Valence qui condamne ses erreurs sur la prédestination, 855, met en garde contre le reste de sa doctrine. Denzinger, *Enchiridion*, n. 288. Des condamnations expresses frapperont son *De divisione naturæ*, lorsque les écoles chartraines essayeront de ressusciter ses doctrines.

Le réalisme outré trouve, en effet, ses partisans tout spécialement dans ce milieu. De Wulf, *op. cit.*, p. 195 sq. Si les premiers maîtres, Bernard et Thierry, se gardent encore du panthéisme en affirmant très nettement la création de la matière dans le temps, Amaury de Bène et sa secte font revivre bientôt les spéculations panthéistes et mystiques de J. Scot. *Omnia unum, quia quidquid est Deus*. Elles sont reprises aussi vers le même temps par David de Dinant, Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge du v^e au xvi^e siècle*, in-8^o, Paris, l. III, c. III, sect. IV, p. 244 sq.; de Wulf, *op. cit.*, p. 233 sq., et la liste de ces erreurs dans Denifle, *Chartularium*, t. I, p. 70. En 1210, au concile de Paris, les erreurs d'Amaury et de David sont condamnées, et plusieurs hérétiques brûlés. *Ibid.*, p. 72. En 1215, la même proscription est renouvelée par le légat Pierre de Courçon, *ibid.*, p. 79, et par le IV^e concile de Latran. Denzinger, *Enchiridion*, n. 359. Le concile de Sens, pour atteindre le mal dans sa racine, vers 1224, condamne le *De divisione naturæ* de J. Scot, sentence confirmée, le 22 janvier 1225, par Honorius III. Denifle, *Chartularium*, t. I, p. 106. Albert le Grand et saint Thomas viseront plusieurs fois ces erreurs.

Le dogme de la création voit du XI^e au XIII^e siècle comme un retour du manichéisme. Qu'il y ait avec cette hérésie dépendance de fait ou pure affinité logique, voir ALBIGEOIS, BOGOMILES, CATHARES, VAUDOIS, c'est bien le dualisme avec ses conséquences que professent

les cathares et les albigeois. Les premiers disparaissent après l'exécution de Montwimer, en 1239; les autres se développent dans le midi et profitent de l'hérésie de Pierre de Bruys et de Henri. Frappés par de nombreux conciles provinciaux, les albigeois sont condamnés au III^e concile de Latran, 1179, et au IV^e, 1215. Denzinger, *Enchiridion*, n. 338, 355. Ce dernier concile définit ainsi la foi de l'Église contre le dualisme :

Firmiter credimus... quod unus solus est verus Deus..., tres quidem personae, sed una essentia, substantia, seu natura simplex omnino..., consubstantiales et coaequales et coomnipotentes..., unum universum principium, creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualement et corporalem, angelicam scilicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex corpore et spiritu constitutam. Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestionem peccavit.

Nous croyons fermement qu'il n'est qu'un seul Dieu véritable..., trois personnes, mais une seule essence, une seule substance ou nature rigoureusement simple..., consubstantielles, coégales, et copuissantes..., principe unique de tout, créateur de toutes choses visibles et invisibles, spirituelles et corporelles, qui par sa vertu toute-puissante a pareillement [...] au commencement des temps créé du néant l'une et l'autre créature, spirituelle et corporelle, à savoir les anges et le monde, puis la créature humaine, comme un composé du corps et de l'esprit. Le diable, en effet, et les autres démons ont été créés par Dieu naturellement bons; c'est par eux-mêmes qu'ils sont devenus mauvais. Pour l'homme, c'est par la suggestion du diable qu'il a péché.

Ainsi le concile enseigne : 1^o l'unicité du principe créateur, malgré la trinité des personnes; 2^o le fait de la création *ex nihilo*; 3^o son objet; 4^o son caractère temporel; 5^o l'origine du mal du fait de la liberté. Comparé aux textes conciliaires précédents, ce décret, contre une hérésie plus opiniâtre, apparaît plus précis et plus développé.

La nature de la création, sans doute par influence des écoles, est pour la première fois désignée par la formule philosophique : *condidit ex nihilo*. Son objet, ce ne sont pas seulement « les choses visibles et invisibles » comme à Nicée, Denzinger, n. 47, mais la créature matérielle, la nature humaine, et le monde des purs esprits, n. 355; donc tout venant de Dieu est bon en soi, et tout est bon dans l'homme, même le corps.

Quant à la distinction des substances spirituelles et matérielles, *spiritualement et corporalem*, quant au problème qu'occasionne la double traduction des mots *simul ab initio* : soit de même manière à l'origine, soit en même temps à l'origine, ces expressions étant reprises par le concile du Vatican, nous en renvoyons à cet endroit la discussion.

Les thèses dualistes des albigeois et des cathares n'ont pas été, semble-t-il, des hérésies d'école, le dogme de la création est en telle possession, qu'à part les maîtres chartrains, il est professé par tous. Inutile par conséquent d'accumuler les professions de foi; mieux vaut sans doute signaler les maîtres les plus influents et leurs arguments principaux.

Saint Anselme, bien que réaliste, défend sur les rapports de Dieu et du monde toutes les thèses augustinienne. La création *ex nihilo* est prouvée par l'argument des degrés. *Monologium*, c. III, IV, *P. L.*, t. CLVIII, col. 147 sq. Toutefois, remarque-t-il, si les choses avant l'acte créateur sont pur néant, *quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent*, c'est-à-dire quant à leur être formel et leurs causes matérielles, elles préexistent en quelque manière dans la pensée et la puissance de Dieu, leur cause efficiente et exemplaire; elles ne sont donc pas néant *quantum ad rationem*

ficientis. *Ibid.*, c. VIII, IX, col. 155 sq. Comme l'être créé ne se soutient dans l'existence que par la vertu de l'être increé, celui-ci est tout en tous, c. XIV, col. 161, mais l'excellence même de sa nature le maintient absolument distinct de tout ce qui existe hors de lui, c. XXVI, col. 179. Saint Anselme par ses études sur les idées divines et sur le Verbe créateur exerce une notable influence.

Abélard traite de la création pour prouver l'existence et l'unicité de Dieu. *Introd. ad theol.*, l. III, c. 1, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1087 sq.; *Theologia christiana*, l. V, col. 1316 sq. Son argument est au fond celui de saint Augustin : l'imparfait postule le parfait; l'exposition manque pourtant de nerf et de profondeur. Loin d'être tenté de nier le dogme, il réfute les réalistes en leur montrant le panthéisme comme un aboutissement logique de leur système. Par contre, sa prétention d'expliquer les mystères le fait tomber dans l'erreur au sujet du rôle des personnes divines dans l'acte créateur; son désir de rendre raison des décrets divins l'amène, comme tous ceux qui veulent trouver une cause déterminante ou une formule mathématique des actes libres, à nier en fait la liberté du créateur et à limiter sa puissance aux seules choses que *de fait* il produit.

Saint Bernard le réfute et le fait condamner à Sens. Voir BERNARD (*Saint*); ABÉLARD. On trouvera la pensée de ce docteur sur la création, *De consideratione*, l. V, c. VI sq., *P. L.*, t. CLXXII, col. 795 sq., et contre le dualisme cathare, dans les sermons qu'il rédigea à la demande d'Evernin. *In Cantic. cantic.*, serm. LV, LVI, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1088.

Nous suivrons l'influence d'Abélard en notant, à propos de la liberté, de la toute-puissance, de l'immuabilité divine, les positions prises par Ognibene, Roland, Pierre Lombard et l'école de Saint-Victor.

A signaler, comme caractéristique de cette dernière, l'argumentation de Hugues. Les docteurs précédents prennent en général pour point de départ de leur argumentation la mutabilité des créatures : elles changent, donc elles ne sont pas l'être nécessaire; ainsi encore Hugues, *De sacram.*, l. I, part. III, c. IX, X sq., *P. L.*, t. CLXXVI, col. 219 sq. De plus Hugues, comme plus tard Descartes, part d'un fait de conscience : l'homme comprend qu'il n'a pas toujours existé, parce qu'il n'a pas toujours pensé, *restat ut quem non semper intellexisse cognoscimus non semper fuisse, ac per hoc aliquomodo caepisse credamus*. Ce principe spirituel, l'âme, *id ipsum quod vere homo est*, ne pouvant venir ni de la matière, ni de soi-même, vient donc de Dieu. Cf. *Erudit. didasc.*, l. VII, c. XVII, t. CLXXVI, col. 825; *De sacram.*, l. I, part. III, c. VI-VIII, col. 219. Voir *Erudit.*, loc. cit., c. XVIII, col. 826, la preuve par le quadruple mouvement.

2^o Le XIII^e siècle. — 1. *L'averroïsme*. — Toute question logique sur la valeur des concepts impliquant une question ontologique sur la nature des choses, le problème des universaux, qui avait tant préoccupé le moyen âge, aurait dû mener les scolastiques à scruter les lois mêmes de l'être. Mais le problème avait été mal posé. Entrés dans cette étude par la petite porte, les premiers docteurs avaient manqué de vues profondes et de vues d'ensemble : les solutions, nous l'avons noté, demeuraient souvent imparfaites et juxtaposées plutôt que fondues dans une synthèse cohérente.

Le double courant grec qui s'établit par l'Orient et par l'Espagne, par les traductions gréco-latines et arabes-latines, cf. de Wulf, *op. cit.*, *Histoire et chronologie des nouvelles traductions latines*, p. 257-265, remet le moyen âge en contact avec la pensée philosophique la plus puissante du monde ancien. Jamais, ce semble, la raison naturelle n'est venue heurter le dogme d'un assaut aussi sérieux.

El. Farabi († 950) avait ramené la philosophie arabe vers la théorie de l'émanation; Avicenne († 1036) admit avec une procession analogue des êtres la coexistence éternelle de la matière. Le Premier produit le *premier causé*; la connaissance qu'il en a produit une intelligence nouvelle, etc. De l'intellect agent, la dernière engendrée des intelligences pures, découlent toutes les formes substantielles qui vont informer la matière. Cf. Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900, p. 247 sq. La création semblait à Averroès († 1198) une conception bonne tout au plus pour le vulgaire : *omnia ista sunt existimationes vulgares valde sufficientes secundum cursum secundum quem nutriuntur homines in eis, non secundum sermonem sufficientes*. Cité par Mandonnet, *op. cit.*, Introd., p. clviii. Il énumère six étages de causes : a) Dieu, b) les intelligences premières, c) l'intellect agent, d) l'âme, e) la forme, f) la matière : *Quod est in primo gradu non potest esse plura... ; quæ autem sunt in aliis sunt plura*. Cf. Averrois Cordub. *Opera*, in-fol., Venise, 1550, t. ix, fol. 66.

Contre le dualisme arabe prennent position deux docteurs juifs. Avicbron (vers 1050) dans son *Fons vitæ* professe le panthéisme émanatif : à l'origine procèdent de Dieu une matière et une forme, principes universels d'où s'engendrent par de multiples degrés et par combinaison de formes et de matières secondaires tous les êtres. Maimonide († 1204) admet aussi une hiérarchie des sphères. Très proche d'Averroès en plus d'un point, il se sépare de lui en niant l'éternité du monde. Ses principes sur l'accord de la science et de la foi le rapprocheront des docteurs scolastiques qui tantôt le combattent et tantôt lui font des emprunts.

A l'opposé de cette tendance concordiste, Siger de Brabant propose la doctrine des deux vérités : on peut tenir une proposition comme vraie suivant Aristote et la science, et comme fausse suivant la foi. Il est avec Boèce le Dace et Bernier de Nivelles le principal champion des doctrines averroïstes au XIII^e siècle. Cf. Mandonnet, *op. cit.*

L'histoire de ces luttes a déjà été signalée ici. Voir ARISTOTÉLISME, t. II, col. 1882 sq.; AUGUSTINISME, col. 2506 sq. En 1210, décret de Pierre de Corbeil, cf. Denifle, *Chartularium*, t. I, p. 70; en 1215, celui de Robert de Courçon, *ibid.*, p. 79; en 1241, condamnation de 10 articles par Guillaume de Paris, *ibid.*, p. 170 sq., n. 128, cf. n. 130; articles transcrits par saint Bonaventure, *In IV Sent.*, I, II, dist. XXIII, a. 2, Quaracchi, t. II, p. 547. En 1270, treize articles averroïstes sont censurés par Étienne Tempier. Denifle, *op. cit.*, n. 432, p. 486, et note, p. 487. Le 5^e affirmait l'éternité du monde, le 6^e l'éternité des générations humaines, *nunquam fuit primus homo*. Probablement un peu avant cette condamnation, Gilles de Rome, cf. Mandonnet, *op. cit.*, p. cxxi, cxxiv, les avait signalés à Albert le Grand en indiquant les principes erronés qui les inspiraient : rien ne devient que par une *mutatio proprie dicta*; or tout changement proprement dit exigeant pour cause un mouvement proprement dit, le monde et le mouvement lui-même ne pouvaient être qu'éternels. *Op. cit.*, appendice, p. 5 sq. Le 7 mars 1277, proscription de 219 propositions classées dans le plus grand désordre, dont un bon nombre concernent le problème cosmologique : a) éternité du monde, b) création des êtres inférieurs par l'intermédiaire des supérieurs, c) restriction de la liberté divine aux seules choses qui de fait se produisent, d) émanation nécessaire de l'intelligence première, e) négation de la création proprement dite *ex nihilo*. Denifle, *op. cit.*, p. 543 sq. La censure portée à Oxford quelques jours plus tard, 18 mars, ne contient rien sur l'éternité du monde, mais elle vise comme la précédente plusieurs thèses de l'école albertino-thomiste.

C'est une victoire de l'augustinisme, *ibid.*, p. 560; ses partisans avaient été moins heureux, ce semble, en 1270. Mandonnet, *op. cit.*, p. cxxiv. Il est important de le noter : ce n'est donc pas sans de vives contradictions que l'aristotélisme prit une telle importance dans la scolastique.

2. *La synthèse scolastique*. — Il ne semble pas que l'explication rationnelle des dogmes ait perdu au rude choc de l'averroïsme. Comparer, même à titre provisoire, l'épaisseur matérielle des volumes, est un critère trop insuffisant. Picavet, *op. cit.*, p. 211. Il y a lieu de rechercher surtout si le progrès formel de la méthode et des doctrines est en proportion. Nous le tenterons pour le dogme présent.

La réponse ne semble guère douteuse : 1. Tout d'abord, la difficulté de la question des origines aux yeux de la raison naturelle est sentie comme elle le mérite. Que l'on compare, par exemple, Pierre Lombard, *Sent.*, I, II, dist. I, c. I, P. L., t. cxch, col. 651; cf. sur l'origine du texte, S. Bonaventure, *Opera*, Quaracchi, t. II b, note 5, avec Albert le Grand, *In IV Sent.*, I, II, dist. I, a. 1, *Opera*, in-fol., Lyon, 1651, p. 3 sq. Il s'agit de savoir si le principe des choses est un ou multiple. Moïse, répond Pierre Lombard, « écrase l'erreur » avec Gen., I, 2, *elidens errorem quorundam*, et la question est expédiée en quelques mots. A voir Albert discuter toutes les opinions des philosophes sur le sujet, il est permis de lui prêter une pointe de critique, quand il écrit, reprenant l'expression : *utrum error manichæorum... bene elidatur a Magistro*. Même remarque pour Alexandre de Halès. Les philosophes pouvaient-ils par la raison naturelle connaître la création? *Potuissem*, dit-il, *si ultra materiam considerationem progressi essent*. *Summa*, part. II, q. vi, m. II, a. 6, in-fol., Cologne, 1622, p. 18. Saint Bonaventure, le Bienheureux Albert, saint Thomas seront moins tranchants. La constatation est peut-être plus frappante si l'on considère le problème de la limite. Cette difficulté, l'une des plus graves qu'on puisse élever, n'est pas touchée par Pierre Lombard, *Sent.*, I, I, dist. VIII, n. 4 sq., P. L., t. cxch, col. 544 sq.; Alexandre de Halès la sent à peine, *op. cit.*, part. II, q. xii, m. II, a. 1, p. 35. Saint Bonaventure commence à l'apprécier à sa valeur : *difficile est intelligere*. *In IV Sent.*, I, II, dist. I, p. II, a. 1, q. I, t. II, p. 40. — 2. Les problèmes étant mieux compris, les discussions sont plus sérieuses : ainsi cette question de la limite est-elle envisagée sous toutes ses faces par Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas : cause exemplaire de la multiplicité, de la composition, de la matière prime, du mal lui-même, et les solutions vont se perfectionnant.

Les nécessités de la controverse et l'usage méthodique de l'aporie aristotélicienne, du *videtur quod non*, cf. de Wulf, *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, in-8°, Louvain, 1904, p. 40, notes 1 et 2, devaient ainsi ménager un progrès dont une revue rapide permettra de juger. Nous signalerons avec quelques détails dans l'exposé dogmatique qui suit les arguments principaux de l'École.

a) *Cause efficiente*. — Au sommet des choses Dieu, « l'Être qui est » de l'Exode, celui que les Pères ont vu dans le Timée, le Bien de Plotin et du pseudo-Denys, le moteur immobile et l'acte pur d'Aristote, au-dessus de toute espèce et de tout genre, rigoureusement innommable d'un nom propre et inconnaisable d'une connaissance adéquate. Cf. S. Thomas, *Comment. in Dionys.*, prolog., Paris, t. xxix, p. 374. Aucun terme créé ne peut s'appliquer à lui que par analogie. Cf. Lessius, *De perfect. moribusque divinis*, I, I, c. III, n. 16 sq., in-fol., Lyon, p. 5 sq.; de San, *De Deo uno*, in-8°, Louvain, 1894, t. I, p. 231-262, note; Sertillanges, dans la *Revue du clergé français*, 1905, p. 317, 318.

C'est l'agnosticisme modéré des Pères, Petau, *De Deo*, l. VII, c. 1 sq., in-fol., Venise, 1745, p. 275 sq.; et des scolastiques. Suarez, *Disp. met.*, disp. XXX, sect. XII, XIII, Paris, t. XXVI, p. 159 sq.; de la Taille, dans les *Études*, 1905, t. CIII, p. 355-360. Source de tout être, il possède en soi tout ce qu'il y a de perfection dans les types les plus opposés : en ce sens tous les contraires subsistent en lui, au degré infini, par identité.

Dieu donne la mesure de son activité dans la procession interne des personnes divines; il en donne une idée affaiblie dans ses œuvres externes, c'est-à-dire dans la production des créatures. Agissant par la pensée, il agit donc par son Verbe, à qui pour cette raison la création est attribuée. Le Verbe ne formant avec le Père et l'Esprit qu'une seule nature, la création est cependant l'œuvre commune de tous ceux qui possèdent cette nature indivise; c'est pourquoi la création ne lui est qu'appropriée.

b) *Cause matérielle*. — Ces œuvres, la Trinité les tire toutes du néant, c'est-à-dire que la création sera l'apparition première, de par la volonté toute-puissante de Dieu, au lieu et place du néant, si l'on peut dire, de quelque chose de nouveau, distinct de Dieu même. C'est là, nous l'avons vu, le sens que la scolastique précise et répète, à l'encontre de toute fausse interprétation de la formule *ex nihilo*. Voir col. 2035.

c) *Cause finale*. — Puisqu'il est l'Infini, la plénitude du Bien et de la richesse, Dieu ne saurait créer par besoin, et donc il n'y a pas de cause finale de son acte créateur; celui qui agit pour une cause, dépend en effet de cette cause et l'Infini ne peut dépendre de rien. Comme il est doué d'une intelligence, encore que ce soit de tout autre manière que nous, il a pourtant une raison d'agir, une fin qu'il trouve raisonnable et suffisante, parce qu'elle est digne de lui, bien qu'elle ne s'impose pas à lui. Cette fin, c'est sa propre glorification, digne de lui premièrement parce que l'Infini mérite cet hommage d'être connu et loué par d'autres, et surtout parce que, comme il possède déjà en lui-même une gloire infinie, l'acte par lequel il recherchera cette gloire extérieure aura cette dignité unique d'être à la fois un geste beau, harmonieux et pleinement inutile à son auteur; en ce sens il est vraiment royal et divin. Harmonieux, parce que raisonnable : il est ordonné à la gloire de l'absolu, comme il convient. Inutile, parce que l'Infini ne pouvant rien acquérir, il n'est profitable d'un profit réel qu'à la seule créature. En effet, Dieu ne peut se glorifier sans se faire connaître, ni se faire connaître sans communiquer aux êtres quelque chose de ses perfections; cette participation est le bien de tous ceux qui en sont gratifiés. Les scolastiques rendent cette doctrine en distinguant la fin première de la création, le bien de Dieu, et la fin secondaire, le bien de la créature, et en montrant comment, l'une ne s'obtenant que par l'autre, l'acte créateur avantage la créature sans rien ajouter au créateur. Ainsi expliquent-ils philosophiquement cette doctrine, qui est celle de l'Écriture et que les premiers Pères avaient si volontiers relevée chez Platon et les néoplatoniciens, que Dieu crée par bonté.

d) *Cause exemplaire*. — L'artiste souverain du monde crée, comme l'artiste humain produit, d'après des idées ou archétypes, qui sont la cause exemplaire de son œuvre; il y a du moins en Dieu quelque chose qui correspond à l'idéal de l'ouvrier créé. Les scolastiques n'ont garde d'oublier les différences. C'est la théorie de l'exemplarisme. Elle est dans Platon, dans Philon, dans Plotin, chez les Arabes; les scolastiques, après les Pères, la poussent et la rectifient. Dans l'ensemble tous sont d'accord sur ces points : — a. L'exemplaire ne s'impose pas à Dieu du dehors; il le trouve en soi en contemplant son essence. Par le fait seul qu'il est l'Être, il pose comme possibles tous les

êtres finis; parce qu'ils sont possibles, ils sont pensables. Ici cependant les avis se partagent pour définir de quel principe chaque type possible obtient d'être tel type déterminé. — b. Dans tous les cas ces pensées ne sont pas des moments réellement distincts de l'intelligence divine, ni des déterminations actuelles de son essence analogues à des ronds tracés sur un tableau noir : elles n'ont d'autre existence que l'existence de Dieu et elles existent *ab æterno* dans la simplicité de sa nature. — c. Le nombre de ces idées est infini, en ce sens que l'essence divine étant être infini ou infinie puissance d'être pose la possibilité de produire une infinité de types ou espèces différentes, et même une infinité d'individus du même type. Au sujet des purs esprits cependant les docteurs se partagent. Voir ANGÉLOGOLOGIE. Toutes ces imitations de l'infini s'étagent de degré en degré depuis la pure passivité ou puissance — et c'est la matière prime — jusqu'aux types supérieurs qui se rapprochent de Dieu sans l'égaliser jamais, non pour cette raison du néoplatonisme que tout être engendré est nécessairement inférieur au principe qui l'engendre, cf. Garrigou-Lagrange, dans la *Revue des sciences philos. et théol.*, 1907, p. 265, mais parce que l'excellence de l'être infini exclut la possibilité d'une communication adéquate *ad extra* : l'Absolu, précisément parce qu'il est Tout, ne permet pas de concevoir un autre absolu en dehors de lui. Ainsi le problème de la limite est-il résolu, non par une déchéance de l'infini, comme dans l'émanatisme, ni par appel à un autre principe mauvais, comme dans le dualisme, mais par la perfection même du principe premier. Entrée par là, comme une tare originelle, dans le monde créé, l'imperfection croît dans les différentes essences, à mesure qu'elles sont des images de plus en plus dégradées de Dieu, des reflets plus éteints de sa splendeur, un écho plus affaibli de sa voix : toutes ces images néoplatoniciennes peuvent être gardées, mais elles n'expliquent rien dans un système panthéiste. Seule une distinction originelle de substance peut justifier cette inégalité de perfection. — d. Ce monde intelligible des dées n'étant plus séparé de Dieu, comme dans le platonisme, ni même distinct en Dieu de l'essence divine, n'a aucune causalité indépendante. Les scolastiques, tout en embrouillant parfois cette question plus que de raison, s'accordent à le dire, les idées ne sont productrices qu'autant que la volonté divine choisit celles qu'il lui plaît et s'applique à les réaliser.

e) *Liberté, immutabilité*. — Maître de son acte parce qu'il n'a besoin de rien pour le produire, ni besoin aucun de le produire, n'y ayant même aucun profit, Dieu est libre de créer ou de ne pas créer. Contre l'averroïsme qui enseigne la création *ab æterno*, pour ne pas admettre de changement en Dieu, la scolastique établit que tout acte divin est éternel, immuable comme l'essence divine. Dieu créant par sa volonté, le terme qu'il veut produire apparaît non à l'instant de sa volition — cet acte est éternel — mais à l'instant marqué par sa volonté. De même, comme Dieu *n'agit* pas comme nous en *s'agitant*, comme il ne veut pas comme nous par une modification accidentelle de sa volonté, parce que l'infinité de son être suffit à tous les contraires, sans changement, les docteurs établissent qu'on ne saurait, en aucun cas, arguer d'une imperfection quelconque pour établir que celui qui en toute hypothèse reste le même soit nécessité à poser, ou à omettre, ou à anticiper, ou à différer une manifestation quelconque de son activité créatrice. Suarez, *Disp. met.*, disp. XXX, sect. VIII, IX, Paris, t. XXVI, p. 113-137.

f) *Rapports avec le temps*. — Si Dieu est libre, la création n'est donc pas nécessairement *ab æterno*. D'accord en cela avec l'averroïsme contre les augusti-

niens, *contra murmurantes*, saint Thomas professera même qu'on ne peut démontrer avec évidence qu'une création éternelle soit impossible. Mais tous les docteurs admettent que le temps, comme l'espace, commence avec le monde sensible : quantité, espace et temps sont termes corrélatifs.

L'École, suivant le goût du temps, résume sa doctrine en un distique :

*Efficiens causa Deus est, formalis idea,
Finalis bonitas, materialis hyle.*

Albert le Grand, *Summa*, part. I, tr. XIII, q. LIV, t. xvii, p. 311.

g) *Le problème de la coexistence du fini et de l'infini.* — a. *Hors de Dieu.* — En affirmant si nettement le dogme de la création, la scolastique ne résout pas ce problème; on pourrait presque dire qu'elle le pose, puisqu'elle accentue la distinction radicale des deux termes. Disons plutôt : elle le constate dans toute sa rigueur. Elle reconnaît deux réalités, l'une perçue expérimentalement, le fini, l'autre inférée comme la seule explication possible du contingent, l'infini. Dès lors, cherchant leurs relations, puisque le fini ne peut être dans l'infini, comme sa substance, ni de lui comme son émanation, elle conclut qu'il ne peut être que *par lui*, c'est-à-dire par sa puissance qui le fait devenir, alors qu'il n'était pas, *ex nihilo* : c'est la création. Le mystère reste tout entier.

Cependant si la scolastique, pas plus d'ailleurs qu'aucun autre système philosophique, n'a résolu cette difficulté, elle a du moins singulièrement éclairé les conditions dans lesquelles elle se présente comme acceptable.

L'être peut s'envisager sous un double rapport : le rapport qualitatif ou d'essence, le rapport d'actualité ou d'existence. Sous le rapport qualitatif, elle professe qu'aucune essence créée ne saurait avoir autre chose qu'une pure relation d'analogie avec l'essence incréée, *nec æquivoce, nec univoce, sed analogice*. C'est-à-dire qu'il existe entre elles non seulement une différence de degré, mais une différence substantielle qui pénètre sans les supprimer leurs ressemblances mêmes. S. Thomas contre Maimonide, *De potentia*, q. vii, a. 7. En rigueur créé et incréé sont donc des unités disparates qu'on ne saurait ni nommer d'aucun nom commun, ni additionner en une somme commune. On ne peut même dire que ce sont au moins deux *quelque chose*, car ce *quelque chose* ne peut s'affirmer en un même sens des deux catégories d'essences. C'est ce que les docteurs signifient en disant que l'être n'est pas proprement un genre dont fini et infini soient les espèces; du moins n'est-ce pas un genre physique, mais tout au plus un genre logique, une classification commode qui ne vaut point en dehors de l'esprit. Ce serait donc une erreur de concevoir l'opposition du fini et de l'infini, comme celle de deux unités de même espèce. À pousser l'analyse, on verra même qu'il n'y a pas deux espèces.

Par rapport à l'existence, en effet, l'être est ou possible ou actuel : en l'un ou l'autre cas l'être créé n'a rien comme de soi ou à soi. Possible, il ne se peut concevoir qu'en fonction de l'incrée : c'est une imitation à tel degré — rapport d'essence — de l'Être infini, que celui-ci pourra réaliser hors de soi grâce à sa puissance — rapport d'existence. Actuel, c'est une imitation de soi que l'Infini produit hors de soi. S'il devient, c'est l'Absolu qui le pose — création; s'il dure, c'est l'Absolu qui le soutient dans l'existence, par une création continuée — conservation. Et il faut bien qu'il en soit ainsi, sinon le premier instant de la création passé, nous aurions deux êtres qui se maintiendraient dans l'existence par une vertu *actuellement* sinon *originellement* personnelle; entre eux pure différence de

degré : c'est le dualisme du fini et de l'infini dans toute sa rigueur.

Cette théorie de la conservation était nécessaire dans l'émanatisme néoplatonicien : la source suivant la comparaison de Plotin, III *Enn.*, l. VIII, c. viii, édit. Didot, p. 188, reste à chaque instant la raison d'être des fleuves qui sortent d'elle. Cf. Proclus, *Inst. theol.*, c. xxx, xxxv, édit. Didot, p. lxxiii, lxxiv. Elle revient aux scolastiques par le panthéisme arabe et par Maimonide, cf. Albert le Grand, *Sum. theol.*, part. II, tr. I, m. iii, a. 3, ad 1^{um}, par saint Augustin et le pseudo-Denys. Mais à la différence du néoplatonisme, il y a pour ces derniers distinction absolue de substance entre Dieu qui soutient et les créatures soutenues dans l'être. En conséquence de cette dépendance, comme on ne peut additionner les essences, on ne peut additionner les existences, puisqu'il n'y a rien dans l'existence créée que l'incrée ne lui ait donné et ne lui donne encore à chaque instant : le reflet ne renforce pas la lumière, l'écho ne fait pas deux voix avec la voix qui le produit.

Avec cette explication pour l'aspect statique de l'être, même explication pour l'aspect dynamique de l'agir. Créé et incréé ne font pas deux causes indépendantes; et c'est logique, s'il ne font pas deux êtres indépendants, *agere sequitur esse*. À vrai dire, Alexandre de Halès admet encore une activité propre de la cause seconde sinon pour l'induction des formes substantielles, du moins pour préparer dans la matière les dispositions nécessaires à cette induction, *Summa*, part. IV, q. ix, m. viii, p. 28, mais Albert le Grand rejette cette explication pour accepter l'explication aristotélicienne : toutes les formes préexistent en puissance dans la matière; la cause première et la cause seconde concourent à produire les formes par une action commune. *In IV Sent.*, l. II, dist. I, a. 12, *Opera*, t. xv, p. 49. C'est la théorie du concours; ici encore accord sur le principe, divergences dans le détail et l'explication. Voir CONCOURS.

Ainsi impossibilité de compter ou deux essences, ou deux existences, ou deux agents; il n'y a rien dans le créé qui ne relève de l'incrée, qu'il ne lui donne à chaque instant sans le perdre, ou dont il puisse s'augmenter en le retirant à soi. « La subordination absolue de l'être mélangé d'acte et de puissance vis-à-vis de l'actualité pure, écrit après Ritter M. de Wulf, supprime l'explicable dualisme du fini et de l'infini auquel se heurte Aristote et une partie des philosophes anciens. » *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 348, n. 293.

b. *En Dieu même.* — Les scolastiques poussent plus loin leur solution. Le problème aplani, sinon supprimé, hors de Dieu, subsiste en effet en Dieu : comment concevoir dans la simplicité de l'Infini ce dualisme interne : connaissance du fini, amour ou volonté du fini? C'est ici que se manifeste l'abîme qui sépare le panthéisme de la doctrine scolastique. Le panthéisme résout la difficulté en transportant le fini et l'imparfait en Dieu même : le fini est la limite que l'Infini se donne à lui-même, ou la modalité qu'il produit en soi. Comprenez qui pourra cette explication des deux termes par leur identité ! La scolastique maintient les deux termes, mais établit que Dieu connaît et aime le fini sans sortir de soi et sans changement de soi. Elle distingue en effet, pour l'intelligence comme pour la volonté divine, objet premier et objet secondaire, l'un adéquat aux quasi-facultés de Dieu, l'autre qu'elles atteignent en même temps, non indépendamment, mais dans et par les précédents. Ainsi, Dieu, en connaissant son essence, objet propre de son intelligence, connaît du même coup, en elle et par elle, toutes ses imitations, ou possibles parce que seule elle les fonde, ou actuelles parce que seule elle les produit; en s'aimant lui-même, il aime toutes ces images qui

réfléchissent sa perfection : amour inefficace et improductif des êtres, s'il se borne à cette simple complaisance, efficace et productif, s'il lui plaît de se glorifier, en se manifestant *ad extra*. Dans l'un et l'autre cas, il n'y a pas dualité en Dieu ou mouvement divergent vers le fini : il n'envisage et ne veut rien que par soi et pour soi. C'est logique, si l'on veut échapper au dualisme ; c'est possible, si le fini est en essence ou en existence tout pénétré d'infini.

Une dernière explication achève la théorie. Si grande que soit cette compénétration, cette immanence de l'Infini dans le fini, dès qu'il reste la moindre distinction de l'un à l'autre, il reste une multiplicité quelconque, infinitésimale, si l'on veut, mais réelle. Comment donc en fin de compte ne pas voir en Dieu deux connaissances et deux amours : la difficulté subsiste. A quoi les scolastiques répondent que cela fait bien deux termes objectifs de connaissance ou d'amour, *terminative*, mais non forcément deux actes *subjectifs* distincts, *principiative*. En effet, disent-ils, il est certain qu'un seul acte, s'il est infini, correspond à tout ce qu'il y a d'énergie dans une multiplicité d'actes finis. Partant, on ne voit pas pourquoi la même essence divine infinie n'aurait pas dans l'unité et la simplicité absolue de son acte tout ce qui correspond à une infinité de déterminations particulières et finies. Pseudo-Denys, *De div. nom.*, c. vii, n. 2, *P. G.*, t. III, col. 869 ; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXXIX, a. 2, en entier. Comment ? Encore une fois c'est le mystère, et la scolastique ne cherche pas à le dissimuler. Seulement au point d'arrivée où nous sommes rendus, voici le bilan qu'elle dépose : l'expérience enregistrée, la conscience et la raison respectées par l'affirmation des deux termes comme réellement distincts ; la difficulté aplanie autant que faire se peut par la subordination absolue d'un terme à l'autre, la raison satisfaite en partie en voyant qu'il en peut être ainsi du moins sans évidente contradiction et que le problème doit rester obscur, si l'être contingent ne peut légitimement prétendre à comprendre adéquatement l'Infini.

3. *Les facteurs de la synthèse scolastique.* — Autre est la question de savoir sous quelles influences cette synthèse s'est élaborée. La thèse récente de M. Picavet, *op. cit.*, c'est que l'influence plotinienne y est prédominante. M. de Wulf la réfute trop imparfaitement en opposant seulement que c'est chose impossible, puisque la scolastique condamne la thèse centrale du platonisme, l'émanation. *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 348 ; *Revue d'histoire et de littérature chrétiennes*, janvier 1905. Relevons rapidement analogies et différences, pour démêler, au moins au sujet du problème des origines, la part de vérité.

a) *Dépendances.* — Les dépendances néoplatoniciennes sont sensibles : a. Aux mots : *eductio*, *emanatio*, *effluxus ab ente primo*. S'il est ridicule d'oublier le contexte et d'en prendre occasion avec Günther, cf. Kleutgen, *Philosophie scolastique*, diss. IX, c. III, n. 998, trad. Sierp, t. IV, p. 483 sq., d'accuser la scolastique de panthéisme, on ne saurait nier que ces mots ne relèvent du vocabulaire de Plotin et de Proclus. Mais saint Thomas ne les emploie pas au sens panthéiste ; M. Harnack le note aussi, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 94, t. II, p. 63 ; b. aux arguments : tel l'argument platonicien des degrés, cf. Kleutgen, *op. cit.*, c. III, a. 2, p. 446 sq. ; tel celui de l'unité principe du nombre, Plotin, *III Enn.*, l. VIII, c. VIII, édit. Didot, p. 187 ; Proclus, *Inst. theol.*, c. v, *ibid.*, p. LI, etc. ; c. aux théories générales ; ainsi de l'explication du mal par la privation et la limite, de l'échelle des êtres depuis la matière jusqu'à Dieu, du mouvement circulaire des êtres de Dieu leur auteur à Dieu leur fin : c'est la grande idée de Plotin, de Proclus, le plan du pseudo-Denys et celui de la Somme de saint

Thomas. Ainsi encore, pour une part, de l'immanence de l'Infini en toutes choses.

Cependant, cette dépendance n'est pas immédiate. Le nombre des ouvrages néoplatoniciens qui circulent, au XIII^e siècle, est restreint. De Wulf, *op. cit.*, p. 264.

Elle s'exerce en bonne partie par le *Fons vitae* d'Avicbron. Sur les divergences entre Plotin et lui, voir Wiltmann, *Zur Stellung Avencebron's im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie*, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittel.*, 1905, t. V, fasc. 1. Elle s'exerce surtout par saint Augustin, saint Jean Damascène, et le pseudo-Denys dont on a vu l'influence depuis Scot Érigène jusqu'aux maîtres chartrains. Cf. liste des citations du pseudo-Denys dans saint Thomas, *P. G.*, t. III, p. 90 sq. Tandis que par Scot, Amaury et David le néoplatonisme retournait au panthéisme, par les Pères il arrivait déjà amendé et corrigé.

b) *Divergences et corrections.* — Les divergences vont en s'accroissant à mesure que la théologie médiévale se développe, précisément parce que l'aristotélisme gagne en faveur. L'averroïsme arabe et latin qui provoque les luttes du XIII^e siècle est un aristotélisme chargé de platonisme ; le néoplatonisme du pseudo-Denys et de saint Augustin est un platonisme déjà travaillé à Alexandrie par l'aristotélisme. L'œuvre du XIII^e siècle consistera dans une seconde retouche du platonisme par l'aristotélisme et conclura aux dépens communs de Plotin et de saint Augustin. On s'en convaincra en voyant l'aristotélisme provoquer le rejet des thèses augustiniennes, voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2503, en se rappelant la résistance qu'il rencontre. *Ibid.*, col. 2506 ; voir ARISTOTÉLISME, col. 1871 sq. ; Mandonnet, *op. cit.*, p. LXV sq. ; de Wulf, *op. cit.*, p. 371 sq.

Entre les thèses d'Aristote qui concernent le problème présent, celles-ci sont capitales : a. le rôle de la limite comme principe d'être, non pas positif comme telles expressions de Hegel porteraient à le croire, mais négatif, S. Thomas, *Comm. in lib. physicorum*, l. I, lect. XI, XII, Paris, t. XXII, p. 324 sq. ; *In lib. metaph.*, l. XII, lect. III, t. XXV, p. 192 sq. ; b. l'antériorité de l'acte sur la puissance, *In lib. metaph.*, l. IX, lect. II sq., *ibid.*, p. 75 sq. ; *In lib. XII*, lect. IV, *ibid.*, p. 199 sq. ; c. la définition du principe premier par l'acte pur, *ibid.* ; d. l'immobilité absolue du premier moteur. *Ibid.*

On voit comment ces idées introduites dans le platonisme ont pu donner la synthèse de Plotin et de son école, ramener au monisme de l'école alexandrine le dualisme apparent ou réel de Platon, et inspirer la théorie des intermédiaires en qui la privation progressive explique l'imperfection croissante. C'est en poussant les principes aristotéliens qu'Albert le Grand et saint Thomas vont achever la réaction contre Platon et faire ce que le Stagyrte vraisemblablement n'avait pas fait, aller jusqu'au bout de ses principes ou du moins accentuer catégoriquement l'expression de leurs légitimes conséquences. Ils notent à sa suite que la pensée philosophique s'est élevée progressivement de la considération des causes particulières à l'étude plus générale de l'être en tant qu'être, S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, p. XLIV, a. 2 ; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, p. I, a. 1, q. 1, et s'attachant aux principes plus abstraits et plus généraux d'Aristote, ils les opposent fréquemment à Platon : a. *Unicité du premier principe.* — Les scolastiques reprennent sur ce point les arguments du Stagyrte et de Plotin. Voir leurs thèses contre la matière créée et contre la pluralité des principes premiers en général, *In IV Sent.*, l. II, dist. I. — b. *Exclusion des intermédiaires.* — On se demande si Platon n'a pas confondu le plus parfait avec le plus général, si l'Un de Plotin n'est pas une indétermination absolue. Au contraire, l'Acte pur d'Aristote apparaît au plus haut degré de la détermination. Ce concept est de la plus

grande importance. En effet, précisément parce que sa cause première est indéfinissable, innommable, Plotin sera obligé de recourir à ses émanations en dégénérescence l'une sur l'autre pour arriver à trouver des causes particulières et des effets finis déterminés; les scolastiques de leur côté n'auront qu'à presser la notion d'acte pur pour établir contre certains raisonnements d'Aristote lui-même que cet acte infini égalant avec surcroît l'acte limité de toutes les causes particulières, rien ne l'empêche d'être cause immédiate de tous les effets finis. Les émanations ne sont nécessaires ni comme instruments du créateur, *quia quanto aliquid simplicius, tanto potentius*, S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, p. 1, a. 2, q. 11, ni comme explication de la limite et de la multiplicité, *a principio uno, quia primum et unum, exit multitudo*. *Ibid.*, p. II, a. 1, q. 1. — c. *Création ex nihilo*. — De l'actualité infinie et de l'impossibilité du premier moteur, il sera facile de faire sortir la notion et le fait de la création *ex nihilo*. Saint Bonaventure doute qu'Aristote soit parvenu à dégager cette conséquence, *loc. cit.*, dist. I, p. 1, a. 1, q. 1, et argue pour son compte de l'antériorité de l'acte sur la puissance. Saint Thomas note qu'en affirmant le ciel et le mouvement éternels, le philosophe ne les affirme point pour cela incréés. *In lib. metaph.*, l. VI, lect. 1, Paris, t. xxiv, p. 594; *In lib. phys.*, l. VIII, lect. III, t. xxii, p. 633. En fait, disent-ils, si les formes pures sont créées *ex nihilo*, comme ces philosophes le laissent supposer, pourquoi la matière qui est plus imparfaite serait-elle incréée. Si les émanations restent en Dieu, que sont-elles autre chose que des modifications de sa substance : plus d'acte pur; si elles ne sont ni produites de sa substance, ni demeurant en elle, d'où peuvent-elles venir que du néant? — d. *Immutabilité, liberté, éternité*. — Aristote ne s'est pas expliqué sur la liberté de l'acte créateur, et l'on peut croire comme plus probable qu'il l'eût niée pour sauvegarder l'immutabilité divine. Pour réfuter sur ce point Plotin, l'averroïsme et le Stagyrte, les scolastiques n'auront encore qu'à arguer du même principe. Celui qui est tout acte est immuable quoi qu'il fasse, et libre par conséquent, à l'égard de tout contingent, soit quant à l'exercice, soit quant au temps de sa création.

4. *Conclusion*. — a) *L'œuvre scolastique*. — En résumé, si l'on fait abstraction du morcellement gênant des thèses, des subtilités d'école, de certaines objections purement dialectiques, de quelques réponses purement verbales, ces solutions marquent un moment considérable de la pensée philosophique, qu'on se doit, semble-t-il, de prendre en considération. La division provisoire des problèmes a permis de pousser l'étude; qu'on refasse la synthèse. Le XIII^e siècle apporte sur le dogme de la création une théorie complète des causes aristotéliciennes : efficiente, exemplaire, finale. Il a développé les thèses du concours, de la conservation, de l'analogie, qui achèvent les solutions précédentes en expliquant les relations du fini et de l'Infini sous le rapport de l'action, de l'existence, de l'essence. Que l'on juge du progrès accompli en comparant par exemple cette doctrine de l'analogie au point où l'a laissée Origène, *Periarch.*, l. IV, n. 36, *P. G.*, t. XI, col. 441; cf. S. Jérôme, *Epist. ad Avit.*, cxxiv, c. iv, n. 14, *P. L.*, t. xxii, col. 1072, avec les explications encore flottantes de saint Jean Damascène, *Dialectica*, c. xvi, xxxi-xxxv, *P. G.*, t. xciv, col. 580, 596-601, et les principes de saint Thomas.

Dans l'ensemble, deux traits caractérisent la synthèse scolastique qui la rapprochent à deux doigts du panthéisme et l'en séparent à la fois radicalement : immanence intime et sous tous rapports de l'incréé dans le créé, *in omnibus rebus et intime*, S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. viii, a. 1, et pourtant distinction absolue des deux termes.

b) *Les dépendances philosophiques*. — La dépendance de la scolastique, dans le problème présent, à l'égard des néoplatoniciens, bien qu'indirecte, puisqu'elle s'exerce surtout par le pseudo-Denys, saint Jean Damascène et saint Augustin, demeure considérable et plus grande en fait qu'on ne la signale souvent. Il y a lieu cependant de noter que le néoplatonisme est déjà en bonne part une correction du platonisme par l'aristotélisme alexandrin, et qu'il a subi dans la philosophie médiévale une seconde revision de l'aristotélisme scolastique : c'est donc avec quelque justice que cette philosophie se réclame avant tout d'Aristote. On connaît les deux artisans principaux de cette réforme, Albert le Grand, parfois trop oublié, et saint Thomas. Deux des ouvrages de ce dernier ont ici une importance considérable : ses commentaires sur le pseudo-Denys et ses commentaires sur Aristote. Picavet, *op. cit.*, p. 210. L'un et l'autre sont deux essais d'explication objective du texte, soit contre le panthéisme chartrain, cf. *Cont. gent.*, l. I, c. xxvi; *In Dionys. de div. nom.*, c. v, lect. 1, Paris, t. xxix, p. 499, col. 2, soit contre l'averroïsme : ce sont, comme travail scientifique aussi, les deux plus rudes coups portés au néoplatonisme hétérodoxe, et cela par un aristotélicien.

Il peut paraître superflu de rappeler qu'à cette époque la règle suprême, dans ces inquisitions philosophiques, ce n'est pas l'*αὐτός ἐξ* à l'égard du Stagyrte lui-même, cf. Talamo, *L'aristotélisme della scolastica*, p. 127-152; voir ARISTOTÉLISME, t. I, col. 1875 sq., mais la foi et l'Écriture, non qu'elles dictent à la philosophie ses conclusions — règle positive — mais qu'elles lui garantissent les vérités dont elle ne peut se départir sans dévier — règle négative. Par là si les explications scolastiques évoluent et profitent, les conclusions demeurent celles de la tradition. Tout en allant aux cours de Platon et d'Aristote, la scolastique avait d'autres maîtres.

3^e *Derniers scolastiques*. — Après le grand travail du XIII^e siècle, la synthèse scolastique reste en possession jusqu'à Descartes, avec ses thèses principales de l'acte pur, de l'exemplarisme, de la création *ex nihilo*, avec celles qui découlent de la création : conservation et concours. Les divergences qui séparent les docteurs portent ou sur la critique des preuves, ou sur des problèmes accessoires dont le cadre de cette étude ne nous permet pas de rendre compte.

À côté de l'école augustinienne qui s'efface et de l'école albertino-thomiste qui progresse, l'école scotiste inaugure une critique toujours subtile, souvent profonde, mais plus habile à reprendre le côté faible des formules qu'à les corriger par des explications meilleures; les obscurités de la distinction formelle *a parte rei* ne simplifient pas les solutions. K. Werner, *J. Duns Scotus*, in-8^o, Vienne, 1881, c. xi, xii, p. 372 sq.

Le volontarisme et l'excès de la dialectique déterminent une tendance sceptique et fidéiste qui s'accuse très nettement dans Ockam et l'école terministe. Telles les spéculations de Thomas Bradwardin. De Wulf, *op. cit.*, p. 445 sq., 474. Sous l'influence d'Ockam, Denifle, *Chartul.*, t. II, p. 587, 590, note 4, 7, Nicolas d'Autrecourt enseigne des propositions qui vont à ruiner toute connaissance certaine de la causalité, de la créature et du créateur. Denifle, t. II, p. 576, 587; Denzinger, *Enchiridion*, n. 457 sq.; de Wulf, p. 476, 479.

Par une déformation curieuse des théories thomistes, maître Eckart arrive à enseigner que les *essences* créées, distinctes de Dieu, sont soutenues dans l'être par l'existence même de Dieu. Plusieurs de ses propositions condamnées par Jean XXII, en 1329, respirent un panthéisme mystique. Denifle, p. 494; Denzinger, n. 428 sq. La création est éternelle.

La renaissance ramène avec les études des Gemistos, Bessarion, M. Ficin, et sans grande critique, les thèses de Platon et de Plotin, échelle des êtres, exemplarisme,

âme du monde. De Wulf, *op. cit.*, p. 498 sq. Elle aboutit au panthéisme de Patrizzi et de G. Bruno. *Ibid.*, p. 508.

La synthèse scolastique trouve enfin ses derniers grands interprètes dans D. Soto, Jean de Saint-Thomas, Valentia, et surtout Suarez et Vasquez, pendant que Petau et Thomassin dans leurs beaux ouvrages de théologie positive marquent, plus qu'on ne l'avait fait par le passé, les dépendances platoniciennes et néoplatoniciennes de la théologie patristique, spécialement dans saint Augustin et le pseudo-Denys.

V. DE DESCARTES A NOS JOURS. — 1^o Jusqu'à Hegel. — Descartes retient, après discussion des doctrines reçues, et le dogme chrétien de la création et la théorie scolastique de la conservation ou création continuée. Pour accentuer l'indépendance divine, il veut que le créateur ne produise pas seulement les existences, mais les essences et les vérités éternelles : la liberté de Dieu est absolue. Par ailleurs, le critère de l'idée claire et ses habitudes d'esprit l'amènent à concevoir le monde comme régi par des lois stables et simples, suffisantes à rendre raison de sa formation depuis le chaos initial jusqu'à l'état actuel, Dieu ne faisant autre chose « que prêter son concours ordinaire à la nature et la laisser agir suivant les lois qu'il a établies ». *Discours sur la méthode*, part. V, le monde, c. vi. Cf. Boullier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3^e édit., in-12, Paris, t. I, c. iv, p. 98 sq.; c. viii, p. 185 sq.; c. ix, p. 195 sq., etc. — Vues fécondes sans doute, mais méthode bien aprioristique et qui pouvait se retourner contre la thèse de la liberté divine, de « n'appuyer ses raisons sur aucun principe que sur les perfections infinies de Dieu ». *Discours, loc. cit.* On devait le voir bientôt dans Malebranche et dans Leibniz.

Le célèbre oratorien conçoit la causalité comme une perfection si haute qu'il la réserve à Dieu seul. Supposer quelque efficace dans la créature, c'est la diviniser, « car toute efficace est quelque chose de divin et d'infini. » *Méditations chrétiennes*, ix, 7, édit. J. Simon, in-12, Paris, 1842, p. 337; *Recherche de la vérité*, vi, 3, *ibid.*, 1877, p. 333. Dieu est donc créateur et agent exclusif. Puis la méthode déductive l'amène à la théorie de l'optimisme. Dieu, restant libre d'agir ou de n'agir pas, se doit pourtant au cas où il se décide à créer de ne produire : a) que le monde le meilleur, b) par les voies les plus simples, c) avec l'incarnation du Verbe comme terme dernier, seul ce motif infini justifiant l'acte de l'Infini. La théorie de la vision en Dieu amenait par ailleurs Malebranche à frôler le panthéisme. Il est réfuté par Fénelon dans une œuvre à laquelle Bossuet mit aussi la main. *Œuvres*, in-4^e, Paris, 1838; *Réfutation du P. Malebranche*, c. II sq., p. 226 sq.

Nous sommes en plein panthéisme avec Spinoza. Une seule substance, la monade, principe infini de toutes choses, nature *naturante*, qui s'exprime en modes variés, le monde fini, nature *naturée*. Entre ces deux termes et pour ménager le passage de l'un à l'autre, des modes multiples, *Éthique*, part. I, prop. 16, édit. Saisset, in-12, Paris, 1842, t. II, p. 21; telle entre autres l'idée que Dieu a de soi. Cet infini qui n'a ni entendement ni volonté, prop. 17, schol., p. 22, produit nécessairement le monde tel que nous le voyons, prop. 33, schol. 2, p. 34 sq., mais cette nécessité qui procède uniquement de sa nature intime est la suprême et unique liberté. La théorie de l'optimisme, juge-t-il, ruinerait au contraire l'indépendance divine en imposant à Dieu comme un idéal venu du dehors. *Ibid.*, t. II, p. 34. Voir sa réfutation par E. Saisset, *Traduction de Spinoza*, 2^e édit., gr. in-18, Paris, 1860, t. I.

Si le fini est un mode de l'Infini, de quelque façon que l'on s'explique, ne voit-on pas que l'imparfait et le contingent sont affirmés en fin de compte de l'Absolu lui-même ? « Cette corruptibilité, au dire de Bayle,

soulève le sens commun. » *Dictionnaire historique et critique*, in-fol., Rotterdam, 1720, art. Xénophane, t. IV, p. 2895. Dans la distinction entre *natura naturans* et *natura naturata*, « vous trouverez un tas de contradictions. » *Ibid.*, p. 2896. Le spinozisme est par lui vigoureusement combattu. À ses yeux la création est la seule solution raisonnable du grand problème. *Op. cit.*, art. *Épicure*, t. II, p. 1084, note 1. Dieu n'a pas créé le monde pour sa gloire, mais « par un excès de bonté, c'est-à-dire afin de faire du bien aux créatures qui seraient capables de bonheur ». *Œuvres diverses de P. Bayle*, in-fol., La Haye, 1737, t. III, p. 652.

Cette dernière doctrine, qui semblait nier l'existence du mal, devait provoquer une vive querelle. Leibniz, admettant avec Bayle la création *non adeo admissu difficillem*, cf. *Théod.*, I, n. 7; cf. III, n. 398, édit. Dutens, t. I, p. 426, 394, et même, sauf réserves, la conservation de toutes choses par une création continuée, *op. cit.*, t. III, n. 385 sq., p. 389, le laisse ensuite avec Malebranche professer l'occasionalisme et n'admet avec Descartes « le surnaturel que dans le commencement des choses ». *Præfat.*, n. 30, *ibid.*, p. 52. La matière évolue avec « le concours ordinaire de Dieu » suivant les lois qu'elle a reçues. Au sujet de la liberté dans l'acte créateur, il prend parti entre la liberté absolue professée par Descartes et l'absolue nécessité enseignée par Spinoza. Dieu est obligé, s'il veut créer, de créer le meilleur monde possible. Et voici où se montre, par une assimilation illégitime aux sciences exactes, le vice de ces déductions. « De même que dans les mathématiques, où il n'y a ni maximum ni minimum, rien enfin qui se distingue du reste, tout se fait également, ou, si cela n'arrive pas, rien du tout ne se fait, de même peut-on dire de la parfaite sagesse, *quæ non minus quam mathematicæ disciplinæ ordinata est*, que si, entre tous les mondes possibles, il ne s'en trouvait pas un qui fût le meilleur, Dieu n'aurait rien produit. » *Loc. cit.*, I, n. 8, p. 128. Or le monde n'est pas possible sans imperfection : l'origine du mal est dans la *nature idéale* de la créature, c'est-à-dire dans les essences éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu indépendantes de sa volonté; elle est « dans cette imperfection originelle de la créature d'être essentiellement limitée ». *Ibid.*, I, n. 20, p. 136; cf. III, n. 380, p. 387. Si donc Dieu veut le bien d'une volonté antécédente, en présence de cette nécessité de l'imperfection, il se résout, d'une volonté conséquente, au meilleur. *Ibid.*, I, n. 22, 23, p. 137 sq. Ce meilleur n'est pas à définir par l'utilité immédiate de l'homme, mais par le bien de l'ensemble, *ibid.*, I, n. 119, p. 210, ni par l'ensemble considéré à un moment précis de la durée, mais dans l'infinité de ses révolutions, *ibid.*, n. 195, p. 270; il est faux que toutes choses aient été produites pour l'homme. Cf. *Adnot. in lib. King.*, c. II, n. 7, *ibid.*, p. 441. Dans cette controverse Bayle est directement pris à parti.

Pour tous ces philosophes, chez qui l'influence de Descartes est si grande, nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer à Boullier, *Histoire de la philos. cartésienne*, 3^e édit., t. II, c. VII, *Malebranche*; c. XIII, *Bossuet*; t. I, c. XVI, *Spinoza*; t. II, c. XXIV, *Leibniz*.

L'essai sur l'homme de Pope, 1733, reprenant la thèse optimiste de Leibniz provoqua en Angleterre de vives discussions. Voltaire les fit revivre en France lorsqu'il publia à la suite du désastre de Lisbonne, 1755, son poème sur le tremblement de terre. On sait sa querelle, à ce sujet, avec Rousseau, cf. Janet, *Causes finales*, in-8^e, Paris, 1882, appendice VI, p. 632, et sa conclusion nettement dirigée contre celle de Pope et de Leibniz.

Un jour tout sera bien, voilà notre espérance.
Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion.

Ce ne sont pas là des négations de la création. Voltaire admet même cette théorie que Dieu fait tout en

tous. Bouillier, *op. cit.*, t. II, c. XXIX, p. 567. Tout le XVII^e siècle, en dépendance des grandes thèses scolastiques, avait en somme admis cette explication du commencement, de la durée, de l'agir des êtres par la création, la conservation et le concours divin.

La réaction va se produire en un sens tout opposé à l'aboutissement d'un double courant, l'un sensualiste, sous l'influence de Locke, l'autre idéaliste, sous la conduite de Kant. L'empirisme anglais aboutit en France au pur matérialisme de Lamettrie et de d'Holbach : on n'oserait traiter leurs ouvrages comme des œuvres philosophiques. Diderot de son côté professait une sorte de panthéisme.

En réaction contre le phénoménisme sceptique de Hume, Kant reprend les théories de Leibniz et le processus géométrique de ses déductions. La raison pratique, suppléant la raison spéculative, retrouve Dieu comme cause première. Ce monde est le meilleur possible, et Dieu l'a créé non pour soi, mais pour l'homme, ou plutôt pour conduire l'homme à la fin absolue de la moralité. Cf. *Critique du jugement*, § 85.

Si nous ajoutons qu'il adopte les vues de Descartes sur le chaos initial s'organisant de lui-même d'après les lois physiques, que ces hypothèses vont être élaborées et précisées par Laplace, ce n'est pas pour entrer dans le problème cosmogonique, que nous avons à dessein réservé, mais seulement pour remarquer que ces grands penseurs, de qui se réclament nombre d'esprits modernes, n'avaient pas compris le lien qu'il peut bien y avoir entre la théorie de la nébuleuse et la négation de la création *ex nihilo*.

A défaut de lien objectif qui permit d'en arriver là, le progrès naturel du relativisme kantien devait y conduire rapidement. L'impossibilité de connaître la chose en soi amenait à lui dénier même toute existence, pour donner toute la réalité à l'idée. Fichte, après avoir professé dans la première partie de sa vie une sorte de panthéisme moral où l'accomplissement du devoir est l'expression et comme la production du divin, dans la seconde semble retrouver le panthéisme idéaliste des alexandrins : Dieu est la lumière et cette lumière se réfracte en des rayons infinis distincts entre eux, et distincts de leur source. — Pour Schelling, le fini sort de l'Infini par voie de dégradation. Par une image qu'on croirait prise aux sectes gnostiques, le fini, dit-il, est un saut, une chute hors de l'absolu, *ein vollkommener Erbrechen, ein Abfall von dem Absoluten*. Pour Hegel, rien n'existe que l'Idée qui se développe suivant le processus triadique de la thèse, de l'hypothèse et de la synthèse. Indétermination absolue au premier stade, elle s'extériorise au second et par là devient autre qu'elle-même — c'est la Nature ; puis elle revient sur elle-même et prend conscience de soi — c'est l'Esprit. C'est dans l'homme que ce Dieu prend conscience de lui-même ; d'âge en âge la pensée humaine s'élève ; elle aboutit au système de Hegel, « d'où il suit que la plus haute conscience de Dieu est la conscience de Hegel. Dieu c'est Hegel. » Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, p. 877. Nous retournons à l'idéalisme alexandrin et à la gnose, cf. M^{re} Freppel, *Saint Irénée*, XVII^e leçon, et à maître Eckart pour qui d'ailleurs le philosophe allemand ne dissimulait pas sa sympathie. La réfutation composée par le P. Gratry, *Logique*, in-12, Paris, 1858, t. I, l. II, p. 109-272, solide dans le fond, puisqu'elle s'appuie sur le principe de l'antériorité de l'acte sur la puissance, ne distingue pas assez, semble-t-il, ce qu'il y a dans ces spéculations audacieuses de données acceptables et de vues profondes.

2^e Semirationalisme hermésien. — A côté de ces indépendants pleinement étrangers au dogme, se développait le semirationalisme des hermésiens. La même année 1831 voit la mort de Hegel et celle de Hermès.

L'hermétisme, comme le cartésianisme dont il relève par la méthode du doute, marque une réaction violente contre la scolastique « ou pour mieux dire contre la scolastique telle que la connaissait Hermès d'après certains travaux de seconde main ». Goyau, *L'Allemagne religieuse et le christianisme*, in-12, Paris, 1905, t. II, p. 4 ; cf. p. 142 sq. Développées par Günther, Knoodt, Trebisch, etc., vulgarisées pendant vingt ans par la *Zeitschrift für katholische Philosophie und Theologie*, les thèses de cette école provoquent les réfutations érudites du jésuite allemand Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, 3 in-8^o, Munster, 1853 ; *La philosophie scolastique exposée et défendue*, trad. Sierp, 4 in-8^o, Paris, 1869, t. III, diss. VI, VII, c. VII ; t. IV, diss. IX, c. III. Condamnés, le 26 septembre 1835, par un bref de Grégoire XVI, et le 7 janvier 1837, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1486 sq., 1509 sq., 1513 sq., les hermésiens sont spécialement visés par les décrets du Vatican. Voir plus loin.

Les scolastiques, au dire de Günther, n'ont rien dit qui vaille sur la création, Kleutgen, *op. cit.*, t. IV, p. 478 ; ils ont enseigné le panthéisme, p. 479 sq. Selon lui la création est nécessaire ; acte nouveau en Dieu elle augmente sa science. *Ibid.*, p. 541. Il professe avec Hermès que Dieu, égoïste, s'il avait créé pour soi, a tout produit pour l'homme et pour sa plus grande félicité. La création est en somme l'acte par lequel la pensée divine conçoit le non-moi. L'explication est assez voisine de celle de Fichte.

3^e Gioberti et Rosmini. — Gioberti semble concevoir la création comme une pure modification de l'idée divine. Plus proche encore de Hegel, Rosmini admet comme premier principe de toutes choses l'être indéterminé conçu par l'abstraction de l'esprit. Cf. Denzinger, *op. cit.*, n. 1739 sq., prop. 4-6, 8, 9. Cet être se développant en Dieu sans limite, parce que sa quiddité est entité, s'achève au contraire dans la créature par des limites, parce que sa quiddité est limitation. *Ibid.*, prop. 10-12. La création n'est autre chose que l'acte de l'imagination divine rattachant à des limites diverses des parties découpées dans cet être initial, *ibid.*, prop. 14-16 ; aussi n'est-ce point une *effectio*, mais une *positio* d'être. *Ibid.*, prop. 18. Cette matière première, *materia invisa*, Sap., XI, 18, dont sont faites toutes choses, c'est le Verbe. *Ibid.*, prop. 19. Et voici comment se résout la coexistence du fini et de l'Infini : il n'y a pas entre ces deux termes différence de substance, mais différence bien plus grande, *unum enim est absolute ens, alterum est absolute non ens*, à savoir la différence de ce qui absolument est être, à ce qui absolument est non-être. Cependant l'être fini peut se dire relativement être, *relative ens*. Il n'y a pas d'avantage unité de substance, mais unité d'être ; en fin de compte, absolu et relatif ajoutés l'un à l'autre ne donnent pas plus d'être. *Ibid.*, prop. 13, cf. prop. 11.

Ainsi, comme dans Hegel, identification de la Pensée et de l'Être, production des individus par voie de limitation ; mais chez le philosophe allemand Dieu même ne devient réel qu'en se limitant, chez Rosmini Dieu se distingue par la vertu de son être qui exclut la limite. Or, si le fond commun, l'être initial, c'est l'être indéterminé et abstrait, rien ne doit pouvoir se concrétiser que par la limite. Parti d'un principe hégélien, le philosophe italien ne sauve donc quelque chose du dogme qu'au prix d'une contradiction. « Hegel emporte » sur Rosmini la palme de la logique. » M^{re} d'Hulst, *Mélanges philosophiques*, Paris, 1892, p. 481 sq. ; *Annales de philosophie chrétienne*, 1889.

Les propositions rosminiennes ont été condamnées par Léon XIII, le 14 décembre 1887. Denzinger, *op. cit.*, n. 1736 sq., cf. n. 1522.

4^e Idéalisme et matérialisme contemporains. — Tout en combattant le panthéisme, en dénonçant dans une

lettre « presque prophétique » de 1833, le péril des idées d'Outre-Rhin, cf. *Revue de Paris*, 1^{er} décembre 1897, Lamennais pouvait-il sans recourir à des explications analogues affirmer « que la nature de Dieu est essentiellement différente de la nature de la créature, bien que la substance de la créature ne soit radicalement que la substance de Dieu » ? *Esquisse d'une philosophie*, in-8°, Paris, 1840, t. II, part. I, l. II, c. I, p. 112. Le système de l'abbé Moigno, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, t. XVIII, p. 9, 10, prête aux mêmes critiques.

L'influence hégélienne en France, cf. de Margerie, *Théodicée*, in-8°, Paris, 1865, t. II, c. VII, VIII, p. 117 sq.; V. Giraud, *Essai sur Taine*, 3^e édit., in-12, Paris, 1902, c. I, § 2, p. 35 sq., se fait sentir de manière plus spéciale avec les leçons de Cousin en 1828. « Dieu, s'il est une cause absolue, ne peut pas ne pas créer; et en créant l'univers il ne le tire pas du néant, il le tire de lui-même. » *Cours de philosophie*, in-8°, Paris, 1828, 5^e leçon, p. 26 sq. « Créer est une chose très peu difficile à concevoir; car c'est une chose que nous faisons à toutes les minutes; en effet, nous créons toutes les fois que nous faisons un acte libre. » *Op. cit.*, p. 25. Le même philosophe, vers la fin de sa vie, faisait un retour prudent à Descartes et à Leibniz. De Hegel encore relèvent Vacherot et Renan, mais avec influence simultanée sur le premier de l'idéalisme et du mysticisme de Plotin, sur le second d'A. Comte. C'est le panthéisme que professe Vacherot, cf. *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 1846; *La métaphysique et la science*, in-8°, Paris, 1858, t. II, p. 606 sq., même en son dernier ouvrage, *Le nouveau spiritualisme*, 1884, bien qu'il s'en défendit. Cf. M^r d'Hulst, *Mélanges philosophiques*, p. 433 sq. Pour Renan, Dieu est l'idéal que le monde en progrès réalise, et qui, suivant le mot de Diderot, « sera peut-être un jour. »

L'idéalisme allemand se raillait de l'expérience, cf. Janet, *Le matérialisme contemporain*, 1888, p. 10; le vieux matérialisme devait se charger d'une réaction violente. Pendant que la gauche hégélienne avec Strauss, hégélien dans sa *Glaubenslehre*, 1840, matérialiste dans *Der alte und der neue Glaube*, 1872, et avec Michelet de Berlin distinguait encore Idée et Nature, l'extrême-gauche avec Feuerbach, Bruno Bauer, Max Stirner et Arnold Ruge ne les distingue plus : c'est le matérialisme pur. Moleschott arrivait au même point, non par déduction transcendante, mais par positivisme scientifique. Son livre, *Kreislauf des Lebens*, 1852, formule le grand principe, « sans matière point de force, sans force point de matière. » En 1856, paraît l'ouvrage de Büchner, *Kraft und Stoff*. La même thèse y est développée dans un style nerveux et clair avec grand luxe de faits. Bientôt traduit en treize langues, il atteint près de vingt éditions en Allemagne, huit en France. Cf. abbé Tanguy, *L'ordre naturel et Dieu, étude critique de la théorie moniste du Dr L. Büchner*, in-8°, Paris, 1906. A la même tendance appartiennent Fr. Rohmer, Carus, German, Vogt, etc. En 1866, Hæckel entraînait en scène avec sa *Morphologie générale des organismes*; en 1868, il publiait son *Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles* — entendez auto-création — 9 éditions, 12 traductions. Son récent ouvrage, *Les énigmes de l'univers*, in-8°, Paris, 1903, condense en une somme maniable les travaux de ses devanciers : c'est le testament du professeur d'Éna. La « loi de substance », c'est-à-dire la double conservation de la matière et de la force, mais entendue au sens d'éternité et d'aseité, est donnée comme la « clef de voûte de tout le système ». *Énigmes*, c. XII, p. 245, 267. De nombreux naturalistes, il est vrai, pensent encore pouvoir concilier ce principe de conservation avec le théisme, mais ces efforts, quand ils sont sincères, ne reposent que « sur l'obscurité ou

l'inconséquence de la pensée », c. xv, p. 331. L'origine du mouvement s'explique « par l'hypothèse que le mouvement est une propriété de la substance aussi immanente et originelle que la sensation », c. XIII, p. 277. L'hypothèse de Kant et de Laplace, mais entendue au sens athée du monisme, « a trouvé une confirmation dans l'hypothèse que ce processus cosmogonique n'avait pas eu lieu une fois, mais se serait reproduit périodiquement », p. 276; « le jeu éternel recommence à nouveau », p. 279. Des vues profondes sur le dualisme, « l'amphithéisme », parmi toutes les différentes formes de croyance aux dieux la plus raisonnable, celle dont la théorie s'accorde le mieux avec une explication scientifique de l'univers, c. xv, p. 320 — l'explication moniste probablement! — des aperçus originaux sur le papisme, le polythéisme chrétien et sa mythologie, une conviction puissante et peut-être communicative ne laissent en fin de compte à désirer, au dire des philosophes, qu'un peu de logique, et, au dire des savants, qu'un peu de sérieux. Cf. Grüber, *Le positivisme depuis Comte jusqu'à nos jours*, in-12, Paris, 1893, p. 301 sq.

La réaction en France a aussi son origine dans un mouvement scientifique. Le déterminisme physiologique réserve encore les causes transcendantes avec Cl. Bernard. Il les nie avec A. Comte. Cf. Grüber, *Auguste Comte*, in-12, Paris, 1892. Sous l'influence mêlée de Spinoza, de Hegel, de Stuart Mill et d'A. Comte, H. Taine se prononce aussi pour l'explication panthéiste. Toutes choses ne sont que le retentissement prolongé d'un axiome éternel qui se prononce au plus haut de l'éther lumineux. La page est connue. Cf. V. Giraud, *Essai sur Taine*, p. 116 sq.; L. Roure, *H. Taine*, in-12, Paris, 1904, p. 22 sq. M. L. Viardot, dans son *Libre examen*, in-12, Paris, vulgarise les doctrines de Büchner. Voir la critique pénétrante de M. Janet, *Le matérialisme contemporain*, 1888, c. VIII, p. 135 sq. Les publications allemandes de Büchner, Vogt, Hæckel, introduites et reproduites chez nous, apportent aux objections populaires contre le dogme biblique de la création tout leur arsenal scientifique. Cf. Delépine, *L'enseignement populaire et la vulgarisation scientifique*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1^{er} août 1906. Les citations que nous venons de faire en laissent entrevoir la portée philosophique et l'esprit. Après une série de publications analogues, cf. Gény, dans les *Études*, 1905, t. CII, p. 202 sq., M. Le Dantec semble, dans son livre *L'athéisme*, porter un jugement assez juste sur la valeur de ces thèses athées et anticréationnistes : « Je suis assez sage pour me dire, avec M. de la Palisse, que, si je ne crois pas en Dieu, c'est que je suis athée; c'est là la seule bonne raison que je puisse donner de mon incrédulité. » Cf. *Revue pratique d'apologétique*, 1907, p. 414. Loin de nous la pensée que tous se permettent de trancher de si graves questions avec une telle désinvolture; les difficultés du problème sont assez grandes pour qu'on puisse errer de bonne foi. Il est permis d'enregistrer du moins ce fait, que la science n'a ni objection péremptoire à l'existence de Dieu, ni démonstration absolue du monisme. Inutile aussi de décrier la valeur scientifique de tant de chercheurs; c'est la portée philosophique de leurs conclusions qui est en cause : elle semblera des plus faibles. « Berthelot meurt, écrivait-on récemment; ses découvertes durent dans la mesure où le fait survit à la décrépitude de la théorie. » L. Daudet, *Les funérailles du matérialisme*, dans le *Gaulois* du 20 mars 1907. Ce sera sans doute le résultat de ce grand effort du monisme contemporain. La valeur philosophique des conclusions n'égale pas toujours la compétence professionnelle.

Poussé lui aussi par « ce besoin d'unité qui a porté les esprits scientifiques à maintenir une seule sorte d'explication — l'explication mécanique — tout le long.

de l'évolution physique et biologique, » M. Fouillée, *Évolutionisme des idées-forces*, in-8°, Paris, 1890, p. 265 sq., propose lui-même un monisme qu'il définit « un évolutionisme à facteurs psychiques et non plus à facteurs exclusivement mécaniques ». *Ibid.*, introd. p. 11 sq. Il condamne cette habitude de diviser l'univers en « domaines séparés par des fossés béants... Alors le lien monistique refusé à la nature même, on le transporte au-dessus, dans un Homme-éternel », un Jéhovah qui produit tout par des *fiat* distincts. *Ibid.*, p. XLIX. Il raille même dans Spencer, dont il relève à tant de titres, la distinction absolue des faits physiques et des faits psychiques, du mouvement et de la pensée. Pour lui toute idée est force, et tout est pensée; il semble même incliner de plus en plus à dire avec Schopenhauer : tout est volonté. Le fond commun de toutes choses c'est le *mental*, dont le *mouvement* et la *vie* se traduisent par des *appétits* plus ou moins développés. Cf. Roure, *Les idées-forces de M. Fouillée*, dans les *Études*, t. LXI, p. 389 sq.

Monisme matérialiste ou monisme idéaliste, la philosophie hétérodoxe oscille entre ces deux formes. A l'encontre de ce *tolle* général, peu de voix, en dehors du camp catholique, se prononcent en faveur de la création. Il faut citer en France J. Simon et sa réfutation vigoureuse, *La religion naturelle*, 7^e édit., in-12, Paris, 1873, c. III. Mais il écrivait en un temps où l'on croyait encore au principe de causalité : « un principe que personne ne songe à contester. » *Ibid.*, p. 87. Tels sont encore Caro, *L'idée de Dieu*; *Le matérialisme et la science*; M. Janet, *Les causes finales*; *Le matérialisme contemporain*, etc., et avec une manière de concevoir dont le dogme catholique ne peut guère s'accommoder, MM. Saisset, Ravaisson, Renouvier, Secrétan.

Conclusion. — A résumer les diverses attitudes de l'esprit moderne à l'égard du dogme présent, on pourrait distinguer : a) l'agnosticisme spencérien : la cause transcendante étant en dehors de l'expérience, on professe n'en rien pouvoir connaître; si on l'affirme, et si l'on parle de ses œuvres, c'est par un appel irrationnel à l'instinct de la foi; b) le monisme. Idéaliste, plus ou moins apparenté à Kant et à Hegel, il conçoit le monde ou les phénomènes comme une objectivation ou un moment de l'Idée. Par une sorte d'anthropomorphisme intellectuel, il explique la vie et les opérations de l'Absolu par assimilation plus ou moins rigoureuse avec l'activité de la pensée humaine. Matérialiste, il n'admet rien que la force et le mouvement; déformant à son profit toutes les hypothèses et toutes les découvertes scientifiques, il en fait arme contre les enseignements bibliques sur la création. Dans les *données* de l'expérience, il lit l'*exclusion* de ce qui la dépasse, dans la *permanence* actuelle des lois physiques, leur *nécessité*, etc.; c) le créatianisme, fort surtout des difficultés et des contradictions logiques des autres systèmes; il établit le fait de la création sur des raisons qu'on peut juger péremptoires, bien qu'elles n'éclairaient pas, tant s'en faut, d'une pleine lumière ce geste du créateur que nul n'a pu voir et que sans doute, faute d'être à sa taille, nul n'aurait compris.

La pensée philosophique a-t-elle progressé au cours des âges dans la solution de ce problème? — Oui sans doute, si l'on considère que l'hypothèse dualiste a paru trop grossière et n'a plus de partisans, que la pensée contemporaine, par un besoin senti d'unification, se prononce pour un monisme rigoureux; non, si l'on réfléchit qu'un monisme matérialiste n'a guère de l'unité que le nom, et, avec un appareil scientifique considérable, marque un retour aux vieilles écoles grecques, hylozoïstes et atomistes.

Au point de vue chrétien, il faut reconnaître, avec l'auteur de l'art. *Schöpfung* dans *Realencyklopädie*, p. 691 sq., que les théories « du paganisme intrachré-

tien des temps modernes, des *modernen innerchristlichen Heidenthums* », beaucoup plus antimonothéistes et antithéistes que les anciennes, sont par le fait plus radicalement opposées au dogme. C'est donc inconsequence ou hypocrisie, dit le même auteur, *ibid.*, p. 693, de garder encore le mot de création.

Est-il permis cependant d'espérer entre ces diverses tendances un rapprochement? « Aux sommets les plus élevés des deux doctrines, les penseurs les plus profonds sont tentés d'employer un langage commun... L'ubiquité divine... la création continuée... le *concursus divinus*... ne sont-ce pas de fortes concessions en faveur d'une certaine immanence divine? » Janet, *Histoire de la philosophie*, 1887, p. 889. L'immanence ne serait-elle pas ce terrain de conciliation? C'est l'espoir sage-ment tempéré du philosophe que nous citons.

On ne saurait douter que ce besoin d'expliquer la multiplicité des êtres par une unité primordiale, que le sentiment religieux partout où il est sincère, ne puissent préparer une entente. La synthèse scolastique que nous avons esquissée, voir plus haut, développée d'ailleurs par les néoscholastiques, l'immanence intime qu'elle professe après l'apôtre, *in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus*, Act., XVII, 28, sa cohérence remarquable dans l'explication de la coexistence du fini et de l'infini, donneront peut-être lieu de réfléchir à ceux que tourmente surtout l'aspect métaphysique du problème. Mais, qui ne le voit, c'est la réponse faite à la question de l'origine première qui donne au mot d'immanence son sens précis. Dieu est-il en nous chez soi ou chez nous? Sommes-nous sa substance ou quelque chose produit hors de lui à son imitation? Impossible d'esquiver la difficulté. Impossible d'arriver à un accord, non pas de mots, mais de pensée, si l'un quelconque de ces systèmes mettait à la base de ses recherches un postulat absolu : rien que la matière, ou rien que l'idée, ou rien en dehors de l'expérience immédiate. Mais aussi bien cet exclusivisme n'est pas dans l'expérience, et n'est plus de la science. Impossible encore d'arriver au dogme chrétien, si le présupposé de toute recherche devait être ce principe de l'orgueil humain : rien au-dessus de moi. C'est, en effet, à trouver un supérieur que nous expose cette loyale enquête. Mais le premier devoir de celui qui veut la lumière, loin de se fermer en soi, n'est-ce pas d'aimer la vérité jusqu'au sacrifice de soi, s'il est reconnu nécessaire? Cette disposition subjective n'est jamais plus indispensable que lorsqu'il s'agit du problème capital de notre origine. C'est au prix de cette passion commune du vrai et de cette humilité, que tous ceux qui cherchent ont chance de parler quelque jour la même langue, et ce pourrait être celle de ces belles prières que Zacharie de Mitylène écrivait à la dernière page de son traité *De mundi opificio*, P. G., t. LXXXV, col. 1141, et Lessius à la fin de son livre *De domino Dei*. Cf. *De perfect. moribusque div.*, l. X, c. VII, in-fol., Lyon, 1651, p. 58 sq.

Après avoir exposé les diverses preuves philosophiques et théologiques de la création *ex nihilo* et des problèmes connexes, nous donnerons, en conclusion, l'état du dogme chrétien d'après les décrets du Vatican.

III. EXPOSÉ DOGMATIQUE. — I. FAIT DE LA CRÉATION.

— 1^o *Preuves théologiques*, voir *Aperçu historique*.

2^o *Preuves de raison.* — En débarrassant les arguments de l'École de ce qu'ils ont de caduc, théories physiques de la lumière, des sphères célestes, etc., voici le fond de sa démonstration. — Le point de départ : les faits et spécialement ce caractère des choses données par l'expérience d'être variables, passibles, multiples, finies, etc. — Le principe formel du raisonnement : ce n'est pas le principe de causalité, mais un principe plus général, celui de raison suffisante. Étant donnés les caractères précédents, on cherche à les expliquer, et cela non pour justifier une vue systéma-

tique quelconque, mais uniquement par besoin inné de ne pas nier le principe de contradiction, en affirmant que, avant ou après le changement, toutes choses sont même chose, et par besoin d'assigner une raison de la différence là où l'expérience donne diversité certaine. — Le critère : ce n'est en rien la facilité de concevoir le comment, ni la possibilité de se représenter une image claire, mais sera considérée comme sûre la solution qui respectera les données de l'expérience et l'évidente vérité du principe d'identité ou de raison suffisante.

Deux voies, l'une directe, l'autre indirecte :

1. *Voie directe.* — a) *En présupposant prouvée l'existence d'un être premier, existant par lui-même et nécessairement.* — C'est la marche adoptée très fréquemment par les scolastiques, cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, p. 1, a. 1, q⁴ 1, Quaracchi, t. II, p. 14; Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, in-fol., Lyon, 1651, t. xv, p. 3 sq.; *Sum. theol.*, II^a, tr. I, m. I, a. 1, partic. 1, t. XVIII, p. 34; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XLIV, a. 1. On a dès lors en présence deux termes, l'un contingent, sans cesse déterminable par de nouvelles modifications, l'autre pleinement déterminé, parfait, nécessaire, et l'on cherche leurs relations. « Ici les données du problème entendues et acceptées, dit M. de Margerie, conduisent immédiatement à sa solution. Osons dire davantage : pour tout esprit qui possède la vraie notion de Dieu et la vraie notion du monde, il n'y a plus de problème; dans l'une comme dans l'autre, le dogme de la création est contenu et implicitement affirmé. » *Théodicée*, Paris, 1865, t. II, p. 13. Si les deux termes sont en effet concédés distincts et inégaux, le panthéisme et le dualisme exclus, la création s'impose. Voir voie indirecte. Mais cette distinction de Dieu et du monde est universellement niée par le monisme contemporain.

b) *Sans présupposer prouvée l'existence d'un absolu distinct du monde.* — On admet seulement qu'il existe de fait un absolu quelconque. Et cela nul ne peut le nier. S'il n'existe pas au moins un être nécessaire, rien n'existe, car s'il fut un temps ou rien n'était, c'est le cas ou jamais de dire : de rien rien ne se fait; éternellement rien ne sera. Prêter à un être simplement possible une force d'expansion capable de le faire apparaître à un moment donné, ce serait déjà le reconnaître non purement possible, mais existant, puisque seul un sujet existant peut supporter une force réelle.

On pourrait proposer trois arguments; on essaiera d'en peser la valeur.

a) *Argument du mouvement.* — On constate du mouvement dans le monde, non seulement des modifications de lieu — mouvement local, mais des modifications d'état — mouvement métaphysique : les parties s'altèrent, les individus se transforment, toutes choses sont en passage plus ou moins continu d'une manière d'être à une autre. Or il est impossible que des êtres de cette nature soient eux-mêmes nécessaires, puisque le nécessaire est toujours ce qu'il est nécessairement. Ils ne sauraient être parties de l'être nécessaire, pour la même raison. Ils ne sont donc rien par eux-mêmes; dès lors, s'ils existent, ils sont produits de rien.

Critique. — Cette argumentation est universellement rejetée par les modernes : le monisme ou mécanisme ou dynamiste tient pour dogme premier l'existence du mouvement nécessaire : l'Un évolue suivant une loi fixe et fatale.

On reconnaîtra peut-être assez vite que si le mouvement nécessaire est pour l'esprit une image facile et commode, c'est par ailleurs un concept contradictoire. Qui dit en effet mouvement dit devenir; qui dit nécessaire, dit sempiternel présent. Un mouvement nécessaire est donc par nécessité souverainement déterminé sous tous les rapports à être actuellement : s'il est en-

core indéterminé, indifférent à l'égard de telle ou telle modification possible, il n'est pas nécessaire, mais contingent. Par contre, il est de la définition du mouvement d'être un changement continu : il n'y a pas de mouvement du même au même, mais uniquement du même à l'autre. Un être en mouvement nécessaire est donc, parce que nécessaire, toujours le même, et, parce qu'en mouvement, toujours autre, il est d'une part toute actualité, de l'autre toujours en puissance de devenir.

Il ne semble pas qu'on réfute cet argument en distinguant une nécessité relative et une nécessité absolue. Les divers éléments du mouvement, dirait-on, ne sont pas absolument nécessaires, puisqu'étant successifs ils n'existent pas toujours, mais chacun d'eux est nécessaire relativement au moment et pour le moment auquel il apparaît, parce qu'il est lié aux éléments qui le précèdent d'un lien nécessaire pour un certain moment. — Un tel milieu entre absolument nécessaire et absolument contingent est concevable pour des modifications qui se produisent hors de l'être nécessaire : ainsi des créatures au temps et pour le moment où Dieu les veut, S. Thomas, *Cont. gentes*, l. II, c. xxx; pour des changements au sein même de l'être nécessaire, il ne peut être admis. En effet, chaque élément du mouvement n'ayant pas sa raison d'être en soi, puisqu'il n'a pas toujours été, la trouve dans l'élément précédent; celui-ci tiendrait donc de sa perfection individuelle, sans introduction extérieure de rien de nouveau, la nécessité de devenir autre chose; la même perfection physique par laquelle l'Un est ce qu'il est à un instant donné serait la raison nécessaire pour laquelle il doit devenir une autre perfection l'instant qui suit. N'est-ce pas aller contre les principes d'identité et de raison suffisante, qui se refusent à expliquer le divers par l'identique? Ainsi l'on justifie le changement par sa nécessité, mais cette nécessité par une contradiction.

Les mêmes considérations valent encore pour réfuter cette autre distinction, que l'on pourrait proposer, d'une nécessité absolue de la substance et d'une nécessité relative de ses modes ou états : l'Un existerait d'une nécessité absolue invariable et immobile; seules ses modifications seraient multiples et se succéderaient dans un ordre nécessaire. Mais on le voit, l'Un ne saurait être immobile, si toutes ces modifications diverses sont en lui, et ces modifications ne peuvent se succéder diverses, puisqu'elles ne sont pas à elles-mêmes leur raison d'être, sans une raison nouvelle venant de la substance. Mais alors d'où vient à la substance, qui est par hypothèse nécessairement ce qu'elle est, cette nécessité de causer diversement suivant les instants? Répondre : « parce qu'elle évolue nécessairement, » n'est point répondre, puisque c'est cette nécessité qu'il faut expliquer. Et que l'on veuille bien noter la grande différence qui existe sur ce point entre les thèses créatianistes et les thèses monistes : les premières affirment bien, à l'origine, un être qui s'explique tout seul par ce qu'il est : c'est mystérieux; les secondes, admettant aussi ce point qu'elles seraient donc mal venues à critiquer chez les autres, ajoutent de plus que cet être qui s'explique tout seul est en mouvement nécessaire ; ainsi devient-il sans cesse autre qu'il n'est précisément parce qu'il est ce qu'il est : c'est une contradiction.

Autre contradiction. Tout mouvement suppose passage d'un point de départ à un point d'arrivée. Le point d'arrivée est-il nécessairement le même, jamais de mouvement. Est-il quelque chose de moins parfait, voilà donc l'absolu en décrépitude nécessaire. Est-il quelque chose de plus parfait, c'est le plus qui de toute nécessité doit sortir du moins : impossibilité manifeste dont la philosophie athée se joue pourtant avec

une aisance étonnante. Telles les spéculations de Renan sur « le *nîsus*... qui sera peut-être un jour conscient, omniscient, omnipotent... ». *Feuilles détachées, examen de conscience philosophique*, p. 429, 430. — Est-il seulement équivalent, il reste au moins la difficulté suivante :

Dire mouvement, c'est affirmer quantité et limite, car un changement, fût-il infinitésimal, ou d'équivalent à équivalent, prouve que l'être qui le subit n'est pas infini. Dire mouvement nécessaire, c'est donc affirmer que le même principe par lequel l'absolu est nécessairement existant est le même par lequel il est nécessairement limité, en d'autres termes qu'il est, en vertu de la même perfection, parfait et imparfait, et même, car ces deux caractères sont essentiels au même titre, qu'il ne peut être qu'à la condition d'être limité et de changer, et que ces deux imperfections, limite et mouvement, sont une raison positive de son existence : la raison de l'être, c'est pour une part au moins le non-être.

De ce qu'« il y a plus dans la transition... plus dans le mouvement que la série des positions, c'est-à-dire des coupes possibles », Bergson, *L'évolution créatrice*, in-8°, Paris, 1907, c. iv, p. 339 sq., de ce que le devenir est la forme sous laquelle l'être nous apparaît, il ne s'ensuit pas que le mouvement soit la forme essentielle et première de l'être. Si l'on réclame à l'origine du mouvement l'immuable et l'immobile, ce n'est pas « parce que le devenir choque les habitudes de la pensée et s'insère mal dans les cadres du langage », *ibid.*, p. 340, c'est parce que tout mouvement impliquant limite et changement réclame de ce chef hors de lui un autre être pour expliquer qu'il est lui-même fini et toujours autre, c'est parce que la nature une de l'Un peut bien être la raison suffisante de l'exister qui est puissance, mais non de la limite qui est impuissance, de la durée immobile qui est identité, mais non du changement qui est diversité. C'est donc faute de pouvoir expliquer l'imperfection dans l'Absolu qu'on rejette un absolu limité et en mouvement.

Enfin, et ces considérations frapperont davantage certains esprits, cette théorie du mouvement nécessaire, loin d'être appuyée sur les faits, semble bien plutôt les contredire.

On hésitera sans doute à appuyer une preuve de la création sur les lois de l'entropie spécialement mises en lumière par les travaux de Clausius. Cf. Folie, *Clausius, sa vie, ses travaux, leur portée scientifique*, dans la *Revue des questions scientifiques*, 1890, t. I, p. 419; D. Cochin, *Le monde extérieur, l'énergie, la théorie de Clausius sur la création*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1895, p. 519. Une expression mathématique chiffrant à titre provisoire une loi physique approximative ne saurait fournir un argument péremptoire.

Par ailleurs, Büchner et son école ont beau répéter que force et matière sont même chose, c'est là une assertion gratuite. Sans doute on ne peut guère concevoir de matière qui ne soit douée d'une force sinon actuellement agissante du moins capable d'agir. On peut dire que tout être fini a ce pouvoir par cela seul qu'il est, comme tout corps doué d'une certaine masse est apte à exercer une pesée, tout mouvement à influencer sur un autre mouvement; mais ce n'est pas cela qui importe. — Le mouvement local est-il essentiel à la matière? — Non. Ce que l'expérience nous apprend bien au contraire c'est l'inertie de la matière, c'est-à-dire son indifférence au mouvement ou au repos, son inaptitude à sortir par elle-même de l'un ou de l'autre de ces états : elle ne passe au mouvement que sous l'action d'une force; elle retourne au repos dès qu'elle a transformé en travail sa force utilisable. De plus les énergies se transforment les unes dans les autres et

produisent du travail en se dégradant. Des actions et réactions réciproques de toutes les parties de l'univers les unes sur les autres, il résulte ainsi comme un nivellement général des énergies, une tendance générale à l'équilibre et au repos. De là, ce semble, une double conséquence : puisque la matière est par elle-même indifférente au mouvement et au repos, quelque cause en dehors d'elle a dû lever cette indétermination et provoquer la première mise en train; puisque le mouvement dure encore, il n'existe donc pas de toute éternité. Cf. *Le matérialisme contemporain* dans l'*Ami du Clergé*, 1903, p. 938 sq.; P. Schanz, *Apologie des Christentums*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1895, t. I, p. 156, n. 5; A. Stöckl, *Der Materialismus*, in-8°, Mayence, 1877, p. 36-51.

On souhaiterait de M. Hæckel autre chose que les affirmations de sa « foi moniste », de sa « conception moniste et rigoureusement logique du processus cosmogénétique éternel ». *Les énigmes de l'univers*, p. 284. L'hypothèse de Laplace, la réduction de toutes les forces physiques à des modes du mouvement n'ont rien encore qui établisse l'éternité de la matière ou son identité essentielle avec la force. Seule sa « foi moniste » a besoin de ces déformations de la science et de ces postulats.

On objectera sans doute avec plus de fondement les théories récentes des mouvements browniens, qui nous montrent la matière dans une agitation continue et comme essentielle, ou ce dynamisme nouveau qui ramène la notion de masse à celle de charge électrique, celle d'inertie à celle de résistance du milieu, qui « dématérialise la matière » et la réduit en dernière analyse « au jeu des forces centrales attractives ou répulsives appelées électrons ». Voir l'intéressant travail de M. Véronnet, *La matière, les ions et les électrons*, dans la *Revue de philosophie*, Paris, 1907, p. 156; cf. 1906, 1907, trois articles. Est-il besoin de faire remarquer qu'il manque peut-être à ces théories d'être définitivement constituées. De cela les hommes de science ont à juger. Seraient-elles indéniables, il leur resterait à prouver qu'elles excluent du même coup non seulement la physique aristotélésienne, dès longtemps démodée, mais les vieilles thèses métaphysiques.

La science, en tant que telle, se borne à enregistrer des rapports, et c'est prudence; mais il y a lieu de remarquer que la philosophie dans ce qu'elle a de plus solide raisonne aussi sur des rapports, accusant de plus en plus des réserves prudentes sur l'explication intime des substances. Qu'elle abandonne ou garde la « matière prime » scolastique, c'est une thèse cosmologique discutable; quand elle raisonne sur les relations de moteur, de mobile, de mouvement, la position est plus stable. En effet, quelle que soit la nature dernière du moteur ou du mobile (substance ou non), il restera que le mouvement implique diversité, passage du même à l'autre, potentialité, contingence, et qu'à moins de nier le principe d'identité, il faut bien donner quelque raison de cette modification. La matière ne fut-elle qu'une « charge électrique », il resterait à dire pourquoi il y a des charges individuelles et non une électricité, pourquoi il y a rupture et variation dans l'équilibre électrique, mouvement et non repos. Toutefois ce n'est pas de la difficulté d'une explication que nous arguons, mais de l'impossibilité d'expliquer le mouvement par lui-même et par sa nécessité. Il semble aussi contradictoire dans les termes d'admettre un mouvement nécessaire, que le mouvement soit subjecté dans un mobile matériel ou qu'il soit lui-même le tout de la matière. Si différent que soit le « dynamisme nouveau » du mécanisme et de l'atomisme anciens, il lui reste cette note commune qu'il explique tout par le mouvement. Comme cette affirmation dépasse l'expérience et relève de la philosophie, le philosophe a droit d'objec-

ter que tout être affecté de mouvement nécessaire est nécessairement dépendant lui et son mouvement d'un autre être extérieur à lui, parce que dans une nature donnée on peut bien trouver la raison d'une identité qui persiste, mais non pas dans l'identité la raison du changement. A tout prendre, pour expliquer l'origine des choses, on préférera sans doute la solution difficile d'un Absolu qui remue le monde, à cette contradiction d'un Absolu qui se remue. Cf. M^r d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, in-12, Paris, 1891, 3^e conf., p. 117 sq., et notes, p. 375 sq.

b) *Argument de la multiplicité.* — On constate dans le monde plusieurs individus de même espèce, même espèce de qualités dans un grand nombre d'individus. Or, là où se rencontre une même perfection en plusieurs individus distincts, il est nécessaire d'expliquer cette multiplicité par une communauté d'origine, et par une source distincte de tous les individus. En effet, le même principe restant un en lui-même ne peut être cause de la multiplicité numérique : le même sujet, un, ne peut exiger par sa nature propre d'être en même temps un autre individu, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distingatur; par conséquent, « comme en toutes choses qui se trouvent, quant à ce qu'elles sont, distinctes les unes des autres, on constate que l'être est une perfection commune, il faut que de toute nécessité l'être leur vienne non d'elles-mêmes, mais de quelque principe unique. Et telle est, semble-t-il, l'argumentation de Platon, qui voulait avant toute multitude une unité quelconque, non seulement dans les nombres, mais dans les substances. » S. Thomas, *De potentia*, q. III, a. 5; *Sum. theol.*, I^a, q. XLIV, a. 1; *Cont. gent.*, l. II, c. xv, n. 1. Nous connaissons cette argumentation pour l'avoir rencontrée, en dépendance certaine de Platon et des alexandrins, chez saint Augustin, le pseudo-Denys, saint Jean Damascène, etc. En d'autres termes, puisqu'il y a des individus numériquement distincts malgré leur ressemblance spécifique, il faut, pour expliquer qu'ils ne sont pas un même être, admettre qu'ils dérivent tous d'un autre, principe commun de leur origine. Saint Anselme développe ainsi cette argumentation : « S'ils sont multiples, ils sont donc à reporter à quelque principe unique par qui ils sont; ou bien ces mêmes êtres multiples sont chacun par eux-mêmes, ou chacun les uns par les autres. » La première hypothèse est celle de la création; la troisième est purement absurde, quoniam irrationalis cogitatio est ut aliqua res sit per illud cui dat esse. Comment à deux, ou en série infinie, arriver à se donner réciproquement ce qu'individuellement on n'a pas même en germe? La seconde amène à conclure l'existence d'une nature qui existe par elle-même; mais une telle nature est unique. *Monolog.*, c. III, P. L., t. CLVIII, col. 147. Le nombre suppose en effet la limite, la limite l'imperfection, et l'imperfection exclut la souveraine actualité de l'être nécessaire : c'est par conséquent l'unité qui préexiste au nombre.

Critique. — Pour énerver cet argument, il suffit de nier la distinction substantielle des êtres : multiplicité des phénomènes, dira-t-on, unité de la substance. Rien de plus facile, il est vrai, si l'on tient compte des paroles seules. Est-il aussi aisé de faire admettre à la raison et à la conscience que les choses ne diffèrent que dans leur apparence, que notre moi n'est qu'une collection de phénomènes, que notre conviction d'être un principe individuel d'opération, une substance à certains égards autonome, n'est que pure illusion? Ici encore il faut choisir entre une solution difficile et la négation d'un fait d'expérience : ou le multiple existe et la raison exige hors de lui l'unité comme sa raison suffisante, ou le multiple n'existe pas et il faut admettre contre l'expérience l'identité substantielle de toutes choses, contre la conscience l'identité numérique des

personnes. Cette argumentation a d'autant plus de force contre le panthéisme et le monisme, qu'eux aussi ne recourent à l'unité que pour expliquer le multiple : il y a donc à la base de ces systèmes la conviction que l'être qui est vraiment être, est un. Fort bien; mais ce principe admis à la fois par le créationisme et par le monisme, que reste-t-il de plus logique : ou bien avec le premier laisser à part l'unité dans sa pureté, et placer en dehors d'elle le multiple comme son reflet mystérieux; ou bien avec le second transporter le multiple dans l'unité, où tous les contraires seront un par identité. Mystère d'un côté, il est vrai, mais contradiction de l'autre.

c) *Argument des degrés.* — On constate dans le monde du plus et du moins : une qualité qui existe au degré éminent dans tel individu se manifeste dans tel autre au degré infime. L'expérience nous apprend par là qu'il n'est pas essentiel à cette perfection d'avoir tel degré déterminé, sinon il n'en existerait qu'une seule mesure et un seul type, si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in altero inveniretur. S. Thomas, *De potentia*, q. III, a. 5. Toute limite déterminée — et toute limite qui existe est déterminée — n'ayant pas son explication dans la nature même de cette perfection, doit l'avoir ailleurs, ou plutôt la limite n'étant pas une réalité distincte de l'être limité, c'est l'être limité lui-même, qui n'ayant pas en soi son explication complète, postule hors de soi quelque raison qui l'explique. Cette raison suffisante est un être évidemment, car le néant n'est la raison de rien; c'est de plus un être sans limite, car, s'il était limité, il exigerait lui-même une autre raison et ne serait donc pas la raison suffisante que nous cherchions. Le limité donc, tout limité, a sa raison d'être dans un être illimité. Que cette conclusion ne nous surprenne pas; elle n'est que l'explication extrême, mais toujours logique, de cette vérité de bon sens et d'expérience que le plus peut bien être la raison du moins, mais non vice versa; illud igitur erit causa omnium in aliquo genere, cui maxime conveniret illius generis prædicatio. S. Thomas, *Cont. gent.*, l. II, c. xv, n. 2; *Sum. theol.*, I^a, q. XLIV, a. 1. Guidé par ces principes, Platon avait enseigné sa théorie « des idées » : à l'origine de chaque espèce, une idée possédant toutes ses propriétés au degré excellent et de qui les degrés inférieurs participaient. On sait comment Aristote critiqua cette manière de voir et cette multiplication de formes subsistantes. Il fallait pour être logique pousser l'argument jusqu'au bout. Saint Thomas, *In lib. de div. nom.*, c. v, lect. 1; *Sum. theol.*, I^a, q. VI, a. 4; *De veritate*, q. XXI, a. 4, corrige Platon par Aristote : dans tous ces types spécifiques l'être est encore une perfection commune et pourtant inégale en chacun; il faut donc admettre à l'origine une nature à qui l'être convient souverainement, la plus élevée dans l'échelle des êtres et de qui tous reçoivent, non par fractionnement de sa substance, car elle cesserait d'être une, mais par l'effet de sa vertu, la mesure d'être que nous trouvons en chacun d'eux. Cet être en dehors de qui il n'y a plus d'être existant par soi-même, c'est l'être premier; l'action par laquelle il pose en dehors de lui quelque participation à sa perfection, c'est la création. Telle est la preuve que l'on nomme souvent argument des degrés. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. I, dist. II, q. 1, a. 1; *Sum. theol.*, I^a, q. IV, a. 3; *Cont. gent.*, l. I, c. XLI, n. 3; XLII, n. 16. Le point de départ en est une vue platonicienne, mais il a subi en cours de route des modifications considérables : α) l'idée générale d'être substituée à la multiplicité des idées individuelles, β) la participation par imitation, μέμνησις, nettement affirmée au lieu de l'union substantielle, μέθεξις, γ) la production ex nihilo.

Critique. — Il est juste de remarquer que saint Tho-

mas et les scolastiques, à la suite du Stagyrte, appuient parfois cette argumentation sur des exemples déconcertants. Ainsi, disent-ils, toute chaleur dérive-t-elle de la source la plus chaude, *sicut videmus quod ignis, quod est in fine caliditatis, est caloris principium in omnibus calidis*. S. Thomas, *De potentia*, q. III, a. 5. Ces erreurs d'application, causées par des théories physiques erronées, n'infirmant pas la valeur formelle de l'argument. Le principe, malgré les critiques de Cajetan, *In div. Thom.*, part. I, q. II, a. 3, et de Suarez, *Disp. met.*, disp. XXIX, sect. III, vaut pour toute classe de perfections. On remarquera qu'il n'est pas nécessaire que la perfection possédée à l'état pur dans l'être qui la possède par soi, soit exactement pareille à celle que les autres êtres possèdent grâce à lui à l'état de participation limitée : ainsi l'intelligence peut-elle être discursive dans la créature, intuitive dans l'incrée ; il suffit que l'être premier possède éminemment toute qualité. Cf. Kleutgen, *Philosophie scolastique*, trad. Sierp, Paris, 1868, t. IV, p. 444-476 ; M^r d'Hulst, *Mélanges philosophiques*, p. 280.

Observations sur les trois arguments précédents. —

a) On objectera que ces trois preuves n'établissent pas la production *ex nihilo*, mais seulement l'existence d'un être nécessaire, et sa distinction absolue de tout être ou muable, ou faisant partie d'un genre à espèces multiples, ou participant d'une qualité à degrés variables. Il est vrai ; mais par le fait même la création s'ensuit nécessairement. S'il est prouvé qu'il existe un être nécessaire et quelque chose d'autre, et que ces deux termes sont irréductibles l'un à l'autre, on peut conclure : n'étant, ne pouvant pas être l'un en l'autre, ni l'un et l'autre au même titre, il ne reste plus qu'une solution : qu'ils soient l'un de l'autre, non comme le mode ou l'émanation de l'un d'eux, car ils resteraient tous deux de même espèce ayant même principe dernier, mais comme la cause transcendante et son effet. La création *ex nihilo*, quel que soit son mode caché, se conclut comme un fait au terme de ces raisonnements.

b) Il est à noter que ces arguments sont indépendants de toute théorie physique. Il y a grosse erreur à représenter la thèse de l'acte pur et du premier moteur comme liée nécessairement à la physique aristotélicienne. Historiquement ces idées platoniciennes et aristotéliciennes sont nées de la réaction de la pensée philosophique contre l'explication des choses par les seuls constituants physiques immédiats et spécialement par le seul mouvement. Elles procèdent de ces vues introduites par l'école d'Élée, mais développées par les deux grands philosophes Platon et Aristote, que l'Être qui n'est qu'être est immuable et que le parfait est la raison d'être de l'imparfait, non *vice versa*.

c) Le principe formel de ces raisonnements, nous l'avons déjà dit, n'est nullement le principe de causalité. C'est celui de raison suffisante ; on pourrait dire celui d'identité ou de contradiction articulé par l'école platonicienne plus fortement que partout ailleurs : *le même ne peut être principe de diversité dans l'être, comme dans l'apparaître ; le même, dit Platon, ne peut être principe de l'autre*. On sait la place que ces idées tiennent dans le *Timée*.

Ces considérations doivent s'entendre non pas du principe efficient — qui peut le plus peut le moins, et le moins c'est déjà de l'autre ; mais du principe formel, c'est-à-dire des constituants intrinsèques. — Si un être apparaît à un instant donné différent de lui-même, c'est qu'il y a quelque chose de modifié, quelque chose d'autre, dans les éléments qui le constituent : ici la métaphysique très abstraite rejoint le bon sens du vulgaire. Platon, Aristote, et ceux qui ont repris leur pensée en concluent : l'être à qui appartient en propre la perfection d'être — et il en faut au moins un sans quoi

rien ne serait — est nécessairement toujours le même, parce qu'il est sous tous les aspects et suivant toutes les perfections de l'être. On n'est pas ce qu'on n'est pas encore, donc l'être qui est suivant toute la pureté de ce concept, est tout ce qui peut être. Restait à déterminer les relations de l'être fini avec l'Être pur. Effrayés l'un et l'autre par ce mystère d'une production *ex nihilo*, ils ont proposé des solutions plus ou moins flottantes et plus ou moins cohérentes. *Utrum... de nihilo... hoc nescio ; credo... quod non pervenit* [Aristoteles] *ad hoc... Ubi autem deficit philosophorum peritia, subvenit nobis sacrosancta Scriptura*. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, p. I, a. 1, q. I, Quaracchi, t. II, p. 17. Appuyée sur la révélation, la philosophie chrétienne n'a fait que pousser leurs principes.

2. *Voie indirecte.* — Elle consiste, après énumération de toutes les solutions possibles, à conclure à la création par élimination des solutions inadmissibles. C'est de beaucoup, semble-t-il, la voie la plus commode. D'une part, les obscurités de la création laissent toujours place à des objections et la réponse laisse encore l'esprit à la gêne, même quand il en voit le bien fondé ; d'autre part, les contradictions de tous les autres systèmes rendent leur solution inacceptable. A la raison de choisir.

Trois solutions, en fin de compte, sont possibles : ou le dualisme, ou le panthéisme, ou le créatianisme.

a) La première se heurte à toutes les difficultés du panthéisme et du créatianisme, avec, EN PLUS, la difficulté toute spéciale de la multiplicité. Il lui faut, en effet, expliquer, en plus de tout le reste, comment la même perfection d'être nécessaire est conciliable avec la diversité numérique et spécifique des principes premiers. Le même, dans le dualisme, c'est-à-dire la qualité d'être nécessaire, est principe non seulement du divers, mais du multiple. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, p. I, a. 2, q. I, Quaracchi, t. II, p. 26 ; *vix credam hominem qui aliquid de philosophia scivit hunc errorem aut posuisse, aut defendisse* ; Albert le Grand, *Sum. theol.*, part. II, tr. I, q. IV, m. II, a. 2, Lyon, 1651, p. 49 ; S. Thomas, *De potentia*, q. III, a. 6.

b) La seconde se heurte à toutes les difficultés du créatianisme, avec, EN PLUS, une évidente contradiction. En effet, le créatianisme, pour expliquer l'être imparfait, admet en dehors de lui un être parfait ; le panthéisme, pour l'expliquer, identifie le parfait et l'imparfait : tout est un ; l'être nécessaire, c'est l'être qui change, l'absolu, c'est le relatif que nous saisissons, le souverain bien, c'est, du moins dans sa racine, le mal que nous constatons. Multiplicité des êtres, imperfection, désordre sont évidemment un problème à résoudre, « mais il est en quelque sorte plus inaccessible aux panthéistes qu'à tous les autres... Comment les panthéistes viennent-ils alléguer que vouloir l'imparfait, le souhaiter, le penser est une dégradation, et que le contenu n'en est pas une ? N'est-ce pas se jouer ? » J. Simon, *La religion naturelle*, 1873, part. I, c. III, p. 105. « Si le mal est pour nous un embarras, il est pour vous une impossibilité. » *Ibid.*, p. 109. Ce qui est contradiction logique, quand nous le considérons en abstrait, est un démenti donné à la conscience, quand nous nous interrogeons nous-mêmes : mon acte libre est une nécessité de l'Un, ma souffrance physique, ma faute morale une perfection de l'Un, mon individualité distincte un élément de l'Unité. « On peut écrire ces choses à la condition de tromper les autres, on ne peut les penser qu'en se dupant soi-même. » M^r d'Hulst, *Mélanges philosophiques*, 1892, p. 263.

Que le fini soit un mode de l'infini, comme dans Parménide et Spinoza, ou une émanation de l'Un comme chez Plotin et les alexandrins, ou un moment de la Pensée, comme chez Hegel, ou la face réelle de

l'Idéal, comme dans Vacherot, de toute façon la même difficulté subsiste : contradiction de l'expérience et de la conscience qui affirme non l'identité, mais la multiplicité au moins des personnes, contradiction du bon sens qui se refuse à admettre qu'une imperfection quelconque, mode ou reflet ou phase de l'Être, soit l'expression nécessaire de la perfection : de toute façon le mal est en Dieu, l'imparfait dans le parfait puisqu'il en procède dans l'unité d'un seul être. Le même, dans tout panthéisme, c'est-à-dire un principe supposé unique, est le divers par identité!

c) Reste la troisième solution. A l'origine de toutes choses, l'Un, immobile parce que nul besoin, nul désir ne peut altérer sa quiétude, toujours le même parce qu'il n'y a rien d'autre qu'il puisse acquérir en dehors de ce qu'il est, unique parce qu'il épuise par la plénitude de son être toute perfection, tout-puissant parce qu'il est tout être. Il crée, c'est-à-dire qu'il pose en dehors de soi non pas de l'être comme le sien — la perfection d'être est infractionnable, comme la notion même : on est ou l'on n'est pas; il est impossible d'être à demi — il pose en dehors de soi, dans le néant qui ne peut lui résister, quelque chose qui est néant de soi, mais qu'il constitue par une action continue, *quelque chose qui a son explication à chaque instant dans l'énergie de l'être nécessaire*, qui ne peut par conséquent s'additionner à lui comme être et être, puisqu'il n'est rien dans l'un qui ne vienne de l'autre, mais qui cependant fait quelque figure grâce à la puissance de Celui qui peut tout, qui est réel, parce que cette participation de l'être le constitue vraiment en dehors de Celui qui est tout, qui demeure malgré tout néant de son propre fonds, parce que toute sa puissance d'être est faite de l'action d'un autre. En quoi consiste cette action singulière? — Nul ne le sait que celui qui est capable de la poser, mais on ne peut prouver *a priori* qu'elle est impossible (voir col. 2037 sq.) *a posteriori*, qu'elle n'est pas une réalité, si elle se présente comme la seule explication possible des données évidentes de la conscience et des sens : *quelque chose existe qui n'étant pas parfait ne s'explique pas tout seul*. La raison philosophique a bien le droit de dépasser les évidences du bon sens; elle n'a jamais le droit de les contredire. « Pour moi, plus j'ai médité sur le problème de la création et sur l'idée panthéiste, plus je me suis assuré que les objections qui s'élèvent contre la création ne sont que des difficultés qui tiennent à la diversité et à la faiblesse de nos moyens de connaître, tandis que l'idée panthéiste renferme en son sein des contradictions absolues qui ne permettent pas à un esprit conséquent de s'y tenir. » Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, 3^e édit., in-12, Paris, 1862, t. II, p. 73 sq. Le même, dans le créatianisme, est principe de l'autre par influence, tranchons le mot, par causalité.

Monsabré, *Conférences de Notre-Dame*, in-8°, Paris, 1873, VI^e conf., p. 275 sq.; 1874, XIII^e conf., p. 259 sq.; 1875 en entier; Félix, *Conférences de Notre-Dame*, in-8°, Paris, 1863, II^e et III^e conf., p. 51 sq.; 1865 en entier; A. Vanhoonaeker, *De rerum creat. ex nihilo*, part. III, sect. III, p. 175-271; P. Janet, *op. cit.*; Caro, *op. cit.*, et tous les manuels *De Deo creante*.

II. LE CRÉATEUR. — 1^o Dieu créateur exclusif. — 1. *Question de fait*. — Ce point de doctrine est enseigné par le concile de Latran : *unum universorum principium*, Denzinger, *Enchiridion*, n. 355, et celui du Vatican, *ibid.*, n. 1631, 1632, 1653; il est affirmé dans presque tous les symboles. La foi catholique enseigne que Dieu a produit toutes choses par une action personnelle, sans l'intermédiaire d'aucun être créé. Elle continue ainsi la doctrine de la Bible, où Dieu appuie si souvent ses droits exclusifs au culte de son peuple sur ce fait qu'il est l'auteur unique de tout ce qui est : Is., XL, 26; XLIV, 24; XLV, 12; Jer., x, 10; Job, ix, 8;

Ps. XLV, 5, etc. C'est la prédication du Nouveau Testament. Act., iv, 24; xiv, 4; xvii, 24; Heb., iii, 4. Aussi Dieu est-il chez lui, quand il vient dans le monde : *in propria venit*, Joa., i, 3, 10; Apoc., iv, 11; x, 6; et c'est sur cette unicité du premier principe qu'est fondée l'admirable « monarchie » de la religion chrétienne : « Un seul corps, un seul esprit, comme vous avez été appelés à une même espérance; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous, qui est au dessus de tous, agit en tous, est en tous. » Eph., iv, 4-7.

Les Pères défendent la même doctrine : a) *contre le gnosticisme*, qui attribuait la création soit à un autre dieu, soit à un démiurge inférieur. Saint Irénée nous a conservé le mot énergique de saint Justin : « Je ne croirais pas au Seigneur lui-même, s'il m'annonçait un autre dieu que le démiurge. » *P. G.*, t. vi, col. 1592; S. Irénée, *Cont. hær.*, I. IV, c. vi, *P. G.*, t. vii, col. 987. A l'exemple de saint Paul, il appuie sur l'unicité du créateur l'unicité de la croyance et l'unicité de la tradition apostolique. Le progrès dans l'intelligence de la foi ne doit pas consister à modifier la doctrine, à *excogiter*, *παρεπινοεῖν*, un autre Dieu que l'auteur de ce monde, mais à comprendre d'une vue plus profonde et à se rendre plus familière « l'économie » de Dieu à l'égard de l'humanité. *Ibid.*, I. I, c. x, n. 3, col. 553. Cette unicité est contre toute hérésie la règle de la vérité. *Ibid.*, I. I, c. x, n. 4; c. xxii, n. 1, col. 550, 670. — b) *Contre le manichéisme* argumentant de même saint Augustin, saint Fulgence, saint Jean Damascène. « Ceux qui prétendent que les anges sont créateurs d'une substance quelconque, c'est le diable qui parle par leur bouche. » *De fide orthod.*, I. II, c. iii, *P. G.*, t. xciv, col. 873. — c) *Contre l'arianisme*. Saint Athanase en particulier prouve la divinité du Verbe par ce seul fait qu'il est le démiurge. *Orat.*, II, *contra arian.*, n. 21, 22, *P. G.*, t. xxvi, col. 189 sq. Dieu, objecte-t-on, s'est bien servi de Moïse pour donner la loi. Quelle différence! Servir convient à la créature comme à l'esclave, mais créer est le fait exclusif de Dieu, τὸ δημιουργεῖν δὲ καὶ κτίζειν μόνου τοῦ Θεοῦ ἐστι. *Ibid.*, n. 27, col. 204. Inutile d'accumuler les textes.

Les scolastiques formulèrent la même doctrine en combattant la théorie averroïste des intermédiaires.

2. *Question de droit*. — N'est-il pas possible cependant que Dieu confie à quelque créature la mission de tirer en son nom d'autres êtres du néant? C'est là un problème qui n'est pas tranché par le dogme.

a) Une créature peut-elle devenir *cause principale* d'une création, c'est-à-dire recevoir une puissance telle qu'après délégation elle suffise *par elle-même* à la tâche? L'Écriture en fondant pour une part l'excellence du Verbe sur sa dignité de démiurge, Joa., i, 4; Heb., i, 2, 3, 10, semble suggérer que cette fonction est incommunicable. Les Pères en général paraissent avoir la même pensée. Saint Augustin rejette formellement la conception des démiurges du Timée. *De civit. Dei*, I. XII, c. xxiv sq., *P. L.*, t. xli, col. 373 sq. Saint Athanase nie expressément qu'une telle communication soit possible. *Orat.*, II, *contra arian.*, n. 22, 27, *P. G.*, t. xxxvi, col. 189, 204. Les anges n'ont pu créer, dit saint Jean Damascène : ce sont des créatures. *De fide orthod.*, I. II, c. iii, *P. G.*, t. xciv, col. 873. C'est l'affirmation commune contre gnostiques, ariens et manichéens; c'est celle de presque tous les scolastiques. Ces derniers s'appuient en général sur les raisons suivantes : a. Nécessité d'une action spécifique de la puissance divine. Chaque être a la sienne commensurée à la perfection de sa nature. Quelle pourrait être celle de l'Être premier, sinon la causalité première *a non esse ad esse*. S. Thomas, *Cont. gent.*, I. II, c. xxi. — b. Impossibilité de communiquer à la créature une perfection infinie, disproportionnée qu'elle serait avec sa

nature. Or la puissance créatrice semble infinie. En effet elle ne peut être limitée en nulle manière, ni par la résistance de l'objet — c'est le néant; ni par l'impuissance du sujet — atteignant l'être en tant qu'être il pourrait produire tout être; ni par une défense morale — elle pourrait rendre l'acte illicite non invalide. Il semble de plus qu'elle doive être nécessairement infinie pour faire franchir l'infinie distance du non-être à l'être. Scot et Mastrius nient cette infinité, la distance devant se mesurer, à leur avis, sur la grandeur et la perfection du terme produit. Mastrius, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, q. 1, a. 1, 2, Venise, in-fol., 1719, p. 1-12. Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure jugent au contraire qu'entre être et non-être, quels que soit la quantité et le degré de l'être, l'opposition étant contradictoire reste infinie. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. XLIII, a. 1, q. 1, ad 4^{um}, Quaracchi, t. 1, p. 767. En somme, si l'on se partage sur la preuve, on est d'accord sur la conclusion. Durand cependant tient pour indémontrable que Dieu ne puisse communiquer un tel pouvoir, au moins en le restreignant à certains objets. *In IV Sent.*, l. II, dist. I, p. 1, a. 2, q. IV.

b) Une créature peut-elle devenir cause instrumentale de la création? Cause principale, si elle se suffit après collation de cette puissance, elle serait cause instrumentale seulement, si même alors elle avait besoin de voir sa vertu complétée par une assistance de Dieu : ainsi d'un outil, si parfait soit-il, qu'il faut encore manier. Nul ne fait difficulté d'admettre qu'une créature ne puisse ainsi devenir instrument moral de la création, si par exemple — pure hypothèse — sa prière déterminait Dieu à créer des mondes nouveaux. Sur le point de savoir s'il est possible qu'elle soit, en participant physiquement à la production de l'être, instrument physique, Pierre Lombard tenait pour l'affirmative, *Sent.*, l. IV, dist. V, n. 3, P. L., t. cxvii, col. 852; les autres docteurs, en général, tiennent pour la négative. Quelle pourrait être en fait la part active d'un instrument, quand il s'agit de travailler sur le néant? Ils se séparent pour déterminer si cette impossibilité peut se prouver par la raison, et c'est l'opinion de saint Thomas, Scot, Vasquez, ou par la seule révélation, c'est celle d'Ockam, de Grégoire de Valentia, de Suarez. Au surplus, la discussion du pour et du contre n'a d'autre inconvénient que d'être oiseuse.

Sur toute cette question, voir S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, q. 1, a. 3; *Sum. theol.*, I, q. XLV, a. 5; *Cont. gent.*, l. II, c. xx, XXI; *De potentia*, q. III, a. 4; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, p. 1, a. 2, q. II; dist. VII, p. II, a. 2, q. 1; Scot, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, q. 1; Suarez, *Disp. met.*, disp. XX, sect. II.

2° La création œuvre commune des trois personnes.

— La présence en Dieu de trois personnes réellement distinctes, l'attribution de la création tantôt au Père, tantôt au Père, donnent lieu de se demander le rôle respectif des personnes et de la nature divine dans l'acte créateur. Examinant ici la question de fait, nous traiterons plus loin la question de droit.

Il est de foi définie, quant au fait, que les trois personnes divines ne forment qu'un seul principe d'opération. C'est l'enseignement du symbole dit de saint Athanase, *non tres omnipotentes sed unus omnipotens*, Denzinger, *Enchiridion*, n. 136; la définition du concile de Latran sous Martin I^{er}, *unam eandemque... virtutem, potentiam..., operationem... creatricem omnium*. *Ibid.*, n. 202. Elle est exposée dans le concile de Tolède, *inseparabiles in eo quod sunt et in eo quod faciunt*. *Ibid.*, n. 227, 231, 232. Le IV^e concile de Latran la définit contre les albigeois, *cœquales, coomnipotentes, unum universorum principium*. *Ibid.*, n. 355. Elle est encore consignée dans la profession de foi prescrite aux vaudois par Innocent III, *ibid.*, n. 366, 367, et dans le décret d'Eugène IV pour les jacobites. *Ibid.*, n. 598.

1. *L'Écriture* enseigne le fait au concret en attribuant indifféremment l'action créatrice tantôt au Père, Ps. ci, 26; Luc., x, 21; Act., iv, 24; tantôt au Fils, Joa., i, 3; Heb., i, 2; I Cor., viii, 6; tantôt appliquant au Fils les textes qui exprimaient l'activité du Père. Ps. ci, 26; Heb., i, 13. Où les titres sont communs, l'action doit être commune. Quelques auteurs voient encore une attribution analogue à l'Esprit-Saint dans Ps. xxxvi, 13; ciii, 30; Job., xxvi, 13. Mais le mot *spiritus* dans ces passages ne désigne en rien la troisième personne. A défaut de textes précis, la raison d'analogie permet d'ailleurs d'étendre à celle-ci ce qui est dit des deux autres.

2. *Les Pères*. — Le premier des apologistes, Aristide, écrivait avec une précision remarquable : « Les chrétiens reconnaissent le Dieu créateur et démiurge de toutes choses dans son Fils unique et dans l'Esprit-Saint. » *The apology of Aristides*, dans *Texts and Studies*, in-12, Cambridge, 1893, t. 1, fasc., 1, et P. G., t. xcvi, col. 1121. « Le Dieu de toutes choses, dit saint Irénée, n'a besoin de rien, mais par son Verbe et par son Esprit il fait toutes choses; il dispose, il gouverne, il donne l'être à tout. Voilà celui qui a fait le monde, car le monde est l'œuvre de tous [les trois], *etenim mundus ex omnibus*. » *Cont. hær.*, l. I, c. xxii, n. 1, P. G., t. vii, col. 669. Le Verbe et l'Esprit-Saint sont les mains du Père : *quasi ipse suas non haberet manus*. *Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus Sanctus per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit*. *Ibid.*, l. IV, c. xx, n. 1, col. 1032; cf. l. IV, préf., n. 4, c. xx, n. 3, 4, col. 975, 1033, 1034. Quant à la puissance, dit saint Hippolyte, Dieu est un, *ὅσον μὲν κατὰ τὴν δύναμιν εἰς ἓστι Θεός*. *Adv. Noet.*, c. viii, P. G., t. x, col. 816; c. xiv, col. 821. Mais l'inégalité et même l'unité d'opération n'excluent pas toujours toute trace de subordinationisme. *Tres non statu sed gradu..., nec substantia sed forma, nec potestate sed specie : unius autem substantiæ, et unius status, et unius potestatis*. Tertullien, *Adv. Praxeam*, c. II, P. L., t. II, col. 157.

Quelques expressions donneraient à entendre que le Verbe est un intermédiaire nécessaire pour la création, comme pour toute manifestation divine *ad extra*. S. Justin, *Dial.*, 60, 127, 128, P. G., t. vi, col. 612, 772 sq.; Athénagore, *Legat.*, n. 10, *ibid.*, col. 909.

Les controverses sur la nature du Fils et du Saint-Esprit devaient amener à élucider cette question, le sabellianisme en faisant des personnes des modes d'une même substance, voir MODALISME, l'arianisme en faisant du Fils l'inférieur du Père, voir ARIANISME, SUBORDINATIONISME. La foi de l'Église s'affirme dans cette formule des Pères grecs si souvent employée alors : le Père crée par le Fils dans le Saint-Esprit. S. Irénée, *Cont. hær.*, l. IV, c. xx, n. 1, 4, P. G., t. vii, col. 1032, 1034. C'est donc une opération indivisible.

Les définitions de Nicée viennent éclairer la doctrine présente : l'identité d'opération est une conséquence stricte de la consubstantialité.

Saint Basile réfute longuement ceux qui s'appuyaient sur l'usage différent des particules *ἐκ, διὰ, ἐν* pour établir une participation différente des personnes divines à l'œuvre de la création. *De Spiritu Sancto*, c. II, n. 4, P. G., t. xxxii, col. 73. L'apôtre, dit-il, n'a pas voulu par là distinguer les natures mais les personnes. *Ibid.*, c. v, n. 7, col. 80. L'emploi alternatif de ces mêmes particules pour chacune des personnes montre assez l'identité de nature et d'activité. Cf. S. Grégoire de Nysse, *Quod non sint tres dñi*, P. G., t. xlv, col. 125 sq.; et surtout S. Cyrille d'Alexandrie, *De Trinitate*, dial. vi, P. G., t. lxxv, col. 1033, 1056; Procope de Gaza, *In Gen.*, P. G., t. lxxxviii, col. 77.

Même doctrine très explicite chez saint Ambroise, *De fide ad Grat.*, l. I, c. 1, n. 8 sq., P. L., t. xvi,

col. 531; c. xvii, n. 112, col. 554; l. IV, c. v, n. 59 sq., col. 628 sq.; c. xi, n. 147, col. 645 sq.

Il est particulièrement intéressant de relever l'affirmation formelle du dogme chez ceux que la philosophie profane aurait dû naturellement entraîner loin du courant traditionnel. C'est le cas de saint Augustin et du pseudo-Denys. Dans le néoplatonisme, comme dans tout panthéisme émanatif, la série des intermédiaires est nécessaire pour arriver de l'Absolu au dernier des êtres finis. Or ces auteurs, qui gardent tous deux la belle idée de l'échelle des êtres, professent très nettement l'unité d'opération des trois hypostases divines; toutes trois entrent en contact *immédiat* avec le fini. « Comme le Père et le Fils sont un seul Dieu, et, relativement à la créature, un seul créateur et un seul Seigneur, ainsi ne sont-ils relativement à l'Esprit-Saint qu'un seul principe. A l'égard de la créature cependant Père, Fils et Saint-Esprit ne sont qu'un seul principe, comme un seul créateur et un seul Seigneur. » *De Trinitate*, l. V, c. xiv, n. 15, *P. L.*, t. XLII, col. 921; *Cont. sermonem arianorum*, c. xv, *ibid.*, col. 694. Cf. *De civitate Dei*, l. XI, c. xxiv, t. XLI, col. 337; *De Gen. ad litt.*, l. I, c. vi, n. 12, t. XXXIV, col. 250, 251. Le pseudo-Denys appuie la même doctrine sur l'unité et la simplicité absolue de la nature divine, τὴν ὑπερϋψωμένην ἐνίδα, et sur l'usage de l'Écriture dans une foule de passages « trop nombreux pour être comptés ». *De div. nom.*, c. II, n. 1, *P. G.*, t. III, col. 637. « Seules les œuvres de l'incarnation sont propres au Fils, à moins que l'on n'entende cependant cette opération ineffable... que parmi nous il exerça en tant que Dieu et Verbe de Dieu. » *Ibid.*, n. 6, col. 644.

On distingue donc les noms communs relatifs à la nature divine, les noms individuels relatifs aux personnes, cf. S. Grégoire de Nysse, *Orat. de fide*, *P. G.*, t. XLV, col. 144, les œuvres communes, *theologia copulata*, et les œuvres individuelles, *theologia discreta*. Pseudo-Denys, *loc. cit.*, n. 3, col. 640. C'est la distinction que reprend saint Jean Damascène, *De fide orth.*, l. I, c. x, *P. G.*, t. xciv, col. 837. « Quand je dis Dieu créa, ajoute-t-il ailleurs, j'entends Père, Fils et Saint-Esprit. » *L. II*, c. II, col. 864; l. III, c. xiv, col. 1036.

Dans la conception de ce dogme, quelque différence existe entre la mentalité grecque et la mentalité latine. Les Orientaux, accentuant d'abord la trinité des personnes, les associent ensuite par un jeu multiple de particules et affirment par là l'unicité de leur opération. Les Occidentaux, concevant avant tout l'unité de substance divine, marquent plus directement l'unité d'opération, et attribuent ensuite l'acte indivis aux trois hypostases. Le même dogme s'exprime ainsi de deux manières différentes. Cf. de Régnon, *Études sur la sainte Trinité*, Paris, 1892, t. I, étude VI, c. v, n. 3, p. 432 sq. Les formules grecques cependant seraient facilement décevantes. Saint Augustin, par la netteté de ses déclarations et la solidité de ses raisonnements, contribue à prévenir ces illusions et à appuyer la doctrine sur son vrai fondement. Voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2348 sq.

3. Les pensées de saint Augustin rentrent dans la scolastique par Raban Maur, *In Gen.*, l. 7, *P. L.*, t. CVII, col. 459, et par la Glose ordinaire. Strabon, *In Gen.*, l. 26, *P. L.*, t. CXIII, col. 80; *In Rom.*, XI, 36, t. CXIV, col. 510. Cf. P. Lombard, *In h. l.*, *P. L.*, t. CXCI, col. 1493; *Sent.*, l. I, dist. XXXI, n. 7, t. CXCI, col. 605; Bandin, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXIX, *ibid.*, col. 1007.

Une grande influence revient aussi à Abélard. On le voit citer saint Ambroise et s'appuyer surtout sur la raison et sur les concepts notionnels des personnes divines. « Les œuvres des trois personnes sont dites indivises... parce que tout ce que la puissance opère, la sagesse le règle et la bonté l'imprègne, *quia quidquid potentia geritur, id sapientia moderatur, et*

bonitate conditur. » *Introd. ad theol.*, l. I, n. 10, 13, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 992, 993, 999. Cf. *Epitome*, c. VI, XIX, col. 1702, 1722; *Theol. christ.*, l. IV, col. 1282. Cette pensée est susceptible d'une bonne explication et l'on peut croire qu'elle fut entendue dans un sens orthodoxe par l'école de Saint-Victor. En fait elle s'inspire chez Abélard de principes faux et condamnés à Sens en 1141. Voir ABÉLARD, t. I, col. 44 sq. Elle est reprise et développée par la suite en considérations fort belles. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 48. Hugues de Saint-Victor écrit : « Trois choses invisibles en Dieu : puissance, sagesse, bonté. D'elles trois tout procède, en elles trois tout subsiste, par elles trois tout se gouverne. La puissance crée, la sagesse gouverne, la bonté conserve. Ces trois choses pourtant, de même qu'elles n'en constituent en Dieu qu'une seule, de même dans leur opération ne se peuvent nullement séparer. La puissance par la bonté créée avec sagesse. La sagesse par la puissance gouverne avec bonté. La bonté par la sagesse conserve avec puissance. » *Erudit. didasc.*, l. VII, c. I, *P. L.*, t. CXXVI, col. 811. Cf. *De sacram.*, l. I, part. II, c. VI, *ibid.*, col. 208; disciple de Hugues, *Summa*, tr. I, c. XI, *ibid.*, col. 58 sq.; Alexandre de Halès, *Sum.*, part. II, q. VI, m. I.

Saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XLV, a. 6; III^a, q. III, a. 4, délaisse Abélard et reprend l'argumentation que nous avons signalée dans le pseudo-Denys. Il s'appuie comme lui sur l'ineffable simplicité de la nature divine et distingue dans les opérations *ad extra* ce qui relève de la nature ou de la fonction hypostatique.

4. *Preuves de raison.* — Le raisonnement d'Abélard avait l'avantage d'offrir une manière commode de concevoir : l'ouvrier humain n'agit pas sans idée, ni sans volonté, donc Dieu non plus sans son Verbe ni son Esprit. Mais il a l'inconvénient de montrer comme une indigence, une incapacité dans chaque personne prise isolément, et de rattacher la production des créatures à la notion de personne plutôt qu'à celle de nature et de toute-puissance. Telle était bien l'erreur d'Abélard. Au Père seul, disait-il, appartenait en propre la puissance, au Fils seul la sagesse, au Saint-Esprit seul la bonté. Il devenait tout naturel de requérir les trois personnes pour constituer un principe adéquat d'opération. Le mystère était expliqué, mais le dogme supprimé. Cf. S. Bernard, *Epist. ad Innoc. II*, c. III, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1058 sq.; *Concil. Senon.*, can. 14. Voir ABÉLARD, t. I, col. 45, 46.

Le raisonnement de saint Thomas, s'il est plus abstrait, est par contre plus profond et plus juste. Le principe de l'activité dans un agent, c'est, dit-il, la nature et non la personne. La personnalité n'est pas une énergie active qui entre pour une part quelconque dans la constitution de la force agissante : elle est sa qualité, sa perfection d'être tel individu désignable de tel nom, et non pas un autre, *principium quod*. Le principe d'opération, la force, c'est donc la nature et non la personne, *principium quo*. L'œuvre, par conséquent, sera commune à tous ceux qui posséderont en commun la même nature : les trois personnes divines sont donc en commun le principe immédiat de toute action extérieure. Cette explication, on le voit, doit être restreinte à l'activité externe de Dieu; elle ne saurait s'appliquer à son activité immanente. La génération n'est pas commune aux trois personnes, parce qu'elle est logiquement antérieure à la constitution de chacune d'elles, ou, si l'on veut, parce que dans cet acte éternel qui est la vie intime de Dieu, ce sont les oppositions réelles de relations qui constituent les personnes réellement distinctes. Engendrer et être engendré étant deux termes opposés ne peuvent convenir simultanément au même sujet. Partant, tout en possédant chacun la même nature divine qui engendre, chacune des

personnes ne peut la posséder à la fois *en tant qu'elle engendre et en tant qu'elle est engendrée*; la nature est commune à tous, puisque le Père la donne, le Fils la reçoit, tous deux la communiquent à l'Esprit-Saint, mais la génération, la filiation, la spiration, puisqu'elles s'excluent mutuellement, ne conviennent pas à toutes également. S'il s'agit au contraire d'action transitive, c'est le Père, le Fils et le Saint-Esprit qui produisent l'effet par cette puissance unique qu'ils ont indivise. C'est ce que l'École exprime par cette formule : « Tout est commun en Dieu à moins que n'y mette obstacle quelque opposition de relation; *omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*. » Cf. *Decret. pro jacobitis*, Denzinger, n. 598.

Cependant les relations d'origine, comme le note saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XLV, a. 6, font précisément que la même nature ou essence divine n'est pas en chaque personne de la même manière ou du moins au même titre, et cela met quelque différence dans la causalité respective des personnes divines à l'égard des créatures. Si le Fils crée, c'est par cette nature qu'il reçoit de l'un et de l'autre. Le mode d'action de chacun, sans aucune différence physique, sans inégalité aucune de perfection, garde cependant, pourrait-on dire, cette marque d'origine. La créature relève de la puissance divine innée dans le Père, engendrée dans le Fils, spirée dans le Saint-Esprit : elle relève donc de chaque personne à un titre spécial. Tel est le fondement de la théorie des appropriations. Voir APPROPRIATION. C'est ce que l'argument d'Abélard met bien en lumière, en insistant sur ce fait que le Fils dans son concept notional est la Sagesse, et le Saint-Esprit l'Amour : il est excellent, si on l'entend bien.

Cette différence, non physique mais morale, dans la manière dont la créature dépend de chaque personne, lui crée à l'égard de chacune des devoirs que sa piété peut approfondir. Tout don qui lui est fait, découlant d'une source unique, lui vient de trois personnes distinctes et d'un triple amour.

Petau, *De Trinitate*, I. IV, c. xv, § 3 sq.; c. xvi, t. II, p. 248 sq., 253 sq.; de Régnon, *Études sur la sainte Trinité*, Paris, 1892, t. I, étude VI, c. IV, p. 409 sq.; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, I. I, dist. XX, a. 1, Quaracchi, t. I, p. 371, cf. p. 516; t. III, p. 13.

3^o Appropriation de la création au Verbe. — Sans exposer ici toute la théologie du Logos, il y a lieu d'étudier sommairement : 1. l'intervention spéciale du Verbe dans la création; 2. la nature du démiurge chrétien; 3. sa génération temporelle dans l'acte créateur; 4. le fondement de cette appropriation.

1. *Intervention du Verbe dans la création.* — a) *L'Écriture*, semble-t-il, insinue la pluralité des personnes divines dans Gen., I, 26, *faciamus hominem*... D'après Fritz Hommel, *Expository Times*, 1900, t. XIV, p. 341-345; 1902, p. 103 sq., il y aurait aussi dans la liste chaldéenne des patriarches rapportée par Bérosee deux formes divines et comme des associés de Dieu dans la création. Le trait est à peine marqué dans Gen., I, 26.

C'est en raison de son rôle dans la production du monde, et non de ses rapports avec la vie intime de l'Être divin, que le Verbe entre lentement dans la spéculation juive : la théorie des intermédiaires favorise cette évolution.

Tandis qu'on insistait avant l'exil sur la proximité de Dieu, sa paternité, et comme son immanence, après l'exil on paraît surtout frappé de sa transcendance. Dieu n'est plus mis en rapport direct avec l'univers, mais seulement par l'entremise de ses attributs personnifiés, Sagesse, Parole, Esprit. Hackspill, *Étude sur le milieu religieux et intellectuel du Nouveau Testament*, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 570 sq.; 1901, p. 201 sq. Vers l'époque grecque, le rôle de la Sagesse se dessine de plus en plus net dans les Livres sapientiaux.

D'abord pure personnification poétique, Job, XXVIII, 12-28, elle apparaît dans les Proverbes, III, 19-20; VIII, 22-32, et l'Ecclésiastique, XXIV, XXV, comme intermédiaire entre Dieu et l'univers. Sous l'influence alexandrine une terminologie plus abstraite amène une précision croissante, « en tout cas ni essence, ni filiation divines n'y sont enseignées. » *Loc. cit.*, p. 215.

Entre la spéculation profane et la théologie biblique s'il est facile de multiplier les rapprochements, une connaissance plus approfondie des multiples théories qui se cachent sous le même nom de Logos met en garde contre des conclusions hâtives et superficielles.

Dans le panthéisme d'Héraclite, le Logos est le feu immanent, raison et loi du monde. Il est chez Platon intermédiaire dans la formation du cosmos; encore ne trouve-t-on pas, à proprement parler, chez ce philosophe, une théorie du Logos : ou la lui prête plus tard sous l'influence de documents apocryphes et d'idées néoplatoniciennes et chrétiennes. Aal, *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*, Leipzig, 1896, p. 69. Le Logos du panthéisme stoïcien est le principe actif et la force de la nature; celui de Philon, comme celui de Plutarque, quoique fortement imprégné de stoïcisme, est transcendant. Le travail érudit de M. Lebreton est des plus précieux pour distinguer ces nuances et démêler ces influences, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne*, dans les *Études*, 1906, t. CVI, p. 54 sq., 320 sq.

Le Logos philonien mérite de nous arrêter quelques instants. Principe de force et de détermination, *Quis rer. div. her.*, 118, 119; *De opific. mundi*, 43, soutien et lien du monde, *De plantat. Noe*, 8, 9; *De fuga*, 112; *Quis rer. div. her.*, 188, destin et loi morale selon l'occurrence, à tous ces titres il relève de Chrysippe; lieu des idées, *De opif. mundi*, 20, 24; *Leg. alleg.*, II, 86, extérieur au monde, *In Exod.*, II, 68, intermédiaire de sa production, *De cherub.*, 125 sq., principe de spécification, λόγος τομεύς, *Quis rer. div. her.*, 130-140, 166, 215, il accuse une origine platonicienne. Sous tous ces rapports, il est plus apparenté à la philosophie grecque qu'aux théories bibliques. Lebreton, *loc. cit.*, p. 775-787. Est-il personne distincte ou attribut personnifié? Après une critique minutieuse, M. Drummond conclut : « Le Logos n'est pas un démiurge qui agisse pour Dieu ou à la place de Dieu, mais c'est l'énergie propre de Dieu, énergie rationnelle agissant sur la matière. » *Philo Judæus*, Londres, 1888, t. II, p. 192; cf. p. 119-154. Il pourrait être l'aspect relatif de Dieu, dont l'essence absolue est inconnaissable et nous dépasse : ce serait l'action et l'éclat qui le mettent en rapport avec la créature. Lebreton, *loc. cit.*, p. 787-794.

Vers le I^{er} siècle après Jésus-Christ, la doctrine biblique de la « Sagesse » est remplacée à Alexandrie par celle du « Logos », en Palestine par celle de la « Parole ». Au lieu d'être qualité intellectuelle abstraite, la Sagesse est par là conçue comme un acte divin : c'était un progrès très appréciable vers la théorie du Logos personnel et démiurge. Cependant l'influence helléniste faisait courir au dogme un grave danger. En accentuant sa transcendance, on isolait Dieu de l'humanité; on risquait par ailleurs de faire de la Sagesse, comme du *νοῦς* d'Anaxagore ou de Platon, l'âme du monde ou quelque émanation gnostique ou quelque divinité secondaire. La mission du Verbe prévint ces déviations : la révélation trinitaire, d'une part, profitait d'un terrain tout préparé par la théorie des intermédiaires, de l'autre, elle corrigeait, elle complétait les spéculations antérieures.

On comprend facilement la richesse des faits évangéliques et tout ce qu'ils fournissaient de documents nouveaux soit en paroles soit en actions : tôt ou tard la théorie du Logos devait profiter de cet apport. Les vues profondes de saint Paul sur le rôle du Christ dans

la création, Col., 1, 16-17; I Cor., VIII, 6; cf. Heb., 1, 2, 3, 10-13; III, 4, doivent-elles être attribuées à ses réflexions personnelles, à ses études des livres sapientiaux, ou à l'influence de l'alexandrin Apollon? Aucun de ces facteurs naturels n'est vraisemblablement à négliger, encore qu'il soit, dans le détail, impossible de préciser leur action respective, pourvu qu'on n'oublie pas quelle lumière supérieure dirigeait cette maturation de sa pensée. La théorie du Verbe-créditeur, en germe dans les Synoptiques, est déjà tout entière dans saint Paul avant d'être dans saint Jean. Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Logos*, col. 324 sq.; Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, 3^e édit., in-8°, Strasbourg, 1864, t. II, l. VII, c. XVI.

De l'apôtre des gentils au quatrième évangéliste il y a non seulement accord parfait, mais influence probable. Ce n'est pas en tous cas dans le logos platonicien qu'il faut aller chercher le parallèle du logos johannique. « C'est ainsi, concluait M. Loisy après les avoir rapprochés, que dans l'ordre cosmique le Verbe de Jean était créateur et dans l'ordre humain révélateur. » — « Tout cela est fort juste, dit le P. Lagrange, si on change *c'est ainsi que en tandis qu'au contraire*. » *Bulletin de Toulouse*, 1904, p. 8, note. Même remarque à faire pour le logos philonien : a) notion abstraite et non personne distincte; b) ordonnateur de la matière et non créateur; c) fils de Dieu, comme le monde, et non par nature comme le Verbe de saint Jean. *Dictionnaire de la Bible*, loc. cit., col. 326. A tout le moins chacun de ces caractères du Logos est accusé chez l'évangéliste avec un relief inconnu au philosophe juif. Saint Paul et saint Jean continuent, à la lumière de l'histoire évangélique, la théologie des livres sapientiaux; Philon s'en montre beaucoup plus indépendant; l'hellénisme, malgré qu'il en ait, l'entraîne en plus d'un point hors de l'orthodoxie. Que maintenant saint Jean ait emprunté le titre de Logos, puisque Jésus-Christ ne l'avait pas pris, Origène, *In Joa.*, tom. I, n. 23, P. G., t. XIV, col. 65, aux Grecs de Corinthe ou aux Alexandrins, c'est de toute probabilité : *voluit ergo Johannes accommodare ad usum loqui, voluit intelligi*... — *erat quoque [nomen] ad ea que dicturus erat accommodatum*, Maldonat, *In IV Evang.*, Paris, in-fol., 1668, p. 1233, n. 31; mais tandis que la spéculation juive hésitait entre la personnalité et la personification métaphorique, saint Jean « à l'énigme obscure et embarrassante substitua clairement et hardiment le mystère : le Verbe est de nature divine et il existe de toute éternité comme hypostase distincte ». Pour accentuer cette différence — λόγος et non pas νόμος — « il usa dans l'exposé de sa doctrine d'un certain parallélisme avec Gen., 1, 1, et releva l'activité du Verbe dans la création. » Hackspill, loc. cit., 1902, p. 72. C'était moins accepter les spéculations humaines que les réformer par la révélation.

b) Les Pères, dans un milieu aussi accoutumé que le monde d'alors aux théories du logos, useront d'une « accommodation » semblable. Il y avait d'ailleurs grande satisfaction pour les Justin, les Clément, les Origène, à retrouver dans la dogmatique chrétienne tout ou partie de leur philosophie préférée et comme un point d'honneur à prouver au monde grec que l'on n'avait rien à lui envier : ὁμοίως τινά... ἔνια δὲ καὶ μεζόνως καὶ [ὑπεριότερως] καὶ μόνον μετὰ ἀποδείξεως. S. Justin, *Apol.*, I, n. 20, P. G., t. VI, col. 537. Quelques-uns défendront même la thèse du plagiat : Platon doit à Moïse ses dogmes les plus élevés. Si cette affirmation est peu solide, la remarque que saint Justin lui adjoint a du moins sa valeur pour réfuter cette accusation que la théorie du Verbe-créditeur et telles autres seraient un emprunt du christianisme à l'hellénisme. C'est que les plus illettrés des fidèles parlaient en cela comme les plus instruits, « d'où il est à conclure, que ce n'est

point la sagesse humaine qui est en cause, mais la vertu de Dieu qui les fait parler. » *Apol.*, I, n. 60, *ibid.*, col. 420.

Rien sur le Verbe dans l'exposition de la création chez saint Clément, *I Cor.*, 33, 36. Funk, *Apostol. Väter*, 1901, p. 50 sq. Pour saint Ignace, c'est Lui qui a prononcé le fiat créateur. *Ad Eph.*, 15, *ibid.*, p. 85. Dans le Pasteur, il supporte toute la création, *Sin.*, IX, c. XIV, n. 5, *ibid.*, p. 224; cf. Heb., 1, 3; le messager du Père, ce n'est pas un ange, mais le démiurge lui-même. *Epist. ad Diognet.*, c. VII, *ibid.*, p. 139.

Les Pères apologistes développent la doctrine de saint Paul et de saint Jean. Aristide, *Apol.*, c. XV, *Texts and Studies*, 1893, t. I, fasc. 1, p. 110; cf. P. G., t. XCVI, col. 1121; S. Justin, *Dial.*, n. 62, P. G., t. VI, col. 620; *Apol.*, II, n. 6, *ibid.*, col. 453; S. Théophile, *Ad Autol.*, I, II, n. 10, 22, *ibid.*, col. 1064, 1088; Tatien, *Orat.*, n. 5, 7, *ibid.*, col. 813, 820. Saint Irénée définit ainsi la « règle de foi » : « Un seul Dieu tout-puissant, qui a produit toutes choses par son Verbe, les a formées et faites de ce qui n'était pas pour que toutes existent, comme l'enseigne l'Écriture. Ps. XXXII, 6; Joa., 1, 3. Le Père a tout fait par Lui... » *Cont. hær.*, I, I, c. XXII, n. 1, P. G., t. VII, col. 669; cf. I, II, c. II, n. 4, col. 714.

Si l'on réserve le problème délicat du comment, la question de fait, c'est-à-dire la doctrine de la production de toutes choses par le Verbe, ne fait historiquement aucune difficulté. Qu'il suffise d'indiquer quelques chefs de preuves : a. *l'usage constant, infinito in usu*, dit Petau, de cette expression : le Père a fait toutes choses par le Fils, cf. *De Deo*, I, V, c. VIII, § 12, Venise, 1745, t. I, p. 229; b. les noms spécialement donnés au Verbe de force, de puissance du Père, δύναμις, δύναμις καὶ σοφία, ἐνέργεια, δύναμις ἐνεργητική, Petau, *ibid.*, § 7, p. 227, de main ou de bras du Père, *ibid.*, § 8, de volonté, ou conseil, ou volition, βουλή, θέλημα, δημιουργικὸς λόγος, *ibid.*, § 10; c. *l'exégèse* non seulement des textes qui fournissent à ce dogme une base scripturaire incontestable : Rom., XI, 36; I Cor., VIII, 6; Col., 1, 16, 17; Heb., 1, 2, 10-13; III, 4, Joa., 1, 3 sq., mais de plusieurs autres encore dont l'interprétation prête à critique. Ainsi lorsque la tête est pleine d'une doctrine aimée, s'imaginer-t-on facilement la rencontrer partout. Cette exégèse garde du moins un haut intérêt dogmatique. Dans Gen., II, 1, les mots *in principio* sont traduits *in Verbo* ou *in Filio*. S. Théophile, *Ad Autol.*, I, II, n. 10, P. G., t. VI, col. 1066; Origène, *In Gen.*, homil. I, P. G., t. XII, col. 145; cf. de Hummelauer, *In Gen.*, Paris, 1895, p. 85; Petau, *De opif. sex dieb.*, I, I, c. I, § 16, t. III, p. 118. On retrouve cette traduction jusque dans la scolastique. S. Bonaventure, *Opera*, Quaracchi, t. II, p. 37, et note 9. — C'est au Verbe que le créateur s'adressait en disant Gen., 1, 26, *faciamus hominem*. *Barnabæ epist.*, v, 6, Funk, *Apost. Väter*, p. 50; S. Théophile, *Ad Autol.*, I, II, n. 18, P. G., t. VI, col. 1081; S. Justin, *Dial.*, n. 62, *ibid.*, col. 617; S. Irénée, *Cont. hær.*, I, IV, c. XX, n. 1, P. G., t. VII, col. 1032; Tertullien, *Adv. Praxeas*, c. XII, P. L., t. II, col. 167, 168; Novatien, *De Trinit.*, 26, P. L., t. III, col. 936; Eusèbe, *Præp. evang.*, I, VII, c. XII, P. G., t. XXI, col. 544; cf. Petau, *De Trinit.*, I, II, c. VII, § 6, t. II, p. 88. — Les Septante ayant traduit Prov., VIII, 22, le Seigneur m'a créée, ou m'a constituée principe, ἐκτίσθαι με ἀρχήν, au lieu de l'hébreu « m'a possédée », ἐκτίσθαι, les Pères entendent ces mots de la Sagesse que Dieu a enfantée, en vue de la création du monde. S. Justin, *Dial.*, n. 61, 62, P. G., t. VI, col. 613, 617; Athénagore, *Legat.*, 10, *ibid.*, col. 909; S. Irénée, *Cont. hær.*, I, IV, c. XX, n. 3, P. G., t. VII, col. 1033; Tertullien, *Adv. Præx.*, c. VII, P. L., t. II, col. 161; *Adv. Hermog.*, c. XVIII, *ibid.*, col. 213; Origène,

De princip., l. I, c. II, n. 2, *P. G.*, t. XI, col. 431; *In Joa.*, tom. I, n. 22, 39, *P. G.*, t. XIV, col. 56, 89; Eusèbe, *Præp. evang.*, l. VII, c. XII, *P. G.*, t. XXI, col. 541. L'évangéliste, conclut Eusèbe, ne faisait donc que reprendre la doctrine antienne, τὸ προφητικὸν καὶ πατριον δόγμα, quand il écrivait : Au commencement était le Verbe. *Joa.*, l. I, c. I, Eusèbe, *ibid.*, col. 544. Saint Athanase justifie le mot ἔκτισε, *Cont. arian.*, II, n. 78, *P. G.*, t. XXVI, col. 312. Cf. Hackspill, *loc. cit.*, 1901, p. 210, note 2. — C'est du Verbe qu'il s'agit encore Ps. xxxii, 6 : *Verbo Domini celi firmati sunt*. S. Irénée, *Cont. hæres.*, l. I, c. xxi, n. 4, *P. G.*, t. VII, col. 669; S. Ambroise, *De fide*, l. IV, c. IV, n. 45, *P. L.*, t. XVI, col. 626, etc. — d. Enfin comme ils trouvaient cette doctrine même dans des textes de l'Écriture où elle n'était guère, les Pères la liaient chez les philosophes où elle n'était pas davantage. S. Augustin, *Confess.*, l. VII, c. IX, n. 13, *P. L.*, t. XXXII, col. 740; *In Joa.*, tr. I, c. I, n. 12 sq.; tr. II, c. I, n. 4; *P. L.*, t. XXXV, col. 1385, 1390; *De civ. Dei*, l. X, c. III, n. 1, *P. L.*, t. XL, col. 281. Eusèbe appelle en témoignage Platon, Philon, Plotin, Numénius, *Præp. evang.*, l. XI, c. XIV sq., *P. G.*, t. XXI, col. 884 sq., et nous garde un extrait d'Amélius sur saint Jean. *Ibid.*, c. XIX; cf. l. IV, c. II, IV, V, X; l. V, c. VII-XXX, *P. G.*, t. XXI, col. 900.

2. *Nature du démiurge.* — Saint Jean affirme la divinité du Logos au moment même où il le met en scène, *Joa.*, l. I, c. I, et cette divinité au sens strict, par égalité parfaite avec le Père, suffit à le distinguer du démiurge platonicien ou philonien. Toutefois renvoyant ailleurs la démonstration rigoureuse de la divinité du Verbe, nous n'entendons ici que signaler rapidement, comment, d'accord avec les philosophes pour attribuer au Logos la constitution du monde, les Pères se séparent d'eux sur des points considérables :

a) *Sur la nature de son action.* — Ce n'est pas une organisation de la matière, mais une création *ex nihilo*. Qu'ils semblent se rapprocher davantage des vues platoniciennes comme saint Justin, saint Théophile d'Antioche, saint Irénée, saint Hippolyte, en montrant dans le Verbe la cause exemplaire et la cause efficiente de l'univers, ou mêler ces conceptions de notions stoïciennes, en le décrivant comme le principe d'union, d'ordre, d'harmonie, le lien des êtres créés et la force qui les gouverne, comme Clément d'Alexandrie, Origène, saint Athanase, tous sont d'accord sur ce point.

b) Le Verbe est une *personne distincte* du Père et distincte du monde. La mission personnelle du Fils a tranché cette question de la personnalité si douteuse chez Platon et chez Philon.

c) Le Verbe n'est pas *immanent*, comme le logos stoïcien, mais extérieur au monde : cette conception d'un dieu immergé dans la matière est constamment repoussée par les Pères. C'est donc en un sens tout différent du stoïcisme que saint Justin admet un λόγος σπερματικός, une participation du Verbe dans les créatures. *Apol.*, II, n. 7, 8, *P. G.*, t. VI, col. 456, 457; *Apol.*, I, n. 32, *ibid.*, col. 380; n. 46, col. 397. Même idée chez Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, XI, *P. G.*, t. VIII, col. 748, 749; V, XIII, *P. G.*, t. IX, col. 129. « Les stoïciens veulent que Dieu pénétre toutes choses, διήκειν διὰ πάσης τῆς οὐσίας, mais nous nous ne l'appelons que l'auteur de toutes choses, ποιητὴν μόνον, et auteur par le Verbe, καὶ Λόγῳ ποιητὴν. » *Ibid.*, t. XIV, col. 129. Ainsi dans Origène est attribué au Logos personnel et transcendant le rôle du logos stoïcien. *De princ.*, l. II, c. I, n. 2, *P. G.*, t. XI, col. 183. Cf. S. Athanase, *Orat. cont. gentes*, n. 40, *P. G.*, t. XXV, col. 81; n. 82, col. 84. Le logos créateur n'est pas, affirme-t-il, le λόγος σπερματικός.

d) Le Verbe n'est pas *d'avantage un intermédiaire créé*, un être distinct de Dieu et par qui, comme par un

instrument indispensable, la cause première entrerait en rapport avec le fini. Peut-être serait-ce la conception de Philon; ce fut celle des gnostiques, du néoplatonisme, de l'arianisme et de l'averroïsme. Les premiers apologistes chrétiens, en distinguant le Logos de toute créature, se séparent en principe de cette manière de voir. Toutefois quelques expressions font difficulté. Les premiers représentants des écoles de Rome et de Carthage, en insistant sur ce fait que le Père est inconnaissable, innommable, qu'il ne peut se manifester directement aux créatures, donnent lieu de penser que le Fils est précisément cette divinité secondaire, engendrée en vue de la création et apte de ce chef à entrer en contact avec le monde. S. Justin, *Dial.*, n. 60, 127, *P. G.*, t. VI, col. 612, 772; S. Théophile, *Ad Autol.*, l. II, n. 22, *ibid.*, col. 1088. Un être intelligent, il est vrai, n'agit pas sans son idée, son Verbe, et sous ce rapport le Logos est médiateur obligé; s'il est conçu comme la puissance active du Père, c'est encore par Lui que le Père doit nécessairement se manifester, mais ces manières de concevoir ne sont pas rigoureusement correctes, car le Père est intelligent et puissant par lui-même et non par son Fils. On pourrait cependant se contenter de cette explication, si l'égalité parfaite du Père et du Fils était, chez ces mêmes écrivains, hors de conteste. Ce n'est pas le cas. La doctrine est claire après Nicée : le Logos est consubstantiel au Père et donc identifié rigoureusement avec lui quant à la nature; tout médiateur est inutile; créant par sa volonté seule, Dieu n'a besoin de ce vouloir pour créer. C'est l'argumentation de saint Athanase et de saint Cyrille. Cf. Petau, *De Deo*, l. V, c. VIII, t. I, p. 225. Au fait, toute théorie qui exige un intermédiaire se heurte à d'insurmontables difficultés. Un tel médiateur est impossible et inutile. Impossible, car il devrait à la fois être infini, pour que Dieu puisse le produire sans déchoir et le faire participer à l'infinité naturelle de la puissance créatrices sans amoindrissement, et par ailleurs fini, pour pouvoir lui-même se mettre en contact avec le fini. Infini pour être divin, fini pour être principe de la limite : deux qualités contradictoires. Inutile, il le serait, car si Dieu peut sans intermédiaire produire ce démiurge comme distinct de soi et moindre que soi, il peut donc créer quelque nature finie par lui-même et le médiateur n'a plus de raison d'être; inutile encore, car pourquoi la perfection de l'être infini deviendrait-elle pour lui une raison d'impuissance; pourquoi ne pourrait-il pas opérer immédiatement ce qu'un autre agent ne ferait en somme que par une vertu reçue de lui?

e) Enfin le Logos est *consubstantiel au Père*. C'est la dernière et radicale différence entre la philosophie et le dogme. Bien que l'on puisse, même chez les écrivains des premiers temps, recueillir des témoignages en faveur de ce dogme, il est vrai cependant de dire que la littérature anténicéenne porte des traces de subordinationisme. Petau, *De Trinitate*, l. I, c. III sq.; l. II, c. II sq., t. II, p. 20 sq., 67 sq. Certaines formules de l'Évangile, l'habitude de présenter le démiurge comme ministre et exécuteur des desseins du Père, *op. cit.*, l. II, c. VII, 7, 8, t. II, p. 88, la difficulté très réelle de comprendre les rapports de paternité et de filiation, de distinguer par des concepts et des termes précis la dépendance d'origine et la dépendance de nature — la première exigeant seulement *antériorité logique* du principe premier sur l'être qui procède de lui nécessairement, éternellement, la seconde exigeant de plus une *antériorité de temps* de la cause sur son effet — enfin le danger naturel des tentatives trop hâtées de concordisme entre la philosophie et le dogme, expliquent facilement ces hésitations ou ces illogismes de la spéculation des premiers âges. Cette grave question ne peut être ici traitée. Voir CONSUBSTANTIEL;

SUBORDINATIONNEMENT. Nous n'en signalerons avec quelque détail qu'un seul aspect plus spécialement en rapport avec le dogme de la création.

Toutes les questions qui ont trait au rôle du Verbe dans la création sont spécialement développées à l'âge scolastique, à la fois pour coordonner les données traditionnelles et pour réfuter les théories averroïstes, qui ramèneraient le dogme aux intermédiaires néoplatoniciens. La consubstantialité parfaite reçue sans conteste dans l'École oblige à rejeter toute idée d'un démiurge inférieur. Une conception plus profonde, ce semble, de la cause première, amène à rejeter les intermédiaires pour ce motif même au nom duquel l'averroïsme l'exigeait, parce que la cause première est infinie. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, p. 1, a. 4, q. II. Si elle est infinie, elle peut tout. On explique par ailleurs qu'elle peut sans déchoir créer le fini et l'imparfait, parce qu'il répugne métaphysiquement qu'il y ait en dehors de Dieu autre chose que du fini. La raison de la limite, ce n'est pas l'impuissance du créateur, c'est l'imperfection essentielle de la créature, qui tirée non pas de Dieu, car elle lui serait égale, mais du néant, ne peut sans contradiction se concevoir comme infinie avec un tel vice d'origine. Tout ce qui subsiste des intermédiaires aristotéliciens et néoplatoniciens, c'est une certaine subordination des causes créées, et cela même est bien caduc.

Quant au Verbe, on concède qu'il peut être dit intermédiaire entre la créature et le Père, considéré comme premier principe, parce qu'il est la Sagesse par qui Dieu crée; on nie qu'il soit intermédiaire entre Dieu et la créature, parce qu'il est en Dieu et Dieu lui-même, Joa., I, 1; *quia ipsum Verbum etiam est Deus creans*. S. Thomas, *De veritate*, q. IV, a. 1, ad 3^{um}; q. IV en entier; *Cont. gent.*, l. IV, c. XI.

3. Génération temporelle du Verbe dans la création. — Un trait commun aux premiers apologistes, c'est l'affirmation d'une sorte de naissance du Verbe au moment de la création. A vrai dire l'Écriture ouvrait la voie à de telles spéculations. Saint Paul avait nommé le Fils de Dieu premier-né de toute créature, Col., I, 15, appuyant ce titre sur son rôle dans la création et sur son universelle primauté, *ibid.*, I, 16-19; cf. Rom., I, 29, comme aussi sur ce fait que le Fils et les êtres créés viennent tous de Dieu. Heb., I, 6; II, 11. Mais surtout le texte, Prov., VIII, 22, *ἐκτίσέ με ἄρχῃν* (Eccli., XXIV, 5, *primogenita ante omnem creaturam*, ne se lit pas dans le grec), donnant un appui aux théories sur le Logos, amenait à rechercher comment le Verbe avait été constitué principe de toutes les œuvres de Dieu, et quel pouvait être cet acte divin rendu par le *κτίειν* des Septante?

Saint Justin parle du Logos « qui avant toute créature se trouvait avec le Père et a été engendré, lorsqu'à l'origine il créa et ordonna par lui toutes choses, *πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος* ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε ». *Apol.*, II, n. 6, *P. G.*, t. VI, col. 453. Avant tous les êtres Dieu l'engendre, comme principe de ses œuvres, Prov., VIII, 22; c'est une certaine puissance intellectuelle ou force verbale, *δυναμὴν τινα λογικὴν*. *Dial.*, n. 61, col. 613. Pour expliquer cette génération, il a recours à deux comparaisons. L'une est destinée à montrer en nous quelque image de cet enfantement : quand nous proférons en effet un verbe, nous engendrons un verbe, *λόγον γάρ τινα προβάλλοντες, λόγον γεννώμεν*. *Ibid.*, n. 616. L'autre explique comment l'immutabilité divine peut être pleinement sauvegardée : cela se fait sans abscission qui amoindrisse, quand nous l'émettons, le verbe qui est en nous; ainsi voyons-nous un feu naître d'un autre sans diminution de celui qui l'enflamme. *Ibid.* Cette comparaison est reprise sous la forme de deux torches allumées l'une par l'autre. *Dial.*, n. 128, col. 776.

On a quelque chance de comprendre la pensée du philosophe en la rapprochant des spéculations stoïciennes sur le *λόγος ἐνδιάθετος* et le *λόγος προφορικός*. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. IV, p. 67, n. 1. Elles avaient déjà exercé leur influence sur Philon. Drummond, *Philo Judæus*, t. II, p. 156 sq. Sans les faire siennes, saint Justin du moins s'en inspire. Le P. Feder, *Justins des Martyrs Lehre von Jesus Christus*, p. 98-103, paraît entendre les expressions citées plus haut, *συνὼν καὶ γεννώμενος*, du *Λόγος προφορικός*. M. d'Alès qui a suivi ces mêmes théories chez les premiers apologistes, *Théologie de Tertullien*, in-8°, Paris, 1905, p. 86-96; *Théologie de S. Hippolyte*, in-8°, Paris, 1906, p. 21-31, juge plutôt, *Études*, 1907, t. CX, p. 114 sq., que *συνὼν* fait allusion à la préexistence du Verbe dans le sein du Père, *λόγος ἐνδιάθετος*, tandis que *γεννώμενος* s'appliquerait à cet éveil ou naissance du Verbe, *λόγος προφορικός*, au moment où Dieu médite et décrète le plan du monde. Cf. *τοῦτο τὸ τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ Πατρὸς προβληθὲν γέννημα πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων συνὴν τῷ Πατρὶ καὶ τοῦτῳ ὁ Πατὴρ προσομιλεῖ*. *Dial.*, n. 62, col. 617. Ce fils, le seul qui soit véritablement fils, *Apol.*, I, n. 23, col. 364; *Apol.*, II, n. 6, col. 453, est donc à la fois de nature intellectuelle, *δύναμις λογικὴ*, *Dial.*, n. 61, 62, col. 613, 616, et relève de la volonté du Père, *δυνάμις καὶ βουλῇ*, *Dial.*, n. 128, col. 776, *θελήσει*. *Ibid.*, n. 62, col. 616. Il y aurait ainsi indication de deux états du *Λόγος*. Dans l'une ou l'autre hypothèse, issu du Père il est Dieu, *Dial.*, n. 48, col. 580; n. 56, col. 600; n. 61, col. 616; exécuteur né des desseins du Père, *loc. cit.*, col. 600, 613, 616, il est antérieur à toute créature, *loc. cit.*, col. 580, 613, 616, 617.

Tatien reflète la pensée de son maître, reprenant, *Orat. adv. græcos*, n. 5, col. 814 sq., et son exégèse de Prov., VIII, 22, et sa double comparaison de la parole humaine et de la torche. « Dieu, en tant que son œuvre n'existait pas encore, était seul; en tant qu'il était lui-même toute-puissance et la subsistance, *ὑπόστασις*, des choses visibles et invisibles, avec lui — car il se trouvait avec lui, *σὺν αὐτῷ γάρ* — soutenait toutes choses par sa puissance verbale le Verbe, même qui était en lui. Il s'élance ce Verbe par la volonté de sa simplicité... il devient l'œuvre première-née du Père, *ἔργον πρωτότοκον*. Nous savons que c'est lui le principe du monde. » Poussant plus loin l'image Tatien ajoute : « Quand j'émetts ma voix, on peut dire que j'ordonne la matière inordonnée qui est en vous; » ainsi du Verbe, qui créant lui-même la matière, y imprime ensuite la pensée du Père. *Loc. cit.*, col. 817. A ce qu'il semble, l'existence éternelle est plus accentuée; la génération temporelle plus rapprochée de la création : n'est-ce pas proprement l'entrée en jeu de l'activité créatrice?

Athénagore témoigne de spéculations analogues, encore que plus dégagées des réminiscences stoïciennes : « le Fils de Dieu, c'est le Verbe du Père dans son concept et son activité. Par lui [?] et par son entremise tout a été fait, le Père et le Fils n'étant qu'un... Que si vous voulez savoir du Fils ce qu'il en faut entendre, je dirai brièvement que c'est la progéniture première du Père, non pas qu'il soit devenu tel, *οὐχ ὡς γενόμενον*, car Dieu dès le principe esprit éternel, *νοῦς*, avait en soi-même son *Λόγος*, étant éternellement *λογικός*, mais parce qu'il s'est élancé pour être l'idée et l'agent, *ἰδέα καὶ ἐνέργεια*, de toutes les choses matérielles... » *Legat.*, n. 10, *P. G.*, t. VI, col. 909. Le titre de Fils est encore rattaché à la création, mais il ne paraît pas qu'il y ait lieu de dire avec Petau, *De Trinitate*, I, I, c. III, § 4, Venise, 1745, p. 21, que cet apologiste confond, avant la création, le Père avec le Fils.

Saint Théophile d'Antioche donne à ces théories une formule célèbre, et il l'emprunte au vocabulaire stoïcien, en distinguant un Verbe interne, et un Verbe externe, *λόγος ἐνδιάθετος*, *λόγος προφορικός*. Le Verbe

interne qui est toujours avec le Père, *Ad Autol.*, I, II, n. 10, 22, *P. G.*, t. VI, col. 1064, 1088, est son conseiller, σύμβουλον, *ibid.*, col. 1088, son ministre, ὑπουργόν, col. 1064. Quand il veut produire les créatures, Dieu l'externe, ἐγέννησε προφορικόν, et c'est le premier-né de toute créature. Dieu ne le perd pas en le proférant, mais il l'engendre, et ce Verbe, vraiment Dieu lui-même, est l'instrument naturel des théophanies. *Ibid.* A tort encore, ce semble, Petau concluait de ces passages, *loc. cit.*, § 6, p. 22, que saint Théophile reconnaissait deux Verbes distincts. Les textes ne requièrent qu'une différence quelconque d'état et ne peuvent guère s'entendre de deux individualités séparées. Cf. τοῦτον τὸν Λόγον ἐγέννησε.

Nous retrouvons l'héritage certain de saint Théophile dans Tertullien et dans saint Hippolyte. On rapprochera entre autres les affirmations communes sur l'immensité divine, αὐτὸς τόπος ὢν, S. Théophile, *op. cit.*, I, II, n. 10, col. 1064; *ipse sibi et mundus et locus et omnia*, Tertullien, *Adv. Prax.*, c. V, *P. L.*, t. II, col. 160, le σύμβουλον et ὑπουργόν de saint Théophile, *loc. cit.*, du σύμβουλον καὶ ἐργάτην de saint Hippolyte. *Adv. Noet.*, n. 10, *P. G.*, t. X, col. 817. La distinction entre les deux Verbes se traduit chez saint Hippolyte par la distinction entre le λόγος ἐνδιάθετος et la φωνή, *Adv. Noet.*, n. 10; chez Tertullien par la différence établie entre la *ratio* et le *sermo*. *Adv. Prax.*, c. V, col. 160.

Tertullien critique l'emploi peu judicieux des termes λόγος et *sermo*, l'usage étant déjà reçu, *per simplicitatem interpretationis*, de dire que dès le commencement le *Sermo* était en Dieu, c. V. Ces termes φωνή, *sermo*, λόγος, parole, impliquant quelque rapport à l'extérieur, ne peuvent, au sentiment de cet apologiste, convenir à Dieu éternellement. Quant à la génération du Logos, il la décrit ainsi : *ante omnia Deus erat solus... ceterum ne tunc quidem solus; habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet... Non sermonalis Deus a principio, sed rationalis Deus etiam ante principium*. Cependant bien que Dieu n'eût pas encore émis sa Parole, *sermo*, en tant qu'il méditait avec sa Raison, il faisait d'elle une Parole. Ainsi en va-t-il de nous, quand nous méditons en nous-mêmes, *ita secundus quodammodo in te est sermo, per quem loqueris cogitando, et per quem cogitas loquendo. Ipse sermo alius est... Quanto ergo plenius hoc agitur in Deo. Loc. cit.*, col. 160. Au moment où Dieu veut réaliser ses desseins, « il profère cette première parole, *primum sermonem*, qui a en soi pour compagnes la Raison et la Sagesse, afin que toutes choses soient produites par elle, par qui elles avaient été pensées, ordonnées et même faites du moins dans la pensée de Dieu, » c. VI, col. 161. De là deux paroles, l'une dans la pensée de Dieu, *conditus ad cogitatum*, l'autre dans son opération, *generatus ad effectum*, et c'est cette seconde qui constitue la génération parfaite, *hæc est nativitas perfecta sermonis*, c. VII, col. 161; à rapprocher du *De anima*, c. VI, *P. L.*, t. I, col. 656. Cette émission diffère des émanations gnostiques en ce que la Parole proférée est inséparable de celui qui la profère; elle a pour corps pour ainsi dire l'esprit même de Dieu : *sermonis corpus est Spiritus... Sermo ergo et in Patre semper... et nunquam alius a Patre*, c. VIII, col. 163. Mais il n'est guère douteux que la Parole ne soit inférieure à Dieu même, *secundum a Patre*, c. VIII, col. 162; c. XIII, col. 170; *Pater tota substantia, Filius derivatio totius et portio*, c. IX, col. 164; ce n'est que le rayon par rapport au soleil, c. XIII, col. 170. Il est impossible de juger désignée par cette première voix la création elle-même; comment expliquer entre autres les mots *habentem in se individuas suas*, c. VI, et l'antériorité de cette première parole sur la création qu'elle doit opérer, *generata ad effectum*, c. VII, et ce passage où

s'accuse avec la même différence le caractère temporel de cette génération : comment la matière serait-elle éternelle, objecte Tertullien au dualisme d'Hermogène, si en Dieu même la Sagesse est née dans le temps, *si enim intra Dominum quod ex ipso et in ipso fuit sine initio non fuit* — *Sophia scilicet ipsius exinde nata et condita ex quo in sensu Dei ad opera Dei disponenda cepit agitari* — *multo magis non capit sine initio quiquam fuisset, quod extra Dominum fuerit. Adv. Hermog.*, c. XVIII, col. 213.

On retrouvera, pour une bonne part, la source de ces idées dans l'*Adv. Noetum* de saint Hippolyte. Cf. Noeldchen, *Tertullian wider Praxeas*, dans *Jahrbuch für protestantische Theologie*, 1888, t. XIV, p. 596 sq.

Dieu, écrit ce Père, préexiste seul à toutes choses, seul et pourtant multiple, *μόνος ὢν, πολλὸς ἦν* οὔτε γὰρ ἄλογος οὔτε ἄσος. *Adv. Noet.*, c. X, col. 817. Comme principe, comme conseiller, comme artisan de la création il engendre le Logos. Ce Logos qu'il portait en lui invisible au monde créé, il le rend visible, prononçant une première parole, lumière qui engendre la lumière. Il le députe à la créature... pour le salut du monde. Ainsi eut-il près de lui une personne distincte, καὶ οὕτως παρίστατο αὐτῷ ἕτερος, c. XI, col. 817. Le Tout c'est le Père, de qui procède, comme sa puissance, le Logos. Il est cette intelligence qui se produisant dans le monde fut manifestée comme l'enfant de Dieu. *Ibid.* L'explication ne laisse pas que d'être obscure. Encore n'est-ce ni par l'incarnation, ni par la création que le Logos peut devenir une autre individualité à côté de Dieu, οὕτως παρίστατο ἕτερος. Il accomplit les ordres du Père, c. XIV, col. 821. Et saint Hippolyte s'en va chercher dans l'incarnation l'explication du titre de Fils donné au Logos, c. XV, col. 824.

Même doctrine dans les *Philosophoumena*, séparés du précédent traité par une trentaine d'années. Sur l'harmonie des deux écrits en ce point, cf. d'Alès, *Théologie de S. Hippolyte*, p. 23, note. Dieu, seul à l'origine, produit d'abord par la pensée son Verbe immanent, οὗ λόγον ὡς φωνήν, ἀλλ' ἐνδιάθετον τοῦ Παντός λόγισμον. Ce Verbe, qui porte en lui toutes les idées du Père, est de ce chef l'agent naturel et parfait de toutes ses œuvres. *Philos.*, I, X, c. XXXIII, *P. G.*, t. XVI, col. 3447. Il suffit que Dieu le profère.

Ayant ainsi marqué plus nettement que ses devanciers une certaine préexistence du Verbe, πολλὸς ἦν, et la double explication de sa génération, comme *πρωτέρα φωνή*, et comme Verbe incarné, notre auteur a poussé plus loin qu'eux ce qu'ils avaient indiqué de la dépendance du Verbe à l'égard de la volonté divine : Dieu, dit-il, peut faire un Dieu, s'il lui plaît, puisque nous avons l'exemple du Logos, ἔχεις τοῦ Λόγου παράδειγμα. *Philos.*, *ibid.*, col. 3450. Des expressions analogues de Tertullien, *dispensationem constitutam in qua Deus voluit*, *Adv. Prax.*, c. IV, *P. L.*, t. II, col. 159; cf. X, col. 166, pouvaient encore recevoir une interprétation bénigne, que le texte de saint Hippolyte ne supporte plus.

Sans aller jusqu'aux exagérations des sociniens, cf. Chr. Sand, *Nucleus historiæ ecclesiasticæ*, Amsterdam, 1668, réfutées par l'anglican G. Bull, *Defensio fidei Nicænæ*, 2^e édit., Oxford, 1688, et à sa suite par Bossuet, VI^e Avertissement aux protestants, *Œuvres*, in-4^e, Paris, 1846, p. 551 sq., en évitant même les sévérités de Petau, atténuées d'ailleurs dans sa préface, *op. cit.*, préf., c. V, t. II, p. 12, en laissant à part Athénagore, plus indépendant, et même Tatien, pour considérer spécialement les représentants étroitement apparentés des écoles de Rome et de Carthage, il semble difficile de ne pas reconnaître dans ces textes une déformation de la doctrine chrétienne par la philosophie profane. « On a voulu, écrit sur les premiers apologistes M. Tixeront, interpréter leurs paroles dans le sens d'un

simple rapport nouveau établi *ad extra* par l'acte créateur entre le Verbe et les êtres créés eux-mêmes; mais cette explication ne rend pas compte des textes. Ces textes supposent qu'au moment de la création un changement s'est produit dans l'état intérieur du Logos. » *Théologie anténicéenne*, p. 236. Telle est aussi dans l'ensemble l'opinion de M. d'Alès, plus sévère même à l'égard de saint Hippolyte en raison des *Philosophoumena* qu'il lui restitue. *Théologie de S. Hippolyte*, p. 29, note 3; Tixeront, *op. cit.*, p. 328.

Les éléments traditionnels sont encore reconnaissables, non seulement quant au rôle de demiurge attribué au Fils de Dieu par saint Paul et saint Jean, mais quant à la nature du Verbe : α) sa *divinité* est expressément affirmée chez tous par le nom de Dieu qu'ils lui attribuent, par la différence qu'ils signalent entre sa naissance *ex Deo* et celle des créatures *ex nihilo*, par une certaine consubstantialité exprimée dans cette comparaison désormais classique de la torche, *φῶς ἐκ φωτός*, que retiendra le concile de Nicée; voir cependant saint Athanase, *De synodis*, P. G., t. xxvi, col. 709, οὐδ' ὧς... λόγον ἀπὸ λόγου; s'appuyant en bonne part sur Prov., viii, 22, il est même remarquable qu'ils se sont refusés à entendre *ἐκτίσας* d'une création stricte, ou d'une production *ad extra* analogue à celle des dieux platoniciens; β) sa *préexistence éternelle* est affirmée en quelque manière jusque chez Tertullien et saint Hippolyte, πολλὸς ἦν, *ne tunc quidem solus*, par cette pluralité qu'ils reconnaissent en Dieu dès le principe : le Verbe est donc là au moins à titre d'attribut distinct, ou comme l'embryon avant sa naissance. M. Harnack est donc trop absolu en affirmant de l'ensemble des Pères apologistes, que chez eux seul le Λόγος *προσσωπικός* est une personnalité distincte. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1897, t. I, p. 491. Si l'acte créateur n'entraîne qu'une pure modification accidentelle, la personne préexistait donc. Mais il se pourrait que ces premiers théologiens n'aient pas vu cette conséquence avec une telle netteté. Le logos des philosophies alors en cours, platoniciennes, stoïciennes, gnostiques, est surtout envisagé dans son rôle cosmique, et c'est dans ses rapports avec le monde que les Pères ont surtout étudié le Verbe chrétien : la génération éternelle semble hors de leur pensée.

La spéculation les a amenés, ce semble, à noter la relation qui existe entre l'œuvre de Dieu et sa pensée : la création est son idée et sa parole, puisqu'elle exprime l'une et l'autre; l'acte créateur est donc bien l'expression et comme l'enfantement de son Verbe. Toutefois il paraît impossible d'expliquer par cette seule métaphore les descriptions que ces premiers auteurs nous donnent de la naissance du Verbe à ce moment. Sa personnalité ne se constitue pas alors, puisqu'il est déjà avec le Père, *συνών*, mais elle paraît se dégager; à tout le moins elle s'accroît. Théorie inacceptable sans doute et illogique : le moindre changement dans le Verbe, la moindre liberté dans sa génération est en somme la négation de sa divinité; elle porte atteinte à l'immutabilité du Père, dans l'unité de qui il naît et subsiste. « La philosophie de nos auteurs ne leur a pas fait méconnaître en eux-mêmes les éléments traditionnels, mais elle leur en a dissimulé la portée et voilé les conséquences. » Tixeront, *op. cit.*, p. 239; Petau, *op. cit.*, t. II, p. 12, § 1.

Au surplus, ces erreurs sont le fait de quelques lettrés; un même désir d'expliquer le dogme provoquera chez Origène un subordinationisme analogue : c'est une crise de croissance. L'enseignement ecclésiastique qui se garde indemne chez saint Irénée, Petau, *loc. cit.*, § 7, p. 23; cf. *Demonstrat. apostol. prædic.*, c. X, *Texte und Untersuch.*, t. xxxi, fasc. 1, p. 7, et chez les autres Pères, *per simplicitatem interpretationis*, moins érudit mais plus sûr, se retrouve après Nicée avec les mêmes for-

mules que ces premiers apologistes ont reçues de lui, qu'ils ont gardées malgré l'incohérence de certaines explications; mais il les comprendra mieux grâce à leurs efforts et à leur insuccès. Des images analogues traduiront le rôle du Verbe sans qu'on y puisse rien reprendre. Au temps de Nicée cette intervention du Logos est dite descente ou condescendance du Verbe dans la création, cf. S. Athanase, *Orat. cont. arianos*, II, n. 62, συγκατάβασιν; n. 64, συγκαταβέσκειν, P. G., t. xxvi, col. 280, 284; ἐπιβέσκειν, *Cont. gentes*, n. 41, t. xxv, col. 81, et le saint docteur explique qu'en vertu de cette condescendance, la Sagesse incréée a pu dire, s'appropriant ce qui convenait en fait au reflet d'elle-même qu'elle a mis dans ses œuvres et s'appliquait proprement à la sagesse créée : le Seigneur m'a créée, *ἐκτίσέ με*. *Cont. arian.*, II, 78, t. xxvi, col. 312. C'était résoudre par une autre métaphore le texte difficile, Prov., viii, 22. Le pseudo-Denys dira, dans une pensée analogue, que Dieu se multiplie en quelque sorte dans la création, *De div. nom.*, c. II, n. 11, P. G., t. III, col. 649; cf. S. Thomas, *De div. nom.*, c. II, lect. vi, Paris, t. xxix, p. 415, c'est-à-dire qu'en multipliant les êtres qui réfléchissent ses perfections, il semble agrandir d'autant son propre éclat. Ainsi de son Verbe; il paraît l'engendrer au moment où ses œuvres le font connaître. En ce sens même, en tant qu'œuvres du Verbe, son écho, son reflet, les créatures peuvent être dites le Verbe de Dieu. S. Thomas, *Cont. gent.*, I, IV, c. xiii; *In IV Sent.*, I, I, dist. XXVII, q. I, a. 2, q. II, ad 3^{um}.

4. *Fondement de l'appropriation.* — L'appropriation, au sens théologique du mot, suppose comme *matière*, une action ou un attribut commun aux trois personnes, sinon ce serait une qualité personnelle; comme *fin*, cette utilité de faire ressortir par ressemblance et dissemblance l'excellence des personnes divines par rapport aux personnes humaines; comme *condition*, une convenance spéciale de ce qu'on approprie avec le caractère personnel de l'hypostase à qui l'on approprie. Tel est bien le cas dans l'attribution de la création au Verbe : c'est une œuvre *ad extra*, donc commune; appropriée au Fils, elle montre sa puissance, son égalité comme principe de toutes choses avec le Père; elle lui convient spécialement en tant que Verbe.

En effet, le Fils procédant du Père par l'intelligence a pour caractère personnel d'être la Sagesse, la raison subsistante. S. Thomas, *De veritate*, q. IV, a. 2. A ce titre, les saints Pères ne craignent pas de dire et les scolastiques après eux, qu'il a une relation toute spéciale avec les créatures. S. Thomas, *ibid.*, a. 5; *Sum. theol.*, I^a, q. xxxiv, a. 3; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, I, I, dist. XXVII, p. II, q. II; de Régnon, *Études sur la sainte Trinité*, t. III, p. 450 sq. Cette relation, il est vrai, est, au sens de l'École, de pure raison, *relatio rationis*, c'est-à-dire qu'elle ne suppose aucune proportion mesurable ou ordination physique du Verbe incréé à l'être créé, comme serait la disposition naturelle d'un instrument à l'égard de tel effet qu'il doit produire : le Verbe est infini. Son caractère de Verbe, cependant, est un titre spécial et très juste à ce que la création lui soit attribuée. On pourrait l'expliquer ainsi, en décomposant, pour le comprendre par analogie avec notre propre activité, ce qui n'est en Dieu qu'un acte unique, simple, éternel et infini. Comme Verbe, il est l'acte éternel qui représente au Père et l'essence divine et toutes les créatures possibles, copies de ses perfections : il est donc la première idée du monde, sa cause exemplaire, comme l'idéal dans l'esprit de l'artiste — *idea*; comme tel, il sollicite le Père à la réalisation de ces êtres, de même que l'idéal conçu sollicite l'ouvrier humain par son charme et son attrait, et cet attrait c'est celui qu'exerce l'essence divine, perfection infiniment aimable jusque dans la plus dégradée de ses images — *consilium*; comme Sagesse, il assiste

Dieu dans le choix des mondes possibles, en lui présentant dans chaque hypothèse les attributs spéciaux qui, brillant plus ou moins, seront par là plus ou moins glorifiés — *imperium*; comme exemplaire encore et comme sagesse, il dirige l'exécution de l'œuvre — *executio*, et cela non seulement au premier instant de la création, mais tant que le monde subsiste, puisqu'il ne dure que si Dieu le conserve.

Cause exemplaire et Sagesse pratique, le Verbe est encore raison finale de la création. En effet, la fin du monde, c'est la gloire de Dieu. Voir plus loin. Cette gloire, Dieu ne peut la réaliser qu'en se manifestant hors de soi, en donnant quelque idée de lui-même dans ses œuvres, et par conséquent quelques copies de ses perfections, *invisibilia enim ipsius... per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*. Rom., I, 20. Agir pour sa gloire, c'est en somme agir pour que d'autres êtres collaborent à cette gloire que Dieu se donne en se contemplant et en s'estimant dans son Verbe. Ainsi la fin ultime de la créature, c'est la glorification du Verbe de Dieu; le moyen d'atteindre cette fin, c'est de produire les créatures à l'image du Verbe. Le Logos apparaît donc à la fois comme le principe et la fin de la création, l' α et l' ω .

D'autres considérations légitimeraient aussi une certaine appropriation de la création au Père en tant qu'il est la source de l'être, au Saint-Esprit en tant qu'il est la volonté qui décide, l'amour qui choisit, exécute et réalise la création jusqu'à la fin des temps. On s'appuierait même sur ce fait que les Pères grecs ont souvent appelé le Saint-Esprit verbe et image. Rien de plus vrai; aussi bien appropriation n'est pas exclusion. Il reste cependant que la révélation et la tradition ont insisté plus spécialement sur le rôle du Fils et que la raison peut apporter quelques considérations sérieuses en faveur de cette préférence. S. Thomas, *De veritate*, q. IV, a. 3; Petau, *De Deo*, I, V, c. x, t. I, p. 230 sq.; *De Trinit.*, I, V, c. v, § 5, t. II, p. 280. Voir APPROPRIATION, t. I, col. 1712 sq., 1717.

4° *Personnes et nature dans l'acte créateur*. — Quel est le rôle respectif des personnes et leur influence sur la production des êtres? Question scolastique en ce sens que ce sont les théologiens et les philosophes du moyen âge qui ont poussé jusqu'à ce point l'analyse de l'acte créateur, en ce sens encore que les définitions de foi n'atteignent pas directement ces problèmes abstraits; mais question théologique en ce sens que la réponse faite peut amener à des conclusions en désaccord plus ou moins certain avec le dogme.

Les scolastiques nomment *nature* le principe d'opération : *principium quo remotum*, si l'on désigne la substance même qui agit, *principium quo proximum*, si l'on entend la faculté par laquelle la substance entre en contact immédiat de causalité avec l'effet. La substance, si elle est complète en elle-même et distincte comme individu, est dite *suppositum*; si elle est de plus douée d'intelligence, c'est une personne, *hypostasis* ou *persona*. On peut se demander dans quelle mesure et de quelle manière, fût-ce d'une façon purement analogique, toutes ces notions peuvent s'appliquer à Dieu.

1. *Les personnes*. — Elles concourent à l'acte créateur, a) comme absolument indispensables toutes trois, dit Henri de Gand. *Quodlib.*, VI, q. II. Sans les personnes l'essence divine est impuissante. Mais Henri de Gand se rétracte. *Summ.*, a. 54, q. VI; a. 60, q. VI; — b) par pure concomitance : il se trouve qu'elles sont en Dieu, elles coopèrent; — c) de toute nécessité, mais sans rien ajouter à l'énergie de l'essence. Ruiz de Montoya, *De Trinitate*, disp. III, sect. I sq. Cette dernière opinion semble de beaucoup la plus probable. La meilleure justification qu'on en puisse apporter est celle qui se tire des rapports de la nature et de la personne. Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticæ*, in-8°, Fri-

bourg-en-Brisgau, 1899, t. IV, n. 79 sq. La personne n'est pas une réalité distincte de la nature, qui vienne se surajouter à elle et puisse augmenter sa puissance. C'est l'état d'une nature raisonnable qui, complète en elle-même, dispose librement de ses actes. La personnalité ou le mode de substance n'influe donc pas dans l'action comme un principe actif et comme une énergie distincte de celle de la nature, mais seulement comme une condition indispensable : la nature ne peut agir à titre de personne, à moins d'être complète quant à ses constituants spécifiques et libre de ses actes, *sui juris*. En conséquence, la nature ou l'essence divine ne peut agir avant d'avoir l'hypostase qui lui convient. Or l'hypostase divine, et cela nous ne le savons que par la foi, est triple, et puisque l'infini est simple et immuable, les trois hypostases sont nécessaires en Dieu comme l'essence elle-même. Il en résulte que la création qui requiert l'essence divine comme cause efficiente, *principium quo*, requiert de même, comme condition *sine qua non*, les trois hypostases, qui sont le mode nécessaire de sa personnalité. Que l'on ajoute après cela avec Ruiz, *loc. cit.*, sect. VIII, des raisons comme celles-ci : les trois personnes sont requises : a) parce que le Père sans le Verbe ne peut dire, c'est-à-dire concevoir sa pensée; b) ni sans l'Esprit-Saint qui est amour aimer sa créature et par conséquent la vouloir d'un amour effectif, ce sont là des manières de penser qui nous aident à mettre de l'ordre dans nos concepts ou des raisons suaves d'analogie; il semble que la vraie démonstration, autant qu'il s'en peut trouver dans ces mystères, soit plutôt dans la raison invoquée plus haut. C'est par un raisonnement semblable que nous avons établi la communauté de toute opération divine *ad extra*.

Ces mêmes vues sur les rapports essentiels de personne et de nature permettent de répondre aux autres questions que l'on peut poser sur le rôle des personnes divines. Dieu crée-t-il *ut trinus*, c'est-à-dire sous le rapport précis où il est triple en personnes? Il a déjà été exposé que la création est œuvre commune des trois personnes; donc celui qui crée est trinité, *qui trinus*. De plus, comme la création, à ce qu'il semble, requiert la toute-puissance divine et que l'être infini exige sa triple hypostase, on peut dire encore que la création requiert la Trinité, *ut trinus*. Par contre, comme ce n'est pas la qualité d'être une personne, mais le fait d'avoir telle nature, qui rend puissant ou impuissant, fécond ou infécond, on peut nier en ce sens que Dieu crée en tant que Trinité, *ut trinus*. Socrate, *a pari*, n'est pas père en tant que Socrate, mais en tant qu'il est homme. Palmieri, *De Deo creante*, Rome, 1878, th. VII, n. 4, p. 81 sq.

2. *La nature*. — Puisqu'il y a en Dieu toute la perfection d'un agent intelligent et libre, il faut dire de lui tout ce qu'on dirait d'un pareil ouvrier, sans oublier toutefois que notre connaissance reste inadéquate, que la réalité dépasse infiniment les petites perfections que nous affirmons, et que, si raisonnables et légitimes que soient ces affirmations, ce sont des abîmes d'ignorance que nous dissimulons sous ces mots. Il y a de cela en Dieu, devons-nous dire, mais en beaucoup mieux : ni distinction de facultés, ni succession d'actes, etc. Ces réserves faites, l'essence divine peut être conçue comme *principium remotum quo*; la volonté comme *principium proximum quo*. La toute-puissance divine n'est en effet que la volonté en tant qu'elle emporte l'infaillible production de tout ce qu'elle veut *ad extra*. Dire volonté libre, c'est aussi présupposer l'intelligence qui propose l'objet de la volition. Il appartient de ce chef à l'intellect divin de représenter la série des êtres qui peuvent être le terme de l'activité créatrice, *scientia simplicis intelligentiæ*, de représenter encore, quel qu'en soit le moyen mystérieux, tout ce qui serait dans la multiplicité

des conjonctures possibles, afin que la providence choisisse les moyens appropriés à ses desseins, *scientia media*. Et après avoir affirmé ainsi tout ce que la raison exige, à faute de faire de l'Infini un être inintelligent et imparfait, après avoir répété que tout cela ne convient à Dieu qu'analogiquement, à faute de tomber dans l'anthropomorphisme, il convient de professer bien nettement, qu'étant donné ce qui nous reste à connaître, le peu que nous savons est comme rien, *ut sic post omne illud... hoc ipsum quod Deus est remaneat occultum et ignotum*. S. Thomas, *De div. nom.*, Paris, t. xxix, p. 374.

III. L'ACTE CRÉATEUR, SA NATURE. — 1^o Acte d'intelligence et de volonté. — 1. Données bibliques et patristiques. — Pour créer l'homme, Dieu le modèle avec de la terre et lui insuffle un soufflé de vie. Gen., II, 7. Dans Gen., I, Dieu produit toutes choses par sa parole. Il y a anthropomorphisme évident, mais le moyen de nous faire soupçonner quelque chose de ces mystères sans recourir à des images analogues? En tous cas, l'élévation de cette description frappe les plus prévenus, surtout si on la compare aux cosmogonies ethniques. Faisant par la suite allusion à l'œuvre des six jours, la Bible reprend l'image reçue : elle exalte la parole créatrice. Ps. xxxii (xxxiii), 6, 9; cxxviii, 5; Eccli., xlii, 15; Judith, xvi, 17, etc.

Les saints Pères s'en tiennent aussi à cette métaphore et, dans l'exégèse de Gen., I, font ressortir la toute-puissance de Dieu, εἶπεν καὶ ἐγένετο. S. Ignace, *Ad Ephes.*, xv, Funk, *Apostol. Väter*, p. 85, n. 20. Saint Théophile raille le verbiage laborieux des autres cosmogonies, πολυλογία εὐρίσκεται ματαιοπονία, *Ad Autol.*, I, II, n. 12, P. G., t. vi, col. 1069; Dieu fait tout ce qu'il veut et par son Verbe. *Ibid.*, I, II, n. 10 sq., col. 1062 sq. Ainsi s'expriment les premiers héréséologues à l'encontre des mythes gnostiques.

Théodore de Mopsueste interprète le *dixit* de la Genèse dans un sens plus grossier. Il note que Dieu ne parle pas, Gen., I, 2, tandis qu'il le fait, Gen., I, 3, 6, 9. C'est, dit-il, que lors de la création du ciel et de la terre, Gen., I, 1, nul n'était là pour entendre sa voix; le reste de la création s'accomplit au contraire en présence des anges : comme ils ne peuvent connaître Dieu en lui-même, il importe qu'il leur manifeste ses actes par une voix articulée. Jean de Philopon raille à bon droit cette conception. Cf. Petau, *De opif. sex dierum*, I, II, c. vi, Venise, 1745, *Opera*, t. III, p. 127. Elle eut ses partisans; cf. Basile de Séleucie, *Orat.*, I, n. 2, P. G., t. LXXXV, col. 29, 32; Théodoret la consigne, *Quæst. in Gen.*, q. IX, P. G., t. LXXX, col. 89 : l'ordre de Dieu c'est sa volonté; s'il fait usage de quelque voix, *φωνή*, c'est en raison des anges présents.

L'opinion, générale c'est que l'expression « parole » est toute métaphorique; il ne faut pas songer à des sons matériels. S. Basile, *In Hexaem.*, homil. II, n. 7, P. G., t. XXIX, col. 45. *Sermo Dei voluntas est*, dit saint Ambroise; encore n'est-ce pas un ordre que l'exécution suivrait de près; sa parole réalise l'œuvre, *non ideo dixit ut sequeretur operatio, sed dicto absolut negotium*. *In Hexaem.*, I, I, c. IX, n. 33, P. L., t. XIV, col. 142. Même pensée dans saint Grégoire de Nysse, *In Hexaem.*, P. G., t. XLIV, col. 72, 73 : sa parole c'est son œuvre même, τὸ ἔργον λόγος ἐστί, en tant que l'œuvre exprime au dehors la pensée de l'ouvrier, comme une statue l'idée du sculpteur. Aussi, dit Procope, y a-t-il dans le monde des paroles de Dieu de perfection diverse. *In Gen.*, I, 3, P. G., t. LXXXVII, col. 48. De même, continue Petau, l'illumination par laquelle Dieu manifeste aux anges sa pensée, c'est la parole de Dieu aux anges, la procession du Fils, c'est la parole éternelle qu'il se dit à lui-même, c'est son Verbe. *Loc. cit.*, p. 128.

Mais en interprétant ainsi « la parole de Dieu » par

« l'œuvre de Dieu » on n'explique pas encore ce que peut être en Dieu l'acte créateur.

Les Pères apologistes exposent que le créateur porte en lui son Logos de toute éternité, λόγος ἐνδιάθετος, il l'exprime quand il crée, λόγος προφορικός; la création est pensée, volonté, parole : κόσμον ἐννοηθεῖς, θελήσας τε καὶ φηγεῖσθαι ἐποίησεν. S. Hippolyte, *Adv. Noët.*, n. 10, 11, P. G., t. x, col. 817. Ces explications montrent la création comme un acte d'intelligence et de volonté; elles font difficulté en attribuant au Verbe comme une génération temporelle dans le monde. Voir plus haut.

Saint Augustin rejette de même, comme charnelle et absurde, l'idée d'une parole sensible prononcée par Dieu à l'origine des temps. *De Gen. ad litt.*, I, I, c. II, n. 5, P. L., t. xxxiv, col. 248; cf. c. IX, n. 16; c. XVIII, n. 36, etc. On peut croire que cette parole est la connaissance que les anges ont eue des idées divines. *Ibid.*, n. 4, col. 248; cf. I, II, c. VIII, n. 16 sq., col. 269 sq. Ce n'est pas un ordre donné au Fils, puisque le Fils est précisément la parole du Père. *Ibid.*, I, II, c. VI, n. 12, col. 267. C'est en Dieu, avant l'action, la notion immuable de son œuvre, *ipsius sui facti incommutabilis ratio*; elle ne comporte aucun son qui retentisse, mais une force éternelle agissant dans le temps. *De civitate Dei*, I, XVI, c. VI, n. 1, P. L., t. XLII, col. 484, cité par Abélard, *Introd. ad theol.*, I, I, c. XI, P. L., t. CLXXXVIII, col. 997. Cf. S. Augustin, *De Gen. ad litt.*, I, I, c. II, n. 6, P. L., t. xxxiv, col. 248. C'est une parole unique, *unum quippe Verbum ille genuit in quo dixit omnia priusquam facta sunt singula*. *Ibid.*, I, II, c. VI, n. 13, col. 268. Sans aucun mouvement d'esprit ou de corps, comme dans l'ouvrier humain, la création est donc l'aboutissement dans le temps d'une idée et d'une complaisance que les trois personnes divines ont eues de toute éternité. *De Gen. ad litt.*, I, I, c. XVIII, n. 36; cf. I, II, c. VI, n. 14, *ibid.*, col. 260, 268.

Dieu pense, dit saint Grégoire de Nazianze, et sa pensée c'est son œuvre, καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν, accomplie par le Verbe, parfaite par l'Esprit. *Orat.*, xxxviii, n. 9, P. G., t. xxxvi, col. 320. La formule est reprise par saint Jean Damascène, *De fide orth.*, I, II, c. II, P. G., t. xciv, col. 865, et Zacharie de Mytilène expose toute cette doctrine d'une manière claire et profonde. *De opif. mundi*, P. G., t. LXXXV, col. 1066, 1097, 1116.

L'acte créateur, dans ces descriptions diverses, apparaît donc comme un acte d'intelligence et de volonté commun aux trois personnes. Il n'est en rigueur, *formellement*, ni multiple, ni successif, bien qu'on puisse dans le langage courant le décrire ainsi; il est *virtuellement* tel, puisque ses effets sont multiples, successifs et temporels. Il n'est pas davantage distinct de Dieu comme une modalité contingente : l'acte infini est toute chose dans la simplicité, Petau, *De Deo*, I, I, c. XII, XIII, t. I, p. 76 sq.; I, V, c. IV, § 12, p. 211; c. X sq., p. 232 sq.; le terme produit est seul à changer.

Ces idées sont reprises et développées par les scolastiques, avec cette préoccupation constante d'écarter de l'acte pur toute ombre de mutabilité ou de composition. Examinant les rapports de l'action créatrice avec leur classification des diverses actions, ils témoignent d'une subtilité parfois excessive; dans l'ensemble, sauf qu'eux aussi ont écarté avec soin tout ce que la Genèse pouvait suggérer d'anthropomorphisme, progrès tout négatif, on peut dire que l'explication positive n'a pas fait un pas. En peut-il d'ailleurs être autrement dans un tel mystère?

2. Données rationnelles. — La raison dit que Dieu est intelligence et volonté; elle affirme que dans l'être nécessaire tout est nécessaire, qu'on ne peut par conséquent admettre en lui ni succession, ni composition de modes et de substance, de puissance et d'acte. On pourra donc dire que l'essence divine correspond à ce qu'est en nous la nature, principe dernier d'opéra-

tion, *principium quo remotum*, que l'intelligence et la volonté divine répondent à ce que sont en nous ces mêmes facultés, principes immédiats d'opération, *principium quo proximum*. On niera ensuite toute distinction physique et réelle, *distinctio realis*, et même toute distinction rigoureuse de concepts, *distinctio rationis major*, entre les facultés divines : toutes ces divisions de nature et de facultés ne sont que manières de concevoir commodes, parce que nous comprenons de la sorte quelque chose par analogie avec ce que nous sommes, et légitimes en un sens, parce que la cause première possède ces mêmes perfections, encore que ce soit de manière différente et excellente. On dira encore, Dieu n'agissant pas sur une matière préexistante ni par un organe sensible, que la création doit se concevoir comme un acte de la volonté éclairée par l'intelligence et efficace par lui-même. On apportera ensuite les corrections nécessaires pour écarter toute idée de mutabilité, toute proportion physique entre telle détermination divine et tel effet fini, toute ordination réelle, *relatio realis*, de créateur à créature, analogue à celle d'un effort musculaire donné à un travail mécanique déterminé. Que si l'on définit l'acte du créateur, la cause ou raison suffisante de telle créature, *creatio principiativa*, on pourra le concevoir : a) comme un acte de volonté, b) éternel et infini quant à sa réalité physique, *entitative*, c) définissant de toute éternité, sans mettre en Dieu aucune détermination actuelle, les conditions spéciales de perfection, de temps, de lieu, etc., de l'être qu'il lui plaît d'appeler à l'existence : ce n'est donc en Dieu qu'une détermination virtuelle, d) tel enfin que par la toute-puissance de cette volonté l'Être fini devient quand et comme Dieu l'a voulu. S. Thomas, *Cont. gentes*, I, II, c. xxxv, n. 2. Ces explications données, l'action qui produit et constitue la créature reste mystérieuse. « L'art de créer n'est point de ceux dont l'esprit humain puisse surprendre la recette, et nous sommes aussi incapables de la connaître, que de l'employer. » On détermine seulement par ces déductions rationnelles « quels caractères conviennent ou répugnent à l'acte créateur. » De Margerie, *op. cit.*, t. II, p. 19. Un certain agnosticisme s'impose. La raison remarque en effet que la puissance infinie débordant la nôtre a des ressources et des modes d'activité que nous ne pouvons comprendre : à l'Être ineffable correspond une action ineffable ; elle note encore que la première production des choses ne peut ressembler en rien aux modifications accidentelles des substances existantes, et, ceci posé, comme le fait de la création se conclut nécessairement, elle se résout, à défaut de lumières plus vives, à ces explications provisoires et imparfaites, mais cohérentes. Et peut-être est-il bon de s'en contenter, si toutes ces données affirmées à la fois restent, malgré leur obscurité, plus lumineuses encore que les solutions qui se présentent pour les remplacer.

3. *Explications hétérodoxes.* — Il suffirait, ce semble, pour en juger la valeur, de constater les critiques violentes que se renvoient de l'un à l'autre leurs inventeurs. Voir Janet, *Le matérialisme contemporain*, in-12, Paris, 1888, p. 1 sq. On renverrait ces philosophes, comme faisait saint Justin, dos à dos, jusqu'à ce qu'ils se soient mis d'accord. Ce sont les « émanations » gnostiques, les énigmes de l'idéalisme contemporain : processus ternaire de Hegel, « axiome éternel » de Taine, « saut hors de l'absolu » de Schelling. « Qui peut comprendre des assertions aussi contradictoires, écrit M. Janet après l'examen de ce dernier système, et en quoi sont-elles plus claires que le dogme de la création ? » Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, in-8°, 1887, p. 876. M. Ravaisson explique la création par une sorte d'ancêtrement, *se ipsum exinanivit* (!), d'activité divine suivi de réveil et de résurrection. « Voilà, écrit Vacherot, de ces subtilités trop alexan-

drines, qui doivent rendre l'école spiritualiste indulgente pour toutes les énormités du panthéisme. » *Le nouveau spiritualisme*, in-8°, Paris, 1884, p. 135.

Les difficultés philosophiques du dogme présent sont trop sérieuses pour que nous nous croyions permis de jeter l'injure à quelque penseur que ce soit cherchant en pleine sincérité. Toutefois, à beaucoup qui rejettent avec dédain « l'anthropomorphisme » de la Bible, ne peut-on reprocher un anthropomorphisme au moins égal et des contradictions autrement graves que les difficultés du dogme chrétien ? — a. Anthropomorphisme au point de départ. On ne veut admettre aucun mode d'activité en Dieu, que par analogie avec l'activité humaine, soit sensible, soit intellectuelle. Qui prouve donc que ce soit le seul type possible de causalité ? Cela n'est vrai que si l'on prend pour premier principe ce pur postulat : l'homme est la mesure de Dieu. — b. Anthropomorphisme au point d'arrivée. C'est chose manifeste dans l'idéalisme contemporain. Cette évolution de l'idée est copiée plus ou moins fidèlement sur le processus de la pensée humaine, et voici la contradiction notée déjà par saint Irénée. On proclame l'absolu transcendant, inconnaissable, *ignotum omnibus*, puis on transporte en lui, pour expliquer l'origine des choses, toutes les affections et les passions de l'homme. *Cont. hær.*, I, II, c. XIII, n. 3 sq., *P. G.*, t. VII, col. 743. Il se connaît, il se pose, il évolue : anthropomorphisme intellectuel. Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, 3^e édit., t. II, p. 74. Le matérialisme n'échappe pas à cette erreur. « Ce qui fait illusion aux métaphysiciens de l'athéisme, écrit M^{re} d'Hulst, c'est que, après avoir refusé à la matière initiale toute autre propriété que la masse et le mouvement, ils lui restituent furtivement par la suite toutes les propriétés de la cause première, » *Mélanges philosophiques*, p. 259, 264, et cette matière veut, pense, tend vers un idéal, etc., tout comme nous. — c) Contradiction partout. Pour ne pas accepter le dualisme du créé et de l'incrée, on proclame que l'absolu est le relatif, l'imparfait le parfait par identité : c'est du moins l'aboutissement logique de tout monisme. Les philosophes monistes ne sauraient être très sensibles au reproche d'impiété, puisqu'ils n'admettent pas un Dieu personnel et transcendant ; il est du moins inconcevable qu'ils prennent leur parti de tant d'illogisme : une telle manière de résoudre la difficulté en l'exaspérant n'est pas pour satisfaire précisément ceux qui demandent à peser les raisons et les mots. J. Simon, *La religion naturelle*, in-12, Paris, 1873, p. 85 sq. ; Farges, *L'idée de Dieu*, in-8°, Paris, 1894, p. 456 sq. ; Saisset, *op. cit.*, p. 73 sq.

On trouvera, col. 2037, la réponse aux difficultés qui concernent la possibilité *a priori*, l'intelligibilité d'une création *ex nihilo*, et, col. 2038 sq., le développement des idées que nous venons d'indiquer sur les contradictions du monisme. A voir les inextricables difficultés que soulèvent, non pour l'imagination, mais pour la raison philosophique, tous ces essais d'explication, on se prend à soupçonner qu'une inspiration providentielle a dû suggérer à l'écrivain des expressions si heureuses, *Gen.*, I, 3 sq., et *dixit Dominus*, etc., qui nous exposent de l'acte divin ce que nous pouvons en entrevoir, *intelligere*, sans épuiser ce qu'il contient de connaissable pour Celui qui seul peut le comprendre, *comprehendere*. Et sans doute l'image est naïve et faite pour les simples, *descendens ad parvulorum capacitatem*, disait saint Augustin, *De Gen. ad litt.*, I, II, c. VI, n. 13, *P. L.*, t. XXXIV, col. 268 ; mais elle offre assez à penser à qui réfléchit. Simple et riche de sens, elle a le cachet des maîtres ; si la prétention et l'obscurité de quelques autres trouve des admirateurs, est-on bien sûr que ce succès soit de bon aloi ? Le dogmatisme confiant de ceux qui les proposent n'étant

point tempéré, comme dans la théologie catholique, par de justes professions d'ignorance, n'est-on pas mis en singulière défiance à les voir expliquer la constitution et les actes de l'Absolu avec moins d'hésitation que l'histoire des vues politiques d'Alexandre ou de César?

2^e *L'acte créateur et les théories scolastiques de l'action.* — Pour préciser, autant que faire se peut, l'acte créateur, on examine à quel point ce que l'on en sait cadre ou non avec les classifications philosophiques adoptées. Ces discussions ont eu l'avantage de mettre en pleine lumière les notions que nous venons d'exposer et sur lesquelles, semble-t-il, tous les théologiens sont d'accord. Le reste est question d'école et dans une certaine mesure, question de mots.

1. *La création n'est pas une mutation au sens strict.* — L'averroïsme posait le problème en ne reconnaissant d'autre action que la « modification d'état, *mutatio* ou *motus*, et en exigeant comme cause de tout changement de ce genre un mouvement proportionné de l'agent. Il en résultait, comme le notait Gilles de Rome, dans le traité adressé par lui à Albert le Grand, cf. Mandonnet, *Siger de Brabant*, p. cxxi, 5 sq.; Denifle, *Chartularium univ. Paris.*, t. I, p. 487, que le mouvement était éternel et ne pouvait procéder de Dieu immédiatement. De là, condamnation, en 1241, par Guillaume de Paris de cette proposition, *primum nunc et creatio-passio non est creator nec creatura* [ailleurs : *possit non esse creata*], Denifle, *op. cit.*, t. I, p. 170, n. 128; cf. n. 130; en 1277, condamnation de la suivante, par Etienne Tempier : *quod creatio non debet dici mutatio ad esse*. *Ibid.*, t. I, p. 543 sq., n. 217. La censure ajoutait pour cette dernière : « erreur, si on l'entend de toute espèce de mutation. » On peut en effet distinguer une triple mutation : *ad esse* ou création, *ab esse* ou annihilation, *in esse* ou modification d'état. La dernière seule est, de fait, une mutation proprement dite dont les deux termes sont réels; les deux premières, du néant à l'être ou de l'être au néant, emportent cependant un réel changement, et réduire l'action au seul concept de *mutatio in esse*, c'était exclure par un postulat la possibilité de la création. Jusqu'ici l'entente est facile. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. xlv, a. 2, ad 2^{am}; *De potentia*, q. iii, a. 2; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, p. 1, a. 3, q. 1 sq.; Quaracchi, t. II, p. 31 sq.

2. *Ce n'est pas un intermédiaire, un milieu physique entre la cause première et l'effet.* — Cette question, par où se poursuit normalement le problème précédent, se complique des sens multiples que l'on donne au mot d'action et du caractère tout spécial de l'action créatrice *ex nihilo*. Un exemple éclaircira le sens des termes. Un artiste prépare une statue. Le mouvement de ses mains et de son ciseau s'appelle parfois son action, plus exactement c'est la cause prochaine du travail accompli, *actio principiative*. La statue qui se fait se nomme aussi son action; c'en est plutôt le résultat, *actio terminative*. Du côté de l'agent, ce travail de ses membres est un intermédiaire entre lui et l'œuvre réalisée, c'est la mise en jeu préalable d'une force au repos, *actualitas virtutis*. S. Thomas, *Contra gentes*, l. I, c. xlv; l. II, c. ix; *Sum. theol.*, I^a, q. liv, a. 1. Du côté de l'effet, la série des transformations, de l'ébauche grossière au dernier poli, est intermédiaire entre l'état de bloc informe et celui de statue parfaite. La création n'étant pas une mutation au sens strict du mot, il est clair qu'elle ne peut être dite intermédiaire : d'une part, en effet, Dieu crée sans mouvement, S. Thomas, *loc. cit.*; de l'autre, la créature ne passe pas par degrés du non-être à l'être; cela se fait en un instant indivisible, bien qu'elle puisse par la suite se perfectionner avec le temps.

Si l'on veut dire cependant qu'une chose est logiquement connue comme en voie de production, *in fieri*,

avant d'être produite, *in facto esse*, on pourra concéder qu'en ce sens l'action créatrice est un intermédiaire, mais logiquement seulement, non physiquement, entre le créateur et son œuvre. S. Bonaventure, *loc. cit.*, q. II. Si l'on veut que toute action soit un mode de l'effet, cause de son devenir et séparable de sa substance, l'affirmation prête à même critique que les modes suarézien du moins ainsi présentés. Si ce mode est créé lui-même sans intermédiaire, pourquoi serait-il requis? S'il en requiert lui-même un autre, il en faut une infinité.

3. *C'est une action formellement transitive.* — En plus des sens précédents il en est un plus essentiel, *actio formaliter* : c'est l'action au sens propre. Ce n'est ni son principe, *actio principiative*, ni son résultat, *actio terminative*, mais la qualité qui permet de nommer la cause une cause actuellement agissante. Si l'action ainsi entendue demeure une perfection interne de l'agent, elle est dite *immanente* — ainsi d'un acte de volonté; elle est dite *transitive*, si elle a pour résultat de produire quelque perfection nouvelle dans un sujet extérieur — telle l'impulsion donnée à un mobile. Dans quelle classe d'action, immanente ou transitive, convient-il de ranger la création?

Les anciens scolastiques, faute de distinguer en chaque réponse les diverses acceptions du mot action, semblent favorables tantôt à une opinion, tantôt à l'autre. Chacun des modernes les tire à soi. Suarez professe que c'est une action transitive et un mode distinct de l'effet. *Disp. met.*, disp. XX, sect. iv, n. 21. Cf. Molina, I^a, q. xlv, a. 3; q. xxv, a. 1; Lossada, *Cursus philosophiæ*, in-12, Barcelone, 1883, t. vi, tr. III, disp. I, c. III, n. 7 sq. Vasquez rejette le mode, avec quelque raison, ce semble, *In I^{am} S. Thomæ*, disp. CLXXIII, c. II sq., in-fol., Lyon, 1620, p. 259 sq., « la création-action n'est ni la volonté, ni l'intelligence divine, car ce sont là les principes de la création, *principia creandi*, non la création elle-même; la création n'est autre chose qu'une relation dans la créature. » *Ibid.*, c. iv; cf. disp. CLIX, n. 41. Ainsi pour Suarez, comme pour Vasquez, la création serait une action formellement transitive; ils se séparent quand il s'agit de déterminer ce qu'elle est dans l'effet. Vasquez semble peu conséquent avec lui-même en admettant que l'action (*creatio-actio*) serait en Dieu, s'il agissait comme l'agent créé par une modification accidentelle de son être, *ibid.*, disp. CLXXIII, c. II; disp. CLIX, n. 41 : cette modification ne serait cependant, comme il le disait lui-même, que le principe prochain de l'agir, non l'agir lui-même.

La plupart des modernes adoptent une solution mixte. La création, disent-ils, est une action immanente, mais d'une perfection et d'une efficacité telles qu'un effet extérieur en résulte, *formaliter immanens, virtualiter transiens*. Cf. Palmieri, *De Deo creante et elevante*, 1878, part. I, c. I, a. 1, th. v, p. 61 sq.; Mazzella, *De Deo creante*, in-8^o, Woodstock, 1877, disp. I, a. 2, p. 22 sq.; dom L. Janssens, *De Deo creante*, in-8^o, Fribourg-en-Brigau, 1905, part. I, sect. II, a. 2, 3, p. 139 sq.; Urraburu, *Cosmologia*, in-8^o, Valladolid, 1892, disp. II, c. II, a. 3, p. 205 sq.

Un très petit nombre reprennent la solution de Vasquez, la complètent et l'appuient sur la théorie aristotélicienne de l'action. Cf. Mendive, *Institut. theodic.*, in-12, Valladolid, 1887, c. iv, a. 3, sect. II, n. 212; Tilm. Pesch, *Institut. logic.*, in-8^o, Fribourg-en-Brigau, 1890, t. II, p. II, n. 1558; *Institut. philos. naturalis*, in-8^o, Fribourg-en-Brigau, 1897, t. II, n. 531. — La création *formaliter sumpta* serait donc l'être même de la créature en tant que produit dans le temps sous l'influence de Dieu, acte éternel. Prise en elle-même, c'est une action formellement transitive; considérée dans son principe prochain, c'est un acte immanent de volonté.

Est-il besoin de dire que dans un problème de cette nature on ne songe à revendiquer autre chose, pour cette dernière opinion, qu'une probabilité un peu plus grande?

En fait, pour trancher la question, ne conviendrait-il pas d'établir d'abord la thèse d'Aristote? L'action est dans le patient; c'est toute la réalité de l'effet en tant qu'elle connote par son devenir l'influx du sujet agissant. La passion ou l'effet est cette même réalité en tant que reçue dans l'objet. De Régnon, *Métaphysique des causes*, in-8°, Paris, 1886, l. III, a. 3, p. 191 sq. Ce théorème bien démontré ferait éviter les confusions si fréquentes entre l'action formelle et le principe de l'action. Il resterait à déterminer le nom qui convient à l'action créatrice ainsi comprise, et peut-être qu'on abandonnerait ce concept singulier d'une action formellement immanente et virtuellement transitive. Immanente, n'a-t-elle pas pourtant un but propre et un effet extérieur, c'est-à-dire ce qui partout ailleurs spécifie l'action transitive; et comment deviendrait-elle transitive du fait seul de sa perfection entitative et de son efficacité considérées indépendamment de son but?

Il est manifeste que les partisans de cette opinion l'adoptent pour sauvegarder l'immutabilité divine; or on constaterait vite que la solution opposée la défend encore mieux. Elle s'appuie en effet sur ce théorème général : la cause en tant que cause ne change pas; partant la cause première est nécessairement immuable. De Régnon, *loc. cit.*, a. 2, p. 177 sq. Mais, objecterait-on, si la perfection de l'agent est ainsi dans le patient, celle de Dieu sera dans la créature. Sans doute, mais il n'y a là nul inconvénient, si l'on s'entend bien. Ne voit-on pas que si la cause en tant que cause est immuable, elle ne peut acquérir autre chose du fait de son action, qu'une pure relation non pas d'elle-même à la créature, mais de la créature à elle? Cette relation n'est autre chose que la dépendance physique de l'effet *in fieri* à l'égard de la cause; est-elle précisément un mode, ou une relation accidentelle, ou une relation transcendente c'est-à-dire essentielle à tel effet précisément parce qu'il est tel individu, c'est une difficulté à débattre, et l'on préférera peut-être, avec Scot, la dernière solution comme plus logique. Ce qui est certain, c'est que cette relation de dépendance proclame à la fois et l'indigence de l'effet et la puissance de la cause; c'est la gloire de cette dernière, et c'est la seule perfection, dont puisse s'accroître un être immuable. Dieu, étant acte pur, possède *ab æterno* toute la perfection d'une cause en acte et rien ne le perfectionne, ni ne l'accroît intrinsèquement; créant dans le temps, il n'acquiert que dans le temps cette gloire extérieure d'agent *ad extra* de voir des êtres proclamer sa puissance par ce fait qu'ils viennent à l'existence par sa seule influence : c'est sa gloire extérieure, et de ce chef il demeure immuable en soi.

Au surplus, l'accord entre les théologiens est manifeste sur les principes, et c'est l'essentiel; il n'existe de divergence que sur la manière de les défendre mieux. Ce sont là questions d'école dont on chercherait en vain la solution dans l'Écriture ou chez les Pères. A dessein nous avons omis de faire appel à leur témoignage.

IV. IMMUTABILITÉ DIVINE DANS L'ACTE CRÉATEUR. — L'acte créateur que nous avons décrit, par analogie avec notre manière d'agir, comme un acte de volonté éclairé par l'intelligence, n'est pas un acte accidentel et temporel comme les nôtres, mais immuable, éternel, pleinement identifié, quant à sa réalité physique, avec l'essence divine. L'infinité de l'être divin équivaut en effet, dans sa simplicité, à tout ce qu'il y a d'énergie ou de perfection dans la multiplicité de nos actes successifs. Formellement un, parce qu'il est infiniment simple,

il est, dit l'École, virtuellement multiple, parce qu'il est infiniment puissant.

Nous n'avons pas à prouver l'immutabilité en général, cf. Petau, *De Deo*, l. III, c. 1, in-fol., Venise, 1745, t. 1, p. 123 sq., mais à expliquer seulement que la création temporelle du monde ne saurait lui porter préjudice en rien. *Ibid.*, c. II, p. 129 sq. L'objection est née dans l'antiquité avec la philosophie plus profonde des Éléates et de Platon, dès que l'on commença à chercher la raison du mouvement, non dans le mouvement lui-même, mais dans l'immobile et le parfait. L'Être premier, qui seul est vraiment, est immuable, dit Platon. *Timée*, 38 a, édit. Didot, t. II, p. 209. C'est la pensée qu'Aristote développera dans la théorie de l'acte pur. Mais cette immobilité de l'infini l'arrête dès qu'il s'agit de déterminer si l'Être premier est cause efficiente, comme il est cause finale, et la question du commencement temporel du monde lui semble insoluble. *Topicorum*, l. I, c. x, édit. Didot, t. I, p. 179. Il penche visiblement pour l'éternité du monde, et le néoplatonisme marche sur ses traces en affirmant catégoriquement son éternité et sa nécessité. Nous avons entre autres documents de ces controverses la réfutation de Proclus par Jean de Philopon, et le traité de Zacharie de Mitylène contre Ammonius Hermiæ. Au XIII^e siècle, l'averroïsme s'appuiera sur les principes aristotéliens pour défendre la même thèse de l'éternité. S. Thomas, *Cont. gent.*, l. II, c. xxxii, xxxv; *De potentia*, q. III, a. 17. L'hérétique Hermogène arguait aussi de l'immutabilité divine. Tertullien qui le réfute se laisse entraîner ailleurs à des exagérations : on conclurait sur ces principes à la nécessité de la création. *Contra Marc.*, l. I, c. xi, xii, P. L., t. II, col. 258 sq. On sait encore comment Origène, pour écarter de Dieu tout reproche de changement, le faisait créateur *ab æterno* d'une série de mondes. Voir col. 2067.

Grave en soi, la difficulté présente a donc été sentie plus vivement par les plus grands philosophes. Le panthéisme gnostique avec ses émanations successives, le stoïcisme et l'atomisme épicurien, cf. Origène, *Cont. Cels.*, l. IV, n. 14, P. G., t. XI, col. 1045, le monisme contemporain avec son évolution de l'idée ou de la matière seraient mal venus à la faire valoir. Pour résoudre le problème du mouvement, ils l'exaspèrent : dire que le mouvement est nécessaire, c'est affirmer que le changement est l'expression de la nécessité. La contradiction semble un peu forte. Essayons de montrer, pour justifier la solution chrétienne, que le mouvement peut exister *par* Dieu, sans être *en* Dieu.

L'objection est à double face : si la création temporelle entraîne quelque nouveauté en Dieu, l'être premier change; il n'est par conséquent ni nécessaire, ni infini. Si elle ne suppose rien de nouveau, comment expliquer qu'elle n'est pas éternelle comme le créateur?

1^o *Nul changement moral en Dieu.* — La forme la plus commune de l'objection est la suivante : qu'est-ce que ce Dieu qui sort tout à coup de son oisiveté, à qui il prend soudain la fantaisie de créer des mondes? Mais elle procède en somme d'un anthropomorphisme inconscient. Le rationalisme de tous les temps, très prompt à dénoncer ce vice dans les solutions qu'il combat, est souvent moins frappé de la part qu'il occupe dans les objections qu'il soulève. Celle-ci vient de ce qu'on se représente l'activité divine sur le même type que la nôtre, *quia quidquid novi faciendum venit in mentem novo concilio faciunt*. Cf. S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XII, c. xvii, n. 2, P. L., t. xli, col. 367. Nous voulons par volontés successives; Dieu n'a qu'une volonté éternelle embrassant toute la série des modifications qui se succéderont dans le temps. S. Augustin, *ibid.* « Il ne passe pas du non-vouloir au vouloir, dit saint Jean Damascène, mais il a toujours voulu que la création eût lieu au temps par lui défini. » *Dial. contra*

manich., n. 6, *P. G.*, t. xciv, col. 1512; cf. S. Hippolyte, *Fragm.*, II, *P. G.*, t. x, col. 861; Zacharie de Mitylène, *De mundi opif.*, *P. G.*, t. lxxxv, col. 1116; Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, l. I, part. II, c. x, xi, *P. L.*, t. clxxvi, col. 210. Il ne change pas de volonté; mais il veut le changement. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. xix, a. 7, in c. et ad 3^{um}. Le monde commence et toutes choses se succèdent dans l'ordre précis et voulu *ab æterno*.

2^o *Nul changement physique.* — Il reste encore à comprendre comment la réalisation dans le temps de ces desseins éternels n'entraîne pas un changement en Dieu; car enfin si Dieu ne commence jamais à vouloir, il commence au moins à agir, puisque les choses qui apparaissent dans le temps ne commencent que par lui. Ici encore, l'objection provient du même anthropomorphisme. Nous agissons, il est vrai, par à-coups, et nulle action ne va sans quelque agitation. Il n'en est pas ainsi de Dieu. Il est créateur *ab æterno*, car il a toujours dans son infinité ce qui constitue le créateur, son plan, sa volonté, sa puissance. Zacharie de Mitylène, *op. cit.*, col. 1066, 1097; S. Jean Damascène, *loc. cit.*, t. 9, col. 1513. Il est créateur possible, *potentia*, objectera-t-on, mais non créateur actuel, *actu*. Sans doute il ne crée pas *ab æterno*, mais il a en lui *ab æterno* toute la perfection intrinsèque d'un créateur actuel : tout le changement sera donc dans la créature qui deviendra, non dans l'infini qui ne peut ni diminuer, ni s'accroître. Pseudo-Justin, *Quæst. ad orthod.*, q. cxiii, *P. G.*, t. vi, col. 1361. Le *fiat* créateur est prononcé *ab æterno*; c'est un ordre donné pour tel instant : la créature paraît au temps marqué; le créateur n'a pas varié. Supposez que le Père engendre son Fils dans le temps, voici la mutation en Dieu; admettez qu'il crée ou qu'il ne crée pas, ce sont variations hors de lui et donc indifférentes. S. Cyrille d'Alexandrie, *Dialog.*, II, *De Trinitate*, *P. G.*, t. lxxv, col. 781 sq.; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, l. I, c. viii, *P. G.*, t. xciv, col. 812 sq. Mais la créature ne vient pas toute seule; l'Infini qui la fait venir du néant à l'existence a donc passé du non-agir à l'agir? Non pas, il était en acte *ab æterno*, car à la différence des êtres contingents qui passent à l'action, Dieu est simple et son essence est son action, c'est-à-dire que la réalité infinie de son être équivaut, dans son immobilité, à toute l'efficacité des mouvements et agitations par lesquels nous agissons, sans « mise en train » qui complète sa puissance, et, quand il agit, sans usure ni altération. Abélard, *Introd. ad theol.*, l. III, n. 6, *P. L.*, t. clxxviii, col. 104 sq.; S. Thomas, *Cont. gent.*, l. II, c. xxxv, ad 1^{um}, 2^{um}.

Si l'imagination est dérivée par ces notions, la raison se convainc qu'il en doit être ainsi, *si hoc non possit capi propter imaginationem conjunctam, potest tamen necessaria ratione convinci*. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, p. 1, a. 1, q. II, ad 5^{um}, Quaracchi, t. II, p. 24. Elle met sur la voie *aliquo modo* en montrant d'autant moins de mutation dans la cause qu'elle est plus parfaite. Au dernier degré, un instrument matériel par exemple a besoin d'être mis en jeu et s'use à proportion du travail qu'il fournit. Au degré supérieur, un professeur produit d'autant plus d'effet que la pensée enseignée est plus compréhensive et plus simple, et s'agite d'autant moins qu'il sait plus et mieux. Au dernier terme, ce serait la causalité créatrice : Dieu peut tout, parce qu'il est infini, et tout sans altération, parce que simple. *Perfectius capiet, si quis ista duo potest contemplari... quia perfectissimus omnia quæ sunt perfectionis ei attribuantur; quia simplicissimus, nullam diversitatem in eo ponunt*. S. Bonaventure, *loc. cit.*; M^r d'Hulst, *Mélanges philosophiques*, 1892, p. 386-390. L'induction mène ainsi à conclure que si la cause change en produisant, ce n'est pas en tant qu'*agissante*, mais en tant que *limitée* et par consé-

quent *passible* à l'égard des réactions de l'effet, ou en d'autres termes, en tant que toute cause finie est mêlée de non-cause, comme tout être fini est mêlé de non-être. S'il en était autrement, l'altération de la cause agissante devrait toujours être en raison directe de l'effet produit, ce que l'expérience contredit, et l'on devrait conclure que le *patir* est de l'essence de l'*agir*, ce que la raison a peine à admettre. De là ce théorème aristotélicien qui peut servir à éclairer la solution précédente : la cause en tant que cause ne change pas; l'action de l'agent est dans le patient, l'acte du moteur dans le mobile. De Régnon, *Métaphysique des causes*, in-8^o, Paris, 1886, l. III, c. II, a. 2, 3, p. 177 sq.; Baudin, *L'acte et la puissance dans Aristote*, dans la *Revue thomiste*, 1899, t. VII, p. 292 sq.

3^o *Changement d'attributions ou de relations.* — A tout le moins, objectera-t-on, Dieu n'ayant pas créé *ab æterno* n'est pas éternellement créateur, ordonnateur, conservateur du monde, maître, Seigneur, roi des êtres finis. Il s'accroît donc de titres nouveaux, quand il devient tout cela du fait de la création. C'était la grosse difficulté d'Origène, et saint Augustin, après avoir proposé sa solution, préférait rester sur la réserve, *ne facilius judicer affirmare quod nescio, quam docere quod scio*, heureux d'ailleurs de donner en cela une petite leçon de modestie, *ut qui hæc legunt videant a quibus quæstionum periculis debeant temperare, nec ad omnia se idoneos arbitrentur*. *De civitate Dei*, l. XII, c. xv, n. 13, *P. L.*, t. xli, col. 365. On peut cependant éclaircir cette question de quelques observations :

1. Si, comme nous l'avons expliqué à l'instant, le changement produit par l'acte créateur est tout entier dans la créature, il ne résulte du fait de la création qu'une relation nouvelle entre Dieu et le monde. D'ailleurs, si l'apparition première du monde fait difficulté à cet égard, il en faudra dire autant à l'occasion de toute âme nouvelle créée par Dieu, ou du moindre insecte qui se remue sur terre, puisque aussi bien il ne se remue pas indépendamment de Dieu. Mais à vrai dire un tel changement de relation n'introduit dans la cause première aucune modification, pas plus qu'une pièce de monnaie n'est modifiée en soi du fait que donnée comme caution, ou payée comme dette, ou prêtée à intérêt, elle devient gage, prix, ou capital productif. S. Augustin, *De Trinitate*, l. V, c. xvi, n. 17, *P. L.*, t. xlii, col. 922; pas plus que vous n'êtes modifié du fait qu'une autre personne vient prendre place à votre droite ou à votre gauche, bien que vous acquériez, elle seule changeant, une relation nouvelle à son égard. Boèce, *De Trinitate*, c. v, *P. L.*, t. lxiv, col. 1254; S. Anselme, *Monolog.*, c. xxiv, *P. L.*, t. clviii, col. 177 sq. Encore convient-il bien de remarquer qu'il ne peut y avoir en Dieu aucune relation réelle et réciproque à la créature, comme serait cette relation locale de deux personnes assises l'une près de l'autre : infini et fini ne sont pas dans le même ordre; il n'y a entre eux aucune proportion; il ne saurait donc y avoir, du côté de l'Infini, que *relation de raison*.

2. De plus, il y a lieu de considérer que l'imagination nous trompe toujours. Ne conçoit-elle pas les rapports du temps à l'éternité à peu près comme ceux d'une grande ligne à une ligne plus grande qui la déborde par les deux bouts? C'est un leurre : a) puisque le temps commence avec les créatures, *ubi enim nulla creatura est cujus mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt*, il faut dire que Dieu est toujours créateur et seigneur puisqu'il est tout cela pendant toute la durée du temps, S. Augustin, *De civitate Dei*, *loc. cit.*, col. 364; b) puisque l'éternité n'est pas une succession mais un continuuel présent, l'image des deux lignes est fautive. L'éternité, en tant que cause première du temps, touche la ligne du temps

par tous ses points, sans être pourtant étendue et quantitative comme elle. S. Thomas, *Cont. gent.*, I, II, c. xxxv, ad 5^{um}. Quels sont exactement ces rapports mystérieux ? On pourra peut-être attendre qu'ils soient bien éclaircis pour en tirer une objection péremptoire contre l'immutabilité divine.

Ainsi, si la création temporelle implique quelque changement de relation, une modification de ce genre n'entraîne aucune mutation dans l'être même de Dieu : cette réponse semble suffisante pour garantir l'immutabilité divine. Que si l'on voit quelque répugnance à ce que des relations de ce genre s'ajoutent à Dieu avec le temps, il sera bon de considérer que cette difficulté n'est qu'une des faces du problème de la coexistence du fini et de l'infini. C'est ici leur coexistence sous le rapport de la durée : éternité et temps. On ne saurait l'expliquer plus à fond qu'on n'explique leur coexistence sous le rapport de l'être même. La raison demande donc qu'on affirme la distinction des termes, qu'on ne peut onfondre — question de fait ; et qu'on use d'une réserve prudente quand il s'agit d'expliquer leurs rapports — question du comment.

4^o Possibilité d'un changement. — Il semble à raisonner ainsi qu'on prouve trop. Si dans la cause première tout est éternellement identique, pourquoi l'effet ne se produit-il pas *ab æterno* ? la raison suffisante posée, l'effet doit suivre. C'était encore une des objections d'Aristote, du néoplatonisme et de l'averroïsme. Or — 1. si elle était fondée, il faudrait conclure, remarquons-le, que la cause première ne saurait être une cause libre ; en d'autres termes, il lui serait refusé, de par sa souveraine perfection, d'avoir cette perfection des êtres inférieurs, la plus élevée pourtant en dignité, l'indépendance et la maîtrise de ses actes. Qui le croira ? — 2. Puisque Dieu est sans changement interne la raison suffisante de tous les possibles, tous les possibles sans exception devraient aussi venir à l'existence *ab æterno*. Il faudrait de même renouveler, à propos de l'espace et de la quantité, l'objection que l'on formule à propos du temps : toutes ces notions sont connexes. Puisque l'Infini, sans modification aucune, est la raison suffisante d'une création de masse indéfiniment plus considérable, pourquoi le monde ne procède-t-il pas indéfiniment plus gros ? La même réponse vaut pour toutes les questions semblables : parce qu'il a voulu telle mesure de temps ou de masse plutôt que telle autre. S. Thomas, *De potentia*, q. III, a. 17. — 3. Et voici la dernière réponse dans la nature même de la volonté : pouvoir n'est pas agir dans les causes libres ; la volonté n'agit pas forcément dans la mesure adéquate de ce qu'elle peut, mais de ce qu'elle veut, *non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi*. *Cont. gent.*, I, III, c. xxxv, n. 3. Au degré infini, on peut nier de la volonté tout ce qui est détermination et modification subjective, *determinatio subjecti*, mais il ne faut pas lui refuser la faculté de déterminer et de limiter l'objet qu'elle choisit, *determinatio objecti*, puisque c'est l'essence même du vouloir.

Dans toutes ces difficultés très réelles, il y a lieu de se défier des illusions de l'imagination et du sentiment : Dieu n'étant pas ce que nous sommes ne doit pas être jugé ou défini à notre mesure. Par ailleurs le désir de rendre raison de toutes choses ne doit pas aller jusqu'à nous faire oublier la nature de l'acte libre, que l'on nie en fait, dès qu'on prétend donner sa formule mathématique.

Sur ce problème, voir Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis*, in-fol., Lyon, 1651, I, III, p. 14 sq. ; Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, II^e part., c. v, a. 3, *Œuvres*, in-4^e, Paris, 1838, t. I, p. 106 sq. ; Suarez, *Disp. metaph.*, disp. XXX, sect. VIII, IX, Paris, t. XXVI, p. 113-137.

V. LIBERTÉ DE L'ACTE CRÉATEUR. — C'est un dogme de foi articulé par le concile du Vatican dans les

termes les plus explicites, que l'acte créateur est pleinement libre, *liberrimo consilio*. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1632, 1652. Voir plus loin. Cf. *ibid.*, n. 316, 428, 430, 503, 600, 1509, 1522, 1753.

On peut distinguer une liberté d'exercice, pouvoir de faire ou de ne faire pas, et une liberté de spécification, pouvoir de faire une chose plutôt qu'une autre, ou de telle manière de préférence à telle autre ; le terme de l'action est, du fait de la première, contingent dans son existence, puisqu'il pouvait n'être pas, du fait de la seconde, contingent dans sa manière d'être, puisqu'il pouvait être différent.

Ni l'Écriture, ni les Pères ne distinguent sous ces termes d'école les qualités de l'acte créateur ; ils revendiquent seulement sa liberté absolue. Nous invoquerons donc les preuves positives pour l'une et l'autre espèce de liberté à la fois ; nous prouverons à part l'une et l'autre par la raison.

Il est à peine besoin de noter que l'Église n'entend pas assimiler en tous points le libre arbitre de l'homme et celui de Dieu. 1^o Elle affirme que tout ce qu'il y a de perfection dans la liberté humaine existe en Dieu et par conséquent : a) l'acte créateur n'a pas été imposé à Dieu par un agent extérieur, *libertas a coactione* ; b) il ne procède même pas d'un mouvement indélébile de sa nature, *libertas a necessitate*. — 2^o Elle nie cependant tout ce qui est imperfection dans le nôtre : hésitations avant le choix, versatilité après la décision prise, détermination de la faculté par une modification accidentelle correspondante à chaque volition.

1^o L'Écriture. — L'élection et le choix supposent la faculté de se déterminer librement ; or l'Écriture montre Dieu délibérant ; ainsi, Gen., I, 26, Dieu se consulte sur la création de l'homme. Anthropomorphisme évident, mais très expressif de la liberté qu'on suppose à Dieu. — De même, dans l'usage ordinaire, le commandement suppose l'autorité, l'autorité implique pouvoir sur autrui et avant tout maîtrise de soi et pouvoir sur son acte. Par un symbolisme analogue au précédent, la Genèse montre Dieu ordonnant au chaos : *fiat lux...*, *fiat firmamentum...*, *germinet herba...*, *producat aquæ...* — Enfin, la liberté divine, partout supposée dans le pouvoir souverain et réfléchi que l'Écriture reconnaît à Dieu sur toute son œuvre, Esth., XIII, 9 ; Is., XL, xli ; II Mach., VIII, 18, est expressément affirmée. Ps. CXIII, 3 (héb., cxv, 3) ; Ps. CXXXIV, 6 (héb., cxxxv, 6) : notre Dieu est dans le ciel ; tout ce qu'il veut il le fait ; cf. Sap., XII, 18, et surtout dans le pouvoir discrétionnaire de vie et de mort : tu leur retires le souffle, ils expirent ; tu envoies ton souffle, ils sont créés. Ps. CIII, 29 (héb., civ). Si vous aviez haï une chose, vous ne l'auriez pas faite ; et quel être pourrait subsister, si vous ne le vouliez. Sap., XI, 24, 25.

2^o Les Pères. — En fait, la liberté de l'acte créateur présente une difficulté considérable, mais c'est une difficulté d'école : l'acuité de la réflexion philosophique ne fait que la rendre plus sentie, tandis que le bon sens vulgaire conclut à la liberté, comme naturellement, de la richesse souveraine et de l'indépendance absolue de l'être divin. La foi chrétienne n'en jugea pas autrement. La contradiction commence avec la spéculation gnostique et néoplatonicienne.

Dieu n'a pas besoin d'intermédiaires, proteste saint Irénée ; il a toujours présents le Fils et l'Esprit par qui librement et spontanément *libere et sponte* il a fait toutes choses, *Cont. hæres.*, I, IV, c. xx, n. 2, P. G., t. VII, col. 1032 ; *omnia fecit libere et quemadmodum voluit*, I, III, c. VIII, n. 3, col. 868 ; selon son gré et librement, *sua sententia et libere*, parce qu'il est seul créateur, I, II, c. I, n. 1, col. 170 ; créant les hommes il les fait libres à son image, I, IV, c. xxxviii, n. 4, col. 1109.

Saint Hippolyte est aussi explicite : il fait ce qu'il

veut, comme il veut, quand il veut, πάντα ποιών ὡς θέλει, καθὼς θέλει, ὅτε θέλει. *Adv. Noet.*, c. viii, P. G., t. x, col. 816. Clément d'Alexandrie reprend une image de Philon : Dieu fait le bien comme le feu brûle ; mais il la corrige. Naturel de part et d'autre, l'acte est de plus en Dieu pleinement libre, οὐ γὰρ ἀνάγκη... ἐούσιος δέ. *Strom.*, VII, vii, P. G., t. ix, col. 457. S'il dit donc que pour Dieu cesser de faire du bien, ce serait cesser d'être, VI, xvi, col. 369, les mots ne sont pas à prendre en rigueur.

Affirmer la liberté, disaient les gnostiques et les néoplatoniciens, c'était mettre en Dieu la mutabilité. Origène croyait donner satisfaction à ces objections en reconnaissant l'éternité non pas de notre monde, la foi affirmant qu'il a commencé, *Periarch.*, I, III, c. v, n. 1, P. G., t. xi, col. 325, mais d'une série de mondes dont le nôtre est la dernière évolution, I, I, *proem.*, n. 7, col. 119 ; c. II, n. 9, 10, col. 158 ; I, III, c. v, n. 3, col. 327. Solution incomplète, puisque dans cette hypothèse Dieu modifie cependant de temps à autre l'état primitif, et dangereuse, car elle supprime en Dieu la liberté de créer ou de ne pas créer. Autre atteinte à la liberté divine : pour excuser la justice divine, il affirme l'égalité primitive des substances spirituelles ; Dieu ne peut créer que des âmes égales. *Periarch.*, I, I, c. viii, n. 4, t. xi, col. 179 ; I, II, c. ix, n. 5, 6, col. 229, 230. Enfin, Dieu n'a pu créer que le nombre d'êtres que sa puissance pouvait embrasser. *Periarch.*, I, II, c. ix, n. 1, col. 235.

Saint Basile, au contraire, note que Moïse a dit : au commencement Dieu *fit*... *Gen.*, I, 1. Par ces mots, il condamne ceux qui voient dans le monde l'ombre nécessaire ou le rayonnement nécessaire de Dieu. *In Hexaem.*, homil. I, n. 7, P. G., t. xxix, col. 17. Saint Ambroise s'est inspiré de ce passage. *Hexaem.*, I, I, c. v, n. 18, P. L., t. xiv, col. 131.

Même doctrine dans saint Augustin, *Contra priscill.*, c. II, n. 2, P. L., t. xlii, col. 670, 671 ; *De civit. Dei*, I, XXII, c. xxx, n. 3, t. xli, col. 802. Commentant Ps. cxxxiv, 6, *quæcumque voluit fecit*, le saint docteur oppose liberté humaine et liberté divine : « Il est faux qu'il ait été forcé de faire tout ce qu'il a fait ; mais il a fait tout ce qu'il a voulu. Vous bâtissez une maison ; c'est le besoin qui vous contraint... Dieu agit par bonté ; il n'avait besoin d'aucune de ses œuvres ; aussi a-t-il fait tout ce qu'il a voulu. » *In Ps. cxxxiv*, n. 10 sq., t. xxxvii, col. 1745 sq. Supposer à sa volonté une cause, c'est supposer quelque chose d'antérieur à sa volonté, *quod nefas est credere*. Cf. *De Gen. contra manich.*, I, I, c. II, n. 4, t. xxxiv, col. 175 ; *Lib. quæst. LXXXIII*, q. xxviii, t. xl, col. 18. Il est vrai qu'il écrit : si Dieu ne pouvait faire du bien, ce serait impuissance ; si le pouvant, il ne le voulait pas, ce serait grand égoïsme, *magna invidentia*, *De Gen. ad litt.*, I, IV, c. xvi, n. 27, t. xxxiv, col. 307, raisonnement qu'il reprendra à propos de la génération du Verbe, qui pourtant est nécessaire, *Contra Maximum*, I, II, c. vii, t. xlii, col. 762 ; *Lib. quæst. LXXXIII*, q. I, t. xl, col. 32 ; mais ces difficultés sont à résoudre dans l'ensemble de sa doctrine. Il prévoit le reproche *magna invidentia* ; il montre comment Dieu y a répondu, sans tenir qu'il fût forcé d'y répondre. C'est en effet son enseignement constant que Dieu agit par bonté et non par besoin, *ne per indigentiam necessitatem potiusquam per abundantiam beneficentiae Deus amare putaretur*, *De Gen. ad litt.*, I, I, c. vii, n. 13, t. xxxiv, col. 251, et plus explicite, *De Gen. contra manich.*, I, I, c. II, n. 4, t. xxxiv, col. 175.

La pensée du pseudo-Denys reste obscure. Le soleil, dit-il, n'a nul besoin de délibérer, οὐ λογίζμενος ἢ προαρούμενος, mais par cela seul qu'il est, αὐτὸ τὸ εἶναι, il éclaire tout ce qui peut recevoir sa lumière ; ainsi de Dieu : parce qu'il est la bonté, αὐτὸ τὸ εἶναι :

τὸ ἀγαθόν, il étend sa bonté sur tous les êtres. *De div. nom.*, c. iv, n. 1, P. G., t. III, col. 693. D'après les scholies de Maxime, Denys exprime seulement que répandre la lumière ou les bienfaits est de part et d'autre un acte naturel ; d'après saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. xix, a. 4, ad 1^{um}, il signifie que l'un et l'autre font du bien à tous indistinctement. Cf. Petau, *De Deo*, I, V, c. iv, Venise, 1745, t. I, p. 211. A vrai dire, la première explication semble plutôt la vraie : Dieu et le soleil sont causes universelles, l'un de la lumière, l'autre de l'être, tous deux conformément à leur nature, *loc. cit.*, 4, col. 697 sq. ; la comparaison ne visant pas le mode d'action n'affirme et ne nie pas davantage la liberté.

C'est en ce sens aussi que saint Jean Damascène l'a comprise. *De fide orth.*, I, I, c. x, P. G., t. xciv, col. 840. Ses expressions au premier abord feraient croire qu'il tient lui-même la création pour nécessaire : « Dieu qui est bon par nature, et par nature démiurge, et par nature Dieu, n'est pas cela par nécessité. Qui en effet lui imposerait cette nécessité ? » *Loc. cit.*, I, III, c. xiv, col. 1041. Il définit le libre arbitre par la volonté, *ibid.*, col. 1037, et l'on pourrait en conclure qu'il confond lui aussi acte volontaire et acte libre. Mais il distingue si nettement ailleurs l'acte spontané de l'acte délibéré, I, II, c. xxiv, col. 956, il réclame si expressément pour l'acte libre la possibilité du choix, I, II, c. xxvi, col. 960, que l'on se convainc plutôt qu'il n'a pris pour volontaire que le seul acte libre. Par ailleurs comme il explique que l'homme est l'image de Dieu précisément par le libre arbitre, I, II, c. xii, col. 920 ; I, III, c. xiv, col. 1037, il paraît clair que les expressions, φύσει ἀγαθὸς ὢν καὶ φύσει δημιουργὸς καὶ φύσει Θεός, doivent s'entendre non d'une nécessité de nature, mais d'un privilège de nature, qui le mettant au-dessus de toute autre, l'exempte de toute coaction, I, III, c. xiv, col. 1041. Il dira de même que l'homme et l'ange sont libres par nature, φυσικῶς. *Ibid.* Sa pensée paraît même pouvoir éclairer celle du pseudo-Denys. *De div. nom.*, c. iv, n. 1, P. G., t. III, col. 693. Que la liberté divine ne soit pas comme la nôtre hésitante, délibérante et muable, rien dans cette doctrine que de juste et de profond. *Ibid.*, col. 1041 ; I, II, c. xxii, col. 945 ; c. xxvii, col. 960, 961.

On trouvera chez Petau, *loc. cit.*, p. 210 sq., des témoignages très explicites de Jules Africain, de saint Cyrille, de Zacharie de Mitylène, etc.

3^e Les scolastiques. — Au moyen âge la doctrine d'Abélard sur la liberté divine fut l'occasion de graves controverses. A vrai dire, il affirme catégoriquement le libre arbitre de Dieu, *Introd. ad theol.*, I, III, c. vii, P. L., t. clxxviii, col. 4109, mais ses explications laissent soupçonner qu'il confond acte volontaire et acte libre. *Ibid.*, col. 1110, 1111. D'ailleurs, étudiant longuement si Dieu peut faire autre chose que ce qu'il fait, il conclut à la négative, *constat id solum posse facere Deum quod aliquando facit*, *ibid.*, I, III, c. v, col. 1096, bien que cette opinion n'ait que peu ou point d'approbateurs, *paucos aut nullos*, et qu'elle paraisse contredire beaucoup, *plurimum*, et la manière de parler des Pères, et même quelque peu la raison, *aliquantulum*. *Ibid.*, col. 1098. Il prétend s'appuyer sur saint Augustin, *si potuit et noluit invidus est* ; cf. *Lib. quæst. LXXXIII*, q. I, P. L., t. xl, col. 32, et sur saint Jérôme, *non enim quod vult hoc facit, sed quod bonum est hoc vult Deus*, *In Dan.*, IV, 32, P. L., t. xxv, col. 518, et surtout sur l'impossibilité d'assigner une raison du choix divin, si faire et ne faire pas sont égaux aux yeux de Dieu.

La théorie d'Abélard, vivement combattue par saint Bernard, *Capit. hæres.*, c. III, P. L., t. clxxii, col. 1050, fut condamnée au concile de Sens, voir ABÉLARD, t. I, col. 44 ; Denzinger, *Enchiridion*, n. 316 ; elle est rétractée par lui. P. L., t. clxxviii, col. 107.

Son opinion est adoptée cependant par quelques-uns de ses disciples, par l'*Epitome*, par le sententiaire de Saint-Florian, par Ognibene, Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 54 sq.; mais Roland se sépare nettement de lui, ramène les textes scripturaires invoqués à une exégèse plus saine et lui prouve qu'il est conduit à nier l'infinité de Dieu, puisqu'en fin de compte tout ce que Dieu fait étant fini, l'œuvre est la mesure de l'ouvrier, à moins qu'il ne puisse toujours faire plus et mieux qu'il ne fait. Gietl, *ibid.*, p. 52 sq. Cf. Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, l. I, part. II, c. xxii, *P. L.*, t. clxxvi, col. 214; disciple de Hugues, *Summa*, tr. I, c. xiii, xiv, *ibid.*, col. 64 sq. Roland affirme que créer ou ne pas créer sont pour Dieu deux biens égaux et en appelle avec saint Augustin, cité par la Glose ordinaire, *In Rom.*, ix, 14, *P. L.*, t. cxiv, col. 501, au mystère insondable des décrets divins. Pierre Lombard, sans le nommer, attaque manifestement Abélard, *quidam de sensu suo gloriantes*, *Sent.*, l. I, dist. XLIII, XLIV, *P. L.*, t. cxcii, col. 635, et la question ainsi posée par ce philosophe — Dieu peut-il plus, ou mieux, ou autre chose que ce qu'il fait — est désormais toujours résolue par l'affirmative. Cf. Bandin, *Sent.*, l. I, dist. XLII, XLIII, *P. L.*, t. cxcii, col. 1021; S. Thomas, *ibid.*, dist. XLIII, c. ii; *Cont. gentes*, l. II, c. xxiii-xxx, etc.; Scot, *ibid.*, l. I, dist. VIII, c. v; S. Bonaventure, *ibid.*, dist. XLIII, XLIV, Quaracchi, t. I, p. 772. Nous présenterons plus loin les arguments principaux de ces docteurs.

D'accord sur le fond, ils se séparent cependant sur la question de savoir quelle perfection physique dans l'acte libre de Dieu constitue la formalité de liberté. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. xix, a. 10, note, Paris, 1871, t. I, p. 154 sq.; Salmanticenses, *Cursus theolog.*, Paris, 1876, t. II, tr. IV, disp. VII, p. 101 sq. Problème accessoire d'un intérêt fort restreint.

Sur la question principale, d'après Pluzanski, *Essai sur la philosophie de D. Scot*, in-8^o, Paris, 1887, p. 197, on verrait Scot aller plus loin que les autres, montrer Dieu libre jusque dans la constitution des essences, et reprocher à saint Thomas de rechercher avec excès les raisons de convenance dans le plan de la providence : on en viendrait à croire que ce sont des motifs déterminants. Critique inexacte en somme; en juger ainsi c'est perdre de vue les principes si souvent posés par le docteur angélique : la recherche de telles explications n'a d'autre but que d'aiguiser l'esprit et d'alimenter la piété, *ad fidelium quidem exercitium et solatium*. *Cont. gent.*, l. I, c. ix. Nul plus que lui d'ailleurs ne l'a affirmé : la volonté de Dieu a toujours de sages raisons, jamais des causes.

La thèse d'Abélard est reprise par J. Wiclef, cf. Thomas Waldensis, *Doctrinale fidei*, in-fol., Venise, 1757, t. I, c. x sq., p. 71; par Luther, approuvant Wiclef. Tout arrive par nécessité, *Assert. art.*, xxxvi; par M. Bucer, *De concordia doctrinæ, c. De lib. arbitrio*; enfin par J. Calvin, d'après Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. III, c. xv; cf. *De controversiis*, in-fol., Ingolstadt, 1593, t. III, col. 694, qui paraît s'être mépris sur sa pensée. Cf. Calvin, *Institutionum christ. fidei*, l. IV, in-fol., Leyde, 1654, l. I, c. xvi, § 3, p. 60; *Institution chrétienne*, in-4^o, Paris, 1888, p. 90 sq.

Jansénisme nie également la liberté divine. *prorsus perit, hoc ipso quod semel immobili voluntate voluit*. *De gratia Christi*, l. VI, c. xi. Cf. Dechamp, *De hæresi janseniana*, in-fol., Paris, 1728, l. III, disp. II, c. xv sq., p. 67 sq.

De nos jours, la liberté de la création est également niée, non seulement par les systèmes panthéistes et monistes, qui le doivent faire logiquement, mais par plusieurs représentants de l'école spiritualiste. Cousin, *Cours de philosophie*, in-8^o, Paris, 1828, v^e leçon, p. 26, 27; Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, Paris, 1881,

p. 355. Tel est encore le cas de l'école hermésienne, cf. Kleutgen, *La philosophie scolastique*, trad. Sierp, 1869, t. II, diss. V, c. IV, p. 455-519; Denzinger, *Enchiridion*, n. 1509; tel le cas de Rosmini, *ibid.*, n. 1573; cf. n. 522. A l'encontre de ces thèses, M. Secrétan définit Dieu par la liberté : comme il est ce qu'il veut, il fait ce qu'il veut.

4^o Preuves de raison. — 1. *Liberté d'exercice* : le monde n'existe que si Dieu veut. Quelques preuves peuvent l'établir. — a) *Le fait que tous les êtres possibles ne sont pas réalisés*, puisque nous concevons comme possibles bien d'autres individus des espèces existantes, ou bien des modifications des types spécifiques existants, prouve qu'une nécessité aveugle n'a pas produit toutes choses : comment dans cette hypothèse expliquer ce choix? — b) *L'existence de la liberté* dans l'homme amené naturellement à conclure que pareille qualité existe en Dieu : c'est une perfection; comment n'existerait-elle pas dans celui qui est toute perfection? Il est vrai qu'elle est en nous mêlée d'impuissance, de changement, mais il apparaît à la réflexion que ces défauts ne lui sont pas essentiels : indécision, versatilité, propension au mal viennent en effet de ce que la volonté est faible et finie; la faculté de choisir procède au contraire de sa nature d'appétit rationnel; elle peut donc subsister sans les défauts précédents dans l'être infini. C'est ce que la raison suivante peut mettre encore en lumière en montrant : c) *Le fondement de la liberté*. Dans la doctrine de saint Thomas, c'est la spiritualité de l'âme, son intellectualité. Les corps matériels sont déterminés dans leurs actions par les affinités chimiques et par les lois physiques. Il en va autrement des substances spirituelles : les réactions vitales par lesquelles elles répondent aux excitations matérielles ou morales ne sont pas fatales; c'est que, par delà le bien qui leur est actuellement proposé, elles peuvent concevoir un bien égal ou supérieur qui contrebalance pour elles l'attrait du précédent; bien plus, toute substance spirituelle peut concevoir l'idée d'infini et par amour exclusif de ce bien parfait se refuser à tous les biens finis. Le fondement prochain de la liberté, c'est donc cette suffisance de l'âme spirituelle assez noble de sa nature pour ne se laisser charmer, si elle le veut, que par le seul infini. A ce même titre Dieu est libre : a. Son intellectualité souveraine, sa simplicité absolue fondent chez lui une connaissance et un amour plus parfaits du souverain bien et une estime plus juste de tout le reste; b. l'infini qu'il trouve en soi, qu'il aime nécessairement d'un amour proportionné, S. Thomas, *De potentia*, q. III, a. 15; *Cont. gent.*, l. I, c. LXXX, le rend capable de mépriser tout ce qui est fini : tout en un sens lui est égal, même l'univers entier, parce que toute chose finie est également méprisable à l'égard de l'infini, qu'il aime et qu'il possède; il est donc libre pour tout en dehors de soi. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. xix, a. 3. Une analyse de l'acte de volonté compléterait cette preuve. Toute volition procède de l'amour d'un bien apparent ou réel dont on recherche la possession; ce bien, c'est ou le terme dernier de l'effort, telle fin, ou la voie qui y conduit, tel moyen. Encore n'aime-t-on et ne veut-on pas le moyen pour lui-même, mais en vue de la fin et pour le service qu'il rend. Il faut donc, si le monde procède de Dieu nécessairement, qu'il soit pour lui une fin ou un moyen nécessaire. Mais la seule fin nécessaire de Dieu, c'est celle qui seule est proportionnée à sa puissance de connaître et d'aimer, c'est l'infini; il s'aime donc et comme il trouve tout en lui, le monde ne lui est, ni comme moyen, ni comme fin, aucunement nécessaire : « il voit tous les êtres finis, comme des images réfléchies de sa bonté, non comme ses principes constituants, *ejus principia*; partant il tend vers eux comme vers des objets convenables à sa

bonté, nullement comme à des termes nécessaires. » S. Thomas, *Cont. gent.*, I, 1, c. LXXII, n. 3. On a donc raison de dire que créer ou ne pas créer sont pour lui deux actes égaux : il ne gagne ni à l'un ni à l'autre. Suarez, *Disp. met.*, disp. XXX, sect. XVI, n. 20 sq., Paris, t. XXVI, p. 189 sq.

d) *Par voie indirecte* et réfutation des objections la même thèse se confirme. Les difficultés métaphysiques qui amènent à nier la liberté de la création sont en fait très graves. Il est bien vrai qu'il y a un lien nécessaire entre Dieu et le monde : par le seul fait que l'Être infini existe, l'être fini est possible par participation ; dès lors, dit-on, il est pensable et dans l'Être infini il est pensé nécessairement et comme distinct de lui : cette pensée nécessaire, voilà le monde. On remarquera cependant qu'à moins d'assimiler injustement la pensée divine à celle de l'homme, on ne saurait la concevoir comme une modalité distincte de son essence : elle est Dieu même. Il est vrai que cette affirmation, qui paraît de toute nécessité, semble d'abord compliquer la question plutôt que l'éclaircir : comment Dieu peut-il connaître dans le même acte infini et simple, le fini et l'infini, le moi et le non-moi ? On peut cependant soupçonner quelque chose de la solution. Le fini, en effet, est en quelque sorte plein de Dieu comme terme possible de son imitabilité, comme terme actuel de sa puissance. L'Être incréé est sous tous les rapports le prototype et la raison suffisante de l'être participé : il peut donc connaître *en soi* tout ce qu'il met *en lui*. Le créé s'oppose à l'incréé par la limite, soit ; mais la limite n'étant rien de positif ne peut être l'objet d'un concept positif distinct ; il suffit de nier plus ou moins du parfait pour connaître l'être plus ou moins limité ; la lumière peut connaître les ténèbres sans sortir d'elle-même en niant de son contraire tout ou partie de la perfection qui est en elle. Par ailleurs cette seule connaissance n'est pas un acte de la puissance productrice, pas plus que nous ne réalisons nos idées ou nos projets d'action en les pensant : *necesse est Deum alia scire, non autem velle*. S. Thomas, *Cont. gent.*, I, 1, c. LXXI, 5 ; *Sum. theol.*, I^a, q. XIX, a. 3, ad 6^{um}. De ce qu'un artiste sait tout ce qu'il peut faire, il ne s'ensuit pas qu'il produise tout ce qu'il sait. *Cont. gent.*, I, II, c. XXVI, n. 5.

En insistant sur la difficulté précédente, on ferait remarquer que ces êtres possibles ne sont pas seulement objets de pensée, mais termes nécessaires de l'amour, parce qu'ils sont une participation de l'infini : cet amour nécessaire, c'est la création. Non pas. Il est vrai que Dieu s'aime en eux nécessairement, mais cet amour peut rester inefficace ; ainsi d'objets que nous reconnaissons beaux, bons, utiles en soi, et que nous laissons à d'autres n'en ayant que faire : il aime ces essences nécessairement, sans vouloir nécessairement leur existence, que leur nature n'exige pas et qui ne lui importe en rien. Nouvelle objection : les jugements de Dieu se réglant sur sa sagesse et les jugements de sa sagesse étant nécessaires, l'acte du créateur qui procède de ces jugements est nécessaire aussi : la création n'est donc pas libre au moins quant aux êtres que la sagesse montre à créer. Il y a ici encore confusion. Fatalement l'acte créateur, puisque Dieu est parfait, aura toute la rectitude que la sagesse inspire ; et c'est précisément pour cela qu'il sera libre, car la sagesse infinie représente à Dieu qu'il est à lui-même le seul objet digne de son amour et que tout le reste est indifférent à sa perfection. Ainsi en est-il chaque fois que nous avons le choix entre des actes également bons : la conscience éclaire, elle ne commande pas ; elle met à l'aise en montrant précisément que rien ne s'impose.

Mais à résoudre ainsi le problème, on tombe dans une autre difficulté : pourquoi Dieu crée-t-il, si créer

ou ne pas créer sont pour lui deux biens également indifférents : où est la raison de la préférence, si rien en soi n'est préférable ? Cette énigme n'est pas propre à la liberté divine ; elle se rencontre dans tout acte libre et il faut qu'elle s'y trouve : si c'est le motif objectivement le plus fort qui entraîne l'assentiment, nous sommes déterminés ; plus de libre arbitre. Il est de l'essence de l'acte libre d'avoir toujours une raison suffisante — sans quoi il cesserait d'être raisonnable — jamais de raison nécessitante — sans quoi il cesserait d'être libre. Mais alors la préférence elle-même est sans raison ! Nullement, mais le motif dernier de la préférence se tire du bon plaisir du sujet, non de l'attrait naturel de l'objet. La liberté, dit très bien M^r d'Hulst, « est une balance qui met elle-même ses plateaux. » *Conférences de Notre-Dame*, in-12, Paris, 1891, p. 110 sq. Là où le motif n'est pas déterminant, elle y met du sien : le motif de l'acte devient bien le plus fort mais subjectivement, parce que la volonté consent à l'aimer et à l'aimer plus, ne fût-ce que pour s'affirmer à elle-même qu'elle met son amour où elle veut. Ainsi, toutes proportions gardées, en est-il de Dieu : il arrête ses regards sur un acte convenable, sans être nécessaire ; il l'aime pour ce qu'il a d'aimable, et il le préfère parce qu'il lui plaît d'exercer à son propos ce pouvoir souverain de ne devoir qu'à soi-même la raison dernière de ses déterminations. Quant aux qualités qu'il a pu aimer et vouloir dans l'acte créateur, quant aux graves difficultés qu'on peut encore soulever en arguant de l'immutabilité divine, voir col. 2135 sq. ; quant aux restrictions qu'il convient d'apporter à cette thèse de la liberté divine, il va sans dire que Dieu ne peut vouloir ni le mal, ni ce qui est contradictoire, et que telle ou telle volition peut être commandée par une autre, *necessitas ex suppositione* : qui veut la fin veut les moyens, et plus la fin est restreinte et limitée, plus le choix est réduit dans le nombre des moyens. S. Thomas, *Cont. gent.*, I, 1, c. LXXXIII, LXXXVI ; Kleutgen, *Philosophie scolastique*, t. II, p. 457-519.

2. *Liberté de spécification*. — La liberté de Dieu sous ce rapport est encore absolue, que l'on considère : a) l'espèce ou degré de perfection de son œuvre, b) ou les espèces physiques de telles ou telles classes d'êtres dont il veut composer son œuvre, c) ou les déterminations accidentelles de temps, de lieu, d'espace, de quantité, qu'il veut lui donner.

a) *De la perfection requise dans le monde*. — a. *Dieu n'est pas tenu de créer le monde le plus parfait possible*. — Les partisans de la doctrine contraire (voir OPTIMISME) sont amenés à cette solution par le besoin d'expliquer la rationalité du choix divin. Les uns disent avec Abélard, que si les réalités présentes n'avaient pas eu de quoi être préférées à d'autres, Dieu ne les eût pas préférées ; que Dieu ne pouvant faire le moins bien est nécessaire au mieux, et que ce monde, le seul qui existe de fait, était donc le meilleur. Tel est aussi à peu près le raisonnement de Günther. Kleutgen, *op. cit.*, t. II, p. 495. Cette théorie pêche, on le voit, par une fausse explication de l'acte libre : la préférence tire sa raison du sujet et non de l'objet ; le seul monde qui soit n'est donc pas le seul possible (voir col. 2144), et qu'il ne soit pas le meilleur des possibles, c'est chose évidente : « car qu'il y ait du mal, nul de ceux qui participent à la vie ne le niera. » S. Basile, *In Hexaem.*, homil. II, 4, P. G., t. XXIX, col. 37. D'autres sont frappés surtout de la nécessité d'expliquer non pas tant le fait du choix divin entre plusieurs hypothèses, que la convenance du motif : de là impossibilité de concevoir un motif qui n'étant pas parfait ne serait pas digne de Dieu. Mais il suffit de considérer que ce concept d'une créature ou d'un monde le plus parfait possible est contradictoire dans les termes. Dès qu'on se trouve dans l'ordre fini et quantitatif, entre la dernière

des grandeurs assignées par la pensée et l'Infini, il reste une infinité d'autres quantités possibles. Aussi les scolastiques sont-ils tous d'accord sur ce point : « à parler proprement, il n'est chose que Dieu fasse, qu'il ne puisse en faire une meilleure. » S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. xxv, a. 6, ad 1^{um}. Le monde le plus parfait doit donc être considéré, comme le nombre infini en mathématiques, non pas comme une réalité possible, mais comme une limite vers laquelle on peut tendre sans l'atteindre jamais. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. XLIV, a. 1, q. I-III, Quaracchi, t. I, p. 781-787. Cette limite, c'est le monde infini, l'infini créé, mais il est impossible, parce que la souveraine excellence de l'Infini exclut la multiplicité, ou, ce qui revient au même, parce que la créature ne peut recevoir, tirée qu'elle est du néant, la communication adéquate de l'Infini : c'est là son vice essentiel, cette imperfection idéale dont parle Leibniz. *Théodicée*, I, § 20; III, § 380, édit. Dutens, t. I, p. 136, 387.

On voit par là comment il faut comprendre la toute-puissance de Dieu : *ad intra* un acte infini et éternel, la génération du Fils; *ad extra* possibilité de créer, en nombre indéfini, des êtres indéfiniment plus parfaits, *infinitem in potentia*, mais impossibilité de produire un être infini, *infinitem in actu*. Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, l. I, part. II, c. xxii, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 216; S. Bonaventure, *loc. cit.*, dist. XLIII, a. 1, q. II, Quaracchi, t. I, p. 772. Il n'y a donc pas lieu de renoncer à parler de la toute-puissance divine, puisque Dieu peut tout ce qui n'est pas contradictoire. *Impuissance relative*, cf. Maillet, *La création et la providence*, p. 117, est une expression choquante, parce qu'elle semble indiquer une imperfection en Dieu; or, bien que cette puissance *ad extra* soit en fait limitée, la cause en est dans l'imperfection essentielle de la créature et non dans la nature du créateur.

Aussi des penseurs comme Malebranche et Leibniz ont-ils eu garde de présenter ainsi la thèse de l'optimisme. L'un et l'autre pour trouver un motif digne de Dieu ont cherché à mettre quelque infinité dans le dessein du monde. Malebranche a recours au plan de l'incarnation : mais trouver la justification de l'ordre naturel dans l'ordre surnaturel est, on le voit, une solution inadmissible. Voir la solide réfutation de Malebranche par Fénelon et Bossuet, *Œuvres de Fénelon*, édit. Didot, in-4^o, Paris, 1838, t. II, *Réfutat. du P. Malebranche*, c. XXI sq., p. 267 sq. Leibniz distinguant en Dieu une volonté antécédente par laquelle il veut le bien, et une volonté conséquente par laquelle, vu l'impossibilité métaphysique de réaliser le parfait, Dieu se résout au meilleur, professe que ce monde est bien le meilleur possible, parce qu'il est infini, non pas à un moment quelconque de sa durée, mais dans l'ensemble de ses révolutions, qui doivent s'étendre pendant toute l'éternité. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3^e édit., t. II, c. xxiv, p. 459 sq. Cette solution même ne saurait être admise, pas plus que la thèse de l'infini créé, soutenue en dépendance manifeste des principes de Descartes et du P. Malebranche dans l'opuscule intitulé : *Traité de l'infini créé*, in-12, Amsterdam, 1769, attribué au célèbre oratorien probablement par l'abbé Terrasson. Bouillier, *op. cit.*, t. II, c. xxxi, p. 610 sq. L'infinité du monde en nombre, en grandeur, en durée, fût-elle possible, ou supprimerait la liberté, si l'on veut y trouver la raison du choix divin, ou plus exactement n'expliquerait rien. En effet, a) Dieu n'est pas libre, s'il ne peut produire qu'un infini de cette nature; b) un infini pareil n'a rien encore pour déterminer les préférences de Dieu : de toute manière, en effet, ce monde extérieur ne peut rien ajouter de bien-être, de perfection, de quoi que ce soit à l'infinité que Dieu trouve en lui-même; il lui est donc, même infini, aussi indifférent

que la créature isolée la plus infime : ni l'un ni l'autre ne passeront donc à l'existence que sur un mouvement pleinement gracieux et libre du créateur; c) un infini pareil n'excuse pas Dieu de n'avoir pas produit plus parfait. En effet, de même que, si l'on admet une série infinie de générations animales, on n'empêchera jamais que le nombre total des pattes de quadrupèdes ne soit quadruple de celui des têtes, de même on n'empêchera pas qu'un infini composé de combinaisons finies ne soit plus ou moins parfait qu'un autre, puisque de toute façon il reste à chaque instant, dans la série des révolutions, indéfiniment de manières indéfiniment plus parfaites d'occuper autrement l'infinité de la durée.

La réfutation foncière de l'optimisme se tire donc tout entière du caractère de la créature forcément limitée, quoi qu'on fasse, et par là même pleinement indifférente, par elle-même, à l'Infini. Elle ne lui importe que s'il s'y intéresse. Au surplus, s'il lui plaît de mettre quelque reflet d'infinité dans son œuvre, l'élévation à l'ordre surnaturel du plus infime des mondes, si l'on admet cette thèse que la grâce est au-dessus même de toute nature créable, lui permet de tirer de cette création une gloire *spécifiquement divine* que ne pourrait lui donner l'ordre naturel le plus parfait.

Le meilleur des mondes est donc impossible en soi et inutile. Urraburu, *Ontologia*, p. 585, n. 205. Telle est la conclusion de toute l'Ecole, sauf peut-être de Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. XIII, q. I, et de Durand, *In IV Sent.*, l. I, dist. XLIII, q. I; dist. XLIV, q. II.

b. Ce monde est pourtant le meilleur d'une perfection relative. — S'il n'est pas, en effet, le plus parfait en soi, il est le plus parfait qui puisse être relativement à son auteur, en raison de la dignité suréminente de l'ouvrier, *ratione causæ efficientis*, en raison de la pensée divine qui l'a conçue, *ratione causæ exemplaris*, de la fin qui lui est assignée, car c'est en somme Dieu même, *ratione causæ finalis*, de la concordance parfaite entre le plan conçu et l'œuvre exécutée, *ratione executionis*, de son mode d'exécution sans effort et par une seule parole, *ratione modi quo fit*. Mais il est à remarquer que toutes ces qualités se rencontrent dans n'importe quelle création divine; ainsi de toutes les œuvres d'un artiste accompli, qui toujours parfaites sous le rapport de l'art diffèrent seulement par la masse ou par le sujet traité. Disciple de Hugues de Saint-Victor, *Summa*, tr. I, c. XIV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 70; Pierre Lombard, *Sent.*, l. I, dist. XLIV, n. 23, *P. L.*, t. CXII, col. 640; Bandin, *ibid.*, col. 1023; Alexandre de Halès, *Summa*, part. I, q. XXI, m. III, a. 2; S. Thomas, S. Bonaventure, *loc. cit.* L'absence de cette perfection arguerait une imperfection de l'ouvrier.

c. Dieu seul juge de la perfection qui convient à son œuvre. — M. Guyau écrit avec son âpreté ordinaire : « S'il y a un créateur, il est responsable. Son action est susceptible au même titre que toute autre d'être appréciée au point de vue moral; elle permet de juger son auteur; le monde devient pour nous le jugement de Dieu. » Cité par Maillet, *La création et la providence*, p. 119. Orgueil, ce semble, et inconséquence. Juger, estimer, suppose une règle. Quelle sera-t-elle? La comparaison avec l'Infini? Mais ces censeurs oublient que tout fini, parce que fini, est defectueux. Telle ou telle vue personnelle sur la fin et le plan du monde? Mais si Dieu a voulu autre chose que ce qu'ils pensent, tout leur jugement est faux, comme leur règle. Si le créateur, par exemple, s'est proposé de faire du monde un lieu d'épreuve momentané, le jugement à porter sur son œuvre est tout autre que s'il a voulu en faire une « demeure permanente » et un paradis de délices. Le fidèle sait à quoi s'en tenir sur ce point; à tout homme de bon sens on peut demander au moins, sans lui

imposer en rien la solution de la foi, de ne pas imposer à Dieu ses petites vues par cet anthropomorphisme intellectuel que nous avons déjà signalé. L'œuvre n'est pas indigne de Dieu : *α. si, au milieu d'imperfections métaphysiquement nécessaires, on y lit assez de perfections pour y reconnaître une pensée qui, débordant la nôtre par tant de points, lui inspire quelque humilité prudente; β. si la raison peut aisément soupçonner quelques raisons satisfaisantes des dispositions providentielles qui l'étonnent au premier abord. Ainsi ont fait les saints Pères : ils n'ont pas nié le mal; ils ont essayé de montrer que le créateur l'avait ordonné à un bien plus grand. Au surplus la première disposition qu'on puisse demander à quiconque entreprend de déchiffrer les énigmes du monde, c'est l'humilité et la bienveillance pour son auteur.*

b) Perfection des espèces requises dans le monde. — α. Dieu n'est tenu de créer aucune espèce déterminée. — Est-il possible, en dehors du monde spirituel des anges, du monde matériel des corps, du monde mixte de l'humanité, de concevoir une classe d'êtres spécifiquement distincts? Au fond, nous ne pouvons donner à cette question aucune solution évidente. Dieu était-il tenu d'appeler à l'existence ces trois ordres que nous connaissons? Ici encore il faut dire non, et telle a été, à n'en pas douter, la doctrine commune. Cependant la solution n'a pas chez tous les scolastiques cette netteté. Cette grande conception néoplatonicienne de l'échelle des êtres, vulgarisée par Origène, saint Augustin, le pseudo-Denys, saint Jean Damascène, les amenait à dire que la cause première, ne pouvant créer une image adéquate de soi dans un être unique, devait se reproduire, depuis l'ange jusqu'à la matière, à tous les degrés possibles de l'être. Leur manière de parler laisserait à entendre qu'ils voient là comme une nécessité. Il échappera même à Suarez de dire que si une créature capable de créer eût été possible, elle eût été produite, *Disp. met., disp. XX, sect. II, n. 12*, Paris, t. XXV, p. 756, parce que la réalisation de ce type importait *ad perfectionem universi*. Mastrius le reprend et le corrige par la doctrine que le même Suarez professe ailleurs. *In II Sent., disp. I, q. 1, a. 2, in-fol., Venise, 1719, p. 4, n. 13*. Il ne faut voir dans ces explications de l'École, que des raisons de convenance, non pas de nécessité. Voici une déclaration formelle. *Il fallait*, avait dit saint Grégoire, qu'il y eût une nature intermédiaire entre l'ange et la matière. « Le mot *il fallait*, remarque saint Jean Damascène, ne marque autre chose que la volonté du démiurge. [Il jugea bon, non il était bon.] C'est elle qui est la loi et la règle de toute convenance et personne ne peut dire à celui qui l'a façonné : pourquoi m'as-tu fait de la sorte? » *Rom., ix, 21. De fide orth., l. II, c. XII, P. G., t. XCIV, col. 920.*

b. Cependant Dieu peut être lié par ses décrets antérieurs, et la création d'une espèce peut être exigée comme la conséquence d'une autre. Ainsi ayant dessein de créer l'homme, il devait nécessairement pourvoir par quelque moyen à sa subsistance; créant tel système sidéral, il rendait nécessaire des genres spéciaux de plantes et d'animaux et *vice versa* : plus un projet est arrêté dans le détail, plus les moyens d'exécution se trouvent commandés, *quicumque vult aliquid, necessario vult ea quæ requiruntur ad illud*. S. Thomas, *Cont. gent., l. I, c. LXXXIII, n. 4; LXXXV, n. 4; LXXXVI, n. 3*. C'est ce que l'École appelle nécessité hypothétique, *necessitas ex suppositione*. Une telle nécessité ne lie l'agent libre, en définitive, qu'envers lui-même dans la mesure où il continue à vouloir exécuter son plan. « Nous pouvons, dit saint Thomas, procéder de la sorte en rendant raison de la volonté divine : Dieu veut que l'homme ait la raison pour que le type humain existe; il veut que l'homme soit pour la perfection de l'univers, *ad hoc quod completio universi sit* : il veut

le bien de l'univers parce qu'il convient à sa bonté. » *Cont. gent., l. I, c. LXXXVI, n. 3; LXXXVII; Uccelli, p. 116, 117*. S'il est nécessaire ou non que Dieu crée, outre le monde matériel, des créatures raisonnables, voir plus loin.

c) Perfections des déterminations accidentelles, grandeur, temps, espace. — Libre à l'égard de toutes les espèces, Dieu l'est aussi par conséquent à l'égard de la masse ou de la quantité qu'il lui plait de déterminer pour chacune et pour l'ensemble; par le fait, il l'est aussi pour toutes ces relations qui sont liées à la quantité, l'espace et le temps.

VI. CAUSE EXEMPLAIRE. — 1^o Notion. — Tout ouvrier qui produit un ouvrage est dirigé dans son travail par une idée dont il poursuit la réalisation. Ce modèle de l'artiste, c'est l'exemplaire ou la cause exemplaire de son œuvre. « Les choses produites en vertu de l'art, dit Aristote, ont une forme dans l'âme. J'appelle forme, *εἶδος*, la quiddité de chaque chose et sa première essence. » *Metaphys., l. VII, c. VII, n. 5*, édit. Didot, t. II, p. 544. Cf. *l. IV, c. II, n. 1, p. 515*. Le philosophe expose ensuite par des comparaisons la nature et le rôle de cette forme ou idée : c'est la théorie de l'exemplarisme. S. Thomas, *Comment. in Aristot. metaph., l. V, lect. II, Paris, t. XXIV, p. 514 sq.*; cf. *l. VII, lect. VI, ibid., p. 638*; de Régnon, *Métaphysique des causes*, in-8^o, Paris, 1886, p. 342; cf. *l. V, en entier, p. 327 sq.*

Si nous étudions les rapports de cette théorie avec le dogme de la création, ce n'est pas qu'elle fasse corps avec lui. Ces seuls points sont de foi : 1. Dieu distinct du monde; 2. auteur du monde; 3. intelligent et libre, créant en conséquence d'une manière consciente et raisonnable; 4. en vue d'une fin. Mais ces données dogmatiques s'accordent de telle sorte avec l'exemplarisme, dans ses grandes lignes du moins, et l'usage des Pères et des théologiens est tel, que nous pouvons regarder l'application de cette doctrine au dogme comme commune en fait et sûre en droit.

Nous nous contenterons d'indications sommaires, la question méritant d'être reprise à part avec plus d'ampleur.

2^o Exemplarisme dans la philosophie antique et dans la Bible. — Aucune théorie de la cause exemplaire dans la Bible, mais elle offre des éléments très riches qui fourniront aux penseurs les moyens de la construire, qui donneront aux simples, sans même soulever le problème, la solution religieuse qui importe : 1. Dieu personnel et distinct du monde, comme l'artisan l'est de son ouvrage; 2. créant par sa parole, ce qui suppose intelligence et pensée, *Gen., I, 3, 6, 9, 3*; jugeant que son œuvre répond suffisamment à ses vues, et donc à son idée, pour être dite bonne et très bonne, *Gen., I, 4, 10, 12, 31*; 4. se prenant enfin lui-même, quand il fait l'homme à son image, comme le modèle de sa créature, *Gen., I, 26*. Histoire large ou allégorique, ces affirmations contrastent singulièrement, soit avec les incohérences des cosmogonies ethniques, soit avec les incertitudes où se débat la pensée grecque des premiers âges.

Au *ve* siècle, Platon, par la bouche de Socrate, raille les philosophes, ses devanciers, qui expliquent toutes choses par les causes matérielles et les constituants physiques. *Phédon*, 96 a, édit. Didot, t. I, p. 75 sq. Anaxagore avec sa théorie du *νοῦς* lui donne l'espoir de voir résoudre le problème par la causalité de l'intelligence; illusion bientôt déçue. *Phédon*, 97 b, *op. cit.*, p. 76. Cf. Janet, *Les causes finales*, 1882, appendice XII, p. 730 sq. Cherchant toujours la solution, le philosophe est amené à la théorie des idées. *Phédon*, 100 b sq., *ibid.*, p. 78. Aristote nous expose quelles influences l'y ont amené : Héraclite, Cratyle, Socrate, les pythagoriciens, *Metaphys., l. I, c. VI*, édit. Didot, t. II, p. 447; cf. *l. XI, c. IV, op. cit.*, p. 615, et Parmé-

nide, *ibid.*, l. XIII, c. II, p. 630. Cf. H. Cazac, *Polemique d'Aristote contre la théorie platonicienne des idées*, in-8°, Tarbes, 1889, p. 16, note.

Ainsi les choses sont ce qu'elles sont, non seulement parce qu'elles sont composées de tels ou tels éléments, mais parce qu'elles répondent à un type, l'idée, et à un but. Platon, *Philèbe*, 53, 54, édit. Didot, t. I, p. 430 sq.; *Phédon*, 100 sq., *ibid.*, p. 78. Qu'est-ce au juste que ces idées? Les êtres existent-ils par *participation*, *μέθεξις*, de ces réalités supérieures, ou sont-ils seulement créés à leur imitation, *μίμησις*? Dans le premier cas, Platon nous mettrait sur le chemin de l'idéalisme alexandrin; dans le second, nous aurions réellement, avec un dieu transcendant, la théorie de l'exemplarisme. L'hypothèse la plus probable est peut-être la suivante : Platon a partagé successivement les deux manières de voir. Le *Timée*, s'il en était ainsi, et *Republ.*, l. X, si favorables à la *μίμησις*, marqueraient moins une synthèse de ses vues antérieures, qu'une seconde époque de sa pensée. Janet, *op. cit.*, p. 745 sq. Mais ce dieu transcendant du *Timée* porte-t-il en lui le monde des idées ou le contemple-t-il hors de lui? Les néoplatoniciens en général et les Pères de l'Église mettent les idées en Dieu; Aristote, Jean de Philopon, les scolastiques estiment que Platon les supposait hors de Dieu; les modernes sont fort divisés sur ce point d'exégèse. Il semble acquis cependant que l'interprétation qui présente les idées comme les idées de Dieu n'est pas antérieure à l'ère chrétienne. Cf. Zeller, *Philosophie der Griechen*, t. II, p. 664, n. 5; t. V, p. 120. Au surplus ce qui importe ici, c'est moins la reconstitution objective de la pensée platonicienne, que l'histoire de son influence. Voir les textes, Ritter et Preller, *Historia philosophiæ græcæ*, 8° édit., in-8°, Gotha, 1898, n. 318, p. 238 sq. Cf. Petau, *De Deo*, l. IV, c. IX, in-fol., Venise, 1725, p. 186 sq.

Aristote, son disciple, combat les idées en tant que substantielles hors de la cause première. *Metaph.*, l. I, c. VI, IX; l. II, c. V, VI; l. VI, c. VII, VIII, XIV, etc., édit. Didot, t. II, p. 477 sq., 498 sq., 544 sq. Cf. Commentaires de S. Thomas, *In Arist. metaph.*, l. I, lect. IX, X; l. III, lect. IX, X; l. III, lect. IX, XIV; l. VII, lect. VI, VII, XIV, Paris, t. XXIV, p. 384 sq., 439 sq., 633 sq.; t. XXV, p. 27 sq. On affirme ces idées séparées, dit le Stagyrile, sans raison, et la raison conduirait à en admettre d'inadmissibles. *Metaph.*, l. I, c. IX, n. 2 sq., *ibid.*, p. 482; texte repris, *Metaph.*, l. VI, c. XVI, n. 7, *ibid.*, p. 556. Ce sont des notions générales auxquelles on accole les mots « en soi », par exemple, « l'homme en soi », *Metaph.*, l. VI, c. XVI, n. 7, *ibid.*, p. 556; impossible que ces types séparés servent d'exemplaires. *Metaph.*, l. VI, c. VIII, n. 8, *ibid.*, p. 546. Mais en la corrigeant le disciple garde et développe la théorie du maître. Dubois, *De exemplarismo divino*, in-4°, Rome, 1899, t. I, part. III, l. I, c. I, p. 300 sq.

Les mêmes causes qui avaient amené le développement de la théorie des intermédiaires, cf. Hacksbill, *Études sur le milieu religieux et intellectuel du Nouveau Testament*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 201 sq., et l'éveil de la spéculation philosophique sous l'influence gréco-alexandrine, devaient provoquer dans la théologie juive des théories analogues.

On sait la place que tiennent dans les livres sapientiaux les descriptions de la Sagesse, de ses prérogatives, de son rôle. Mais le nom de « sagesse » y est pris en des sens multiples : sagesse humaine et vertu de religion, Prov., I, 1-9, loi de la nature, Is., XL, 12-14; Job, XXXVIII, XXXIX; Ps. CIV, 24, ailleurs ensemble des attributs divins qui se manifestent dans la création et que l'homme doit, pour être sage, reproduire en sa vie. Eccli., XXIV; Job, XXVIII. « Jéhovah m'a possédée au commencement de ses voies. Lorsqu'il disposa les cieux, j'étais là, ... lorsqu'il posa les fondements de la terre...,

j'étais à l'œuvre auprès de lui me réjouissant chaque jour [ou : j'étais ses délices] et jouant en sa présence... et trouvant mes délices parmi les enfants des hommes. » Prov., VIII, 22 sq. Cf. Hacksbill, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 202 sq., 377 sq.; 1902, p. 58 sq.

Dans ces allégories poétiques si complexes, on peut trouver les éléments d'une théorie de la cause exemplaire, et les Pères l'y reconnaîtront spécialement à l'occasion de la traduction des Septante, *ἐκτίσσε με ἀρχήν*, Prov., VIII, 22, il m'a créée ou constituée principe de ses voies; il est difficile de juger qu'elle y soit explicitement formulée.

La littérature extracanonicque montre des tendances analogues. Telles les spéculations sur l'homme intelligible et l'homme sensible, tantôt d'origine juive, Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, in-8°, Berlin, 1903, p. 347, tantôt en dépendance plus marquée de l'hellénisme. Aucher, *Philonis Judæi paralipomena*, Venise, 1826, p. 6. On reconnaît à certains êtres, personnes, institutions ou choses, une certaine préexistence dont il est difficile de déterminer la nature. Le texte : « Regarde et fais suivant le modèle qui t'a été montré sur la montagne, » Exod., XXV, 40, a pu avoir quelque influence sur ces théories. Tixeront, *Théologie anténicéenne*, c. I, p. 38; cf. Dalman, *Die Worte Jesu*, in-8°, Leipzig, 1898, t. I, p. 245.

C'est par Philon surtout que se développe la théorie de l'exemplarisme. Drummond, *Philo Judæus*, t. II, p. 187-189, 275-279; Lebreton, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne*, dans les *Études*, 1906, t. CVI, p. 764 sq. Il cite ses devanciers juifs et dans le *De opificio mundi* s'appuie surtout sur le *Timée*. « Dieu concevant... qu'une belle copie ne peut exister sans un beau modèle, ayant résolu de produire ce monde visible, τὸν ὁρατὸν, commence par former le [monde] intelligible, τὸν νοητὸν, afin de former, par le moyen de cet exemplaire incorporel... le monde corporel, πρᾶσθαι τὸν νοητὸν ἀπεικόνισμα, renfermant autant de genres sensibles qu'il en était dans le premier d'intelligibles. » *De opif. mundi*, c. IV, édit. Wendland, t. I, p. 4, n. 16. Ainsi de l'architecte humain qui construit tout d'abord son œuvre dans sa tête. *Ibid.*, c. VII, p. 7, n. 29. Ce monde des idées n'a d'autre place que le Logos divin, c. V, p. 5, n. 20, οὐδὲ ἕτερον τί ἐστι ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λόγισμός, c. VI, p. 6, n. 24, et ce dogme, ajoute-t-il, est de Moïse, non de moi, car si l'on dit que la partie, l'homme, est créée à l'image de Dieu, Gen., I, 26, combien plutôt l'univers. *Ibid.*, n. 25. Cf. Platon, *Timée*, 30, édit. Didot, t. II, p. 205; Philon, *De confus. linguar.*, c. XXVIII, t. II, p. 247, n. 145 sq.; Petau, *De Deo*, l. IV, c. IX, § 12, t. I, p. 190.

Si grande qu'ait été la vogue des idées platoniciennes et philoniennes, il semble impossible d'en voir un écho dans Rom., I, 20. Ces choses invisibles que révèle le monde sensible, ce ne sont pas les idées divines, mais les attributs transcendants de Dieu. Cornely, *Comment. in S. Pauli epistol.*, in-8°, Paris, 1896, t. I, p. 84, 85.

Les textes de la lettre aux Hébreux offrent une analogie plus frappante. Cet autre monde, le vrai, dont le nôtre n'est que l'antitype, ressemble au monde des intelligibles, Heb., VIII, 5; ix, 23, 24, mais la suite du raisonnement montre bien que l'auteur entend par là le « sanctuaire céleste ». C'est le sens qu'il donne à Exod., XXV, 40. Les deux idées sont voisines, nullement identiques. Ces siècles créés *ex invisibilibus* pourraient aussi s'entendre du monde des idées invisibles, ni le texte des Septante n'avait rendu Gen., I, 2, *inanis et vacua* de la Vulgate, par *ἀόρατος καὶ ἀχαρακτήριστος*, de Hummelauer, *In Genesim*, 1895, p. 91, et si la suite du discours, Heb., XI, 3 sq., ne nous montrait l'auteur passant en revue la Genèse pour y signaler tout ce que, par elle, la foi nous enseigne. Il s'agit donc non du monde des idées, mais de la matière chaotique. Gen., I, 2. A

égale distance de l'exégèse de certains Pères qui voulaient trouver dans la théorie de Platon l'influence de Exod., xxv, 9, 40; Ps. cxiii, 16, ou croyaient du moins dans ces passages lire toute la théorie des idées, et de l'exégèse moderne qui prétend retrouver toute la pensée grecque dans la Bible, on jugera peut-être plus critique, sans résoudre le problème jusqu'à plus ample informé, de noter avec soin les analogies. Trop de renseignements manquent encore pour établir les influences avec quelque certitude.

3^e Les Pères. — Un étude complète de l'exemplarisme exigerait qu'on examinât à la fois la doctrine patristique : 1. de l'intelligence divine; 2. des idées divines; 3. du Logos; 4. de l'image de Dieu dans l'homme et dans le monde. On trouvera plus haut ce qui concerne spécialement le Logos. Nous noterons uniquement ici les textes qui accusent une dépendance spéciale du platonisme.

Saint Irénée, *Cont. hær.*, l. II, c. xiv, n. 3, *P. G.*, t. vii, col. 751, a signalé l'influence de l'exemplarisme sur les rêveries gnostiques. Si les paradigmes ou exemplaires, répond-il, subsistent indépendants, il devient nécessaire d'admettre une série infinie d'exemplaires se copiant l'un l'autre; si l'abîme a pu les tirer de lui-même, pourquoi le démiurge ne le pourrait-il pas? *Ibid.*, c. xvi, n. 1 sq., col. 759. Combien il est plus sûr et plus exact de confesser de suite la vérité : un créateur unique qui s'est donné lui-même son exemplaire. *Ibid.*, n. 3, col. 760; cf. c. vii, en entier, col. 726 sq.; c. iii, n. 1, 2, col. 717 sq.; l. V, c. xvi, n. 1, 2, col. 1167.

A la suite du saint évêque, Tertullien constate le lien de parenté entre Platon et la gnose : la préférence donnée au monde intelligible a conduit à mépriser le monde sensible. *De anima*, c. xviii, *P. L.*, t. ii, col. 678 sq. Lui-même d'ailleurs admet les idées : *voluit enim Deus et alijs nihil sine exemplaribus in sua dispositione molitus, paradigmata platonico melius*. *Ibid.*, c. xliii, col. 723.

Le pseudo-Justin, pour son compte, estimait que Platon avait puisé sa théorie dans l'Écriture, Exod., xxv, 9, 40; Ps. cxiii, 16; *Cohort. ad græc.*, n. 29, 30, *P. G.*, t. vi, col. 296; il signalait le désaccord sur ce terrain entre Platon et Aristote. *Ibid.*, n. 6, col. 253.

Même opinion chez Clément d'Alexandrie. Le philosophe a pris à Moïse sa conception de Dieu « lieu des idées », *Strom.*, V, xi, *P. G.*, t. ix, col. 112; xiv, col. 137 sq.; *voûς δὲ χώρα ἰδεῶν, voûς δὲ ὁ Θεός*, IV, xxv, t. viii, col. 1364. La pensée d'Origène marque un effort de spéculation plus personnel. Tout a été fait par le Verbe, mais « c'est sans lui que le néant a été fait ». En effet, point d'idées « pour le péché ni le mal, car le mal, au dire de certains Grecs, n'est rien de subsistant ». *In Joa.*, tom. ii, n. 7, *P. G.*, t. xiv, col. 135 sq. Et pourtant, en un sens, puisque le mal suppose le bien, et puisque le péché suppose la Loi, on peut dire que tout a été fait en Lui. *Ibid.*, n. 9, col. 140. Ailleurs, *In Joa.*, tom. i, n. 22, col. 56, il reprend la comparaison de l'architecte produisant en sa pensée, avant d'agir, le plan de sa maison. Puis l'audacieux penseur pousse plus loin son étude. Appuyé sur le texte des Septante, Prov., viii, 22, il cherche à quel titre le Christ est principe de la création. *Ibid.*, col. 56. C'est, dit-il, en tant que Sagesse, col. 57; et cette réponse ne mérite pas, ce semble, toutes les critiques de Petau, *De Trinitate*, l. I, c. iv, n. 4 sq., t. ii, p. 24 sq.; l. vi, c. iv, n. 6, *ibid.*, p. 310. Le nom de « Logos », selon Origène, appartenant au Fils par relation avec les êtres raisonnables, τὰ λογικά, *loc. cit.*, col. 56, celui de Sagesse désigne bien le titre qui fonde sa relation spéciale avec la création prise dans son ensemble. Tertullien, *Adv. Praxeam*, c. v, *P. L.*, t. ii, col. 160. Mais voici qui devient inexcusable : ὁ Θεός πάντη ἔν ἐστι καὶ ἀπλόον· ὁ δὲ Σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλὰ... πολλὰ γίνεται, *loc. cit.*, col. 57. Ce serait donc la mul-

tiplicité et la quasi-composition du Logos, qui lui donnerait cette aptitude radicale à entrer en rapport avec la multiplicité des créatures. Ne faut-il pas voir ici l'influence très regrettable de la spéculation néoplatonicienne? On rapprochera de ces mêmes textes ceux de Plotin. Pour lui aussi l'Un est simple, ἀπλοῦστατον, II *Enn.*, l. IX, c. i, édit. Didot, p. 94, et de lui ne peut procéder que le voûς unique; mais ce voûς, bien que portant en soi tous les types et toutes les idées dans l'unité, est déjà virtuellement multiple du fait qu'il se connaît lui-même et connaît l'Un. *Ibid.*, p. 95. Il est le monde véritable, κόσμος ἀληθινός, celui des intelligibles; c'est de lui que va procéder le monde composé et multiple qui est le nôtre. III *Enn.*, l. II, c. i, p. 118. Si Plotin reproche aux gnostiques de déformer l'exemplarisme platonicien, II *Enn.*, l. IX, c. vi, p. 98, telle est pour son compte l'interprétation contestable qu'il en donne. III *Enn.*, l. IX, c. i, p. 190.

Ammonius est-il l'audacieux de qui Origène tient cette opinion, ὡς εἶπεν ἄν τινα τεταραχρότως, *loc. cit.*, p. 57, et de qui Plotin l'a reçue? Nous la retrouvons dans l'averroïsme. Elle marque à tout le moins un grand progrès du dualisme indécis de Platon à l'unicité stricte du premier principe.

Eusèbe a transcrit dans ses *Préparations évangéliques*, sur la théorie des idées, les textes de Platon, l. XI, c. xxiii, *P. G.*, t. xxi, col. 908; cf. l. XII, c. xix, col. 984, de Philon, l. XI, c. xxiv, col. 912, de Clément d'Alexandrie, *ibid.*, c. xxv, col. 913, et la diatribe d'Atticus contre Aristote, l. XV, c. xiii, col. 1337. L'accord des vues platoniciennes avec la Bible, ici encore, lui semble l'indice certain d'un emprunt.

C'est du néoplatonisme que saint Augustin et le pseudo-Denys, dont l'influence sera si grande sur l'exemplarisme scolastique, recevront la théorie de Platon. Saint Ambroise la rejette, mais, ce semble, en tant que les idées constitueraient un monde distinct du nôtre et distinct de Dieu, *De fide*, l. IV, c. iv, *P. L.*, t. xvi, col. 625, 626.

L'évêque d'Hippone traite en particulier des idées dans un passage souvent cité par les scolastiques. *Lib. quæst. lxxxiii*, q. xlvii, *P. L.*, t. xl, col. 30. Il les définit ainsi : *Sunt namque idæe principales formæ quædam... quæ ipsæ formatæ non sunt... quæ in divina intelligentia continentur... et secundum eas... formari dicitur omne quod oriri et interire potest*. *Loc. cit.* La théorie de Platon lui paraît si certaine qu'il a peine à croire que ce philosophe l'ait conçue le premier, car *nisi his intellectis, sapiens esse nemo potest*. *Loc. cit.*, col. 29. Il avait cru trouver mention du monde intelligible dans ces mots du Sauveur, *regnum meum non est de hoc mundo*, Joa., xviii, 36, cf. *De ordine*, c. xi, n. 31, 32, *P. L.*, t. xxxii, col. 993; plus tard il désapprouva cette exégèse. *Retractat.*, l. I, c. iii, n. 2, *ibid.*, col. 588. Mais il met les idées en Dieu même, *non enim extra se quidquam positum intuebatur... nam hoc opinari sacrilegum est*, *ibid.*, col. 30; *De civitate Dei*, l. XII, c. xxvi, t. xli, col. 376, *ubi nisi apud ipsum, apud quem Verbum erat*. *De Gen. ad litt.*, l. V, c. xiii, n. 29, t. xxxiv, col. 331. Il ne discute même pas la question de savoir si Platon les mettait aussi dans l'intelligence divine : vraisemblablement, bien qu'il connût le *Timée*, il l'avait lu à travers les explications alexandrines. Pour justifier ces vues, rien qu'un argument de bon sens : *Quoniam sufficere debeat, ut quisque... inconcusse credat quod Deus hæc omnia fecerit, non opinor eum esse tam recedem, ut Deum quod non noverat fecisse arbitretur*. *De Gen. ad litt.*, l. V, c. xiii, n. 33, *P. L.*, t. xxxiv, col. 333. Affirmer le contraire serait dire que Dieu crée à l'aveugle : *quis audeat dicere Deum irrationabiliter condidisse? Singula igitur propriis sunt creata rationibus*. *Lib. quæst. lxxxiii*, *loc. cit.*, col. 30; *De Gen. ad litt.*, *loc. cit.*,

col. 331, 333. Le saint docteur confirme sa pensée par une comparaison tirée de l'activité humaine. *In Joa.*, tr. I, c. I, n. 9, *P. L.*, t. XXXV, col. 1384. Toutes ces idées sont en Dieu dans l'unité, car il est simple; et les choses, identifiées ainsi quant à leurs types avec l'essence divine, sont en Dieu plus parfaites qu'en elles-mêmes. *De civitate Dei*, I, XI, c. XXIX, *P. L.*, t. XLI, col. 343. Cf. Proclus, *Instit. theol.*, c. CXXIV, édit. Didot, p. XCI. Remarque profonde, par où saint Augustin corrige ou précise le platonisme et répond aux difficultés de saint Ambroise : les créatures dans le Verbe ne sont pas créées mais engendrées, non facta sed genita, *De Gen. ad litt.*, I, II, c. VIII, n. 16, *P. L.*, t. XXXIV, col. 269; cf. c. VI, n. 12, col. 268. Il semble admettre pour l'âme purifiée certaine possibilité de contempler les idées, quarum visione fit beatissima, *Lib. quest. LXXXIII*, q. XLVI, *P. L.*, t. XL, col. 31; cf. Plotin, *IV Enn.*, I, IV, c. I sq., édit. Didot, p. 221; mais il le nie. *De Gen. ad litt.*, I, V, c. XVI, n. 34, col. 333.

La théorie de l'exemplarisme est ainsi résumée dans Boèce, *De consol. philos.*, I, III, metr. IX, *P. L.*, t. LXIII, col. 758 :

Tu cuncta superno

Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse

Mundum mente gerens, similique in imagine formans.

Nul, pas même saint Augustin, n'a pénétré d'une vue plus profonde et ne s'est mieux assimilé ce qu'il y avait de meilleur dans l'exemplarisme alexandrin, que le pseudo-Denys. Cf. Petau, *op. cit.*, I, IV, c. XI, XII, p. 190 sq.; cf. I, I, c. XIII, § 9 sq., p. 81 sq. Nous aurons l'occasion de renvoyer à ses écrits en exposant les thèses médiévales. Dubois, *op. cit.*, t. I, part. III, I, I, c. II, III.

4^o *Les scolastiques.* — L'École aura pour les élaborer outre les belles pages de saint Anselme, *Monolog.*, c. IX sq., XXIX sq., *P. L.*, t. CLVIII, col. 157 sq., 182 sq., les textes du pseudo-Aréopagite, de saint Augustin, ceux d'Aristote et les commentaires de saint Thomas. L'averroïsme arabe la pressera d'étudier le problème en reprenant à son compte, pour expliquer l'origine du fini, la solution néoplatonicienne des intermédiaires. C'est là le point délicat de l'exemplarisme et on ne pourrait esquiver la difficulté.

1. *Existence des idées.* — Les docteurs voient dans cette doctrine, avec saint Augustin, une pure conséquence de ce fait que Dieu est intelligence. S. Anselme, *Monolog.*, c. IX, *P. L.*, t. CLVIII, col. 157; *quia mundus non est casu factus*, S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XV, a. 1; *Cont. gent.*, I, I, c. I, n. 2, *non ignorans agit. De veritate*, q. III, a. 1. En ce dernier endroit se trouvent réunies presque toutes les autorités invoquées par l'École. *Artifex non potest producere nisi praeagnoscat*. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, I, I, dist. I, p. 1, a. 1, q. 1, object. 3; cf. I, I, dist. XXXV, XXXVI. Sur ce point accord complet, S. Bonaventure, *Opera*, Quaracchi, t. I, p. 602, *scholion*.

Les difficultés commencent dès qu'il s'agit de donner à cette théorie une expression plus philosophique. Sous ces mots « Dieu crée d'après ses idées » se cacheraient un anthropomorphisme inacceptable, si après avoir prouvé par analogie avec l'activité des êtres intelligents que Dieu a son modèle, on n'essayait pas de déterminer comment on peut concevoir dans l'Infini la notion de cause exemplaire. On dit donc :

2. *Les idées sont en Dieu, tirées de lui-même, et Dieu même.* — C'est une première conclusion qui s'impose, à faute de concevoir Dieu comme dépendant de quelque chose hors de soi, et d'admettre quelque réalité subsistant indépendamment de lui. L'ouvrier humain emprunte à l'expérience les éléments de ses créations, *componendo partes quas ex rebus cognitis in memoriam attraxit*, S. Anselme, *loc. cit.*, c. XI, col. 160; Dieu ne s'inspire que de soi-même. Nouvelle différence :

si l'on ne veut porter atteinte à l'absolue simplicité de l'Infini, en supposant en lui des déterminations multiples analogues à celles que nos pensées introduisent en nous, il faut dire que les idées ne sont en rien distinctes, quant à leur réalité, de l'essence divine. En Dieu, le principe de l'action immanente, l'action elle-même et son terme sont une seule immuable réalité. « Et de la sorte les idées, *formae rerum*, sont éternelles parce qu'elles sont Dieu. Et si Platon l'a conçu ainsi, il faut l'approuver; c'est là ce que lui fait dire saint Augustin, *et sic imponit ei Augustinus*. S'il a été plus loin, *ut imponit ei Aristoteles*, sans nul doute il a erré... car, comme dit le Philosophe, des formes hors de Dieu, séparées des individus, n'ont d'utilité aucune ni pour l'action ni pour la connaissance. » S. Bonaventure, *In IV Sent.*, I, II, dist. I, p. 1, a. 1, q. 1, ad 3^{um}. Ainsi tous les scolastiques prennent-ils parti pour Aristote et saint Augustin contre Platon. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XV, a. 1, ad 2^{um}; *Cont. gent.*, I, I, c. LI, n. 2; c. LII; Scot, *In IV Sent.*, I, I, dist. XXXV, q. 1; dist. III, q. IV.

3. *Les idées, selon leur notion propre, formaliter, sont l'essence divine en tant qu'imitable.* — Si l'on demande, non plus à quelle réalité physique, entitative, mais à quelle essence ou concept, formaliter, et par conséquent à quel aspect ou perfection spéciale de l'essence divine correspond notre terme d'idée, saint Thomas répond que l'idée n'est point cette essence précisément en tant qu'essence, *non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. De veritate*, q. III, *De ideis*, a. 2. Dans l'essence il n'y a rien que l'être simple, un seul acte et une seule note. Mais si l'intelligence divine considère cette essence suivant toutes les perfections qui lui conviennent, elle l'atteint comme participable à tel ou tel degré : ce degré, c'est précisément le concept de telle ou telle créature, *et ideo ipsa divina essentia cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam est idea unuscujusque rei. Ibid.* Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. XV, a. 2, in c. et ad 1^{um}; *Cont. gent.*, I, I, c. LIII, LIV. L'idée c'est donc l'essence connue en tant qu'imitable. Telle est aussi, ce semble, l'opinion de saint Bonaventure. Cf. Trigossus, *Summa*, q. XI, a. 3, dub. II. Au contraire, Barthélemy de Barberis, *Cursus theol.*, I, disp. V, q. II, VI, prétend constater quelque divergence. Cf. S. Bonaventure, *Opera*, Quaracchi, t. I, p. 602. Sur l'essai de conciliation de Juvénal d'Anagni, cf. Couailhac, *Doctrina de ideis divi Thomae divique Bonaventurae conciliatrix*, in-8^o, Paris, 1897.

Scot, considérant qu'une relation suppose un terme, ne veut pas définir l'idée l'essence divine selon ses relations aux créatures, puisque la créature n'existe pas encore; il la définit : « les créatures elles-mêmes, selon leur caractère d'être possible, connues dans l'intelligence divine. » *In IV Sent.*, I, I, dist. XXXV, q. 1; I, IV, dist. L, q. III, n. 4; cf. S. Bonaventure, *loc. cit.*, Kleutgen, *Philosophie scolastique*, diss. VI, n. 582, 583, trad. Sierp, t. III, p. 96 sq. A cette manière de voir peuvent se ramener Durand, *In IV Sent.*, I, I, dist. XXXVI, q. III, et bon nombre de nominalistes.

Cela n'empêche pas l'accord sur les points essentiels : existence des idées, rôle, indistinction absolue de leur être et de l'essence divine.

4. *Les idées, quant à leur origine, ont leur fondement premier dans l'essence divine.* — Ayant exposé ce que sont proprement les idées, formaliter, si l'on cherche à concevoir quel principe ou quelle opération les constitue, causaliter ou principiative, dans leur existence de cause exemplaire, on peut dire que l'essence divine est leur fondement premier, remote, l'intelligence leur constituant définitif et immédiat, proxime.

L'essence divine, en tant que telle, ne contient que virtuellement, éminemment, l'idée de toutes choses :

ce ne sont pas en elle des notes distinctes. Que dire en effet de l'Acte pur ? Parce qu'il est l'infini, il possède infiniment toutes les perfections imaginables ; parce qu'il est simple, il les contient sans différentiation de l'une à l'autre, dans l'unité absolue. En lui donc préexistent identifiés tous les contraires, voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2346 ; συνευμενως και ενιαιος, pseudo-Denys, *De div. nom.*, c. V, n. 6, *P. G.*, t. III, col. 820 ; μονοειδως και ηνωμενως, *ibid.*, n. 7, col. 821 ; cf. n. 9, 10, col. 824, 825 ; *omnia in se prehabet... non secundum compositionem, sed secundum simplicissimam unitatem*. S. Thomas, *In Dionys.*, c. V, lect. III, Paris, t. XXIX, p. 508. C'est qu'en effet toutes les perfections imaginables s'opposent entre elles non par ce qu'elles ont de perfection, mais par ce qu'elles ont de limite. Ainsi les nombres ne sont-ils pas opposés entre eux par l'affirmation d'une quantité, qui leur est commune, mais par leur limite, par la détermination de telle quantité, qui les oblige à n'être que 8, 9, 10, respectivement et les oppose en les distinguant. Chacun d'eux, élevé à l'infini, prend donc ce qui l'opposait aux autres, sans diminuer ses qualités propres. Ainsi au degré infini, si l'on peut dire, toutes les perfections imaginables se fondent dans l'unité.

On voit comment cette manière de concevoir se rapproche et se différencie de celle des néoplatoniciens, *quos multum in hoc opere Dionysius imitatur*, S. Thomas, *loc. cit.*, c. V, lect. I, p. 500, et de celle de Hegel. Tous les contraires sont en Dieu, si l'on veut, non dans la confusion, mais dans l'unité, non dans l'indétermination, mais au *summum* de l'actualité. Dieu n'est ni vie, ni intelligence, ni essence, mais survie, surintelligence, suressence ; n'étant rien comme nous il est vraiment tout ce que nous sommes avec surcroît. Pseudo-Denys, *De div. nom.*, c. IV, n. 3, col. 697 ; S. Thomas, *loc. cit.*, c. IV, lect. II, p. 431. La limite est principe négatif, cause il est vrai de différentiation, et, en ce sens impropre, cause de détermination, mais non constituant physique de l'être ; partant, elle n'est requise en Dieu ni pour le constituer ni pour l'individu. Ce qui individuerait l'absolu, ce n'est plus l'imperfection, qui l'empêche d'être tout ce que sont les autres, mais son excellence, qui fait de lui l'Un, l'Unique, parce qu'il est l'Infini, *unde commentator dicit quod causa prima ex ipsa puritate suæ bonitatis ab omnibus aliis distinguitur et quodammodo individuatur*. S. Thomas, *Cont. gent.*, I, I, c. XXVI, n. 2 ; *De potentia*, q. I, a. 2, ad 7^{um} ; *Quodlib.*, VII, a. 1, ad 1^{um}.

Dans cette essence d'une perfection infinie, il n'y a donc actuellement, qu'on excuse ce terme, qu'un seul modèle tout préparé, puisqu'il n'y a qu'une seule note actuelle. La copie, c'est le Verbe, qui traduit à Dieu l'être divin. Ce type excepté, tous les autres ne sont dans l'essence divine qu'en puissance, de même que dans une lumière très vive toutes les clartés inférieures sont concevables, *potentia*, sans être représentées avec leur degré propre distinctement, *actu* ; de même que dans une quantité donnée toutes les quantités inférieures sont connaissables sans exister actuellement à titre d'individus.

5. *Les idées, quant à leur origine, exigent l'intelligence divine pour les constituer définitivement.* — Cela semble se déduire des considérations précédentes. L'essence divine est simple : donc une seule note, un seul type. Mais l'intelligence qui considère ce modèle peut comprendre, et cela — qu'on excuse ces métaphores grossières — d'un seul coup d'œil, tout le parti qu'on en peut tirer : *ex cuius consideratione divinus intellectus adinvenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius* ; chaque mode différent d'imitation est une idée différente, *in quibus pluralitas idearum consistit*. S. Thomas, *De veritate*, q. III, a. 2, ad 6^{um}.

Toutefois le désaccord est grand, surtout parmi les

modernes, pour expliquer comment l'intelligence divine constitue chaque idée. Au dire des uns, l'intelligence est requise pour constater tous ces modes ou toutes ces idées possibles et en faire des idées actuelles. Schiffini, *Principia philosophica*, in-12, Turin, 1886, p. 646, n. 605 ; Urraburu, *Ontologia*, in-8°, Valladolid, 1891, p. 677, n. 243 ; Hontheim, *Theologia naturalis*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 741, n. 950. Selon les autres, elle est requise même pour déterminer les notes individuelles. Palmieri, *Institutiones philos.*, in-8°, Rome, 1876, th. XXIII, p. 169 sq. ; Piccirelli, *De Deo*, in-8°, Paris, 1885, p. 223 ; van der Aa, *Ontologia*, in-8°, 2^e édit., Louvain, 1888, prop. XXIII, p. 159.

Il semble aux partisans de cette dernière opinion, qu'il n'y a pas d'idées particulières, *exemplar formale*, si l'esprit n'a rien déterminé dans cette note unique que représente l'essence divine : c'est un modèle suggestif, si l'on veut, mais il n'y a pas encore de types distincts d'imitation. Le regard de Dieu s'arrêtant à tel degré d'imitation distinguerait par là tel type individuel. Suivant quelques auteurs, la volonté intervient même pour associer diversement ces notes primitives, comme la volonté de l'artiste humain combine ses différents éléments. On argue ainsi de nécessités logiques. D'autres philosophes arguent de la dignité et de la toute-puissance divines. Il leur paraît impossible d'admettre des types éternels que Dieu, en quelque sorte, trouverait tout formés. Il ne reste au créateur « que le seul mérite de l'exécution ». Th. Reid, *Essai sur les facultés intellectuelles*, IV, c. II, trad. franç., Paris, 1828, t. IV, p. 145. « Certainement, il ne fait rien de plus qu'un tailleur lorsqu'il revêt un homme de son habit, » Gassendi, *Objections contre la V^e méditation*, et M. Janet, à qui nous empruntons ces citations : « Dans l'hypothèse de l'exemplarisme, Dieu montrerait en créant moins d'invention et de génie que le plus médiocre des artistes. » *Causes finales*, p. 561. Le même auteur conclut à une création idéale des types, avant la création concrète, *historique*, des choses.

Aux difficultés logiques les partisans de la première opinion répondent d'ordinaire : a) que l'intelligence ne crée pas son objet, ne le détermine pas, mais le suppose déterminé ; b) que de fait, avant tout acte d'intelligence divine, sans qu'il y ait dans l'essence divine la moindre détermination, chaque type a ce qu'il faut pour être individué. En effet l'Infini, du seul fait qu'il existe, pose comme possibles tous les degrés d'être, et chaque degré correspond à une imitation bien caractérisée de l'essence divine, précisément parce que — note simple ou collection de notes — il vient à tel rang de perfection dans l'échelle des êtres possibles.

A l'autre classe de difficultés ils répondent que c'est une perfection pour Dieu de poser tous les possibles comme possibles du seul fait de son existence, comme c'en est une pour la lumière d'éclairer nécessairement. C'est parce qu'il est l'Être dans sa plénitude, qu'il fonde toute possibilité de participation, et tous degrés de participation à l'existence. Et cela ne crée pour lui aucune sujétion humiliante, puisqu'il n'est nécessité à créer ni le plus ni le moins parfait des individus ou des mondes.

Cette création idéale, qu'on lui attribue pour exalter son excellence, le ravale en fait à la taille des artistes humains : c'est faute de pouvoir lire d'une seule intuition tous les types possibles, qu'ils doivent composer péniblement les leurs à chaque œuvre nouvelle. On devra dire — car on ne veut pas que l'intelligence ou la volonté divine crée la possibilité interne des types — qu'ayant connu de manière indéterminée, *in confuso*, que quelque chose était possible, au lieu de voir d'un seul coup d'œil, *in individuo*, tous les possibles, Dieu s'est comme mis à l'œuvre pour créer l'idée de ligne, puis l'idée de triangle, puis l'idée de polygone. Est-ce

bien le relever que l'obliger à ce processus? Ne se trompe-t-on pas, par ailleurs, sur ce qui fait la joie et la dignité des créations idéales de l'art : sentiment de la puissance personnelle, plaisir de l'activité exercée, satisfaction de connaître un beau type de plus? Tout cela se trouve, moins les imperfections, dans l'acte de l'intelligence infinie qui s'atteint comme la source nécessaire de toute possibilité d'être, qui connaît tous ces degrés de possibilité distinctement, et parce qu'elle est nécessairement toute perfection, nécessairement.

Au surplus, si l'on écarte avec soin de Dieu tout processus discursif et toute succession de puissance et d'acte, si l'on veut simplement distinguer des instants de raison, ces opinions sont certainement conciliables avec le dogme. Libre à chacun d'abonder dans son sens.

Autre est encore la question de savoir si les idées ou exemplaires relèvent de ce que nous nommons en nous connaissance directe, ou de ce que nous appelons connaissance réflexe. Ne peut-on dire que Dieu connaissant tous les possibles — connaissance directe — possède en lui de ce chef les exemplaires des choses? Est-il nécessaire que Dieu revienne en quelque sorte sur sa connaissance et sache qu'il porte en lui ces idées? Non, ce semble; le type existe comme idée actuelle, s'il est actuellement pensé; oui, s'il n'y a à proprement parler de cause exemplaire qu'au moment où l'idéal dirige l'artiste. L'ouvrier, quand il agit, contemple son idée pour se guider — connaissance réflexe.

En fait, toutes ces études n'ont d'autre but que de rechercher comment on peut parler de Dieu par analogie avec l'activité humaine. Pour éviter de tomber dans l'anthropomorphisme, il convient de se rappeler sans cesse les corrections que réclame la simplicité parfaite de l'Être infini.

6. *Les idées sont dans le Verbe et engendrées avec lui.* — C'est par ces considérations surtout que la scolastique dépasse l'exemplarisme néoplatonicien, en substituant le Fils de Dieu à l'intelligence première de Plotin ou au monde intelligible de Platon. Avec cette notion d'une seconde personne en Dieu, distincte comme hypostase, identique comme nature, le mystère entre, il est vrai, dans l'exemplarisme : mais aussi disparaissent les contradictions d'un acte d'intellection inadéquat à son principe et d'une intelligence première à la fois finie et infinie pour répondre à sa mission.

Il faut dire, au jugement de l'École, non seulement que le monde intelligible est en Dieu, mais encore qu'il n'est pour tous les intelligibles, Infini ou finis, qu'un acte unique et simple, *uno igitur eodem Verbo dicit seipsum et quæcumque fecit*. S. Anselme, *Monolog.*, c. xxxiii sq., *P. L.*, t. clviii, col. 187 sq. Le même Verbe, la parole unique qui exprime au Père son essence, lui exprime aussi toutes les idées. S. Thomas, *De veritate*, q. iv, a. 4. Le même acte éternel représente à Dieu tout ce qui existe de connaissable, l'essence divine comme premier intelligible, et tous les intelligibles qu'elle fonde, c'est-à-dire les idées des choses, *hinc qui negat ideas esse, negat Filium Dei esse*. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. VI, q. iii. En conséquence, procédant du même acte d'intellection que le Verbe, les idées ne sont ni créées, ni faites, mais engendrées comme lui. S. Augustin, *De Gen. ad litt.*, l. II, c. viii, n. 16, *P. L.*, t. xxxiv, col. 269; S. Anselme et S. Thomas, *loc. cit.* De ce chef, le Verbe a donc un titre spécial à ce que la création lui soit attribuée : il est l'idée de toutes choses. S. Thomas, *ibid.*, q. iv, a. 5; Petau, *De Deo*, l. IV, c. xi, § 8, t. i, p. 197 sq.

7. *Les idées sont multiples.* — Deux choses sont également certaines. L'Infini ne peut rien ignorer sans imperfection, ni rien connaître de précis que suivant ses notes individuelles; il connaît donc tous les types

possibles d'être — multiplicité des idées *ex parte connotatorum*; par contre, il ne peut pas sans déchoir de sa simplicité les connaître par des modifications proportionnées de son essence — unité de toutes les idées *ex parte Dei*. Le terme de l'acte est multiple, l'acte lui-même est simple, *multiplex secundum rationem intelligendi*. Par là encore les docteurs du moyen âge s'opposent à la théorie averroïste qui ne plaçait en Dieu qu'un concept unique. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXXV, Quaracchi, t. i, p. 599 sq.; S. Thomas, *De veritate*, q. iii, a. 2, *non sequitur quod idæa sint inæquales sed inæqualium*. *Ibid.*, ad 5^{um}. Ils appuient cette conclusion sur un raisonnement obvie : si Dieu n'a qu'une seule idée tout le reste arrive sans sa connaissance, *tota distinctio creaturæ casualiter accidit*. S. Thomas, *loc. cit.* Ainsi se séparent-ils encore de la théorie bien indécise du platonisme, qui ne semblait admettre d'archétypes que pour certaines classes d'être. Jusqu'à la matière, même chez Albert le Grand, *Summa*, part. II, tr. I, q. iv, m. 1, a. 1, part. 4, in-fol., Lyon, 1651, p. 41, et saint Thomas, *De veritate*, q. iii, a. 5, ad 1^{um}; *Sum. theol.*, I^a, q. xv, a. 3, ad 3^{um}, tout a son paradigme en Dieu. Cf. *De veritate*, *ibid.*, a. 5-7.

Quelle que soit la difficulté de concilier ainsi deux affirmations qui s'excluent, quand il s'agit d'intelligence finie, on concevra cependant que ce n'est pas chose impossible, pour cette raison qu'il faut invoquer si souvent, quand il est question de la cause première : un acte infini, dans son unité, doit équivaloir à la multiplicité de tous les actes finis. Reste, il est vrai, la difficulté de concevoir comment une seule image, l'essence divine, où ne se trouvent ni limitations, ni déterminations actuelles, mais une note unique, peut donner occasion de connaître en soi une infinité d'images ou représentations déterminées. On s'essaie à l'imaginer par des comparaisons. « La lumière, dit le pseudo-Denys, pour connaître les ténèbres ou les degrés inférieurs de clarté, n'a pas besoin de sortir d'elle-même. Il lui suffit de concevoir ce que serait un être plus ou moins privé de son propre éclat : οὐκ ἄλλοθεν εἰδώς τὸ σκοτὸς ἢ ἀπὸ τοῦ φωτός. Ainsi la divine Sagesse, en se connaissant, connaît tout, l'être matériel sans la matière, les êtres distincts sans division, le multiple dans l'unité, ὡς ἐξ ἑαυτοῦ ὄντα καὶ ἐν ἑαυτῷ προὑπεσχηότα. » *De div. nom.*, c. vii, n. 2, *P. G.*, t. iii, col. 869; cf. c. v, n. 6, *ibid.*, col. 820; Albert le Grand, *Sum.*, part. I, tr. XIII, m. ii, a. 1, p. 317. Dieu n'étant pas limité à représenter une seule chose, comme la copie qu'on tire d'un original, mais étant le premier archétype de l'être, domine et contient tous les types d'être, *similitudo exprimens, non impressa nec expressa*, S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXXV, a. 1, q. ii; *quia infinitum et immensum ideo extra omne genus. Et hinc est quod existens unum potest esse similitudo expressiva multorum*. *Breviloquium*, I, 8. Ou encore, explique saint Thomas en s'appuyant sur Aristote, il en va des essences comme des nombres. On connaît les nombres inférieurs dans les supérieurs par soustraction; ainsi des essences : *nam una differentia addita vel subtracta variat speciem*; en niant de l'homme la vie raisonnable, je connais la vie animale. Ainsi l'Être infini peut-il connaître en soi tous les êtres possibles selon qu'ils approchent de sa perfection ou s'en éloignent. *Cont. gent.*, l. I, c. liv.

8. *La limite, l'imperfection, le mal et leur cause exemplaire.* — De toutes les objections philosophiques qu'on peut faire à l'exemplarisme et même au dogme entier de la création, celle-ci est assurément la plus profonde : comment peuvent provenir de l'Infini le fini, le multiple, l'imparfait et le mal? Et si Dieu ne produit rien qui n'ait en lui son idée propre, quelles peuvent être les idées de ces réalités, et quel leur fondement dans la perfection divine?

Si le mal est considéré comme une substance, le problème ne peut se résoudre que par le dualisme et c'est un système contradictoire. Pratiquement, cette solution était exclue par la Bible déclarant que tout était l'œuvre d'un Dieu unique et que tout était bon et très bon. Gen., I, 10, 12, 31; cf. Platon, *Timée*, 37 c, édit. Didot, t. II, p. 209. La solution philosophique restait à trouver. Il arrivera à Origène d'assimiler le mal dans la création aux déchets inévitables dans une grande bâtisse. *Cont. Celsum*, I, VI, c. LV, *P. G.*, t. XI, col. 1384. La réponse est inacceptable. On remarquera qu'il ne suffit pas d'expliquer le désordre de détail par une ordination supérieure, la multiplicité des êtres par un dessein spécial de la providence. Il faut en effet qu'une chose soit possible avant qu'on puisse la vouloir, et comme la possibilité exige une cause exemplaire en Dieu, répondre en assignant une cause finale n'est pas résoudre le problème. En fait, à l'époque patristique comme à l'époque scolastique, c'est une confusion qui fut souvent faite : on explique le mal moral par la liberté, le mal physique par une utilité d'ensemble, la multiplicité par la beauté de l'ordre. La réponse de fond, au moins chez les premiers docteurs du moyen âge, est souvent plutôt touchée que mise en lumière; elle est noyée dans des considérations accessoires.

Le principe de solution avait été donné par Aristote : le mal est une privation du mieux. Le néoplatonisme l'avait développé : tout être est bon en tant qu'être, défectueux en tant que mêlé de non-être, c'est-à-dire de limite. Plotin, *I Enn.*, I, VIII, c. I sq., édit. Didot, p. 40 sq.; *III Enn.*, I, II, c. IV, p. 120 sq. Restait à expliquer cette origine de la limite : le néoplatonisme ne l'a pas fait. Il a beau dire que ce qui procède ne peut jamais égaler ce dont il procède, et que l'Intelligence première est de ce chef inférieure à l'Un; c'est là précisément ce qu'il fallait prouver. *III Enn.*, I, VIII, c. VII, VIII, édit. Didot, p. 187 sq. Un panthéisme émanatif devait rencontrer à cette preuve de spéciales difficultés. C'a été le grand progrès des docteurs chrétiens et notamment de saint Augustin de résoudre le problème par le double dogme de la trinité et de la création. Dieu donne sa mesure dans la génération immanente qui produit le Fils, et cette intelligence première lui est égale précisément parce qu'elle est l'acte éternel par lequel il se connaît adéquatement tel qu'il est. Mais dans toute production *ex nihilo*, il y a impossibilité absolue de réaliser autre chose qu'un être imparfait.

La raison, unique au fond — c'est l'excellence de l'Infini — peut se présenter de double manière : du côté de l'Infini, c'est ce fait qu'étant *Tout*, il exclut de par sa perfection la possibilité d'un égal en dehors de soi; du côté de l'essence créée, c'est ce fait que n'étant rien de soi, *ex nihilo*, elle ne peut avec cette tare essentielle recevoir autre chose que des perfections également mêlées d'imperfection. Ainsi toute création est forcément limitée, parce qu'elle implique quelque chose de distinct de Dieu, quelque chose qui commence *ex nihilo*.

a) De cause exemplaire de la limite, il n'y en a pas et il ne peut y en avoir, car la limite en tant que telle n'est pas une réalité positive; mais il y a en Dieu une perfection, et c'est son infinité, qui exclut toute possibilité d'un autre infini. Si l'image créée est donc imparfaite, ce n'est pas la faute de l'archétype ou du cachet infini qui l'imprime, mais de la cire qui ne peut en recevoir l'empreinte adéquate. Pseudo-Denys, *De div. nom.*, c. II, n. 6, *P. G.*, t. III, col. 644. Cf. Albert le Grand, *Sum. theol.*, part. II, tr. I, m. III, a. 2, ad 4^{um}, citant Proclus, ad 6^{um}, *actus creationis a creante non habet distinctionem nec pluralitatem, sed potius ab eo circa quod est, ibid.*, ad 11^{um}, Lyon, 1651, p. 16; cf. *Ia*, tr. XIII, m. II, t. XVII, p. 316 sq.; *effectus nequit*

æquari virtuti ipsius causæ primæ, S. Bonaventure, *In IV Sent.*, I, II, dist. I, p. II, a. 1, q. I, II; cf. I, I, dist. VIII, p. II, a. 1, q. II, ad 1^{um}, *ipsa ratio creati repugnat infinito... ex hoc ipso quod fit ex nihilo*. S. Thomas, *De potentia*, q. I, a. 2, ad 4^{um}.

Après avoir établi ainsi que la limite est un mal métaphysiquement nécessaire, on prévoit la réponse que les scolastiques pouvaient donner aux problèmes connexes.

b) Pourquoi la multiplicité des êtres? — Parce que, s'il est impossible qu'un seul reproduise l'infinie perfection, il devient convenable, Dieu créant pour sa gloire, qu'un grand nombre en traduise chacun pour sa part quelque aspect : le nombre doit suppléer à l'imperfection et à l'impuissance de chaque type, *quia per unum ad finem universi devenire non potuit*, Albert le Grand, *Sum. theol.*, part. II, tr. I, m. III, a. 2, p. 15; *imago increata quæ est perfecta est una tantum; sed nulla creatura representat perfecte exemplar... et ideo potest per plura representari*. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XLVII, a. 1; *Cont. gent.*, I, II, c. XXXIX-XLVI. Ainsi la multiplicité en tant qu'elle argue une imperfection n'a point en Dieu de cause exemplaire propre, mais elle a sa raison suffisante dans l'unicité de l'Infini, qui exclut tout égal, et dans la multiplicité virtuelle de ses perfections, que nul fini ne peut traduire, même s'il est reproduit en nombre, et à plus forte raison, s'il est seul.

c) Le mal non plus, n'étant rien de positif, n'étant « ni un être, ni rien dans les êtres », pseudo-Denys, *De div. nom.*, c. IV, 34, *P. G.*, t. III, col. 733, n'a pas et ne peut pas avoir de cause exemplaire, *cum aliquid dicatur malum ex hoc ipso quod a participatione divinitatis recedit*. S. Thomas, *De veritate*, q. III, a. 4. Par ailleurs, il est une conséquence de la limite : c'est parce qu'elles sont limitées que les créatures sont passibles dans leurs actions et réactions réciproques — mal physique — que les volontés libres sont muables et peccables — mal moral. Ainsi le mal métaphysique, la limite dans l'être, est le fondement dernier du mal physique et moral. Mais le mal lui-même suppose le bien, comme la maladie suppose la vie, et en ce sens le mal a la raison de sa possibilité dans la possibilité de l'être et du bien. Il faut renvoyer sur ce point aux pages profondes de Proclus et du pseudo-Denys, *De div. nom.*, c. IV, n. 18-34, *P. G.*, t. III, p. 713 sq., ainsi qu'aux commentaires du docteur angélique. *In Dionys.*, c. IV, lect. XIII sq., Paris, t. XXIX, p. 463 sq. Cf. S. Augustin, *De natura boni*, *P. L.*, t. XLII, col. 551-572; S. Thomas, *Cont. gent.*, I, III, c. X sq., Paris, t. XII, p. 264 sq. Que l'on recherche ensuite pourquoi Dieu a produit tels types imparfaits plutôt que tels autres, et préféré à tel autre le mélange actuel des biens et des maux, c'est une étude qui relève de la providence et de la cause finale; nous n'avons pas à la traiter ici. Il suffit de montrer comment Dieu peut être la cause exemplaire de l'imparfait et du fini.

9. Causalité des idées. — Quelle influence appartient aux idées dans la création des êtres? Le seul fait que Dieu porte en lui les types de tous les possibles et que les possibles cependant n'existent pas tous prouve que les idées ne sont pas causes efficientes par elles-mêmes. « Il ne suffit pas que l'artiste ait conçu son idée, pour que la statue soit produite. Il faut de plus qu'il se décide à la reproduire dans la pierre. » De Régnon, *op. cit.*, I, V, c. IV, p. 361. Les scolastiques concluent dans le même sens : les idées ne sont causes efficientes qu'unies à la volonté divine.

Quelle est la nature de leur influence? Elles représentent un type à l'image duquel l'agent va modeler l'effet : en ce sens leur causalité peut se rapprocher de la causalité formelle; elles sont des formes, mais extérieures à l'effet. Ce type ou modèle agit sur l'agent : il

le sollicite par son charme à produire l'effet; puis quand l'agent s'est décidé à produire, il le dirige jusqu'à ce que la reproduction soit parfaite. Sans cause exemplaire la cause efficiente n'agirait pas. En ce sens son influx peut se rapprocher de la causalité efficiente : *ita et exemplar, quatenus est forma artificis qua operatur, ad efficientem causam pertinet*. Suarez, *Disp. metaph.*, disp. XXV, sect. II, n. 2.

Les auteurs sont frappés tantôt par l'un, tantôt par l'autre de ces aspects, cf. Vasquez, *In 1^{am} div. Thomæ*, disp. LXXII; Ruiz, *De scientia Dei*, disp. LXXXII.

Thomassin, *Dogmata theologica*, t. I, c. XI sq., in-fol., Venise, 1730, p. 124 sq.; Petau, *De Deo*, l. IV, c. IX sq., p. 187 sq.; Dubois, *op. cit.*, t. I, l. II, III, p. 579-896.

VII. FIN DE LA CRÉATION. — 1^o Le problème. — Le mot fin dans le langage courant reçoit des acceptions multiples; occasion de confusion à laquelle l'École tente d'échapper par une classification méthodique des sens. Il peut désigner : 1. le terme objectif visé, *finis qui [intenditur]*; 2. la satisfaction subjective cherchée dans l'action, *finis quo [moveretur agens]*; 3. le sujet à l'avantage de qui l'agent travaille, *finis cui [fit opus]*. Distinction équivalente : 1. la fin de l'ouvrier, *finis operantis*; c'est le résultat qu'il se propose d'atteindre; 2. la fin de l'œuvre, *finis operis* : c'est le but que l'ouvrier lui assigne. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, q. II, a. 1 sq.; cf. dist. XXXVIII; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, a. 2; cf. dist. XXXVIII, a. 1, q. I-III; Lessius, *De perfect. moribusque divinis*, l. XIV, c. I, n. 1 sq., in-fol., Lyon, 1651, p. 199 sq.; Suarez, *Disp. metaph.*, disp. XXIII, sect. II, Paris, t. XXV, p. 847 sq.

Au point de vue moral, le problème présent est, pour les créatures raisonnables, celui du « sens de la vie ». Toute leur activité devra s'orienter vers le but voulu de Dieu. Au point de vue métaphysique, ce problème n'est qu'une autre face de la difficulté centrale de la coexistence du fini et de l'infini. Comme elle se rencontre dans l'ordre de l'existence — comment peut-il exister autre chose, si Dieu est l'Infini? — elle se présente ici dans l'ordre de la volition — comment l'Infini, s'il a tout en soi, peut-il vouloir quelque chose hors de soi? La difficulté, réelle quand il s'agit de déterminer la fin de l'œuvre, *finis qui, finis operis*, est plus grande, on le voit, quand on cherche à déterminer les desseins du créateur, *finis quo, finis operantis*. C'est à cet aspect de la question que nous nous attacherons spécialement. Aussi bien l'un commande l'autre : en étudiant ce que Dieu a voulu pour soi, on précise ce qu'il veut de nous.

Pour écarter de Dieu toute idée de subordination, certains philosophes visés par saint Thomas, *Cont. gent.*, l. I, c. LXXXVII; *Sum. theol.*, I^a, q. XIX, a. 5, ne voulaient pas qu'on cherchât de raison au choix divin : Dieu veut parce qu'il veut. Cette solution marque bien l'indépendance de Dieu, mais n'explique ni la rationalité de son choix, ni la possibilité d'une volition ayant pour objet le terme fini.

Dans une pensée analogue, ce semble, M. Ravaisson présente la création comme un amortissement de l'activité surabondante de Dieu, *Philosophie en France au XIX^e siècle*, in-4^o, Paris, 1868, p. 262; mais, outre qu'il y a là une image plus qu'une explication, comme le note très bien M. Janet, *Causes finales*, p. 580 sq., l'excès répugne dans l'Absolu autant que l'indigence. A moins donc de comprendre cette formule dans un sens émanatiste, la difficulté subsiste entière.

Kant, Bayle, Hégel, Hermès, à qui répugne la conception égoïste d'un Dieu créant pour soi-même, veulent que l'homme soit la fin de la création. En fait, c'est dire ce que Dieu veut, non pourquoi il le veut; ce mouvement de l'Infini vers l'extérieur reste sans explication. Il y a là une sorte de dualisme dans la vo-

lonté divine, une tendance double et divergente, qui semble en contradiction avec la simplicité souveraine de l'Infini. De plus dans une telle hypothèse les peines du péché ne sauraient être que médicinales et non vindicatives, puisque c'est le bonheur de la créature qui est le terme, non l'honneur de Dieu; les peines éternelles n'ont point de raison d'être, si ce n'est peut-être d'effrayer les hommes pendant la vie. Cf. Scheeben, *Dogmatique*, trad. Belet, in-8^o, Paris, 1881, t. III, n. 96.

La théorie de Kant est reprise par M. Janet. La fin de la création, c'est l'homme, mais la fin de l'homme, c'est la moralité, fin absolue, c'est Dieu. « Dieu a pour fin une nature dont il serait lui-même la fin. » *Op. cit.*, p. 592. En dehors des objections qu'on peut faire à cette dénomination de fin absolue, la difficulté, on le voit, reste la même : Dieu s'est-il cherché dans son acte, c'est l'unité complète dans sa volonté comme dans son être, mais il semble égoïste et indigent. A-t-il cherché autre chose que soi, il n'est pas égoïste, mais il se manque à lui-même et ce mouvement divergent reste inexpliqué.

A ce problème la doctrine catholique répond : Dieu agit pour une fin — cette fin est sa propre gloire — c'est aussi, et par identité, le bien de sa créature — il agit donc par pure bonté — par une hiérarchie providentielle les créatures inférieures sont subordonnées à l'homme.

Il suffira, semble-t-il, dans une question où la tradition catholique est si claire, de présenter rapidement l'enseignement de la Bible et des Pères, pour établir ensuite par la raison chacune des propositions précédentes.

2^o L'Écriture. — 1. Dieu crée pour une fin, et il est lui-même la fin de son œuvre, l'α et l'ω. Apoc., I, 8; xxi, 6; xxi, 13. C'est de lui, par lui, pour lui que sont toutes choses. Rom., xi, 36; Heb., II, 10. On lit dans la Vulgate : « le Seigneur a opéré toutes choses pour lui-même, » Prov., xvi, 4; mais les Septante portent « avec justice », et l'hébreu « pour un but ». Vigouroux, *Bible polyglotte*, in h. l.; Palmieri, *De Deo creatore*, 1878, p. 99. Les saints Pères ont fréquemment admis et commenté le premier sens si conforme au moins à l'esprit de l'Écriture. Tout sera consommé, ajoute I Cor., xv, 28, quand toutes choses auront fait retour à Dieu.

2. Cette fin c'est sa gloire : Exod., xiv, 17, 18; Deut., x, 12; spécialement dans ses œuvres plus éclatantes. Deut., xxvi, 19; Ps. cv, 8. « Quiconque m'invoque, c'est pour ma gloire que je l'ai créé, que je l'ai formé, que je l'ai fait, » Is., XLIII, 7; Eph., I, 4, 6, 10, 12; I Cor., x, 31; Rom., I, 21; Col., I, 16; cf. Luc., II, 14; Joa., IX, 3; aussi toutes les créatures sont-elles invitées à louer celui qui les a faites, Ps. cxlviii; Daniel, III, 57 sq.; aussi le monde est-il propre à faire connaître le créateur, Sap., I, 13 sq.; xi, 6; xiii, 5; Ps. xviii, 1; LXXXVIII, 6; ciii, 24; cxxxv; Eccli., xvii, 7, 8; Rom., I, 20, et Dieu renvoie à son œuvre, Is., XL, 12, se refusant à en céder la gloire à un autre : *et gloriam meam alteri non dabo*. Is., XLII, 5-10.

3. Il crée par bonté, non par besoin. Job, xxii, 3. Les Septante et la Vulgate traduisent Ps. xv, 2 : Vous êtes mon Dieu, car vous n'avez pas besoin de mes biens. L'idée est chère aux exégètes chrétiens. Cf. Ps. xxviii, 9; Is., xxxiii, 7. C'est pourquoi Dieu conserve parce qu'il aime, et pardonne parce qu'il est puissant, Sap., xi, 23 sq.; il veille sur le dernier des passereaux. Matth., x, 29, 31.

4. C'est à l'homme qu'il a soumis la création, Gen., I, 26, 28, *crescite... et dominamini...*; Deut., iv, 19; Ps. viii, 5, *omnia subjectis sub pedibus ejus*. I Cor., III, 15; cf. Rom., VIII, 19 sq.

Ainsi chacun de ces enseignements a de solides attaches dans la Bible.

3^o Les Pères. — Il suffirait de suivre dans les chaînes

bibliques l'exégèse des principaux de ces textes pour voir comment ces idées se transmettent jusqu'à nous, en Occident sous l'influence prédominante des commentaires de saint Ambroise, de saint Augustin et de Bède, en Orient en dépendance plus marquée de saint Grégoire et de saint Chrysostome. Il devenait d'ailleurs plus facile, après la mission du Verbe incarné, de comprendre la fin que s'était proposée le créateur et le motif d'amour qui l'avait porté à produire le monde. Si les Pères empruntent librement à Platon et à Philon, ce sont les *mots* qu'ils prennent, cédant au plaisir de faire des citations et du concordisme; les *idées* sont celles des Écritures.

Au fait, Platon avait eu des expressions singulièrement heureuses pour expliquer l'origine de l'univers : « Dieu était bon; or celui qui est bon ne saurait à l'égard de quoi que ce soit concevoir de jalousie. Exempt de jalousie, il a voulu que toutes choses fussent autant que possible semblables à Lui. » *Timée*, § 29 c, édit. Didot, t. II, p. 205; Ritter, *Historia phil. græcæ*, 8^e édit., p. 257, n. 331. Philon pouvait à bon droit sur ce point adopter les vues de Platon, sans renier celles de Moïse. « Je n'errai pas en disant ce qu'a dit un des anciens... En raison de la bonté de sa nature, il n'a pas été jaloux, etc. » *De mundi opific.*, c. v, in-fol., édit. Turnèbe, p. 4; édit. Wendland, p. 5, n. 21. C'est la même pensée que l'on retrouve dans saint Justin, *Apol.*, I, n. 30, *P. G.*, t. vi, col. 340; Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, I, I, c. ix, *P. G.*, t. VIII, col. 356. Cf. *Strom.*, V, xiv, t. ix, col. 436 : « Si Dieu cesse de faire du bien, il cessera d'être, » *ibid.*, VI, xvi, col. 369; S. Athanase, *De nat. hum.*, a *Verbo assumpta*, n. 3, *P. G.*, t. xxv, col. 102; *Cont. gentes*, n. 41, col. 81; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxxviii, c. ix, *P. G.*, t. xxxvi, col. 320; Zacharie de Mitylène, *De mundi opificio*, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1069, 1081, 1084; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, I, II, c. II, *P. G.*, t. xciv, col. 864.

De même se perpétue la comparaison de Philon : la bonté de Dieu rayonne et produit l'être, comme le soleil ou le feu produisent la chaleur. Oui, dit Clément d'Alexandrie, mais c'est librement, *Strom.*, VII, vii, *P. G.*, t. ix, col. 457; cf. S. Basile, *In Hexaem.*, homil. I, n. 7, *P. G.*, t. xxix, col. 17; même image, pseudo-Denys, *De div. nom.*, c. iv, n. 1, *P. G.*, t. III, col. 693; S. Jean Damascène, *Contra manich.*, n. 15, 38, 47, 72, *P. G.*, t. xciv, col. 1520, 1544, 1548, 1572.

Les Pères devaient se réjouir de trouver dans le néoplatonisme les mêmes affinités de doctrine. Plotin contre les gnostiques définissait Dieu par la bonté. I *Enn.*, I, IX, c. I, édit. Didot, t. II, p. 94; cf. III *Enn.*, I, VIII, c. x, p. 188 sq.; Proclus, *Instit. theolog.*, c. VIII, *ibid.*, p. LIII. Le pseudo-Denys reprend la même définition, *De div. nom.*, c. iv, n. 1 sq., *P. G.*, t. III, col. 693 sq.; c. xi, n. 6, col. 956 sq.; c. XIII, n. 3, col. 981; *De cæl. hierarch.*, c. iv, n. 1, col. 177, et montre dans la création le rayonnement naturel du souverain Bien. On sait aussi la place que ces idées tiennent dans la philosophie de saint Augustin. *Confess.*, I, VII, c. XII, n. 18, *P. L.*, t. xxxii, col. 743; *De civ. Dei*, I, VIII, c. iv, t. xli, col. 229; c. VIII, col. 232; I, XII, c. I, col. 349; *In Ps. cxxxiv*, n. 3, t. xxxvii, col. 1740. Voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2328. Les scolastiques se transmettront entre autres ce mot : *in quantum bonus est sumus*. *De doctr. christiana*, I, I, c. xxxii, t. xxxiv, col. 32.

Cette doctrine, que les Pères aimaient ainsi à relever dans la philosophie profane, ils l'ont prêchée : a) *contre l'idolâtrie*. S. Théophile, *Ad Autoi.*, I, I, c. iv sq., *P. G.*, t. vi, col. 1029 sq.; S. Athanase, *Contra gent.*, loc. cit.; Lactance, *Divin. instit.*, I, VII, c. vi, *P. L.*, t. vi, col. 757. Athénagore l'a présentée très nettement, en distinguant la fin des êtres intelligents de celle des

créatures inférieures : « Ce n'est pas sans raison que Dieu a fait l'homme, car il est sage...; ni pour sa propre utilité, car il est sans besoin..., ni pour une quelconque de ses œuvres..., car aucun être donné d'intelligence et de jugement n'est créé pour le service d'un autre, πρὸς ἐτέ-
ρου χρείαν... C'est donc pour lui-même, pour la bonté, pour la sagesse qui se manifeste dans son œuvre... Tout être produit pour l'utilité d'autrui périra, quand cessera sa raison d'être... Ceux qui ont été faits pour exister [pour une fin personnelle], ayant toujours même raison d'être, vivront éternellement. » *De resurrect. mortuor.*, n. 12, *P. L.*, t. vi, col. 996 sq. — b) Elle avait encore une opportunité spéciale *contre le gnosticisme*; elle opposait à la méchanceté du démiurge gnostique la bonté du Père créant uniquement afin d'avoir « un débouché » pour ses bienfaits : *non quasi indigens, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia*. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, IV, c. xiv, n. 1, *P. G.*, t. vii, col. 1010. — c) Même utilité *contre le manichéisme* : la création est œuvre du principe bon, pour le bien des créatures. S. Augustin, *De Gen. ad litt.*, I, I, c. iv, n. 11, *P. L.*, t. xxxiv, col. 250; cf. *ibid.*, c. vii, viii, col. 251; S. Jean Damascène, *Cont. manich.*, 32, 34, *P. G.*, t. xciv, col. 1540. — d) Les Pères l'ont exposée surtout aux fidèles dans leurs œuvres exégétiques et leurs homélies : *bonitate facit, nullo quod fecit eguit*. S. Augustin, *In Ps. cxxxiv*, n. 10, *P. L.*, t. xxxvii, col. 1745; cf. n. 3 sq., col. 1740; *De doctr. christiana*, I, I, c. xxxi sq., t. xxxiv, col. 32 sq.; *De corrept et grat.*, c. x, n. 27, t. xlv, col. 932; *De civ. Dei*, I, XXII, n. 2, t. xli, col. 751.

4° *Les scolastiques et les arguments de raison.* — Nous avons signalé ce qui importait dans la terminologie de l'École. En proposant ici ses arguments, nous essayerons, s'il y a lieu, de les pousser et de les compléter.

1. *Dieu agit pour une fin.* — La foi le définit implicitement en déterminant expressément quelle fin Dieu s'est proposée. Voir plus loin. C'est une pure conséquence de ce fait que Dieu est personnel et souverainement parfait : intelligent, il n'agit pas sans raison.

Cependant, comme l'ont enseigné les Pères et les théologiens, le même motif de la perfection divine oblige à reconnaître une grande différence entre la fin d'une volonté créée et celle de la volonté incréée. L'être fini *subit* de la fin qu'il conçoit une influence véritable : elle ne le détermine pas fatalement à agir, s'il est libre, mais elle l'*attire* physiquement et moralement par le charme et le désir du bien qui est en elle et qui manque en lui. L'être infini au contraire n'ayant aucune indigence semblable, incapable d'ailleurs d'éprouver dans son être la moindre modification, ne peut subir un tel attrait : la bonté qu'il reconnaît à telle ou telle fin peut être une *raison suffisante* de son choix, jamais une *cause finale*. « Si la volonté de Dieu avait une cause, dit saint Augustin, il y aurait donc quelque chose de premier par rapport à la volonté de Dieu, *est aliquid quod antecedit*; ce qu'il est impie d'admettre. » *De Gen. contra manich.*, I, I, c. II, n. 4, *P. L.*, t. xxxiv, col. 175; *In Ps. cxxxiv*, n. 10, t. xxxvii, col. 1745. La cause première ne cède donc pas à une impulsion extérieure; elle est elle-même sa règle et son principe. S. Jean Damascène, *De fide ortho.*, I, II, c. xii, *P. G.*, t. xciv, col. 920. Les motifs exercent sur elle une *motion* non physique, mais uniquement métaphorique, « aussi Platon a-t-il dit que le premier moteur se meut lui-même. » S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. xix, a. 1. Le docteur angélique exprime encore cette pensée par cette distinction subtile. On peut dire : Dieu veut que telle chose soit pour telle raison; mais non : Dieu veut pour telle raison, *vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult*, *ibid.*, a. 5; *Cont. gent.*, I, I, c. LXXXVII, etc.; il y a des *considéran*ts qui rendent ses

volitions raisonnables, non des *motifs* qui le poussent proprement à vouloir.

2. *La fin de Dieu, c'est Dieu même comme fin principale, finis primarius.* — Les scolastiques nomment fin première, *finis primarius*, celle qui est apte par elle-même à solliciter efficacement l'agent, et à travers laquelle il envisage toutes les fins particulières qu'il peut se proposer. Elle n'est pas exclusive; son nom l'indique. Elle est spécifique en ce sens : a) qu'elle a un rapport immédiat de proportion avec la perfection propre de l'agent — ainsi l'animal ne cherchera-t-il en tout que le bien sensible; b) qu'elle n'est pas juxtaposée aux autres, mais qu'elle les pénètre, étant en fin de compte la raison qui détermine à les choisir. Ainsi un homme sage recherchera-t-il le bien sensible non comme tel uniquement et pour une fin animale, mais pour une utilité humaine.

Ces notions rappelées, on reconnaîtra : a) que Dieu est, en ce sens, à lui-même sa fin première. Que l'on considère, en effet, l'excellence de l'Infini. Non seulement tout ce qui est fini est inapte à le déterminer, mais il y a désordre moral pour lui à se déterminer pour un motif fini, et par conséquent impossibilité métaphysique qu'il ne rapporte pas tout à soi. S'il existait au-dessus de lui quelque être supérieur, il devrait dans son action marquer sa soumission à son égard et lui rendre hommage; l'ordre exige donc qu'il respecte de même cette dignité souveraine quand il la trouve en soi. « Étant le bien suprême, il a droit à tout honneur, dit Scheeben, et il ne le réclame que parce qu'il a pour lui-même l'estime qui est due au souverain bien. » *Op. cit.*, n. 92. Sa sainteté, sa perfection exigent qu'il ait pour soi-même les égards dus à son rang. Lessius, *op. cit.*, l. XIV, *De ultimo fine*, c. III, n. 56, 61, p. 209.

Dire que Dieu étant l'être nécessaire doit être le premier moteur en quelque genre que ce soit, et par conséquent dans l'ordre des causes finales, comme dans les autres, c'est présenter le même argument sous une forme plus abstraite. S'il est celui de qui les fins particulières tiennent leur bonté et leurs attraits, quel autre que lui-même pourrait le solliciter à agir ? S. Thomas, *Cont. gent.*, l. III, c. XVII sq. — b) Cette fin première de Dieu, c'est sa propre gloire. S'il n'est, en effet, qu'un bien divin qui puisse être la fin d'un acte divin, il reste que ce bien soit ou la production de quelque perfection nouvelle en Dieu lui-même, ou l'assécution de quelque bien hors de lui, ou la manifestation très glorieuse pour lui de son excellence infinie. Les deux premières hypothèses répugnent à la nature divine, qui possède dans son infinité tout bien possible; la troisième seule est admissible. A vrai dire, comme Dieu est unique en nature et que seul il se connaît adéquatement, seul il peut s'estimer comme il le mérite. Cette connaissance et cette estime constituent de toute éternité une gloire interne, *gloria intrinseca*, qui le dispense d'en souhaiter aucune autre : elle est infinie. Ainsi d'un homme d'honneur à qui suffit le témoignage de sa propre science. Cependant, tandis que le bonheur de Dieu ne peut en rien s'accroître, sa gloire est susceptible de rayonner à l'extérieur. Si des créatures innombrables chantent ses perfections, sans doute il n'y gagne rien, pas plus qu'il ne profite de l'encens brûlé sur ses autels; mais il y a en soi dans ces louanges, comme dans cet encens, un hommage qui convient souverainement à la divinité, *gloria extrinseca*. Il peut dès lors le vouloir comme *convenable* et *raisonnable*, sans le chercher comme *nécessaire* ou *profitable*. Lessius, *op. cit.*, l. XIV, c. I, n. 7, p. 200.

Ainsi Dieu n'est pas obligé de créer, car il n'a besoin de rien; mais s'il veut créer librement, il est obligé de créer pour sa gloire, parce que toute autre raison est indécente à sa dignité. Il en résulte pour la créature l'obligation absolue de tendre vers ce but, et pour Dieu

le devoir de faire concourir à sa gloire, par la justice vindicative, la créature qui aurait refusé de la procurer par l'amour. Ce serait désordre et non bonté dans l'infinie justice de se montrer indifférente au bon ou au mauvais usage de ses dons.

Les objections cependant se présentent d'elles-mêmes à l'esprit. Rapporter tout à soi, n'est-ce pas l'égoïsme que l'on hait dans la créature ? — Il est vrai, mais ce qui est péché dans la créature, parce qu'elle se traite ainsi en fin absolue et rapporte à soi plus qu'elle ne doit, est devoir dans le créateur, qui de la sorte se procure uniquement ce qu'il se doit.

Si l'on objecte encore, avec Spinoza, que si Dieu crée pour sa gloire, il fut donc un temps où il en était privé, il est aussi facile de remarquer qu'agir *pour soi* n'est pas nécessairement agir *par besoin*, non *propter desiderium sed propter amorem*. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, q. II, a. 1. Dieu n'avait pas cette gloire extérieure *ab eterno*, mais il n'en était pas privé. En l'obtenant dans le temps, il ne s'est pas enrichi, puisqu'aussi bien il est l'Infini et ne trouvera jamais dans sa créature que ce qu'il voudra bien y mettre. Il a aimé comme convenable la beauté de l'acte créateur; s'il a voulu que la gloire lui en revint, ce n'était pas par besoin de gloire, mais par besoin de justice : il le devait à sa dignité.

c) Cette gloire doit-elle nécessairement être une gloire formelle, c'est-à-dire Dieu peut-il se contenter de mettre dans la création matérielle un reflet de ses perfections glorieuses, *gloria objectiva*, ou doit-il vouloir que quelque nature intelligente les contemple et lui en renvoie le mérite, *gloria subjectiva seu formalis* ?

Sans doute, puisque Dieu se suffit à lui-même, rien ne l'oblige à chercher d'autre spectateur de ses œuvres : l'exercice de la puissance créatrice est admirable, la créature matérielle est belle des perfections divines qu'elle participe; Dieu seul est bon juge de l'une et de l'autre et n'a besoin d'aucun autre admirateur. Scheeben, *op. cit.*, t. III, n. 99, p. 66 sq., appuie cette raison de la suivante. Beaucoup de merveilles, soit dans les abîmes inabordables, soit dans les infiniment petits imperceptibles, ne sont et ne seront probablement jamais connues; Dieu serait donc frustré, s'il était nécessaire que la créature raisonnable, en en renvoyant à Dieu la gloire, leur fit atteindre leur fin. Cependant cet argument semble moins solide; la difficulté peut recevoir une solution meilleure : Dieu a créé toutes ces choses non pour qu'on les vit, mais pour qu'on le vit prodigue. N'est-ce pas en effet l'un des arguments les plus glorieux à sa puissance, que les infiniment grands comme les infiniment petits promettent à l'homme d'autant plus de merveilles que ses moyens de connaissance se perfectionnent : plus on découvre, plus on s'assure qu'il reste beaucoup à découvrir. Malgré tout, comme le monde matériel n'a pas conscience d'exister et en ce sens ne profite pas plus que Dieu du don qui lui est fait, d'autres auteurs ont peine à comprendre un acte qui ne serait utile en somme ni au créateur, ni à la créature. Hontheim, *Institutiones theodiceae*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 757 sq. En tout cas, c'est là question accessoire et problème libre.

3. *La fin de la création, c'est la créature secondairement.* — On vient d'établir que la fin première de la création, c'était la gloire de Dieu; l'affirmation doit être complétée par la proposition qui précède. Il suffit pour la prouver de concevoir ce en quoi consiste et ce par quoi s'obtient la gloire du créateur.

Sa gloire, c'est la manifestation extérieure de son être; cette manifestation ne se peut obtenir, Dieu étant inconnaissable en soi, que par une communication plus ou moins libérale de ses perfections; cette com-

munication du souverain bien est nécessairement un bien pour tous ceux qui y participent : dès lors Dieu qui aime et veut les essences selon ce qu'elles ont d'aimable a dû nécessairement aimer et vouloir ce bien de la créature : c'était donc une des fins naturelles de son acte.

Lessius, *op. cit.*, l. XIV, c. 1, n. 3, 8, p. 200 sq., rend heureusement la même pensée. L'homme souhaite des fils pour se survivre en eux, parce qu'il s'aime, et pour que ses fils participent aux mêmes avantages qui lui font chérir la vie, parce qu'il les aime. Ainsi de Dieu : toute création est une génération, et comme cette fécondité fait la gloire du Père, *πατήρ τῶν ὄλων*, elle fait aussi le bien de tous ses fils.

L'exemple est même des plus aptes à faire bien voir que fin primaire et fin secondaire ne sont pas deux fins juxtaposées, mais unies et comme fondues ensemble : une même réalité, l'existence de la créature, du fils, fonde la gloire de Dieu, du père, en tant qu'elle est la manifestation extérieure de ses qualités, *finis primarius*; elle est le bien de la créature, en tant que c'est un bien de participer à ces perfections excellentes, *finis secundarius*. On demande de ces deux aspects lequel a été voulu le premier : il faut dire le premier parce qu'il est en soi plus aimable, mais il était impossible de vouloir l'un sans l'autre, et cette nécessité qui découle de la perfection de sa nature le créateur ne l'a pas subie, il l'a aimée comme elle méritait de l'être.

En conséquence, plus grande devait être la gloire qu'il voulait se prouver, plus excellent devait être le bien fait à la créature. S'il entend se contenter de la gloire objective et du seul monde matériel, c'est déjà un don; s'il veut sa gloire formelle, le voici obligé de faire participer la créature à cette prérogative plus élevée de son être, la vie de l'intelligence; s'il veut la gloire supérieure d'un hommage libre, il devra faire à la créature le présent plus précieux de la liberté; s'il veut enfin qu'elle lui rende quelque chose de l'amour qu'il se porte à lui-même, il faudra qu'il se fasse connaître comme il se connaît lui-même : c'est la vision intuitive et l'élévation à l'ordre surnaturel. Dieu, dans cette hypothèse, recevra de sa créature une gloire spécifiquement divine, mais la créature, par là même, participera à un bonheur spécifiquement divin. Ainsi est-ce l'honneur du père d'avoir des fils qui lui ressemblent le plus possible, et c'est le bonheur des fils de ressembler à leur père autant qu'il se peut.

Par là, au lieu d'un mouvement divergent de l'Absolu vers le contingent, nous ne constatons en Dieu qu'un seul mouvement toujours vers soi, mais à double effet. A ne considérer cette solution que pour sa valeur philosophique on jugera sans doute qu'elle résout mieux que les autres les difficultés du problème. Elle paraît de plus s'appuyer sur une conception plus profonde de l'Être nécessaire. Les autres, avec leurs scrupules d'écarter de lui le reproche d'égoïsme, n'en jugent en somme qu'à la mesure de notre humanité.

4. *Dieu crée par pure bonté.* — C'est là une conséquence des principes précédents. Saint Bonaventure écrit presque dans les mêmes termes que le concile du Vatican : « Dieu a tout fait pour lui-même, Prov., xvi, 4, par conséquent pour sa gloire, non pas, dis-je, pour l'augmenter, mais pour la manifester et pour la communiquer; et dans cette manifestation et participation il a eu en vue l'avantage considérable de la créature, *summa utilitas*, à savoir sa glorification ou béatification. » *In IV Sent.*, l. II, dist. I, p. II, a. 2, q. 1, Quaracchi, t. II, p. 43. C'est la doctrine commune des scolastiques. « Ce bien qu'il était lui-même et qui faisait sa béatitude, la bonté seule, non la nécessité l'a poussé à le communiquer, *quoniam optimi erat prodesse velle et potentissimi noceri non posse*, » Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, l. I, part. II, c. iv, P. L.,

t. CLXXVI, col. 208; disciple de Hugues, *Sum.*, tr. II, c. 1, *ibid.*, col. 79; et en dépendance du même maître, Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. I, n. 3, 4, P. L., t. CXCII, col. 653 sq. Seule la créature tire avantage de la création, *in hoc ergo proficit serviens, non ille cui servitur*. *Ibid.*, n. 6, col. 653. Le R. P. Monsabré résumait la même doctrine en termes excellents : « Où trouver l'égoïsme dans un acte dont la bonté est le principe et la fin? Si Dieu ne nous crée pas, tout nous manque; en nous créant il n'ajoute rien à son infinie béatitude... C'est à la créature que revient en définitive tout le bien communiqué par le créateur. Ce bien reconnu, estimé, admiré, goûté par les êtres intelligents, devient la gloire de Dieu, mais il n'est gloire que parce qu'il est bien, et la gloire n'est si grande que parce que le bien est le don parfait d'un amour parfaitement désintéressé. » *Conférences de Notre-Dame*, in-8°, Paris, 1874, 12^e conf., p. 290 sq.

La plus grosse objection que l'on puisse faire à cette doctrine se tire de l'existence du mal. Il a été déjà exposé que le mal était une conséquence du caractère fini de la créature, etc. Qu'il suffise ici de quelques mots sur la difficulté plus considérable du mal moral et de la sanction qu'il entraîne. Si excellent que soit le don de l'existence, quel père, dit-on, le ferait à son fils, s'il prévoyait que par le mauvais usage de ce bienfait, il devait mériter des tourments éternels? Où voir la bonté de Dieu dans la création de ceux que sa prescience éternelle lui montre comme destinés à l'enfer?

Saint Jérôme ne donne pas, semble-t-il, la dernière réponse, en disant que Dieu punit non les fautes prévues, mais les fautes commises, *præsentia judicat, non futura*; que c'est donc œuvre merveilleuse de sa bonté d'offrir, même à ceux qui doivent en mésuser, la possibilité de se convertir et de faire le bien. *Adv. pelag.*, l. III, n. 6, P. L., t. XXIII, col. 575. Cette prescience ne devrait-elle pas bien plutôt l'empêcher de faire cette offre dangereuse?

Le problème est poussé plus sérieusement dans saint Augustin. Le saint docteur justifie Dieu, parce qu'il sait tirer du mal des damnés le bien des justes, *scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere etiam de malis bona facere, quam mala esse non sinere*. *De corrupt. et grat.*, c. x, n. 27, P. L., t. XLIV, col. 932; *De civitate Dei*, l. XXII, n. 2, t. XLI, col. 751. Il reste que Dieu pouvait convertir toutes ces volontés rebelles. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait? C'est son secret, répond-il : *Penes ipsum est. Debemus enim non plus sapere quam oportet sapere*. *De Gen. ad litt.*, l. XI, c. x, n. 43, t. XXXIV, col. 434; cf. c. vii, n. 40 sq., col. 433. Aussi bien est-il des natures qui ne se maintiennent dans le devoir que par la vue du châtement. Supprimer la sanction, c'était aussi supprimer ces créatures libres : on n'augmentait donc le nombre des créatures de genre plus parfait, qu'en restreignant celui des genres de créatures bonnes, *avcta numerositate excellentioris generis, ipsorum generum bonorum numerus minueretur*. *Ibid.*, n. 43 sq.

Ainsi Dieu serait justifié par ce fait qu'il tire le bien du mal. L'excuse est incomplète.

Les scolastiques exalteront à leur tour la bonté de Dieu dans ce présent redoutable de la liberté : un tel trésor valait un tel risque, « car il est plus glorieux pour la créature de ne pas consentir, que de ne pouvoir être tentée. » Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXIII, n. 1, P. L., t. CXCII, col. 700; Bandin, *ibid.*, col. 1051. Mais le risque est excusable pour qui ignore le dernier résultat; il semble bien cruel, quand l'échec final est prévu.

C'est donner encore une réponse assez bonne de dire que les bons et les méchants naissant indifféremment de parents vertueux, Dieu ne pouvait sans faire du miracle une loi habituelle empêcher la génération

des uns, favoriser celle des autres. De Bonniot, *Le problème du mal*, in-12, Paris, 1888, l. VII, c. IV, p. 334 sq. Mais on objectera toujours, si l'on admet la science moyenne, que Dieu pouvait, parmi les mondes possibles, n'appeler à l'être que celui où de fait tous feraient leur salut.

La solution dernière est donnée, semble-t-il, par saint Jean Damascène. « Si, quand ils allaient être appelés à l'existence de par la bonté de Dieu, le fait que de leur propre choix ils deviendraient pervers les avait empêchés d'être, c'est le mal qui l'emportait sur la bonté divine, τὸ κακὸν ἐνίκησεν ἂν τὴν τοῦ Θεοῦ ἀγαθότητα. » *De fide orth.*, l. IV, c. XXI, *P. G.*, t. XCIV, col. 1197; cf. *Cont. manich.*, n. 70, 72, *ibid.*, col. 1568 sq., 1572. Et ceci est une conséquence fort juste de la nature de l'Être nécessaire : comme il répugne qu'il fasse rien dont il ne soit le principe et la fin, il répugne aussi que la malice de la créature l'empêche de poser un acte qui est toute bonté et toute gloire en tant qu'il procède de lui. Les comparaisons que l'on établit souvent entre le présent de la liberté fait par Dieu au damné et le don d'une arme dangereuse fait par un père à son fils peuvent frapper vivement l'imagination : elles pêchent toutes en établissant une parité inacceptable. Nous avons entre nous des devoirs de charité fondés précisément sur une égalité de nature; Dieu qui domine toute nature par son infinité, s'il a le devoir de ne nuire à personne, a le devoir envers soi de ne pas s'abstenir de l'acte très bon et très glorieux de la création, parce qu'une volonté créée va se poser à l'encontre de ses desseins : c'est au mal en ce cas qu'appartiendrait le dernier mot.

Saint Jean Damascène est moins bien inspiré, et va, semble-t-il, jusqu'à l'exagération, quand, appuyé sur cette vue néoplatonicienne et dionysienne que tout être est bon par cela même qu'il est participation de l'Être premier, il établit que Dieu est bon même en créant Lucifer, *Cont. manich.*, n. 34, t. xciv, col. 1450, parce qu'il vaut mieux encore être en enfer que n'être pas du tout. *Ibid.*, n. 36, col. 1544.

5° La création matérielle est subordonnée à l'homme. — C'est une idée exprimée dès les premiers versets de la Genèse, I, 28, *crecite... et dominamini... universis*, et mise en cantique dans le Ps. VIII, 7, 8, *omnia subiecisti sub pedibus ejus*. Cette théorie a excité les critiques de Celse, Origène, *Cont. Cels.*, l. IV, c. XXXIII-XXX, LXXIV-LXXVIII, XCIX, *P. G.*, t. XI, col. 1060 sq., 1144 sq., 1180, l'hilarité de Voltaire, *Micromégas*, c. VII, *Œuvres*, in-8°, Paris, 1823, t. XLIII, p. 177. Elle défraie fréquemment la presse moderne.

Les arguments — nouveaux peut-être dans le *Discours véritable* — sont surtout l'immensité des astres, la perfection des instincts animaux, la dégradation de certains humains : le moyen après tout cela de croire à une telle importance de l'homme !

Leibniz de son côté désapprouve cette idée. *Opera*, édit. Dutens, t. I, *Adnot. in libr. de origine mali*, n. 8, p. 443. Descartes la regardait comme peu vraisemblable, « encore que bonne et pieuse, » car trop de choses existent ou ont existé dont l'homme n'a aucune connaissance. « Cette doctrine anthropocentrique, dit M. Janet, paraît liée à la doctrine géocentrique... et doit disparaître avec elle. » *Causes finales*, l. II, c. v, p. 579.

On aura chance de comprendre mieux les racines historiques et philosophiques de cet enseignement, en se rendant compte qu'il contredit l'idolâtrie dans son principe. L'homme n'a pas à adorer les astres et les éléments, puisque les uns et les autres sont créés pour lui. C'est pour ce motif que ces idées sont inculquées dans le Pentateuque, Deut., IV, 29; Clément d'Alexandrie, *Cohort. ad gent.*, c. IV, *P. G.*, t. VIII, col. 163. « Le soleil et la lune sont créés pour moi; comment

donc adorerais-je mes serviteurs? » Tatien, *Orat. adv. græc.*, n. 4, *P. G.*, t. VI, col. 813; S. Irénée, *Cont. hæc.*, l. V, c. XXIX, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 1201. Cf. *Demonst. apost. prædicationis*, c. IX sq., dans *Texte und Untersuch.*, 1907, t. XXXI, fasc. 1, p. 7 sq.

Si l'on ne considère pas le seul monde physique, mais l'ensemble des êtres, on peut dire que tout ce qui vaut à l'homme quelque utilité est fait pour lui. Quelle que soit, en effet, la fin propre de ceux qui lui rendent service, anges ou hommes, puisque ce service est prévu et voulu de Dieu, chaque individu qui en profite peut dire que cela a été créé pour lui et doit rendre grâce de ces dispositions providentielles. C'est en ce sens que saint Paul a pu écrire, en parlant même des prédicateurs de l'Évangile : « Tout est à vous, Paul, Apollon, Céphas, le monde..., mais vous au Christ et le Christ à Dieu. » I Cor., XV, 21 sq.; Cf. S. Thomas, in *h. l.*, Paris, t. XX, p. 640. En ce sens, les scolastiques ont pu enseigner que tout ce qui existait existait pour l'homme : la trinité et les anges au-dessus de lui, les hommes à ses côtés, le monde matériel au-dessous de lui, *superiora ad perficiendum, æqualia ad convivendum, inferiora ad serviendum*. Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. I, n. 8, 9, *P. L.*, t. CXCII, col. 654. On peut donc dire, sous ces réserves, que même des créatures ayant une fin individuelle et indépendante, *quæ habent participationem divinæ bonitatis absolutam*, des « fins en soi » sont faites pour d'autres. Cf. S. Thomas, in *IV Sent.*, l. II, dist. I, q. II, a. 3, et les commentateurs des Sentences sur ce passage. L'homme n'est pas la fin dernière de toute créature, mais il tire profit de toutes.

Si l'on se borne à étudier la création matérielle, il demeure plus vrai encore que l'homme en est le centre et l'âme, s'il est l'intelligence qui prend connaissance de ses merveilles et en renvoie la gloire à Dieu. Par là, s'il sert au monde et lui fait atteindre sa fin, le monde lui sert, en lui donnant occasion de connaître Dieu et de l'aimer. Sans s'occuper de savoir si Dieu pouvait de jure se borner à la création matérielle, tous les Pères et les théologiens considèrent l'homme de facto comme le couronnement providentiel du monde sensible : tout est ordonné à lui, puisque sans lui tout manque son but; la nature serait sans voix pour louer Dieu. S'il existe dans d'autres planètes d'autres animaux raisonnables, il en faudra dire autant à leur sujet.

A la suite de la Bible, Philon enseigna cette royauté de l'homme. *De opif. mundi*, 51, édit. Wendland, p. 42, n. 146. L'homme est créé le dernier, disent les Pères, précisément parce qu'il convenait, avant d'introduire le roi de cet univers, que tout fût préparé. Cf. S. Jean Chrysostome, in *Gen.*, homil. VIII, n. 2, 3, *P. G.*, t. LIII, col. 71, 72; homil. X, n. 3, col. 85; Procope de Gaza, in *Gen.*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 116; Zacharie de Mitylène, *De mundi opif.*, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1124; Raban Maur, in *Gen.*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. CVII, col. 460; Walafrid Strabon, in *Gen.*, I, 26, *P. L.*, t. CXIII, col. 80; Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, l. I, part. II, c. I, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 205.

Aux philosophes cet exposé prouvera peut-être que la théorie présente n'est nullement liée au système de Ptolémée, qu'elle gardera une valeur, non seulement religieuse, mais philosophique, en toute hypothèse scientifique.

Aux pamphlétaires matérialistes et rationalistes on fera remarquer aisément : que si les choses s'estiment au poids et à la masse, il n'est pas nécessaire de recourir aux évaluations effrayantes de la science moderne pour humilier l'homme en lui montrant plus gros que lui; qu'il y a dans l'imperitie d'un homme plus d'esprit et plus de dignité que dans l'instinct merveilleux des bêtes; que les déchéances morales des individus arguent la liberté et donc l'excellence de l'espèce. Enfin, si l'on considère avec la philosophie spiritualiste la raison

comme un reflet plus divin du créateur, on comprendra sans trop de peine que Dieu n'ait pas regardé aux mètres cubés de matière ou à la profondeur des espaces pour donner aux milliards d'êtres humains qui devaient se succéder sur terre une idée moins indigne de lui-même; qu'il n'était pas forcé, comme un architecte humain, de dire tout son secret au premier habitant du monde, et qu'il était assez digne de lui d'user d'une prodigalité telle, qu'on fût certain, à chaque progrès des sciences naturelles, qu'il reste encore plus à apprendre qu'on n'en sait. « Car, je le répète, dit saint Jean Chrysostome, ce n'est pas pour notre utilité seule que Dieu a tout produit, mais par souci de sa gloire, afin qu'en voyant le nombre et la multitude de ses œuvres, la puissance de l'ouvrier nous frappât de stupeur, ἐκπληττώμεθα, et que nous pussions connaître avec quelle sagesse et quelle indicible philanthropie, φιλανθρωπία, il avait opéré toutes choses. » *In Gen.*, homil. VIII, n. 5, *P. G.*, t. LIII, col. 66; Lessius, *op. cit.*, n. 67, p. 210. Ne serait-ce pas le cas de répéter, en voyant les objections d'une certaine littérature et la simplicité avec laquelle le peuple chrétien, sans le moindre orgueil, accepte la théorie précédente, la pensée de saint Augustin : « Si quelqu'un veut comprendre la volonté de Dieu [ce pourquoi il a créé], qu'il devienne son ami, *fiat amicus Dei*. Si quelqu'un prétendait pénétrer la volonté d'un homme dont il ne serait pas l'ami, tous railleraient son impudence et sa sottise... Or on ne devient ami de Dieu que par la pureté de la vie et la charité... *quod isti si haberent non essent hæretici*. » *De Gen. contra manich.*, l. I, c. II, n. 4, *P. G.*, t. XXXIV, col. 175.

VIII. RAPPORTS AVEC LE TEMPS. — 1^o Question de fait. — 1. Le monde a été créé dans le temps, ou mieux, avec le temps. L'Écriture l'enseigne à maintes reprises : Dieu existait avant lui et sans lui. Prov., VIII, 22; Ps. LXXXIX, 2; Joa., XVII, 5; Eph., I, 4, etc. L'enseignement des Pères est aussi net : contre la thèse néoplatonicienne, ils arguent de la liberté divine et de l'immutabilité de la cause première en toute hypothèse; contre l'arianisme, ils arguent de l'éternité du Verbe à sa divinité, c'est dire qu'ils tiennent même l'impossibilité d'une créature éternelle. Voir plus loin. Il suffit de voir les commentaires et homélies sur Gen., I, et les chaînes bibliques sur les mêmes versets. Zacharie de Mitylène réfute la thèse de l'éternité du monde dans son traité spécial contre Ammonius Hermiæ. *P. G.*, t. LXXXV, col. 1011-1143. Cf. Schwane, *Hist. des dogmes*, trad. Déger, 1903, t. IV, p. 291-302. Enfin c'est un dogme défini au IV^e concile de Latran, Denzinger, *Enchiridion*, n. 355, et au concile du Vatican, dans les mêmes termes, *ibid.*, n. 1632; la proposition contraire a été condamnée par Jean XXII dans maître Eckart. *Ibid.*, n. 429.

La raison pour sa part établit que notre monde n'est point éternel d'une éternité incréée; il est même théologiquement certain que ce caractère d'être créé est connaissable avec certitude par la raison naturelle.

Autre est la question de savoir si la raison peut aussi connaître par elle-même que le monde est créé dans le temps. On peut dire que les Pères ont tenu ces deux idées, créé et créé dans le temps, comme essentiellement liées entre elles; la possibilité de connaître le fait de la création entraînerait donc la possibilité de connaître l'origine temporelle. Saint Thomas n'en juge pas ainsi, *sola fide tenetur et demonstrative probari non potest*. *Sum. theol.*, I^a, p. XLVI, a. 2; Kleutgen, *Philosophie scolastique*, t. IV, diss. IX, p. 529 sq. Comme il le montre, on ne saurait conclure le commencement temporel d'aucune raison *a priori*; par ailleurs, les raisons *a posteriori* que l'on peut invoquer prouvent bien que tel état du monde n'a pu être éternel, par exemple son état igné, son mouvement, puisqu'on les voit décroître et que, depuis l'éternité, ils auraient

atteint déjà leur minimum; mais elles n'établissent pas que sa substance n'a pas été créée de toute éternité. En tous cas cette seconde question logique paraît d'ordre purement philosophique, et assez indifférente en soi; c'est la question réelle, le fait de la création, et l'autre question logique, la possibilité de l'établir par la raison, qui importent à notre vie religieuse. Scheeben, *Dogmatique*, trad. Bélet, 1881, p. 19 sq.

2. En quel temps le monde a-t-il été créé? Voir HEXAEMERON.

2^o Question de droit. — 1. La création est-elle nécessairement *ab æterno*? — Ce problème est tranché par la solution que la foi donne au précédent : le fait emporte la possibilité, *ab actu ad posse valet illatio*. En faisant abstraction de ce motif de foi, on arriverait, bien qu'avec une certitude moindre, à une conclusion analogue.

A vrai dire, ce motif que Dieu est libre, S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XLVI, a. 1; *Cont. gent.*, I, II, c. XXXI, n'est pas un argument décisif : de la pleine liberté de Dieu il résulte bien que Dieu peut créer ou ne pas créer *s'il lui plaît*, non pas encore qu'il puisse créer quand il lui plaît : il ne le peut faire que si cela est possible en soi, et c'est cette possibilité même qui est en question. Pour établir cette possibilité ceux-là sont dans une situation privilégiée qui admettent la réputation intrinsèque d'une création *ab æterno* : ils arrivent ainsi à se prouver la possibilité positive d'une création dans le temps. Pour les autres, il leur suffit d'établir, pour qu'il n'y ait pas désaccord entre la question de fait tranchée par la foi et la question de droit étudiée *a priori*, que la notion de création temporelle n'entraîne pas d'évidente contradiction. L'objection la plus forte contre cette possibilité se tire de l'immutabilité divine : un créateur qui passe du non-agir à l'agir paraît changer. Nous avons exposé la solution, voir col. 2137. La raison ne peut donc prouver cette nécessité d'une création *ab æterno*. Suarez, *Disp. met.*, disp. XX, sect. v, n. 6 sq.

2. La création est-elle possible *ab æterno*? — a) Le problème est très nettement posé par saint Thomas, *Opusc.*, XXIII, *contra murmurantes*, Paris, t. XXVII, p. 450 sq. : la question de fait étant résolue par la foi, on se demande s'il était théoriquement possible que le monde existât de toute éternité, non pas indépendamment de Dieu, ce qui supposerait l'erreur panthéiste, mais créé par lui intégralement. — b) Ainsi limitée, la question est-elle théologique ou philosophique? De ce que les Pères l'ont traitée, il ne s'ensuit pas qu'elle soit devenue théologique, s'ils ne parlent pas, dans l'espèce, en juges et témoins de la foi, sur les questions de foi. Or, ce qu'ils ont tenu à affirmer sur ce point, c'est, contre le panthéisme, l'impossibilité d'une éternité quelconque indépendante de Dieu, mais ici on la suppose due tout entière au créateur; c'est, pour sauvegarder la transcendence divine, l'impossibilité d'une éternité identique en tout à celle de Dieu, mais ici on la suppose essentiellement différente, incréée et simple, *tota simul* d'une part, créée, successive et purement analogue d'autre part. Les attributs divins ainsi sauvegardés, on se borne à chercher si l'éternité est une perfection communicable au même titre que l'existence, la beauté, la sagesse. C'est là une question de pure philosophie, si elle n'est préjugée par la foi. Or les textes de l'Écriture que l'on peut accumuler pour prouver que Dieu revendique pour lui seul l'éternité reçoivent une explication, semble-t-il, très suffisante, si on les comprend en ce sens que Dieu est le seul à qui l'éternité appartienne *en propre et de fait*, sans qu'il soit nécessaire d'ajouter encore que de droit elle est même imparticipable. Quant aux Pères, s'ils sont témoins de la foi pour les deux dogmes signalés à l'instant, il ne paraît pas qu'ils le soient pour la troi-

sième question. Quand Valentia déclare devoir se ranger à leur sentiment, parce qu'ils ont dû avoir quelque raison cachée, *aliquam rationem licet ea nondum satis comperta videatur*, *Comment. theolog.*, disp. III, q. III, q. II, in-fol., Lyon, 1603, col. 832, il semble qu'il y ait là quelque confusion. Pareille réserve est de stricte sagesse en certains problèmes où le sens catholique peut trancher d'instinct sans pouvoir expliciter une raison précise; mais on hésitera à remettre au sens catholique la solution de théorèmes aussi abstraits.

c) *Aperçu historique.* — Les Pères ont occasion de se prononcer en réfutant les hérétiques qui niaient le fait d'une création temporelle; c'était le cas du dualisme et du panthéisme. Tertullien contre Hermogène ne paraît avoir en vue qu'une éternité indépendante de Dieu et en tous points égale à l'éternité divine. *Adv. Hermog.*, c. IV, P. L., t. II, col. 201. Saint Ambroise touche du moins une raison qui vaudrait pour toute créature en tant que telle : tout ce qui a une fin a nécessairement un commencement. *Hexaem.*, l. I, c. III, n. 11, P. L., t. XIV, col. 127. Saint Augustin fait allusion au raisonnement d'Aristote affirmant l'éternité du monde pour écarter de l'acte pur toute ombre de mutabilité, et il le réfute. *Confess.*, l. XI, c. X, n. 12, P. L., t. XXXII, col. 814; *ibid.*, l. XII, c. XV, n. 19, col. 833; *De civit. Dei*, l. XII, c. XVII, t. XLI, col. 367; voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2329, 2350. En dépendance de ce saint docteur, saint Fulgence écrit : *dedit rebus... ut sint, non tamen sine initio, quia nulla creatura ejusdem naturæ est cuius est Trinitas. De fide ad Pet.*, c. III, n. 25, P. L., t. XL, col. 761.

Les Pères grecs ont une autre occasion d'exposer leurs vues sur ce sujet dans la controverse arienne. Le Verbe est éternel, proteste saint Athanase; donc il est incréé. *Orat.*, I, *contra arian.*, n. 29, P. G., t. XXVI, col. 72; n. 14, col. 42; *Orat.*, II, n. 1, col. 148; n. 22, col. 193; n. 57, col. 269. Partout la même pensée, la créature ne saurait être éternelle, ἐξ οὐκ ὄντων γὰρ ἐστὶ καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένεσθαι. *Epist. ad Afros*, n. 1, col. 1044. Saint Athanase ignore manifestement cette distinction *a nihilo* et *post nihilum*, être néant de par nature, être néant avant que d'exister; l'un pour lui entraîne l'autre. Même manière de voir chez saint Basile, *Adv. Eunom.*, l. II, n. 17, P. G., t. XXIX, col. 608; chez saint Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.*, l. I, P. G., t. XLV, col. 364; chez saint Cyrille d'Alexandrie surtout, *Thesaurus*, assert. XXXII, col. 492, 496, 497, 513, 529, etc., et dans le traité de Zacharie de Mitylène : si le monde est co-éternel à Dieu, il est impossible qu'il ait Dieu pour cause efficiente, *De mundi opificio*, col. 1112, 1113; cette coéternité est impossible, à moins que ce qui procède ne soit ou consubstantiel à son principe, comme le Fils au Père, ou n'en soit le complément nécessaire, comme l'ombre au corps, l'éclat au soleil. *Ibid.*, col. 1113. Même restriction, col. 1096, pour ce qui procède comme l'ombre ou la lumière par nécessité de nature. N'est-ce pas faire brèche à sa thèse : que la cause libre soit actée de toute éternité et l'on ne voit plus pourquoi l'effet ne pourrait être coéternel ?

Pour saint Maxime, la créature est nécessairement temporelle, puisqu'il est de sa nature d'être finie sous tous les rapports. *De charitate*, cent. IV, n. 6, P. G., t. XC, col. 1049. Pour saint Jean Damascène, la création procédant, à la différence de la génération du Fils, de la volonté libre de Dieu, ne saurait être éternelle; car ce qui est tiré du néant ne saurait avoir une commune éternité avec ce qui est sans principe et toujours, ἀνάγκη καὶ αἰὲ ὄντι. *De fide orthodox.*, l. I, c. VII, P. G., t. XCIV, col. 813. On peut critiquer le raisonnement et cette union des deux termes ἀνάγκη καὶ αἰὲ; du moins est-il clair que notre auteur n'a pas cru possible de les séparer.

Sur l'opinion des Pères, voir Petau, *Theol. dogm.*, *De Deo*, l. III, c. VI, in-fol., Venise, 1745, t. I, p. 145 sq.

L'éternité du monde fut remise en question avec l'averroïsme. Les arguments d'Aristote revenaient amplifiés des gloses de ses commentateurs arabes, Avicenne, *De definitionibus et quæsitis*, Venise, 1546, fol. 136, et Averroès, *Destructio destructionum*, *Opera*, in-fol., Venise, 1550, t. IX, fol. 8. Algazel et Maimonide les réfutent. Ce dernier dont on exagère parfois l'influence sur saint Thomas, Michel, *Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, IV, v, prélude à la sage réserve du docteur angélique, *quando enim defectus et infirmitas rationum illarum detegitur, tum anima debilitatur ad fidem adhibendam ei rei de qua probationes afferuntur*, des raisonnements faibles, à son sens, nuisant plus qu'ils ne servent. *Doctor perplexorum*, part. II, c. XVI sq.

Saint Bonaventure se prononce avec grande sévérité pour la négative. *In IV Sent.*, l. II, dist. I, p. 1, a. 1, q. II, Quaracchi, t. II, p. 19 sq. Il rappelle et résout les principales objections tirées d'Aristote, p. 19, 20, et prenant l'offensive, argue des répugnances diverses d'un nombre infini, p. 21, et de la nécessité absolue d'un commencement pour tout être, *quod habet esse post non esse*, qui possède l'existence étant néant de par soi. La question est, dit-il, si claire, *ut nullum philosophorum quantumcumque parvi intellectus crediderim hoc posuisse*. *Ibid.* Chose curieuse, il admet cependant aussitôt que la répugnance cesse dans l'hypothèse d'une matière éternelle. Deux images éclairent sa pensée et, ce semble, le jeu d'imagination qui le séduit : la créature est à la fois et le vestige et l'ombre du créateur; or posez comme éternels et le pied qui puisse imprimer sa trace ou la lumière qui puisse éclairer, et la matière qui puisse recevoir l'empreinte ou l'illumination, rien n'empêche plus que ces deux effets ne soient éternels. — On se demandera sans doute ce que devient dans sa pensée la raison invoquée plus haut *esse post non esse*. Si la contradiction existe pour l'être produit *secundum totum esse*, comment ne se pose-t-elle pas pour une quelconque de ses modifications, et réciproquement, s'il est possible qu'une forme soit reçue *ab æterno* dans une matière éternelle, comment est-il impossible qu'une forme subsistante, ou même un être quelconque soit produit de toute éternité? Cf. Alexandre de Halès, *Summa*, part. I, q. XII, m. VIII; part. II, q. XIV, m. I, a. 1, 2; q. IX, m. IX; Pierre de Tarentaise, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, q. II, a. 3.

Albert le Grand, après avoir professé la non-éternité comme plus probable, *probabilius etiam secundum rationem*, avec Maimonide, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, a. 10, est beaucoup plus affirmatif dans la suite. *Summa*, part. II, tr. I, q. IV, m. II, a. 5, partic. 1 sq., in-fol., Lyon, 1651, p. 53, 58, 59 sq., 62. La question est de moins posée avec une netteté parfaite : *utrum hæc duo sint compossibilia secundum intellectum... factus... et æternus*.

Les averroïstes entre temps enseignaient non seulement la possibilité mais le fait de l'éternité du monde. Nous les voyons condamner par E. Tempier, en 1270, Denifle, *Chartul.*, t. I, p. 486, 487, et en 1277. *Ibid.*, p. 546, 547.

Siger de Brabant expose ses idées sur ce point dans l'opuscule spécial *De æternitate mundi*; cf. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, in-4°, Fribourg, 1899, p. 71-84, et dans le *De anima intellectiva*, p. 99-104. Cf. *ibid.*, *Introd.*, p. CLI sq., CLXXX sq.; *Revue thomiste*, 1896, p. 135 sq. Tout en se retranchant derrière le philosophe, *recitando non asserendo*, il nie la possibilité de la création, *De æternitate*, p. 80, affirme l'éternité de la matière, p. 82, du mouvement, *De anima*, p. 101, et du temps, p. 74. Gilles de Rome, dans son bref traité *De erroribus philosophorum*, a très bien noté le principe de ces erreurs : conception de la création comme une *mutation*, *op. cit.*, p. 5 sq.,

appelant pour cause immédiate un autre mouvement : d'où série infinie et éternité. L'autre raison principale est le désir de sauvegarder l'immutabilité divine. *Op. cit.*, p. 80. Cf. M. Worms, *Die Lehre von der Anfanglosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Theologen*, Munster, 1900.

Saint Thomas s'écarte de la solution d'Albert dès les Sentences, *mundum incepisse non potuit demonstrari, sed per revelationem divinam esse habitum et creditum*, et l'on retrouve là un écho de Maimonide, qu'il cite d'ailleurs dans l'article : *et hoc ostendit debilitas rationum quæ ad hoc inducuntur pro demonstrationibus, quæ omnes... sunt solutæ, et ideo potius in derisionem quam in confirmationem fidei vertuntur*. In *IV Sent.*, l. II, dist. I, q. 1, a. 5, sol., Paris, t. VIII, p. 18. Cette position ne va pas sans soulever de vives contradictions, cf. Mandonnet, *Revue thomiste*, 1886, p. 689, et saint Thomas publie son *De æternitate mundi contra murmurantes*, où quelques traits mordants contrastent avec la sérénité ordinaire de sa polémique. Il y voit, ce semble, une question de principe, celle du départ rigoureux entre les questions de foi et les questions libres; de là sa précision dans la position de la question, *Opera*, Paris, t. XXVII, p. 450, et du sérieux dans la polémique, cf. *inde est quod multorum inexpertis ad pauca respicientes enuntiant facile*, p. 451, 452. Il se borne à réfuter les objections principales; plusieurs en effet sont si faibles que par leur faiblesse elles semblent rendre probable l'opinion contraire, p. 453. Sa position est la même dans la *Somme*, I^a, q. XLVI, a. 2; enfin le problème est traité avec le même scrupule de méthode. *Cont. gentes*, l. II, c. XXXI-XXXIX. Il s'applique à montrer comment aucune des réfutations n'est péremptoire. Voir dans l'édition Uccelli, les Scholies de Geoffroy de Fontaine, in-fol., Rome, 1878, p. 9-11; cf. *Quodlib.*, III, a. 31; *Quodlib.*, XII, q. vi, a. 7; *De potentia*, q. III, a. 13, 14; Th. Esser, *Die Lehre des hl. Thomas von Aq. über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung*, Munster, 1895; Stöckl, *Die thomistische Lehre von Weltanfang in ihrem geschichtlichen Zusammenhang*, dans *Der Katholik*, 1883, t. I, p. 225 sq.

On ne saurait ni suspecter l'authenticité du *Contra murmurantes* à cause des derniers mots, *adhuc non est demonstratum quod Deus non possit facere infinita actu*, qui semblent aller contre l'opinion ordinaire de saint Thomas sur l'impossibilité du nombre infini. Stenstrup, *De Deo uno*, c. VI, th. XLIX, in-8°, Innsbruck, 1879, p. 637, ni avec le P. Hontheim, *Institutiones theodiceæ*, 1893, c. XXIV, a. 5, p. 743, note, en appeler de saint Thomas jeune au saint Thomas plus mûr de la *Somme*, I^a, q. VII, a. 4; q. XLVI, a. 2, ad 8^{um}; *Quodlib.*, IX, a. 1 : *non admisisset si putarisset inde sequi numerum actu infinitum, ut patet si Summam legeris*. En effet, la *Somme* écrite pour les débutants *huius doctrinæ novitios*, I^a, prolog., ne nuance pas sa pensée comme ses traités polémiques ou spéciaux; et de plus, dans la *Somme* même où il professe l'impossibilité d'un nombre infini, il tient aussi que la possibilité d'un monde éternel, *mundus vel saltem aliqua creatura, non autem homo*, I^a, q. XLVI, a. 2, ad 8^{um}, ne peut se réfuter par la raison. C'est dire qu'il considère l'objection proposée comme bonne pour un cas particulier seulement.

Pendant que Gilles de Rome, In *IV Sent.*, l. II, dist. I, q. IV, a. 1, 2, et Hervé, *De æternitate mundi*, q. II; In *IV Sent.*, l. II, dist. I, se rallient à la pensée de saint Thomas, Scot, In *IV Sent.*, l. II, dist. I, q. III, considère la question comme douteuse, tout en marquant quelque faveur pour la solution thomiste. Ce sera aussi la position des principaux scotistes.

Entre toutes les objections que le docteur angélique s'appliquait à résoudre, il en était une qui semblait lui faire plus d'impression. Si le monde était créé

ab æterno, il s'ensuivrait qu'il y a maintenant, *actu*, un nombre infini d'âmes séparées de leur corps : *illa objectio fortior est*, dit-il, In *IV Sent.*, loc. cit., Paris, t. VIII, p. 22, et sa réponse est évasive. Même conduite, *Sum. theol.*, I^a, q. XLVI, a. 2, ad 8^{um}; il cite les solutions proposées, paraît réserver la sienne et se contente de noter, *hæc ratio particularis est* : c'est une objection dont la force tient à la nature particulière de l'âme, non à la notion générique de créature ou d'être fini, *unde posset dicere aliquis quod mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura ut angelus, non autem homo*. Pour lui, abstrayant de ce cas particulier, il prétend ne traiter que le cas général, *intendimus universaliter utrum aliqua creatura fuerit ab æterno*, *Sum. theol.*, *ibid.*, et ailleurs, *quod autem de animalibus obicitur difficius est, sed tamen ratio non est multum utilis quia multa supponit*, *Cont. gent.*, l. II, c. XXXVIII, fin, *non est ad propositum*. Cf. *Contra murmurantes*.

Des difficultés il y en avait en effet de très grandes pour saint Thomas : toutes ces âmes séparées ne restaient individuées dans son système que par leur relation à la matière de leurs corps. Où trouver dans une quantité finie de matière de quoi sauvegarder l'individuation d'un nombre d'âmes infini ? Enfin, et c'est la difficulté qui semble surtout dans sa pensée, toutes ces âmes constituaient un infini réalisé *actu*. Voir Cajetan sur ces paroles *multa supponit*. In I^{am}, q. XLVI, a. 2. Or saint Thomas voyait, avec beaucoup d'autres, comme une contradiction manifeste dans ces mots, nombre infini. *Sum. theol.*, I^a, q. VII, a. 4; *Quodlib.*, XII, q. II, a. 2. On peut douter qu'il tint le raisonnement par lequel il le prouve comme apodictique, *Cont. gent.*, l. II, c. XXXVIII, ad 6^{um}; *Contra murmur.*, fin; réservant du moins ce cas particulier des âmes humaines qui occasionnait la difficulté, il ne voyait pas d'impossibilité à admettre ni une infinité de révolutions sidérales, *Cont. gent.*, l. II, c. XXXVIII, ad 4^{um}; ni une série de mutations pour un ange ou quelque autre créature, *Sum. theol.*, I^a, q. XLVI, a. 2, ad 8^{um}, l'infini successif ne donnant pas lieu aux mêmes difficultés logiques, qu'un infini actuel composé d'unités distinctes.

On retint l'objection tirée du nombre infini des âmes, comme la plus forte, on crut même voir une difficulté analogue dans l'infini successif, et l'on pensa les évincer en restreignant la possibilité d'une création éternelle à des créatures immobiles et impassibles comme les anges. Durand, In *IV Sent.*, l. II, dist. I, q. II, a. 3. Suarez admit cette solution et la compléta en concédant la même possibilité pour des créatures corruptibles à condition d'écarter les causes de corruption ou de changement. *Disp. metaph.*, disp. XX, sect. v, n. 14 sq., Paris, t. XXV, p. 783. On s'étonnera sans doute de pareille réponse, qui s'appuie sur une note tout accidentelle de la créature, d'être soit par nature, soit providentiellement immuable, et non sur la sociabilité ou l'insociabilité essentielle des concepts de *création* et d'*éternité*, et qui aboutit à cette conséquence singulière de concéder à Dieu le pouvoir de créer *ab æterno*, pourvu qu'il garde sa créature sans mouvement pendant l'éternité. Comment le fait d'avoir créé *ab æterno* pourrait-il lier Dieu à ce sujet ? D'ailleurs l'immobilité de la créature ne fait guère échapper aux difficultés qu'on voulait éviter, S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. X, a. 4, ad 3^{um} : le temps ne mesure pas seulement le mouvement, mais aussi le repos de l'être qui est apte au mouvement et ne se meut pas. Qu'il y ait donc dans le monde une autre créature soumise au changement, elle fournira une unité de temps au moyen de laquelle on pourra mesurer l'immobilité de la précédente à partir d'un moment donné, et l'on obtiendra précisément un nombre infini *a parte ante*, fini *a parte post*, cela même qu'on redoutait. On croit donc

pouvoir dire avec le P. Hurter : on ne voit nulle raison suffisante d'admettre cette possibilité pour les substances incorruptibles et de la nier pour les autres. *Compendium*, in-8°, Inspruck, 1900, t. II, n. 266.

Depuis cette époque, la solution suarézienne semble avoir rallié un assez bon nombre de partisans. Valentia, à ne considérer, dit-il, que les preuves de raison *In 1^{am}*, disp. III, q. III, p. II; Jean de Saint-Thomas, *Physic.*, q. XXIV; Billuart, *Summa*, 1855, t. II, *De op. sex dierum*, diss. I, a. 6; Janssens, *De Deo creante*, p. 204. Quelques-uns tiennent pour l'impossibilité absolue. Tolet, *Physic.*, I. VIII, c. II, q. II; Lessius, *De perf. div.*, I. IV, c. II, n. 8-11; Tanner, disp. VI, q. I, dub. III; Palmieri, *De Deo creante*, th. XIII; *Cosmologia*, th. XXXI; Hontheim, *Instit. theod.*, c. XXIV, a. 5; Hurter, *Compendium*, loc. cit. D'autres imitent la réserve de saint Thomas et attendent qu'on ait apporté quelque argument décisif en un sens ou en l'autre. Schiffini, *Disp. metaph. specialis*, t. II, disp. IV, sect. IV; Liberatore, *Cosmologia*, c. I, a. 6. Cf. Stenstrup, *Das Dogma von der zeitlichen Welterschöpfung*, Inspruck, 1870; Janssens, *op. cit.*, p. 188 sq.

d) *Discussion philosophique.* — Quelques mots suffiront sur les arguments principaux de l'une et l'autre opinion. On omettra de discuter, comme moins logiques, les solutions mixtes de saint Bonaventure et de Suarez. — a. *Pour la possibilité théorique d'une création éternelle.* — Elle ne paraît impossible ni de la part de l'agent, ni de la part de l'effet, ni de la part de l'action. L'agent est en effet tout-puissant *ab æterno in æternum*; rien ne peut l'empêcher d'exercer sa puissance, ni rien qui existe, ni le manque de quoi que ce soit. L'effet est possible *ab æterno*, puisque la raison de sa possibilité c'est l'existence de Dieu source infinie de l'être; s'il est impossible qu'il participe de manière adéquate et univoque aux perfections divines, on ne voit pas au contraire pourquoi il ne pourrait y avoir, comme il existe une sagesse créée analogue à l'incrée, une éternité créée purement analogue. L'action enfin, l'acte créateur n'exige pas le temps : en effet, si les actions successives, *mutationes*, le réclament — ainsi l'échauffement graduel d'un corps froid — les actions instantanées ne le demandent pas; comme il n'y a pas d'intermédiaire entre rien et quelque chose, entre être et n'être pas, on naît par exemple ou on meurt instantanément. On ne saurait objecter que « tirer du néant » suppose précisément que la non-existence a précédé l'existence et par conséquent implique commencement temporel. Il y a bien une priorité, dit saint Thomas, mais de nature et non de temps, c'est-à-dire que la nature même d'être créé emporte qu'on est étant néant de par soi, *esse ab alio*, et non pas qu'on est ayant été quelque temps néant, *esse post non esse*. Que la première priorité de nature n'emporte pas priorité de temps, l'on en a un exemple non seulement dans la génération éternelle du Verbe, mais dans l'existence éternelle des possibles, qui sont dès que Dieu est. Chr. Pesch, *Prælectiones dogmat.*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1899, t. III, p. 26. Cf. Sertillanges, *L'idée de création dans S. Thomas d'Aquin*, dans la *Revue des sciences philos. et théol.*, 1907, t. I, p. 239-252.

b. *Pour l'impossibilité.* — Une première raison tirée de la contradiction apparente des concepts, *créé* signifiant appelé du non-être à l'être, *éternel* désignant ce qui a toujours été. On vient de voir la réponse du docteur angélique : créer, c'est faire être ce qui n'est rien de soi, et non pas forcément ce qui n'a pas été. Autre raison tirée des conséquences : il faudrait admettre un nombre infini de révolutions terrestres déjà accomplies, un *infini limité* à aujourd'hui et ce nombre infini aurait été franchi pas à pas par le monde, au jour le jour, et cet *infini* s'accroîtrait chaque jour; enfin, si la race humaine avait été créée *ab æterno*, il faudrait

aussi admettre un nombre actuel infini d'âmes séparées.

On remarquera que les trois premiers arguments concernent l'infini successif, et le quatrième l'infini actuel : la réponse doit être tout autre pour ces deux cas.

Les objections que l'on tire de l'infini successif viennent en général d'une confusion de concepts et de mots. On peut bien admettre qu'il peut exister à titre de créature, un infini étendu, quantitatif, dimensif, qui n'est et ne peut être réalisé tout entier à la fois; mais alors ce qui est infini, ce n'est pas une partie de cette étendue, c'est toute l'étendue qui correspond à l'infini véritable. Il y a donc duplicité de mots, quand on dit : si Dieu avait créé *ab æterno*, il y aurait aujourd'hui un nombre infini de jours écoulés; ce nombre est *incommensurable*, non *infini*, précisément parce qu'il ne correspond pas à toute l'extension virtuelle de l'éternité. Il faut dire résolument : c'est une partie d'infini; ce n'est pas une partie *proportionnelle*, qui répétée un certain nombre de fois puisse servir à évaluer la durée infinie; ce n'est même pas une partie *mesurable* elle-même, puisqu'elle est infinie par un bout, *a parte ante*, et c'est pour cela qu'on peut l'appeler infinie; le mot d'infini cependant n'a pas le même sens appliqué soit à toute l'extension virtuelle de l'éternité, c'est-à-dire à toute la durée créée qui lui correspond, soit à une partie seulement de cette durée.

On répondrait donc : a. que le nombre des révolutions terrestres déjà accomplies ne serait pas un nombre, puisqu'il n'y a pas eu de première révolution : aussi haut que l'on remonte, on trouvera un jour, un an, un siècle précédent, mais *précédent* n'est pas synonyme de *premier*; secondement cette quantité, incommensurable déjà par un de ses bouts, n'est pourtant pas strictement infinie, pour la raison signalée plus haut; b. franchir une distance infinie, pas à pas, ou compter un nombre infini, un par un, n'est impossible que pour l'infini strict défini plus haut, mais quelle répugnance à ce que le monde, depuis l'éternité, c'est-à-dire dans un temps incommensurable, ait pu en quelque sorte compter ce nombre incommensurable de jours? c. Qu'un tel infini puisse s'accroître, cela n'a rien d'étonnant, puisqu'à vrai dire ce n'est pas un infini strict et qu'il s'accroît seulement sous le rapport où il est limité, *a parte post*, à partir du moment présent.

Quant à l'infini actuel, si les réflexions précédentes sont justes, on pourrait dire que ce nombre des âmes, pour n'être pas *évaluable*, n'est pas non plus un nombre, ni strictement un infini.

e) *Conclusion.* — Si chaque opinion a ses difficultés, il resterait que le problème est encore à débattre, et c'est sans conséquence pour la foi, qui n'est pas obligée d'avoir sur toutes les questions philosophiques des solutions faites. Par contre, c'est à grand tort qu'on arguerait de l'incertitude de ce problème pour affirmer qu'une matière *incrée* ne répugne pas. L'étude précédente prouve tout au plus qu'une *matière créée ab æterno* n'est pas évidemment inadmissible; mais les caractères mêmes de la matière prouvent qu'elle ne saurait être *incrée*. La thèse panthéiste ou matérialiste n'a ici rien à gagner ni rien à perdre. Voir *Ami du clergé*, 1904, t. XXVI, p. 884 sq.; *Civiltà cattolica*, 1884, 2^e série, t. VII, p. 20 sq.

3^e *La création est-elle possible en un autre temps?* — Le monde a toujours existé, il n'aurait pu être *créé* ni plus tôt, ni plus tard, S. Augustin, *De civit. Dei*, I. XII, c. XV sq., *P. L.*, t. XLI, col. 364 sq.; c. XII, col. 359 sq.; *De Gen. ad. litt.*, I. V, c. XIX, n. 38, cf. n. 19, *P. L.*, t. XXXIV, col. 335, manières de parler philosophiquement justes, qui n'ont d'autre tort que d'aller au rebours de l'usage vulgaire. Ces expressions sont exactes, parce que le temps et le monde sont deux

notions qui s'appellent l'une l'autre, dans tout système philosophique, qui ne fait pas du temps une forme subjective du connaissant; ce sont deux corrélatifs qui ne se peuvent séparer que par la pensée. Ainsi en est-il de toutes les relations basées sur la quantité. Sans être quantitatif dans le monde, pas d'espace réel, puisque l'espace se définit par les relations qui existent entre les points matériels; par voie de conséquence, pas de mouvement local possible, et puisque le temps se définit par les relations des divers mouvements locaux entre eux, par exemple par le retour régulier des mêmes révolutions sidérales, sans mouvement local plus de temps. Il est donc certain, comme le répètent après saint Augustin tous les scolastiques, que le monde n'a pas été créé dans le temps, mais avec le temps. Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, part. V, c. IV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 248; disciple de Hugues, *Summa*, tr. II, c. I, col. 81; Pierre Lombard, *Sent.*, I, II, dist. II, n. 4, 5, *P. L.*, t. CXCII, col. 655; I, I, dist. XXX, c. I, col. 302; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, I, II, dist. II, Quaracchi, t. II, p. 69; S. Thomas, *In IV Sent.*, I, II, dist. I, q. I, a. 6, ad 3^{um}; *Sum. theol.*, I, q. XLVI, a. 3; *Opusc.*, IX, q. C.

Si donc l'on parle en rigueur philosophique, la question que l'on pose : Le monde pourrait-il être ou plus jeune, ou plus vieux ? à vrai dire n'a pas de sens, comme le note Duquesnoy, *Annales de philosophie chrétienne*, 1894, t. XXXI, p. 55-65. Elle peut cependant prendre un sens raisonnable, que lui concède l'usage courant. Au delà de l'espace et du temps réels, nous concevons le temps et l'espace imaginaires, que nous évaluons en fonction d'unités réelles empruntées à notre monde. Une telle question signifie donc : aurait-il été possible de donner au monde de quoi remplir d'une quantité et d'une durée réelles l'espace et le temps imaginaires ? S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. XLVI, a. 1, ad 8^{um}. Toutefois, suivant la manière dont on conçoit les choses, cette même manière de parler peut être ou ridicule ou sensée. Supposez qu'il n'existe autre chose qu'une flèche en mouvement, que peut bien signifier dans cette hypothèse la question : pourrait-elle aller plus à droite ou plus à gauche ? Mais si l'on prend dans la direction qu'elle vient de parcourir une distance rectiligne AB, et si l'on demande : peut-elle aller dans une direction qui soit à 45° ou 90° avec ce terme de comparaison, la question prend un sens. Ainsi de l'âge du monde. Le monde est tout le temps et tout l'espace réels. Pourquoi ne pas le créer plus tôt ? Pourquoi ne pas le créer ailleurs ? Si l'on ne donne aucun point de comparaison, les deux questions ne peuvent recevoir une solution sensée. Duquesnoy, *loc. cit.*, p. 57. Au contraire, si l'on prend comme point de départ le moment présent ou quelque instant précis, on peut légitimement demander : outre les milliers de révolutions qui précèdent ce temps désigné que nous supposons fixe, était-il possible qu'il y en eût auparavant des milliers d'autres ? La réponse est facile. Kleutgen, *op. cit.*, t. IV, p. 536.

On comprend aussi ce que veulent dire les expressions : avant la création, avant tous les temps, qui peuvent s'autoriser d'exemples illustres. Joa., XVII, 5; Prov., VIII, 22. C'est là une vraie priorité non de temps, mais d'excellence et de nature. S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. XLVI, a. 1, ad 8^{um}; q. X, en entier; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, I, II, dist. II, p. 1, a. 1, q. I-III; a. 2, q. I, II, Quaracchi, t. II, p. 55-67. On sait la différence que ces docteurs établissent entre le temps et l'éternité : elle est partout où le temps arrive et passe, ayant ainsi dans la simplicité (extension virtuelle) tout ce que le temps possède dans l'étendue (extension formelle).

IV. LA CRÉATION ET LE CONCILE DU VATICAN. — I. TEXTE. — Toute la doctrine catholique sur la création se trouve résumée dans les décrets du Vatican. Nous essayerons, en les commentant, de dégager avec précision les doctrines qu'il définit, et de donner ensuite aux opinions

ou hypothèses qu'on peut rencontrer sur les questions connexes la note théologique qui convient, nous inspirant surtout des travaux excellents de Grandrath, *Constitutiones dogmaticæ sacrosancti concilii Vaticani ex ipsis ejus actis explicatæ atque illustratæ*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1892; *Geschichte des Vaticanischen Konzils*, 3 in-8°, *ibid.*, 1903, t. II, l. I, c. VI; l. II, c. VI sq.; trad. franç., Bruxelles, 1907 (en cours de publication), et de Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican, d'après les actes du concile*, 2 in-8°, Paris, 1895. — Nous introduisons dans le texte, pour la commodité de cette étude, des divisions en paragraphes et en sections.

Proœmium. — Après s'être félicité des heureux résultats du concile de Trente, Pie IX déplore les maux très graves que le mépris ou la négligence de ses décrets ont entraînés. Il continue :

Nos itaque inhærentes prædecessorum nostrorum vestigiis, pro supremo nostro apostolico munere, veritatem catholicam docere ac tueri, perversasque doctrinas reprobare nunquam intermissimus. Nunc autem, sedentibus nobiscum et judicantibus universi orbis episcopi... innixi Dei verbo scripto et tradito, prout ab Ecclesia catholica sancte custoditum et genuine expositum acceperimus, ex hac Petri cathedra... salutarem Christi doctrinam profiteri et declarare constituimus, adversis erroribus potestate nobis a Deo tradita proscripitis atque damnatis.

Aussi marchant sur les traces de nos prédécesseurs, en raison de notre suprême charge apostolique, nous n'avons jamais cessé d'enseigner et de défendre la vérité catholique et de réprouver les doctrines perverses. A présent, au milieu de tous les évêques de l'univers siégeant et jugeant avec nous, appuyés sur la parole de Dieu de l'Écriture et de la tradition, telle que nous l'avons reçue de l'Église catholique, gardée avec piété, expliquée dans sa pureté, nous avons décidé de professer et de déclarer... du haut de cette chaire de Pierre, la doctrine salutaire du Christ, et de proscrire et condamner les erreurs contraires en vertu du pouvoir que nous tenons de Dieu.

C. I. DE DEO OMNIUM CREATORE

§ 1. a. Sancta catholica apostolica romana Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum cæli et terræ, omnipotentem, — b. æternum, immensum, incomprehensibilem, intellectum ac voluntate omnique perfectione infinitum; — c. qui cum sit una singularis simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo distinctus, — d. in se et ex se beatissimus et super omnia quæ præter ipsum sunt et concipi possunt ineffabiliter excelsus.

§ 2. a. Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotentis virtute, non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam sed ad manifestandam perfectionem suam per bona quæ creaturis impertitur, — b. liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, — c. spirituales et corporales, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.

C. I. DE DIEU CRÉATEUR DE TOUTES CHOSES

a. La sainte Église catholique apostolique et romaine croit et confesse qu'il existe un seul Dieu vrai et vivant, créateur et Seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant, b. éternel, immense, incompréhensible, infini en intelligence, en volonté et en toute perfection; c. qui, substance spirituelle unique, absolument simple, immuable, doit être affirmé en fait et de par son essence distinct du monde, d. bienheureux en lui-même et par lui-même et indiciblement élevé au-dessus de tout ce qui, en dehors de lui, existe ou se peut concevoir.

a. Ce seul Dieu véritable, en raison de sa bonté et par sa vertu toute-puissante, non pour augmenter sa béatitude, ni pour acquérir quelque perfection, mais pour manifester celle qu'il possède par les biens qu'il accorde aux créatures, b. par un dessein absolument libre ensemble [?] au commencement du temps a fait de rien l'une et l'autre créature, c. la spirituelle et la corporelle, c'est-à-dire les anges et le monde, puis la créature humaine constituée comme par une participation

§ 3. *Universa vero quæ condidit, Deus providentia sua tueretur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus, ea etiam quæ libera creaturarum actione futura sunt.*

C. II. DE REVELATIONE

§ 1. *Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur; attamen placuisse ejus sapientiæ et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac æterna voluntatis suæ decreta humano generi revelare.*

§ 2. *Huic divinæ revelationi tribuendum quidem est, ut ea quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsentibus quoque generis humani conditione ab omnibus expedit, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possunt...*

C. III. DE FIDE

§ 1. *Quum homo a Deo tanquam creatore et Domino suo totus dependeat et ratio creata increata Veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide præstare tenetur...*

CANONES. I. DE DEO OMNIUM CREATORE

1. *Si quis unum verum Deum visibilibus et invisibilibus creatorem ac Dominum negaverit, anathema sit.*
2. *Si quis præter materiam nihil esse affirmare non erubuerit, a. s.*
3. *Si quis dixerit unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, a. s.*
4. *a. Si quis dixerit res finitas, tum corporeas tum spirituales, aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse; b. aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; c. aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, a. s.*
5. *a. Si quis non confiteatur mundum resque omnes, quæ in eo continentur, et*

simultanée à la nature de l'esprit et du corps.

Tout ce qu'il a produit, Dieu par sa providence le garde et le gouverne, atteignant avec force d'une extrémité à l'autre et disposant tout avec suavité. Toutes choses en effet sont à nu et à découvert devant ses yeux, même celles que doit produire dans l'avenir l'action libre des créatures.

C. II. DE LA RÉVÉLATION

La même sainte Église, notre mère, tient et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut, au moyen des choses créées, être connu avec certitude par les lumières naturelles de la raison, car depuis la création du monde [?] ses perfections invisibles se laissent connaître dans ses œuvres qui les manifestent; que cependant il lui a plu dans sa sagesse et sa bonté de se révéler au genre humain par une voie différente et celle-là surnaturelle, lui et les décrets éternels de sa volonté.

Il faut attribuer à cette divine révélation que les vérités concernant Dieu qui ne sont pas d'elles-mêmes inaccessibles à la raison de l'homme, dans la condition présente du genre humain, puissent aussi être connues de tous sans difficulté, avec une ferme certitude et sans mélange aucun d'erreur.

C. III. DE LA FOI

Puisque l'homme dépend tout entier de Dieu comme de son créateur et Seigneur, et que la raison créée est absolument sujette de la Vérité increée, nous sommes tenus de témoigner par la foi à Dieu qui révèle une pleine obéissance d'intelligence et de volonté.

CANONS. I. DE DIEU CRÉATEUR DE TOUTES CHOSES

1. *Si quelqu'un nie le seul vrai Dieu, créateur et Seigneur des choses visibles et invisibles, qu'il soit anathème.*
2. *Si quelqu'un ne rougit pas d'affirmer qu'il n'existe rien en dehors de la matière, a.*
3. *Si quelqu'un dit que Dieu et toutes choses n'ont qu'une seule et même substance ou essence, a.*
4. *a. Si quelqu'un dit que les êtres finis tant corporels que spirituels ou du moins les spirituels sont une émanation de la substance divine; b. ou que l'essence divine en se manifestant ou en évoluant devient toutes choses; c. ou enfin que Dieu est l'être universel ou indéfini, qui constitue en se déterminant l'universalité des êtres en genres, espèces et individus distincts, a.*
5. *a. Si quelqu'un ne confesse pas que le monde et tout ce qu'il renferme, esprit ou ma-*

spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas; b. aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum; c. aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s.

II. DE REVELATIONE

1. *Si quis dixerit Deum unum et verum creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse, a. s.*

III. DE FIDE

1. *Si quis dixerit rationem humanam ita independentem esse ut fides ei a Deo imperari non possit, a. s.*

4. *Si quis dixerit miracula nulla fieri posse, a. s.*

tière, dans la totalité de sa substance a été produit par Dieu du néant; b. ou s'il dit que Dieu a créé non par une volonté exempte de toute nécessité mais aussi nécessairement qu'il s'aime nécessairement lui-même; c. ou s'il nie que le monde ait été fait pour la gloire de Dieu, a.

II. DE LA RÉVÉLATION

1. *Si quelqu'un dit que le Dieu unique et véritable, notre créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude, au moyen des êtres créés, et par les lumières naturelles de la raison humaine, a.*

III. DE LA FOI

1. *Si quelqu'un dit que la raison de l'homme est à ce point indépendante que Dieu ne peut lui commander de croire, a.*

4. *Si quelqu'un dit qu'aucun miracle n'est possible..., a.*

II. VALEUR ET PORTÉE RESPECTIVE DES CHAPITRES ET DES CANONS. — 1^o Les chapitres. — Le texte des chapitres au premier abord ne semble pas à regarder comme une définition dogmatique. Puisque les anathèmes sont réservés aux canons, les chapitres ne seraient-ils pas un pur exposé préliminaire aux définitions? Un examen plus attentif établit le contraire. 1. Les formules qui introduisent les chapitres ne laissent aucun doute sur l'intention des Pères, c. I, *S. Ecclesia credit et confitetur*; c. II, *Ecclesia tenet et docet*; c. III, *Ecclesia profitetur*; c. IV, *Ecclesiæ consensus tenuit et tenet*. — 2. Le prologue de la constitution témoigne d'une volonté expresse non seulement de condamner, mais d'enseigner : le pape, pour justifier son dessein, en appelle au double devoir de la mission apostolique, *docere ac tueri, Christi doctrinam profiteri et declarare... erroribus notatis*. — 3. Les paroles de l'approbation pontificale couvrent les chapitres et les canons, *illa [decreta] et illos [canones]*. — 4. L'histoire du concile confirme cette manière de voir. Dans la XLV^e congrégation générale, « pour réfuter de manière plus expresse l'erreur de ceux [et nommément de Denzinger] qui prétendaient que seul devait être tenu pour défini dans les chapitres ce qui avait son correspondant dans les canons annexés, » *Acta et decreta SS. conciliorum recentiorum, Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brigau, 1890, t. VII, p. 221, un Père proposa d'ajouter au préambule une formule plus explicite. Le rapporteur du concile s'opposa au changement, la pensée étant déjà exprimée suffisamment, *non quidem expressis verbis sed vere tamen*. Le texte, disait-il, faisait assez comprendre qu'entre la doctrine des chapitres et celle des canons il n'y avait qu'une différence d'aspect, positif dans les premiers, négatif dans les seconds, *prima [doctrina] edicit quid sit de fide tenendum, altera vero quid sit de fide vitandum et damnandum*. *Acta*, p. 234. Nulle distinction à établir par conséquent entre les uns et les autres. Cependant comme les chapitres sont d'une rédaction plus large, il y a lieu de distinguer avec soin ce qui est directement affirmé des raisons invoquées ou des idées accessoirement consignées dans le texte. Ni les uns ni les autres, à la différence de tout ce qui est parole formelle de l'Église, n'ont la garantie d'infaillibilité, *inserta non asserta*.

Quant aux titres des chapitres, puisque « ils ont été promulgués avec la constitution, et qu'ils font corps

avec elle », ils ont la même valeur que le texte qu'ils introduisent. Ainsi en est-il en droit canon, quand les titres des décrets émanent de l'autorité même qui les a rédigés. Vacant, *op. cit.*, t. I, p. 56-59.

2^e *Les canons.* — 1. *Leur raison d'être* sembla si discutable à quelques-uns, qu'un Père du concile proposa qu'on se contentât, sans anathématiser les erreurs opposées, d'exposer la vraie doctrine. *Acta*, p. 1647, col. 1. Le rapporteur, M^r Gasser, fit rejeter l'amendement. *Ibid.*, p. 112, 113, 1671. Il fallait, pensait-il, s'opposer par une affirmation nette à cet esprit flottant et sceptique du siècle qu'effarouche toute articulation catégorique de la vérité ou du magistère infaillible de l'Eglise. Il y avait, il est vrai, des raisons spéciales pour ne pas ajouter de canons au c. 1; ceux qui professaient les doctrines contraires ne pouvaient en aucune manière appartenir à l'Eglise. L'évêque de Brixen, en citant l'exemple des semi-rationalistes allemands, prouva que des catholiques en pouvaient venir à s'imaginer que le panthéisme même était conciliable avec la foi, *Acta*, p. 100, emend. xxviii, p. 112 sq., et qu'ils faisaient par ces conciliations œuvre utile à l'Eglise, p. 234. Il importait de prévenir ces illusions. — 2. *Leur valeur dogmatique* ne fait aucun doute : ce sont des définitions au sens rigoureux du mot. Toutefois les textes conciliaires sont de stricte interprétation. Nous n'avons pas à rappeler ces règles précises.

3^e *L'approbation.* — Il importe peu que la constitution *Dei Filius*, à laquelle appartiennent les textes présents, par suite de l'interruption du concile, n'ait pu recevoir la signature authentique de tous les évêques 1. Ils ont été sanctionnés par le vote formel des Pères et approuvés en session par Pie IX : *Sacro approbante concilio illa [decreta] et illos [canones] ut lecta sunt definitus et apostolica auctoritate confirmamus*. Vacant, *op. cit.*, t. II, p. 444; *Acta*, p. 258. 2. L'acte authentique de cette approbation et de cette promulgation a été dressé et certifié conforme par M^r Fessler. « Or, d'après les règles reçues, cette attestation du secrétaire du concile fait foi, comme celle du pape et des évêques qui composaient cette assemblée. »

III. COMMENTAIRE. — Puisque canons et chapitres se correspondent comme les deux faces d'une même question, thèse et antithèse, nous les rapprocherons pour qu'ils s'éclaircissent et se complètent. (Chaque fois que nous aurons l'occasion de renvoyer aux amendements le 1^{er} chiffre renvoie dans les *Acta*, t. VII, au texte de l'amendement, le 2^e aux observations du rapporteur, le 3^e au vote des Pères.)

c. I. De Dieu créateur de toutes choses, § 1. — Le plan du chapitre est exposé par le rapporteur, M^r Gasser, évêque de Brixen. *Acta*, p. 102. « Le paragraphe 1^{er}, dit-il, commence : a. par une solennelle profession de foi en Dieu dans laquelle on a réuni les noms de Dieu, dont se sert ordinairement la sainte Écriture... [Il exprime ensuite] tout d'abord ce que Dieu est en lui-même, et l'on affirme : b. tous ces attributs divins que les théologiens disent constitutifs de l'essence divine... éternel, immense, infini en intelligence, en volonté, en toute perfection... La seconde partie de ce paragraphe exprime la distinction de Dieu et de l'univers, et cela doublement, en disant que cette distinction est : c. premièrement essentielle et d. secondement infinie... Ainsi quatre sections traitant : a. de l'existence de Dieu; b. de ses attributs; c. des différences essentielles qui le distinguent du monde; d. de la distance infinie de l'un à l'autre. Vacant, *op. cit.*, t. I, p. 159.

Quatre canons furent annexés répondant au § 1 : le canon 1^{er} condamne l'athéisme, le canon 2^e le matérialisme, le canon 3^e le principe du panthéisme, le canon 4^e ses trois formes principales : panthéisme substantiel ou émanatiste, panthéisme essentiel de Schelling, panthéisme hégélien.

Ces textes, § 1, et canons 1-4, ont une souveraine importance pour le dogme de la création. Il n'est pas d'erreur qui lui soit plus opposée que le panthéisme, puisqu'il affirme l'identité des deux termes créature et créateur; à l'encontre le concile les maintient tous deux et les affirme, en un sens, irréductibles l'un à l'autre.

Les définitions du § 1 et du canon 1^{er} déclarent donc dogme de foi catholique : a. l'existence de Dieu; b. ses attributs essentiels, éternité, immensité, incompréhensibilité, déjà définies dans les conciles antérieurs, infinie définie ici pour la première fois. Les mots de § 1, a. *creatorem ac Dominum cæli et terræ omnipotentem* donneraient lieu de croire que la création est ici définie; mais les déclarations du rapporteur du concile ne laissent pas de doute. Un seul dogme est affirmé dans a, celui de l'existence de Dieu; les autres mots sont en apposition : *solemnis confessio ubi adduntur nomina Dei*, *Acta*, p. 102, 98, 104, et *omnipotentem* n'est pas rangé par lui au nombre des attributs visés par le concile, p. 102. Les canons 1 et 2 confirment cet exposé de doctrine en condamnant l'athéisme et le matérialisme. Le monisme divinise ce que l'on avait presque universellement regardé comme l'infime degré dans les manifestations de l'être : la matière. Aussi le concile a-t-il maintenu le mot *erubuerit* qui marque sa répugnance pour de telles conceptions. *Acta*, emend. xxxiv, p. 100, 114, 117. Est condamné par là tout système qui ne reconnaît rien en dehors des substances ou des forces exclusivement matérielles, et par conséquent le matérialisme de Moleschott, Büchner, Hæckel, tout comme celui de Löwenthal. Vacant, *op. cit.*, t. I, p. 210.

Le § 1, c, d, et les canons 3^e et 4^e condamnent de manière plus précise le principe de tout panthéisme en déclarant de foi, *prædicandus est, la distinction de Dieu et du monde*. Le concile donne comme raison de cette distinction trois qualités de Dieu : 1^o la singularité de sa nature, qui la rend inapte à être communiquée ou multipliée telle qu'elle est en soi; — à dessein les Pères ont maintenu ce pléonasse *una singularis*. *Acta*, emend., xiii, p. 99, 106, 109, pour affirmer plus expressément l'unicité essentielle de Dieu; 2^o sa simplicité; 3^o son immutabilité opposées toutes deux à la contingence des êtres créés. Invoquer ces trois attributs à titre de preuves n'est certes pas les définir, mais ils sont de foi par ailleurs. — *Distinction réelle, re et essentia*, est-il dit § 1, c; *substantiam vel essentiam*, dit le canon 3^e, et le concile ici encore se refusa à supprimer ce pléonasse apparent. *Acta*, emend. xvii, xviii, p. 99, 107, 109. L'expression *re distinctus* constate un fait réel : « ce n'est pas une distinction de raison, comme celle que nous faisons entre Léon XIII et l'ancien cardinal Pecci; ce n'est pas une distinction virtuelle, comme celle que nous faisons entre l'éternité et l'immensité de Dieu; c'est une distinction réelle, en vertu de laquelle Dieu et le monde ne sont pas une chose, mais deux choses. » Vacant, *op. cit.*, t. I, p. 205. — *Distinction essentielle*. *Progredimur ulterius*, dit le rapporteur, et *dicimus non solum re sed etiam essentia*. *Acta*, p. 107. Non seulement Dieu et le monde sont deux individus réellement distincts, mais ce sont deux individus essentiellement séparés et par conséquent d'espèce différente. Ici se fait particulièrement sentir l'avantage de cette définition en partie double adoptée par le concile. Le § 1 du chapitre affirme une différence essentielle, aspect positif; le canon 3^e en condamnant l'erreur, aspect négatif, détermine et précise le dogme. Est hérétique toute doctrine enseignant que Dieu et le monde ne sont qu'une seule et même substance ou essence, *unam eandemque substantiam vel essentiam*. En définissant seulement une différence, le concile n'atteignait pas les systèmes panthéistes pour qui le monde est un accident ou une modalité de Dieu. En disant que le monde et Dieu constituent

deux substances, il embarrassait inutilement la définition d'une question hors de propos; celle de savoir s'il existe de véritables substances dans le monde; de plus il n'atteignait pas les panthéistes pour qui Dieu est l'âme du monde. En renonçant à l'expression *substantia vel essentia*, si le concile se conformait davantage au langage reçu, pour qui essence et substance divine sont même chose, il laissait une échappatoire aux panthéistes qui distinguaient entre essence et substance. *Acta*, emend. xxxv, p. 100, 114, 117; cf. le rapport du P. Franzelin, p. 1619. Le texte adopté exclut ces interprétations en termes simples et précis : la substance ou l'essence de Dieu et des choses n'est pas *una eademque*. « Elle n'est pas *unique*; par conséquent Dieu et le monde ne forment pas un composé substantiel; Dieu n'est pas un principe vital qui anime le monde, comme la forme des scolastiques anime la matière. Elle n'est pas *la même*; par conséquent sans avoir besoin de savoir si le monde est fait de substances, nous sommes sûrs que sa substance n'est point la substance divine, par conséquent qu'il n'est pas un mode essentiel de Dieu. » Vacant, *op. cit.*, p. 205, 206. — *Distinction entre Dieu et toute créature possible*. — Le texte primitif portait, en effet, *ab hoc mundo distinctus*. Sur la proposition d'un Père, le pronom *hoc* fut supprimé, cette correction rendant la pensée plus claire encore, *quia rem longe clariorem facit*. *Acta*, emend. xvi, p. 99, 107, 109. — *Distinction infinie*. — C'est la conséquence de ce qui précède et ce qu'exprime § 1, d. Le concile l'enseigne de deux manières, en affirmant la pleine béatitude et la transcendence absolue de Dieu : *in se et ex sese beatissimus*, ayant tout en soi et de soi, Dieu est à lui-même sa fin et se suffit, à la différence de toute créature, seul à lui-même; *ineffabiliter excelsus*, étant infini il reste indiciblement au-dessus de toute conception des créatures. De ces deux dogmes de foi le premier, la béatitude absolue de Dieu, contient en germe les vérités que le § 2 exposera sur les motifs de la création; le second, la transcendence de Dieu et son incompréhensibilité par la créature n'a pas autrement à nous occuper ici. Voir AGNOSTICISME.

Le principe du panthéisme a été formellement condamné par l'affirmation d'une distinction absolue entre Dieu et le monde § 1, c, d, can. 3. Quelques Pères ayant demandé de plus qu'on censurât expressément les formes principales du panthéisme, la députation de la foi prépara un projet qui fut proposé au concile. *Acta*, p. 76. Après discussion et légères corrections, *Acta*, emend. xxxvi-xli, p. 101, 115, le texte actuel fut adopté, p. 117, censurant en un seul canon trois formes de cette doctrine : a) le panthéisme substantiel explique l'origine des choses par l'émanation. Les êtres ne sont que l'écoulement d'une substance unique qui se dégrade progressivement jusqu'aux êtres les plus humbles : tel le panthéisme néoplatonicien, tel celui de quelques sectes gnostiques et des philosophes arabes du xii^e et du xiii^e siècle. Chez les sectes gnostiques en particulier, il s'est rencontré associé à des conceptions dualistes : l'âme chez les pneumatiques était émanation de Dieu, la matière relevait du principe mauvais. De là l'utilité de la distinction : *tum corporeas tum spirituales*, c'est la forme absolue; *aut saltem spirituales*, c'est la forme dualiste. *Acta*, emend. xxxix, p. 115. — b) Le panthéisme de Schelling est spécialement visé dans b. Il est dit *essentiel*, parce qu'il affirme l'identité de l'essence de toutes choses. Toutes, il est vrai, se distinguent entre elles, elles se distinguent aussi de l'absolu, mais elles s'identifient dans l'absolu comme dans leur essence commune. Elles ne sont, en effet, pour le philosophe, que les manifestations diverses d'une essence unique, qui évolue. — c) Le panthéisme de l'être universel, condamné dans c, est celui de Hegel. Rien n'existe que l'idée sans limite aucune au premier

stade, mais qui se limite suivant le processus triadique de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. A tous les termes de son évolution elle appelle son contraire et trouve sa détermination, et donc son être individuel, en s'identifiant avec lui. Nous avons signalé rapidement, col. 2097, l'influence de ces thèses sur la pensée contemporaine. — Les autres formes de panthéisme, dont il n'est pas fait ici mention, sont atteintes par ce canon, si elles rentrent dans l'une des précédentes; si elles s'en distinguent, elles sont condamnées par le canon 3^e. Ainsi en est-il du panthéisme élatique : rien n'existe que l'Absolu, unique et immuable; les changements ne sont que de pures apparences. Ainsi du panthéisme de Fichte. Est condamnée en un mot toute doctrine qui identifie créature et créateur, ou même qui ne maintient pas entre ces deux termes la distinction définie par le concile. Cette erreur seule d'ailleurs est censurée par notre texte, qui n'atteint nullement la part de vérité mêlée aux conceptions les plus hétérodoxes. — L'ontologisme est-il aussi déclaré hérétique? M^{re} Simor, primat de Hongrie, fit remarquer au concile dans son rapport que le § 1 et le canon 3^e frappaient les ontologistes déjà condamnés par le Saint-Office, le 4 septembre 1861. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1516-1524. *Ontologistæ nempe æque feriendi erant, qui nempe docent quod universa per se considerata non differant ab ipso Deo*. *Acta*, p. 85, 86. On remarquera cependant, Granderath, *op. cit.*, p. 75, que les paroles du concile ne tombent pas de même manière sur le panthéisme et sur l'ontologisme. Malgré les analogies profondes de doctrine, l'ontologisme prétend maintenir la différence entre Dieu et les créatures. Dieu est simple, infini; les créatures sont contenues en lui *tanquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito*; elles sont distinctes de lui, puisque Dieu les produit *actu quo se intelligit et vult tanquam distinctum a creatura*, précisément par l'acte par lequel il voit et veut son être comme distinct de leur être. On peut prouver aux ontologistes qu'ils sont malgré tout obligés de nier ou le dogme de la simplicité divine, ou celui de la distinction de Dieu et du monde : de ce chef, leur doctrine est théologiquement erronée; elle n'est pas hérétique, puisqu'elle n'est pas directement atteinte par notre texte. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1736-1776.

La suite des idées dans le § 2 fut exposée en ces termes par M^{re} Gasser : « Il traite de la création et cela sous un double rapport : de l'acte de la création et de son effet. Quant à la première partie, elle comporte, elle aussi, deux subdivisions, à savoir exposition de la doctrine catholique sur l'acte créateur d'abord tel qu'il est en lui-même, puis en opposition avec les erreurs de notre temps. A la 1^{re} subdivision appartiennent § 2, a, à la seconde § 2 b. Quant à l'autre partie de ce paragraphe, elle concerne l'effet de la création, à savoir la créature spirituelle et la créature corporelle, » § 2, c. *Acta*, p. 109, 110. A ce paragraphe 2 correspond le canon 5^e qui condamne, mais dans un ordre inverse, les erreurs opposées : a) sur l'objet et la nature de la création, b) sur la liberté du créateur, c) sur les raisons et la fin de la création. Les règles de construction latine ayant seules motivé, ce semble, l'ordre adopté dans le § 2, nous suivons l'ordre du canon 5^e, pour traiter du fait avant ses motifs.

Le fait de la création et la nature de cet acte sont enseignés dans les termes consacrés depuis les premiers siècles, ἐξ οὐκ ὄντων, ex nihilo, et par les scolastiques, secundum totam substantiam. Mais le seul concept vulgaire appartient au dogme : faire de rien. Cette action est-elle immanente ou transitive, question libre pourvu que les solutions proposées respectent les autres articles de foi : liberté, immutabilité, toute-puissance.

L'objet de la création est indiqué can. 5 a, et plus

explicitement § 2, c. Le IV^e concile de Latran, contre les albigeois restaurateurs du manichéisme, avait précisé sur ce point les déclarations des conciles antérieurs. Denzinger, *Enchiridion*, n. 17, 47. C'est le texte de ce concile, Denzinger, n. 355, que le Vatican reproduit en le complétant sur deux points : liberté et fin de la création. Le canon 2^e avait condamné cette erreur, rien n'existe que la matière ; le § 2 c affirme : a) l'existence et la différence de la nature spirituelle, de la nature matérielle, et d'une troisième nature intermédiaire, non pas mélange, *communem*, mais analogue à un mélange des deux autres, parce qu'elle participe aux propriétés de l'une et de l'autre, *quasi communem* ; b) la production de ces substances par une création proprement dite.

Quant à la différence de la matière et de l'esprit, il va sans dire que le concile entend parler uniquement de la matière sensible, définie par les qualités que nous connaissons et qui participent toutes de la *quantité dimensionnelle* et locale : résistance, mouvement, gravité, couleur, chaleur. Il n'entend proscrire en rien cette vue d'école qui consiste à attribuer une certaine matière, mais fondée sur la *quantité intensive*, à toute réalité susceptible de déterminations ultérieures. En ce dernier sens, Dieu seul serait immatériel, car il est seul immuable, et les êtres sont de plus en plus matériels à mesure qu'ils ont moins de perfection actuelle et plus de passibilité. Le mot matière est purement *analogue* dans ces deux sens. S. Thomas, *Cont. gent.*, l. II, c. xvi, n. 8. Les augustiniens et nombre de scolastiques n'avaient pas cru davantage que le décret du Latran, en définissant l'immatérialité des esprits, eût défini par là même leur simplicité, ou exclu toute composition en eux d'une certaine matière spirituelle et d'une forme. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. III, p. 1, a. 2, *Scholion*, édit. Quaracchi, t. II, p. 93. Voir AUGUSTINISME, t. I, col. 2505.

La conception, d'ailleurs si naturelle, de l'homme comme d'un intermédiaire entre la matière et l'esprit, se trouve dans Philon, *De opificio mundi*, n. 51, édit. Wendland, p. 42, n. 146. Saint Grégoire l'avait vulgarisée. *Orat.*, xxxviii, c. ix-xii, *P. G.*, t. xxxvi, col. 320 sq. ; *Orat.*, xlv, c. vi sq., col. 629 sq. Saint Jean Damascène l'exprime après lui dans les termes du Latran. *De fide orth.*, l. II, c. ii, *P. G.*, t. xciv, col. 864 ; c. xii, col. 920. Les problèmes anthropologiques tranchés ici par le Vatican : *de nihilo condidit... deinde humanam... ex spiritu et corpore constitutam*, spiritualité de l'âme humaine, son origine par voie de création, unité substantielle du composé humain, Vacant, *op. cit.*, p. 233 sq., ne relèvent pas de notre étude.

L'existence des corps, différents des esprits par nature, est définie contre l'idéalisme comme une vérité de foi ; encore y a-t-il lieu de remarquer que la définition du concile visant seulement la différence des esprits et des corps n'approuve ou n'improove par elle-même aucune théorie spéciale qui, maintenant cette distinction, s'appliquerait à expliquer leur composition respective.

L'existence des substances est impliquée très nettement dans ces mots, *condidit secundum totam suam substantiam*, mais ce n'est pas là une définition. Le phénoménisme pour qui toute la réalité, esprits, corps et monde, est constituée par le pur apparaître des choses n'est donc pas atteint directement par ce texte. Cependant l'existence de substances, au sens vulgaire d'une réalité distincte des apparences, est manifestement dans la foi de l'Eglise et théologiquement certaine du fait de sa doctrine sur la transsubstantiation dans l'eucharistie.

L'existence d'autres substances que les trois substances énumérées, ou d'autres mondes distincts de notre monde, n'est pas touchée par le concile : il affirme sans

rien exclure ; la question est simplement hors de sa pensée. Ortolan, *Astronomie et théologie*, in-8^e, Paris, 1893.

Deux vérités importantes sont affirmées au § 2, b, et au canon 5^e, opposées toutes deux à des erreurs qui découlent logiquement du panthéisme : a) contre l'éternité du monde, sa création dans le temps ; b) contre la nécessité de l'acte créateur, sa pleine liberté.

Le commencement temporel du monde est défini par ces mots *ab initio temporis*. C'est la question de fait affirmée contre le matérialisme et le panthéisme, *Acta*, p. 520, note 5 ; la question réelle de possibilité d'une création *ab æterno*, la question logique de la possibilité de résoudre un tel problème par la raison seule demeurent problèmes libres.

Comme indication de temps le texte porte encore : *simul ab initio temporis... spiritualem et corporalem*. Le sens obvie est que les anges et le monde matériel ont été créés ensemble, à la même époque. C'est l'interprétation que de fait ont suivie le plus grand nombre des théologiens depuis le concile de Latran, 1215. Silvestre de Ferrare prétend même que ce point est de foi, *De angelis*, l. I, c. iii, n. 13-15, et Suarez pense qu'il serait au moins téméraire de le contester. *De Deo creatore*, l. I, c. iii, n. 15, Paris, t. II, p. 7. L'assertion est cependant très discutable. Le concile de Latran, dit-on, avait en vue cette erreur de l'origénisme : la matière a été créée après la faute des âmes pour servir d'instrument à leur punition et à leurs épreuves. Mais, même dans cette hypothèse, on voit que le mot *simul* offre une réfutation suffisante de l'origénisme, qu'on le traduise par *en même temps* ou par *semblablement*, dans un même dessein et un plan unique. Plus certainement le concile avait en vue les albigeois. Pour ces hérétiques c'était le démon qui avait créé le corps et la matière, l'un et l'autre mauvais en soi. Il y avait donc lieu d'affirmer que la matière *tout comme* l'esprit avait une commune origine, que les esprits mauvais, et l'homme lui-même, sont devenus tels par leur faute ; de là le texte : *simul... condidit de nihilo... sed ipsi per se facti sunt mali*. Le mot *simul* n'affirmerait donc pas même date de création, mais même plan du créateur et même auteur. C'est ainsi qu'il s'explique d'ordinaire dans Eccli., xviii, 1 : *Deus creavit omnia simul*. Cf. Ps. xiii, 3. Il est vrai qu'au XII^e siècle, si nous en croyons Hugues de Saint-Victor, l'on tenait plutôt pour une simultanéité de temps, *ferre omnes doctores*. *In Epist. II ad Timoth.*, c. iii, *P. L.*, t. clxxv, col. 603 ; cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 6, p. 8, *theologi communiter... et omnes moderni*. Cependant Hugues préférerait l'opinion contraire, *loc. cit.* Saint Thomas, 50 ans après le concile, paraît juger qu'on n'avait pas défini autre chose que l'unité du plan divin, *In I Decretal.*, c. II, Paris, t. xxvii, p. 429, et il enseigne, *Sum. theol.*, I^a, q. lxi, a. 3, que la doctrine de la création des anges avant le monde, bien que peu probable, n'est pas à tenir pour erronée. Cf. *De potentia*, q. iii, a. 18. Suarez reprenait Silvestre de Ferrare de donner l'opinion comme de foi, *loc. cit.*, n. 14, p. 11 ; Vasquez, *In I^m*, disp. CCXXIV, c. iv, juge que cette doctrine non seulement n'a pas été définie, mais ne peut pas être l'objet d'une définition, n'étant appuyée ni sur l'Écriture, ni sur la tradition. Plusieurs Pères grecs avaient professé l'opinion contraire, cf. Lequien, dans saint Jean Damascène, *P. G.*, t. xciv, col. 873, note 53, et les autorités pour et contre dans Suarez, *loc. cit.*, c. iii en entier, p. 7 sq. A cette objection que *deinde* dans le texte du concile indiquant certainement le temps, *simul* doit avoir un sens analogue, il est aisé de répondre que l'opposition d'époque entre les deux créations est suffisamment indiquée dans *ab initio temporis* et dans *deinde*. Le P. Hurter juge que la création simultanée des anges et du monde n'est pas définie, mais *ad sum-*

mum theologicæ certa. Theologiæ compendium, 10^e édit., 1900, t. II, p. 331, n. 401, 402. Il est sûr en tout cas que cette thèse n'est point définie en aucun des deux conciles. « D'ailleurs, disait le P. Franzelin, consultant du concile, en note de son rapport à la seconde session de la députation, même si [le mot *simul*] est considéré comme un adjectif de *temps*, il est certain qu'une particule incidente de cette sorte ne peut contenir la définition du temps auquel les anges furent créés. » *Acta*, p. 1625, note 2; Granderath, *op. cit.*, p. 75, note 3.

Le *temps de la création de l'homme*, c'est au moins la partie de l'opposition faite § 2, *ab initio... deinde...*, est affirmé comme séparé par un intervalle de la création des anges et du monde.

Y a-t-il eu *création distincte du règne végétal et du règne animal*, le texte n'en dit rien. Voir HEXAMERON.

L'entière liberté de l'acte créateur est enseignée au § 2, b, et au canon 5^e en termes si précis, que toute insistance a été jugée superflue. *Acta*, emend. xxvi, p. 100, 111, 112. Les erreurs de Günther et d'Hermès ont ainsi provoqué cette définition que nul concile général n'avait encore portée. Quant à sa justification par les preuves historiques, voir col. 2140 sq. Il est de foi catholique que la création est un acte pleinement libre.

Les différentes causes de la création sont exposées au § 2 a et au canon 5^e, c. La cause efficiente ou l'auteur, c'est ce Dieu que confesse l'Église, § 1, a, can. 1; et il en est l'agent exclusif : *hic solus Deus*. Il est donc de foi catholique que *de fait* Dieu seul a créé notre monde. Que *de droit* ce pouvoir soit propre à Dieu, c'est ce que le consentement unanime des Pères et des théologiens permet d'affirmer à tout le moins comme théologiquement certain. Il reste licite de penser, si maigre que soit la probabilité de cette thèse, que Dieu puisse communiquer par faveur exceptionnelle, *ex potentia obedientiali*, à une simple créature une partie au moins de sa puissance créatrice.

La cause exemplaire est indiquée § 2, a, par les mots *ad manifestandam perfectionem suam*. Une rédaction plus explicite, il est vrai, sur la causalité finale a été écartée par les Pères, précisément parce qu'elle ne signalait pas la causalité exemplaire de l'essence divine, *quia... sermo est solummodo de fine movente, non vero de fine quæ descendit ex causa exemplari*. *Acta*, emend. xxiii, p. 100, 111, 112.

La raison finale de la création est double. Le § 2, a, l'indique : a) *ad manifestandam perfectionem suam*, c'est, pour Dieu, de proposer sa perfection infinie à l'admiration qu'elle mérite; c'est sa propre gloire, comme le définit encore contre les hermésiens le canon 5, c; b) *bonitate sua... per bona quæ creaturis impertitur*; c'est aussi un motif de bonté, celui de faire du bien à ses créatures en les appelant, par l'existence, à la participation de ses propres perfections et, par la récompense promise, au partage de son bonheur infini. L'expression *per bona*, en montrant que Dieu cherche la gloire *par le moyen* du bien qu'il fait à ses créatures, indique que les deux fins se compénètrent, et donne par là la clef des difficultés : elle venge Dieu de tout soupçon d'égoïsme. Bien que la doctrine ainsi proposée réponde pleinement aux thèses scolastiques qui distinguent fin première, la gloire de Dieu, et fin secondaire, le bien de la créature, et montrent, au lieu d'une juxtaposition de deux buts, l'union intime de ces deux intentions, il est clair qu'un seul fait est défini : la création a pour motif et la gloire et la bonté de Dieu. Libre aux théologiens de chercher le meilleur système pour expliquer ces deux motifs tout en sauvegardant les autres attributs de Dieu; ils sont encore plus libres, car la question a des rapports moins évidents avec les points définis, de discuter si Dieu peut borner ses œuvres à des créatures matérielles

et se contenter d'une gloire objective, sans gloire formelle.

Le § 3 n'existait pas dans le premier projet soumis, à l'étude du concile, *Acta*, p. 72, mais le § 1, b, portait parmi les attributs de Dieu, *providissimum*. Un Père proposa de donner au dogme de la providence l'importance qu'il méritait en lui consacrant un paragraphe spécial. Son texte légèrement modifié est le § 3 actuel. *Acta*, emend. viii, p. 99, 105, 109. Un autre amendement proposait de définir la doctrine de la *conservation*, dans les termes mêmes de saint Grégoire devenus classiques chez les théologiens scolastiques. La proposition, *quavis omnia sint verissima*, fut écartée comme n'ayant pu être à loisir discutée et mûrie par le concile, *quia est materia utique gravissima quæ conciliariter tractata non fuit*. *Acta*, emend. xxii, p. 99, 110, 112.

La *cognoscibilité naturelle de la création* est traitée, c. II, § 1, et can. 1. — Les mots *Deum rerum omnium principium et finem* donneraient lieu de croire que cette cognoscibilité naturelle est ici définie. Il n'en est rien. Cependant du dogme ici exposé la thèse de la cognoscibilité naturelle découle, semble-t-il, comme une conclusion théologiquement certaine. En effet : le but du concile : a) est de *définir la possibilité naturelle de connaître l'existence de Dieu*. La députation de la foi l'a expressément affirmé en exposant aux Pères dans quel esprit avait été remanié le texte de la commission prosynodale. *Schema*, c. II, III, IV; cf. *Acta*, p. 507. Est directement visé le traditionalisme strict, pour qui nulle connaissance de Dieu n'est possible sans révélation. *Acta*, p. 520, n. 6; cf. p. 79, 129. Le traditionalisme mitigé à qui quelques amendements paraissaient favorables, *Acta*, emend. III, IV, p. 120, 130, 134, tandis qu'un autre réclamait sa condamnation directe, emend. viii, p. 121, 130, 134, se trouve lui aussi atteint, comme le notait M^r Gasser, par la condamnation du principe général. A plus forte raison, sont censurés l'agnosticisme spencérien et l'opinion qui nierait toute possibilité d'une connaissance certaine. *Acta*, p. 79. — b) Le concile réserve au contraire la question de la création. « Bien que dans le canon se lise le terme *creator*, disait la députation, il n'est point défini par là qu'une création proprement dite puisse être démontrée par la raison; mais on retient ce mot dont l'Écriture se sert pour révéler cette vérité, sans rien ajouter qui en détermine le sens. » *Acta*, p. 79. En s'appuyant précisément sur cette déclaration, un Père demanda la suppression des mots *creatorem ac Dominum* du canon 1^{er}. Le texte, à son avis, malgré les explications fournies, restait obscur et avait l'air d'une définition. Le rapporteur en rappelant le texte Sap., XIII, 5, *a magnitudine speciei et creaturæ poterit creator horum videri*, *Acta*, emend. XLVII, p. 149, déclara que, traitant le même sujet de la connaissance de Dieu, il ne se croyait pas permis d'omettre le qualificatif de créateur précisément employé par l'Écriture. *Acta*, except. CXVIII bis, p. 229, 243, 245. — c) De même, le concile ne considère que la question de droit, omettant à dessein de décider si *de fait* dans le passé l'humanité est parvenue à ce résultat et quelles sont les conditions requises pour y atteindre. *Acta*, p. 520, n. 6. Sur la connaissance naturelle de Dieu, voir DIEU.

Conséquences sur la *cognoscibilité de la création*. — Il est de foi définie par le concile, c. II, can. 1, qu'il existe quelque moyen d'arriver à connaître l'existence du vrai Dieu par la raison; or le seul moyen de l'atteindre comme vrai Dieu, c'est de l'atteindre comme créateur, donc la raison naturelle peut l'atteindre comme tel. Par ailleurs, si la majeure de ce raisonnement est dogme de foi, si sa mineure est une proposition certaine, la conclusion qui en découle mérite la note que nous lui attribuons.

Cette mineure demande à être expliquée et prouvée.

Le moyen de connaissance affirmé par le concile ne peut être la vision immédiate en Dieu que proposent les ontologistes, puisque ce système, déjà condamné en 1861, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1516 sq., et condamné après le concile en 1887, *ibid.*, n. 1736 sq., était justement suspect et devait être jugé par lui. *Acta*, p. 85, 86; *emend.*, II, p. 120, 128, 134; *emend.*, LXII, p. 127; 153; *postul.*, III, p. 849. Ce ne peut être non plus en aucune manière une expérience immédiate du divin, puisqu'il s'agit dans notre texte d'une connaissance parfaite et réfléchie aboutissant à faire savoir que l'on connaît Dieu, ce qu'on ne sait nullement lorsqu'on est affecté du divin, lorsqu'on le goûte directement par le sentiment, ou l'instinct; puisqu'il s'est agi dans toutes les discussions du concile d'une connaissance discursive, rationnelle, et par voie d'argumentation. Il reste qu'en raisonnant sur les choses finies, *per ea quæ facta sunt*, ce qui est la seule voie rationnelle possible, il faut nécessairement atteindre Dieu ou comme antécédent nécessaire, ou comme raison suffisante, ou comme cause première de tout ce qui est : à chacun de ces titres on l'atteint comme créateur, puisqu'il est dans ces cas l'origine première et absolue de la réalité finie dont on cherche l'explication.

De fait, les livres multiplient les arguments : cosmologique, psychologique, historique, téléologique; mais ordre du monde, providence de Dieu dans l'histoire, finalité des êtres, tout cela est fini et donc ne nous mène pas directement à un principe premier distinct du monde par tous les attributs signalés dans le texte du concile, c. I, § 1. La loi morale absolue ne justifie elle-même son absolutisme aux yeux de la raison, que si elle procède d'un principe ou législateur absolu : pour obliger de la sorte, il doit être distinct de celui à qui il commande, indépendant, premier en tout et sans limites, ou bien il dépasse ses droits. Aucune de ces preuves ne mène donc à Dieu à moins que l'on ne cherche la raison dernière qui explique tout sans avoir besoin d'être expliquée, et cette raison c'est la cause première, l'Être qui crée de rien.

Cette conception de Dieu comme cause première et créateur peut être atteinte de trois manières. a) Sans même sentir la difficulté d'une création *ex nihilo*, du comment, un homme peut se contenter d'une réponse de fait : il y a quelqu'un qui a tout produit. Est-ce de rien ou de quelque chose? Le problème ne se pose pas. Ce cas est sans doute très fréquent. — b) D'autres, précisément parce qu'ils raisonnent, sont au rouet : il faut une cause pour produire quelque chose, et il faut quelque chose à l'agent pour produire; ce sont là deux certitudes presque invincibles. D'aucuns satisfont aux exigences apparentes de la raison en attribuant à une cause première toutes les prérogatives qui conviennent, et en imaginant une matière préjacente, réduite à presque rien, mais suffisante en somme pour servir de « matière première » au grand ouvrier. Si des philosophes comme Platon et Aristote se sentent encore mal à l'aise d'une solution qu'ils sentent vaguement incohérente, beaucoup peuvent s'en tenir pour satisfaits. — c) Solution ardue, mais la seule qui n'implique pas de contradiction : Dieu crée tout de rien. Il nous est aisé à nous de le dire : *plus scit modo una vetula... quam quondam omnes philosophi*. Uccelli, S. Thomæ et S. Bonaventuræ sermones anecdoti, Modène, 1869, p. 71, dans Mandonnet, *Siger de Brabant*, p. CXXVI; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, I, II, dist. I, p. I, a. 1, concl., Quaracchi, t. II, p. 16. La raison seule est-elle capable de faire ce pas?

Le texte du concile nous oblige à dire oui. En effet, il ne traite d'une connaissance de Dieu, ni purement subjective et respective, a; ni d'une connaissance mêlée d'erreur, b; mais d'une connaissance rationnelle et

certaine du vrai Dieu, c. Il dit possibilité de connaître le vrai Dieu *qui est créateur*, et cela seul est de foi; mais logiquement il est impossible d'arriver à une certitude, autrement qu'en connaissant Dieu en tant que créateur : il s'ensuit, comme une conclusion théologiquement certaine, qu'il est possible à la raison humaine, sinon à tous les individus, d'arriver par elle-même, *naturali lumine*, à saisir la nécessité d'une création stricte *ex nihilo*.

Objections. — Comme on opposait à M^r Gasser qu'aucun philosophe avant Jésus-Christ n'était parvenu à connaître la création, le rapporteur cita quelques passages d'Aristote, *Morale à Eudème*, I, VII, c. XIV, n. 23; c. XV, n. 15, 16, édit. Didot, in-4^e, 1850, t. II, col. 240, 242, qui lui semblaient établir le contraire.

Or l'authenticité de ces textes est contestée, Barthélemy Saint-Hilaire, *Morale d'Aristote*, in-8^o, Paris, 1856, III, p. 465. De plus le concile s'appuie sur une exégèse discutable du texte, Rom., I, 20. Cf. Cornely, *Cursus...*, in h. l., p. 85. Il faut dire de cette exégèse, que le concile a interprété Rom., I, 20, *invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt*, en un sens dont la contradictoire ne pourra jamais être vraie, puisqu'il fait du sens qu'il lui donne une définition de foi; mais il n'a pas forcément entendu le texte au sens de l'original.

Pour l'une et l'autre erreur, si erreur il y a, c'est le cas de rappeler les principes du cardinal Franzelin, alors théologien consultant au concile. L'assistance que le Saint-Esprit donne aux Pères n'est pas une inspiration : c'est une direction extérieure des événements, un appel intime à la conscience, par lesquels il fait en somme qu'aucune décision ne soit prise sans une *prudence humaine* non pas parfaite, mais suffisante, c'est-à-dire sans que les Pères n'aient travaillé de manière à retrouver, de quelque manière que ce soit, sur les points contestés, la doctrine traditionnelle. Franzelin, *De Script. et tradit.*, 3^e édit., in-8^o, Rome, 1882, th. XXV, p. 301. Pour cette raison les motifs ou les considérants de toute définition ne sont pas des dogmes définis.

Quant à la question de droit, il serait facile d'établir que les Pères et les scolastiques ont professé cette cognoscibilité de la création, *creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat*. S. Thomas, *In IV Sent.*, I, II, dist. I, q. I, a. 2, Paris, t. VIII, p. 9; *ratione demonstratur et fide tenetur, De potentia*, q. III, a. 5, t. XIII, p. 50; Alexandre de Halès, *Summa*, part. II, q. VI, a. 6; Scot, *In IV Sent.*, I, II, dist. I, q. I. C'était donc par une erreur grossière, confondant leur doctrine sur la cognoscibilité naturelle d'un commencement temporel du monde avec leur théorie sur la cognoscibilité naturelle de son origine créée, que Günther accusait les scolastiques d'avoir nié cette cognoscibilité. Kleutgen, *Philosophie scolastique*, t. IV, p. 433 sq. Cf. Suarez, *Disp. metaph.*, disp. XX, sect. I, Paris, t. XXV, p. 745.

Quant à la question de fait, saint Bonaventure doutait qu'Aristote lui-même en fût arrivé à reconnaître une création stricte; saint Thomas notait cependant que son opinion sur l'éternité du monde n'entraînait pas qu'il professât une matière *incrée*, et même selon lui, d'après le P. Sertillanges, sans la création au moins *ab æterno*, le système aristotélicien n'a pas de sens. *Revue des sciences philos. et théol.*, 1907, t. I, p. 250, 251. Suarez discute longuement ce point d'histoire, *Disp. metaph.*, disp. XX, sect. I, n. 23 sq., t. XXV, p. 751 sq. Au fait, l'opinion de Platon et d'Aristote sur l'Être véritable, *ἀγέννητος*, immuable, etc., la thèse aristotélicienne de l'antériorité de l'acte sur la puissance sont peu compatibles avec la thèse d'une matière *incrée*. Les recherches du Philosophe sur les causes de l'être en tant qu'être, ses doutes sur le commence-

ment temporel du monde, problème insoluble à son sens, et au sujet duquel on peut invoquer des raisons pour et contre, sont assez significatives. « Toutefois, dit fort bien le P. Kleutgen, si l'on ne peut affirmer que quelqu'un ait professé toutes les erreurs qu'on peut déduire de ses opinions, on ne peut non plus soutenir qu'il ait connu toutes les vérités qu'il est possible de prouver par ses doctrines. » *Op. cit.*, p. 443. Le fait qu'il ne nous reste dans la littérature antique aucune preuve péremptoire sur ce point, ne prouve nullement que le dualisme ou le panthéisme fussent la seule solution reçue, surtout des simples qui voyant moins de difficultés arrivent souvent plus vite au terme; il n'établirait pas que la pensée philosophique ayant approché avec ces derniers philosophes si près du terme ne fût arrivée quelque jour à aller par elle-même au bout de leurs principes.

A relever enfin le lien que le concile établit, c. III, § 1, et can. 1, entre le souverain domaine du Dieu créateur et le devoir de la foi dans la créature; dans une pensée analogue sans doute il affirme dans le can. 4 la possibilité du miracle : c'est parce que le créateur dépasse son œuvre de toute son infinité et qu'il est maître de tout ce qu'il fait, qu'il a droit de commander l'obéissance de l'intelligence comme celle de la volonté, qu'il a le pouvoir d'intervenir avec sagesse dans son œuvre, sans être lié irrévocablement par les lois qu'il lui a originellement données.

V. PLACE DE LA CRÉATION DANS LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE, LA PHILOSOPHIE, L'APOLOGÉTIQUE. — I. HARMONIE AVEC LES AUTRES DOGMES CHRÉTIENS. — A prendre individuellement les dogmes, on est frappé, même après démonstration, des difficultés qu'ils présentent; à les voir dans l'ensemble de la dogmatique, on les comprend les uns par les autres. Il convient de considérer la création dans l'ensemble du symbole.

1^o Limitée dans son être, la création apparaît comme une œuvre indigne d'un ouvrier infinement parfait. On a vu comment les plus grands penseurs ont été impressionnés par cette considération. Si l'on prouve que hors de Dieu rien ne peut exister que de limité et d'imparfait, la raison reste encore mal à l'aise de n'avoir pas rencontré un acte adéquat à l'énergie infinie. — Le dogme de la trinité vient en ce point compléter celui de la création, en montrant dans la procession immanente des personnes divines une activité digne enfin d'une pareille nature. C'est un mystère de plus, dira-t-on. Sans doute, mais la raison, quoi qu'on dise, ne rejette que la contradiction, non le mystère, et deux mystères, si leurs données se concilient, s'éclairent au moins d'autant, s'ils ne s'expliquent, et cela même est un soulagement.

2^o Limitée dans son bonheur, la créature raisonnable semble dans certaines conjonctures plutôt le jouet d'un autocrate impassible, que l'objet d'une providence paternelle. L'affirmation catholique, que Dieu a créé par pure bonté, fait sourire ceux que leur éducation première n'a pas accoutumés à ce langage. Or, 1. le dogme de la vie future ici encore complète celui de la création : en enseignant que la fin de la créature raisonnable n'est pas dans ce monde sensible, *non hujus creationis*, Heb., IX, 11; elle fait tomber l'objection; en apprenant que cette fin dernière est une participation au bonheur de Dieu, il rend vraisemblable que le créateur ait pu vouloir, comme lieu d'épreuve momentanée, un monde où l'on est en fait très mal pour être heureux, mais, dans le mélange présent des joissances et des souffrances, juste assez bien pour prendre patience et très bien, en fin de compte, pour être éprouvé. — 2. Le dogme de l'élévation à l'ordre surnaturel vient confirmer les deux précédents en montrant un créateur qui concède une participation de lui-même au delà des exigences et des puissances natu-

relles de sa créature. La vision intuitive, le bonheur spécifiquement divin qui caractérisent cet ordre nouveau ne sont, il est vrai, tant que dure ce monde, qu'une promesse, mais il suffit à la démonstration présente que cette promesse nous révèle un même dessein de munificence dans le créateur et nous apparaisse comme le prolongement merveilleux de ce mouvement qui l'a porté à appeler des êtres à l'existence : sa bonté resplendit, son titre de Père, *πατήρ τῶν δλων*, rayonne d'un éclat nouveau et incomparable et les objections trouvent une solution plus aisée. — 3. Le dogme de l'incarnation parachève la réponse en montrant un créateur qui n'hésite pas, pour instruire et relever la créature, à lui envoyer son Fils unique, *sic Deus dilexit mundum*, Joa., III, 16, et à faire annoncer par son propre Fils, avec l'Évangile du royaume, la double paternité dont il se glorifie, *Patrem meum et Patrem vestrum*. Joa., XX, 17.

3^o Limitée dans sa perfection morale, la créature raisonnable semblerait incapable de procurer à Dieu cette gloire qu'il a, dit-on, cherchée dans la création. Les cieux peuvent chanter ses louanges, Ps. XVIII, 2; bien peu les entendent, et beaucoup soupçonnent qu'il y a mieux à dire. Les mêmes dogmes font tomber les objections, non qu'ils soient la réponse unique et nécessaire, mais parce qu'ils sont la réponse surabondante, du moins en ce qui concerne l'ordre surnaturel. 1. C'est dans la vie future que cette glorification doit être atteinte : le monde présent ne dit de Dieu que ce qu'il en faut pour le faire soupçonner et désirer. — 2. L'élévation à l'ordre surnaturel, en donnant aux créatures ainsi divinisées le moyen de connaître et d'aimer Dieu d'une manière spécifiquement divine, montre une seconde fois le même dessein du créateur de se communiquer pour se faire connaître et par conséquent pour se glorifier lui-même. — 3. L'incarnation apporte la dernière lumière en montrant dans le composé théandrique le chef-d'œuvre du souverain ouvrier. C'est par cette voie d'une union hypostatique avec la créature que Dieu supplée à l'impossibilité métaphysique de créer une créature infinie, en qui il épuise à la fois tout ce qu'il a de puissance, tout ce qu'il a de bonté, pour recevoir d'elle toute la gloire qu'il mérite. Et remarquons-le, dans le Christ aussi apparaît cette intime union que nous avons signalée entre l'utilité de la créature et la gloire du créateur. Que Dieu s'incarne, rien n'est plus utile à l'homme, et rien non plus n'est plus glorieux à Dieu, que de manifester, par tant d'abaissement, tant de miséricorde et de bonté. En fin de compte, comme l'Infini ne peut s'accroître, la créature est seule à tirer un profit réel de toutes ces œuvres de Dieu. Cf. Monsabré, *Conférences de Notre-Dame*, in-8°, Paris, 1877, 25^e conf., p. 3 sq.

Ainsi c'est dans l'Homme-Dieu que s'achève toute la création et que doivent se résoudre toutes les objections. Encore une fois les difficultés du comment n'y font rien, dès que la raison ne peut articuler une contradiction évidente, si elle est acculée par ailleurs à conclure à la nécessité du fait. De ces dogmes dont nous indiquons très imparfaitement l'harmonie, les uns s'établissent par la raison, d'autres par l'histoire, d'autres par la voie d'une autorité authentiquement démontrée : à chacun sa preuve. Par contre, si chacun individuellement, fait merveilleux, isolé comme un bloc erratique dans l'histoire du monde, nous déconcerte par son étrangeté, un groupe de faits qui se répondent, où se dévoile une même pensée, diminue quelque peu cette épouvante naturelle de la raison en présence du mystère : c'est un langage qui devient plus intelligible parce qu'il se répète, et auquel on commence à entendre quelque chose.

II. PLACE DANS LA THÉOLOGIE. — Les considérations précédentes laissent voir que le dogme de la création

n'est pas le dernier mot de la dogmatique chrétienne : l'incarnation, la rédemption, la filiation adoptive, l'eucharistie... ont une tout autre valeur religieuse et morale, par cela même que l'amour de Dieu s'y manifeste d'une manière plus évidente et plus attrayante. Mais tous ces articles de foi n'ont pas de sens, si l'on ne suppose à la base la distinction absolue de Dieu et du monde, et la production *ex nihilo*. Sous ce rapport de même que, dans l'ordre ontologique, notre création personnelle est la condition première pour que nous profitions des grâces ultérieures de Dieu, de même, dans l'ordre logique, la connaissance de la *création ex nihilo* est la condition première pour que nous arrivions à la profession normale du symbole. En ce sens, le dogme présent est fondamental, aussi important comme vérité d'ordre naturel que comme article de foi. Il reste donc à signaler :

III. PLACE DANS LA PHILOSOPHIE. — 1^o *Problème invitable* avant tout. On a beau dire qu'on se contente d'enregistrer les rapports des êtres sans se préoccuper de leur origine, de leur nature et de leur fin, historiquement c'est une position qu'un homme n'a jamais su tenir, philosophiquement c'est une attitude que la morale et la raison condamnent et à laquelle la pente naturelle de notre esprit ne nous permet pas de nous tenir longtemps. La raison en est dans la nature même de la question présente. — 2^o *Problème fondamental*, en effet. 1. *En métaphysique*. Les mots d'être, d'individu, de nature, qui ne le voit, prennent un sens tout différent dans la doctrine créatiste et dans le système moniste. Origine et nature sont ici inséparables : si Dieu produit les êtres en soi, tout est Dieu ; s'il les tire du néant, ils sont autre chose que lui et souverainement dépendants de lui ; dans le premier cas, phénomènes et lois sont des maladies de l'Être nécessaire, dans le second, des accidents hors de lui. Il faut donc se résoudre au phénoménisme, ou adopter l'une des deux solutions ; et nul n'a le droit de s'en tenir au phénomène, par cela même que cette attitude pratique absolue suppose un principe spéculatif absolu, et donc un dogmatisme justiciable, comme tout autre, de la raison. S'il arrivait par ailleurs que sur ce point capital on adoptât une solution fautive, sur une base de cette sorte, on le voit, les constructions philosophiques du génie le plus puissant ne peuvent être que ruineuses. En ce sens, s'il est vrai que le dogme de la création est la seule solution non contradictoire du problème des origines, il devient juste de dire qu'il est le premier mot de la science. C'est dire qu'avec cette solution vraie, la philosophie chrétienne dépasse toutes les philosophies panthéistes ou dualistes avec leurs irréductibles incohérences ; c'est dire encore qu'ayant respecté la raison au point de départ, elle peut, en restant fidèle à cette solution, s'agréger par la suite tout ce qu'elle découvrira de solide et de profond dans les philosophies hétérodoxes anciennes et modernes : elle a son critère. Telle est en fait son histoire. De Margerie, *Théodicée*, t. II, p. 358 sq. — 2. *En morale*, les conséquences sont aussi graves. L'obligation morale est aussi bien supprimée dans le monisme matérialiste que dans le monisme idéaliste. Il faut applaudir à l'élévation de certaines âmes qui, par un heureux illigisme, autrefois comme aujourd'hui, bâtissent une morale sévère et pure sur des principes faux, mais on ne peut voir dans ces systèmes une morale scientifique. Que peut-il rester de l'éthique, si, en supprimant la distinction de Dieu et du monde, on supprime en fait le législateur souverain, l'individualité des substances, la liberté, l'immortalité personnelle et la sanction ? — 3. *En théodicée*, mêmes remarques à faire. Avec le créateur personnel et transcendant disparaît logiquement tout culte et toute religion. « Le panthéisme n'est que la forme savante de l'athéisme. Le monde divinisé est le monde sans Dieu. » J. Simon, *La religion naturelle*,

préface de la 1^{re} édit., 1873, p. IX. Nous n'avons ici qu'à le rappeler.

Il paraîtrait que cette importance capitale du dogme de la création n'est pas pour rien dans la guerre qu'on lui déclare. On a quelque honte à citer ces lignes : « Toute-puissance de la loi de substance. Notre ferme conviction moniste, que la loi fondamentale cosmologique vaut universellement dans la nature entière, est de la plus haute importance. Car non seulement elle démontre positivement l'unité foncière du Cosmos et l'enchaînement causal de tous les phénomènes que nous pouvons connaître, mais elle réalise négativement le *suprême progrès intellectuel*, la chute définitive des *trois dogmes centraux de la métaphysique* : Dieu, la liberté et l'immortalité. » Heckel, *Les énigmes de l'univers*, Paris, 1903, p. 265. Cet idéal de progrès intellectuel explique assez bien certaines diatribes extra-scientifiques de l'auteur. Serait-il sans influence sur ses conclusions scientifiques elles-mêmes ?

On voit par là comment la défense du créatisme intéresse non seulement le christianisme, mais le spiritualisme et toute doctrine philosophique qui n'a pas, comme M. Heckel, cette conception du suprême progrès. Avant d'être article de foi, la création est une vérité rationnelle et qui commande toute la philosophie. Qui blesse l'une blesse l'autre. De Margerie, *op. cit.*, t. II, p. 362 sq.

IV. LA CRÉATION ET L'APOLOGÉTIQUE CATHOLIQUE. — On sait à quel point ce dogme est attaqué dans les publications populaires d'allure scientifique, Delépine, *L'enseignement populaire et la vulgarisation scientifique*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, Paris, 1^{er} août 1906, et quel est son discrédit presque absolu dans le monde savant. La gravité de ce fait exige qu'on se rende compte de ses causes et qu'on essaie d'y porter remède.

1^o « Avant tout, les savants contemporains, écrivait M^{rs} d'Hulst, ignorent jusqu'aux éléments de la philosophie. Ce n'est pas leur faute, c'est le malheur des temps. » *Mélanges philosophiques*, 1892, p. 409. Parole sévère, à qui bien des faits semblent cependant donner raison. Et cela se traduit entre autres : 1. par une confusion presque reçue entre l'image et l'idée, comme si la possibilité ou l'impossibilité d'imaginer une notion équivalait à l'impossibilité ou à la possibilité de la penser. De là des notions irréprésentables par des images propres, parce qu'elles sont, comme la création, hors de l'expérience, sans tenues pour impensables et rejetées *a priori* ; 2. par une inaptitude plus ou moins grande à mesurer la portée philosophique des faits. D'une érudition étonnante, d'une merveilleuse rigueur de méthode dans l'étude des sciences physiques et naturelles, nombre de savants manquent de cette formation philosophique et dialectique générale qui permet de déjouer les sophismes. Leur dogmatisme est par ailleurs d'autant plus intrinsèque, qu'il se croit légitimement appuyé sur des recherches plus méticuleuses.

2^o N'y a-t-il pas lieu de signaler aussi la manière souvent défectueuse dont on présente le dogme ? — 1. Le manque de sympathie intellectuelle. Le zèle des âmes ne la donne pas toujours. Familiarisé que l'on est avec la solution chrétienne, on oublie les difficultés trop réelles qu'elle offre à l'imagination et à la raison : les esprits se ferment ne pouvant croire qu'on leur réponde, quand on n'a pas l'air de les comprendre. Ne convient-il pas de rappeler que les plus grands philosophes ont senti plus vivement la gravité du problème ? Ne doit-on pas avoir toujours présent à l'esprit sur quel abîme on prétend ainsi jeter un pont avec ces trois mots si vite dits, *creavit ex nihilo* ? — 2. Les systèmes étroits d'exégèse biblique compliquent encore la diffi-

culté. Au lieu d'imiter la prudente réserve des Augustin et des Thomas d'Aquin, cf. Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, in-8°, Fribourg-en-Brigau, 1899, t. III, p. 31-35, n'arrive-t-il pas que l'on confonde le dogme avec des concordismes privés et aventureux, avec des opinions exégétiques contestables? Ne mêle-t-on pas maladroitement la question de fait et celle du mode, l'interprétation des jours génésiaques avec l'enseignement biblique de la production *ex nihilo*, au lieu de faire ressortir que ce dogme n'a rien à craindre des opinions diverses sur l'âge de l'univers, ou sur l'antiquité de l'homme sur la terre, ou sur la pluralité des mondes ni de la théorie de l'évolution, ni de celle de la nébuleuse initiale. Le créateur est-il moins nécessaire pour un atome que pour une nébuleuse, pour une seule cellule primitive, que pour un monde peuplé dès la première heure de milliers d'espèces? — 3. Les réponses philosophiques arides, étriées, font de plus mauvaise figure auprès des synthèses monistes. Il est très vrai que ces constructions sont ruineuses, mais leur faux air de simplicité et d'unité leur donne parfois une apparence séduisante de grandeur. Ne serait-il pas à souhaiter qu'on opposât synthèse à synthèse? Les scolastiques du XIII^e et du XVII^e siècle ont dessiné la synthèse catholique de telle sorte qu'elle n'a rien à craindre d'aucune comparaison. Qu'on laisse tomber leur physique surannée, et tout ce qui est subtilité dialectique; il y a dans leurs vues sur l'acte pur, le Verbe, les idées exemplaires, le processus des créatures de Dieu à Dieu, assez de profondeur et d'élévation pour satisfaire, à défaut de mieux, de bons esprits. Et sans doute la synthèse scolastique n'est pas le dernier mot de la philosophie, mais c'en est une bonne ébauche. Peut-être nombre de savants gagneraient à se familiariser avec elle, autant qu'elle gagnerait à ce que leur travail consciencieux la remit à jour. Nous ne croyons pouvoir mieux faire que de renvoyer pour le développement de ces idées à la parole autorisée de M^{re} d'Hulst, *Mélanges philosophiques*, 1892, p. 393-432, *La science de la nature et la philosophie chrétienne*, publié dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1885.

Voir les ouvrages cités dans le corps de l'article; nous ne rappellerons que les principaux.

I. AU POINT DE VUE HISTORIQUE. — L'index très défectueux de Migne, P. L., t. CCXIX, col. 29 sq.; Thomassin, *Dogmata theologica*, in-fol., Venise, 1730, t. I, l. V; t. II, l. V; t. III, tr. I, c. XVIII; tr. II, c. X; Petau, *De theologicis dogmatibus*, in-fol., Venise, 1745, t. I, *De Deo*, loc. cit.; t. II, *De Trinitate*, loc. cit.; t. III, *De officio sex dierum*, p. 113 sq., reproduit dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, in-4°, Paris, 1841, t. VII, p. 913 sq.; H. Klee, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, trad. franç., in-8°, Paris, 1848, t. I, part. II, c. III, p. 313 sq.; Ginouhiac, *Histoire du dogme catholique*, in-8°, Paris, 1852, t. I, l. VI, c. VII sq., p. 482 sq.; t. II, l. X, c. III sq.; l. XI, c. IX sq., p. 313 sq.; 534 sq.; Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, 2 in-8°, Gütersloh, 1877-1879; Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, 2^e édit., in-8°, Inspruck, 1878; trad. Sierp, *La philosophie scolastique*, in-8°, Paris, 1870, loc. cit.; Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Dégert, in-8°, Paris, 1903, t. I, appendices 7^{me}, 26^{me}.

F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und seine Bedeutung in der Gegenwart*, in-8°, Iserlohn, 1866; *Histoire du matérialisme*, trad. Pommerol, 2 in-8°, Paris, 1877-1879; L. Mabileau, *Histoire de la philosophie atomistique*, in-8°, Paris, 1895; Lukas, *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker*, in-8°, Leipzig, 1893; *Vestiges of the natural history of creation*, 2^e édit., in-12, Londres, 1844; A. Bastian, *Vorgeschichtliche Schöpfungsglieder in ihren ethnischen Elementargedanken*, in-8°, Berlin, 1893; G. Saint-Clair, *Creation records discovered in Egypt. Studies in the « Book of the dead »*, in-8°, Londres, 1898; *The seven Tablets of creation or the Babylonian and Assyrian legends concerning the creation*, in-8°, Londres, 1902.

II. EN RELATION SPÉCIALE AVEC GEN., I, II. — F. de Humelauer, *Commentarius in Genesim*, in-8°, Paris, c. I, p. 49-75; Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, 4^e édit., in-12, Paris, 1904, t. I, p. 21-45; Guibert, *Les origines*, 4^e édit., in-8°, Paris,

1905, p. 1-47, et les nombreux auteurs cités chez les précédents. Voir HEXAEMERON.

III. ÉTUDES THÉOLOGIQUES. — Pour les premiers scolastiques, voir les scolies des éditeurs de saint Bonaventure, Quaracchi, *In IV Sent.*, l. II, dist. I sq., t. II, p. 14 et *passim*; pour les derniers : Suarez, *De divina substantia*, l. III, c. v sq., in-4°, Paris, 1856, t. I, p. 210 sq.; *De opere sex dierum*, t. III, p. 1 sq.; *Disp. metaph.*, disp. XX, t. XXV, p. 745 sq.; Valentia, *Commentariorum theologicorum libri IV*, 3^e édit., in-fol., Lyon, 1603, t. I, disp. III, p. 793 sq.; Lessius, *Opuscula varia*, in-fol., Lyon, 1651, *De perfectionibus moribusque divinis*, spécialement l. III, X, XIV, p. 14 sq.; in-12, Paris, 1881, loc. cit., p. 36 sq.; en abrégé dans *Theologia Wirceburgensis*, 2^e édit., in-8°, Paris, 1852, t. II, p. 491 sq.; *Collegii Salmanticensis cursus completus*, in-8°, Paris, 1876, t. II, tr. IV, disp. III, V, VII, VIII, p. 35 sq.; A. Pisanus, *Theses de creatione mundi circa c. 1...* *Geneseos*, in-4°, Ingolstadt, 1564; J. Le Prévost, *Commentarius in 1^{re} part. S. Thomæ de Deo, de opere sex dierum*, in-fol., Douai, 1631; J. Der-Kennis, *De Deo uno, trino, creatore*, in-8°, Bruxelles, 1655; Cl. J. Montagne, *De opere sex dierum*, in-12, Paris, 1732, reproduit dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. VII, p. 1201 sq.; Billuart, édit. Lequette, in-4°, Paris, 1872, *De opere sex dierum*, t. II, p. 85 sq.; J. Conradi, *De opere sex dierum*, in-4°, Olmütz, 1761; R. Skrzynecki, *De opere sex dierum*, in-4°, Posen, 1762; H. Schöllner, *De Deo mundi, angelorum et hominum creatore*, in-8°, Salzbourg, 1764; Al. a Bulsano, *Institutiones theologiæ theoreticæ*, in-8°, Turin, 1875, t. II; Schrader, *De Deo creante*, in-8°, Paris, 1875; J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, in-8°, Fribourg-en-Brigau, 1878, t. II, l. III, c. I; trad. Belet, *La dogmatique*, in-8°, Paris, 1881, t. III, part. I, c. I sq.; *Die Mysterien des Christentums*, 2^e édit., in-8°, Fribourg-en-Brigau, 1898, p. 175 sq., 657 sq.; Palmieri, *De Deo creante et elevante*, in-8° Rome, 1878; Mazzella, *De Deo creante et elevante*, in-8°, Rome, 1880; J.-B. Heinrich, *Dogmatische Theologie*, in-8°, Mayence, 1884, t. v, l. I, c. I; J.-B. Liagre, *De Deo creatore*, in-8°, Tournai, 1888; Urraburu, *Cosmologia*, in-8°, Valladolid, 1892, diss. II, c. II, a, 2, p. 188 sq.; Hontheim, *Institutiones theologicæ*, in-8°, Fribourg-en-Brigau, 1893, p. 705-717; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, 2 in-8°, Paris, 1895, loc. cit.; T. Pesch, *Institutiones philosophiæ naturalis*, in-8°, Fribourg-en-Brigau, 1897; P. Einig, *De Deo creante*, in-8°, Trèves, 1898; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, *De Deo creante et elevante*, in-8°, Fribourg-en-Brigau, 1899; P. Minges, *Compendium theologiæ dogmat. specialis*, in-8°, Munich, 1901, p. 91 sq.; P. Mannens, *Theologiæ dogmat. institutiones*, in-8°, Ruremond, 1902, t. II, p. 193 sq.; G. van Noort, *De Deo creatore*, in-8°, Amsterdam, 1903; Fr. J. Lottini, *Institutiones theol. dogmat. specialis*, in-8°, Paris, 1903, t. I, c. I, tr. IV, p. 367 sq.; H. de Dorlodot, *Questionum quodlibetalium*, q. I, *De vera rerum creaturarum notionem*, in-8°, Louvain, 1903; Hurter, *Compendium*, in-8°, Inspruck, 1903, t. II, p. 201 sq.; La-housse, *De Deo creante et elevante*, in-8°, Bruges, 1904; dom L. Janssens, *De Deo creante et elevante*, in-8°, Fribourg-en-Brigau, 1905; Pignataro, *De Deo creatore*, in-8°, Rome, 1905; Souben, *La création selon la foi et la science*, in-8°, Paris, 1906; H. del Val, *Sacra theologia dogmatica*, in-8°, Madrid, 1906, p. 343 sq.; et les autres manuels de dogmatique catholique.

Pour la dogmatique protestante, de Pressensé, *Les origines*, Paris, 1883; Doumergue, *La création et l'évolution*, Lausanne, 1884; J. Bost, *Création et évolution*, thèse, in-8°, Montauban, 1885; W. H. Dallinger, *The Creator and what we may know of the method of creation*, Londres, 1887; trad. J. Hérivel, *Le créateur et la méthode de la création*, in-18, Paris, 1889; G.-J. Durmeyer, *Le programme du créateur*, thèse, in-8°, Tunis, 1894; Zöckler, *Darwinismus und Materialismus beim Beginn des xx Jahrhunderts*, Gütersloh, 1900, 1902, 1903; E. G. Stende, *Christentum u. Naturwissenschaft*, Gütersloh, 1895, et les ouvrages cités dans la *Realencyclopädie*, art. *Schöpfung*.

IV. OUVRAGES D'APOLOGÉTIQUE. — Cardinal de la Luzerne, *Œuvres*, in-8°, Paris, 1842, *Dissertation sur l'existence et les attributs de Dieu*, t. VII, p. 51 sq., p. 192 sq.; A. Henry, *Les magnificences de la religion*, 1^{re} série, t. IV, *La création*, in-8°, Paris, 1866; Gutberlet, *Lehrbuch der Apologetik*, in-8°, Munster, 1888, p. 120-216; Dulh   de Saint-Projet, *Apologie scientifique*, 3^e édit., in-12, Paris, 1890, p. 132-209; *Apologetische Vorträge*, in-8°, München-Gladbach, 1904, p. 41 sq.; F. Hettinger, *Apologie des Christentums*, in-8°, Fribourg-en-Brigau, 1905, t. I; *Apologie du christianisme*, trad. J. Lalobe de Felcourt, in-8°, Bar-le-Duc, 1869, t. I, p. 113 sq.; H. Schell, *Apologie des Christentums*, in-8°, Paderborn, 1905, t. II; P. Schanz, *Apologie des Christentums*, Fribourg-en-Brigau, 1905, t. II.

V. TRAITÉS ET ARTICLES DIVERS. — Bossuet, *Élévations*, 3^e semaine, *Œuvres*, in-4, Bar-le-Duc, 1863, t. IX, p. 20 sq.; Heydenreich, *Num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo*, in-4, Leipzig, 1790; H. Gerdil, *Opere*, in-4, Bologne, 1784, t. II, p. 414 sq., 429 sq.; t. III, *Démonstration mathématique contre l'existence éternelle de la matière*, p. 7 sq.; H. Maret, *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes*, in-8, Paris, 1840; Titi, *Théorie de la création*, dans *Choix de mémoires de la Société littéraire de Louvain*, in-8, Louvain, 1842; Ulrici, *Dieu et la nature*, Leipzig, 1862; A. Vanhoonacker, *De rerum creatione ex nihilo*, in-8, Louvain, 1866; E. Caro, *Le matérialisme et la science*, 2^e édit., in-12, Paris, 1868; P. de Broglie, *Le positivisme et la science expérimentale*, 2 in-8, Paris, 1880-1881; C. Gutberlet, *Das Sechstageswerk*, in-8, Francfort, 1881; Epping, *Der Kreislauf im Kosmos*, Fribourg, 1882; Paul Janet, *Le matérialisme contemporain*, 5^e édit., in-18, Paris, 1888; E. Pesnelle, *Le dogme de la création et la science contemporaine*, 2^e édit., in-8, Arras, 1891; L. Bremond, *L'origine du monde*, dans la *Science catholique*, 1892, t. VI, p. 762 sq.; Constant, *La création devant la science et devant la foi*, *ibid.*, p. 289 sq.; *L'univers d'après la science et d'après la révélation*, *ibid.*, p. 193 sq.; Constans, *La conception scientifique de l'univers et le dogme catholique*, in-8, Paris, 1892; T. Pesch, *Die grossen Welträtsel*, 2 in-8, Fribourg-en-Brigau, 1893; Ortolan, *L'erreur géocentrique, la pluralité des mondes habités et le dogme de l'incarnation*, in-8, Paris, 1894; Braun, *Kosmogonie*, in-8, Munster, 1895; E. M. Gaucher, *Essai sur les six jours de la création, leur symbolisme*, etc., in-16, Paris, 1886; E. Combe, *Le panthéisme moderne, exposition et réfutation directe et indirecte*, in-12, Paris, 1896; A. Cros, *Les nouvelles formules du matérialisme*, in-8, Paris, 1897; Kaufmann, *Die Methode des mechanischen Monismus*, dans le *Compte rendu du Congrès des cathol. de Fribourg*, 1897, *Sciences philosophiques*, p. 196 sq.; Serpillanges, *La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde*, *ibid.*, p. 590 sq.; G. Mivart, *Le monde et la science*, trad. franç., in-12, Paris, 1897; Meyer, *Das Weltgebäude*, Leipzig, 1898; Plassmann, *Himmelskunde*, Fribourg-en-Brigau, 1898; Pohle, *Die Sternenswelten und ihre Bewohner*, Cologne, 1899; Desfaux, *Genèse de la matière et de l'énergie, formation et fin du monde*, dans les *Annales de philos. chrét.*, 1900, p. 490 sq.; Alaux, *Dieu et le monde*, *ibid.*, 1901, p. 680; de Kirwan, *Le véritable concept de la pluralité des mondes*, dans la *Revue des questions scientifiques*, 1902, p. 5-40; de Ligondès, *Les dimensions de l'univers*, *ibid.*, 1904, p. 71-88; Lechalas et de Ligondès, *Le problème des mondes semblables*, *ibid.*, 1904, p. 597-604; *Le matérialisme contemporain*, dans l'*Ami du clergé*, 1903, p. 929 sq., 1153 sq., 1485 sq.; J. Mausbach, *Weltgrund und Menschenziel*, München-Gladbach, 1904; F. Ballard, *Hæckel's monism false*, Londres, 1905; G. Wobbermin, *Ernst Hæckel im Kampf gegen die christliche Weltanschauung*, Leipzig, 1906; E. Dennert, *Hæckels Weltanschauung naturwissenschaftlich-kritisch beleuchtet*, Stuttgart, 1906; Lamine, *L'univers d'après Hæckel*, in-18, Paris (collection *Science et religion*); de Lapparent, *Science et apologetique*, in-16, Paris, 1906; *La providence créatrice*, in-16, Paris, 1907 (collection *Science et religion*); W. Mann, *Christentum und Hæckeltum*, Dresde, 1907; J. Engert, *Der naturalistische Monismus Hæckels auf seine wissenschaftliche Haltbarkeit geprüft*, dans *Theologische Studien*, Vienne, 1907, t. XVII; T. Brandt, *Der naturalistische Monismus der Neuzeit*, in-8, Paderborn, 1907; E. Wassmann, *Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin*, in-8, Fribourg-en-Brigau, 1907.

VI. DICTIONNAIRES DES SCIENCES RELIGIEUSES. — *Dictionnaire de la Bible*, de Vigouroux, art. *Cosmogonie*, t. II, col. 1034; *Creation*, col. 1101; *Dictionary of the Bible*, de Hastings, art. *Cosmogony*, t. I, p. 506 sq.; *Creature*, p. 516; *Encyclopædia biblica*, de Cheyne et Black, art. *Creation*, t. I, col. 938; *Real-encyklopædie*, art. *Schöpfung*, t. XVII, p. 684 sq.; *Kirchenlexikon*, art. *Schöpfung*, t. X, p. 1851.

H. PINARD.

CRÉDIBILITÉ. — I. Définition. II. Caractères généraux. III. La crédibilité dans la genèse de la foi : sa place et ses degrés. IV. Particularités de la crédibilité rationnelle. V. La démonstration de la crédibilité. VI. Les suppléances subjectives de la preuve de la crédibilité. VII. Les motifs de crédibilité. VIII. La crédibilité et l'apologetique. IX. Décisions canoniques. X. La crédibilité dans l'Écriture sainte. XI. Chez les saints Pères. XII. Dans la théologie scolastique. XIII. État moderne de la question.

I. DÉFINITION. — La crédibilité peut se définir :

l'aptitude d'une assertion à être crue. En philosophie, ce sens varierait en fonction du sens que l'on donnerait au mot croyance. Voir ce mot. En théologie, ce sens est déterminé par le sens précis du mot *foi divine* auquel il correspond. La foi divine est la vertu théologale par laquelle nous croyons ce que Dieu révèle, parce que c'est Lui, le Dieu absolument véridique, qui le révèle. La crédibilité sera donc, en théologie, l'aptitude d'une assertion révélée par Dieu à être crue de foi divine, c'est-à-dire parce que Dieu l'a révélée.

Deux choses sont à remarquer dans cette définition : la première est que la crédibilité se rattache strictement à cette sorte de vérité qui résulte du témoignage, *verum ex testimonio*. Il ne faudra donc pas la confondre avec d'autres qualités objectives, qui ont de l'affinité avec elle. Par exemple, les « raisons du cœur », l'harmonie de la révélation avec nos dispositions morales intimes, peuvent nous rendre aimable ou vénérable une vérité de foi ; elles ne la rendent pas précisément croyable, *credibilis*. Pour engendrer la crédibilité, il faut que de telles raisons fassent un détour en passant par l'antécédent obligatoire de la crédibilité qui est la véridicité du témoignage. On dira, par exemple, avec Pascal : « Qui donc a si bien connu le cœur de l'homme si ce n'est Dieu ? » Et ainsi, les raisons du cœur, transformées en arguments à l'appui de l'existence du témoignage divin, deviendront des motifs de crédibilité. Auparavant elles n'étaient que des moteurs d'origine subjective, qui pouvaient écarter les obstacles et favoriser l'adhésion, mais étaient impuissantes à la légitimer adéquatement. En résumé, la crédibilité n'est ouverte que du côté de sa cause propre. Elle est essentiellement du vrai ressortissant à un témoignage.

Et, deuxième remarque, ce témoignage est le témoignage divin. Tant que la foi surnaturelle aura pour motif formel le témoignage de la Vérité première qui est Dieu, la crédibilité ne signifiera, à strictement parler, en théologie, que le *verum ex testimonio divino*. Et comme le mot crédibilité n'a cours qu'en théologie, et est, même étymologiquement, emprunté au vocabulaire de la traduction latine officielle du Ps. xcii, 5, où il est pris, il est vrai, dans un sens large, il se trouve que la définition donnée renferme le sens usager et premier du mot crédibilité.

Cajetan, *In Sum. theol.*, II^e II^e, q. I, a. 4, n. 2 sq.; Billot, *Tr. de Ecclesia*, introd., § 3, p. 47; Gonet, *Clypeus, De fide*, disp. I^e, 8^e, § 1, prob. 2, § 2, obj. 1^e, n. 227-229; Wilmers, *De fide divina*, l. I, c. I, a. 4, p. 10 sq.; Ripalda, *De ente supernaturali, de fide divina*, disp. VI, sect. I, n. 1, 2; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol. de fide*, q. I, a. 3, n. 1-3; Suarez, *De virtute fidei*, disp. IV, sect. II, n. 2, 4; Coninck, *Actus supernat.*, disp. XIII, n. 1; Ditton, *La vérité de la religion chrétienne*, c. VI, VII, dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. VII, col. 363 sq., spécialement prop. 15, col. 392 sq.; Vacant, *De certitudine iudicii*, etc., p. 43.

II. CARACTÈRES GÉNÉRAUX. — 1^o La crédibilité se présente comme une propriété objective intellectuelle des assertions révélées. Quelle que soit, en effet, la part de métaphore que contiennent ces expressions *témoignage divin*, *parole de Dieu*, etc., l'acte révélateur n'en est pas moins une manifestation de la science de Dieu, qui s'adresse directement à la connaissance, en lui donnant un objet, objet qu'elle n'avait pas auparavant, du moins dans son significatif essentiel. L'esprit peut être en possession, par exemple, des données de Verbe et de Dieu par l'effet de sa propre fécondité ; mais le sens de ces mêmes données, qui résulte de cette révélation : *Et le Verbe était Dieu*, Joa., I, 1, est dû à l'initiative de l'acte révélateur, lequel a donc, par soi, une vertu d'illumination intellectuelle et objective. Cf. A. Gardeil, *La relativité des formules dogmatiques*, dans la *Revue thomiste*, 1904, t. XII, p. 52. A rapprocher la proposition 20 du décret *Lamentabili sane exitu* du 4 juillet 1907 : *Revelatio nihil aliud esse potuit quam*

acquisita ab homine suæ ad Deum relationis conscientia. La crédibilité, se présentant de prime abord comme une relation des assertions révélées à cette vertu illuminatrice, participera de son caractère objectif et intellectuel.

2^o La crédibilité est une propriété *commune* de toutes les assertions révélées. « L'objet de foi, dit saint Thomas d'Aquin, peut être considéré en deux manières : d'abord, dans ce qui le constitue spécialement; ensuite, en général, sous la raison commune de crédibilité. » *Sum. theol.*, II^a II^a, q. 1, a. 4, ad 2^{um}. Sous le premier aspect, les assertions révélées relèvent de la dogmatique spéciale; sous le second, elles fondent une propriété générale analogue à la propriété transcendante de vérité que fonde l'être en général; cette propriété est le vrai de crédibilité, qui s'attache à tous les dogmes, sans égard pour leur contenu intrinsèque, parce qu'il ne les considère que dans leur rapport avec l'antécédent commun à toutes les vérités révélées, le témoignage divin.

3^o La crédibilité n'énonce qu'une *vérité extrinsèque*. Elle dit que telle assertion, en tant qu'attestée et témoignée, est vraie; elle ne découvre pas sa vérité intérieure. Par là, la crédibilité diffère de la vérité scientifique, au sens large et traditionnel de ce mot. Celle-ci résulte de l'évidence interne des choses connues, premiers principes dont les termes s'incluent, démonstrations rigoureuses ou faits manifestes. L'irréductibilité entre ces deux sortes de vérités est absolue. Quelles que soient la véridicité d'un témoin et la certitude du fait de son témoignage, lors même que cette véridicité serait métaphysiquement nécessaire et ce fait manifeste, la vérité conséquente au témoignage ne change pas de nature. Elle est nécessairement vraie *comme attestée*; mais je n'en ai pas la science, la vision intellectuelle; elle n'est pas *vraie*, absolument parlant, pour moi. Cajetan, *In Sum. theol.*, II^a II^a, q. 1, a. 4.

4^o La crédibilité a une signification *pratique*. Elle n'est pas pure vérité spéculative. Elle énonce qu'une assertion est bonne pour la foi divine. D'ailleurs, cette bonté pratique n'est donnée que si l'assertion en question est *évidemment* apte à être crue. Et celle-ci ne sera véritablement apte à être crue que si le fait du témoignage véridique divin ne fait pas de doute au point de vue spéculatif. Il s'agit, en effet, d'autoriser l'acte de foi divine qui est une adhésion absolue de l'intelligence à l'assertion révélée, et l'on comprend qu'une adhésion intellectuelle absolue exige du jugement de crédibilité qui l'autorise pratiquement des garanties non seulement morales mais intellectuelles, qui excluent toute hésitation de l'esprit. La crédibilité, bien qu'appartenant à l'ordre du vrai pratique, doit donc, pour être adéquate à ce qu'elle autorise, pour offrir une bonté vraie, qui légitime l'acte absolu de la foi, présupposer la certitude intellectuelle de son bien fondé, que cette certitude soit le résultat d'une illumination divine, comme c'est le cas pour ce que nous appellerons la crédibilité surnaturelle, ou qu'elle provienne d'un examen rationnel portant sur les motifs dits de crédibilité, comme c'est le cas pour la crédibilité naturelle.

Ces quatre propriétés d'ailleurs conviennent toutes aussi bien à la crédibilité surnaturelle, qui ressortit au témoignage intime de la vérité première, qu'à la crédibilité naturelle qui ressortit à la preuve rationnelle de ce témoignage. Voir plus loin.

Billot, *De virtutibus infusis*, th. XVII, § 2, p. 296; S. Thomas et Cajetan, *loc. cit.*; Guillaume d'Auvergne, *Tr. de fide*, p. 15, des *Opera omnia*, 1591; Vacant, *Études théologiques sur la const. Dei Filius*, n. 561; Perrone, *Prælect. theol.*, t. II, col. 1362; Tolet, *In Sum. theol.*, II^a II^a, q. 1, a. 4, concl. 3; Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, litt. G; dist. XIII, ad 2^{um}; Ripalda, *De fide divina*, disp. VI, sect. V, n. 43 sq.; Ferré, *Tr. de fide*, q. IV, sect. I, n. 2.

III. LA CRÉDIBILITÉ DANS LA GENÈSE DE L'ACTE DE FOI :

SA PLACE ET SES DEGRÉS. — I. SA PLACE. — L'acte de foi, tout surnaturel soit-il, ne laisse pas d'être un acte humain. Il doit, de ce chef, rentrer dans le dynamisme général des actes organiquement liés, dans la dépendance de notre fin ultime et obligatoire, qui constitue notre vie psychologique et morale. La raison de fin suprême, en effet, fait abstraction des notions de naturel et de surnaturel qui la divisent analogiquement. Elle est notre bien sans épithète, et la réalisation de ce bien s'impose à nous comme le devoir absolu et premier. L'adhésion à la prédication évangélique dont l'objet représente un bien particulier dont la connexion nécessaire avec la fin ultime reste à établir doit, à ce titre, être considérée comme appartenant à l'ordre des moyens. Le premier acte inaugurant cette adhésion, à savoir la perception de l'assertion révélée, *auditus fidei*, suppose donc déjà existants et en exercice les quatre mouvements psychologiques qui intègrent l'ordre suprême de l'intention humaine, à savoir : la connaissance de notre bien en général, son amour également général, la dictée de la syndérèse nous intimant de ne rechercher notre bien propre que dans une fin en rapport avec notre nature rationnelle considérée non seulement dans ses exigences de nature, mais aussi dans ses capacités obédiennes, l'adhésion de la volonté à cette dictée par une intention efficace. Voir ACTE HUMAIN, t. I, col. 343. C'est une vie morale déjà en activité que la proposition de la doctrine révélée vient surprendre pour lui ouvrir de nouvelles perspectives.

La proposition de la vérité révélée contient deux assertions principales : 1^o Vous devez croire telle vérité qui a rapport à votre fin ultime, à votre salut; 2^o vous devez la croire, parce que Dieu la révèle. Ces deux assertions font appel aux deux principes de la syndérèse, à savoir : le principe de l'obligation qui incombe à tout homme de tendre à sa fin ultime; le principe de l'obéissance que la nature intellectuelle créée doit à Dieu, obéissance qui se rattache elle-même à l'obligation de tendre à la fin dernière dont elle représente l'une des issues. Il n'y a rien dans l'énonciation et la reconnaissance de ces principes qui dépasse la portée de la syndérèse complétée par la science morale. Si l'entrée en scène de la prédication évangélique nous suggère d'y avoir recours, la raison seule suffit à les justifier. Ils renforceront donc la dictée de la syndérèse nous intimant de ne rechercher notre bien propre que dans une fin rationnelle, et ce dictamen, explicité par ces deux jugements, se traduira aussitôt, dans la volonté, rectifiée par l'appétit du bien rationnel, par une intention efficace de croire à la parole d'un Dieu qui révèle une vérité salutaire. L'ordre d'intention morale présupposé par la foi est dès lors intégral.

Il faut noter que la dictée de la syndérèse ainsi complétée, et l'intention conséquente, tout en étant en soi d'ordre naturel et rationnel, peuvent dans certains cas, spécialement celui où un homme est prédestiné efficacement à croire, être déjà sous l'influence de la grâce qui aboutira à la foi. Dans le cas cité, en effet, les jugements en question *expediunt ad salutem* et, pour autant, sont visés par le 7^e canon du II^e concile d'Orange, Denzinger, *Enchiridion*, n. 150, où il est dit que nous ne pouvons avoir la pensée, *cogitare*, d'un bien qui a rapport au salut éternel, *ut expedit ad salutem*, sans une illumination et une inspiration du Saint-Esprit. Il semble bien, d'ailleurs, que la pensée du devoir de croire pour réaliser sa fin ultime et pour obéir à Dieu est celle d'un bien qui a rapport au salut éternel. Cf. concile du Vatican, const. *De fide*, c. III, au commencement et passim. Chez ceux qui doivent aller jusqu'à la foi, ces jugements et la volonté de croire qui les suit, encore que cette volonté soit conditionnelle quant à l'adhésion à une vérité déterminée et malgré leur

teneur objective purement rationnelle, doivent donc être regardés comme étant sous l'excitation de la grâce : *Etenim benignissimus Dominus... et errantes gratia sua excitat atque adjuvat ut ad agnitionem veritatis venire possint*. Concile du Vatican, loc. cit.

De cette intention générale il s'agit de passer à l'adhésion à telle vérité salutaire proposée de la part de Dieu. A l'ordre d'intention succède l'ordre d'élection.

L'acte de foi, étant un acte humain, suivra dans ce second stade les phases psychologiques des actes humains ordinaires. De fait, tous les théologiens admettent dans la genèse de l'acte de foi des mouvements psychologiques qui ont une analogie frappante avec ceux de l'acte humain en général. Le conseil est représenté par la recherche de la crédibilité; celle-ci aboutit à un jugement pratique ferme et obligatoire, le jugement de crédentité, l'analogue du jugement obligatoire qui termine le conseil; le consentement et l'élection qui suivent sont représentés par le *pius credulitatis affectus*; l'*imperium fidei* et l'*obsequium intellectus* final ont leurs noms en toutes lettres dans la psychologie de l'acte humain. Il est facile de faire cadrer toutes ces données avec le tableau descriptif des éléments psychologiques d'un acte humain complet que nous avons établi d'après saint Thomas. Voir ACTE HUMAIN, t. I, col. 343. Justifier ce tableau nous entraînerait sur le terrain du mot Foi. Il est nécessaire cependant de le présenter ici pour manifester le rôle de la crédibilité. Pour sa justification, voir A. Gardeil, *La crédibilité*, dans la *Revue thomiste*, mars 1905, p. 3-16, et dans *La crédibilité et l'apologétique*, t. I, c. I, Paris, 1907.

RÉSUMÉ DE LA GENESE DE L'ACTE DE FOI

I. ACTES QUI REGARDENT LA FIN ORDRE DE L'INTENTION

Actes d'intelligence.

1° IDÉE DE NOTRE BIEN.

3° JUGEMENT RATIONNEL proposant le bien rationnel total comme objet nécessaire de notre volonté.

Ce jugement s'explique dans les deux jugements suivants (raisons de croire) :

- a) Tout homme doit vouloir sa fin dernière, son salut.
- b) Tout homme doit l'obéissance intellectuelle au Dieu révélateur.

N. B. Chez ceux qui doivent croire effectivement, ces deux actes 3° et 4° sont surélevés par l'illumination et l'excitation de la grâce.

Actes de volonté.

2° VOLONTÉ DE NOTRE BIEN (*simplex velle*).

4° VOLONTÉ EFFICACE, *intentio*, d'adhérer au bien rationnel total comme à son objet nécessaire.

Cette intention s'explique dans les deux intentions suivantes :

- a) Je veux efficacement ma fin dernière, mon salut.
- b) Je veux obéir intellectuellement à Dieu s'il me révèle quelque vérité.

AUDITUS FIDEI : INTERVENTION DU MESSAGE DIVIN PROPOSANT LA VÉRITÉ SALUTAIRE

II. ACTES QUI REGARDENT LES MOYENS

1° Ordre de l'élection.

5° CONSEIL touchant le rapport de la foi au message avec le bien total de l'homme.

- a) Avec le devoir de tendre au salut.
- b) Avec le devoir d'obéir à Dieu révélateur.

La détermination de ce rapport se fait au moyen des motifs dits de crédibilité qui doivent établir que Dieu révèle véritablement l'assertion. Ils aboutissent à deux jugements :

- a) Jugement rationnel de cré-

dibilité : *Credibile est, credibilitas simple*.

b) Jugement rationnel qui constate que le rapport cherché est établi, que l'adhésion à l'assertion révélée constitue pour une raison un *bonum honestum*.

7° JUGEMENT SURNATUREL DE CRÉDENTITÉ. *Credendum est, credibilitas necessitante*.

vérité intrinsèque de l'assertion, *foi scientifique*.

b) Consentements à la foi à l'assertion comme représentant un *bon moyen* : 1) de tendre à la fin dernière; 2) de remplir le devoir d'obéissance au Dieu révélateur.

8° ÉLECTION SURNATURELLE DE LA FOI à l'assertion proposée, *pius affectus*.

2° Ordre de l'exécution.

9° COMMANDEMENT. *Crede, imperium fidei, credibilitas impérative*.

11° ACTE DE FOI, émis par l'intelligence spéculative : *executio intellectus — obsequium fidei; credibilitas impérieuse actuelle ou consommée*.

10° ACTE EXÉCUTIF DE LA VOLONTÉ (*executio activa fidei*).

12° JOUISSANCE, qui, dans l'acte de la foi vive, est un effet de la charité, dans l'acte de la foi informée, est la délectation qui accompagne toute opération normale.

II. DEGRÉS DE LA CRÉDIBILITÉ. — Dans le tableau précédent on voit la crédibilité intervenant à quatre reprises en qualité de moteur objectif des actes de volonté correspondants, avec une progression d'efficacité qui détermine une croissance proportionnelle de l'adhésion volontaire. Nous avons caractérisé ces degrés de la crédibilité par ces expressions : *credibilitas simple, credibilitas necessitante, credibilitas impérative, credibilitas impérieuse*. Nous devons maintenant expliquer ces expressions.

1° *Credibilitas simple*. — C'est la propriété que l'assertion révélée manifeste devant l'intelligence naturelle à la suite de la recherche et de l'examen rationnel des motifs de crédibilité. Les motifs de crédibilité sont des arguments d'ordre spéculatif, destinés directement à établir le fait de l'attestation par Dieu de l'assertion proposée comme révélée. Indirectement et par contre-coup, ils meuvent la raison pratique à juger que l'assertion proposée peut être crue de foi divine, et cela sans aucune imprudence, attendu que, autant que la raison spéculative peut se prononcer en pareille matière, c'est vraiment Dieu qui la révèle. Vis-à-vis du fait du témoignage divin, les motifs de crédibilité sont donc des *preuves*; vis-à-vis du jugement rationnel pratique de crédibilité et surtout du jugement conséquent qui déclare l'assertion proposée bonne pour la foi divine, ce sont des *motifs*. D'où leur nom.

Nous donnons à la crédibilité ainsi obtenue le nom de *credibilitas simple*, parce qu'elle répond, adéquatement et sans la dépasser, à la signification du mot *credibilitas*, lequel, d'après la synonymie et l'homonymie, ne dit qu'une pure *possibilité* vis-à-vis de la foi divine. C'est là, en effet, tout l'aboutissant du jugement de crédibilité en tant que basé sur les seuls motifs de crédibilité. Il rend la foi divine *possible* pour un être humain, agissant selon ses exigences rationnelles; il ne la rend pas nécessaire. Elle est, de ce fait, *rationali consentanea*, concile du Vatican, const. *De fide*, c. III, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1639 : rien de plus. C'en serait assez pour nécessiter un acte de foi naturelle, où Dieu serait considéré comme un témoin ordinaire; ce n'est pas suffisant pour nécessiter un acte surnaturellement motivé et libre, comme est l'acte de foi divine. C'est peut-être en considérant le droit à la foi naturelle qu'implique la preuve de la crédibilité que certains théologiens parlent de la crédibilité simple comme d'une crédibilité *necessitante*, comme saint Thomas dans ce passage : *non crederet nisi videret esse CREDENDUM vel propter evidentiam signorum vel aliquid hujusmodi*. Sum. theol., II^a II^e, q. 1, a. 4, ad 2^{um}. A moins que l'on ne préfère expliquer cette crédentité anticipée par une manière spéciale de consi-

- a) Croyance naturelle de la

dérer la crédibilité simple et les motifs de crédibilité eux-mêmes, qui consisterait à les envisager, non dans leur teneur naturelle, mais comme des instruments au service des grâces actuelles qui préparent l'acte de foi, ou de la foi déjà existante, dans ce cas, le mot *credendum* désignerait un véritable droit à la foi surnaturelle, ayant sa source non pas uniquement dans la vertu propre des motifs de crédibilité, mais dans cette même vertu, pour autant qu'elle est déjà sous l'empire d'autres influences, de l'ordre surnaturel. Il reste que, prise en soi, la crédibilité simple, résultant du motif de crédibilité, rend la foi divine humainement possible et ne l'exige pas.

Le jugement de crédibilité sous sa formule native, *credibile est*, ne répond qu'implicitement à la question pratique proposée à la délibération du conseil par l'intervention du message évangélique. Cf. J. Pontius, *In Scot. Sent.*, part. III, dist. XXV, q. II *lateralis*, n. 124. D'où la transformation que nous proposons dans notre tableau n. 5 de la formule a) en une autre b) équivalente, mais où est mise en relief la relation pratique de moyen à fin, qui existe entre la foi à l'assertion reconnue croyable et le devoir de croire. Cette formule pratique n'est pas encore le jugement de crédibilité, lequel édicte un droit et un devoir, mais elle le prépare cependant en ménageant la transition. Avec elle, la crédibilité garde vis-à-vis de la foi son caractère en quelque sorte *facultatif* en raison du caractère surnaturel de l'adhésion de la foi divine qu'elle conditionne. Le mouvement de volonté qui suit, consacre cette constatation, par un consentement conditionnel, qui porte sur le moyen en tant qu'il est utile et bon pour la fin, *bonum honestum*, non en tant qu'obligatoire.

C'est le jugement de crédibilité qui va le déclarer obligatoire, et c'est la pieuse affection qui, recueillant l'arrêt de la raison pratique, va, par une démarche libre, le fixer en termes de volonté.

2^e *Crédibilité nécessitante*. — La crédibilité nécessitante, qui constitue la modalité de l'objet du jugement de crédibilité, est ainsi nommée parce qu'elle manifeste, dans l'assertion proposée comme révélée, une aptitude à la foi divine qui rend cette foi, non plus seulement possible, mais *exigible*.

Les jugements de crédibilité simple, sous ses deux formules, ne sauraient être qu'un jugement provisoire subordonné à l'issue du conseil, semblable à ces jugements successifs que, dans un conseil formé de plusieurs personnes, on émet, sans préjudice de la décision finale, en regard de chacune des solutions qui peuvent convenir au cas proposé. Le jugement de crédibilité clôt le conseil et contient cette décision finale. Comme tout jugement prudentiel, il lie la mineure fournie par les recherches du conseil avec la majeure de principe formulée antérieurement dans la syndérèse et son verdict est, par conséquent, absolu et obligatoire, de tout l'absolu et de tout l'obligatoire de son principe.

Dans l'espèce, la majeure, formulée antérieurement par la syndérèse et acceptée par la volonté (actes 2 et 3), édicte les droits de la fin dernière et l'obligation d'obéir intellectuellement à la révélation divine, surtout si elle révèle ce qui concerne la fin dernière; la mineure formulée par les jugements provisoires du conseil, acceptés par la volonté, atteste qu'une assertion déterminée, portant d'ailleurs sur une vérité salutaire, est vraiment révélée par Dieu, ou, en d'autres termes, que la foi à cette assertion est le moyen de satisfaire au devoir exprimé dans la majeure. Dès lors, sous l'empire de la nécessité contenue dans cette majeure, et des consentements antérieurement accordés à la majeure et à la mineure, la raison prudentielle conclut : *il faut croire de foi divine l'assertion présentée*. C'est le jugement de crédibilité. Avec lui la

crédibilité, de simple possibilité qu'elle était, est devenue nécessitante.

Le jugement de crédibilité est surnaturel. En effet, autant que l'intelligence peut être cause efficace vis-à-vis de la volonté, ce jugement doit gouverner de sa lumière l'acte d'élection, qui, sous son influence, choisit la foi divine. Or, un acte de volonté qui décide de l'acte de foi divine ne peut être que surnaturel. Cette essence surnaturelle du jugement de crédibilité peut s'expliquer de deux manières. Si l'on admet, comme nous l'avons proposé col. 2207, que le jugement de la syndérèse qui édicte le devoir de croire était déjà surnaturel, le caractère surnaturel du jugement de crédibilité s'explique de lui-même. Si l'on admet au contraire, ce qui est possible à ne considérer que sa teneur objective, que le jugement de la syndérèse est le fruit de la raison naturelle, comme le jugement de crédibilité simple est lui-même naturel, c'est avec le jugement de crédibilité que le surnaturel devra débiter dans la genèse de l'acte de foi, sous la forme d'une illumination, d'un affermissement, d'une surélévation de ce jugement. Cela est de toute nécessité, car un jugement purement naturel ne peut édicter une obligation catégorique à l'égard d'un acte qui dépend de causes divines. La première solution est la plus conforme à l'économie de la préparation à la foi telle qu'elle a lieu d'ordinaire. La seconde est logiquement possible.

La crédibilité nécessitante s'impose à la manière d'un verdict de conscience, verdict qui laisse place à la liberté tant d'exercice que de spécification. C'est une proposition urgente de mon devoir; ce n'est pas encore un ordre contraignant. La volonté peut non seulement se dérober mais encore opter pour un parti contraire; mais, ce ne sera qu'en allant contre la conscience, ou en se mettant en contradiction soit avec l'intention vertueuse par laquelle elle adhérerait antérieurement au devoir d'obéir à la Vérité première lui révélant son salut, soit avec le consentement légitime donné au jugement de crédibilité simple, c'est-à-dire à la vue de l'aptitude à être crue de foi divine qu'offrirait l'assertion proposée. Elle est libre absolument parlant : elle ne l'est pas moralement, c'est-à-dire, si elle veut tenir compte des droits sanctionnés par le jugement de crédibilité et de son acquis légitime antérieur.

Si l'on admet que l'intention ferme de croire au Dieu révélateur du salut, tableau, n. 4, qui constitue la partie fondamentale de cet acquis, est déjà surnaturelle, l'élection de la foi qui la consomme l'est à plus forte raison. Si l'on considère, au contraire, cette intention comme l'effet d'un jugement naturel de la syndérèse, il faut en pareil cas reconnaître comme surnaturelle l'élection de la volonté qui suit le jugement surnaturel de crédibilité et précède le commandement de croire. C'est pourquoi les canons 5 et 7 du II^e concile d'Orange déclarent œuvre du Saint-Esprit ce *pius credulitatis affectus quo in eum credimus qui justificat impium*, l'élection, le consentement catégorique à la prédication salutaire.

C'est à ce caractère de verdict prudentiel proposé à un choix libre et à cette intervention nécessaire de la grâce dans ce choix libre que sont dus d'une part ces fluctuations des convertis arrivant au moment décisif, ces retours en arrière vers les motifs de crédibilité, vers l'urgence même du devoir de croire, pour en opérer une suprême vérification, et, d'autre part, chez ceux qui font le pas, le sentiment d'une démarche spontanée et cependant obligatoire, l'expérience du « coup de grâce ».

La conséquence de cette liberté et de cette intervention surnaturelle qui caractérisent l'élection de la foi à une assertion déterminée, c'est que la *crédibilité nécessitante* n'est pas encore *immédiate*. Elle nécessite objectivement la résolution de faire l'acte de foi; mais

elle n'a de rapport avec l'acte de foi lui-même, que par l'intermédiaire d'une élection libre et surnaturelle. Moralement parlant, cette élection est chose due; elle n'en reste pas moins libre et, de plus, incapable de se produire sans un secours divin très spécial. C'est un intermédiaire *sui juris* à ce double point de vue, et duquel dépend l'efficacité définitive de la crédibilité obligatoire.

3° *Crédibilité impérative*. — Dans la psychologie de l'acte humain (voir ce mot), nous avons distingué entre le jugement pratique obligatoire et le commandement. C'est, quant au fond des choses, les modalités mises à part, la distinction du verdict, *sententia*, et de l'arrêt, *decretum*, dans le processus de la justice humaine. Le premier jugement concerne la décision intérieure que prend la volonté; le second, qui suppose cette décision, oriente vers l'acte extérieur la volonté déjà décidée : d'où son caractère impératif. Dans la psychologie de la foi, nous retrouvons ces deux moments : après s'être décidée intérieurement à la foi, la volonté doit mouvoir l'intelligence à la foi. Dans cet ordre exécutif, la raison ne lui dit plus sententialement : *Credendum est*, mais, prenant acte de sa décision antérieure, elle lui dit impérativement : *Crede*. La volonté toujours libre dans son fond, dès qu'il s'agit d'un bien particulier, peut résister à ce commandement : elle a la liberté de contradiction; mais, s'étant interdite toute autre issue par l'élection libre qu'elle a faite de la foi, elle n'a plus, à moins de tout remettre en question, ce qui est un acte de la liberté de contradiction, la liberté de contrariété ou d'option. La crédibilité impérative, que développe le jugement contenu dans l'*imperium fidei*, est en ce sens *immédiate*. L'acte de l'intelligence obéissant à la volonté, l'acte de foi proprement dit, l'*obsequium fidei*, reconnaît dans la crédibilité impérative son justificatif objectif immédiat. Dans l'*imperium* la crédibilité est en plein exercice de crédibilité. Cf. S. Thomas, *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 7.

La crédibilité impérative est, au point de vue concret, l'équivalent de la crédibilité actuelle, et d'ordinaire on les confond. Cependant, au point de vue de l'analyse psychologique, elle en diffère. Un acte d'intelligence comme est l'*imperium fidei* ne saurait actionner un autre acte d'intelligence comme est l'*obsequium intellectus* sans un acte intermédiaire d'utilisation. C'est par la médiation indispensable de cet acte volontaire que la crédibilité impérative est séparée et distinguée de la crédibilité actuelle, terme propre de l'acte de foi.

4° *Crédibilité impérée*. — Les théologiens se servent constamment du mot *credibile* pour désigner l'objet de foi lui-même, l'article de foi. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. 1, a. 6 : *Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda*. Le mot *credibile* est, dans ce cas, équivalent de *creditum*. Il n'en diffère que par son mode de signification qui est celui, non d'une chose réalisée, mais d'une aptitude à la foi sinon potentielle du moins encore virtuelle. Y a-t-il place dans cet emploi du mot *credibile* pour un quatrième degré de la crédibilité?

Nous ne pouvons en douter et l'expliquons ainsi. La crédibilité impérative peut être considérée de deux manières : d'abord, dans le rapport du décret qui la formule à l'acte de volonté antérieur de l'élection, *imperium est actus formaliter intellectus virtualiter voluntatis* : ainsi considérée, elle participe de la nature agissante de l'*imperium* lui-même; ensuite, dans le rapport immédiat qu'établit et impose l'*imperium fidei* entre la vérité de foi et l'illumination de la Vérité première, rapport qui la rend actuellement recevable en vertu du témoignage de cette Vérité première. C'est de la vérité de foi ainsi conçue que saint Thomas dit : *Non habet quod sit ACTUS CREDIBILIS nisi ex veritate prima sicut color est visibilis ex luce*. In IV Sent., l. III, dist. XXIV,

q. 1, a. 1, sol. 1. Dans le premier sens, elle devait la modalité de sa crédibilité au contre-coup sur l'intelligence de l'acte volontaire de l'élection, elle était une cause de l'acte formel de foi; entendue dans le second sens, elle fait corps avec lui, elle devient son terme *actuel*; là agissant, ici agie : là impérative, ici *impérée*. Considérée comme impérative, elle spécifie l'acte dénommé *imperium fidei*; considérée comme impérée, ou comme actuelle, selon le mot de saint Thomas, elle spécifie l'acte dénommé *obsequium intellectus*. Ce dernier acte n'est autre que l'acte formel de foi dont l'objet propre est la vérité *credita*. Entre le *credibile actu* et le *creditum*, il n'y a que la distinction qu'établissent les intermittences de l'acte de foi. Une fois la vérité de foi dans l'état de crédibilité impérée, sans nouvel *imperium*, puisque celui-ci est acquis, par l'effet d'une simple motion applicatrice mettant en acte l'habitus de foi, elle passe à l'état de vérité actuellement crue. La crédibilité impérée ou actuelle peut être donc considérée comme l'achèvement de l'ordre de la crédibilité, comme une crédibilité *consommée*.

Avec la crédibilité consommée, nous avons achevé de justifier les quatre formes étagées de la crédibilité : la crédibilité simple, nécessitante, impérative, impérée ou actuelle.

Si nous considérons ces degrés au point de vue spécifique, nous les voyons se partager en deux espèces irréductibles. La crédibilité simple est, en effet, de l'ordre naturel comme ses deux antécédents : le devoir de croire et la preuve rationnelle du fait de l'attestation divine. La crédibilité nécessitante, la crédibilité impérative, la crédibilité actuelle ou consommée ne sont, au contraire, que trois degrés d'intensité d'une seule et même crédibilité, la crédibilité surnaturelle, qui s'accroît à mesure que le progrès du fonctionnement psychologique de l'acte de foi, sous l'action divine, voit s'affirmer de plus en plus urgents et immédiats les droits de la Vérité première. Il y a donc seulement deux espèces de crédibilité.

Dans ces deux acceptions spécifiques, la crédibilité constitue une propriété de l'objet de foi relative à l'intelligence humaine, propriété analogue à la propriété transcendante de *visibilité* que développe l'essence divine vis-à-vis de l'intelligence du bienheureux et que saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XII, a rangée parmi les attributs de Dieu, et à la propriété de *cognoscibilité* que l'être divin manifeste en regard de l'intelligence créée capable de connaître l'être universel. S. Thomas, *ibid.*, a. 12.

La *crédibilité surnaturelle* sera donc la propriété transcendante que possède la révélation divine objective en regard de l'intelligence enrichie, ou en voie d'être enrichie, de la vertu de foi surnaturelle. La *crédibilité rationnelle* sera la propriété transcendante que possède la révélation divine objective en regard de l'intelligence naturelle.

L'intelligibilité divine se proportionne par ces quatre propriétés : cognoscibilité naturelle, crédibilité rationnelle, crédibilité surnaturelle, visibilité, à l'effort continu de l'intelligence créée, soutenue par une illumination divine progressive, pour entrer dans la connaissance de l'Être divin, et assure ainsi la soudure des quatre ordres de connaissances par lesquels elle l'atteint : métaphysique, apologétique, théologie, science des bienheureux.

I. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. VIII, XI-XVII; II^a II^{ae}, q. I-V; *Quæstiones disp.*, De veritate, q. XIV, De fide; Salmanticenses, De fide, disp. I, dub. V, § 3, n. 200 sq.; S. Antonin, *Summa theol.*, part. IV, De fide, c. 1, col. 425; Sylvius, In *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. 1, a. 4, 1^o; Bañez, In *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. 1, a. 4, dub. II, concl. 3^a, 4^a, col. 47; Coninck, *Actus superni*, disp. XIII, dub. II, n. 32, 15; Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, part. III, q. LXVIII, a. 2; Poncius, *Suppl. in comment. Scoti in-*

Sent., I, III, dist. XXV, q. II lat., n. 122-124; J. de Lugo, *De fide divina*, disp. V, sect. II; Scheeben, *La dogmatique*, I, I, c. VI, n. 42, 756 sq.; Mazzella, *De virtutibus infusis*, disp. III, a. 6, n. 749 sq.; Kilber, *Tract. de fide*, part. II, c. I, a. 1-2; Wilmers, *De fide divina*, I, IV, c. I, prop. 71; Zigliara, *Propædæutica*, I, I, c. XVI sq.; de Groot, *Summa apolog.*, q. XX, a. 3; Billot, *De virtutibus infusis*, *Proleg.*, de fide, §3, p. 201 sq.; J. Didot, *Logique surnaturelle objective*, c. II, sect. III, a. 3; Hurter, *Theolog. dogm. compend.*, t. I, n. 95 sq., 467.

II. Salmanticenses, *ibid.*; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol. de fide*, disp. III, a. 2; Suarez, *De fide*, disp. V, sect. VIII, n. 12; disp. VI, sect. VIII, n. 12-14; disp. IV, sect. II, n. 8; Ripalda, *De ente sup.*, *De fide divina*, disp. XV, sect. II, n. 39; sect. III, n. 50; sect. IV, n. 72; J. de Lugo, *De fide divina*, disp. XI, sect. I, n. 3, 25; Coninck, *Act. supern.*, disp. XIII, dub. III, n. 21; Schiffini, *De fide divina*, disp. III, sect. VIII, n. 156, p. 280; Scheeben, *Dogmatique*, t. I, c. VI, n. 799 sq.

III. S. Thomas, *De virtutibus in communi*, a. 7, in corp.; cf. *Sum. theol.*, I^{re}, q. XVII, a. 6.

IV. Ripalda, *De ente sup.*, *De fide div.*, disp. VI, sect. V, n. 44, 42; G. de Valentia, *De fide*, disp. I, q. I, p. I, § 7, 8; Mazzella, *De virtutibus infusis*, disp. III, a. 6, n. 749 sq.

IV. PARTICULARITÉS DE LA CRÉDIBILITÉ RATIONNELLE.

— La crédibilité rationnelle ou crédibilité simple demande un examen spécial. Elle est située, en effet, au nœud de la psychologie de l'acte de foi, là où s'entre-croisent l'illumination divine prête à le fonder surnaturellement, et les lumières rationnelles qui l'autorisent moralement. Elle constitue, dans le genre *crédibilité*, l'une de ces espèces de transition qui dans les sciences naturelles attirent davantage l'attention des savants à raison de la lumière que leurs caractères mixtes semblent appelés à projeter sur la genèse des êtres.

La crédibilité rationnelle, comme toute crédibilité, voir plus haut, col. 2203, est une propriété pratique. Elle ne résulte pas uniquement, comme une conséquence logique, de son antécédent spéculatif, de la seule preuve du fait de la révélation divine. Mais, conformément à ce que nous avons exposé, col. 2204, elle suppose de plus, reconnu et accepté par la raison, ce principe : ce que Dieu révèle, c'est un devoir moral de le croire. C'est sous cette majeure qu'elle conclut que la foi représente pour l'homme un bien honnête et dont la réalisation, toutes conditions de possibilité posées, s'imposera comme un devoir moral. On ne doit donc jamais considérer la crédibilité rationnelle solitairement, dans son seul rapport spéculatif à la preuve du fait de l'attestation divine.

Mais il ne faut pas non plus supprimer cet antécédent rationnel. Sans doute, des suppléances même totales sont possibles et nous verrons que *per accidens*, lorsqu'il n'y a pas moyen de faire autrement, elles s'imposent. Mais nous parlons ici selon la loi ordinaire qui veut que la grâce ne perfectionne qu'une nature en son plein exercice. A ce point de vue, la crédibilité simple n'est pas une propriété morale quelconque, comme celle, par exemple, qui suffit à motiver moralement un acte d'aumône ou d'humilité. Ce qu'elle doit justifier, c'est un acte d'adhésion *intellectuelle*. Or, un pareil acte ne saurait se dispenser de garanties spéculatives. Il serait immoral pour un être rationnel de gager en aveugle son assentiment rationnel. Sauf donc le cas, qui est une exception, où Dieu lui-même, par des moyens à lui, fait pour ainsi dire la preuve, la véracité du témoignage humain qui, au nom de Dieu, présente les vérités à croire, doit être soumise à un examen rationnel.

A ces considérations se rattachent plusieurs particularités de la crédibilité rationnelle : valeur pratique intrinsèque, absolue; relativité possible intrinsèque de son antécédent spéculatif considéré isolément; valeur absolue de l'antécédent spéculatif et de l'antécédent pratique réunis sous la raison de motifs de crédibilité.

1^o La valeur pratique de la crédibilité rationnelle est absolue, car elle est la garantie du jugement surnaturel

de crédibilité, qui, moralement nécessitant vis-à-vis de l'élection de la foi surnaturelle, veut être autorisé absolument au point de vue de la moralité humaine. Tout acte qui ne procède pas de la vue certaine de mon devoir est un péché. Je ne puis m'imposer catégoriquement, sans esprit de possibilité de retour, un acte de soumission intellectuelle, surtout à une assertion qui concerne ma fin dernière obligatoire, comme je le fais dans le jugement de crédibilité, que si cette assertion m'est *évidemment* croyable. Et comme les grâces illuminatrices qui surnaturalisent le jugement de crédibilité ne font pas d'ordinaire la lumière sur ce que je dois croire, c'est à ma raison de mettre l'objet qui m'est proposé dans cette lumière où croire m'apparaîtra comme un acte souverainement moral. La crédibilité rationnelle devra donc être absolue par le côté où elle conditionne le jugement de crédibilité, c'est-à-dire en tant que propriété pratique, mais d'un caractère pratique spécial, ne l'oublions pas, puisque c'est un acte intellectuel absolu qu'elle garantit.

2^o L'antécédent spéculatif de la crédibilité, la preuve rationnelle du fait du témoignage divin, considéré dans sa valeur intrinsèque, peut être *relatif*. De fait, la plupart des motifs de crédibilité en sont là. En droit, il doit en être ainsi. Car, ce n'est pas dans un but de science spéculative et abstraite que cette preuve rationnelle est incorporée au processus de la genèse de l'acte de foi, mais dans un but pratique et concret. Il s'agit de fixer intellectuellement une conscience éveillée vis-à-vis du devoir de croire sur ce que la parole d'un prédicateur lui représente en regard de ce devoir. Or, cette conscience sera fixée dans le sens de l'affirmative si ses exigences en fait de preuves sont satisfaites. Mais rien de plus variable que ces exigences. Les esprits rigoureux sont en nombre infime, et d'ailleurs de nombreuses causes subjectives peuvent limiter leurs exigences rationnelles. La rigueur apodictique nous apparaît donc comme la limite d'une force probante spéculative relative, exigible seulement dans un cas donné. Pratiquement, elle est l'exception tout comme les suppléances totales de la preuve rationnelle de la crédibilité. Relative aux exigences intellectuelles du sujet appelé à la foi, telle est la note de la preuve rationnelle du fait de l'attestation, considérée dans sa valeur probante intrinsèque.

3^o Cette relativité n'a aucun contre-coup sur l'évidence de la crédibilité. Si la preuve rationnelle du fait de l'attestation divine est vraiment proportionnée aux exigences intellectuelles du sujet, elle ne laisse en lui aucune prise à une opinion *raisonnable* contraire : elle l'établit dans un état de certitude, qui pour n'être pas scientifique, n'en a pas moins le caractère d'une certitude spéculative et spéculativement fondée, qui d'ailleurs est la seule dont il soit capable. Certain du devoir de croire à un Dieu qui révèle, certain d'autre part, autant qu'il peut l'être, que Dieu révèle cette vérité, l'homme voit avec évidence que cette vérité a droit à son assentiment, *videt esse credendum*, et c'est seulement parce que l'acte de foi divine dépasse sa capacité naturelle, que, renfermé dans ses limites, il se borne à le déclarer apte à être cru, *credibile*. La valeur probante des deux prémisses est donc absolue en ce qui regarde la manifestation de l'évidence de la crédibilité.

Dans le concret, des grâces actuelles prévenantes, puis coextensives à tout ce labeur psychologique intellectuel et moral, concourent souvent à la formation de l'évidence de la crédibilité et en sont la garantie supérieure. Ces grâces vont plus loin, car elles sont ordonnées à l'acte de foi lui-même, mais, en passant, pour ainsi parler, elles complètent, par des renforcements surnaturels, ce qui pourrait manquer à l'objectivité des arguments qui prouvent la crédibilité. Au rebours de ce qui se passe dans la formation de la foi humaine, s'il

y a des erreurs spéculatives dans l'appréciation des motifs de crédibilité, ces erreurs ne rejaillissent pas nécessairement sur leur résultat, et il pourra arriver que l'on ait l'évidence de la crédibilité à la suite d'une preuve défectueuse, non certes par la vertu d'une telle preuve, mais par l'effet de la grâce du Dieu véridique dont l'action fait prime dans la genèse de la foi.

I. Pour l'évidence de la crédibilité : S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. 1, a. 4, ad 2^{me}; cf. le commentaire de Cajetan; Capreolus, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXI-XXXII, q. 1, a. 3, § 2, ad 3^{me}; Bañez, *In Sum. theol.*, II^e II^e, q. 1, a. 1, dub. III, concl., col. 49; Cano, *De locis*, l. II, c. VIII, § quarto prius, t. 1, p. 53-57; Valentia, *Comment. theol.*, q. 1, p. IV; Suarez, *De fide div.*, disp. IV, sect. II, n. 3-7; sect. V, n. 7; Granado, *Comment. in Sum. theol.*, tr. II, disp. III, sect. 1, n. 3; De Lugo, *De fide divina*, disp. V, sect. 1, n. 3, p. 244; Ripalda, *De ente sup.*, de fide div., disp. VI, sect. V, n. 43, 48; Viva, *Damnatæ theses ab Innoc. XI*, prop. 49, 20, n. 12, p. 49; Patuzzi, *De virtutibus theol.*, tr. IV, § 5, n. 15, § tamen; § at vero hæc, p. 5; De Marinis, *Expositio comment. in I^{am} II^{am}*, q. v, c. vi; Jean de Saint-Thomas, *Curs. theol.*, de fide, q. 1, disp. II, a. 3, n. 45 sq.; Hurter, *Theol. dogm. compend.*, t. I, n. 98; Vacant, *De certitudine assensus*, etc., c. III, a. 1, p. 66; Schiffrini, *De virt. infusis*, disp. III, sect. VII, n. 150-152, p. 268.

II. Pour la relativité de la preuve de l'attestation divine : S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. vi, a. 1; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, a. 2, q. II, concl.; Capreolus, *loc. cit.*; Bañez, *loc. cit.*, ad 3^{me}; Th. Sanchez, *Theol. mor.*, l. II, c. 1, n. 7; De Lugo, *loc. cit.*, sect. II, n. 25, 36, 37; Patuzzi, *loc. cit.*, c. II, n. 11, 14, 15; Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 5 sq., p. 46; Lefranc de Pompignan, n. 731, 759, 849; Migne, *Curs. theol.*, t. VII, col. 1070; Kilber, *Tr. de fide*, part. II, c. 1, a. 2, Migne, *Curs. theol.*, t. VI, col. 472; Vacant, *Études sur la const. Dei Filius*, n. 690 sq.; *De certitud. assensus*, etc., *loc. cit.*; Scheeben, *La dogmatique*, l. I, c. VI, § 42; Hurter, *Theol. dogmat. comp.*, t. I, n. 469, § 4, 471, § 6, p. 494; Schiffrini, disp. III, sect. VII, n. 150-152; Billot, *De virt. inf.*, thes. XVI, § 3, p. 300 sq.; § 4, p. 304; Wilmers, *De fide divina*, l. II, c. 1, prop. 22; Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, l. I, c. III; Bainvel, *La foi et l'acte de foi*, part. II, c. II, § 3.

V. LA DÉMONSTRATION DE LA CRÉDIBILITÉ. — La relativité de la force probante spéculative des motifs de crédibilité admet une exception. C'est lorsque les exigences intellectuelles d'un sujet donné sont telles que la crédibilité ne peut être pour lui évidente que moyennant une démonstration rigoureuse du fait de la révélation divine. D'aucuns ont affirmé la nécessité absolue de cette démonstration, tandis que d'autres ont contesté sa possibilité. Nous devons donc examiner la question sous ces deux aspects contradictoires.

I. LA DÉMONSTRATION DE LA CRÉDIBILITÉ EST-ELLE NÉCESSAIRE? — Cette nécessité peut être envisagée, soit en regard de la foi individuelle, soit en regard de la foi collective de l'Église.

1^o Au point de vue individuel, nous n'avons que fort peu de choses à ajouter à ce que nous avons dit plus haut, col. 2211 sq., à savoir : 1. L'on ne doit pas mesurer l'absolu de l'assentiment de foi divine à la force probante des motifs rationnels d'adhésion. — 2. Le but moral des motifs de crédibilité est atteint du moment que le croyant a l'évidence de l'aptitude d'une proposition à être crue de foi divine, évidence qui est celle d'une donnée pratique très spéciale, requérant des motifs de l'ordre intellectuel, mais non des motifs nécessairement démonstratifs. — 3. Les raisons démonstratives ne sont nécessaires que dans le cas d'exigences intellectuelles rigoureuses. — 4. Encore est-il que, dans ce cas, comme dans les autres, c'est l'illumination directe de la Vérité première qui communique la certitude spéculative absolue à l'acte de foi.

L'absence de démonstration rigoureuse de la crédibilité n'autorise jamais le rejet de l'assentiment de la foi déjà accordé, car, entre l'évidence de la crédibilité et l'acte de foi, Dieu intervient, d'abord pour inspirer le jugement surnaturel de crédibilité dont le principal motif n'est pas l'évidence de la crédibilité, ensuite pour

mouvoir la volonté au *pius credulitatis affectus*, enfin pour motiver l'acte de foi proprement dit. Une fois donc que l'évidence de la crédibilité a rempli son rôle prudentiel de garantie morale dans l'ordre intellectuel, c'est Dieu qui a repris l'œuvre de la foi commencée par lui et qui, directement, a inspiré la conviction de la foi, *argumentum non apparentium*. Hebr., XI, 1. C'est à cause de cette conviction surnaturellement produite en nous par Dieu que le rejet de la foi est toujours coupable.

C'est ce que manifeste la lecture des propositions condamnées par Innocent XI. La condamnation de la proposition 20^e, laquelle autorise le rejet de la foi antérieurement acceptée, n'est que la conséquence de la condamnation de la proposition précédente, à laquelle elle est reliée par le mot *hinc*, laquelle affirme que la volonté (surnaturalisée, évidemment, *pius affectus* consommé) ne peut rendre plus ferme l'assentiment de la foi naturelle que ne le comportent les motifs de crédibilité. Ce n'est donc pas la thèse de la relativité probante des motifs de crédibilité considérés dans leur teneur intrinsèque qui est condamnée, mais la prétention de faire passer cette relativité dans l'assentiment de la foi. La proposition 20^e interdira de même de la faire passer dans la *connaissance subjective*, *notitia*, du fait de la révélation, laquelle doit être certaine pour chaque sujet individuel, et produire en lui l'évidence rationnelle de la crédibilité. Et c'est, ce qu'a marqué à son tour le concile du Vatican, lorsque, après avoir exposé les motifs de crédibilité dans toute leur force probante, avant de conclure à l'illégitimité du rejet de la foi contractée, il a intercalé ce passage : *Cui cuident testimonio efficac subsidium accedit ex superna virtute. ETENIM benignissimus Dominus, et eos quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens, nisi deseratur*. Le mot *etenim* appelle l'attention sur la vraie cause de l'illégitimité du rejet de la foi; c'est la légitimité d'une conviction surnaturelle qu'opère dans l'âme la grâce de Dieu.

L'expérience des âmes atteste, d'ailleurs, que ceux qui sont tentés d'infidélité, à cause de l'imperfection de leurs motifs de crédibilité, même au milieu des plus profondes ténèbres, éprouvent ce sentiment et entendent ce verdict intime de conscience, à savoir que, s'ils désertaient leur foi, ils feraient une mauvaise action.

2^o Au point de vue de la foi collective de toute l'Église, l'urgence d'une démonstration semble s'imposer d'avantage. En effet, le fidèle, pour justifier l'insuffisance objective de ses motifs personnels d'adhésion, peut toujours en appeler aux motifs d'adhésion supérieurs de la collectivité dont il fait partie, et c'est ce qu'il fait d'ordinaire en invoquant les lumières des *maiores* qui font partie de l'Église et de l'Église elle-même. Pour que ce recours soit fondé, il semble que ces lumières doivent être telles que le bien fondé rationnel de la foi de l'Église soit au-dessus de toute discussion, ce qui ne peut être que si sa crédibilité est démontrée en permanence.

Nous répondrons par une distinction : à prendre la chose en elle-même, la foi de l'Église n'étant rien de plus, subjectivement, parlant que la somme des foi individuelles et dépendant, par suite et uniquement, de l'illumination divine et non des motifs de crédibilité, rien ne nous oblige absolument à admettre que la preuve scientifique et évidente de l'attestation divine lui soit nécessaire. Mais il semble cependant nécessaire, de cette nécessité qui relève de la savaité du gouvernement de la divine Sagesse, que quelques hommes aient reçu de Dieu la révélation des choses de foi, de telle sorte qu'ils aient eu l'évidence de leur révélation divine, et devinssent ainsi les docteurs attirés des autres hommes. « Il est dans la nature de l'homme de s'ins-

truire auprès des hommes, et il est dans l'ordre de la providence de Dieu de gouverner les inférieurs par ceux qui leur sont supérieurs. S'il n'est pas nécessaire qu'une époque déterminée ait cette évidence, il est nécessaire que l'Église l'ait ou l'ait eue : autrement, dans son quant-à-soi, l'Église ne serait pas, humainement parlant, certaine des choses de la foi, ne posséderait parmi ses membres aucun témoin oculaire. Si, au contraire, ceux qui n'ont pas vu peuvent s'appuyer sur ceux qui ont vu, les uns et les autres vivent en toute sécurité dans la foi, en règle avec les garanties que suppose ce mot de saint Jean : *Ce que nous avons vu, nous le témoignons et vous l'annonçons.* » Cajetan, *In Sum. theol.*, II^a II^a, q. CLXXI, a. 5, n. 5.

Les faits semblent appuyer cette manière de voir. Il était bien difficile au prophète, que l'on nous présente recevant immédiatement la révélation, de ne pas percevoir évidemment, dans certains cas tout au moins, le fait de cette révélation. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. CLXI, a. 5 ; q. CLXXII, a. 4 ; *De veritate*, q. XII, a. 1, ad 4^{um}. La bienheureuse Vierge n'a-t-elle pas eu, dans la conception miraculeuse du Christ, un motif de crédibilité évident de sa divinité ? *De veritate*, q. XIV, a. 9, ad 7^{um}. Saint Paul et Moïse, à entendre saint Thomas, ont eu des preuves directes dans des ravissements intellectuels, *et satis congruenter nam sicut Moyses fuit primus doctor Judæorum, ita Paulus fuit primus doctor gentilium.* *Sum. theol.*, II^a II^a, q. CLXXXV, a. 3, ad 1^{um}. Enfin le cas typique d'un prophète qui ressuscite un mort en témoignage de sa parole n'a-t-il pas été le cas des apôtres en présence des miracles ? D'où cette constatation de saint Thomas que tous les moyens par lesquels la foi nous est parvenue sont au dessus de tout soupçon, *suspicionem carent*, car nous ne croyons aux prophètes et aux apôtres que d'après le témoignage que le Seigneur leur a donné de la vérité de sa doctrine par ses miracles, et à leurs successeurs qu'autant qu'ils nous résident ce que les apôtres ont laissé dans leurs écrits. *De veritate*, q. XIV, a. 10, ad 11^{um}.

Si la preuve démonstrative de la crédibilité n'est pas absolument nécessaire, même à la foi de l'Église, elle est cependant de la plus haute convenance du point de vue providentiel. Il ne faut pas d'ailleurs oublier que, selon le concile du Vatican, l'Église est par elle-même une preuve permanente, vivante et convaincante de la crédibilité de son enseignement. Ne serait-ce pas, entre autres motifs plus personnels, parce que, point de convergence de tous les motifs de crédibilité, *ad solam enim Ecclesiam catholicam ea pertinent omnia, quæ ad evidentem fidei christianæ credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita*, const. *Dei Filius*, c. III, elle peut toujours rendre compte rationnellement à tous ceux qui le demandent, et donc d'une manière démonstrative, là où cela est exigé, de la divinité de ses origines et de ses droits. Il semble bien que ce complément soit indispensable à la dignité de son divin magistère et à l'efficacité de son ministère universel.

Pour la première conclusion on pourra consulter les ouvrages indiqués col. 2243 ; Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVI, q. III, p. 224 ; Salmanticenses, *Curs. theol.*, de fide, disp. I, dub. v, § 3, n. 172 ; Suarez, *De fide div.*, disp. IV, sect. v, n. 7 ; Wilmers, *op. cit.*, l. II, c. 1, prop. 21, *coroll.* — Pour la seconde conclusion : Cajetan, *loc. cit.* ; Salmanticenses, *Curs. theol.*, de fide, *loc. cit.*, n. 169 ; Suarez, *ibid.*

II. POSSIBILITÉ D'UNE DÉMONSTRATION DE LA CRÉDIBILITÉ. — La crédibilité rationnelle est, comme nous l'avons dit, située entre la preuve du témoignage divin qui la fonde et l'assentiment surnaturel et libre de la foi dont elle est la condition. L'impossibilité d'une démonstration de la crédibilité ne pourra provenir que du côté de ces antécédent et conséquent, auxquels elle est essentiellement relative. Si la preuve du témoignage

divin ne peut avoir de vertu démonstrative, à l'endroit de la crédibilité, ou si la liberté et le surnaturel de l'acte de foi sont incompatibles avec une crédibilité démontrée, il ne peut plus être question de cette démonstration.

1^o Possibilité d'une démonstration de la crédibilité du côté du témoignage divin. — Toujours, la théologie a reconnu que le plus grand nombre des motifs de crédibilité n'ont qu'une valeur probable, suffisante pour mettre le commun des esprits dans l'état de certitude pratique qui légitime prudemment la foi, incapable de causer l'assentiment scientifique, ou d'offenser en quoi que ce soit le caractère spécifique du vrai de crédibilité. Toujours, cependant, elle a réservé et mis à part, comme étant doués d'une efficacité plus grande en soi, les miracles et les prophéties. Dieu a voulu joindre aux secours intérieurs de l'Esprit-Saint des preuves extérieures de sa révélation, dit le concile de Vatican, à savoir les effets divins, principalement des miracles et des prophéties, qui, en montrant clairement l'intervention de la toute-puissance et de la sagesse infinie de Dieu, sont des marques de la divine révélation très certaines et adaptées aux exigences de tous les esprits. Const. *Dei Filius*, c. III, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1639. C'est donc sur l'un de ces motifs principaux que nous devons faire porter l'épreuve de la possibilité d'une démonstration évidente du fait divin de l'attestation. Pour fixer les idées, puisque aussi bien il est nécessaire de faire un choix, nous choisirons le miracle.

La preuve par le miracle soulève deux difficultés : la première, qui n'est pas de notre ressort, a trait à sa possibilité ontologique, à la possibilité de son discernement d'avec les phénomènes analogues, à la possibilité de sa constatation par l'histoire ; la seconde concerne sa force probante en matière de doctrine, nous nous attacherons à la seconde, nous contentant de donner, relativement à la première, quelques indications de solution. Voir MIRACLE.

1. Première difficulté. — a) Le déterminisme nie la possibilité du miracle au nom de la nécessité des lois naturelles. — Solution. — Le déterminisme des lois naturelles est l'œuvre de la sagesse et de la liberté divines, et Dieu, pour un but supérieur, peut déroger aux lois qu'il a établies ; le déterminisme absolu est convaincu d'erreur par le contingentisme que les derniers progrès de la méthode scientifique regardent justement comme la condition naturelle des lois physiques. Cf. Poincaré, *La valeur de la science*, Paris, 1905 ; Duhem, *La théorie physique*, Paris, 1907, etc. Une fois dégagée du déterminisme absolu, la question du miracle demeure avant tout une question de fait : *contra factum non valet ratio*.

b) Le contingentisme scientifique professe que les lois de la nature, telles que la science les formule, ne sont jamais qu'approchées. Elles sont donc toujours ouvertes à des exceptions. Sur cette base le contingentisme philosophique contemporain établit une théorie de l'indiscernabilité du miracle, lequel peut toujours être, à l'entendre, une des exceptions prévues par l'idée de la loi naturelle. Cette conception est appuyée par quelques philosophes appartenant à la religion catholique, sur certains textes des Pères de l'Église, particulièrement de saint Augustin, *In Joa. Evang.*, tr. IX, n. 1, P. L., t. xxv, col. 1458. — Solutions. — Le contingentisme scientifique n'est ouvert aux exceptions que dans certaines limites conditionnées par le point de vue de chaque science, par ses hypothèses, par ses emprunts conscients ou inconscients à d'autres sciences ou théories, elles-mêmes relatives et hypothétiques : il n'a aucun rapport avec des exceptions qui sont en dehors de son point de vue et en dehors des hypothèses que suggère la science. Certains miracles pourront être critiqués par lui, mais non tous. Par exemple, la gué-

raison de la belle-mère de saint Pierre pourra être interprétée comme une exception explicable, mais non la résurrection *ad nutum*, par un simple commandement oral, d'un mort vraiment mort. Ce fait appartenait au domaine de l'observation brute antérieure à l'interprétation des théories, se présente dans des conditions telles qu'il est logiquement impossible de le ranger parmi les *faits scientifiques*. Le contingentisme philosophique manque donc du fondement scientifique qu'il revendique, lorsque, transformant en doctrine explicative universelle les théories hypothétiques de la science, cf. Duhem, *op. cit.*, il nie *a priori* la discernabilité du miracle. — Sa doublure patristique, peu nourrie, et faite de textes triés, isolés des contextes, interprétés à un point de vue moderne, subtil et non soupçonné par les Pères, n'a aucune solidité objective. On peut, par exemple, commenter le texte cité de saint Augustin par le texte du *sefm.* cxxvi, n. 5, *P. L.*, t. xxxix, col. 708, qui le reproduit et y ajoute des commentaires qui réduisent à néant les conclusions qu'on en tirait. On peut opposer des textes, en bien plus grand nombre et formant une trame traditionnelle suivie, de l'Écriture, des Pères, de l'enseignement officiel de l'Église, devant lesquels il est étonnant que des catholiques n'aient pas renoncé à leur invraisemblable thèse, surtout après que le concile du Vatican s'est prononcé si nettement. *Const. Dei Filius*, c. iii, can. 3. Cf. plus loin col. 2232 sq.

c) Enfin certaine critique historique, qui regarde *a priori* tout récit de miracle comme invraisemblable, soutient l'impossibilité de la constatation et de la transmission historique du miracle. Langlois et Seignobos, *Introduction aux études historiques*, 2^e édit., Paris, 1899, p. 176 sq. — *Solution.* — Le miracle, s'il existe, est un fait comme les autres, constatable dans ses modalités sensibles, enregistrable dans des documents et, partant, transmissible. L'historien comme tel n'a pas de philosophie spéciale. Il doit reconnaître le fait brut s'il se présente avec des garanties historiques qui feraient d'un fait ordinaire un fait historique. L'interprétation métaphysique ne le concerne pas. Or, si la mort d'un individu donné peut être un fait historique, pourquoi la résurrection sensible et la survie visible avec toutes les circonstances de ces événements, ne le seraient-elles pas? De Smedt, *Principes de la critique historique*, Paris, 1883, c. ii, p. 35 sq.

Deuxième difficulté. — Saint Thomas a mis en scène la force probante du miracle en matière de doctrine dans un passage typique et que nous prendrons comme thème.

« La volonté, dit-il, peut émouvoir l'intelligence à l'assentiment de deux manières : d'abord, par l'effet de la tendance de la volonté au bien : et dans ce cas, l'acte de foi est vertueux ; en second lieu, par l'effet d'une conviction purement intellectuelle : l'intelligence juge en ce dernier cas que l'on doit croire à ce qui est affirmé, bien que ce ne soit pas l'évidence de la chose affirmée qui convainque. Si, par exemple, un prophète prédisait au nom du Seigneur un événement futur, et faisait la preuve de ce qu'il avance en ressuscitant un mort, ce signe convaincrail l'intelligence du témoin, en sorte qu'il connaîtrait que ce que prédit le prophète est manifestement dit par Dieu qui ne ment point ; encore que l'événement futur qui est prédit ne fût pas évident en lui-même : la raison d'être de la foi ne serait donc pas supprimée. » *Sum. theol.*, II^a II^a, q. v, a. 2. Le cas n'est pas chimérique. Il semble être inspiré à la lettre du l. III des Rois, c. xii, comme le remarque Nicolaï dans ses notes sur cet article, bien que le signe utilisé par le prophète dans ce récit ne soit pas une résurrection. Si l'on veut un cas de résurrection, on a celle de Lazare qui est mise en relation dans l'Évangile avec la mission divine de Jésus, *ut credant quia tu*

me misisti. Joa., xi, 42. Dans le même ordre de choses, la guérison du paralytique est donnée comme signe du pouvoir de remettre les péchés, Matth., ix, 6 ; Marc., ii, 10 ; Luc., v, 24 ; pouvoir qui vient d'être proclamé par les assistants n'appartenir qu'à Dieu. Marc., ii, 7 ; Luc., v, 21. On peut dire que le lien du miracle et de la vérité de l'assertion qu'il confirme est fondamental dans l'Évangile de saint Jean, v, 30 ; ix, 33 ; xii, 37 ; xv, 24, etc. Cf. *const. Dei Filius*, c. iii, § *Quare Moyses et prophetæ*.

La solution de saint Thomas est nette : *ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo qui non mentitur*. Il s'agit bien d'une conviction intellectuelle et le saint docteur a du reste mis sa pensée hors de cause par les expressions du contexte qui l'illustrent. Les démons qui sont, à l'entendre, des témoins oculaires de premier ordre, *vident multa indicia ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiæ a Deo esse quamvis res ipsas quas Ecclesia docet non videant*. C'est donc une perception équivalente à une vision claire. *Dæmonum fides est quodammodo coacta ex evidentia signorum... Dæmones... coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus*. Le miracle a donc, selon saint Thomas, une force probante nécessitante, comme le serait celle d'une démonstration.

Cette solution paraît, au premier abord, difficile à concilier avec la nature de phénomène purement physique qui est celle du miracle. Admettons que les miracles sont en rapport immédiat et nécessaire avec la toute-puissance de Dieu, comme le dit le concile du Vatican : *miracula et prophetias quæ cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonestrant*, quel rapport peuvent-ils bien avoir à la vérité de la révélation? Ils sont aussi bien des indices de la sainteté du personnage qui les accomplit, *Sum. theol.*, III^a, q. xliii, a. 1, et, de fait, on voit saint Thomas les considérer de cette manière dans plusieurs passages de la vie du Christ. *Ibid.*, et a. 4.

On répond que la jonction entre le miracle et la crédibilité d'une doctrine s'établit par l'affirmation du thaumaturge, qui déclare opérer le miracle pour la prouver. Il n'en faudrait pas conclure que cette jonction dépend de la véridicité du témoignage du thaumaturge et ne donne ainsi qu'une certitude morale. Tout au contraire, la preuve de la crédibilité par le miracle, dans le cas considéré, a un caractère d'évidence expérimentale et de nécessité métaphysique.

En effet, l'affirmation du prophète et tout ce qu'elle renferme : énoncé à croire, affirmation mettant cet énoncé sous la garantie de l'attestation divine, présentation du miracle comme motif à l'appui de cette affirmation, tout cet ensemble, dis-je, est un fait physique, et accessible à l'expérience. De même, c'est un fait physique que l'apparition *ad nutum* du miracle. Or, ce deuxième fait physique est, par définition, en relation nécessaire d'effet à cause avec une intervention efficiente libre de Dieu, en sorte que l'on peut considérer cette intervention *hic et nunc* comme physiquement évidente. De ces deux faits physiques rapprochés l'un de l'autre, d'une part l'affirmation d'un prophète attestant qu'il parle au nom de Dieu et que Dieu va intervenir pour l'appuyer, d'autre part l'intervention divine survenant, on conclut nécessairement que l'énonciation du prophète est vraie. Car autrement, Dieu serait témoin en faveur d'une fausseté et d'un mensonge, ce qui est métaphysiquement impossible. Cette explication exclut tout élément moral : le témoignage y est pris lui-même comme un fait physique ; elle rapproche deux faits physiquement existants et conclut, en vertu d'un principe métaphysique, à savoir l'impossibilité qu'il y a pour Dieu à mentir, que, si le miracle a lieu, l'énonciation est vérifiée. La non-vérification de l'énonciation du prophète est inconciliable, *impossibilis*,

avec l'existence objective et de fait du miracle. Ce sont deux positions physiques contraires et qui s'excluent nécessairement.

Telle est la doctrine de saint Thomas sur la force probante du miracle en matière de doctrine : « Personne, dit-il, ne fait de véritables miracles contre la foi, car Dieu n'est pas le témoin de la fausseté. Quelqu'un, donc, qui prêcherait une fausse doctrine, ne pourrait faire de miracle. » *In II Theol.*, c. II, lect. II. C'est sur elle qu'il fonde sa « démonstration de la divinité » du Christ. « Il ne peut arriver, dit-il, qu'un homme qui annoncerait une fausse doctrine fasse de véritables miracles, qui ne peuvent être que l'effet de la puissance divine : car, ainsi, Dieu serait le témoin de la fausseté, ce qui est impossible. Puis, donc, que le Christ se disait Fils de Dieu et l'égal de Dieu, cette doctrine est prouvée par les miracles qu'il faisait; et, dès lors, les miracles qu'il faisait prouvaient sa divinité. » *Quodlib.*, II, a. 6, ad 4^{um}; *Sum. theol.*, III^a, q. XLIII, a. 4. Et c'est sans doute à cause de l'immédiat de cette conclusion que le saint docteur met sur le même rang la force probante du miracle à l'égard de la puissance divine et de la divine vérité : « Le miracle, dit-il, est une indication divine de la puissance et de la vérité divines. » *Quæst. disp.*, *De potentia*, q. VI, a. 5. C'est une signature, c'est le sceau même de Dieu. *Sum. theol.*, III^a, q. XLIII, a. 1.

On pourrait objecter le texte : *Videntium enim unum et idem miraculum et audientium eandem prædicationem quidam credunt et quidam non credunt*, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. VI, a. 1; mais, le contexte et les termes de ce passage témoignent manifestement que ce n'est pas une insuffisance de la preuve de la crédibilité qui est ici relevée, mais seulement l'incapacité de cette preuve, alors même qu'elle est suffisante, de produire l'assentiment de la foi surnaturelle elle-même.

Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, a. 2, ad 4^{um}; Suarez, *De fide divina*, disp. IV, sect. III, IV; Salmanticenses, *De fide*, disp. II, dub. III, n. 59-81; Scheeben, *La dogm.*, t. I, c. VI, § 42, n. 748 sq., 755; Vacant, *Études sur la const. Dei Filii*, a. 99-103, t. II, p. 40 sq.

2^o Possibilité de la démonstration de la crédibilité du côté de l'acte de foi. — Nous avons vu que l'aboutissant de la démonstration par le miracle nécessitait l'adhésion de l'esprit. Comment cette nécessité toute naturelle se concilie-t-elle avec la liberté naturelle et la transcendance surnaturelle de l'acte de foi?

La réponse à cette question est donnée dans le passage de saint Thomas que nous avons cité. Le témoin du miracle, dit-il, serait convaincu que l'assertion du prophète est la parole même de Dieu qui ne ment point : *hoc dici a Deo qui non mentitur*. Il y aurait donc foi naturelle nécessitée et obligatoire, mais cette foi naturelle aurait pour objet non pas la vérité intrinsèque de l'assertion, mais l'évidence du fait de l'attestation divine et par suite l'évidence de la crédibilité, *convinceretur hoc dici a Deo*. Tant que la vérité qui ressortit au témoignage ne sera que la vérité qui ressortit au témoignage on ne pourra tirer rien de plus de sa force démonstrative; son dernier mot est : crédibilité nécessairement déduite et évidente.

Il y a donc forcément de l'obscurité dans la proposition de la vérité révélée, quelle que soit l'évidence de sa crédibilité. La nécessité métaphysique de la vérité du témoignage divin n'y peut rien changer : renforcer les motifs d'adhésion à la parole de Dieu, ce n'est que renforcer les droits de l'obscur à être accepté par notre esprit : ce n'est pas l'éclaircir. Saint Thomas l'a dit : *Convinceretur intellectus videntis ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo qui non mentitur, licet illud futurum quod prædicitur in se evidens non esset*.

D'où, conclut le saint docteur, la raison d'être de la

foi ne serait pas supprimée. En effet, certain par une preuve extérieure que telle formule de la foi est vraie, j'ai encore à adhérer à cet objet dans tout ce qu'il est intérieurement. Qu'est-il intérieurement? Je ne le sais pas, mais Dieu le sait. Il me faut donc me tourner, avec respect et obéissance intellectuelle, vers ce Dieu qui sait ce que j'ignore, et adhérer à ce que j'ignore parce que Dieu le sait. Les démons n'ont pas ce second mouvement qui part de la spontanéité libre, d'une volonté sous l'empire de l'amour surnaturalisé de la fin dernière et de la règle supérieure de ses pensées. Ils en restent à la foi naturelle et contrainte d'un objet incomplet. Le fidèle, au contraire, fût-il pécheur, a cette adhésion intégrale et libre qui l'incline à croire de foi divine, sous l'influence de l'amour du Bien. *Sum. theol.*, II^a II^a, q. V, a. 2, réponse aux objections.

La démonstration rationnelle de la crédibilité n'est donc pas contradictoire à la liberté et au surnaturel de l'acte de foi, pourvu que l'on entende la crédibilité dans son sens théologique d'aptitude d'une assertion à être crue de foi divine. Même démontrée croyable, l'assertion révélée demeure obscure, et cette obscurité requiert nécessairement, pour être levée, une communication de la science de Dieu qui ne nous est pas donnée ici-bas. Mais la volonté droite et surnaturellement aidée peut et doit incliner l'intelligence à adhérer à la révélation toute entourée d'obscurité que le Dieu véridique nous fait de sa science. Cette adhésion au mystère divin dans tout ce qu'il est en lui-même, à cause de la révélation divine, est la foi, *sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*.

S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIV, a. 2, q. III, obj. 4, *in corp.*, ad 4^{um}; Cajetan, *In Sum. theol.*, II^a II^a, q. V, a. 2; Bañez, *In Sum. theol.*, II^a II^a, q. V, a. 1, 2^o concl., col. 421; Suarez, *De fide divina*, disp. III, sect. VIII, n. 3; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, *De fide*, q. I, disp. II, a. 2, n. 4 sq.; a. 3, n. 10, p. 48; Boyvin, *Theol. Scoti*, *De fide*, q. II, quæres 5; Salmanticenses, *Cursus*, *De fide*, disp. I, dub. V, § 6, n. 196, 197; disp. III, dub. I, n. 1-32; Siri, *Universa thomistica theol.*, syntagma XI, q. II, *De fidei pugna cum evidentia*, col. 505; Ferré, *De virtutibus*, tr. de fide, q. IV, § 3, p. 65; § 9; Gonet, *Clypeus*, *De fide*, disp. I, a. 7; Hurter, *Theol. compendium*, t. I, n. 477, p. 503; Schiffrini, *De virtutibus infusus*, disp. II, sect. IV, th. XII, p. 124; Bainvel, *La foi et l'acte de foi*, spécialement c. VII.

VI. LES SUPPLÉANCES SUBJECTIVES DE LA PREUVE DE LA CRÉDIBILITÉ. — C'est un principe incontestable que les arguments ordonnés à un but pratique impressionnent différemment notre intelligence selon les différentes dispositions où elles nous trouvent. L'intelligence, en effet, toutes les fois qu'il s'agit d'un but pratique, n'a pas à réaliser son égalisation propre à l'être des choses, mais elle doit bien plutôt apprécier et déterminer le rapport de convenance d'un objet à l'appétition du sujet. Or, avec les dispositions changeantes de l'être humain, ce rapport varie sans cesse. *Talis unusquisque est talis finis videtur ei*, dit l'École, écho d'Aristote et de l'expérience universelle. Ce qui est le bien du vertueux, n'est pas le bien du criminel; à un homme foncièrement honnête parleront toutes les délicatesses de l'honneur; on n'en pourrait dire autant d'un aventurier. Aussi les dispositions des sujets ont leur retentissement dans les objets, elles les « teignent de leurs qualités », comme dit Montaigne, elles émigrent pour ainsi dire, en masse, dans les objets qui nous flattent, s'y installent, et deviennent autant d'amorces jetées à nos appétitions. S'il s'agit de vérité, quelle avance n'a pas sur toute autre une proposition qui nous agréé? Ainsi se renforce la puissance nue de la vérité de toutes les convenances de l'ordre du bien, qu'elle offre à nos besoins et à nos convoitises. Car l'esprit n'est pas isolé dans l'organisme humain; c'est une de ses puissances, et, s'il a son objet propre qui est le vrai, toutes les fois que ce vrai recouvre un bien, l'homme tout entier est

aux aguets. A un point de vue abstrait, ces influences *a tergo* sont mauvaises ouvrières de vérité. Mais, il est au moins deux cas où, tout au contraire, leur action s'exerce dans le sens d'un accroissement de vérité. Ces deux cas sont d'abord le cas d'une vérité dont la portée est morale, et ensuite le cas d'une vérité dont la portée est surnaturelle.

Si j'hésite sur la valeur morale d'un énoncé, rien ne peut davantage faciliter à mon regard intellectuel la vue du vrai comme la rectitude antérieure de mon état d'âme vis-à-vis des principes certains de la morale. L'habitude de la sincérité, la haine du mensonge, le dépouillement des fins illusoire, l'amour des fins véritables, la *veritas vitae*, pour me servir d'un mot énergique de saint Thomas, sont autant de dispositions morales dont le contre-coup se fait ressentir dans l'objet vraiment moral et exalte son aptitude à être ou à ne pas être accepté comme tel.

Si je me trouve en présence d'une vérité de l'ordre surnaturel difficile à admettre, se peut-il rencontrer un meilleur adjuvant de ma docilité que l'action antérieure et vécue du surnaturel dans mon âme? N'y a-t-il pas, dans la correspondance habituelle aux sollicitations divines, une réserve de lumière qui réserve l'acuité de mon intelligence, ou encore la ferme, par une sainte obstination, aux attraites de ces lumières troubles, ennemies de Dieu, qui tirent à elles le regard de celui qui est moins bien partagé?

Il n'est pas douteux que ces considérations ne soient applicables aux vérités de la foi et que leur application ne manifeste des suppléances de crédibilité qui, pour être subjectives dans leur origine immédiate, n'en sont pas moins légitimes ouvrières de vérité.

La crédibilité, en effet, toute spéculative qu'elle soit dans son fondement, à savoir la recherche et la preuve de l'attestation divine, est la propriété d'un objet dont la portée est morale et qui relève de l'ordre surnaturel, l'objet de foi.

La présentation de l'objet de foi, avons-nous dit, n'est pas un phénomène isolé et comme erratique : elle vient s'intercaler dans le processus d'une vie morale en exercice; elle prétend lui ouvrir sur le terrain du surnaturel de nouvelles issues, c'est-à-dire de nouveaux devoirs : devoir intellectuel d'obéissance aux manifestations spéciales de la Vérité première, principe premier de notre puissance de penser; devoir moral de consentement à de nouveaux aspects du bien, en connexion avec notre fin ultime, raison dernière de notre puissance de vouloir. Il est bien évident qu'une âme à la moralité intégrale sera plus accessible à cette présentation qu'une âme fruste ou mal disposée. Or, l'éveil du côté de la fin ultime, de la règle première, des droits de Dieu sur l'intelligence et la volonté constitue l'appoint foncier de cette moralité intégrale. Impuissante dans certains cas à se démontrer la vérité de l'assertion proposée, l'âme moralisée lui accorde cependant toute son attention, car elle saisit tout ce qui se joue d'important pour elle dans cette intervention d'un Dieu qui parle : elle sent tout ce qu'il y aurait de calamiteux à passer à côté de la parole d'un Dieu et, peut-être, à manquer ainsi sa fin dernière; car il n'y a rien en ce monde à quoi elle soit plus accessible, plus impressionnable, qu'aux harmonies du bien. De là des sympathies plus ou moins consciemment ressenties pour tout ce qui lui parle du *salut*, un flair, un tact, une divination des éléments de moralité supérieure contenue dans une doctrine, autant de dispositions secrètes, mais puissantes, qui, selon le mécanisme expliqué plus haut, ont leur retentissement dans l'objet présenté, qu'elles font valoir dans tout son attrait moral, et dans lequel elles produisent un renforcement de crédibilité, non plus spéculative mais humaine, dont la valeur peut être déterminante.

Qui n'a rencontré sur sa route de ces âmes sincères, éprises du bien, fidèles à Dieu comme par nature, prédestinées à saisir partout les rayons de sa face, réagissant sous son empire avec la ponctualité de l'aiguille qui se tourne vers le pôle, fermées au mal, le regard lucide à force d'être imprégné par des rectifications intérieures? Or, ces âmes, c'est surtout parmi les simples, parmi les ignorants qu'elles se trouvent. Elles ont comme un sens de la Beauté, de la Vérité, du Bien. Et lorsque l'Évangile se présente à elles, elles vont à lui comme à la lumière. Donnez-leur une garantie tant soit peu sérieuse du fait de l'attestation divine, et l'accent convaincu, l'attitude sainte du prédicateur suffisent, elles ne la discutent pas; la crédibilité renforcée de tout ce qui se remue en eux de moralité effective, leur apparaît évidente : elles sont conquises d'emblée. Il y a en elles comme deux forces, venues de directions différentes mais non opposées, qui se rencontrent et se combinent pour se fonder en une résultante unique et victorieuse. Le dogme est le point de leur convergence et c'est lui qui s'impose à l'intelligence avec la toute-puissance convaincante d'un objet bon pour la foi, apte, à n'en pas douter, à être cru de foi divine.

Il importe de noter que ces suppléances morales, si elles sont souvent décisives, ne sauraient déterminer dans le détail les vérités à croire. Sans doute, en soi, le bien coïncide toujours avec le vrai; mais nous pouvons nous tromper dans l'appréciation de cette coïncidence. La crédibilité rationnelle ne saurait être supplantée totalement par elles. Leur rôle est de l'ordre moteur; c'est à la crédibilité rationnelle de déterminer objectivement l'objet à croire. Pour que leur intervention soit infailible, il faut que Dieu la dirige. C'est, du reste, ce qui ne manque pas d'arriver lorsque les âmes ont eu une bonne volonté totale. Et c'est ici un second ordre de suppléances, auxquelles nous devons donner d'autant plus d'attention qu'elles se mêlent souvent, dans le fait concret, aux recherches de la crédibilité les plus rigoureusement entreprises.

« Si le Christ, dit saint Thomas, n'avait pas fait de miracles visibles, il resterait d'autres moyens d'amener à la foi auxquels les hommes devraient se rendre, d'abord l'autorité de la loi et des prophètes. Puis la vocation intérieure à laquelle ils ne devraient pas résister, cette vocation dont Isaïe a dit : « Le Seigneur « m'a ouvert l'oreille; et moi je n'ai pas dit non, je ne « recule pas, » comme ceux dont il est dit ailleurs : « Vous, vous avez toujours résisté au Saint-Esprit. » *Quodlibet*, II, a. 6.

Il semble bien, si l'on pèse les termes de ce passage et le sens qui ressort de ces conjonctions : *d'abord, puis*, qu'à défaut des signes de crédibilité extérieure, miracles ou prophéties, l'appel intérieur puisse, selon saint Thomas, remplacer en certains cas les motifs de crédibilité. Mais, au fond, il ne les remplace que parce qu'il en est un lui-même, le plus direct et le plus efficace, car, continue saint Thomas, « parmi les œuvres que le Christ a faites pour prouver sa mission conformément au texte : *Si opera non fecissem in eis quæ nullus alius fecit, peccatum non haberent*, Joa., xv, 24, il faut compter l'appel intérieur, par lequel il a attiré certains, appel dont saint Grégoire a dit dans une de ses homélies que le Christ par sa miséricorde a attiré à lui intérieurement Madeleine, tandis qu'avec clémence il l'accueillait devant tous. » Cet appel intérieur se présente d'ailleurs avec une valeur intellectuelle et objective : « Cette touche intérieure par laquelle le Christ, sans miracles, pouvait se faire connaître, relève de l'efficacité de la Vérité première qui illumine et instruit intérieurement les hommes. »

Ces renforcements et ces suppléances de la crédibilité qui ont un caractère d'exception et quasi miracu-

leux lorsqu'il s'agit de croire pour la première fois, deviennent au contraire la loi unique du croyant dont la Vérité première éclaire habituellement l'intelligence. La lumière de la foi, en effet, si elle laisse à la pensée toute liberté de se reporter aux motifs de croire, exerce comme en arrière et en dessous de cette recherche une influence illuminatrice, d'ordre supérieur et divin, prête à corroborer ses résultats positifs. *Fides habet inquisitionem quamdam eorum per quæ inducitur ad credendum puta quod sunt dicta a Deo et miraculis confirmata.* *Sum. theol.*, II^a II^e, q. II, a. 1, ad 1^{um}. « La lumière de la foi fait voir ce que l'on croit. De même que par les autres habitudes, l'homme voit ce qui lui convient en vertu de cette habitude, ainsi par l'habitude de la foi l'esprit de l'homme est incliné à donner son assentiment à ce qui convient à la vraie foi et à elle seule. » *Ibid.*, q. I, a. 4, ad 3^{um}; cf. a. 5, ad 1^{um}; q. II, a. 3, ad 2^{um}.

Il est clair que ces influences subjectives n'ont pas de valeur scientifique. Ce serait une erreur que de leur donner la portée d'un critère précis destiné à apprécier la crédibilité. Ces instincts surnaturels n'atteignent la crédibilité que dans son harmonie avec une foi secrète et déjà agissante, *ut conditio fidei non ut objectum.* Jean de Saint-Thomas, *De fide*, disp. II, n. 15, 16, 21. Ce sont des arguments individuels. Les apologistes catholiques qui systématisent abstraitement les preuves de la révélation devront n'accepter les motifs de crédibilité qui leur sont suggérés sous cette influence qu'après une sérieuse critique objective de leur valeur. La pratique contraire est une cause fréquente de caducité pour les arguments apologetiques, les incroyants n'y retrouvant pas ce que la foi des croyants leur avait fait voir, soit que le sens surnaturel leur fasse défaut, soit que l'apologiste se soit illusionné. Mais celui qui n'utilise les suppléances morales et surnaturelles de la crédibilité que dans le but de résoudre le problème de sa destinée individuelle peut légitimement s'en servir. Il est incapable ou il n'a pas le temps ou l'occasion d'étudier les preuves. Le problème humain par excellence ne laisse pas cependant de l'inquiéter. La prédication évangélique vient le trouver : la personne du prédicateur, sa sincérité, la sainteté de ses mœurs, son désintéressement, sa conviction, tout cela l'impressionne. Il n'en demanderait pas davantage, s'il s'agissait d'une autre affaire, pour engager sa créance. D'ailleurs l'Évangile parle à la droiture de son cœur; seul il répond à la question qui l'angoisse; seul il parle avec autorité et, pour ainsi dire, comme un spécialiste en cette matière; ses solutions forment une morale qui le ravit; il trouve dans ces réponses un je ne sais quoi qui répond aux instincts secrets dont une force mystérieuse ébranle et agite sa conscience. C'en est fait : l'Évangile lui apparaît évidemment digne de foi. Il est prêt à croire.

Saint Thomas nous a laissé un texte remarquable sur l'évidence de crédibilité que peuvent engendrer les suppléances surnaturelles. Il la compare à l'évidence des premiers principes que nous ne raisonnons pas et dont cependant la certitude est absolue : « Comme nous donnons notre assentiment aux principes par la lumière naturelle de l'entendement, ainsi le vertueux, par l'habitude de la vertu, juge avec rectitude de tout ce qui convient à la vertu. Et c'est de cette manière que, par la lumière de la foi divinement concédée, l'homme donne son assentiment aux choses de la foi et la refuse à ce qui leur est contraire. Et donc, il n'y a pas de péril, ni de danger de damnation, pour ceux qui sont dans le Christ Jésus, éclairés par la foi qui vient de Lui. »

F. Tolet, *In Sum. theol.*, II^a II^e, q. I, a. 4, concl. 4; Bañez, *ibid.*, q. I, a. 1, ad 3^{um}, col. 50; Suarez, *De fide divina*, disp. IV, sect. V, n. 740; Ripalda, *De ente sup.*, *De fide div.*, disp. VI,

sect. III, n. 23; De Lugo, *De fide*, disp. V, sec. III, n. 41-47; Viva, *Damnatæ theses*, prop. 21 d'Innocent XI; Pontius, *Suppl. in Scoti comment. in Sent.*, l. III, dist. XXV, q. II *lateralis*, n. 136-138; de Marinis, *In Sum. theol.*, II^a II^e, q. I, a. 2, c. VIII, § *Notanda sunt duo*, p. 17; Patuzzi, *Theol. mor.*, tr. IV, *De virt. theol.*, c. I, § 6, n. 15, p. 6; Ferré, *De fide*, q. IV, § 6, n. 41; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, de fide, q. I, disp. II, a. 3, n. 11 sq., p. 49; Salmanticenses, *Cursus theol.*, *De fide*, disp. I, dub. V, § 6, n. 198 sq.; Lefranc de Pompiignan, *Contraverse pacifique*, dans *Cursus theol.* de Migne, t. VI, col. 1079; Sylvius, *In Sum. theol.*, II^a II^e, q. I, a. 4, quær. II; Vacant, *Études sur la const. Dei Filius*, a. 114, t. II, p. 136; Scheeben, *La dogmatique*, trad. franç., t. I, c. VI, § 2, n. 733, 802; M. Blondel, *L'action*, part. V, c. I, § 2; Chr. Pesch, *Praelect. theol.*, *De fide*, sect. III, prop. 16, n. 300, p. 116; Hurter, *Compendium*, t. I, n. 471, p. 496.

VII. LES MOTIFS DE CRÉDIBILITÉ. — 1^o *Les motifs de crédibilité doivent être distingués des raisons de croire.* — Les raisons de croire sont de deux sortes, selon qu'on entend par ce vocable le motif formel de l'assentiment même de la foi, qui est la Vérité première révélante, ou bien les motifs qui déterminent la volonté à élire et impérer l'acte de foi. Le principal de ces motifs de la volonté est d'ordre appétitif : c'est la vue de la bonté nécessitante de l'adhésion à un Dieu qui révèle des vérités salutaires, c'est le principe de la syndérèse dictant en conséquence l'obéissance à cette révélation, mais ce principe éclairé par la lumière divine pour pouvoir ainsi motiver, d'une manière connatuelle, l'élection surnaturelle de la foi dans laquelle se consomme le *pius affectus*. L'autre motif de croire est l'évidence de la crédibilité, laquelle peut être l'effet des motifs de crédibilité agissant sous l'influence de ces mêmes majeures de la syndérèse considérées comme principes de pure raison, mais peut provenir aussi de renforcements d'ordre moral ou de suppléances surnaturelles, selon l'axiome expliqué plus haut : *lumen fidei facit videre ea quæ creduntur*; son rôle est de donner une matière déterminée au premier motif. L'évidence de la crédibilité de la vérité de foi, jointe au consentement surnaturel à la dictée de raison surnaturalisée qui prescrit la foi, constitue la raison intégrale de l'acte de foi en tant que volontaire. Le motif de crédibilité n'est que l'un des moyens, le plus ordinaire, il est vrai, par lesquels s'obtient la vue de la crédibilité qui est l'un des éléments du jugement nécessitant de crédentité.

2^o Le motif de crédibilité, voir col. 2206, peut être considéré comme preuve ou comme motif. *En tant que preuve*, il n'est qu'une partie du motif de crédibilité. Sa valeur est purement spéculative. Son objet immédiat est l'établissement du fait du témoignage divin, dans un prophète, dans Jésus-Christ, les apôtres ou l'Église. *Comme motif*, il constitue la mineure du syllogisme qui aboutit au jugement formulant l'évidence de la crédibilité, à savoir : tout ce que révèle le Dieu souverainement véridique est, autant que la raison humaine peut se prononcer, évidemment croyable de foi divine; or, Dieu par tel prophète a révélé telle chose (preuve, un miracle ou tout autre signe); donc telle chose est évidemment croyable de foi divine. Ce dernier jugement, jugement de crédibilité, étant pratique, est capable de motiver un consentement correspondant, l'acte de la foi naturelle, voir col. 2205-2206, n. 6 a) et b) du tableau, et dès lors la preuve spéculative du fait de l'attestation divine, en tant qu'elle sert d'instrument à la majeure du syllogisme pour atteindre cette conclusion, est elle-même un motif, subordonné, mais indispensable, de crédibilité.

Ce que l'on appelle communément motif de crédibilité, les miracles, etc., ne représente donc qu'une partie de ce qui constitue le motif de crédibilité dans sa raison de motif. Le motif de crédibilité, comme tel, doit sa vertu agissante à la majeure pratique de la syndérèse.

D'où, antérieurement à la recherche des preuves qui établissent le fait du témoignage divin dans tel message, la nécessité d'une propédeutique destinée à asseoir dans l'esprit et dans la volonté le principe qui est le ressort de l'efficacité motrice de la crédibilité. Les éléments de cette propédeutique seront d'abord la démonstration de ces vérités concernant Dieu et spécialement sa providence spéciale, que saint Thomas appelle les préambules de la foi, ensuite la possibilité de la révélation, l'impossibilité où nous sommes, surtout dans l'état de déchéance dont nous éprouvons les effets, à nous suffire dans l'ordre moral même naturel, la convenance du recours à une intervention surnaturelle donnant lumière et force, tout cet ensemble enfin de considérations qui aboutissent à ce que l'on nomme d'un mot qu'il convient de bien entendre, la nécessité de la révélation. La raison naturelle et la science morale qui en codifie les données peuvent suffire à la mise en œuvre de cette propédeutique. Mais nous devons marquer ici la place qu'occupe, chez ceux qui sont appelés à la foi, l'intervention des influences morales et des suppléances surnaturelles, destinées à augmenter ou même à faire la lumière sur ces vérités et à les faire accepter efficacement par la volonté. C'est de cette acceptation que procède la recherche des preuves de l'attestation divine, voir le tableau n. 4, 5, selon le mot de saint Thomas : *Ea quæ demonstrative (de Deo) probari possunt... oportet saltem per fidem præsupponi ab his qui eorum demonstrationem non habent. Sum. theol., II^a II^a, q. 1, a. 5, ad 3^{am}; cf. les textes cités col. 2222. C'est dans ces limites que l'on peut parler de dogmatisme moral ou même mystique. L'existence d'un tel dogmatisme dans la région des principes n'exclut pas la détermination concrète du fait du témoignage divin, et par suite des vérités à croire, par les preuves rationnelles appropriées, mais tout au contraire les appelle, car ces preuves sont la voie ordinaire par laquelle une nature rationnelle doit passer pour savoir *in particulari* quel dogme accepter. *Quomodo audient sine prædicante?* Ceci soit dit sans dénier le rôle des suppléances totales qui dans l'espèce ont un caractère extraordinaire, et comme miraculeux.*

3^e Considérés comme motifs desservant l'intention de croire, les arguments qui établissent la divinité du message sont des facteurs moraux; on n'exige pas d'eux une preuve apodictique et démonstrative; il suffit qu'ils engendrent une certitude excluant tout doute raisonnable. Cf. la proposition 21^e condamnée par Innocent XI. L'évidence du fait de l'attestation divine n'est pas requise comme l'évidence de la crédibilité, et celle-ci qui est d'ordre pratique et moral peut résulter d'une simple certitude morale de ce fait. Cependant cette certitude doit être proportionnée à l'acte qu'il s'agit d'émettre, lequel n'est pas, nous le répétons, un acte moral ordinaire, mais un acte qui engage, humainement parlant, une soumission de l'intelligence, c'est-à-dire de la puissance dirigeante de toute l'activité de l'homme, et cela dans une matière où il importe souverainement de ne pas se tromper, puisqu'il s'agit de la fin ultime. Sans doute l'assentiment de la foi ne dépend pas comme assentiment de la valeur intrinsèque du motif de crédibilité, il a ses causes propres; la grâce agissant sur la volonté, cf. proposition 19^e condamnée par Innocent XI, et le témoignage intime de la Vérité première; mais, pour nous qui, sauf le cas d'une grâce spéciale, n'avons pour garantir la moralité de notre action que la lumière rationnelle, la chose se présente, au point de vue de la prudence, comme si cet acte devait en dépendre. Tandis que pour un acte moral ordinaire, où la droiture morale intérieure seule est intéressée, par exemple un acte de tempérance, je n'ai besoin que d'une certitude de la bonté de l'objet qui garantisse cette droiture, ici je dois tenir compte de l'effet

de mon acte qui peut être, si je n'y prends pas garde, de fixer au service de l'erreur toute ma conduite. L'urgence est telle que, si la foi possédait, le principe *tutius est sequendum* s'imposerait comme en matière de sacrement. Mais, la foi ne possède pas encore, puisqu'il s'agit précisément de déterminer quelle est la vraie foi. L'idéal serait sans doute ici l'évidence du fait du témoignage, mais comme cette évidence n'est pas de l'ordre habituel des choses humaines, ce devra être du moins une certitude majeure, laquelle ne peut être fondée que sur des arguments décisifs en l'espèce. Et cela suffit au motif de crédibilité comme tel, c'est-à-dire comme facteur déterminant l'intention générale de croire et concourant, sous l'influence de l'appétit rectifié par cette intention, à la formation du jugement de crédibilité et du consentement naturel de la volonté à la foi.

4^e Comme preuves spéculatives et non plus comme motifs, les motifs de crédibilité sont démonstratifs ou probables. — Ils sont démonstratifs, lorsqu'ils entraînent, objectivement parlant, la nécessité de l'existence de la révélation divine; ils sont probables, lorsqu'ils n'entraînent pas cette nécessité. Cette distinction ressort de ce que nous avons dit touchant la possibilité de la démonstration de la crédibilité dans certains cas seulement, et de la suffisance de certains arguments non démonstratifs, et donc probables, pour produire, eu égard aux exigences relatives des esprits, la certitude du fait du témoignage divin. Il va sans dire que des motifs de crédibilité, regardés par les théologiens comme théoriquement démonstratifs, peuvent n'apparaître que probables à certaines intelligences qui n'en pourront vérifier tous les éléments. Et c'est un cas fréquent pour les motifs de crédibilité qui exigent des vérifications historiques. C'est, pour que l'on évitât de transformer ce relativisme de fait en relativisme de droit que l'abbé Bautain dut souscrire les propositions que nous rapportons plus loin, col. 2233.

5^e Principaux motifs de crédibilité. — La plupart des théologiens, suivant l'exemple de saint Augustin, *Cont. epist. Fundamenti*, c. IV, *P. L.*, t. XLII, col. 175, et de saint Thomas, *Cont. gent.*, I, I, c. VI, annexent à leurs traités de la foi la liste des motifs de crédibilité qu'ils estiment prouver plus efficacement l'évidente crédibilité des mystères de la foi. Voici les plus fréquemment mentionnés : les miracles physiques; la sagesse conférée subitement aux ignorants par l'Esprit-Saint, miracle psychologique; la conversion du monde; la propagation du christianisme; les prophéties accomplies (*Cont. gent.*, I, I, c. VIII); le témoignage des païens; le témoignage d'innombrables hommes doués d'une moralité intègre; le témoignage des martyrs; l'élévation dogmatique et la beauté morale de la doctrine (saint Antonin); la stabilité de l'Église romaine; l'adhésion des classes instruites et de nombreuses intelligences supérieures; l'accord des docteurs sur l'enseignement de la foi; la vertu efficace de la doctrine chrétienne (Bañez); enfin et surtout la vie de l'Église, centre de convergence perpétuel et toujours visible de tous les motifs de crédibilité. Concile du Vatican, const. *Dei Filius*, c. III. Cf. card. Dechamps, *Démonstration catholique*, 4^e édit. Ces motifs, nous ne pouvons en douter, sont les motifs traditionnels, ceux que reconnaît officiellement l'Église, soit par ses décisions, soit par le consentement de ses docteurs. Il n'est permis à aucun catholique de laisser mettre en doute leur force convaincante, et, quels que soient les aperçus et les points de vue par lesquels on peut toujours en augmenter le nombre ou les rendre plus actuels, ils seront toujours la base fondamentale de l'apologétique traditionnelle.

I. Ripalda, *De ente sup.*, de fide divina, disp. III, sect. VI; Franzelin, *De habituline rat. hum. ad div. fidem*, c. IV, n. 6,

p. 574, dans *De tradit. et Scriptura*; Scheeben, *La dogmatique*, trad. franç., t. I, c. VI, § 42, n. 722.

II. Ripalda, *ibid.*, disp. VI, sect. I, n. 4; Salmanticensis, *Cursus th.*, *De fide*, disp. I, dub. v, § 3, n. 177, 178; Hurter, *Compendium*, 1903, t. I, *De fide*, n. 467, p. 493, note; Vacant, *Études sur la const. Dei Filius*, t. II, p. 568.

III. Tolet, *In Sum. theol.*, II^a II^a, q. I, a. 4, 2^a concl.; Viva, *Prop. damnata ab Innoc. XI*, prop. 21, n. 1, 11; Chr. Pesch, *Praelect. dogm.*, *De fide*, sect. III, prop. 17, n. 368 sq., t. VII, p. 121; Hurter, *Compendium*, t. I, n. 95 sq., 472.

IV. Voir la bibliographie, col. 2213, 2220.

V. Const. *Dei Filius*, c. II, du concile du Vatican; S. Augustin, *Cont. epist. Fundamenti*, c. IV, § multa sunt; S. Thomas, *Cont. gent.*, I, I, c. VI; S. Antonin, *Summa theol.*, part. IV, tit. VIII, c. I, § 2, col. 426 sq.; Valentia, *De fide*, disp. I, q. I, p. IV, § 3; Bañez, *In Sum. theol.*, II^a II^a, q. I, a. 1, dub. IV, col. 50 sq.; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, *De fide*, disp. II, a. 2, n. 7, p. 17; Gonet, *Clypeus*, *De fide*, disp. I, *digressio utilis et jucunda*, p. 247; S. Alphonse de Liguori, *Vérité de la foi rendue évidente par les motifs de crédibilité*; Dechamps, *Œuvres complètes*, t. I, IV, XVI; Scheeben, *La dogmatique*, trad. franç., n. 737-744; Wilmers, *De fide divina*, I, II, c. I, a. 2, prop. 24; Hurter, *Compendium*, t. I, n. 103 sq. Voir APOLOGÉTIQUE, t. I.

VIII. LA CRÉDIBILITÉ ET L'APOLOGÉTIQUE. — 1^o Définition de l'apologétique en fonction de la crédibilité. — L'apologétique se distingue de l'apologie par la coordination de ses preuves et par l'efficacité qu'elle leur reconnaît, efficacité qui se réclame de l'efficacité de la science. Voir t. I, col. 1512.

1. La coordination des preuves de l'apologétique exige l'unité de son objet formel. Il faut donc lui trouver un point de vue assez large pour embrasser, sous une raison déterminée, toute la justification et la défense de la foi catholique, en un mot, toute sa vérité rationnelle. Or, ce point de vue est exactement celui de la crédibilité. La crédibilité dénomme l'espèce de vérité rationnelle qui convient aux vérités de la foi, considérées non dans ce qui les individualise, mais dans ce qui leur est commun. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. I, a. 4, ad 2^{um}. La crédibilité coordonnera donc par un lien intrinsèque toutes les preuves de l'apologétique, qui devront dès lors tendre à manifester son antécédent, le fait du témoignage divin, duquel seul peut résulter ce qu'on appelle, à proprement parler, en théologie, crédibilité.

2. L'efficacité probante dont se réclame l'apologétique concorde également avec le genre d'efficacité que sont aptes à produire les motifs de crédibilité. Comme il est dit très justement à l'article APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1512, l'efficacité scientifique de l'apologétique est en rapport avec « l'ambition légitime qu'elle a de produire dans les âmes la certitude ». On ne dit pas, semble-t-il, qu'en tout et toujours l'apologétique est une science, de tout point égale aux sciences réputées les plus rigoureuses, mais que, devant produire la certitude dans les âmes, ses arguments sont efficaces comme si, en tout et toujours, elle était une science. Or, c'est bien là l'efficacité que revendiquent les motifs de crédibilité, *signa certissima divinæ revelationis et omnium intelligentiæ accomodata*. Concile du Vatican, const. *Dei Filius*, c. III, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1639.

Il n'est pas de confirmation plus autorisée de cette première conclusion que l'insistance avec laquelle le concile du Vatican, const. *Dei Filius*, c. III, ramène toute l'effectivité des motifs de crédibilité, dont l'exposition constitue, de l'aveu de tous, la substance de l'apologétique, à la preuve du fait du magistère divin et donc à l'établissement de la crédibilité : *divinæ revelationis signa sunt certissima;... Ecclesiam... manifestis notis instruat, ut ea tanquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci; Ecclesia per se ipsa... est motuum credibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile*.

Si donc l'on entend par doctrine un enseignement

systématisé et prouvé, nous pouvons définir en deux mots l'apologétique : une doctrine de la crédibilité; *summa de credibilitate doctrinæ catholicæ*.

2^o Division de l'apologétique en fonction des preuves de la crédibilité. — La distinction en deux groupes, au point de vue de leur efficacité probante, des motifs de crédibilité, entraîne la distinction de deux espèces correspondantes d'apologétique.

1. Les motifs de crédibilité qui prouvent démonstrativement le fait du témoignage divin donnent lieu à la science *apologétique*. Est véritablement science, en effet, une discipline qui ne fait appel qu'à des principes nécessaires, à des faits capables de vérification expérimentale et s'attache à ne rien conclure des principes et des faits qui n'y soit logiquement contenu. Or, telle est, dans sa filière essentielle, l'apologétique communément enseignée dans les écoles théologiques contemporaines : démonstration de l'existence de Dieu et des attributs qui établissent sa personnalité divine; possibilité d'une révélation; sa nécessité; possibilité et force probante des signes démonstratifs de la crédibilité de la révélation, spécialement des miracles et de la prophétie; possibilité de la vérification soit expérimentale, soit historique, et de la juste appréciation de ces signes démonstratifs; vérification des signes et appréciation de la force probante des signes donnés en regard de l'autorité divine du magistère, du Christ et de l'Église; détermination par les documents des notes de la véritable Église et vérification de ces notes dans l'Église catholique romaine; vérification directe de signes prouvant le divin magistère dans l'Église romaine et son histoire.

Le point de vue formel de cette suite de thèses est la preuve du fait du magistère divin, et donc de la crédibilité de son enseignement : c'est donc bien le point de vue apologétique, tel que nous venons de le définir. Mais, de plus, ces thèses sont coordonnées selon une progression logique rigoureuse, sans hiatus et sans fêlure. Si la matière des propositions offre, au premier abord, un aspect hétérogène, il faut y reconnaître une nécessité de cette doctrine d'ensemble obligée de faire appel aux sciences les plus diverses : philosophie rationnelle, philologie, exégèse, science du document, sciences physiques et naturelles, etc. Ce qui nous importe, c'est que les données que l'apologétique synthétise soient vraiment données, que les principes qu'elle emploie soient au dessus de toute contestation, que ses procédés, expérience, critique, etc., soient de ceux que la science accepte comme instruments de vérité scientifique. Il va de soi qu'avec le progrès des sciences, de leur méthode et de leurs exigences, l'apologétique devra elle-même se renouveler et progresser. Quoiqu'il en soit de ses réalisations actuelles, l'apologétique est donc de tout point possible comme démonstration rationnelle de la crédibilité.

Sur les points principaux de cette démonstration, nous sommes d'ailleurs fixés ou dirigés par l'autorité ecclésiastique. Cf. les thèses souscrites par Bautain, les allocutions et lettres de Pie IX, les c. II et III de la constitution *De fide catholica*, du concile du Vatican avec les canons correspondants. Voir col. 2233 sq. Tous ces documents n'ont pas sans doute la même autorité et d'ailleurs n'établissent pas explicitement la connaissance démonstrative et scientifique des différents éléments de l'apologétique d'ensemble, mais l'insistance qu'ils mettent à revendiquer une connaissance spéculative très certaine de la plupart de ces éléments constitue une forte présomption en faveur de leur vérification par les moyens scientifiques, étant donné que, d'une part, ces thèses se prêtent naturellement aux investigations de la science, et que, d'autre part, le moyen le plus usuel et le plus efficace de produire une certitude rationnelle en matière spéculative est celui d'une dé-

monstration rigoureuse. La thèse de l'efficacité scientifique d'une démonstration de la crédibilité doit donc être conservée, non seulement en raison de sa possibilité intrinsèque, mais encore à cause de la très grande probabilité que lui confèrent les enseignements de l'Église.

2. Les motifs de crédibilité qui ne sont que probables entraînent la constitution d'une *topique apologétique*, qui doit être regardée comme une fonction de la théologie.

a) *La topique apologétique*. — Il s'agit de ces arguments, en soi purement probables, mais qui, étant proportionnés aux exigences intellectuelles de certains sujets, établissent pour eux avec certitude le fait de la révélation et, par là, avec l'évidence requise, l'aptitude pratique des vérités révélées à être crues de foi divine.

Considérée en regard de la force probante abstraite de ses arguments, une apologétique du probable ne saurait avoir la coordination et l'efficacité de la science apologétique. Sans doute, elle est une par le but de ses efforts, la mise en évidence de la crédibilité, *unitate finis*. Mais ses arguments ne sauraient être reliés nécessairement entre eux ni avec leur objet. On pourra les classer d'après des analogies de structure, d'après les esprits qu'ils sont destinés à convaincre, juifs, païens, rationalistes, etc., ou encore les réunir en séries, comme les rhéteurs, d'après l'expérience que l'on aura acquise de la réussite de ces séries pour la persuasion. Mais tout cela ne constituera pas une véritable continuité. Là où la nécessité fait défaut il ne saurait y avoir que des groupements artificiels d'arguments. Voilà pour la systématisation scientifique. De même, au point de vue de l'efficacité, car la vérité apodictiquement établie est un indivisible. Qui ne l'atteint pas, le manque totalement. La science l'atteint infailliblement, parce qu'elle possède en soi les causes infaillibles du savoir en regard d'un objet donné, des principes nécessaires, une méthode adéquatement vérifiée. La probabilité, au contraire, alors même qu'elle atteint et prouve réellement quelque chose au sujet de son objet, ne voit qu'après coup sa réussite et ne peut la prévoir. Il n'y a pas de lien nécessaire entre elle et ce qu'elle prouve. Le dialecticien constate, à ses effets, la réussite de son argumentation, ou encore, il sait d'ailleurs, de science certaine, qu'en dirigeant ses arguments probables d'un certain côté il tombera juste, mais ses arguments ne sauraient lui donner cette certitude puisqu'ils sont par eux-mêmes inefficaces. Par définition, il y a toujours, pour la preuve probable, un aléa à courir. Et donc, tant au point de vue de la coordination intrinsèque ou systématisation des preuves, qu'à celui de leur efficacité en regard de son objet, l'apologétique par les arguments probables ne saurait constituer une doctrine autonome, établissant par ses propres moyens l'existence et les propriétés de la crédibilité.

Mais, si l'on suppose l'apologétique au service d'un moyen de connaissance supérieur, par lequel la crédibilité soit connue d'avance comme objet absolument certain et donné, elle retrouve sa valeur doctrinale. Elle n'a ni l'unité ni l'efficacité d'une doctrine scientifique autonome, mais, au service d'une science supérieure, elle peut jouer le rôle d'une dialectique dont l'œuvre sera de persuader la crédibilité du dogme catholique. De fait, à côté de la partie démonstrative de la logique, le fondateur de cette discipline a ménagé une partie dialectique dont la fonction est de tendre aux choses mêmes que la logique démonstrative prouve apodictiquement, mais en mettant en jeu des arguments probables, délaissés par la première, comme insuffisants pour son point de vue, et qui cependant ont l'avantage d'éclairer bien des aspects de l'objet laissés dans l'ombre par la rigidité de la lumière logique, sorte de lumière diffuse que certains yeux préfèrent à la lumière

crue du grand jour, la seule que d'autres puissent supporter.

La topique est la discipline qui organise ces arguments d'après les classifications extérieures, qui seules leur conviennent, le lien de la nécessité intrinsèque leur faisant défaut. Des majeures universellement consenties y rattachent ensemble une foule de cas particuliers et leur servent de chefs de preuves. L'argument scientifique est lui-même utilisé comme majeure, et justement, le nécessaire n'étant, vu du dehors, que la limite supérieure du probable, comme l'indice et le soupçon sont sa limite inférieure.

Les motifs probables de crédibilité sont susceptibles de cette organisation, puisqu'ils sont probables et que nous savons par la foi que leur objet existe. De fait, ils réussissent, et nous les voyons aboutir à une persuasion entière et à une conviction sans ombre de la crédibilité de la foi. Il y aura donc une topique apologétique, qui consistera comme la topique aristotélicienne dans un groupement des preuves probables, dans des *loci apologetici*, et dans une méthodologie qui donnera les règles de la persuasion apologétique et en fournira des modèles appropriés.

b) *La topique apologétique comme fonction de la théologie*. — Une topique ne saurait prétendre à la certitude, comme à une chose due et normalement obtenue, par la seule force de la probabilité. De fait, la rhétorique oratoire, qui utilise communément les lieux topiques, excipe moins d'un droit que d'un pouvoir de réussite. La dialectique, de son côté, si elle y prétend, s'appuie sur une science. Les deux principaux modes d'argumentation topique n'ont donc pas de prétention scientifique. Ce qu'il y a de spécial dans l'apologétique considérée comme topique, c'est qu'elle a « l'ambition légitime de produire cette certitude » ; c'est que, normalement, les choses doivent se passer *comme si* elle était une science. En effet, on ne saurait trop le redire, il s'agit de justifier moralement un acte de volonté qui commande une adhésion intellectuelle absolue. D'où peut venir à l'apologétique ce surcroît de vigueur probante à laquelle la teneur de ses arguments ne la prédestine pas ?

Ce problème ne se pose pas pour les individus, convaincus de l'existence de la révélation par des motifs proportionnés à leur portée intellectuelle, car ce qu'ils ont à résoudre, c'est une question morale personnelle, à savoir la justification, devant les exigences légitimes de leur raison, de leur adhésion à la foi ; mais il se pose pour le corps de preuves qui prétend à procurer normalement cette conviction, condition d'une adhésion intellectuelle absolue, par des arguments qui ne sont intrinsèquement que probables et donc incapables d'apporter les garanties indispensables.

On pourrait songer à étayer la topique apologétique sur la science apologétique, et la considérer comme une argumentation à l'appui, comme une discipline de seconde ligne qui ne se suffit qu'autant qu'elle est soutenue et secondée par une doctrine plus ferme. Mais cette solution se heurte à la position par nous précédemment acceptée de la non-nécessité d'une apologétique démonstrative. Voir col. 2213 sq. Il pourrait, absolument parlant, se faire que la topique apologétique fût seule à justifier l'aptitude des objets de notre foi à être crus de foi divine, puisque les théologiens admettent que la démonstration de la crédibilité n'est pas nécessaire absolument, ni pour la foi individuelle, ni même pour la foi de l'Église. Ce n'est donc pas de ce côté que la topique apologétique doit chercher un point d'appui. Mais nous avons admis plus haut que la grâce de foi elle-même, soit à son début, soit déjà consommée, prêtait quelquefois le concours de ses lumières aux motifs de crédibilité probables. Dans ce cas, ils apparaissent comme des *instruments* au service de la grâce

illuminatrice de la foi, et leur valeur ne peut plus être mesurée au seul contenu objectif qu'ils développent devant l'intelligence spéculative. Un argument probable possède ainsi, *en droit*, une valeur de conviction absolue, non par sa teneur d'argument, mais par la vertu de la lumière supérieure qui l'emploie. Cette adoption de la raison par la foi, si légitime dans le cas où il s'agit de communiquer à des arguments rationnels une force suffisante pour prouver avec une certitude sans réplique la crédibilité, et pour justifier la foi d'un individu, ne pourrait-elle pas être généralisée, en sorte que tous les arguments probables fussent conçus comme étant au service de certitudes antérieures, d'origine surnaturelle, qui en légitimeraient, en tout et pour tout, l'emploi ?

C'est notre manière de voir. La certitude que la grâce de Dieu communique à des arguments probables pour produire la connaissance certaine du fait de la révélation et l'évidence de la crédibilité dans les consciences individuelles, convient au corps même de ses arguments, organisé en topique apologétique, si on considère celle-ci sous la dépendance de la théologie, car la théologie puise une certitude absolue, qu'elle est apte à communiquer à ses organes, dans les vérités de foi qui sont ses principes et par lesquelles elle communique directement avec la science de Dieu.

Or, précisément, la science théologique n'argumente pas seulement dans le but d'édifier le système lié des vérités de foi et des vérités de raison et d'étendre ainsi son domaine par voie de développement intrinsèque, mais, dit saint Thomas, étant dans son ordre métaphysique, c'est-à-dire cette science première, suprême, à laquelle incombe le soin de défendre ses propres principes, les vérités de foi, elle argumente contre ceux qui les nient soit en prenant pour point de départ les vérités admises en commun, soit même, lorsque rien n'est admis communément de part et d'autre, en résolvant les objections. Or, ce qui fait la force *a priori* de cette discussion, c'est, dit le saint docteur, que la théologie étant fondée sur la vérité infaillible, et d'ailleurs, comme il y a impossibilité à démontrer le contraire du vrai, il est manifeste d'avance que les objections, alléguées contre la foi, ne sont que des arguments caducs. *Sum. theol.*, I^a, q. 1, a. 8. Cf. bulle *Apost. regimini* de Léon X, n. 119, § 2, n. 120, § 3, *Bull. rom.*, édit. de Turin, t. v, p. 601.

Appliquons ce principe à la preuve de la crédibilité par les arguments probables, et considérons la topique apologétique comme un organe, une fonction, un service de la théologie, et nous comprendrons la possibilité, pour un corps d'arguments probables, de posséder un droit *a priori* à produire la certitude, qui le constitue, sinon à l'état de science, du moins à l'état d'instrument normal de conviction parfaite vis-à-vis de la crédibilité, et qui manifeste la légitimité de « l'ambition qu'elle a de produire dans les âmes la certitude ».

Bien entendu, cette adoption de la topique apologétique ne garantit pas la valeur intrinsèque des arguments employés; elle la suppose, et donc, si la probabilité d'un argument n'est qu'apparente, il ne saurait engendrer la conviction, sauf dans le cas d'une suppléance surnaturelle totale, où l'argument n'est pour rien dans l'effet produit; mais, étant donnée sa sérieuse probabilité, la communication que lui fait la théologie de sa propre certitude lui donne le droit d'opérer ce qu'il est par lui-même insuffisant à produire. Capreolus dit justement : *Medium probabile, quando concurrunt cum medio necessario, ad causandum assensum respectu ejusdem conclusionis, non causat assensum opinativum in actu; quia medium necessarium tollit rationem objecti opinionis scilicet formidinem et infirmans adhesionem... Et ideo in tali casu causatur solum assensus scientificus. In IV Sent.*, l. III, dist. XXV, q. 1, a. 3, § 2, ad 4^{um}, édit. Paban-Pègues, col. 332. Le

cas individuel de la production légitime de la certitude par des arguments probables pris comme instruments des grâces d'illumination de la foi, se trouve ainsi transposé dans l'ordre de la doctrine objective qui aspire universellement par des moyens probables à produire les certitudes nécessaires et l'évidence de la crédibilité. Et ce résultat est obtenu, dans un cas comme dans l'autre, en considérant le probable comme instrument du certain antérieur, ici de l'illumination divine personnelle, là des lumières divines authentiques qui éclairent la théologie.

Ainsi entendue, la topique apologétique rentre dans la théologie argumentatrice, *Sum. theol.*, I^a, q. 1, a. 8, avec cette modalité spéciale que, en elle, la théologie n'argumente pas pour bâtir la systématisation du dogme, ce qui est la *théologie proprement dite*, ni pour dirimer les débats qui s'élèvent à propos des différentes manières d'entendre la systématisation rationnelle du dogme, ce qui est la *polémique*, ni pour défendre un dogme spécial contre ses adversaires incrédules, ce qui est la *controverse*, mais pour défendre contre toute attaque et pour prouver à toute intelligence *le fait du témoignage divin* à l'appui des vérités révélées et *l'évidence de la crédibilité* des vérités révélées, ce qui est proprement l'objet de l'*apologétique* qui est spécifiquement, comme nous l'avons dit, une doctrine de la crédibilité.

Nous revenons ainsi à la conception traditionnelle de la théologie scolastique, qui considérait l'apologétique moins comme une suite de thèses organisées en vue d'aboutir à la crédibilité, ce qui est la conception moderne de la science apologétique, que comme une défense autonome des principes de la foi par la théologie contre les négateurs de ces principes, voir APOLOGÉTIQUE, t. 1, col. 1514, et rattachait cette défense, comme à son fondement infaillible et à son principe directeur, à la théologie elle-même, *ibid.*, conçue comme une émanation directe de la science de Dieu. Idée, dont témoignent toutes les œuvres des théologiens de la grande époque, qui intercalaient dans le traité de la foi, à propos de son objet, des traités défensifs contre les païens, musulmans, juifs, protestants. Idée dont on ne peut contester le profond à-propos théologique, si tant est que la crédibilité rationnelle soit une propriété spécifique de l'objet de foi et qu'il soit naturel d'en traiter la justification en traitant de l'objet de foi.

IX. DÉCISIONS CANONIQUES. — La notion de crédibilité rationnelle n'a donné lieu que fort tard à des controverses. Il faut remonter jusqu'au XVII^e siècle pour rencontrer les premières décisions canoniques qui la concernent directement. Voir cependant la proposition 96^e de Raymond Lulle et le corollaire de la proposition 18^e de Pic de la Mirandole qui s'y rapportent indirectement. Denzinger, *Enchiridion*, n. 474, 619.

La première série de décisions a pour occasion le mouvement probabiliste des XVI^e et XVII^e siècles. Le principe général du probabilisme, à savoir que l'on agit prudemment en suivant une opinion probable, fut appliqué au jugement de crédibilité qui est destiné à justifier prudemment la foi divine, et cette application donna lieu à la condamnation des propositions suivantes par Innocent XI le 2 mars 1679. Cf. Denzinger, n. 1021, 1036-1038, 1040.

Prop. 4^a. *Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens ductus opinione minus probabili.*

Cette proposition de Jean Sanchez fut portée explicitement sur le terrain de la crédibilité par Thomas Sanchez, S. J. Viva, *Damnatae theses*, prop. 4^a, condamnée par Innocent XI; cf. Thomas Sanchez, *Opus morale*, l. II, c. 1, n. 6, Lyon, 1661, p. 86. Le jésuite Viva qui avait cru retrouver chez saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. 1, a. 4, ad 2^{um}, un appui pour cette

proposition est vivement repris de sa bévue par Patuzzi, O. P., *Theologia mor.*, tr. IV, c. II, n. 16, p. 8.

Prop. 9^e. *Voluntas non potest efficere ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad id impellentium.* — Prop. 10^e. *Hinc potest quis prudenter repudiare assensum quem habebat supernaturalem.*

Ces deux thèses qui constituent la 11^e des thèses soutenues à Anvers le 16 avril 1674 par Arnaud Marchant, O. M., étaient précédées chez cet auteur de la proposition suivante qui les éclaire : *Judicium creditibilitatis, quo judicamus de honestate fidei, ejusque necessitate, voluntati servit ut firmiter, invicteque assensum imperet, non intellectui, ut certius firmitusque assentiat.* Cf. Viva, p. 46 sq.

Prop. 21^e. *Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine, qua quis formidet ne non sit locutus Deus.*

La première partie de cette proposition est dans Ripalda, S. J., *De ente supern.*, t. IV, *De fide*, disp. VI, sect. v, n. 58, 63, 68. Lyon, 1646, p. 84 sq. Elle avait été émise déjà par Tolet, *In Sum. theol.*, II^a II^e, q. 1, a. 4, concl. 5; cf. aussi Pontius, *Supplementum in Scoti comment. in Sent.*, l. III, dist. XXV, n. 159-166; mais ces auteurs soutiennent cette première partie de manière à se préserver de la deuxième avec laquelle elle fait corps, semble-t-il, dans la condamnation. Ripalda recourt, pour cela, à l'intervention de suppléances surnaturelles sur le jugement de crédibilité subjectif, produit par des motifs probables, *ibid.*, n. 75, 76; cf. Viva, *loc. cit.*, p. 51, ou à l'absence de tout autre motif contrebalançant l'influence du motif probable. *Ibid.*

Prop. 23^e. *Fides late dicta ex testimonio creaturarum simile motivo ad justificationem sufficit.*

Une conséquence de cette proposition est la distinction de ce que l'on appelle métaphoriquement le témoignage des créatures en faveur de Dieu et du témoignage proprement dit, et donc de la crédibilité improprement dite, qui est suggérée par le §. 6 du Ps. xcii : *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis*, et de la crédibilité proprement dite, qui résulte de la parole d'un témoin. Viva attribue cette proposition à Véga, à D. Soto, dans le *De natura et gratia*, qui l'aurait rétractée (*ceninit palinodiam*), dans son commentaire sur le l. IV des Sentences. On l'attribuait aussi à Ripalda qui proteste, *De fide*, sect. xvii, n. 212, contre cette imputation.

Il faut passer au XIX^e siècle pour trouver une deuxième série de décisions. Les conséquences pour la crédibilité des doctrines protestantes sur la foi n'ont été en effet explicitement condamnées qu'à cette époque. Encore, avant d'en venir à elles, l'Église rencontra-t-elle sur sa route le traditionalisme.

On trouvera, t. II, col. 482-483, à l'article BAUTAIN, les trois séries de propositions souscrites par l'abbé Bautain. Les propositions 2-6 de la première série, 2-6 de la seconde, 4 de la troisième, expriment l'enseignement commun touchant la force probante des motifs de crédibilité et la possibilité de leur reconnaissance. On trouvera de même à l'article BONETTY, t. II, col. 1020 sq., les propositions souscrites par Bonetty. Le P. Dublanchy y fait valoir la portée de la première pour la preuve de la crédibilité par sa confrontation avec l'encyclique du 9 novembre 1846 dont elle est extraite. *Recueil des allocutions et encycliques*, Paris, 1865, p. 173 sq. La proposition 3^e du même document met en évidence l'influence de la grâce sur la recherche de la crédibilité. *Loc. cit.*, col. 1024. A rapprocher de ces deux séries de propositions la proposition 7^e du *Syllabus* de 1864.

Le troisième document est fourni par le concile provincial de Cologne de 1860. Le c. v, *De fidei et scientiæ*

discrimine, dirigé contre les erreurs d'Hermès, voir ce mot, établit, en se référant à l'encyclique du 9 novembre 1846, la portée et la force des motifs de crédibilité, leur capacité d'adaptation, la nécessité de la connaissance certaine du fait du témoignage divin, cf. les propositions condamnées par Innocent XI, l'usage de la raison pour conduire à la foi avec l'aide de la grâce. Cf. *Concilio collectio Lacensis*, t. v, p. 277-281.

Le quatrième document qui clôt la genèse doctrinale de la crédibilité est constitué par la constitution I^{re} du concile du Vatican, éclairée par les *schemata* de ses formes successives et les déclarations des rapporteurs de la commission touchant les corrections à faire aux premières rédactions.

La première rédaction consacrait un chapitre spécial à la nécessité des motifs de crédibilité. Il y est dit que, notwithstanding l'obscurité intrinsèque de l'objet de foi, l'assentiment que nous lui donnons n'en est pas moins raisonnable, parce que Dieu a rendu très croyables, *credibilia nimis*, ses assertions. *Neque enim talem instituit suæ revelationis ordinem, quo homines interno instructi ad fidem perducerentur, sed cum internis Spiritus Sancti auxiliis, externa creditibilitatis motiva, velut certa revelationis divinæ argumenta, præsto esse voluit.* La preuve de l'autorité de cette méthode est fournie par l'Évangile et la prédication des apôtres desquels il appert : *notas aliquas ad dignoscendam divinam revelationem a Deo ipso esse dispositas, atque ad has notas juxta ordinem a Deo institutum pertinere facta divina, quæ externa sint et hominibus etiam ante fidem susceptam cognoscibilia tanquam signa divinæ locutionis.* On conclut que la raison, pour éviter toute erreur, doit s'efforcer de reconnaître avec certitude que Dieu a réellement parlé : alors seulement, elle engagera son obéissance à la divine vérité. Suit une première rédaction du canon qui est aujourd'hui le 3^e de la III^e section de la constitution *De fide catholica*. *Collectio Lacensis*, n. 16, col. 510.

Dans les annotations de ce premier schéma, il est déclaré quelles sont les erreurs visées dans ce chapitre et les précédentes décisions canoniques auxquelles se réfèrent les motifs de la définition. Les erreurs sont d'abord celles des protestants qui attribuent le pouvoir de discerner le fait de la révélation à l'expérience interne, au sens religieux, au témoignage de l'esprit, à l'immédiate certification de la foi. Calvin, *Instit.*, l. I, c. VII, n. 1, 5. Voir CALVINISME, t. II, col. 1399 sq. Ils nient ainsi, disent les *annotationes*, la nécessité des motifs de crédibilité ou ne les admettent qu'à titre auxiliaire, en supposant déjà la foi existante. Ce sont ensuite les sentimentalistes modernes, comme Schleiermacher, *Doctr. fidei*, § 41, qui prêtent au sens religieux naturel, à l'indigence de l'âme religieuse le même pouvoir de discernement. Quant aux faits surnaturels envisagés comme motifs de crédibilité, ils sont, d'après eux, intelligibles, si l'on n'a pas la foi, et par conséquent on ne peut avoir une persuasion certaine de la vérité du fait de la révélation sans la foi. Cf. Denzinger, *Vier Bücher der religiösen Erkenntnis*, l. I, 2, cité sous le nom de *De cognitione religiosa*, t. II, p. 305 sq., par la *Collectio Lacensis*, n. 16, col. 528.

Les décisions canoniques antérieures, auxquelles se réfèrent les annotations, sont la 21^e des propositions condamnées par Innocent XI, les thèses approuvées par le saint-siège et souscrites par Bautain en 1840, le passage déjà cité de l'encyclique du 9 novembre 1846. *Ibid.*, col. 528-529.

Le motif des décisions prises est que, sans les critères extrinsèques, *nullus amplius remanet modus certus discernendi revelationem veram a fictitia*. Le sens intérieur, le témoignage du Saint-Esprit sont, en effet, sujets à des illusions. C'est, de plus, la porte ouverte à

toutes les défections sous le prétexte que la religion catholique ne satisfait plus ni l'expérience intime ni le sens religieux. *Ibid.*

Dans les explications données à la commission théologique par le rapporteur, J.-B. Franzelin, S. J., sur ce c. VII, on note la variabilité des motifs de crédibilité en regard des exigences personnelles, mais on maintient la nécessité, même pour les ignorants, d'un motif de crédibilité *captui accommodatum*, toutes réserves faites pour les suppléances divines nécessaires pour parer à l'imperfection de la présentation externe de la foi. Il est insisté sur ceci que ce chapitre est dirigé contre les partisans du critère interne. *Collectio Lacensis*, col. 1622-1623.

Dans la deuxième forme de la constitution *De fide*, le c. VII n'est plus et ne sera plus désormais qu'une partie du c. III de la première partie, la seule qui devint définitive. A partir de ce moment, on n'y fera plus que des modifications accidentelles. Nous pouvons donc passer à la cinquième forme qui est la forme actuelle.

Dans le c. III de la constitution *De fide catholica*, la raison d'être des motifs de crédibilité est énoncée en ces termes : *ut nihilominus fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset*, où l'on a évité de reproduire le mot *rationalis obsequium* de l'encyclique de 1846 et du c. VII, lequel est emprunté à saint Paul, mais a chez lui un sens littéral qui n'a pas de rapport avec la question de la foi. Les motifs de crédibilité y apparaissent : 1^o comme des preuves externes de la révélation adjointes par la volonté de Dieu aux secours intimes du Saint-Esprit ; 2^o comme des faits divins, *imprimis miracula et prophetias* ; 3^o comme manifestations de l'ordre divin dans l'ordre d'efficacité et d'intelligibilité et par suite ; 4^o comme signes à la fois très certains de la révélation divine et adaptés à la force intellectuelle de tous ; 5^o comme preuves *traditionnelles* utilisées par Moïse, les apôtres et le Christ lui-même.

L'expression célèbre dans la théologie, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. I, a. 6, ad 2^{am}, *non crederet nisi videret esse credendum*, du c. VII a été supprimée de la rédaction définitive, mais uniquement parce qu'elle exprimait la même chose que ces paroles : *licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi cæcus*, qui les suivaient et qui sont demeurées : *defendi possunt certissime sed non sunt necessaria*, dit le rapporteur. Cf. *Collectio Lacensis*, col. 174, emend. 37.

Pour mieux justifier le canon 6^o qui définit que les fidèles n'ont jamais de justes raisons d'abandonner la foi qu'ils ont acceptée sous le magistère de l'Église, un dernier paragraphe enseigne qu'à l'Église catholique appartiennent tous les signes *quæ ad evidentem fidei christianæ credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita*, et que l'Église elle-même, par son étonnante propagation, par sa sainteté, par la fécondité des bonnes œuvres, par l'unité catholique, par sa stabilité invincible, est un grand et perpétuel motif de crédibilité et un témoignage irréfragable de l'autorité de son message.

Les quatre derniers canons du c. III ont rapport à la crédibilité.

Can. 3. *Si quis dixerit revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, anathema sit.*

Cette définition est dirigée, dit le rapporteur M^{re} Conrad Martin, contre les partisans d'une vague sentimentalité, *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 184 ; contre les protestants, contre les tenants de la 21^e proposition condamnée par Innocent XI, contre les thèses des traditionalistes condamnées en 1840, d'après le rapporteur M^{re} Gasser. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 87.

Can. 4. *Si quis dixerit miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas inter fabulas et mythos ablegandas esse ; aut miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianæ originem rite probari, anathema sit.*

Ce canon est dirigé contre les panthéistes et contre certains Allemands dont M^{re} Gasser a voulu taire les noms, *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 56-57, et qui sont, d'après M. Vacant, Max Müller, Kuhn, Strauss. *Études théologiques sur la constitution Dei Filius*, t. II, p. 56, 57.

Can. 5. *Si quis dixerit assensum fidei christianæ non esse liberum, sed argumentis humanæ rationis necessario produci aut... anathema sit.*

Dirigé selon M^{re} Conrad Martin contre Hermès, dont les ouvrages avaient été déjà notés par l'Index le 7 janvier 1836 comme contenant des erreurs touchant les motifs de crédibilité. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 184. Cf. bref de Grégoire XVI, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1487.

Can. 6. *Si quis dixerit parem esse conditionem fidelium atque eorum qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint, fidem, quam sub Ecclesiæ magisterio jam susceperunt, assensu suspensio in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suæ absolverint, anathema sit.*

Dirigé d'après M^{re} Gasser, *ibid.*, contre Hermès et d'autres erreurs signalées par les évêques allemands. Ce seraient, d'après Vacant, *loc. cit.*, p. 167, les erreurs de l'indifférentisme condamnées par la proposition 15^e du *Syllabus*.

Dans l'encyclique *Æterni Patris*, 4 août 1879, Léon XIII ne fait que répéter la doctrine du concile du Vatican. Il regarde comme l'un des usages normaux de la raison la preuve de la crédibilité et revient sur son efficacité, particulièrement sur celle de l'argumentation qui considère l'Église elle-même comme motif de crédibilité.

Enfin le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu* du 4 juillet 1907 contient plusieurs propositions qui concernent, de près ou de loin, la crédibilité, parmi lesquelles celle-ci qui est la 25^e : *Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum*. Pie X, dans l'encyclique du 8 septembre 1907, reproche aux philosophes catholiques modernistes de détruire, par leur agnosticisme, les motifs de crédibilité, part. I, § 1.

Viva, *Damnatæ theses ab Innocentio XI* ; Milante, *Exercitationes in propositiones Innocentii XI*, n. IX, p. 408 sq. ; Van Baust, *Veritas in medio seu D. Thomas propositiones prædamnans*, § de fide, p. 105 ; Patuzzi, *Theol. mor. de fide*, c. II, n. 9, 10 ; Perrone, *De locis theologis*, part. III, sect. I, c. I, a. 2, § 2, *De hermesianismo*, dans *Prælectiones theol.*, édit. Migne, t. II, col. 1355 ; Id., *Réflexions sur une méthode théologique* (Hermès), dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. XIV, col. 954 sq. ; Vacant, *Études théologiques sur la const. Dei Filius*, t. II, c. III, a. 98 ; Grandérath, *Constitut. dogmaticæ*, part. I, c. III, p. 81 sq. ; Schifflini, *De virtutibus infusis*, disp. III, sect. VII, n. 146 ; Billot, *De virtutibus infusis*, c. XVII, § 2, p. 296.

X. LA CRÉDIBILITÉ DANS L'ÉCRITURE SAINTES. — 1^o Ancien Testament. — La notion de la crédibilité rationnelle apparaît pour la première fois dans l'Exode, IV, 1-9 : *Respondens Moyses ait : Non credent mihi, neque audient vocem meam, sed dicent : Non apparuit tibi Dominus*. Les miracles de la baguette changée en serpent et de la lèpre guérie sont la réponse du Seigneur, *ut credant, inquit, quod apparuerit tibi Dominus Deus*, 5 ; *si non audierint sermonem signi prioris, credent verbo signi sequentis*, 8. Ce passage a été utilisé par saint Jean Damascène et Innocent III pour donner l'idée de la crédibilité. Voir col. 2248, 2264. Les miracles sont mis en relation avec la foi. Num., XIV, 11. *Quousque non credent mihi, in omnibus signis quæ feci coram eis*. Deut., XIII, 1, on apprend à limiter la preuve par

la prophétie et à juger du miracle par la doctrine; par contre, Deut., XVIII, 21, à l'objection tacite : comment puis-je juger que telle doctrine est parole de Dieu, Moïse répond : *Hoc habebis signum quod in nomine Domini propheta illa prædixerit, et non e venerit, hoc Dominus non est locutus*. Ces textes ont été utilisés pour la crédibilité par Rupert de Deutz. Voir col. 2260.

Dans les Juges, VI, 17, à l'appel de l'ange du Seigneur, Gédéon répond : *Si inveni gratiam coram te, da mihi signum quod tu sis qui loqueris ad me*. L'ange se rend à son désir, un feu miraculeux consume le sacrifice; et Gédéon, *videns quod esset angelus Domini ait : Heu! mi, Domine Deus, quia vidi angelum Domini facie ad faciem*.

Au I. III des Rois, XIII, 3; cf. XVIII, 25 sq., à l'appui de la promesse de la naissance de Josias; *in sermone Domini* — expression répétée six fois dans le texte — le prophète annonce un miracle qui s'opère aussitôt. Selon Nicolaï, se basant sur la concordance générale des circonstances et l'emploi de l'expression typique *in sermone Domini*, c'est ce passage qui aurait inspiré à saint Thomas son texte le plus décisif en faveur de la rigueur de la preuve de la crédibilité par le miracle. *Sum. theol.*, II-II^e, q. v, a. 2, édit. Nicolaï, Paris, 1663, p. 14, in margine.

Isaïe, VII, 9, d'après la version de Théodotion et de saint Jérôme, a fourni le texte : *Nisi credideritis, non intelligetis*; cette version, acceptée par saint Chrysostome et saint Augustin, fut utilisée au moyen âge contre la recherche des raisons de croire; le texte de l'Écclésiastique, XIX, 4 : *Qui credit cito levis est corde*, a servi à définir le rôle prudentiel des motifs de crédibilité; la version de la Vulgate du Ps. XCII, 5, *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis*, a été citée comme formulant la crédibilité évidente, par nombre de théologiens. Saint Augustin lisait encore *credita*, au lieu de *credibilia*, dans l'Itala. Le sens du mot *πιστολόγησαν* que lisaient les Pères grecs se rend plutôt par *fidelia*. Le contexte du psaume semble indiquer le témoignage rendu à Dieu par les créatures. L'original hébreu veut tout simplement dire que les commandements ou les promesses de Dieu ne trompent pas. Cf. Ps. CXVIII. C'est donc par pure accommodation, pour ne pas dire plus, qu'on applique ce texte à la crédibilité dont il est d'ailleurs une formule heureuse.

2^e Nouveau Testament. — 1. Les Synoptiques. —

a) *Saint Matthieu*. — Dans la guérison du paralytique, le miracle est mis en relation avec l'affirmation du pouvoir de remettre les péchés : *Ut autem sciatis quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, tunc ait paralytico : Surge, etc.*, Matth., IX, 6, pouvoir qui vient d'être déclaré appartenir en propre à Dieu. Marc., II, 7; Luc., V, 21. L'incrédulité est blâmée à raison des miracles accomplis, *Væ tibi Corozain*. Matth., XI, 21 sq.; XII, 41; cf. Luc., XI, 30. La marche de Pierre sur les flots est suivie de la confession : *Vere Filius Dei es*. Matth., XIV, 33; cf. VIII, 27. — b) C'est à saint Marc que nous devons le texte spécifique de la crédibilité : *Illi autem profecti prædicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis*, Marc., XVI, 20 (ne pas séparer *confirmante de sequentibus*). Le texte, IX, 38 : *Nemo est enim qui faciat virtutem in nomine meo et possit cito maleloqui de me*, formule à souhait le rapport nécessaire entre la vérité de la prédication évangélique et le miracle accompli à son appui. — c) *Saint Luc* rapporte le motif de crédibilité donné par l'ange à la bienheureuse Vierge : *Et ecce Elisabeth... concepit in senectute sua*, I, 36. Après la résurrection du fils de la veuve de Naïm : *magnificabant Deum dicentes : Quia propheta magnus surrexit in nobis*. Luc., VII, 16.

2. *Saint Jean*. — Son Évangile a une importance exceptionnelle pour la question à cause du caractère

de formule de ses textes et du grand nombre de commentaires des Pères et des théologiens auxquels ils ont donné lieu. — a) Très souvent le miracle est représenté suivi de l'adhésion de la foi : *Quia dixi tibi : vidi te sub ficu, credis*, I, 50; *hoc fecit initium signorum Jesus in Cana Galilee... et crediderunt in eum discipuli ejus*, II, 11; *multi crediderunt in nomine ejus videntes signa quæ faciebat*, II, 23; cf. II, 22; *multi crediderunt in eum Samaritanorum propter verbum mulieris testimonium perhibentis : Quia dixit mihi omnia quæcumque feci*, IV, 39; cf. IV, 53; *Tu quid dicis de illo qui aperuit oculos tuos? Ille autem dixit : Quia propheta est*, IX, 17. — b) Les contemporains de Jésus voient une relation étroite entre le miracle et l'adhésion de la foi : *Quod signum ostendis nobis quia hæc facis?* II, 18; *scimus quia a Deo venisti magister; nemo enim potest hæc signa facere quæ tu facis nisi fuerit Deus cum eo*, III, 2; *quod ergo tu facis signum, ut videamus, et credamus tibi?* VI, 30; *Christus, cum venerit, numquid plura signa faciet quam quæ hic facit*, VII, 31; *nisi esset hic a Deo, non poterat facere quidquam*, IX, 33. — c) En présence de cette mentalité, Jésus a deux attitudes : a. il l'approuve : *Ipsa opera, quæ ego facio, testimonium perhibent de me, quia Pater misit me*, V, 36; cf. X, 25; *sed ut manifestentur opera Dei in illo*, IX, 3; *si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi*, X, 37, 38; *infirmis hæc non est ad mortem, sed pro gloria Dei, ut glorificetur Filius Dei per eum*, XI, 4; *ut credant quia tu me misisti. Hæc cum dixisset, voce magna clamavit : Lazare, veni foras*, XI, 42, 43; *alioquin propter opera credite*, XIV, 12; *si opera non fecissem quæ nemo alius facit, peccatum non haberent*, XV, 24; *infer digitum tuum huc... et noli esse incredulus, sed fidelis*, XX, 27. — Même attitude pour la preuve par les prophéties : *Scrutamini Scripturas... illæ sunt quæ testimonium perhibent de me*, V, 39; *si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit*, V, 46. — b. il réproche une foi qui ne serait fondée que sur ces signes : *Nisi signa et prodigia videritis, non creditis*, IV, 48; et il ouvre l'horizon de la foi spontanée et surnaturelle : *Hæc testimonium perhibent de me, sed vos non creditis quia non estis de ovis meis*, X, 26. Cf. des exemples de cette foi suivant la conviction produite par les signes : les Samaritains, *jam non prepter tuam loquelam credimus, ipsi enim audivimus et scimus quia hic est vere Salvator mundi*, IV, 42; l'aveugle né, IX, 38; Thomas Didyme, XX, 29, *aliud vidit et aliud credidit*, dit saint Grégoire, *In Evang.*, I, II, homil. XXVI, P. L., t. LXXVI, col. 1201. Par ailleurs, absence de cette foi, à la suite de ces arguments, V, 40; VIII, 47; IX, 41. Sa cause : *cum autem tanta signa fecisset coram eis, non credebant in eum... propterea non poterant credere, quia iterum dixit Isaïas : Excæcavit oculos eorum, et induravit cor eorum, ut non videant oculis et non intelligant corde...*, XII, 37-43, etc. De la comparaison de ces deux attitudes il résulte que les preuves naturelles de la crédibilité ont, selon l'Évangile de saint Jean, une valeur efficace en soi pour la crédibilité, mais que la foi, non plus la crédibilité, demande en outre des dispositions du cœur et le don de Dieu. Finalement, la conclusion de l'évangéliste est que ces preuves prouvent : *Multa quidem et alia signa fecit Jesus... Hæc autem scripta sunt ut credatis quia Jesus est Christus, Filius Dei*, XX, 30, 31.

3. *Les Actes et les Épîtres*. — Dans Act., II, 22, nous trouvons mise dans la bouche de saint Pierre, l'expression : *Jesus Nazarenum, virum approbatum a Deo in vobis, virtutibus, et prodigiis, et signis, quæ fecit Deus per illum in medio vestri...* Le miracle de Pierre, Act., III, 16, est donné comme une preuve de la vérité de la foi au nom de Jésus; cf. IV, 10, le prophète annoncé par Moïse, Act., III, 21, 26; par Isaïe, VIII, 25.

A noter, XIII, 12, ce tour de phrase : *Tunc proconsul, cum vidisset factum, credidit, admirans super doctrina Domini*. — Dans la 1^{re} Epître aux Corinthiens, xv, la vérité de la prédication de saint Paul est rendue par lui solidaire de la résurrection du Christ : *Quod si Christus non resurrexit, vana est fides vestra*, etc., 17. L'apôtre s'est d'ailleurs attaché, 4-9, à donner les arguments scripturaires et les preuves de *visu* qui rendent caduque son hypothèse de la non-résurrection. Dans l'Épître aux Hébreux se trouve un texte souvent cité par les Pères et les théologiens comme étant, avec le dernier verset de saint Marc, la meilleure formule scripturaire de la crédibilité : *Quæ cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab his quæ audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis, et variis virtutibus, et Spiritus Sancti distributionibus*, II, 4. Dans I Pet., III, 15, le texte souvent cité lui aussi : *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quæ in vobis est, spe*, contient une notion très exacte de la crédibilité rationnelle, souvent utilisée. A noter dans II Pet., I, 16-19, le passage qui commence par ces mots : *Non enim doctas fabulas secuti...* et où, à l'appui de la prédication apostolique, sont invoqués le témoignage céleste miraculeusement entendu lors de la transfiguration, et, plus loin, le témoignage des prophètes : *Habemus firmiorem propheticum sermonem*, texte cité par la constitution *Dei Filius*, c. III. Par contre, nous devons noter deux textes employés abusivement à propos de la crédibilité : a) *Rationabile obsequium vestrum*, que l'on traduit : Que votre foi soit raisonnable. L'idée est juste en soi et la glose s'inspire sans doute de l'expression : *obsequium fidei vestræ*, Phil., II, 17, du même apôtre. Mais le contexte manifeste que c'est là un sens accommodatrice, et qui ne peut être adapté à la foi que par analogie comme l'a fait, après Innocent III, *Serm.*, II, in *conc. Later.* IV, Mansi, t. XXII, col. 974, Pie IX, encyclique du 9 novembre 1846, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1498, b) *Lingux in signum sunt non fidelibus sed infidelibus, prophetiæ autem non infidelibus sed fidelibus*, I Cor., XIV, 22, a été employé pour signifier que les miracles sont destinés exclusivement aux infidèles et l'argument par les prophéties aux fidèles. C'est une interprétation induite, car il s'agit ici du don de prophétie et non de la prophétie des faits futurs. Elle renferme d'ailleurs cette idée juste que les fidèles n'ont pas besoin, comme tels, de miracles pour croire, et que les prophéties, si on les considère, non dans leur réalisation miraculeuse, mais comme des affirmations divines sur l'objet de foi, à l'instar de plusieurs Pères grecs, exigent la foi antécédente : *Si crederitis Moysi, crederetis forsitan et mihi. De me enim ille scripsit*. Joa., V, 46.

XI. LA CRÉDIBILITÉ CHEZ LES SAINTS PÈRES. — Les saints Pères, sauf de rares exceptions, n'ont pas traité, *ex professo* et d'une manière abstraite, de la crédibilité rationnelle. C'est principalement de leurs apologétiques, de leurs sermons, de leurs commentaires sur l'Écriture sainte que l'on peut en extraire la notion. On ne la trouve guère développée qu'en fonction des motifs de crédibilité, spécialement des miracles et des prophéties. L'histoire de la notion est donc inséparable de l'histoire des motifs de crédibilité. — Quant aux miracles, les idées régnantes sur la magie ont invité les Pères, non pas toujours, cf. Saltet, *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, décembre 1905, p. 326; Lagnier, *Méthode apologétique des Pères du III^e siècle*, Paris, 1906, mais souvent, « à se priver d'une preuve dont la valeur pourtant ne faisait pas de doute à leurs yeux. » Turmel, *Histoire de la théologie positive*, 2^e édit., t. I, c. I, p. 10. Un autre motif de cette réserve, à partir du III^e siècle surtout, est l'éloignement des miracles du Nouveau Testament et la difficulté de leur vérification, que l'on tourne cependant, en les appuyant aux pro-

phéties ou au témoignage de l'Église, ou encore en concluant leur existence de la constatation d'effets persistants qui n'auraient pu, estime-t-on, arriver sans eux, comme la conversion du monde. Cf. Turmel, *op. cit.*, p. 12. Rarement, pour les établir, on fera appel à l'histoire proprement dite. En ce qui concerne les prophéties, signalons les trois sortes d'argumentation auxquelles elles donnent lieu. Tantôt on les regarde comme des oracles d'hommes inspirés, et, de la foi qu'on leur suppose accordée, par les Juifs par exemple, on conclut que le Christ, décrit dans ces oracles, mérite la foi que l'on accorde aux oracles eux-mêmes. Tantôt, on suppose que les écrivains de l'Ancien Testament sont des sages, et de la supériorité morale et religieuse de leur doctrine sur la doctrine des philosophes, que l'on accuse d'avoir pillé les auteurs sacrés, on conclut la vérité de la foi judéo-chrétienne. Tantôt enfin, on prend pour point de départ l'antériorité de fait des prophéties sur leur réalisation, et de cette réalisation on conclut que Dieu est l'auteur des prophéties et que ce qui est prédit, étant voulu par lui, est marqué d'un caractère divin. C'est l'argument devenu classique.

La tradition grecque et la tradition latine concernant notre sujet ont, chacune, leur développement à part et ne se compénètrent que rarement. Nous les interrogeons séparément.

1^o Les Pères grecs. — La plupart, surtout parmi les apologistes, tiennent du néoplatonisme l'idée d'une manifestation de la raison divine dans la philosophie ancienne et établissent une sorte de continuité entre cette révélation naturelle et la révélation chrétienne. La foi est avant tout l'adhésion à ce témoignage intérieur. De là, souvent, une certaine indécision sur le point précis qui sépare la connaissance naturelle de la foi surnaturelle, un rôle plus accentué accordé à la raison dans ce qu'on appelle couramment la *démonstration* de la vérité chrétienne; de là aussi, le passage fréquent de l'usage des motifs extrinsèques qui prouvent l'autorité du témoignage à l'usage des raisons intrinsèques qui tendent à légitimer directement les mystères. Ce n'est pas la foi chrétienne qui est absorbée dans la raison, mais plutôt la raison qui est conçue comme un premier témoignage de Dieu dont les assertions viennent se mêler à celles de la révélation surnaturelle en les corroborant. La ligne de démarcation que constituera plus tard la notion de crédibilité extrinsèque ou rationnelle affleure souvent, mais n'est pas encore fixée.

Nous donnons maintenant la parole aux textes, ne citant que les plus importants et les plus décisifs. De brèves remarques, quand il en sera besoin, les situeront dans leur milieu ou souligneront leur signification.

Saint Quadrat († 125) d'après Eusèbe. — De son *Apologie pour la religion chrétienne* il nous reste un fragment, conservé par Eusèbe, où le caractère visible, public, des miracles du Sauveur est vigoureusement mis en relief. Il y est dit que quelques-uns de ceux qui furent l'objet de ces miracles vivaient encore du temps de Quadrat. Évidemment, l'apologiste voit là un témoignage en faveur de la vérité de la religion chrétienne, analogue sans doute à celui que voyait saint Paul, I Cor., xv, 6, dans la survivance des témoins de la résurrection, bien que la brièveté du texte ne permette qu'une conjecture. *P. G.*, t. V, col. 1259.

Saint Justin († 163). — Pour lui, très spécialement, la révélation chrétienne n'est que l'achèvement de la révélation que Dieu opère par la raison. *Apol.*, II, n. 8, *P. G.*, t. VI, col. 457. Il insiste donc sur ce que la foi chrétienne est en harmonie avec la raison, et pour ainsi dire se démontre, *Apol.*, I, n. 10, au rebours de celle des païens, *ibid.*, n. 54, tout en se rendant compte de ce que ses dogmes ont d'incroyable pour la raison, *Apol.*, I, n. 19, *P. G.*, t. VI, col. 356, ce qui écarte toute idée de démonstration intrinsèque. Les motifs princi-

poux, dont il use pour persuader l'accord de la raison et de la foi, seront donc des motifs extrinsèques : la sublimité de la doctrine chrétienne, *Apol.*, I, n. 11-14, *P. G.*, t. VI, col. 341 sq.; *Apol.*, II, n. 12, col. 464, et surtout la démonstration par les prophéties, qu'il préfère à celle des miracles exposée aux objections tirées de la puissance de la magie : « Pour que l'on ne nous objecte pas que c'est grâce à l'art de la magie que le Christ a fait les miracles qui l'ont fait estimer Fils de Dieu, nous entreprenons une démonstration où les paroles céderont aux faits, où les choses futures prédites d'avance nous obligeront à croire par leur réalisation conforme à leur prédiction. » *Apol.*, I, n. 30, *P. G.*, t. VI, col. 373. Cf. n. 31, col. 376. « Comment croirions-nous à un homme crucifié qui se déclare le Fils premier-né d'un Dieu inengendré, qui nous dit qu'il jugera le genre humain, si nous n'étions en présence de témoignages qui le concernent, prédits avant sa venue, réalisés par elle? » *Ibid.*, n. 53, col. 405. « Si tu veux bien souffrir que je te prouve par des raisons que nous n'avons pas été trompés... je vais te démontrer que ce n'est pas à de vaines fables que nous avons cru. » *Dial. cum Tryphone*, n. 9, col. 413. Cf. pour cette démonstration spécialement n. 63, col. 620-621 sq.

Bien que le concept même de la foi surnaturelle ne soit pas très nettement distingué de celui de la connaissance naturelle chez saint Justin, on trouve dans ces textes et d'autres semblables une idée juste de l'aptitude des assertions de la foi à être présentées comme naturellement croyables. Il faut ajouter que ce travail rationnel, pour aboutir, doit, selon ce Père, être exécuté avec la bonne volonté qui aspire à la vérité, *Dial. cum Tryphone*, n. 39, 55, col. 562, 596, aidé par la prière et que la conviction chrétienne qui en résulte est le fruit de l'illumination divine. *Ibid.*, n. 7, col. 492. Tout cela implique la notion complète de la crédibilité, avec les antécédents et conséquents psychologiques moraux et surnaturels que systématisera la théologie de l'avenir.

Méliton de Sardes (170). — « Les œuvres du Christ après son baptême, et surtout ses miracles, montraient et prouvaient au monde la divinité qui se cachait dans sa chair. Car, étant à la fois Dieu et homme parfait, il nous manifestait ses deux natures : sa divinité, par les miracles qu'il accomplit pendant trois ans après son baptême; son humanité par ses trente années avant son baptême, pendant lesquelles, sous l'humilité de sa chair, il cachait les signes de la divinité, étant cependant le vrai et éternel Dieu. » *P. G.*, t. V, col. 1221, fragment du *De incarnatione*, I, III, conservé par Anastase le Sinaïte. Cf. *P. G.*, t. LXXXIX, col. 229. Ce qui caractérise ce passage c'est que les miracles y sont envisagés comme des effets divins qui dénotent la divinité de leur cause, non comme des signes à l'appui de la divinité d'un témoignage. Cf. plus loin saint Cyrille d'Alexandrie et saint Thomas d'Aquin.

Athénagore (177). — « Nous avons pour témoins de ce que nous pensons et croyons les prophètes qui, inspirés du Saint-Esprit, nous ont instruits sur Dieu et les choses divines. Et vous-mêmes, qui surpassez les autres par la prudence et la piété envers la vraie divinité, vous confirmerez qu'il est irrationnel que nous cessions de croire à l'Esprit de Dieu qui a dû comme des instruments la bouche des prophètes, pour adopter des opinions humaines. » *Legatio*, n. 7, *P. G.*, t. VI, col. 904. La crédibilité, qui résulte de la divinité du témoignage, est nettement rendue dans ce texte.

Théophile d'Antioche († vers 186). — Il dégage bien la notion générale de la foi au témoignage, et, devant saint Augustin, voir col. 2253, l'envisage comme la voie universelle d'arriver à la science. « Si le laboureur croit à la terre, le matelot au navire, le malade

au médecin, ne voudras-tu pas croire à Dieu dont tu as reçu tant de bienfaits? » *Ad Autolycum*, I, I, n. 8, *P. G.*, t. VI, col. 1037. La pureté du cœur est nécessaire pour reconnaître Dieu. *Ibid.*, n. 2, col. 1028. Mais la foi a aussi sa démonstration : « Moi aussi je fus incrédule, mais après une étude plus attentive, je crois (à la résurrection). En même temps je tombai sur les saintes Écritures des saints prophètes qui par l'Esprit-Saint ont prédit, et les choses présentes telles qu'elles arrivent, et les choses futures telles qu'elles arriveront. L'événement des premières est pour moi une démonstration; je ne suis plus incrédule : je crois, obéissant à Dieu. » *Ibid.*, n. 14, col. 1046. Cette dernière phrase est l'expression rigoureuse et complète de la notion de crédibilité extrinsèque.

Saint Irénée († 202). — Il dit, parlant des gnostiques : « Ils sont si loin de ressusciter un mort, comme en ont ressuscité le Seigneur, et, par leur prière, les apôtres... qu'ils ne croient pas que ce soit possible à l'égard de l'homme entier. » *Cont. hær.*, I, II, c. XXXII, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 825. « S'ils opèrent quelque chose c'est par la magie... faisant voir des apparitions qui cessent aussitôt, et qui ne durent même pas un instant; ce n'est pas à Jésus, mais à Simon le Mage qu'ils ressemblent. De ce que le Seigneur a ressuscité d'entre les morts le troisième jour, s'est montré aux disciples et, sous leurs yeux, a été reçu au ciel, eux qui ne meurent, ni ne ressuscitent, ni ne se manifestent à personne, montrent ainsi qu'ils n'ont pas des âmes semblables à celle de Jésus. Que s'ils prétendent que ce ne sont là que des fantômes, nous les accuserons aux prophéties, et nous leur montrerons par elles que toutes choses le touchant, ont été prédites, et accomplies, et qu'il est l'unique Fils de Dieu. » *Ibid.*, I, II, c. XXXII, *P. G.*, t. VII, col. 828. La finale développe explicitement l'argument en faveur de la filiation divine du Christ par l'accomplissement des prophéties, d'où ressort le but et l'intention de la discussion sur le miracle qui précède. Personnellement saint Irénée le croit possible et probant.

Les *Recognitiones*, attribuées à saint Clément, œuvre apocryphe qui relève probablement du commencement du III^e siècle, débute par le récit fictif d'une crise d'âme qui tient au genre des Confessions de saint Augustin et de l'*Opusculum de sua conversione* d'Hermann. Voici, d'après la traduction de Rufin, comment se présente au héros de ce drame psychologique la prédication évangélique : *Ut autem sermo ejus fide dignus, ac divinitatis plenus esse crederetur, virtutes multas et signa et prodigia mira efficere jussione sola dicebatur, ita ut, tanquam a Deo potestatem habens, surdos faceret audire...*, etc., I, I, n. 6, *P. G.*, t. I, col. 1214. La première instruction que lui fait saint Pierre contient cette exhortation : *Et ideo ante omnia fidem prophetæ, omni cum examinatione oportet probari; quem cum cognoveris vere esse prophetam, de reliquo cuncta ei credas oportet... que quavis fide suscipi videantur, ante habita tamen probatione creduntur*, etc. *Et his dictis, tam mihi aperte et tam dilucide... exposuit, ut ego mihi ante oculos habere et manu contricare viderem probationes, quas de prophetica veritate protulerat.* *Ibid.*, n. 16, 17, col. 1215. Ces textes suffisent pour montrer la conception rigoureuse qu'un anonyme, probablement ébionite, se faisait de la crédibilité et de sa preuve, au commencement du III^e siècle.

Clément d'Alexandrie (215). — On trouve en propres termes l'idée de la crédibilité rationnelle dans les *Stromates* : « Le vulgaire exige des démonstrations comme gage de la vérité, il ne se contente pas de la vertu salvifique nue de la foi... Que les choses que nous disons soient probables et dignes de foi, πιστεύειν ἄξια, les Grecs s'en apercevront, s'ils écoutent

attentivement les réflexions suivantes. Le semblable instruit son semblable. Réponds au sot selon sa sottise, dit Salomon. A ceux qui demandent qu'on leur parle selon leur sagesse il faut leur répondre en la manière qui leur est familière, afin que, en prenant comme point de départ leurs propres conceptions, on puisse les amener plus facilement à croire à la vérité. » *Strom.*, V, c. III, P. G., t. IX, col. 36. La foi dont il s'agit ici est bien la foi au Dieu révélateur, cf. *Protreptic.*, c. X, P. G., t. VIII, col. 215, etc., la foi d'autorité, comme le constate le P. de la Barre, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 189. Là n'est pas, du reste, la difficulté pour Clément d'Alexandrie qui, reprenant l'idée de saint Justin, tient pour la continuité du magistère révélateur du Verbe sous les trois formes de la philosophie, des prophéties de l'Ancien Testament et de l'Evangile, témoin ce texte : « Il est naturel que la foi au Verbe qui se trouve à l'origine de la spéculation philosophique dans l'acceptation des premiers principes, se retrouve au début de ce complément parfait qu'apporte à la philosophie la gnose chrétienne. » *Strom.*, II, c. IV, P. G., t. VIII, col. 946. La difficulté serait plutôt dans l'identité de fond qui, selon Clément, semble parfois exister entre la raison et la foi surnaturelle, difficulté commune à toutes les doctrines chrétiennes à tendance néoplatonicienne, si elle ne trouvait sa solution dans la théorie qui, nous l'avons dit déjà, bien loin de réduire la connaissance de foi à n'être qu'une connaissance rationnelle, considère celle-ci comme une première grâce, *loc. cit.*, col. 946, « un don de Dieu, » *Strom.*, V, c. XIII, P. G., t. IX, col. 123 sq., « une révélation encore imparfaite du Verbe. » *Ibid.* D'où, le tour que prend chez Clément la démonstration apologetique : a) Vis-à-vis des Grecs, elle consistera à montrer l'harmonie de la révélation chrétienne avec ce que la philosophie renferme de plus pur, de plus beau, de plus choisi, (τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημι) *Strom.*, I, c. VIII, P. G., t. VIII, col. 732, à manifester, sous le même rapport, sa supériorité et sa transcendance. b) Vis-à-vis des Juifs, il sera fait appel à la réalisation des prophéties. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 182, 183. c) D'une manière plus générale, la recherche de Dieu et la reconnaissance de sa doctrine véritable s'opère cependant par les signes : « Le signe que notre Sauveur est le Fils de Dieu, ce sont les prophéties qui ont prédit son avènement, les témoignages qui l'ont accompagné, les miracles qui ont suivi son ascension. Le signe que la vérité est parmi nous, c'est que le Fils de Dieu nous a instruits. » *Strom.*, VI, c. XV, col. 345. Il n'est qu'exact d'ailleurs de dire qu'à aucun moment Clément d'Alexandrie n'isole la preuve de la crédibilité de son milieu psychologique, moral et surnaturel. La préparation morale qui va au devant du don divin demeure l'un des facteurs décisifs de la foi. Il a d'ailleurs étudié l'usage de la raison qui suit la foi et constitue la gnose que celui qui la précède et la prépare. Il n'est pas un théologien attitré de la crédibilité. C'est en quoi il diffère d'Origène et d'Eusèbe.

Origène († 254). — Sa controverse avec Celse l'oblige à envisager la préparation à la foi, ou, selon son langage, sa démonstration ; sous ce rapport, il apparaîtra à tout esprit non prévenu comme l'ancêtre direct de l'apologetique traditionnelle moderne, ce qui tient sans doute à ce qu'il a pour adversaire le païen dont la position et les objections rappellent davantage l'incrédulité moderne en regard de laquelle s'est constituée cette apologetique, Celse, que M^{re} Freppel compare justement à Voltaire. *Origène*, t. II, leçon xxx. Déjà, dans le *Περὶ ἀρχῶν*, I, IV, *in principio*, P. G., t. XI, col. 341 sq., qui représente la gnose d'Origène, nous rencontrons une démonstration complète de l'inspiration divine des saintes Ecritures. Ses arguments sont tirés de la propagation merveilleuse de la doctrine chrétienne, col. 344-

345; cf. col. 351; de la réalisation par le Christ des prophéties de l'Ancien Testament, col. 345-353. Ils aboutissent, selon l'auteur, à prouver que ce ne sont pas ici paroles d'hommes, mais paroles de Dieu, οὐκ ἀνθρώπων εἶναι συγγράμματα πεπιστευμένους Θεοῦ λόγους, etc., col. 353, expressions qui sont l'équivalent de la crédibilité rationnelle.

A une objection tirée d'un texte, où Platon déclare difficile de trouver l'architecte et père de l'univers, Origène répond que cela est impossible, si l'on n'est aidé par celui qu'on cherche, et que l'on ne trouve qu'après avoir fait son possible, avouant ainsi qu'on a besoin de lui. *Cont. Cels.*, I, VII, n. 42, col. 1482. C'est reconnaître comme cause de la foi la grâce et les dispositions morales ; à Celse qui demande que l'on fasse appel à la raison pour admettre les dogmes, il répond que les philosophes eux-mêmes débutent par une foi sans raison, ἀλόγῳ τι, dans leur philosophie, *ibid.*, I, I, n. 10, col. 673, et de cette conduite qu'il montre être la loi générale des choses humaines approuvée par la raison, voir col. 2254, saint Augustin il conclut qu'il est bien plus conforme encore à la raison d'être croire à Dieu, le maître de toutes choses, et à celui qui déclare que Dieu seul doit être honoré. *Ibid.*, n. 11, col. 676. « A la vérité si, dans l'histoire, un autre se présentait comme l'envoyé de Dieu, il y aurait lieu à comparaison, mais Jésus est le seul. » *Ibid.*, I, VI, n. 11, col. 1306. D'ailleurs il est faux que les chrétiens croient sans preuves. « Il y a chez eux autant qu'ailleurs examen des dogmes, des prophéties, des Evangiles, etc. Demandez plutôt à ces foules qui se sont converties, si elles ont corrigé leurs mœurs sans avoir auparavant, à l'exception de quelques ignorants, examiné à fond les principes de la doctrine. » *Ibid.*, I, I, n. 9, col. 673. « Ce changement total de vie prouve d'ailleurs à lui seul que le médecin providentiel des âmes est intervenu. » *Ibid.* « Nous pouvons reprendre en notre faveur le mot de saint Paul : En rien vous n'avez cru témérairement. » *Ibid.*, I, VI, n. 10, col. 1303. Toute cette suite est une mise en œuvre parfaite du mouvement d'âme aboutissant au jugement prudentiel de crédibilité. En dehors de la démonstration par la confrontation avec la philosophie, dont Celse avoue l'efficacité (c'est celle qu'affectionnait Clément d'Alexandrie), la doctrine chrétienne a, selon Origène, « sa démonstration propre, à laquelle ne peut être comparée la dialectique grecque. C'est, comme dit l'apôtre, la manifestation de l'esprit et de la puissance, de l'esprit par les prophéties, de la puissance par les miracles, » *ibid.*, I, I, n. 2, col. 656; « surtout par le miracle de la victoire du christianisme malgré les persécutions. » *Ibid.*, n. 3, col. 661. Origène revient souvent sur les miracles et l'impossibilité d'attribuer ceux du Christ à la magie. *Ibid.*, I, I, n. 38, col. 733; n. 46, col. 744; I, II, n. 8, col. 806; n. 49, col. 873. « Faire rentrer une âme dans son corps déjà fétide depuis quatre jours qu'elle l'avait quitté, voilà qui n'appartient à personne si ce n'est à celui qui avait entendu le Père dire : Faisons l'homme à notre image et ressemblance... Et cette doctrine qui portait à l'amour du créateur selon la loi et les prophètes, qui réprimait les vices et formait les mœurs à la piété, que manifestait-elle d'autre à ses témoins, sinon qu'il était vraiment Fils de Dieu, celui qui faisait de telles choses. » *In Matth.*, tom. XII, n. 3, P. G., t. XIII, col. 979. Autre texte : « Il faut remarquer, à l'adresse de ceux qui estiment que la divinité du Sauveur ne peut être fortement prouvée par l'Evangile de saint Matthieu..., que la connaissance de leurs pensées dont Jésus fait ici preuve n'est pas une chose humaine. Seul le Seigneur connaît les cœurs des hommes. » *In Matth.*, tom. XII, n. 6, P. G., t. XIII, col. 989.

Mais Origène insiste surtout sur le miracle intérieur de la conversion morale, *ibid.*, n. 48, col. 869; sur la supé-

riorité effective de la morale chrétienne sur la morale païenne, I. VII, n. 49, col. 1491. Tout en reconnaissant l'obscurité des prophéties, antérieurement surtout à leur accomplissement, I. I, n. 48, col. 749; I. VIII, n. 41, col. 1436, il les déclare claires et convaincantes. *Ibid.*, n. 49-51. Pour lui, d'ailleurs, c'est la caractéristique de la divinité de prédire les choses futures, dont la prévision dépasse les forces humaines, et que leur événement fait juger l'œuvre du Saint-Esprit, I. VI, n. 10, col. 1305. On rencontre aussi, chez Origène, l'idée de la relativité des motifs de crédibilité : « Il faut leur répondre que les raisons qui invitent à la foi sont nombreuses, que parfois ceux que n'émeut point la démonstration par le miracle sont frappés par une autre, que Dieu a de nombreux moyens de faire admettre aux hommes, que le Dieu qui est au dessus de toute la création, a pris la nature humaine, » etc. *In Joa.*, tom. II, P. G., t. XIV, col. 170. Tout le passage est à lire. En réunissant cette doctrine de la relativité et des suppléances divines à celles concernant la préparation morale exigée, la force probante des motifs de crédibilité, la notion même de crédibilité extrinsèque relatée ci-dessus, on formerait un traité origéniste remarquablement complet et équilibré sur ce sujet.

Eusèbe († 340) — L'occasion de la partie apologétique de son œuvre est « le reproche fait aux chrétiens de ne pas se servir de la raison, d'adhérer à ce qui leur agréait avec une foi inconsidérée, un assentiment fait de négligence et de témérité, de n'avoir aucune preuve certaine et évidente qui démontre la vérité de ce qu'ils promettent; c'est, disent-ils, en raison de cette foi, que ne critique et ne corrobore aucun examen rationnel, qu'on les appelle fidèles ». *Præpar. ev.*, I. I, c. I, P. G., t. XXI, col. 26; cf. c. III, col. 29; *Demonst. ev.*, I. I, c. I, P. G., t. XXII, col. 21. Le but d'Eusèbe est de montrer que c'est là une calomnie, que la doctrine évangélique est en harmonie avec ce qu'il y a de meilleur dans les doctrines des gentils et les dépasse, en sorte qu'elle trouve en elles sa préparation. *Præpar. ev.*, *ibid.* Il fera appel pour cela aux preuves très sages et très évidentes qu'ont données ses prédécesseurs, et aux commentaires des saintes Écritures par lesquels, « à l'instar des géomètres » — le mot est textuel — « ceux qui ont prêché depuis le commencement, ont démontré la parole de piété. » *Præpar. ev.*, I. I, c. III, col. 32. Il démontre que « ce n'est pas par une foi sans raison, μή ἄλλω πείσει, mais mûs par des motifs d'une grande sagesse et importance pratique, que les chrétiens ont embrassé la vraie piété ». *Ibid.*, c. V, col. 44. Les preuves qu'Eusèbe utilise sont les prophéties, les miracles du Christ, sa doctrine divine et pleine de piété, l'héroïsme de sa vie, le miracle de la réalisation de la prophétie concernant la propagation de sa doctrine. *Demonst. ev.*, I. I, c. I, P. G., t. XXII, col. 16 sq.; cf. pour la mise en œuvre de ces arguments, *ibid.*, I. II-X, spécialement I. IX. D'ailleurs Eusèbe concède que, pour les ignorants, on se contente d'exciter en eux la foi, et de les instruire sommairement; « c'est là un procédé légitime, car tout en ce monde débute par la foi. » *Præpar. ev.*, I. I, c. V, col. 44, 45; cf. I. XII, c. V, VII. Voir saint Augustin, col. 2253. Les Pères grecs, Justin, Clément d'Alexandrie, Origène et d'autres ont affectionné le mot de démonstration. Mais nul ne l'a mis davantage en saillie qu'Eusèbe qui en fait le titre de l'un de ses ouvrages. Il va jusqu'à négliger de nous informer des circonstances de grâce et de psychologie morale qui sont tout à l'entour de la preuve. Attitude bien grecque qui se tient entièrement dans l'objet.

Saint Basile († 379). — « Que la foi précède tout discours sur Dieu : la foi, non la démonstration..., la foi que n'engendrent pas des raisonnements mathématiques, mais l'œuvre du Saint-Esprit. *In nomine Iesu*

Christi Nazareni, surge et ambula : cette parole était suivie d'un effet du Saint-Esprit. Par ce miracle la divinité du Fils unique était admise par les témoins. Qu'est-ce qui force davantage l'assentiment, dis-moi, d'un raisonnement bien lié, ou d'un miracle évident et qui dépasse toute puissance humaine ? » *Hom. in Ps. CXV*, P. G., t. XXX, col. 104. Nous n'avons rencontré sur notre sujet dans les œuvres du saint docteur que ce passage d'un sermon regardé comme authentique. Bardenhewer, *Patrologie*, 1901, p. 242. Le miracle y apparaît comme une signature divine, mise au bas de l'affirmation de l'apôtre, et qui contresigne son contenu. Puisque, d'autre part, ce contenu est déclaré inaccessible à la démonstration rationnelle, c'est bien sa crédibilité extrinsèque que prouve le miracle.

Saint Jean Chrysostome († 407). — a) Il affirme énergiquement l'indépendance de la foi vis-à-vis de la raison. *In I Cor.*, homil. IV, P. G., t. LXI, col. 31-36. Il reconnaît l'impuissance de la raison pour comprendre les mystères. *De incomprehensibili Dei natura*, n. 2, P. G., t. XLVIII, col. 710; *Exposit. in Ps. CXV*, P. G., t. LV, col. 321-323. Il ne néglige pas l'importance des dispositions morales : *Generatio ista signum querit*. « Il a pitié d'eux comme de malades incurables, d'eux qui, après une telle démonstration de sa puissance, viennent le tenter. Car ils ne s'approchaient pas pour croire mais pour le prendre en défaut. S'ils étaient venus pour croire, il leur eût donné des miracles. » *In Matth.*, homil. LIII, n. 2, P. G., t. LVIII, col. 528. Cf. *In Act. apost.*, homil. XIX, n. 4, P. G., t. LX, col. 154.

b) Cependant Jean Chrysostome regarde comme indispensable une vue claire de la crédibilité rationnelle. L'homélie IX^e sur les Actes des apôtres contient un résumé de la prédication apologétique de saint Pierre, n. 2, où se trouve mise en œuvre d'une manière remarquable l'idée de la crédibilité. P. G., t. LX, col. 77. Cf. homil. XXIII, col. 179. On trouvera d'autres textes : *In Joa.*, homil. LVIII, P. G., t. LIX, col. 318; *In Act. apost.*, homil. XIII, n. 2, P. G., t. LX, col. 107; *In Joa.*, homil. XL, n. 1 sq., P. G., t. LIX, col. 230 sq.

c) Les miracles sont, pour saint Jean Chrysostome, des motifs efficaces de crédibilité. Textes : « Le Christ a fait des miracles, afin que paraissant ainsi digne de foi, ἀξιόπιστος, et attirant à soi, il introduisit la vertu dans le monde. » *In Matth.*, homil. XLVII, n. 4, P. G., t. LVIII, col. 480. « La démonstration des miracles te conduit à la connaissance de la foi. » *In princip. Act.*, homil. IV, P. G., t. LI, col. 106. Cf. *In Matth.*, homil. XXXVI, P. G., t. LVII, col. 415; *In Joa.*, homil. LXIV, P. G., t. LIX, col. 358. « Le livre des Actes est principalement une démonstration de la résurrection; celle-ci une fois crue, le reste va de soi. » *In Act. apost.*, homil. I, P. G., t. LX, col. 16.

Saint Jean Chrysostome va jusqu'à dire que les miracles ont été nécessaires pour les incrédules : « Comment l'aurait-on reconnu pour ce qu'il était sans les miracles ? La dignité de sa doctrine, la prophétie, le miracle, étaient autant d'insinuations adressées, pour leur faire examiner ses actes, aux âmes des auditeurs, âmes ainsi acquises d'avance. » *In Joa.*, homil. XXIII, P. G., t. LIX, col. 139. « Nous n'avons pas besoin de vision, la foi tenant lieu de tout; car les miracles sont donnés non pour les fidèles, mais pour les incrédules. » *In Matth.*, homil. XII, t. LVII, col. 205.

Les miracles ont été pleinement vérifiables : « Remarque comme Pierre tient à des témoins oculaires, malgré la venue du Saint-Esprit... : Témoin de la résurrection. Car celui-là était plus digne de foi qui pouvait dire : celui qui mangeait, buvait et a été crucifié, c'est lui qui est ressuscité. » *In Act. apost.*, homil. III, n. 3, P. G., t. LX, col. 38. Cf. *In Matth.*, homil. XXIX, P. G., t. LVII, col. 360; *Sur saint Babylas*, etc., n. 3, 4, P. G.,

t. I, col. 538-539; In Joa., homil. LXXXVII, P. G., t. LIX, col. 473.

Conclusion des textes sur les miracles : « Notre-Seigneur Jésus-Christ, admirable qu'il était par ses préceptes non moins que par ses miracles, est justement adoré et cru Dieu. » *Sur saint Babylas*, etc., n. 2, P. G., t. I, col. 535.

d) L'argument tiré des prophéties conclut chez lui de la manière classique : « Comment oses-tu demeurer incrédule, après de pareilles démonstrations de sa puissance, voyant d'une part les choses annoncées si longtemps d'avance, d'autre part leur réalisation parfaite, sans rien d'omis ? Ce ne sont pas là de nos inventions : nos témoins sont ceux qui ont reçu et conservé ces livres, nos ennemis. » *Que le Christ est Dieu*, n. 11, P. G., t. XLVIII, col. 828.

e) Le grand miracle est d'ailleurs celui de la conversion du monde : « Quelles sont donc les choses qu'un païen est obligé d'avouer, qu'il ne peut nier ? — Que le Christ ait fondé la race des chrétiens : il ne niera pas qu'il a établi les Églises à travers le monde. C'est de là que nous tirerons la démonstration de sa puissance, et nous montrerons qu'il est vraiment Dieu. Ce n'est pas le fait d'un pur homme, dirons-nous, d'envahir un tel globe, terre et mer, en si peu de temps, d'appeler à une telle vie des hommes accoutumés à des mœurs absurdes, adonnés à une telle perversité... » *Que le Christ est Dieu*, n. 1, P. G., t. XLVIII, col. 814. Cf. In Act. apost., homil. I, n. 4, P. G., t. LX, col. 19.

f) « Tout se tient dans l'œuvre de Dieu, prophéties, miracles, établissement du christianisme, etc., et c'est la foi qui le fait voir, et c'est encore ici une contre-épreuve de vérité. On reprochait à la foi de n'être pas une chose apodictiquement démontrable, bien plus, d'être une tromperie. Paul répond que c'est par la foi que se font les grandes choses, non par les raisonnements. Comment cela ? Par la foi, dit-il, nous avons l'intelligence de l'organisation des siècles par la parole de Dieu, le visible sortant de l'invisible. » In Epist. ad Heb., c. XI, homil. XXII, P. G., t. LXIII, col. 154.

Saint Cyrille d'Alexandrie († 444). — Il utilise ordinairement les miracles d'une manière spéciale, non comme preuve de la crédibilité de la doctrine, mais comme preuve directe de la divinité de la cause qui les produit. Saint Thomas a relevé cette modalité, déjà rencontrée chez Mélicon de Sardes, de la preuve de saint Cyrille. Dans l'article où il prouve que les miracles du Christ suffisaient à établir sa divinité : *Secundo, propter modum miracula faciendi : quia scilicet quasi ex propria potestate miracula faciebat... Per quod ostenditur, sicut Cyrillus dicit, quod non accipiebat alienam virtutem, sed cum esset naturaliter Deus, propriam virtutem super infirmos ostendebat et propter hoc innumerabilia miracula faciebat. Sum. theol., III^a, q. XLIII, a. 4. Cf. S. Cyrille, In Luc., VI, 19, P. G., t. LXXII, col. 587.*

On trouve nombre de textes de même note dans les fragments sur Matthieu et Luc. Mais c'est dans le commentaire sur l'Évangile de saint Jean, source de cette doctrine, que se trouvent les plus significatifs : « Le Christ ne rejette pas le témoignage de Jean..., mais ayant affaire à l'obstination des Juifs, il passe à de plus fortes preuves et se manifeste plus clairement que par la voix d'un homme, par la puissance naturellement réservée à Dieu et l'éclat de ses miracles... » In Joa., v, 34, l. II, P. G., t. LXXIII, col. 397; même idée, v, 36, 37, l. III, col. 408; et, de plus : « Voici de quelle manière j'estime que cela prouve. S'il fait les œuvres du Père, si, ce qui convient au seul Père, il le fait par sa propre puissance, n'est-il pas manifeste qu'ils sont identiques en nature ? » P. G., t. LXXIII, col. 409. Cf. In Joa., x, 33, l. VI, col. 1003; xv, 24, l. X, § Θαυματουργοντι, P. G., t. LXXIV, col. 416; In Joa., xiv, 8, 10, 11, l. IX, col. 204, 214, 216.

Même idée dans l'ouvrage contre Julien. « Nous avons vu le Fils, comme un homme parmi les hommes, invisible avec le Père selon sa nature divine; visible cependant aux esprits dans son unité avec le Père, par sa divinité et la grandeur de ses œuvres : car il accomplissait à même des miracles divins. » *Cont. Jul.*, l. X, P. G., t. LXXVI, col. 1016. — A signaler, pour être complet, dans ce même l. X, col. 1054, l'exigence d'un signe par l'interlocuteur Julien pour prouver la vérité énoncée. La réponse de Cyrille n'est pas favorable à cette exigence, ce qui tient sans doute à ce que le signe dont il est ici question veut être tiré des divinations païennes. Cyrille se rejette d'abord sur ce que la connaissance de la vérité suit la foi, col. 1056; mais plus loin, il argue des témoignages des prophètes plus convaincants que les aruspices, col. 1057; ce qui, même en ce passage, montre qu'il tient pour la preuve de la foi par ces signes.

Théodoret († 458). — Sa *Thérapeutique des maladies des Grecs* met d'abord en lumière le caractère indépendant de la foi. La foi est l'œil qui regarde les choses divines, *Serm.*, I, P. G., t. LXXXIII, col. 811 : « elle est l'adhésion volontaire de l'âme; elle ne peut pas plus se passer de la connaissance que la connaissance ne peut se passer de la foi. » *Ibid.*, col. 815-818. La foi précède, la gnose suit, col. 822 : « Ce que l'aimant est au fer, la parole divine l'est à l'âme du fidèle. » *Serm.*, v, col. 923. « Si les pythagoriciens donnaient pour toute preuve : le maître l'a dit, combien plus devons nous écouter Dieu, *Serm.*, I, col. 806; si Platon exigeait la foi sans preuve à des fables obscènes, il est bien plus juste de croire les apôtres et les prophètes que ne disent rien de fabuleux ni d'incroyable mais des choses dignes de Dieu, saintes et salutaires, » col. 807. Suit le thème fondamental de l'ouvrage : Ce qui empêche les Grecs de voir, ce sont des *maladies*, l'arrogance, l'aveuglement, etc. — Mais, comme les Grecs reprochent aux croyants leur crédulité, prol., col. 784, et de n'apporter aucune démonstration de leurs dogmes, il faut, pour les guérir, réfuter cette calomnie et prouver nos paroles par des faits, col. 806. C'est poser la question apologétique. Ces faits sont : d'abord les enseignements des philosophes eux-mêmes qui, « dépouillés de ce qu'ils ont de nuisible, préparent la foi, » col. 824-825; puis ce sont les motifs de crédibilité : la supériorité morale du christianisme, la vie des chrétiens et spécialement des moines, l'efficacité de la doctrine chrétienne comparée à la stérilité des philosophies, *Serm.*, III, col. 892; v, col. 951; XII, col. 1132; la conversion du monde obtenue avec une pauvreté admirable de moyens, *Serm.*, v, col. 948; VI, col. 988; VIII, col. 1009; IX, col. 1044; l'impuissance des lois persécutrices pour arrêter l'Évangile, *Serm.*, IX, col. 1041-1045, et la toute-puissance des lois de simples pêcheurs. Τοσαύτην εὐργάσαντο τῶν ἐθνῶν μεταβολὴν τῶν ἀλτίων οἱ νόμοι. *Serm.*, IX, col. 1047. Enfin, l'accomplissement des prophéties que l'auteur résume avec force. *Serm.*, VI, col. 989. La preuve de la crédibilité rationnelle se présente donc chez Théodoret, à l'encontre de ce qui existe chez Eusèbe, plutôt comme destinée à guérir une faculté originellement faite pour voir et à réfuter des calomnies des païens, que comme une démonstration. C'est là sa note originale.

Saint Jean Damascène († 750). — La synthèse dogmatique le préoccupe plus que l'apologétique. Je n'ai rencontré qu'un passage qui s'y rattache, mais il est parfait : ce n'est pas parce qu'ils prêchaient et enseignaient que le Christ et Moïse étaient *dignes de foi*, car Mahomet serait lui aussi digne de foi, puisqu'il a enseigné et prêché. Écoute ce qui a fondé la crédibilité de l'un et de l'autre. Quand Moïse fut envoyé par Dieu, il lui répliqua : Je vais, mais ils me diront : Dieu ne t'a pas apparue et il ne t'a pas envoyé, etc. Voir la suite plus

haut, col. 2236. Exod., iv, 1. Moïse ayant été envoyé en cette manière fit ainsi, et à cause de ses actions on eut foi à ses paroles... Le Christ vint à son tour et prouva qu'il était envoyé par Dieu, se rendant digne de foi non seulement par le témoignage de la prophétie de Moïse, mais par des signes, des prodiges, des miracles variés. *Disputatio christiani et Saraceni, ex Theodori Abucaræ concertationibus, ex ore Joannis Damasceni, P. G., t. xciv, col. 1595.*

2° *Les Pères latins.* — Relativement aux causes divines, et aux dispositions subjectives, prière, vertus morales, etc., qui encadrent la recherche de la crédibilité, nous trouvons des *Indices* assez complets à la fin de la Patrologie latine, *Index de virtutibus, P. L., t. ccxx, col. 590 sq.*, ce qui n'existe pas pour la Patrologie grecque. D'ailleurs, pour la littérature apologétique des Pères, M. Jules Martin, *Apologétique traditionnelle*, 3 vol., Paris, 1905, a traité copieusement, et même trop exclusivement, nous semble-t-il, ce point de vue. On trouvera dans cet ouvrage et au mot Foi les textes des apologistes afférents. Nous ne nous occuperons de cet aspect complémentaire du problème de la crédibilité que chez les Pères théologiens et surtout chez saint Augustin, où il a une importance si exceptionnelle que la séparation est difficile et serait préjudiciable.

Tertullien (213). — Ce serait une erreur que de regarder le texte connu de Tertullien : *Et mortuus est Filius Dei : prorsus credibile est quia ineptum, De carne Christi, c. v, P. L., t. II, col. 761*, comme l'expression totale de sa pensée touchant la crédibilité. D'abord, il est manifeste que ces paroles sont, en ce passage, une réminiscence du *Stultia mundi elegit*, cf. *ibid.*, c. iv, et donc doivent s'entendre avec les modérations que comporte l'exégèse de tout paradoxe. Puis, ce n'est pas tant pour l'ineptie en général que Tertullien réclame la foi ; c'est pour la vérité de la chair du Christ, et cela à cause de l'utilité de cette croyance. Voir le contexte. Cf. *inepta, attamen utilia, si quidem meliores, fieri coguntur. Apologet., c. XLIX, P. L., t. I, col. 528.* En réalité, comme le conclut d'une enquête approfondie M. Adhémar d'Alès, dans la pensée de Tertullien, l'adhésion à la religion chrétienne est un acte éminemment raisonnable. *La théologie de Tertullien, c. I, § 5, Paris, 1905, p. 33.* Sans doute, la foi a, selon lui, un objet incompréhensible et connu de Dieu seul. *Apologet., c. XVII.* Elle est un don qu'on peut repousser. *De patientia, c. III, P. L., t. I, col. 1254.* Pour y croire, il faut écouter les hommes inondés de l'Esprit divin que Dieu a envoyés pour prêcher le Dieu unique. *Apologet., c. XVIII, P. L., t. I, col. 377 sq.* Mais leur témoignage est corroboré par les prophéties. *Idoneum, opinor, testimonium divinitatis, veritas divinationis. Apologet., c. XIX, P. L., t. I, col. 391.* Les miracles, à leur tour, prouvent la divinité du Christ. *Virtutes spiritum Dei, passiones carnis hominis, probaverunt. De carne Christi, c. v, P. L., t. II, col. 762; Apologet., c. XXVI, P. L., t. I, col. 400.* Le témoignage des démons les appuie. *Apologet., c. XXI-XXIII, col. 403 sq.* Les mœurs des chrétiens et leur martyre témoignent dans le même sens. *Apologet., c. XXXIX, col. 468; c. XLIX, L, col. 528 sq.* Cf. d'Alès, *loc. cit.*; Turmel, *Tertullien*, Paris, 1905, p. 142. Le témoignage divin a d'ailleurs comme des anticipations dans le *testimonium animæ naturaliter christianæ. Apologet., c. XVII, col. 377.* Ce témoignage ne porte pas sur les dogmes surnaturels proprement dits, ni sur les points historiques du dogme, mais seulement sur les vérités que la raison peut atteindre ou le cœur plus ou moins vaguement désirer. C'est dans ces limites qu'a lieu la coïncidence. Si on lit sous le bénéfice de cette remarque le *De testimonio, P. L., t. I, col. 607*, on se convaincra que la pensée de Tertullien n'a rien de spécifiquement commun avec l'*Apologétique*

par la méthode d'immanence qui prétend aboutir au christianisme intégral, quoi qu'en pense M. Turmel, *Tertullien*, p. 29. C'est une préface, dit justement Adhémar d'Alès, p. 3. C'est une invitation à faire le premier pas, mais il faut ensuite, pour spécifier la foi surnaturelle, la connaissance de son objet *propre*, la vérité révélée, et la manifestation du témoignage divin qui seule peut déterminer la crédibilité de telle ou telle assertion.

Saint Cyprien († 258). — Il regarde l'accomplissement des prophéties par le Christ comme un moyen adéquat de le faire reconnaître pour ce qu'il est et déclare utile pour former les premiers linéaments de la foi la lecture du livre où il narre cet accomplissement. *Testimoniorum liber*, prolog., *P. L., t. IV, col. 677.* Tout le I. II est la mise en œuvre de ce programme. Cf. *Libet de idolorum vanitate*, n. 11, 14. Une reconnaissance du Christ par la constatation de la réalisation des prophéties, ordonnée *ad prima fidei lineamenta formanda*, c'est bien la description d'une connaissance de la crédibilité de son mystère, *Christi sacramentum*. A la preuve par la prophétie s'ajoute la preuve par la résurrection du Christ, *ut vim divinæ majestatis ostenderet. De idolorum vanitate*, n. 14. La preuve par le témoignage du martyr, *qui veritatis testis est*, a peut-être inspiré le mot de Pascal sur les témoins qui se font égorger. *Dolor, qui veritatis testis est, admoveatur, ut Christus Dei Filius, qui hominibus ad vitam datus creditur, non tam præconio vocis, sed et passionis testimonio prædicaretur. De idolorum vanitate*, n. 15, *P. L., t. IV, col. 582.*

Ce texte nous ouvre les perspectives documentaires des *Actes des martyrs*, où nous trouverions épars de nombreux éléments en rapport avec la notion de crédibilité. Nous ne pouvons qu'indiquer le filon, sans entreprendre de l'exploiter. Cf. dom Leclercq, *Les martyrs*, Paris, 1903. En ce moment même une controverse est ouverte sur la portée de ce témoignage pour la crédibilité. Cf. Laberthonnière dans les *Annales de philosophie chrétienne*, septembre 1906. Voir MARTYRS.

Lactance (325). — Si Lactance mérite tout le dédain irrité dont l'accable M. J. Martin, *L'apologétique traditionnelle*, Paris, 1905, t. I, p. 227 sq., 281 ; ce n'est pas le lieu de l'examiner. Sa notion de la crédibilité est la notion traditionnelle : *ad veram nobis religionem sapientiamque veniendum est, quoniam est, ut docebo utrumque conjunctum; ut eam vel argumentis, vel idoneis testibus asseramus et stultitiam... ut nullam penes nos, sic totam penes ipsos esse doceamus. Div. inst., I, III, c. xxx, P. L., t. VI, col. 446.* La disjonctive *vel argumentis vel idoneis testibus* convient fort bien aux deux sortes de vérités, vérités philosophiques et mystères révélés, qui intègrent l'objet de foi. L'idonéité du témoignage du Christ est établie par les miracles et les prophéties : *Disce igitur si quid tibi cordis est, non solum idcirco a nobis Deum creditum Christum quia mirabilia fecit; cf. ibid., I, IV, c. xv, col. 491; sed quia vidimus in eo esse omnia quæ nobis annuntiata sunt vaticinio prophetarum. Fecit mirabilia : magnum putassemus... si non illa ipsa facturum Christum prophetæ omnes uno spiritu prædicassent, etc. Div. instit., I, V, c. III, P. L., t. VI, col. 561; cf. I, IV, c. x, col. 470, 476.* A ces preuves de fond, Lactance ajoute l'héroïsme des martyrs, le miracle de la conversion du monde, la réfutation des fausses religions et des fausses philosophies. Pour les références de ces titres, cf. J. Martin, *loc. cit.*

Arnobé (327). — Arnobé a vigoureusement exprimé l'idée de la crédibilité extrinsèque : le miracle a pour but : *ut homines duri atque increduli scirent non esse quod spondebatur falsum.* a) Le miracle s'adresse aux incrédules ; b) il produit en eux une connaissance rationnelle vraie, *scirent* ; c) dont l'objet est la non-fausseté d'une assertion. C'est complet. *Adv. gent., I, I,*

n. 47, *P. L.*, t. v, col. 779; cf. n. 42, col. 772; n. 45, 46, col. 775-779; l. II, n. 11, col. 826; n. 34, col. 863. Il s'est posé le problème de la vérification des miracles anciens et l'a résolu par l'autorité de la tradition historique : *Sed non creditis gesta hæc. Sed qui ea conspicati sunt fieri... testes optimi, certissimique auctores, et crediderunt hæc ipsi, et credenda posteris nobis haud exilibus cum approbationibus tradiderunt, etc. Instit.*, l. I, n. 54; cf. n. 55, *P. L.*, t. v, col. 792-793.

Si saint Augustin qui a un mot approchant : *veracissimis libris*, ne fait jamais appel à l'autorité historique des Évangiles pour prouver l'existence des miracles, Turmel, *Histoire de la théologie positive*, l. I, c. 1, p. 12, telle n'est pas l'idée d'Arnobé : témoins oculaires et excellents, historiens très sûrs, qui ont cru eux-mêmes sincèrement, et ont transmis leurs preuves, rien ne manque dans ce texte pour parfaire le concept de la tradition historique. Ceux qui de nos jours procèdent par cette voie pour atteindre la crédibilité rationnelle peuvent donc se réclamer tout au moins d'Arnobé.

Saint Hilaire (366). — L'Index des œuvres de saint Hilaire, *P. L.*, t. x, col. 953 sq., nous offre les éléments d'un traité complet de la foi. L'auteur insiste sur son caractère de don, sa liberté, son indépendance vis-à-vis de la raison. La foi précède la raison; elle peut demander cependant la démonstration de la chose crue. Il s'agit dans ces deux affirmations de la raison théologique. L'œuvre spéciale d'Hilaire ne comportait pas une étude de la crédibilité. Cependant il est facile de reconnaître qu'il professait la doctrine commune sur l'évidence rationnelle de la crédibilité. Il fait appel aux miracles pour justifier la foi en la naissance du Fils du Dieu. *Volens itaque Filius nativitatibus suæ fidem facere, factorum suorum nobis posuit exemplum... cum aqua fit vinum, cum quinque panes saturatis quinque millibus virorum... Habueras in exemplo operationum, ut crederes Deum efficere posse, quorum intelligere efficientiam non possis. De Trinitate*, l. III, n. 18, cf. 20, *P. L.*, t. x, col. 86. Il prélude au célèbre dicton de Richard de Saint-Victor, en rejetant sur Dieu, s'il se trompe, l'erreur de sa foi : *Quid me miserum de te fefellisti... Decepit me post rubri maris divisionem gloria descendit de monte Moysi... Hinc ego de te verbis tuis credidi. Perdidit me repertus secundum cor tuum David. De Trinitate*, l. VI, n. 20, col. 172. A propos du texte : *Tanto tempore vobiscum sum; et non nostis me, Philippe*, il se demande sur quoi est fondé le reproche du Sauveur, et il répond : *Cum enim ea quæ gereret propria Deo essent, calcare undas, jubere ventis, intellectu demutatione vini, incrementoque panum cum gestorum fide gerere, fugare demones..., vitam mortuis reddere, et hæc agere carnalem et Dei se Filium inter ista profitentem, hinc querelæ omnis orta conquestio est. De Trinitate*, l. VII, n. 36, col. 230. On remarquera la mise en relation du témoignage avec le miracle : *Dei se Filium inter ista profitentem*, qui développe la notion très précise du verum credible ex testimonio miraculis confirmato. — Le commentaire sur les Psaumes est d'un bout à l'autre une argumentation en faveur de la divinité du Christ tirée des prophéties. La foi en l'avènement du Messie dans le Christ est selon saint Hilaire la clef même de l'intelligence des Psaumes. *In libr. Ps.*, prolog., n. 5, 6, *P. L.*, t. ix, col. 235 sq.

Saint Ambroise († 397). — Il revendique énergiquement l'indépendance de la foi vis-à-vis des arguments philosophiques : *Aufer hinc argumenta ubi fides quæritur, etc. De fide*, l. I, c. xiii, *P. L.*, t. xvi, col. 548. Il ne veut pas, dans l'acte de foi, que l'on demande raison de sa foi au Seigneur : *Etenim quam indignum ut humanis testimoniis de alio credamus, Dei oraculis de se non credamus. De Abraham*, l. I,

c. III, n. 21, *P. L.*, t. xiv, col. 428. Mais, cette affirmation faite de la foi d'autorité, le saint docteur admet, pour ceux qui n'en sont point encore là, une intelligence préliminaire, basée spécialement sur les miracles : *Intellectus ergo datus est etiam his qui perfectam sapientiam non haberent, dum muti loquuntur, mortui resuscitantur. His enim signis intellectum est ab his qui rudes erant et adhuc quasi in cunabulis fidei constituti, ut erat populus nationum, ipse venisse qui exspectabatur. In Ps. cxviii, sect. xviii, n. 8, P. L.*, t. xv, col. 1443. Cette preuve a la portée d'une manifestation évidente : *Dominus autem salvos volens facere peccatores, et occultum cognitione Deum se esse demonstrat, et admiratione factorum... In Luc.*, l. V, n. 12, cf. 13-15, *P. L.*, t. xv, col. 1639. Elle est caractéristique de l'Évangile : *Interrogatus de se, non verbo aliquo, sed factis se esse signavit. Ite, inquit, nuntiate Joanni, quæ audistis et vidistis; cæci vident... Ergo non humanæ ista sed divinæ virtutis insignia sunt, cæcis perpetuæ noctis tenebras aperire, etc. Hæc, ante Evangelium, vel rara vel nulla. In Luc.*, l. V, n. 99 sq., *P. L.*, t. xv, col. 1663. Et l'on est un impie quand on s'y soustrait : *Nos vero impii, qui divinitatis fidem, miraculis operum colligendum, contemplatione corporis negabamus. In Luc.*, l. IV, n. 45, *P. L.*, t. xv, col. 1626. C'est la part faite aux dispositions morales. Et c'est bien le témoignage divin qui est directement l'objet de la preuve par le miracle : *Non interfuimus cum a Patre Dei Filius nasceretur : sed interfuimus cum a Patre Dei Filius diceretur. Si Deo non credimus, cui credimus? Omnia enim quæ credimus, vel visu credimus vel auditu : visus sæpe fallitur, auditus in fide est. An asserentis persona discutitur? Si viri boni dicerent, nefas putaremus non credere; Deus asserit, probat Filius, refugiens sol fatetur, tremens terra testatur. In Luc.*, l. IV, n. 71, *P. L.*, t. xv, col. 1654. La crédibilité en résulte : *Testis doctrinæ virtus est, ut quia quod prædicatur, incredibile mundo est, gestis fieret credibile. In Epist. ad Rom.*, c. 1, *P. L.*, t. xvii, col. 50. On ne peut rendre en termes plus exacts la notion de crédibilité rationnelle extrinsèque. A rapprocher ce passage de l'Ambrosiaster : *Manifestum est quia semper in Deo est veritas, hoc est : Amen, manifestata per Christum, post, per apostolos prædicata ad gloriam Dei, signorum virtutibus testimonium perhibentibus vera esse, quæ promisit Deus per Christum Dominum nostrum. In Epist. II ad Cor.*, c. 1, 20, *P. L.*, t. xvii, col. 280.

Saint Jérôme († 420). — Il n'a pas de théorie sur les rapports de la foi et de la raison : c'est un témoin d'autant plus impartial et plus objectif des idées courantes de son temps. Il lui échappe, dans ses commentaires, des vues qui reproduisent la doctrine commune de la crédibilité extrinsèque. Il paraphrase ainsi le texte d'Isaïe : *Quæ prima fuerunt, ecce venerunt, xliii, 9. Quæ locutus sum, quæ per Moysen prophetasque pollicitus sum, universa completa sunt. Nunc autem annuntio vobis Evangelium, vocationem gentium, passionem Christi, novitatem fidei : ut quomodo priora cernitis rebus expleta, sic et ea quæ nunc polliceor credatis esse ventura. In Is.*, l. XII, c. lli, *P. L.*, t. xxiv, col. 423. C'est la crédibilité prouvée par l'accomplissement des prophéties. Ailleurs il la prouve par les miracles : *Neque enim potuissent omnes gentes in tam brevi tempore credere nisi signorum miraculis fides eorum esset quodammodo extorta. In Is.*, l. xviii, c. lxvi, *P. L.*, t. xxiv, col. 650. A l'appui, plusieurs brèves remarques du commentaire sur saint Matthieu : *ut per virtutem miraculi præteritis apud audientes sermo firmetur. In Matth.*, viii, 1, *P. L.*, t. xxvi, col. 50. — *Ostende te sacerdotibus... ut mundatum videntes leprosum, aut crederent Salvatori, aut non crederent. Si crederent,*

salvarentur; si non crederent, inexcusabiles forent. *Ibid.*, col. 51; cf. *ibid.*, c. ix, 3-6, col. 55. — Arguit in hoc loco Porphyrius et Julianus... stultitiam eorum qui statim secuti sint Salvatore, quasi irrationabiliter quemlibet vocantem hominem sint secuti, cum tantæ virtutes, tantaque signa præcesserunt, quæ apostolos antequam crederent, vidisse non dubium est. In *Matth.*, l. I, c. ix, 9, *P. L.*, t. xxvi, col. 56. C'est la crédibilité rationnelle dans les termes mêmes, comme le montrent les expressions : *quodammodo extorta; inexcusabiles forent; irrationabiliter; quæ apostolos, antequam crederent, vidisse.*

Saint Augustin († 430). — a) Il nous a retracé lui-même le chemin qu'a suivi son esprit dans l'acquisition de la notion de crédibilité. Il vient de loin, car, au début, sa disposition mentale est de n'admettre que des certitudes équivalentes aux mathématiques : *Quod septem et tria decem sint. Confess.*, l. VI, c. iv, n. 6, *P. L.*, t. xxxii, col. 722. Mais bientôt il remarque à combien de choses il croit qu'il ne voit pas : *quæ nisi crederentur omnino in hac vita nihil ageremus, ibid.*, c. v, n. 1; de là, passant aux Livres saints, il demeure persuadé que ce ne sont pas ceux qui croient à ces livres reçus dans toutes les nations qu'il faut blâmer, mais plutôt ceux qui n'y croient pas. *Ibid.*, n. 7. Car, il n'a jamais douté que Dieu s'occupât des choses humaines et, partant, il en vient à croire que Dieu n'aurait pas accordé une telle autorité aux saintes Lettres s'il n'avait voulu qu'on crût à lui par elles. *Ibid.*, n. 8. D'ailleurs, ayant entendu les explications, selon le sens spirituel, de saint Ambroise, il rapportait à des sens mystérieux les absurdités qui le choquaient, *eoque mihi illa venerabilior et sacrosancta fide dignior apparebat auctoritas, quo et omnibus ad legendum esset in promptu, et secreti sui dignitatem in intellectu profundiore servaret*, c. v, n. 8. Dieu et l'exemple de Victorinus et de saint Antoine firent le reste, l. VIII, c. II-VII. On le voit, la genèse de la foi chez saint Augustin a pour intermédiaire un motif de crédibilité bien accusé, la foi du genre humain, œuvre de la providence divine; son objet est le mystère divin incompréhensible en soi bien que non contredit par la raison. Ce sont les lignes de fond sur lesquelles bâtiront ses œuvres.

b) Saint Augustin a beaucoup insisté sur ceci que la foi divine est l'acte initial, que l'intelligence n'intervient qu'ensuite. Trois espèces de *credibilia* selon lui : *alia quæ semper creduntur et nunquam intelliguntur*, ce sont les vérités de pur témoignage, par exemple, les faits historiques; *alia quæ, mox ut creduntur, intelliguntur*, ce sont les vérités rationnelles; *tertium, quæ primo creduntur, et postea intelliguntur*, ce sont les vérités de la foi, qui ne peuvent être entendues que par les cœurs purs. De *LXXXIII quæstionibus*, q. XLIII, *P. L.*, t. XL, col. 31. Cf. *Crede ut intelligas*, serm. XLIV, n. 4, 7, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 255, 257; *Crede quod nondum vides*, serm. LXXXVIII, n. 4, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 541, etc. Mais dans ces textes et d'autres il ne s'agit que de l'intelligence intérieure de l'objet de foi due à la contemplation mystique et à l'étude théologique. C'est à cette intelligence postérieure à la foi que se rapporte cette formule imitée par saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. 1, a. 1, ad 3^{um}, *habet namque fidei oculos suos quibus quodammodo videt verum esse quod nondum videt. Epist.*, cxx, n. 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 456. Voir le contexte n. 7, 8, et n. 2, ligne 8, avec son commentaire col. 463, note 1; cf. la lettre précédente de Consentius à saint Augustin, cxix, n. 6. Un autre texte, utilisé par Arnaud et Nicole, *Logique de Port-Royal*, l. IV, c. xii, et par Havet, à l'appui d'une pensée de Pascal, a. 13, n. 2, note; cf. AUGUSTIN (Saint), t. I, col. 2337 : *procul dubio quantulacumque ratio quæ hoc persuadet ipsa ante-*

cedit fidem, n. 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 453, si l'on a égard au contexte, ne parle pas formellement de la crédibilité. Cf. *Epist.*, cxx, n. 4, § *quoniam si a me infidelis, P. L.*, t. XXXIII, col. 451. Plus clair : *nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. De præd. sanct.*, c. II, n. 5, *P. L.*, t. XLV, col. 963. C'est l'origine de non *credere* nisi *videret esse credendum* de saint Thomas.

c) Les deux ouvrages qui mettent en lumière la pensée de saint Augustin sur ce sujet sont le traité *De fide rerum quæ non videntur*, *P. L.*, t. XL, col. 171, et la lettre CXLVIII ou *Liber de videndo Deo*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 596. La question est posée sur son véritable aspect, l'aspect prudentiel, et est résolue par la notion d'une vérité extrinsèque, dès le début du premier de ces livres : *Nos ergo ad hos refellendos qui prudenter sibi videntur nolle credere quod videre non possunt, etsi non valenus humanis aspectibus monstrare divina quæ credimus, tamen humanis mentibus etiam illa quæ non videntur credenda esse monstramus*, n. 1. Il le montre en effet par deux arguments, le premier tiré de l'impossibilité de se passer de la foi, n. 4; voir col. 2253; le second tiré des indices visibles qui manifestent l'autorité du magistère de l'Église, n. 5, col. 174. Le principal est l'accomplissement des prophéties, n. 7, col. 176, spécialement dans le miracle de la conversion du monde. *Ibid.*, et n. 10, col. 179. Leur ancienneté est garantie par les Juifs.

Le *Liber de videndo Deo* n'a pas, à vrai dire, de rapport direct avec la crédibilité. Saint Augustin se propose d'enseigner à être bon juge des écrits, y compris des siens, lorsqu'ils concernent des choses qui échappent aux sens, de peur qu'on ne croie témérairement ce qui n'est ni évident, ni confirmé par les Écritures canoniques, n. 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 599. La règle qu'il donne est celle-ci : *Creduntur ergo illa quæ absunt a sensibus nostris si videtur idoneum quod eis testimonium perhibetur*, n. 7, col. 599. Il n'est pas douteux que ce témoignage idoïne ne soit au premier chef celui des Écritures canoniques, cf. n. 5, 9. C'est donc ici une simple règle de lieux théologiques, que saint Augustin applique à la question *De videndo Deo* à partir du c. v, n. 12. Mais de nombreux théologiens, considérant ce texte isolément, ont vu dans l'*idoneum testimonium* le témoignage approuvé par les signes qui fonde la crédibilité. C'est une interprétation extensive, voir AUGUSTIN (Saint), t. I, col. 2337, dont l'idée n'est pas d'ailleurs étrangère à saint Augustin, mais est plus explicite en d'autres endroits, par exemple serm. cxxvi, n. 5 : *Ista divina sunt sed iste homo est. Duo ergo vides divina et hominem. Si divina non possunt fieri nisi a Deo, vide ne in homine lateat Deus. Attende, inquam, quæ vides : crede quæ non vides. Non te deseruit qui vocavit ut credas : quamvis juberet te illud credere quod non potes videre, non tamen te dimisit nihil videntem, unde possis credere quod non vides. Parva ne signa, parvane indicia sunt creatoris ipsa creatura? Venit etiam, fecit miracula. P. L.*, t. XXXVIII, col. 700. *Quem judicem inventuri sumus? Discussis omnibus hominibus, nescio utrum meliorem judicem invenire possimus quam homo per quem loquitur Deus... non inter nos judicet poeta sed propheta. Serm.*, XLIV, n. 4, 5, 7, *ibid.*, col. 236. Cf. *De vera religione*, n. 46, § *nostrum est considerare*, n. 47, *P. L.*, t. XXXIV, col. 142.

d) Les principaux motifs de crédibilité de saint Augustin sont l'accomplissement des prophéties, les miracles, la conversion du monde et le miracle de la vie de l'Église. Pour les prophéties, voir *Serm.*, xxxix, n. 10 : *Lege, vide, quia omnia quæ vides prædicta sunt : et crede te visurum esse quod nondum venit, numerans quanta venerunt. P. L.*, t. XXXVIII, col. 241. In *Joa.*, tr. XXXV : *Quis est Christus dicit paga-*

nuis? Qui respondemus : quem prænuntiaverunt prophetæ (lire tout le passage), etc., n. 7, *P. L.*, t. xxxv, col. 1661. *De catechizandis rudibus*, c. xxiv, n. 45 : *Et quemadmodum primi christiani quia non-dum ista provenisse videbant, miraculis movebantur ut crederent; sic nos quia omnia ista completa sunt, sicut ea in Libris legimus, qui longe antequam hæc implerentur conscripti sunt..., sine dubitatione futura credamus*, *P. L.*, t. xl, col. 341. Cf. *De unitate Ecclesiæ*, c. xxv, *P. L.*, t. xliii, col. 444; *Cont. Faustum*, l. xii, c. v, *P. L.*, t. xlii, col. 256. — Pour les miracles, voir *De utilitate credendi*, c. xvi, n. 34 : *Non est desperandum ab eodem ipso Deo auctoritatem aliquam constitutam, quo velut gradu certo innitentes, attollamur in Deum. Hæc autem... dupliciter nos movet : partim miraculis, partim sequentium multitudine. Nihil horum est necessarium sapienti; quis negat? Sed id nunc agitur ut sapientes esse possimus, id est inhære veritati... : homini ergo non valenti verum intueri, ut ad id fiat idoneus, purgare se sinat, auctoritas præsto est : quam partim miraculis... Miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet*. *P. L.*, t. xlii, col. 89, 90. Tout le chapitre est à lire en regard de la controverse actuellement soulevée sur la portée du miracle, comme motif naturel de crédibilité, chez saint Augustin. D'ailleurs, la constatation du miracle est un fait naturel : *Omnis homo habet oculos quibus videre potest mortuos resurgere*, *Serm.*, xcvi, n. 1, *P. L.*, t. xxxviii, col. 591, et, de fait, saint Augustin raconte le miracle accompli à la translation des corps des saints Protas et Gervais, *Serm.*, cclxxxvi, *P. L.*, t. xxxix, col. 1299, et le miracle de Carthage, *De civitate Dei*, l. xxii, c. viii, n. 2, 3, à l'appui de la preuve par les miracles évangéliques, n. 1. Cf. *Logique de Port-Royal*, l. iv, c. xiv. De ces textes, et d'autres, on peut tout au moins conclure avec M. Turmel que saint Augustin considère sans doute les miracles accomplis par le Sauveur comme des motifs de crédibilité. *Hist. de la théol. positive*, l. i, c. vi, 2^e édit., p. 12.

On a essayé d'appuyer sur un passage du commentaire sur saint Jean, tr. ix, n. 1, *P. L.*, t. xxxv, col. 1458, une doctrine qui limite la connaissance de la force probante du miracle à ceux qui sont déjà mûrs pour reconnaître l'action de Dieu dans les événements les plus ordinaires, et cela, parce qu'il n'y a, si l'on va au fond des choses, rien de plus dans le miracle que dans le moindre des faits ordinaires. M. Blondel, *Lettre sur l'apologétique*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1896, p. 345; cf. Laberthonnière, *Le problème religieux*, *ibid.*, mars 1897, p. 623, note, etc. La première de ces affirmations nous semble contredite par le passage ci-dessus rapporté du *De utilitate credendi*, n. 34, où le miracle est offert *non valenti verum intueri ut ad id fiat idoneus*; par le texte également cité du *Serm.*, cxxvi, n. 5, *non tamen te dimisit nihil videntem unde possis credere quod non vides*, etc.; cf. n. 4. Ajouter : *Unde temporibus eruditis, et omne quod fieri non potest respondentibus, sine ullis miraculis nimium mirabiliter incredibilia creditur mundus?... Aut incredibilis rei, quæ non videbatur, alia incredibilia (les miracles) quæ tamen fiebant et videbantur fecerunt fidem, aut certe res credibiles, ut nullis quibus persuaderetur miraculis indigeret, istorum nimium redarguit infidelitatem. Hoc ad vanissimos refellendos dixerim. Nam facta esse miracula... negare non possumus*. *De civitate Dei*, l. xxii, c. viii, n. 1, *P. L.*, t. xli, col. 760. La deuxième affirmation est juste en ce sens que le miracle est, comme le moindre des faits ordinaires, l'œuvre de la toute-puissance de Dieu : *Utraque miranda sunt quia opera Dei sunt*. *Serm.*, cxxvi, n. 4, *P. L.*, t. xxxviii,

col. 699. Cf. *In Joa.*, loc. cit., *P. L.*, t. xxxv, col. 1458. Mais, par rapport à nous, il y a quelque chose de plus : *Parvane signa, parvane indicia sunt creatoris ipsa creatura? Venit etiam, fecit miracula*. *Serm.*, cxxvi, n. 5. *Largiebatur et nemo mirabatur. Venit ergo... venit suscitare mortuum, mirantibus reddere luci hominem*. *Ibid.*, n. 4. Évidemment, il ne suit pas de là, ainsi que le remarque M. Jules Martin, *L'apologétique traditionnelle*, t. i, c. v, Paris, 1905, p. 171, que le miracle soit considéré par saint Augustin comme un invincible moyen de conversion. La conversion est, selon saint Augustin et la foi catholique, l'œuvre propre de Dieu, de la correspondance à sa grâce et de la bonne volonté. Mais il y a, selon lui, un motif, en soi décisif, de crédibilité, *unde possis credere quod non vides*.

Plus justement, M. Turmel fait remarquer que saint Augustin ne fait pas précisément appel à l'autorité historique des Évangiles pour établir le fait des miracles du Christ et des apôtres. Il estime que l'expression *veracissimis libris*, du *De civitate Dei*, l. xlii, c. viii, n. 1, s'explique par le texte : *Ego vero Evangelio non crediderem nisi me catholicæ Ecclesiæ commoveret auctoritas*, *Contra epistol. Fundamenti*, c. v, n. 6, *P. L.*, t. xlii, col. 176. *Histoire de la théol. positive*, t. i, l. i, c. i. C'est possible, bien que le saint docteur admette la possibilité de la transmission du motif de crédibilité *per famam*. *In Joa.*, tr. xv, n. 33, *P. L.*, t. xxxv, col. 1522. Saint Thomas reprendra l'expression *per famam* en ce sens. *In IV Sent.*, l. iii, dist. xxiv, a. 1, q. iv, ad 4^{um}. Il semble, en tout cas, que l'autorité de l'Église apparaisse ici comme un organe de transmission providentiel digne de foi humaine, aussi bien que surnaturelle, et que la preuve par le miracle au temps de saint Augustin ne supposait dans certains cas qu'une foi naturelle, en l'Église. Cf. *Serm.*, li, n. 4, *P. L.*, t. xxxviii, col. 335.

D'autres raisons d'ailleurs ont engagé saint Augustin à ne pas insister sur le miracle comme argument de crédibilité : la supériorité de la foi sans preuves palpables, *Serm.*, lxxxviii, n. 2, *P. L.*, t. xxxviii, col. 540; les objections tirées de la magie. *In Joa.*, tr. xxxv, n. 8, *P. L.*, t. xxxv, col. 1661; *Serm.*, xliii, n. 5, *P. L.*, t. xxxviii, col. 256. Il les était alors soit sur les prophéties qui les ont prédits, *ibid.*, soit sur les effets de conversion et autres, encore persistants, qu'ils ont produits.

Parmi ces effets au premier rang est la conversion du monde, cf. *Serm.*, li, n. 4, *P. L.*, t. xxxviii, col. 335; cxxvi, n. 6, col. 660; cxxx, n. 3, col. 727; *De utilitate credendi*, c. xvi, n. 34, *P. L.*, t. xlii, col. 90; *De vera religione*, c. iv, où il dit que, si un philosophe ancien revenait et voyait pratiquer par les chrétiens les enseignements sublimes des philosophes, il se convertirait, *P. L.*, t. xxxiv, col. 126; cf. n. 47, col. 142, etc.; enfin, et surtout *De civitate Dei*, l. xxii, c. v, le célèbre tableau dont la finale renouvelée de saint Jean Chrysostome, *In Act. apost.*, homil. i, n. 4, *P. G.*, t. lx, col. 19, a, par saint Thomas, *Cont. gentes*, l. i, c. vi : *Expositio in symbolum*, i, inspiré ces vers à Dante :

Se'l mondo si rivolse al cristianesimo,
Diss'io, senza miracoli, quest' uno
E tal, che gli altri non sono'l centesimo.

Paradiso, c. xxiv.

Enfin le grand et permanent motif de crédibilité de saint Augustin, son motif personnel, en qui se survient et se concentrent les autres, est l'Église elle-même, considérée non pas dans sa sagesse intime à laquelle ne croient pas ses adversaires, mais dans ses caractères extrinsèques. *Multa sunt alia quæ in ejus gremio me iustissime teneant. Tenet consensus populorum atque gentium; tenet auctoritas miraculis inchoata, spe*

nutrita, charitate aucta, vetustate firmata, etc. *Cont. epist. Fundam.*, n. 5, P. L., t. XLII, col. 175. Cette conception de l'Église comme témoin permanent de la crédibilité de la foi, ramassant sur sa route des motifs de crédibilité de toutes sortes, *index præteritorum præmuntia futurorum*, *De fide rerum*, c. v, n. 8, P. L., t. XL, col. 178, avec lesquels elle se présente, est caractéristique de saint Augustin. De nos jours elle a été reprise par le P. Lacordaire dans ses *Conférences*, développée systématiquement par le cardinal Deschamps, consacrée par la constitution *Dei Filius* du concile du Vatican, c. III.

Saint Léon le Grand (461). — L'autorité de l'Évangile est, à l'entendre, accrue et servie par les miracles et figures de l'Ancien Testament. *Ut major Evangelii esset auctoritas cui, tot signis totque mysteriis, Veteris Testamenti paginae deservissent. Serm.*, LXVI, c. II, P. L., t. LIV, col. 365; cf. XLIII, c. IV, col. 202; XXV, c. IV, col. 210.

Saint Grégoire le Grand († 604). — La finalité du miracle est, selon lui, d'amener à la foi, ou de confirmer celle-ci : *Ad hoc quippe visibilia miracula coruscant, ut corda videntium ad fidem invisibilium pertrahant, ut per hoc quod mirum foris agitur hoc quod intus est longe mirabilius esse sentiantur. In Evang.*, I, I, homil. v, n. 3, P. L., t. LXXVI, col. 1090. Et la preuve extrinsèque produit pleinement cet effet : *Plus enim nobis Thomæ infidelitas ad fidem quam fides credentium discipulorum profuit, quia dum ille ad fidem palpando reducitur, nostra mens, omni dubitatione postposita, in fide solidatur. Ibid.*, I, II, homil. XXVI, n. 7, P. L., t. LXXVI, col. 1201. Leur nécessité est relative à cet effet et n'a plus sa raison d'être ensuite : *Hæc necessaria in exordio Ecclesiæ fuerunt. Ut enim fides cresceret, miraculis fuerat nutrienda, quia, et nos, cum arbuscula plantamus, tandiu eis aquam infundimus quousque ea in terra jam coalescere videamus; et si semel radicem fixerint, irrigatio cessabit. Ibid.*, I, II, homil. XXIX, n. 4, P. L., t. LXXVI, col. 1215.

Saint Isidore († 636). — Il a nettement exprimé la destination aux infidèles des prophéties et des miracles. *Quibus omnibus testimoniis cogendum est infidelis, ut eligat sibi de duobus, aut Christum Filium Dei credere, aut mendaces putare prophetas, qui ista cecinerunt. De fide catholica contra Judæos*, I, I, c. I, n. 8, P. L., t. LXXXIII, col. 452. *Ecce signum non est fidelibus necessarium, sed infidelibus, ut convertantur. Nam Paulus pro non credentium infidelitate patrem Publii de infirmitate febrium virtutibus curat, infirmamentum vero Tinotheum fidelem, non oratione, sed medicinaliter temperat. Sent.*, I, I, c. XXIV, n. 3, P. L., t. LXXXIII, col. 592. On ne saurait se prononcer plus explicitement contre l'opinion qui veut que, pour admettre la vertu probante de miracle, on ait déjà la foi.

Saint Bède († 735). — Ses commentaires conçus selon le sens spirituel et allégorique ne donnent guère sur notre sujet de notions précises. Nous avons rencontré dans le texte suivant relatif au miracle de Lazare une bonne intelligence de la finalité du miracle : *Ait : non est ad mortem, quia ipsa mors non est ad mortem sed potius ad miraculum, quo facto crederent homines in Christum, et vitarent veram mortem. In Joa.*, c. XI, P. L., t. XCII, col. 775. *Quo facto crederent*, dans sa brièveté, implique une influence en fait, sinon en droit, infaillible.

Nous rattacherons aux Pères saint Pierre Damien, saint Anselme et Hermann, la question de la crédibilité n'entrant à proprement parler dans la période théologico-scolastique qu'avec Abélard.

Saint Pierre Damien († 1072). — C'est dans son opuscule II que se rencontre la sentence que les théologiens scolastiques lui attribueront sous cette forme : *Non est tutum credere sine ratione*. Il est indigne d'un

chrétien, dit le saint docteur, de ne pouvoir, à cause de son ignorance, défendre rationnellement le Christ contre ses ennemis ; puis il ajoute : *Huc accedit, quod sæpe hujus rei noxia imperitia et cavenda simplicitas, non solum audaciam incredulis suggerit, sed etiam errorem et dubietatem in cordibus fidelium gignit. Et cum hæc scientia ad fidem certe tota pertineat, fides autem sit fundamentum...* Les arguments rationnels employés doivent d'ailleurs être présentés en telle manière que l'on puisse espérer la conversion de celui avec qui l'on discute. *Opusc. II, Antilogus contra Judæos*, P. L., t. CXLV, col. 41. On ne peut mieux caractériser la double ordination des preuves de la crédibilité à la défense de l'objet de foi, d'une part, à la certitude prudentielle de l'acte de foi, d'autre part.

Saint Anselme († 1109). — Le point de vue de saint Anselme est, personne ne l'ignore, celui de la foi cherchant l'intelligence. *Ubi dicit : Nisi credideritis non intelligetis, aperte nos monet intentionem ad intellectum extendere. Liber de fide Trinitatis*, præf., P. L., t. CLVIII, col. 261. Cf. *Cur Deus homo*, I, I, c. I, col. 361. Mais il sait distinguer entre le chrétien qui a la foi et l'infidèle : *Fides enim nostra contra impios defendenda est : non contra eos qui se christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab his juste exigendum est ut cautionem in baptisate factam inconcusse teneant; illis vero RATIONABILITER ostendendum est quam irrationabiliter nos continentur. Epist.*, XLI, *ibid.*, col. 1193. On constate chez saint Anselme l'absence de la préoccupation d'amener les incrédules à la foi. L'apologétique est une pure défense contre des adversaires. On sent que désormais la foi possède et qu'elle aspire à ne considérer la raison que comme un instrument du développement théologique interne. Mais Abélard est proche et ne la laissera pas s'endormir sur ces positions.

Hermann de Cologne (1122). — Avant d'entrer dans l'époque troublée par les innovations d'Abélard, l'esprit de l'historien se repose, comme en un port tranquille, dans l'épisode de la conversion d'Hermann, racontée par lui-même. Amené par des raisons d'ordre mercantile à vivre dans la société d'un évêque catholique et de son entourage, sous l'influence du motif de crédibilité qui ressort de l'attrait de leur doctrine et de leur vertu, le juif Hermann se convertit, par le seul effet, semble-t-il, de causes intérieures divines. C'est un beau cas de suppléance surnaturelle de la crédibilité. A noter la doctrine de l'évêque Ekbertus sur l'inefficacité des miracles pour la conversion, c. v, col. 814; il ne soupçonne pas, semble-t-il, le besoin d'une crédibilité rationnelle. *Opusculum de sua conversione*, P. L., t. CLXX, col. 806 sq. Cette histoire d'âme clot pour la question de la crédibilité la période patristique ouverte par une autre histoire d'âme, celle de saint Justin, et, si elle est au pôle opposé en ce qui concerne la préoccupation rationnelle, elle complète son enseignement, en faisant valoir le rôle purement instrumental que jouent les motifs de crédibilité dans la genèse de la foi, par rapport à la grâce du Dieu qui peut s'en passer.

XII. LA CRÉDIBILITÉ DANS LA THÉOLOGIE SCOLASTIQUE. — A partir du XII^e siècle, la notion de la crédibilité commence à être étudiée en fonction d'une systématisation rationnelle des données scripturaires et patristiques touchant la foi. Cette systématisation aboutit à poser nettement le problème de la *resolutio* de l'assentiment de foi surnaturelle. Les solutions oscillent du rationalisme absolu représenté par Abélard, Raymond Lulle, Hermès, à un piétisme qui, tantôt développe le côté vertueux, méritoire, affectif ou volontaire de l'acte de foi aux dépens du côté raison, tels sont les Victorins ou, selon Suarez, Guillaume de Paris, tantôt même supprime ce second aspect, comme chez les protestants, les traditionnalistes, etc.

Nous classerons les doctrines scolastiques en quatre groupes : 1° d'Abélard à Guillaume d'Auvergne, 1120-1230; 2° de Guillaume d'Auvergne à Capréolus, 1230-1450; 3° de Capréolus aux *Salmanticenses*, 1444-1679; 4° fin du XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles.

I^{re} PÉRIODE, 1120-1230. — Abélard († 1142). — La masse de textes contradictoires touchant le motif de la foi, mis en circulation par Abélard, la position extrême qu'il choisit, la virulence avec laquelle il la défend, déterminent une rupture dans le courant paisible des idées de cette époque de foi. Son intervention doit surtout sa fécondité aux réactions et aux études qu'elle provoque durant plus d'un siècle. C'est, pour la foi, une crise analogue à celle qu'a suscitée de nos jours, pour la pensée philosophique, l'œuvre de Kant.

Comme l'a remarqué le R. P. Portalié, voir ABÉLARD, t. I, col. 45, Abélard n'a pas une notion nette de la foi d'autorité, *propter testimonium divinum*. Ce n'est pas que dans la *Theologia christiana*, qui reproduit le *De unitate et Trinitate divina*, édit. Stolz, Fribourg-en-Brisgau, I, II, condamné à Soissons en 1121, il n'avance une juste idée du magistère intérieur de la Vérité première, *Theologia*, I, III, P. L., t. CLXXVIII, col. 1220, 1224-1226, qu'il ne reproche aux dialecticiens de vouloir tout comprendre par leurs petits raisonnements, *ibid.*, col. 1221, et qu'il n'attribue une intelligence supérieure des mystères à la foi qui est sous l'influence de la purification du cœur et de la charité, col. 1221. Mais, déjà, malgré ces précautions, il revendique le droit de se servir de la raison, avec piété, dit-il, pour entendre les vérités divines. Ce n'est qu'une clef de bois, mais elle ouvre, col. 1215. Elle est nécessaire pour réduire l'impudence des dialecticiens, col. 1227. *De unitate*, etc., I, II, p. 24. Les Pères avaient les miracles pour convaincre les ennemis de la foi, les miracles ne sont plus : *pugnemus verbis*, col. 1212. Cf. *De unitate et Trinitate divina*, p. 20. Il avoue d'ailleurs que la raison ne donne que des similitudes de la vérité pleine, col. 1228, *aliquid verisimile*, col. 1227. Cf. *De unitate*, *ibid.*, p. 30.

Avec l'*Introductio ad theologiam*, le ton change. Abélard a, durant toute sa vie, été frappé par l'antinomie régnante entre les textes des Pères qui tiennent pour la foi aveugle et ceux qui la disent intelligente. Les listes qu'il en donne dans ses principaux ouvrages trahissent sa constante préoccupation. *Theol. christ.*, P. L., t. CLXXVIII, col. 1216-1220; *Introd. ad theol.*, col. 984-986; surtout *Sic et non*, col. 1349-1353. Le texte de saint Grégoire : *Nec fides habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum*, lui fournit, dans l'*Introductio*, l'occasion d'une explication décisive : saint Grégoire ne dit pas, dit-il, qu'il ne faut pas raisonner sa foi ; il dit que cette foi, que détermine la raison plus que ne l'incline l'autorité, ne doit pas son mérite à la raison. Et donc, la foi divine qui mérite, qui s'appuie sur le témoignage divin, telle la foi d'Abraham, développe comme des prodromes, *fidei nostræ primordia*, qui sont l'œuvre de la raison ; la charité survenant donne à cette foi acquise ce qui lui manquait. *Introductio*, P. L., t. CLXXIII, col. 1050-1051. Le motif formel de l'assentiment de la foi est la raison : *Nec quia Deus id dixerat creditur, sed quia hoc sic esse convincitur, recipitur*. *Ibid.*, col. 1050. Il repousse énergiquement la foi sans preuve, col. 1050, 1051. Il admet d'ailleurs que le résultat de l'argument de raison n'est qu'une opinion, *existimatio non apparentium*. *Ibid.*, col. 1051. C'est cette définition de la foi que saint Bernard prendra si vivement à partie. Il dit encore que ce n'est pas une connaissance manifeste. *Aliud est intelligere seu credere, aliud cognoscere seu manifestare*. *Ibid.*

Quels motifs poussent Abélard à cette théorie extrême où le surnaturel n'est donné dans la foi que comme charité ; où le motif de croire est la preuve rationnelle,

impuissante d'ailleurs, du mystère lui-même ? Des motifs assez analogues à ceux que donneront les théologiens orthodoxes pour réclamer l'évidence de la crédibilité. Ce serait agir avec légèreté que d'acquiescer avant que la raison ait discuté, *quantum valet, an scilicet adhiberi fidem conveniat*, *Introd.*, P. L., t. CLXXVIII, col. 1051 ; cf. *Dialogus inter philosophum judæum et christianum*, col. 1641 ; il est impossible de croire sans avoir l'intelligence de ce qu'on croit, col. 1053 ; il y aurait danger pour la foi à ne pas savoir ce que l'on croit, col. 1054 ; il faut, en effet, pouvoir repousser les hérétiques, col. 1047, confondre les incrédules, col. 1212. Finalement, la justification de cette manière de concevoir la foi est dans l'exemple des Pères, col. 1046. Cf. col. 980. Abélard admet d'ailleurs le témoignage de ces derniers à figurer parmi les preuves à l'appui de l'opinion de la foi, mais au même titre, semble-t-il, que le témoignage des philosophes païens, col. 1035, 1139. Il résume lui-même le but et la portée de l'introduction de la raison au sein de la foi, lorsqu'il dit que la raison seule permet de distinguer : *utrum ita scilicet credi oporteat vel non*, col. 1049.

Abélard, on le voit, a senti avec plus d'acuité que les générations précédentes la nécessité d'une vue intellectuelle qui justifiait rationnellement la présentation de l'objet de foi. Mais il a abordé la solution avec une disproportion de moyens qui n'a d'égal que sa fougue et son obstination. Il a cru pouvoir suffisamment au côté *piété* de la foi en expliquant sa vertu méritoire par la charité ; il a livré en entier son côté *connaissance* à la raison, sans distinguer entre la vérité intrinsèque et la vérité extrinsèque de l'objet de foi. Pour lui *crédibilité* = *rationabilité* du mystère. Là est son erreur fondamentale dont de récents critiques ne l'absolvent qu'incomplètement. Cf. Kaiser, *Pierre Abélard critique*, Fribourg (Suisse), 1901. D'ailleurs, trop critique pour ne pas s'apercevoir de la faiblesse des arguments rationnels, de pure convenance à l'endroit des mystères, il n'a pas craint d'en tirer cette conclusion que la foi dans son côté *connaissance* n'était qu'une opinion. Et c'est sa seconde erreur, celle qui fit le plus de scandale, et dont la réfutation obligea ses adversaires à un travail considérable pour mieux préciser les divers sens du mot *vérité* en tant qu'elle concerne la foi, travail d'où devait sortir systématisée, après un siècle, la notion précise du vrai de *crédibilité*.

Rupert, abbé de Deutz, 1135. — Rupert ne subit pas l'influence des idées d'Abélard sur la foi. Il ne les contredit pas directement, bien que le développement mesuré et bien équilibré de sa conception de la *crédibilité* présente un contraste frappant avec l'exclusivisme abélardien. A l'entendre, si la recherche rationnelle précède la foi, c'est dans un but prudentiel : *Quia jam non propter tuam loquelam credimus... Cur hoc, nisi quia de illo per mulierem quidem primitus audierunt, sed ne levitate duci... viderentur, ipsius Salvatoris verba iudicio propriæ rationis diligenter examinaverunt*. In *Joa.*, I, IV, P. L., t. CLXIX, col. 378, cf. col. 384, en bas. Ce jugement rationnel ne scrute pas l'intérieur même de la parole divine, mais ses alentours, sa sagesse, sa douceur. *Ibid.*, col. 379. Il est provoqué par ses miracles : *Tanto, inquit, tempore vobiscum sum, tam veri sermonis, tamque admirandorum operum testificatione instructi, adhuc et vos sine intellectu estis, neque cognoscitis me... invisibilem Deum esse*. *Ibid.*, t. XI, col. 699. Sur la vertu probante du miracle, *ibid.*, I, X, col. 642 ; I, II, col. 275, et dans le *Dialogue entre un chrétien et un juif* : *Christ. : Unde scis quia Deus locutus est Moysi ? Unde scis quia Deus locutus est propheta ? Jud. : Scriptura hoc mihi denarravit et testimonia fidelia prædicta sunt signis, prodigiis atque portentis. Christ. : Et mihi similiter de patribus meis apostolis Scriptura denarravit, quia Deus locutus*

est eis, Domino cooperante et sermonem confirmante, sequentibus signis. *Ibid.*, l. III, P. L., t. CLXX, col. 609. Après le miracle, la prophétie, qui établit l'autorité du prophète, selon la règle du Deut., xviii, 22 : *Sed dicitis : Visne ut frustra vel leviter credamus tibi? Num credere debemus omni spiritui? Te dicente quod Christus sis, quod Filius Dei sis, qualiter experiemur quod verum dixeris? Ad hæc inquam : Plane experimini, sed quomodo lex præcipit. Probate sed legitime. In lege enim quid scriptum est? Quomodo legitis? Quod in nomine Domini, inquit lex, propheta prædixit et non evenerit, hoc Dominus non est locutus... v. g., cum dico, quia occisus, post tres dies resurgam, si non evenerit quod dico, hoc Dominus non locutus est... In Joa., l. IV, P. L., t. CLXXIX, col. 384, 385. Cf. l. XI, col. 699-700. Et si l'on objecte que le miracle ne prouve pas davantage l'intervention divine que les faits ordinaires, Rupert répond : *Nam licet in vitibus omni anno Deus idem eadem potentia, terræ gremio, susceptam, in vinum transire faciat aquam... illo namque naturali usu monstratur id quod omnibus notum est, Deum esse omnipotentem : hoc autem novo miraculo probatur id quod solis fidelibus creditum est, Deum omnipotentem factum esse hominem. Ibid.*, col. 276. Non quia majora sunt hæc, sed quia, cum ipso miraculo, divinæ præsentæ signum, atque voluntatis ejus et curæ vigilantis super nos evidens præstant indicium. *Ibid.*, col. 277.*

Ce qui ne l'empêche pas de confesser l'influence des dispositions morales : *Ille, inquam, qui hunc Jesum Christum vult omnino non esse Christum, et ex Scripturis suffragium adipisci desiderat, quo videatur eum rationabiliter negare; ipse est qui optat oculos suos obscurari... Dialog. inter. christ. et Judæum, l. I, P. L., t. CLXX, col. 576. At illi non audiebant, et cum loqueretur quod sciebat, cum testaretur illud quod viderat, illi testimonium ejus non accipiebant, licet signa multa ab eo fieri viderent. Bene ergo non ait tantum : nisi videritis, sed : nisi signa et prodigia videritis non creditis. In Joa., l. IV, P. L., t. CLXIX, col. 383.*

La notion de la crédibilité extrinsèque, comme on le voit, est complète chez Rupert, et tous ses éléments essentiels sont équilibrés de manière à ce qu'aucun d'eux ne supprime les autres.

Hugues de Saint-Victor († 1141). — Plus proche d'Abélard, il réagit contre son rationalisme en revendiquant à maintes reprises l'indépendance surnaturelle de la foi. Pour lui, croire est principalement un acte de volonté que précède un acte d'intelligence. *Credere in affectu est : quod vero creditur in cognitione est. De sacramentis, l. I, part. X, P. L., t. CLXXVI, col. 351.* Mais l'acte d'intelligence en question n'a pas pour objet la connaissance intrinsèque du mystère : c'est l'intelligence du sens de l'assertion révélée, laquelle peut être sans la foi, et nécessairement la précède. *Ibid.* Elle fait place à l'inspiration intérieure qui l'éclaire : *Nam humanam ignorantiam, nunc intus per aspirationem illuminans edocuit, tunc vero foris vel per doctrinæ eruditionem instruxit, vel per miraculorum ostensionem confirmavit. De sacramentis, l. I, part. III, c. III, P. L., t. CLXXVI, col. 217.* On voit, par cette mention du miracle, que la présentation intellectuelle de l'objet de foi qui précède la foi, est une présentation appuyée et justifiée par des preuves rationnelles qui la recommandent à l'adhésion. Dans la *Summa Sententiarum* qui, si elle n'est pas d'Hugues, reflète son inspiration, nous trouvons un passage plus significatif encore, parce qu'il met à nu le mode selon lequel opèrent le miracle et la prophétie, à savoir en démontrant la véridicité du prophète : *Ut si quis quæreret unde scis partum virginis, futurum etiam statum electorum : non habeo aliud argumentum nisi quod credo indubitan-*

ter quod prophetæ et alii qui per Spiritum Sanctum locuti sunt, super illis dixerunt, quod Deus nullo modo falleret, cum in eis loqueretur et miracula faceret. Et cum ex magna parte videam completa quæ dixerunt, cætera non dubito complenda quæ restant. Sum. Sent., tr. I, c. 1, P. L., t. CLXXVI, col. 43.

Des motifs d'un autre ordre sont aussi invoqués par Hugues pour persuader l'adhésion à l'objet de foi, l'exemple des saints qui n'auraient pas méprisé la vie présente s'ils n'avaient éprouvé la vérité de foi, *De sacramentis, l. I, part. X, c. II, col. 329*; la sécurité où sont les simples en se fiant aux parfaits. *Ibid.*, c. III, col. 332. Ce sont là des raisons de croire plutôt que des motifs de crédibilité proprement dits. Il signale aussi, à l'intérieur de la foi, une sorte de dialectique où les lumières rationnelles s'entrecroisent avec les dispositions morales pour élever le croyant à l'intelligence de ce qu'il croit. *Ibid.*, c. IV, col. 333.

En résumé, la considération des motifs de crédibilité à l'appui de la présentation de l'objet de foi est nettement, quoique sobrement, indiquée par Hugues. Mais, ce n'est pas sur elle, mais sur l'inspiration divine agissant par l'intermédiaire du cœur, qu'il a fait reposer la certitude supérieure de l'assentiment de la foi.

Saint Bernard († 1153). — La lettre, où il condamne la notion de la foi-opinion d'Abélard, est très remarquable. Le ton spontané de l'épître qui s'inspire de *I Cor.*, xx, ne permet pas de douter que la notion de la crédibilité très nette qu'elle met en évidence ne fût déjà commune. Voici le trait le plus significatif : *Sed absit ut putemus in fide vel spe nostra aliquid, ut is putat, dubia æstimatione pendulum : et non magis totum quod in ea est, certa ac solida veritate subnixum, oraculis et miraculis divinitus persuasum, stabilitum et consecratum partu virginis, sanguine redemptoris, gloria resurgentis. Testimonia ista credibilia facta sunt nimis.* Ce texte est formel pour la crédibilité extrinsèque, persuasum, coïncidant avec la crédibilité intrinsèque, subnixum. Cf. col. 355, n. 4. Saint Bernard sait d'ailleurs qu'il y a des suppléances de la crédibilité, car il poursuit : *Si quo minus, ipse postremo Spiritus reddit testimonium spiritui nostro quod filii Dei sumus. Quomodo ergo fidem quis audet dicere æstimationem, nisi qui Spiritum istum nondum accepit, quive Evangelium aut ignoret, aut fabulam putet? Scio cui credidi et certus sum, clamat apostolus; et tu mihi subsibilis : Fides est æstimatio. Tractatus de erroribus Abælardi, c. IV, P. L., t. CLXXXII, col. 1061-1062.*

Ce double thème des motifs de crédibilité à l'appui de la foi et de leurs suppléances surnaturelles se retrouve à chaque pas chez saint Bernard. Motif de crédibilité, la conversion du monde fondée sur une telle harmonie entre la foi et le cœur humain, qu'en dépit des obscurités de la foi, l'univers entier a cru. *Tam facile tam potenter persuasum est ut mihi id credibile faciat credentium multitudo. In vigilia nativit. Domini, serm. IV, P. L., t. CLXXXIII, col. 99.* Autre motif, le témoignage manifeste du Père au baptême de Jésus. *Satis equidem manifestum est ex hoc ipso, satis evidens et indubitabile, quoniam Dei Filium necesse est Deum esse. In Epiphania, serm. III, P. L., t. CLXXXIII, col. 152.* Ailleurs, à propos du texte *flores apparuerunt : Vox quippe auditur, flos cernitur. Flos miraculum est quod voci accedens fructum parturit fidei. Etsi fides ex auditu, sed ex visu confirmatio est. Sonuit vox, splenduit flos, et veritas de terra orta est per fidelium confessionem, verbo signoque pariter concurrentibus in testimonium fidei. Testimonia ista credibilia facta sunt nimis. In Cantica, serm. LIX, n. 9, P. L., t. CLXXXIII, col. 1065-1066.* Tout le passage est à lire.

Les suppléances de la crédibilité sont insinuées tout

au long du sermon xxviii. Le centurion a reconnu le Fils de Dieu à sa voix, *et non ex facie. Non autem credidit ex eo quod vidit*, n. 5. C'est le procédé du Saint-Esprit de former l'ouïe avant de réjouir la vue. *Quid intendis oculum? aurem para*, n. 7. C'est avec raison que le Christ a défendu de le toucher à Madeleine qui croyait plus à ses sens qu'à la parole de Dieu : *Quem enim mortuum vidit, resuscitatum non credidit, cum tamen hoc promiserat ipse*, P. L., t. CLXXXIII, col. 922-926. Dans la lettre cccxxxviii à Haimeric, il reproche à Abélard de suspecter Dieu en ne voulant croire que ce qu'on peut démontrer. Il lui oppose la foi prompte de la bienheureuse Vierge, du bon larron. P. L., t. CLXXXII, col. 543. Cependant la foi des mages qui n'ont pas vu de miracles, lui paraît supérieure à celle du centurion et du bon larron, *in eo superexcellere videntur isti, quod jam tunc miracula multa fecerat*. Et il conclut cette comparaison par le mot célèbre : *Rogo vos, intuemini et videte quam oculata sit fides; quam lynceos oculos habeat*. In Epiphania Domini, serm. III, P. L., t. CLXXXIII, col. 149. Sa doctrine sur la nécessité du baptême dans la lettre à Hugues de Saint-Victor, P. L., t. CLXXXII, col. 1034, renferme le germe de la doctrine des suppléances pour les infidèles de bonne foi que développera plus tard saint Thomas.

Guillaume de Saint-Thierry († 1148). — Le *Speculum fidei* et l'*Enigma fidei* sont consacrés à établir le caractère surnaturel, libre, indépendant, de la raison d'être de la foi. Ils formulent une méthode piétiste pour faire taire les doutes, par l'humilité, l'amour. L'auteur n'a pas eu en face de lui de purs incrédules. Malgré cela, il laisse une place, en plusieurs endroits, pour la crédibilité rationnelle. *Adsciscat sibi prudens animus munimentum fidei ad confirmandum cor, ad illuminandam fidei conscientiam magna Ecclesie luminaria, summos viros spiritualis scientie, summæ sapientie, sanctitatis probate, doctrinæ et scripte eorum, opera eorum et martyria, dicatque sibi contra motus tentationum suorum: Tunc istis melior est, aut sapientior, sanctorum aut perspicacior, qui hoc in mundo docuerunt quod a Deo didicerunt, magnifice prædicaverunt, luculenter descripta ad nos transmiserunt, vita et miraculis confirmaverunt, morte et martyrio consecraverunt? Speculum fidei*, P. L., t. CLXXX, col. 388. Il ne croit pas pouvoir prouver le mystère du Christ par ses miracles, que les incrédules déclarent n'avoir point vus, ni par les miracles toujours actuels dans l'Eglise qui ne se font pas *ad voluntatem hæsitantium, vel ad questiones incredulorum*, et qui conviennent par là aux fidèles, *non ut credant, sed quia credunt*. *Ibid.*, col. 389. Il regarde la conversion du monde comme le grand miracle et s'inspire pour le décrire de saint Augustin. *Enigma fidei*, *ibid.*, col. 401-402. Il donne cette formule de la crédibilité : *Primus gradus (cognitionis divinæ) in auctoritate fundatus, fidei est, habens formam fidei, probatæ auctoritatis probabilibus testimoniis fundatam. Enigma fidei*, *ibid.*, col. 414. Les mots *probatæ auctoritatis probabilibus testimoniis* se rapportent à l'autorité de l'Eglise et des Pères, cf. § précédent, *ibid.*, col. 413, qui ont souffert pour la foi. Cf. le passage du *Speculum fidei*, col. 388, cité plus haut, pour avoir le sens plénier.

Roland Bandinelli (Alexandre III en 1159). — Malgré la dépendance de ses *Sentences* vis-à-vis de la Théologie d'Abélard, Roland suit la doctrine d'Hugues de Saint-Victor sur la crédibilité. Il reproduit mot à mot le passage de la *Summa Sententiarum* déjà cité : *Veluti si quis quæreret*, P. L., t. CLXXVI, col. 43. Il corrige en l'interpolant heureusement la définition de la foi donnée par Abélard : *fides est (CERTA) existimatio rerum absentium*, et déclare que cette définition, si elle convient à la foi catholique, ne convient pas à elle seule. A. M. Gietl, O. P., *Die Sentenzen Rolands*, Fri-

bourg, 1891, p. 10-12. Il remarque que lorsque la foi semble avoir pour objet quelque chose d'évident, ce n'est pas ce qui est évident qui est cru, *non tamen quod creditur apparet*. Ainsi lorsque je crois qu'un homme est juste et sage, parce que c'est évident, ni la justice ni la sagesse ne m'apparaissent. *Ibid.*, p. 13-14. Par ces distinctions il échappe aux inconvénients de la théorie d'Abélard, et tout en conservant son langage se rapproche de la doctrine commune.

Pierre Lombard († 1160). — On s'attendrait à trouver chez le grand sententiaire une doctrine de la crédibilité. Elle fait à peu près complètement défaut. Sous l'influence de la réaction contre Abélard, et spécialement de Hugues de Saint-Victor, il s'attache principalement à manifester *quod proprie fides non apparentium est*, *Sent.*, I, III, dist. XXIII, 7; dist. XXIV, 1, P. L., t. CXII, col. 806-809; et l'antériorité de la foi sur l'intelligence : *nisi credideritis non intelligetis*. *Ibid.* On voit cependant par son commentaire sur l'Épître aux Hébreux, II, 1-5, qu'il avait une juste idée de la portée de la preuve par les miracles. *Per quod ostenditur quod non simpliciter est eis creditum, sed per signa et prodigia. Ideoque, dum credimus, non illis, sed Deo nos credere declaratur*, P. L., t. CXII, col. 415. C'est complet, mais c'est court.

Robert Pulleyn († 1150). — A signaler au I, III de ses *Sentences* le c. xxviii, où la force probante des miracles du Christ en matière de doctrine est à plusieurs reprises mise en relief, par exemple dans ce trait : *Ut per miraculum quod ab ipsa fiebat visibiliter, invisibilis peccaminum dimissio ab eadem fieri crederetur*, P. L., t. CLXXXVI, col. 803.

Richard de Saint-Victor († 1173). — Il mérite une mention à part à cause de la fortune qu'a eue dans la théologie le célèbre passage du c. II du l. I de son *De Trinitate* : *Nonne cum omni confidentia Deo dicere poterimus? Domine si error est teipso decepti sumus: nam ista in nobis tantis signis et prodigiis confirmata sunt et talibus, quæ nonnisi per te fieri possunt*, P. L., t. CXCVI, col. 891. Tout ce chapitre est à lire comme expression parfaite de la notion devenue classique : rôle formel de révélation; confirmation par les miracles et autres signes à l'appui; leur effet immédiat qui est la certitude naturelle, *hujusmodi fidem faciunt et dubitare non sinunt*; leur effet conséquent, à savoir la sécurité de la conscience de celui qui croit; rôle de ces motifs de crédibilité vis-à-vis des Juifs et païens; enfin, cette conclusion, que les vérités de la foi sont authentiquement attestées par Dieu. L'auteur tient d'ailleurs la doctrine caractéristique de son école sur l'indépendance et l'antériorité de la foi-volonté vis-à-vis de la raison : *Nisi credideritis non intelligetis*. *Ibid.*, c. I. Il semble que chez les Victorins l'usage des motifs de crédibilité est surtout de confirmer la foi que l'on a déjà. Cependant ils admettent, on vient de le voir, leur efficacité sur ceux du dehors. *Utinam attenderent Judæi, utinam adverterent pagani*. *Ibid.*, c. II.

Innocent III (1199). — Il décrit brièvement, mais lucidement, la crédibilité ressortissant au témoignage, et la nécessité de prouver la vérité divine du témoin, en ces termes : *Non sufficit cuiquam nuda tantum asserere quod ipse sit missus a Deo cum hoc quilibet hæreticus asseveret: sed oportet ut adstruat illam invisibilem missionem per operationem miraculi vel per Scripturæ testimonium speciale. Unde cum Dominus vellet mittere Moysen in Egyptum ad filios Israël, ut crederetur ei quod mitteretur ab ipso, dedit ei signum ut converteret virgam in colubrum et colubrum iterum reformaret in virgam*. *Registrum*, l. II, cxli, anno 1199, P. L., t. CCXIV, col. 697. Cf. *Decretal. Greg.*, l. V, tit. VIII, *De hæret.*, c. XII.

Ven. Moneta, O. P., 1230. — Il s'applique à prouver contre les manichéens, cathares et vaudois que les mi-

raclés du Christ, tout en étant visibles et matériels, ne sont pas l'œuvre du principe mauvais, en particulier pour cette raison qu'ils devaient être visibles pour confirmer la prédication. *Ista fuerunt miracula visibilia quibus Dominus confirmavit prædicationem eorum apud homines: si enim non viderent ea, non essent eis signa. Adversus catharos et valdenses*, I. II, c. x, § 2, Rome, 1743, p. 221.

Guillaume d'Auxerre († 1231). — Il se rattache aux Victorins par son insistance à montrer l'indépendance de la foi-volonté vis-à-vis de la raison. *Fides non est conclusio sed argumentum, sicut dicit apostolus*, fol. 1, recto. Cependant il admet, comme présupposition à la foi, une connaissance rationnelle de Dieu, ou du moins une foi naturelle en lui, provoquée par la lecture des Livres saints, par des miracles. Il appelle cette connaissance foi informée. La foi gratuite, *per illuminationem*, survenant, fait disparaître la *fides informis*, car la foi divine : *dicit in corde hominis: jam non propter rationem naturalem credo sed propter illud quod video... Tali cognitione pereunt omnes aliæ cognitiones accidentales... Ita cum fides adest jam non est habilis homo ad credendum per rationes quas prius habebat, sed illæ rationes non in eo generant fidem, sed gratuitam confirmant et augmentant. In IV Sent.*, I. III, tr. III, c. I, q. IV, Paris, 1518, fol. 147. C'est donc à tort que Suarez, *De fide*, disp. III, sect. VI, n. 2, prétend que Guillaume d'Auxerre résout la foi, *sistendo in prima veritate, ut evidenter cognita lumine naturæ*.

II^e PÉRIODE, 1230-1450. — Guillaume d'Auvergne († 1249). — Son enseignement, et probablement ses ouvrages, sont antérieurs à 1228 et, par conséquent, à l'œuvre d'Alexandre de Halès. Noël Valois, *Guillaume d'Auvergne*, Paris, 1880, p. 238. En ce qui concerne la juste idée de la crédibilité, il a tous les titres pour figurer le premier parmi les maîtres de la scolastique. Il dépasse en précision sur notre sujet Alexandre et Albert. Ce serait se faire de lui une très fausse idée que de le regarder, avec nombre de scolastiques, comme le représentant de la foi aveugle. Cf., par exemple, G. Ripalda, *De ente supern.*, tr. *De fide divina*, disp. II, sect. II, n. 15; sect. IV. Sans doute, il a donné comme motif suprême de la foi le domaine de Dieu sur l'intelligence, mais d'abord, cette donnée est consacrée, tout en étant mise à son rang, cf. Scheeben, *Dogmatique*, t. I, n. 671-673, par le concile du Vatican, const. *Dei Filius*, c. III, au début et, de plus, elle n'est par exclusive, chez Guillaume, de la foi d'autorité, quoi qu'en dise Suarez, *De fide*, disp. III, sect. IV, n. 3, p. 53. Ce qui a donné lieu à lui prêter l'opinion de la foi aveugle, c'est l'énergie avec laquelle il s'insurge contre le rationalisme abélardien qui voudrait faire dépendre la foi-divine, la foi-virtu, de l'évidence rationnelle de son objet. *Aliud est credere ex probabilitate, sive ex evidentiā IPSIUS CREDITI, aliud ex virtute credentis... sicut igitur non est virtuosum videre lucidum quod NULLO MODO pugnat contra visum, imo MODIS OMNIBUS adjuvat, sic non est virtuosum credere probabile vel verum manifestum. De fide*, part. I, *Opera omnia*, p. 2. C'est encore en regard de l'évidence intrinsèque du mystère qu'il dit : *Credere autem ea quæ non apparent esse vera, vel quæ non videntur esse vera, hoc non est nisi virtutis... cum talia in se causam credulitatis non habeant. Ibid.*, p. 4. Un texte où il semble davantage exclure la crédibilité acquise par les signes renferme sa justification en lui-même : *Si vel evidenti essent veritatis ea quæ fide credenda sunt, vel probabilia essent, vel probationem haberent, vel signa ET PROPTER HOC SOLUMMODO CREDERETUR, cessarent bella intellectus, propter hoc victoria, et victoriæ corona. Ibid.*, p. 17. S'il compare la raison à une canne dont la solidité donnerait de l'inquiétude, p. 4, à une

échelle trop courte, c'est toujours en regard de la connaissance intime de l'objet de foi : *Probationes sunt velut scalæ quibus attingitur ad probata; AD EA VERO QUÆ SUNT FIDEI scala hujusmodi non pertingit. Ibid.*, p. 8. Autre comparaison qui donne le *propter* qu'il de cette impuissance : *Non enim datum est hominibus videre post tergum suum*. Telles sont les limites dans lesquelles se renferme la prétendue *foi aveugle* de Guillaume. Voyons maintenant la contre-partie trop négligée, la foi d'autorité avec ses motifs de crédibilité à l'appui : *Credulitas quæ nec habet errorem falsitatis innotescere non potest nisi revelatione divina. Hæc autem est sola catholica. Nulla enim alia secta prophetis solis innititur; amplius prophetis et apostolis non est creditum nisi miraculorum testimonio. Miracula autem omnia ejus sunt testimonio cujus sunt opera. Dei igitur testimonia sunt... Recepti igitur sunt omnes catholicæ fidei articuli et crediti Dei testimoniis; Dei autem testimonia non possunt esse falsa in aliquo. Dei igitur testimonio crediti sunt. Quare et ipsi omnes veri ex necessitate. Dei enim testimonia non possunt habere quod verum non sit. Ibid.*, p. 17. Bien loin d'être partisan de la foi aveugle, Guillaume tient que la foi brille comme le soleil. A l'entendre, les incrédules sont des hiboux, *dum nec miraculis, nec sacrorum eloquiorum testimonio, nec sacrorum doctorum suasionibus, quibus omnibus veluti quibusdam radiis illucescere possunt eisdem attendere nolunt. Ibid.*, p. 8. Ces textes, et d'autres, sont tellement affirmatifs en faveur de la preuve rationnelle, ils semblent mettre dans une relation si étroite l'autorité divine et sa preuve comme motifs d'assentiment, qu'on serait tenté, après avoir vu accuser Guillaume de fidéisme, de le soupçonner de rationalisme. Mais la contradiction se résout dans le maître passage où le docteur parisien expose de quelle manière il entend prouver la vérité de la foi par ses arguments : *Verum, quoniam non est intentionis nostræ atque propositi in hoc tractatu singulos fidei articulos astruere rationibus, sed fidem ipsam piam atque veridicam et salutarem IN UNIVERSALI stabilire, revertamur ad ipsam et stabiliamus ipsam propositionibus universalibus et NULLI EX ARTICULIS APPROPRIATIS. Incipiamus igitur et dicamus quia fides hæc sola habet testimonia et confirmationem miraculorum, etc.*, p. 15. C'est, en avance de trente ans, la célèbre distinction de saint Thomas, qui est pour tous les théologiens, les anciens scotistes et les nominalistes exceptés, la base de la définition de la crédibilité : *Ea quæ sunt fidei dupliciter considerari possunt: uno modo, IN SPECIALI, et sic non possunt esse simul visa et credita; alio modo, IN GENERALI, scilicet SUB COMMUNI RATIONE CREDIBILIS, et sic sunt visa ab eo qui credit, non enim crederet, etc. Sum. theol.*, II^a II^a, q. I, a. 4, ad 2^{um}. Guillaume d'Auvergne est donc pour cette définition l'ancêtre direct de saint Thomas.

Alexandre de Halès († 1245). — Alexandre s'empare de la méthode du *Sic et non*, mais au lieu de laisser l'esprit en suspens, il résout l'opposition dans une résolution. Cette méthode est appliquée par lui à notre question. Dans le m. I de la q. LXVII de la III^e partie de sa *Summa universæ theologie*, *An fides necessaria sit ad salutem*, après avoir rapporté les arguments pour l'affirmative, il oppose des arguments négatifs comme celui-ci qu'il emprunte à « Petrus Ravennas » : *Non est tutum credere sine ratione*. Alexandre maintient dans sa résolution la doctrine victorine de la certitude *per modum gustus*. Il estime que le texte de saint Pierre Damien parle de la raison théologique conséquente à la foi ou de la raison apologétique défendant la foi contre les incrédules, réponse qui n'épuise pas tout le sens du texte qui est ici résumé comme on peut s'en convaincre en le lisant. *P. L.*, t. CXLV, col. 41. Il n'admet pas que

l'on juge de la foi comme d'un acte moral ordinaire, car ici la vérité qu'il s'agit de connaître, dit-il, dépasse le pouvoir rationnel, et *ideo necesse est ut per aliud a ratione credatur laudabiliter*. Ibid. Alexandre de Halès, qui a si bien posé le problème de la crédibilité sur le terrain de la genèse de la foi, tient d'ailleurs : *quod non semper præexistit deliberatio de credendo, utrum sit credendum, et deinde quod credat; la cogitatio*, c'est ainsi qu'il nomme l'élément intellectuel humain de la foi, précède naturellement le *credere*, *sed non semper actu, immo quandoque præcedit, quandoque comitatur, quandoque subsequitur; et illud quod præcedit tempore non est ceptum fidei*. Univ. theol. Summa, part. III, q. LXXIII, a. 2, ad obj. Il n'en a pas moins le mérite d'avoir le premier, sous le nom de foi acquise, fait entrer la reconnaissance de la crédibilité rationnelle dans une systématisation théologique d'ensemble de l'acte de foi.

C'est dans le m. II, *An fides ex rationibus et suasionibus habeatur*, que se trouve l'apport nouveau et original d'Alexandre à la question de la crédibilité. La négative, le NON, est représentée par une série de raisons tirées du caractère vertueux de la foi, une entre autres qui semble venir de Guillaume d'Auvergne, où le mérite de la foi est attribué à l'improbable de son objet par analogie avec le mérite de la charité fraternelle qui consiste à aimer le méchant, *improbum*. L'affirmative, le SIC, est représentée par des textes de l'Écriture et surtout par le texte, devenu classique, de saint Augustin, où l'assentiment de la foi est rattaché comme à sa condition à un témoignage approprié, *idoneum*. La conciliation s'opère par la distinction, empruntée à saint Jean Damascène, de deux sortes de foi : la foi acquise et la foi infuse; la première *colligitur ex testimonio et ratione, et non est sufficiens ad salutem*; la seconde donnée par Dieu est la foi salutaire. C'est la première que concerne directement le témoignage idoïne dont parle saint Augustin : *Illius causa est ratio vel apertum testimonium auctoritatis*. Cf. *ibid.*, part. I, q. II, m. III, a. 3, à la fin. Entre la foi naturelle ainsi acquise et la foi infuse il y a d'ailleurs un rapport. La première dispose à la seconde : *Notandum tamen quod ratio et fides quæ est ex ratione se habent ad fidem gratuitam sicut præambula dispositio, ad formam. Dispositio enim animam ad receptionem luminis quo assentiat veritati primæ propter se, sed per modum naturæ non gratiæ, et dicitur ipsam introducere sicut TELA FILUM, et tunc ratio cessat humana, quando ei non innititur fides introducta*. Ce passage est très remarquable. Alexandre, en effet, intercale entre la présentation de l'objet de foi et l'assentiment de la foi un acte explicite de foi humaine. Cette foi humaine joue le rôle de l'aiguille qui introduit le fil dans la toile et dont l'intervention prend fin aussitôt que le fil adhère au tissu. Abélard n'avait pas compris ce rôle temporaire et extrinsèque de la preuve rationnelle; il avait ainsi introduit le rationalisme au sein de la foi. Les Victorins, de leur côté, ne nous avaient point habitués à une affirmation si nette de la légitimité de la préparation rationnelle à la foi. La manière dont Alexandre conçoit cette préparation, à savoir comme un acte de foi humaine formellement distinct de l'acte de foi divine qu'il précède, retiendra sur la théologie de la crédibilité qui subit l'influence d'Alexandre, Scot, les scotistes et d'autres, par exemple G. Valentia, S. J., *Comm. theol.*, t. III, De fide, disp. I, q. 1, p. 1, § 9, *omnes moveri ad credendum aliqua fide acquisita*.

Notons qu'Alexandre de Halès se garde de résoudre à proprement parler la foi infuse dans la foi acquise naturelle, comme on l'a reproché plus tard à Scot. Outre les textes cités, nous pouvons apporter à l'appui de cette remarque : *In philosopho veniente ad fidem, idem est scitum et creditum : sed scitum per comparisonem ad rationem, creditum per comparisonem ad primam veritatem cui innititur propter ipsam...*

Rationes naturales sunt causa motiva in habente fidem per modum incitantis ad assentiendum primæ veritati propter se, non tamen cum innixione ad illas. Part. III, q. LXVIII, m. VII, a. 3, § Sent. propria. Alexandre de Halès, qui a si bien posé le problème de la crédibilité sur le terrain de la genèse de la foi, tient d'ailleurs : *quod non semper præexistit deliberatio de credendo, utrum sit credendum, et deinde quod credat; la cogitatio*, c'est ainsi qu'il nomme l'élément intellectuel humain de la foi, précède naturellement le *credere*, *sed non semper actu, immo quandoque præcedit, quandoque comitatur, quandoque subsequitur; et illud quod præcedit tempore non est ceptum fidei*. Univ. theol. Summa, part. III, q. LXXIII, a. 2, ad obj. Il n'en a pas moins le mérite d'avoir le premier, sous le nom de foi acquise, fait entrer la reconnaissance de la crédibilité rationnelle dans une systématisation théologique d'ensemble de l'acte de foi.

Le B. Albert le Grand. — Son commentaire *In Sententias* est de 1245, selon de Rubeis et Mandonnet, voir ALBERT LE GRAND, t. I; de 1248, selon Denifle et Jéiler, *Op. S. Bonaventuræ*, édit. Quaracchi, t. I, p. LVI, col. 2, note. Nous suivons l'édition de Paris, 1894, t. XXVIII.

On s'attendrait à voir le philosophe entrer dans la voie ouverte par Alexandre de Halès et, lui aussi, nous faire suivre la genèse du philosophe arrivant à la foi. Il y faut renoncer. C'est de l'intérieur de la psychologie de la foi qu'Albert envisage l'intervention des motifs de crédibilité. Avec saint Augustin il distingue dans la foi l'assentiment qui est le formel et la *cogitatio* dont il explique la nature et le rôle en ces termes : *Secundum quod est ex auditu fides assentit cum cogitatione de hoc quod auditur de ratione non probante quidem sed manucente : ita tamen quod auditus generaliter accipitur... scilicet quod includit in se auditum exterioriorem per verbum et visum miraculi et operum Dei et auditum interiorem*. In Sent., l. III, dist. XXIII, litt. D, a. 8, sol. La foi consiste essentiellement dans l'assentiment : *tamen per accidens, in quantum nutritur et fovetur et manuducitur, habet se ad cogitativam virtutem inquirentem de credito*. Ibid., ad 1^{um}. Cette recherche de la cogitative ne procède pas d'un doute. Tout en adhérant, on peut demander à Dieu la raison de son adhésion; et cette raison, quand on l'a trouvée, ne donne pas une certitude que l'on avait déjà, mais réjouit l'âme et l'émerveille. Ibid. On voit combien cette doctrine est peu rationaliste, de la part d'un philosophe comme Albert. Mais ce qui étonne davantage encore, et n'est cependant que l'explication d'une incise que l'on vient de lire, à savoir : *non quia dubitat, sed quia ejus cui consentit a Deo petit rationem*, c'est la manière dont Albert conçoit la preuve par le miracle : *Aliud est signum persuasivum per modum miraculi in cuius rationem non possumus ex nobis : et hoc manuducit ad fidem, sicut apparitio signum est resurrectionis, et unum fuit ita latens rationem sicut alterum : et per tale bene probatur fides : sed propter illam probationem non efficitur ipsa de apparentibus : quia et ratio probans et conclusio probata sunt de non apparentibus, eo quod in neutrum possumus ex ratione*. Ad 3^{um}, p. 429. Voilà le miracle passé à l'état de preuve qui échappe à la raison, *latens rationem*. Il n'en faudrait pas conclure trop vite que, selon Albert, le miracle ne prouve que pour ceux qui ont déjà la foi, ou que les apparitions du Christ après la résurrection sont déjà des objets de foi. Le contexte montre que le bienheureux oppose simplement aux arguments *ex signo* qui sont tirés par nous de *natura rei probandæ* qu'il n'admet pas pour prouver la foi, les arguments tirés de signes extrinsèques divins que notre raison ne peut extraire par abstraction de la nature des choses et qui, en ce sens, lui échappent; il ne dit pas qu'ils échappent à sa connaissance naturelle.

Albert, qui analyse la foi surnaturelle toute faite, et ne se place pas au point de vue génétique, donne naturellement la prépondérance aux causes divines de la foi et rejette à l'arrière-plan ses prodromes rationnels : *Hujusmodi non causant consensum in fide, sed tantum inducunt cogitatum de credibili. Et quia non sufficienter probant, ideo non deservunt fidei nisi ex parte materialis partis, quæ est tenuis cognitio : et formaliter perficitur ex parte affectus. Ibid., lit. A, a. 1, ad 4^{um}, p. 406.* Le *cogitatum de credibili*, l'équivalent de crédibilité rationnelle, n'a qu'un rôle matériel vis-à-vis de la foi : à celle-ci de donner la science des *credibilia*. *Fides, in eo quod est simplex lumen simile veritati primæ, dat simplicem scientiam veritatis credibilium. In IV Sent., l. III, dist. XXIII, lit. B, a. 3, ad 1^{um}, p. 410.*

Il semble qu'Albert ou bien ignore la théorie de la foi acquise introduisant la foi divine, *sicut tela filum*, d'Alexandre, ou bien ait voulu réagir là-contre, en se refusant à considérer le rôle de la crédibilité autrement que de l'intérieur de la foi.

Saint Bonaventure. — Son commentaire *In Sententias* est commencé, selon Jeiler, en 1248. Nous suivons l'édition de Quaracchi, 1887, t. i-iv. Il semble connaître la terminologie concernant la foi acquise de Alexandre de Halès, mais, comme Albert le Grand, il n'examine son rôle que dans l'intérieur de la foi divine. Il distingue deux sortes de foi acquise, l'une simple présentation d'objet, l'autre accompagnée d'un assentiment naturel : *Si loquamur de fide... quantum ad cognitionem illam qua cognoscimus qui sunt articuli fidei... Sic concedendum est quod fides est per auditum et per acquisitionem secundum legem communem... Si autem loquamur de fide quantum ad formale videlicet quantum ad illud quod facit assentire; sic dicendum est quod quædam fides informis est per acquisitionem, quædam per infusionem. Nam quidam assentiunt veritati auditæ moti humana persuasionem, utpote propter... miracula... et talis fides est simpliciter acquisita. Quidam autem assentiunt veritati fidei propter divinam illustrationem. In IV Sent., l. III, dist., XXIII, a. 2, q. II, conclusio, Opera, t. III, p. 491.* C'est, semble-t-il, cette foi informis acquise, qu'ont les démons : *manifesta ratione coguntur credere fidem credentium in Christum veram esse. Ibid., q. III, concl., p. 493.* *Quia ipsi videbant miram Christi virtutem in suis effectibus, cui nullatenus possent resistere, cognoscebant ipsum non purum hominem sed etiam Deum esse. Ibid., ad 3^{um}, p. 494.*

Saint Bonaventure se refuse à regarder cette foi informis acquise comme une introductrice à la foi, *sicut tela filum*. Il distingue d'abord le cas où elle n'a qu'une simple probabilité, comportant la crainte de son contraire, et, dans ce cas, devant Innocent XI, il la déclare incompatible avec la foi. Si sa probabilité est telle qu'une adhésion ferme en découle, elle n'est pas incompatible avec la foi, *quoniam multi fideles habent ad ea quæ credunt multas verisimiles rationes et multas probabiles quæ habent generare opinionem. In IV Sent., l. III, dist. XXIV, a. 2, q. II, Opera, t. III, p. 521.* Mais l'opinion favorable ainsi engendrée ne fonde, ni ne précède, l'assentiment de la foi : ainsi, *loc. cit.*, ad 2^{um}, in oppos., *fides vera non stat cum opinione, ita quod innitatur opinione tanquam fundamento, immo multo magis acceptio illa probabilis, ex rationibus acquisita, de qua dictum est, quod potest opinio dici, innititur ipsi fidei tanquam firmiori... Ideo magis illa acceptio innititur fidei quam e converso licet aliquo modo illa fidem foveat et delectet, sicut dictum est. Ibid., p. 521.* Le contexte auquel le saint docteur vient de se référer se trouve dans la solution. L'édition de Quaracchi renvoie aussi au *proœmium* du *In IV Sent.*, t. I, q. II, t. I, p. 41. Là est expliquée la triple utilisation de la raison par la foi : contre les adversaires, pour soutenir les faibles, pour réjouir les parfaits. Tout cela ne dépasse

pas l'usage de la raison après la foi. Il semble d'ailleurs que le saint docteur ne distingue pas suffisamment les raisons de convenance destinées à illustrer le contenu intrinsèque du mystère, ce que nous nommons la raison théologique, des raisons extrinsèques qui en établissent la crédibilité en général. C'est là une confusion qui lui est commune avec la plupart des théologiens de l'âge précédent et même contemporain avant saint Thomas.

C'est que, dans cet âge de foi, le problème des antécédents rationnels à la foi ne se posait pas avec autant de précision que plus tard. C'est aussi que la distinction de la nature et de la grâce, de la raison et de la foi, n'avait pas encore le relief que lui donna saint Thomas. Pour les augustiniens, la raison est déjà une illumination divine, *lumen inditum*, qui est coordonnée à l'illumination de la foi, *lumen infusum*, et est destinée à se résoudre en elle. Les arguments rationnels sont donc déjà sous l'empire d'une grâce, de la foi commencée. Ils constituent des auxiliaires intérieurs, qui, s'ils ne sont pas homogènes à la foi, sont sous sa direction. C'est là l'explication profonde de l'attitude de saint Bonaventure, et lui-même ne nous le laisse pas ignorer : *Si ergo queritur : quid movet ad illud credendum, utrum videlicet Scriptura, vel miracula, vel gratia, sive ipsa veritas æterna? dicendum est quod principaliter movens ad hoc est ipsa illuminatio quæ inchoatur in lumine infuso, quæ quidem facit nos non solum alte, verum etiam pie sentire de Deo; et hoc, quia illuminatio procedit ab ipso lumine æterno in cuius obsequium nostrum captivat intellectum et... reddit habitalem ad credendum quæcumque ad divinum honorem et cultum spectant, etsi sint super rationem nostram. Moventia autem sicut ADMINICULANTIA, et quodam modo inducentia, plurima sunt : quia movent Scripturæ testimonia authentica, movent sanctorum exempla et martyria, movent doctorum argumenta et ipsius universalis Ecclesiæ sententia, movent et ipsa miracula irrefragabilia. Quæst. disp. de Trinitate, q. I, a. 2, sol. Quamvis ergo Deum esse trinum sit credibile ex ratione mera, est tamen credibile ex ratione adjuncta per gratiam et lucem desuper infusam. Et quod sic est credibile non irrationabiliter creditur quia gratia et lux desuper infusa potius rationem dirigit quam pervertat. Ibid., ad 3^{um}, t. v, p. 56, 57.*

Saint Thomas d'Aquin. — Le principal apport de saint Thomas à la théologie traditionnelle est la précision avec laquelle il distingue l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Cf. A. Vacant, *Études comparées sur la philosophie de saint Thomas et de D. Scot*, Paris, 1891, p. 12 sq. Nous venons de le voir, on supposait toujours dans la nature comme un germe du surnaturel. L'histoire révélée montrait la nature et la grâce agissant de concert dans l'être humain concret, innocent, coupable, racheté, sans préciser philosophiquement le point critique où finit la nature, où commence la grâce. La psychologie toute vivante et faite d'expériences intimes de saint Augustin, qui domine presque exclusivement la spéculation théologique occidentale jusqu'à saint Bonaventure, n'était pas armée pour résoudre ce problème ontologique; et la métaphysique platonicienne, dont usait ce Père, métaphysique du bien et de l'action réelle plutôt que de l'être et des prédicaments, entretenait l'idée de la fusion des deux ordres. Sur un point ou sur un autre, contre Pélagé et autres hérétiques, l'Eglise et les Pères paraient aux inconvénients de cette conception en limitant sur tel ou tel point le domaine naturel, cf. II^e concile d'Orange, sans parvenir à formuler une donnée d'ensemble qui marquât la distinction radicale des deux règnes. L'aristotélisme enfin, en jetant dans la circulation théologique une psychologie faite de l'homme-nature, sans aucun alliage de surnaturel, provoque

l'apparition d'une nouvelle position de la question. Saint Thomas se trouve là, juste à point nommé, pour tirer parti de ces ressources. La doctrine de la puissance obédientielle en sortit. Le surnaturel fut rendu à ses causes propres, divines, mais rattaché à la nature pure par la propriété radicale qu'a celle-ci, en tant qu'être dérivé, d'être soumise absolument au gouvernement de l'Être parfait pour tout ce qui n'implique pas contradiction. La nature put librement développer ses ressources naturelles, sous la condition qu'arrivée à la limite supérieure de ses forces, elle ne présentât plus en regard du surnaturel qu'une puissance passive obédientielle vis-à-vis du premier principe de cet ordre. Dans la question des rapports de la raison et de la foi, cette limite supérieure des forces rationnelles fut l'établissement de la crédibilité rationnelle du dogme révélé.

Nous partagerons en trois étapes la marche de la pensée de saint Thomas : 1^o le commentaire sur les Sentences, 1253 sq.; 2^o les questions disputées *De veritate*, la *Summa contra gentes*, vers 1261; divers; 3^o le *Quodlibet*, II, 1268; la *Somme théologique*, II^a II^a, q. I-VIII, vers 1270; III^a, vers 1272. Nous suivons l'édition de Parme et, pour la *Somme*, l'édition léonine.

1^o *Le commentaire sur le l. III^e des Sentences*, édit. Parme, t. VII. — Dès le principe, saint Thomas est fixé sur la cause propre de l'assentiment de la foi : *Credibile non habet quod sit actu credibile nisi ex Veritate prima, sicut color est visibilis ex luce*. Dist. XXIV, a. 1, q. 1, sol., p. 260. L'autorité divine est son motif unique et formel : *Sicut homo in his quæ non videt credit testimonio alicujus boni viri qui videt ea quæ ipse non videt*. Dist. XXIV, q. II, a. 2, q. II, sol.; cf. q. I, a. 2, q. II, ad 3^{um}. Mais il y a cette différence entre la foi à l'autorité humaine et la foi à l'autorité divine que la première est accidentelle à la vie humaine, la seconde repose sur la nature de l'homme : *cognitio unius hominis non est naturaliter ordinata ad cognitionem alterius hominis, ut per ipsam reguletur. Sed hoc modo ordinata est ad Veritatem primam*. Dist. XXIV, q. I, a. 3, q. II, ad 1^{um}. Cette ordination naturelle de l'intelligence humaine à l'intelligence divine considérée, non comme un objet de connaissance, mais comme une cause régulatrice de ses conceptions et jugements, voilà la puissance obédientielle transposée et adaptée à la présente question. Il s'agit de la faire passer à l'acte. Or, *forma illa intelligibilis quæ principaliter est objectum (materiale) fidei, id est Deus, formationem intellectus nostri subterfugit, et non est ei pervius in statu viæ*. Dist. XXIV, q. I, a. 2, q. I, sol., p. 262. Une condition objective doit donc être réalisée par Dieu, à savoir la révélation de la vérité à croire, *qua supposita, in potestate liberi arbitrii est ut in actum fidei exeat*. Dist. XXV, q. II, a. 1, q. I, ad 1^{um}, p. 272. *Qua supposita*, dit saint Thomas, mais le témoignage divin ne nous parvient d'ordinaire que par un témoignage à forme humaine. Comment discerner s'il est de Dieu? Cette question se résout par la recherche de la crédibilité rationnelle. Réponse : *Fidelis credit homini non in quantum homo, sed in quantum Deus in ipso loquitur, quod ex certis experimentis colligere potest*. Dist. XXIII, q. II, a. 2, q. II, ad 3^{um}, p. 249. Que si l'on objecte avec saint Jean Damascène que la foi est faite pour consentir et non pour chercher, saint Thomas répond : *Dicendum quod... excluditur inquisitio rationis intellectum terminantis, non inquisitio voluntatem inclinans... Unde fides consistit media inter duas cogitationes quarum una voluntatem inclinat ad credendum, et hæc præcedit fidem; illa vero tendit ad intellectum eorum quæ jam credit*. Dist. XXIII, a. 2, q. I, ad 2^{um}, p. 248. La distinction de la raison formelle de la foi, l'autorité de la Vérité première révélatrice, et des raisons qui établissent la crédibilité divine du messager hu-

main, permet de donner toute latitude à la recherche de ces dernières, *avant la foi*. Quant aux recherches de la raison théologique, elles sont tout autre chose; elles *supposent la foi* et tendent à en donner l'intelligence qu'on en peut avoir. Ainsi l'inextricable emmêlement qu'on se léguait depuis Abélard est débrouillé. Mais saint Thomas, plus hardi qu'Alexandre de Halès qui intercalait le chaînon de la foi acquise, va établir entre l'assentiment de la foi divine et la crédibilité rationnelle un rapport direct : *Fides... quamvis sit habitus infusus dicitur esse ex quatuor quæ in nobis sunt quia quantum ad ipsum credendum dicitur esse ex auditu : quia determinatio credendorum fit in nobis per locutionem interiorum quæ Deus nobis loquitur vel per vocem exteriorum. Quantum vero ad rationem quæ inducit voluntatem ad credendum dicitur esse ex visione alicujus quod ostendit Deum esse qui loquitur in eo qui fidem annuntiat*. Dist. XXIII, q. III, a. 2, ad 2^{um}, p. 256. A rapprocher *ex visione alicujus quod ostendit*, et : *fides habitus infusus dicitur esse ex quatuor quæ in nobis sunt*. Le mot *ex*, dans la langue de saint Thomas, désigne tout au moins la cause matérielle et dispositive à la forme. Notre vision, c'est-à-dire notre évidence naturelle des motifs de crédibilité, est ici conçue comme un élément intégrant de la genèse de la foi. Et c'est un élément nécessaire selon le cours ordinaire des choses : *nec oportet quod in tali homine revelationem habente aliquis suam fidem implicet quousque talis homo ad ejus notitiam deveniat, vel divinitus, vel per famam humanam*. Dist. XXIV, a. 1, q. IV, ad 4^{um}, p. 273. Par quels moyens de preuve reconnaître cet homme? Saint Thomas dans le commentaire sur les Sentences ne nomme que les miracles : *ad hoc datum est hominibus facere miracula ut ostendatur quod Deus per illos loquitur*. Dist. XXV, q. II, a. 1, q. IV, ad 4^{um}, p. 273. Les miracles ont, selon le saint docteur, une telle efficacité pour cela que les démons *ex miraculis quæ vident supra naturam esse, multo subtilius quam nos, coguntur ad credendum*, dist. XXIII, q. III, a. 3, q. I, sol., et cela, *ex naturali cognitione*. *Ibid.*, ad 4^{um}, p. 256. Mais cette efficacité ne porte pas directement sur l'objet de foi : *quæ cogunt ad fidem, sicut miracula, non probant per se fidem sed probant veritatem annuntiantis fidem, et ideo de his quæ fidei sunt scientiam non faciunt*. Dist. XXIV, q. I, a. 2, q. II, ad 4^{um}. La vérité de foi se trouve donc au terme de cette recherche, connue et inconnue, connue dans son aptitude naturelle à être crue de foi divine, inconnue dans son contenu, lequel est l'objet de la connaissance de Dieu, règle de la nôtre comme il a été dit. Or l'acte de foi consiste précisément à donner son assentiment au contenu du mystère. Le croyant, parvenu à son faite rationnel, c'est-à-dire à l'évidence de la crédibilité, inclinera donc son intelligence sous sa règle naturelle et première par un acte de volonté et, dans cette attitude, se trouvera sous l'influence des deux règles de son activité intellectuelle agissant à leur maximum d'efficacité : *Credens inclinatur ad credendum ex aliqua ratione quæ sufficit ad determinandum assensum in id quod creditur, quamvis non sufficiat ad inducendum ad visionem ejus quod creditur*. *Ratio autem hæc inducens ad credendum potest sumi vel ex aliquo creato, sicut quando per aliquod signum inducimur ad aliquod credendum vel de Deo vel de aliis rebus; vel sumitur ab ipsa veritate increata, sicut credimus aliqua quæ nobis divinitus dicta sunt per ministros*. *Et... secundo modo intellectus non cogitur sed ex voluntate inclinatur*. Dist. XX, q. III, a. 3, q. I, sol. La réplique divine à cet acte de soumission volontaire, d'ailleurs inspiré de Dieu, est dans l'infusion de l'*habitus* de la foi. *Lumen infusum, quod est habitus fidei, manifestat articulos, sicut*

lumen intellectus agentis manifestat principia naturaliter nota. Dist. XXIII, q. II, a. 1, ad 4^{um}, p. 246. A rapprocher : *Fidei habitus infusus in duobus nos adjuvat, scilicet ut credamus et ut eis quæ non sunt credenda nullo modo assentiamus.* Primum autem homo potest ex ipsa æstimatione sine habitu infuso, sed secundum est ex habitu infuso tantum. Dist. XXIII, a. 3, q. II, sol., p. 256. *Adjuvat ut credamus*, dans le sens que détermine le texte, indique que la lumière de la foi peut renforcer la crédibilité rationnelle et la suppléer au moins partiellement. Par elle, la Vérité première exerce son activité régulatrice infaillible, *ut discrete in hæc et non in illa inclinetur*, dist. XXIII, q. III, a. 3, q. II, sol., et comme elle a majorem firmitatem quam lumen intellectus humani, ... fides habet majorem certitudinem quantum ad firmitatem adhesionis quam sit certitudo scientiæ vel intellectus, quamvis in scientia et intellectu sit major evidentia eorum quibus assentitur. Dist. XXIII, q. II, a. 2, q. III, sol.

2^o Questions disputées; *Contra gentes*. — Cette période intermédiaire fournit plusieurs perfectionnements de la synthèse esquissée dans le commentaire sur les Sentences et prépare ainsi la synthèse définitive. Nous signalerons les principaux.

Relativement à la puissance obédientielle qui ordonne l'homme au magistère direct de la Vérité première, nous détachons ce passage synthétique : *Ultima perfectio ad quam homo ordinatur, consistit in perfecta Dei cognitione ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et instructione Dei, qui est sui perfectus cognitor. Perfectæ autem cognitionis statim homo in suo principio capax non est : unde oportet quod accipiat per viam credendi aliqua, per quæ manuducatur ad perveniendum in perfectam cognitionem.* De veritate, q. XIV, a. 10, in corp.; cf. *Contra gentes*, I. III, c. CLII; c'est bien à raison de la puissance obédientielle, pure capacité passive, qu'est fait à l'homme le don de la foi : *Homini in conditione suæ naturæ, ... dantur principia, ad finem qui facultatem naturæ excedit, non quæ sunt causa finis, sed quibus homo est capax eorum per quæ pervenitur ad finem; ut enim dicit Augustinus : posse habere fidem et caritatem naturæ est hominum, habere autem est gratiæ fidelium.* Ibid., ad 1^{um}.

La force probante de la preuve rationnelle de la crédibilité est de nouveau et énergiquement affirmée : *Omnia media per quæ fides ad nos venit suspicione carent. Prophetis enim et apostolis credimus ex hoc quod eis Dominus testimonium perhibuit miracula faciendo ut dicitur Marci ult., 20 : Sermonem confirmante sequentibus signis. Successoribus autem eorum non credimus nisi in quantum nobis annuntiant ea quæ illi in scriptis reliquerunt.* De veritate, q. XIV, a. 10, ad 11^{um}, p. 244.

Même doctrine dans le *Contra gentes*, I. III, c. CLIV : *Necessarium fuit aliquid adhiberi quo confirmaretur sermo prædicantium fidem. Non autem confirmari poterat per aliqua principia rationis per modum demonstrationis, cum ea quæ sunt fidei excedant rationem. Oportuit igitur aliquibus indicibus confirmari prædicantium sermonem processisse a Deo, dum prædicantes operarentur, sanando infirmos et alias virtutes operando, quæ non posset facere alius nisi Deus.* A rapprocher : *Nullum verum miraculum fit nisi virtute divina et Deus nunquam est testis mendacii. Dico ergo quod quando miraculum fit in testimonium doctrinæ prædicatæ necessarium est doctrinam illam esse veram.* In Joa., c. IX, lect. III, n. 8, t. x, p. 471.

L'antériorité de la preuve rationnelle de la crédibilité est consacrée par sa destination spéciale aux infidèles. *Aliter trahuntur ad fidem Christi fideles et aliter infideles. Infideles ducendi sunt per miracula.*

I Cor., XIV, 22. In Joa., IV, 48, lect. VII, p. 377. D'où, la caractéristique de la méthode à employer pour convaincre les adversaires de la foi est : *ex auctoritate Scripturæ sacræ confirmata miraculis.* Cont. gentes, I. I, c. IX, p. 16.

La nécessité de cette preuve antérieure est énergiquement mise en relief : *Singularis modus convincendi adversarium contra hujusmodi veritatem est ex auctoritate Scripturæ confirmata miraculis. Quæ enim supra rationem humanam sunt non credimus nisi Deo revelante.* Cont. gentes, I. I, c. IX. Plus loin : *Non autem crederet aliquis non visis, ab aliquo propositis, nisi æstimaret eum perfectiorem cognitionem habere de propositis quam ipse habeat qui non videt.* Cont. gentes, I. III, c. XL, p. 186.

Les limites de la preuve du fait de l'attestation divine sont maintenues : *illa signa non faciunt apparere id quod creditur, ut per hoc possint dici visionem eorum quæ creduntur habere.* De veritate, q. XIV, a. 9, ad 4^{um}, p. 242. La bienheureuse Vierge elle-même, malgré le miracle évident de sa conception, n'eut pas cette évidence. Ibid., ad 7^{um}. La doctrine des suppléances surnaturelles de la crédibilité pour les infidèles de bonne foi dans l'état d'ignorance invincible, déjà indiquée, In IV Sent., I. III, dist. XXV, q. II, a. 1, q. 1, ad 1^{um}, t. VII, p. 272, est reprise et catégoriquement affirmée : *Est tenendum quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem prædicatorem fidei ad eum dirigeret.* De veritate, q. XIV, a. 11, ad 1^{um}. Enfin, à côté des miracles, le saint docteur énumère différents motifs de crédibilité. Le c. VI du l. I du *Contra gentes* est consacré à cet objet. On y trouve mentionnés : l'infusion subite de l'intelligence et de la sagesse aux esprits simples, la conversion du monde, malgré les persécutions, miracle qui garantit et rend inutiles les autres, *cum in suo effectu appareant evidenter.* Cette idée reprise de saint Augustin est développée par l'auteur de l'explication du symbole, saint Thomas, ou l'un de ses disciples, avec une vivante dialectique. In symb. apost., Opusc., VII, édit. romaine, t. VI, a. 1, § Si dicas, t. XVI, p. 136. On y rencontre aussi la comparaison de la force probante du miracle avec l'authenticité conférée aux pièces d'un ambassadeur par le sceau d'un souverain, qui sera reproduite dans la *Somme théologique*, III^a, q. XLIII.

3^o *Somme théologique*; *Quodlibet II*. — La réponse ad 2^{um} de l'art. 4 de la q. I de la II^a II^o contient le document le plus important de l'histoire de la crédibilité. Désormais, à part Scot et les nominalistes, tous les théologiens le prendront comme point de départ. C'est le texte classique par excellence. Saint Thomas s'empare de l'idée déjà exprimée par Guillaume d'Auvergne, mais au lieu de considérer l'universel et le spécial comme une qualité des argumentations qui concernent l'objet de foi, il en fait des aspects formels distincts de l'objet de foi lui-même et par là justifie et fonde a priori la distinction des argumentations théologiques spéciales à un dogme et des argumentations apologetiques, lesquelles embrassent d'un seul coup l'universalité des objets de foi, distinction que Guillaume d'Auvergne avait énoncée plutôt comme un fait. Voici ce texte : *Ea quæ subsunt fidei dupliciter considerari possunt. Uno modo in speciali et sic non possunt esse simul visa et credita. Alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis, et sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi.*

Le premier membre de la distinction présente résout le problème, qui a tant inquiété le siècle précédent, de l'indépendance de l'objet de foi vis-à-vis de la raison : considérés dans leur teneur spéciale, les dogmes ne

peuvent être, comme tels, objets de preuve rationnelle. On les croit par la pieuse affection du cœur, à cause du magistère immédiat de Dieu. Saint Thomas, perfectionnant l'idée émise, *In IV Sent.*, dist. XXIV, q. 1, a. 3, quær. II, ad 1^{um}, et la synthèse du *De veritate*, q. XIV, a. 10, donne un peu plus loin, II^a II^e, q. II, a. 3, une synthèse définitive de cette genèse divine et morale de la foi en nous. La foi y apparaît comme une éducation graduelle de l'intelligence de l'homme faite pour obéir à la première intelligence (puissance obédientielle). La foi *in speciali* aux objets révélés résulte de cette éducation dont Dieu est l'auteur immédiat. La dogmatique spéciale, la raison illustrant les objets de foi par des arguments de convenance et en tirant les conséquences, qu'Abélard disait précéder la foi, ce qui lui faisait regarder celle-ci comme une *existimatio*, est désormais reléguée après l'acquisition de la foi, et cela en connaissance de cause.

Le second membre de la même distinction dégage définitivement de l'objet de foi, la propriété naturelle de crédibilité générale, *credibilitas in communi*, et son caractère d'évidence, *et sic sunt visa ab eo qui credit*.

On s'est demandé si cette *vue* de la crédibilité était pour saint Thomas un acte de raison ou un acte de foi. Il n'est pas douteux que la crédibilité ne soit pour lui un objet purement rationnel. La preuve par les miracles est du ressort de la raison naturelle. Or, aussitôt après avoir avancé l'idée de la crédibilité générale et évidente, l'auteur ajoute : *Non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi*. Mais d'autre part dans l'ad 3^{um} qui suit l'ad 2^{um} qui contient ce texte, on trouve ceci : *Lumen fidei facit VIDERE ea quæ creduntur*, et dans la réponse ad 1^{um} de l'art. 5, qui suit le présent article : *Fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed in quantum per lumen fidei videntur esse credenda, ut dictum est*. Ce dernier mot nous renvoie à l'art. 4.

Nous estimons que, conformément au texte déjà cité du commentaire *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, a. 3, q. II, sol., il y a place chez saint Thomas pour les deux interprétations : la crédibilité est, en soi, évidente pour la raison, mais rien n'empêche que cette évidence ne soit renforcée, ou même suppléée, dans des cas plus rares, par la lumière de la foi.

Que selon saint Thomas la crédibilité soit, en soi, accessible à la pure raison, c'est ce que manifeste abondamment le texte suivant après tant d'autres : *Si aliquis propheta prænuntiaret in sermone Domini aliquid futurum et adhiberet signum, mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo qui non mentitur; licet illud futurum quod predictur in se evidens non esset: unde per hoc ratio fidei non tolleretur*. *Sum. theol.*, II^a II^e, q. v, a. 2. L'évidence est telle que les démons, malgré leur répugnance à croire, ne peuvent s'empêcher d'y souscrire : *Dæmonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia*, *ibid.*, ad 1^{um}; et cela, *ex perspicacitate naturali intellectus*. *Ibid.*, ad 2^{um}. Il s'agit donc d'une évidence naturelle et parfaite engendrant une foi scientifique, établie à l'aide d'une démonstration rigoureuse du genre des démonstrations par l'impossibilité du contraire, ainsi que le manifeste ce texte de saint Thomas qui est, comme rédaction, contemporain de la *Somme* : *Hoc contingere non potest quod aliquis falsam doctrinam annuntians vera miracula faciat, quæ nisi virtute divina fieri non possunt; sic enim Deus esset falsitatis testis, quod est impossibile*. *Quodlibet*, II, a. 6, ad 4^{um}, p. 477.

Mais cette foi scientifique ne porte pas sur le contenu de l'assertion. D'où la place laissée à l'initiative de la volonté libre se soumettant au magistère divin et à la lu-

mière de la foi qui est la réponse divine. *Meritum fidei est ex hoc quod homo ex mandato Dei credit quod non videt. Unde illa sola ratio meritum excludit quæ facit videri per scientiam id quod credendum proponitur et talis est ratio demonstrativa*. *Sum. theol.*, III^a, q. LV, a. 5, ad 2^{um}. Telle n'est pas, on a vu pourquoi, la preuve tirée du miracle, d'où : *Videntium enim unum et idem miraculum et audientium eandem prædicationem, quidam credunt et quidam non credunt; et ideo oportet ponere aliam causam interiorum quæ movet hominem interius ad assentiendum his quæ sunt fidei*. *Sum. theol.*, II^a II^e, q. VI, a. 1. Cette cause, c'est la grâce de la foi : *fides quæ est donum gratiæ inclinatur hominem ad credendum, secundum aliquem affectum boni, etiam si sit informis*. *Ibid.*, q. v, a. 2, ad 2^{um}. Il est donc bien certain que saint Thomas a regardé l'évidence de la crédibilité comme une évidence avant tout rationnelle.

Seulement, dans la *Somme théologique*, il tend à restreindre aux infidèles l'usage pratique de cette évidence. Sans doute, il l'admet en principe chez le croyant : *Fides habet inquisitionem quamdam eorum per quæ inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata*. *Ibid.*, q. II, a. 1, ad 1^{um}. Mais si cette évidence précède la foi et est regardée tant soit peu comme une condition de l'adhésion, diminution du mérite de la foi; si au contraire l'étude de la crédibilité rationnelle est un effet de la foi, *est signum majoris meriti*. *Ibid.*, q. II, a. 10. La recherche de l'évidence de la crédibilité antécédente à l'acte de foi n'est permise qu'aux infidèles; *melius est eis, ut vel per miracula convertantur ad fidem, quam quod omnino in infidelitatem permaneant; dicitur enim I ad Cor., IV, quod signa data sunt infidelibus, ut scilicet convertantur ad fidem*. *Ibid.*, III^a, q. XLIII, a. 1, ad 3^{um}. Vis-à-vis d'eux cette confirmation même est nécessaire pour que le témoignage soit croyable : *Necesse est quod sermo prolatus confirmetur ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit per operationem miraculorum, secundum illud Marci ult. : Et sermonem confirmante sequentibus signis. Et hoc rationabiliter. Naturale enim est homini ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita per aliquos supernaturales effectus qui miracula dicuntur in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur*. *Ibid.*, II^a II^e, q. CLXXVIII, a. 1.

Le caractère naturel et rationnel de l'évidence de la crédibilité étant mis hors de toute atteinte, nous pouvons passer au cas où la lumière de la foi fait voir la crédibilité. Cette *vue* de la crédibilité est revendiquée pour les seuls fidèles : *infideles, eorum quæ sunt fidei ignorantiam habent : quia nec vident nec sciunt ea in seipsis, ut cognoscant esse credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam non quasi demonstrative, sed in quantum per lumen fidei videntur esse credenda, ut dictum est*. *Ibid.*, II^a II^e, q. I, a. 5, ad 1^{um}. Mais, qu'on le remarque bien, selon saint Thomas, la crédibilité n'est pas visée directement par la foi. Elle n'apparaît à la connaissance de la foi que comme une condition impliquée par l'objet propre de cette connaissance. *Sicut enim per alios habitus virtutem homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quæ conveniunt recte fidei et non aliis*. *Ibid.*, II^a II^e, q. I, a. 4, ad 3^{um}. Même doctrine q. II, a. 3, ad 2^{um} : *His quæ conveniunt fidei et non aliis, his autem fidei non autem contrariis, ce sont là des expressions qui désignent le *credibile in speciali*, non la crédibilité générale. Mais, du fait que l'habitus de foi incline infailliblement à croire chacun de ses objets spéciaux, il résulte qu'il juge à sa manière*

ea esse credenda, car c'est la seule explication possible de la sûreté de ses jugements. La crédibilité générale est donc atteinte *toties quoties* comme condition impliquée dans l'infailibilité surnaturelle du jugement de la foi. C'est là le mécanisme des suppléances de la crédibilité. Il peut arriver d'ailleurs que, conformément à la doctrine sur les infidèles de bonne foi, *In IV Sent.*, I. III, dist. XXV, q. II, a. 1, q. 1, ad 1^{um}, et *De veritate*, q. XIV, a. 11, ad 1^{um}, ces suppléances soient l'effet d'une inspiration divine, grâce actuelle précédant le *lumen fidei*. Saint Thomas, dans la *Somme théologique*, maintient ce point de vue qu'il illustre curieusement de plusieurs exemples. II^a II^a, q. II, a. 7, ad 3^{um}. A rapprocher ce passage du *Quodlibet*, II, qui est de la dernière période de la vie du saint docteur : *Christus poterat se ostendere esse legislatorem non solum faciendo visibilia miracula sed etiam... per interiorum instinctum... Interior instinctus quo Christus poterat se manifestare sine miraculis pertinet ad virtutem primæ veritatis quæ interiori hominem illuminat et docet. Quodlibet*, II, a. 6, ad 2^{um}, 3^{um}, p. 477.

Raymond Martin, O. P. († 1286). — Rabbins juifs convertis, Raymond Martin développe, dans la II^e partie de son *Pugio fidei*, l'argument en faveur de la messianité du Christ, des prophéties de l'Ancien Testament. Dans le I^{er} livre, il s'attaque à ceux qui nient toute révélation; dans le III^e, il défend les mystères de la foi. Son argumentation est inspirée, semble-t-il, des idées du *Contra gentes*, rédigé spécialement sur la demande de saint Raymond de Pennafort pour servir d'orientation aux controverses contre les Juifs et les Maures d'Espagne que précisément Raymond, qui est Catalan, a en vue. Il la développe avec toutes les ressources de ses connaissances hébraïques et rabbiniques. C'est donc une remarquable et immédiate application de la doctrine de saint Thomas sur la crédibilité. *Pugio fidei*, Leipzig, 1687.

Henri de Gand († 1293). — Après avoir cité ce mot du *De Trinitate*, c. II, de Richard de Saint-Victor : *prodigiis pro argumentis*, il ajoute : *Verum est ad persuadendum voluntati ut velit credere, non autem ad declarandum ratione veritatem eorum quæ credenda sunt, ut propter eorum declarationem veritatem credat, fidem scilicet præveniendō. Quodlibet*, VIII, q. XIV, fol. 325. Et plus loin : *Non est fides sine obscuritate. Propter quod ratio nunquam de crediti veritate in quantum creditum est, scilicet in universali, possit esse assecurata, ut non possit hæsitare de contrariis in particulari : visio autem non patitur secum visi obscuritatem. Ibid.* Ce dernier texte, malgré une apparente contradiction verbale, se réfère au texte capital de la *Somme théologique*, II^a II^a, q. I, a. 4, ad 2^{um}, et en reproduit la doctrine : *crediti veritas in quantum creditum est* est glosé par *scilicet in universali*, qui est l'équivalent de *sub ratione communi credibilis*. Henri de Gand veut dire que la crédibilité rationnelle n'est jamais telle qu'elle entraîne la vue des objets de foi spéciaux, ce qui est la doctrine même de saint Thomas, *loc. cit.*

Duns Scot († 1307). — Fidèle au point de vue purement augustinien sur les rapports de la nature et de la grâce, Duns Scot ne répugnera pas à l'idée de faire plus grande que saint Thomas la part de la raison dans l'assentiment de la foi. Reprenant la question en l'état où l'a laissée Alexandre de Halès, il pose d'abord une foi acquise au seuil de la foi. Cette foi est naturelle, instinctive, *sicut etiam ego fide acquisita ex auditu parentum et aliorum credo multa tempora transisse, mundum non incepisse necum ; credo etiam Romam esse quam non vidi, ex relatu fide dignorum. Sic et revelatis in Scriptura per fidem acquisitam ex auditu firmiter adhæreo credendo Ecclesiæ approbanti veritatem auctorum illorum. Et plus loin : Audiendo*

prædicantem et videndo miracula fieri, credit ei, et hoc quia dicat sibi naturaliter ratio, quod Deus non assistit falsitati alicujus, operando miracula ad falsa alicujus prædicata vel dicta. In IV Sent., I. III, dist. XXIII, q. I, n. 4, 5, Paris, 1894, t. XV, p. 7, 8; cf. *Quodlibet*, XIV, n. 5, *ibid.*, t. XXVI, p. 8; *Reportata parisiensis in Sent.*, I. III, dist. XXIII, q. I, n. 5, *ibid.*, t. XXIII, p. 435. Le rapport de la foi acquise à la foi infuse est exprimé dans ce passage : *posita fide acquisita, credibili præsentē, potest intellectus per habitum infusum credere, dummodo voluntas non contramoveat, nec plus requiritur. In IV Sent.*, I. III, dist. XXV, q. II, n. 2, p. 211. Le rôle de la foi acquise est donc de fournir le *credibile*, déjà cru par une foi humaine d'un assentiment ferme et sans crainte, dist. XXIII, n. 5, p. 8; d'où, selon Scot, la nécessité de la foi infuse ne peut être démontrée du chef de l'insuffisance de motifs qui légitiment la foi acquise; son existence est un pur article de foi : *sicut credo Deum esse unum et trinum. Dist. XXIII, n. 14, p. 22.* La foi infuse étant posée en présence de la foi acquise, *actus unus et idem credendi elicitur secundum inclinationem utriusque... Et si per hoc, quod est actum credendi inniti fidei isti (la foi acquise), intelligatur actum elici secundum inclinationem ejus, tunc concedendum est quod actus credendi innititur utrique fidei. Quodlibet*, XIV, n. 5, p. 9; cf. p. 11, § *additio aliorum*. La différence entre les deux espèces de foi consiste en ce que l'acte de foi, en tant qu'il s'appuie sur la foi infuse, ne peut être erroné, tandis que la foi acquise, absolument parlant, peut défaillir. Elle ne défaillira pas cependant, quand son assentiment, selon la conception chère à saint Bonaventure, sera émis sous l'influence de la foi infuse, *non quod hæc necessitas sit ex fide acquisita sed ex infusa concurrente ad eundem actum. Innititur igitur actus credendi fidei infusæ tanquam regulæ certæ, et omnino infallibili, a qua actus habeat quod non possit esse falsus; sed innititur acquisitæ tanquam regulæ minus certæ, quia non per illam repugnaret actui, quod esset falsus, vel circa falsum objectum. Quodlibet*, XIV, n. 7, p. 12. Cf. *Reportata parisiensis*, *loc. cit.*, n. 19, p. 442. C'est cette expression, *tanquam regulæ minus certæ*, et ses analogues, qui font dire aux théologiens postérieurs que, selon Scot, la résolution de l'assentiment de la foi se fait en une foi acquise. Bañez, *In II^{am} II^a*, q. I, a. 1, dub. IV, § *Altera opinio est Scoti*; Ripalda, *De fide*, disp. VI, sect. II, n. 6.

Il est certain, en tout cas, que Scot n'a pas conçu le rôle de la crédibilité naturelle comme un rôle de garantie morale. Et cela parce qu'il ne reconnaissait d'autre influence de la volonté sur l'intelligence dans l'acte de foi que celle d'une motion d'exercice. Si extrême était, en effet, sa conception du pouvoir libre de la volonté que toute intervention spécificatrice lui eût semblé dangereuse pour la foi. Si *voluntas esset causa actus credendi et proponeretur intellectui astra esse paria, nulla persuasionē facta, posset voluntas imperare intellectui credere determinate astra esse paria, et hoc nihil est. In IV Sent.*, I. III, dist. XXV, q. II, n. 2, p. 211. Aussi devons-nous tenir que les motifs de crédibilité ne sont pour lui qu'un des éléments intrinsèques de la présentation de l'objet de foi nécessaire et suffisante pour que l'assentiment de la foi infuse puisse produire son acte à son sujet. Cette conception d'une intervention spéculative des motifs de crédibilité pour mettre l'objet de foi à portée de la foi infuse, cette prétention de la doctrine du but en définitive prudentiel, de la preuve de crédibilité, sera reprise et développée par le cardinal J. de Lugo.

Raymond Lulle († 1315). — Le but de l'*Ars generalis*, Paris, 1548, et des ouvrages similaires, est de donner une méthode générale de conversion des infidèles.

Cf. Marius André, *Le bienheureux Raymond Lulle*, p. 153-174. L'exécution est empreinte d'un rationalisme excessif. Cf. Noël Alexandre, *Historia eccl.*, Venise, 1778, sec. XIII, c. III, a. 20, p. 86. D'où la condamnation par Grégoire XI, des propositions 96 sq., où est affirmée la possibilité de démontrer les articles de foi; et par contre, le manque de certitude de la foi surnaturelle. Ces propositions manifestent l'absence de la notion de la crédibilité, de sa preuve rationnelle propre, et de son évidence chez tout croyant. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 474 sq.

Gilles Columna, O. S. A. (†1316). — Il résume sa pensée dans ces trois curieuses propositions : toutes les objections de raison faites par un homme contre la foi sont solubles par l'homme; un homme donné ne peut les résoudre toutes sans un influx spécial de Dieu; s'il venait à les résoudre, il ne prouverait pas quand même la vérité de la foi, car ce principe d'Aristote : la solution des raisons de douter manifeste la vérité, ne s'applique qu'aux raisons intrinsèques et non aux extrinsèques. Or, les raisons dont il s'agit sont extrinsèques, *quia cum fides sit supra rationem nulla ratio potest eam attingere nec probans nec improbens*. In *IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. II, p. 589. Mais cette exclusion ne concerne pas les motifs de crédibilité. *Judæi non cognoverunt personam Christi; cognoverunt tamen opera quæ probabant Christum esse talem qualem Christus se esse dicebat. Nunquam enim est visum a sæculo ut aliquis mendacium dicens et falsam doctrinam docens vera miracula fecerit*. Dist. XXIV, q. 1, a. 1, Rome, 1625, p. 590. Cette dernière phrase est imitée de saint Thomas.

Durand de Saint-Pourçain (†1334). — Il résout la foi aux mystères en la foi à l'inspiration de l'Écriture sainte qui les contient, la foi à l'inspiration de l'Écriture sainte en la foi à ce dogme premier : *Ecclesiam regi a Spiritu Sancto*, en harmonie avec le dicton de saint Augustin, *Cont. epist. Fundamenti : Evangelio non crederem nisi Ecclesiæ me moveret auctoritas*. L'Église dont il s'agit est l'Église des apôtres qui furent remplis du Saint-Esprit : *et nihilominus viderunt miracula Christi et audierunt ejus doctrinam et ob hoc fuerunt convenientes testes omnium quæ Christus fecit aut docuit, ut per eorum testimonium Scriptura continens facta et dicta Christi approbaretur*. In *IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, q. 1, n. 8, 9. Quel est le rapport de la preuve humaine du témoignage divin à l'assentiment de la foi? Réponse : *Si non est processus in infinitum, oportet igitur quod devenitur ad primum quod appareat rationi verum in se et secundum se, et tale, secundum se, concordat rationi. Igitur fides non excludit rationem sed præviam supponit, licet non rationem demonstrativam, unde ipsemet Salvator doctrinam fidei quam prædicabat reduxit ad quædam apparentia in se, scilicet ad miracula, ut ex apparentibus et visis ratio assentiret dictis non apparentibus... Ex his igitur patet primum scilicet quod credere est meritum, supposita charitate, cum sit actus liber et bonus et concors rationi*. *Ibid.*, q. III, n. 8. *Talis ratio in nullo facit evidentiam de re credita*. *Ibid.*, n. 9. On le voit, si Durand résout la foi en l'autorité de l'Église, il veut que la foi à l'autorité de l'Église soit appuyée sur la preuve rationnelle de la crédibilité.

Dans l'explication de la manière dont celle-ci influe, il suit les conceptions d'Alexandre de Halès. Il tient que la foi infuse ne saurait entrer en acte sans une foi acquise antérieure, car elle n'a pas le pouvoir de faire apparaître l'objet de foi. Preuve : le texte de l'Évangile de saint Jean, xv, 22. *Constat autem quod non habuissent excusationem de peccato incredulitatis, dato quod Christus non fuisset eis locutus, aut miracula fecisset, si fides infusa suffecisset ad credendum dum-*

modo credibilia fuissent eis proposita... Prædicatio autem non est simplex propositio credibilium sed est cum persuasionem ex Scripturis, vel signis, vel aliquo apparenti. In *IV Sent.*, l. III, dist. XXV, q. III, Lyon, 1556, p. 224, recto.

Cette doctrine est loin d'avoir le développement et la précision de celle de saint Thomas.

Raymond de Sebonde (†1437). — Il ne faut pas juger du *Liber creaturarum*, Lyon, 1540, par l'illustration singulière qu'en a faite Montaigne, *Essais*, l. II, c. XII. Rien de plus traditionnel que l'œuvre de Sebonde, spécialement dans sa partie apologétique, tit. CCVII, *De vera fide christiana*, p. 120; tit. CCVIII, *Confirmatio credentium et increpatio non credentium*. C'est, comme le dit à Montaigne Adrien Turnebus, « quelque quintessence tirée de saint Thomas. » Sebonde a insisté, il est vrai, sur un argument repris par les pragmatistes utilitaires modernes, à savoir l'harmonie de la foi avec le bien de l'homme, tit. LXXX, p. 41 b, d'où Pascal a tiré son idée qu'il faut rendre tout d'abord la religion aimable, faire désirer qu'il soit vrai. Il a aussi un chapitre inspiré du dicton de Richard de Saint-Victor, où il avance que, en cas d'erreur, on sera excusé d'avoir cru ce que croient universellement les hommes les plus saints. Mais, de là, à fonder l'apologétique sur un certain scepticisme fidéiste, il y a loin. L'œuvre de Raymond est avant tout théologique, et la défense entachée de scepticisme que fait de ses arguments son apologiste, *Essais*, Paris, 1844, t. II, p. 37, § *aucuns dissent*, etc., n'est nullement dans son esprit. Par contre, dans la première partie du même chapitre, § *La première appréhension*, *ibid.*, p. 26, Montaigne a pittoresquement rendu, bien qu'encre avec des exagérations fidéistes, la notion de crédibilité qui se dégage des parties apologétiques de l'œuvre de Sebonde, par exemple lorsqu'il dit que les arguments de Sebonde sont capables « de servir d'acheminement et de premier guide à un apprenatif, pour le mettre à la voie de cette cognition; ils le façonnent aucunement, et rendent capable de la grâce de Dieu, par le moyen de laquelle se parfournit, et se perfect aprez, nostre créance ». *Ibid.*, p. 36. Cf. Marius André, *Le bienheureux Raymond Lulle*, p. 173.

Holkott, O. P. (†1349), est cité par Suarez comme soutenant le déterminisme rationnel de l'acte de foi. *De fide*, disp. III, sect. VII, n. 2. Il n'y a pas lieu de le défendre et ce n'est pas le seul point où le très érudit maître de Cambridge s'écarte de la doctrine de son école. Cf. Werner, *Der heilige Thomas von Aquino*, t. III, l. I, c. II, Ratisbonne, 1859, p. 122. Il tient en effet que : *credere articulos fidei non est in libera hominis potestate*. *Super IV Sent.*, l. I, q. I, B, a. 1, 1^a concl. Il le prouve par des raisons qui semblent n'établir que la nécessité d'une présentation objective fondée, ainsi celle-ci : soit ce fait mis en question : le roi est-il assis ou non? C'est douteux, répond Holcott, *donec cogatur assentire vel propter evidentiam rei, vel propter testimonium aliquorum quibus rationabiliter debet credere*. Et il cite le mot d'Aristote qui met à nu la portée réelle de son argumentation : *imaginari possumus quod volumus, opinari non possumus*. On voit qu'il veut tout simplement dire que la volonté de croire ne donne pas à la foi sa détermination objective, qu'il y faut une présentation objective évidemment motivée. Mais comme il ne possède pas la distinction thomiste de l'évidence simple et de l'évidence de la crédibilité, ainsi que le remarque justement Suarez, *loc. cit.*, pour garantir les droits de l'évidence rationnelle sur la détermination de l'acte de foi, il se croit obligé de nier la liberté de celui-ci. Son procès contre l'imperium de la volonté dans la foi comprend dix chefs de preuves, par exemple : ad 5^{um}, si l'opinion contraire est vraie, on pourra dire tout ce que l'on veut sans jamais mentir; ad 6^{um}, c'est alors inutile de prêcher aux infidèles les

miracles et l'histoire de l'antiquité chrétienne; ad 3^{um}, si la volonté commande l'assentiment pour des motifs de l'ordre du bien, *propter primum*, je te donne 10 pour croire que le roi est assis; un autre te donne 20 pour croire le contraire. Tu peux maintenant croire ce que tu voudras. *Ibid.* Aussi pour mieux débouter la volonté de tout envahissement dans le domaine de la foi, Holkott lui donne dans sa définition de la foi un rôle tout extrinsèque et conséquent : *Accipitur credere strictissime pro assentire revelato a Deo testimonio per miracula et velle operari secundum ea. Super IV Sent.*, Lyon, 1497.

Ockam, O. M. (†1359 ou 1347). — Il partage le sentiment d'Alexandre de Halès sur la structure interne de la foi. Il y a, selon lui, deux espèces de foi. D'abord, la foi infuse donnée au baptême, mais qui, dans le cas du *puer enutritus solitarie*, resterait sans activité; puis, une foi acquise, fragmentaire, car, étant acquise successivement, elle peut concerner un objet de foi et non pas l'autre. Cela n'a pas d'inconvénient, selon Ockam, parce que la foi acquise n'a pas tant pour objet de garantir rationnellement ce qu'elle offre à la foi infuse, que de présenter une matière déterminée à celle-ci, pour qu'elle ne reste pas vide. La foi infuse, étant lumière divine, donnera la certitude. Aussi Ockam est-il peu exigeant pour les motifs qui engendrent la foi acquise. Il suffit, semble-t-il, qu'on ait cru ses maîtres, qu'on ait instinctivement adhéré à la lecture des Livres saints, etc. *In IV Sent.*, l. III, q. VIII, Lyon, 1495.

III^e PÉRIODE, 1444-1679. — Capréolus (†1444). — Il exprime fortement contre Scot l'indépendance de la foi infuse à l'égard de la foi acquise : *Fides infusa, nec quoad habitum, nec quoad suum actum principalem, qui est assentire credibilibus, dependet EFFECTIVE a fide acquisita. Nec certitudo ejus dependet a certitudine fidei acquisitæ, sicut certitudo conclusionis a certitudine principii.* Quel est donc le rôle de la foi acquise? *Persuasio vero, vel prædicatione exterior, requiritur ad determinationem credendorum... non autem ad causandum assensum.* *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, q. 1, a. 3, § 2, n. 1, édit. Paban-Pègues, p. 318. Capréolus est si affirmatif en ce sens qu'il a donné lieu à penser qu'il n'admettait pas l'évidence de la crédibilité. Expliquant le texte de saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. 1, a. 4, ad 2^{um}, *non enim crederet nisi videret ea esse credenda*, il dit : *Et intelligit quod fidelis videt talia esse credenda, accipiendo large et improprie visionem.* *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXII-XXXIII, q. 1, a. 3, § 2, ad 3^{um}, p. 387. Mais cette phrase, détachée par les scolastiques qui font de Capréolus le partisan de la non-évidence de la crédibilité, trouve sa glose dans le contexte. La vision proprement dite est ici, pour Capréolus, la connaissance quidditative. On n'a pour s'en convaincre qu'à lire tout ce paragraphe, ad 3^{um}, et le passage de la dist. XXV, auquel ce paragraphe renvoie, a. 3, § 1, p. 328, 329. Or, il est bien certain que la vue de la crédibilité ne donne pas la connaissance quidditative de l'objet. C'est, semble-t-il, tout ce qu'a voulu dire Capréolus qui, sur ce point, suit tout simplement la doctrine de saint Thomas sans toutefois la développer suffisamment.

Nicolas de Cuse (†1464). — Sa réaction contre la scolastique l'entraîne à des professions de foi fidéistes. Pour acquérir la foi, *necesse est ut moriatur ratio : et hæc lucta est maxima; sed intellectus facile capit fidem quam non intelligit quando voluntas per fidem ei annuntiat hæc credenda quæ audimus quia sibi a Dei Filio seu per verbum Dei revelata est. Excitationum*, l. IX, p. 242. Mais comment connaître cette révélation? par les miracles dont Dieu est l'auteur propre. *Excit.*, l. II, § *Excellentia divina*, p. 386. Les miracles qui transforment les êtres sont spécialement

efficaces : *miracula transmutationum sunt opera Filii Dei. Hinc, si experimur talia fieri per hominem, hunc Filium Dei credimus. Excitationum*, l. V, § *Tentator*, p. 484. Ailleurs, il dit que par les miracles du Christ reconnus par le Coran on peut prouver qu'il est le Messie. *Cribrationis Alkorani*, l. III, t. II, p. 7. A signaler dans le *De pace fidei* un critère plus hasardeux. Cet ouvrage nous met en présence d'un congrès de représentants de toutes les nations du monde réunis pour résoudre la question religieuse. Après que chacun s'est expliqué, *omnem diversitatem in ritibus potius compertum est fuisse quam in unius Dei cultura*, motif de crédibilité, semble-t-il, assez élastique. L'on se sépare cependant sur la perspective de l'établissement d'une religion unique avec Jérusalem pour capitale. *Opera*, Bâle, 1565, p. 862-879.

Gabriel Biel, C. S. A (†1495), est cité par les théologiens postérieurs comme ayant été atteint par la condamnation de la 21^e proposition d'Innocent XI. Cf. Hurter, *Theol. dogm. compendium*, t. I, n. 463, p. 490. Il est certain que Biel ne veut pas que la foi infuse se résolve en une vérité rationnelle nécessaire : *Nititur non necessitati veritatis creditæ sed divinæ revelationi quæ fallere non potest*, l. III, dist. XXIII, q. II, litt. E. Il est certain qu'il construit la foi, comme Guillaume d'Auxerre, Halès, Scot, Ockam, Durand, etc., avec deux pièces, une foi infuse et une foi acquise, la première donnant la substance de l'acte surnaturel, la seconde lui fournissant l'objet, la matière, sans laquelle la foi infuse n'étant pas déterminée, ne pourrait agir. *Ibid.*, litt. F. La foi infuse, selon Biel, a une certitude absolue, litt. D; mais la foi acquise étant formée d'autant de foi acquises qu'il y a de dogmes, *stat cum errore respectu alterius articuli*, litt. F. On voit que l'idée de la raison commune de crédibilité, ressortissant au témoignage, n'entre pas dans cette doctrine nominaliste, précisément parce que raison commune. Et l'on voit aussi quel inconvénient a pour la certitude de la présentation objective des vérités révélées le morcellement nominaliste, puisque légitimement on peut conclure que cette foi acquise, conciliable avec une erreur dans le compartiment voisin, ne dépasse pas le probable. Et cela contre l'intention de ces théologiens, car, en particulier pour Biel, la foi acquise est ferme. Qu'on en juge par ce passage : *Sicut credo, sine omni formidine de opposito, mundum præcessisse me, quatuor partes mundi esse, ac civitates quas non vidi, puta Græciam, Constantinopolim, Hyerosolimam, Alexandriam, quia non dubito de veracitate narrantium hæc vera esse, multo minus dubitare possum de veracitate prædicantium fidem, maxime sequentibus miraculis et signis.* *Ibid.*, litt. C. C'est là assurément, une évidence de crédibilité très suffisante. C'est donc en vertu d'une nécessité inhérente au système nominaliste, et non en raison de ses propositions formelles que Biel serait atteint par la condamnation d'Innocent XI. Il convient cependant de répéter ici la remarque faite pour Ockam concernant le peu d'importance qu'a, en général, pour la théorie halésienne de la foi infuse succédant à la foi acquise, la solidité rationnelle de cette dernière. G. Biel, *Inventorium super IV libr. Sent.*, Tubingue, 1501.

Jean-François Pic de la Mirandole (†1533). — *Quis enim eis quæ de fide christiana pendent assensum præbuerit, cui prius non constiterit fidem ipsam inconcussa veritate adeo fultam, ut aut arbitrari falsam aut veram ambigere non liceat. De fide et ordine credendi theoria*, Opera, Bâle, 1601, p. 148.

Cajetan (†1534). — 1^o *De doctrine de la foi divine.* — Elle est en relation étroite avec sa doctrine de la crédibilité. Exposant, en 1517, ce mot de saint Thomas, *fides non assentit alicui nisi quod est a Deo revelatum*, *In Sum. theol.*, II^a II^e, q. 1, a. 1, Cajetan dit :

Fides innititur Deo dicenti seu revelanti sic ut nihil credat nisi ab eo revelatum, édit. léonine, n. 9; *fides ex parte assensus a solo Deo dependet ut agente, objecto, fine et regula*, *ibid.*, n. 10; *fidei actus conjungitur... creditis per hoc medium quia Deus dixit seu revelavit, ibid.*; *divina revelatio, quia cetera creduntur, est credita seipsa, ibid.*, n. 11; *non est possibile aliam in fide resolutionem quærere, quare credis Deo revelanti, ibid.*, ce qui revient à ceci que nous fidèles, *ultimur Deo ut revelatore articulorum fidei, ita quod actus fidei inhæreant Deo ut revelanti articulos fidei. Ibid.* Rien qui ressemble à la foi discursive dans cette doctrine. Le révélé, *revelatum a Deo*, dont parle saint Thomas, n'est pas pour Cajetan, la vérité autrefois révélée par Dieu, mais cette même vérité considérée sous le témoignage actuel et intime de Dieu, selon le mot de saint Jean : *Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se*. I Joa., v, 10.

Par là, se trouvent totalement exclus du motif formel de l'assentiment de la foi divine, la foi humaine (Scot), la foi à l'Église organe du Saint-Esprit (Durand). L'Église est *ministra objecti fidei*, n. 19, ce qui n'est en soi qu'un rôle accidentel, car ni les anges, ni ceux auxquels Dieu s'est révélé directement n'en ont eu besoin, n. 12. A son tour, la crédibilité naturelle, rationnelle, n'est indispensable que comme condition extrinsèque de l'objet de foi. C'est ce que Cajetan explique magistralement dans une exposition d'ensemble qui sert de base à tous les commentaires thomistes postérieurs sur le célèbre passage de la II^a II^e, q. 1, a. 4, ad 2^{um}, que nous allons brièvement passer en revue. La notion de crédibilité rationnelle y est précisée d'une manière qui ne laisse rien à désirer.

2^o La crédibilité selon Cajetan. — Ce commentaire contient trois parties : la première où est définie la crédibilité naturelle; la seconde où est décrit son rôle spéculativo-pratique; la troisième où il est question des suppléances.

1. Voir la crédibilité d'une chose, n'est pas, dit Cajetan, la voir dans sa vérité scientifique : *si constat aliquid esse credibile, non constat propterea illud esse verum, sed testimonia esse talia ut illud sit credibile*. Qu'est-ce à dire? Cajetan emprunte un exemple aux témoignages rendus en justice. Tous les témoins s'accordent et l'accusé lui-même convient de son crime : *non habetur certa evidèntia quod ita sit, possunt enim omnes mentiri : habetur tamen evidèntia quod ita esse est credibile judicabileque absque alterius partis formidine*, n. 2; *in voluntate non in intellectu*, n. 3, § 1. Mais que devient cette distinction dans le cas où l'on a la certitude absolue que le témoignage du témoin est véridique, *certitudinem ex veritate constante testis veri clare*, § 2? C'est le cas du témoignage divin reconnu de science certaine comme donné. La solution de Cajetan demeure identique : on a la certitude que les choses attestées, *ut attestata, sunt vera*, non qu'elles sont vraies absolument parlant. *Stant enim hæc duo simul quod intellectus sit certus ex evidèntia signorum vel Dei testantis quod Trinitas attestata est vera Trinitas personarum, et simul credatur; et tamen non videat Trinitatem secundum se esse, ac per hoc verum esse. Ibid.* Cajetan se réfère ici à son commentaire sur la foi des anges, q. v, a. 1, qui savaient de science excluant toute foi, et que Dieu ne pouvait mentir, et que Dieu leur révélait ce mystère, par exemple, la Trinité. La réponse est invariable. *Non scit Deum esse trinum et unum, quoniam hoc neque per propriam rationem divinæ naturæ nec per effectum scit. Sed scit Deum qui non potest mentiri, sibi hoc attestari. Quod est scire attestata a Deo esse credibilia... esse vera ut attestata; quod est scire ea quæ sunt fidei, secundum communem rationem attestatorum a Deo, esse vera*. Cajetan conclut : *et hoc est quod indubie ex doctrina auctoris*

tenendum est, n. 2. Il insiste sur ce point que l'on ne saurait assimiler cette connaissance de la crédibilité à la connaissance de l'existence, *an est, quia est*, d'une chose dont on ignore l'essence, *quid, propter quid est*, car la connaissance angélique se termine à l'évidence de la révélation, *Deum revelantem; et non ultra procedebat, nisi ad ejus correlativum scilicet, enuntiata ut revelata. Ex hoc non videbat Deum esse trinum sed credebatur, quia Deus ita dicebat sibi*. Cajetan ne sort pas de cette distinction. C'est son réduct central; par elle, il entend résoudre et résout mordicus toutes les difficultés qui naissent de l'évidence scientifique du témoignage divin. Les Bañez, les Jean de Saint-Thomas, les *Salmanticenses* n'osèrent pas maintenir sur toute la ligne l'absolu de cette position. C'est elle que nous avons cependant adoptée dans notre exposé dogmatique de la notion, voir col. 2203, car c'est certainement la doctrine impliquée dans les textes de saint Thomas. Cf. *Salmanticenses, De fide*, disp. III, n. 7, p. 189.

2. Ainsi définie, l'évidence de la crédibilité est-elle nécessaire à la foi? Capréolus répondait : oui, à condition qu'on entende le mot *videre* dans un sens large. Cajetan repousse d'abord cette réponse. — Oui, disaient d'autres, mais cette vue de la crédibilité vient de la foi elle-même, comme saint Thomas le déclare, ad 3^{um}. *Lumen fidei facit videre ea quæ creduntur*, etc. Dans l'ad 3^{um}, répond Cajetan, il s'agit d'un autre point de vue : pour le moment nous avons affaire à une vue de raison et non de foi, puisque saint Thomas déclare qu'elle est établie sur l'évidence des signes, c'est-à-dire des miracles. Rendons à son lieu et place la question des suppléances et parlons connaissance naturelle de la crédibilité. Solution : *Vere ac virtuose credere exigit evidèntiam quod illud sit credibile : Nullus audienti aliquid vere ac prudenter credit illud nisi ad sensum cognoscat a viro fide digno illud asseri*. Le but de l'évidence de la crédibilité est donc un but de prudence et de bonté morale. Et c'est pourquoi, dans l'évidence de la crédibilité, il peut régner une certaine relativité. *Stat enim unum et idem dictum, ab uno videri in ratione credibilis, et ab alio non : ex eo enim quod evidèntia ista non convenit credibili ex parte rei semper, sed quandoque ex parte nostri, ideo variatur in diversis et exigit aliquam conditionem objecti relative ad nos*. Ces paroles qui mettent la variabilité dans l'évidence même de la crédibilité sont à noter. On n'ose plus se servir de cette formule. Du reste, il est manifeste qu'en dépit de cette relativité, pour Cajetan, la certitude est assurée, *certa notitia*; c'est du côté de ses motifs que, pour des raisons subjectives, l'évidence de la crédibilité varie. Il n'est pas de chrétien qui n'ait l'évidence de la crédibilité ainsi entendue, *audientes a fide dignis mundi scilicet conversionem ad Christum pauperem per pauperes piscatores, idiotas, inter tot persecutiones, tormenta et mortes, et postmodum a tot doctissimis viris, cum vitæ propriæ castigatione mundicie hujus contemptu, approbata innumerisque miraculis firmata*, n. 6.

L'évidence de la crédibilité, exigée pour la moralité de l'acte de foi, ne suffit pas d'ailleurs à faire croire. Témoin l'incrédulité des Juifs au tombeau de Lazare. Car la foi dépend d'un autre facteur, la bonne volonté. Cajetan, qui est probabilioriste, n'a pas fait de différence entre la gravité des motifs de crédibilité et celle des motifs prudentiels d'un acte de vertu ordinaire. Les probabilistes doivent au contraire insister sur ce point, surtout s'ils soutiennent la théorie de la foi discursive qui donne aux motifs de crédibilité une influence spéciale sur la certitude de la foi, afin de se mettre en règle avec la proposition 21^e condamnée par Innocent XI.

3. Les suppléances de la crédibilité. — Dans l'ad 3^{um} de l'article de saint Thomas que commente Cajetan, se rencontre ce texte : *lumen fidei facit videre ea quæ*

creduntur. Cajetan estime que cela peut et doit s'entendre de l'évidence de la crédibilité. *Ita quod videre credibilitatem eorum convenit fidei ex duplici capite scilicet ex sensu fidei testimoniū, juxta doctrinam resp. ad 2^{um}; et ex lumine fidei intus existente, juxta presentis resp. doctrinam*. Preuve : deux textes parallèles, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. I, a. 5, ad 1^{um}; et q. VIII, a. 4, ad 2^{um}, qui attribuent à la lumière de la foi de faire voir, non plus en soi *ea quæ creduntur*, mais *ea esse credenda*, ce qui était la formule même de la crédibilité dans l'ad 2^{um}. Que si l'on insiste sur l'expression *ea quæ creduntur*, Cajetan répond que si la foi, sens divin, a le pouvoir de projeter sa lumière sur son contenu objectif, dans une mesure suffisante pour que l'on discerne ce qui est de foi de ce qui n'est pas de foi, à plus forte raison fait-elle discerner sa crédibilité, n. 9, § 2. Que si l'on objecte qu'un *habitus* ne fait pas voir avec évidence, mais bien plutôt fait apparaître tel son objet quoi qu'il en soit de l'évidence, il répond que cela peut être vrai des *habitus* purement moraux, mais non d'une vertu comme est la foi qui est, en définitive, une vertu de l'intelligence et donc doit nous perfectionner dans l'ordre intellectuel.

Silvestre de Ferrare († 1528). — Son commentaire sur le *Contra gentes*, publié plus tard, est terminé l'année qui précède la publication des commentaires de Cajetan sur la II^a II^a, soit en 1516. Echard, *Scriptores*, p. 60. Donc, vraisemblablement, pas de dépendance. L'auteur profite de la question posée *Contra gentes*, l. III, c. XL, pour donner sa pensée sur la foi et ses rapports avec la crédibilité. Par la foi, on ne voit pas l'objet de foi *in particulari*, neque mediate neque immediate, bien que la lumière de la foi *faciat intellectum videre ea quæ fidei subsunt esse credenda*, § 1. L'intelligence est déterminée en regard de l'objet de foi par la volonté du croyant qui *eligit determinate adherere uni parti quia est aliqua ratio qua judicatur bonum esse et conveniens assentire revelanti... utpote quia revelans est dignus fide et non falleret, quæ quidem ratio in quantum ostendit bonum esse ut rei propositæ adhæreatur, sufficit movere voluntatem et ipsam inclinare ad eligendum assentire illi determinate, licet non sufficiat per se movere intellectum ad assentiendum, cum nullam rei evidentiam faciat*, § 2; et encore : *non crederet quis proponenti non visa nisi existimaret eum de illis perfectionem notitiam habere quam ipse habeat*, § 3. Il faut joindre ce passage du l. I, c. vi : *miraculorum operatio non sic confirmat fidem christianam quasi particulariter videre faciat ea quæ sunt fidei vera esse... sed movent voluntatem ad hoc ut videns ea velit credere. Ex illis enim judicatur conveniens credere fidem prædicatam quia ostendunt in universali vera esse*. Peut-être le Ferrarais n'a-t-il pas distingué suffisamment entre le jugement naturel de crédibilité et le jugement surnaturel de crédentité, ce qui semble tenir à ce que, pour lui, le jugement de crédibilité n'est pas tellement provoqué par des raisons naturelles qu'il ne soit aussi éclairé par la foi, car il revient à plusieurs reprises, pour l'expliquer, à l'ad 1^{um} de l'article de saint Thomas où il est dit que *per lumen fidei videntur esse credenda*.

Melchior Cano († 1560). — Il regarde comme nécessaire à la présentation de l'objet de foi la présence d'*incitamenta exteriora quibus ad Evangelii fidem inducamur*. Dieu se sert des miracles et autres signes pour nous porter à croire les vérités de foi, comme un maître use de toutes sortes d'explications *a posteriori* et de suggestions pour faire comprendre à son disciple les principes premiers, auxquels on n'adhère cependant pas à cause de ces explications. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. II, a. 2, q. III; Sylvester Ferrariensis, *Cont. gentes*, l. III, c. XL, n. 2. Ces *incitamenta* n'ont donc pas l'efficacité de produire la foi.

Selon son habitude, c'est par un lot bien choisi de citations de la sainte Écriture, que Cano prouve son dire. Même procédé pour manifester la contre-partie, à savoir que Dieu seul est la cause de la foi. Il exprime à ce propos, comme le remarque Suarez, la même opinion que Capréolus et que Cajetan sur le motif formel de la foi, la lumière révélatrice crue par la foi même : *Necessaria est insuper causa interior, hoc est divinum quoddam lumen incitans ad credendum et oculi quidam interni Dei beneficio ad videndum dati. De locis*, l. II, c. VIII, § quarto prius.

Cano passe ensuite à la réfutation de la théorie de Scot et de Durand sur la résolution de la foi dans une foi humaine à l'Église et exprime cette pensée que : *nunquam hominem quemvis ita per fidem acquisitam existimamus esse veracem, quin formidemus eum posse vel falli vel fallere*; or, cette crainte d'une erreur va contre l'assurance propre à la foi chrétienne, telle que l'exprime saint Paul, Gal., I, *licet nos aut angelus*. Par des textes appropriés, Cano montre au contraire la foi des prophètes et des apôtres s'appuyant, au fond, sur le témoignage de Dieu à travers le témoignage humain, § Cui et tertium.

Michel Medina, O. M. (1570). — Son ouvrage *De recta in Deum fide*, tributaire des nominalistes et des formalistes, défend cette opinion spéciale, à savoir que la résolution de la foi se fait en l'autorité de l'Église, crue non par la foi acquise, mais par la foi infuse. En croyant à l'Église, on croit, en effet, à Dieu qui parle par elle, l. V, c. XI, p. 169. Il le prouve par cinq raisons, p. 163 sq. A l'entendre, Scot n'a pas pensé que la résolution de la foi se faisait en la foi acquise de l'autorité de l'Église. Il n'a professé cette doctrine qu'accidentellement dans le but de montrer que l'on pouvait à la rigueur se passer de la foi infuse. *Ibid.*, p. 165. Cette interprétation, que l'auteur étend à Biel et à Almain, est à noter; Durand n'aurait pas voulu dire autre chose de son côté, sinon que la première vérité crue, le *primum credibile est* : *Ecclesiam regi a Spiritu Sancto*.

Sa thèse sur la crédibilité comprend deux affirmations : les premiers chrétiens ont cru à Dieu directement à cause de l'autorité divine confirmée par les miracles; nous, qui n'entendons pas la révélation divine, nous croyons à cause de l'Église. L'obéissance à l'*imperium* de l'Église, voilà la foi. *Ibid.*, p. 166.

Mais, dans tous les cas, la foi ne laisse pas d'être raisonnable. *Habet is voluntatis consensus quem fidei generandæ necessarium docuimus, duplicem causam... intrinsicam, scilicet divinum impulsus..., extrinsecam, ipsam fidei rationabilitatem; humanus enim animus non temere credit, sed religionis quæ illi suggeritur rationabilitate ad credendum inducitur*, l. I, c. III. Le l. II est consacré à développer les 11 motifs de crédibilité que l'auteur attribue à Scot. *De recta in Deum fide*, Venise, 1564.

Tolet, S. J. († 1596). — Sa doctrine est substantiellement conforme à celle de saint Thomas. Les motifs de crédibilité produisent l'évidence de la crédibilité des articles de foi, sans produire l'évidence de leur vérité. *In Sum. theol.*, II^a II^a, q. I, a. 4, 1^a et 2^a concl. D'où la liberté de l'acte de foi. *Ibid.* La cause de l'insuccès des motifs de crédibilité est, soit dans les passions que répriment les vérités de la foi, soit dans l'élévation, inaccessible à la raison, de ces vérités. Le *lumen fidei* concourt avec les motifs de crédibilité pour produire l'évidence de la crédibilité : il peut même la produire seul, 4^a concl. *Quamvis motiva per se sufficiant, tamen auget multum lumen fidei*. *Ibid.* Il se refuse à l'opinion dite de Capréolus d'une évidence imparfaite de la crédibilité et admet celle de Cajetan de l'évidence absolue, tout en se séparant de lui sur la nécessité absolue de cette évidence, *satis est si humana opinio*

præcedat, 1^a concl. Par là il semble frayer la voie à Ripalda.

Molina (†1600). — Il ne touche qu'accidentellement dans la *Concordia* à la question de crédibilité à propos de la grâce nécessaire pour le premier acte de foi qui inaugure la justification. Et c'est pour rappeler l'impuissance relative des raisons humaines : *difficile sola prædicatione Evangelii et explicatione rationum, quæ afferri solent ad credendum, inducentur fideles. Concordia*, disp. VIII, Paris, 1876, p. 35. Cependant, et bien que l'*initium fidei* soit de Dieu, les motifs qui persuadent la foi gardent, sous la grâce prévenante, toute leur utilité, en harmonie avec la liberté de l'acte de foi, disp. IX, p. 39. Molina donne de l'entrecroisement de ces motifs avec les prévenances de la grâce un tableau très vivant, très réel. *Ibid.*, p. 40; *Commentaria in 1^{am} partem*, Lyon, 1622, *Appendix*, disp. VII, col. 722.

Bañez (†1604). — Sur la résolution dernière de l'acte de foi en la Vérité première révélanle et son indépendance absolue, Bañez est aussi énergique que Cajetan. *In Sum. theol.*, II^a II^e, q. 1, a. 1, dub. 1, § *decisio auctoris*, p. 11. La présentation de l'objet de foi s'opère par une persuasion humaine, *ibid.*, dub. IV, 1^a concl.; mais l'assentiment de la foi ne se résout pas en une foi acquise dont le motif serait la véracité de l'Eglise (Scot), même considérée comme régie par l'Esprit-Saint (Durand), concl. 2 et 3. C'est un acte de la volonté surnaturalisée qui met l'intelligence sous l'empire de la révélation, a. 4, dub. II, concl. 1. Pour que cet acte soit prudent, il faut qu'il soit précédé d'une persuasion intellectuelle produite, soit intérieurement par une divine inspiration, soit extérieurement par des motifs humains comme les miracles, concl. 3. L'objet de foi est donc évidemment croyable non seulement d'une évidence pratique, mais aussi d'une évidence spéculative, car, dans cet ordre de choses, il n'y a prudence que là où il y a raisons spéculatives, dub. III, concl. Toutes ces notions sont d'ailleurs communes à la foi divine et à la foi humaine qui, selon Bañez, ont même structure.

Avec Cajetan, l'auteur remarque que l'évidence de crédibilité ne produit jamais la vérité scientifique, *ibid.*, ad 1^{um}, et que, partant, celui qui a cette évidence ne croit pas nécessairement. Il note que Cajetan n'a pas dit que tous les fidèles avaient, par la lumière de la foi, cette évidence, mais seulement les parfaits croyants. *Ibid.*, ad 3^{um}. Il donne pour les autres fidèles une liste de huit chefs principaux de motifs de crédibilité, dub. IV. Contre Cajetan, *in hac sententia perpetuus*, II^a II^e, q. 1, a. 1; q. v, a. 1; q. CLXXI, a. 5, dont il résume les arguments, q. v, a. 1, § 2^a *sententia*, Bañez tient que l'évidence de l'attestation, *evidentia in testificante*, n'est pas conciliable avec la foi, parce qu'elle produit dans l'esprit l'évidence de fait du mystère, du lien entre le sujet et le prédicat de son énoncé, ce qui, selon lui, assimile l'argument, quant au résultat, à un argument *a posteriori* par les effets; car les effets de Dieu ne représentent pas plus clairement Dieu, tout au contraire, que son témoignage. *Ibid.*, 2^a concl.; cf. ad 4^{um}. Il concède cependant, sans conviction, que l'opinion de Cajetan est autorisée : *Multi enim viri doctissimi eam tenent atque defendunt, mihi tamen non placet. Ibid.*, ultim. concl.

Suarez (†1617). — 1^o Sur le motif formel de la foi, Suarez suit saint Thomas interprété par Capréolus et Cajetan, *In Sum. theol.*, II^a II^e, q. 1, a. 1, édit. léonine, n. 9, à savoir que le témoignage divin révélateur est cru par lui-même, *per seipsum*, par un assentiment immédiat. *De fide*, part. I, disp. III, sect. XII, n. 7-12. D'où, indépendance de la foi surnaturelle vis-à-vis de la foi acquise, *ibid.*, n. 13, 14, contre Scot, Durand, Gabriel, etc., auxquels s'ajoutent Medina et Vasquez; et

réfutation de la théorie de la foi discursive. *De fide*, disp. VI, sect. IV.

2^o La crédibilité est formelle ou fondamentale. Par crédibilité formelle Suarez entend cette dénomination qui convient à l'objet de foi en raison de la vertu même de foi, c'est-à-dire du témoignage intime de la Vérité première. C'est notre crédibilité surnaturelle actuelle. Par crédibilité fondamentale Suarez entend la crédibilité qui échoit à l'objet de foi en vertu de la connaissance naturelle du fait du témoignage divin. C'est notre crédibilité simple ou rationnelle. Voir col. 2206. L'une et l'autre, remarque-t-il, sont des dénominations extrinsèques de l'objet de foi, prises du témoignage divin considéré de deux manières différentes. *De fide*, disp. IV, sect. II, n. 8. D'où différence entre la crédibilité des mystères et la possibilité de démontrer qu'ils ne sont pas impossibles, cette dernière, à prendre rigoureusement les termes, impliquant une crédibilité naturelle *intrinsèque* qui ne saurait être admise. *Ibid.*, n. 9.

3^o La crédibilité fondamentale ou dispositive est ordonnée à la foi divine et non pas à la foi humaine qu'elle est d'ailleurs apte à produire. Cependant, comme il y a deux choses dans la foi divine, à savoir, qu'elle s'appuie sur l'autorité divine et qu'elle ne peut être produite dans l'âme que par Dieu, l'ordination de la crédibilité à la foi divine ne saurait concerner celle-ci sous ce second rapport. La crédibilité dispositive des vérités de foi dira donc l'aptitude de ces vérités à être crues en raison de l'autorité divine qui les révèle, sans préciser de quelle manière cette foi sera produite dans l'homme, *habitudinem ad fidem, quæ ab homine dari possit quocumque modo et quibuscumque viribus adjuto*, disp. IV, sect. v, n. 4; ce qu'un thomiste traduirait en disant que l'on réserve et sous-entend les capacités obédientielles de la nature humaine vis-à-vis du surnaturel.

4^o Ainsi entendue, la crédibilité dispositive est nécessaire à la foi, dans un but prudentiel; *non satis esse objectum proponi tanquam dictum a Deo sed necessarium saltem esse cum talibus circumstantiis proponi ut prudenter appareat credibile, ex modo quo proponitur*, disp. IV, sect. II, n. 3. La foi, en effet, est régie par une providence spéciale de Dieu, qui ne s'accommode pas de l'imprudence. D'ailleurs, sans cette condition, comment éviter les erreurs? Un troisième motif à l'appui de cette nécessité est, que l'on a toujours le droit de rejeter un assentiment imprudent, tandis que nul ne peut rejeter ou mettre en doute sa foi. Ce dernier argument abstrait des causes surnaturelles qui conservent dans les fidèles la foi divine déjà contractée. Cf. concile du Vatican, const. *Dei Filius*, c. III. Il doit donc être entendu *cum grano salis*. Voir plus loin.

5^o La crédibilité doit être évidente, et, insiste Suarez, spéculativement évidente. Elle doit être évidente parce que le jugement qui la prononce, doit, pour atteindre son but prudentiel, être certain. Mais, *certitudo propria, et objectiva ac prudens non datur sine evidentialia. De fide*, disp. IV, sect. II, n. 4. Et que l'on ne réponde pas que l'évidence requise est l'évidence pratique de la possibilité et du devoir de faire l'acte de croire. Suarez qui est probabiliste et admet que pour légitimer moralement les actes ordinaires, *sufficit iudicium probabile de honestate objecti*, *ibid.*, n. 5, fait ici une différence que n'avait pas à faire Cajetan, voir col. 2284, entre la foi humaine et la foi divine. La première peut se contenter de principes probables, mais la foi chrétienne est si certaine que, *semel concepta mutari non possit, juxta testimonium Pauli sæpe citatum, ad Gal., 1, Si angelus de cælo. Le credendum est* doit donc être fondé, non sur une probabilité morale, mais sur une évidence absolue et une certi-

tude spéculative majeure de la crédibilité. Autrement, on pourrait plus tard légitimement douter de sa foi, ou la rejeter, sous prétexte que les probabilités sur la vue desquelles on l'avait gagée ne tiennent plus. Ajoutez, dit-il, que la certitude de la crédibilité doit être spéculative. *Ibid.*, n. 5.

6° En conséquence, Suarez, déclare que, pour avoir l'évidence requise, la vérité de foi doit être si croyable qu'elle défie la crédibilité de tout autre objet ou doctrine contraire. *Alias talis credibilitas necessario pare-ret formidinem*, *ibid.*, n. 6, et cela doit s'entendre non seulement de la crédibilité simple, qui rend possible la foi, mais de la crédibilité rationnelle obligatoire : *credendum est secundum rectam rationem*.

Cette exigence d'une évidence spéculative, *omni exceptione major*, de la crédibilité, est une conséquence des positions de Suarez touchant le jugement surnaturel de crédibilité. Le jugement de crédibilité n'est, en effet, pour lui, surnaturel, que *quoad modum*, non *quoad substantiam*, disp. VI, sect. VIII, n. 14, c'est-à-dire que c'est identiquement le jugement naturel : *credendum est*, mais surélevé, renforcé en certitude, par le secours divin. Cf. Franzelin, *Analysis fidei*, Rome, 1870, p. 576. Il garde donc en soi ses attaches à ses motifs rationnels, tout en étant surnaturalisés, comme *initium fidei*, c'est-à-dire en tant qu'il exige, objectivement s'entend, l'acte de foi. Si ces motifs rationnels sont caducs, le devoir de croire se trouve sans justification substantielle, puisque le secours divin n'a qu'un rôle complémentaire. Évidemment ceux qui admettent que le jugement de crédibilité est surnaturel *quoad substantiam* n'ont pas à redouter cet inconvénient. Cf. Schiffini, *De virtutibus theol.*, de fide, disp. III, sect. VII, n. 148, 151, 152.

7° L'évidence spéculative majeure des assertions de la foi n'exclut pas la liberté de la foi, tant à cause de la certitude plus grande que doit avoir l'acte de foi, que par suite de l'obscurité où, même pour les hommes instruits, cette évidence laisse la vérité en elle-même, disp. IV, sect. v, n. 6; chez les simples, la crédibilité n'est pas au même degré que chez les savants, *hanc evidentiam non esse æqualem in omnibus*. *Ibid.*, n. 8. Mais cette relativité n'affecte pas l'évidence; elle ne concerne que les motifs sur lesquels l'évidence est fondée. *Ibid.* D'ailleurs, la certitude du jugement de crédibilité est renforcée chez eux, s'il en est besoin, par des suppléances surnaturelles. *Ibid.*, n. 9.

8° Y a-t-il des suppléances totales de la crédibilité? Fidèle à son principe du surnaturel *quoad modum*, Suarez ne l'admet pas. La lumière de la foi crée dans le fidèle une disposition subjective qui l'aide à percevoir la crédibilité rationnelle, mais ne la supplée pas. Disp. IV, sect. vi, n. 4. A ce propos, il prête à Cajetan l'idée que le jugement de crédibilité serait toujours élicité par la lumière de la foi. *Ibid.*, n. 1. C'est une méprise, car Cajetan tient au contraire que ce jugement est tantôt rationnel, *In Sum. theol.*, II^a II^a, q. 1, a. 4, ad 2^{um}, n. 4-6, tantôt élicité par la foi. *Ibid.*, ad 3^{um}, n. 7. Voir en particulier n. 5, § *In littera reservatur*,... *dicendum est ergo quod auctor loquitur in 2^a de visione proprie*, et n. 8 : *convenit fideli ex duplici capite*. Il est très vrai de dire, d'ailleurs, que, normalement, le jugement de crédibilité n'est pas élicité par la foi, disp. IV, sect. vi, n. 2, puisqu'il est prudentiel, ce qui n'empêche pas la foi d'atteindre son contenu, *non ut objectum sed ut conditio objecti*, dira plus tard Jean de Saint-Thomas.

9° Le dégagement du jugement surnaturel de crédibilité est le principal progrès que Suarez a fait faire à la doctrine de la crédibilité. *Fere nil inveni de illo dictum a doctoribus*, dit-il, *De fide*, disp. VI, sect. VIII, n. 1, ce qui n'est pas tout à fait exact, puisque l'auteur réfute longuement l'opinion de ceux qui veulent un

jugement de crédibilité surnaturel *quoad substantiam*, n. 6, par cette raison principale que ce serait la foi avant la foi. A quoi ces auteurs répondent qu'ils le regardent comme un jugement prudentiel émis sous une illumination objective spéciale, mais toujours de l'ordre prudentiel. Pour Suarez, le jugement de crédibilité a un contenu naturel, fruit des motifs de crédibilité, mais ce jugement est élevé par une excitation surnaturelle pour pouvoir servir de principe à la volonté de croire, *pius affectus*. C'est uniquement en vue de cet effet qu'il doit être reconnu surnaturel, n. 12-14. Et cela suffit pour se mettre en règle avec saint Paul, saint Augustin, saint Célestin I^{er}, et le concile de Milet, n. 3.

Jean de Saint-Thomas († 1644). — Sur la conciliation avec la foi de l'évidence de la véracité divine de l'attestation, il émet ces deux propositions : 1° *Evidentia testificationis se sola et formaliter non contrariatur fidei*; 2° *Facto discursu qui nititur non soli evidentie in attestante sed etiam evidentie aliarum propositionum, scilicet, quod Deus non potest dicere falsum, quod evidenter cognoscitur sensus in quo loquitur, etc., probabile est quod tollitur obscuritas fidei, et probabile est quod manet fides*. *In Sum. theol.*, II^a II^a, q. 1, disp. II, n. 3, 4, p. 38. C'est une concession à Bañez contre Cajetan. Quant à l'évidence, non plus de l'attestation, mais de la crédibilité même des mystères, elle va de soi et se concilie avec la foi. *Ibid.*, a. 3, n. 6, p. 46. Cette évidence, considérée dans la teneur objective du jugement qui la formule, est le fruit d'une expérience, d'un raisonnement prudentiel, ou encore d'un instinct du Saint-Esprit (suppléances). *Ibid.*, n. 13. Cependant la foi la considère à sa manière, *in ipso exercitio credendi per modum conditionis requisitæ ex parte objecti*. *Ibid.*, n. 15, p. 50. Cette trouvaille de Jean de Saint-Thomas donne la solution d'une difficulté pendante depuis Hugues de Saint-Victor et fixe le sens de nombreux textes de saint Thomas qui attribuent à la foi la vue de la crédibilité. Cf. *ibid.* Pour le reste, Jean de Saint-Thomas suit la doctrine commune des thomistes qu'il rend d'une manière très pénétrante. *Cursus theologicus*, Paris, 1886, t. VII.

Ripalda († 1645). — 1° *Sur les motifs de la foi*. — Contemporain de J. de Lugo, dont il connaît et critique les théories, Ripalda n'admet pas plus que Suarez la foi discursive. Il tient, avec Scot et les nominalistes, que, dans certains cas, l'assentiment de la foi peut être émis sans dépendance de l'autorité de Dieu et de la révélation, *De fide divina*, disp. II, sect. v, n. 30 sq., mais il se sépare d'eux en ce que, même en pareil cas, il exige une connaissance antérieure, *præluentia*, de l'autorité divine, n. 52. Dans la plupart des cas, la considération de l'autorité divine entre dans l'assentiment de la foi. Il la tient d'ailleurs pour naturellement évidente, comme de Lugo, bien qu'on y adhère surnaturellement, disp. II, sect. VII, VIII; disp. III, sect. I, II; mais il est très éclectique sur le formal constitutif de l'autorité divine. Ce n'est pas nécessairement la vérité de Dieu, *in cognoscendo et testificando*. Ce peut être, pour la foi aux promesses du moins, la fidélité de Dieu, disp. II, sect. IX, n. 74; ce peut être, pour la foi en général, *veritas divina in essendo*. *Ibid.*, sect. XI. La révélation active de Dieu, *veritas in testificando*, n'est pas exclue. Disp. II, sect. XIII, n. 124. L'existence de la révélation est, elle aussi, connue naturellement, bien qu'on y adhère par un assentiment surnaturel. Ripalda récuse la résolution de la foi divine en une foi humaine, contre Scot et les nominalistes, disp. III, sect. III, n. 28; cf. disp. VI, sect. II, mais il ne veut pas davantage entendre parler de l'opinion opposée de Cano et de Bañez qui fait du *lumen fidei divinæ* la cause de l'assentiment à la révélation. Disp. III, sect. III, n. 30.

Il récuse de même l'opinion de Durand, n. 37, celle de Suarez, n. 41, et enfin celle de Lugo qui substitue à la révélation active de Dieu une révélation médiante que contribuent à former les documents qui nous transmettent le fait passé de la révélation active de l'Ancien et du Nouveau Testament et les arguments rationnels à l'appui de son autorité. *Ibid.*, n. 45, § *Duobus ab ea dissentio*; cf. n. 46, 76 et n. 52. Pour de Lugo, les motifs de crédibilité sont un élément intrinsèque de l'assentiment surnaturel à la révélation formant la deuxième prémisses du syllogisme de la foi. Ripalda craint qu'il n'y ait là du rationalisme. Disp. III, sect. III, n. 52. Pour lui, les motifs de crédibilité n'ont qu'une vertu persuasive, ils rendent le fait de la révélation croyable et non évident. Disp. III, sect. IV, n. 54. Il estime ainsi mieux expliquer que de Lugo l'obscurité de l'assentiment à la révélation et par suite de l'assentiment de la foi.

2^o *Comparaison de cette théorie, avec celle de Lugo et des thomistes.* — En réalité, il n'y a péril que si l'on admet avec de Lugo et Pierre Hurtado que la connaissance du fait de la révélation, en tant que manifesté par les motifs rationnels, est le principe formel de l'assentiment de la foi. Il faut en ce cas, à tout prix, sauvegarder l'obscurité de l'acte de foi divine définitif, en supposant l'obscurité dans son antécédent la connaissance du fait de la révélation. Si, au contraire, on admet avec l'école thomiste et Suarez que les motifs de crédibilité n'ont pas d'action directe sur la manifestation même de la révélation divine à nos intelligences, et qu'ils ne servent en définitive qu'à rendre moralement légitime l'imperium fidei qui, lui, met notre intelligence sous l'illumination toujours actuelle de la Vérité première, on peut admettre l'évidence, même scientifique, du fait de la révélation sans compromettre l'obscurité et le surnaturel de la foi. Or Ripalda n'admet pas plus que les thomistes la foi discursive. Disp. III, sect. VI, n. 73, 75. Il semble qu'il eût pu concéder l'évidence naturelle du fait de la révélation, qui ne rend pas le mystère évident, mais seulement croyable. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'il ne conçoit pas la révélation active de la même manière que les thomistes. Pour ceux-ci, elle est une manifestation directe, immédiate, de la Vérité première actualisant l'acte révélateur d'autrefois, par l'infusion du *lumen fidei*, en sorte que, par l'effet de la *pia motio voluntatis*, l'objet matériel de la foi se trouve, en face de l'intelligence, sous l'influence de Dieu, Vérité première agissant actuellement et l'imposant par sa propre efficacité, comme une lumière impose la vue de ce qu'elle éclaire. Pour Ripalda, la révélation active est donnée dans une connaissance surnaturelle, dont le caractère surnaturel provient *non ex motivo objecto*, d'un ébranlement suscité par l'objet, mais *ex modo tendendi in objectum*, n. 71. En d'autres termes, nous adhérons surnaturellement à la révélation, mais la révélation n'est pas actualisée pour nous, au moment de l'acte de foi par un témoignage spécial, actuel, de la Vérité première, nous la certifiant à nouveau par une illumination mystérieuse et surnaturelle, comme chez les thomistes; elle l'est par les arguments de raison qui établissent l'existence de la révélation, et mettent ainsi nos esprits en contact avec elle. Or, sans admettre la foi discursive, Ripalda estime qu'à la révélation ainsi reconnue par la raison s'origine l'assentiment de la foi surnaturelle, *uni assentitur propter aliud*, n. 75. Cf. disp. VI, sect. V, n. 42. Il était donc obligé de n'accorder aux motifs de crédibilité qu'une influence persuasive.

3^o *Double influence, spéculative et morale, des motifs de crédibilité.* — Cette influence sera double, selon les deux jugements de crédibilité auxquels, chez Ripalda comme chez Lugo, les arguments extrinsèques donnent lieu, sect. VI, n. 70; *quippe revelatio bifariam con-*

stituitur credibilis per argumenta extrinseca, primo physice, quatenus notæ extrinsece manifestant veritatem existentiam revelationis..., secundo moraliter, quatenus proponunt honestatem moralem, prudentiam consentaneam, assensum revelationis. Le second jugement ne se prononce que sur la bonté morale de l'assentiment à donner, le premier intéresse la vérité de l'objet; le second est évident, le premier obscur; le second est antérieur à la libre volonté de croire, le premier postérieur; le second rend la révélation moralement croyable, le premier physiquement.

4^o *Place de la crédibilité dans l'organisme psychologique de l'acte de foi.* — Les éléments psychologiques de l'acte de foi semblent devoir s'ordonner ainsi : 1. jugement prudentiel évident de crédibilité; 2. *pia motio*; 3. jugement surnaturel de crédibilité, émis sous la double influence de la persuasion spéculative des motifs de crédibilité et de la *pia motio* qui défend toute appréhension contraire; ce jugement est, par suite, obscur et très certain; il ne se distingue pas substantiellement de l'assentiment surnaturel à l'existence de la révélation qui va suivre, n. 70; 4. assentiment surnaturel à l'existence de la révélation : il est surnaturel *non ex objecto, sed ex modo tendendi in objectum*; 5. l'assentiment de la foi proprement dit. Ainsi, selon Ripalda, la crédibilité s'attache d'abord, non à l'objet de foi en lui-même, mais au fait de l'existence de la révélation. Cette position est curieuse, mais elle est dans la logique du système qui exige que l'autorité du témoignage ne soit pas évidente. Du reste, la distinction de la double efficacité physique et morale des arguments extrinsèques ne semble pas être toujours suivie de très près par Ripalda, car il fait disparaître la première un peu plus loin. Parlant de l'influence de ces arguments sur la connaissance de l'existence de la révélation : *Hæc cognitio movetur propter illa, non quia iudicator adesse connexio necessaria cum existentia revelationis, sed quia sub iis signis relucet veritas revelationis, luce sufficienti ut prudentissimus quisque possit præstare et imperare assensum imperio voluntatis etiam supernaturali.* Loc. cit., n. 73.

5^o *Doctrine erronée de Ripalda sur le manque d'évidence de crédibilité chez les ignorants.* — La crédibilité, tant physique que morale, bien que visant directement le fait de la révélation, finit par concerner l'objet révélé lui-même. C'est ce que suppose la thèse de la dist. VI, sect. V, touchant l'évidence de la crédibilité des mystères. Leur crédibilité physique étant l'œuvre d'une persuasion surnaturelle, mais obscure, du fait de la révélation ne saurait être évidente. La crédibilité morale, au contraire, est évidente. Ripalda suit ici la doctrine commune des théologiens, n. 43 sq. Il s'en écarte à la section VI, où il s'agit des motifs de crédibilité des ignorants. Il n'accepte pas qu'il y ait chez eux une évidence même pratique de la crédibilité, n. 59, et il s'exprime ainsi : *Sunt aliqui assensus fidei eo imperfecti et infirmi qui non supponunt evidentiam credibilitatis.* Le motif invoqué est la faiblesse des raisons qui les persuadent, n. 60. Il va jusqu'à dire, n. 60, que l'assentiment de la foi divine peut être émis avec une simple *probabilité* de l'aptitude d'une assertion à servir d'objet à la foi divine, lui appliquant ainsi le principe du probabilisme qui, selon lui, règle l'honnêteté des mœurs. Cette doctrine de Ripalda est sinon visée, du moins atteinte par la première partie de la 21^e proposition notée par Innocent XI, comme le constate Viva, *Damnatæ theses*, part. II, prop. 21^a, § 1, 3, p. 51. Si l'on objecte à Ripalda la crainte qui va envahir l'acte de foi des ignorants, il oppose une triple réponse : 1. Après l'imperium, et avant l'acte de foi, grâce au jugement surnaturel *ex modo tendendi in objectum* par lequel nous

adhérons au fait de la révélation, la crédibilité devient intrinsèquement certaine, n. 70, 75. C'est, sous une forme appropriée à son système, la doctrine commune des suppléances surnaturelles de la crédibilité. Cette réponse sauve Ripalda de la condamnation qui atteint la seconde partie de la proposition. 2. D'ailleurs, continue-t-il, il peut arriver qu'en présence du motif probable aucun motif probable opposé ne se présente, et que la crainte soit ainsi exclue, n. 76. C'est par cette considération, que Viva entreprend de sauver Ripalda, *loc. cit.*, et il le ferait efficacement, si, comme il semble l'insinuer, le cas, où la probabilité est solitaire, était le seul où Ripalda soutint sa thèse. Mais il n'en est rien. 3. Enfin, Ripalda estime que, par la probabilité, on peut aboutir à l'évidence de la crédibilité, en vertu du principe réflexe : *honestum est et prudens sectari opinionem probabilem*, n. 78. Il semble bien que ce n'ait pas été l'avis d'Innocent XI.

Jean de Lugo, S. J. († 1660). — 1^o *La foi discursive et la crédibilité*. — Rompant avec Suarez, Jean de Lugo estime que l'assentiment de la foi est constitué par un raisonnement, au moins virtuel, qui est celui-ci : la révélation divine ne peut se tromper ; or Dieu a révélé le Verbe fait homme ; donc le Verbe s'est fait homme. *De fide divina*, disp. I, sect. 1, n. 77. La première proposition est l'objet d'un assentiment immédiat. Mais il n'est pas nécessaire que cet assentiment soit fondé sur la connaissance rationnelle de la vérité divine, non plus que sur un acte de foi surnaturelle par lequel le témoignage de la vérité serait reçu *propter seipsum dicentem*, opinions respectivement attribuées par l'auteur à Cajetan, *Comment. in Epist. ad Heb.*, et à Suarez. Il suffit que la première proposition soit reconnue sous cette forme hypothétique : Si Dieu parle, il dit la vérité. *Ibid.*, n. 100. Car ce raisonnement conclut : si Dieu parle, il dit vrai ; or Dieu dit ceci ; donc ceci est vrai.

La conditionnelle qui lui sert de majeure est évidente pour quiconque en a compris les termes. Elle a pour raison de sa vérité la nature divine elle-même. Sous l'influence de la lumière de la foi, elle peut donc être crue de foi surnaturelle, car pour de Lugo comme pour Suarez, l'évidence de l'objet ne s'oppose pas à la foi, et elle doit même être crue ainsi pour pouvoir entrer comme prémisse dans un discours qui se termine à l'acte de foi surnaturel, p. 104. Croire à cette proposition constitue l'assentiment à l'objet formel de la foi. Cet assentiment est immédiat : d'ailleurs, il est bien l'ultime résolution de la foi, puisqu'il repose sur une évidence analytique.

La mineure, qui concerne le fait de la révélation, est, selon de Lugo, également analytique, *ex apprehensione terminorum, sicut assensus primorum principiorum*, et donc naturellement certaine. Mais cette certitude analytique ne va pas sans quelque obscurité. D'où la possibilité d'adhérer, à cette deuxième proposition, comme tout à l'heure à la première, par un assentiment surnaturel obscur. Disp. I, sect. vii, n. 116. C'est dans la preuve de la nature analytique de cette proposition qu'interviennent les motifs de crédibilité. En effet : *inter Ecclesiae propositionem tot miraculis confirmatam, testificatam a martyribus, acceptatam a doctis et probis, etc., ex una parte, et inter locutionem mediatam Dei ex alia, quæ sunt extrema illius propositionis, licet non appareat evidenter, apparet tamen obscure tanta connexio, ut ex ipsa connexione extremorum possit intellectus immediate assentiri et, accedente imperio voluntatis, possit etiam dicere sine formidine : Hoc proponitur ex parte Dei*, n. 123, § *Hoc ergo*. Il n'y a pas trace ici d'inférence, mais simple comparaison, et donc assentiment immédiat. Et cet assentiment peut être un assentiment de foi surnaturelle, *quia licet non assentior propter Dei testimonium... sed im-*

mediate ex ipsis terminis, ut dictum est, quia tamen assentior obscure et captivando intellectum... ideo dicor credere revelationem; est tamen hoc credere valde diversum ab illo quo credo incarnationem; quia illud prius est credere per modum principii, hoc autem posterius est credere per modum conclusionis et propter aliud, n. 129.

Mais, comment justifier cet *imperium* de la volonté qui captive l'intelligence et la fait sortir de l'état d'opinion qu'engendre la vue obscure de la connexion des motifs de crédibilité et du fait de la révélation ? De Lugo le justifie par un jugement prudentiel, appuyé à son tour sur les mêmes motifs de crédibilité, mais considérés d'une manière réflexe ; *sufficiunt item ut intellectus judicet reflexe ex apprehensione eorum, licet non appareat evidenter revelatio, apparere tamen evidenter credibilitatem revelationis, id est, voluntatem posse prudentissime inperare, quod ille assensus immediatus fiat sine formidine*. *Ibid.*, n. 121.

De cette théorie résulte que les motifs de crédibilité et la proposition de l'Eglise ont, comme chez Ripalda, un double rôle vis-à-vis de l'assentiment à la révélation. Ils en sont, dit l'auteur, la raison formelle, au moins partielle, *quia ex his omnibus, ut mihi proponuntur, integratur hic et nunc locutio mediata Dei mihi facta, propter quam credo*, n. 129. Ils me rendent actuelle la parole de Dieu dite dans le temps. Ils sont aussi la condition de l'assentiment de la foi, *quatenus eorum cognitio generat prius iudicium prudentis credibilitatis mysteriorum ex quo iudicio movetur voluntas ad imperandum assensum fidei*. *Ibid.*

2^o *Comparaison avec d'autres doctrines*. — Ce qu'il faut remarquer dans cette exposition, c'est le relief dans lequel est mise l'antique thèse halésienne de la résolution partielle de l'assentiment de la foi, non plus absolument, il est vrai, dans une foi humaine, mais dans la présentation de l'objet de foi par l'Eglise ou le prédicateur, appuyée sur les motifs de crédibilité. C'est à tort d'ailleurs que de Lugo, n. 131, cite Bañez parmi les tenants de l'opinion de Durand, et qu'il croit voir son opinion dans deux passages de saint Thomas. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. II, a. 2, q. II, ad 3^{um} ; *Sum. theol.*, II^a II^e, q. II, a. 9, ad 3^{um}. Aussi sujets à caution sont les textes scripturaires qu'il apporte, *ibid.*, qui peuvent tous être interprétés dans le sens d'une influence indirecte sur l'assentiment de la foi, à savoir par l'intermédiaire du jugement prudentiel de crédibilité. La comparaison, d'ailleurs frappante, de la présentation motivée de l'objet de foi avec l'appareil d'un ambassadeur, manifeste sans doute la manière dont Dieu parle dans l'Eglise et les prophètes et, par suite, la crédibilité rationnelle de ce qu'avancent l'Eglise et les prophètes. Rien de plus : rien qui influence l'assentiment surnaturel de foi, si l'on veut ne pas faire dépendre celui-ci de causes intellectuelles naturelles. Cf. Ripalda, disp. III, sect. III, n. 52.

Sur l'évidence requise de la crédibilité, Lugo s'écarte de Ripalda et suit la doctrine commune, disp. V ; contre Suarez, avec Hurtado, disp. LXIII, § 6, il regarde le jugement de crédibilité qui précède l'élection de la foi, comme surnaturel *quoad substantiam*. Disp. XI, sect. I. Il ne distingue pas d'ailleurs entre le jugement de crédibilité, qui pour lui est surnaturel, et le jugement de crédentité. Disp. XI, sect. II, n. 26, 27. Le jugement surnaturel de crédibilité est, pour lui, un acte de la prudence infuse, *ibid.*, n. 25, non pas de la vertu morale qui suppose déjà la foi, mais d'une vertu de prudence surnaturelle spéciale à la foi, n. 29, 33, et qui reste dans le pécheur conjointement à la foi informe, n. 32. Il n'admet pas d'ailleurs, comme Ripalda, qu'une simple appréhension de la crédibilité, sans jugement formel, puisse motiver l'acte surnaturel de foi. Disp. XI, sect. III.

Salmanticenses, O. C. (1631-1679). — Ils résument et critiquent, au point de vue de la tradition thomiste, la plupart des théories citées de la crédibilité. Personnellement, ils tiennent que l'évidence de l'attestation peut se concilier avec la foi; à plus forte raison, l'évidence de la crédibilité. *De fide*, disp. III, dub. I, § 2 sq., p. 188, 205. Une thèse très complète sur cette question : *Utrum Deo repugnet facere miracula quibus confirmetur falsa doctrina*, constitue un apport original. On y établit le mécanisme de la confirmation de la foi par les signes avec une très grande netteté. La solution est d'ailleurs affirmative dans le cas où il s'agit d'un vrai miracle, reconnu comme tel, avec tous les *adjuncta* qui en font un signe divin. *De fide*, disp. II, dub. III, p. 126-139, *Cursus theologicus*, Paris, 1879, t. XI.

Pascal († 1662). — Bien que n'appartenant pas à la lignée scolastique, Pascal veut être cité à son rang dans cet historique. Sa théologie de la foi est fortement teintée d'augustinianisme et elle a exercé une influence sur les scolastiques apologistes. Pascal insiste surtout sur la préparation morale et religieuse à la foi. C'est là son œuvre spécifique. Mais il admet aussi l'intervention de la raison : « Il est juste qu'elle se soumette quand elle juge qu'elle doit se soumettre ». *Pensées*, édit. Havet, a. 13, n. 2. On connaît les quatre moments de son apologetique : montrer que la religion n'est point contraire à la raison; ensuite qu'elle est vénérable, en donner respect; la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie; et puis montrer qu'elle est vraie. *Ibid.*, a. 24, n. 26. Ce quatrième point est représenté chez lui par l'argument de la réalisation des prophéties, a. 18, des miracles, a. 23, de l'établissement de l'Église, a. 18, n. 12, de la personne et de la doctrine de Jésus-Christ, a. 17. Il faudrait ici tout citer, tant est puissant le relief des preuves et la force de conviction qu'il sait leur donner.

A noter comme caractéristique ce passage : « Les prophètes, les miracles mêmes et les preuves de notre religion, ne sont pas de telle nature qu'on puisse dire qu'ils sont absolument convaincants. Mais ils le sont aussi de telle sorte qu'on ne peut dire que ce soit être sans raison que de les croire, » a. 24, n. 18. C'est, dans la langue de Pascal, la thèse de la relativité en soi des motifs de crédibilité, influencée peut-être par des idées jansénistes sur la prédestination. Ainsi il y a de l'évidence et de l'obscurité, pour éclairer les uns et obscurcir les autres. *Ibid.*

Mentionnons ici dans la *Logique de Port-Royal*, Paris, 1632, d'Antoine Arnauld et de Nicole, le c. XII de la IV^e partie, qui offre cette originalité que la notion de la crédibilité rationnelle et sa nécessité y sont incorporées à la *Logique*. Dans les deux chapitres suivants, au même titre, sont édictées des règles pour bien conduire sa raison dans la croyance des événements qui dépendent de la foi humaine. Suit leur application à la croyance des miracles.

Bossuet († 1704). — A citer le passage de la *Conférence avec M. Claude, Œuvres complètes*, Paris, 1863, p. 545-548, où Bossuet regarde les motifs de crédibilité comme suggérés aux fidèles par le Saint-Esprit lui-même, et le rôle précis qu'il leur attribue et qui est non pas d'établir la foi à l'Église universelle, foi reçue au baptême et contenue dans le symbole, mais de reconnaître si l'Église dans laquelle on est né est la véritable. Cette limitation d'objet vient de l'erreur que l'auteur a pour but de combattre, le libre examen. Bossuet a d'ailleurs mis en valeur la force probante pour tous de plusieurs motifs de crédibilité, prophétie et victoire de l'Église, en particulier dans le *Discours sur l'histoire universelle*, c. xxx sq. Voir BOSSUET, t. II, col. 1060; CLAUDE, t. III, col. 10.

IV^e PÉRIODE. FIN DU XVII^e, XVIII^e ET XIX^e SIÈCLES. — L'œuvre des *Salmanticenses* a le caractère d'un inven-

taire de tout le mouvement théologique antérieur. Les principaux points de vue ont été explorés et fixés. Désormais les théologiens scolastiques seront plutôt bons disciples des maîtres précédents.

Frasen, O. M. (1680), a clarifié et mis dans un ordre méthodique les doctrines de Scot, en les rapprochant des doctrines communes. Cf. son traité *De virtutibus theol.*, disp. I, a. 1, q. II, et surtout q. VI, concl. 2^a, où il introduit dans la synthèse de Scot la doctrine commune de la crédibilité. Frassen, *Scotus academicus*, Rome, 1901, t. VIII.

Gonet, O. P. († 1681), donne un résumé de la doctrine de saint Thomas dans son *Clypeus*, tr. X, *De virtutibus theol.*, disp. I, a. 7, 8, où, contre Jean de Saint-Thomas, il tient pour la conciliation avec la foi, de la preuve évidente de la véracité divine du témoin; dans une *Digressio utilis et jucunda* on rencontre une originale mise en œuvre des principaux motifs de crédibilité. *Clypeus theol. thomisticæ*, Lyon, 1681, t. IV, p. 237.

Leibniz († 1716). — Il trouve inélégante l'expression : *motiva credibilitatis*, *Annotatiunculæ subitanæ ad Tolandi librum, Opera*, t. V, p. 144, ce qui ne l'empêche pas de l'utiliser couramment et d'en donner une notion très étudiée. Il désavoue cette interprétation des *Pensées* de Pascal : « Croire tout ce que l'on nous enseigne sans exception, parce que, s'il n'est rien de ce que nous croyons, il ne nous arrivera aucun mal de nous être ainsi trompés, mais si ce que l'on nous enseigne est effectivement comme on nous le dit, nous courons grand risque; » car, dit-il, il ne s'agit pas tant ici de la foi que de la pratique. Ce raisonnement ne donne pas proprement une croyance; mais il oblige d'agir suivant les préceptes de la croyance. *Jugement sur les œuvres de Schafsbury*, n. 32, *ibid.*, p. 53. La dissertation, *De conformitate fidei cum ratione*, est consacrée à établir le caractère d'incompréhensibilité des articles de foi et à le distinguer de l'in vraisemblance et de la contradiction. En deux endroits cependant la preuve de crédibilité est touchée : *Cum fides, quoad rationes, ejus veritatem comprobantes, ab experientia pendeat horum hominum qui miracula, quibus revelatio innotuit, viderunt*, n. 1; cf. 2, 3, *Opera*, t. I, p. 65. *Hinc apud theologos, suo muneri pares, extra aleam omnem positum est, per motiva credibilitatis, coram tribunali rationis, semel omnino comprobari auctoritatem Scripturæ sacræ*. Suit l'exemple classique de l'ambassadeur qui présente ses titres de créance. *Ibid.*, n. 29, p. 85. Aussi, dans les petites annotations au livre de Toland, déjà citées, il se refuse à admettre l'évidence comme critère universel, si l'on ne prend soin de spécifier que l'évidence de l'autorité y est comprise, évidence propre aux motifs de crédibilité. *Opera*, t. V, p. 144. Or, cette autorité, lorsque c'est Dieu, *qui summa ratio est*, qui parle, est celle d'un témoin, *testis, imo judicis, irrefragabilis*. *Ibid.*, p. 146. Dans sa lettre II à Spizelius, Leibniz trace les grandes lignes d'une apologetique scientifique. La base est la théodicée naturelle. Elle supposée, aucune religion ne peut soutenir la comparaison, et ainsi *compendiosior erit ad victoriam via*. *Opera*, t. V, p. 245. Il veut que l'apologetique soit critique pour s'imposer davantage. *Epist.*, III, ad Huetium, *ibid.*, p. 457. Il la voudrait constituer mathématiquement, par des *établissements*, c'est-à-dire des thèses achevées et hors de dispute pour gagner du terrain, ce qui est proprement la méthode mathématique. Et il en trace le plan général en conformité avec ses idées sur la logique universelle. *Lettre à M. Burnet, Opera*, t. VI, p. 246. Le caractère intellectualiste, *logiciste*, de la preuve de la crédibilité est poussé ici par Leibniz à l'extrême. Dans le *Systema theologicum*, Paris, 1845, p. 8 sq.; trad. A. de Broglie, Paris, 1846, p. 16 sq., nous trouvons un ensemble doctrinal mieux équilibré, où sont notées : la

nécessité du secours divin, outre les motifs humains de conviction; l'existence de suppléances même totales; la nécessité des motifs de crédibilité pour déterminer la vraie foi; la réduction au miracle de toutes les démonstrations de la révélation divine. Mais si on y trouve reconnue comme un fait la relativité des motifs de crédibilité, on sent que l'idéal personnel de Leibniz reste une logistique du croyable. Ce besoin d'intellectualité parfaite, joint à un reste de préjugé protestant, lui fait commettre une curieuse *ignoratio elenchi* au sujet d'une certaine analyse de la foi, *romanam, seu curialem, quam tuerentur jesuitæ*. Celle-ci prouverait que Dieu a révélé, *quia papa definivit*; tandis que l'analyse « gallicane » établirait le fait du témoignage divin par les motifs de crédibilité. *Leibnitiana*, n. 72, *Opera*, t. vi, p. 507. Il y a ici confusion entre le critère naturel du fait de la révélation et le critère surnaturel des dogmes de foi, qui ne vaut que pour les fidèles. *Opera omnia*, Genève, 1768; cf. pour les principaux passages, Emery, *Pensées de Leibnitz, sur la religion et la morale*, 2^e édit., Tours, 1880.

Huet (†1721). — Toute sa doctrine, très juste, tient dans quelques lignes des *Atnelanz questiones de concordia rationis et fidei*, l. I, c. III, Leipzig, 1719. Pour que les vérités de foi méritent l'assentiment de l'intelligence, il faut qu'elles lui soient d'abord proposées comme croyables. Elles ne paraîtront croyables que grâce aux motifs de crédibilité. C'est là l'œuvre de la raison qui d'ailleurs fait appel en cela aux directions de la grâce. Ce n'est en tout cas que par l'influence de la grâce que l'intelligence donne l'assentiment de la foi proprement dite. C'est sous le bénéfice des réserves que commande cette notion de la crédibilité qu'il faut entendre les prétentions à la démonstration rigoureuse du christianisme que présente la *Démonstration évangélique* du même auteur. Cf. *Démonstrations évangéliques* de Migne, Montrouge, 1841, t. v.

Billuart, O. P. (†1757), reproduit saint Thomas dans son traité de la foi, en s'arrêtant de préférence aux positions de Cajetan et de Jean de Saint-Thomas.

Kilber, S. J. (†1716), dans son traité *De fide*, définit heureusement la crédibilité : *meritum extrinsecum ut aliquid firmissime credatur tanquam a Deo revelatum*. *De fide*, part. I, a. 2. Cet article 2 et l'article 3 exposent très clairement la thèse de l'évidence de la crédibilité et ses limites. Bien qu'il se rattache ordinairement à Suarez, Kilber se sépare de lui en n'admettant pas la certitude spéculative absolue des preuves de la crédibilité et en tenant pour la certitude relative, part. II, a. 2. A ce propos, il expose la théorie du *discerniculum experimentale* par lequel certains théologiens, Perez, Palavicini, Esparza, prétendaient fortifier la force convaincante des motifs de crédibilité de valeur très relative qu'ont pour l'ordinaire les ignorants. Il se prononce contre la nécessité et l'utilité de ce *discerniculum*, *ibid.*, § *Dico* 2^o, col. 548, dans une thèse qui, pour ce sujet spécial, est devenue classique. Nous citons le *De fide*, qui fait partie de la théologie de Wurzburg, d'après le t. vi, du *Cursus theologicus* de Migne, Montrouge, 1841, col. 435 sq.

Lefranc de Pompignan (†1790). — A la conférence de Claude et de Bossuet se rattache la *Controverse pacifique*, publiée dans Migne, *Cursus theologiæ completus*, t. vi, col. 1070, spéciale pour ce point que la conférence de Bossuet avait seulement effleuré : comment la foi des enfants et des adultes ignorants est-elle une foi ferme et raisonnable? Les deux lettres du *Savant de Genève*, son correspondant, mettent en lumière la confusion que font les protestants de l'époque entre la *cogitatio de credibili*, la recherche des motifs de crédibilité par les croyants, et le libre examen qui équivaut à une mise en doute formelle de l'objet de la foi. Les réponses de Lefranc, plus prononcées que celles de

Bossuet en faveur de l'examen méthodique que peut faire l'adulte de sa foi, ne contredisent pas la position de Bossuet, mais la complètent. La relativité des motifs de crédibilité et le principe des suppléances sont excellemment mis en lumière dans les deux lettres de l'évêque du Puy.

Pendant le XIX^e siècle, la notion de la crédibilité a continué à être exposée dans des traités de la foi, manuels ou *Cursus* de théologie, qui ne font que reproduire l'enseignement des anciens maîtres. S'il y a eu des progrès au point de vue pédagogique, les idées sont restées ce qu'elles étaient. Parmi les événements les plus récents, il faut noter l'abandon, encore partiel, des maîtres de sa Société par le P. Billot dans l'introduction du *De Ecclesia Christi*, Rome, 1903, et dans son *De virtutibus infusis*, Rome, 1901, et sa tentative de retour pur et simple à saint Thomas. Cf. Bainvel, *La foi et l'acte de foi*, Paris, 1898.

Un fait qui n'a pris toute son importance qu'au XIX^e siècle est la constitution, comme doctrine théologique distincte de la théologie, de l'apologétique, sous le nom de traité *De vera religione et de Ecclesia*, que l'ancienne théologie jusqu'à Billuart lui-même, ne connaissait que comme discipline dépendante du traité de la foi. Nous ne décrirons pas cette discipline nouvelle que tout le monde connaît et dont la bibliographie se trouve à l'article APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1552-1572.

Signalons seulement un grave inconvénient de la séparation. En devenant autonome, l'apologétique n'a pas tenu toujours un compte suffisant des liens qui, dans la pratique, rattachent l'évidence de la crédibilité aux causes morales et surnaturelles qui influent sur la genèse de l'acte de foi réel. On a conçu l'apologétique non plus comme une défense, organisée par la théologie contre les adversaires de l'objet de foi, supposé admis, mais comme un « pont » construit avec des arguments rationnels, qui de l'incrédulité totale amènerait les esprits, par l'effet de l'évidence naturelle, à la connaissance scientifique de la crédibilité. La prétention est, en soi, admissible, et nous avons essayé de le montrer. Voir col. 2227 sq. Mais, la réalisation d'une apologétique, satisfaisant à des exigences proprement scientifiques, est devenue de plus en plus difficile, d'abord en raison des difficultés opposées par la critique, à la connaissance rationnelle elle-même, ensuite en raison des exigences, d'ailleurs justifiées, des sciences si nombreuses que l'apologétique est obligée de mettre à contribution. De l'insatisfaction causée par des apologétiques qui se présentaient comme démonstratives et qui parfois « feignaient de retrouver à l'arrivée » la foi au surnaturel, qui était à leur point de départ, sont nées diverses théories, en partie fautives, mais qui rendent ce service de rappeler aux théologiens que la crédibilité n'est pas un vrai rationnel ordinaire, mais l'espèce de vérité qui affecte l'objet de la foi surnaturelle, laquelle est essentiellement *actus intellectus moti a voluntate*. Elle a donc en définitive une signification pratique, encore que ce rôle ne puisse s'exercer, sans exceptions d'ordre divin, que par la mise en lumière de motifs rationnels. Rien d'ailleurs, du côté de la foi, ne s'oppose à ce que ce travail rationnel puisse constituer une véritable science, mais rien ne l'exige absolument. Si l'apologète a cette prétention, il doit la justifier devant les sciences. Le but ordinaire des apologies est de présenter des arguments capables de satisfaire des esprits prudents, sincères, voulant la vérité totale et faisant ce qu'ils en savent, par des raisons d'ailleurs valables en soi, mais non toujours et nécessairement scientifiques. Les dispositions morales des sujets, souvent elles-mêmes effet de la grâce divine, sont complémentaires des évidences ou certitudes rationnelles, et c'est sous leur influence conjuguée, et non sous l'in-

fluence solitaire des motifs de crédibilité qu'est émis le jugement de crédibilité.

Les prédicateurs et les apologistes de circonstance ont davantage évité cet inconvénient. Se trouvant en face des âmes elles-mêmes, et constatant, comme un élément sur lequel ils pouvaient tabler, les dispositions de leurs auditeurs, d'ailleurs rectifiés par l'expérience de l'insuccès pratique des démonstrations intellectuelles, ils ont mieux équilibré leur apologetique. De là vient que c'est plutôt chez les grands apologistes chrétiens qu'il faut chercher au XIX^e siècle une notion intégrale de la crédibilité que dans les manuels théologiques. Un modèle du genre est sans doute l'*Introduction au dogme catholique*, du P. Monsabré, Paris, 1865 sq. Nous devons ajouter, pour être complet, qu'une réaction est commencée dans le sens de l'admission même dans les manuels d'une propédeutique subjective préparant la démonstration objective, et que la théologie scolastique ne tardera pas à être munie d'apologetiques plus compréhensives, grâce à la fusion, en regard des exigences manifestées au cours de controverses récentes, des éléments du traité *De fide*, concernant la crédibilité, avec ceux qui constituent actuellement l'apologetique. Dans une suite d'articles sur la crédibilité, *Revue thomiste*, 1905-1906, réunis en volume sous ce titre : *La crédibilité et l'apologetique*, Paris, 1907, nous avons tenté, dans cet esprit, de rédiger quelques prolégomènes théologiques à une apologetique se présentant comme intégrale.

XIII. ÉTAT MODERNE DE LA QUESTION. — Avec la Réforme a commencé une nouvelle phase de l'histoire de la notion de crédibilité. Dans un esprit de violente réaction contre l'intellectualisme de la scolastique, le protestantisme supprime la région mitoyenne de la préparation rationnelle à la foi. L'ordre naturel et l'ordre surnaturel, au lieu d'être superposés, sont désormais juxtaposés, « sans communication possible, ni lien intelligible, unis seulement, prétendait-on, dans la mystérieuse intimité de la foi individuelle. » M. Blondel, *Des méthodes de l'apologetique*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1896, p. 480. L'homme spirituel, comme l'appel Luther, devient le juge en dernier ressort de ce qu'il faut croire. Bellarmin, *De verbo Dei*, I, III, c. III, col. 126; Suarez, *De fide*, disp. IV, sect. 1, n. 1. Aussi dans le schéma primitif de la constitution *Dei Filius*, le c. VII, *De necessitate motivorum credibilitatis*, fut déclaré viser les protestants, qui unice provocant ad internam experientiam, ad sensum religiosum, ad testimonium Spiritus, ad immediatam certitudinem fidei. Cette déclaration est accompagnée d'un texte des *Institutions de Calvin*, I, I, c. VI, n. 1, 5, *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 528, note. Cf. Denzinger, *Vier Bücher der relig. Erkenntnis*, t. II, p. 304 sq.; Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, t. III.

Le point de départ ainsi posé, évolua différemment dans les divers pays de culture moderne où il convient d'en suivre le développement.

1^o En Allemagne. — Kant fut, en un certain sens, le théoricien de la nouvelle conception de la foi. A la notion scolastique de la foi d'autorité qui consiste à « se fier sans vue directe à celui qui sait et se fier à lui par des raisons extrinsèques à ce qui est affirmé », M. Blondel, *Vocabulaire philosophique*, dans le *Bulletin de la société française de philosophie*, Paris, mai 1903, p. 203, il substitue la notion suivante : quand le jugement n'est suffisant que subjectivement et qu'en même temps il est tenu pour objectivement insuffisant, cela s'appelle la foi. *Critique de la raison pure. Methodol. transc.*, c. II, sect. III, trad. Barni, t. II, p. 381. Cf. Mazzella, *De virtutibus infusis*, disp. III, a. 6, Rome, 1879, p. 397.

La suffisance subjective est produite, soit par des motifs individuels, d'intérêt, *Methodologie*, *ibid.*, p. 382 sq.,

de sentiment moral, p. 387, soit par des principes auxquels on reconnaît une valeur universelle, comme la moralité ou l'unité de la connaissance théorique du monde. Transportée sur le terrain de la foi religieuse, cette foi sans témoignage qui l'autorise objectivement devient, lorsqu'elle est autorisée par des principes, une croyance rationnelle pure, libre, *fides elicit*, dont l'objet se trouve en particulier dans l'enseignement chrétien du Nouveau Testament. Cf. *La religion selon les limites de la raison*, part. IV, c. II, *Le christianisme comme religion naturelle*. « C'est donc une religion complète : tout homme peut la comprendre et s'en convaincre par sa propre raison ; elle propose un idéal... sans que, ni la vérité de la doctrine, ni l'autorité, ni la dignité de celui qui l'a enseignée, aient besoin d'aucun autre titre à la foi que l'adhésion de la raison : autrement la science ou les miracles, ce qui n'est point du ressort de tous, seraient nécessaires. » *Ibid.*, trad. Trullard, Paris, 1841, p. 289.

Dépendant, la croyance chrétienne, considérée, non plus comme religion naturelle, mais comme enseignée — ce qui est nécessaire selon Kant pour que ses dogmes soient transmis sans falsification essentielle — s'appuie sur l'histoire et la science critique. *Ibid.* Cet enseignement ne peut « commencer par une foi absolue à des propositions révélées, essentiellement inconnues à la raison, et continuer par les leçons et par l'étude, car alors la croyance chrétienne serait une croyance non seulement *imperata* mais *servilis*. Elle doit donc toujours au moins être enseignée comme *fides historice elicit*, c'est-à-dire que la science doit non point suivre mais précéder la foi ». *Ibid.*, p. 293, 294. De quelle manière cet enseignement historique rapportera-t-il les miracle et autres événements ? « On conçoit, dit M. Delbos, glosant ici la pensée de Kant, *ibid.*, p. 291, 299, qu'une religion nouvelle invoque des miracles pour enlever à la religion ancienne son appui, et qu'elle se donne comme l'accomplissement de ce qu'avait préparé l'ancienne. Mais une fois la religion morale établie, il est oiseux de discuter sur les miracles qui en ont signalé l'origine. On peut vénérer en eux l'enveloppe symbolique grâce à laquelle la religion nouvelle a pu se répandre ; ce qu'il ne faut point, c'est faire de la connaissance et de l'aveu de ces miracles une partie intégrante de la religion. » V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, part. II, c. VII, Paris, 1905, p. 638.

Kant a gardé, on le voit, la notion protestante d'une foi sans motif extrinsèque d'adhésion ; il a seulement substitué au témoignage intérieur de l'Esprit le témoignage intrinsèque de la raison, sous l'empire de nécessités ou de besoins moraux. Cette conception de la religion morale exerce son influence non seulement sur les théologiens protestants, mais aussi sur certains catholiques parmi lesquels, avec M. Delbos, *ibid.*, p. 665, on peut citer Hermès.

Jacobi († 1819). — En réaction contre Kant sur le reste, mais adhérant aux conclusions négatives de la *Critique de la raison pure*, Jacobi refuse à la foi toute justification scientifique. Il érige en théorie l'efficacité du sentiment humain pour la conviction légitime. Le sentiment rationnel est le critère de la réalité objective. « La philosophie de la foi de Hamann a la Bible pour base ; le grand cœur de Jacobi lui tient lieu de Bible. » Haffner, dans *Kirchenlexikon*, v^o Jacobi, 1889, col. 1185. De là, des conséquences religieuses que Perrone résume dans un paragraphe consacré aux systèmes qui s'opposent à la réception de la foi : la vraie religion n'a pas de forme extérieure ; l'aspect historique du christianisme n'a pas d'importance, son mysticisme est toute sa vérité ; peu importe que le Christ ait été quelque chose en dehors du concept que j'en ai. La crédibilité, comme l'Évangile, serait donc, pour Jacobi,

Sämmtliche Werke, t. III, chose individuelle, affaire de sentiment personnel.

Schleiermacher († 1834). — Un passage de son ouvrage, *Der christliche Glaube*, est cité dans les annotations du premier schéma de la constitution *Doctrina christiana* du concile du Vatican, c. VII, *Collect. Lacensis*, t. VII, col. 528, comme document à l'appui de l'erreur moderne signalée qui consiste à substituer à la crédibilité extrinsèque, critérium de la vraie foi, le sens religieux ou les besoins de l'âme religieuse. Cette doctrine déjà contenue dans les *Reden über die Religion*, Leipzig, 1868, prononcées de 1799 à 1831, a son expression définitive dans le c. I de l'ouvrage déjà cité, Berlin, 1835. Le texte cité par la *Collectio Lacensis*; cf. *Der christliche Glaube*, § 11, p. 77, dit que l'auteur renonce à avancer aucune preuve pour la vérité ou la nécessité du christianisme, et suppose au contraire que tout chrétien, avant d'admettre une recherche de ce genre, a déjà en soi la certitude, que sa piété ne peut prendre aucune autre forme que celle-là. C'est de ce point de vue qu'il examine, § 12, le rapport du christianisme au judaïsme, qui ne lui paraît pas plus étroit que son rapport avec le paganisme, auquel les premiers apologistes recourent, dit-il, indifféremment. L'argument par l'accomplissement des prophéties est ainsi supprimé, p. 80, cf. p. 94. L'apparition du Sauveur dans l'histoire n'est ni surnaturelle, ni incompréhensible, § 13. Il n'y a pas d'autre manière de se rallier au christianisme que la foi pure et simple à Jésus comme Sauveur, § 14. En particulier, le rapport des miracles avec la vérité de la foi ne peut être compris que par ceux qui ont déjà la foi, p. 92-93. Ce paragraphe tout entier est à lire en regard de la controverse actuelle sur la reconnaissance et la force probante des motifs de crédibilité, avec ou sans une foi préexistante.

Hermès († 1831). — Pour lui, la raison théorétique est condamnée au doute, sauf en ce qui regarde les données immédiates de la conscience, *Introd. philosophique*, Munster, 1831, p. 198, parmi lesquelles quelques vérités métaphysiquement nécessaires, spécialement le principe de raison suffisante, *ibid.*, que nous sommes obligés de tenir pour vraies, quoi qu'il en puisse être de la chose en elle-même, *ibid.*, p. 191; d'où l'on peut tirer une démonstration de l'existence de Dieu par la contingence du monde, la seule qu'Hermès accepte, p. 415. Quant aux vérités et faits historiques qui concernent la révélation, la raison théorétique ne peut donner que des probabilités, pas de certitude, p. 121. Il faut donc recourir à la raison pratique laquelle nous permet d'admettre pour vrai, avec une certitude morale, tout ce qui est nécessaire pour assurer l'accomplissement de nos devoirs indispensables. Lorsque l'existence d'une chose est supposée par l'impératif moral, par exemple la vérité de l'objet perçu par nos sens externes, lorsque le devoir est urgent de venir au secours de notre prochain, p. 227, nous avons une certitude morale que nos sens ne nous trompent pas, que le misérable qui mendie existe, ce qui est indispensable pour légitimer notre action. Nous n'avons pas à hésiter pratiquement, quels que soient les fondements de douter persistant théoriquement. Douter serait non seulement aller contre notre devoir, mais aussi contre la vérité objective, car il faudrait admettre, pour nier les réquisits de l'action morale, que la faculté la plus sublime, la raison pratique, chargée d'assurer les fins morales, est en conflit avec la vérité objective, et cela lorsqu'elle s'impose à moi avec toute la nécessité morale qui lui est propre. Ce conflit est possible, sans doute, mais je ne puis l'admettre, de même que ce que tient la raison théorétique peut n'être pas vrai, mais, dans ce cas, je ne puis le tenir. Cf. Perrone, *De locis theol.*, part. III, sect. 1, a. 2, § 2, *De hermesianismo philo-*

sophico, édit. Migne, col. 1353-1354. C'est à ce point de vue de la raison pratique que peuvent être maintenues les bases historiques du christianisme, existence du Christ et des apôtres, leur véracité, leurs miracles, les prophéties, etc., p. 258. Le miracle d'une résurrection, par exemple, exige que le fait de la mort existe. Ce fait est mis en relation par Hermès lui-même, à propos de la résurrection de Lazare, avec le devoir pratique d'ensevelir les morts, ce que l'on ne pourrait faire en conscience si l'on n'était certain que la mort est bien ce que nous pensons, *Introd.*, p. 587; ce qui fait dire au grave Père Perrone que la résurrection de Lazare doit être un argument particulièrement à la portée de l'esprit des fossoyeurs. *Réflexions sur une méthode théologique*, dans *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. XIV, col. 956. Voir, *ibid.*, un exposé et une réfutation approfondis de cette conception des motifs de crédibilité qui a été nommément censurée dans le décret condamnant les œuvres d'Hermès le 26 septembre 1835, § *circa motiva credibilitatis*. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1487.

Aux idées rationalistes se rattachent encore Wegscheider († 1849), qui soutient que la foi religieuse rationnelle est le résultat d'une pression intime, qui s'extériorise légitimement par le droit usage de la raison, *Institutiones theologiæ christ. dogm.*, Halle, 1815, proleg., c. I; Günther († 1863), pour qui la foi est l'équivalent de la science *a posteriori* et qui prétend ainsi démontrer le dogme lui-même, *Vorschule zur speculativen Theologie*, 1846; *Kirchenlexikon*, t. V, col. 1333; Frohschammer († 1893), nominalement condamné par Pie IX, *Epist. ad archiep. Monacensem*, 11 décembre 1862, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1527, pour faire de la connaissance des dogmes, quels qu'ils soient, une affaire de science rationnelle et d'histoire. Cf. Überwegs-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1902, t. IV, p. 322. La crédibilité suit, dans ces systèmes, le sort de la foi d'autorité qui en est exclue.

Au contraire, Kuhn dans sa *Dogmatik*, 1859; *Philosophie und Theologie*, 1860; Hillen, *Apologetik des Christenthums*, etc., 1863, font la transition entre le mouvement de Jacobi et de Schleiermacher et les idées nouvelles en apologetique, basées sur la vie immanente, dont on trouve l'expression, transposée du mouvement français, dans A. Ehrard, *Das religiöse Leben in der katholischen Kirche*, 1904.

La théologie catholique officielle maintient d'ailleurs partout avec solidité les positions traditionnelles touchant la crédibilité avec Kleutgen, Scheeben, Heinrich, Ottinger, Hettinger, Schanz, tout en les adaptant avec intelligence aux exigences nouvelles et en les défendant avec science et érudition. Les manuels latins de Hurter, S. J., *Theologiæ compendium*, 3^e édit., Inspruck, 1903, t. I, et de de Groot, O. P., *Summa apologetica*, 3^e édit., Ratisbonne, 1906, sont des modèles du genre.

2° *En Angleterre*. — Jusqu'à la fin du XVI^e siècle, la crédibilité n'a pas d'histoire dans l'Angleterre réformée. L'âme anglicane est absorbée dans la polémique romaine. L'avènement du déisme réveille la question et décide la première attitude de l'apologetique anglaise pendant la première moitié du XVI^e siècle. La démonstration chrétienne prend son point d'appui dans les principes de la morale et de la religion naturelle. Elle est de forme philosophique. Son principal argument est que, sur plusieurs points importants, les lumières naturelles sont insuffisantes pour la bonne conduite de la vie et pour la pratique efficace de la religion naturelle. D'où convenance et avantages de la révélation chrétienne.

Le premier qui abandonne la traditionnelle controverse contre Rome pour inaugurer cette nouvelle apologetique est Stillingfleet († 1699), évêque de Worcester. Le seul nom vraiment grand de cette période est celui de l'évêque Butler, que Newman appelait « la principale

lumière de l'Église d'Angleterre » († 1752). Ouvrages principaux : *Rolls sermons*, 1726; *Analogy of Religion, natural and revealed, to the constitution and course of Nature*, 1736. Butler fait de la conscience la plus haute des facultés humaines. Ses exigences sont les titres les plus solides que la révélation chrétienne puisse faire valoir en faveur de son acceptation. Tel est le thème des *Sermons*. Dans l'*Analogy*, il se contente de montrer que la révélation chrétienne ne renferme rien d'irrationnel et de contre nature. A remarquer le dernier chapitre consacré aux miracles. Il lui paraît établir la *probabilité* du fait de la révélation. Il complète la démonstration par l'argument du « pari » à la manière de Pascal. Ainsi, les motifs de crédibilité extrinsèques sont admis par Butler comme donnant une probabilité. L'évidence morale de la crédibilité est produite par le supplément apporté par la convenance de la révélation, les exigences de la conscience, l'argument du pari. C'est une doctrine complète, bien qu'insuffisante au point de vue spéculatif; la prépondérance est donnée à l'élément moral. Cf. L. Carrau, *Philosophie religieuse en Angleterre*, Paris, 1888, c. II.

Un revirement se produit durant la seconde moitié du XVIII^e siècle. On délaisse les arguments philosophiques pour l'argument tiré du miracle et de l'accomplissement des prophéties. C'est ce qu'on appelle l'*Evidential School*. Le représentant type de cette école est l'archidiacre W. Paley († 1805). Son principal ouvrage est : *A view of the Evidence of Christianity*, 1794. C'est à cette école qu'appartiennent plusieurs des apologistes anglaises des *Démonstrations évangéliques* de Migne : Lesley, t. IV, p. 855; Scherlok, t. VII, p. 439, etc.

Un mouvement accentué de réaction se produit dès le début du XIX^e siècle contre la conception de Paley. L'initiateur en est le poète théologien S. Taylor Coleridge († 1834). Ouvrage principal à ce point de vue, *Aids to Reflection*, etc., 1825. Il a subi l'influence de la philosophie de Kant. Il distingue dans l'homme l'entendement de la raison. L'entendement ne sort pas de la catégorie expérience sensible. Seule la raison caractérise l'homme. Il distingue la raison spéculative et la raison pratique. Cette dernière est la plus haute et c'est par elle que nous joignons la révélation chrétienne. La foi est décrite comme la reconnaissance par un homme de la présence au-dedans de lui de la raison universelle, représentant la pensée et la volonté de Dieu et dans la soumission de sa propre volonté à la raison universelle en tant que représentant la volonté divine. L'homme est en état de déchéance parce qu'il s'est attaché à sa volonté propre. Il cherche à se relever. Seule la religion, et en particulier le christianisme, lui en fournit le moyen. Il repousse la démonstration type Paley. Il écrit à la fin des *Aids to Reflection* : « Preuves du christianisme ! ce mot m'afflige. Faites sentir à un homme qu'il a besoin du christianisme ; élevez-le, si vous pouvez, jusqu'à percevoir ce besoin ; et vous pourrez vous en fier à cette intime évidence, vous souvenant seulement de la déclaration expresse du Christ lui-même : *Personne ne vient à moi, si mon Père ne le conduit*. » La clef de son système est cette idée que Dieu est immanent à l'homme. Le contenu de Dieu est objet d'évidence immédiate. Il est nécessairement et absolument ; non susceptible de démonstration scientifique. Dans ce système, la crédibilité apparaît comme le résultat d'une coïncidence immédiate entre le contenu surnaturel du christianisme et les besoins de la raison pratique ; le détour par le témoignage divin et sa preuve sont éliminés. C'est donc plutôt à une crédulité, c'est-à-dire à un état subjectif, qu'à une crédibilité déterminée, qu'aboutit l'apologétique de Coleridge.

L'influence de Coleridge sur le mouvement d'Oxford

est avouée par Keble et Newman, quoique ce dernier au point de vue philosophique relève davantage de Butler. Voici comment J. Martineau définit les données communes à Coleridge et à Newman. Ils sont d'accord pour chercher le germe de la foi pieuse dans la conscience ; pour reconnaître le caractère essentiellement religieux de la moralité ; pour faire de la foi la condition préalable de la connaissance spirituelle et pour établir le principe : *Credo ut intelligam*. *Essays*, t. I, p. 253.

La théorie de la foi religieuse de Newman peut être considérée comme une protestation à la fois contre la philosophie de Locke et contre la théologie de l'*Evidential School*. Le but des apologistes chrétiens de cette école a été d'isoler les preuves historiques externes de cette révélation et d'entreprendre de les juger par un procédé purement critique. Mais Newman perçoit clairement que, en matière religieuse à tout le moins, ce procédé est impossible. Les preuves externes du christianisme ne peuvent être séparées de ce qui les entoure et appréciées à part de la révélation dont ils sont les « credentials ». Et surtout c'est se mettre tout à fait en dehors de la question que d'aborder la considération de ces preuves sans certaines conditions subjectives présupposées, idées préalables et dispositions morales.

La préparation morale à la foi intervient, semble-t-il, chez Newman, en deux manières différentes, selon que l'on voit dans le christianisme un fait historique ou un fait moral. 1^o Elle donne aux preuves propres du fait historique l'efficacité qui leur fait défaut pour la conviction. Spéculativement ces arguments ont leur valeur ; pratiquement ce sont plutôt des occasions de croire au gré de nos dispositions intérieures ; les motifs de crédibilité ne sont pas la *condition sine qua non* de la foi. Ils en sont plutôt l'instrument. — 2^o Le christianisme est avant tout un fait moral. Pour l'aborder, il faut partir du *credo* moral intérieur, dont le *credo* extérieur n'est que la réplique. La crédibilité résulte ici de la coïncidence des réquisits de la conscience et du contenu de l'enseignement révélé. Cette coïncidence est d'ailleurs moins perçue par l'intelligence que vécue et expérimentée intérieurement par chacun. D'où un nouveau caractère de la crédibilité newmanienne, sa personnalité et son incommunicabilité, d'un mot son *égotisme*. Cf. Brémond, *La psychologie de la foi, selon Newman*, Paris, 1905 ; Dimnet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, Paris, 1906. On trouvera une réfutation péremptoire du système dans E. Baudin, *La psychologie de la foi chez Newman*, 4 articles de la *Revue de philosophie*, 1906. Cf. pour la réfutation du moralisme en général : L. Couturat, *La logique et la philosophie contemporaine*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, mai 1906, p. 328 sq.

L'influence de Coleridge fut bien plus profonde sur le groupe de jeunes gens, état-major de la *Broad Church*, l'archidiacre Hare, l'archevêque Trench, John Sterling, Fr. Denison Maurice surtout, qui s'emparent de l'immanence de Dieu dans l'homme et en font le point de départ de leur foi religieuse. De même Ch. Kingsley, disciple de Maurice.

A signaler comme œuvres représentatives du mouvement contemporain, W. Mallock, *Is Life worth living?* 1881. Deux traductions françaises ont paru simultanément en 1887. Contre le positivisme, la vérité de la religion est prouvée par ce fait que sans elle tout motif solide de vivre nous est enlevé et cela parce que les biens indispensables à l'âme humaine s'évanouissent. A. J. Balfour, *The Foundations of Belief*, 1899, traduit en français la même année. Balfour est qualifié de nouveau Butler par les Anglais. Son argument apologétique est celui-ci : La raison n'aboutit qu'à détruire ; la foi et le principe d'autorité peuvent seuls nous fournir le corps des vérités qui nous sont indispensables.

Dans les *Essays on some theological questions of the Day*, Londres, 1905, œuvre des professeurs de l'université de Cambridge, nous trouvons un article de M. Murray sur la connaissance scientifique du miracle, où est justifiée cette assertion que l'évidence requise pour établir un fait merveilleux est essentiellement la même que celle requise pour tout autre événement historique. Application à la résurrection du Christ. Dans le même recueil, M. Barnes met en lumière le point de vue de ce que Bossuet nommait la suite de la religion, une correspondance plus profonde que celle des mots (des prophéties verbales) entre l'Ancien et le Nouveau Testament. M. Chase conclut d'une étude sur les Évangiles envisagés selon les méthodes critiques, que la résurrection du Christ, ses miracles, etc., conservent leurs droits devant l'histoire. M. Mason ne doute pas que le progrès incontestable de la connaissance dont le Christ est l'objet n'ait son point de départ dans des évidences primitives. L'ensemble de ces articles manifeste un effort scientifique d'autant plus remarquable qu'il vient de Cambridge, la rivale théologique libérale d'Oxford, pour maintenir, sur la valeur persistante de la crédibilité rationnelle et de ses motifs, les positions traditionnelles.

Actuellement l'apologétique anglaise semble devoir partiellement s'orienter vers l'utilitarisme pratique. Le pragmatisme bien yankee de W. James et l'humanisme de Fr. Schiller proclament la non-valeur des éléments rationnels de la connaissance en dehors de leur appropriation à la vie réelle. Cf. Dessoulavy, *Revue de philosophie*, juillet 1905, qui donne la bibliographie. G. Tyrrel estime que c'est là placer pour la première fois la métaphysique sur une base stable. *Annales de philosophie chrétienne*, décembre 1905. L'avenir montrera ce qu'a au contraire d'instable et de compromettant pour la vérité ce dernier avatar de la substitution, au primat de la raison spéculative, du primat de la raison pratique, envisagée ici non plus comme raison supérieure et ordonnatrice, à la manière de Kant, mais comme pure fonction ministérielle. En attendant, il est permis d'en relever l'illogisme. Qui dit utilité dit ce qui sert à quelque chose. Tant vaut la fin tant vaut le moyen. C'est donc du côté de la valeur des fins en soi que l'on doit chercher la valeur de l'utilité. Or, cette recherche n'est pas du domaine de la raison pratique, qui n'est qu'une raison serve. Et l'on est ainsi ramené à la raison pratique supérieure, qui n'est que la raison spéculative s'appliquant à découvrir les lois du Bien, propriété de l'être.

On trouvera des notions plus étendues sur l'histoire de la notion de crédibilité dans l'Angleterre moderne, dans l'ouvrage de F. W. Macran, *English apologetic Theology (Donnellan Lectures, 1903-1904)*, Londres, 1905, auquel nous avons fait pour cette contribution de nombreux emprunts.

3° En France. — La réforme n'exerça en France qu'une influence restreinte sur le mouvement des idées théologiques. Sa doctrine de la connaissance religieuse fut reléguée à l'arrière-plan par le succès des doctrines cartésiennes. Au lieu de s'enfoncer, comme en Allemagne, dans des doctrines métaphysiques, la pensée protestante fut de bonne heure orientée dans la controverse relative aux marques de la véritable Église.

Au XVIII^e siècle se produit, contre les déistes, un mouvement apologétique analogue au mouvement anglais, dont on trouvera la bibliographie à l'article APOLOGÉTIQUE. C'est la notion traditionnelle de la crédibilité, *verum ex testimonio*, qui inspire l'apologétique comme les manuels.

Après la disette d'idées théologiques de la Révolution et de l'Empire, l'apologétique se relève sous l'égide du traditionnalisme. Pour de Bonald, la crédibilité résulte de l'accord d'une assertion avec la raison so-

ciale. Voir BONALD, t. II, col. 960. Avec Lamennais, elle résulte du seul fait pour une doctrine d'être enseignée par la plus grande autorité visible, laquelle est l'Église catholique. Preuve de cette dernière affirmation : les quatre notes de l'Église. *Essai sur l'indifférence*, c. XXII sq., t. III. Lamennais n'exclut pas d'ailleurs les preuves par les miracles et par les prophéties, c. XXXIII, XXXIV, par l'établissement du christianisme, etc., ce qui prouve que, s'il récusait la raison abstraite, il admettait cependant une certaine efficacité de la raison individuelle dans la recherche des motifs de crédibilité. Dégagée de ses attaches au traditionnalisme, cette idée de partir de l'Église comme fait divin pour arriver à la crédibilité, idée déjà formulée par saint Augustin, a été reprise par le P. Lacordaire, *Conférences*, Paris, 1872 cf. Folghera, *L'apologétique de Lacordaire*, dans la *Revue thomiste*, mars 1904; Julien Favre, *Lacordaire orateur*, Paris, 1906; et par le cardinal Dechamps, *Œuvres complètes*, Malines, 1874, t. I, IV, XVI; cf. t. I, préface de la 4^e édition. Ce dernier auteur insiste sur la préparation morale et religieuse du sujet, cf. Mallet, *L'œuvre du cardinal Dechamps*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1905, sans diminuer pour cela, quoi qu'on en ait dit, le rôle de la crédibilité objective, qui est pour lui aussi nécessaire que pour les scolastiques.

Dans le sillon traditionnaliste se situe l'apologétique selon la méthode d'autorité qui, chez Brunetière, semble n'avoir en vue qu'une crédibilité de caractère utilitaire et social. Voir APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1573 sq. Nous avons parlé, col. 2233, des thèses que durent souscrire Bautain et Bonnetty.

Avec l'introduction en France des doctrines de Kant, la situation change. C'est surtout sous la forme du néocriticisme de Renouvier, fusion des idées d'Auguste Comte et de Kant, que le kantisme prépara les voies à une conception nouvelle de la crédibilité et de l'apologétique. Pour le phénoménisme rationnel, tout, sauf le phénomène actuel, y compris, et surtout, le sujet et l'objet, n'est donné dans la conscience qu'à l'état relatif. Chacun des phénomènes qui constituent l'unique réalité, est donc solidaire d'autres phénomènes, et, par ceux-ci, de l'ensemble des phénomènes. C'est l'immanence universelle diversement interprétée par les diverses philosophies qui ont été touchées par l'influence du néocriticisme. La plus significative de ces interprétations est celle qui par l'idéalisme et le criticisme s'est orientée vers un positivisme nouveau. Cf. L. Weber, *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, Paris, 1903; les ouvrages de Bergson; les articles de E. Le Roy, etc. Dans le système de Renouvier, la foi ou croyance, seul procédé représentatif qui produise la certitude, résulte de trois fonctions inséparables : l'intelligence, la passion et la volonté. Cf. Séailles, *La philosophie de Renouvier*, Paris, 1905; E. Janssens, *Le néocriticisme de Charles Renouvier*, Louvain, 1904, où se trouve une abondante bibliographie. La théorie renouvieriste de la connaissance religieuse, toute de négation à l'égard du surnaturel chrétien, n'a pas sa place dans une histoire de la crédibilité, mais l'influence, exercée par son phénoménisme critique sur toute la philosophie en France, a suscité de la part de philosophes catholiques un effort pour renouveler l'apologétique en se plaçant au point de vue de l'immanence. En face de ce rationalisme positiviste qui nie l'ancien rationalisme objectif et le surnaturel, et fait ainsi de la notion d'immanence la condition de toute philosophie, « la question est aujourd'hui de savoir si, dans l'ordre seul conservé, ne reparait pas impérieusement le besoin de l'autre, l'ordre surnaturel. » M. Blondel, *Lettre sur l'apologétique*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1906, p. 480. Tenter de mettre ce besoin en évidence est l'objet de *L'action* de M. Blondel, Paris, 1893, qui a été

l'origine de tout un mouvement apologetique, pour et contre. Citons outre la *Lettre* : M. Blondel, *Principe élémentaire d'une logique de la morale*, 1900; *Histoire et dogme*, dans la *Quinzaine*, 1904; *Le point de départ de la recherche philosophique*, dans les *Annales*, 1906; Laberthonnière, *Essais de philosophie religieuse*, 1905; *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Mano, *Le problème apologetique*; les articles et ouvrages de Ch. Denis; et d'innombrables articles dans toutes les revues théologiques ou philosophiques, principalement de langue française, rédigées par des catholiques.

C'est à titre d'hypothèse, semble-t-il, que l'apologetique selon la méthode d'immanence se place sur le terrain de l'immanence. Dès lors, la crédibilité, entendue comme propriété rationnelle de l'objet de foi, est déclarée en dehors de ses prises. On l'ignore et l'on ne peut rien pour elle, car on ne peut détacher, comme le fait le rationalisme, une de nos activités du phénoménisme intégral pour l'ériger en critère d'absolu. Tout se tient et s'enveloppe dans notre dynamisme phénoménal. Ce que l'on peut faire, c'est étudier ce dynamisme immanent considéré dans son intégralité, noter ses égalisations et ses exigences.

Or, et c'est ici le nerf de l'apologetique de l'action, cette étude ne tarde pas à manifester l'existence en nous d'une volonté profonde, qui est notre vraie volonté, et d'une volonté effective dont la loi est de s'égaliser à la volonté profonde. C'est la loi de l'action, sans l'observation de laquelle nous ne pouvons qu'avorter ou périr, que d'établir l'équation entre les deux. C'est là un problème pratique dont les termes se posent différemment pour chacun, mais le devoir est le même pour tous.

A priori, et catholiquement parlant, la thèse de l'apologetique de l'immanence est que la volonté profonde, comprenant, comme l'enseigne la foi catholique, non seulement des ressources naturelles, mais des influences divines de grâce, qui conduisent l'homme au surnaturel et à la foi, la mise en équation, dans la conscience de chacun, de ce que l'on veut réellement et de ce que l'on réalise effectivement, doit aboutir, si l'on est sincère, au besoin d'un surcroît surnaturel, à une volonté du salut surnaturel, et donc à sa reconnaissance par la foi en la manière où il existe, c'est-à-dire tel que l'Eglise catholique l'enseigne. Si l'on ne marche pas vers le catholicisme et si au dernier moment on n'y a pas abouti, au moins implicitement, c'est qu'il y a eu manque de sincérité dans la mise en équation, ou dans la volonté de réaliser le devoir qu'elle avait manifesté. La tâche de la philosophie de l'action sera de mettre en évidence, au sein de notre phénoménisme interne, les éléments qui composent l'équation et les lois qui en résultent, de manière à faciliter à chacun la reconnaissance et la volonté de son devoir.

On le voit, cette apologetique est moins une apologetique de la foi qu'une apologetique de la bonne foi. Et il n'est pas douteux que celui qui l'aura pratiquée intégralement pour son compte personnel n'aboutisse à la vraie foi. *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam. Ipsi sibi sunt lex*. Il n'en reste pas moins une grande difficulté pour la détermination générale des conditions de la mise en équation de notre phénoménisme interne, qui constitue la tâche à peine ébauchée de la philosophie de l'immanence.

Quant à la crédibilité des vérités de la foi, elle apparaît dans ce système comme un aboutissant variant en fonction de l'état de crédulité légitime du sujet, et non comme une propriété de l'objet de foi fixée, une fois pour toutes, par une relation rigide au témoignage véridique, en regard de tous les sujets. Il y aura, ce nous semble, non plus une crédibilité, mais des crédibilités (ou crédulités) multiples. Cf. de Groot, *Summa apologetica de Ecclesia*, 3^e édit., Ratisbonne, 1906, p. 11, 15,

note 19. Ces crédibilités seront de caractère infiniment varié, puisqu'elles doivent uniquement ce qu'elles valent aux dispositions infiniment multipliées de nos phénoménismes individuels qui servent comme d'instruments à la volonté profonde pour se faire jour. De plus, les dispositions ou phénomènes internes étant relatifs et immanents les uns aux autres, la crédibilité ne sera jamais simple, quoiqu'elle puisse être régie par un caractère prédominant, aspect relatif aux besoins moraux, pour tel sujet, aux besoins affectifs, intellectuels, etc., pour d'autres. Enfin, en aucun cas, cette crédibilité subjective n'aura, par elle-même, de valeur absolument déterminante objectivement, bien qu'elle prépare réellement la détermination subjective, que le seul don divin est capable d'effectuer. Nous rentrons ici dans la doctrine des suppléances.

Quoi qu'il en soit de la vérité de son point de départ philosophique, on voit par la structure même de l'apologetique immanentiste, que sa prétention pratique n'est que de *préparer* à l'acte de foi, en écartant les obstacles du cœur et de l'esprit, en amenant à regarder le problème religieux comme l'*unum necessarium*, en faisant désirer la réponse avec une parfaite bonne foi. Tout cela fait, la place reste pour une apologetique objective qui détermine la vraie foi en regard de la bonne foi, ou, si on ne peut s'y rendre, car il semble bien difficile de coordonner une doctrine rationnelle à une doctrine immanentiste, il reste la grâce de Dieu et les suppléances divines de la crédibilité.

On trouvera dans la 3^e édition de la *Summa apologetica* de de Groot, O. P., Ratisbonne, 1906, q. I, a. 3, un exposé très irénique et une critique théologique, aussi bienveillante que possible, de l'apologetique selon la méthode d'immanence.

Il n'y a pas, à proprement parler, de bibliographie spéciale à la notion de crédibilité. Il est nécessaire, pour se documenter, de s'adresser à des ouvrages généraux, conciles et patrologies, traités *De fide divina*, de méthodologie théologique, d'apologetique. Nous ne pouvons citer ici que nos principales sources. Nous indiquons les éditions consultées pour cet article.

I. Patrologies grecque et latine de Migne; Denzinger, *Enchiridion*, 9^e édit., 1900; *Corpus juris canonici*, 1650; *Conciliorum collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890; Viva, S. J., *Damnatorum thesium theologica trutina*, part. II, th. damn. ab Innoc. XI, Padoue, 1743; van Ranst, O. P., *Veritas in medio seu Divus Thomas propositiones... prædamnans*, Venise, 1735.

II. TRAITÉS DE FIDE DIVINA. — Ces traités font presque toujours partie d'ouvrages théologiques d'ensemble. Quelques-uns sont spécialement consacrés à la foi, ou du moins aux trois vertus théologiques.

1^o *Ouvrages généraux*. — Scolastiques : Alexandre de Halès, O. M., *Summa theologica*, Venise, 1625, t. III; Guillaume d'Auxerre, *In Sent.*, Paris, 1500; Guillaume de Paris, *Opera omnia*, Venise, 1594; B. Albert le Grand, O. P., *In Sent.*, *Opera omnia*, Paris, 1894, t. XXVIII; S. Bonaventure, O. M., *Opera*, Quaracchi, 1887, t. III; S. Thomas, O. P., *Sum. theol. cum comment. Cajetani*, Rome, 1888 sq.; *Cum notis Nicolai*, O. P., Paris, 1663; *Opera omnia*, Parme, 1850-1868; Henri de Gand, *Quodlibeta*, Paris, 1518; *Summa theologica*, Paris, 1520; Duns Scot, O. M., *Opera*, cum suppl. J. Pontii, O. M., Paris, 1894, t. XV; Gilles Columna, O. S. A., *In III^{am} Sent.*, Rome, 1625; Durand de Saint-Pourcain, O. P., *In Sent.*, Lyon, 1556; Capréolus, O. P., *Defensiones*, Tours, 1904 sq., t. V; S. Antonin, O. P., *Summa theologica*, Vérone, 1740; Nicolas de Cuse, *Opera*, Bâle, 1565; J. François Pic de la Mirandole, *Opera*, 1604; Silvestre Ferrariensis, O. P., *Comment. in Sum. contra gentiles*, Rome, 1570; M. Cano, O. P., *De locis theologicis*, Madrid, 1776; Tolet, *In Sum. theol.* D. Thomæ, Turin, Paris, 1869, t. III; Molina, S. J., *Comment. in I^{am} partem, appendix*, Lyon, 1622; *Concordia*, Paris, 1876; Grégoire de Valentia, S. J., *Comment. theol. in Sum. D. Thomæ*, Venise, 1608, § *Fidei analysis*; D. Bañez, O. P., *Comment. in II^{am} II^{am} Sum. theol.*, Venise, 1602; Gabriel Vasquez, S. J., *Comment. in Sum. theol.*, Venise, 1608; Thomas Sanchez, S. J., *Opus morale in decalogum*, Lyon, 1661, t. I; Suarez, S. J., *Opera omnia*, Paris, 1858, t. XII; Coninck, S. J., *De moralitate, natura et effectibus actuum superni, speciatim de fide*, etc., Anvers, 1623; Jean de Saint-

Thomas, O. P., *Cursus theol.*, Paris, 1880, t. VII; Ripalda, S. J., *De ente supernaturali*, Lyon, 1652, t. IV; de Marinis, O. P., *Comment. in II^m part. Sum. theol.*, Lyon, 1663; Silvius, id., Anvers, 1664; Gonet, O. P., *Clypeus theol. thomisticae*, Lyon, 1681; Boivin, O. M., *Theologia Scoti*, Anvers, 1682, t. IV; Frassen, O. M., *Scotus academicus*, Rome, 1901, t. VIII; Salmanticenses, O. C., *Cursus theol.*, Paris, 1879, t. XI; Siri, O. P., *Universa thomistica theologia*, Bologne, 1727; Billuart, O. P., *Cursus theologiae*, Paris, 1847, t. V; Patuzzi, O. P., *Ethica christiana*, Venise, 1770, t. III; Perrone, S. J., *Prælectiones theologiae*, Paris, 1886, t. I, *De vera relig.*; t. II, *De locis*, § *Analogia rationis cum fide*; Scheeben, *Dogmatik*, t. I, trad. franç., Paris, 1877, t. I; Chr. Pesch, S. J., *Tract. dogmatici*, Fribourg-en-Brigau, 1898, t. I; Hurter, S. J., *Theol. dogm. compendium*, 11^e édit., Inspruck, 1903, t. I.

2^e *Traité spécial*. — M. ab Aquasparta, O. M., *Quæstiones disp. selectæ*, t. I, *De fide et cognitione*, Quaracchi, 1903; Michel Medina, O. M., *De recta in Deum fide*, Venise, 1564; Pierre Hurtado, S. J., *De tribus virtutibus theologicis*, Salamanca, 1634; Caspar Hurtado, S. J., *De fide, spe, charitate*, Madrid, 1632; Ferré, O. P., *De virtutib. theol.*, Rome, 1689; Milante, O. P., *Exercitationes dogmatico-morales in prop. proscriptas ab Innocentio XI*, Naples, 1739; Kilber, S. J., *De fide*, dans *Cursus theol.*, de Migne, t. VI; Schæzler, *Neue Untersuchungen über... das Wesen des christlichen Glaubens*, Mayence, 1867; Schrader, S. J., *De fide, utrum imperari possit*, Vienne, 1868; Franzelin, S. J., *De divina traditione et Scriptura; accedit de habitudine rationis ad div. fidem*, Rome, 1870; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1885, t. II; Th. Granderath, S. J., *Constitut. dogm. SS. concil. Vatic. ex ipsis ejus actis*, Fribourg-en-Brigau, 1892; Denzinger, *Vier Bücher der religiösen Erkenntnis*, Wurzbourg, 1856, t. I, II; Kleutgen, S. J., *Die Theologie der Vorzeit*, 2^e édit., Munster, 1874, t. IV, tr. IV; t. III et V, passim; t. supplém., *Beilage II*; Barré, *De virtutibus infus.*, Paris, 1886, t. II; C. Mazzella, S. J., *De virtut. infusis*, Rome, 1879; Gondal, S. S., *Le surnaturel*, Paris, 1894; Billot, S. J., *De virtutibus infusis*, Rome, 1901; G. Wilmers, S. J., *De fide divina*, Ratisbonne, 1902; Schiffrini, S. J., *De virtutibus infusis*, Fribourg-en-Brigau, 1904.

III. MÉTHODOLOGIE APOLOGÉTIQUE. — Bossuet, *Conférence avec le ministre Claude*, dans les *Œuvres complètes*, Paris, 1863, t. XII; Huet, *Alnetanæ questiones, Opera*, Leipzig, 1749; Leibniz, *Opera*, Genève, 1768, t. I, V, VI, passim; *Systema theologicum*, Paris, 1845; Lefranc de Pompignan, *Controverse pacifique avec un savant de Genève*, dans le *Cursus theologiae* de Migne, t. VI; Perrone, *Réflexions sur une méthode théologique*, dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. XIV; Schæzler, *Introd. in s. theologiam*, sect. III, Ratisbonne, 1882; Vacant, *De certitudine judicii quo assentitur existentiae revelationis*, Poitiers, 1878; Ollé-Laprune, *La certitude morale*, Paris, 1880; Duilhé de Saint-Projet, *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, Toulouse, 1885; Scheeben, *Das Verhältniss des Glaubens zu den Motiven der Glaubbarkeit*, dans *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brigau, 1888, t. V, art. *Glaube*, § 5; Dupont, *Theodicæ theses*, th. XCII, coroll. III, Louvain, 1885; J. Didot, *Logique surnaturelle objective*, Lille, 1892; Mignot, *Lettre sur l'apologétique contemporaine*, Albi, 1900; Turinaz, *La foi catholique*, Paris, 1905; de Broglie, *Les relations entre la foi et la raison*, Paris, 1902; *Les conditions modernes de l'accord entre la foi et la raison*, Paris, 1903; Bainvel, *La foi et l'acte de foi*, Paris, 1898; M. Blondel, *Lettre sur les exigences... en matière d'apologétique*, Paris, 1896; Laberthonnière, *Essais de philosophie religieuse*, Paris, 1903; M. Hébert, *L'évolution de la foi catholique*, Paris, 1905; J. Martin, *L'apologétique traditionnelle*, Paris, 1905; W. A. Mallock, *The reconstruction of Belief*, Londres, 1905; Newman, *Grammaire de l'assentiment*, trad. franç., Paris, 1907; Le Roy, *Dogme et critique*, Paris, 1907; Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, Paris, 1907.

IV. APOLOGÉTIQUE. — Voir les introductions, préfaces, études apologétiques d'ensemble et théologies fondamentales de Drey, Schwetz, Hettinger, Ottinger, Schanz, Janssens, Schell, Zigliara, de Groot, Brugère, Billot, *De Ecclesia*; Weiss, etc. Voir APOLOGÉTIQUE, t. I, spécialement col. 1563 sq.

A signaler, en terminant, de très nombreux articles de presque toutes les revues où la question de la crédibilité est abordée pour elle-même, principalement depuis quinze ans. En France, les *Annales de philosophie chrétienne*, les *Études*, la *Science catholique*, l'*Ami du clergé*, la *Revue du clergé français*, la *Quinzaine*, le *Correspondant*, la *Revue thomiste*, la *Revue pratique d'apologétique*, la *Revue apologétique* (Bruxelles), la *Nouvelle revue théologique*, t. XXXVII, la *Revue*

des sciences philosophiques et théologiques, etc., entretiennent un courant d'idées continu, intense, qui devient de plus en plus intéressant.

A. GARDEIL.

CREDO. Voir APÔTRES (SYMBÔLE DES), t. I, col. 1660-1680.

CRÉMATION. La crémation (*cremare*, brûler) ou incinération (*in*, en, *cinis*, cendre) est un rite funéraire qui consiste à brûler ou à réduire en cendres les cadavres des morts. Nous étudierons : 1^o l'histoire de la crémation; 2^o la discipline ecclésiastique relative à la crémation.

I. HISTOIRE. — Plusieurs peuples primitifs ont connu la crémation.

1^o *Les pré-Chananéens.* — L'incinération existait chez les indigènes néolithiques du pays de Chanaan. La découverte récente de l'hypogée de Gézer dans une caverne funéraire inviolée permet de faire remonter ce rite funéraire aux premières populations qui se fixèrent sur la colline, au cours du quatrième millénaire avant Jésus-Christ. On y a constaté, en effet, un double stage : un stage primitif de crémation, auquel se superposait un long stage d'inhumation. Un lit de cendres, mélangé de nombreux ossements humains, représentait le premier stage. Les cendres furent reconnues comme étant de la poussière humaine. Elles avaient été produites par une incinération prolongée, ou bien violente au point de ne laisser subsister du corps entier qu'un amas de poudre blanchâtre, ou bien plus bénigne, ayant laissé dans la cendre noire des débris d'os incomplètement calcinés. La couche atteignait jusqu'à trente centimètres d'épaisseur vers le centre de la caverne. La régularité des stratifications et la position des ossements recueillis attestaient le grand nombre des corps brûlés en ce lieu, à diverses époques, et laissaient conclure qu'ils avaient été déposés tous au même point et dans un ordre régulier. On n'y a trouvé aucune trace de métal, aucun reste de parure, sinon un os de chevreau, taillé en amulette, mais de nombreuses poteries, ayant sans doute été laissées au service des morts. On a pu évaluer le nombre des cadavres incinérés à plus de cent. C'est l'unique exemple jusqu'alors connu en Palestine. Il permet de conclure qu'à Gézer il y eut, entre 4000 et 2500 avant notre ère, un centre de population qui pratiquait la crémation. Le stage superposé d'inhumation montre, en outre, qu'une nouvelle race, ayant occupé le pays, a utilisé le même hypogée pour la sépulture de ses morts. Elle appartient aux premiers envahisseurs sémites du pays, qui y vinrent vers l'an 2500 avant Jésus-Christ. La substitution a été radicale et soudaine; aussi ne s'explique-t-elle que par un changement de race. Notons les caractères de cette antique incinération : elle avait lieu à la même place; le feu était rallumé dans la même tombe à chaque nouveau décès; mais on ne constate pas qu'on réduisait en même temps en cendres les provisions et les ustensiles mis à l'usage des morts. H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907, p. 207-214, 262.

Les populations sémites, qui se succédèrent sur le sol de la Palestine et que l'on nomme chananéennes, introduisirent et conservèrent, comme mode de sépulture, l'inhumation. Les fouilles en ont fait constater la persistance régulière de 2500 à 600 avant notre ère. H. Vincent, *op. cit.*, p. 212-236. Dans le nombre des tombes découvertes, il y en a probablement d'israélites.

Les Juifs enterraient leurs morts et établissaient des cimetières en dehors des villes. Ils inhumèrent les corps de leurs ennemis tués à la bataille, même après la victoire, et la vision d'Ezéchiel, xxxix, est conforme aux usages suivis en Israël. La législation mosaïque ordonnait même l'inhumation des suppliciés, dont le

corps devait être enterré le jour même de l'exécution, pour ne pas souiller la terre par l'infection, qu'aurait vite répandue le cadavre exposé au grand air. Deut., xxi, 22, 23.

L'histoire du peuple juif, consignée dans les Livres saints, ne fait mention d'aucun cas d'incinération des corps, sinon pour des circonstances exceptionnelles occasionnées par la guerre ou la peste. C'est ainsi qu'il est raconté, I Reg., xxxi, 12, 13, que les habitants de Jabès de Galaad brûlèrent les corps de Saül et de ses fils; et le prophète Amos, vi, 9, 10, annonce à Jérusalem une grande peste dont les victimes seront brûlées par leurs proches parents. Si, dans certains textes de la Bible, il est fait allusion à des bûchers funéraires qui paraissent être en usage chez les Hébreux, même en dehors des causes extraordinaires que nous avons signalées, rien ne prouve qu'on doive voir dans les faits mentionnés des exemples de crémation proprement dite; mais il faut plutôt les regarder comme des témoignages de la coutume, longtemps en honneur chez les Juifs, de brûler des parfums sur le corps des rois. C'est d'ailleurs la seule interprétation conforme au texte hébreu, comme on peut s'en convaincre pour la prophétie de Jérémie à Sédécias. Jer., xxxiv, 4, 5. Après avoir annoncé au roi de Juda qu'il tomberait dans les mains de Nabuchodonosor, roi de Babylone, le prophète ajoute : « Cependant, écoute la parole du Seigneur, Sédécias, roi de Juda. Voici ce que te dit le Seigneur : Tu ne mourras point par le glaive, mais tu mourras en paix; et comme on a brûlé des parfums pour les anciens rois, tes prédécesseurs, ainsi, on en brûlera pour toi. » L'hébreu porte : *Comburent tibi, isrefou lach*. D'après la Mischna, *Talmud de Jérusalem*, traité *Sanhédrin*, vi, 9, trad. Schwab, Paris, 1888, t. x, p. 283, les condamnés à être brûlés devaient eux-mêmes être enterrés dans un cimetière particulier, ne recevant que les corps des lapidés et des brûlés.

Chez les Chananéens, les Phéniciens et les Carthaginois, la crémation n'existait que pour les victimes humaines, surtout les enfants, que leurs parents faisaient brûler vifs, soit pour les réunir à la divinité, soit pour apaiser la colère des dieux. Lenormant-Babylon, *Histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres médiques*, 9^e édit., Paris, 1888, t. vi, p. 577, 657-658. L'impie Achaz, roi de Juda, avait fait passer par le feu en l'honneur de Moloch son propre fils. IV Reg., xvi, 3; II Par., xxviii, 3. L'Écriture appelle ce rite barbare « l'abomination des Ammonites ». III Reg., xi, 5. Pour les Phéniciens, le tombeau était le lieu de repos que nul ne devait troubler afin de ne pas interrompre le sommeil des ombres. Chantepie de la Saussaye, *Manuel de l'histoire des religions*, trad. franç., Paris, 1904, p. 185. Cf. H. Vincent, *op. cit.*, p. 243.

2^e Les Égyptiens et les Chaldéens. — On ne peut plus dire, avec MM. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, Paris, 1898, t. vii, p. 39, qu'il n'existe pas de trace de la crémation en Égypte, ni en Phénicie, ni chez les peuples de l'Asie-Mineure, tels que Cariens, Lydiens, et Phrygiens. Les Égyptiens enterraient leurs morts. La vallée du Nil est pleine de tombeaux. On a retrouvé les cadavres embaumés des anciens Égyptiens, leurs hypogées richement décorés de peintures et de bas-reliefs. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1897, t. II, p. 309-312, 506-508. Cependant, dans l'Égypte archaïque, le roi était brûlé dans l'incendie de sa tombe monumentale. Mais le monarque avait d'abord été inhumé, et le feu qui consumait le cadavre, les offrandes et l'ameublement du tombeau, devait rendre subtil tout cet ensemble, pour que le roi dieu pût faire plus aisément sa route vers le ciel, où il devait se réunir à ceux de sa race. On a pensé que cet usage supposait des conceptions différentes de celles qui prédomi-

nèrent ensuite en Égypte, et que le roi était ainsi volatilisé, lui et ses biens, parce que le mort ne pouvait inaugurer sa nouvelle existence avant d'avoir perdu jusqu'au simulacre de son corps.

Au rapport d'Hérodote, les Babyloniens embaumaient leurs morts dans du miel. Cependant les ruines d'Assyrie ne gardent aucune trace de cimetières, et les sculpteurs de Ninive et de Babylone n'ont reproduit aucune cérémonie funèbre, au point que les explorateurs se sont demandé ce que les Assyriens faisaient de leurs morts. La basse Chaldée, en revanche, est couverte de nécropoles; chaque monticule de cette contrée est un cimetière, où les cadavres ont été, pendant des siècles, ensevelis et amoncelés. On en a conclu que les Assyriens y amenaient leurs défunts afin de les réunir, après leur mort, à leurs ancêtres. Lenormant-Babylon, *Histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres médiques*, 9^e édit., Paris, 1887, t. v, p. 277-278.

Les Chaldéens inhumaient généralement leurs morts; mais n'ayant pas sur l'autre vie des idées aussi claires que les Égyptiens, ils n'entouraient d'autant de soins ni les cadavres, ni les tombeaux. Toutefois, « beaucoup préféraient le bûcher à la simple mise au caveau. On brûlait les morts à quelque distance de la ville, sur un terrain réservé au milieu des marais. On entortillait le corps dans une natte grossière, on le déposait sur un amas de roseaux et de joncs arrosés largement de bitume, puis on élevait tout autour un écran de briques qui circonscrivait l'action de la flamme, et on l'enduisait d'argile humide; les prières récitées, on empilait sur lui, pêle-mêle, avec le viatique ordinaire et les pièces du mobilier funèbre, des relais nouveaux de matières combustibles. Quand on jugeait que le feu avait à peu près terminé son œuvre, on éteignait le foyer et on constatait quel était l'état des résidus. Le plus souvent, la combustion n'avait entamé que la portion des chairs la plus facile à détruire : le reste était carbonisé à peine, et le cadavre semblait une masse noircie et défigurée. La couche terreuse, dont on avait pris soin de le charger au commencement, lui formait alors une gaine de poterie, qui masquait le résultat de l'opération et qu'on se gardait de briser, pour ne point étaler aux yeux de la famille et des assistants l'horreur navrante du spectacle. Parfois, cependant, la fournaise avait dévoré tout, et l'on n'apercevait plus qu'un peu de cendre grasse et des éclats d'ossements calcinés. Souvent on s'éloignait pas ces débris d'humanité de la place où ils gisaient, et leur bûcher devenait leur tombeau. Souvent aussi on les recueillait soigneusement, et l'on disposait d'eux, selon le degré de destruction qu'ils manifestaient. On enfermait les corps consumés insuffisamment dans des fosses ou dans des chapelles communes; on versait les cendres dans des urnes oblongues avec les fragments d'os et ce qui avait échappé des offrandes. » G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 687-688. Cependant quelques assyriologues n'admettent pas que les deux nécropoles de la Chaldée méridionale, découvertes en 1886-1887, soient de l'ancienne époque de Babylone, puisque les anciens, estiment-ils, préféraient l'enterrement. Mais des découvertes plus récentes ne permettent guère de nier l'ancienneté de la crémation chez les Chaldéens et montrent que le rite d'ensevelir les morts fut introduit en cette contrée par les Sémites, lorsqu'ils y pénétrèrent. Les anciens habitants gardèrent leur tradition d'incinération, tandis que les nouveaux venus ensevelissaient leurs morts. La substitution, faite par un peuple nouveau, ne fut ni absolue ni universelle dès le premier jour de la conquête. Cf. H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907, p. 263-267. D'ailleurs, comme on déposait en terre ce qui restait du cadavre incinéré, l'incinération n'était qu'un intermédiaire. Sur les raisons de l'im-

portance que les Sémites attachaient à la sépulture, voir le P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2^e édit., Paris, 1905, p. 330-331.

3^o *Les Mèdes et les Perses*. — Dans l'Élam primitif, le rite de l'ensevelissement des cadavres était en usage. Si les nécropoles princières n'ont pas encore été retrouvées à Suse, les fouilles exécutées en divers lieux de la Susiane ont fait découvrir les tombeaux de la classe pauvre. H. Vincent, *Canaan*, p. 280-281. Plus tard le rite arien de l'incinération s'introduisit probablement aussi dans l'Iran. L'Avesta combat énergiquement cette pratique. L'exposition des cadavres à l'air libre sur les montagnes ou dans d'autres lieux déserts était le rite orthodoxe des Iraniens. Leur opposition contre l'incinération venait de leur doctrine religieuse. Ils adoraient le feu : par suite, cet élément sacré ne devait pas être souillé par le contact des cadavres, et l'enseignement de Zoroastre était très formel sur ce point. L'incinération de Crésus n'est qu'une exception; et on a soutenu que ce n'était que le cas du suicide d'un monarque vaincu; Cyrus, à tout le moins, ne se serait pas opposé à l'incinération du cadavre de son adversaire, parce qu'il n'était pas un disciple fort zélé de Zoroastre. Les Perses enterraient leurs morts; les tombes royales en sont la preuve. Ils punissaient de mort l'incinération des cadavres et ils avaient même des règles spéciales pour purifier le feu souillé par cette abomination. L'exposition des cadavres est encore pratiquée aujourd'hui chez les Parsis de l'Inde. Cf. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. franç., Paris, 1904, p. 438, 448, 463, 471, 472.

4^o *Les Grecs*. — Dans la Grèce primitive, à la période dite mycénienne, l'inhumation était la règle universellement adoptée pour l'ensevelissement des morts. On en trouve la preuve éclatante dans tous ces monuments funéraires que nous a légués l'art mycénien. Cf. Perrot et Chipiez, *op. cit.*, t. vi, p. 561 sq. Pour justifier la présence, à Hissarlik, dans certaines tombes, d'ossements calcinés, et les traces de feu qu'on aperçoit sur le pavement et les parois des caveaux, il n'est pas nécessaire de recourir, comme fait Schliemann, *Athenische Mittheilungen*, 1878, p. 277, à l'hypothèse peu vraisemblable d'une incinération qui aurait eu lieu dans la fosse même ou sous le dôme du monument funéraire. Il suffit en effet d'en chercher l'explication dans les sacrifices qui avaient lieu parfois au fond même de la tombe du défunt. *Loc. cit.*, p. 566. L'inhumation était donc la règle pendant cette période de plusieurs siècles. D'ailleurs, la raison de l'emploi de ce mode de sépulture est que l'inhumation s'accordait mieux que la crémation avec les croyances des anciens Grecs touchant la vie posthume. « Comme l'a montré avec tant de force Fustel de Coulanges, les rites funéraires de la Grèce historique et les lois mêmes qui régissent les cités ne sont pas en rapport avec l'usage de la crémation, qui ne laisse rien subsister du corps qu'une poignée de cendres. La croyance que paraissent impliquer maints détails de ces rites, maintes dispositions de ces lois, et maints traits de mœurs, est celle que nous avons rencontrée en Égypte; au fond de cette tombe où l'on fait couler le vin de la libation et la graisse du sacrifice, on sent la présence d'un être mystérieux qui y continue, dans des conditions mal définies, une existence analogue à celle qu'il a menée sous le soleil, d'une personne qui boit et qui mange, qui jouit de la possession des richesses ensevelies avec elle dans la demeure qu'elle ne quittera plus, qui éprouve du plaisir ou de la tristesse, de la reconnaissance ou de la colère, qui s'intéresse au train de ce monde et y intervient pour récompenser les fils pieux qui l'honorent, pour châtier ceux qui l'oublient. L'étrange persistance de cette conception prouve qu'elle a régné en souveraine maîtresse, pendant de très longs siècles,

qui correspondent à l'enfance de la race grecque; elle s'est alors enfoncée si avant dans les âmes neuves et celles-ci s'en sont tellement imprégnées, que les progrès de la pensée spéculative n'ont pu l'en arracher, et qu'un habile avocat du iv^e siècle, Isée, y fait sans cesse appel, avec toute chance de succès, pour agir sur le jury athénien, au temps de Platon et d'Aristote. L'inhumation est le seul mode d'ensevelissement qui ne donne pas à cette croyance un démenti formel, le seul par conséquent qui ait pu être en usage là où elle dominait. » Perrot et Chipiez, *loc. cit.*, p. 568 sq.

Cependant, c'est à l'époque de l'épopée homérique que s'introduisit, chez les Grecs, le rite de la crémation, parallèlement à celui de l'inhumation, et même le premier tendit bientôt à remplacer le second dans les funérailles. Après l'exposition, on brûlait le corps sur un bûcher. Qu'on lise, pour s'en convaincre, les pages de l'Iliade et de l'Odyssée où il est sans cesse question de bûchers qui s'allument sur les cadavres des héros tombés autour des murs de Troie. « Ce serait un affront pour le mort que de ne pas être étendu sur cette dernière couche par la main d'un ami ou d'un parent. Celui-ci, pour activer la combustion, enveloppera le cadavre dans la graisse des victimes égorgées; il posera près de lui des amphores pleines d'huile et de vin, dont le contenu se répandra sur le brasier; il approchera la torche des branchages secs, puis, quand la flamme aura fait son œuvre, il recueillera, parmi les cendres encore tièdes, les ossements blanchis et les déposera dans l'urne funéraire. » Perrot et Chipiez, *op. cit.*, t. vii, p. 39. Cf. *Iliade*, xxiii, 160-178, 249-255; xxiv, 787-801; *Odyssée*, xxiv, 65-84.

Comment les Grecs en vinrent-ils à se soumettre à la pratique de la crémation, eux qui, dans la première période de leur histoire, paraissaient si fortement attachés au principe de l'inhumation? De ce problème plus d'une solution a été proposée. Tout d'abord, on ignore si les Grecs ont emprunté leurs nouvelles idées à l'un des peuples avec lesquels ils étaient en contact. On a cru ensuite trouver les raisons de ce changement dans l'existence précaire que l'invasion dorienne avait faite aux tribus qui s'étaient vues obligées d'abandonner leurs demeures pour aller en créer d'autres dans les îles, en Thrace et en Asie. Ces tribus auraient cherché dans l'usage de la crémation le moyen de défendre les restes de leurs chers disparus contre les profanations des ennemis : car on pouvait toujours emporter avec soi, de campement en campement, un vase où étaient renfermés les ossements calcinés, jusqu'au jour où il serait permis de confier ce dépôt à une terre qui appartiendrait en propre. Cf. Helbig, *L'épopée homérique expliquée par les monuments*, trad. Trawinski, in-8^o, Paris, 1894, p. 83.

De cette interprétation on a cru trouver la preuve dans un passage de l'Iliade, vii, 335-336, où Homère fait proposer par Nestor de brûler sur un même bûcher les corps de tous les guerriers qui venaient de succomber dans la première bataille, et de réunir ensuite leurs cendres sous un même tertre, « afin, dit-il, que, lorsque nous retournerons dans notre patrie, nous rapportions aux enfants, chacun pour notre part, les os des pères. » Mais le malheur est que ces deux vers semblent n'être qu'une interpolation due à un rhapsode, qui se sera ingénié à expliquer, de façon d'ailleurs peu vraisemblable, un fait qu'il jugeait extraordinaire. Et puis, les Troyens eux-mêmes pratiquaient, chez eux, l'incinération. La seule raison plausible, qui justifie de la part des Grecs ce changement dans le rite des funérailles, n'est pas autre que l'évolution même de la pensée grecque au sujet de la vie posthume. « La conception primitive, c'était celle d'une vie très analogue à celle que nous menons sous le soleil, d'une vie incomplète et sans cesse défaillante qui se continuait

dans le tombeau, tant que la piété des vivants s'appliquait à la soutenir par le sacrifice. Cette conception avait déterminé le caractère du tombeau mycénien; elle l'avait fait, comme le tombeau égyptien, la copie réduite de la demeure des vivants. Cependant l'esprit, tout disposé qu'il fût à se contenter, en pareille matière, d'idées vagues et d'images confuses, finit par s'inquiéter des démentis que l'expérience ne cessait d'infliger à cette hypothèse naïve de la survie dans la tombe. A la place de ce mort que l'on avait cru nourrir et désaltérer dans son sépulcre, on ne trouvait plus, lorsque celui-ci se rouvrait au bout de quelques années, que des ossements rongés par l'humidité. Devant ce néant, il devenait difficile d'affirmer la persistance de l'être, et cependant on ne pouvait se résoudre à admettre que rien ne subsistât plus de celui que, la veille encore, on avait vu plein de vie, de force et de sagesse. On en vint alors à se demander s'il ne fallait pas chercher ailleurs ce que l'on ne trouvait plus dans la tombe, ce qui durait encore lorsque les organes avaient achevé de se dissoudre. Ce je ne sais quoi d'indéfinissable auquel on ne pouvait se décider à renoncer, on se le figura comme une sorte de reflet et de simulacre du corps, que celui-ci, avant de disparaître, projetait dans l'espace; on le compara à une fumée, aux apparitions du rêve, à l'ombre que le soleil dessine sur un mur. *Iliade*, xxiii, 100-101; *Odyssée*, x, 495; xi, 287-208. Le terme que l'on finit par employer de préférence pour le désigner, ce fut celui d'*image* (εἶδωλον). Si cette image n'avait pas d'épaisseur, si, quand les yeux la voyaient, le doigt ne pouvait pas la toucher, elle n'en gardait pas moins les traits de celui qu'elle représentait. Elle gardait aussi avec le souvenir du passé, les sentiments qui avaient fait battre le cœur de l'homme dont elle perpétuait la forme. Presque immatérielle, légère et insaisissable, comment se serait-elle laissée enfermer dans la prison de la tombe? Il fallait pourtant qu'elle fût quelque part, qu'elle eût sa demeure. Cette demeure, ce fut un pays mystérieux, pays de silence et de ténèbres, l'Hadès ou l'Érèbe... Pour Homère, il ne reste de l'homme, après le trépas, que l'ombre, que cette ombre impalpable qui est pourtant le portrait physique et moral du défunt. Quelles particules ténues entraient dans la composition de ce fantôme, nul n'aurait su le dire; mais, en tout cas, elle n'était pas faite d'os, de tendons ni de fibres musculaires, de rien qui eût quelque consistance et quelque poids. Il semblait donc qu'elle ne pût naître, pour prendre ensuite son essor vers l'Hadès, que quand serait détruite toute la matière organique. Les débris du corps, tant qu'ils n'auraient pas achevé de se dissoudre, empêcheraient la personne humaine de se transfigurer en une image incorporelle et comme de se volatiliser. Pour hâter le moment où s'accomplirait cette séparation, était-il un plus sûr moyen que de livrer ce corps aux ardeurs dévorantes de la flamme? C'est ce qu'ont certainement pensé les [introduceurs] de l'incinération. » Perrot et Chipiez, *op. cit.*, p. 41-42. E. Rhode, *Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1890, p. 31-34, a émis cette autre explication que les Grecs de cette période auraient voulu, par l'emploi du bûcher, refouler définitivement les esprits des morts dans les enfers pour n'avoir plus à les redouter.

Quoi qu'il en soit, même dans la période homérique, le rite de la crémation fut loin de se substituer complètement à celui de l'inhumation; les deux rites se sont simplement superposés, et leur emploi simultané se trouve clairement attesté par les monuments de cette époque. Bien plus, si, vers ce temps, la crémation ne fut pas inconnue dans la Grèce continentale, elle n'y fut pratiquée que par exception. Sur les dix-neuf tombes découvertes en 1891 dans le cimetière du Dipylon, il n'y en avait qu'une où eût été certainement enseveli un mort incinéré, et encore est-elle de celles

qui, d'après le caractère de leur mobilier, semblent les moins anciennes; dans toutes les autres on a mis à jour ou des squelettes entiers ou des ossements que la flamme n'avait point touchés. Cf. Perrot et Chipiez, *op. cit.*, p. 51.

Aussi bien, surtout pendant la période classique, la Grèce continua-t-elle d'être fidèle à la pratique de l'inhumation. Si l'on a découvert de rares tombes à incinération, les sépultures sont les plus fréquentes. Élien, *Variæ historiæ*, l. V, c. IV, atteste expressément que l'inhumation était d'un usage très répandu parmi les Athéniens, et que la loi prescrivait « d'ensevelir et de mettre dans un tombeau » tout cadavre que l'on rencontrait accidentellement. Thucydide, l. II, raconte les funérailles des Athéniens tués dans la guerre du Péloponèse, et dit qu'« on recouvrait de terre les morts ». À son tour, Hérodote nous offre, dans son Histoire, *Erato*, l. VI, des descriptions de la sépulture des rois de Sparte, qui se faisaient inhumer; et, si nous en croyons Plutarque, *Vita Lycurgi*, Lycurgue ordonna par une loi que les corps des Spartiates fussent mis en terre. Bien plus, même en temps de guerre, les Grecs ne brûlèrent pas toujours leurs morts. Euripide, *Supplic.*, v, 47, nous montre les Argiens désirant inhumer les soldats tombés sous les murs de Thèbes; et aux batailles de Platée et de Marathon, les morts furent encore déposés dans la terre. Cf. Hérodote, *Calliope*, l. IX; Thucydide, l. II. Ce n'est qu'à l'époque romaine que l'incinération l'emporta sur l'ensevelissement, pour disparaître ensuite sous l'influence du christianisme. Cf. *Funus* en Grèce, par Ch. Lécrivain, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. II, p. 1367-1382.

5° Chez les Romains, l'inhumation fut le rite primitivement adopté pour les sépultures, et la crémation ne parut guère qu'aux époques avancées de la République. Nous en avons une preuve dans le témoignage de Plinius, l. VII, c. XLIV, qui affirme que « l'usage de brûler les corps n'est pas fort ancien à Rome. Son origine remonte aux guerres que nous avons faites dans les contrées éloignées; comme on déterrait nos morts, nous primes le parti de les brûler. » Quoi qu'il en soit de cette assertion de Plinius, et surtout de la raison qu'il invoque pour justifier la pratique de la crémation, il est permis de dire que celle-ci, même après qu'elle se fut introduite dans les mœurs romaines, ne régna jamais au point de supplanter complètement l'inhumation. Ainsi Numa interdit de brûler son corps, et on l'enterra dans un tombeau de pierre. En l'an 508 de la fondation de Rome, la loi des douze tables reconnaissait encore à l'inhumation les mêmes droits qu'à la crémation. Les deux modes de sépulture étaient donc déjà en usage. L'incinération était toutefois le mode le plus répandu. Elle ne fut jamais appliquée aux enfants décédés qui n'avaient pas encore de dents. Plus d'une grande famille romaine, telle que la gens Cornelia, ne livrait point ses morts aux bûchers. Sylla est le premier Cornélius qui ait été brûlé. Par crainte des représailles populaires, ses proches dérogèrent pour lui à l'usage établi. Enfin, même sous l'Empire, quoique la crémation eût fini par prévaloir, l'inhumation ne fut pas tout à fait exclue. Il suffit, pour s'en convaincre, de faire appel aux monuments funéraires de la voie Appienne et de la voie Latine, à Rome. Sans doute, on y aperçoit de nombreux mausolées, avec leurs chambres sépulcrales, aux parois creusées de columbaires, ou bien encore les vestiges d'un *ustrinum*, endroit où l'on brûlait les morts. Mais on voit fréquemment aussi des caveaux au fond desquels on peut découvrir un tombeau de pierre contenant les squelettes de païens inhumés; et plusieurs de ces tombes datent du II^e siècle après Jésus-Christ. À partir des Antonins, les sépultures par inhumation devinrent plus fré-

quentes. Elles se multiplièrent dans la suite avec les progrès du christianisme. Au ^v^e siècle, la crémation était tombée en désuétude. Macrobe, *Sat.*, VII, 7. Quant à la raison pour laquelle, à un moment donné, les Romains préférèrent les pratiques de la crémation à celles de l'inhumation, il semble qu'on doive la chercher, comme pour les Grecs, dans leurs idées philosophiques. Aux yeux de ceux qui considéraient la mort comme une prolongation de la vie, l'inhumation du corps avec des provisions, des armes et un mobilier, favorisait la conservation de cette vie plus ou moins imparfaite. Ceux, au contraire, qui croyaient qu'après la mort il ne reste plus du défunt qu'une sorte d'image, une ombre de lui-même, pratiquaient la crémation, qui permettait à cette ombre et à l'âme de retourner au ciel, d'où l'âme émane. Cf. *Funus à Rome* par Ed. Cuq, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. II, p. 1386-1409.

6° *Chez les premiers habitants de l'Italie et de la Gaule.* — A l'époque géologique, dite quaternaire, la sépulture par inhumation était usitée, témoins les débris humains qui ont servi à l'étude de l'homme fossile et de ses différentes races. A l'âge du renne, on a trouvé à Aurillac, à Cro-Magnon et à Menton, des lieux de sépulture régulière, où de nombreux individus avaient été soigneusement déposés. A la porte de ces grottes sépulcrales, il y avait certains restes de sacrifices et de banquets en l'honneur des morts. F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9^e édit., Paris, 1881, t. I, p. 144.

Cependant on a constaté par des fouilles que, dans la Cisalpine et dans la Gaule, les deux modes de sépulture se sont succédé ou ont coexisté dans les populations préceltiques et protocéltiques. Les anciens habitants du Latium avaient adopté l'usage de la crémation. On en a trouvé des traces près de Castel-Gandolfo, sur l'emplacement de l'ancienne nécropole d'Albe la Longue. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Rome, 1900, t. I, p. 110. Dans la Cisalpine, on a découvert de nombreuses nécropoles prégalatiques, dont plusieurs remontent aux environs de l'an 1000 avant notre ère. A Sesto-Calende, la tombe d'un chef celte, qui est du VIII^e siècle, est à incinération. A Hallstatt, dans la Haute-Autriche, on a trouvé deux séries de tombes, les unes à incinération et les autres à inhumation. Le mélange des rites dans la même nécropole accuse la fusion ou la juxtaposition de groupes hétérogènes. Les premiers Italo-umbrs-celtes, au pied des Alpes, du X^e ou du XII^e siècle avant Jésus-Christ, incinéraient tous sans exception. En Étrurie, les deux modes de sépulture ont été en usage. Chez les Ligures et les Celtes du deuxième ban ou Galates, l'inhumation existait. Dans la Cisalpine, les nécropoles, qui ne restèrent pas jusqu'à la fin exclusivement à incinération, ne reçurent des corps inhumés qu'aux IV^e, V^e, VI^e ou VII^e siècles. Les sépultures à *ustrinum* se rencontrent aux IX^e, X^e et XI^e siècles, et peut-être plus haut. Le changement s'est produit à l'arrivée de nouveaux venus, qui ont introduit d'autres usages. Dans le nord de l'Italie, l'inhumation commence après l'invasion des Gaulois aux dernières années du IV^e siècle. En Gaule, les nécropoles préceltiques et protocéltiques sont aussi à incinération. A Hallstatt, il y a deux modes différents d'ensevelissement : l'incinération partielle des cadavres, et la réunion dans la même tombe de cadavres inhumés et incinérés ; ces cimetières mixtes sont dus à la juxtaposition de tribus ayant des traditions religieuses différentes. Les incinérés étaient les premiers occupants du sol, et l'incinération a été le rite funéraire primitif de toutes les tribus celto-ombriennes. Les tombes à incinération remontent au X^e siècle avant notre ère. La seconde couche archéologique correspond à une époque d'inhumation. Bref, on rencontre partout la prépondérance marquée de l'incinération, ou celle

de l'inhumation, ou enfin un mélange confus des mêmes rites. Voir A. Bertrand et S. Reinach, *Nos origines*, Paris, 1894, t. II, p. 48-52, 82-85, 123-139. Brûler un mort ou le coucher intact dans une tombe sont des pratiques qui répondent ou à de multiples modalités de la pensée religieuse chez un même peuple, ou à des moments très divers de son évolution, ou à la substitution d'une race à une autre.

7° *Chez les Hindous.* — D'après les documents védiques, « les obsèques avaient lieu par inhumation ou par combustion. Les textes mentionnent à la fois les deux rites. Cependant ils n'étaient pas équivalents. Il semble que l'inhumation ait été la plus ancienne, et que la crémation l'ait supplantée. Il reste d'ailleurs dans le deuxième rituel des représentations propres au premier. Ainsi, quoique le feu ait précisément pour tâche de détruire le cadavre le plus vite possible, les hymnes prient Agni de ne pas endommager le mort. Il y a aussi une prière pour que la terre, dans laquelle les restes vont être ensevelis, n'écrase pas le mort, mais lui soit un séjour commode et plaisant. Le mort, même réduit en cendres, vit donc encore d'une certaine manière son existence corporelle. » Chantepie de la Saussaye, *op. cit.*, p. 344-345. La crémation est encore en usage dans l'Inde. Pour la description des bûchers de Bénarès, voir P. Loti, *L'Inde sous les Anglais*, p. 395-406. On a supposé que la crémation avait pris naissance dans l'Inde.

8° *Chez les chrétiens.* — A aucune époque de son histoire, l'Église n'a adopté le rite de la crémation pour la sépulture des morts. Dès son origine, elle a consacré l'inhumation, usitée chez les Sémites, par une pratique inviolable ; et les premiers fidèles recueillaient, au péril de leur vie, les restes de leurs martyrs pour les ensevelir pieusement. Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2^e édit., Paris, 1877, p. 751. Cependant il arrivait souvent que la cruauté ou la cupidité des païens profanait les tombes chrétiennes : sacrilège qu'aurait pu facilement empêcher l'usage de la crémation. Les persécuteurs faisaient parfois à dessein brûler les corps des martyrs et jeter leurs cendres au vent ou dans les fleuves. Les cendres des martyrs de Lyon furent jetées dans le Rhône. Lettre des Églises de Lyon et de Vienne aux Églises d'Asie, dans Eusèbe, *H. E.*, I, V, c. 1, P. G., t. XX, col. 432. Ils croyaient par là sévir contre la foi en la résurrection. Cf. Minutius Félix, *Octavius*, 11, P. L., t. III, col. 267. Mais les chrétiens répondaient que, les corps fussent-ils réduits en poussière ou en cendres, Dieu conservait leurs éléments pour la résurrection. *Ibid.*, 34, col. 347. De cette absolue fidélité que l'Église témoigna toujours envers le rite de l'inhumation, on possède une preuve saisissante, pour les premiers siècles de l'ère chrétienne, dans l'existence des catacombes romaines, et, pour les âges suivants, dans cette magnifique floraison de cathédrales et de cloîtres qui s'est épanouie, on peut le dire, au milieu des cimetières. L'Église lutta contre la pratique de la crémation païenne, qui était accompagnée de rites incompatibles avec la foi chrétienne.

Toutefois il arriva qu'un jour certains chrétiens essayèrent plus ou moins de remettre en honneur parmi eux le rite de la crémation, ou quelque autre du même genre. Mais cette tentative partielle ne dut pas tenir longtemps contre les prohibitions et les peines promulguées par les papes. Tel paraît être le sens de la décrétale *Detestandæ feritatis*, tit. VI, *De sepulturis*, l. III, *Extravag. commun.*, où Boniface VIII décrète que ceux qui feront subir un impie et cruel traitement par l'action du feu aux corps des défunts, plutôt que de les déposer intacts dans la sépulture de leur choix, seront excommuniés par le fait même, et, en outre, que les restes de ces cadavres seront privés de la sépulture ecclésiastique. L'occasion de ce décret fut la

pratique, introduite par quelques fidèles, *nonnulli fideles*, de faire bouillir, *quisquam ex ignibus decoquenda*, les cadavres, surtout de personnages élevés en dignité ou de noble race, *quisquam ex eis genere nobilis vel dignitatis titulo insignitus*, pour les transporter plus commodément dans leur propre sépulture. Mais le souverain pontife a voulu user de son autorité apostolique, *apostolica auctoritate statuimus*, d'une manière générale contre ceux qui, au lieu de leur donner aussitôt la sépulture chrétienne, infligeront quelque traitement impie et cruel aux corps des fidèles défunts, par exemple en les faisant bouillir pour séparer les os d'avec les chairs, ou en se livrant à leur égard à d'autres abus du même genre, y compris sans doute la pratique de la crémation. *Ordinamus ut circa corpora defunctorum huiusmodi abusus vel similes nullatenus observetur... sed ut sic impie ac crudeliter non tractentur*.

Il faut arriver aux temps inaugurés par la Révolution de 1789 pour assister à une nouvelle tentative de la part des sectateurs de la crémation. Encore doit-on avouer que le rapport présenté en faveur de la crémation, le 21 brumaire an V (11 novembre 1796), au conseil des Cinq-Cents, resta presque sans écho. Voici ce que disait ce rapport : « Le champ du repos se trouverait à Montmartre; dix hectares de terre seraient acquis, autour desquels on élèverait un mur de 81 centimètres d'épaisseur; dans la construction de ce mur on pratiquerait des voussures dans lesquelles on déposerait des urnes cinéraires. Quatre grandes portes dédiées à l'Enfance, à la Jeunesse, à la Virilité, à la Vieillesse serviraient d'entrées, etc. »

Ce ne fut toutefois que dans le dernier quart du XIX^e siècle que l'idée de la crémation prit quelque consistance en Europe, lorsque les sociétés maçonniques obtinrent des gouvernements la reconnaissance officielle de ce rite. C'est en Italie que s'ouvrit la campagne. Les premières expériences furent faites en 1872 par Brunetti à Padoue. Au mois d'avril 1873, le Sénat autorisa les familles à recourir pour leurs morts aux pratiques de la crémation. La première crémation eut lieu à Milan, le 22 janvier 1876. De nombreuses sociétés se fondèrent à Dresde, à Zurich, à Gotha, à Londres et à Paris pour la propagation de l'idée. Un congrès fut tenu en 1876, à Dresde, ville où lady Dilke avait subi la crémation en 1874. La législation allemande avait rendu cette pratique facultative. En France, la Chambre des députés adopta, au mois de mars 1886, un amendement à un projet de loi sur la liberté des funérailles d'après lequel tout majeur ou mineur émancipé pouvait choisir librement le mode de sa sépulture, l'inhumation ou l'incinération. On établit au Père-Lachaise, à Paris, un four crématoire. Cette loi fut votée le 15 novembre 1887 et rendue exécutoire par décret, le 27 avril 1889. « La crémation est aussi autorisée en Allemagne, en Angleterre, en Suisse, en Suède et Norvège, en Danemark, et dans les États-Unis d'Amérique. Il y a 27 établissements crématoires en Italie, 20 aux États-Unis, 6 en Allemagne. La France en possède 3, un à Paris au cimetière du Père-Lachaise, un à Rouen, un à Reims. L'usage de la crémation ne fait pas de progrès; l'ensemble des fours crématoires existants dans le monde (le Japon excepté, car on incinère, paraît-il, volontiers en ce pays) ne brûle pas plus de quelques centaines de corps par an, défalcation faite de ce que les amphithéâtres d'anatomie font brûler, entre autres à Paris. » Dr G. Arnould, *Nouveaux éléments d'hygiène*, part. II, p. 662.

II. DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE. — La crémation, considérée en elle-même, ne contient rien sans doute qui répugne intrinsèquement à aucun dogme catholique, pas même à celui de la résurrection des corps qui n'est pas rendue plus difficile, en regard de la toute-

puissance divine, que dans l'hypothèse de l'inhumation; d'autre part, il n'existe point de loi divine qui la défende formellement. Cependant on ne saurait nier que ce rite ne soit en opposition avec la discipline pratique constamment adoptée par l'Église depuis les premiers temps de sa fondation. C'est pourquoi, en face de la recrudescence des idées favorables à la crémation, que patronnaient surtout les sectes, ennemies de la foi chrétienne, l'Église s'est prononcée dans trois décrets mémorables, par l'organe du Saint-Office.

Dans le 1^{er} décret, du 19 mai 1886, sont d'abord expliqués les circonstances qui ont amené le Saint-Office à se prononcer sur cette question de la crémation. En présence des tentatives auxquelles se livraient certains hommes, recrutés spécialement parmi les membres des sectes maçonniques, pour remettre en honneur les pratiques païennes de la crémation, allant même jusqu'à former dans ce but des sociétés particulières; dans la crainte que des âmes ne se laissassent séduire par leurs artifices, et qu'ainsi peu à peu ne vint à s'ébranler le respect qui est dû à la coutume chrétienne de l'inhumation toujours observée dans l'Église et consacrée par elle en des rites solennels; un grand nombre d'évêques et de pieux fidèles, afin de posséder une règle précise qui pût les guider en cette matière, portèrent devant le Saint-Office les doutes suivants :

1^o An licitum sit nomen dare societatis, quibus propositum est promovere usum comburendi hominum cadavera?

2^o An licitum sit mandare ut sua aliorumve corpora comburantur?

Ad 1^{am}, negative: et, si agatur de societatis massonicæ sectæ filiabus, incurri poenas contra hanc latas.

Ad 2^{am}, negative.

1^o Est-il permis de donner son nom à des sociétés qui se proposent de promouvoir l'usage de brûler les corps des défunts?

2^o Est-il permis de laisser pour soi ou pour d'autres un mandat de crémation?

A la 1^{re} question, négativement; et, s'il s'agit de sociétés affiliées à la secte maçonnique, on encourt les peines canoniques portées contre celle-ci.

A la 2^e, négativement.

De ces décisions relation fut faite à Léon XIII qui les approuva et les confirma, en donnant l'ordre de les communiquer aux Ordinaires, afin qu'ils pussent mettre en garde leurs fidèles contre le détestable abus de la crémation.

Le 15 décembre 1886, une nouvelle sanction émana du Saint-Office, en vertu de laquelle doivent être privés de la sépulture ecclésiastique ceux qui, de leur propre volonté, ont destiné leur corps à la crémation, et ont persévéré de façon certaine et notoire jusqu'à leur mort dans cette coupable disposition, *qui propria voluntate cremationem elegerunt, et in hac voluntate certo et notorie usque ad mortem perseveraverunt*.

Dans le troisième décret, du 27 juillet 1892, plusieurs questions pratiques touchant la crémation furent définitivement résolues par le Saint-Office :

1^o Utrum liceat sacramenta morientium ministrare fidelibus qui massonicæ sectæ non adherent nec ejus ducti principis, sed aliis rationibus moti, corpora sua post mortem cremanda mandarunt, si hoc mandatum retractare nolint?

2^o Utrum liceat pro fidelibus, quorum corpora non sine ipsorum culpa cremata sunt, missæ sacrificium publice offerre vel etiam privatim applicare, itemque fundationes ad hunc finem acceptare?

1^o Est-il permis d'administrer les derniers sacrements aux fidèles, qui, sans avoir adhéré à la secte maçonnique, ni s'être inspirés de ses principes, mais mus par d'autres raisons, ont laissé le mandat de brûler leur corps après leur mort, et refusent de revenir sur cette résolution?

2^o Est-il permis d'offrir publiquement le sacrifice de la messe, ou encore de l'appliquer secrètement, de même que d'accepter dans ce but des fondations en faveur des fidèles dont les corps ont été brûlés, non sans une certaine culpabilité de leur part?

3° Utrum liceat cadaverum cremationi cooperari, sive mandato ac consilio, sive præstita opera, ut medicis, officialibus, operariis in crematorio inseruiantibus? Et utrum hoc liceat saltem, si fiat in quadam necessitate, aut ad evitandum magnum damnum?

4° Utrum liceat taliter cooperantibus ministrare sacramenta, si ab hac cooperatione desistere nolunt, aut desistere non posse affirmit?

Ad 1^{re} : si moniti renuant, negative. Ut vero fiat ad omitatur monitio, serventur regulæ a probatis auctoribus traditæ, habita præsertim ratione scandali vitandi.

Ad 2^{re} : circa publicam S. missæ applicationem, negative; circa privatam, affirmative.

Ad 3^{re} : nunquam licere formaliter cooperare mandato vel consilio. Tolerari autem aliquando posse materialem cooperationem, dummodo : 1° crematio non habeatur pro signo protestativo massonica sectæ ; 2° non aliquid in ipsa contineatur quod per se, directe, atque unice exprimat reprobatorem catholicæ doctrinæ et approbationem sectæ ; 3° neque constet officiales et operarios catholicos ad opus adstringi vel vocari in contemptum catholicæ religionis. Cæterum, quamvis in hisce casibus relinquendi sint in bona fide, semper tamen monendi sunt ne cremationi cooperare intendant.

Ad 4^{re} : provisum in præcedenti. Et detur decretum, feriæ IV, 15 decembris 1886.

Cependant il ne faudrait pas interpréter ces prescriptions disciplinaires dans un sens trop absolu ; car il existe des circonstances extraordinaires où l'Église, soit expressément, soit tacitement, autorise la crémation ; ainsi en arrive-t-il lorsque l'usage de la crémation devient une nécessité pour le bien public, par exemple dans certains cas d'épidémie, ou encore en temps de guerre.

Sur quels motifs l'Église s'est-elle basée pour condamner l'usage de la crémation ? La première raison qui puisse justifier la législation de l'Église touchant la crémation est que, dans la plupart des cas, celle-ci apparaît entourée de circonstances particulières qui en font une profession publique d'irreligion et de matérialisme. Mais, dans l'hypothèse même où la crémation ne porterait point ce cachet d'irreligion et de scandale, on ne devrait pas moins lui préférer la pratique de

3° Est-il permis de coopérer à la crémation des cadavres, soit à titre de mandat et de conseil, soit d'une manière effective, comme font les médecins, les fonctionnaires et les ouvriers, employés au service du four crématoire ? Cette coopération est-elle licite au moins dans le cas d'une certaine nécessité, ou lorsqu'il s'agit d'éviter quelque grand dommage ?

4° Est-il permis d'administrer les sacrements à ceux qui se prêtent à une telle coopération et refusent d'y renoncer ou affirment que la chose leur est impossible ?

A la 1^{re} question : si, après avoir été avertis, ils refusent cette rétractation, négativement. Mais, pour juger s'il y a lieu de faire ou d'omettre une monition de ce genre, il faut suivre les règles données par les auteurs approuvés, et surtout tenir compte de la raison d'un scandale à éviter.

A la 2^{re} : négativement, pour l'application publique de la sainte messe ; affirmativement, pour l'application privée.

A la 3^{re} : la coopération formelle, à titre de mandat ou de conseil, n'est jamais permise. Quant à la coopération matérielle, elle peut être tolérée, pourvu que : 1° la crémation ne soit pas un signe protestatif en faveur de la secte maçonnique ; 2° elle ne contienne rien qui de soi, directement, et uniquement, implique la réprobation de la doctrine catholique et l'approbation de la secte ; 3° il soit bien évident que les fonctionnaires et les employés catholiques qui coopèrent ainsi matériellement à la crémation n'ont pas été astreints ou appelés à cet office en haine de leur religion. D'ailleurs, quoique, dans tous ces cas, on doive les laisser dans leur bonne foi, il faut toujours les avertir qu'ils n'aient pas l'intention de coopérer à la crémation.

A la 4^{re} : il y a été pourvu précédemment, et on doit se reporter au décret du mercredi 15 décembre 1886.

l'inhumation, et cela pour plusieurs motifs : d'abord, pour un motif de sens chrétien, et qui plus est, de simple humanité. En effet, quelle manière indigne de traiter ce corps qui, au contact de l'âme, a été l'instrument de tant de vertus, ce corps que les sacrements ont sanctifié et dans lequel la sainte eucharistie a déposé une semence de résurrection ! Et puis la piété filiale, l'amour conjugal, l'amour fraternel, l'amitié même, s'accommoderont toujours difficilement de cette destruction hâtive et brutale d'un corps qui, durant sa vie, a été entouré de tant d'affection et de tant d'égards. En outre, plusieurs des rites et des prières de la sépulture chrétienne perdraient leur signification, si belle et si antique, si on les appliquait à un défunt, dont le cadavre devrait passer au four crématoire. L'Église, fidèle gardienne de ses cérémonies, est en droit de les refuser à quiconque en méprise le sens si profondément religieux.

On peut aussi alléguer une raison d'ordre médico-légal qui n'est pas sans importance : c'est qu'à l'exception de certains cas d'empoisonnement, la crémation fait disparaître toute trace de mort violente, et rend impossible un examen ultérieur du cadavre ; tandis qu'une autopsie judiciaire est toujours possible après une inhumation datant même de plusieurs mois. Enfin, l'objection que les partisans de la crémation prétendent tirer des lois de l'hygiène, que semblerait mettre en péril la pratique de l'inhumation, ne repose sur aucun fondement scientifique. En effet, les conclusions de l'expérience, jointes au témoignage de la plupart des médecins, démontrent que « le principe des inhumations a une valeur hygiénique réelle et indiscutable. » Mode de destruction des cadavres plus lent, mais moins brutal que la crémation, l'inhumation aboutit à un résultat aussi complet et plus en harmonie avec le grand principe physique de la matière. La putréfaction normale des corps dans le sol équivaut à une crémation lente dont les termes définitifs sont inoffensifs, dont les produits intermédiaires ne présentent aucun danger sérieux ni pour les eaux ni pour les couches aériennes ambiantes. « Les eaux provenant des terrains d'inhumation ne peuvent, grâce au pouvoir naturel d'épuration du sol qui s'exerce pendant la durée de leur filtration à travers les couches géologiques, être contaminées par les produits chimiques de la décomposition des cadavres ou par la présence d'êtres organisés inférieurs. La composition de l'atmosphère des nécropoles est identique à celle des villes dont elles dépendent, et aucun méphitisme ne peut exister dans celle des cimetières exploités suivant les principes de l'hygiène, pas plus que la couche aérienne qui les enveloppe n'est le réceptacle de germes pathogènes, plus nombreux et plus virulents qu'ailleurs. » Cf. Dr Ch. Le Maout, *Essai sur l'hygiène des cimetières*, p. 95. Cependant il est certain que pour ne pas être en contradiction avec les lois de l'hygiène, la pratique des inhumations doit être entourée de précautions nombreuses et conformes aux données de la science. « Dans un projet de révision de la réglementation des sépultures, Brouardel et Du Mesnil ont demandé notamment que tout nouveau cimetière soit installé à au moins 100 mètres de toute agglomération, dans un terrain où les corps ne seraient jamais en contact avec la nappe souterraine ; que le cimetière pût être simplement entouré de haies ou palissades et non point de murs ; que le sol fût drainé ; que l'extrémité des tuyaux de drainage fût distante d'au moins 100 mètres de tout cours d'eau ; qu'aucun puits ne fût creusé à moins de 100 mètres du cimetière. Ce projet fut approuvé par le comité consultatif d'hygiène publique de France. » Dr J. Arnould, *op. cit.*, part. II, p. 661-662. Cf. Brouardel et Du Mesnil, *Conditions d'inhumation dans les cimetières*, dans les *Annales d'hygiène*, 1892 ; *Les sépultures. Projet de*

revision du décret du 23 prairial an XII, 1896, t. XXXVI.

1° Pour la partie historique, en dehors des travaux cités au cours de l'article, voir Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, Paris, 1882-1903, t. VI, p. 561-568; t. VII, p. 39, 44-42, 51; Perrot, *La religion de la mort, et les rites funéraires en Grèce, inhumation et incinération*, dans la *Revue des Deux Mondes* du 1^{er} novembre 1895, p. 96-127.

2° Pour la discipline ecclésiastique, *Corpus juris canonici*, I. III, tit. VI; *Canoniste contemporain*, 1886, t. IX, p. 290; 1890, t. XIII, p. 186-188; 1892, t. XV, p. 664; 1895, t. XVIII, p. 161-162; De Angelis, *Prælectiones juris canonici*, I. III, tit. VI, Rome, 1878; Sanguinetti, *Institutiones juris canonici*, n. 428, 2^e édit., Rome, 1870; Cavnagnis, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, 4^e édit., Rome, 1900, t. III, p. 166; *La civiltà cattolica*, t. CII, CVI; *Revue des sciences ecclésiastiques*, décembre 1886; *La controverse*, 15 février et avril 1887; *Revue pratique d'apologétique*, 15 février 1907, p. 613-615.

Pour la question hygiénique, Le Maout, *Essai sur l'hygiène des cimetières*, Cherbourg, 1899; H. Thompson, *Modern cremation*, Londres, 1899; J. Arnould, *Nouveaux éléments d'hygiène*, 5^e édit., Paris, 1905, part. II, p. 660-663; Brouardel, *Les dépôts mortuaires*, dans les *Annales d'hygiène*, 1890; Brouardel et Du Mesnil, *Conditions d'inhumation dans les cimetières*, *ibid.*, 1892; *Les sépultures*, *ibid.*, 1896, t. XXXVI; voir aussi le *Bulletin de la Société pour la propagation de la crémation*, Paris, 1882 sq.; *Congrès d'hygiène et de démographie*, 1889, sect. VIII.

E. VALTON.

CREMER Bernard-Sébastien, théologien protestant allemand, né en 1683, mort le 14 septembre 1750, professa la théologie et les antiquités à Harderwick. On a de lui : *Prodromus typicus, continens exercitationes philologico-theologicas in Veteris et Novi Testamenti loca*, in-4^o, Amsterdam, 1721; *Prophetico-typicarum exercitationum ex Veteri Testamento tetras*, in-4^o, Amsterdam, 1723; *Naziræus, sive commentarius litteralis et mysticus in legem naziræorum et Simonis historiam*, in-4^o, Amsterdam, 1729; ces trois ouvrages furent réunis en un seul : *Typologia, sive doctrina de vera typis exponendi methodo, variis exercitationibus philologico-theologico-prophetico-typicis in Veteris et Novi Testamenti loca illustrata*, in-4^o, Amsterdam, 1724; *Summa theologiæ supernaturalis*, in-4^o, Harderwick, 1722; *Antiquitates mosaico-typicæ*, in-4^o, Amsterdam, 1733; *Commentatio in vindicias locorum generationem Filii Dei unam modo eamque naturalem adserentium*, in-4^o, Amsterdam, 1733; *Theologia naturalis*, in-8^o, Amsterdam, 1729; *Ædipus evangelicus, sacrarum antiquitatum ex Mose, prophetis et psalmis enigmata clave cognitionis resolvens*, in-4^o, Amsterdam, 1745.

Walch, *Bibliotheca theologica*, t. I, p. 241; t. IV, p. 232-233.

B. HEURTEBIZE.

CRESSENS, Κρήσσης, philosophe païen du II^e siècle, un cynique dans le genre de ceux qu'ont si bien dépeints Tatien, dans son *Oratio contra Græcos*, 19, 25, *P. G.*, t. VI, col. 849 sq., et Lucien, dans les *Fugitifs*, 42-49, et le *Pêcheur*, 45. Vers le milieu du II^e siècle, en effet, Rome comptait quelques disciples d'Antisthènes, de Cratès et de Diogène, facilement reconnaissables à leur extérieur négligé, et bien inférieurs à leurs ancêtres de la Grèce. Revêtus du manteau traditionnel, portant les cheveux longs et toute la barbe, les ongles sales, ils parcourent la ville, la besace sur l'épaule et le bâton à la main, à la fois grossiers et bruyants, paresseux et parasites, corrompus et corrupteurs, se livrant à tous les vices, pratiquant la pédérastie et censurant les mœurs. Leur attitude semblait une critique de la conduite intéressée et fastueuse des autres philosophes, ce qui ne les empêchait pas de se faire rémunérer eux-mêmes, de porter sous leurs haillons des bijoux, de l'or, des parfums, et d'être d'un orgueil outré qui n'avait d'égal que leur impudence et leur ignorance. Aussi exerçaient-ils la plus déplorable influence sur les classes inférieures, non seulement par l'immoralité

dont ils donnaient l'exemple, mais encore par les théories les plus subversives contre la famille et la société. Ils s'en prenaient au travail, à l'économie domestique, à l'amitié, à la fidélité conjugale, au patriotisme. Et comme en ce temps-là le christianisme s'imposait à l'esprit de certains philosophes au point de les convertir et obtenait de ses adhérents une pratique de la vertu, qui était la condamnation de leurs mœurs dépravées, les cyniques lui vouèrent une haine implacable. A la différence de la plupart des gnostiques qui spéculaient librement, ils essayaient de supplanter la foi chrétienne par leurs systèmes philosophiques et prétendaient posséder une science supérieure; les cyniques, moins préoccupés de spéculations métaphysiques, en voulaient au christianisme en raison de sa supériorité morale.

L'un d'eux était Crescens, qui se posa en adversaire de saint Justin et de Tatien. Pour plaire au peuple, il accusait publiquement les chrétiens de n'être que des impies et des athées. Mais ce n'était qu'un φιλόσοφος, un charlatan, un amateur de bruit, un orgueilleux, un imposteur, un fanfaron de vices. Dans une conférence publique, saint Justin le convainquit d'ignorance, d'inintelligence ou de mauvaise foi. « En nous accusant d'impiété et d'athéisme, lui dit-il, vous parlez de choses que vous ignorez complètement; ou bien vous connaissez un peu notre doctrine, et alors vous n'avez rien compris à son excellence; ou bien vous l'avez comprise, et alors vous êtes trop lâche pour la pratiquer et affronter l'opinion. » *Apol.*, II, *P. G.*, t. VI, col. 448-449.

Confodu publiquement, Crescens éclata en menaces et jura de se venger. Saint Justin, dans sa requête aux empereurs, prit soin de rappeler cette discussion. « Je lui ai posé des questions, écrit-il, et j'ai pu constater qu'il ne sait rien; du reste, je suis prêt, si vous l'ordonnez, à lui en poser de nouvelles en public et à le confondre une fois de plus. » *Ibid.* Vain appel. Crescens, au dire de Tatien, était payé par le fisc. *Orat. cont. Græcos*, 19, *ibid.*, col. 848-849. Il dénonça ses deux adversaires. Mais Tatien avait quitté Rome; quant à saint Justin, il expia sa victoire par le martyre.

Eusèbe, *Chron.*, Olymp. 234, *P. G.*, t. XIX, col. 560; *H. E.*, IV, 16, *P. G.*, t. XX, col. 364-368; S. Jérôme, *De vir. ill.*, 23, *P. L.*, t. XXIII, col. 643; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1186; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, art. Saint Justin.

G. BAREILLE.

CRESPI Y BORGIA Louis, évêque et théologien espagnol, né à Valence, le 2 mai 1607, entra dans la congrégation de l'Oratoire dont il avait fondé une maison dans sa ville natale. En 1652, il fut nommé à l'évêché d'Alicante, d'où il fut, en 1658, transféré à celui de Placencia. Philippe IV l'envoya en ambassade près d'Innocent X pour demander à ce pape de confirmer par l'autorité apostolique la croyance à l'immaculée conception de la très sainte Vierge et de condamner à nouveau la doctrine contraire. Il revenait de Rome à Placencia, lorsque la mort le surprit à Novès près de Tolède le 12 ou le 19 avril 1663. On a de ce prélat : *Propugnaculum theologicum diffinibilitatis proximæ sententiæ piæ negantis B. V. Mariam in primo suæ conceptionis instanti originali labe fuisse infectam*, in-4^o, Valence, 1653; *Quæstiones selectæ morales in quibus novæ aliquæ doctrinæ Joannis Caramuelis episcopi Missiensis refutantur*, in-4^o, Lyon, 1658; *Tractatus de origine et progressu præpositurarum sanctæ ecclesiæ Valentiniæ*, in-4^o, Rome, 1641. Il publia en outre *La vida de San Felipe Neri*, in-4^o, Valence, 1651, traduit de l'italien.

N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, in-fol., Madrid, 1788, t. II, p. 31; Villarosa, *Memorie degli scrittori filippini*, Naples, 1897, t. I, p. 116-121; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., 1907, t. III, col. 932.

B. HEURTEBIZE.

CRESPO François, bénédictin espagnol de la congrégation de Valladolid, vécut dans le xvii^e siècle. Il enseigna la théologie à Lérida et à Salamanque et fut abbé du Montserrat et visiteur de sa congrégation. On a de ce théologien : *Tribunal thomisticum de immaculatæ Deiparæ conceptu*, in-4^o, Barcelone, 1657.

N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, in-fol., Madrid, 1783, t. 1, p. 47; [dom François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, 4 in-4^o, Bouillon, 1777, t. 1, p. 226.

B. HEURTEBIZE.

CRIME. Après avoir envisagé : 1^o le crime en général, nous étudierons : 2^o le crime, empêchement de mariage.

I. LE CRIME EN GÉNÉRAL. — 1^o *Notion.* — Le mot latin *crimen* désignait l'accusation, ce que nous appelons aujourd'hui l'incrimination. *Dige*, XLVIII, II, *De accusationibus*, 7, § 1, Fr. Ulp. : *Perseveraturos se in crimine usque ad sententiam*. Ce n'est que par extension qu'il fut appliqué à l'acte coupable, à l'acte incriminé lui-même. Par son étymologie (du verbe latin *cernere*, cribler, tamiser; *cribrum*, crible, tamis), le mot indiquait assez avec quel soin il fallait examiner et passer au crible les faits imputés avant de les faire servir de base à une accusation ou incrimination; d'autant plus que la loi romaine menaçait de la peine du talion l'accusateur qui succombait. Or, comme il n'y avait véritablement accusation ou incrimination qu'à l'égard des faits donnant lieu à un *publicum judicium*, c'est-à-dire ceux qui, en raison même de leur immoralité intrinsèque et de la culpabilité de leur auteur, pouvaient constituer pour l'ordre social un péril considérable, on voit comment la dénomination de « crime » a été, dans notre langue, réservée de préférence aux délits les plus graves.

Le crime peut se définir : un acte extérieur et imputable qui viole une loi humaine et qui porte atteinte en même temps au bien général de la société. Au crime correspond la peine qui, par l'épreuve et la souffrance infligée au coupable, est destinée à réparer la blessure faite à l'ordre social, et à compenser le dommage causé au bien public. Le crime diffère donc du péché dont la signification beaucoup plus large s'applique également à des actes intérieurs et à des actes extérieurs qui, tout en étant contraires à la loi naturelle ou divine, ne transgressent directement aucune loi humaine, ecclésiastique ou civile; ces actes ne sont, en effet, justiciables que de Dieu, et relèvent du for interne de l'Église.

Les termes de crime et de délit s'emploient le plus souvent indifféremment l'un pour l'autre, surtout dans le droit ecclésiastique, quoique l'acte délictueux prenne plutôt le nom de crime, lorsqu'il est très grave et qu'il est public. Voir DÉLIT.

Cependant, dans l'ancienne jurisprudence civile, d'après un usage tiré de la langue et du droit des Romains, le terme de crime servait strictement à désigner les délits graves portant atteinte directement à l'ordre social, et méritant une punition exemplaire, ceux par conséquent qui étaient qualifiés de *délits publics* et qui constituaient le *grand criminel*; au contraire, on appelait proprement délits ceux qui étaient de moindre importance, et qui causaient préjudice plutôt au bien particulier de tel ou tel citoyen, ceux, par conséquent, qui étaient qualifiés de *délits privés*, et qui constituaient le *petit criminel*. La poursuite des délits de grand criminel était ouverte à tout le monde, en ce qui concernait l'accusation; tandis que les délits de petit criminel ne pouvaient être poursuivis que sur l'action de la partie lésée, les gens du roi ne devant se joindre au procès, pour requérir, s'il y avait lieu, l'application de la peine, que lorsque cette action civile était intentée. Voir l'ordonnance de Louis XII, de 1498, a. 106-110, et les autres, depuis celle de François I^{er}, de 1539, a. 150, jusqu'à celle de Louis XIV, de 1670, tit. xx, a. 1 sq.

La jurisprudence française actuelle a établi une distinction entre les crimes, les délits et les contraventions, non point d'après la gravité des faits, mais plutôt d'après la gravité de la peine : « L'infraction que les lois punissent des peines de police est une contravention. L'infraction que les lois punissent de peines correctionnelles est un délit. L'infraction que les lois punissent d'une peine afflictive ou infamante est un crime. » *Code pénal*, a. 1. Cette classification, plus pratique que logique, correspond aux trois degrés, aux trois ordres de tribunaux établis par la loi pour la répression des faits illicites. Aux tribunaux de simple police appartient le jugement des contraventions; aux tribunaux correctionnels celui des délits; enfin aux cours d'assises celui des crimes.

2^o *Division.* — Les crimes se divisent en plusieurs catégories, à raison, soit de leur objet, soit des personnes, soit du for dont ils relèvent, soit enfin de leur notoriété.

1. *A raison de leur objet*, on distingue les crimes commis directement contre Dieu, savoir l'apostasie, l'hérésie et le schisme, le blasphème et le sortilège, le parjure et la violation du vœu; les crimes commis contre les choses sacrées qui se rapportent à Dieu, savoir la simonie, le sacrilège et l'abus des sacrements; les crimes commis contre les biens du prochain, sa vie, son honneur, sa fortune, savoir l'homicide, l'avortement et le duel, le rap et l'adultère, le concubinage, etc., le crime de faux, l'usure et le vol.

2. *A raison des personnes*, on distingue les crimes propres aux clercs, savoir les crimes qui répugnent à la vie ecclésiastique et à son honneur, ou ceux qui violent les obligations spéciales de l'état ecclésiastique; et les crimes qui sont communs aux ecclésiastiques et aux laïques.

3. *A raison du for ou du tribunal dont ils relèvent*, on distingue les crimes purement ecclésiastiques, qui ne transgressent que la loi de l'Église (apostasie, hérésie, schisme, etc.) : ils sont tous soumis à l'autorité de l'Église, même lorsqu'ils sont commis par des laïques; les crimes civils, qui ne violent que la loi civile : leur répression appartient aux tribunaux laïques, excepté pourtant lorsqu'il s'agit de crimes commis par des clercs; ceux-ci en effet doivent être réservés au for de l'Église, en vertu du privilège dit *privilegium fori*, c. *Diligenti*, *De foro competentis*; c. *Quoniam*, *De censibus*, *Decret.*, lib. VI; V^e concile du Latran, sess. ix; concile de Trente, sess. xxv, c. 20, *De reform.*; enfin les crimes mixtes, qui tombent à la fois sous la loi pénale civile et sous la loi pénale ecclésiastique : leur répression relève des tribunaux des deux pouvoirs, qui doivent s'entendre au mieux de leurs mutuels intérêts, pour juger et punir, chacun dans sa sphère respective.

4. *Au point de vue de la notoriété*, les crimes sont occultes ou publics. Cette distinction est de la plus haute importance à cause des conséquences juridiques qui peuvent en résulter.

Le crime est dit public, d'une manière générale, lorsque, soit en droit, soit en fait, il apparaît tellement certain et indiscutable qu'il ne peut plus être ni caché ni nié. Il peut en effet exister deux publicités dans le crime : la publicité de droit et la publicité de fait. La première a sa source dans la loi ou le jugement; c'est ainsi que le crime peut être rendu public, par l'aveu spontané du coupable, fait en présence du tribunal, et nullement rétracté, ou par des preuves judiciaires qui font pleinement foi, ou par une sentence définitive ou même interlocutoire qui est passée en chose jugée. La notoriété de fait a lieu lorsque le crime a été commis en public, ou bien est connu d'un nombre suffisant de témoins pour être prouvé juridiquement. La publicité d'un délit est, on le voit, susceptible de plusieurs degrés, avant d'arriver au crime notoire et flagrant qui ne re-

quiert plus, pour ainsi dire, aucun débat judiciaire, mais appelle de lui-même la sentence définitive.

Le crime occulte est celui qui a été commis en secret, et qui ne saurait être prouvé juridiquement, ni condamné au for externe. Tel est le crime dit simplement occulte, *occultum simpliciter*. Cependant le crime peut être seulement quasi occulte, *quasi occultum*, s'il peut être prouvé de quelque manière, quoique difficilement et par peu de personnes. Tel serait un crime qui ne pourrait être prouvé que par quatre ou cinq témoins. Un délit de ce genre ne saurait être véritablement considéré comme public; car une chose connue par quatre ou cinq personnes, surtout si elles sont discrètes et si elles résident au milieu d'une agglomération assez considérable, peut encore être regardée comme secrète. Mais si le délit était déferé au juge ou révélé à un plus grand nombre de personnes, il pourrait devenir public.

L'importance de cette distinction provient de ce qu'elle précise le mode d'exercice de l'autorité judiciaire dans l'Église. Vis-à-vis des crimes publics, la procédure qui s'impose est la procédure judiciaire ordinaire qui est expliquée dans le I. II des Décrétales. Toutefois si le crime est manifeste au point d'être notoire, il existe une autre procédure judiciaire simplifiée, qu'on appelle procédure extraordinaire ou sommaire de droit commun; elle se trouve résumée dans la formule : *simpliciter et de plano, ac sine strepitu et figura judicii, c. Dispendiosam, De judiciis*, et a été exposée par Clément V, au concile de Vienne. Mais une nouvelle procédure, plus en harmonie avec les circonstances de notre temps, a été inaugurée par la S. C. des Evêques et Réguliers, le 11 juin 1880, pour les Evêques d'Italie, et le 13 janvier 1882, pour les Ordinaires de l'Église de France; cette procédure regarde les causes disciplinaires et criminelles des clercs, et concerne naturellement les délits publics; elle laisse d'ailleurs intacte l'ancienne jurisprudence judiciaire des Décrétales. En particulier aussi rien n'a été modifié à la discipline établie par le concile de Trente, sess. XIV, c. 1, *De reform.*, pour ce qui regarde la procédure extrajudiciaire *ex informata conscientia*, vis-à-vis des crimes occultes.

Corpus juris canonici, édit. Richter, L. V *Decretalium*; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum*, Ingolstadt, 1726, l. V, part. I, tit. 1, n. 1-15; Leurenus, *Forum ecclesiasticum*, Venise, 1726, l. V, tit. I; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, Anvers, 1755, l. V, tit. I; De Angelis, *Prælectiones juris canonici*, Rome, 1847, l. V, tit. I; Sauti, *Prælectiones juris canonici*, Ratisbonne, 1898, l. V, tit. I; Vering, *Droit canon*, Paris, 1881, p. 431; Tilloy, *Traité théorique et pratique de droit canon*, Paris, 1895, tit. IV, c. 1; Ortolan, *Droit pénal*, Paris, 1859, p. 270 sq.; Blanche, *Études pratiques sur le Code pénal*, Paris, 1861, p. 2 sq.; Le Sellyer, *Traité de la criminalité, de la pénalité*, etc., Paris, 1871, passim; Boitard, *Droit criminel*, Paris, 1889, p. 22 sq.; Vidal, *Droit criminel*, Paris, 1901, p. 86 sq.; Garraud, *Précis de droit criminel*, Paris, 1907, passim.

II. LE CRIME EMPÊCHEMENT DE MARIAGE. — Le mot « crime » est pris ici dans une acception tout à fait spéciale, et désigne un empêchement particulier du mariage, qui reçoit cette dénomination, pour ainsi dire, par appropriation; car il existe d'autres empêchements de mariage qui procèdent, eux aussi, d'un acte délictueux, par exemple, le rapt, l'affinité *ex copula illicita*, mais qui pourtant conservent leur appellation propre dans le droit.

Or l'empêchement de crime peut se vérifier dans une triple hypothèse, étant données certaines conditions, comme il ressort des c. 2, 7, tit. VII, *De eo qui duxit*, l. IV des Décrétales : 1° dans le cas d'adultère seulement; 2° dans le cas de conjugicide seulement; 3° dans le cas d'adultère et de conjugicide réunis. Voir ADULTÈRE, t. I, col. 510.

1° L'adultère seul, c'est-à-dire sans le conjugicide,

peut constituer l'empêchement de mariage, si trois conditions se vérifient : 1. si l'adultère est véritable, c'est-à-dire qu'au moins l'un des complices est déjà engagé dans les liens d'un mariage valide, même simplement ratifié et non consommé : il ne suffit donc pas que l'adultère existe seulement dans la pensée des complices; s'il est formel de part et d'autre, c'est-à-dire si les deux complices savent que l'un ou l'autre est engagé dans les liens du mariage; s'il est complet dans son genre, c'est-à-dire consommé par des relations charnelles qui soient aptes à la génération. — 2. Si avec l'adultère concourt la promesse du mariage, ou encore la tentative du mariage, *matrimonium attentatum*, comme serait le mariage civil, célébré après la déclaration du divorce civil. Un simple concubinage, ou une cohabitation, si longue fût-elle, ne seraient point suffisants pour constituer l'empêchement. S. C. de la Propagande, *Resp. ad vicar. apost. Cocincinnæ*, 14 janvier 1844. Or cette promesse du mariage doit être véritable, sérieuse et au moins acceptée expressément de part et d'autre. — 3. Si ces deux éléments, adultère et promesse ou tentative du mariage, se vérifient durant le même mariage légitime : car tout le dommage doit être infligé à un seul et même époux; peu importe cependant que la promesse précède ou suive l'adultère, ou qu'entre l'un et l'autre se soit écoulé un long intervalle de temps, pourvu que les deux actes se soient accomplis du vivant de l'époux trompé. Sanchez, *De matrimonio*, l. VII, disp. LXXIX; Pirhing, *Decretalium*, lib. IV, tit. VII; Schmalzgrueber, *Sponsalia et matrimonium*, l. IV, tit. VII; Leurenus, *Forum ecclesiasticum*, l. IV, q. CLXXXIV-CLXXXVII.

2° Le conjugicide seul, c'est-à-dire sans l'adultère, peut s'opposer à la validité du mariage si les trois conditions suivantes se trouvent réunies : 1. si les deux complices concourent à la mort de l'époux, soit physiquement, par exemple en fournissant le poison, soit moralement, par exemple en incitant au meurtre, can. 5, caus. XXXI, q. 1. Une simple ratification de l'assassinat ne serait pas suffisante, puisque la ratification ne saurait influencer comme cause sur la perpétration du crime. Sanchez, *loc. cit.*, n. 6; Leurenus, *loc. cit.*, q. CXCL. — 2. Si la mort elle-même de l'époux innocent a été réellement la conséquence de la coopération physique ou morale de l'un ou l'autre complice, can. 5, caus. XXXI; c. 1, tit. XXXIII, l. III. — 3. Si le conjugicide est commis avec l'intention formelle de contracter le mariage; d'où il suit que le meurtre commis pour tout autre motif, par exemple pour cause de vengeance, ou afin de vivre plus librement dans le libertinage avec l'époux complice, ne peut entraîner un empêchement de mariage, ni au for interne, ni au for externe; dans cette dernière juridiction pourtant, la personne coupable de conjugicide qui voudrait s'unir à l'époux survivant serait présumée avoir consommé son crime avec l'intention de contracter mariage. Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 54; Leurenus, *loc. cit.*, q. CXCI.

3° L'adultère et le conjugicide réunis peuvent constituer un empêchement dirimant pour le mariage, même sans qu'aucune machination de meurtre ou promesse de mariage ait précédé la mort de l'époux innocent, pourvu que les trois conditions suivantes soient observées : 1. que l'adultère soit véritable, formel, complet, et antérieur au meurtre de l'époux innocent; 2. que le conjugicide ait été, au moins par l'une des deux parties, physiquement ou moralement consommé, même si l'autre partie l'avait ignoré ou encore s'y était opposée; il est nécessaire en outre que le conjugicide ait été commis en vue de contracter mariage avec l'époux complice d'adultère; 3. que la mort de l'époux innocent ait bien réellement suivi la coopération physique ou morale de l'un ou l'autre complice. Sanchez, *loc. cit.*, disp. LXXVIII; Pirhing, *loc. cit.*, n. 19; Mansella, *De impedimentis*

matrimonium dirimentibus, p. 159 sq.; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, part. III, § 308.

L'empêchement de crime est de droit ecclésiastique, comme il est prouvé dans les chapitres déjà cités des Décrétales; et l'Église l'a institué afin de venger la fidélité conjugale et de protéger la vie des époux. L'Église peut donc dispenser de cet empêchement; mais, en pratique, elle procède diversement selon que l'empêchement de crime suppose une machination préalable de la mort de l'époux innocent, ou découle simplement de l'adultère uni à la promesse ou à la tentative du mariage. Si le conjugicide a été public, l'Église n'a pas coutume d'accorder la dispense à cause de l'énormité du scandale. Benoît XIV, *Inst. eccles.*, inst. LXXXVII, n. 21; Giovine, *De dispensationibus matrimonialibus*, § 229; Gasparri, *De matrimonio*, § 654. Si, au contraire, le conjugicide est resté secret, il arrive que l'Église dispense de l'empêchement, mais rarement, et seulement pour une cause très urgente. Quant à l'empêchement de crime résultant d'un simple adultère, avec promesse ou tentative de mariage, l'Église en accorde la dispense, pour une cause canonique. Aussi bien la faculté de dispenser n'est-elle concédée aux ordinaires qu'avec la clause : *neutro machinante*, c'est-à-dire à condition qu'il n'y ait pas eu entre les complices une machination de la mort de l'époux innocent. Cependant, dans le cas de grave danger de mort, l'évêque a le pouvoir de lever l'empêchement de crime, quelle qu'en ait été l'origine, *quomodocumque ortum fuerit* : telle est, en effet, la portée de l'indult du 20 février 1888, qui n'excepte que l'empêchement de l'ordre de la prêtrise, et celui de l'affinité en ligne directe *ex copula licita*. Cf. Giovine, *loc. cit.*, § 229; De Angelis, *Prælectiones juris canonici*, I. IV, tit. vii; Gasparri, *loc. cit.*, n. 653 sq.; De Becker, *De sponsalibus et matrimonio*, p. 171 sq.

Il faut noter enfin que l'empêchement de crime, encore qu'il ait un caractère pénal, puisqu'il est fondé sur un délit, constitue cependant par lui-même et principalement une inhabileté au mariage, ainsi que les autres empêchements résultant d'un acte délictueux, par exemple le rapt et l'affinité *ex copula illicita*. Or il suit de là qu'il n'est pas nécessaire de connaître l'empêchement de crime pour l'encourir, et, d'après une opinion plus probable, ceux même qui l'ignorent sont sujets de cet empêchement. Telle est d'ailleurs la pratique de la Pénitencerie et de la Daterie, et telle est aussi, en général, la portée des inhabiletés introduites par le droit, comme sont les irrégularités pour les ordres, les bénéfices, etc. Cf. Sebastianelli, *Prælectiones juris canonici*, *Decretalium lib. IV*, n. 100.

Sanchez, *De matrimonio*, Nuremberg, 1706, I. VII, disp. LXXIX, n. 6; disp. LXXXVIII; Pirhing, *Jus canonicum*, *Decretalium Gregorii IX* I. IV, tit. vii, Dillingen, 1722; Schmalzgrueber, *Sponsalia et matrimonium*, Ingolstadt, 1726, I. IV, tit. vii; Leurenus, *Forum ecclesiasticum*, Venise, 1729, I. IV, q. CLXXXIV-CLXXXVII; Benoît XIV, *Institutiones ecclesiasticæ*, Rome, 1750, inst. LXXXVII, n. 21; Giovine, *De dispensationibus matrimonialibus*, Naples, 1866, § 229; De Angelis, *Prælectiones juris canonici*, *Decretalium lib. IV*, tit. vii, Rome, 1847; Gasparri, *De matrimonio*, Paris, 1892, § 654 sq.; Sebastianelli, *Prælectiones juris canonici*, *Decretalium I. IV, De re matrimoniali*, Rome, 1897, n. 100; De Becker, *De sponsalibus et matrimonio*, Bruxelles, 1896, p. 171 sq.

E. VALTON.

CRISP Tobie, théologien anglican de la secte des antinomiens, né à Londres en 1600, mort dans cette ville le 27 février 1643. Il étudia à Éton, à Cambridge, puis à Balliol College à Oxford. En 1675, il était ministre à Brinkworth, dans le Wiltshire, poste qu'il abandonna pour venir à Londres où ses opinions sur la grâce lui attirèrent de nombreux adversaires. Ses sermons ont été souvent réimprimés. Une des meilleures éditions porte le titre : *Christ alone exalted, in the perfection and encouragements of the saints notwithstanding*

sins and trials : containing fifty two sermons on several select texts of Scripture. To which are added notes explanatory, with memoirs, by the late Dr Gill, 2 in-8°, Londres, 1791.

B. HEURTEBIZE.

CRISTO (François de), théologien portugais de l'ordre des augustins, né à Villaviciosa, province de Alentejo. Docteur en théologie de l'université de Coïmbre, il fut très apprécié pour son érudition et ses vertus. Sa mort advint en 1587. On a de lui : 1° *Prælectionum sive enarrationum admirabilis divini Verbi incarnationis libri sex, in quibus omnia quæ a scholasticis authoribus de hoc abditissimo mysterio subtilius tertio Sententiarum libro disseruntur accuratissime tractantur et lucidissime explicantur*, Coïmbre, 1564; 2° *Enarrationes in Collectanea primi libri Magistri Sententiarum*, Coïmbre, 1579; 3° *Commentariorum in tertium librum Sententiarum libri duo*, Coïmbre, 1586; 4° *Commentarium in tertium librum Sententiarum : pars posterior quæ de virtutibus theologicis est*, Coïmbre, 1585; 5° *Incitamentum amoris erga Deum*, Coïmbre, 1550.

Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, t. II, p. 134; Gratianus, *Anastasis augustiniana*, p. 68; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 230-231; P. Antoine de la Purification, *De viris illustribus provincie Lusitanæ ord. S. Augustini*, p. 75-76; Herrera, *Alphabetum augustinianum*, t. I, p. 251; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, t. I, col. 1898; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. II, p. 273; Moral, *Catalogo de escritores agustinos Espanoles, Portugueses y Americanos*, dans *La Ciudad de Dios*, 1899, t. XLIX, p. 597-600; Crusenii, *Pars tertia monastici augustiniani*, p. 715; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 44.

A. PALMIERI.

CRITIQUE. — I. De la critique en général. II. De la critique biblique en particulier. III. De la critique dans les autres branches de la théologie.

I. DE LA CRITIQUE EN GÉNÉRAL. — 1° *Nature.* — Étymologiquement, la critique, κριτικὴ τέχνη, κρίσις, des anciens signifie jugement, discernement, art de juger. Depuis le XVIII^e siècle, ce nom est devenu un terme technique de l'art du discernement, et on l'a défini l'examen raisonné des productions de l'esprit humain. C'est un art, qui exige des connaissances étendues, un talent d'observation, du tact et du jugement pour discerner, dans toutes les productions de l'esprit humain, le vrai du faux, ce qui est de bon aloi de ce qui ne l'est pas. C'est une méthode de travail, applicable partout où il y a quelque chose à apprendre, à contrôler, à apprécier ou à rectifier. Son objet est donc aussi étendu que l'activité humaine. Suivant les objets auxquels elle s'applique, on a la critique artistique, la critique scientifique, la critique philosophique, la critique historique et la critique littéraire, etc. Le discernement du vrai et du faux est nécessaire en toutes les matières, dans lesquelles l'erreur peut se mêler à la vérité.

Mais le terme de critique, pris absolument, désigne spécialement la critique historique et littéraire, c'est-à-dire la critique appliquée aux documents de l'histoire et aux productions de la littérature ancienne. En tant qu'elle s'exerce sur les documents écrits de l'antiquité, on peut la définir l'art de vérifier l'authenticité d'un texte et d'en apprécier la crédibilité. Les buts différents ou les fonctions variées de la critique historique ont amené à distinguer diverses espèces de critique.

2° *Espèces.* — Elles ne coïncident pas toutes et ne sont souvent que des aspects différents du même but. — 1. On a parfois distingué, en raison de l'importance plus ou moins grande de son objet ou de son but, mais assez improprement, la *haute* et la *basse* critique. La première consiste à rechercher si un écrit est authentique, c'est-à-dire s'il est bien de l'auteur à qui il est attribué ou, au moins de l'époque à laquelle on le rapporte. Voir AUTHENTICITÉ, t. I, col. 2586. On l'appelle

aujourd'hui plus exactement critique de provenance. La seconde consiste à vérifier la conservation du texte, son intégrité, de façon à le rétablir, autant que possible, dans son état primitif, tel qu'il est sorti des mains de son auteur. C'est la critique plus justement dite *textuelle*. Elle se fait par la comparaison des manuscrits, des versions anciennes, s'il y en a, et elle consiste à rejeter les fautes de transcription, à choisir parmi les variantes la leçon originale et parfois à constater que le texte est altéré, sans avoir le moyen certain de le corriger, sinon par conjecture. La critique textuelle, fondée sur les documents, est dite *scientifique*; faite par conjecture, on la nomme *conjecturale*. On ne doit recourir à la conjecture que quand on n'a à sa disposition aucun moyen scientifique de restituer un texte évidemment altéré; on est alors en droit de proposer modestement une *emendatio* ou correction. Quelques conjectures, faites par de véritables critiques, ont été parfois vérifiées, après la découverte de nouveaux documents. Mais certains critiques abusent de la conjecture et proposent des reconstitutions fort discutables des textes qu'ils étudient ou qu'ils éditent. Cf. Langlois et Seignobos, *Introduction aux études historiques*, 2^e édit., Paris, 1899, p. 59-60. — 2. La critique de provenance est dite *externe*, si l'authenticité est prouvée par des témoignages extrinsèques, attestant expressément l'attribution à l'auteur ou par citations et emprunts l'existence du livre à telle époque où il était déjà connu et employé. Elle est dite *interne*, lorsqu'elle s'appuie sur le contenu du livre pour confirmer son attribution à l'auteur ou à l'époque auxquels on le rapporte, ou bien pour prouver qu'il ne peut être de cet auteur ou de cette époque. Voir AUTHENTICITÉ, t. I, col. 2590-2591. On oppose quelquefois ces deux sortes de critique; c'est à tort. Toutes les fois qu'elles coïncident, elles doivent s'unir et se soutenir. Les preuves externes ne sont valables qu'autant qu'elles sont confirmées par les preuves internes, et celles-ci ne peuvent contredire les témoignages que lorsqu'elles montrent évidemment la fausseté d'une attribution et l'inauthenticité d'un ouvrage pour l'époque à laquelle on le rapporte. Ne tenir compte que d'elles seules et négliger de parti pris les preuves extrinsèques ou de témoignage, c'est une méthode que Léon XIII a blâmée dans son encyclique *Providentissimus Deus* du 18 novembre 1893 sous le nom de critique *sublimior*. — 3. On distingue parfois la critique de provenance en critique *négative* et en critique *positive*, selon les résultats auxquels elle aboutit. Mais ce sont plutôt deux fonctions différentes que deux espèces de critique. Celle-ci est *négative*, quand elle déclare non authentique un document jusqu'alors attribué faussement à un auteur ou à une époque déterminée; elle est *positive*, lorsqu'elle démontre l'authenticité du livre qu'elle a examiné. Si les arguments sont démonstratifs dans un sens ou dans l'autre, les résultats sont acquis et inattaquables. Mais parce que certains critiques ont trop facilement, et pour des raisons insuffisantes ou purement subjectives, déclaré l'inauthenticité de plusieurs écrits, le nom de critique négative a pris un sens péjoratif et sonne mal aux oreilles du public, parce qu'elle suppose des conclusions hâtives ou mal fondées. De soi pourtant, la critique n'est pas nécessairement négative et destructive, et si elle dissipe une erreur, elle n'est pas moins réelle et positive que si elle établit ou confirme une vérité. — 4. On parle parfois aussi de critique *indépendante*, *autonome*. Si on veut parler de cette autonomie qui fait que la critique historique a, comme art, ses règles propres et sa méthode spéciale, il va de soi que la critique doit être indépendante de tout préjugé, et il est inutile d'affirmer son indépendance. Mais en employant ce nom, on parle ordinairement de l'indépendance de la critique à l'égard du dogme catholique et de la révélation divine. Or, cette prétendue auto-

mie, qui n'est que la négation *a priori* du miracle et du surnaturel, n'est pas de l'essence de la critique. Selon l'expression de Pie X, cette négation du surnaturel n'est qu'un postulat d'une fausse critique historique. La critique, ajoute le pape, n'est pas de soi responsable des abus qu'on en fait; elle n'est pas une démolisseuse et elle reste un moyen légitime d'heureuses investigations. Encyclique *Jucunda sane* pour le 13^e centenaire de saint Grégoire le Grand, du 12 mars 1904, dans le *Canoniste contemporain*, 1904, t. XXVII, p. 288. Toutefois les rationalistes, quelques protestants et les catholiques dits modernistes ont vicié l'emploi de la critique historique par l'introduction d'idées philosophiques, qui, selon l'énergique expression de Pie X, dans l'encyclique *Pascendi* du 8 septembre 1907, n'aboutit qu'à la *défiguration* de l'histoire. Leur méthode, toute subjective, n'est pas admissible, et le pape l'a justement condamnée. — 5. A la critique de provenance, ou authenticité, à la critique de restitution ou critique textuelle, on ajoute la critique d'interprétation du document, démontré authentique et rétabli dans son texte primitif. Mais cette critique rentre plutôt dans une autre discipline qu'on appelle *herméneutique*. Comme nous ne faisons pas ici un traité de critique historique, nous nous bornons à la signaler et nous renvoyons le lecteur aux manuels de critique. Voir Ch. de Smedt, *Principes de la critique historique*, c. VII, VIII, Liège, Paris, 1883, p. 99-136. Notons enfin qu'on appelle parfois *critique interne* cette critique qui consiste à comprendre le sens du document, à contrôler son affirmation, à juger de sa vérité et à en apprécier la portée. D'autres la nomment *critique réelle*.

3^e *L'hypercritique*. — C'est l'excès de la critique; « c'est l'application des procédés de la critique à des cas qui n'en sont pas justiciables. L'hypercritique est à la critique ce que la finasserie est à la finesse. Certains gens flairaient des rébus partout, même là où il n'y en a pas. Ils subtilisent sur des textes clairs au point de les rendre douteux, sous prétexte de les purger d'altérations imaginaires. Ils distinguent des cas de truquage dans les documents authentiques. État d'esprit singulier! A force de se méfier de l'instinct de crédulité, on se prend à tout soupçonner. Il est à remarquer que plus la critique des textes et des sources réalise de progrès positifs, plus le péril d'hypercritique augmente. En effet, lorsque la critique de toutes les sources historiques aura été correctement opérée (pour certaines périodes de l'histoire ancienne, c'est une éventualité prochaine), le bon sens commandera de s'arrêter. Mais on ne s'y résignera pas : on raffinera, comme on raffine déjà sur les textes les mieux établis, et ceux qui raffineront tomberont fatalement dans l'hypercritique. » Langlois et Seignobos, *op. cit.*, p. 107. L'hypercritique démolit le travail de la critique; elle nuit aussi au bon renom de la critique avec qui on la confond à tort.

II. DE LA CRITIQUE BIBLIQUE EN PARTICULIER. —

1^o *Son utilité et sa nécessité*. — Appliquer la méthode critique à la Bible, n'est-ce pas une impiété? Quelques-uns seraient peut-être portés à le penser et à le dire. La considération de sa nature et de son objet propre suffit à écarter ce soupçon. La critique n'est pas par elle-même opposée à la révélation. C'est, répétons-le, une méthode d'investigation, un instrument de travail, qui s'applique à toute production littéraire. D'ailleurs, elle n'étudie pas la Bible comme livre divin. On ne s'en sert pas pour vérifier le fait de l'inspiration des Livres saints, qui, attesté par la révélation et par l'Église interprète de la révélation, échappe aux prises de la critique, aussi bien que la canonicité, nonobstant la prétention des protestants. Voir CANON DES LIVRES SAINTS, t. II, col. 1555-1569. Elle n'est pas chargée non plus de fixer l'objet propre de la révélation divine con-

tenue dans la Bible; une autorité infaillible est nécessaire et elle existe dans l'Église catholique. La critique peut seulement aider à préparer les définitions de l'autorité compétente. Mais la Bible est, par le fait même de sa composition dans le temps et de sa rédaction par des hommes inspirés, un livre humain, comme elle l'est par sa transmission, soumise aux mêmes lois que celle des autres documents de l'antiquité et exposée aux mêmes périls et aux mêmes vicissitudes, bien que cette transmission se soit accomplie sous une direction spéciale de la providence dans et par l'Église. De ce chef, en tant que livre humain selon sa forme extérieure, ayant son origine et son histoire parmi l'humanité, la Bible participe à la condition générale de tous les livres et particulièrement des livres anciens, et à ce titre elle est nécessairement et légitimement l'objet de la critique. On a toujours admis qu'elle pouvait et qu'elle devait en être l'objet, et la critique, appliquée à l'Écriture sainte, a pris le nom de *critique sacrée*. Aussi Léon XIII a-t-il chaudement recommandé son emploi dans les études bibliques, au même rang que l'étude des anciennes langues orientales. Cette connaissance de l'art de la critique, qu'on estime si fort aujourd'hui, est nécessaire au clergé. Les professeurs d'exégèse biblique et les théologiens « doivent être plus savants et plus exercés que les autres dans l'art de la vraie critique ». Encyclique *Providentissimus Deus* du 18 novembre 1893.

2^o *Critique de provenance*. — C'est précisément au sujet de l'origine des Livres saints que Léon XIII, tout en condamnant la critique dite *supérieure*, toute subjective, a recommandé au clergé la culture de la critique. Pie X, dans l'encyclique *Pascendi* du 8 septembre 1907, a plus énergiquement encore signalé les procédés subjectifs et arbitraires, appliqués par les modernistes à la critique de provenance des Livres saints. L'authenticité de ces Livres, bien que n'étant pas définie de foi catholique, est cependant très importante, et quand elle repose sur une tradition ferme de l'Église, elle doit être maintenue et défendue avec force et vigueur. Voir *Authenticité*, t. I, col. 2591-2593. Le 27 juin 1906, la Commission biblique déclarait, avec l'approbation de Pie X, que les arguments, accumulés par les critiques pour attaquer l'authenticité mosaïque du Pentateuque, n'avaient pas assez de poids pour contrebalancer la tradition juive et chrétienne qui affirme que Moïse est l'auteur de ces cinq livres. Le 29 mai 1907, la même Commission reconnaissait que l'authenticité johannique du quatrième Évangile est fondée tant sur des témoignages extrinsèques que sur des arguments intrinsèques.

3^o *Critique de restitution ou critique textuelle*. — La critique est encore nécessaire pour établir la pureté et l'intégrité du texte sacré. L'histoire de la transmission séculaire de ce texte fait constater l'existence de nombreuses variantes, de négligences des copistes, de fautes évidentes et d'altérations de détail. Il est donc nécessaire de rechercher parmi les diverses leçons celle qui était originale, de corriger les fautes de copie et de rendre au texte sacré, si c'était possible, sa pureté première sans mélange d'éléments étrangers. Loin d'être contraire à la religion, comme on semble le croire parfois, ce travail d'épuration est un acte de religion et de respect pour la parole de Dieu. Aussi a-t-il toujours été en honneur dans l'Église. Origène a entrepris ses Hexaples dans ce but, et saint Augustin donnait ce sage conseil : *Codicibus emendandis primitus debet invigilare solertia eorum qui Scripturas divinas nosse desiderant, ut emendatis non emendati cedant, ex uno duntaxat interpretationis genere venientes*. De *doctrina christiana*, l. II, c. XIV, n. 21, P. L., t. XXXIV, col. 46. Léon XIII, lui aussi, conseille à l'exégète de déterminer avant tout la véritable leçon du texte qu'il doit expliquer : *Post expensam, ubi opus*

sil, omni industria lectionem. Il est donc nécessaire de le faire et d'y apporter toute son industrie. C'est que le texte est parfois fautif : *Fieri quidem potest, et quædam librariis in codicibus describendis minus recte exciderint; quod considerate judicandum est, nec facile admittendum, nisi quibus locis rite sit demonstratum*. Encyclique *Providentissimus Deus*. Cf. J. Didot, *Traité de la sainte Écriture*, Paris, 1894, p. 34, 55, 181-183. Mais Pie X, encyclique *Pascendi* du 8 septembre 1907, a justement réprouvé l'abus de cette critique, mise au service des fausses idées philosophiques et théologiques des modernistes.

La critique textuelle s'exerce tant sur les textes originaux des deux Testaments que sur les anciennes versions. Elle n'a commencé, à proprement parler, sur le texte hébraïque qu'au XVII^e siècle, et il n'existe pas encore d'ouvrage d'ensemble. Beaucoup de savants allemands ont publié des travaux partiels, mais ils introduisent trop facilement dans le texte des modifications arbitraires. Sur la critique textuelle de l'Ancien Testament, voir A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, dans *L'enseignement biblique*, 1892, p. 187-313; Buhl, *Bibeltext des A. T.*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. II, p. 713-728. Il n'existe pas encore d'édition critique de la Bible hébraïque, et les éditions, contenant des variantes, sont de date très récente. D. Ginsburg, *Biblia hebraica. Massoretisch-kritischer Text des Alten Testaments*, 2^e édit., Londres, 1906; R. Kittel, *Biblia hebraica*, 2 in-8^o, Leipzig, 1906. Mieux connue et plus avancée est la critique textuelle du Nouveau Testament. Voir les *Prolegomena* de Gregory à la 8^e édition majeure de Tischendorf, Leipzig, 1884-1894, et *Textkritik des N. T.*, du même auteur, 2 in-8^o parus, Leipzig, 1900, 1902. Cf. O. von Gebhardt, *Bibeltext des N. T.*, dans *Realencyclopädie*, etc., t. II, p. 728-773. L'histoire des éditions du Nouveau Testament grec a été écrite par E. Reuss, *Bibliotheca N. T. græci*, Brunswick, 1872. Il existe plusieurs de ces éditions faites au point de vue critique. Il suffit de nommer celles de Tischendorf, Hort et Westcott, B. Weiss, Nestle, etc. Aucune n'a la prétention d'être définitive. Malheureusement, ce genre d'études a été trop exclusivement laissé aux protestants, et les travaux catholiques (Aug. Scholz, Brandscheid, Hetzenauer) sont inférieurs, il faut bien le reconnaître. Il est à souhaiter que la critique textuelle du Nouveau Testament soit chez nous plus en honneur. Si nous ne la cultivons pas, il faudrait au moins nous tenir au courant des résultats acquis; ce qui n'a pas toujours lieu.

Les anciennes versions de la Bible, représentant les textes originaux dans un état antérieur au texte des plus vieux manuscrits qui nous soient parvenus, ont une importance capitale pour la reconstitution du texte primitif. Malheureusement, leur étude critique est peu avancée et il reste encore beaucoup à faire. La toute première, celle dite des Septante, est déjà mieux connue. Ses éditions diverses reproduisent différents manuscrits et d'autres codices ont été collationnés déjà. On connaît donc déjà la valeur critique des divers groupes de manuscrits, et on dispose de nombreuses ressources pour une édition vraiment critique. Voir A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, dans *L'enseignement biblique*, 1893, p. 32-163; Swete, *An introduction to the Old Testament in greek*, Cambridge, 1900. Ce savant a publié une édition critique du texte des Septante : *The Old Testament in greek, according to the Septuagint*, 2^e édit., 3 in-12, Cambridge, 1897. Les versions latines, antérieures à celle de saint Jérôme, dérivent des Septante. Depuis le monumental ouvrage de dom Sabatier, *Bibliorum sanctorum versiones antiquæ, sive vetus Itala*, etc., 3 in-fol., Paris, 1739-1749, les documents se sont multipliés.

Voir *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. iv, col. 99-111. L'Académie de Munich fait exécuter les travaux préparatoires à une édition critique de ces vieilles versions. De la Vulgate de saint Jérôme nous ne possédons pas encore d'édition critique. L'édition officielle de Clément VIII, de l'aveu du pape, n'est pas parfaite. Wordsworth et White publient une édition critique du Nouveau Testament. Les quatre Évangiles et les Actes ont déjà paru : *Novum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi*, in-4°, Oxford, 1889-1898, t. i en 5 fasc.; 1905, t. ii, fasc. 1^{er}. En 1907, le président de la Commission biblique a chargé l'ordre bénédictin de continuer le travail, inauguré par le P. Vercellone, barnabite, et de recueillir dans les manuscrits latins les variantes de la Vulgate en vue de préparer les matériaux nécessaires à une revision officielle et critique de cette version. Nouvelle preuve, s'il en était besoin, que l'Église, loin de redouter la critique textuelle, la favorise et espère en tirer profit pour la correction et l'amélioration du texte sacré.

4^o *Critique d'interprétation*. — Les Livres saints, étant à la fois des livres divins et humains, exigent d'être interprétés en dehors des règles d'herméneutique communes à tous les documents anciens, suivant des règles spéciales conformes à leur caractère divin et inspiré. Voir INTERPRÉTATION DE LA SAINTE ÉCRITURE.

5^o *Fausse critique et hypercritique*. — Dans son encyclopédie *Jucunda sane* pour le 13^e centenaire de saint Grégoire le Grand, du 12 mars 1904, Pie X a dénoncé plusieurs abus de la fausse critique, qui nie *a priori* le surnaturel et prétend l'exclure de l'histoire : *Ejusmodi sunt Jesu Christi divinitas, mortalitas ab eodem assumpta caro Spiritus Sancti opera, sua ipse virtute a mortuis excitatus, omnia denique fidei nostræ cætera capita*. Canoniste contemporain, 1904, t. xxvii, p. 288. C'est pour la même raison que M. Sanday a dit que la critique est infiniment redoutable dès qu'elle devient un instrument servant à justifier empiriquement un postulat de l'ordre spéculatif. Cf. M^{re} Batiffol, *La question biblique dans l'anglicanisme*, Paris, s. d. (1905), p. 34-44.

D'autre part, il est juste de dire encore avec M^{re} Batiffol, *op. cit.*, p. 31-34, que l'intempérance hypercritique a toujours sévi spécialement dans l'étude de la Bible. Sans vouloir épuiser le sujet, il suffira de citer comme exemples les conclusions de MM. Havet, Maurice Vernes, Dujardin, sur la modernité des prophètes d'Israël, dont les écrits seraient postérieurs à la captivité des Juifs à Babylone et de l'époque grecque; celles de l'école hollandaise sur l'authenticité et la date des Épîtres de saint Paul, et, dans l'ordre historique, l'importance accordée par Cheyne dans son *Encyclopædia biblica*, 4 in-4°, Londres, 1899-1903, au petit clan de Jérâhméélites, mentionné deux fois seulement dans tout l'Ancien Testament. De tels excès font tort à la critique biblique, et il est nécessaire, spécialement en ces matières, de faire le départ très exact entre la critique et l'hypercritique, la critique objective et la critique subjective, entre les résultats certains et les hypothèses creuses, entre l'emploi légitime et l'abus.

J. Danko, *De sacra Scriptura ejusque interpretatione commentarius*, Vienne, 1867, p. 134-142; *Encyclopédie des sciences ecclésiastiques* de Lichtenberger, t. iii, p. 475-479; *Kirchenlexikon*, t. vii, col. 1197-1209; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. xi, p. 119-146; A. Loisy, *De la critique biblique*, dans *L'enseignement biblique*, 1892, n. 6, Chronique, p. 1-16, et dans *Études bibliques*, Paris, 1901, p. 7-25; F. Godet, *Introduction au N. T.*, Neuchâtel, 1893, t. i, p. 3-70; V. Ermoni, *Du rôle et des droits de la critique en exégèse*, dans la *Science catholique*, 1895, t. ix, p. 402-414, 432-505, 703-742; M^{re} Mignot, *L'apologétique et la critique biblique*, dans la *Revue du clergé français*, 1901, t. xxvii, p. 14-45; Id., Préface du *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, Paris, 1895,

t. i, p. XLV-LII; P. Lagrange, *La méthode historique*, 2^e édit., Paris, 1904, p. 9-34; J. Corluy, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de Jaugey, Paris, s. d. (1889), col. 659-670; M^{re} Legendre, *De la critique biblique*, dans la *Revue des Facultés de l'Ouest*, 1905, 1906.

III. DE LA CRITIQUE DANS LES AUTRES BRANCHES DE LA THÉOLOGIE. — Il n'est, en dehors de la Bible, aucune des branches de la théologie à laquelle les diverses sortes de critique ne puissent s'appliquer. Ouvrages des Pères, des scolastiques et des théologiens modernes eux-mêmes sont soumis à la triple critique de provenance, de restitution et d'interprétation, comme ils peuvent donner lieu à l'hypercritique. Bornons-nous à quelques indications comme simples exemples.

1^o *Critique de provenance*. — Il est clair qu'il importe grandement au théologien d'être exactement renseigné sur l'authenticité des écrits patristiques et théologiques qu'il cite ou qu'il utilise. Ses citations n'ont de valeur qu'autant qu'elles sont empruntées à des ouvrages qui ont été réellement composés par le Père ou le théologien, dont le témoignage est invoqué. Or, il est de notoriété que certains ouvrages ont été attribués faussement à des auteurs qui ne les avaient pas composés. Il suffit de nommer les œuvres du pseudo-Denys l'Aréopagite et les Fausse Décrétales pseudo-isidorienues. On a déjà fait ici même le triage entre les écrits authentiques et les écrits apocryphes de saint Athanase, t. i, col. 2154-2165, de saint Augustin, *ibid.*, col. 2286-2310, de saint Anselme, *ibid.*, col. 1330-1334, et de saint Bonaventure, t. ii, col. 966-974. On a démontré que la *Summa sententiarum*, attribuée à Hugues de Saint-Victor, ne pouvait être de lui, mais devait être rapportée à un de ses disciples ayant subi l'influence d'Abélard, t. i, col. 52-54. Dans les notices de divers théologiens, on fait, à l'occasion, la part de l'authentique et de l'apocryphe dans leurs œuvres.

2^o *Critique de restitution ou textuelle*. — Les éditions critiques des Pères et des théologiens, lorsqu'elles existent, doivent être citées de préférence à toute autre. Cela se comprend, puisque le texte en a été fixé d'après les meilleurs manuscrits et à l'aide des ressources combinées de l'érudition moderne. Les éditions des Pères par les mauristes sont ordinairement de bonne marque. Pour les Pères apostoliques, il faut de toute nécessité recourir aux éditions récentes, non seulement à cause de textes nouveaux récemment découverts, tels que la Didaché, mais aussi en raison des améliorations que leur texte a subies grâce aux travaux de divers critiques. Les éditions du *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* de Vienne et des *Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, publiés à Leipzig, sont ordinairement supérieures à leurs devancières. On les utilise ici à l'occasion et on l'a fait spécialement pour Clément d'Alexandrie. Pour des raisons analogues l'édition des *Opera* de saint Bonaventure, faite à Quaracchi, et l'édition dite *léonine* de saint Thomas d'Aquin ont un texte plus sûr et plus critique que toutes les précédentes. Il n'y a pas jusqu'à l'édition toute récente de la *Theologia moralis* de saint Alphonse de Liguori par le P. Gaudé, qui ne présente, sous le rapport du texte, plus d'exactitude.

3^o *Critique d'interprétation*. — Il est manifeste aussi que les textes d'un Père de l'Église, d'un théologien scolastique et même d'un théologien moderne ne peuvent être pris isolément en dehors du contexte, de l'ensemble de la doctrine de l'auteur et du milieu historique dans lequel il a vécu. On courrait de graves risques d'erreur d'interprétation en ne tenant pas compte de divers facteurs et de tous les éléments de contrôle. C'est pourquoi on s'efforce, dans les articles spéciaux de ce Dictionnaire, d'exposer fidèlement la doctrine de chaque Père ou grand théologien, aussi bien que les enseignements propres à chaque époque

théologique. On peut faire rentrer dans le même ordre d'idées la vérification des citations faites des Pères et des théologiens antérieurs par les théologiens postérieurs. Elle permet de constater de fausses attributions d'opinions, des citations tronquées et le recours à des ouvrages apocryphes. Les éditions critiques fournissent d'ordinaire le résultat de ces vérifications. Signalons en particulier la revision critique que les Pères Ballerini et Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum Medullam*, ont faite de toutes les citations et références de saint Alphonse de Liguori et celle que le P. A. Walter a faite dans sa traduction latine des écrits dogmatiques du même saint docteur : *S. Alphonsi Mariæ de Liguori Ecclesiæ doctoris Opera dogmatica ex italico sermone in latinum*, 2 in-4°, Rome, 1903. Si ce travail de rectification se généralisait, bien des erreurs, qui ont cours dans le monde théologique, disparaîtraient des manuels, où elles fourmillent et où elles persèverent, même après qu'elles ont été signalées, tant elles ont la vie dure.

4° *Hypercritique*. — L'hypercritique peut se donner libre carrière soit au sujet de l'authenticité ou de l'interprétation des documents anciens. Bornons-nous à rappeler les interprétations extravagantes données récemment à l'inscription d'Abercius, voir t. I, col. 59-64, et les soupçons d'inauthenticité de la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII. Voir t. II, col. 999-1003. Citons encore les doutes soulevés contre les écrits de l'abbesse Hroswitha. Ces exemples sont non moins ridicules que ceux du P. Hardouin attribuant à des moines du moyen âge les œuvres de Virgile et d'Horace. En ces matières, l'extrême méfiance est aussi funeste que l'extrême crédulité.

E. MANGENOT.

CROCUS Corneille, humaniste et controversiste néerlandais, né à Amsterdam vers la fin du x^e siècle, étudia les belles-lettres et l'éloquence à Louvain, sous Adrien van Baarlan. Ordonné prêtre après de solides études théologiques, il devint, dans sa ville natale, recteur d'une école latine qui acquit bientôt une juste célébrité. Il se proposait avant tout de défendre le cœur et la foi des enfants contre la licence des mœurs et l'invasion des erreurs nouvelles. Dans ce but, il composa une grammaire latine, « afin de pouvoir, disait-il, éloigner des mains de la jeunesse celle de l'impie Mélancthon ; » il écrivit des dialogues familiers : *Colloquiorum puerilium formulæ*, Anvers, 1536, pour les opposer à ceux d'Érasme ; une comédie latine : *Josephus castus*, Anvers, 1548, afin de détruire dans les jeunes esprits l'influence exercée par la lecture de l'*Eunuque* de Térence. Comme ouvrages relevant de la pédagogie, on a encore de lui : *Lima barbarici, sive farrago sordidorum verborum*, Cologne, 1520 ; *Silvula vocabulorum, puerilis lectionis exercitatiōni accommodata*, Solingen, 1539 ; *Paraclesis ad capessendam sententiam Josephi casti*, Anvers, 1548.

La controverse lui doit quelques œuvres remarquables par la vigueur de la pensée et l'élégance du style : *Epistola de fide et operibus ad Joannem Sartorium fidei orthodoxæ desertorem*, Anvers, 1531 ; *Disputatio contra anabaptistas de baptismo parvulorum*, *ibid.*, 1535 ; *De vera Ecclesia seu de notis et signis Ecclesiæ*, Cologne, 1548. Sa réputation d'humaniste et de théologien s'étendait au loin. Le roi de Portugal, Jean III, jaloux de ménager d'illustres professeurs à l'université de Coïmbre, qu'il fondait alors, lui fit des offres avantageuses pour une chaire de théologie. Le pieux recteur, qui nourrissait déjà le projet de quitter le monde et d'entrer dans la Compagnie de Jésus, refusa, et, à l'âge de cinquante ans, lorsqu'il eut rendu les derniers devoirs à sa vieille mère, se mit en route pour Rome. C'était l'année du jubilé. Par esprit de pénitence, il voulut accomplir à pied ce long

pèlerinage et contracta une maladie d'épuisement, qui l'emporta bientôt, après qu'il eut été admis par saint Ignace à prononcer ses vœux de religion.

Outre les écrits précédents, Sotwel mentionne encore de lui divers discours et méditations : *Meditationes piæ in passionem dominicam*, Cologne, 1532 ; *Oratio de Christi vita*, Anvers, 1548 ; *In Decalogum*, publié dans *Pia opuscula Cornelii Croci Batavi*, Anvers, 1612.

Orlandini, *Historiæ Soc. Jesu*, part. I, l. X, n. 73, p. 236 ; Prat, *Mémoires pour servir à l'histoire du P. Broët et des origines de la Compagnie de Jésus*, Le Puy, 1885, p. 250 ; Sotwel, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu*, Rome, 1676, p. 159 ; Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, t. I, p. 197 ; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cl^e de Jésus*, t. II, col. 1660-1661 ; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Inspruck, 1906, t. II, col. 1448-1449.

P. BERNARD.

CROISSET Jean, écrivain ascétique très estimé, naquit à Marseille, le 28 août 1656, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus, le 16 décembre 1677. En 1689, avant son sacerdoce, il fit la connaissance de B. Marguerite-Marie, et devint bientôt son intime confident et son plus fidèle collaborateur. Nous possédons dix lettres de la sainte visitandine de Paray-le-Monial, adressées au P. Croiset, où elle l'appelle : « Mon Révérend Père et mon frère très cher au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Après le P. de La Colombière, personne peut-être n'a autant fait pour répandre la dévotion au Sacré-Cœur. Stimulé par la B. Marguerite-Marie, il traite à fond de la nature de la dévotion et de sa pratique dans *La dévotion au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, in-12, Lyon, 1691. Ce livre se répandit rapidement, il renfermait en germe quelques-unes des pratiques de dévotion aujourd'hui en honneur. Mais la dévotion paraissait nouvelle et inquiétait les esprits. Les supérieurs éloignèrent le P. Croiset de Lyon où il enseignait la rhétorique et dirigeait des œuvres florissantes, et l'envoyèrent enseigner la philosophie à Arles, à Avignon, enfin la théologie à Marseille, jusqu'en 1704, où il devint supérieur dans cette dernière ville. Rome même, comme on le sait, se montra d'abord très réservée à l'égard des pratiques de la dévotion au Sacré-Cœur ; soit en raison de cette défiance, soit pour manque de formalités ou plutôt encore à cause de l'office qui était joint au livre et n'était pas approuvé, l'ouvrage du P. Croiset fut mis à l'Index, le 11 mars 1704. Ce n'est que le 29 août 1887 qu'il a été retiré du catalogue des livres défendus, à la demande de M^{gr} Stadler, archevêque de Serajewo. Le livre modifié et augmenté continua à se répandre en nombreuses éditions et traductions. Le P. Croiset a publié en outre : *Retraite spirituelle pour un jour de chaque mois*, in-12, Lyon, 1694 ; *Réflexions chrétiennes sur divers sujets de morale utiles à toutes sortes de personnes et particulièrement à celles qui font la retraite spirituelle un jour par mois*, in-12, Paris, 1707. Devenu recteur du collège des jésuites à Lyon, il fit paraître de 1712 à 1720 ses *Exercices de piété pour tous les jours de l'année, contenant l'EXPLICATION DES MYSTÈRES OU LA VIE DU SAINT DE CHAQUE JOUR, avec des réflexions sur l'Épître, et une méditation sur l'Évangile de la messe, et quelques pratiques de piété propres à toutes sortes de personnes*, 12 in-12, Lyon. Cet ouvrage, sous le titre d'*Année chrétienne* ou de *Vies des saints*, eut un très grand succès. Les *Vies de Notre-Seigneur* et de la Très Sainte Vierge qu'il renferme, ont aussi été publiées à part. On doit encore au P. Croiset : *Règlements pour Messieurs les pensionnaires des Pères jésuites du collège de Lyon, qui peuvent leur servir de règle de conduite pour toute leur vie*, in-8°, Lyon, 1711 ; *Parallèle des mœurs de ce siècle (et de la morale de Jésus-Christ)*, 2 in-12, Lyon et Paris, 1727 ; *Le parfait modèle de la jeunesse chrétienne dans la vie de S. Louis de Gonzague*, Avignon, 1735 ; *Des illusions du cœur dans toutes sortes d'états*

et de conditions, 2 in-12, Lyon, 1736, etc. Le P. Croiset était devenu provincial, puis maître des novices; il mourut à Avignon, le 31 janvier 1738.

Letierce, S. J., *Étude sur le Sacré-Cœur*, Paris, 1891, p. 52-101; Regnault, S. J., *Le R. P. Jean Croiset de la Compagnie de Jésus*, Toulouse, 1888 (extrait du *Messager du Cœur de Jésus*); Sommervogel, *Bibliothèque de la C^e de Jésus*, t. II, col. 1661-1686. Les lettres de la B. Marguerite-Marie au P. Croiset ont été publiées dans le *Messager du Sacré-Cœur*, en 1889 et 1890, puis dans une brochure : *Courte biographie et lettres inédites de la B. Marguerite-Marie*, etc., Toulouse, 1890; A. Hamon, *Vie de la bienheureuse Marguerite-Marie*, Paris, 1907.

H. DUTOUQUET.

CROIX (ADORATION DE LA). — I. État de la question. II. Un culte religieux est dû à la vraie croix. III. Un culte religieux est dû aux images de la croix. IV. Nature du culte religieux dû à la vraie croix et à ses représentations.

I. ÉTAT DE LA QUESTION. — Nous n'avons à traiter ici que la question théologique de l'adoration, ou, si l'on veut, du culte de la croix. Suivant la doctrine sacrée, un véritable culte religieux, un culte nettement déterminé est dû à la croix de Jésus-Christ, à la vraie croix comme à ses images ou représentations. Cette doctrine théologique a toujours passé dans la vie chrétienne des fidèles, depuis les premiers âges. Nous bornant donc à exposer la théologie du culte de la croix, nous ne traiterons pas *ex professo* des fêtes liturgiques de l'Invention et de l'Exaltation de la sainte Croix, du signe de la croix, de la dévotion du Chemin de la croix. Nous n'invoquerons ces actes cultuels et ces fêtes que dans la mesure où ils sont un confirmatur apporté par l'ordre pratique de la liturgie à la théorie spéculative de la théologie.

La doctrine comme la pratique du culte de la croix a rencontré des ennemis. Il suffit de signaler, de façon générale, les adversaires des premiers siècles qui raillaient, blâmaient, calomniaient les chrétiens à l'occasion des hommages rendus par eux à la croix. C'était dans la logique de la persécution, qui raillait, blâmait, calomniait tout de la religion nouvelle. Mais, parmi les ennemis déclarés de la croix, il faut mentionner, à part et au premier rang, Julien l'Apostat. Cet empereur sectaire se moquait des chrétiens qui méprisaient et délaissaient les dieux des païens pour en venir à s'incliner devant la croix. Vous adorez, leur reprochait-il, le vil bois d'une croix, vous formez ce signe sur vos fronts, vous le gravez sur la porte de vos maisons... τὸ τοῦ σταυροῦ προσκυνεῖτε ὕλον, εἰκόνας αὐτοῦ σιχαγραοῦντες ἐν τῷ μετώπῳ, καὶ πρὸ τῶν οἰκημάτων ἐγγράφοντες. S. Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum*, l. VI, P. G., t. LXXVI, col. 796-797. Les anciens iconoclastes, si acharnés qu'ils se soient montrés contre les saintes images, ont cependant respecté et vénéral la croix. Il faut arriver au ix^e siècle pour retrouver un adversaire systématique de la croix, en la personne d'un Espagnol, disciple de Félix d'Urgel, l'adoptianiste. Placé par Louis le Débonnaire sur le siège de Turin, vers la fin de 817 ou au commencement de 818, dès la première visite de son diocèse, Claude fit briser et brûler toutes les croix des églises. Il soutenait qu'on ne devait leur rendre aucun culte, pas plus du reste qu'aux saintes images ou aux reliques. A l'occasion de ce culte de la croix, il répandait les propos les plus audacieusement inconvenants et les plus scandaleux. Qui honore la croix, disait-il, pour la mémoire du Sauveur qu'elle rappelle, affectionne en Jésus-Christ ce qui a fait la joie des méchants, c'est-à-dire l'opprobre de sa passion et la cruelle ironie de sa mort. C'est, comme les Juifs et les païens, ne pas croire à la résurrection de Jésus. Il recourait aux plus grossières railleries pour attaquer le culte de la croix. *Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theutmirum abbatem*, P. L.,

t. cv, col. 462; cf. P. L., t. civ, col. 615-928; t. cv, col. 459-464; E. Dümmler, *Monumenta Germaniæ historica. Epist.*, t. IV, *Karolini ævi*, t. II, Berlin, 1895, p. 589-613. A l'évêque, mauvais pasteur, son troupeau résista vigoureusement. Au théologien impie ripostèrent des tenants des vieilles traditions. Théodémir, abbé du monastère de Psalmody, au diocèse de Nîmes, écrivait : « Quel orgueil de fouler aux pieds, de briser avec mépris ce que, depuis 800 ans, c'est-à-dire depuis l'établissement du christianisme, les saints Pères et les plus religieux princes ont permis, ont ordonné qu'on exposât dans les églises, et même dans les maisons particulières, pour la gloire du Seigneur! Peut-on compter au nombre des chrétiens celui qui rejette ce que reçoit toute l'Église? » F. X. de Feller, *Biographie universelle*, v^o *Claude de Turin*, Paris, 1841, t. III, p. 475-476. Avec Théodémir, protestèrent l'évêque d'Orléans Jonas, *De cultu imaginum*, P. L., t. cvi, col. 305-388; Dungal le reclus, du monastère de Saint-Denis, *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias*, P. L., t. cv, col. 465-530; Walafrid Strabon, *De rebus ecclesiasticis*, VIII, P. L., t. cxix, col. 928-929. Claude fut sévèrement blâmé par le pape Pascal I^{er}, et il répliqua en tournant en dérision ce seigneur apostolique, qui cessait d'être tel par le fait qu'il remplissait mal sa fonction. Il fut aussi censuré par le synode tenu à Paris en 825. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1870, t. V, p. 236-242. Voir CLAUDE DE TURIN, t. III, col. 16; Bergier, *Dictionnaire de théologie*, v^o *Claude de Turin*, Lille, 1830, t. II, p. 96-98; *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, v^o *Claude de Turin*, trad. Goshler, Paris, 1869, t. IV, p. 375-377.

Aux siècles postérieurs, les wicléfites, les sectes protestantes, les calvinistes surtout, ont pris une place prépondérante parmi les ennemis du culte de la croix, et renouvelé, pour leur part, les attaques et les calomnies de Claude de Turin. Au témoignage de Thomas de Vaud, les wicléfites appelaient les images de la croix des troncs pourris, et moins dignes d'hommage que les arbres de la forêt : ceux-ci du moins sont vivants. Guillaume Reginald, *Calvino-Turcismus*, l. II, c. XVIII, rapporte que Calvin défendit de porter au cou des crucifix : ses partisans les remplacèrent par des broches d'or ou d'argent avec les traits de leur maître! On connaît, d'ailleurs, ce propos de Théodore de Bèze : *Fateor me ex animo crucifixi imaginem detestari*. Et Luther, dans un sermon sur l'invention de la sainte croix, s'écriait : *Ad diabolum cum ejusmodi imaginibus : nullius enim boni causa sunt...* *Ubi crux adoratur auroque et geminis ornatur, ibi imagines crucis confringendæ sunt et templa ipsa funditus subruenda*. Cf. Jungmann, *Tractatus de Verbo incarnato*, n. 413, note, Fribourg-en-Brigau, 1897, p. 366. Voir encore Calvin, *Institut.*, l. I, c. II; l. IV, c. IX, § 9; le ministre Jean Daillé, *De cultibus religiosis Latinorum*, Genève, 1671, passim. Les Réformés, du reste, se sont empressés de glorifier, à ce propos de la croix, l'évêque de Turin comme un illustre ancêtre. Voir Mosheim, *Histoire ecclésiastique*, ix^e siècle, I^{re} partie, c. II, § 14; c. III, § 17; Basnage, *Histoire de l'Église*, t. II, p. 1306, 1384. Aussi ne faut-il pas s'étonner si les théologiens des xvi^e et xvii^e siècles se sont spécialement attachés à réfuter les imputations fausses et les prétentions erronées des protestants, sur ce point particulier. L'hérétique russe Cosoi rejetait aussi, au xvi^e siècle, le culte de la croix. Voir col. 1918.

II. UN CULTE EST DÙ À LA VRAIE CROIX. — Quand il s'agit du culte dû à la croix, il faut considérer d'abord la vraie croix, la croix réelle sur laquelle le Christ mourut, *crux realis*, comme dit le langage de l'École. Sur cette croix du Sauveur, voir Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, v^o *Croix*, t. II, col. 1431; Rohault de Fleury, *Mémoire sur les instruments de la Passion*, Paris, 1870, p. 45-163; Gosselin, *Notice historique sur la*

sainte couronne et les autres instruments de la Passion de Notre-Dame de Paris, Paris, 1828; Sauvage, *Documents sur des reliques de la vraie croix*, Rouen, 1893; Juste-Lipse, *De cruce libri tres*, Anvers, 1595; J. Gretser, S. J., *De sancta cruce*, dans *Opera omnia*, Ratisbonne, 1734, t. 1, l. 1, *De cruce Christi*, p. 1-177.

1^o Au point de vue qui nous occupe, la vraie croix est avant tout une relique insigne, au même titre que tous les instruments de la Passion du Sauveur, et elle doit provoquer, de notre part, les mêmes religieux sentiments. Les arguments, présentés en faveur du culte des reliques en général, ont donc ici leur application, d'autant plus rigoureuse que le Verbe incarné, à raison de sa divine personnalité et de sa majesté souveraine, dépasse à l'infini les anges les plus sublimes et les saints les plus éminents. Voir RELIQUES. Si l'on veut bien se pénétrer des déclarations authentiques que l'Église a souvent portées ou rappelées concernant le culte des reliques, l'on sera vite convaincu que notre proposition appartient au corps défini de la doctrine catholique. C'est ce que constatait Suarez : *Conclusio est de fide, ut ex supra dictis satis constat, tanto evidentius quanto plures sunt majoresque causæ ad has reliquias venerandas. De incarnatione*, disp. LVI, sect. 1, n. 1, *Opera omnia*, Paris, 1866, t. xix, p. 659.

2^o En vérité, si les Livres inspirés déclarent saint et consacré l'endroit où Moïse vit le buisson ardent, Exod., III, 5, le lieu où l'ange envoyé du Seigneur apparut à Josué, Jos., v, 16, quelle consécration, quel caractère de sainteté ne faudra-t-il pas reconnaître à la vraie croix? Ce n'est pas seulement un ange, c'est le Fils de Dieu, Dieu lui-même, qui l'a portée sur tout le chemin du Calvaire; qui, sous son poids, a succombé jusqu'à trois fois; qui fut attaché à cette croix et y demeura suspendu pendant les trois mortelles heures de son agonie, et jusqu'au soir du grand vendredi.

De même, si les premiers chrétiens avaient en aussi grande confiance les mouchoirs et les ceintures qui avaient touché le corps de saint Paul; si Dieu accordait, pour le simple atouchement de ces reliques, la guérison des malades et la délivrance des possédés, Act., XIX, 12, que ne devra-t-on pas conclure ou attendre de la vraie croix? Elle ne fut pas seulement consacrée par son contact avec le très saint corps de l'Homme-Dieu, mais elle a été tout arrosée et imprégnée du sang divin. Tel est le propre raisonnement de saint Jean Damascène : Ἀὐτὸ μὲν οὖν τὸ τίμιον ξύλον ὡς ἀληθὺς καὶ σεβασμῶν, ἐν ᾧ ἐκυτὼν εἰς θυσιάν ὑπὲρ ἡμῶν ὁ Χριστὸς προσενήνοχεν, ὡς ἁγιασθὲν τῇ ἀφῇ τοῦ ἁγίου σώματος τε καὶ αἵματος προσκυνητέον. *De fide orthodoxa*, l. IV, c. XI, P. G., t. xciv, col. 1129-1132.

3^o D'autre part, il importe de remarquer que la mort, et la mort sur la croix, a été librement choisie par le rédempteur, de préférence à toute autre, pour des raisons mystérieuses et infiniment sages. S'il a été offert, annonçait Isaïe, c'est qu'il l'a bien voulu, LIII, 7. Notre-Seigneur assurait lui-même qu'il donne sa vie tout spontanément, et que personne ne la lui enlève. Joa., x, 18. Aussi saint Pierre prêchera que le Christ a été livré selon le dessein voulu et la prescience de Dieu, Act., II, 23; que, selon les prophètes, le Christ devait souffrir; et Dieu l'a ainsi accompli, Act., III, 18; que Pilate et Hérode se sont ligués contre Jésus pour accomplir ce que la main et le conseil de Dieu avaient décidé de laisser faire. Act., IV, 27, 28.

La croix a donc été librement choisie par l'Agneau de Dieu pour être l'autel consacré sur lequel il a offert le suprême et sanglant sacrifice de sa vie. Elle a été véritablement l'instrument béni de la rédemption commune et individuelle des hommes : car c'est par son sang, versé sur la croix, qu'il a pacifié ce qui est sur la terre et ce qui est dans les cieux : *Pacificans per sanguinem crucis ejus, quæ in cælis et quæ in*

terra sunt. Col., I, 20. Elle fut donc l'arme avec laquelle notre Sauveur a vaincu le démon, avec laquelle nous avons nous aussi, en notre Sauveur, triomphé des puissances mauvaises et reconquis la possibilité de notre salut. Saint Paul le constate : *Chirographum decreti quod erat contrarium nobis... tulit de medio, affigens illud cruci, et exspoliens principatus et potestates, traduxit confidentem, palam triumphans illos in semetipso*. Col., II, 14. Origène commente dans notre sens non seulement ce passage de l'Épître aux Colossiens, mais encore celui précédemment cité, I, 20, et un autre de l'Épître aux Éphésiens, II, 16 : *et reconciliet ambos in uno corpore, Deo, per crucem*. P. G., t. XII, col. 865-866. Conséquemment, la croix a été comme la voie cruellement douloureuse, par laquelle le Christ devait s'avancer pour remplir sa mission, arriver à sa gloire et à son exaltation, Joa., III, 14; XII, 32; Phil., II, 8-11 : *Humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum... ut in nomine Jesu omne genu flectatur cælestium, terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris*. Saint Jean Damascène, interprétant de la croix le verset 7 du Ps. cxxxI : *Adorabimus in loco ubi steterunt pedes ejus*, écrit encore : *Nam crucem ibi intelligi argumentum est id quod sequitur : Surge, Domine, in requiem tuam; comes enim crucis est resurrectio* : Ἐπειτα γὰρ τῇ σταυρῇ ἡ ἀνίστασις. *Loc. cit.*, col. 1132. De toutes ces remarques inspirées, il apparaît que Dieu a voulu, par le libre choix de sa volonté infiniment sage, honorer lui-même divinement la croix, et nous la rendre, à nous, aimable et vénérable. C'est ainsi qu'à raison de tous ces titres spéciaux, infiniment sacrés pour le chrétien, la vraie croix appelle, elle exige de nous les plus religieux hommages.

4^o La religion du peuple chrétien, encouragée par l'Église et par la puissance divine elle-même, est venue confirmer ce culte dû à la vraie croix.

1. Une antique tradition attribue la découverte de la vraie croix à sainte Hélène, mère de l'empereur Constantin. Elle la retrouva à Jérusalem, sur l'emplacement du Calvaire que l'empereur Adrien avait profané et s'était efforcé de rendre méconnaissable, sous les ruines d'un temple jadis dédié à Vénus. Le fait est certain, bien qu'il subsiste quelque doute sur l'intervention de sainte Hélène. A la suite des protestants, certains critiques modernes prétendent rejeter cette tradition, à cause du silence d'Eusèbe. Cet historien, qui rapporte tout ce qu'a accompli, dans la ville sainte, la pieuse mère de Constantin, n'aurait rien dit de ce fait si important. Ce silence, pour si difficile qu'il soit à expliquer, ne peut détruire les autres témoignages que nous allons rappeler, d'autant que l'expérience apprend quelle extrême prudence il faut apporter dans le maniement de cette arme du silence. En tout cas, si Eusèbe ne mentionne pas expressément l'invention de la sainte croix, il rappelle cependant la découverte du saint sépulcre, qui eut lieu en même temps. *In Ps. LXXXVII*, n. 13, P. G., t. xxii, col. 1061. Cf. n. 21 sq. Même une lettre de Constantin à saint Macaire, évêque de Jérusalem, conservée par Eusèbe comme par Théodoret et Socrate, paraît se rapporter plutôt à l'invention de la croix qu'à la découverte du sépulcre : « La grâce de notre Sauveur, écrit l'empereur, est si grande que la langue semble se refuser à dépendre dignement le miracle qui vient de s'opérer; car est-il rien de plus surprenant que de voir le monument de la sainte passion, resté si longtemps caché sous terre, se révélant tout à coup aux chrétiens, lorsqu'ils sont délivrés de leur ennemi par la défaite de Licinius? » *De vita Constantini*, l. III, c. xxx, P. G., t. xx, col. 1090. Quoi qu'il en puisse être des circonstances miraculeuses qui au-

raient accompagné cette découverte de la vraie croix et ainsi divinement autorisé son culte; quoi qu'il en soit de certaines divergences dans le détail des récits, saint Cyrille de Jérusalem, saint Paulin, Sulpice Sévère, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome, Rufin, Théodoret, Socrate, Sozomène, se rencontrent pour attester unanimement la réalité du fait même de l'invention. Cf. F. Martin, *Archéologie de la Passion*, Paris, s. d. (1897), p. 261-296; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 2^e édit., Paris, 1907, t. II, p. 80-82.

2. Or, tous ces auteurs, en même temps qu'ils racontent la découverte de la croix, constatent le culte que le peuple chrétien crut devoir aussitôt rendre à cette relique insigne et à ses diverses parcelles, *particulis sanctæ crucis*. — a) Saint Cyrille de Jérusalem, contemporain d'Eusèbe, ne se contente pas d'affirmer nettement que la croix fut retrouvée à Jérusalem, à l'époque de Constantin, mais dans sa *Lettre à l'empereur Constance*, P. G., t. XXXIII, col. 1167, comme dans ses *Catéchèses*, IV, n. 10, col. 467-470; XIII, n. 4, col. 775-778, il mentionne que le peuple chrétien accourt de tout l'univers catholique pour rendre ses hommages à la croix. Ailleurs, il remarque que, déjà de son temps, les parcelles de la vraie croix se trouvent, par la piété des fidèles, dispersées dans tout le monde chrétien : Τὸ ἔξλον τὸ ἄγιον τοῦ σταυροῦ μαρτυρεῖ, μέχρι σήμερον παρ' ἡμῖν φαινόμενον, καὶ διὰ τῶν κατὰ πίστιν ἐξ αὐτοῦ λαμβανόντων, ἐντεῦθεν τὴν οἰκουμένην πᾶσαν σχεδὸν ἥδη πληρῶσαν. *Cat.*, X, n. 19, col. 686 sq. — b) Saint Ambroise raconte, lui aussi, les détails de l'invention; puis, il note ce fait que sainte Hélène fut la première à adorer le bois sacré de la croix. *Orat. de obitu Theodosii*, n. 46, P. L., t. XVI, col. 1402 sq. — c) Écrivant à Eustochie, saint Jérôme insiste tout particulièrement sur l'adoration que sa mère, sainte Paule, rendit à la croix sur laquelle s'accomplit notre rédemption : *Cuncta loca tanto ardore ac studio circumivit, ut nisi ad reliqua festinaret, a primis non posset abduci. Prostrataque ante crucem, quasi pendentem Dominum cerneret, adorabat. Epist.*, XVIII, ad Eustochium, n. 9, P. L., t. XXII, col. 883. — d) Saint Jean Chrysostome marque que, de son temps, chrétiens et chrétiennes accouraient à l'envi vers ce bois auquel le corps sacré du Christ fut attaché. Par motif de religion, ils tâchaient d'en obtenir des parcelles, les faisaient servir dans l'or, et les portaient ostensiblement au cou comme un bijou précieux entre tous. Αὐτὸ δὲ τὸ ἔξλον ἐκεῖνο, ἔμβα τὸ ἄγιον ἐτάθη σῶμα καὶ ἀνεσκολοπίσθη, πῶς ἐστὶ περιμάχητον ὅπαισι; καὶ μικρὸν τι λαμβάνοντες ἐξ ἐκεῖνου πολλοί, καὶ χρυσῷ κατακλειόντες, καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες τῶν τραχήλων ἐξαρτῶσι τῶν ἑαυτῶν καλλοπιζόμενοι. *Homil. Quod Christus sit Deus*, n. 10, P. G., t. XLVII, col. 826. — e) Saint Paulin de Nole offre à son ami Sulpice Sévère une relique de la vraie croix, et, dans sa lettre d'envoi, il observe qu'il faut recevoir avec religion les plus petites parcelles de la croix, les garder précieusement comme une protection pour la vie présente et comme un gage de salut éternel. *Accipite ergo ab unanimis fratribus in omni bono vestrum sibi consortium cupientibus, accipite magnum in modico munus, et in segmento pene atomo astulæ brevis sumite munimentum præsentis et pignus æternæ salutis. Epist.*, XXXI, ad Severum Sulpitium, n. 1, P. L., t. LXI, col. 325. — f) Le diacre Rusticus, dans son *Dialogue contre les acéphales*, est plus précis encore. Les clous, dit-il, avec lesquels le Christ fut crucifié, et le bois vénérable de la croix, l'Église universelle, par le monde entier, les adore sans aucune contradiction : *Clavos quibus crucifixus est Christus, ET LIGNUM VENERABILIS CRUCIS, omnis per totum mundum Ecclesia absque ulla contradictione ADORAT. P. L.*, t. LXVII, col. 1169 sq. Voir surtout col. 1218. — g) Sulpice Sévère, *Historia sacra*, I, II, n. 34, P. L., t. XX, col. 148; Rufin, II, E.,

I, I, c. VII, VIII, P. L., t. XXI, col. 476 sq.; Socrate, H. E., I, I, c. XVII, P. G., t. LXVII, col. 117 sq.; Sozomène, H. E., I, II, c. I, *ibid.*, col. 929 sq., rapportent aussi les détails les plus intéressants sur le culte rendu à la vraie croix par la piété de leurs contemporains. Relations ce dernier témoignage emprunté au poème *De passione Domini*, qui, s'il n'est pas de Lactance, présente, de l'aveu de tous, les caractères de la plus haute antiquité :

Flecte genu, lignumque crucis venerabile adora
Flebilis; innocuo terramque cruore madentem
Ore petens humili, lacrimis suffunde subortis.

P. L., t. VII, col. 285-286.

Cf. F. Martin, *op. cit.*, p. 296-309.

3. A toutes ces attestations concernant les premiers hommages de la piété chrétienne envers la croix, il faut ajouter encore un témoignage de fait humain et un encouragement divin. Le témoignage humain est un fait immense, inauguré à l'invention de la sainte croix. Dès lors, observe dom Guéranger, « commence une succession innombrable de pieux voyageurs, venus des quatre vents du ciel, pour honorer les lieux sur lesquels s'est opéré le salut de l'homme, et rendre leurs hommages au bois libérateur. » *L'année liturgique, Le temps pascal*, Paris, 1898, t. II, p. 504. Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, v^o *Pèlerinages*, Paris, 1877, p. 624-625. Ces pieux exodes vers la sainte croix se continuèrent à travers les âges, et les pèlerinages actuels de pénitence sont inspirés par la même piété qui guidait les premiers adoreurs de la croix. L'encouragement divin fut celui des faveurs extraordinaires et visibles accordées par Dieu aux pèlerins ou aux dévots de la vraie croix. Ces grâces furent assez nombreuses pour nous autoriser à proclamer qu'il y eut là, de la part de Dieu, une excitation très efficace donnée à la piété des fidèles.

5^o Non contente d'encourager la religion privée de ses enfants, l'Église a fait entrer, dans sa liturgie publique, le culte de la vraie croix.

1. Après la découverte de la croix, l'on se mit immédiatement, sur les ordres de Constantin, à construire une grande basilique, qui devait réunir dans sa vaste enceinte la colline du crucifiement et le lieu du sépulcre. Elle prit le nom d'*église du Saint-Sépulcre* : elle fut souvent aussi appelée l'*église de l'Anastasia* ou de la *Résurrection*, ou encore la *basilique de la Sainte-Croix*. On l'inaugura en 335, et l'on put y déposer la partie de la croix que sainte Hélène avait laissée à Jérusalem. L'anniversaire de cette grande dédicace, et la solennité de l'apparition de la croix à Constantin, furent le point de départ commun de la glorification liturgique de la croix dans l'Église d'Orient, au mois de septembre. Le Ménologe en fixe la mémoire au 13 dudit mois. Dans le siècle même de ces événements, une pèlerine espagnole, Éthérie, atteste que l'anniversaire de cette dédicace se célébrait au Calvaire, à cette date du mois de septembre, en même temps que l'invention de la sainte croix. On accordait à cette solennité tous les honneurs des fêtes de Pâques et de l'Épiphanie. La raison en est, dit-elle, que la croix fut trouvée ce jour-là. Ce fut aussi le motif qui fit choisir ce même jour pour la consécration primitive, afin qu'une même date réunît l'allégresse et de cette consécration et de ce souvenir. *Peregrinatio ad loca sancta*, 2^e édit., Gamurrini, Rome, 1888, p. 76, cf. p. 63-66. Voir M^{re} Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 263-264; *L'année liturgique*, continuation par dom Fromage, Paris, 1903, t. IV, p. 247.

2. D'autre part, dès la découverte de la vraie croix, l'Église de Jérusalem consacra le jour de *Parasceve*, c'est-à-dire le vendredi-saint, à l'adoration solennelle et liturgique de la vraie croix. La fonction consistait

surtout dans l'exposition de la croix aux regards des fidèles. Saint Paulin de Nole, dans la lettre déjà citée à Sulpice Sévère, *P. L.*, t. LXI, col. 325 sq., mentionne la cérémonie : *Quam (crucem) episcopus urbis ejus quotannis, cum Pascha Domini agitur, adorandum populo princeps ipse venerantiam prœnit.* Il décrit les rites observés pour la célébration de ce mystère de la croix : *diem qua crucis ipsius mysterium celebratur.* A raison du concours des pèlerins qui accouraient de toutes parts et de très loin, un autre jour dut être ajouté. Saint Grégoire de Tours († 585) nous apprend que ce jour supplémentaire était alors le mercredi. Était-ce le mercredi de chaque semaine ou seulement le mercredi-saint ? Il est difficile de le déterminer d'après son texte : *Crux dominica, quæ ab Helena Augusta reperta est Hierosolymis, ita quarta et sexta feria adorabatur. Libri miraculorum*, l. I, *De gloria B. martyrum*, c. v, *P. L.*, t. LXXI, col. 709.

En tout cas, nous savons par le Vénérable Bède que, sous l'empire d'Héraclius, quand une notable portion de la vraie croix eut été transférée de Jérusalem à Sainte-Sophie de Constantinople, l'adoration ou l'ostension, à cause de l'affluence des pèlerins, avait lieu trois fois durant la semaine sainte : le jeudi, le vendredi et le samedi. Cet usage se maintint, soit à Jérusalem, soit à Constantinople, jusqu'au VIII^e siècle. A cette époque, on commençait, chez les Grecs, à reporter la cérémonie au troisième dimanche de carême, qui est le deuxième des Latins. Vers la même date, s'introduisit la coutume liturgique d'oindre avec du baume les croix, soit celles dérivées de la vraie croix, soit ses images, avant de les exposer à la vénération des fidèles. La fonction avait lieu soit au dimanche de carême, soit encore aux calendes d'août. Ce sont sans doute ces nouveaux usages cultuels qui firent peu à peu tomber en désuétude, chez les Grecs, l'adoration de la croix du vendredi-saint. Il persévéra cependant chez les Syriens, les Coptes et les Arméniens. Cf. Martigny, *op. cit.*, v^o *Croix* (*Culte de la*), Paris, 1877, p. 219-220. Schrödl, dans *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, v^o *Croix*, trad. Gschler, Paris, 1869, t. v, p. 468, est plus précis que Martigny. Il explique qu'on exposait la sainte croix à l'adoration du peuple de Jérusalem : 1^o le dimanche de Pâques ; 2^o au milieu du carême ; 3^o par extraordinaire, quand il y avait foule de pèlerins accourus de très loin ; 4^o le 14 septembre.

3. C'est de l'Église orientale que les Latins ont reçu cette discipline liturgique qui consiste à exposer, le vendredi saint, le bois sacré de la vraie croix, là où l'on en possède quelques reliques. Elle fut introduite en Occident vers le VII^e ou VIII^e siècle, car les rites en sont décrits *in extenso* dans le *Sacramentaire gélasien*, dans l'*Antiphonaire de saint Grégoire*, et dans tous nos documents liturgiques les plus anciens. Duchesne, *op. cit.*, p. 238-239. Au VI^e siècle, sainte Radegonde sollicita et obtint de l'empereur Justin II un fragment de la portion considérable de la croix possédée par le trésor impérial de Constantinople. C'est pour l'arrivée de cette auguste relique que Venance Fortunat composa son hymne admirable :

Pange, lingua, gloriosi
Pretium certaminis...

4. Si les Grecs n'ont jamais célébré, du moins universellement et de façon solennelle, une fête dénommée de l'Invention de la sainte croix, à Rome on trouve le 3 mai une fête propre, appelée *Inventio sanctæ crucis*, qui associe le culte de la croix aux fêtes pascales. Pour saisir l'origine de cette solennité, il est bon de se rappeler que l'on avait construit à Rome, sur les jardins de Sessorius, une grande basilique en mémoire de la croix glorieuse apparue à Constantin. C'est là que,

suivant la tradition, sainte Hélène apporta une partie de la vraie croix. En souvenir de cette précieuse relique, le peuple romain appela désormais ce sanctuaire la basilique de Sainte-Croix en Jérusalem. L'on comprend ainsi que la fête du 3 mai se trouve elle aussi mentionnée au *Sacramentaire* et à l'*Antiphonaire*. De Rome, elle se répandit peu à peu par tout l'Occident. Duchesne, *op. cit.*, p. 264.

5. Après sa victoire sur les Perses, Héraclius leur imposa, par traité, la restitution de la vraie croix, enlevée comme un gage inappréciable, en 614, par leur roi Chosroès. Au printemps de l'année 629 (630), l'empereur vint la rapporter lui-même solennellement à l'église du Saint-Sépulcre, parmi de nombreux prodiges, dit la tradition. Ce retour de la croix et les faits prodigieux qui l'accompagnèrent n'ont pas manqué d'imprimer un nouvel éclat à la fête grecque de l'Exaltation de la croix ; et dès lors on commença de la célébrer aussi en Occident, le 14 septembre. Mais tandis que cette date ramenait chez les Orientaux la glorification de la croix en général et sous tous rapports, les Occidentaux fêtaient uniquement, en ce jour, la reprise sur les Perses du bois si précieux de la croix. Cf. Schrödl, *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, v^o *Croix* (*Exaltation de la sainte*), trad. Gschler, Paris, 1869, t. v, p. 462-463.

6. De ces fonctions publiques si anciennes, aujourd'hui encore universellement accomplies dans tout l'univers catholique, nous pouvons et devons conclure quelle est la pensée de l'Église sur le culte dû à la vraie croix. Sa pratique nous révèle sa doctrine sur ce point : *Legem credendi statuit lex supplicandi.*

III. UN CULTE RELIGIEUX EST DÙ AUX IMAGES DE LA CROIX. — 1^o L'image de la croix, par opposition à la vraie croix de Jésus-Christ, se nomme dans le langage de l'École : *crux exemplata*. Si cette croix porte en même temps l'image du Sauveur, elle s'appelle alors crucifix : *imago crucifixi*.

2^o En général, nous rendons un culte aux images saintes, parce qu'elles sont des représentations ou des signes qui provoquent en nous le souvenir des originaux. On ne peut nier, par exemple, que l'image « de Jésus-Christ crucifié, lorsque nous la regardons, n'excite plus vivement en nous le souvenir de celui qui nous a aimés jusqu'à se livrer pour nous à la mort. Gal., II, 20. Tant que l'image, présente à nos yeux, fait durer un si précieux souvenir dans notre âme, nous sommes portés à témoigner, par quelques marques extérieures, jusqu'où va notre reconnaissance ; et nous faisons voir, en nous humiliant en présence de l'image, quelle est notre soumission pour son divin original ». Bossuet, *Exposition de la doctrine de l'Église catholique sur les matières de controverse*, *Œuvres complètes*, édit. Lachat, Paris, 1875, t. XIII, p. 60. Telle est la raison profondément naturelle qui explique et commande le culte de la vraie croix, considérée non plus comme relique, mais comme signe évoquant le souvenir du divin crucifié, le culte aussi de toutes ses images.

Bossuet développe ce principe, à sa docte manière, dans une fort belle *Lettre sur l'adoration de la croix*. Pour réfuter l'objection protestante, il fait très habilement cet argument *ad hominem*, qui a pourtant une valeur absolue : « Qu'est-ce donc que la croix, à votre avis, sinon l'abrégé de l'Évangile, tout l'Évangile, dans un seul signal et dans un seul caractère ? Pourquoi donc ne la baisera-t-on pas ? Et si on lui rend cette sorte d'honneur, pourquoi non les autres ? Pourquoi n'ira-t-on pas jusqu'à la génuflexion, jusqu'au prosternement entier ? Je ne sais que Jésus, et Jésus crucifié, disoit saint Paul : voilà donc tout ce que je sais ramassé et parfaitement exprimé dans la croix comme par une seule lettre : tous les sentiments de piété se

réveillant au dedans, me sera-t-il défendu de les produire au dehors dans toute l'étendue que je les ressens, et par tous les signes dont on se sert pour les exprimer? En vérité, mon cher frère, c'est être bien aveugle que de chicaner sur tout cela; il ne faut qu'une seule chose pour confondre ces esprits contentieux; c'est que le culte extérieur n'est qu'un langage pour signifier ce qu'on ressent au dedans. Si donc, à la vue de la croix, tout ce que je sens pour Jésus-Christ se réveille, pourquoi, à la vue de la croix, ne donnerois-je pas toutes les marques extérieures de mes sentiments? Et cela, qu'est-ce autre chose que d'honorer la croix comme elle peut être honorée, c'est-à-dire par rapport et en mémoire de Jésus-Christ crucifié? » *Œuvres complètes*, édit. Lachat, Paris, 1875, t. xvi, p. 279.

Le grand évêque insiste sur les souvenirs incrustés, pour ainsi parler, dans la croix. Il observe qu'on se prosternait devant l'arche, Jos., vii, 6, comme devant le mémorial de Dieu, et que Daniel, pour faire à Dieu sa prière, se tournait vers le lieu où avait été le temple. Dan., vi, 10. Or, poursuit-il, « la croix de Jésus-Christ est bien un autre mémorial, puisqu'elle est le glorieux trophée de la plus insigne victoire qui fût jamais. Quand Jésus-Christ a parlé de la croix, en disant qu'il la faut porter, Matth., xvi, 24, il renferme sous ce nom toutes les pratiques de la pénitence chrétienne, c'est-à-dire de toute la vie du chrétien, puisque la vie chrétienne n'est qu'une continuelle pénitence. Quand saint Paul dit qu'il ne veut se glorifier que dans la croix de Jésus-Christ, Gal., vi, 14, il a aussi compris sous ce nom toutes les merveilles du Sauveur, dont la croix est l'abrégé mystérieux. A la vue de tant de merveilles ramassées dans le sacré symbole de la croix, tous les sentiments de piété et de foi se réveillent : on est attendri, on est humilié, et ces sentiments de tendresse et de soumission portent naturellement à en donner toutes les marques à la vue de ce sacré mémorial : on le baise par amour et par tendresse; on se prosterne devant par une humble reconnaissance de la majesté du Sauveur, dont la gloire étoit attachée à sa croix. » *Ibid.*, p. 277-278.

A ces motifs qui sont de raison naturelle et théologique, peuvent s'ajouter des analogies diverses empruntées à la sainte Écriture. Nous ne nous y arrêterons pas. On peut même trouver dans les Écritures un fondement réel au culte de la croix. Car suivant saint Paul, Phil., ii, 8, parce que Jésus-Christ s'est rendu obéissant jusqu'à la mort sur une croix, Dieu veut que tout genou fléchisse au nom de Jésus-Christ. Or quelle différence y a-t-il entre fléchir le genou à ce nom sacré, ou le fléchir à la vue du signe de la mort du Sauveur? Si le premier est un acte de religion, parce qu'il se rapporte à Jésus-Christ, l'autre ne saurait être un acte de superstition, puisqu'il se rapporte au Sauveur tout aussi bien.

3^e Pour toutes ces raisons, le culte de la croix est aussi ancien que la religion même du divin crucifié. S'il n'a pu se produire en public avant la pacification de l'Église par Constantin, il est faux de prétendre avec les protestants, qu'il n'y a aucun vestige de ce culte dans les trois premiers siècles.

1. Nous avons d'abord, contre une telle assertion, le témoignage indirect et involontaire des ennemis du christianisme. A la fin du i^{er} siècle ou au commencement du ii^e, nous entendons les païens reprocher aux chrétiens le culte qu'ils rendaient à la croix. Ils constataient par là un fait très réel, mais ils le dénaturaient pour perdre les chrétiens. Aussi les dénégations que leur opposent les apologistes, et notamment Tertullien, *Apologet.*, xvi, *P. L.*, t. i, col. 365 sq., et Minutius Felix, *Octavius*, ix-xii, *P. L.*, t. iii, col. 260 sq., portent-elles sur les interprétations calomnieuses et idolâtriques données à leur culte, mais non sur ce culte lui-

même que la prudence leur commandait de ne pas trop découvrir à cette heure. Plus tard, Julien l'Apostat reprendra pour son compte ces calomnies, et saint Cyrille d'Alexandrie lui fera la même réponse que Tertullien.

2. Les témoignages directs ne manquent pas, même pour cette période primitive. Il faut retenir : a) le mot de Tertullien qui, dès le commencement du iii^e siècle, appelle les chrétiens les dévots de la croix, *crucis religiosi*, *Apologet.*, xvi, *P. L.*, t. i, col. 365-366 ; — b) l'affirmation des faits contenue dans les exemples de vénération de la croix. On les recueille, pour les temps de persécution, dans les actes des martyrs. Sur le théâtre de leur supplice, une croix encadrée de rayons lumineux se montra de l'Orient à saint Théodote et aux sept vierges. A cette apparition, la joie vint se mêler à leur crainte, et, fléchissant les genoux, ils adorèrent dans la direction où la croix se faisait voir : *Genibus flexis, adoraverunt versus locum unde crux apparebat*. Martigny, *loc. cit.*, p. 218. Cf. Ruinart, édit. Veron, p. 302. Cette affirmation du fait se retrouve dans l'usage si antique du signe de la croix, lequel est encore une manière de vénérer l'instrument de notre salut. Or les anciens Pères attestent que ce signe, dont les premiers chrétiens éprouvèrent plus d'une fois la merveilleuse puissance, est d'origine apostolique. « A toutes nos actions, dit Tertullien, lorsque nous entrons ou sortons, lorsque nous prenons nos habits, que nous allons au bain, à table, au lit, que nous prenons une chaise ou une lumière, nous formons la croix sur notre front. Ces sortes de pratiques ne sont point commandées par une loi formelle de l'Écriture; mais la tradition les enseigne, la coutume les confirme, et la foi les observe. » *De corona militis*, c. iii, iv, *P. L.*, t. ii, col. 80. Les plus anciens actes des martyrs témoignent que, devant les tribunaux, l'on accusait et l'on condamnait les chrétiens à cause de l'usage qu'ils avaient fait du signe de la croix. Au moment de mourir, saint Théodote et les sept vierges, saisis de frayeur, se munirent du signe de la croix pour fortifier leur âme : *perterriti, crucis signum suæ quisque fronti impressit*; — c) le témoignage des représentations matérielles de la croix par la peinture, la sculpture ou la gravure d'objets portatifs. De bonne heure les chrétiens aimèrent, pour exciter leur piété, à se faire des représentations de la croix. Ils les firent d'abord sur des objets peu volumineux de leur nature, tels que reliquaires, bijoux, lampes, etc., parce qu'ils étaient plus faciles à cacher, à soustraire aux recherches et aux profanations des païens. Pour cette raison de prudence, ces images furent primitivement dissimulées sous diverses formes de monogrammes. Voir Martigny, *op. cit.*, v^o *Monogramme du Christ*, p. 476 sq. Mamachi, iii, 47, rapporte, sans toutefois produire ses preuves, que, sous Septime Sévère déjà, de riches chrétiens portaient des anneaux ornés du monogramme du Christ et de la croix. Il y a d'antiques pierres annulaires où la croix se trouve gravée, et le style de plusieurs porte à les faire remonter au delà de Constantin. On fit même des monogrammes isolés et portatifs, comme nos croix et médailles. D'un autre côté, les actes du II^e concile de Nicée, Act. IV, Mansi, *Concil.*, t. xiii, col. 89, et l'historien Nicéphore nous apprennent que le martyr Procope, massacré sous Dioclétien, s'était fait exécuter par un orfèvre de Scythopolis une croix moitié or et moitié argent, qu'il portait suspendue au cou. On cite un fait analogue du soldat chrétien Oreste, qui vécut sous le même empereur. *Acta*, dans Surius, 13 décembre. Cf. Martigny, *op. cit.*, p. 213-214. M. H. Marucchi écrit de son côté : « Il est à croire cependant que, pour leur dévotion privée, les chrétiens se servaient de croix et même de crucifix, comme semble l'indiquer le crucifix blasméphatoire trouvé au Palatin, » dans la partie du palais contemporain de Septime Sévère. *Éléments d'ar-*

chéologie chrétienne. I. Notions générales, Rome, Paris, 1900, p. 312, cf. p. 39; — d) le témoignage même des monuments proprement dits. Sans doute, il dut paraître assez difficile de produire comme un objet du culte nouveau l'instrument qui servait au supplice des criminels. Nous trouvons néanmoins, pendant les trois premiers siècles, plusieurs signes qui attestent certainement, quoique d'une manière voilée, la foi et la vénération des chrétiens primitifs pour la croix. On sait que les premiers chrétiens employaient des signes idéographiques ou des symboles pour exprimer en abrégé leur pensée. L'un des plus antiques fut l'ancre, forme cachée de la croix, qui avait l'avantage de représenter tout à la fois et la croix du Sauveur et les espérances qu'elle autorise. M. Marucchi constate que l'ancre se trouve dans les parties les plus anciennes des catacombes romaines, soit gravée sur les pierres sépulcrales, soit peinte sur les couvercles de monuments qu'on peut faire remonter jusqu'au premier siècle. On la retrouve plus rarement après le III^e siècle. Voir *Ancre*, dans le *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie* de dom Cabrol, t. I, col. 1999-2031. Le trident, qui offre bien quelque analogie avec la croix, est un peu moins ancien que l'ancre. Il fut aussi employé pour symboliser l'instrument du salut, et on l'a trouvé vers la fin avec l'ἰχθύς ou le poisson symbolique attaché. La lettre grecque I, *crux commissa*, fut aussi employée au même usage, et, au III^e siècle, Clément d'Alexandrie appelle cette lettre, le symbole du Seigneur : τοῦ κυριακοῦ σημείου ἱκόν. *Strom.*, VI, 11, P. G., t. IX, col. 305. La croix fut encore symbolisée par le monogramme du Christ. La forme la plus ancienne est celle de la lettre X, initiale du nom sacré Χριστός, ou bien celle des deux lettres I et X, initiales des noms Ἰησοῦς Χριστός, ainsi groupées ✕. Ces deux formes se rencontrent sur les monuments funéraires de l'époque des persécutions, et aussi la forme X appelée *crux decussata*, bien qu'on l'ait contesté. Cf. H. Marucchi, dans *Dictionnaire de la Bible*, v^e Croix, Paris, 1897, t. II, col. 1131; *Éléments d'archéologie chrétienne*, Rome, Paris, 1900, p. 164-165; Martigny, *op. cit.*, p. 214, 476 sq.

4^o C'est à partir du commencement du IV^e siècle que le culte de la croix devient de plus en plus public. Cela se conçoit facilement si l'on pense que la victoire, qui assura l'empire à Constantin, fut attribuée à la glorieuse apparition d'une croix avec l'inscription : τοῦτο νίκη. Eusèbe, *Vita Constantini*, I, I, c. XXVIII sq., P. G., t. XX, col. 943 sq. Voici d'abord que les empereurs convertis vont faire disparaître le supplice légal de la croix. Constantin l'abolira formellement par un décret souverain. Car, rapporte Sozomène, il eut toujours la croix en grande vénération, et à cause des victoires qu'il avait, par sa protection, remportées sur ses ennemis, et à cause du signe qui lui était divinement apparu. A la fin, il décida de supprimer par une loi le supplice de la croix, jadis en usage chez les Romains : Πάνυ γὰρ πολὺ σέβας εἶχε τοῦ θεοῦ σταυροῦ... Ἀμέλει τοι πρότερον νενομισμένον Ῥωμαίοις τὴν τοῦ σταυροῦ τιμωρίαν, νόμῳ ἀνέτειλε τῆς χρήσεως τῶν δικαστηρίων. *H. E.*, I, I, c. VIII, P. G., t. LXVII, col. 881. Cf. *Codex theod.*, IX, v, 18. Bientôt le monogramme ✕ vient remplacer le signe du dragon sur le labarum de Constantin, et cet impérial exemple ne manqua point de rendre de plus en plus fréquent l'usage de ce monogramme. Constantin ne tarda plus lui-même à le faire graver sur les boucliers, les casques et les cuirasses de ses soldats, comme aussi sur la monnaie publique et sur le diadème impérial. Cf. Juste Lipse, *De cruce*, I, III, c. XV-XVI. Vers la fin du IV^e siècle, la forme du monogramme adoptée pour le labarum tend à disparaître. Elle devient peu à peu $\frac{P}{X}$ et même l'X tombe à son tour et ne laisse

plus que les éléments composant la croix dite *monogrammatique* $\frac{P}{X}$. On trouve aussi la croix gammée \mathfrak{H} , *crux gammata*, qui a été de toutes les époques, et cette

autre forme $\frac{P}{\lambda} \omega$. Enfin, au début du V^e siècle, le P disparaît lui aussi. Ainsi l'on voit bientôt se substituer au monogramme la croix latine \dagger ou la croix grecque \dagger , *crux immissa*; et ces deux formes, latine et grecque, sont indifféremment reproduites en Orient comme en Occident.

En assignant le commencement du V^e siècle comme l'époque où la croix proprement dite commence de passer dans l'usage habituel et public du culte, il importe de ne pas se montrer trop absolu. Il se peut que la croix ait paru antérieurement dans certaines régions où le christianisme fut libéré plus tôt qu'à Rome. De Rossi l'a fait remarquer pour l'Afrique, et pour Carthage en particulier. M. Marucchi écrit lui aussi dans le même sens : « C'est sur les monnaies des anciens rois du Bosphore qu'on trouve, pour la première fois, le signe de la croix, un siècle avant Constantin. » *Éléments d'archéologie chrétienne*, p. 27. D'un autre côté, saint Zénon, évêque de Vérone en 362, déclare qu'il plaça une croix, en forme de Tau, sur la façade d'une basilique par lui bâtie : *in modum tau litteræ prominens lignum*. Vers la fin du IV^e siècle, le poète aquitain Endélechius fait dire à un berger chrétien que le moyen le plus sûr de préserver les animaux de la peste, c'est de placer entre leurs cornes la croix du Dieu qui est, dans les grandes villes, l'objet d'un culte exclusif :

Signum, quod perhibent esse crucis Dei,
Magnis qui colitur solus in urbibus.

Martigny, *op. cit.*, p. 214; Collombet, *Histoire des lettres latines aux IV^e et V^e siècles*, p. 44. Voir t. I, col. 2013-2014.

Quoi qu'il en soit, jusqu'alors la croix est nue, sans l'image du crucifié, mais on l'orne de palmes et de pierres précieuses : c'est la croix *gemmée* ou *fleurie*. « A cette époque (V^e siècle), écrit M. Marucchi, on commence à trouver la croix nettement dessinée : elle se rencontre dans tous les cimetières, à la surface du sol, peinte, sculptée, gravée, souvent ornée de fleurs et de pierreries, *crux gemmata*. » *Op. cit.*, p. 96. Dans les cryptes de Lucine, on voit deux colombes qui regardent un petit arbre : c'est une image « des âmes délivrées des liens du corps et sauvées par la vertu de la croix, » dit encore M. Marucchi. « Au reste, une scène analogue se retrouve dans un arcosole du cimetière de saint Calixte, où la croix, formée par des fleurs, est dissimulée encore, mais plus facilement reconnaissable. Enfin la même pensée se manifestera clairement au V^e siècle, quand on représentera la croix portant une colombe sur chaque bras, comme on en peut voir plusieurs exemples sur les sarcophages du musée de Latran. » *Ibid.*, p. 277-278. Du V^e siècle, l'on trouvera une ou deux représentations du Christ en croix. C'est au VI^e siècle que le crucifix commence à paraître plus fréquemment. Tout d'abord le Christ est gravé en creux, puis sculpté en relief. On le représente aussi vivant et vêtu. C'est ainsi que sur les fioles du trésor de Monza, rapportées de Rome par le prêtre Jean, « la croix est représentée, mais Notre-Seigneur, au lieu d'avoir les pieds et les mains cloués, étend les bras comme une orante. » H. Marucchi, *op. cit.*, p. 99. Peu à peu, il apparaît triomphant sur la croix comme sur la trophée de sa victoire. Toutefois, à partir du XIII^e siècle, l'usage prévaut de le représenter à l'état de victime expiatoire pour le genre humain, nu, souffrant et mourant. Cf.

Martigny, *op. cit.*, v° *Crucifix*, p. 225 sq.; H. Maruchi, dans le *Dictionnaire de la Bible*, v° *Croix*, loc. cit.; R. P. J. Hoppenot, *Le crucifix dans l'histoire, dans l'art, dans l'âme des saints et dans notre vie*, Lille, 1902.

5° Après cela, on s'explique comment le culte de la croix prit, dès le temps de Constantin, un tel développement que les fidèles retraçaient partout le signe de la croix. Saint Jean Chrysostome déclare que, de son temps, l'effigie de la croix était adorée et employée par les fidèles comme ornement, comme remède, comme protection. Les rois, dit-il, déposant leurs diadèmes, prennent la croix, symbole de la mort du Sauveur. Sur la pourpre, la croix; dans les prières, la croix; sur la table sacrée, la croix; dans tout l'univers, la croix; la croix brille plus que le soleil : *Nihil enim imperatoriam coronam sic exornat, ut crux universo mundo pretiosior; et quod omnes olim exhorrescebant, ejus nunc figura ita certatim exquiratur ab omnibus, ut ubique reperitur, apud principes et subditos, apud mulieres et viros, apud virgines et nuptas, apud servos et liberos. Nam illud omnes signum frequenter inprimunt in membrorum nobiliori parte; et in fronte ceu in columna figuratum quotidie circumferunt. Hoc in sacra mensa, hoc in sacerdotum ordinationibus, hoc rursus cum corpore Christi in mystica cœna refulget. Hoc ubique celebratum videre est, in domibus, in foro, in desertis, in viis, in montibus, in saltibus, in collibus, in mari, in navibus, in insulis, in lectis, in vestimentis, in armis, in thalamis, in convivis, in vasis argenteis et aureis, in margaritis, in parietum picturis, in corporibus brutorum male affectis, in corporibus a dæmone obsessis, in bellis, in pace, in diebus, in noctibus, in choreis tripudiantium, in sodalitiis sese macerantium; adeo certatim donum hoc mirabile, ejusque ineffabilem gratiam omnes perquirunt. Nemo pudore afficitur vel erubescit, dum cogitat hoc maledictæ mortis symbolum esse; sed illo omnes magis exornamur quam coronis, diadematis, et mille margaritarum monilibus : ita non modo non aversamur crucem, sed etiam amabilis illa desiderabilisque omnibus est : ubique illa fulget, in parietibus domorum, in tectis, in libris, in urbilus, in vicis, in incultis, in cultis locis. Homil. Quod Christus sit Deus, n. 9, P. G., t. XLVIII, col. 826.*

Saint Asterius, évêque d'Amasée, faisant l'éloge de sainte Euphémie, dit expressément que l'adoration de la croix était prescrite aux chrétiens par une loi. Pendant qu'elle (Euphémie) prie, un signe apparaît sur sa tête que, par une prescription légale, les chrétiens adorent et tracent sur leurs personnes : *signum quod ex PRÆSCRIPTO LEGIS christiani adorant, et inscribunt sibi*. Martigny, *op. cit.*, p. 218. Pour le v° siècle, Théodoret observe que les Grecs, et les Romains, et les Barbares, confessent la divinité du crucifié et vénèrent le signe de la croix : *Ἕλληνες, καὶ Ῥωμαῖοι, καὶ Βάρβαροι τὸν ἐσταυρωμένον θεολογοῦντες, καὶ τοῦ σταυροῦ τὸ σημεῖον ὑπαίροντες. Græcarum affectionum curatio, orat. VI, De providentia Dei, P. G., t. LXXXIII, col. 989. Et Sedulius, dont on pourrait citer nombre d'autres témoignages, écrit au l. V de ses poésies :*

Neve quis ignoret speciem crucis esse colendam,
Quæ Dominum portavit, ovens ratione potenti.

Carmen paschale, l. V, vs. 188-189, P. L., t. XIX, col. 724.

Aussi devint-il bientôt nécessaire de porter des lois pour interdire toute représentation de la croix en des lieux ou des positions peu convenables. Ainsi une loi de Théodose et de Valentinien III défendit de peindre, graver ou sculpter la croix sur le pavé des temples, afin que ce signe sacré ne fût pas exposé à être foulé aux pieds des fidèles : *Cum sit nobis cura diligens per omnia superni numinis religionem tueri : signum*

Salvatoris Christi nemini licere vel in solo, vel in silice, vel in marmoribus humi positus insculpere vel pingere : sed quodcumque reperitur tolli, gravissima poena mulctando eo, qui contrarium statutis nostris tentaverit, specialiter imperamus. Codex Justinianus, l. I, tit. VIII. Le concile in Trullo, tenu en 692, renouvela cette disposition, en ajoutant la peine d'excommunication contre les transgresseurs : « Les figures de la croix, décide-t-il, que quelques-uns retracent sur le sol ou sur le pavé, nous ordonnons absolument qu'elles soient effacées, de peur que les pieds des passants ne profanent le trophée de notre victoire. Ceux donc qui, à l'avenir, se permettraient de représenter le signe de la croix sur le sol, nous décrétons qu'ils doivent être retranchés (excommuniés). » Can. 73, dans Labbe, t. VII, p. 1176.

Il faut même invoquer en faveur de notre thèse ce fait qu'en général les iconoclastes, Léon l'Isaurien, Constantin IV Copronyme, Léon IV, Nicéphore, Michel II Balbus, Théophile, tinrent absolument à faire briller la croix sur leurs monnaies. Bien mieux, l'historien Nicéphore va jusqu'à prétendre que des iconoclastes poussèrent le culte de la croix jusqu'à une véritable idolâtrie, adorant la croix matérielle, sans diriger leur intention vers le Dieu crucifié : il mentionne notamment les staurolâtres, secte d'Arméniens dénommée aussi *Chazingarii*, de Chazus, croix. H. E., l. XVIII, c. LIV.

6° Une preuve très ancienne et toujours actuelle du culte traditionnel rendu à la croix se remarque dans la liturgie. Les fêtes de l'Invention et de l'Exaltation de la sainte croix vont aussi à rendre un véritable culte religieux aux images de la croix. La solennité de *Parasceve* est tout entière consacrée au culte des images de la croix. « On ne pouvoit, écrit Bossuet, choisir un jour plus propre à lui (la croix) rendre ces honneurs que celui du vendredi-saint : tout l'appareil de ce jour-là ne tend qu'à faire sentir aux fidèles les merveilles de la mort de Jésus-Christ; l'Eglise les ramasse toutes en montrant la croix, où, comme dans un langage abrégé, elle nous dit tout ce que le Sauveur a fait pour nous; on les voit toutes dans ce seul signal, et comme d'un coup d'œil : et, de même que ce sacré caractère nous dit, comme de la part de Jésus-Christ, tout ce qu'il a fait pour nous, nous lui disons, de notre côté, par les actes simples du prosternement et du saint baiser, tout ce que nous sentons pour lui : des volumes entiers ne rempliroient pas ce qui est exprimé par ces deux signes : par celui de la croix, qui nous dit tout ce que nous devons à notre Sauveur, et par celui de nos soumissions qui expriment au dehors tout ce que nous sentons pour lui. » *Lettre sur l'adoration de la croix, Œuvres complètes*, t. XVII, p. 278. Ajoutons encore l'usage du signe de la croix dans les fonctions liturgiques. Au saint sacrifice de la messe, dans l'administration des sacrements, dans les bénédictions, dans tout le culte extérieur, l'Eglise ne cesse de répéter le signe de la croix, pour marquer qu'aucune cérémonie ne peut produire son effet qu'en vertu du divin sacrifice accompli sur la croix.

7° C'est ainsi que le culte de la croix passa peu à peu de l'ordre des faits dans la prédication et l'enseignement de l'Eglise.

1. Saint Jean Chrysostome célèbre la croix avec enthousiasme et lyrisme dans son homélie *De cruce et latrone*, tout entière à citer ici. La croix, s'écrit-il, autrefois était le nom de la condamnation et du supplice, aujourd'hui elle est une chose vénérable et désirable. La croix auparavant était un objet de déshonneur et de peine; maintenant elle est une occasion de gloire et d'honneur. *Ὁ σταυρὸς πρότερον καταδίκης ὄνομα καὶ τιμωρίας ἦν, νῦν δὲ πρᾶγμα γέγονε τίμιον καὶ ποθεινόν· ὁ σταυρὸς πρότερον αἰσχύνῃς ἦν καὶ κολά-*

σεως ὑπόθεσις, νῦν δὲ γέγονε δόξης καὶ τιμῆς ἀφορμή. *Homil.*, II, de cruce et latrone, n. 1, *P. G.*, t. XLIX, col. 407. De son côté, saint Léon le Grand dit que la croix est le signe du salut que doivent adorer tous les royaumes de la terre : *Signum salutis, adorandum regnis omnibus, inferebat. Serm.*, VIII, de passione Domini, c. vi, *P. L.*, t. LIV, col. 340. Le diacre Rusticus constate que tous adorent la croix : *Et adoramus omnes crucem. Disputatio contra acephalos*, *P. L.*, t. LXVII, col. 1126. Et à partir de cette époque, il n'est guère de Père ou d'écrivain ecclésiastique dont on ne puisse apporter le témoignage.

2. De la prédication, le culte de la croix est passé dans l'enseignement authentique de l'Eglise. — a) La vraie croix est une relique insigne entre toutes. Aussi toutes les décisions doctrinales de l'Eglise concernant le culte des reliques sont autant de principes généraux dont il peut être fait application particulière et très légitime au culte de la vraie croix. Voir RELIQUES. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 245, 365, 573, 861, 866. La croix, nous l'avons vu, doit être aussi considérée comme image ou comme symbole. A cet égard, tous les décrets généraux de l'Eglise, concernant les images, peuvent s'appliquer aussi bien et plus encore à ce signe auguste de notre salut qu'à toutes les saintes images. Voir IMAGES. Cf. Denzinger, *op. cit.*, n. 243-245, 247, 273, 573, 861, 866, 872, 873, 1824. — b) Il est des décisions authentiques qui concernent expressément et spécialement le culte de la croix. Il convient de les rapporter, puisqu'elles constituent la théologie de notre question. — a. Le concile de Constantinople, dit in *Trullo*, tenu en 692, n'a pas, sans doute, été confirmé par le pape Sergius, mais les Grecs l'ont toujours regardé comme un concile général : ses canons ont toujours formé un corps de discipline pour les Eglises d'Orient. Or, le canon 73 ordonne la vénération pour le signe salutaire de la croix : *Cum crux nobis vivifica salutare ostenderit; nos omne studium adhibere oportet, ut ei, per quam ab antiquo lapsu salvati sumus, eum quem par est honorem habeamus; unde et mente, et sermone, et sensu adorationem ei tribuentes*. Labbe, t. VI, p. 1176. — b. Au VIII^e siècle, le VII^e concile œcuménique, assemblé à Nicée, proclama la doctrine catholique contre les iconoclastes, et porta le décret suivant : *Definimus in omni certitudine ac diligentia, sicut figuram pretiosæ ac vivificæ crucis, ita venerabiles ac sanctas imagines proponendas, tam quæ de coloribus et tessellis quam quæ ex alia materia congruenter in sanctis Dei ecclesiis, et sacris vasis et vestibus, et in parietibus ac tabulis, domibus et viis... ita ut istis sicuti figuræ pretiosæ ac vivificæ crucis, et sanctis Evangelii, et reliquis sacris monumentis, incensurum et luminum oblatio ad harum honorem efficiendum exhibeatur, quemadmodum et antiquis piæ consuetudinis erat*. Denzinger, *op. cit.*, n. 243-244. Il faut, sans aucun doute, rendre de véritables honneurs religieux à l'image de la précieuse et vivifiante croix, comme aux saints Evangiles; mais il faut tout aussi bien les rendre aux saintes images; que ces images ou ces croix soient peintes ou en mosaïques, qu'elles soient dessinées ou gravées, produites de quelque manière que ce soit, si elles sont convenables, peu importe. Le concile va donc jusqu'à prononcer l'anathème contre ceux qui rejetteraient l'Evangile, ou la croix, ou les saintes images : *Eos ergo qui audent... secundum scelestos hæreticos ecclesiasticas traditiones spernere et... projicere aliquid ex his quæ sunt Ecclesiæ deputata sive Evangelium, sive figuram crucis, sive imaginalem picturam..., si quidem episcopi aut clerici fuerint, deponi præcipimus; monachos autem vel laicos a communione segregari*. Denzinger, n. 245. — c. Le VIII^e concile œcuménique, réuni à Constantinople en 869, promulgue à nouveau la

même doctrine, déclarant qu'il faut honorer de même manière, et l'image de Notre-Seigneur, et le livre des saints Evangiles, et l'image de la croix : *iconæ honorantur et adorentur æque ut sanctorum sacer Evangeliorum liber atque TYPUS PRETIOSÆ CRUCIS*. Denzinger, n. 275. Voir col. 1296-1299. — d. Parmi les erreurs que Benoît XII reproche et condamne chez les Arméniens, se trouve mentionnée celle qu'ils n'acceptent pas plus l'usage des crucifix que celui des images des saints : *74. Quod apud Armenos majoris Armeniæ non sit IMAGO CRUCIFIXI, nec aliæ imagines tenentur sanctorum*. Denzinger, n. 1824. Voir t. II, col. 699, 704. — e. Le concile de Trente ordonne, lui aussi, contrairement aux prétentions de la Réforme, qu'il faut conserver, surtout dans les églises, les images du Christ, et, par conséquent, les crucifix et la croix. Et il convient, ajoute-t-il, de leur rendre de légitimes honneurs et une religieuse vénération. *Imagines porro Christi... in templis præsertim habendas et retinendas eisque debitum honorem et venerationem impertiendam*. Denzinger, n. 861. — f. De ces documents, il s'ensuit qu'il est de foi qu'un culte religieux est dû à la croix, en tant qu'elle est pour nous l'image ou le symbole de Jésus crucifié. Cette conclusion s'applique aussi bien à la vraie croix qu'à ses diverses images. *Dicendum est ergo, écrit Suarez, usum crucis per modum imaginis Christi crucifixi, quam catholica Ecclesia semper tenuit, honestum et religiosum esse. Hæc veritas de fide est, definita in VI synodo, can. 73; VII synodo, act. VII; VIII synodo, can. 3. Suarez, De incarnatione, disp. LVI, sect. II, n. 2, Opera omnia, Paris, 1866, t. XVIII, p. 664.*

8^e Après ces définitions, la jurisprudence comme la pratique universelle de l'Eglise sont venues apporter au culte de la croix une singulière confirmation.

1. Dans son rituel, l'Eglise a introduit des formules authentiques de bénédictions pour les croix et les crucifix. Cf. *Rituale romanum, Benedictio novæ crucis, Benedictio imaginum* D. N. J. C. Au concile de Trente, elle a décidé que l'exposition de croix comme de statues nouvelles, dans les lieux destinés au culte, dépend de l'autorisation de l'ordinaire. Sess. XXV, decret. *De imaginibus*. Les croix, nouvellement plantées, sont inaugurées solennellement avec les formules rituelles. D'autre part, l'Eglise a réglé la confection des croix à indulgencier pour la bonne mort, et elle a fixé les conditions auxquelles les indulgences peuvent être attachées à ces croix. Cf. Beringer, *Les indulgences, leur nature et leur usage*, trad. Abt et Feyerstein, 2^e édit., Paris, 1893, t. I, p. 337, 345, 348, 353; t. II, appendice II, p. 26-28.

2. Par ailleurs, l'usage liturgique de la croix est devenu d'une fréquence habituelle dans les églises et hors des églises. Même d'autres usages non liturgiques se sont introduits avec l'approbation, l'encouragement et les bénédictions de l'Eglise. C'est ainsi, par exemple, que la croix sert comme ornement d'autel et de tabernacle, comme chasse d'une parcelle de la vraie croix, comme ornement du ciboire des malades. Nous la revoyons sur les autels portatifs, sur la pierre d'autel placée au dessus des reliques, aux murailles de l'église, dans le chœur, par dessus le lutrin, sur l'autel, la crédence, la chaire, les sarcophages, le suaire des catafalques, les catafalques. On la retrouve toujours dans la sacristie, sur les ornements sacerdotaux, le linge employé à la messe, les vases sacrés, les bannières, les hampes de bannières. Elle sert comme croix de procession, de station, de convoi, de chapelle. Il y a la croix archiépiscopale, la croix du cardinal légat, la croix patriarcale avec doubles bras, la croix papale à triples bras. On aperçoit la croix comme ornement du sommet des coupes, des tours, des flèches, des églises, des couvents, des institutions charitables et d'enseigne-

ment, des portes d'églises, de couvents ou d'institutions. On la rencontre dans les cimetières, sur les tombes, les chapelles funéraires, sur des places de mission ou d'exercices populaires, auprès de sources visitées comme but de pèlerinage, sur les chemins, les places des villes, sur des rochers, des cavernes, des précipices, des chutes d'eaux, des collines, avec ou sans chapelle. On pose des croix comme ex-voto en souvenir de maladies épidémiques, de la peste ou du choléra; à l'occasion d'une délivrance inespérée d'un danger mortel; aux lieux où sont morts subitement ou par accident certaines personnes; sur des champs de bataille; à la place d'anciennes églises, d'anciens couvents ou d'anciens cimetières; aux stations du chemin de la croix. On place la croix indulgenciée entre les mains des mourants, sur la poitrine ou les mains croisées d'un défunt dans son cercueil. Nous voyons la croix aux mains et au cou du missionnaire, la croix pectorale des évêques et des abbés, la croix pectorale aussi des chanoines titulaires et honoraires. La croix se remarquait sur le manteau des croisés, et elle a été retenue comme forme fondamentale du plan architectural des églises; comme ornementation des édifices publics, des maisons particulières, comme emblème sur les navires, les couronnes, le globe impérial, sur les ustensiles domestiques, les armes, les instruments, les livres et les habits, sur les monnaies et les écussons; comme bijou pour hommes et pour dames. Elle s'emploie encore comme décoration pour les ordres de chevalerie et pour les ordres religieux; comme insigne pour le mérite civil et militaire; comme sort dans les épreuves par la croix; comme signe représentant la signature sur des documents; comme signe héraldique, musical, etc.

9^o A ces confirmations d'ordre humain, bien que diversement surnaturel, l'on pourrait ajouter, en faveur du culte de la croix, des autorisations ou des encouragements d'ordre tout divin. Depuis l'apparition de la croix à Constantin, et les faits merveilleux qui ont accompagné ou suivi l'invention de la sainte croix, de vrais miracles se sont accomplis, soit par l'entremise des parcelles de la vraie croix, soit par l'emploi des images de la croix, bénites ou non bénites. Bellarmin mentionne diverses apparitions de la croix, notamment celle advenue sur le mont des Oliviers. Elle est attestée par une lettre de saint Cyrille de Jérusalem à l'empereur Constantin, en date du 7 mai 351. *De signa lucida crucis Hierosolymis viso, quod in caelis apparuit*, P. G., t. xxxiii, col. 1165-1176. L'éditeur y a joint d'autres anciens récits du fait. *Ibid.*, col. 1175-1178. Bellarmin rapporte encore les apparitions de croix arrivées du temps de Julien l'Apostat et racontées par saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, I, II, in *Julianum*; celle advenue quand l'empereur Arcadius entreprit la guerre, par motif de foi, contre les Perses persécuteurs des chrétiens. Cf. Prosper, *De promissionibus divinis*, part. III, c. xxxiv. Bellarmin invoque ensuite le miracle de saint Hilarion arrêtant l'invasion de la mer par trois croix tracées sur le rivage, ce dont témoigne aussi saint Jérôme. Le Vénérable Bède a consigné d'autres faits merveilleux arrivés en Angleterre. *Hist. Angl.*, I, III, c. II. Cf. Bellarmin, *Septima controversia generalis, De Ecclesia triumphante*, I, II, *De reliquiis et imaginibus sanctorum*, c. xxviii, p. 263-265. Il serait facile d'allonger cette liste jusqu'à nos jours, et même d'y ajouter la mention des crucifix miraculeux. Mais nous n'avons pas à insister sur ce point. Il suffit de l'avoir indiqué et de rappeler que ces faits sont bien l'approbation indéniable et l'autorisation donnée par Dieu lui-même au culte de la vraie croix et de ses images.

10^o A la lumière de cette doctrine et avec ces autorités, l'on peut apprécier sainement et sûrement les

objections recueillies et propagées par les protestants.

1. Honorer la croix, disent-ils, c'est une véritable impiété, analogue à celle que commettrait un fils, en vénérant le gibet auquel fut pendu son père, ou l'épée qui le transperça. — L'objection confond à dessein des situations de tout point différentes. Il est bien évident que si le père du malheureux enfant était coupable, il ne saurait y avoir pour son fils aucune raison plausible d'honorer le gibet ou l'épée de justice : ils sont et demeurent des monuments de honte au regard du père coupable. Mais si l'homme est noblement tombé pour sa religion ou sa patrie, l'on conçoit que le gibet ou l'épée sont en réalité des monuments qui attestent le courage héroïque de la victime, et, à ce titre, ils méritent l'honneur et la vénération filiale. Or, si nous adorons la vraie croix et ses images, ce n'est pas certes pour l'ignominie et les souffrances qu'elle apporta au divin Agneau; mais, tout au contraire, comme nous l'avons expliqué, nous vénérons la croix, parce qu'elle a été le monument de la vaillance et de la générosité du Sauveur, l'instrument de son exaltation, de sa victoire, de son triomphe et de sa gloire, l'instrument aussi de notre rédemption et de notre salut.

2. On l'accordera pour la vraie croix. Mais s'il faut aussi honorer, à cause d'elle, ses images, alors il conviendra pareillement de vénérer tous les sépulcres, tous les clous, tous les fouets, toutes les colonnes et toutes les crèches, à cause du sépulcre de Jésus-Christ, des clous du crucifiement, du fouet et de la colonne de la flagellation, à cause de la crèche de Bethléhem. S'il en est ainsi, nous devons honorer la croix de hasard formée par deux nuages qui se croisent, ou par des pailles ou des brindilles : et tout cela devient ridicule. — Nous ne prétendons pas qu'un rapport ou qu'une ressemblance quelconque, purement matérielle, suffise à autoriser le culte de tout ce qui se présente en forme de croix. Mais nous demandons un rapport, une ressemblance formelle, intentionnelle, avec la croix du Christ. Ce n'est pas le cas des nuages ou des pailles fortuitement croisés. Semblablement, si des objets sont, par le fait, consacrés à des usages vulgaires, à d'autres usages que la représentation du Dieu crucifié, flagellé, enseveli, ils sont, par ce fait, inaptes à soutenir un rapport ou une ressemblance avec Jésus-Christ. Cependant si une crèche, par exemple, est dressée pour rappeler celle du Christ, elle mérite, sans aucun doute, honneur et vénération, et la croix tout aussi bien.

IV. NATURE DU CULTE RELIGIEUX DÙ A LA VRAIE CROIX ET A SES REPRÉSENTATIONS. — A cet égard, nous devons envisager la vraie croix, en tant qu'elle est une relique insigne, consacrée par le contact du corps très saint de Jésus-Christ, et par le sang divin dont elle fut inondée. Nous devons aussi considérer la vraie croix et ses représentations, quelles qu'elles soient, en tant qu'elles sont pour nous autant d'images de Jésus crucifié. Que ces croix soient nues, qu'elles portent l'image du corps du Sauveur, peu importe. La croix simple et nue est tenue par les chrétiens comme un crucifix. Car, à raison du rapport intime et tout obvie que le sacrifice du Calvaire a créé entre la croix et Notre-Seigneur, celle-ci, même nue, demeure une réelle image du divin Sauveur attaché à l'instrument de son supplice et de sa victoire.

1^o Observons, avant tout, que le culte en question est tout relatif; il ne s'arrête pas à la croix elle-même, mais il passe, se rapporte, se réfère tout entier au Dieu crucifié.

1. Évidemment, que la croix soit une relique ou une image, ce n'est ni le bois, ni la pierre, ni le métal que nous honorons, ni l'assemblage des couleurs, ni l'objet peint, gravé ou sculpté. L'homme n'a pas à faire acte de soumission, à rendre hommage à des êtres inanimés, considérés comme tels et en eux-mêmes. Ce se-

rait là comme une profanation de la dignité humaine. Si donc nous rendons un culte à la croix, c'est parce que nous la considérons expressément comme une relique ou comme une image. Saint Thomas dit très bien à propos des images de Notre-Seigneur : *Imagini Christi in quantum est res quædam (puta lignum sculptum vel pictum), nulla reverentia exhibetur, quia reverentia nonnisi rationali naturæ debetur. Relinquitur ergo quod exhibetur ei reverentia solum in quantum est imago. Sum. theol., III^a, q. xxv, a. 3.* Or, une relique, une image, comme telles, sont quelque chose d'essentiellement relatif. Elles ne sont telles que parce qu'il y a un terme, un prototype, un original, dont c'est la relique, dont c'est l'image. C'est ainsi que la croix est essentiellement, à nos yeux, la relique ou l'image du Sauveur crucifié. Dans ces conditions, le culte de la croix ne peut qu'être formellement relatif. En la vénérant, c'est principalement celui dont elle est la relique ou l'image que notre hommage veut atteindre. Si nos actes extérieurs de culte ou d'adoration s'adressent immédiatement à la relique de la vraie croix ou aux représentations de la croix, cependant notre hommage intime et les actes intérieurs de notre soumission se portent tout entiers au Dieu crucifié pour notre salut.

2. C'est la doctrine promulguée à Nicée, au VII^e concile œcuménique. Il prescrit, sans doute, que l'on rende hommage à la vivifiante et précieuse croix, comme, du reste, à l'Évangile et aux autres monuments et objets sacrés. Mais il explique que l'honneur rendu à l'image passe au prototype; et celui qui adore l'image, adore la personne de celui qui s'y trouve dépeint : *Imaginis enim honor ad primum transit, et qui adorât imaginem, adorât in ea depicti subsistentiam.* Denzinger, n. 244. Ainsi, quand nous vénérons la croix, c'est à Jésus crucifié que monte notre hommage.

Le VIII^e concile œcuménique a tenu le même langage. Il parle du culte rendu à la croix dans les mêmes termes que du culte rendu aux Évangiles et aux images; et, puisque tout cela se rapporte au terme principal, il déclare que ces images méritent honneur et vénération, quoique de façon dérivée : *Quia ad principalia ipsa referuntur, etiam derivative iconæ honorantur et adorentur æque ut sanctorum sacer Evangeliorum liber atque typus pretiosæ crucis.* Denzinger, n. 273.

En face des calomnies protestantes, le concile de Trente a pareillement maintenu la doctrine traditionnelle des honneurs dus à toutes les images du Christ, et par conséquent, à la croix. Mais il défend expressément d'y croire aucune divinité ou vertu pour laquelle on les doive révéler; il interdit de leur demander aucune grâce et de mettre en elles sa confiance, comme faisaient jadis les païens à l'égard de leurs idoles; il exige que tout l'honneur se rapporte à l'original que l'image, et dans le cas présent la croix, représente : *Non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendæ, vel quod ab eis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, veluti olim fiebat a gentibus quæ in idolis spem suam collocabant; sed quoniam honor, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa quæ illæ repræsentant; ita ut per imagines quas osculamur et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus.* Denzinger, n. 861. A la vérité, bien loin de croire que quelque divinité ou quelque puissance cachée habite dans la croix, nous ne lui attribuons d'autre vertu que celle d'exciter en nous le souvenir du Sauveur immolé; en sorte que si nous baisons la croix ou fléchissons le genou devant elle, c'est le Christ que nous voulons adorer et que nous adorons.

3. Bossuet a expliqué magistralement ce point de la doctrine catholique : « On peut connaître, écrit-il, en

quel esprit l'Église honore les images, par l'honneur qu'elle rend à la croix et au livre de l'Évangile. Tout le monde voit bien que, devant la croix, elle adore celui qui a porté nos crimes sur le bois, I Pet., II, 24; et que si ses enfants inclinent la tête devant le livre de l'Évangile, s'ils se lèvent, par honneur, quand on le porte devant eux, et s'ils le baisent avec respect, tout cet honneur se termine à la vérité éternelle qui nous y est proposée. Il faut être peu équitable pour appeler idolâtrie ce mouvement religieux qui nous fait découvrir et baisser la tête devant l'image de la croix, en mémoire de celui qui a été crucifié pour l'amour de nous; et ce serait être trop aveugle que de ne pas apercevoir l'extrême différence qu'il y a entre ceux qui se confioient aux idoles, par l'opinion qu'ils avoient que quelque divinité ou quelque vertu y étoit pour ainsi dire attachée, et ceux qui déclarent comme nous qu'ils ne veulent se servir des images que pour élever leur esprit au ciel, afin d'y honorer Jésus-Christ. » *Exposition de la doctrine catholique sur les matières de controverse*, V, dans *Œuvres complètes*, édit. Lachat, t. XIII, p. 60-61.

4. Cette doctrine de la relativité du culte rendu à la croix a été la pensée comme la pratique constante de l'Église. Nous en donnerons, col. 2362, à propos de l'adoration de la croix, des témoignages formels empruntés aux premiers siècles.

2^o *Le culte relatif rendu à la croix est-il de même ordre que le culte absolu rendu au Christ lui-même?* — Sur cette question assez subtile, il semble qu'il y ait dissension parmi les théologiens. Est-elle dans les choses? N'est-elle pas plutôt dans les mots? Nous l'allons voir.

1. Saint Thomas donne une solution toute simple et générale. Les images du Christ, et, par conséquent, la croix, ne méritent honneur que précisément parce qu'elles sont images. Il suit de là que le même culte est rendu à l'image du Christ et à sa personne : *Relinquitur ergo quod exhibetur ei (imagini Christi) solum in quantum est imago, et sic sequitur quod eadem reverentia exhibetur imagini Christi et ipsi Christo.* *Sum. theol., III^a, q. xxv, a. 3.* Puis, faisant application à la croix, l'ange de l'Ecole conclut très nettement : *Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, honor seu reverentia non debetur nisi rationali naturæ; creature autem insensibili non debetur honor vel reverentia, nisi ratione rationalis naturæ. Et hoc dupliciter: uno modo, in quantum repræsentat rationalem naturam; alio modo, in quantum ei quocumque modo conjungitur. Primo modo consueverunt homines venerari regis imaginem; secundo modo, ejus vestimentum. Utrumque autem venerant homines eadem veneratione qua venerantur et regem. Si ergo loquamur de ipsa cruce, in qua Christus crucifixus est, utroque modo est a nobis veneranda; uno scilicet modo, in quantum repræsentat nobis figuram Christi extensi in ea; alio modo, ex contactu ad membra Christi, et ex hoc quod ejus sanguine est perfusa. Unde utroque modo adoratur eadem adoratione cum Christo, scilicet adoratione labiæ. Et propter hoc etiam crucem alloquimur et deprecamur quasi ipsum crucifixum. Si vero loquamur de effigie crucis Christi in quacumque alia materia (puta lapidis vel ligni, argenti vel auri), sic veneramur crucem tantum ut imaginem Christi, quam veneramur adoratione labiæ, ut supra dictum est, a. 4.*

2. Bellarmin semble partir d'un principe tout opposé: le culte, rendu aux images, n'est pas le même que celui accordé aux originaux; il est d'ordre inférieur. Mais, par analogie, on peut, suivant les cas, l'appeler un culte d'adoration, d'hyperdulie ou de dulie *secundum quid*. En conséquence, le culte rendu à la croix n'est pas exactement le même que celui rendu à Notre-Seigneur crucifié. C'est, sans aucun doute, un culte relatif, ce n'est

pas un culte d'adoration ou de latrie proprement dit. On ne peut lui donner ces noms que par analogie et très improprement. *Imaginibus Christi non debetur latria vere et simpliciter, sed cultus sine comparatione inferior, qui tamen reductitur ad latriam ut imperfectum ad perfectum. De Ecclesia triumphante, l. II, c. xxv, p. 248.* Plus loin, Bellarmin applique sa théorie à la vraie croix : *Ex his habemus etiam quid sit dicendum de vera cruce Domini, de clavis, spinis, aliisque reliquiis. Sunt enim hæc omnia honoranda minori cultu quam Christus... sed tamen tali qui analogice et reductive pertineat ad speciem cultus quo Christus colitur. Ibid.* La théorie de Bellarmin, reprise en partie par Franzelin et par Jungmann, trouvera son exposition complète et sa critique détaillée à propos du culte des images.

3. Pour ce qui regarde le culte de la croix, notons que le désaccord pourrait bien être simplement dans les mots et dans la manière de s'exprimer, plutôt que dans la doctrine elle-même. Jungmann l'avoue : *Quæstio hæc potius verba et modum loquendi spectat quam ipsam rem. De Verbo incarnato, n. 397, Ratisbonne, 1897, p. 348.* Même, quand Bellarmin déclare, par exemple, qu'il y a une distance incommensurable entre le culte du Christ et celui de sa croix, *cultus sine comparatione inferior*, peut-être n'a-t-il voulu marquer rien autre chose que la différence entre le culte absolu de la personne divine et le culte relatif de la croix. A ce point de vue, les deux cultes sont irréductibles, et la dissension dont nous avons parlé s'évanouit.

Au surplus, remarquons qu'il ne s'agit pas, dans cette controverse, si controverse il y a, des actes du culte extérieur, sur lesquels tout le monde est d'accord, même dans l'expression. Mais il s'agit, en fait, des actes du culte intérieur. La question est de savoir si un même acte de culte intérieur atteint tout à la fois la croix et le Sauveur crucifié, ou si, dans l'analyse de l'acte d'adoration de la croix, il faut distinguer un acte d'adoration relative imparfaite, *secundum quid*, qui s'adresse à la croix, et un autre acte d'adoration parfaite, absolue, qui atteint le divin Sauveur.

Or, différents cas de psychologie cultuelle peuvent se présenter : a) Ou bien la croix est simplement le signe qui éveille en nous la pensée du crucifié : à l'occasion de la croix et en sa présence, nous rendons nos hommages au Sauveur crucifié. Dans ce cas, il n'y a aucun culte même relatif rendu à la croix elle-même, mais un culte absolu du Sauveur immolé. — b) Ou bien la croix est, pour notre esprit, l'image sensible qui lui représente actuellement le divin crucifié. Alors, substituant, dans nos hommages extérieurs, l'image à son original, nous nous inclinons devant elle et lui témoignons nos sentiments de vénération. Dans ce cas, il peut se présenter que l'esprit considère directement le crucifié, en union pour ainsi dire avec la croix, sur laquelle et en laquelle il nous est représenté. C'est ce que fait l'Église, à la fonction du vendredi-saint, quand adorant la croix, elle s'écrie :

O crux, ave, spes unica,
Hoc passionis tempore,
Auge piis justitiam
Reisque dona veniam.

Tout le monde en convient, même Franzelin; dans ces conditions, un seul et même acte d'adoration atteint directement le divin crucifié, et la croix, par rapport à lui et à cause de lui. Mais il peut aussi se faire que l'esprit s'arrête directement à la croix, pour des motifs diversement sacrés, et qu'il ne se porte qu'indirectement au divin crucifié. C'est le cas le plus ordinaire, dit Jungmann. Alors, prétend-il, un acte de culte inférieur s'adresse immédiatement à la croix, un autre

acte de culte supérieur et parfait atteint indirectement le Sauveur. Que le cas ainsi décrit soit plus fréquent que le précédent dans la piété chrétienne, il peut être permis d'en douter. Qu' alors il y ait deux actes et deux cultes différents, d'aucuns en doutent aussi. Peut-être peut-on soutenir que si, dans le premier cas, notre pensée et notre intention descendent du crucifié à la croix, ici la pensée et l'intention montent de la croix au crucifié. Mais, dans un cas comme dans l'autre, quand la lumière de pensée et la direction d'intention ont fait leur œuvre, un même acte de culte incline et soumet la volonté devant la suprématie souveraine du Christ représenté par et dans sa croix. Ce culte unique est absolu, en tant qu'il atteint le Seigneur, relatif, en tant qu'il touche la croix.

4. Quoi qu'il en soit, au point de vue doctrinal, il importe surtout de retenir que, dans l'adoration de la croix, il s'agit d'un culte essentiellement relatif en ce qui regarde la croix elle-même, mais vraiment absolu en ce qui concerne le Christ représenté ou entrevu sur la croix.

3^o Le culte rendu à la croix est-il et peut-il être appelé un culte de latrie relatif, respectif? — Saint Thomas, nous l'avons vu, et à sa suite les scolastiques, l'affirment expressément : *utroque modo adoratur (crux vera) eadem adoratione cum Christo, scilicet adoratione latriæ. Sum. theol., III^a, q. xxv, a. 4.* Saint Thomas et les scolastiques connaissaient-ils le canon du concile de Nicée? Il se peut que non. Toujours est-il que le concile de Nicée déclare nettement qu'on peut baiser la croix, qu'on peut lui rendre une adoration d'honneur, *honorariam adorationem*. Mais il dit aussi qu'on ne peut rendre à la croix un véritable culte de latrie, qui appartient à la seule nature divine : *non tamen ad veram latriam, quæ secundum fidem est, quæque solam divinam naturam decet.* Denzinger, n. 244. Le concile établit donc une distinction entre la προσκύνησις ou l'adoration qui est permise à l'égard de la croix et la λατρεία qui ne doit être rendue qu'à Dieu seul. Voir ADORATION, t. I, col. 435. A la question posée, il devient ainsi facile de répondre : il suffit simplement de fixer le sens précis attaché au mot latrie.

— a) Si l'on admet que le mot λατρεία désigne exclusivement le culte absolu et suprême rendu au souverain maître de toutes choses, il est clair que le culte de la croix ne saurait être appelé un culte de latrie. Tel est le sens accepté par le concile de Nicée : *Veram latriam... quæ solam divinam naturam decet.* — b) Si l'on admet que le mot λατρεία peut désigner et le culte absolu rendu à Dieu, et le culte relatif accordé à ses images à cause de lui et pour lui, l'on pourra conclure que le culte de la croix est un culte respectif de latrie. C'est la pensée évidente de saint Thomas, qui ne contredit pas en cela la doctrine du concile de Nicée. — c) Si, comme il convient, l'on tient compte de l'usage et de la tradition qui se sont maintenus jusqu'ici et qui sont la grande loi du langage théologique, il y aura lieu de s'abstenir des expressions, latrie respective, latrie relative. Car, par le fait, le mot latrie n'est pas communément employé, sauf par quelques théologiens, pour signifier un autre culte que l'hommage suprême et absolu que nous rendons à la divinité. — d) Aussi Bossuet écrit-il : « Saint Thomas attribue à la croix le culte de latrie, qui est le culte suprême, mais il s'explique en disant que c'est une latrie respective, qui dès là en elle-même n'est plus suprême, et ne le devient que parce qu'elle se rapporte à Jésus-Christ. Le fondement de ce saint docteur, c'est que le mouvement qui porte à l'image est le même que celui qui porte à l'original, et qu'on unit ensemble l'un à l'autre. Qui peut blâmer ce sens? Personne, sans doute. Si l'expression déplait, il n'y a qu'à la laisser là, comme a fait le Père Petau. Car l'Église n'a pas adopté cette expression

de saint Thomas. Mais on seroit bien foible et bien vain, si on est étonné de choses qui ont un sens si raisonnable. En vérité, cela fait pitié, et quand on songe que ces chicanes sont poussées jusqu'à rompre l'unité, cela fait horreur. » *Lettre sur l'adoration de la croix*, dans *Œuvres complètes*, édit. Lachat, Paris, 1875, t. XVII, p. 282.

4° *Le culte rendu à la croix est-il et peut-il être appelé un culte d'adoration?* — 1. Au point de vue doctrinal, il faut, avant de répondre, bien fixer le sens attaché au mot adoration. — a) C'est la très juste observation préalable que Bossuet oppose à l'objection protestante : « C'est une trop basse chicane, dit-il, de disputer des mots : en particulier, celui d'adorer a une si grande étendue, qu'il est ridicule de le condamner, sans en avoir auparavant déterminé tous les sens. On adore le roi, I Reg., XXIV, 9; on adore l'escabeau des pieds du Seigneur, Ps. xcvi, 5, c'est-à-dire l'arche; on adore la poussière que les pieds des saints ont foulée, et les vestiges de leurs pas, Is., XLIX, 23; LX, 14; on se prosterne devant; on les lèche, pour ainsi dire; et Jacob adore le sommet du bâton de commandement de Joseph, comme saint Paul l'interprète. Heb., XI, 21. Voilà pour les expressions de l'Écriture. En les suivant, les Pères ont dit qu'on adore la crèche, le sépulcre, la croix du Sauveur, les clous qui l'ont percé, les reliques des martyrs et les gouttes de leur sang, leurs images et les autres choses inanimées. Avant que de condamner ces expressions, il faut distribuer le terme d'adoration à chaque chose selon le sens qui lui convient; et c'est ce que fait l'Église en distinguant l'adoration souveraine d'avec l'inférieure, et la relative d'avec l'absolue, avec une précision que les adversaires eux-mêmes... sont obligés de reconnaître. » *Lettre sur l'adoration de la croix*, *ibid.*, p. 281. — b) Si donc l'on entend par adoration le culte absolu et suprême rendu à Dieu seul, il est évident que les hommages ou respects dont nous entourons la croix, ne sont point hommages d'adoration. « Selon cette distinction, écrit encore Bossuet, l'on doit dire que Dieu seul est adorable, parce qu'il l'est avec une excellence qui ne peut convenir qu'à lui. On dit dans le même sens qu'il est seul digne de louange, seul aimable, seul immortel, seul sage, parce qu'en outre que ses créatures participent en quelque façon à toutes ces choses, ce n'est qu'en lui, ce n'est que par lui, ce n'est que par rapport à lui. Il faut donc s'expliquer avant que de condamner et ne pas chicaner sur les mots. » *Ibid.*, p. 282. — c) Si l'on prête au mot une signification un peu plus générale, telle qu'il signifie sans doute le culte spécial rendu en dernière analyse à Dieu seul, mais aussi bien le culte absolu qui s'adresse à Dieu directement que le culte relatif qui va toujours à lui, mais indirectement, alors il sera vrai de dire que le culte de la croix est un culte d'adoration. Ainsi pourra-t-on adorer tout ce qui est formellement une représentation de Dieu. — d) Si la signification du mot s'étend encore au point de désigner toutes les marques de respects, bien que de respects différents, rendus soit à Dieu ou à son Christ, soit à la Vierge et aux saints, soit aux saintes reliques et aux saintes images, alors encore et a fortiori pourra-t-on dire que les catholiques adorent la croix.

2. Au point de vue historique, il faut constater qu'un langage différent a été tenu aux diverses époques et dans les divers pays, suivant le sens particulier attaché au mot adoration. — a) Aux premiers siècles, les chrétiens ont souvent pris le mot dans son sens le plus restreint, l'appliquant au culte spécial dû à Dieu seul. C'est pourquoi, accusés de staurolâtrie, les fidèles nieront énergiquement et protesteront qu'ils n'adorent que Dieu. Cf. Minutius Felix, *Octavius*, c. ix, xii, et réponse, c. xxix, P. L., t. III, col. 260 sq.; Tertullien, *Apologet.*, xvi, P. L., t. I, col. 363 sq.; *Ad nationes*, I, I, n. 12, P. L., t. I, col. 577-578. — b) A partir du

v^e siècle, et principalement en Orient, la signification du mot adoration s'est peu à peu étendue, tandis que le sens de la *λατρεία* restait fixe. On disait alors adorer les images des saints comme on disait adorer la croix. Voir ADORATION, t. I, col. 240. C'est ainsi que le concile de Nicée déclare qu'il faut rendre une adoration d'honneur à la croix et à toutes les saintes images. Denzinger, n. 273. Il est clair que le mot adorer n'a ici que la signification générique de nos mots français : honorer, vénérer. En ce sens, le terme adoration a été employé et retenu longtemps par la plupart des théologiens. — c) En Occident toutefois, la signification du terme ne se modifia ni si rapidement ni si généralement. De son côté, le concile de Trente, tout en maintenant la doctrine fondamentale acceptée dans l'Église d'Occident comme dans l'Église d'Orient, n'a pas repris le mot d'adoration pour qualifier le culte des images. Il parle de l'honneur, de la vénération qui leur est due. Aujourd'hui, dans le langage théologique commun, l'adoration désigne le culte absolu de Dieu, et le culte relatif de tout ce qui est sa représentation directe, comme la croix, de tout ce qui est honoré pour lui et à cause de lui.

Telle était, sur ce sujet, la mentalité de saint Ambroise quand il écrivait : *Invenit ergo titulum (Helena), regem adoravit, non lignum utique : quia hic gentilis est error et vanitas impiorum; sed adoravit illum qui pependit in ligno, scriptus in titulo, illum, inquam, qui sicut scarabeus clamavit ut persecutoribus suis peccata donaret. Orat. de obitu Theodosii*, P. L., t. xvi, col. 1401 sq. Contre l'abus fait de ce texte et d'autres semblables par les protestants, Bossuet élève cette protestation : « C'est ce qui fait l'explication du passage de saint Ambroise que vous alléguiez, et le parfait dénoûment de tous les passages qui semblent contraires en cette matière. Ce grand docteur, en parlant de sainte Hélène, mère de Constantin, dit qu'ayant trouvé la vraie croix où Jésus-Christ avoit été attaché, elle adora le roi, et non pas le bois; il a raison : personne n'adore le bois; sa figure est ce qui le rend digne de respect, non à cause de ce qu'il est, mais à cause de ce qu'il rappelle à la mémoire. Le même saint Ambroise n'a pas laissé de dire ailleurs qu'on adore dans les rois la croix de Jésus-Christ, on adore donc la croix, et on ne l'adore pas, à divers égards. On l'adore, car c'est devant elle qu'on fait un acte extérieur d'adoration quand on se prosterne. On ne l'adore pas, car l'intention et les mouvements intérieurs, qui sont le vrai culte, vont plus loin et se terminent à Jésus-Christ même. » *Lettre*, etc., p. 282. Saint Jérôme nous dit pareillement que sainte Paule, « prosternée devant la croix, l'adorait, comme si elle avait vu le Seigneur suspendu : » *prostrataque ante crucem, quasi pendentem Dominum cerneret, adorabat. Epist.*, cviii, ad Eustochium, n. 9, P. L., t. xxii, col. 883. Le diacre Rusticus tient le même langage : *Et adoramus omnes crucem, ET PER IPSAM ILLUM CUJUS EST CRUX. Disputatio contra acephalos*, P. L., t. lxxvii, col. 1126. Ainsi, quand, au iv^e siècle, Julien l'Apostat avait renouvelé contre les chrétiens le reproche de staurolâtrie, saint Cyrille répondait qu'en mourant sur la croix, Jésus-Christ a racheté, converti, sanctifié le monde. La croix nous en fait souvenir, ajoutait-il. Nous l'honorons donc parce qu'elle nous avertit que nous devons vivre pour celui qui est mort pour nous. Τοῦτων ἀπάντων ἡμᾶς εἰς ἀνάμνησιν τὸ σωτήριον ἀποφέρει ξύλον, ἀναπέβει τε πρὸς τοῦτοις ἐννοεῖν ὅτι, καθάφησιν ὁ θεσπέσιος Παῦλος, εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μὴ τι εαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἀναστάντι. *Cont. Julianum*, l. VI, P. G., t. lxxvi, col. 797.

d) A cette lumière, on peut juger la futilité d'une dernière objection des protestants. Que la croix soit vénée

rable en raison de ce qu'elle représente, des souvenirs qu'elle réveille, des pensées qu'elle inspire, soit. Mais de lui adresser la parole; de lui supposer du sentiment, de l'action, de la vertu, de la puissance; de rappeler qu'elle a entendu les dernières paroles de Jésus-Christ mourant, qu'elle accomplit des prodiges, qu'elle met en fuite les démons, qu'elle est la source du salut et notre unique espérance, voilà qui est bien le langage de la plus grossière idolâtrie. — Non, en vérité, mais c'est le langage qui jaillit spontanément de l'âme chrétienne. Qui pourrait lui interdire d'user de figures et de métaphores pour rendre ses sentiments les plus vifs, les plus délicats et les plus profonds, ceux que fait germer en elle le souvenir du rédempteur immolé pour son salut? Aussi bien Jésus-Christ a-t-il employé lui-même la métaphore sur ce sujet, quand il veut que le chrétien porte sa croix. Saint Paul recourt à la même figure, en demandant qu'on ne rende pas vaine et vide la croix de Jésus-Christ, en appelant sa prédication la parole de la croix, en se glorifiant dans la seule croix de Jésus. D'ailleurs, toute la liturgie de l'Eglise est faite de ces métaphores, et, après ce que nous avons dit, personne ne s'y méprendra. Il n'y a, dans notre langage catholique, ni superstition, ni idolâtrie. Mais il y a simplement que, devant la croix et en la contemplant, nous adorons Jésus crucifié et nous l'interpellons. Il y a que, devant la croix et en la contemplant, nous rappelons les mérites du crucifié, et nous attendons de lui, et non de la croix, grâce et miséricorde. Rien de plus correct en doctrine et de plus digne en matière de religion.

Pour les renseignements généraux, voir : 1° *ADORATION*, t. I, col. 437 sq.; *Dictionnaire de la Bible*, v° *Croix*, t. II, col. 1427 sq.; v° *Adoration*, t. I, col. 233 sq.; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, v° *Croix*, Paris, 1877, p. 212-225; v° *Crucifix*, p. 225-231; Goshler, *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, v° *Croix*, Paris, 1869, t. V, p. 450-471; Bergier, *Dictionnaire de théologie*, v° *Croix*, Lille, 1830, t. II, 256-262; v° *Adoration*, Besançon, 1841, t. I, p. 42-43; 2° les ouvrages des théologiens, qui traitent habituellement la question dans leurs traités *De Verbo incarnato*, ou *De incarnatione*, ou même *De virtute religionis*; consulter particulièrement : S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e, q. xxv, a. 3-6; Bellarmin, *Septima controversia generalis, De Ecclesia triumphante*, I, II, c. xxv-xxx, p. 248-274; Suarez, *De incarnatione*, disp. LVI, Paris, 1866, t. XVIII, p. 659-663; *Theologia Wirceburgensis, De incarnatione Verbi divini*, diss. V, sect. III, a. 3, Paris, 1879, t. IV, p. 343-346; Franzelin, *De Verbo incarnato*, thes. XLV; Petau, *De incarnatione*, I, XV, c. VII-XI; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. IV, *Appendix de cultus sanctorum*, prop. LV, schol. 3, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. IV, p. 329-334; Bossuet, *Exposition de la doctrine catholique sur les matières de controverse*, v, édit. Lachat, t. XIII, p. 59-62; 3° les traités spéciaux : Juste Lipsé, *De cruce libri tres*, Anvers, 1595; J. Gretser, *De sancta cruce*, dans *Opera omnia*, Ratisbonne, 1734, t. I-III; Bossuet, *Lettre sur l'adoration de la croix*, dans *Œuvres complètes*, édit. Lachat, Paris, 1875, t. XVII, p. 275-284.

H. QUILLIET.

CROMER Martin, historien polonais, né à Biecz en 1512, mort le 23 mars 1589. Après avoir étudié le droit et s'être fait recevoir vers 1538 à Bologne docteur *in utroque jure*, il fut secrétaire de Pierre Gamrat, évêque de Cracovie, et archevêque de Gnesen. Sigismund Auguste le créa sénateur et lui confia diverses missions diplomatiques. En 1579, il fut nommé évêque de Warmie par le roi Étienne Bathori. Martin Cromer composa les ouvrages suivants : *Vier Dialoge über die wahre und falsche Religion*, 1548, traduit en latin sous le titre : *Monachus seu colloquiorum de religionis libri IV*, Cologne, 1568; *Joannis Chrysostomi orationes octo in latinum versæ*, in-8°, Mayence, 1550; *Polonia, sive de origine et rebus gestis Polonorum libri triginta*, Bâle, 1558; *Oratio in funere Sigismundi*, Bâle, 1558; *Orechovius, sive de conjugio et calibatu sacerdotum commentatio ad Stanislaum Orechovium*, in-8°, Cologne, 1564; *Polonia, sive de situ, populis, moribus, magistratibus et republica regni Poloniae*

libri duo, Cologne, 1578; *Phælydis poema, græce et latine*, in-8°, Cracovie, 1587; *Epistolæ ad regem, proceres equitesque Polonos*, Cologne, 1589. La meilleure édition des œuvres historiques de Martin Cromer fut publiée à Cologne, in-fol., 1589. Divers écrits de Cromer ont été publiés par Hipler, *Monumenta Cromeriana*, dans *Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde für Ermland*, Braunsberg, 1892, t. X, p. 145-290.

Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., 1907, t. III, col. 212-213.

B. HEURTEBIZE.

CROYANCE. — I. Définition. II. Objet. III. Causes. IV. Critique de sa valeur. V. Rôle providentiel.

I. DÉFINITION. — La grande difficulté du sujet a été augmentée par l'ambiguïté du terme, dont il faut soigneusement distinguer les divers sens.

1° *Sens très large.* — Parfois, chez les philosophes contemporains, « croyance », « croire », se dit de toute affirmation, de tout jugement. « Nous croyons », dit Stuart Mill, tout ce à quoi nous donnons notre assentiment. » *Examen de la philosophie de Hamilton*, p. 75. La philosophie du XVII^e siècle avait parfois donné l'exemple; Bossuet dit des axiomes : « De telles propositions sont claires par elles-mêmes, parce que quiconque les considère et en a entendu les termes, ne peut leur refuser sa croyance. » *Connaissance de Dieu*, c. I, n. 13, 63. Les scolastiques avaient noté une semblable extension du terme. *Et adhuc magis extenso nomine*, dit saint Thomas, *omnis certitudo quæ fit per rationem humanam, etiamsi ad visionem inducat, dicitur fides*. In *IV Sent.*, l. III, dist. XXIII. Il observe aussi que chez les Arabes tout jugement est appelé *foi*. *De veritate*, q. XIV, a. 1. Divers passages de Platon, d'Aristote et de Clément d'Alexandrie, où le mot *πίστις* a déjà ce sens très large, sont cités par Ollé-Laprune, *Certitude morale*, c. IV, p. 216 sq. Les scolastiques ne s'arrêtèrent pas à ce sens très large, et restreignant le mot *fides* à une catégorie de jugements, l'opposèrent à *scientia*; *credere* à *scire*. Les modernes font de même. Kant a opposé le savoir (*das Wissen*) et le croire (*das Glauben*); opposition qui aujourd'hui revient à chaque instant. Nous négligerons donc le sens très large comme tout à fait impropre, et n'offrant d'ailleurs aucun intérêt spécial.

2° *Sens large.* — Une première notion de la croyance s'obtient en la comparant à d'autres états d'esprit plus simples ou plus connus, la science, ou connaissance relativement parfaite, l'opinion, ou affirmation mêlée de doute. Il est remarquable que les philosophes des écoles les plus différentes s'accordent à placer la croyance ou foi entre la science et l'opinion; les modernes avec Kant dans un chapitre célèbre de la *Critique de la raison pure*, intitulé : *De l'opinion, de la science et de la croyance*; les scolastiques avec Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, I, I, c. x, P. L., t. CLXXVI, col. 331, et saint Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. IV, a. 1. Si à la suite du grand docteur on applique à la foi divine elle-même cet axiome : *Fides est supra opinionem et infra scientiam*, on rencontre une difficulté que nous n'avons pas à résoudre ici; nous traitons de la croyance en général, et non de la foi surnaturelle en particulier. Voir *Foi*.

Mais quel est ce milieu entre la science et l'opinion? La croyance a-t-elle avec l'opinion une simple différence de degré? Oui, suivant un usage assez fréquent, noté par saint Thomas, In *IV Sent.*, loc. cit. : *Dicitur fides opinio vehemens*; et *De veritate*, q. XIV, a. 2 : *Credere dicimur quod vehementer opinamur*. En ce sens large, la croyance, comme l'opinion, resterait mêlée d'un certain doute; telles sont ces « pieuses croyances » (*pie credulity*), qui restent bien au-dessous des dogmes. C'est surtout dans l'usage vulgaire que le mot croire est ainsi employé. « Je crois l'avoir aperçu » est plus fort que l'opinion à ses plus bas degrés : « il me semble l'avoir aperçu; » mais ce n'est encore

qu'une opinion, toujours affaiblie par le doute. Aussi quelle différence fera le juge entre le témoin qui lui dira : « Je crois bien l'avoir vu, » et celui qui répondra : « Je sais bien que je l'ai vu ! » Ainsi, dans ce sens large et vulgaire, la croyance ne diffère pas essentiellement de l'opinion.

3^e *Sens précis.* — Au-dessus de cette croyance au sens large, on s'accorde à reconnaître un état d'esprit qui, à tort ou à raison, n'est plus mêlé de doute et par là diffère spécifiquement de l'opinion, et qui d'autre part reste croyance distincte de la science, malgré la fermeté de sa conviction. La croyance-opinion n'offrant aucune difficulté spéciale, c'est cette croyance-conviction que nous considérons ici; seule elle soulève de graves problèmes philosophiques, seule elle touche à la question théologique de la foi. Heureusement nous pouvons constater un certain accord des philosophes, tant anciens que modernes, quant à son concept. Deux caractères principaux distinguent d'après eux cette croyance de la science : elle repose sur une perception moins distincte de l'objet; elle se ressent de l'influence de la volonté, du moins en prenant ce mot au sens large pour la partie affective tout entière, sentiment ou volonté libre. Le second caractère dérive du premier, le rôle de la partie affective étant précisément de suppléer, dans la production de la certitude subjective, à l'infériorité de la lumière qui vient de l'objet.

Les citations à l'appui pourraient se multiplier à l'infini; bornons-nous à quelques exemples. Saint Thomas divise ainsi le jugement ou assentiment : « Il y a deux manières d'affirmer quelque chose. Dans la première, l'intelligence est déterminée par l'objet lui-même, connu soit immédiatement, comme dans l'intelligence des premiers principes, soit médiatement, comme dans les conclusions de la science. Dans la seconde, l'intelligence affirme, non pas en vertu d'une action suffisante de son objet propre, mais en vertu d'un choix volontaire qui l'incline ici plutôt que là; et si l'affirmation est mêlée d'un doute, d'une crainte de se tromper, ce sera l'opinion; s'il y a une certitude sans crainte, ce sera la croyance, *fides*. » *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. 1, a. 4; q. 11, a. 1. Kant n'est pas très éloigné de ces définitions. Après avoir indiqué les raisons qu'il a d'affirmer l'existence de Dieu, il décrit ainsi son genre de certitude : « Je dirais beaucoup trop peu en appelant ma croyance une simple opinion; je puis dire, même sous ce rapport théorique, que je crois fermement en un Dieu. » Et il ajoute : « Le mot foi (croire) est, en pareil cas, un terme de modestie au point de vue *objectif*, mais cependant il est en même temps l'expression d'une ferme confiance au point de vue *subjectif*. » *Critique de la raison pure*, p. 638. Hamilton dit de même en exagérant la subjectivité de la croyance : « La science et la croyance ne diffèrent pas seulement de degré, mais d'espèce. La science est une certitude fondée sur une vue intime de l'objet (*insight*); la croyance est une certitude fondée sur le sentiment. L'une est claire et objective, l'autre est obscure et subjective. » *Logique*, t. II, p. 62. Paul Janet définit la croyance « toute forme de conviction qui ne dépend pas exclusivement de la raison et de l'examen, et qui est l'œuvre commune de la raison, du sentiment et de la volonté... Elle est un résultat complexe, dans lequel entrent l'instinct, l'éducation, le milieu, la réflexion, la sensibilité, l'imagination, en un mot l'homme tout entier. » *Principes de métaphysique et de psychologie*, t. I, p. 72. Ainsi la croyance doit partir d'un acte initial de l'intelligence (*nil volitum quin præcognitum*), et à travers l'influence de la partie affective elle aboutit à un nouvel acte de l'intelligence plus ferme que le premier. Si nous ne tenions pas compte de ce dernier terme qui la spécifie, si pour nous la croyance n'était qu'un acte d'amour présupposant l'appréhension d'un objet, si elle ne

s'achevait pas dans une certitude de l'esprit, ce ne serait plus en définitive qu'un acte purement affectif, contre le sens plus intellectuel que tout le monde attache au mot *croire*; et même le problème de la croyance serait arbitrairement supprimé, et trop aisément remplacé par le plus simple des phénomènes. Aussi, quand Ollé-Laprune et avec lui M. Blondel, *Léon Ollé-Laprune*, p. 32, donnent cette définition : « Croire, c'est vivifier les raisons intrinsèques démontrables et démonstratives par l'adhésion de tout l'être, c'est joindre le complément cordial, volontaire et pratique à l'assentiment raisonnable et rationnel, » si nous entendons bien leur pensée, l'élément affectif qui est « complément » par rapport à l'assentiment rationnel préalable au jugement de crédibilité, devient à son tour *antécédent et cause* par rapport à un nouvel assentiment qui est proprement la croyance. « Quand on a commencé à connaître, dit Ollé-Laprune, on aime ce qu'on connaît, et l'on se rend ainsi capable de connaître davantage. En ce sens-là donc Pascal a raison : il faut aimer pour connaître... La bonne volonté ne forme pas la créance, mais elle la prépare. » *Certitude morale*, p. 392, 413.

4^e *Sens très restreint.* — Les mots « croire, croyance, foi » ont été souvent réservés à cette conviction de l'intelligence qui affirme quelque chose sur le témoignage d'une personne ou d'une collectivité. « Parmi les choses qu'on ne sait pas, dit Bossuet, il y en a qu'on croit sur le témoignage d'autrui, c'est ce qui s'appelle la foi... Lorsqu'on croit quelque chose sur le témoignage d'autrui, ou c'est Dieu qu'on en croit, et alors c'est la foi divine, ou c'est l'homme, et alors c'est la foi humaine. » *De la connaissance de Dieu*, c. I, n. 14, p. 64. L'emploi de cette terminologie doit-il, comme plusieurs catholiques semblent le penser, demeurer exclusif en philosophie et en théologie?

1. Cette sévérité nous paraît inopportune. La philosophie moderne, avec la complexité du grand public, a depuis longtemps agrandi la portée du terme, et quand elle parle de « croyance », elle ne se préoccupe nullement de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas témoignage : il lui suffit de trouver les autres caractères signalés au numéro précédent. Pourquoi résister à son courant dans une question de mots, et se condamner à n'être pas compris de ses contemporains et à ne pas les comprendre?

2. Quelques théologiens, dans le louable désir de tout simplifier et de ramener les deux terminologies à une seule, cherchent à identifier la conviction par influence de la volonté et la croyance au témoignage; comme si ces deux caractères, volonté et témoignage, qui se trouvent de fait réunis dans la foi divine, étaient liés l'un à l'autre par leur essence même, et pouvaient toujours se déduire l'un de l'autre. Mais non : on rencontre l'influence de la volonté dans bien des convictions qui n'ont rien à faire avec le témoignage, et inversement, il y a des témoignages qui ne laissent pas la liberté de douter, et où la volonté n'a pas à intervenir pour les faire accepter. Ainsi le domaine de la conviction volontaire et le domaine de l'acceptation du témoignage ne peuvent pas se superposer exactement; c'est à peine s'ils le peuvent approximativement, en ce sens que pour un esprit difficile l'autorité extrinsèque du témoignage force rarement l'adhésion, et que, par leur nature, les raisons intrinsèques laissent moins souvent place au doute.

3. Ce ne sont pas les modernes seulement qui étendent la région de la « croyance » au delà et en dehors du témoignage. Quand saint Thomas définit la foi ou croyance par opposition à la science et à l'opinion, il écarte de sa définition l'idée de témoignage (voir col. 2364) : d'ailleurs comme il entend alors diviser adéquatement toutes les affirmations de l'intelligence humaine en trois classes, il est clair que dans celles qu'il

appelle *fides* rentrent ces convictions fermes mais volontaires qui ne sont point basées sur le témoignage, dont nous verrons de nombreux exemples, et dont l'existence ne pouvait échapper au grand docteur. Le cardinal de Lugo, parlant des actes rationnels qui doivent précéder la foi divine, et en particulier de celui qui, s'appuyant sur les preuves de l'apologétique, affirme enfin le fait de la révélation, se demande si cet acte appartient par sa nature au *scire* ou au *credere*, et conclut pour le *credere*, bien qu'il y reconnaisse une évidence immédiate d'après son système : *Respondeo dici potius credere, quia licet non assentiar propter Dei testimonium..., sed immediate ex ipsis terminis..., quia tamen assentiar obscure et captivando intellectum ad assentiendum sine formidine, ideo dicor credere revelationem*. « Croire » répond bien ici aux deux seuls caractères de la croyance d'après les modernes (voir col. 2365), une certaine obscurité dans l'objet (*obscur*), et une influence de la volonté pour exclure le doute de l'intelligence, *captivando intellectum ad assentiendum sine formidine*. De *fide*, disp. I, n. 129, t. 1, p. 74. Citons enfin un théologien de nos jours, peu suspect de concessions exagérées aux modernes : « Par le fait même que les preuves laissent place à l'influence de la volonté, il y a une certaine participation de l'acte de croire; et c'est ainsi qu'on dit vulgairement : *Je crois à l'existence de Dieu*, lorsqu'on l'admet abstraction faite de toute révélation positive, et en argumentant des effets à la cause. On veut dire par là que l'évidence des preuves ne saisit pas l'intelligence au point de rendre impossible tout doute même imprudent et, par suite, de rendre inutile l'intervention de la volonté. » P. Billot, *De virtutibus*, p. 202.

4. On objectera que de cette manière de parler il peut résulter un danger pour le concept de la foi théologique, essentiellement basée sur le témoignage divin : si le nom même de « foi » ne réveille plus nécessairement l'idée de témoignage, l'ignorance ou le parti-pris d'un système arrivera facilement à retrancher de la foi divine cette notion fondamentale. — Mais ce danger pourra toujours être écarté, soit par des définitions précises de la vertu de foi, comme celle qu'a donnée le concile du Vatican, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1638, soit encore par le soin que l'on prendra, dans l'usage philosophique et théologique de notre langue, de ne pas donner au terme *foi* la même amplitude qu'au terme *croyance*. Bien qu'ils soient synonymes, le second est certainement, dans l'usage, le plus vague des deux; rien n'empêche de consacrer le premier à l'usage religieux, comme font les Anglais pour le mot *faith* (foi) par opposition au terme plus général *belief* (croyance), et de conserver ainsi au mot *foi* le sens très restreint. Concluons que nous avons le droit d'attribuer au mot *croyance* le 3^e sens ci-dessus, et ainsi ferons-nous dans cet article.

Le *Vocabulaire de la Société française de philosophie*, à l'article *Croyance*, omet le premier sens mentionné col. 2365 (sans doute comme trop large et impropre). Il appelle le second (où « croyance » est équivalent d'« d'opinion ») le « sens faible et large ». Passant au troisième, il définit la croyance « un assentiment parfait en ce sens qu'il exclurait le doute, sans cependant avoir le caractère intellectuel et logiquement communicable du savoir. » Il rattache cette signification précise du mot à l'influence de Kant, et la subdivise en deux variétés, suivant que les motifs intellectuels qui fondent la croyance « ont une valeur purement individuelle, ou une valeur universelle. » Nous ferons une distinction semblable, quand nous parlerons de la valeur des croyances. Voir plus loin. Enfin notre quatrième sens (qu'il désigne par cette phrase « faire crédit à un témoin ») est appelé « le sens étroit, littéral et scolastique du mot. »

Le *Vocabulaire* n'admet pas, mais indique en note, un dernier sens (donné par M. Blondel), qui ne nous paraît être qu'une variété spécialement intéressante du quatrième. Nous pouvons, en effet, dans la croyance au témoignage d'autrui, distinguer deux cas bien différents. Dans le premier, la croyance est une simple connaissance par ouï-dire, qui n'implique ni respect, ni affection pour le témoin; on en trouvera un exemple dans ces détails géographiques ou historiques que nous tenons pour certains à cause de la seule convergence de témoignages nombreux, sans nous inquiéter de la valeur et de la moralité de chaque témoin; ou encore dans la croyance que nous donnons, même à un homme de véracité suspecte, quand il parle contre son intérêt, sur ce principe qu'on ne ment pas à son propre détriment. Dans le second cas, les qualités habituelles du témoin, sa grande compétence et sa parfaite probité, sont reconnues tout d'abord et autorisent sa parole; on fait honneur à qui l'on croit ainsi; on a pour lui du respect, sinon de l'amour. Dans cette seconde catégorie qui met l'accent sur le témoin plutôt que sur le témoignage, rentre la foi divine, puisqu'elle s'appuie sur les perfections du divin témoin et présuppose essentiellement un *pius affectus*. Voir *Foi*. C'est ainsi que nous comprenons ces mots d'un ami de M. Blondel : « Le mot *foi* éveille l'idée de confiance personnelle et totale..., la confiance d'âme à âme; la confiance portant sur le fond de l'être, non pas d'un être quelconque, mais d'une personne morale, que l'on connaît et que l'on estime... Si j'ai confiance en vous, j'estime d'une part que vous êtes homme de sens, de jugement, de caractère, et que, décidant d'agir ou d'affirmer, vous ne le faites pas à la légère, que vous ne vous trompez pas... Croyant en vous, je crois à ce que vous m'attestez; je suis assuré que vous ne me trompez pas; j'y mettrais ma tête parce que j'y ai aussi mon cœur. » F. Mallet, *Qu'est-ce que la foi?* Paris, 1907, p. 5, 6.

II. OBJET. — Au domaine de la croyance ainsi déterminé appartiennent d'innombrables vérités; signalons-en quelques classes principales.

1^o Les vérités connues par le témoignage, soit humain, soit divin : elles ne sont admises, le plus souvent, que par l'influence de la volonté et, comme telles, sont des « croyances » soit au sens scolastique, soit au sens moderne. Ainsi en est-il de quantité de faits historiques, réputés certains.

2^o Beaucoup et des plus importantes vérités morales et religieuses; leur preuve philosophique, si solide qu'elle soit, a besoin d'un appui moral, d'une bonne disposition de l'âme : soit nature spéciale des preuves employées, soit effet des passions que ces vérités-là contrarient et qui facilement suscitent contre elle des sophismes et des doutes. « Si les hommes y avaient quelque intérêt, ils douteraient des éléments d'Euclide. » Hobbes, *Système de la nature*, II, 4. Déjà saint Thomas disait avec Aristote : *Delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiæ, non autem existimationem speculationem cui delectatio non contrariatur, puta quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis*. Sum. theol., I^a II^a, q. xxxiii, a. 3.

« C'est une suite de la nature des vérités morales que, la volonté étant rebelle ou insouciance, l'esprit puisse échapper à leurs prises par quelque endroit. Il trouve toujours des difficultés dont il profite, des obscurités dont il tire parti, des apparences de raisons contraires qu'il exploite. Il n'y a rien à en conclure ni contre l'existence objective de la vérité ni contre la légitimité des preuves destinées à l'appuyer. » Ollé-Laprune, *Certitude morale*, p. 389. Ces vues ne sont pas nouvelles; on les rencontre chez les scolastiques. « Dans une catégorie d'objets très évidents et sans rapport avec la vie morale et religieuse, comme sont

les mathématiques, dit Vasquez, le sentiment et la bonne disposition de la volonté ne sont pas nécessaires au succès de la démonstration. Mais dans cet ordre de doctrines où la piété est engagée, comme sont l'unité de Dieu, sa science et sa providence, bien qu'il y ait démonstration selon le mode propre à ces vérités, un pieux sentiment est nécessaire. Ces vérités, en effet, sont fort éloignées des sens, et elles ont des conséquences déplaisantes pour nos inclinations sensibles et nos passions; d'où il arrive que plusieurs, étant mal disposés, quand vous leur proposez les preuves, ne donnent pas leur assentiment. Ici donc, les bons sentiments ont un grand rôle : non pas dans ce sens, qu'étant donné la perception de l'accord entre le sujet et l'attribut de la proposition, il faille une intervention de la volonté pour ajouter l'assentiment : car dans cette perception l'assentiment se trouve déjà; mais le rôle du sentiment ou de la volonté est de faire intérieurement saisir et former cette proposition d'une manière qui fasse apparaître l'accord de ces termes. » *In Iam*, q. 1, disp. I, a. 1, p. 14. Voir aussi Lugo cité col. 2367.

3^o Même en dehors de l'ordre moral et religieux, il est des vérités de sens commun, qui bien qu'admisses généralement avec certitude, n'ont qu'une évidence confuse, et laissent toujours au philosophe une lumière plus distincte à désirer : aussi faudra-t-il parfois contre le doute un effort de la volonté, en présence de subtiles objections dont la pleine et directe solution nous échappe. Telle est la vérité objective du monde extérieur, toujours certaine et toujours attaquée par le subjectivisme; telle est la certitude qu'en jetant les dés on n'amènera pas mille fois de suite le même nombre, qu'un chef-d'œuvre de la sculpture n'est pas l'effet du hasard, etc.

4^o L'exactitude de notre souvenir, au moins quant à la substance des faits, souvent nous la tenons fermement, malgré l'impossibilité de la démontrer, malgré les détails dont nous ne sommes pas si sûrs, malgré les objections qui nous traversent l'esprit, et que la volonté aide à négliger; nous en croyons notre mémoire.

5^o La prévision de l'avenir en vertu d'une loi obtenue par l'induction. L'induction incomplète qui nous fournit les lois de la nature, et qui soutient toutes les sciences physiques et naturelles, est difficile à analyser, son principe même est exposé à des objections subtiles. De plus, le nombre des expériences faites est-il suffisant à établir telle loi avec certitude? On ne peut le constater mathématiquement, mais seulement par une appréciation confuse et morale. Enfin l'application de cette loi à la prévision de l'avenir pour un cas particulier reste subordonnée à des exceptions qui ne sont pas absolument impossibles, par exemple le miracle. Voilà des raisons dont une seule suffirait à introduire le doute, et pourtant le doute disparaîtra ordinairement, souvent sous l'influence de la volonté. Les prévisions certaines fondées sur l'induction remplissent notre vie. A chaque instant voyant un objet nous croyons que notre main le rencontrera, telle distance, que la partie de l'objet que nous ne voyons pas est faite de telle façon, etc. Et la vérification vient ensuite confirmer la croyance. Cet usage de la croyance est d'autant plus fréquent et plus nécessaire, que l'objet propre du sens de la vue est plus restreint.

C'est dans les souvenirs et les prévisions qu'après James Mill une école moderne considère la croyance. Payot, *De la croyance*, p. 15. Mais ce point de vue est trop exclusif.

Trois remarques nous dispenseront de pousser plus loin notre énumération. — 1^{re} Comme une vérité peut se séparer de sa parfaite démonstration, et n'être admise que sur un témoignage des savants, ou sur une preuve tant soit peu confuse, ce qui est objet de science pour l'un peut devenir objet de croyance pour l'autre.

S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^o, q. 1, a. 5; q. II, a. 4. Combien croient savoir par exemple que la terre tourne, et n'en ont qu'une preuve trop imparfaite pour que ce soit chez eux de la science, quoiqu'ils n'en doutent nullement? Aussi, pour savoir exactement s'il y a science ou croyance dans un cas donné, il faut regarder plutôt l'acte du sujet, dans l'ensemble concret de ses motifs et de ses causes, que la vérité en soi avec la démonstration *maximum* que la raison humaine pourrait en obtenir. — 2^o Plus on a, de nos jours, analysé dans chaque science les bases premières où elle s'appuie, plus on y a découvert ce que l'on a appelé des croyances; ce sont des principes philosophiques d'une analyse difficile (par exemple le principe de causalité), dont bien des modernes, tout en les tenant fermes par une certitude implicite sans s'en apercevoir, ne se font pas faute de douter explicitement quant à leur valeur objective, ce qui peut donner lieu à une intervention de la volonté, et à une sorte de croyance. Voir le P. de la Barre, *Certitudes scientifiques*, Paris, 1897, p. 24 sq. — 3^o Plus on a fait la critique de la connaissance humaine, plus s'est manifestée notre immense et triste faculté de douter : mécontent de ne pouvoir tout démontrer ni tout analyser à sa guise, réclamant plus de lumière, l'homme se prend à douter des principes les plus fondamentaux, doute obsédant que la volonté doit arrêter, sous peine de laisser l'intelligence tomber dans un scepticisme qui serait l'anéantissement de la raison. Voir col. 2384 sq. — Observons ici, à propos du doute, que ce mot a deux sens différents, opposés du reste tous les deux à cette conviction ferme, élément de la croyance. « Doute » signifie : 1. un état négatif de l'esprit, qui de peur de se tromper n'ose rien affirmer sur une question, et reste en équilibre entre les deux assertions opposées; 2. une crainte de se tromper qui, se mêlant à l'affirmation, la tempère et l'affaiblit. Dans ce 2^e cas, l'intelligence est sortie de l'état négatif, elle a rompu l'équilibre en faveur d'une des deux thèses opposées : mais en penchant d'un côté, elle reconnaît, par un jugement secondaire, le risque qu'elle court : cet acte complexe est l'*opinion*. Saint Thomas a très bien distingué ces deux états d'esprit. *De veritate*, q. XIV, a. 1. Comment expliquer plus profondément encore ce « doute » au second sens, cet élément qui caractérise l'*opinion*, et que la *croyance* rejette? Plusieurs scolastiques en ont tenté l'analyse psychologique, l'ont discutée entre eux et poussée assez loin. Voir cette discussion dans Haunold, *Theologia*, p. 376 sq.; De Benedictis, *Logica*, t. I, p. 513 sq.

III. CAUSES. — Question psychologique des plus intéressantes et des plus complexes. Nous la traiterons en purs psychologues, sans nous inquiéter encore de la valeur ou de la non-valeur des diverses croyances. « Ainsi considérées, elles ne sont que des produits formés dans des conditions naturelles, comparables à la flore et à la faune des continents et des mers. » Balfour, *Bases de la croyance*, p. 148. De cette formation nous distinguerons des causes nombreuses, dont quelques-unes n'interviennent pas toujours. Nous omettrons la cause surnaturelle, la *grâce*, dont l'étude appartient à d'autres articles. Voir, FOI, GRÂCE.

1^o *L'habitude et l'association des idées*. — C'est une loi générale de nos actes, qu'étant souvent répétés, ils créent en nous une facilité à les reproduire, une force qu'on nomme *habitude*. Pourquoi nos jugements échapperaient-ils à cette loi commune de nos opérations? D'ailleurs, l'expérience est là : on ébranle plus difficilement une conviction enracinée par une longue habitude, ce qui prouve que la certitude ou fermeté d'adhésion a grandi en intensité. Parfois même l'habitude transformera peu à peu, sans nouvelles preuves, une forte opinion en certitude.

Mais il ne faudrait pas se borner à cette première

cause, avec James Mill et les autres qui ont tenté une explication complète de la croyance (et même de toute connaissance humaine) par l'association des idées. L'enfant a vu la couleur de l'orange, il en a palpé le relief et la forme, il en a senti la molle résistance, le parfum. La répétition de ces expériences simultanées a produit entre leurs données diverses une association qui n'est qu'une variété de l'habitude : qu'une de ces données se présente maintenant à lui, par exemple la couleur de l'orange vue à distance, toutes les autres s'éveilleront par un mécanisme automatique. Et voilà, d'après eux, toute la croyance, même la croyance aux vérités morales. L'éducation a par exemple associé chez l'enfant l'idée du vol et l'idée du mal, de sorte que la première amènera infailliblement la seconde ; de valeur objective, il y en aura bien peu comme on voit, la croyance provenant uniquement de coïncidences factices. — Mais cette psychologie est superficielle, comme le remarque le P. Maher, *Psychology*, p. 312. On confond ici l'assentiment de l'esprit, en quoi consiste la croyance, avec un mécanisme aveugle, qui n'est pas cet assentiment, et qui ne peut suffire à le produire. Cf. Ribot, *Logique des sentiments*, p. 1. Ce mécanisme peut même persister lorsque la croyance ne subsiste plus. Ainsi, les apparences nous ont fait associer avec l'idée de la terre l'idée d'immobilité : plus tard la croyance à l'immobilité de la terre disparaît, mais l'association reste, l'idée d'immobilité est irrésistiblement suggérée, et nous ne pouvons nous défaire de l'impression de la fixité de la terre, bien que nous opposions à cette aveugle impression une croyance nouvelle, un jugement plus éclairé. Enfin, dans ce système, toute croyance ne devrait se produire qu'à la longue, par l'effet de la répétition des actes, ce qui est contraire aux faits : on voit l'enfant croire dès qu'on lui présente pour la première fois des objets de croyance ; il faut donc admettre, antérieurement à l'habitude, un penchant inné, d'autant plus fort dans l'enfant qu'il n'a pas encore été contrecarré par l'expérience des erreurs reconnues après coup, et des certitudes démolies ; penchant qui est une cause première et plus fondamentale de la croyance.

2^o *Le penchant naturel à la certitude*, que nous venons d'être amenés à considérer. Voir CERTITUDE, t. II, col. 2155-2156. — Cette impulsion naturelle à croire fermement se constate non seulement chez les enfants et les ignorants, mais encore chez les gens instruits. « Quelle peine n'avons-nous pas, la plupart du temps, à ne point généraliser hâtivement ! Et quelle contrainte que de suspendre son affirmation jusqu'après une enquête complète ! Cette impulsivité à croire prend les noms de précipitation et de prévention, et Descartes y voyait avec raison la cause essentielle de nos erreurs. » Payot, *De la croyance*, p. 143. Abus d'une tendance bonne en elle-même, la tendance de notre intelligence vers la vérité, et vers la certitude qui s'y repose.

3^o *Les motifs intellectuels*. — Sont-ils toujours nécessaires à la croyance ? On dirait que non, à lire dans des auteurs modernes « l'identité fondamentale de la croyance et de la volonté. » Payot, p. 139. L'expression doit trahir leur pensée : la volonté est une des causes de la croyance, mais ne peut s'identifier avec elle, soit parce que croire, c'est reconnaître quelque chose comme vrai, ce qui appartient directement au connaître et non au vouloir, soit parce que la volonté ne peut être cause unique de cette connaissance, mais requiert un motif intellectuel pour la baser. Quand M. Payot dit, p. 187 : « Très souvent la croyance n'a pas de raisons intellectuelles, » on voit qu'il entend parler de raisons bien conscientes et bien explicites. Le docteur Bain avait d'abord défini assez obscurément la croyance « un développement de la volonté à la poursuite de fins immédiates. » *Mental Science*, I, IV,

c. VIII, de la 1^{re} édition. Arrivé après mûre réflexion à une conception plus vraie et plus intellectualiste de la croyance, il la définit « un accident de notre nature intellectuelle, quoique dépendant, quant à sa force, de nos tendances actives et émotionnelles. » *Loc. cit.*, 3^e édit. Cf. *Emotions and will*, 3^e édit., p. 536. Pascal lui-même admet que la volonté « ne forme pas la créance », mais seulement fait regarder ce qu'elle aime, et « détourne l'esprit de considérer » ce qu'elle n'aime pas. *Pensées*, t. II, p. 25.

Déjà du temps des scolastiques, Cajetan avait imaginé, contre le sentiment commun, que la volonté pouvait forcer l'intelligence à tenir une proposition « neutre », c'est-à-dire qui n'a pour elle ni contre elle aucun motif intellectuel, comme serait celle-ci : « Les astres sont en nombre pair. » *In I^{am} II^{ae}*, q. LXV, a. 4, p. 321. Mais l'expérience nous montre assez que faute d'une ombre de raison pour affirmer le pair plutôt que l'impair, l'affirmation, malgré tous les efforts de la volonté, reste pour nous, je ne dis pas seulement imprudente, illégitime, mais matériellement impossible. Les mots peuvent être prononcés, l'intelligence n'affirme pas. Cf. Bañez, *In II^{am} II^{ae}*, q. 1, a. 4, p. 24. Aristote l'avait déjà remarqué : « L'imagination ne dépend que de nous et de notre volonté, et l'on peut s'en mettre l'objet devant les yeux... Mais avoir une opinion » (à plus forte raison une croyance) « ne dépend pas de nous. » *Traité de l'âme*, I, III, c. III, traduction de Barthélemy Saint-Hilaire, p. 279. Il veut dire qu'il y a dans l'imagination créatrice une liberté qui n'est pas ailleurs : elle n'a besoin d'aucun motif objectif, d'aucune raison intellectuelle pour appuyer ses constructions capricieuses et ses rêves, précisément parce que ce ne sont que des rêves. L'opinion et la croyance, qui prétendent atteindre la réalité, ont besoin d'une raison au moins apparente, que nous ne pouvons pas trouver à volonté, au moins du premier coup. C'est cette pensée d'Aristote que Pic de la Mirandole avait appliquée à la foi théologique, et reproduite dans ses 900 thèses *De omni re scibili*. La thèse, peut-être à cause de son ambiguïté, fut censurée avec quelques autres par les consultants dont Innocent VIII avait demandé l'avis, et le recueil entier fut mis à l'Index. Observons toutefois que la note *erronea et haeresim sapiens*, attribuée à cette proposition par Denzinger, *Enchiridion*, n. 620, n'a d'autre autorité que celle de ces consultants, et n'est pas un jugement de l'Église ; que Pic obtint ensuite du saint-siège des documents plus favorables ; et que dans son *Apologia questionum*, livre qui ne fut point prohibé comme l'autre, il donne une explication très ample et très satisfaisante d'une thèse que sa brièveté avait rendue obscure, et pour la défendre invoque, avec l'expérience et le raisonnement, l'autorité de l'université de Paris et celle de tous les docteurs.

Une conséquence, c'est que le pouvoir de douter s'étend beaucoup plus loin que celui d'affirmer avec certitude, ou aussi de nier avec certitude. L'homme arrive malheureusement à douter de l'existence de Dieu et de la vie future : mais d'après Kant lui-même, il ne peut arriver à les nier absolument, faute de motif intellectuel pour cette croyance négative ; il ne peut se donner à lui-même « la certitude qu'il n'y a pas de Dieu et pas de vie future » ; et la probabilité suffisant pour la crainte, il ne peut, s'il y réfléchit, « s'empêcher de craindre un Être divin et un avenir. » *Critique de la raison pure*, trad. franç., p. 640.

4^o *L'ignorance des difficultés*. — Si la raison humaine était un instrument aussi parfait que se le sont figuré les rationalistes, elle ne jugerait jamais qu'en pleine connaissance de cause, et l'état de certitude se rencontrerait rarement chez les ignorants. Mais on a souvent observé le contraire. « Chez les ignorants... les croyances sont provoquées par une vue incomplète des choses, et

rien n'égale la rapidité avec laquelle ils croient, sinon la rigidité de ces croyances si vite formées. » Payot, *De la croyance*, p. 143. Dans toute question il y a le pour et le contre, les raisons d'affirmer et ce qu'on peut leur objecter. L'ignorant, le simple, n'entend très souvent qu'une cloche, et il se rend à son appel; et pourquoi? Parce que rien ne le sollicite en sens contraire. C'est l'explication que donnait un théologien du concile de Trente : « Nous pouvons adhérer avec certitude non seulement quand, après contrôle, nous voyons que nous ne pouvons pas nous tromper, mais aussi quand une apparence de vérité nous saisit sans que le moindre motif de doute se présente à notre esprit. » Véga, *De justificatione*, l. IX, c. XLVII, p. 221. Voyez, disent d'autres théologiens, une balance en équilibre. Il y a deux moyens d'obtenir qu'un des côtés l'emporte absolument. On peut y ajouter un nouveau poids; on peut aussi laisser ce plateau comme il est, et enlever à l'autre la charge compensatrice; dans les deux cas le résultat sera le même. Ainsi, sur une question où d'après les meilleurs esprits le pour et le contre se balancent plus ou moins, deux moyens de valeur inégale peuvent également produire dans un cas particulier la fixité de la certitude : voir mieux le pour, en découvrant de nouvelles preuves qui soient décisives; ou simplement, ne pas voir le contre; le pour prend alors une sorte d'évidence apparente et d'origine partiellement négative, qui imite les résultats de l'évidence réelle et positive. Gormaz, *De virtutibus theologicis*, disp. X, sect. iv; Mayr, *Theologia*, t. I, tr. VII, p. 150.

5° *L'imagination et l'action.* — Le raisonnement purement abstrait fait peu d'impression sur la plupart des esprits. « Ces démonstrations, dit Pascal, ne frappent que pendant l'instant qu'on les saisit; une heure après, elles sont oubliées. » A la raison froide et terne, l'homme préfère naturellement la raison colorée et échauffée par l'imagination, comme toutes les littératures en font foi. Cela porte mieux la conviction dans son âme; tellement qu'une image, un trait brillant, donne parfois le coup décisif à l'esprit ébranlé par les preuves, et que l'on a dû se garantir par l'adage : « Comparaison n'est pas raison. » Mais pourvu que l'imagination ne supplante pas la preuve rationnelle, notre nature elle-même ne demande-t-elle pas qu'elle se mette au service de la vérité? C'est en ce sens que Newman fait appel à l'imagination dans la croyance : « Je parle, dit-il, de l'effet naturel et légitime des actes de l'imagination sur nous, lequel n'est pas de créer l'assentiment, mais de le rendre plus intense, » *not to create assent but to intensify it. Grammar of assent*, c. IV, § 2, p. 82. Il en donne cet exemple entre autres : l'injustice de la traite des noirs était depuis longtemps admise en théorie; mais comme tant de vérités abstraites, elle planait dans les nuages, sans force, sans action suffisante; pour la faire entrer dans les âmes, il a fallu organiser une campagne de presse, s'emparer de l'imagination du public par des tableaux, des récits. *Op. cit.*, p. 77. De même le simple catéchisme ne suffit pas à enraciner les croyances religieuses; sans parler de l'action de la grâce, elles s'affermiront naturellement par les cérémonies et les cantiques, par les tableaux et les images, par les récits de la vie du Christ et des saints. La religion catholique en a toujours eu le sens profond; elle a toujours concrétisé les abstractions dans les faits, personnifié les vertus dans les saints qui les ont magnifiquement pratiquées, encouragé les arts qui parlent à l'imagination populaire.

A ce propos, qu'est-ce que « réaliser » une vérité, dans le style de Newman? C'est « faire passer une idée de l'intelligence, où elle est abstraite, dans l'imagination où elle se fait concrète, prend un corps et des muscles, et nous apparaît désormais individualisée, organique et vivante... Newman fut un merveilleux

réalisateur. On retrouve ici la psychologie profonde des procédés classiques de la mystique chrétienne et de ses exercices, tant individuels que collectifs. L'on peut envisager les méthodes manrézienne, sulpicienne ou autres, de méditation et d'oraison, comme des méthodes de « réalisation » détaillée de dogmes généraux. Et cela met en vive lumière tout le mécanisme et toute la finalité des « préludes », des « applications des sens » et des « affections et résolutions ». M. Baudin, *La philosophie de la foi chez Newman*, dans la *Revue de philosophie*, 1^{er} juillet 1906, p. 39; 1^{er} septembre, p. 263. Cf. J. de Tonquédec, *Études*, 20 mai 1907, p. 436. Newman a-t-il voulu dire davantage par cette « réalisation »? A-t-il cru, comme le pense M. Baudin, à une faculté distincte de la raison, à une faculté d'intuition qui serait la croyance, et qui, par une expérience directe, atteindrait le réel, surtout dans l'ordre des vérités religieuses? Avant et après lui, certains protestants ont admis une faculté semblable, sans nécessité et sans preuve. La foi, dit Morell dans sa *Philosophie de la religion*, est « l'intuition des vérités éternelles. » C'est « un organe spécial pour l'éternel et le divin », dit Eschenmayer, *Die einfachste Dogmatik*, Tubingue, 1826, p. 376. D'autres encore admettent pour la foi un sens spécial (*Gefühl*). Cf. Wilmers, *De fide*, p. 123. Mais nous ne pensons pas que le grand cardinal doive nécessairement être ainsi interprété. « Tout ce que Newman voulait dire, c'est que le réel affecte l'âme plus vivement, d'une manière plus dramatique que le notionnel. Il ne croit pas avoir rien inventé, une faculté inconnue moins qu'autre chose : il est seulement persuadé que l'abstraction est moins vivante que le concret. » M. E. Dimmet, *Newman et l'intellectualisme*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, juin 1907.

Autre manière de rendre une vérité concrète, et par là d'en augmenter la croyance : c'est de la vivre, de la faire descendre dans la pratique de la vie quotidienne. L'action extérieure ne crée pas la vérité comme le voudrait le pragmatisme, mais elle lui donne de la netteté, comme l'écriture précise et soutient la pensée. Quand on voit toutes choses à la lumière d'une grande vérité, quand on prend soin d'y conformer ses actes, quand surtout on arrive à se sacrifier parce qu'on en est convaincu, elle s'affermirait en nous par la sincérité et la richesse de ses applications. Alors nous la « réalisons » plus pleinement encore. Évitions seulement de prétendre qu'une conviction abstraite, ou peu efficace sur la vie, n'est nullement réelle; qu'un homme dans ces conditions n'a pas la foi, n'est pas chrétien. Ce serait une dangereuse exagération, qui nous achèverait vers cette erreur protestante, que la foi sans les œuvres n'est pas une vraie foi, qu'avoir la foi sans la charité n'est pas être chrétien. Voir le concile de Trente, sess. VI, can. 28, Denzinger, n. 720. Ce serait confondre l'état parfait de la foi, de la croyance, avec l'essentiel rigoureusement requis pour qu'il y ait foi, croyance. Newman n'avertit pas assez son lecteur de cette confusion à éviter, et nous la retrouvons chez des catholiques qui se réclament de lui. De ce que la vie mauvaise peut conduire à perdre la foi, n'en concluons pas que cette destruction des salutaires croyances se fasse toujours, et du premier coup, et qu'on ne croie plus à l'Évangile, du moment qu'on a quelque intérêt à ce que l'Évangile ne soit pas vrai. « La foi qui n'agit point » est in conséquence, privée de la perfection ultérieure à laquelle elle est ordonnée, exposée à périr, d'ailleurs insuffisante dans l'ordre moral. Mais dans l'ordre intellectuel elle peut être « sincère », et atteindre le vrai. Même pour le bien, elle n'est pas inutile : fondation de l'édifice qui reste inachevé, elle est une réserve pour l'avenir et peut servir plus tard.

Ajoutons à propos de l'imagination, que si nous l'admettons comme un auxiliaire de la croyance, nous

n'avons garde d'expliquer, avec Hume, la croyance tout entière par l'intensité de l'image, comme si les idées accompagnées d'un coloris plus vif et plus intense (*lively ideas*) arrivaient par cela seul à se faire donner à nos yeux une valeur objective, à faire croire à leur réalité. Cette hypothèse est contraire à l'expérience; le savant croit à des vibrations infinitésimales, d'une vitesse inimaginable, dans un milieu élastique qu'il ne peut se figurer; tous nous croyons à des objets que nous avons beaucoup de peine à imaginer, et en revanche nous tenons pour irréelles des choses que l'imagination nous dépeint avec la plus grande vivacité et la plus grande netteté.

6^e *Le sentiment*. — Son influence sur nos jugements est une vérité trop banale pour y insister. Observons seulement que cette influence est souvent occulte, de sorte qu'en obéissant à nos sentiments nous croyons obéir à la raison seule. « C'est que l'idée, par sa netteté, s'impose à l'attention qui la discerne facilement; au contraire, nous avons la plupart du temps une difficulté extrême à démêler nos sentiments, et parce que ce sont des états naturellement diffus, à contours vagues, et parce que trop subjectifs, peu faciles à communiquer, nous n'avons qu'un langage imparfait pour les exprimer; il leur a manqué ce puissant instrument d'analyse et de distinction qu'est le langage. » Payot, *op. cit.*, p. 178. Rien d'étonnant d'ailleurs à ce que l'intelligence, comme le dit saint Thomas, connaisse mieux ses propres actes que ceux de la partie affective. Ce fait explique : 1. comment on a pu nier l'influence si réelle de nos sentiments sur nos jugements; 2. comment on peut garder l'entière certitude d'une croyance, bien qu'elle soit en partie l'œuvre d'un sentiment subjectif et aveugle : averti, on commencerait peut-être à douter; mais, pour le moment du moins, cette influence reste ignorée; 3. comment le physique réagissant sur le moral, la sensation sur le sentiment, nous sommes certains ou incertains d'une même chose après une bonne ou une mauvaise digestion, optimistes dans la force et la joie de la jeunesse, pessimistes dans l'abattement et la tristesse de l'âge; 4. comment le sentiment mobile et vague, puissant un jour, est souvent affaibli le lendemain, ou tourné dans un autre sens, tandis que l'idée, le motif intellectuel, grâce à la conscience plus nette que nous en avons, grâce au langage qui la précise, grâce à son objet qui est la vérité objective et immuable, se fixe vite et solidement dans la mémoire, s'y réveille aisément, garde sa force toujours jeune; ainsi peut-elle, au moins à la longue, l'emporter sur l'émotion; ainsi n'est-il pas à craindre que notre intelligence soit toujours, même dans ses assertions les plus contrôlées, le jouet d'un sentiment émusqué qui la surprenne.

Au reste, la bonne direction des sentiments et des affections est pour la vérité un précieux auxiliaire. Et ce n'est pas seulement en supprimant des obstacles, en dominant les passions troublantes, que l'amour du bien influe sur la certitude des vérités morales et religieuses : il peut donner des lumières positives, une appréciation plus délicate et plus sûre, qui, à raison de son origine affective, se rattacheront à la catégorie de la croyance. « Il y a deux manières, dit saint Thomas, d'arriver à la rectitude du jugement. La première est l'usage parfait de la raison; la seconde est une sorte d'adaptation morale à l'objet dont il faut juger. Par exemple, en ce qui concerne la chasteté, celui qui possède la science des mœurs en juge correctement à l'aide des recherches de la raison; mais celui qui a l'habitude d'une vie chaste a un jugement très droit en cette matière grâce à une certaine harmonie sympathique entre lui-même et cette vertu, *per quamdam connaturalitatem ad ipsam*. *Sum. theol.*, II^a II^e, q. XLV, a. 2; cf. q. LI, a. 3, ad 1^{um}. N'admet-on pas également

qu'un homme d'honneur a le sens profond des délicatesses de l'honneur, et en juge mieux qu'un autre? qu'un homme de grande probité décidera bien les questions de probité et de justice?

7^e *L'influence d'autrui*. — Elle revêt deux formes très différentes, l'une nous prend par la raison, l'autre d'une manière plus mystérieuse par l'imagination et le sentiment.

1^{re} *forme : l'autorité du témoignage*. — Une fois prouvées la compétence et la véracité du témoin, c'est un véritable motif intellectuel, et l'une des sources les plus importantes de nos connaissances. Elle est tout dans les sciences historiques, beaucoup dans les autres sciences, et pas seulement pour leur vulgarisation, car les plus savants eux-mêmes doivent souvent se fier aux calculs et aux expériences des autres, et à l'autorité des spécialistes en dehors de leur partie; plus les branches de la science et les spécialités se multiplient, plus s'en rapporter à l'autorité devient nécessaire. Aussi a-t-on peine à comprendre le préjugé moderne qui oppose en rivale la raison à l'autorité, ainsi que la lumière aux ténèbres : comme si l'autorité n'était pas une raison. « Le langage et les opinions populaires, observe M. Balfour, ont enraciné profondément dans les esprits l'idée que l'autorité ne joue d'autre rôle dans l'économie générale de la nature, que d'offrir un asile à tout ce qui est par excellence bigot et absurde. » C'est que, pendant trois siècles, on s'est battu sur ces mots d'autorité et de raison. « Ce sujet, comme tous ceux ayant eu le privilège de faire naître des débats passionnés, a subi l'influence perturbatrice et envenimée du mot d'ordre des partis. » *Les bases de la croyance*, p. 154. 160. D'ailleurs, rien de nouveau sous le soleil : les gnostiques et les manichéens attaquaient déjà la foi à l'autorité, en lui opposant la raison et la science ou *gnose*. Un thème fréquent chez les Pères de l'Église consiste à leur montrer quel grand rôle la foi au témoignage des autres joue dans toute notre vie.

2^e *forme*. — Ce n'est pas seulement par leur autorité de témoins, par leur compétence de savants, que les autres hommes agissent sur nos jugements : ils ont une autre influence moins remarquée, mais souvent très efficace. On sait combien les mouvements de l'âme, exprimés sur les traits et dans tout l'extérieur, sont contagieux, avec quelle rapidité se communiquent spontanément la tristesse, les pleurs, le rire, l'enthousiasme, la terreur panique : soit sympathie des âmes, soit instinct d'imitation, soit effet nerveux. L'orateur persuade par la fascination de son regard, par l'énergie de son geste, par les vibrations, l'intensité et le timbre même de sa voix, par la fermeté sans hésitation avec laquelle il affirme. Les foules ont sur l'individu qu'elles enveloppent un pouvoir de suggestion encore plus grand.

Autres exemples. L'esprit de corps, de nationalité, dirige nos jugements en nous saisissant par le cœur, par les souvenirs, par l'amour du drapeau. La crainte ou le respect de ceux qui nous commandent, la sympathie pour nos amis, nous entraînent insensiblement à partager leurs croyances, leurs opinions. La tyrannie de la mode nous prend par l'amour-propre : nous aurions honte de paraître rustiques, naïfs, attardés, mal informés; nous voilà forcés de nous occuper de telle « actualité », et de répéter là-dessus le jugement qui circule, d'admirer tel artiste mis sur le pavois, d'adopter telle hypothèse en vogue, de condamner telle doctrine démodée. Ceux mêmes qui professent le culte de la raison se trouvent ainsi obéir à autre chose qu'à des raisons. « Le rationaliste, dit M. Balfour, rejette les miracles; et si vous l'entraînez à une discussion, il tirera sans doute des vastes magasins de la controverse ancienne une foule d'arguments à l'appui de son opinion. Mais ne croyez pas pour cela que son opi-

nion soit le résultat de ses arguments. Il y a gros à parier qu'argument et opinion se sont développés ensemble sous l'influence favorable de son *climat psychologique*. » *Op. cit.*, p. 167. Suivant la remarque du même écrivain protestant, « le pouvoir de l'autorité n'est jamais plus pénétrant et plus efficace que quand il crée une atmosphère ou un climat psychologique favorable à la vie de certains modes de croyances, défavorable et même fatal à d'autres, » p. 163. Après cette constatation, on serait mal venu de reprocher à l'Église le soin qu'elle a toujours pris de placer les âmes, et surtout les jeunes âmes, dans un milieu favorable à la foi, par opposition à la théorie libérale qui leur prescrit, pour arriver à la vérité morale et religieuse, de tout voir, de tout entendre, de tout lire, de comparer librement tous les arguments et tous les systèmes qui se combattent. « Les libéraux, disait W. G. Ward, tournent souvent en ridicule cette expression « une atmosphère catholique, » comme si c'était une figure de rhétorique, vide de sens, inventée pour tourner une difficulté. Nous soutenons, au contraire, qu'il n'y a jamais eu d'expression plus profondément philosophique... L'influence mystérieuse d'autres âmes foncièrement croyantes, avec lesquelles une âme est en contact, a de curieuses analogies avec ces influences physiques, qui constituent une atmosphère... Au moins pour la grande majorité, c'est cette sympathie contagieuse qui seule peut développer une manière saine de raisonner. » *Dublin Review*, octobre 1869, p. 436.

8° Enfin, la *volonté libre*. — Il dépend d'elle de mettre en mouvement presque toutes les causes de croyance signalées jusqu'ici. — 1. *Motifs intellectuels, ignorance des difficultés* : la volonté, sans doute, ne peut créer des preuves où il n'y en a pas ; mais c'est elle qui applique l'intelligence à chercher, à recueillir les motifs réels ou apparents qui peuvent se rencontrer, à leur donner un grand relief par l'attention, à en évoquer ensuite le souvenir ; tandis qu'elle la détourne des motifs contraires, des difficultés, ou bien les fait accueillir avec une critique malveillante, empêche l'esprit de se les assimiler, produit au moins l'oubli. « Nos croyances reposent sur nos souvenirs... Or, nous sommes les maîtres de notre mémoire d'une façon presque complète. Nous retenons ce qui nous intéresse, ce à quoi nous avons fait attention, et ce que nous ravivons par une attitude réitérée. Rares sont les souvenirs que nous conservons en dehors de ces trois cas. » Payot, *op. cit.*, p. 192. *Oportet ut homo sollicitudinem apponat et affectum adhibeat ad ea quæ vult memorari*, disait saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. XLIX, a. 1. — 2. *Imagination* qui concrète la croyance : la volonté peut lui faire appel, soit par les souvenirs, soit par les moyens extérieurs que fournissent les arts. — 3. *Action* : la pratique dépend de notre volonté, il ne tient donc qu'à nous de « vivre » nos croyances. — 4. *Sentiment* : par diverses réflexions qu'elle suscite, la volonté peut indirectement produire des sympathies comme des antipathies : elle peut détourner l'attention d'un sentiment qui s'éveille et profiter de sa mobilité même pour le mettre en fuite. — 5. *Habitude* : elle s'acquiert par la répétition des actes, qui dépend de la volonté. — 6. Enfin, il n'est pas jusqu'à l'*influence d'autrui* que nous ne puissions provoquer dans le sens que nous voulons, en nous mettant dans un milieu favorable au développement de telles croyances ; nos fréquentations, nos amitiés dépendent de nous.

Objection. — Mais nous sentons bien que les choses ne sont pas parce que nous les voulons ! On objecte donc à ces interventions de la volonté libre, qu'elles manqueront totalement leur but, en nous rendant à nous-mêmes nos jugements suspects : ainsi mêlés de doute, de suspicion, ils ne seront pas des *croyances*. « Toute volonté de croire qui dépasserait les raisons

de croire serait comme un mensonge qu'on essaierait de se faire à soi-même, et dont on ne réussirait pas à se convaincre. En un mot, *toute volonté de croire est inévitablement une raison de douter*. » E. Rabier, *Psychologie*, 3^e édit., p. 270. Toutefois l'expérience prouve que notre volonté peut travailler librement à l'établissement ou à la conservation d'une croyance, sans que celle-ci nous en devienne suspecte ni en soit ébranlée. C'est un fait. M. Payot en propose cette explication : « Ce long travail sur nos sentiments, nos observations, nos souvenirs, nos idées, que nous avons décrit comme toujours conscient, et nettement conscient, perd bientôt ce caractère. Dès que l'œuvre est dessinée, et que l'élan est donné, le travail d'*épuration* se fait de lui-même, en quelque sorte, et il échappe en grande partie à la conscience, » p. 195. On ne se souvient même plus que la volonté libre a autrefois donné l'impulsion, dès lors plus de raison de suspecter les résultats. Mais cette explication qui ne vaut que pour certains cas, a besoin de se compléter par cette autre : l'objection part d'un faux supposé, c'est-à-dire que toute croyance où la volonté interviendrait consciemment serait par là même viciée aux yeux de la raison, la *volonté libre ne pouvant jamais avoir d'intervention raisonnable et légitime dans la croyance*. Supposition gratuite et fausse, comme nous allons le faire voir.

IV. CRITIQUE DE LA VALEUR DES CROYANCES. — Jusqu'ici nous avons traité les croyances en psychologues, à peu près comme on étudie la genèse d'une passion, sans s'inquiéter de savoir si elle est conforme ou non à la règle des mœurs. L'idéalisme subjectiviste de quelques-uns de nos contemporains qui ont étudié la croyance (M. Payot, par exemple) les empêche d'aller plus loin : quand ils ont décrit le mécanisme de la croyance, et jusqu'où il peut dépendre de la force arbitraire et brutale de la volonté, c'est tout : cette volonté est-elle honnête dans certaines conditions, conforme à la règle de la droite raison, cette croyance a-t-elle dans certaines conditions une valeur objective, ces problèmes, les plus difficiles de tous, n'existent même pas pour eux, et pour quiconque emprisonne le sujet pensant en lui-même. Ils n'existent pas non plus pour le « pragmatisme » de M. W. James, pour « l'humanisme » de M. Schiller ; chez eux c'est la croyance qui crée la vérité ! Nous n'avons pas dans cet article à réfuter de tels systèmes, qui ne donnent pas de la croyance elle-même une théorie spéciale, ni à défendre contre eux l'objectivité de la connaissance : nous la supposons comme un point fondamental, et en conséquence, nous ne nous reconnaissons pas le droit d'esquiver le difficile problème. Il nous faut donc passer de la psychologie à la critique, et abordant sous un nouveau point de vue l'influence des diverses causes et surtout de la volonté, séparer tout d'abord les influences abusives et celles qui ne le sont pas.

1° *Croyances illégitimes, ou mal formées*. — 1. Les unes viennent des passions déréglées, qui tendent à pervertir le jugement moral. N'insistons pas sur un sujet bien connu ; qu'il suffise de citer saint Thomas : *Secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniri quod non videtur ei extra passionem existenti*. *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. IX, a. 2. Il compare la perversion des jugements par les passions à ces fausses appréciations du goût, qui proviennent de l'altération de l'organe ; *dispositionem linguæ sequitur judicium gustus*. I^a II^æ, q. LXXVII, a. 1. Si par la répétition des actes la passion se change en vice, si la volonté ne réagit pas, ce qui n'était d'abord qu'un jugement hésitant peut se transformer en jugement ferme, en croyance illégitime dont la volonté sera responsable, l'ayant librement laissée se former.

2. D'autres croyances illégitimes sont plus directement et plus positivement le fait de la volonté libre. S'il est physiquement impossible pour elle de produire la

croyance sans aucun motif intellectuel, voir col. 2377, il ne l'est pas d'échafauder sur un motif peu sérieux une certitude subjective, en faisant glisser l'esprit de l'opinion hésitante à la ferme croyance, c'est-à-dire en supprimant le doute sérieux et prudent qui se mêlait à l'opinion. L'expérience prouve jusqu'où peut aller l'opiniâtreté dans un système, et comment l'on peut proclamer très certaines des théories qui ne le sont que pour leur auteur. « Certitudes en paroles, dira-t-on : affirmation des lèvres, et non pas de l'esprit. » Au début, oui, l'esprit avait plus ou moins conscience d'affirmer trop fortement, la volonté cherchait à s'encourager et à s'étourdir du bruit des paroles. Mais en s'obstinant elle finit par avoir raison du scrupule intérieur, du malaise primitif; l'esprit finit par affirmer avec sérénité, il ne distingue plus cette certitude factice des certitudes les mieux fondées. « La certitude d'adhésion, dit saint Thomas, appartient non seulement à la croyance vraie, mais encore à la croyance fausse; car la croyance, comme l'opinion, se divise en vraie et en fausse; et l'on adhère avec la même fermeté à l'erreur qu'à la vérité. » *Quodlib.*, VI, a. 6.

Ainsi le fait est matériellement possible. Est-il légitime? Non. Si la volonté a le pouvoir de régir et de mouvoir toutes les facultés humaines et même l'intelligence, comme un père de famille gouverne tous les membres de la société domestique, elle a aussi le devoir de « se conduire en bon père de famille », de ne pas léser les facultés, de ne pas les employer contre leur propre nature. Or, la nature de l'intelligence est d'affirmer comme certain ce qui paraît certain, mais aussi comme probable ce qui ne paraît que probable. « C'est une partie de bien juger que de douter quand il faut, dit Bossuet. Celui qui juge certain ce qui est certain, et douteux ce qui est douteux, est un bon juge. » *Connaissance de Dieu*, c. I, n. 16, p. 68. La volonté n'a donc pas le droit d'arracher l'intelligence à un doute sérieux et prudent, pour la précipiter dans l'affirmation absolue. Lui donner ce droit, ce serait justifier tous les fanatismes, toutes les illusions, toutes les folies. Il est vrai, quelques penseurs contemporains ne craignent pas ces redoutables conséquences. M. Payot, ne trouvant à la morale aucun fondement certain, parce qu'il faut pour la fonder, d'après lui, pénétrer dans « l'inconnaissable », croit toutefois sortir de la « crise morale » par la volonté qui fera du certain avec de l'incertain, qui sur la base branlante d'une « hypothèse métaphysique » de son choix, bâtit la ferme édifice de la croyance, et décrètera qu'il n'y a plus à douter : *sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas*. « La moralité, dit-il, est une affaire de choix intelligent entre les hypothèses métaphysiques concernant la signification de la vie humaine, mais le choix fait, nous avons le pouvoir de le transformer en une croyance d'une énergie incoercible. » Préface, p. XII.

Par tout ce qui précède on voit combien fausse est la thèse qui, au nom d'un intellectualisme exagéré niant l'influence de la volonté sur nos jugements, proclame que personne n'est responsable de ses états d'esprit, conviction, doute, etc. : pas plus qu'un miroir n'est responsable de refléter ce qui se présente à lui. C'est la thèse, par exemple, de Samuel Bailey dans ses *Essays on the formation and publication of opinions*. Il est vrai, dans les questions difficiles et complexes, bien des hommes sont parfaitement excusables de douter de la vérité, parce que n'ayant pas tous les éléments nécessaires, sans qu'il y ait de leur faute, ils sont dans l'impossibilité de croire, ou bien parce qu'ils subissent à leur insu l'influence de sentiments ou de préjugés dont ils ne sont pas responsables; tous les théologiens admettent qu'il y a des incroyants auxquels la foi n'est pas suffisamment présentée pour qu'ils soient tenus de croire, qu'il y a des hérétiques de bonne foi, des erreurs invincibles et excusables, même contre la foi naturelle;

que la théorie, qui fait de toute erreur un péché, est extrême et fausse. Mais c'est tomber dans l'autre extrême, et contredire également la révélation et la raison, que de considérer généralement les convictions et les doutes comme des fatalités de l'esprit, dont notre personne morale ne serait jamais responsable. Elle l'est souvent : soit qu'elle se montre actuellement infidèle à sa conscience qui l'avertit, soit que le mal remonte plus haut et que la responsabilité apparaisse plus indirecte et plus éloignée.

2^o *Croyances légitimes dont le motif intellectuel n'a qu'une suffisance relative.* — Prenons comme exemple les croyances que nous voyons l'enfant retirer de son éducation. Ce ne sont pas des assertions chancelantes, des opinions; ce sont bien des convictions très fermes, des croyances. Quelques vérités, d'une démonstration courte et facile, sont retenues par l'enfant avec leur démonstration même : alors la certitude vulgaire qu'il en a ne diffère pas essentiellement de la certitude scientifique, bien qu'elle manque de formules précises, d'analyse et de réflexion. Mais la plupart des convictions de l'enfant ne s'appuient que sur des motifs intellectuels qu'un esprit plus développé jugerait insuffisants pour lui-même, par exemple, celui-ci, perçu à l'état confus et implicite : « Mes parents me disent la vérité. » Ce motif, qui ne suffirait pas à tout le monde, a pour lui une suffisance relative, grâce à la coopération de certaines causes que nous avons étudiées, voir col. 2372 sq., l'ignorance des difficultés, l'imagination et l'action, le sentiment, l'influence d'autrui, l'habitude. Ces circonstances subjectives suppléent à ce qui manque au motif objectif pour produire la fermeté d'adhésion. Mais par le fait même qu'elles sont subjectives et n'ont pas dans le détail un lien nécessaire avec la vérité, elles ne garantissent pas chacune des croyances qu'elles contribuent à former, si vraies soient-elles par ailleurs; elles permettent même à l'ivraie de croître au milieu du bon grain.

Et cependant cette ferme adhésion de l'enfant est légitime, et suffisamment justifiée; car non seulement elle est conforme au naturel développement de l'esprit, mais elle est la base nécessaire de l'éducation intellectuelle et morale. Veut-on que, sous prétexte de supprimer toute chance d'erreur, les enfants se mettent à douter des plus graves assertions de leurs parents et de leurs maîtres, remplacent la croyance par l'opinion, fassent de la critique, exigent des documents? Qu'arrivera-t-il? Ils entreprendront des enquêtes impossibles à leur âge, ils n'aboutiront qu'à se rendre ridicules, ils manqueront des bases nécessaires de toute science, des vérités indispensables à la vie, ils rendront impossible l'éducation de leur esprit et de leur cœur, ils tomberont dans un scepticisme précoce, qui les rejettera dans l'animalité et qui sera bien autrement difficile à guérir que la trop naïve crédulité de l'enfance. Cf. Balfour, *op. cit.*, p. 155, 171. Et ce qui est vrai pour les enfants l'est aussi pour la grande multitude des esprits que les conditions de la vie condamnent à ne pas monter, intellectuellement, beaucoup plus haut, surtout dans les peuples peu ou point civilisés. Voilà ce qu'auraient dû méditer ces rationalistes et ces critiques, grands dévôts de la « vérité à tout prix », toujours préoccupés du but négatif d'arracher à quelque prix que ce soit tout préjugé et toute erreur, même inoffensive, et pas assez soucieux du but positif de donner à tous les esprits la formation la plus nécessaire et la santé fondamentale. Ils ressemblent à ces scrupuleux de l'hygiène, qui passent leur vie à fuir toutes les maladies, qui absorbent leurs forces dans les soins les plus minutieux, et nuisent à leur santé en y pensant toujours. « De même, observe Ward, si tous les hommes étaient ainsi occupés à élaguer ce qu'il y a de trop dans leur adhésion intellectuelle, et à renverser les certitudes dont ils ne peuvent

pas suffisamment rendre compte, ils diminueraient misérablement leurs énergies pour une plus importante action. » *Dublin Review*, avril 1871, p. 258.

Mais alors vous fondez la vie intellectuelle sur l'erreur? — Non; quand l'enfant part de ce principe: « Mes parents me disent la vérité, » cette base de son éducation n'est pas une erreur, c'est une de ces propositions ordinairement vraies, vraies sauf exception, que nous appelons des « lois morales » comme celle-ci: « Les mères aiment leurs enfants. » Les exceptions, l'enfant ne les discernera pas, et il sera parfois trompé en tirant de son principe une application particulière, sans réfléchir que ce principe comporte des exceptions et n'est pas applicable toujours. Mais enfin, étant donné l'amour naturel des parents pour leurs enfants, et le soin qu'ils ont de bien les instruire et de leur transmettre les vérités de sens commun, patrimoine du genre humain, le principe reste généralement vrai, et seul propre à fournir à l'enfant les vérités dont il a besoin.

Vous contestez donc à la raison ses droits, et comme l'école traditionaliste vous cherchez en dehors d'elle un critérium du vrai? — Non; si nous admettons d'autres causes légitimes, dans la formation des croyances, « ce n'est pas parce que, dans un accès de désespoir intellectuel, nous aurons été poussés à regarder la raison comme une illusion, ou que de propos délibéré nous aurons résolu de nous soumettre désormais au courant irrationnel ou non-rationnel, mais bien parce que la raison elle-même nous assure qu'à tout prendre cette voie est encore la moins irrationnelle de celles qui s'ouvrent devant nous. » Balfour, *op. cit.*, p. 186. Ainsi la raison philosophique elle-même approuve, d'une manière générale et indirecte, des croyances dont elle n'a pas l'initiative ni la principale direction: à peu près comme un supérieur approuve facilement des coutumes qui se forment en dehors de son action.

Mais, en élargissant ainsi la suffisance des motifs intellectuels, en la faisant relative aux individus, vous méconnaissiez le caractère absolu de la vérité et de la vraie certitude! — Cette objection vaudrait, si nous mettions sur la même ligne les motifs intellectuels que nous déclarons suffisants seulement pour l'esprit peu développé, et ceux qui suffisent d'une manière absolue, en d'autres termes, ceux qui ont une valeur purement individuelle, et ceux qui ont une valeur universelle. Or il n'en est rien: aux seconds seulement nous reconnaissons la vérité liée d'une manière infaillible, et pour tous les cas; avec les premiers il y a chance d'erreur, il n'y a pas certitude infaillible et proprement dite, mais certitude par analogie, certitude « relative » ou « respectueuse », comme l'entendent de nombreux théologiens en traitant de cette crédibilité qui chez les enfants et les simples précède la foi divine. Voir CRÉDIBILITÉ. Des deux éléments de toute certitude, *fermeté* dans la conviction, perfection des motifs liés *infailliblement* au vrai, cette certitude relative ne possède que le premier. Elle se distingue pourtant de la croyance illégitime, par le fait que l'esprit de l'enfant n'est pas averti de l'imperfection de ses motifs, et qu'il agit avec *prudence*, la prudence étant essentiellement relative aux circonstances et n'exigeant pas du sujet plus qu'il ne peut connaître. Par ailleurs, cette certitude relative, en tant qu'elle exclut le doute, tranche nettement sur la simple opinion, sur le jugement probable. A vrai dire, en se plaçant au point de vue tout extérieur d'un observateur parfaitement éclairé, les motifs intellectuels de cet enfant pourraient prendre le nom de « probabilités », parce que leur effet sur l'esprit de cet observateur ne pourrait s'élever au-dessus d'un jugement probable; mais pour le sujet lui-même en qui réside cette certi-

tude relative, rien n'apparaît alors comme purement probable; pas d'opinion chancelante, mais fermeté d'adhésion. On voit dans quel cas et dans quel sens on pourrait expliquer bénévolement Newman, quand il dit que la foi, même la foi divine, est fondée sur des « probabilités ». Mais cette assertion, qui sonne mal, est faussée dans sa généralité. Voir le décret *Lamentabili*, prop. 25^e.

Comment une croyance formée dans l'enfance peut ensuite, par l'apport d'éléments nouveaux et de preuves meilleures, monter d'une certitude relative à une certitude infaillible et absolue; comment un esprit développé peut raisonnablement garder la foi de son enfance avec plus de lumière, c'est une question qui se pose à propos de l'irrévocabilité de la foi divine, et que nous n'avons pas à traiter ici. Voir FOI. Qu'il suffise de noter que l'on a de nos jours attaqué avec trop de généralité et peu de justice ces « raisonnements de justification » d'une croyance: ce qui serait la condamnation en bloc de toutes les apologétiques. « Une croyance, une opinion, un préjugé nés du caractère ou de l'éducation, dit M. Ribot, *La logique des sentiments*, p. 113, agissent inconsciemment sur les explications et les théories qui prétendent sincèrement à l'objectivité scientifique... La forme est celle de la logique rationnelle. La structure du raisonnement est ferme, sans lacunes, irrécusable; mais c'est un état d'âme extra-rationnel qui a l'initiative et la haute direction. Ce qui paraît démonstration n'est que *justification*. La logique de la raison semble maîtresse; en réalité elle est servante... A côté de cette forme de raisonnement dont la valeur objective est si faible, » etc. Pourquoi serait-elle toujours « si faible »? Qu'importe l'initiative du sentiment, si les preuves trouvées sont bonnes par ailleurs? N'ai-je pas la critique, les méthodes, pour les examiner et les juger? Parce qu'un argument favorise ma foi, suis-je forcé de le reconnaître comme bon? Saint Thomas a-t-il approuvé l'argument de saint Anselme en faveur de l'existence de Dieu? Cette condamnation *a priori* de tout raisonnement introduit par un sentiment n'irait à rien moins qu'à refuser à l'homme toute vérité objective, puisqu'il ne cherche la vérité que parce que d'abord il aime à la posséder. Aussi M. Ribot se réfute-t-il lui-même dans la conclusion de son livre, p. 193: « Par hostilité contre l'esprit scientifique, on s'est plu à soutenir que la recherche et la possession de la vérité n'ont pas une valeur absolue, en alléguant cette raison qu'elles sont le résultat d'une préférence, qu'on les choisit parce que cela plaît... Ceci est simplement une preuve du rôle primordial de la vie affective dans toutes les manifestations de l'esprit, thèse que j'ai soutenue ailleurs sans restriction et que je ne suis pas disposé à contester. Mais préférer la vérité n'est pas la constituer. Elle est ce qu'elle est, indépendante de nos préférences et de nos répudiations. » M. Ribot admet du reste (soyons-lui reconnaissants) que les idées préconçues et les poussées affectives ne sont pas seulement le fait des apologistes, mais aussi des philosophes. Il cite Nietzsche, qui s'empare contre « la tartuferie du vieux Kant, nous attirant dans les voies détournées de la dialectique qui mènent à son impératif catégorique », et contre tous les philosophes « qui font semblant d'avoir découvert leur opinion par le développement spontané d'une dialectique froide, pure, divinement insouciant. » Et il ajoute que Nietzsche « est lui-même un très bel exemple du défaut qu'il critique. »

3^e Croyances légitimes dont le motif intellectuel a une suffisance absolue. — Nous avons jusqu'ici supposé un motif intellectuel de valeur médiocre, insuffisant pour l'universalité des esprits au jugement de ceux qui sont le plus à même d'en juger: soit que cette insuffisance dérive de la nature du motif, soit qu'elle

proviennent seulement de la façon imparfaite dont il est présenté à l'esprit. En présence de cette lumière par trop incomplète, nous avons distingué trois sortes d'affirmations : l'*opinion*, qui sur cette lueur se hasarde à affirmer, mais, perçant à jour la médiocrité du motif, tempère son affirmation par un certain doute, qui est prudent ; la *croyance illégitime*, où la volonté, malgré la conscience de l'insuffisance du motif, tend, par un coup de force, à supprimer le doute prudent contre les lois de l'intelligence, et arrive à obtenir une certitude d'entêtement ; enfin la *croyance légitime*, où la certitude d'adhésion est obtenue sans imprudence, parce qu'on n'est pas assez éclairé pour découvrir la médiocrité du motif, qui se trouve ainsi pourvu d'une *suffisance relative*, au moins avec le concours de certaines suppléances d'ordre affectif.

Passons au cas d'un motif tel que les meilleurs juges l'estiment vraiment digne, par sa valeur intrinsèque et sa manifestation, d'obtenir la certitude proprement dite. En face d'un tel motif, est-il possible que certains esprits conservent parfois un doute qu'à bon droit nous qualifierions d'imprudent ?

1. *Existence de doutes imprudents et déraisonnables.* — L'expérience la prouve. Voyez le sceptique, rejetant les vérités que la nature humaine, que l'ensemble de l'humanité reconnaît comme les plus palpables et les plus assurées, par exemple l'existence d'un monde extérieur distinct de nous-mêmes. Quand il nous affirme qu'il en doute réellement, ne disons pas avec certains dogmatistes que c'est mauvaise foi ou folie ; le sceptique leur retourne ces gros mots : « il en résulte qu'il n'y a plus en présence que des gens qui s'injurient, ou qui se renvoient mutuellement au médecin. » P. Laberthonnière, *Dogmatisme moral*. Dire que c'est folie, ce n'est point d'ailleurs parquer les sceptiques en dehors du genre humain, comme des êtres à part dont l'étude ne nous regarde pas. D'après les meilleurs aliénistes, le monde est peuplé de « demi-fous » ; et c'est une étrange illusion des rationalistes, des libéraux, des réformateurs de la société par la science, que de supposer dans chaque individu une raison parfaitement saine, qui manque en un grand nombre, bien plus, une raison idéalement parfaite, qui n'existe nulle part ici-bas. Le scepticisme, à des degrés divers, s'étend donc fort loin. « Les pensées de doute, même de scepticisme universel, se présentent à l'intelligence et la sollicitent ; parfois elles sont si importunes, si pressantes, si absorbantes, qu'elles peuvent troubler gravement le fonctionnement du système sensitif, dont l'exercice normal est cependant nécessaire pour le bon fonctionnement de la raison et de la libre volonté. Ces épreuves, ces tentations de la foi ne changent assurément rien aux rapports objectifs de l'intelligence et de la vérité. » Didot, *Logique surnaturelle objective*, p. 611.

Voyez encore le scrupuleux. Le bon sens, les directeurs qu'il consulte, les principes de morale qu'il connaît, lui disent assez haut qu'il peut agir en sûreté de conscience, qu'il n'a point failli dans telle action. Malgré tout, il craint où il ne faudrait pas craindre, il doute où il ne faudrait pas douter. Maladie tant que vous voudrez, mais maladie atteignant plus ou moins beaucoup d'âmes, très dignes d'intérêt et de pitié.

Il faudrait décrire ici bien d'autres classes d'esprits : ces timides par tempérament ou par habitude, qu'épouvante trop facilement toute objection, qu'elle soit sérieuse ou purement sophistique ; ces soupçonneux qui flairent partout des pièges, et reculent devant toute affirmation catégorique ; ces originaux pour qui l'essentiel est de penser autrement que les autres ; ces esprits légers, vite fatigués de la vérité, devenue banale pour eux, et commençant à en douter, et lui préférant une sottise pourvu qu'elle soit nouvelle ; ces

entêtés de leur propre jugement, s'armant de tous les sophismes pour défendre l'erreur où ils se sont engagés ; ces esprits trop modestes au contraire, trop déliants d'eux-mêmes, trop préoccupés de ce qu'on dit autour d'eux, et dans l'évidence même n'osant se prononcer parce qu'un prétendu penseur aura dit le contraire ; ces hommes d'une seule méthode, qui voudraient par exemple des démonstrations mathématiques dans les choses morales, et doutent quand ils n'en ont pas ; ces dialecticiens aussi subtils que les sophistes grecs, et chez qui le raisonnement, comme dit Molière, a banni la raison. « Il y a donc une préparation du doute obstiné et systématique, comme il y a une préparation de la certitude. Un esprit soupçonneux, jaloux, qui se tient à distance, qui s'exagère ses droits, qui prévoit sans cesse des offenses, un esprit froid, capricieux, incertain, y sera naturellement enclin : ce sera merveille s'il y échappe. » Bazaillas, *La crise de la croyance*, p. 148.

Il existe donc le doute imprudent et déraisonnable, qui n'a aucun droit de rester dans l'esprit, et qui pourtant y séjourne par suite d'un état morbide, en sorte que l'intelligence en soit réduite à appeler la volonté à son secours, pour être par elle fixée dans la certitude. *Voluntas determinat intellectum... propter imbecillitatem intellectus*, dit saint Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. II, a. 2, sol. 1.

Tandis que notre corps est la proie de tant de maladies et nos nerfs de tant de faiblesses, de neurasthénies et de névroses, il serait étrange que nos états d'esprit, comme la conviction et le doute, n'aient jamais rien de déséquilibré, liés comme ils sont à ce corps et à ces nerfs. L'expérience, si on veut bien la consulter, démolit ces naïves illusions d'un optimisme *a priori*, qui ferme les yeux sur les infirmités de la raison, tant qu'elles ne vont pas jusqu'à exiger une maison de santé. A part ce cas extrême, qui tombe du ciel sans préparation et sans prodromes, toute raison humaine est pour l'optimisme rationaliste un instrument de précision dont l'aiguille ne se trompe jamais ; quand, en face des motifs présentés, elle subit la moindre oscillation du doute, il est de toute nécessité que les preuves soient défectueuses ; quand elle prend la position fixe de la certitude, il faut que les preuves soient parfaites et que la vérité objective soit. Qu'on ne vienne donc pas leur parler de précautions à prendre contre les moments de crise et de défaillance, d'industries de la volonté pour fortifier une croyance fondamentale, pour se mettre dans un milieu favorable à sa conservation. L'instrument de précision doit pouvoir se conserver tout seul ; et la liberté avec laquelle on l'exposera à tous les risques, guérira les cassures qu'elle lui fera. Avez-vous donc peur du libre exercice de la raison ? C'est avoir peur de la vérité ; c'est n'en avoir pas l'amour sincère ; c'est fausser l'intelligence pour lui faire dire ce qu'on veut, etc. Voilà la thèse rationaliste et libérale. Mais nous, qui avons de la raison humaine une idée plus humble, l'ayant observée en nous-mêmes et dans les autres, nous trouvons tout naturel qu'elle ait besoin d'hygiène comme le corps, et que l'homme, même instruit, travaille par sa libre action à fortifier une croyance, non que les preuves en soient faibles, mais parce qu'elle est de sa nature exposée aux sophismes des passions, parce que l'homme est faible surtout à certains moments, et parce qu'il est sage de tout prévoir et de se prémunir contre sa propre faiblesse.

2. *Rôle de la volonté dans l'élimination du doute imprudent.* — Si le doute est suspect de déraison, dira l'optimiste dont nous parlions, l'intervention de la volonté est inutile. L'intelligence, en reconnaissant cette déraison, est fixée par elle-même dans la certitude contraire. Ou du moins qu'elle se remette à l'étude, qu'elle fasse de nouvelles recherches, le doute devra finir par se dissiper tout seul.

Eh bien ! dites au sceptique d'entreprendre de nouvelles analyses, au scrupuleux de se plonger dans de nouvelles études morales : cette voie, loin de les sortir de leurs doutes, les y embourbera davantage. Pourquoi ? Parce que ces doutes viennent de ce qu'ils exigent à tort une clarté impossible, qu'ils n'auront jamais. Et alors même que les doutes imprudents seraient susceptibles d'une solution intellectuelle et directe, combien de temps serait nécessaire à un esprit plus ou moins malade ? Doit-on, en attendant, le laisser languir dans une région inhabitable, dans un état malsain ?

Le coup de force de la volonté ne sera donc pas inutile. Sera-t-il suffisamment justifié ? Oui, puisque le doute dont il s'agit est sans valeur, et que le malade lui-même le reconnaît dans ses instants lucides, quand, par exemple, il est rappelé au bon sens par le contact des réalités de la vie. « Je mange, je joue au tritrac, disait le sceptique Hume, je parle avec mes amis, je suis heureux de leur compagnie, et quand après deux ou trois heures de récréation, je reviens à mes spéculations, elles me paraissent si froides, si en dehors de la nature, si ridicules, que je n'ai pas le courage de continuer. Je me vois absolument et nécessairement forcé de vivre, de parler, de travailler comme les autres hommes dans le train commun de la vie. » Fort bien : mais il retournera bientôt à ses « spéculations » et à son doute. Seule, la volonté est capable de lui donner, non pas la lumière trop passagère qui déjà s'impose à lui par intervalles, mais l'état subjectif de certitude, qui comporte un certain repos de l'esprit, une certaine fixité dans la vérité. Seule aussi, elle est capable de mettre fin à ces oscillations malades entre « douter » et « ne pas douter », par lesquelles saint Ignace définit si bien l'état du scrupuleux. *Sentio in hoc turbationem, scilicet, in quantum dubito, et in quantum non dubito : istud est proprie scrupulus. Exercitia S. Ignatii de Loyola*, trad. Roothaan sur l'autographe espagnol, Paris, 1865, p. 195. Invoquera-t-on contre cette analyse le principe de contradiction ? Un même esprit peut-il en même temps douter et ne pas douter ? Il le peut au moins dans une succession rapide, où il passe continuellement de l'un à l'autre par une sorte d'oscillation. D'ailleurs, les sentiments ne craignant pas la contradiction autant que les idées, quand deux états d'esprit contradictoires sont d'origine affective, ou du moins l'un d'entre eux, une coexistence est possible. « Fréquemment, la contradiction existe chez un homme entre une affirmation raisonnée et une affirmation affective... Il y a peu de gens, même très rationalistes, qui n'aient quelque superstition éphémère qu'ils tiennent d'ailleurs pour absurde. On a connu des esprits forts qui jugent impossible l'apparition d'un fantôme ou d'un revenant et qui pourtant en ont peur dans l'obscurité. » Th. Ribot, *La logique des sentiments*, p. 55.

Réfléchissant donc à ces perpétuelles et douloureuses alternatives, à l'état anormal où elle est plongée, aux réclamations passées du bon sens contre ces doutes, l'intelligence elle-même les condamne et si elle ne trouve pas de nouvelles solutions spéculatives, découvre du moins la lumière d'un principe réflexe et pratique : « En pareil cas, la volonté a le droit d'intervenir. » Subissant l'évidence de ce principe, elle en dérive ce jugement pratique de « crédibilité », également évident, qu'en ce moment il est bon, il est prudent pour la volonté d'entrer en action. Voir CRÉDIBILITÉ. C'est le malade qui reconnaît la nécessité de l'intervention médicale.

Et comment opérera la volonté ? Reconnaissons-le d'abord, elle peut recourir à une sorte d'hygiène intellectuelle et morale, combattre patiemment ces défauts de l'esprit ou du caractère dont nous avons donné plus haut des exemples, et qui sont la cause profonde de la maladie du doute, combattre aussi cette passion actuelle-

ment régnante, qui met sur pied les sophismes de l'intelligence pour défendre son propre terrain. Car souvent, comme dit Pascal, « tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment... La raison est ployable à tout sens... » *Pensées*, t. II, p. 199. Il y a des raisons qu'on trouve après, et que la passion seule fait trouver, p. 200. Si la passion tombait, ces raisons ou objections tomberaient avec elle. « J'aurais bientôt quitté les plaisirs, disent-ils, si j'avais la foi. Et moi je vous dis : Vous auriez bientôt la foi, si vous aviez quitté les plaisirs, » p. 159. A l'athée, il dit : « Travaillez donc, non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions, » p. 153. Seulement, cette voie d'un traitement moral est plutôt à longue échéance ; on se demande s'il n'y aurait pas une voie plus courte et plus rapide pour la volonté. L'hygiène, l'adoption d'un régime sévère, est de rigueur : mais elle ne remplace pas l'opération chirurgicale parfois nécessaire, et n'a pas un si prompt résultat.

Que fera donc la volonté ? Chaque fois que les sophismes ramèneront le doute dans l'esprit, elle appliquera l'intelligence à les mépriser, c'est-à-dire à réitérer la condamnation sommaire qu'elle en a prononcée : sur quoi, la volonté usera du pouvoir qu'elle a d'approcher ou d'éloigner l'intelligence d'un objet, de produire l'attention ou l'inattention ; elle la rendra inattentive à ces difficultés méprisées, qui disparaissant du champ de la pensée, ne pourront comme auparavant y faire germer le doute. Ainsi le voyageur qui chemine la nuit, saisi de terreur à l'idée d'un péril fantastique, n'a qu'à mépriser ces vaines imaginations et à les chasser de sa pensée en s'occupant d'autre chose, pour faire cesser la crainte dans son âme. En même temps qu'elle enlève l'obstacle, la volonté applique de nouveau l'intelligence aux raisons pour, aux motifs déjà vus, excellents par eux-mêmes qui, l'obstacle disparu, produiront naturellement la certitude, et l'expliqueront intellectuellement. Cette certitude pourra d'autre part être appelée *volontaire*, à raison d'une influence toute spéciale de la volonté, et par opposition à la certitude arrachée par une évidence mathématique, où toute difficulté est scientifiquement résolue, où aucune n'est écartée de force, par voie de condamnation sommaire et de mépris. C'est à peu près ainsi qu'un vieux docteur de Sorbonne, Ysambert, expliquait l'influence de la volonté libre dans le cas de la foi divine : *Licet ex parte objecti divinæ fidei occurrant aliquæ sufficientes rationes* (voilà les motifs intellectuels de croire suffisants en eux-mêmes), *aliæ tamen etiam occurrunt in contrarium ex parte sensuum, quæ generant difficultatem credendi* (voilà les difficultés qui motivent le doute imprudent)... *Hinc fit ut noster intellectus ad sese determinandum indigeat pia eaque libera motione voluntatis, quæ applicet intellectum ut consideret et expendat tenacius et fortius illas rationes quæ sunt pro dando assensu* (voilà l'esprit appliqué aux raisons de croire), *animadvertatque quam frequenter rationes illæ in humano sensu fundatæ deprehendantur fallaces, nisi corrigantur aliquo superiori judicio* (voilà une condamnation sommaire des motifs contraires, qu'il appelle plus loin *rationes apparentes et secundum sensum plausibiles*). Il dit encore : *Determinatio illa (intellectus per voluntatem) consistit in ita applicando intellectu objectis sibi ad credendum propositis ut fortius et majori consideratione intendat divinæ revelationi, quam humanis rationibus pro contraria parte occurrentibus. De fide*, disp. XXIII, a. 4 et 5. Cette explication convient à la croyance en général, et n'a rien qui la réserve exclusivement à la foi divine. Quant à celle-ci, nous ne prétendons pas avoir donné une explication complète du rôle qu'y joue la volonté, et qui paraît plus complexe. Voir FOI.

L'oscillation malade entre la croyance et le doute,

et la nécessité d'une intervention de la volonté et de la grâce, se font plus vivement sentir dans les combats violents d'un homme en qui s'opère un grand changement de vues; par exemple dans une conversion à la foi. « Le nouvel ordre d'idées est sans harmonie avec l'ancien, et nous ne pouvons nous attendre à les voir se combiner tranquillement ensemble. Il y aura une période de trouble et de fermentation jusqu'à ce que tout soit en place et qu'on soit dégagé des vieilles ornières de la pensée, du sentiment et de l'action... Perplexe et chancelant, c'est bien alors qu'on s'écriera (avec cet homme de l'Évangile) : Je crois, Seigneur, mais aidez-moi dans l'espèce d'incrédulité qui me reste. » Venn, *Characteristics of belief*, p. 78.

3. *Objections de l'intellectualisme exagéré contre la légitimité de cette intervention de la volonté dans la certitude.* — « La volonté, dit Élie Rabier, *Psychologie*, p. 270, n'est pas une preuve et ne peut tenir lieu de preuve; elle ne peut pas faire que ce qui est, ne soit pas, ou que ce qui n'est pas, soit. » — Mais nous ne parlons pas de prendre la volonté comme preuve; nous supposons les preuves existant déjà. Nous ne parlons pas d'ajouter à ces preuves la volonté comme une preuve complémentaire : addition monstrueuse entre choses hétérogènes et incommensurables. De même que la volonté (c'est une comparaison de Gladstone), quand elle applique son action aux muscles du bras, ne fait pas plus de muscles, ainsi quand elle applique son influence à l'intelligence, elle ne fait pas plus de preuves. Son action n'en est pas moins nécessaire dans les deux cas. Elle ne peut faire la vérité comme le dit le pragmatisme, ni changer l'objet : mais elle peut changer le sujet, et guérir un état morbide qui s'oppose à ce que des preuves d'une valeur absolue, et confusément reconnues comme telles, produisent tout leur effet.

M. Rabier pose encore ce dilemme : « Ou nos raisons intellectuelles de croire nous semblent suffisantes, ou elles nous semblent insuffisantes. Si elles nous semblent suffisantes, il n'est que faire de la volonté pour produire la croyance. Si elles nous semblent insuffisantes, qu'on explique comment la volonté pourrait dissimuler ce manque de raison ou se prendre elle-même pour une raison, » p. 271. — *Réponse.* — Elles nous semblent suffisantes : mais l'évidence que nous en avons, évidence *confuse* du bon sens qui devrait nous suffire (sans être « l'idée claire et distincte » de Descartes), n'empêche malheureusement pas un esprit trop avide de lumière de réclamer plus, et, dans son dépit, de s'accrocher à des raisons apparentes qui lui permettent de douter : et voilà pourquoi la volonté a quelque chose à faire. Ysambert disait déjà, *loc. cit.* *Patet affectionem voluntatis non requiri ex defectu alicujus sufficientiæ in objecto ad convincendum intellectum, sed potius ex indispositione, seu illo defectu intellectus quod hanc sufficientiam objecti non apprehendit evidenter (evidentia perfecta); nihilque juxta nostram sententiam per hanc motionem voluntatis suppleri, quod sese teneat ex parte objecti.*

Voici, par exemple, un fait prouvé par une multitude de témoignages indépendants et convergents. Cette preuve est en elle-même un motif suffisant de certitude légitime, au jugement de tous ceux qui ont le sens de la preuve historique et l'habitude des méthodes. Ce motif sera suffisamment proposé à tout esprit, dès qu'il aura la vue synthétique de cette multitude de témoignages et d'indices convergents. Mais il y a dans cette vue quelque chose de confus, une sorte de fouillis qui déroute les esprits habitués à raisonner sur des idées simples. Même en voyant parfaitement les éléments de cette preuve, ce n'est pas sans un certain malaise qu'ils en viendront à porter définitivement une appréciation morale, un jugement d'ensemble

qu'avec cela la passion s'en mêle, le doute naîtra facilement : et bien qu'au fond de la conscience une vague protestation s'élève par moments contre ce doute, il faudra la volonté pour produire la ferme croyance. Toutefois cette croyance une fois produite sera une certitude dans toute la force du terme, et Descartes a tort de ne pas voir combien elle diffère de la grande probabilité qu'au sens pratique on appelle « certitude morale ». Outre la certitude mathématique, il n'admet qu'une certitude morale, « c'est-à-dire suffisante pour régler nos mœurs ; ou aussi grande que celle des choses dont nous n'avons point coutume de douter touchant la conduite de la vie, bien que nous sachions qu'il se peut faire, absolument parlant, qu'elles soient fausses. Ainsi ceux qui n'ont jamais été à Rome ne doutent point que ce ne soit une ville en Italie, bien qu'il se pourrait faire que tous ceux desquels ils l'ont appris les eussent trompés. » Comme si en pareil cas cette hypothèse de témoins trompeurs était autre chose qu'un doute déraisonnable! *Principes de la philosophie*, IV^e partie, n. 205, t. I, p. 310. Cf. Ollé-Laprune, *Certitude morale*, p. 242.

« De deux choses l'une, dit à son tour Paul Janet : ou vous répondez complètement aux objections, et alors il n'y a plus d'obscurités ; ou vous n'y répondez pas complètement, et il reste un fond de difficultés non résolues, dès lors, votre affirmation ne peut être que proportionnée à la lumière de votre esprit, et dans la mesure où il reste des difficultés non résolues, il manque quelque chose à la certitude de votre affirmation. » *Principes*, t. II, p. 483. — *Réponse.* — Souvent par la logique naturelle nous sommes légitimement certains du vice d'un raisonnement, sans pouvoir montrer en quoi consiste ce vice ; ou bien nous donnons à une objection une solution suffisante pour la certitude, mais seulement *indirecte*. Il reste alors quelque obscurité, faute de solution directe, brillante et scientifique ; et c'en est assez pour arrêter un esprit prédisposé au doute, surtout sous l'influence de la passion ; mais l'obscurité n'est pas une preuve d'erreur.

Enfin l'on objecte à notre explication, que cette action de la volonté pour appliquer l'intelligence à ceci ou à cela se retrouve également dans la certitude la plus scientifique : pourquoi donc en faire un trait caractéristique de la croyance, et l'opposer à la science ? — *Réponse.* — Dans ce procédé intellectuellement plus parfait, que l'on nomme *savoir*, et que l'on oppose à celui de *croire*, la volonté a sans doute encore un rôle. Voir CERTITUDE, t. II, col. 2162 sq. Toutefois, quand il s'agit de *savoir*, la volonté ne peut appliquer l'intelligence à condamner sommairement les raisons contraires ; ni l'évidence confuse du bon sens, ni la logique naturelle ne suffisent plus, les objections doivent être directement et complètement résolues ; la volonté n'a pas à détourner l'esprit de certaines raisons, mais plutôt à l'appliquer également aux arguments pour et contre, et à les laisser agir : le contraire ne serait pas scientifique. Ainsi la certitude de la croyance, si légitime et si sûre qu'elle soit, différera toujours cependant de la certitude de la science, dans la manière dont elle a été obtenue.

4. *Conséquence de cette doctrine pour la théorie de l'évidence.* — L'évidence est une manifestation de la vérité. Mais la manifestation peut se faire de deux manières différentes. Parfois, elle saute aux yeux avec tant de clarté, que l'assentiment est emporté d'assaut, sans résistance possible. Parfois, moins éblouissante, elle laisse place à une résistance quoique illégitime, à un doute quoique imprudent ; on sera illuminé comme par éclairs, contraint par instants à reconnaître la solidité et la sûreté des raisons de croire, mais sans perdre le pouvoir de leur résister bientôt après.

Ces faits posés, une double terminologie est possible.

On peut, c'est le style ordinaire des scolastiques, voir Lugo, *De fide*, disp. II, n. 10, p. 207, réserver le nom d'« évidence » à la première manifestation. Par suite, on dira de la certitude obtenue par la volonté dans le second cas, que c'est une certitude sans évidence; tout au plus y a-t-il alors, comme parle Franzelin, « évidence de la valeur des raisons de croire, » mais il n'y a pas « évidence de la vérité manifestée par ces raisons. » *De traditione*, p. 575, 576. D'autres préféreront dire : Il y a évidence du jugement pratique de crédibilité, mais non évidence de la chose à croire.

On peut aussi élargir le terme d'« évidence », le rendre générique, de manière à y comprendre la seconde espèce de manifestation de la vérité que nous avons décrite. C'est en ce sens qu'on parle couramment de « résister à l'évidence », et qu'Ollé-Laprune a dit : « L'évidence morale ne subjugue pas de vive force; elle laisse quelque place à une résistance possible, tant que la volonté n'est pas consentante. » *La philosophie et le temps présent*, p. 262. C'est aussi au sens générique qu'on doit prendre le mot « évidence » dans cette thèse aujourd'hui commune parmi les philosophes catholiques : « L'évidence est le critérium universel de la vérité, de la certitude légitime. » Voir CERTITUDE, t. II, col. 2160-2263. Gardons-nous de prendre ici l'évidence dans le sens le plus rigoureux. Des preuves bien examinées, dont le bon sens nous force au moins par instants à reconnaître l'absolue solidité, bien qu'elles laissent place à un doute imprudent, seront toujours, comme nous l'avons montré, un excellent critérium du vrai, préférable même à une impossibilité de douter qui n'aurait pas été contrôlée, et qui pourrait naître de l'inadvertance et de la surprise; et ces preuves d'une valeur suffisamment reconnue, pourvu qu'ensuite la volonté fasse son devoir, produiront dans l'esprit une certitude aussi solide et aussi sûre que la certitude scientifique; et la philosophie, qui n'est pas une branche des mathématiques, se contente souvent de cette évidence-là, comme on s'en convaincra en analysant les arguments qu'elle fournit et les certitudes qu'elle met en ligne. Ce serait donc un rigorisme intolérable que d'exiger, comme critérium unique de la vérité, cette manifestation claire et distincte qui ne laisse jamais aucune liberté de douter d'une vérité, même imprudemment : en d'autres termes, l'évidence mathématique à l'exclusion de l'évidence morale.

Tel fut le rigorisme de Descartes avec son exigence de l'évidence absolue, où l'on retrouve bien le grand mathématicien, et aussi le grand simplificateur qui ramène tout à un seul cas très simple, et ne tient pas compte de la réelle complexité de nos états d'esprit. Mieux inspiré était Leibniz, quand en dehors de l'évidence « où l'on ne doute point, à cause de la liaison qu'on voit entre les idées », il admettait une vraie certitude, « où l'on ne saurait douter sans mériter d'être fort blâmé..., sans un grand dérèglement d'esprit : » le doute est possible, mais il est déraisonnable. *Nouveaux essais*, I, IV, c. XI, p. 470.

Une telle certitude doit suffire, même en philosophie. Exiger l'évidence au sens strict, celle qui rend le doute absolument impossible, c'est arbitraire autant que dangereux. Brunetière disait bien : « Demandez-vous ce qu'il adviendrait de l'humanité, si, conformément au précepte cartésien, chacun de nous ne voulait admettre pour vrai que ce qu'il connaîtrait évidemment être tel? » *Discours de combat*, 1^{re} série, p. 295. Et pourtant ce rigorisme de Descartes a été jusqu'à nos jours l'évangile du rationalisme. Écoutez plutôt Paul Janet répondant à Ollé-Laprune : « Je déclare, en tant que philosophe, que je ne reconnais qu'un seul devoir, celui de « n'affirmer comme vrai que ce qui me paraît « tra évidemment être tel, c'est-à-dire ce que je verrai « si clairement et si distinctement que je ne saurais le

« révoquer en doute ». Voilà la règle absolue. Descartes l'a posée au début de la philosophie moderne, et c'est par là qu'il l'a créée, constituée... C'est son Évangile. » *Principes*, t. II, p. 478.

Qu'un rationalisme prompt à surfaire les forces et les exigences de la raison s'attarde à traiter ainsi la question du critérium, à une époque où la croyance a été plus étudiée que du temps de Descartes, cela se comprend encore. Ce qui se conçoit moins, c'est que des catholiques trop intellectualistes n'admettent pour tout critérium que l'évidence au sens le plus rigoureux, tout en faisant une exception (il faut bien la faire) pour l'acte de foi divine, qui se passe certainement de cette évidence-là. — Déjà quelques scolastiques (mais nullement l'opinion commune) avaient eu cette idée : *Quibusdam videtur non posse dari certitudinem naturalem, saltem metaphysicam aut physicam, nisi simul sit evidentia* (au sens rigoureux des scolastiques), *quomodo detur certitudo supernaturalis, nempe fidei theologicæ, sine evidentia*. Ant. Mayr, *Philosophia peripatetica*, t. I, n. 965. Mais cette différence que l'on veut établir ici entre la foi divine et les autres assentiments est une pure incon séquence. C'est en vertu d'arguments tirés de la nature même de l'intelligence, que l'on prétend condamner le critérium d'une évidence de second ordre, d'une évidence de crédibilité, laissant place aux doutes imprudents. Cf. Frick, *Logica*, n. 434, p. 291, 292. Si ces arguments avaient quelque valeur, ils devraient condamner la foi divine elle-même; car cette vertu ne peut pas s'exercer contre la nature de l'intelligence, le surnaturel ne détruit pas la nature, et le concile du Vatican nous présente l'acte de foi comme un acte raisonnable. Denzinger, n. 1639. On invoque Suarez; mais pour un passage qui favorise ce rigorisme, t. XII, p. 417, on en trouve d'autres en sens contraire, comme celui-ci : *Hoc tamen solum est certum, non autem evidens*, *De fide*, disp. IV, sect. II, n. 9, *ibid.*, p. 419; donc il considère au besoin la certitude proprement dite comme s'étendant plus loin que l'évidence rigoureuse. Et, p. 180, il dit de la certitude proprement dite : *Non est explicanda per evidentiam, neque ad illam limitanda, sed per infallibilitatem exponenda est. Nam si objectum seu ratio assentiendi talis sit, ut ei non possit subesse falsum, nata est causare certitudinem simpliciter et perfectam, sive objectum illud evidenter cognoscatur, sine non : quia excludit omne periculum falsitatis*. Disp. VI, sect. V, n. 6. Cf. C. Pesch, t. VIII, n. 422, p. 174.

5. *L'équationnisme de Locke*. — En défendant contre le scepticisme et le fidéisme la valeur de la raison et le critérium de l'évidence, sachons donc éviter l'écueil opposé, les théories de Descartes et de Locke, spécieuses dans leur simplicité et plus répandues qu'on ne le croirait. Le système de Locke, auquel W. G. Ward donnait le nom d'« équationnisme », part de ce principe, que nous devons toujours, si nous aimons sincèrement la vérité, établir une équation, une égalité parfaite entre la force de notre conviction et les preuves que nous pouvons fournir pour la justifier : point « de surplus d'assurance » au delà de ce que garantissent ces preuves. *Essai sur l'entendement humain*, 1690, I, IV, c. XIX. Cf. Newman, *Grammar of assent*, p. 162. Ainsi l'entendement est une sorte de baromètre, qui se borne à enregistrer passivement le degré de pression des motifs intellectuels distinctement perçus. Ce système tend à nier la légitimité de toute croyance; aussi Ward observait-il que c'est le point capital attaqué par Newman dans sa *Grammar of assent*, parce que c'est aussi la citadelle des ennemis de l'Église. *Dublin Review*, avril 1871.

Il est bon de noter qu'Innocent XI a condamné une théorie semblable à propos de la foi divine : *Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in seipso sit ma-*

gis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1036.

Contre cette théorie arbitraire de Locke, toute *a priori*, on peut d'abord invoquer, entre autres faits, ces certitudes intimement reconnues comme absolument sûres, et dont on serait bien embarrassé de fournir des preuves proportionnées. Ainsi en est-il de ce travail latent de l'esprit, que Newman décrit si bien sous le nom d'*implicit thought*, *Grammar of assent*, c. VIII et IX, cette longue accumulation de petits faits en grande partie oubliés, qui m'ont amené par exemple à connaître par induction le caractère d'un ami : j'ai de ce caractère une certitude très sûre, mais qui dépasse de beaucoup les preuves dont mon esprit a une conscience distincte, et qu'il peut exprimer. Et puis la volonté n'a-t-elle pas le droit, comme nous l'avons vu, de détourner l'intelligence des arguments sophistiques, de la faire passer d'un doute imprudent à la pleine assurance? Voilà, en dehors des preuves qui apparaissent à l'esprit, un autre facteur pour produire légitimement la certitude; voilà un principe actif, à la place d'un appareil passif et purement enregistreur. Enfin la volonté, orientée qu'elle est vers le bien plutôt que vers le vrai, suivra honnêtement sa propre loi, lorsque entre deux vérités certaines elle s'appliquera à fortifier la certitude morale de celle qui est la plus importante pour la fin de l'homme, et à la préserver des doutes que peuvent ramener les passions et l'infirmité humaine. « C'est ainsi qu'à une vérité d'une certitude seulement morale, mais d'une grande importance pour le gouvernement de la vie, nous pouvons donner une plus ferme adhésion qu'à une vérité métaphysiquement certaine, mais inutile. » T. Pesch, *Institutiones logicales*, part. I, p. 570. En faveur de cette vérité plus importante, la volonté libre aura donc le droit d'employer les moyens qui peuvent donner plus d'intensité à la certitude acquise : fréquente répétition des actes pour produire une habitude de croire, appel à l'action qui fait vivre cette vérité, à l'imagination qui la colore, au sentiment qui nous y tient affectionnés. Pourvu que la volonté respecte d'ailleurs les exigences essentielles de l'intelligence, elle a le droit de la diriger vers la fin de tout l'homme, fin dont cette faculté partielle ne peut rester complètement isolée.

Si la volonté libre accomplit avec droiture et persévérance son devoir d'exercer l'esprit aux vraies méthodes, et d'empêcher par l'hygiène morale l'influence perturbatrice des passions; si dans les moments de faiblesse ou de crise intellectuelle elle résiste aux doutes déraisonnables; si d'avance elle prend soin d'attacher toute l'âme, y compris l'imagination et les affections, à la vérité reconnue, de créer de bonnes habitudes, d'amasser ainsi des forces auxiliaires contre les difficultés de l'avenir, et de prévenir les défaillances humaines, qu'il serait orgueilleux de ne craindre jamais, il arrivera, avec l'aide de la grâce (dont il faut se souvenir quand la foi religieuse est en jeu), il arrivera que la certitude laborieusement obtenue ne sera plus guère troublée, que la santé de l'esprit prévaudra sur des germes morbides définitivement éliminés, et que, la lutte finie, l'intelligence ira tranquillement et comme spontanément à la lumière. Faudra-t-il encore appeler « croyance » cette certitude lumineuse et paisible, où la volonté n'a plus guère d'action spéciale? Oui, car l'action passée subsiste dans ses résultats. La certitude de la croyance n'est pas dite volontaire en ce sens qu'elle réside dans la volonté, à la différence des autres certitudes, mais seulement en ce sens que sa genèse ne s'explique pas sans une influence spéciale de la volonté: or, cette influence reste aussi efficace, soit qu'elle précède de près ou de loin l'adhésion intellectuelle de la certitude, et dans les deux cas on aura le droit d'attribuer l'effet à la cause, la conquête au conquérant, la

croyance à la volonté. Exiger comme élément essentiel de la « croyance » l'expulsion *actuelle* d'un doute imprudent réduirait arbitrairement le domaine de la croyance ou bien supposerait ces doutes beaucoup plus fréquents qu'ils ne sont. C'est l'erreur où sont tombés quelques théologiens, Lugo par exemple, en voulant plus fortement affirmer l'obscurité et la liberté de la foi divine. Voir For. Cf. Christian Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VIII, prop. 26; J. Bainvel, *La foi*, p. 64. Ne nions pas la faiblesse de l'esprit humain, ses diverses infirmités possibles, ses crises, et l'état morbide où il tombe souvent, n'étant pas plus privilégié que le corps, son compagnon de route; mais ne nions pas non plus la force et la santé qu'il peut et qu'il doit acquérir, l'état de perfection relative et de paix conquise, où des combats d'autrefois il ne reste que l'heureux effet, l'émouvant souvenir, et la facilité de marcher en pleine lumière à des combats d'un autre ordre.

À la fin de cette étude sur la difficile question des croyances légitimes, on peut plus facilement s'expliquer pourquoi nous les avons divisées en deux groupes, suivant que leur motif intellectuel a une suffisance relative ou absolue. Si l'on ne fait pas cette distinction, on tombe fatalement dans quelque grave inconvénient. Si l'on nie sommairement la légitimité du premier groupe, celui auquel appartient par exemple la presque totalité des croyances enfantines, on est injuste envers un vaste ensemble de convictions très fermes qui, somme toute, malgré des erreurs accidentelles, sont bienfaisantes, indispensables à la condition humaine et à l'éducation, et formées avec une suffisante prudence. Si au contraire on revendique pour ce premier groupe, dont la certitude n'est que relative, la même espèce de légitimité que pour la certitude du second, on tend à infirmer la valeur objective de la vraie certitude, en y introduisant des produits de qualité inférieure, indignes d'être élevés au même rang; on nie le développement possible de l'intelligence adulte, on canonise tous les préjugés d'enfance, on confond dans une commune apothéose toutes les croyances et toutes les religions, on s'enlève tout moyen de distinguer sûrement la véritable, tout critérium infaillible et toute apologetique plus décisive à laquelle les simples eux-mêmes puissent renvoyer leurs contradicteurs. Et le résultat sera à peu près le même si l'on ramène toute son étude au premier groupe, en passant sous silence le second : défaut que n'ont pas évité plusieurs des défenseurs les plus éminents de la croyance; par exemple Newman, surtout avant sa conversion. Il ne semble pas voir de *via media* entre une évidence absolue, qu'à bon droit il rejette de la foi chrétienne, et cette croyance des simples, nécessaire et suffisante à tant d'âmes comme préambule de la foi divine, mais dont les motifs, pour un esprit développé qui les mesure du dehors, ne sont que des « présomptions » et des « probabilités ». Par le fait qu'il insiste uniquement sur cette sorte de croyance, et n'en présente jamais d'autre avec une distinction nette, Newman semble la proposer comme l'idéal, comme l'unique ressource de tous les esprits en matière religieuse. D'où cette impression, qu'il n'admet rien entre le rationalisme incrédule et le fideïsme. « Il ne paraît pas voir de milieu entre l'attitude rationaliste qui exigerait, avant de croire aux dogmes de foi, une évidence de leur vérité intrinsèque; et l'attitude fideïste qui, poussée par le besoin de croire, donnerait, sur de simples présomptions, une adhésion sans réserve à des doctrines répondant aux appels secrets de notre vie morale. » L. de Grandmaison, dans les *Études*, janvier 1907, p. 52. « Il est bon, sans doute, de glorifier la foi des simples, mais chez les simples. Il est mauvais d'en faire un idéal pour tous. » E. Baudin, *La philosophie de la foi chez Newman*, dans la *Revue de philosophie*, 1^{er} septembre 1906, p. 261.

Si l'on tient compte des distinctions que nous avons faites, on verra que la doctrine de la croyance, tout en faisant une large part à des éléments subjectifs comme le sentiment et la volonté, dans les convictions humaines, cependant ne favorise pas le subjectivisme ou le scepticisme, et n'attaque nullement le caractère absolu de la vérité et de la certitude parfaite. Au contraire, elle le soutient en donnant seule une vraie solution à la principale difficulté des relativistes et des sceptiques, qui nous objectent un fait, la contradiction entre les hommes sur les plus importantes vérités de la philosophie et de la religion. Ce fait qui est un scandale pour plusieurs, la doctrine de la croyance lui donne une explication psychologiquement satisfaisante, en même temps qu'elle le concilie avec l'objectivité de ces vérités, avec la valeur de la raison et l'existence d'un critérium du vrai, et cela sans être obligée de traiter les trois quarts du genre humain de menteurs, ou d'aveugles volontaires qui ferment les yeux à la clarté du soleil.

V. RÔLE PROVIDENTIEL DE LA CROYANCE. — 1^o *La croyance et l'éducation; la croyance et l'action; extension de la vérité à tous.* — Grâce à la croyance, l'éducation devient possible, voir col. 2380; les vérités les plus importantes sont accessibles à tous; elles ne sont pas le privilège d'une aristocratie intellectuelle; personne n'en est exclu de ces petits et de ces humbles, dont saint Augustin disait : *Turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit. Contra epist. Fund., c. iv, P. L., t. XLII, col. 175.* Ces vérités, si sublimes soient-elles, on peut les atteindre par une autre voie que les subtilités du raisonnement : *non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum.* S. Ambroise, *De fide*, l. I, c. v, P. L., t. xvi, col. 537. Et ils sont une multitude imposante, ceux dont l'esprit ne se prête pas aux opérations compliquées de la raison. « Leurs intelligences, dit Newman, seraient surmenées par le travail logique... Peu d'hommes ont assez de vigueur intellectuelle pour coordonner, dominer et tenir ferme sous le regard une multitude de pensées différentes. Nous plaisantons sur les « hommes d'une seule idée »; mais beaucoup d'entre nous sont nés pour être de tels hommes, et seraient plus heureux s'ils le reconnaissaient. Pour une foule de gens, les preuves savantes ne servent qu'à rendre plus douteuse la chose dont ils étaient persuadés, et à diminuer beaucoup l'impression qu'elle produisait. » *Grammar of assent*, c. iv, p. 94. Parmi ces réfractaires de l'argumentation et de la critique, il faut compter souvent les hommes d'action, si éminents d'ailleurs et si nécessaires dans le monde. Armés de la croyance simple et ferme, ils font merveille; et l'on a souvent noté l'efficacité de la croyance pour l'action, qui languirait au contraire dans les perplexités de la recherche rationnelle et se perdrait dans ce labyrinthe. « A l'origine de toutes les grandes actions, dit Brunetière, c'est la foi, c'est une croyance que vous trouverez..., c'est-à-dire quelque chose que l'on ne sait pas, mais dont on n'est pas pour cela moins sûr, dont on se sent même presque plus assuré, puisque enfin nous connaissons bien quelques martyrs de la science, et je n'ai garde ici d'en vouloir diminuer le mérite ou la gloire; mais combien n'y en a-t-il pas davantage de leur croyance ou de leur foi ! » *Discours de combat*, 1^{re} série, p. 311.

Grâce à la croyance, ils ne seront pas non plus bannis du patrimoine commun de vérité, ces esprits trop complexes, trop raffinés ou trop craintifs, qu'une sorte de vertige semble pousser au scepticisme : la volonté, venant à l'aide de la raison malade, peut la délivrer des sophismes et des doutes. C'est à une semblable intervention de la volonté, faite autrefois dans un moment critique, que les esprits les plus fermes doivent la possession paisible des plus hautes vérités : c'est donc encore la croyance.

2^o *Rôle social de la croyance.* — Ainsi la providence a pourvu à ce qu'un petit trésor de vérités fondamentales communément admises pût réunir tous les hommes, et servir de base à leur société, en lui communiquant l'unité et la durée; et seule la croyance peut amener ce résultat d'ensemble : on ne l'obtiendrait nullement, en appelant toute intelligence aux procédés de la science et du libre examen. En dépit de l'individualisme protestant, des protestants même en conviennent aujourd'hui. La critique rationnelle, de l'aveu de M. Balfour, « se trouve être une force propre surtout à diviser et à désagréger; et si la division et la désagrégation sont souvent des préliminaires indispensables au développement social, plus indispensables encore sont les forces qui unissent et raffermissent, et sans lesquelles il n'y aurait point du tout de société à développer. » *Les bases de la croyance*, p. 182. « Imaginez, dit-il encore, p. 155, une communauté où tous les membres s'imposeraient délibérément la tâche de rejeter autant que possible tous les préjugés dus à l'éducation; où chacun croirait de son devoir d'examiner au point de vue critique les principes sur lesquels reposent toute loi positive et tout précepte de morale auxquels depuis l'enfance il était habitué à obéir; de disséquer tous les grands devoirs qui rendent la vie sociale possible, et toutes les petites conventions qui la rendent plus facile; enfin de peser avec une précision scrupuleuse le degré exact d'assentiment à accorder aux résultats de ces diverses opérations... une telle société, si un miracle la créait, se résoudrait assurément aussitôt en ses éléments constitutifs. » Un docteur de l'université de Berne est du même avis : « Sans l'uniformité de croyance, nulle société ne pourrait se maintenir. Car supposons une communauté où chacun entreprendrait le libre examen de tout ce qui est admis..., cette communauté serait non seulement vaincue dans le combat pour l'existence, mais elle n'arriverait même jamais à se constituer, enfermant dans son sein un principe de mort. » C. Bos, *Psychologie de la croyance*, p. 170.

Corollaire : on ne devrait toucher aux croyances dont vivent de fait les sociétés qu'avec une extrême réserve, surtout quand on n'en a pas d'autres à mettre à la place; les politiciens, qui sous couleur de science et de progrès attaquent cet ordre de croyances, sont des malfaiteurs publics qui détruisent la société qu'ils gouvernent.

3^o *La croyance, épreuve de notre liberté.* — En cette vie où avant tout nous subissons l'examen de notre valeur morale, il convient que l'usage de notre liberté soit mis à l'épreuve dans l'ordre même de la pensée, et que notre adhésion au vrai dans les questions qui intéressent notre vie morale, dépende de notre tendance générale au bien, et rentre ainsi dans la catégorie de la croyance. C'est ce qu'expriment admirablement les paroles du Christ dans saint Jean, III, 19, 20; v, 44.

Par là se trouve résolue une difficulté « qui existe à l'état latent dans beaucoup d'esprits », comme l'a remarqué Gladstone avec sa grande expérience de la vie. On part de cette idée, que « la question religieuse, vu sa gravité, devrait nous être présentée avec la plus complète évidence; qu'il serait indigne de la religion chrétienne et de son auteur, de supposer qu'il nous a donné une révélation sans l'accompagner des preuves les plus parfaites ». *Studies*, II^e partie, c. x, p. 359. De là une espèce de scandale, en voyant les preuves moins brillantes qu'on les avait rêvées.

Mais, dit Gladstone, il ne s'agit pas de savoir si la révélation, avec son cadre de preuves, répond exactement à nos goûts, à nos désirs, à nos prévisions, mais si elle est, oui ou non, une révélation de Dieu. Et si Dieu n'a pas voulu nous donner une preuve aussi

grande que possible, nous devons nous contenter de celle qu'il nous donne, et qui est en harmonie avec le genre de certitude que nous avons dans d'autres ordres de vérités. Il ne faut pas, dit-il, partir de cette supposition *a priori* : « la force des preuves doit augmenter avec l'importance de la chose à prouver. » Ce principe est faux. De même que les opérations de l'arithmétique restent les mêmes, indépendamment de la nature des choses à additionner, que ce soient des grains de sable ou des montagnes : de même les lois générales de la croyance restent les mêmes, indépendamment de la nature des objets à croire. L'importance d'un objet n'a d'autre effet que d'augmenter, pour la volonté libre, l'obligation de bien diriger l'intelligence et de la délivrer des doutes déraisonnables, avec un sentiment plus vif de sa responsabilité. Gladstone ajoute : en matière religieuse surtout, l'évidence parfaite, celle qui enlèverait la liberté de douter, conviendrait moins qu'une manifestation inférieure de la vérité, laissant à la bonne volonté quelque chose à faire, et permettant d'honorer la parole divine avec plus de mérite.

« Celui qui nous offre les raisons de croire, dit à son tour Newman, c'est un Dieu qui nous aime. Il veut sans doute que nous les discussions du meilleur de notre esprit, mais, en faisant cela, que nous ne cessions pas de l'aimer... En ne nous accordant qu'une évidence incomplète, il éprouve l'amour que nous portons à ce qui en est l'objet. Peut-être encore c'est une loi de sa providence, de parler moins fort à proportion qu'il promet davantage. » N'est-ce pas une loi de la connaissance humaine, que les procédés les plus indubitables et les plus reposants pour notre esprit inquiet, portent sur des objets moins grands et moins élevés, et que l'on perd en évidence ce que l'on gagne en étendue et en dignité de l'objet? « De tous nos sens, celui qui offre le plus haut degré de garantie, est celui du toucher; mais c'est aussi le plus étroitement limité, on peut dire qu'il ne dépasse guère une longueur de bras; » tandis que le sens de la vue, plus accessible au doute, va saisir les astres du ciel à une distance extraordinaire. Notre raison, elle, s'étend au delà même des astres, « au delà du domaine des sens et des frontières du temps présent; mais aussi procède-t-elle par voie de détours et d'approches indirectes. » Ses abstractions ne la satisfont pas elle-même, quand elle les compare à l'intuition; « elles se dessinent en traits pâles et mourants, comme des objets que l'on aperçoit sur un horizon lointain. » Dans son propre domaine, elle saisit plus indubitablement la quantité abstraite avec ses déductions mathématiques, que la réalité riche et vivante, le visible que l'invisible, le fini que l'infini; aussi donne-t-elle occasion à bien des gens de se désintéresser lâchement de tous les nobles problèmes. Enfin, les plus belles inventions du génie n'ont pas été obtenues par les procédés les plus rassurants pour la raison ordinaire, et que l'analyse peut justifier, « mais par des voies si mystérieuses et si cachées, dans la complication infinie des pensées qui y tracent leur sillage, que la masse des hommes sont obligés de les accepter de confiance, jusqu'à ce que l'événement ou toute autre preuve définitivement acquise vienne leur donner raison. » Dès lors rien de plus naturel que la vérité divine exige, pour être atteinte, une méthode indirecte, moins tangible, moins à la portée de l'analyse, au risque de « servir de cible aux objections et aux railleries des sophistes. » *University Sermons*, serm. xi, n. 23, 24.

On trouverait encore dispersés, dans une foule d'ouvrages, bien des aperçus intéressants sur la croyance. Notre ambition ne pouvait pas être de tout recueillir ici, mais seulement de débrouiller une matière naturellement vague et confuse, et d'indiquer les grandes

lignes où tant d'autres riches matériaux pourraient solidement s'encadrer.

I. THÉOLOGIENS ET PHILOSOPHES SCOLASTIQUES ET NÉOSCOLASTIQUES. — S. Thomas, *Sum. theol. cum commentariis Cajetani*, Padoue, 1698; Pic de la Mirandole, *Opera omnia*, Venise, 1519, *Apologia questionum*, q. viii, *De libertate credendi*; Vega, *Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio*, Venise, 1548; Bañez, *Scholastica commentaria in II^m II^m*, Douai, 1615; Suarez, *Opera omnia*, Paris, 1858, t. xii, *De fide*; Vasquez, *Opera omnia*, Paris, 1905, t. i; Lugo, *Opera omnia*, Montauban, 1869, t. i; Ysambert, *Disput. in II^m II^m*, Paris, 1648; Haunold, *Theologia speculativa*, Ingolstadt, 1670; De Benedictis, *Philosophia peripatetica*, Venise, 1723, t. i; Mayr, *Theologia scholastica*, Ingolstadt, 1732, t. i; *Philosophia peripatetica*, Ingolstadt, 1739, t. i; Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 2^e édit., Rome, 1875; T. Pesch, *Institutiones logicae*, Fribourg-en-Brisgau, 1888; Didiot, *Logique surnaturelle objective*, Paris, 1892; Maher, *Psychology*, Londres, 1890; Frick, *Logica*, 2^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1896; Christian Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. viii; Bainvel, *La foi et l'acte de foi*, Paris, 1898; Billot, *De virtutibus infusis*, Rome, 1901; Wilmers, *De fide divina*, Ratisbonne, 1902.

II. PHILOSOPHIE MODERNE. — Descartes, *Œuvres philosophiques*, Paris, 1835; Pascal, *Pensées*, édit. Brunschwig (*Les grands écrivains de la France*), Paris, 1904; Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, dans *Œuvres complètes*, édit. Lachat, Paris, 1864, t. xxiii; Leibniz, *Œuvres philosophiques*, édit. Janet, Paris, 1866, t. i, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*; Kant, *Critique de la raison pure*, nouv. trad. franç., Paris, 1905, *De l'opinion, de la science et de la foi*, p. 634 sq. Cf. Sängier, *Kants Lehre vom Glauben*, Leipzig, 1903.

C'est surtout l'Angleterre qui développe l'étude philosophique de la croyance, au XIX^e siècle. Sans parler de Hume, ni de l'École écossaise, nous citerons Hamilton, *Lectures on Metaphysics and Logic*, Londres, 1866, t. iv; Bain, *Emotions and Will*, trad. franç., 1885; Gladstone, *Studies subsidiary to the works of Butler*, Oxford, 1896; mais surtout Newman, *Grammar of assent*, édit. Longmans, Londres, 1892; trad. franç., *Grammaire de l'assentiment*, Paris, 1907. Cf. Brémont, *Newman, psychologie de la foi*, Paris, 1905; Saleilles, *Newman, la foi et la raison, six discours empruntés aux discours universitaires d'Oxford*, Paris, 1905; Baudin, *La philosophie de la foi chez Newman*, 1907; W. G. Ward, dans les articles cités de la *Dublin Review*; Balfour, *Les bases de la croyance*, trad. franç. avec préface de F. Brunetière, Paris, 1897; *Encyclopédie britannique*, 9^e édit., art. *Belief*.

En France, ce n'est que vers la fin du XIX^e siècle que l'on aborde avec ampleur l'étude philosophique de la croyance : L. Ollé-Laprune, *De la certitude morale*, Paris, 1880; Maurice Blondel, *Léon Ollé-Laprune*, Paris, 1899; Élie Rabier, *Leçons de philosophie*, 3^e édit., 1888, t. i, *Psychologie*; J. Payot, *De la croyance*, dans la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, 1896; Paul Janet, *Principes de métaphysique et de psychologie*, Paris, 1897, t. i, p. 68 sq.; t. ii, p. 467 sq.; L. Roure, *Doctrines et problèmes*, Paris, 1900, p. 268 sq., *Le problème de la foi chez M. Paul Janet*; F. Brunetière, *Discours de combat*, 1^{re} série, Paris, 1900, p. 295 sq., *Le besoin de croire*; A. Bazailles, *La crise de la croyance dans la philosophie contemporaine*, Paris, 1901; C. Bos, *Psychologie de la croyance*, dans la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, 1902; Th. Ribot, *La logique des sentiments*, dans la même *Bibliothèque*, Paris, 1905; *Vocabulaire technique et critique de philosophie*, publié par le *Bulletin de la Société française de philosophie*, en cours de publication, art. *Croyance*.

S. HARENT.

CRYPTO-CALVINISTES ou PHILIPPISTES. —

Appellation donnée aux réformés allemands, partisans de la doctrine mitigée de Philippe Mélanchthon. Toute sa vie, ce collaborateur de Luther s'était efforcé de concilier les partis extrêmes; déjà en 1530, afin de rapprocher catholiques et luthériens, il se signala dans la Confession d'Augsbourg par plusieurs compromissions; ainsi il professait sa foi à la présence réelle de Christ dans le sacrement de l'autel, mais il rejetait la transsubstantiation, et le caractère de sacrifice propre à la messe, qu'il déclare trop longue et qu'il faudrait abandonner. Après avoir essayé d'abord de se rapprocher des catholiques, il s'efforça ensuite de s'accommoder avec les sacramentaires. Dans ce but, il apporta à l'édition de 1540

de la Confession d'Augsbourg, appelée *Variata*, quelques modifications surtout à l'article de la cène; mais Luther le lui reprocha vivement et les Églises luthériennes ne l'acceptèrent jamais, aussi Mélanchthon n'osa pas continuer ses concessions. Lorsque Luther fut mort en 1546, bien qu'il répugnât tout d'abord aux idées zwingliennes, Mélanchthon se laisse entraîner par son désir de tout concilier; au lieu de continuer à soutenir le dogme luthérien de l'ubiquité, il n'ose s'expliquer clairement sur la cène, de peur d'augmenter les disputes parmi les réformés; il baise sur la question de la présence réelle : à son sens, le corps du Christ n'est présent que dans celui qui reçoit l'eucharistie, et non dans, sous ou avec les espèces, c'est ce qu'il expose dans sa nouvelle Confession appelée *saxonique*. Cette tendance de conciliation à tout prix déclina contre lui les attaques des luthériens stricts, ils prétendirent qu'il cherchait à substituer insensiblement, dans l'Église d'Allemagne, le calvinisme au luthéranisme et ils traitèrent ses partisans de *crypto-calvinistes*, ou calvinistes dissimulés, ou encore *philippistes*.

La lutte éclata surtout lors des *intérim* d'Augsbourg et de Leipzig où furent essayées de nouvelles conciliations. A Augsbourg, en 1548, les réformés de la Westphalie et des pays du Rhin obtinrent le mariage des prêtres et la communion des laïques sous les deux espèces; mais bientôt à l'intérim de Leipzig, l'électeur de Saxe obtint des concessions beaucoup plus larges qui furent publiées dans tout le pays; Mélanchthon y avait étudié les questions les plus discutées : tout en semblant reconnaître la primauté d'honneur du siège de Rome et les sept sacrements, il présentait la plupart des anciens usages catholiques si détestés par les réformés, comme choses indifférentes, ni bonnes ni mauvaises, *adiaphora*. Voir ADIAPHORISTES. De même, dans le mémoire envoyé à François I^{er} sur la Confession d'Augsbourg, il rangeait la transsubstantiation parmi ces questions sans importance indignes de faire l'objet d'une controverse. Cette fois, plusieurs théologiens de Wittemberg s'insurgèrent violemment contre cet excès de faiblesse, 1549. Tels furent surtout Amsdorf et Matthieu Flacius Illyricus, qui, retiré à Magdebourg, démontra avec éloquence qu'en matière de foi il ne peut exister d'*adiaphora* : dès qu'il y a obligation de croire, la chose la moins importante n'est plus indifférente. *De veris et falsis adiaphoribus*. Aux ardentes attaques de Flacius contre le crypto-calvinisme, se joignirent, en 1552, celles des théologiens de Hambourg et de Brême; bientôt il y eut en Saxe un véritable soulèvement religieux. Pendant ce temps, Mélanchthon achevait sa Confession saxonnique qu'il devait présenter au concile de Trente, il était en route pour se rendre à cette assemblée quand la révolte de Maurice de Saxe contre Charles Quint obligea de suspendre les sessions, 1552. Les dernières années de sa vie se passèrent à discuter sans fruit avec les luthériens ubiquitaires; l'année d'avant sa mort, il fut encore pris à partie par Flacius dans sa *Solida et confutatio condemnatio præcipuarum corruptelarum, sectarum, etc.*, il y condamnait toute déviation de la pure doctrine luthérienne; aggravi par toutes ces luttes, Mélanchthon mourut le 19 avril 1560. Il avait alors à peu près adopté les idées de Calvin sur la cène et il laissait comme héritiers de sa doctrine crypto-calviniste un certain nombre de théologiens de Wittemberg, tels que Krell, Georges Major, Eber et surtout son propre gendre, Kaspar Peucer.

Médecin du prince-électeur Auguste, ce dernier profita de son influence pour faire adopter en 1564 comme loi de l'État un recueil des Confessions de Mélanchthon publié en 1560 sous le titre de *Corpus doctrinæ philippicum seu misnicum*. L'électeur fit même expulser de l'université d'Iéna deux partisans trop ardents de Luther, Hesshus et Wiegand; plusieurs autres

professeurs furent destitués. Cependant la liaison de Peucer avec le calviniste Hubert Languet attira l'attention sur lui; ses adversaires l'accusèrent d'être l'auteur d'une *Exægesis perspicua de cœna Domini* reproduisant la stricte doctrine de Zwingli. Il fut donc cité à Dresde en 1574 et mis en prison; afin d'en sortir, il signa une déclaration dictée par ses propres juges, où il avouait avoir formé un complot pour faire triompher le calvinisme en Saxe. Il resta enfermé deux années; après quoi il devint médecin du duc d'Anhalt. Un grand nombre de ses partisans furent aussi exilés ou emprisonnés : ce fut le temps de la grande persécution des crypto-calvinistes. Une médaille fut frappée en l'honneur de cette victoire de la « pure » doctrine de Luther, et pour la fortifier davantage, sur la demande de l'électeur de Saxe, le chancelier de Tubingue Andreae, le surintendant de Brunswick Chemnitz composèrent la Confession de Torgau, révisée à Bergen, puis à Magdebourg, 1577. Cette concorde fut réunie en 1580 à la Confession d'Augsbourg, aux articles de Smalkalde et au catéchisme de Luther de 1529, sous le nom de *Formulæ concordiæ*, afin de protéger la vraie foi luthérienne contre toute nouvelle tentative des philippistes; néanmoins elle fut rejetée par plusieurs États et la querelle continua.

Sous le nouvel électeur Christian I^{er}, 1586, le crypto-calvinisme redevint prépondérant en Saxe; l'ami de Peucer, Nicolas Krell, devenu ministre, nomma à toutes les cures des partisans de sa doctrine; mais lorsque l'électeur mourut en 1591, le régent Guillaume d'Altenbourg était luthérien zélé, aussi le chancelier Krell fut-il puni de sa tentative de réforme par la prison, puis par la mort, 1601. Le régent fit aussi rédiger en 1592 par le théologien luthérien Gilles Hennius les *Articles de visite*, auxquels tous les fonctionnaires ecclésiastiques ou civils de Saxe furent contraints d'adhérer; la « pure » foi de Luther y était rétablie, et la doctrine de Calvin sur la cène et sur la grâce directement condamnée. De nouveau les crypto-calvinistes furent poursuivis de toute manière, recherchés, dénoncés par les luthériens zélés; bientôt ils disparurent de Saxe, mais persistèrent plus longtemps dans le Palatinat.

Göschell, *Die Concordien formulæ*, Leipzig, 1858; Frank, *Die Theologie der Concordien formulæ*, Erlangen, 1858; *Corpus reformatorum, Melancthonii opera*, Halle, 1834-1850, 28 in-4°, t. I-VII; Hering, *Geschichte der kirchlichen Unionsversuche*, 1836; Pastor, *Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V.*, 1879; Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, 1867; W. Prager, *M. Flacius Illyricus und seine Zeit*, Leipzig, 1859; Henke, *Kaspar Peucer und Nik. Krell*, Marbourg, 1865; Calinich, *Kampf und Unterang des Melancthonismus in Kursachsen*, Leipzig, 1866; Ch. Pfender, *La Confession d'Augsbourg*, Paris, 1872; Bossuet, *Histoire des variations*; Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. Paris, 1889, t. II; 1892, t. III; 1895, t. IV, passim; Félix Kuhn, *Luther, sa vie, son œuvre*, 3 in-8°, Paris, 1883; *Kirchenlexikon*, art. *Kryptocalvinisten*, t. VII, col. 1234-1237; *Realencyclopädie*, art. *Philippisten*, t. XV, p. 322-331.

L. LÖVENBRUCK.

CUADRADO François, théologien espagnol de l'ordre des augustins, né à Villassarino (Palencia) en 1814. Il mourut dans les missions des Philippines. On a de lui : *Compendium tractatum de virtutibus, donis, beatitudinibus* (ac fructibus, tum in genere, tum in specie, ex præclariorum doctorum, præsertim M. P. Augustini ac divi Thomæ Aquinatis doctrina desumptum atque concinatum, Madrid, 1877.

Moral, *Catalogo de escritores españoles, portugueses, y americanos*, dans la *Ciudad de Dios*, 1901, t. LI, p. 440-441.

A. PALMIERI.

CUDSEM Pierre, théologien catholique allemand, né près de Dusseldorf, mort le 9 juillet 1649. Il appartenait à une famille calviniste et pendant quatre années

étudia la théologie avec des professeurs appartenant à cette secte. Au cours d'un voyage, il vint à Avignon et s'y convertit au catholicisme changeant son nom de Samuel en celui de Pierre. Ce fut alors qu'il publia : *De desperata Calvini causa tractatus brevis, lectu non minus utilis atque jucundus in quo sectæ calvinisticæ non tam picta effigies quam vivum corpus cuius spectandum ad oculum exhibetur*, in-8°, Mayence, 1609; une 2^e édition sous le titre : *Vivum speculum in quo vera et apostolica Christi Ecclesia cuius inspicienti ad oculum clare apparet pontificiorum, lutheranorum et calvinistarum trino calculo approbata*, in-12, Cologne, 1610. Pierre Cudsem est aussi l'auteur des deux ouvrages suivants : *Liber apologeticus*, in-8°, Cologne, 1612; *Triumphus super desperata Calvini causa*, Cologne, 1617. Il était docteur en théologie, chanoine de Saint-Georges et de Notre-Dame du Capitole à Cologne.

Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., 1907, t. III, col. 1019-1020.

B. HEURTEBIZE.

CUDWORTH Ralph (1617-1688), philosophe et théologien anglais, naquit à Aller, dans le Somersetshire, en 1617; son père était recteur de cette paroisse, et chapelain du roi Jacques I^{er}. A quinze ans, l'enfant entra à cette université de Cambridge qu'il ne devait plus quitter; au milieu des sanglantes révolutions qui bouleversèrent sa patrie, il mena dans le calme le plus parfait sa vie d'étude et d'enseignement. *Magister artium* en 1639, et *fellow* d'Emmanuel College où il avait été élevé, il avait sous son toit de nombreux pensionnaires, parmi lesquels William Temple. En 1645, il devint *regius professor* d'hébreu, et en 1654 *master*, ou principal, de Christ's college. En 1655, il fut membre d'un comité qui devait rédiger les statuts du collège de Durham, et en janvier 1657, consultant d'une commission de membres de la Chambre des Communes chargée de reviser la traduction anglaise de la Bible; sa grande influence auprès de Thurloe, secrétaire d'État sous les protecteurs Olivier et Richard Cromwell, lui permit de faire arriver aux premiers postes de l'Église et de l'État ses meilleurs élèves. En 1678, tout en conservant sa situation à Cambridge, il obtint une prébende à la cathédrale de Gloucester; il mourut le 20 juin 1688, et fut enterré à Cambridge dans la chapelle de Christ's college. Birch, *An account*, p. 7 sq.; Leslie Stephen, dans *Dictionary of national biography*; Janet, *Essai*, p. 9 sq.

Cudworth est un des principaux représentants du groupe connu sous le nom de « platonistes de Cambridge », opposés aux péripatéticiens qui dominaient à Oxford. De ses premières années, on n'a conservé que quelques opuscles théologiques. *Discourse concerning the true notion of the Lord's supper*, 1642. Ce traité est destiné à combattre la notion catholique du sacrifice eucharistique. « Ce banquet sacré que le Christ a ordonné aux siens de célébrer, et que nous appelons la cène du Seigneur, ressemble à ces banquets que les Juifs et les autres peuples de l'antiquité célébraient après leurs sacrifices; le Christ, en mourant sur la croix, a offert pour nous un véritable sacrifice à Dieu son Père; la sainte cène n'est autre chose qu'un banquet sacrificiel, dont la victime offerte est la matière; banquet symbolique, répété en mémoire de ce grand et unique sacrifice toujours présent à Dieu, et doué de la même puissance salutaire que s'il se renouvelait chaque jour pour nous. » Mosheim, *Opera*, t. II, p. 842. Dans cet ouvrage Cudworth témoigne d'une grande connaissance des religions de l'antiquité. *The union of Christ and the Church a shadow*, 1642. Ce traité montre les rapports symboliques qui existent entre le mariage chrétien et l'union du Christ avec son Église. Mosheim, *Opera*, t. II, p. 887 sq.

L'ouvrage qui a fait la réputation de Cudworth est

une importante réfutation de l'athéisme et du matérialisme intitulée : *The true intellectual system of the universe*. Elle ne parut qu'en 1678, bien que l'imprimatur lui ait été accordé dès 1671. L'auteur avait conçu primitivement un vaste plan qui devait, dit-il dans sa préface, être la réfutation complète des trois écoles qui, à son époque, s'efforçaient de ruiner la croyance à la liberté et à la spiritualité de l'âme, matérialisme qui supprimait, avec l'idée de Dieu, celle de toute substance spirituelle; fatalisme religieux ou théologique, qui faisait dépendre de la volonté arbitraire de Dieu les notions de bien et de mal, de juste et d'injuste; fatalisme stoïcien qui, sans nier la providence et la justice divine, s'efforçait de les confondre avec les lois de la nature et de la nécessité. *True intellectual*, préf., t. I, p. 33 sq. Cf. Janet, *Essai*, p. 12.

La première partie seule de ce plan est traitée dans le *True intellectual system*, tout entier consacré à la réfutation de l'athéisme et du matérialisme.

Après avoir décrit les diverses sortes d'athéisme que présente l'antiquité païenne, Cudworth propose, pour les réfuter, son fameux système de la *nature plastique*. « C'est, dit-il, une certaine vie, inférieure à la vie animale, agissant sous la direction de l'intelligence, raison et sagesse divine... pour des fins et pour un but bien déterminés, bien qu'elle-même ne se rende pas compte des raisons de son action... opérant fatalement, suivant les lois que lui prescrit l'intelligence infinie... Cette *nature plastique* est, soit une faculté inférieure de quelque âme consciente, soit une âme inférieure, en tout dépendante d'une intelligence supérieure... Bien que la moindre des vies, elle en est une cependant, distincte du mouvement local, et comme telle, immatérielle, toute vie devant être immatérielle. » *True intellectual*, III, 37, 26, t. I, p. 271 sq. Cudworth développe trois preuves de l'existence de Dieu : l'idée d'un être infiniment parfait; la nécessité d'une cause première de toutes choses ayant en elle-même la raison de son existence; les idées et vérités éternelles. *True intellectual*, v, 1, 2, t. III, p. 48 sq. Il y joint le témoignage de tous les peuples, qui porterait, d'après lui, même sur les dogmes précis de l'unité de Dieu et de la création; le polythéisme ne serait, en réalité, que l'adoration d'un même Dieu considéré dans ses divers attributs. Platon et les Alexandrins auraient eu sur la Trinité des idées analogues aux nôtres, t. I, p. 369 sq.; t. II, p. 321, 389, 409.

Le *True intellectual system* eut un grand succès, mais fut aussi très discuté. Un catholique protesta contre l'interprétation que Cudworth donnait du polythéisme, et les prétendus emprunts que le catholicisme aurait faits aux cultes païens. *Letter to M. R. Cudworth*, 1679. D'autres, anglicans ceux-là, attaquèrent la comparaison de la trinité platonicienne avec la trinité chrétienne, et accusèrent l'auteur d'arianisme, de socinianisme et de déisme; d'autres estimèrent que les erreurs anciennes avaient été exposées par Cudworth avec tant de force que les réponses qu'il leur opposait paraissaient débiles. La cour libertine de Charles II fit à l'ouvrage une assez vive opposition. Ces critiques découragèrent l'auteur, qui renonça à publier le reste de son travail. Cinq volumes de ses manuscrits, conservés au British Museum, traitent du libre arbitre et des fondements de la morale; deux autres sont un commentaire de la prophétie de Daniel. Birch, *An account*, p. 24 sq. Un de ces traités fut publié en 1731 par Chandler, évêque de Durham, *Treatise concerning immutable morality*, reproduit à la suite du *True intellectual system*, t. III, p. 517 sq. Cudworth y soutient que les idées de bien et de mal, de juste et d'injuste, sont des principes nécessaires, qui ne dépendent pas de la volonté arbitraire de Dieu, ni à plus forte raison des lois humaines; il réfute les théories erronées

des anciens à ce sujet, et termine en exposant les différences qui séparent la connaissance sensitive de la connaissance intellectuelle.

Quelques années après la mort de Cudworth une vive controverse s'engagea de nouveau au sujet de ses théories. Bayle, dans sa *Continuation des pensées diverses sur les comètes*, dans *Œuvres*, t. III, p. 216 sq., prétendit que le *True intellectual system* fournissait des arguments à l'athéisme. Jean Le Clerc et lady Masham, fille de Cudworth, prirent la défense de l'auteur, et là controverse se prolongea. *Œuvres* de Bayle, t. IV, p. 183, 853 sq. Cf. Janet, *Essai*, p. 58 sq.

I. SOURCES. — L'édition la plus récente du *True intellectual system* est celle de Harrison, 3 in-8°, Londres, 1845. Elle comprend, avec le texte de Cudworth, la traduction anglaise des notes et dissertations de Mosheim. Elle est précédée de l'*Account* de Birch, suivie du *Treatise concerning immutable morality*. En 1733, Mosheim donna, à Jéna, la traduction latine des œuvres de Cudworth, alors imprimées, avec des notes et dissertations fort érudites; réédition à Leyde en 1773. Un bon abrégé du *True intellectual system* a été publié à Londres, en 1706, par Thomas Wise.

II. TRAVAUX. — Bayle, *Œuvres diverses*, La Haye, 1727, t. III, IV; Birch, *An account of the life and writings of R. Cudworth* (en tête de l'édition Harrison); Franck, art. *Cudworth*, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, p. 325-329; P. Janet, *Essai sur le médiateur plastique de Cudworth*, Paris, 1860; Le Clerc, *Bibliothèque choisie*, Amsterdam, 1703 sq., t. I-IX; Leslie Stephen, art. *Cudworth*, dans le *Dict. of nat. biography*, t. III, p. 271 sq.; Martineau, *Types of ethical theory*, Londres, 1885, t. II, p. 396 sq.; Mosheim, *Vita R. Cudworth*, en tête des *Opera*; Scholl, art. *Cudworth*, dans *Realencyklopädie*, t. IV, p. 347 sq.; Tulloch, *Rational theology*, Londres, 1874, t. II, p. 192 sq.

J. DE LA SERVIÈRE.

CULLEN Paul, cardinal, archevêque de Dublin, naquit le 27 avril 1803 à Prospect, dans le comté de Kildare en Irlande, d'une famille de riches agriculteurs. Il fut élevé au collège catholique de Carlow, où il eut pour maître le célèbre docteur Doyle, plus tard évêque de Kildare, l'un des controversistes les plus distingués de son temps. Doyle devina bien vite les ressources du jeune étudiant, et l'envoya à Rome, en novembre 1820, se préparer au sacerdoce, au collège Urbain de la Propagande. Le 11 septembre 1828, Cullen terminait des études très brillantes par la soutenance publique de 224 thèses *De universa theologia*. Léon XII, qui présidait l'acte, conféra le bonnet de docteur au défendant après l'avoir chaudement félicité. Prêtre l'année suivante, Cullen, après quelques années de professorat au collège irlandais, en fut nommé recteur.

Dès lors, il devient à Rome l'agent des évêques irlandais et est consulté par Grégoire XVI sur toutes les affaires de son pays. C'est ainsi qu'en 1844, il empêche une condamnation de l'agitation d'O'Connell que Peel avait sollicitée du pape; elle est remplacée par une lettre au clergé irlandais, l'engageant à s'abstenir des luttes politiques. Nemours Godré, *O'Connell*, p. 355; *Correspondence of D. O'Connell*, édit. Fitz-Patrick, t. II, p. 334; de Pressensé, *L'Irlande*, p. 251. Lorsqu'en 1845, Robert Peel institua en Irlande trois collèges de la Reine, pour l'enseignement supérieur, dans lesquels l'instruction devait être strictement « non sectarienne », Cullen prit franchement parti pour O'Connell et ceux des évêques irlandais, qui condamnaient ces collèges comme des écoles sans Dieu; et il contribua à obtenir la condamnation portée contre eux par la Propagande le 9 octobre 1847. *Collectio Lacensis*, t. III, col. 802. Cf. de Pressensé, *L'Irlande*, p. 257.

La révolution romaine vint bientôt donner à Cullen l'occasion de montrer toute sa valeur. De mai 1848, après le départ des jésuites, à janvier 1849, il eut la lourde charge de recteur du collège de la Propagande. Mazzini était alors maître de Rome et avait décrété la fermeture de ce grand établissement. Se défiant du con-

sul d'Angleterre, ami des triumvirs, Cullen recourut aux bons offices de Cass, consul des États-Unis, et celui-ci obtint que le collège, où se trouvaient plusieurs jeunes étudiants de sa nation, fût maintenu. Mazière Brady, *The episcopal succession*, t. I, p. 345 sq.; O'Byrne, *Lives of the cardinals*, p. 16 sq.; Fitz-Patrick, *Life of Dr Doyle*, t. I, p. 76.

L'énergie et l'habileté dont Cullen avait fait preuve dans ces difficiles circonstances achevèrent de le mettre en évidence. Dès l'année 1834, son maître, le Dr Doyle, évêque de Carlyle, l'avait demandé pour son coadjuteur avec succession « comme un homme éminent pour sa piété, sa doctrine, et son art de manier les affaires les plus difficiles et délicates »; si les votes du clergé de Carlyle s'étaient portés sur d'autres candidats, l'indication n'aurait pas été perdue. Fitz-Patrick, *Life of Dr Doyle*, t. II, p. 497. Aussi, lorsqu'en 1849 le Dr Crolly, archevêque d'Armagh et primat d'Irlande, eut été emporté par le choléra, Pie IX donna son siège à Cullen qu'il préférait aux trois ecclésiastiques désignés par le chapitre d'Armagh. Le 24 février 1850, l'élu fut consacré à Sainte-Agathe des Goths par le cardinal Castracani, et data de Rome sa première lettre pastorale où il dénonçait les sociétés secrètes « qui sous prétexte de liberté s'attaquent aux pouvoirs établis de Dieu même. » Le 13 mai 1850, il faisait son entrée dans son diocèse. O'Byrne, *Lives*, p. 20.

En même temps que l'archevêché d'Armagh, Pie IX avait confié à Cullen la mission de convoquer et de présider, en qualité de délégué apostolique, le 1^{er} concile national qui se fût réuni en Irlande depuis 1642. Ce concile s'ouvrit au séminaire de Thurles en juin 1850.

En 1852, l'archevêque de Dublin, M^{or} Murray étant mort, Cullen fut choisi à l'unanimité comme *diognissimus* par le clergé du diocèse pour lui succéder, et le 1^{er} mai de cette année ce vote fut sanctionné par la Propagande, le 3 mai par Pie IX. En passant d'Armagh à Dublin, le prélat gardait son titre de délégué apostolique pour l'application des décrets du concile de Thurles et l'établissement de l'université catholique d'Irlande. En 1853, il tint un concile provincial à Dublin; le premier où les évêques du Leinster aient pu se réunir depuis la réforme. Ce concile se déclara nettement contre la participation des prêtres à l'agitation politique connue sous le nom de *Tenant league*. Cette opposition, qui ruina la *League*, lui enlevant l'appui du clergé, blessa au vif les ardents catholiques qui la dirigeaient. Frédéric Lucas, le rédacteur en chef du *Tablet*, alla porter leurs plaintes à Rome, et Cullen dut s'y rendre pour fournir des explications à la Propagande. Il eut gain de cause; mais sa popularité souffrit beaucoup des violentes polémiques engagées à cette occasion. Gavan Duffy, *League of North and South*, p. 303 sq., 344 sq.; Kervyn de Volkaersbeke, *La lutte de l'Irlande*, p. 285 sq.; de Pressensé, *L'Irlande*, p. 400 sq.

À plus forte raison l'archevêque de Dublin condamna-t-il quelques années plus tard les attentats des Fénians; le 5 juillet 1865, les « Fraternités des Fénians » furent déclarées illicites par Rome, et tout catholique reçut la défense d'y appartenir sous peine d'excommunication. Kervyn de Volkaersbeke, *La lutte de l'Irlande*, p. 291 sq.; de Pressensé, *L'Irlande*, p. 425. S'il était l'ennemi des violences, Cullen, fidèle aux traditions d'O'Connell, soutint toujours la résistance légale aux mesures oppressives dont l'Irlande souffrait depuis trois siècles. C'est ainsi qu'il encouragea, dans une pastorale du mois de mai 1866, les pétitions adressées par les catholiques d'Irlande au parlement pour obtenir le « désétablissement » de l'Église anglicane en Irlande; le 26 juillet 1869, cette mesure, votée par les deux Chambres, était approuvée par la reine Victoria. Killen, *Ecclesiastical history*, t. II, p. 538 sq.

L'archevêque s'occupa activement, en 1868, de l'organisation du bataillon de Saint Patrick qui, sous le commandement d'O'Reilly, prit une grande part à la défense des États pontificaux. O' Byrne, *Lives*, p. 25.

L'université catholique d'Irlande s'ouvrit à Dublin, le 4 juin 1854, avec John-Henry Newman pour premier recteur. Pour préparer l'œuvre, celui-ci exposa dans plusieurs discours prononcés à Dublin, en 1852, ses idées sur le rôle que devait jouer une université catholique; ils ont été réunis en volume sous ce titre : *Idea of a University*. Plusieurs illustres convertis, Allies, Aubrey de Vere, Thomas Arnold, furent appelés par Newman à collaborer à son entreprise. Malheureusement, plusieurs évêques irlandais avaient, contre les personnes et les idées des convertis d'Oxford, de fortes préventions, et ne soutenaient qu'à contre-cœur l'université dirigée par eux. Le titre épiscopal, que Cullen, d'accord avec Wiseman, avait demandé à Rome pour le recteur de Dublin, ne fut pas accordé; les étudiants anglais, sur lesquels on avait compté, ne vinrent pas. Après quatre années de lutte, Newman se retira (1858). Privée du seul homme qui eût pu assurer son avenir, n'ayant pas le pouvoir de conférer les grades, l'université de Dublin n'a plus fait, depuis lors, que végéter. En 1866, Cullen tenta vainement de lui obtenir la reconnaissance officielle. Cf. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre*, t. II, p. 277 sq.; Killen, *Ecclesiastical history*, t. II, p. 526.

Cullen reçut la pourpre romaine au consistoire du 22 juin 1866 avec le titre de Saint-Pierre in Montorio; ce fut le premier cardinal de race irlandaise résidant en Irlande. O' Byrne, *Lives*, p. 26.

Au concile du Vatican, l'archevêque de Dublin prit place dans les rangs de la majorité; il fit partie de la congrégation pour l'examen des propositions des Pères. *Collectio Lacensis*, t. VII, p. 710. C'est surtout à propos du schéma De *Ecclesia* que son influence se fit sentir. Le 19 mai, dans la 54^e congrégation, il répondit aux difficultés présentées contre l'ensemble du schéma. Le 18 juin, il proposa, dans la 73^e congrégation, pour le c. IV qui devait contenir la définition de l'infailibilité pontificale, une rédaction qui fut adoptée avec quelques modifications. *Ibid.*, p. 1645, cf. p. 485. Aussi le 18 juillet 1870, après la définition du dogme de l'infailibilité, il reçut une adresse signée de trente archevêques et évêques de race irlandaise, lui offrant « leurs cordiales félicitations pour avoir, avec doctrine et succès, défendu au concile les droits du Saint-Siège et les traditions de l'Église d'Irlande sur cette matière. » *Ibid.*, col. 1517.

De retour à Dublin, Cullen fut bientôt l'objet d'une attaque, qui eut un grand retentissement dans tous les pays de langue anglaise. Un prêtre irlandais, O' Keeffe, suspendu par lui, le traduisit pour abus de pouvoir devant la suprême cour de justice irlandaise. Le cardinal se défendit lui-même, et avec tant d'éclat, qu'il ne fut condamné qu'à un farthing d'amende (2 centimes et demi). Les détails de ce procès ont été publiés par Kirkpatrick, *The O' Keeffe trial*, Londres, 1874.

En 1875, Cullen et ses suffragants publièrent une lettre pastorale contre les doctrines matérialistes de Tyndall; les journaux protestants eux-mêmes en firent l'éloge. En août 1875, le cardinal convoqua le synode national de Maynooth, qui condamna le vieux-catholicisme et le libéralisme, et renouvela les prescriptions précédentes sur l'attitude que devaient garder les prêtres dans les luttes politiques. Les évêques s'engagèrent à marcher de concert pour accepter les lois votées par le parlement anglais sur des matières religieuses, ou pour leur résister. Défense fut faite à tout prêtre, sous peine des censures, de déférer à un tribunal laïque une cause ecclésiastique. Cf. *Acta et decreta synodi plenariæ... habitæ apud Maynutiam*, Dublin, 1877, p. 62, 119, 123, 128, 138.

Cullen arriva trop tard à Rome pour prendre part au conclave qui élit Léon XIII; il put du moins rendre hommage au nouveau pape; il mourut presque aussitôt après son retour à Dublin, le 24 octobre 1878. La presse anglaise, protestante aussi bien que catholique, rendit hommage à sa doctrine et à ses vertus. Cf. *Times*, 25 octobre 1878. Un journal nationaliste irlandais, le *Freemans Journal*, définissait ainsi son attitude dans les polémiques qui lui avaient aliéné plusieurs de ses diocésains : « Il aimait ardemment son pays; et il l'aimait à la façon d'O' Connell. » (25 octobre 1878.)

Les *Œuvres* du cardinal Cullen ont été publiées à Dublin en 1883. Fitz-Patrick, *Correspondence of Daniel O'Connell*, Londres, 1888; Id., *Life, times and correspondence of Dr Doyle*, Dublin, 1880; Gavan Duffy, *The league of North and South*, Londres, 1886; Kervyn de Volkaersbeke, *La lutte de l'Irlande*, Lille, s. d.; Killen, *The ecclesiastical history of Ireland*, Londres, 1875; Mazière Brady, *The episcopal succession in England*, Rome, 1875 sq.; Nemours Godré, *O'Connell*, Paris, 1890; O' Byrne, *Lives of the cardinals*, Londres, 1878; F. de Pressensé, *L'Irlande et l'Angleterre*, Paris, 1889; *The Tablet*, 2 novembre 1878, p. 547, 549, et supplément; Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre*, Paris, 1903, t. II; articles de Bellesheim dans le *Kirchenlexikon*, de Thomson Cooper dans le *Dictionary of national biography*.

J. DE LA SERVIÈRE.

1. CULTE EN GÉNÉRAL. — I. Notion et diverses formes. II. Nécessité et précepte du culte en général. III. Culte de Dieu et de la Trinité. IV. Culte de Jésus-Christ. V. Histoire du culte. VI. Erreurs doctrinales relatives au culte.

I. NOTION ET DIVERSES FORMES. — La vertu de religion, comme toutes les autres vertus, est une activité vivante de l'âme humaine. Sa vie se manifeste par le culte. Celui-ci appartient donc à la vertu de religion (voir ce mot) comme son activité, sa manifestation, sa vie. D'un commun accord, les théologiens, à la suite de saint Jean Damascène, *Orat.*, III, de *imaginibus*, n. 26, *P. G.*, t. XCIV, col. 1346, de Lessius, *De virtutibus moralibus*, l. II, c. xxxvi, Louvain, 1605, p. 452, de de Lugo, *De incarnatione*, disp. XXXIII, sect. I, Venise, 1718, p. 302; *De iustitia et jure*, disp. XIV, sect. I, Venise, 1718, p. 238, avec Franzelin, *De verbo incarnato*, th. XLV, Rome, 1874, p. 456, définissent le culte « une marque de soumission en reconnaissance de la supériorité et excellence de quelqu'un », *nota submissionis ad agnitam excellentiam alterius*. Franzelin, *loc. cit.* Reprenons les multiples éléments de cette définition; ils nous suggéreront des considérations où s'éclaircira et se précisera la notion du culte, où se distingueront ses divers aspects.

1^o Nous avons parlé de la *supériorité et excellence* de quelqu'un. — 1. Un être, en effet, peut manifester son excellence et sa supériorité de plusieurs façons et dans différentes sphères. Il peut être supérieur, éminent, par sa *valeur personnelle*. C'est un *génie* dont la science est immense, les intuitions merveilleuses et qui ouvre à l'humaine connaissance des horizons jusque-là insoupçonnés; c'est un *héros* dont le caractère et l'énergie s'imposent à l'admiration de tous et qui par la perspicacité et la puissance de son vouloir a triomphé de difficultés inouïes; c'est plus simplement un *colosse* dont la constitution physique et les muscles d'acier rappellent les géants d'autrefois : valeur intellectuelle, valeur morale, force physique en imposent et s'imposent et donnent naissance à un sentiment d'admiration mêlé de déférence et de respect qui est un culte. Ces héros deviennent facilement des entraîneurs, et le lien qui soumet à leur ascendant les foules dociles est culte (*culte individuel*). — Un homme peut être supérieur par la *fonction* qu'il remplit dans la *famille* : c'est un père; il a fondé un foyer, il le gouverne par cette autorité qu'il tient du contrat solennel conclu devant Dieu avec son épouse ou du fait de la procréa-

tion de ses fils. Sa femme, ses enfants reconnaissent son autorité, la respectent, témoignent de leur soumission ou de leur piété filiale. C'est encore un culte (culte familial). — Si un homme a une mission sociale et occupe dans la nation une charge qui le rend le chef de ses concitoyens, ceux-ci reconnaissent son autorité et le prestige qui l'entoure, et manifestent publiquement leur déférence pour sa personne; ils pratiquent ainsi les actes d'un culte réel (culte social, qui peut se décomposer en autant de formes que la société nationale peut contenir d'associations particulières constituées pour poursuivre l'une quelconque des fins sociales). — 2. Enfin, au dessus de l'individu, de la famille et de la patrie, existe une société qui relie les hommes à Dieu, leur créateur, leur roi et leur père, et les rend membres d'une même patrie divine, d'une même famille religieuse. Cette société a sa hiérarchie dont Dieu occupe le sommet, et des personnalités éminentes dont l'excellence procède de l'excellence de Dieu. Connaître et reconnaître l'excellence de Dieu et des ministres qu'il a constitués pour nous mener à lui, témoigner de respect et de soumission pour les personnes sacrées ou pour les personnes divines, c'est pratiquer le culte religieux. — 3. Le culte religieux est donc une reconnaissance de la perfection divine, de l'éminente supériorité et excellence de Dieu sur toute créature; il s'étend aussi à la reconnaissance des dignités et des supériorités émanées de Dieu dans la société religieuse soit naturelle, soit surnaturelle, soit même préternaturelle. Mais comme les perfections divines sont infinies et d'aspects infiniment variés, il importe de spécifier quelle est celle qui est particulièrement reconnue et proclamée dans les actes du culte. Ceux-ci, enveloppant notre dépendance et soumission, s'adressent donc directement aux droits de Dieu sur toute créature et en particulier sur toute créature intelligente et libre. Les droits supérieurs de Dieu, sa puissance, sa domination, tel est l'objet formel visé par le culte religieux; ceci fait comprendre à combien juste raison les théologiens ont pris l'habitude de rapporter la religion ou le culte à la vertu de justice. — 4. Puisqu'il s'agit de « droits » et que les droits ont un rapport spécial à la personne : celle-ci, en effet, se définit en philosophie un être rationnel titulaire de droits, *quæ est sui juris*, qui se possède de droit; il s'ensuit que le culte s'adresse directement à la personne, soit à la personnalité divine, considérée par abstraction, soit aux trois personnes infinies ensemble ou à l'une d'entre elles, soit, s'il s'agit d'un être créé dont on veut vénérer le caractère religieux, à sa personnalité angélique ou humaine. Que je baise les pieds ou la mule du souverain pontife, la main ou l'anneau d'un évêque, les plaies d'un martyr, ma vénération va directement à la personne du pape, de l'évêque ou du héros chrétien; c'est ce qu'observe justement l'ange de l'École en écrivant : *Proprie honor exhibetur toti rei subsistenti. Non enim dicimus quod manus hominis honoretur; et si quandoque contingat quod dicatur honorari manus vel pes alicujus, hoc non dicitur ea ratione quod hujusmodi partes secundum se honorentur; sed quia in istis partibus honoratur totum; per quem etiam modum aliquis homo potest honorari in aliquo exteriori, puta in veste, aut in imagine, aut in nuntio. Sum. theol., III^a, q. xxv, a. 1, cf. a. 2.* Cette observation a son importance pratique dans toutes les formes du culte, mais surtout lorsqu'il s'agit d'interpréter les différentes dévotions relatives au Christ. Là, en effet, il est essentiel de sauvegarder, à côté des faits ou des éléments humains de la vie ou de la nature finie du Sauveur, ses titres divins à notre adoration, et dans celle-ci de maintenir la reconnaissance d'un Dieu, même lorsqu'elle s'adresse au corps, au sang, aux plaies, au cœur, à la croix de Jésus-Christ.

« Le cœur de Jésus, c'est Jésus-Christ même adoré sous le point de vue du cœur, de l'amour; comme le précieux sang, c'est Jésus-Christ tout entier adoré sous l'aspect du sang versé, du sacrifice; comme le culte du corps de Jésus est le culte de la personne de Jésus-Christ sous ce point de vue du corps immolé pour nous; comme le culte de la croix est, au fond, le culte de Jésus-Christ sous le symbole de sa mort. Toujours vous avez devant vous la personne de Jésus-Christ tout entière, et non pas un lambeau de sa personne. » Ch. Sauvé, *Le culte du Sacré-Cœur*, 1^{re} édition, § 4, Paris, 1906, t. I, p. 24.

2^o La notion du culte renferme, outre l'élément objectif d'une excellence, d'une supériorité chez celui qu'on honore, qu'on « cultive » par les actes religieux, un élément subjectif, c'est-à-dire la connaissance et la reconnaissance de cette supériorité, la soumission volontaire et la déférence envers son autorité, enfin la marque extérieure de cette reconnaissance et de cette soumission. Tout l'être est pris par le culte, depuis l'intelligence jusqu'à l'activité exécutive en passant par la volonté. Proprement et formellement, le culte consiste dans l'acte extérieur ou intérieur, symbolique ou représentatif, par lequel l'être religieux manifeste qu'il reconnaît la supériorité de Dieu et s'y soumet : c'est le rite ou la parole exprimant à Dieu, à l'ange ou au saint notre révérence religieuse et leur offrant nos hommages. Il n'y a pas de culte sans ce signe, ce rite, cette parole. Mais cela présuppose des actes sans lesquels aucun rite n'est expressif, toute cérémonie est vide de sens et de valeur. Je ne puis témoigner par mon geste religieux, ma parole extérieure ou mon verbe intérieur, mon respect pour la divinité ou la sainteté, si je ne connais auparavant par mon intelligence les droits de Dieu et de la sainteté, et si je ne décide au préalable par ma volonté d'agréer ces droits, de les reconnaître et de les respecter explicitement. Il faut une lumière qui éclaire ma religion, une motion qui la décide et la commande à ma vie : cette lumière rationnelle et surnaturelle, cette motion libre constituent les éléments psychologiques et préliminaires de tout culte conscient. A ces éléments essentiels doivent s'en adjoindre d'accidentels et secondaires : « Quelles sont les formes plus ou moins précises, plus ou moins complexes, plus ou moins fréquentes que devront revêtir cette connaissance, cet amour et cette manifestation extérieure indispensables à la religion, ni la raison, ni la philosophie ne le peuvent décider par elles-mêmes, principalement s'il s'agit de la religion surnaturelle. Voilà l'élément pour ainsi dire accidentel qui demande à être fixé par Dieu ou par ses représentants autorisés, qui deviendra obligatoire uniquement en vertu de leurs lois ou préceptes positifs. La prière, par exemple, doit-elle être une imploration et non seulement une adoration? Doit-elle être non seulement une louange, mais une action de grâces ou un repentir? Ici la philosophie hésite et balbutie. Ici la conscience deviendrait incertaine, si Dieu ne lui commandait formellement d'implorer de sa providence différents biens spirituels et matériels. Dès qu'il ordonne, l'élément accidentel de la religion devient assurément très nécessaire à observer; mais il aurait pu ne pas le devenir et il appartient par le fait à la catégorie des obligations sujettes à suspense et à dispense. » J. Didiot, *Morale surnaturelle spéciale. Vertu de religion*, théor. VII, n. 57, Paris, Lille, 1899, p. 42. Cf. de Lugo, *De incarnatione*, disp. XXXIII, sect. II, n. 11, 12, Venise, 1718, p. 304.

3^o Les différences de l'élément objectif ou de l'élément subjectif et leurs diverses combinaisons possibles donnent naissance à des espèces et à des formes variées de culte religieux. — 1. En effet, nous avons dit que, objectivement, le culte est fondé sur l'excellence, la

valeur éminente d'un être supérieur qui est honoré précisément à cause de cette excellence et des droits qu'elle lui confère. Or, parmi les êtres, nous en découvrons un au sommet de l'univers, qui possède une valeur infinie, une perfection indicible, unique, incommunicable. C'est Dieu. Il sera donc l'objet d'un culte supérieur, unique, que les théologiens appellent *culte suprême*, que les anciens appelaient θεοσεβείαν ou λατρείαν. A sa perfection incommunicable, Dieu a voulu cependant faire participer ses créatures, et des hommes, des héros, par leur vertu, leur sainteté, ont fait briller en eux quelque étincelle des mœurs divines, et de l'excellence du créateur. Nous pouvons les révéler à cause de cette vie divine développée en eux par leurs vertus et la grâce de Dieu : ce culte sera dépendant du premier dans lequel il trouve sa raison d'être, ce sera un culte *subordonné*, appelé par les anciens δουλεία. Parmi les âmes saintes qui ont participé surnaturellement à la perfection de Dieu et du Christ, une s'est distinguée d'une façon incomparable et a atteint des hauteurs de vertu auxquelles nulle créature après elle ne saurait prétendre. C'est Marie dont l'excellence sublime et inimitable, quoique créée et finie, est ainsi, à cause de sa suréminence, l'objet d'un culte spécialement distingué, appelé *hyperdulie*, ὑπερδουλεία.

2. Les expressions de *dulie*, d'*hyperdulie*, se comprennent facilement. Le mot grec δοῦλος signifie esclave ou serviteur, les saints sont les serviteurs de Dieu; ils sont saints dans la mesure où ils furent serviteurs de Dieu et ils sont honorés ou du moins ont des titres à des honneurs religieux dans la mesure où ils sont saints. On comprend dès lors que le culte rendu à ces serviteurs de Dieu prenne le nom de δουλεία ou *dulie*. Quant à l'*hyperdulie*, saint Bonaventure en légitime la dénomination dans ces termes : *Beatissima Virgo Maria pura creatura est, et ideo ad honorem et cultum latriæ non ascendit. Sed quoniam excellentissimum nomen habet, ita quod excellentius puræ creaturæ convenire non potest, ideo non tantum debetur ei honor duliæ, sed HYPERDULIÆ. Hoc autem nomen est, quod virgo existens, Dei mater est. Quod quidem ita tantæ dignitatis est, quod non solum viatores sed et comprehensores, non solum homines verum etiam angeli eam revereantur quadam prærogativa speciali. Ex hoc enim quod Dei mater est, prælata est ceteris creaturis et eam præ ceteris docens est honorare et venerari. Hic autem honor consuevit a magistris HYPERDULIA vocari et accipitur verbum illud de glossa super I Regum, ubi dicitur « dulia major », et « dulia minor ». In IV Sent., l. III, dist. IX, a. 1, q. III, Quaracchi, 1887, t. III, p. 306.*

3. La salutation angélique, ainsi que l'observe le commentaire qu'en a fait l'ange de l'École, marque la triple prééminence qui légitime le culte d'*hyperdulie*, même de la part d'un esprit céleste : « prééminence dans la plénitude de la grâce : Je vous salue, la pleine de grâce, lui dit-il. Prééminence dans la familiarité avec Dieu : le Seigneur est avec vous; tellement avec vous que vous allez être sa mère, et par conséquent, reine et souveraine; prééminence en pureté : car la Vierge ne fut pas seulement pure en elle-même, mais elle répandit la pureté dans les autres. » *Expositio super salutem angel.*, Parme, 1864, t. XVI, p. 133. Certains auteurs paraissent souvent trouver la raison unique du culte d'*hyperdulie* dans la seule *sainteté* suréminente de Marie. Cette sainteté est, en effet, une raison du culte spécial accordé à Marie et la raison essentielle du culte absolu qui lui est rendu, mais on ne peut la disjoindre de la *maternité* divine, fonction miraculeuse qui donne à Marie une dignité hors de pair. On vénère donc en elle non pas la sainte seule, non pas la mère de Dieu

seule, mais la sainte et la mère. D'autres auteurs, ne considérant en Marie que la mère, y voyaient une raison de *culte relatif* de latrie qui devrait lui être accordé. En effet, de même que nous adorons la croix d'un culte de latrie, non parce qu'elle a une valeur intrinsèque, mais à cause du rapport qu'elle soutient avec Notre-Seigneur mis à mort sur elle, à plus forte raison devrions-nous adorer d'un culte de latrie Marie en qui Notre-Seigneur fut porté et de qui il reçut la vie. Cette doctrine est erronée, parce que, lorsqu'un objet de culte est vénérable simultanément pour sa valeur intrinsèque et pour une relation extérieure, c'est la valeur intrinsèque qui doit déterminer la nature du culte qui lui est accordé : en effet, ce serait ravaler un saint que d'omettre sa valeur personnelle pour ne le vénérer qu'à cause d'un être étranger avec lequel il a eu quelque relation.

4. Le R. P. Terrien, en confirmation de cette doctrine, signale une décision du Saint-Office qu'il ne connaît que de la manière suivante : « Il m'est tombé jadis entre les mains un exemplaire du traité de l'Incarnation, formant le t. X du *Cours de théologie* des carmes de Salamanque : traité imprimé à Cologne en 1691... L'auteur après avoir démontré que les reliques des saints, considérées comme telles, doivent être honorées du même culte que les personnes auxquelles les reliques appartiennent, poursuit en ces termes, tr. XXI, dist. XXXVIII, dub. 1, § 2, n. 6, p. 933 : « Mais si on « les regarde à un autre point de vue, il ne répugne « nullement qu'on leur rende un culte supérieur à celui « qui est dû aux personnes elles-mêmes. » Et pourquoi? *Quia fieri optime potest illud quod est alicujus sancti reliquia, esse miraculosum Dei opus in qua ipse specialissime splendeat et honorari possit. Et tunc reliquia, licet quatenus pertinet ad sanctum adoretur solum dulia, tamen quatenus est miraculosum Dei opus, et illum subinde specialiter representat, adorari potest latria...* Donc des reliques personnelles, le cœur de sainte Thérèse par exemple (l'auteur cite encore les membres stigmatisés de saint François et le cœur de saint Nicolas), envisagées à raison des phénomènes miraculeux qu'elles présentent, comme une vive image de la toute-puissance, peuvent être adorées en même temps que Dieu, *simul cum ipso Deo*, d'un culte de latrie. Or, dans l'exemplaire ci-dessus mentionné, toute cette citation est enveloppée d'un gros et grand trait, et toutes les lignes sont effacées de telle manière pourtant qu'elles restent parfaitement lisibles. Et la même main qui a fait le trait et les ratures a écrit en marge : *Todo este que esta sigilado esta mandado borrar y quitar por el Santo Oficio*; « tout ce qui est « marqué a été barré et effacé par ordre du Saint-Office. » Et de fait la thèse a disparu des nouvelles éditions. » J.-B. Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes d'après les Pères et la théologie*, II^e part., l. IX, c. II, Paris, s. d., t. II, p. 197, en note.

5. La dénomination de « culte de latrie » réservée à l'adoration de Dieu se trouve déjà dans l'Ancien Testament où le culte dû à Dieu seul est appelé par les Septante λατρεία, Deut., VI, 3 sq.; on la rencontre dans le Nouveau Testament plusieurs fois, par exemple, Matth., IV, 10; Joa., XVI, 2; Rom., I, 9; les Pères grecs l'emploient souvent. Cf. Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, v^o Λατρεία, Amsterdam, 1728, t. II, col. 215-218. Cependant la signification précise et exclusive du mot λατρεία pour représenter le culte de Dieu, comme du mot δουλεία, pour indiquer le culte subordonné des saints, n'est pas immédiatement fixée; l'Écriture par exemple, Lev., XXIII, 7, 8, 21; Num., XXVIII, 18, appelle ἔργον λατρείαν l'œuvre servile prohibée le jour du sabbat, et le Deutéronome, XXVIII, 48, prescrit : λατρεύσεις τοῖς ἐχθροῖς σου, *tu serviras tes ennemis*. Par contre, le mot δουλεύειν est employé plus d'une fois pour exprimer le culte dû et donné à Dieu ou au Seigneur

Jésus. Cf. Matth., vi, 24; Rom., xii, 11; xiv, 18; xvi, 18; Eph., i, 7; Col., iii, 24. Quoi qu'il en soit, à l'époque de saint Augustin, le sens de ces mots est en train de s'établir définitivement. Il dit, en effet, *De civitate Dei*, l. X, c. i, n. 2: *Hic est enim divinitati, vel, si expresse dicendum est, deitati debitus cultus, propter quem uno verbo significandum, quoniam mihi satis idoneum non occurrit latinum, græco, ubi necesse est, insinuo quod velim dicere; λατρεία quippe nostri, ubicumque sanctorum Scripturarum positum est, interpretati sunt servitutem. Sed ea servitus quæ debetur hominibus, secundum quam præcipit apostolus, Eph., vi, 5: Servos dominis subditos esse debere, alio nomine græce nuncupari solet; λατρεία vero secundum consuetudinem, qua locuti sunt qui nobis divina eloquia condiderunt, aut SEMPER, aut tam frequenter ut PENE SEMPER, ea dicitur servitus quæ pertinet ad colendum Deum. P. L., t. xli, col. 277. Cf. *Contra Faustum*, l. XX, c. xxi, P. L., t. xlii, col. 384. Voir Trench, *Synonymes du Nouveau Testament*, trad. franç., Bruxelles, 1869, p. 146-147.*

4^o Le culte est *absolu* ou *relatif*. — 1. En effet, la raison pour laquelle une personne ou une chose est objet de culte lui est intrinsèque ou extrinsèque, elle lui est jointe ou elle en est séparée. Dans le premier cas, le culte est *absolu*; dans le second, il est *relatif*. Ainsi on vénère d'un culte absolu Dieu pour sa perfection infinie, pour son souverain domaine sur toute créature, parce que cette perfection et ce domaine ne se distinguent pas réellement de sa personne; ainsi encore on vénère d'un culte absolu saint Pierre pour sa sainteté et sa dignité de premier des apôtres et des pontifes suprêmes, parce que cette sainteté et cette dignité, bien que procédant d'une source étrangère à lui, le don de Dieu et la délégation du Christ, font cependant partie intégrante de sa personne; elles ne sont pas de lui, mais elles sont à lui, et en lui, elles sont lui. Ainsi enfin on vénère d'un culte absolu le corps adorable du Christ dans l'eucharistie, parce qu'il y a union substantielle, c'est-à-dire hypostatique, entre la personne du Christ qui est adorée et le corps eucharistique dans lequel cette personne est adorée. Supprimez l'union substantielle entre l'objet du culte et la personne dont l'excellence est la *raison* du culte, vous avez un culte *relatif*, ainsi nommé parce que ce qui fait vénérer cet objet est sa « relation » avec une personne sainte, vénérable ou adorable. Cette relation peut être entre deux personnes, comme si je vénère un ambassadeur à cause du prince qui l'envoie; ou entre une personne et une chose, comme si je vénère la couronne d'épines parce qu'elle fut portée par le Sauveur; elle peut être fondée sur un fait passé, comme si je vénère le sang précieux parce qu'il a coulé jadis du corps du Sauveur; ou sur un fait présent, comme lorsque je vénère le portrait qui représente le souverain pontife actuellement régnant. Enfin la relation peut être très variée. Toute relation réelle et décente peut fonder un culte relatif.

2. Le plus communément, c'est un lien *vital*, un lien de *propriété*, ou un lien de *signification*. Lien vital, mais à présent rompu qui unissait autrefois les membres au corps et à la personne d'un saint, de la bienheureuse Vierge Marie ou de Notre-Seigneur. Ainsi sont constituées les *reliques proprement dites* (voir ce mot), auxquelles un culte est accordé à cause du lien réel qui les unissait à une personne vénérée ou adorée. Lien de *propriété*, résultant de ce qu'une telle personne a produit ou possédé, occupé ou habité, employé ou dirigé et par le fait même sanctifié ou béni quelque objet, quelque local, devenus en conséquence des *reliques improprement dites*. Enfin lien de *signification*, de symbolisme, par lequel une *image* (voir ce mot) ou un signe conventionnel représentent à notre esprit ou rappellent à notre mémoire une personne divine, un

ange, un homme, ayant droit à nos religieux sentiments. Tels sont les gestes et actions du culte extérieur, les peintures et les sculptures, les gravures et les ciselures, qui ne sont ni proprement, ni improprement des reliques, et qui n'ont avec la personne vénérée en eux qu'un rapport *logique* de représentation ou de souvenir. Il est aisé d'observer une gradation logique entre ces trois catégories d'objets religieux. Avoir fait partie d'un composé vital est certainement, à titre égal d'ailleurs, plus honorable que d'avoir été seulement possédé par lui; et avoir été possédé par lui est plus honorable que de l'avoir simplement signifié ou de le signifier encore. Une image de Jésus-Christ est plus digne de religion qu'un portrait de saint ou de sainte; mais elle est moins vénérable qu'une tunique ou qu'une robe du divin Maître; et ces vêtements le sont bien moins encore que ne le serait une partie de son sang ou de sa chair adorable, s'il en était resté quelque chose attachée à la vraie croix. Celle-ci même est beaucoup plus digne de vénération qu'une croix bénite ou qu'une image miraculeuse; mais elle l'est infiniment moins qu'une hostie eucharistique. Il est aisé de voir aussi qu'il y a dans chacune de ces trois séries une gradation de dignité, de vénérabilité, dépendant principalement de leur union plus ou moins étroite avec les fonctions caractéristiques de leur objet. Didiot, *Morale surnaturelle spéciale Vertu de religion*, t. viii, n. 67, 69, Paris, Lille, 1899, p. 49-50. Ainsi, parmi les reliques des martyrs, celle-là est insigne qui est une partie importante du corps ou une portion, si minime soit-elle, du membre qui a souffert le martyre, S. C. des Rites, décret du 13 janvier 1631; ainsi parmi les souvenirs de Notre-Seigneur, les instruments de la passion tiennent le premier rang.

3. Évidemment le culte relatif est *inférieur* au culte absolu, puisqu'il est moins honorable d'être vénéré pour une raison étrangère que pour un motif personnel; le culte relatif *suppose* le culte absolu et l'enveloppe; je ne puis vénérer les reliques d'un saint pour qui je n'aurais aucun culte; et la vénération de ses restes se traduit finalement par un hommage rendu à sa personne et à sa haute vertu : « L'honneur rendu à l'image remonte jusqu'à son prototype, dit le II^e concile de Nicée, VII^e œcuménique, en 787, et celui qui adore l'image, adore en elle celui qu'elle représente. » Denzinger, *Enchiridion*, n. 244.

5^o Il importe enfin de distinguer le culte *surnaturel* du *naturel*. A supposer que Dieu n'ait pas appelé l'homme à l'ordre surnaturel, nous eussions dû pratiquer nonobstant la vertu de religion, rendre au créateur un culte fondé sur la connaissance naturelle du Seigneur, sur nos moyens propres et témoignant de notre dépendance et de notre déférence pour le souverain principe de toutes choses : c'eût été un culte *naturel* que les institutions sociales auraient pu développer et organiser. Ceux qui ne connaissent pas encore la révélation sont tenus de rendre à Dieu les hommages de ce culte, de le prier, de l'adorer comme maître de la nature. Mais Dieu nous a élevés à l'ordre surnaturel, le Christ est venu restaurer cet ordre troublé par le péché; il a créé entre la divinité et l'homme de nouveaux rapports de suprématie divine et de dépendance humaine, ces rapports exigent que nous les connaissions et que nous les reconnaissons par des marques extérieures qui constituent un culte. Celui-ci, comme les faits qui le fondent, comme le Christ qui l'a institué, est *surnaturel*.

6^o Si des raisons objectives du culte, nous passons à ses manifestations *subjectives*, nous le verrons encore prendre plusieurs formes et se diversifier. Nous distinguerons, par exemple, le culte *intérieur* et le culte *extérieur*. Le premier est celui qui se passe tout entier au fond de l'âme, c'est un langage dans lequel, dirigée par la volonté et le cœur, la raison exprime à Dieu la soumission, la vénération de l'âme. Mais ces sentiments

intimes peuvent se traduire au dehors par des paroles, par des actes, par des signes sensibles, comme la génuflexion, l'inclination de la tête, les mains jointes ou levées et étendues à la façon de l'orante antique, les baisers, le prosternement du corps.

Ces signes deviennent alors un culte *extérieur*; s'ils sont organisés en un cérémonial complet et sacré, fixé par l'autorité religieuse, ils constituent la *liturgie*. Des rapports étroits, analogues aux relations de l'âme et du corps, relient entre eux le culte intérieur et l'extérieur. Celui-ci procède de celui-là, le traduit, en est l'épanouissement et le complément, la dévotion intérieure de l'âme a une tendance spontanée à se traduire au dehors par des signes religieux; elle est avec eux dans le rapport de cause à effet; mais cette action causale qu'elle exerce sur eux donne naissance à une réaction qui fait que les manifestations extérieures, du sentiment religieux nourrissent, aiguissent celui-ci, lequel devient ainsi dans une certaine proportion dépendant et effet des rites qu'il a causés. Il s'ensuit que le culte intérieur, bien qu'il puisse à la rigueur exister séparément, d'ordinaire est joint au culte extérieur et qu'inversement celui-ci, à moins d'être hypocrisie, ne peut exister sans celui-là. Cf. de Lugo, *De incarnatione*, disp. XXXIII, sect. II, n. 14, 19, Venise, 1718, p. 304, 305.

7° Le culte extérieur se subdivise en culte *privé* et en culte *public* suivant qu'il est exercé pour traduire les sentiments d'un individu ou pour manifester la déférence religieuse d'une société. Les sociétés, en effet, ont leur base dans l'autorité divine : toute puissance vient d'en haut et le bien social n'a de valeur et de force que s'il est sanctionné par Dieu. Dès lors, il existe entre Dieu et les groupements humains un rapport de domination et de dépendance analogue à celui qui soumet les individus au Seigneur, les sociétés ont leurs obligations religieuses et leur culte propre. Celui-ci s'exerce par des représentants qui accomplissent les rites religieux au nom de leurs frères. Ces rites constituent le culte public par opposition avec le culte privé qui est exercé par les individus en leur propre et privé nom. Ne pas confondre le culte public avec le culte exercé en public; on peut accomplir en public un acte de culte privé, telle la prière du soir récitée par le musulman en pleine place publique; on peut accomplir dans l'intimité des actes de culte public, tel le bréviaire récitée par le prêtre chez soi au nom de la société chrétienne, de l'Église. Le culte public tire son prix de la société même au nom de laquelle agit le mandataire : ainsi, le prêtre coupable célèbre valablement et récite le bréviaire efficacement, parce que c'est l'Église qui célèbre par son organe et qui prie par sa bouche.

Dans ses *Lettres sur la métaphysique*, Fénelon justifie avec beaucoup de raison les rites extérieurs et la splendeur publique du culte. « N'est-il pas évident, écrit-il, que les hommes attachés aux sens et dont la raison est faible ont encore plus besoin d'un spectacle pour imprimer le respect d'une majesté invisible et contraire à toutes leurs passions, que pour leur faire respecter une majesté visible qui éblouit leurs faibles yeux, qui flatte leurs passions grossières? On sent la nécessité du spectacle d'une cour pour un roi, et on ne veut pas reconnaître la nécessité infiniment plus grande d'une pompe pour le culte divin. C'est ne pas reconnaître le besoin des hommes. » Cf. Taparelli d'Azeglio, *Essai théorique de droit naturel*, I, I, c. ix, n. 215 sq., trad. franç., Paris, Leipzig, Tournai, 1883, t. I, p. 99; A. Castelein, *Droit naturel*, I. *Droit religieux*, th. I, Paris, 1903, p. 61 sq.; Id., *Institutiones philosophiæ moralis et socialis*, th. XI, Bruxelles, 1899, p. 223; Theod. Meyer, *Institutiones juris naturalis*, II, *Jus naturæ speciale*, sect. I, l. I, c. I, a. 2, § 2, n. 23, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 27 sq.

II. NÉCESSITÉ ET PRÉCEPTÉ DU CULTÉ EN GÉNÉRAL. — Toutes ces formes de culte, culte intérieur et extérieur, culte privé et culte public, sont rigoureusement *obligatoires*, et la proposition est de foi. Cf. Suarez, *De religione*, l. II, c. I, n. 8. Une raison *générale* établit cette obligation. Nous devons témoigner de notre soumission et dépendance à l'égard de Dieu sur tous les terrains où s'étend le domaine suprême du Seigneur. Or, ce domaine prend non seulement notre âme créée par Dieu, mais notre corps pétri par sa main, mais la société dont toute autorité vient de lui. Il faut dès lors que nous lui témoignions spirituellement la dépendance de notre âme, sensiblement la soumission de notre corps, publiquement le respect de notre vie sociale. Des raisons *spéciales* fixent chacune des formes de cette obligation. Le culte *intérieur* trouve sa nécessité exprimée par la parole du Sauveur : *Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare*. Joa., iv, 24. Le culte *extérieur* fut pratiqué par le Christ et les apôtres dès l'origine, des institutions apostoliques l'organisent dans des prescriptions de prières, de jeûnes, etc.; et l'Église nous en rappelle l'opportunité dans ses oraisons : *ut divinis rebus inherentes et corpore tibi famulemur et mente*, oraison *Contra persecutores Ecclesiæ*; cf. *feria IV quatuor temporum septembris*; *Deus concede nobis propitius et mente et corpore tibi semper esse devotos. Sabbato quatuor temporum Pentecostes*. Toute la liturgie ecclésiastique, l'institution même du sacerdoce témoignent de la nécessité du culte public, suivant cette parole de l'apôtre : *Omnis namque pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum ut offerat dona et sacrificia pro peccatis*. Heb., v, 1. Voir CÉRÉMONIES, t. II, col. 2140.

Les objets obligatoires ou facultatifs du culte sont multiples. Nous ne parlerons ni du culte de la sainte Vierge et des saints, ni du culte des reliques ou des images, ni du culte de la croix, qui trouveront leur place dans ces divers articles : nous nous bornerons à donner la raison du culte de Dieu et de Jésus-Christ. Des faits certains et divins exigent que l'homme rende un culte à Dieu. Le Seigneur nous a créés, il nous conserve dans l'être, il collabore à toutes nos activités, qui ne pourraient s'exercer sans sa motion et sa coopération, il dirige notre vie, il la termine en qualité de fin suprême, il la sanctionnera comme juge, sa bonté nous a appelés à la participation surnaturelle de sa vie propre; de ce chef il nous a conféré des dons, des qualités d'un ordre nouveau; à tous ces titres il est notre maître et Seigneur, il nous a obligés et il est notre bienfaiteur. Pris en lui-même, il est l'être infiniment parfait et transcendant. Nous sommes au dessous de lui, nous lui sommes soumis. Il est dès lors juste, convenable, nécessaire, indispensable que nous lui rendions un hommage absolu à cause de titres qui lui sont personnels, un hommage supérieur à cause de titres qui sont hors de pair.

Ce culte nous tient tous et tout entiers, parce que rien en nous ni en chacun de nous n'échappe à la providence ni à son domaine. D'où la nécessité déjà soulignée plus haut d'un culte intérieur et extérieur, privé et public, individuel et collectif. Ce culte est, on le voit, *de droit naturel* et découle de notre nature, comme de l'essence de l'ordre surnaturel auquel nous avons été appelés. La nature de nos relations avec Dieu exige ce culte sous toutes ses formes. Mais afin de *renforcer* encore, ou au moins de préciser cette obligation, Dieu en a fait l'objet d'un *précepté* positif et exprès. Il a dit aux Juifs : *Dominum Deum tuum timebis et illi soli servies ac per nomen illius jurabis*. Deut., vi, 13, 17. Le serment est un acte de religion et de culte. Il ajoute : *Custodi cærimonias quas præcepit tibi*; c'est le culte extérieur et public. Cf. x, 20. Notre-Seigneur

renouvela formellement le précepte : *Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies*. Matth., iv, 10. Cf. Luc., iv, 8. Aussi saint Paul s'appuie-t-il sur ce commandement pour s'élever avec véhémence contre ceux qui détiennent la vérité dans l'injustice, *veritatem in iustitia detinent*. Et pourquoi ? *quia, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt; sed... et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium*. Rom., i, 18-23.

On ne saurait, contre cette obligation d'honorer Dieu d'un culte extérieur et public, trouver d'objection sérieuse dans ces paroles du Sauveur à la Samaritaine : « L'heure vient, et même elle a déjà sonné, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. » Joa., iv, 23. Notre-Seigneur n'entend pas par là exclure le culte extérieur, mais montrer comment la religion se distinguera par une importance plus considérable et un accroissement du culte intérieur. Sous l'économie dont l'aurore a lui, l'adoration sera « en vérité », *in veritate*; c'est-à-dire qu'à l'encontre du culte *faux* des Samaritains, le culte des chrétiens sera *vrai* et authentique, et qu'à l'encontre du culte *figuré* des Juifs, celui des chrétiens sera *réel*, et atteindra son objet non plus *in umbra*, mais dans sa divine et adorable réalité révélée par la venue du Fils. En outre, l'adoration de l'avenir se fera *in spiritu*, « en esprit », c'est-à-dire que, par opposition à celle des Juifs qui se faisait plutôt au moyen de cérémonies extérieures et de victimes animales et sanglantes, la religion du Sauveur recourra davantage à la pureté du cœur, à l'intention de l'esprit et remplacera les victimes sanglantes par le sacrifice de l'esprit et la victime spirituelle de l'eucharistie. Cf. Knabenbauer, *Commentarius in Joannem*, Paris, 1898, p. 169; Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, c. iv, Paris, 1905, p. 113 sq.

Il importe de remarquer qu'ici l'opposition n'est pas radicale entre la religion juive et la religion chrétienne et ne peut se traduire absolument par l'opposition qui sépare la chair de l'esprit. Notre-Seigneur compare simplement dans sa pensée les notes *principales* des deux Testaments. Dans l'Ancien, la religion officielle était surtout extérieure, la sainteté était surtout légale, mais elle n'excluait pas les sentiments intérieurs sans lesquels les rites ne sont que mensonge. *Scindite corda vestra et non vestimenta vestra*, s'écrit Joël, ii, 18, et *convertimini ad Dominum Deum vestrum. Facere misericordiam et iudicium magis placet Domino quam victimæ*. Prov., xxi, 3. Dans le Nouveau Testament, c'est la sainteté intérieure qui domine, c'est par la droiture de l'intention que vaut le chrétien, mais le prix de la vie intérieure ne le dispense pas d'exprimer au dehors ses sentiments religieux. Le culte intérieur et le culte extérieur appartiennent tous deux aux deux Testaments, avec plus de relief pour celui-ci dans l'ancienne loi, avec plus de poids pour celui-là dans la loi nouvelle.

Sans doute les actes de notre culte sont désintéressés : ils tendent uniquement à procurer gloire à Dieu et à lui témoigner notre reconnaissance, mais s'ils ont pour but de rendre hommage à Dieu, ils ont pour résultat de nous améliorer et de nous perfectionner. Saint Thomas rappelle, à ce propos, un excellent principe : *Quælibet res percipitur per hoc quod subditur suo superiori sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima*. Sum. theol., II^a II^e, q. LXXXI, a. 7. En effet, les êtres font partie d'un ensemble où ils ont leur place, auquel ils apportent l'appoint de leur valeur propre et de leur activité, mais duquel ils tirent en retour amélioration et profit. En respectant, et en reconnaissant leurs rapports de dépendance, à l'endroit de Dieu, les hommes s'honorent, se tiennent dans

l'ordre et tirent de cet ordre et de Dieu le profit et les bienfaits de la protection de l'ordre et de la bénédiction de Dieu. *Deo non exhibetur aliquid (cultus) propter ejus utilitatem, sed propter ejus gloriam, nostram autem utilitatem*. Sum. theol., II^a II^e, q. LXXXI, a. 6, ad 2^{um}.

III. CULTE DE DIEU ET DE LA TRINITÉ. — Quelques précisions sont nécessaires pour déterminer les aspects sous lesquels la divinité peut être l'objet de notre culte. En effet, il faut distinguer en Dieu, l'unité et la trinité. Pouvons-nous diriger notre culte vers l'une et l'autre, ou vers l'une seulement, l'unité ou la trinité, et laquelle ?

Nous avons dit que le terme vers lequel va notre religion et notre culte est la personne, parce que le culte étant une reconnaissance de *droits* et les droits étant possédés et exercés par la personne, c'est celle-ci qui recueille les hommages dus à ses droits. Or l'unité en Dieu, c'est la nature. La nature divine peut-elle être l'objet du culte ? Nous répondons qu'au point de vue naturel, Dieu nous apparaît comme personnel, nous ignorons naturellement la triple personnalité divine, mais nous savons que Dieu a toutes les qualités qui constituent un être personnel, tous les droits qui fondent un culte, et notre religion naturelle peut et doit lui adresser les hommages de son adoration. Après la révélation des personnes divines, l'Eglise continue à adresser son culte à Dieu un, parce que ce Dieu un n'est pas réellement séparé des personnes, et que notre religion le considère comme personnel : l'esprit fait abstraction de la distinction des personnes entre elles, mais non de la personnalité divine qu'il joint dans ses hommages à l'unité, et ainsi son culte s'adresse à la fois à la nature, principe de notre être et siège des droits divins sur nous, et à la personnalité indistincte et titulaire de ces droits et de toute domination. Mais parfois l'Eglise, d'une façon explicite, adresse ses hommages, soit à la Trinité sainte, indistinctement considérée comme un tout, soit à chacune des personnes distinctement. C'est ainsi que l'Eglise célèbre la fête de la sainte Trinité. Des difficultés ont existé à l'origine sur l'adoration du Saint-Esprit et sur la façon de diriger le culte religieux vers une divinité, une en nature, triple en personnes ; ces difficultés furent résolues par les conciles. En 380, les *anathématismes* portés par le pape Damase, dans le IV^e concile romain, condamnent quiconque refusera de dire que le Saint-Esprit doit être adoré comme le Fils et le Père par toute créature : *Si quis non dixerit adorandum Spiritum Sanctum ad omni creatura sicut Filium et Patrem, anathema sit*. Denzinger, *Enchiridion*, n. 43. Le concile romain visait les macédoniens et les apollinaristes ; ses anathématismes sont renouvelés par Célestin I^{er} et Vigile. Il s'ensuit que le Père, le Fils, le Saint-Esprit doivent être adorés tous les trois et tous d'une pareille adoration, puisque le Saint-Esprit doit être adoré comme le Père et le Fils. En 381, le II^e concile œcuménique, I^{er} de Constantinople, dans son fameux symbole immédiatement adopté par la liturgie orientale et plus tard par la liturgie occidentale, confessa sa foi dans « l'Esprit qui est le saint... le coadoré et le conglorifié avec le Père et le Fils », τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον. Denzinger, n. 47. Ici, il y a un pas nouveau fait dans la précision dogmatique. L'Esprit-Saint ne doit plus seulement être adoré comme le Père et le Fils, mais être coadoré et conglorifié avec eux ; c'est une marque plus explicite de l'unité profonde qui unit le Père, le Fils et l'Esprit-Saint dans la nature et qui doit se traduire par l'unité d'adoration accordée simultanément aux trois. C'est ce que définira plus expressément encore le II^e concile de Constantinople, V^e œcuménique, en 553 : « Si quelqu'un ne confesse pas que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'ont qu'une seule

nature ou essence, une seule vertu ou puissance; qu'ils sont une divinité consubstantielle, une seule divinité qui doit être adorée en trois hypostases ou personnes, qu'il soit anathème. Car il n'y a qu'un seul Dieu et Père de qui sont toutes choses, un seul Seigneur Jésus-Christ par qui sont toutes choses et un seul Saint-Esprit en qui sont toutes choses. » Denzinger, *Enchiridion*, n. 172. Voir col. 1240-1241. Il est impossible d'exprimer plus nettement que Dieu n'ayant qu'une même nature possédée par trois personnes, une seule puissance, une seule domination possédée par trois personnes, celles-ci doivent être adorées toutes trois, mais d'une seule adoration, d'un culte un et identique, inspiré par les mêmes motifs et dirigé uniformément vers les trois personnes divines. Nous comprenons maintenant le sens des mots *coadoré*, *conglorifié*, appliqués au Saint-Esprit : cette troisième personne divine doit être adorée, mais d'une seule et même adoration donnée également au Fils et au Père; la particule *co* indique distinction de personnes adorées, unité d'adoration. Si donc on adore ou le Père, ou le Fils, ou l'Esprit-Saint, on peut les adorer *séparément*, mais non *exclusivement*, c'est-à-dire qu'on peut adorer le Père seul, sans faire mention du Fils ou du Saint-Esprit, mais il faut que cette adoration suppose implicitement le culte des deux autres personnes divines. Sur la dévotion spécialement accordée au Saint-Esprit, voir S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. VIII, a. 1, ad 3^{um}; les lettres apostoliques de Léon XIII du 5 mai 1895; et son encyclique du 9 mai 1897, où il demande *ut obsequii pietatisque studium in eum (Spiritus Sanctum) quam maxime intendamus. Id autem christiani homines recte optimeque efficient, si eundem certaverint majore quotidie cura et noscere et amare et orare.*

IV. CULTES DE JÉSUS-CHRIST. — Le culte du Christ a donné lieu à des questions spéciales fort agitées dans l'histoire de l'Eglise. En effet, le Christ est Dieu et homme, il est personne divine et possède dans l'unité de personne deux natures infiniment distinctes. Quel culte pouvait-on lui accorder? De quelle religion honorer son humanité? La réponse variait suivant qu'on lui accordait ou qu'on lui refusait la divinité ou suivant le genre d'union que l'on professait entre le Dieu et l'homme en lui. Rapportons d'abord les documents scripturaires ou ecclésiastiques relatifs au culte du Christ; nous en tirerons ensuite les conclusions théologiques nécessaires.

1^o L'Écriture sainte proclame si expressément la nécessité d'adorer Jésus-Christ, que la tradition ecclésiastique a pu, à juste titre, s'appuyer sur ses textes pour en déduire la divinité du Sauveur. Notre-Seigneur demande *ut omnes honorificent Filium sicut honorificant Patrem*, Joa., v, 23; le contexte ne laisse aucun doute sur l'interprétation de cette parole : car cet honneur pareil, plus que cela, identique à celui qu'ils accordaient au Père, Notre-Seigneur le réclame des Juifs au moment même où il se proclame l'égal de Dieu son Père, *ἵσον ἐαυτὸν ποιεῖν τῷ Θεῷ*, J. 18. Partout dans l'Écriture est affirmée l'unité d'adoration au Père et au Christ, Phil., II, 10; Rom., XIV, 10-12; Heb., I, 6; II Pet., III, 18; Apoc., v, 13; ils ont un même royaume, Eph., v, 5; Apoc., XI, 15; XII, 10; un seul trône, Heb., I, 13; Apoc., XXII, 1-3; une seule lumière, Apoc., XXI, 23; les mêmes prémices leur sont offertes, Apoc., XIV, 4; les mêmes prêtres leur sont consacrés. Apoc., XX, 6. Le culte se traduit surtout par des actes de foi, d'espérance et de charité, et ces actes sont prescrits en l'honneur du Christ aussi bien qu'en l'honneur du Père : *Creditis in Deum, et in me credite*, Joa., XIV, 1; et cette croyance dans le Christ est le principe de la rémission des péchés, de la justification et du salut; aussi celui qui ne croit pas est-il déjà jugé et perdu,

précisément parce qu'il ne croit pas dans le nom du Fils unique de Dieu. Joa., III, 18, 36; VI, 47; XI, 25; Act., X, 43; XVI, 31; XXVI, 18; Gal., II, 16; I Pet., I, 8, 9; I Joa., III, 23. La vie éternelle, c'est connaître le vrai Dieu et celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ. *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum*. Joa., XVII, 3. Le Christ est aussi notre espérance, *spes nostra*, I Tim., I, 1; en son nom nous serons sauvés, Act., IV, 12; et tout ce qui sera demandé en son nom, nous l'obtiendrons, Matth., XVIII, 19, 20; XXVIII, 20; Luc., XXI, 15; Joa., XIV, 13, 14; XV, 5, XVI, 33. Il est plus que le motif et la raison, la garantie et la sécurité de notre espérance, il en est l'objet, *quoniam videbimus eum sicuti est*. I Joa., III, 2, 3. Cf. Matth., v, 8; XVIII, 10; I Cor., XIII, 12; Phil., I, 23; Tit., II, 13; Apoc., XXII, 17, 20. Il doit surtout être l'objet de notre amour, Joa., XIV, XV; et d'un amour de préférence. *Qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus; et qui amat filium aut filiam super me, non est me dignus*. Matth., X, 37. Cf. Luc., XIV, 26. Et cette charité doit se traduire par les actes et envahir toute la vie. *Il faut omnia facere in nomine Domini Jesu Christi*, Col., III, 17, vivre non pour soi, mais pour le Christ, *non sibi vivant sed ei qui pro ipsis mortuus est et resurrexit*. II Cor., V, 15. Cf. Rom., XIV, 7-9. La formule d'initiation, celle du baptême, contient le nom du Fils ou du Christ. Matth., XXVIII, 19; Act., II, 38; VIII, 16; X, 48; XIV, 5. Il faut donc adorer, non seulement le Fils, mais Jésus-Christ, c'est-à-dire le Fils incarné, le composé de Dieu et de l'homme.

2^o Plusieurs documents ecclésiastiques fixent la religion de l'Eglise et des chrétiens sur la nature du culte dû au Sauveur. Et d'abord le concile d'Éphèse définissant l'unité personnelle du Christ dans la dualité de nature, anathématise « celui qui oserait dire qu'on doit *coadorer*, *conglorifier* et *coappeler* Dieu, l'homme assumé et le Dieu Verbe, comme (si c'était) un autre dans un autre. La particule *con* oblige à entendre cela en effet. » L'Eglise entend par le préfixe *con* la signification de deux personnes distinctes unies par un lien qui laisse subsister la distinction des personnes : aussi tandis qu'elle confesse que l'Esprit est *coadoré* avec le Fils et le Père, parce qu'il y a distinction de personnes honorées d'un même culte; elle ne veut pas *coadorer* l'homme et le Dieu dans le Christ, parce qu'il y a unité de personne. Il faut donc « honorer l'Emmanuel d'une seule adoration, et lui déferer une seule doxologie, puisque le Verbe s'est fait chair. »

Au II^e concile de Constantinople, il est à plusieurs reprises question du culte du Christ. Dans le 4^e anathématisme, Denzinger, n. 175, le concile condamne « celui qui essaie d'introduire dans le mystère du Christ deux hypostases ou deux personnes et affirmant ouvertement l'existence de deux personnes, prétend ne parler d'une seule personne et d'un seul Christ qu'au point de l'appellation et de l'honneur et de la dignité et de l'adoration. » Voir col. 1243-1245. Théodore de Mopsueste voulait, pour sauver la distinction des natures en Notre-Seigneur, maintenir aussi la distinction des personnes. Il y avait donc, selon lui, deux personnes en Notre-Seigneur, et s'il tolérât qu'on dit qu'il n'y en avait qu'une, c'était seulement dans ce sens que chacune d'elles porte le même nom de Christ, que chacune d'elles est également honorée, ou qu'une seule d'elles, la personne divine, mérite et reçoit l'adoration. Quelle que soit l'hypothèse admise, l'Eglise condamne : elle ne veut pas de deux adorations données à deux personnes distinctes, elle ne veut pas d'une seule adoration accordée à la seule divinité du Christ. Elle veut une seule adoration allant au Verbe incarné, c'est-à-dire à la personne unique en qui se rencontrent la divinité et l'humanité. C'est ce qui découle du 9^e anathématisme,

Denzinger, *Enchiridion*, n. 180 : « Si quelqu'un prétend que le Christ est adoré en deux natures; ce que disant, on met en avant deux adorations, l'une s'adressant au Dieu Verbe, l'autre à l'homme; ou si quelqu'un, pour supprimer en lui la chair, ou pour confondre la divinité et l'humanité, ou imaginant cette chose monstrueuse une nature ou essence des éléments qui s'unissent, adore ainsi le Christ et n'adore pas dans une seule adoration le Dieu Verbe incarné, avec sa propre chair, suivant la tradition primitive de l'Eglise, qu'il soit anathème. » Voir col. 1250-1251. Le nestorianisme et le monophysitisme sont attaqués par cet anathématisme; au premier, le concile interdit de prétendre que l'adoration du Christ est double et vise deux natures. Il ne faut donc donner au Christ qu'un seul culte; quelle que soit la différence de ses deux natures, il ne reçoit qu'une seule adoration, parce que celle-ci s'adressant à la personne n'en trouve qu'une en Notre-Seigneur. Mais cette adoration contient une profession de foi et cette foi doit confesser en Notre-Seigneur deux natures : on doit comprendre que si l'adoration est une, elle ne prétend pas pour cela, et à aucun prix, attester l'unité de nature du Sauveur, soit que cette unité de nature provienne de la disparition de la chair, soit qu'elle se produise par la fusion de la divinité et de l'humanité. Finalement, le concile, ayant condamné les intentions hérétiques du culte de Notre-Seigneur, établit l'intention droite et orthodoxe, celle que l'Eglise a toujours professée et qui consiste à honorer par une seule et unique adoration le Verbe incarné avec sa propre chair. Le 12^e anathématisme, Denzinger, *Enchiridion*, n. 183, condamne celui qui dirait que, « comme il en est d'une image royale, le Christ est adoré en la personne du Dieu Verbe. » Voir col. 1252. Le concile prohibe ici le culte relatif donné à l'humanité du Christ comme si on la vénérât à la façon d'une image, non pour sa dignité propre, mais pour sa relation extrinsèque avec le Verbe, Fils de Dieu. C'est donc d'un culte absolu et direct qu'il faut adorer le Christ, Homme-Dieu.

Nous ne rapportons pas les décisions du VII^e concile œcuménique, II^e de Nicée, dans l'affaire des iconoclastes, ni celles du V^e concile de Constantinople, VIII^e œcuménique. Voir col. 1296-1299. Elles concernent le culte des images du Christ. Pour la croix, voir col. 2339 sq. Rappelons seulement le concile de Trente, sess. XIII, c. v, qui affirme la parfaite légitimité du culte de latrie rendu au très saint sacrement de l'autel : *Nullus itaque dubitandi locus relinquitur quin omnes christifideles, pro more in Ecclesia catholica semper recepto, latriæ cultum qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant... nam illum eundem Deum præsentem in eo adesse credimus quem Pater æternus introducens in orbem terrarum dicit : Et adorent eum omnes angeli Dei.* Ps. xcvi; Heb., i. Denzinger, *Enchiridion*, n. 759. *Si quis dixerit in sancto eucharistiæ sacramento Christum unigenitum Dei Filium non esse cultu latriæ etiam externo, adorandum... ejus adoratores esse idololatrias, anathema sit.* Denzinger, n. 768. Enfin, l'art. CŒUR SACRÉ DE JÉSUS, col. 293, justifie la condamnation des deux propositions 62 et 63 du synode de Pistoie, relatives à la dévotion du Sacré-Cœur. Denzinger, n. 1425, 1426. Nous retenons seulement la proposition 61, Denzinger, n. 1424. Les membres du concile de Pistoie prétendaient « qu'adorer directement l'humanité du Christ et surtout quelque-une de ses parties, c'est toujours rendre un honneur divin à la créature », et Pie VI réprouve cette doctrine comme « fausse, capiteuse, détractive et injurieuse pour le culte pieux et nécessaire que les fidèles ont rendu et doivent rendre à l'humanité du Christ. » En effet, les hérétiques entendaient « rejeter par le mot *directement*, le culte d'ado-

ration que les fidèles dirigent vers l'humanité du Christ; comme si une telle adoration, par laquelle l'humanité et spécialement la chair vivifiante du Christ est adorée, non assurément à cause d'elle-même et en tant que chair seulement, mais en tant qu'unie à la divinité, était un honneur divin accordé à la créature et non pas, bien au contraire, cette seule et même adoration par laquelle le Verbe incarné est adoré avec sa propre chair, selon le canon 9^e du V^e concile œcuménique de Constantinople. *Propositio quæ asserit adorare directe humanitatem Christi, magis vero aliquam ejus partem, fore semper honorem divinum datum creaturæ; quatenus per hoc verbum directe intendat reprobare adorationis cultum, quem fideles dirigunt ad humanitatem Christi, perinde ac si talis adoratio, qua humanitas ipsaque caro vivifica Christi adoratur non quidem propter se et tanquam nuda caro, sed prout unita divinitati, foret honor divinus impertitus creaturæ, et non potius una eademque adoratio, qua Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adoratur (ex concilio C. P. V gen. can. 9) : falsa, captiosa, pio ac debito cultui humanitati Christi a fidelibus præstito ac præstando detrahens et injuriosa.*

3^e Avec tous ces documents nous sommes en possession des éléments suffisants pour établir la doctrine théologique du culte du Christ.

1. Tout culte, allant à la personne, honore nécessairement en elle et avec elle tout ce qui est du domaine de cette personne. Quiconque vénère la personne d'un roi, vénère par le fait, non pas seulement la dignité de ce roi, son âme, son intelligence ou sa volonté, mais encore son corps et jusqu'à la pourpre dont il est revêtu. Pareillement toute adoration donnée à la personne du Verbe incarné est dirigée du même coup vers tout ce qui lui est uni hypostatiquement et donc vers son humanité, dans son humanité vers son âme et vers son corps vivant et adorable. Il n'y a donc pas deux adorations, mais un seul culte du Christ; et l'humanité du Christ est une partie intégrante de l'objet de ce culte. Elle est dès lors honorée d'un culte absolu de latrie, culte accordé aussi à chacune de ses parties vivantes, considérées distinctement, mais non séparément de l'être total du Sauveur. — 2. On s'est posé la question de savoir s'il ne nous serait pas permis d'user, dans le culte, de notre faculté d'abstraction, pour laisser de côté la divinité du Sauveur, considérer séparément son humanité, et accorder à celle-ci un culte proportionné qui n'irait qu'à elle et dont ne profiterait nullement la divinité. Nous pouvons certes, intellectuellement, faire abstraction de la divinité du Christ et considérer son humanité seule; en celle-ci nous trouverons une vitalité propre, une intelligence surnaturellement illuminée des rayons de la gloire, une volonté libre, une sainteté réelle, distincte de la sainteté du Verbe, en un mot une perfection indicible, et créée, très supérieure à la sainteté et à la perfection que nous vénérons dans les saints. Si cet homme n'était pas uni personnellement à la divinité et que, par impossible, il eût néanmoins toute cette sainteté, nous pourrions et nous devrions lui accorder un culte, non de latrie, mais de dulia, même d'hyperdulia; mais il est uni à la divinité et si, logiquement, nous pouvons faire abstraction de cette union, religieusement et « cultuellement », nous ne le pouvons pas. En effet, le culte appartient à la catégorie des hommages. Or, quand il s'agit de rendre hommage à quelqu'un, on ne peut, sans manquer à cet hommage même, oublier les titres supérieurs de la personne à honorer, pour ne rappeler en la glorifiant que ses titres moindres. Ce ne serait pas honorer un roi que de ne le traiter que comme un duc ou un comte, encore qu'il le fût. L'honneur se rend d'abord à la dignité principale; ensuite on peut faire hommage aux dignités moindres, mais seulement après

que la principale a été reconnue. Le Christ étant Dieu et homme, oublier qu'il est Dieu pour ne l'honorer que comme humain, serait lui manquer gravement, et pécher contre toutes les lois du culte. Les mages ont pu offrir l'or au roi Jésus, et la myrrhe à l'enfant mortel, mais après qu'ils avaient résolu de lui offrir l'encens comme à un Dieu. Notre culte doit donc toujours s'adresser au Dieu en même temps qu'à l'homme; il a pour terme la personne divine qui s'est unie à l'homme et dès lors un seul culte est possible, celui de latrie. Les jansénistes s'imaginaient que l'Eglise faisait abstraction en Jésus de la divinité et accordait à l'humanité un culte de latrie : c'était une calomnie. Sans doute l'humanité séparée ne mérite pas un culte de latrie, mais historiquement et dans le culte, elle ne fut jamais et n'est jamais séparée de la divinité et c'est à juste titre que Pie VI a condamné la proposition pistorienne rapportée plus haut. — 3. L'humanité du Christ a passé par plusieurs phases : phase de vie mortelle, phase de mort et de sépulture, phase de vie eucharistique et phase simultanée de vie glorieuse dans le ciel. Dans aucune de ces phases elle ne fut séparée du Verbe; même pendant les trois jours de mort, l'âme et le corps de Jésus étaient séparés l'un de l'autre, mais l'un et l'autre étaient hypostatiquement unis au Fils de Dieu. L'union hypostatique autorisant, exigeant même le culte de latrie pour tous les éléments unis au Verbe, le corps et l'âme de Notre-Seigneur, son humanité furent toujours et sont toujours adorables d'un culte de latrie. Le corps ressuscité du Sauveur reçoit les adorations des élus; son corps eucharistique doit recevoir et reçoit les nôtres. Les espèces eucharistiques, ne faisant qu'un tout, même accidentel, avec Notre-Seigneur, sont *coadorées* avec lui, comme la pourpre du roi est vénérée dans le même acte qui vénère la personne et la majesté royales. Nous disons qu'elles sont *coadorées*, alors que cette expression est prohibée pour l'humanité du Christ. La raison est visible. Il y a union hypostatique entre l'homme et le Dieu dans le Sauveur; dans l'eucharistie, il n'y a pas union hypostatique entre Notre-Seigneur et les espèces eucharistiques. Celles-ci peuvent donc être *coadorées* avec Notre-Seigneur. Mais si on les considère isolément, le culte qu'on leur accordera ne sera que *relatif*. — 4. Ce culte de l'eucharistie nous amène à remarquer l'opportunité du culte des divers *mystères* de la vie de Notre-Seigneur. Par sa nature humaine Notre-Seigneur se manifeste à nous, et met sous nos yeux et nos sens une portion de son être par laquelle se révèlent sa divinité, sa bonté infinie, son amour, sa miséricorde, sa sagesse et sa toute-puissance. Cette nature humaine, étant unie à la personne du Verbe, est adorable et son apparition facilite notre culte en nous rendant sensible la charité du Verbe incarné. Or, chacun des mystères de la vie du Sauveur, sa conception, sa naissance, son enfance, sa vie cachée, sa prédication, ses discours et ses miracles, sa passion, son agonie et sa mort, sa résurrection, ses apparitions, son ascension, sont autant de révélations de sa bonté, de son humanité adorable ou de sa divinité. Dans ces faits théandriques, nous retrouvons l'objet de notre adoration, avec les raisons mêmes de cette adoration. Dès lors, il est juste d'avoir un culte pour chacun de ces mystères, à condition de vénérer en eux, non le fait simple, mais le Christ qui en eux exerce et nous montre les délicatesses de sa providence sur nous et y dévoile les trésors de ses perfections infinies. Cf. Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. XLV, Rome, 1874, p. 467.

V. HISTOIRE DU CULTÉ. — Nous n'avons pas à entrer dans les détails du culte, ni dans la description des formes qu'il a prises ou qu'il prend maintenant. Tout cela concerne la liturgie. Un rapide coup d'œil sur l'histoire du culte en éclairera les raisons théologiques et établira sa valeur dogmatique.

1^o Nous possédons peu de choses sur le culte rendu à Dieu par les patriarches; cependant nous retrouvons, dans leur religion, la forme la plus haute du culte, le sacrifice. Abel, Caïn, Noé offrent à Dieu des sacrifices. Gen., iv, 3 sq.; viii, 21. Cet usage est, du reste, tellement répandu parmi les peuples, tellement universel, qu'il faut bien reconnaître qu'il puise ses racines dans l'instinct religieux le plus profond, ou qu'il remonte à une institution tout à fait primitive. Évidemment les sacrifices étaient accompagnés de prières, de supplications, ils enveloppaient une reconnaissance expresse de la majesté divine : autant de manifestations du culte. D'Énos il est dit qu'il commença d'invoquer le nom de Dieu, Gen., iv, 26, ce qu'il faut entendre d'un culte public inauguré par cet apôtre de la religion familiale et nationale. L'oubli des leçons du déluge laissa naître et grandir l'idolâtrie. Dans le flot montant de l'erreur Dieu sauva une épave, Abraham; il le choisit et en fit un patriarche, le père d'un peuple nouveau, chez lequel seraient conservées les traditions et les pratiques du vrai culte. Abraham comprit sa mission et nombreux sont les autels qu'il éleva soit pour y offrir des sacrifices, soit pour en faire des monuments durables de la fidélité à Dieu et de sa reconnaissance pour les bienfaits du ciel. Gen., xii, 7, 8; xiii, 4, 18. Dieu, du reste, lui avait fait savoir quelles victimes lui étaient agréables. Gen., xv, 9. Puis par l'institution du rite de la circoncision, Dieu avait conclu avec Abraham et ses descendants un pacte qui faisait de ceux-ci le peuple choisi pour la conservation du culte divin dans la race humaine. Les repas annexés aux sacrifices se rencontrent aussi dans l'histoire des patriarches. Gen., xxxi, 54; xlvii, 1. A l'instar des autels élevés en souvenir des apparitions de Dieu, des pierres étaient parfois choisies, établies et consacrées par l'huile sainte. Gen., xxviii, 18; xxxv, 14. Il n'y a pas jusqu'à ces deux formes de la religion, le vœu et le serment, qui n'aient été connues et pratiquées à l'époque patriarcale. Gen., xxviii, 20; xxxi, 53; xxiv, 3. Voir Hagen, *Lexicon biblicum*, v^o *Cultus*, Paris, 1905, t. i, p. 1020.

2^o Moïse, sous l'inspiration de Dieu, rédigea un code cultuel très riche et très détaillé. Ses prescriptions religieuses sont destinées, les unes à rappeler des souvenirs où la bonté de Dieu s'est traduite d'une façon plus éclatante, les autres à maintenir un peuple encore sensuel par le frein de nombreuses pratiques religieuses et aussi à donner à ce peuple, en face des nations, un caractère propre nettement déterminé. Le cérémonial de Moïse ne laisse rien au hasard; les actes sacrés, en particulier toute la liturgie des sacrifices et des fêtes, les lieux saints, le tabernacle, les objets du culte, les jours saints, les personnes consacrées au culte, prêtres et lévites, les aliments purs et impurs, les impuretés légales ou irrégularités, tous ces points sont fixés nettement par le législateur des Hébreux. Cf. Wilmers, *Histoire de la religion*, § 32, trad. franç., Paris, 1898, t. i, p. 128 sq.; Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, t. xx, Paris, 1904, t. i, p. 234 sq.; Cornely, *Introductio specialis in historicos Veteris Testamenti libros*, diss. I, l. i, c. 1, § 6, Paris, 1887, p. 128 sq.

A ce culte extérieur et public devait être joint un culte intérieur formé des sentiments et de la sincérité de l'âme : la loi le prescrivait et les prophètes ne cessent de le rappeler. Vous aimez le Seigneur de tout votre cœur, est-il dit aux Hébreux. Deut., v, 29; vi, 5; viii, 3; x, 12; xi, 1; xxx, 16, 20. Les prophètes rappellent souvent que tout n'est pas fini avec les cérémonies légales et que celles-ci auront peu de prix aux yeux de Dieu si la piété et la religion ne les accompagnent et ne les animent. I Reg., xv, 22; Ps. xlix, 15, 23; Is., i, 11; ii, 5; xii, 1 sq.; xxviii, 12; Lv, 3; Lviii, 5 sq.; Lxvi, 2; Jer., vii, 3; Ose., vi, 6; Amos, v, 14, 15; Mich., iii, 11; vi, 8. Cf. Exod., xix, 5-8; Jer., vii, 22, 23.

3° L'autel était par excellence le lieu du culte, puisque le sacrifice s'offrait sur lui et qu'il incarnait quelque grand souvenir religieux. A l'origine, construit de terre ou de pierre, il pouvait s'élever en tout lieu; après le passage du Jourdain, il ne devra plus s'élever qu'au sein d'une tribu, et à Jérusalem quand le temple aura été bâti; la seulement Dieu acceptera les holocaustes et les sacrifices. Pendant l'exil, l'impossibilité d'aborder le temple de Jérusalem fit qu'on créa des lieux de réunion où le peuple entendait la lecture des Livres saints, recevait les instructions de ses prêtres, les avertissements des prophètes, c'est l'origine des synagogues dont le nombre se multiplia même après l'exil. Chaque samedi ou jour de fête, les Juifs se rendaient à la synagogue de leur cité, ou de la ville voisine, et là s'édifièrent mutuellement dans la prière, le chant des psaumes, la lecture des livres sacrés, les discours pieux. Neh., viii, 3 sq.; ix, 3; Luc., iv, 20; Act., xiii, 15; xvii, 3. Notre-Seigneur près du puits de Jacob révèle à la Samaritaine les caractères du nouveau culte inauguré par sa venue, Joa., iv, 23, 24; il institue lui-même le rite central de ce culte et nous ordonne de le renouveler toujours après lui, *hoc facite in meam commemorationem*. I Cor., xi, 24. Il fut obéi dès l'origine. Les Actes, ii, 42, ne nous disent-ils pas des trois mille convertis par saint Pierre le jour de la Pentecôte : *Erant perseverantes in doctrina apostolorum, communicatione fractionis panis et orationibus*? Saint Paul parle de la cène eucharistique aux Corinthiens. I Cor., xi, 20; x, 16. La *Doctrine des douze apôtres*, 14, n. 1, nous renseigne également et nous apprend que le saint sacrifice était offert le dimanche et que les fidèles, après avoir confessé leurs péchés, y rompaient le pain sacramentel, καὶ κυριακὴν δὲ Κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προσεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν θύωσ καβαρὰ ἢ θυσία ὑμῶν ᾗ. Funk, *Patres apostolici*, 2^e édit., Tubingue, 1901, t. 1, p. 32. Cf. Hagen, *loc. cit.*

4° A côté du vrai culte du vrai Dieu s'établissaient des formes fausses ou mauvaises du culte de Dieu, voir SUPERSTITION, ou des formes païennes de culte des faux dieux, dont il faut dire au moins le principe et les principales manifestations. Le culte étant fondé sur la croyance, celle-ci renferme d'ordinaire chez les païens les éléments suivants : « 1. Il y a d'abord, partout ou presque partout, la connaissance plus ou moins indistincte, mais réelle, d'un maître souverain du monde, qui fait la vie et la mort et contre lequel nul être ne peut rien. 2. En outre, des esprits, les uns bons et tutélaires, les autres malins, capricieux et méchants, s'occupent des hommes et les hommes ont des moyens d'entrer en relation avec eux. 3. Tout n'est pas corps en nous, quand le corps se dissout par la mort, l'autre survit. 4. Il existe donc un monde surnaturel et invisible, s'étendant au-dessus de nous, mêlé à notre vie, se manifestant quelquefois, et envers lequel nous ne saurions être indifférents. 5. Il y a des choses permises et des choses défendues. 6. Par la prière, par l'offrande, par le sacrifice, nous pouvons obtenir des faveurs, nous préserver d'accidents, nous purifier, nous faire pardonner. 7. L'homme enfin doit suivre une loi morale, dont la base la plus large paraît être la justice ». A. Bros, *La religion des peuples non civilisés*, Lettre de M^{re} Le Roy à l'auteur, Paris, 1907, p. xxi.

Ajoutez à cette croyance rudimentaire, mais vraie, une conception anthropomorphiste exagérée qui se représente les esprits et Dieu comme des hommes un peu supérieurs, mais partageant nos manières de voir, de sentir, nos passions, nos besoins. Le but de la religion étant de se les concilier ou de les apaiser, d'en écarter les vengeances ou d'en obtenir les bienfaits, toutes les formes du culte procéderont de cette croyance et tendront à ces résultats.

Dès lors on peut les ramener aux catégories suivantes : 1. Les cérémonies dont l'intention est de se concilier la faveur des esprits, des dieux, en leur faisant plaisir. On cherchera alors à leur faire plaisir soit en les nourrissant par des offrandes d'aliments, soit en leur fournissant des serviteurs ou des compagnons par l'immolation de victimes humaines, soit en leur envoyant, par la même immolation, des messagers qui les prieront et les plieront aux volontés humaines, soit en s'affiliant à leur tribu ou société par les différents rites de communion, soit en les imitant par des danses. Les sacrifices procèdent de cette idée et prennent la forme d'offrandes, d'immolations sanglantes ou de communions. — 2. Des cérémonies dont l'intention est de fléchir les dieux. Ce sont les différentes formes de prières qui parfois sont de simples demandes ou expressions de désir, mais souvent sont de véritables imprécations contre les dieux; les processions, les pèlerinages et aussi les danses sacrées. — 3. Des cérémonies par lesquelles on veut surtout se garer des esprits mauvais, et échapper à leurs maléfices : on emploie pour cela le jeûne et les purifications par l'eau lustrale, la poudre purificatrice, la circoncision, etc. Les cérémonies du mariage ou les funérailles sont particulièrement constituées par des rites de « désécration ». Et même certaines sociétés religieuses vouent leurs membres à l'œuvre spéciale de purification. Cf. A. Bros, *op. cit.*, c. v, p. 130 sq. Sur les religions sémitiques, voir le P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2^e édit., Paris, 1905.

VI. ERREURS DOCTRINALES RELATIVES AU CULT. — L'erreur devait s'en prendre au culte religieux comme elle a attaqué les autres points de la vie ou de la doctrine catholique. Et c'était fatal, au moins comme corollaire des erreurs sur le Christ.

1° Les apollinaristes qui prétendaient que dans le Christ l'esprit, l'âme même est tellement absorbée par la divinité comme la cire est fondue par le feu, qu'elle disparaît devant elle ou en elle et ainsi n'admettaient dans le Sauveur que la nature divine voilée derrière une façon de corps céleste, devaient traduire cette donnée hérétique dans leurs rites; en réalité ils ne donnaient à Notre-Seigneur qu'une adoration dirigée vers le terme et objet unique de sa divinité. Ils refusaient tout culte à l'humanité.

2° Les nestoriens, par contre, qui dans le Christ introduisaient deux personnes avec les deux natures, voulaient qu'on l'honorât d'une double adoration, l'une de latrie absolue accordée séparément à la nature et à la personne divine, l'autre de latrie relative réservée spécialement et séparément à la nature et à la personne humaine du Christ. Les documents conciliaires cités plus haut visaient ces deux erreurs de l'apollinarisme et du nestorianisme. Voir ces mots.

3° Wiclef, entre autres audaces, avait celle de prétendre que, même dans l'hypothèse impossible où il serait séparé de la personne du Verbe, le Christ-homme serait adorable d'un culte de latrie. Voir WICLEF.

4° Enfin les sociniens qui niaient la divinité du Christ, ou ne lui accordaient aucun culte (et étaient appelés « non adorateurs ») ou ne lui concédaient que le culte relatif dû à un légat ou à un représentant de Dieu (et prenaient le nom d'« adorateurs »). Voir SOCINIANISME.

5° On verra aux divers articles concernant le protestantisme ou bien les saints, les reliques et la croix combien les réformateurs entassèrent d'objections contre le culte tel qu'il est pratiqué dans l'Église catholique, traitant d'idolâtrie soit la dévotion des saints, de leurs restes ou des saintes images, soit les marques extérieures d'un culte qu'ils auraient volontiers renfermé dans le sein de l'âme. Cf. Dailé, *De cultibus religiosus Latinorum*, Genève, 1671; Bossuet,

Fragments sur des matières de controverse, 1^{er} fragment, *Du culte qui est dû à Dieu*, Paris, édit. Lachat, 1875, t. XIII, p. 120 sq.

6^o De toutes les erreurs sur le culte, celles qu'il est le plus opportun de signaler viennent des modernistes. Pie X les rappelle dans l'encyclique *Pascendi*. Après avoir souligné l'hérésie des protestants libéraux qui, par leurs théories sur la puissance de l'autorité civile dans tous les actes extérieurs de la vie, furent amenés « à rejeter tout culte extérieur, même toute société religieuse extérieure et à essayer de faire prévaloir une religion purement individuelle », Pie X reconnaît que « les modernistes n'en sont point encore arrivés là ouvertement, *nondum ad hoc palam progrediuntur*. » Évidemment il veut sous-entendre qu'ils en seraient venus à cette extrémité ou que, s'ils y ont échappé, ce n'a pu être qu'en renonçant à tirer toutes les conséquences logiques de leur système. Pie X ajoute : « Du culte il y aurait peu à dire si ce n'était que, sous ce mot, sont compris les sacrements; et sur les sacrements les modernistes greffent de fort graves erreurs. » C'est donc entendu, les principales erreurs concernent les sacrements, qui, du reste, sont les éléments principaux du culte chrétien. L'encyclique ne se contente pas de cette affirmation. Elle nous donne la *genèse* de ces erreurs sur le culte et les sacrements : « Le culte naît d'une double nécessité, d'un double besoin : car, on l'a remarqué, la nécessité, le besoin, telle est dans leur système, la grande et universelle explication. Le premier besoin, ici, est de donner à la religion un corps sensible; le second, de la propager, à quoi il ne faudrait pas songer sans formes sensibles, ni sans les actes sanctifiants que l'on appelle sacrements. » C'est donc, au fond de nous, dans un besoin naturel et instinctif, dans une nécessité, sorte d'impératif catégorique, plus impulsif que raisonné, qu'il faudrait chercher les *sources* du culte religieux. Quant à ses *formes*, elles se ramènent aux *sacrements* surtout, desquels les modernistes déforment la notion et réduisent la réalité à un simple symbolisme nettement hérétique. « Les sacrements, pour les modernistes, sont, dit Pie X, de purs signes ou symboles, bien que doués d'efficacité. Ils les comparaient à de certaines paroles, dont on a dit vulgairement qu'elles ont fait fortune, parce qu'elles ont la vertu de faire rayonner des idées fortes et pénétrantes, qui impressionnent et remuent. Comme ces paroles sont à ces idées, de même les sacrements au sentiment religieux. Rien de plus. Autant dire en vérité et plus clairement que les sacrements n'ont été institués que pour nourrir la foi; proposition condamnée par le concile de Trente : *Si quelqu'un dit que les sacrements n'ont été institués que pour nourrir la foi, qu'il soit anathème*. » Sess. VII, *De sacramentis in genere*, can. 5, Denzinger, *Enchiridion*, n. 730.

Cette doctrine moderniste sur le culte se retrouve notamment dans les écrits d'Auguste Sabatier et de l'abbé Loisy.

Le premier met bien en relief l'immanence et le *subjectivisme* du système moderniste. Aux « âmes en quête et en travail » il fait entrevoir « comme une naturelle récompense de leur courage et de leur fidélité » la perspective de « garder... le culte pur du Dieu intérieur qu'on cherche vainement au dehors et qu'on finit par découvrir en soi. » *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, c. 1, 7^e édit., 1903, p. 5. Nous voilà donc ramenés du dehors au dedans de nous. Là seulement nous trouverons Dieu et son culte pur. « Pourquoi suis-je religieux? Je n'ai jamais remué cette question, sans être amené à y faire à la fin la même réponse : je ne puis autrement; c'est une *nécessité* morale de mon être... La nécessité que je constate dans ma vie *individuelle*, je la retrouve plus invincible encore dans la vie *collective* de l'humani-

té. Celle-ci n'est pas moins incurablement religieuse. En vain, les cultes qu'elle a épousés et désertés tour à tour semblent toujours l'avoir déçue... (la religion) survit, comme une plante vivace, à tous les états de culture, comme à toutes les révolutions. » *Ibid.* C'est bien la nécessité indiquée par l'encyclique *Pascendi* comme l'origine des religions et du culte religieux.

Mais, se demande l'auteur, « *d'où vient cette vitalité indestructible?* » De deux faits psychologiques : la conscience du moi et l'expérience du monde. « L'activité, l'épanouissement libre du moi, ses velléités de s'étendre et de s'agrandir sont comprimés par le poids de l'univers qui, de toutes parts, retombe sur lui. Jaillissant du centre, le flot de vie vient fatalement se briser, comme une vague impuissante, à l'écueil des choses extérieures... Refoulée sur elle-même, l'activité du moi se replie au centre qui s'échauffe comme l'essieu d'une roue en mouvement. Bientôt l'étincelle brille et la vie intérieure du moi s'éclaire. C'est la *conscience*. » *Ibid.*, p. 15. Telles sont les deux premières étapes de l'homme vers le culte religieux : un fait, le *conflit* de la vie avec les choses extérieures; sous le choc, le jaillissement de la *conscience* comme une étincelle lumineuse.

Cette conscience se développe bientôt et se *dédouble* : « Ramené par la sensation douloureuse et l'échec répété de ses efforts, du dehors au dedans, le moi se prend pour objet de sa propre réflexion : il se dédouble et se connaît; bientôt il se juge : il se sépare de l'organisme avec lequel il se confondait tout d'abord; il s'oppose lui-même à lui-même, comme s'il y avait en lui réellement deux *êtres* : un moi idéal et un moi empirique. » *Ibid.* Nous sommes toujours dans l'immanence et le subjectivisme.

Après s'être dédoublé, le moi prend de plus en plus conscience de la *contradiction* qui existe en lui, de l'antinomie qui met le moi idéal en opposition au moi empirique. « L'homme ne se peut connaître, sans se connaître limité. Mais il ne peut sentir ces limites fatales sans les franchir par la pensée et par le désir, en sorte qu'il n'est jamais satisfait de ce qu'il possède et ne peut être heureux que par ce qu'il ne peut atteindre, » p. 16. Nous touchons au berceau de l'idée de Dieu et du sentiment religieux. « Comment résoudre cette contradiction de mon être qui me fait tout ensemble vivre et mourir?... De ce sentiment de détresse, de cette contradiction initiale de la vie intérieure de chacun naît la religion. C'est la fente dans le rocher d'où sort l'onde vivifiante. *Non pas que la religion apporte au problème une solution THÉORIQUE*. L'issue qu'elle nous ouvre et nous propose est avant tout d'ordre pratique. Elle ne nous sauve point par une acquisition de connaissances nouvelles, mais par un retour au principe même d'où notre être dépend et par un acte moral de confiance en l'origine et en la fin de la vie. Toutefois cet acte sauveur n'est point arbitraire; il se produit par l'effet d'une *nécessité*. La foi en la vie n'est pas autre chose et n'agit pas autrement dans le monde de l'esprit que l'*instinct de conservation* dans le monde physique. C'est une forme supérieure de cet instinct, » p. 19. Retenons bien cette affirmation de *nécessité* et d'*instinct* : c'est la condamnation du système par son subjectivisme exagéré.

Or, nous allons maintenant voir éclore, toujours au dedans de nous, et dans le rayonnement de la conscience, l'idée de Dieu et la religion. « Cet élan de vie ne se produit pas dans le vide et n'est pas sans objet. Il s'appuie, en effet, à un sentiment inhérent à toute conscience individuelle, au *sentiment de dépendance* où l'homme se trouve à l'égard de l'être universel... Nous sommes nécessairement obligés de chercher hors de nous, dans l'être universel, la cause première et la fin ultime de notre être et de notre vie... Ce sen-

timent de notre subordination fournit ainsi la base expérimentale et indestructible de l'idée de Dieu. » Nous voici en possession de cette idée. Elle rend Dieu présent en nous : « On peut établir sans crainte cette équation : le sentiment de notre dépendance est celui de la présence mystérieuse de Dieu en nous, » p. 20. C'est en Dieu que va se résoudre l'antinomie dont la conscience a tant souffert jusque-là. « Ce n'est que d'une puissance spirituelle que ma conscience fait réellement dépendre et moi et l'univers qui dès lors pourront se concilier, parce qu'ils ont dans cet être spirituel, conçu comme esprit, un principe commun et une fin solidaire... Le cercle de ma vie mentale, qui s'ouvrait par le conflit de ces deux termes, la conscience du moi et l'expérience du monde, s'achève et se clôt par un troisième terme où s'harmonisent les deux autres : le sentiment de leur commune dépendance de Dieu, » p. 21. »

Dès lors, la religion est née : « Telle est la source profonde d'où l'idée du divin jaillit irrésistiblement. Mais elle en jaillit en même temps que la religion, et par l'effet de la religion même, » p. 20. Le culte va suivre immédiatement sous la forme de la prière : « Nous pouvons maintenant dégager et définir l'essence de la religion. C'est un commerce, un rapport conscient et voulu, dans lequel l'âme en détresse entre (en contact?) avec la puissance mystérieuse dont elle sent qu'elle dépend et que dépend sa destinée. Ce commerce avec Dieu se réalise par la prière. La prière : voilà donc la religion en acte... La religion n'est rien si elle n'est pas l'acte vital par lequel l'esprit tout entier s'efforce de se sauver en se rattachant à son principe. Cet acte, c'est la prière, par où j'entends, non pas un vain exercice de paroles, non pas la répétition de certaines formules sacrées, mais le mouvement de l'âme se mettant en relation personnelle et en contact avec la puissance mystérieuse dont elle sent la présence, mais avant de pouvoir lui donner un nom, » p. 24.

Le fruit, le résultat du culte et de la prière, c'est la réalisation consciente de la présence de Dieu dans l'âme : toujours l'immanence et le subjectivisme : « Le Dieu que j'adore me devient à la fin un Dieu intérieur dont la présence m'enlève toute crainte et me met au dessus de toutes les menaces des choses. La réalisation consciente de cette présence de Dieu dans une âme : voilà le véritable salut de mon être et de ma vie, » p. 26. « Il est donc vrai que pour subsister et ne pas s'éteindre dans la nuit, la conscience du moi doit se doubler, à l'intérieur, de la conscience, je veux dire du sentiment, de la présence de Dieu, » p. 29.

Mais ce que nous avons vu jusqu'ici n'est qu'une révélation, une religion, une prière « individuelle et subjective. Comment deviendra-t-elle objective et concrète », c. II, p. 54, universelle et sociale? Grâce à cette parenté religieuse des âmes, cette facilité de communier entre elles, cette réciprocité et ces prolongements infinis d'une même inspiration, qui ne peut venir que de « la présence en chacune du même Dieu intérieur, » p. 55. L'expérience de chacune devient l'expérience de toutes, par une sorte de pancosmisme ou de panthéisme, qui unit dans le fond toutes les âmes, leurs sentiments, leurs prières, qui fond le surnaturel avec le naturel. « L'ébranlement donné à une âme retentit dans toutes les âmes sœurs qui se mettent à vibrer et à rendre le même son, » p. 56. « Il n'y a pas, il ne saurait y avoir deux révélations (ni donc deux religions, ni deux cultes) différentes de nature et opposées l'une à l'autre. La révélation est une, avec des formes différentes et des degrés divers. Elle est toujours *surnaturelle et naturelle à la fois*, » p. 60.

Nous en avons assez dit pour qu'il ressorte combien cette théorie présente de dangers : cette conscience qui s'oppose à elle-même, se dédouble, devient con-

science idéale et conscience empirique, arrive ainsi à postuler Dieu par pur instinct de conservation et lui offre, à ce Dieu indéterminé, un hommage de dépendance afin de réaliser sa présence en elle-même et de réaliser en lui la solution de l'antinomie qui oppose le monde extérieur au moi : tout cela est la négation de la philosophie objective traditionnelle de l'Eglise, la suppression des bases objectives si solides de l'existence de Dieu, la mise en marche vers une estime égale de toutes les religions et vers une fusion panthéistique des âmes avec Dieu et entre elles.

Mais la doctrine a été achevée par une théorie des *sacrements*, où le souverain pontife voit à juste titre le principal danger de la religion moderniste.

Et d'abord, l'institution des *sacrements* et de tout culte par le Christ est tout de suite compromise gravement par cette affirmation de l'abbé Loisy : « On peut dire que Jésus, au cours de son ministère, n'a ni prescrit à ses apôtres ni pratiqué aucun règlement de culte extérieur qui aurait caractérisé l'Évangile comme religion. C'est que, dans l'Évangile, le christianisme n'était pas encore une religion existant par elle-même. Il ne se posait pas en face du judaïsme légal ; les rites mosaïques, pratiqués par le Sauveur et ses disciples, tenaient lieu d'autre institution et satisfaisaient au besoin qu'a toute religion de s'exprimer dans un culte. » *L'Évangile et l'Eglise*, c. v, Paris, 1902, p. 180, 181. L'eucharistie elle-même, célébrée à la fin, « signifie plutôt l'abrogation du culte ancien et l'avènement prochain du royaume que l'institution d'un nouveau culte, le regard de Jésus n'embrassant pas directement l'idée d'une religion nouvelle, d'une Eglise à fonder, mais toujours l'idée du royaume des cieux à réaliser, » p. 182.

Le culte catholique ne fut donc pas institué directement par le Sauveur : il naquit dans l'Eglise, sous l'empire de la nécessité et des circonstances. « Ce fut l'Eglise qui vint au monde et qui se constitua de plus en plus, *par la force des choses*, en dehors du judaïsme. Par là, le christianisme devint une religion distincte, indépendante et complète ; comme religion, il eut besoin d'un culte et il l'eut tel que ses origines lui permettaient ou lui commandaient de l'avoir. Ce culte fut d'abord imité du judaïsme... La même nécessité qui présida aux origines du culte chrétien a produit son accroissement... Comme l'Eglise n'atteignit pas du premier coup son développement normal, qu'elle n'a pas cessé de poursuivre, son culte aussi s'est développé et se développe sous l'influence permanente du principe qui l'a fait naître, » p. 182, 184.

Il n'y eut pas que l'influence de ce principe, du reste vague et que l'on ne définit pas ; il y eut aussi l'influence des *circonstances* : « Les institutions, les formes extérieures et traditionnelles, qui sont indispensables à l'existence et à la conservation d'une religion, sont nécessairement adaptées, d'une manière ou d'une autre, au milieu où elles s'établissent ; elles résultent même jusqu'à un certain point de ce milieu, l'adaptation se faisant en vertu d'une action réciproque, parce que si la religion marque de son influence les hommes qui l'acceptent, les hommes à leur tour, peuples ou individus, donnent aussi leur empreinte à la religion qu'ils ont reçue, » p. 187, 188. « Le christianisme ne pouvait devenir la religion des Grecs, des Romains, des Germains, sans se faire tout à eux, sans prendre d'eux beaucoup de choses, sans qu'ils entrassent, pour ainsi dire, eux-mêmes dans le christianisme, et en fissent vraiment leur religion. En matière de culte, le sentiment religieux des masses a toujours précédé les définitions doctrinales de l'Eglise sur l'objet de ce culte. Le fait est plein de signification ; il atteste la loi qui réclame un culte approprié à toutes les conditions d'existence et au caractère du peuple croyant, » p. 190.

Et ainsi, petit à petit, les conditions d'existence de la

religion, le caractère du peuple croyant ont nécessité l'institution de ces sacrements auxquels le Sauveur n'avait pu songer, puisqu'ils sont les éléments de vie de l'Église qui est née en dehors de ses prévisions à la place du royaume dont il avait annoncé l'avènement prochain. Les sacrements sont si peu d'institution divine, que « c'est seulement à partir du XII^e siècle que la tradition occidentale est fixée sur leur nombre. L'Église primitive n'en connaissait que deux principaux, le baptême auquel était associée la confirmation, et l'eucharistie; le nombre des sacrements secondaires était indéterminé. Les sacrements sont nés d'une pensée et d'une intention de Jésus, interprétées par les apôtres et leurs successeurs, à la lumière et sous la pression des circonstances et des faits », p. 194. « Le système sacramentel se trouve embrasser et consacrer l'organisation hiérarchique de l'Église et les principaux moments de la vie chrétienne, » p. 202. C'est là sans doute la pensée et l'intention de Jésus.

Quant au nombre, aux rites des sacrements, ils se sont fixés peu à peu, mais non pas définitivement, car « le temps où l'Église fixe le nombre des sacrements n'est qu'un point particulier de ce développement et n'en marque ni le commencement ni le terme... Le terme est encore à venir, le développement sacramentel, tout en suivant les mêmes lignes générales, ne pouvant prendre fin qu'avec l'Église elle-même », p. 203. Voilà pour l'institution et le nombre.

La nature des sacrements, d'après les modernistes, n'est pas moins éloignée de la nature des mêmes rites, telle que la définit l'Église. M. Loisy en fait de purs symboles : « Le christianisme n'a pas échappé à la nécessité du symbole qui est la forme normale du culte aussi bien que la connaissance religieuse. Il signifie donc et proclame son droit, le droit de Dieu révélé en Jésus-Christ, en même temps qu'il agit sur l'homme, par des signes sensibles, rites et formules appropriés aux fins particulières qu'il se propose, » p. 204.

Ils ne sont pas dépourvus d'efficacité, mais combien différente de celle que nous comprenons et croyons. Il faut, pour saisir la pensée moderniste, se rappeler la théorie des idées-forces et s'en tenir là : « Il en est des sacrements comme du langage ordinaire, où la vertu des idées passe dans les mots, agit par les mots, se communique réellement, physiquement par les mots, et ne produit pas seulement son effet dans l'esprit à l'occasion des mots. On peut donc parler de la vertu des mots, car ils contribuent à l'existence et à la fortune des idées, » p. 215. On reconnaît bien là la pensée rapportée et condamnée par l'encyclique *Pascendi*.

Le moderniste ne porte pas atteinte seulement à cette partie du culte qui est constituée par les sacrements. Il s'en prend aussi aux autres parties : « Ni le culte du Christ, nous dit encore M. Loisy, ni le culte des saints ne pouvaient appartenir à l'Évangile de Jésus et ils ne lui appartenaient pas; ils sont nés spontanément et ils ont grandi l'un après l'autre, puis ensemble, dans le christianisme se constituant ou déjà constitué, » p. 223 sq. Cf. *Autour d'un petit livre*, lettre VII^e, Paris, 1903, p. 220 sq.

A. CHOLLET.

2. CULTE DE LA CROIX. Voir CROIX, col. 2339 sq.

3. CULTE DE LA SAINTE VIERGE. Voir MARIE.

4. CULTE DES SAINTS. Voir SAINTS.

5. CULTE DES RELIQUES. Voir RELIQUES.

6. CULTE DES IMAGES. Voir IMAGES.

CUNILIATI Fulgenzio († 9 octobre 1759), dominicain, appartenait à la congrégation du B. Jacques Sa-

lomon. Il vécut à Venise, au couvent du Très-Saint-Rosaire. Comme Concina et Patuzzi, qui appartenaient à la même congrégation, il prit part aux disputes sur le probabilisme. Une polémique s'étant engagée de 1743 à 1753, dans le nord de l'Italie, sur l'attrition, il donna, à Venise, en 1751, une traduction italienne de la dissertation de Bossuet : *De doctrina concilii Tridentini circa dilectionem in sacramento pœnitentiæ requisitam*, dans *Œuvres*, t. VII, p. 465-548. Son ouvrage principal est : *Universæ theologiæ moralis accurata complexio institutis candidatis accomodata*, 2 in-4^o, Venise, 1752; 1760; 1772; Naples, 1784; Venise, 1786, 1796.

De Rubeis, *De congreg. beati Jacobi Salomontii*, in-4^o, Venise, 1751, p. 480; Dollinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, in-8^o, Nördlingen, 1889, t. I, p. 301; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1539.

R. COULON.

CURCI Charles-Marie, prédicateur et écrivain polémiste, naquit à Naples le 4 septembre 1810, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus le 13 septembre 1826; enseigna l'hébreu et l'Écriture sainte, puis s'adonna à la prédication avec un grand succès. D'un tempérament fougueux et versatile, il passa dans ses opinions d'un extrême à l'autre, et consacra une partie de sa vie à combattre les thèses qu'il avait le mieux défendues. En 1843, il s'éprit des théories de Gioberti et publia même à Bénévent une édition du *Primato morale e civile degl' Italiani*, que le célèbre abbé venait de faire paraître à Bruxelles. Mais ensuite Gioberti, dans ses *Prolegomeni al primato*, etc., ayant fait une charge à fond contre les jésuites, Curci lui opposa *Fatti ed argomenti in risposta alle molte parole di Vincenzo Gioberti intorno ai gesuiti*, in-8^o, Naples, 1845. Cette réplique eut un grand retentissement; 30 000 exemplaires s'en répandirent. Gioberti alors publia son pamphlet *Il gesuita moderno*, 1846, et une apologie de ce livre, 1848. Curci donna une réfutation de ces trois ouvrages dans *Una divinazione sopra le tre ultime opere di V. Gioberti* « I prolegomeni », « Il gesuita moderno » e « L'apologia », 2 in-8^o, Paris, 1849. Il était alors convaincu de la nécessité du pouvoir temporel du pape et il publia pour le défendre : *La demagogia italiana ed il Papa Re*, in-8^o, Paris, 1849. Dans ce même but, il fonda, en 1850, à Naples, avec le concours des PP. Liberatore, Bresciani et Taparelli, la *Civiltà cattolica*, et donna de nombreux articles à cette revue devenue bientôt célèbre. Plusieurs furent tirés à part et formèrent des brochures et des livres. Il continuait en même temps à prêcher des sermons et des conférences dont plusieurs séries ont également été publiées. Citons : *Il paganesimo antico e moderno*, in-12, Rome, 1862; *Il cristianesimo antico e moderno*, in-12, Rome, 1862; *La natura e la grazia*, in-8^o, Rome, 1865, qui fut traduit en français, Paris, 1867; *Il connubio cristiano*, in-8^o, Udine, 1869; *Lezioni sopra i due libri dei Macabei*, in-8^o, Rome, 1872; *Lezioni esegetiche e morali sopra i quattro Evangelii*, 5 in-8^o, Florence, 1874-1876. Ce dernier ouvrage marque une date dans la vie de Curci : jusque-là il avait énergiquement condamné l'invasion des États pontificaux; dans la préface de ses *Lezioni*, en 1874, sous le titre *Ragione dell' opera*, il préconisait l'accommodement avec la nouvelle situation qu'il déclarait providentielle. Cette témérité fit scandale; pour se justifier, Curci adressa au pape un mémoire, publié deux ans plus tard dans la *Rivista Europea*, et où il défendait ses opinions. Pie IX fit témoigner son mécontentement au religieux qui, d'abord, fit des excuses, mais, quand son mémoire devint public, refusa de le désavouer. Le 22 octobre 1877, il fut retranché de la Compagnie de Jésus. Il publia alors : *Il moderno dissidio tra la Chiesa e l'Italia considerato per occasione di un fatto particolare*, Florence, 1877, qui fut

traduit en français, Paris, 1878. Trois brochures suivirent, qui poussaient encore plus à la conciliation avec les usurpateurs : *La nuova Italia ed i vecchi zelanti*, 1881; *Il Vaticano Regio*; *Lo scandalo del Vaticano Regio*. Toutes trois furent mises à l'Index par décrets du Saint-Office des 15 juin 1881, 30 avril et 16 juillet 1884, l'auteur frappé de suspension, et le pape Léon XIII, dans une lettre à l'archevêque de Florence, 28 août 1884, condamna ces différents ouvrages. Curci fit sa soumission par une lettre publique. Cependant il fit paraître, en 1885, à Florence : *Di socialismo cristiano nella questione operaria*; et le 9 décembre 1886, le Saint-Office condamnait encore sa *Vita di Gesù Cristo*. Il vécut dès lors à l'écart des controverses et publia 2 volumes d'*Opere bibliche*, Naples, 1890. Le 29 mai 1891, déjà gravement malade, après avoir rétracté ses erreurs, il obtint d'être admis de nouveau dans la Compagnie de Jésus; il mourut à Caregi, près de Florence, le 8 juin 1891.

Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 1212; Sommervogel, *Bibliothèque de la C^e de Jésus*, t. II, col. 1735-1740; *La Civiltà cattolica*, 8^e série, t. XI, p. 102.

H. DUTOUQUET.

CURÉS. — I. Origine historique et juridique. II. Définition. III. Institution. IV. Révocation. V. Droits. VI. Devoirs.

I. ORIGINE HISTORIQUE ET JURIDIQUE. — 1^o *Origine historique.* — Les noms sous lesquels on a désigné successivement les ecclésiastiques préposés à la direction des paroisses sont variés. Les canons anciens les qualifient tantôt recteurs d'église, *qui ecclesia regunt*; tantôt chefs de paroisse, *presbyter qui parochiæ præest*; tantôt prêtres diocésains, *diocesani presbyteri*; prêtres à qui les peuples ont été confiés, *sacerdotes plebium*. On distinguait ainsi les simples prêtres attachés à certaines fractions du diocèse, des évêques préposés au diocèse tout entier, appelé aussi fréquemment *paroisse*. Dans son étymologie restreinte, le nom *parochus* comprenait, suivant la signification civile, *παρέχω, præbere*, les fonctionnaires chargés de fournir aux dépenses des légats, et dans sa signification religieuse, ceux qui avaient mission de distribuer à certaines populations la parole de vérité et les sacrements. Parmi nous, le nom de *recteur*, usité dans certaines provinces, désigne le prêtre chargé de l'administration de la paroisse. Généralement cet ecclésiastique porte le nom de curé, *curatus*, désignation dérivée du soin qu'il doit porter à l'administration spirituelle dont il est chargé. Cette qualification se justifie d'ailleurs, qu'il s'agisse des temps anciens ou du système moderne. Autrefois, il n'y avait pas de paroisse distincte. L'évêque administrait le diocèse, au moyen d'ecclésiastiques qui lui rendaient compte de leur charge, à l'expiration de leur mission. Aujourd'hui, la responsabilité des curés se trouve limitée à des circonscriptions nettement déterminées.

Il a fallu arriver à nos temps, pour voir appliquer aux curés, par un abus de langage, le titre soit de *desservant*, soit de *succursaliste*. Ces dénominations étaient usitées dans le droit, mais avec une signification différente. Le *desservant* n'était pas un curé, c'était un ecclésiastique, provisoirement chargé de l'administration d'une paroisse dont le curé était mort ou interdit. La *succursale*, d'après le droit ecclésiastique, est une église de secours, établie pour faciliter l'accomplissement des devoirs religieux, à une population ou trop éloignée du centre paroissial, ou trop nombreuse. L'ecclésiastique chargé de ce service n'est pas non plus curé, il reçoit simplement mission ou délégation du curé, afin de remplir le service religieux dans cette église. La terminologie officielle ecclésiastique n'a pas laissé s'introduire dans son texte de parraines confusions; et ceux que les décrets, les circulaires, les pièces

de l'administration civile, qualifiaient à tort de *desservants* et de *succursaux*, ont toujours reçu les pouvoirs de curés; ils ont été toujours considérés comme tels par l'autorité ecclésiastique. Le pouvoir civil avait fini par le comprendre.

Les auteurs discutent pour préciser l'époque où ce terme de *parochus* a commencé à être employé dans ce sens restreint. Ils sont d'accord, pour établir que, déjà au v^e siècle, le mot *parœcia*, d'où *parochus*, était indifféremment employé pour désigner soit le diocèse tout entier, soit une partie seulement du diocèse. La ville épiscopale prenait la qualification de *civitas*; et les paroisses rurales s'appelaient *parœciæ*.

Les annales ecclésiastiques prouvent qu'avant cette époque, il n'existait pas d'ecclésiastiques attachés d'une manière permanente à un territoire délimité. Tous les fidèles se réunissaient autour de l'évêque pour assister aux fonctions liturgiques qu'il accomplissait, avec le reste du clergé. Les églises ne se trouvaient guère que dans les villes épiscopales; et souvent, les persécutions ne permettaient pas d'agir autrement; aussi était-il interdit aux simples prêtres de remplir ce que nous appelons les fonctions paroissiales, sans une autorisation spéciale de l'évêque. Ils ne pouvaient d'office, ni baptiser, ni célébrer les saints mystères, ni prêcher, ni administrer le sacrement de pénitence. L'évêque se réservait exclusivement ces fonctions pastorales.

Jusqu'au iv^e siècle, aucun document ne mentionne les communautés rurales ni même l'existence d'un clergé distinct du *presbyterium* épiscopal. Au début du iv^e siècle, apparaît le clergé rural, comprenant des prêtres et des diacres. Concile d'Arles (314), can. 21, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 475. Cette organisation n'existait que dans la Gaule narbonnaise. Dans le diocèse de Tours, les premières églises rurales datent de saint Martin. Voir Imbart de la Tour, *Les paroisses rurales du iv^e au x^e siècle*, Paris, 1900.

Le 32^e canon apostolique, cité par Denys le Petit, énonce le décret suivant : *Si quis presbyter contemnens episcopum suum, seorsum colligerit et aliud altare exereit... deponatur quasi principatus amator existens... et ceteri clerici quicumque tali consentiunt deponantur, laici vero segregentur.*

Telle était donc la discipline des quatre premiers siècles de l'Eglise. Après cette époque encore, il n'était pas rare de rencontrer des diocèses privés d'organisation paroissiale; la preuve, c'est que le concile de Trente, au xvi^e siècle, crut devoir obliger les évêques à compléter le système paroissial. *Ut episcopi in iis civitatibus et locis ubi nullæ sunt parochiales ecclesiæ quam primum fieri curent.* Sess. XXIV, c. 13, *De reform.* Ces considérations nous conduisent à l'examen de l'origine juridique des curés et à celui des erreurs accumulées à ce sujet par les jansénistes.

2^o *Origine juridique.* — Les problèmes qui se rattachent à ce point de vue, sont relatifs aux questions suivantes : Les curés sont-ils de droit divin ? Sont-ils les successeurs des soixante-douze disciples ? Sont-ils des pasteurs proprement dits ? Constituent-ils le troisième degré de la hiérarchie divine ? Sont-ce des prélats ? Possèdent-ils, comme tels, juridiction au for externe ?

1. *Les curés ne sont pas d'institution divine.* — Des hérétiques, dits *presbytériens*, puis Wiclef, Jean Hus, Luther, Calvin, etc., ont voulu établir que les simples prêtres étaient du même rang que les évêques. Le concile de Trente a condamné cette erreur.

Les sorbonnistes du xiii^e et du xiv^e siècle et les jansénistes du xvii^e voulaient établir, de leur côté, que les curés étaient réellement d'institution divine, ayant reçu directement de Dieu autorité sur les fidèles; tellement, que le curé étant institué époux de son église, comme l'évêque de sa cathédrale, étant *pasteur*, chargé de la

direction de son peuple, au for interne et au for externe, nul ne pouvait exercer les fonctions sacrées dans une paroisse, sans l'autorisation du curé. Ce sont là les droits exclusifs, divins du parochiat, prétendaient-ils.

Cette erreur cherche un point d'appui sur quelques textes bibliques : *Qui bene præsunt presbyteri duplici honore digni habeantur*. I Tim., v, 17. *Et constituas per civitates presbyteros, sicut et ego disposui tibi*. Tit., i, 5. *Et ipse dedit quosdam quidem apostolos..., alios vero evangelistas, alios autem pastores*. Eph., iv, 11. *Seniores ergo qui in vobis sunt obsecro..., pascite qui in vobis est gregem Dei*. I Pet., v, 1. Il est certain que ces textes ont besoin d'être interprétés, afin de préciser leur indétermination. Mais aucun d'eux ne se prête à la démonstration de l'institution divine des curés. La raison fondamentale de cette conclusion, c'est que, de longs siècles durant, il n'a pas été question d'établissement de curés dans l'Eglise catholique. Rome à raison de sa division en titres et Alexandrie à cause de ses laures (quartiers) possédaient une organisation paroissiale embryonnaire. Mais en dehors de ces deux grands centres, on ne trouve nulle part trace d'institution d'ecclésiastiques ayant une circonscription déterminée, des droits et des pouvoirs curiaux. Par suite, l'interprétation traditionnelle a donné à ces passages scripturaux un sens tout différent. Le premier texte n'a aucun rapport avec la prétendue origine des curés; il s'agit du double honneur, c'est-à-dire du respect, et de l'entretien matériel dus aux prêtres, *presbyteri*, chargés du ministère des âmes. Le second parle également des prêtres, *presbyteri*, qu'il fallait établir dans les cités. Dans les temps apostoliques, on comprenait sous ce vocable les évêques et les simples prêtres, bien que la supériorité d'ordre et de juridiction épiscopale fut incontestée. Les évêques eux-mêmes se transportaient, selon les besoins de l'évangélisation, d'une région à une autre, parfois d'un royaume à un autre royaume. Il en était de même des simples prêtres; par conséquent, l'envoi des prêtres avec mission spéciale dans les villes, n'impliquait l'établissement des curés, ni au point de vue divin ni au point de vue apostolique. Ainsi, le *presbytérat*, qui est un sacrement, est d'ordre divin; le *parochiat* est simplement un office, une création de la discipline ecclésiastique: deux points de vue essentiels qu'on ne saurait confondre. Dans le troisième texte, le terme *alios autem pastores* est en vérité trop général, trop indéterminé pour qu'on puisse en déduire la fondation de l'ordre curial. Ce mot signifie, dans son étymologie, *paître, nourrir* un troupeau. Or, l'application de ce titre était amplement justifiée par le ministère des évêques et des prêtres délégués. C'était presque la seule fonction usitée dans les temps apostoliques et longtemps après; les obligations curiales étaient absolument inconnues. Enfin, le dernier texte de saint Pierre, *seniores obsecro*, pris dans sa signification littérale, contient une prière aux vieillards déjà instruits, évêques, prêtres, fidèles ordinaires, de répandre l'enseignement sacré dans le milieu où ils se trouvent. Comme il est facile de le voir, essayer d'en tirer une conclusion favorable à la thèse de l'institution divine des curés, serait abusif. Autant déduire de ces paroles que la vieillesse, *seniores*, est d'institution divine.

2. *Les curés ne sont pas les successeurs des soixante-douze disciples*. — Les gallicans et les jansénistes, toujours désireux de battre en brèche l'autorité suprême, avaient imaginé le système de l'égalité absolue des ordres dans l'Eglise.

Ils se basaient sur le texte : *Designavit Dominus et alios septuaginta duos; et misit illos binos ante faciem suam*. Luc., x, 1. Certes, nous sommes là en face d'une institution divine; il est plus exact de dire, d'une

mission divine temporaire; car ces envoyés reviennent rendre compte de leur opération. *Reversi sunt autem septuaginta duo cum gaudio, dicentes: Domine, etiam demonia subjiciuntur nobis in nomine tuo*, x, 17. A l'instar des prophètes et du saint précurseur, ils devaient annoncer l'approche du royaume des cieux : *Appropinquavit in vos regnum Dei*, x, 9. Ces disciples n'étaient pas prêtres; le sacrement de l'ordre n'ayant été établi que le jeudi saint. Rien ne prouve que, même plus tard, quelques-uns de ces disciples aient été ordonnés. — Ils ne pouvaient non plus avoir été délégués pour administrer les sacrements, qui n'étaient pas encore institués. Ils ne furent chargés de cette mission que plus tard, en des circonstances diverses. Par suite, aucune analogie ne saurait être établie entre le ministère paroissial et les fonctions des soixante-douze délégués. Vouloir trouver en eux les prédécesseurs des curés, serait œuvre de pure imagination. Les considérations précédentes répondent amplement aux objections tirées de quelques expressions d'Isidore Mercator, du Vénéral Bède et du pontifical romain faisant allusion aux soixante-douze disciples, à propos de l'organisation du synode. La doctrine de la Sorbonne était absolument erronée sur ce point, inspirée qu'elle était par les préjugés et par un esprit de mesquine rivalité. Quant aux assertions de Gerson, de Guillaume de Saint-Amour, de Jean de Poliac, de Juenin, etc., elles ne reposent sur aucun fondement sérieux.

3. *Les curés sont-ils des pasteurs au sens strict du mot?* — Les jansénistes affectaient d'attribuer aux curés le titre de *pasteur*; ils voulaient, par ce titre évangélique, confirmer leur théorie du droit divin du parochiat. En toute rigueur, cette dénomination de *pasteur* ne convient qu'aux évêques. Dans les princes de l'Eglise se réalisent les prérogatives contenues dans cette expression. Aux évêques a été confié, dans la personne des apôtres, le pouvoir divin de paître le troupeau du Christ, d'instruire les fidèles et de les régir. Les textes évangéliques en font foi; les commentateurs n'hésitent pas sur ce point, l'enseignement traditionnel est unanime. Faut-il donc condamner l'application du titre de *pasteur* faite aux curés? Oui, si on donnait à ce vocable la signification janséniste. On explique ainsi les paroles sévères de quelques théologiens qui réprovent l'application de ce titre aux chefs spirituels des paroisses. *Certum est pastoris titulum parochis non quadrare; unde et ipsum hodie nunquam impartit Ecclesia romana. Per pastores palam intelliguntur soli episcopi. Parochiales presbyteri nequaquam a Christo Domino auctoritatem habent in plebem suam, sed ab episcopo... hic eminens titulus solis episcopis debetur*. Marius Lupi, *De parochiis*, Venise, 1789, t. II, p. 314. Nardi partage aussi ce sentiment. Mais les inconvénients résultant de l'emploi de ce qualificatif durant l'époque jansénienne ont définitivement disparu. Le peuple, en attribuant le titre de *pasteur* à ses curés, sait très bien qu'ils ne sont point tels au détriment de l'autorité des évêques; loin de là, il connaît qu'ils ne sont pasteurs que grâce aux évêques et tant qu'ils restent en union avec eux, soumis à leur juridiction. Leur situation dérivée est tellement notoire, que d'excellents théologiens, des conciles provinciaux, approuvés par Rome, n'ont pas hésité à faire usage du titre de *pasteur*, pour désigner les curés. Suarez, dont l'autorité est considérable, a rédigé une dissertation spéciale, afin de démontrer que les ecclésiastiques préposés à la direction stable des paroisses, méritent à certains égards le nom de pasteurs véritables, bien qu'ils ne possèdent pas juridiction au for externe.

4. *Les curés ne forment-ils pas un troisième degré dans la hiérarchie divine?* — La hiérarchie ou principauté sacrée est composée de personnes consacrées à Dieu et placées dans des situations subordonnées. Cette

hiérarchie comprend le pouvoir d'ordre et de juridiction : le premier donnant pouvoir sur le corps réel de Jésus-Christ et conférant le droit d'administrer les sacrements ; le second donnant autorité sur l'Église, *corps mystique* de Jésus-Christ, avec le droit de formuler des lois pour la direction des fidèles.

Les curés, comme tels, n'ont point place dans cette organisation divine. La hiérarchie d'ordre comprend les évêques, les prêtres et les ministres. *Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris, anathema sit.* Concile de Trente, sess. XXIII, can. 7. La hiérarchie de juridiction, d'après les textes sacrés, ne comprend que le pape : *Pasce agnos meos, pasce oves meas*, et les évêques : *posuit episcopos regere Ecclesiam Dei*. Autorité suprême dans la personne du vicaire de Jésus-Christ ; délimitée et subordonnée dans la personne des évêques. Il ne reste donc pas de place dans la hiérarchie divine pour les curés comme tels. Ils remplissent un rôle considérable dans l'Église du Christ, pour le bien des âmes ; mais leur institution est d'ordre purement ecclésiastique.

5. De ces principes il appert combien était erroné le sentiment de certains auteurs, qui s'appuyant sur l'autorité de la faculté de Paris, prétendaient que les curés étaient dans l'Église des *prélats mineurs*, institués par Jésus-Christ. C'est là une opinion qui ne remonte pas au delà du *xv^e* siècle. La prélature proprement dite suppose, d'après le droit, une juridiction au *for externe*. *Prælatum proprie dictum, illum dumtaxat vocari qui jurisdictionem fori externi habet in subditos.* Bouix, *De parochia*, part. I, c. VII. Saint Thomas déclare formellement que les curés ne sont nullement des prélats : *Sacerdotes qui plebibus præficiuntur non sunt simpliciter prælati, sed quasi coadjutores.* *Sum. theol.*, III^e *Suppl.*, q. XXVI, a. 1. La distinction des prélats *majeurs* et *mineurs* et *inférieurs* est nettement caractérisée dans le droit ecclésiastique. Les évêques et surtout les cardinaux font partie des prélats majeurs, comme participant à l'administration générale de l'Église. Les prélats inférieurs à ces derniers possèdent un degré d'honneur distinct, accompagné d'une certaine juridiction externe. Les principaux sont les ordinaires *nullius*, les exempts ayant droit aux ornements pontificaux, les généraux et les provinciaux des réguliers. En dernier lieu se présentent les supérieurs des couvents, les abbesses avec leur juridiction externe fort limitée, les gardiens des capucins. Par conséquent, les curés ne participent ni de près ni de loin à la prélature. Les jansénistes voulaient que les curés fussent des *dignitaires*, ou du moins, ils constituaient, d'après eux, des *personnats* dans l'Église. Mais ces qualifications ont leur sens déterminé dans le droit canon, et nulle part on n'a songé à les attribuer aux curés comme tels. La *dignité* est un titre qui donne la préséance sur les autres membres du clergé, avec la juridiction. *Asseram cum canonistis, cum sacra Rota, cum theologis, parochos nullam habere dignitatem.* Nardi, *Dei parocci*, t. I, p. 394. Le *personnat* dans la jurisprudence ecclésiastique implique aussi le droit de préséance sur les autres clercs à l'église, au chœur, aux processions. Or, en dehors de son église, et sauf usage contraire, le curé ne possède pas ce privilège. Comme curé, il occupe la place que son rang d'ordination ou la déférence de ses confrères lui assigne.

6. On a voulu donner encore aux curés *voix délibérative* dans les conciles. Ce sentiment a été réprouvé comme destructif de la hiérarchie ecclésiastique. Les prêtres, que les évêques peuvent amener dans ces assemblées comme consultants ou secrétaires, n'ont jamais été considérés comme *juges de la foi*. Ils se sont toujours enfermés dans l'exercice du rôle inférieur que leur

imposait l'évêque ; et s'ils paraissaient dans les séances, ils se tenaient debout, tandis que les évêques avaient leurs sièges. Les canons étaient définitivement rédigés et promulgués par les évêques seuls.

7. Enfin, non moins inconsistante a été l'opinion des jansénistes, de Gerson et du synode de Pistoie, attribuant aux curés la *juridiction du for externe*. On sait qu'il y a la juridiction du *for interne* et du *for externe*. La première est celle qui s'exerce sur la conscience des particuliers, le plus fréquemment au tribunal de la pénitence. La juridiction du *for externe* s'exerce dans le gouvernement extérieur de la société des fidèles, par le pouvoir législatif, judiciaire et coercitif. C'est le pouvoir que les novateurs voulaient annexer de *droit divin* au parochiat. Mais les curés ne le possèdent ni de droit naturel, ni de droit divin ; sinon l'Église n'aurait pu en dépouiller les titulaires. En outre, la juridiction externe n'est pas essentielle aux curés ; la preuve en est manifeste, puisqu'ils existent sans en être revêtus. Elle n'est pas non plus indispensable de droit divin. Le parochiat étant de création ecclésiastique, Jésus-Christ, qui ne l'a pas fondé, n'a pu lui conférer ce droit. Si l'Église avait supprimé cette juridiction aux curés, il faudrait indiquer le siècle où ce fait d'abrogation se serait produit, citer l'auteur responsable de cette mesure, et signaler les réclamations qui se seraient nécessairement produites. Toutes choses qu'on ne pouvait faire et qu'on n'a pas essayé de faire. On voit par là combien était peu fondée la conclusion que déduisaient de ces faux principes les parochistes : à savoir que les curés avaient droit de fulminer des *sentences d'excommunications*. La doctrine commune, on peut dire aujourd'hui unanime, réserve ce pouvoir aux évêques. Les curés ne l'ont point *ex officio*. Les canonistes prouvent même que semblable pouvoir serait plus nuisible qu'utile au ministère paroissial.

Bien que le droit ecclésiastique dénie aux curés, comme tels, la juridiction externe, il leur reconnaît toutefois un droit d'administration paternelle économique. Ce pouvoir, dont l'efficacité et l'étendue dépend souvent des qualités du sujet lui-même, s'exerce par des avis, des remontrances et parfois des ordres opportunément intimés, pour le bien spirituel et temporel de la paroisse. Ainsi, le curé pourra tracer des règles pour le maintien et le développement de la piété des fidèles, prendre des mesures appropriées pour prévenir ou déraciner les abus contraires aux lois de la morale. Mais précisément, parce qu'il ne possède pas juridiction au *for externe*, il ne pourrait ni édicter des lois s'imposant à tous ses paroissiens, ni des préceptes particuliers obligeant conscience et sous peine de péché aucun de ses paroissiens. Ce pouvoir de lier les consciences provient ou de la juridiction du *for externe*, ou du vœu d'obéissance des réguliers à l'égard de leurs supérieurs, ou du droit de domination naturelle des parents à l'égard de leurs enfants. Toutes choses dont ne jouissent pas les curés à l'égard de leurs paroissiens. Les sanctions qu'ils pourraient annexer aux règlements dont il a été question plus haut, sont de même nature que ces règlements. Elles ne peuvent priver les fidèles des avantages auxquels ils ont droit, mais seulement de ce qui est de surérogations.

II. DÉFINITION. — 1^o Après avoir écarté les erreurs relatives au parochiat, il faut préciser les notions positives qui constituent essentiellement le concept du curé. D'après tout ce que nous avons dit à ce sujet, ce n'est pas le droit divin qui nous en fournira les éléments ; les curés ne sont pas d'institution divine. Ce n'est pas non plus le droit naturel, celui-ci exige des ministres pour travailler au salut des âmes ; mais les évêques peuvent y pourvoir et y ont longtemps pourvu, indépendamment des curés proprement dits. C'est donc au droit ecclésiastique que nous demanderons la notion

du parochiat. Les décrets des souverains pontifes, ceux des conciles, les usages légitimement prescrits, les décisions des Congrégations romaines, l'enseignement des docteurs autorisés, nous en fourniront les éléments.

La définition suivante paraît réunir les conditions essentielles requises pour caractériser le curé : *C'est un ecclésiastique délégué par son évêque, en vue de procurer d'office les secours spirituels à un peuple déterminé, obligé de son côté jusqu'à un certain point de recourir à son ministère.* — C'est un ecclésiastique. Il n'est pas en effet nécessaire qu'il soit revêtu de la prêtrise. Il suffit que le clerc ainsi promu arrive à l'ordination sacerdotale, dans l'année, *infra annum*, de son installation. — *Délégué par son évêque.* La source immédiate de la juridiction des curés se trouve en effet dans l'évêque. Seul dans le diocèse, il peut déléguer les pouvoirs spirituels et assigner un territoire. Tous les ecclésiastiques du diocèse sont soumis à son autorité et à sa surveillance. C'est le pasteur proprement dit. — *En vue de procurer les secours spirituels.* C'est le but principal que s'est proposé l'autorité ecclésiastique par l'institution des curés. Par le moyen de ce ministère stable, elle a voulu assurer aux peuples les biens éternels, par la prédication de la parole évangélique et l'administration des sacrements. — *D'office.* Par l'acceptation même de son titre, le curé s'engage à remplir les obligations essentielles de son état. L'enseignement des auteurs et une foule de déclarations de la Rote établissent qu'un curé ne saurait être considéré comme tel s'il n'était pas tenu ainsi à assumer charge d'âmes. Il le fait en son nom propre, *proprio nomine*. Il ne suffit pas qu'il soit député simplement pour la prédication et l'administration des sacrements. Les chapelains, les vicaires, les coadjuteurs paroissiaux, remplissent toutes ces fonctions. Néanmoins ce ne sont point des curés, parce qu'ils n'exercent ces charges qu'au nom de celui qui les délègue. Un curé accomplit ces fonctions en son nom propre et non *vice alterius*; sa juridiction est ordinaire et non déléguée. — *A un peuple déterminé.* L'attribution d'une portion circonscrite du diocèse entre dans la notion essentielle de la paroisse et du parochiat. Tellement qu'un évêque n'est pas un curé, dans le sens strict du mot, bien qu'il ait la charge d'âmes principale dans tout le diocèse. Pour le même motif, on ne saurait considérer comme curés les ecclésiastiques chargés de porter des secours spirituels, dans une région indéterminée, à des populations disséminées dans toutes les directions. Le concile de Trente exige des évêques la répartition des fonctions ministérielles au clergé, dans des paroisses bien circonscrites. — *Avec certaine obligation du peuple de recourir à son ministère.* Nous avons dit quelles étaient les obligations du curé provenant de l'acceptation de son titre. Mais il est aussi nécessaire qu'une certaine réciprocité existe de la part de la population envers celui qui est délégué vers elle. En effet, les décrets du saint-siège ont proclamé plusieurs fois qu'une population s'adressant indifféremment aux prêtres des environs pour tous les sacrements, n'était pas constituée en paroisse et par conséquent n'avait pas de curé. On sait qu'à certaines époques, on a maintenu sévèrement cette obligation de recevoir tous les sacrements des mains du propre curé. Cette discipline s'est adoucie; néanmoins le principe est toujours en vigueur. Le baptême, la communion pascalle, l'extrême-onction et le mariage sont réservés aux curés par le droit ecclésiastique.

2^o On distingue dans le droit plusieurs catégories de curés :

1. Ceux qui possèdent juridiction complète pour la direction des âmes et ceux qui n'ont qu'un pouvoir restreint. Ainsi, le souverain pontife jouit de la plénitude de la juridiction au for interne et au for externe pour l'univers tout entier. L'évêque en est aussi maître

sous la direction du vicaire de Jésus-Christ dans les limites de son diocèse. Les vicaires généraux participent aussi à la double juridiction de l'évêque, dans la mesure du mandat à eux confié. Les autres ecclésiastiques, chanoines, curés, aumôniers, chapelains, vicaires, n'ont pas de juridiction au for externe. Nous avons déjà expliqué dans quel sens restreint les curés pouvaient recevoir la qualification de pasteurs, réservée aux évêques en droit strict.

2. Il y a aussi la cure *habituelle* et la cure *actuelle*, créant des situations que le droit a spécifiées. La cure *habituelle* qui généralement réside dans un corps moral, chapitre, communauté religieuse, est celle que le titulaire ne peut et ne doit pas exercer. Sa prérogative consiste à élire, sous le nom de vicaire, le sujet qui *de fait* exercera les fonctions paroissiales dans l'église ou la paroisse placée dans cette situation. La cure *actuelle* est confiée à celui qui est choisi pour assumer la responsabilité de la charge des âmes. Il est de fait le seul et vrai curé; il en réunit toutes les conditions. Il ne peut être révoqué par le chapitre, qu'après consentement de l'évêque. Dès qu'il entre en fonctions, le chapitre ne peut s'immiscer en son administration.

3. Enfin, autrefois existaient des *curés primitifs*. Leur origine, leurs attributions sont assez peu connues. Ce qu'en disent les auteurs les assimile aux abbés *commendataires*, qui percevaient les revenus d'un bénéfice sans en assumer les charges. Les conciles de Mérida en 666 et d'Aix-la-Chapelle en 836 parlent des prêtres que les évêques appelaient dans leur cathédrale, à raison de leurs mérites; ils étaient autorisés à se substituer d'autres ecclésiastiques pour la direction effective de leurs anciennes paroisses. Mais ils continuaient à jouir des revenus de ces dernières. Ainsi le curé *primitif* est celui qui, *per se*, restait le titulaire de la paroisse; le clerc qui, en son nom l'administrait, était son suppléant. Le droit ne considérait pas d'un œil favorable l'établissement des curés primitifs. Aussi ils furent supprimés; ils ne figurent plus dans l'Église, que comme souvenir d'une discipline abolie.

3^o Les auteurs se demandent s'il peut y avoir plusieurs curés dans une même paroisse? Voici l'exposé des raisons des opinions opposées.

Les uns considèrent cette simultanéité comme un intolérable abus. Ils s'appuient pour le prouver, sur les déclarations du *Corpus juris*, sur l'enseignement commun et sur le droit naturel.

1. Les textes du droit (*Cum non ignores, De præbendis; In apibus*, 7, q. 1; *Sicut una*, 22, q. 11) déclarent qu'une église ne doit appartenir qu'à un seul prêtre; qu'il n'y a qu'un seul évêque, un seul archiprêtre, un seul archidiacre dans les églises; et que l'ordre ecclésiastique repose sur les recteurs respectifs; qu'il y a autant d'inconvénient à adjoindre plusieurs curés à une église, qu'il y en aurait à donner plusieurs époux à une seule épouse. Le concile de Trente exige que chaque circonscription paroissiale possède son curé particulier, *unicuique sum perpetuum peculiaremque parochum assignent*. Sess. xxiv, can. 13.

2. Le cardinal de Lucas, disc. IX, affirme que la pluralité des curés dans une même paroisse entraîne trop d'inconvénients. Aussi, dit-il, la jurisprudence de la S. C. du Concile oblige les chapitres et les collégiales à nommer un *vicaire* pour exercer les fonctions pastorales. Barbosa, Gonzalez, Reiffenstuel, Thomassin, etc., partagent cette opinion d'une façon absolue.

3. Dans toute société bien organisée, qu'il s'agisse de la famille, de la cité ou du royaume, la direction doit partir d'un chef unique. La multiplicité des chefs d'un même ordre engendre la confusion dans les mouvements, les conflits dans l'action. L'oracle évangélique : *Unum ovile, unus pastor*, doit se réaliser dans les

moindres organismes catholiques; par conséquent, les paroisses doivent être ainsi administrées.

4. On peut citer plusieurs déclarations du saint-siège favorables à cet ordre d'idées. Une paroisse du Mont-Cassin était administrée solidairement par plusieurs prêtres de la paroisse. Sur recours, la S. C. du Concile prescrivit la nomination au concours d'un vicaire perpétuel. Une collégiale du diocèse de Narni était dirigée par les chanoines qui se relayaient dans les fonctions de curé. Le 3 janvier 1846, la S. C. leur intima l'ordre de nommer un vicaire perpétuel. Les auteurs citent encore d'autres déclarations des tribunaux romains, qui indiquent les préférences du saint-siège pour l'établissement d'un seul vicaire, soit perpétuel, soit amovible.

Les partisans du sentiment opposé commencent par contester la portée attribuée aux textes du droit par leurs adversaires.

1. Dans les dispositions citées, il n'est question que de la défense faite aux ecclésiastiques de posséder deux églises. Le concile de Trente est loin d'offrir une base d'argumentation péremptoire; après avoir indiqué la nomination d'un curé, il dit que l'évêque peut recourir à tout autre moyen qu'il jugera opportun. Les arguments cités par les canonistes, ou invoqués au nom du droit naturel, ne sont pas décisifs; ce sont des raisons de convenance et de pitié.

2. Rien ne s'oppose en fait et essentiellement à ce que deux prêtres soient solidairement chargés de prêcher la doctrine sacrée et d'administrer les sacrements à un même peuple. Les deux peuvent réunir les conditions que nous avons démontrées essentielles à la notion du curé proprement dit.

3. La S. C. du Concile, *In Tyburtina*, 18 juin 1757, a maintenu le système de la dualité des curés préposés à une paroisse, contre la sentence d'unicité portée par l'évêque. De fait, lorsque sur un même territoire se rencontrent des populations diverses d'origine, de langue, il est nécessaire parfois d'établir plusieurs centres religieux, avec pluralité de curés.

En résumé, il n'est nullement prouvé d'une façon juridique, que la pluralité des curés est contraire au droit commun. Quant à la pratique, il est certain qu'à raison des inconvénients multiples de ce système, il vaut mieux ne donner qu'un administrateur à chaque paroisse.

4. La perpétuité est-elle de l'essence du parochiat? On appelle fonction *perpétuelle* ou *inamovible*, celle dont on ne peut dépouiller le titulaire sans une sentence judiciaire basée sur les motifs déterminés par le droit. Au contraire, un office est *manuel* ou *amovible*, ou *révocable ad nutum*, lorsque le collateur peut en priver le titulaire pour des raisons à lui connues, non précisées par le droit, et sans observer les formes judiciaires.

Ces deux caractères sont admis par le droit ecclésiastique; partant, ils peuvent se concilier avec la notion curiale. Le parochiat consiste en ce qu'un ecclésiastique possède charge d'âmes en son nom personnel, sur un territoire déterminé. Or, ni à raison de l'office à remplir, ni à raison du bénéfice à obtenir, on ne saurait prouver que l'inamovibilité est plus essentielle que l'amovibilité. En effet, dans les deux situations, le prêtre peut remplir également l'office curial, tel que nous venons de le définir. Les décisions multiples des Congrégations romaines mettent le point hors de conteste. Au point de vue du bénéfice, l'inamovibilité ne paraît pas plus indispensable. En effet, une cure peut être constituée, indépendamment d'un bénéfice *perpétuel*. Il n'est même pas démontré que l'établissement du bénéfice soit une condition *sine qua non* d'un titre parochial. Il est à désirer certainement qu'un mode normal de sustentation soit prévu et déterminé; néanmoins, il se rencontre

des périodes historiques, où les curés sont obligés de recourir à d'autres moyens de subsistance, voire au travail manuel.

5. Doit-on considérer comme curés : 1. le vicaire qui dessert une paroisse unie; 2. l'ecclésiastique desservant une paroisse vacante? -- Dans le premier cas, il faut recourir à une distinction. Ou bien, le curé principal possède seulement la cure *habituelle*; alors, le vicaire est réellement curé, parce qu'il se trouve réellement et exclusivement délégué à l'administration spirituelle de la paroisse. C'est ce qui a lieu d'après le concile de Trente, lorsqu'un vicaire est nommé dans les paroisses unies au chapitre, à une collégiale, à un monastère, à une dignité, à une prébende, à un lieu pieux. Au contraire, lorsque le curé principal retient et la cure habituelle et la cure actuelle, le vicaire ne conserve que son titre de vicaire, il n'agit pas en son propre nom, mais comme délégué. — Pour le second cas, il est de toute évidence que le desservant provisoire d'une paroisse vacante ne peut aucunement être considéré comme curé. Le concile de Trente, sess. XXIV, can. 18, *De reform.*, précise ce point : *Debet episcopus statim, habita notitia vacationis ecclesiae, in ea vicarium constituere, qui onera ipsius ecclesiae sustineat, donec ei de rectore provideatur*. Toutefois, la vacance peut se prolonger; des nécessités de poser des cas d'administration paroissiale peuvent se présenter; quelle sera la juridiction de l'intérimaire?

Il y a discussion entre les auteurs à ce sujet. Les uns n'accordent au desservant intérimaire qu'une juridiction *délégée*. Par conséquent, il ne pourrait sous-déléguer ses pouvoirs, que dans les cas particuliers, non d'une manière générale. D'autres considèrent sa juridiction comme ordinaire. Ils se basent sur ce motif, que, nommé pour remplacer le titulaire défunt, il doit posséder les mêmes droits et les mêmes charges, de façon qu'il pourrait confier ses pouvoirs à un autre. Une troisième opinion admet que cette juridiction est *quasi-ordinaire*; de telle façon que le suppléant dont il est question ne pourrait pas transmettre à un délégué tous ses pouvoirs, n'ayant pas la juridiction ordinaire; mais il pourrait lui confier chaque cause en général, par exemple les causes matrimoniales, la surveillance des écoles, l'administration des sacrements, etc. Sur cette question, il faut surtout avoir égard aux usages légitimement introduits. La S. C. du Concile, interrogée sur cette délicate controverse (12 septembre 1874), n'a pas voulu trancher la question de principe. Par conséquent, sauf défense des statuts diocésains, le suppléant d'un curé défunt pourra, durant la vacance, confier à un autre l'exercice de toutes ses fonctions, en cas de besoin.

6. Nous avons déjà prouvé que la perpétuité ou l'inamovibilité n'est pas essentielle au parochiat. De là, dans l'Eglise, la distinction des curés *amovibles* et *inamovibles*. La différence de ces deux situations a été établie plus haut. Faisons toutefois remarquer que, avant la rupture du concordat, il y avait parmi nous l'inamovibilité civile s'adjoignant à l'inamovibilité canonique. Celle-ci consistait, non dans l'*irrévocabilité*, mais dans le droit du titulaire d'être maintenu dans son poste, jusqu'à ce qu'un jugement canonique l'en dépouillât. L'inamovibilité civile consistait en ce que le titulaire était maintenu en fonctions jusqu'à ce que l'autorité civile eût confirmé la décision épiscopale. L'Eglise n'a jamais admis cette prétention abusive du pouvoir civil; mais elle a dû la subir.

L'inamovibilité canonique a été depuis très longtemps admise dans la législation ecclésiastique. Elle avait pour objet de réprimer l'inconstance et l'ambition des clercs disposés à changer de résidence suivant leurs intérêts personnels ou leur caprice; elle avait aussi pour but de soustraire les clercs à l'arbitraire des su-

périeurs ecclésiastiques qui pouvaient leur imposer des changements non justifiés. Enfin elle sauvegardait l'ordre public susceptible d'être troublé par des mutations trop fréquentes où les passions populaires pouvaient intervenir.

7° Les auteurs discutent pour savoir quelle serait le meilleur procédé d'administration dans l'Eglise, ou d'admettre pour tous les bénéfices l'immovibilité telle qu'elle est déterminée par les canons, ou d'établir l'amovibilité générale? S'il ne nous appartient pas de trancher une question si épineuse, il est de notre devoir de produire ici les raisons favorables ou contraires aux deux systèmes.

L'amovibilité sauvegarde mieux l'autorité épiscopale. — 1. Lorsque les convenances, la nécessité du bien public semblent réclamer un changement de titulaire, le chef du diocèse peut y pourvoir, sans recourir à des formalités multiples. — 2. Par ailleurs, le sujet amovible, connaissant lui-même sa situation, fera en sorte de ne pas démeriter. Il sait bien qu'il a un recours contre les actes arbitraires des supérieurs immédiats; mais il n'ignore pas qu'il serait débouté de sa plainte s'il existe un motif de translation raisonnable. — 3. Enfin, si, nonobstant toute sa bonne volonté, un curé ne peut réussir à faire du bien dans une paroisse, l'administration ecclésiastique se trouve plus à l'aise pour le nommer à une autre cure, où son zèle sera mieux apprécié. Voilà les motifs pour lesquels l'amovibilité des curés remonte à une époque plus ancienne encore que le système de l'immovibilité.

Toutefois, les partisans de l'immovibilité ne manquent pas de faire valoir leurs raisons. — 1. L'Eglise a toujours manifesté sa préférence pour la stabilité des curés; sans cette garantie, ils sont exposés à l'arbitraire. Sans doute, il faut compter sur l'impartialité des chefs ecclésiastiques, sur les sentiments surnaturels qui doivent animer les supérieurs et les inférieurs; mais la législation doit prévoir tous les cas possibles et codifier les mesures appropriées aux diverses situations. L'immovibilité est une excellente mesure préventive. — 2. La perspective d'un séjour stable dans une paroisse fait que le curé s'attache mieux à son troupeau, à ses œuvres locales, à tous les intérêts de ses paroissiens. Les fidèles à leur tour usent de réciprocité à l'égard du curé, qu'ils savent destiné à vivre au milieu d'eux, à participer à leurs joies comme à leurs épreuves. — 3. Souvent, un curé doit, par sa franchise apostolique, encourir l'animadversion de certains de ses paroissiens. Ce seront des hommes influents, riches, peu portés à subir les remontrances. Un curé *immovible* pourra résister à leurs attaques et se ménager leur retour à raison des années sur lesquelles il peut compter. Un desservant *amovible* est exposé à subir l'humiliation d'un changement, après avoir essuyé les invectives des ennemis que son zèle lui a suscités. Cet exemple suffira pour paralyser son action et celle de ses confrères.

Toutes ces considérations démontrent que les avantages et les inconvénients se balancent dans les deux systèmes. C'est la condition inhérente à toutes les institutions humaines. Aussi, l'Eglise, au lieu de recourir à l'un de ces procédés exclusivement, les adopte tous deux avec de sages tempéraments.

8° Il est absolument nécessaire de signaler au sujet de l'amovibilité *ad nutum*, dont nous venons de parler, une distinction importante. Les curés *amovibles* peuvent être révoqués soit par les curés *principaux*, soit par les évêques. Les curés *principaux* sont, comme nous l'avons fait remarquer, les chapitres, les monastères, les collégiales, etc., qui sont tenus à faire exercer les fonctions paroissiales par un vicaire-curé. Les curés peuvent aussi être transférés *ad nutum episcopi*. Ces deux situations varient au point de vue juridique.

1. Dans l'ancienne discipline, nombre de monastères déléguaient à un vicaire la cure des paroisses qui leur étaient unies. Les chapitres ou les corps religieux, qui procédaient ainsi, se réservaient les bénéfices principaux; en outre, ils s'attribuaient le droit de révoquer *ad nutum* ces vicaires. Le saint-siège et les conciles ne voyaient pas de bon œil cette façon de procéder. On commença d'abord par assigner un revenu convenable à ces vicaires délégués; puis, la législation générale finit par imposer la *perpétuité*. Par conséquent, les canons, que l'on cite comme contraires à l'amovibilité des vicaires-curés, concernent exclusivement cette catégorie d'ecclésiastiques.

2. Il en est autrement de la translation *ad nutum episcopi*. Sauf exceptions abusives que le droit réprouve, ni la discipline de l'Eglise, ni les décrets conciliaires, ne s'opposent à la nomination de curés amovibles *ad nutum episcopi*. Certains canonistes, partisans résolus de l'immovibilité, prétendent bien que l'esprit de l'Eglise serait de voir appliquer en général l'immovibilité; de faire l'exception de l'amovibilité. Mais, au fond, rien n'oblige les évêques à s'abstenir de créer des curés amovibles. C'est la doctrine commune.

9° Faisons remarquer à ce sujet, qu'il y a trois sortes de translations. La translation *in melius*, qui est considérée comme gracieuse, pourvu que le sujet y consente. Dans le cas contraire, elle ne saurait être prise pour une faveur. *Nemo deiciendus sine culpa, ita nemo promovendus invitatus*. Décret de Gratien, dist. LXXIV. Toutefois le desservant ainsi nommé peut être obligé à quitter son poste qui est *ad nutum*. La translation *in æquale beneficium* a lieu, lorsque la paroisse offerte comprend à peu près les mêmes avantages moraux et matériels. Ces changements sont toujours valides, à raison de la nature du titre du desservant. Toutefois, on ne saurait, d'après les auteurs, les provoquer à la légère, et sans de sérieux motifs, lorsque le sujet y répugne, d'autant que le saint-siège commande de traiter les desservants avec *modération et charité*. La translation *in pejus* a lieu, lorsque le desservant est envoyé dans une paroisse notablement inférieure, au point de vue de la population, du climat et des autres agréments. De pareils changements sont considérés comme des disgrâces. La nature du bénéfice manuel rend toujours la mesure du retrait valide. Mais en règle générale, et sauf indult, on ne peut obliger l'ecclésiastique ainsi atteint à accepter un poste notablement inférieur. En 1884, 1891 et 1893, la S. C. du Concile s'est prononcée dans ce sens.

10° Lors des négociations du concordat, l'intention du saint-siège fut de rétablir les paroisses, conformément au droit commun. Mais le pouvoir civil introduisit la distinction des curés proprement dits et des *succursalistes* ou *desservants*: les premiers établis dans les chefs-lieux de canton et *immovibles*; les seconds dans les autres paroisses et *amovibles*. Toutefois Rome n'a admis aucune différence entre ces titulaires ni au point de vue du bénéfice, ni au point de vue des droits curiaux. Devant le droit commun, il n'y a qu'une espèce de paroisse, nonobstant ces dénominations diverses. Le saint-siège s'est réservé le droit exclusif de statuer sur la question de l'amovibilité des desservants. Par suite, la discipline actuelle doit être maintenue jusqu'à décision contraire de l'autorité pontificale. Les desservants, quoique amovibles *ad nutum*, réunissent toutes les conditions canoniques, pour être de véritables curés.

III. INSTITUTION OU COLLATION DES BÉNÉFICES. — Les bénéfices sont ou *majeurs* ou *mineurs*. Les premiers comprennent le souverain pontificat, l'épiscopat, les prélatures soit régulières, soit séculières. Ils s'obtiennent par voie d'élection, de postulation, de nomination, de présentation suivie de confirmation. Les bénéfices *mineurs*, comme les paroisses, sont ou de libre collation

ou soumis au droit de patronage. Nous n'avons à nous occuper que de ces derniers. Ils sont de *libre collation*, quand le collateur peut les conférer à un sujet apte par ailleurs, à son plein gré. Au contraire, un bénéfice n'est pas de libre collation, lorsque celui qui l'adjuge doit avoir égard à des conditions qui limitent sa liberté. Ainsi, quand il est question d'un bénéfice soumis au droit de patronage, l'évêque doit l'investiture à celui qui est présenté par le patron.

1^o *Bénéfices de collation libre*. — Ils peuvent toujours et partout être conférés par le souverain pontife. Sa juridiction sur l'Église catholique est pleine, universelle, ordinaire, immédiate. On ramène à quatre les titres au moyen desquels le souverain pontife pourvoit à la collation des bénéfices ecclésiastiques dont il est l'administrateur souverain. Le droit de *concours*, de *dévolution*, de *prévention* et de *réserve*.

1. Le droit de *concours* consiste en ce que le pape confère une cure ou un bénéfice dont l'évêque pourrait également disposer. Le souverain pontife agit dans ces circonstances en vertu de son droit de collateur universel. Des règles particulières prévoyaient le cas de collation simultanée d'un bénéfice. Les papes n'ont pas recouru souvent à ces mesures, à raison d'inconvénients faciles à prévoir.

2. Le droit de *dévolution* consiste en ce que le pape confère un bénéfice que les collateurs inférieurs n'ont pas attribué en temps voulu, ou qu'ils ont indûment attribué. Il avait été introduit dans la législation ecclésiastique pour réprimer la négligence des collateurs inférieurs.

3. Le droit de *prévention* consistait en ce que le souverain pontife prévenait les collateurs ordinaires en nommant aux bénéfices avant eux. Ce pouvoir qui se légitime, en droit, par le principe de la juridiction universelle et souveraine du pontife romain, avait, en fait, l'avantage de stimuler l'exactitude des collateurs inférieurs. Ils s'empressaient de remplir leur devoir et ne laissaient pas les paroisses en souffrance dans la crainte d'être *prévenus*. Surtout en France ce droit de prévention était très limité par les usages locaux et la jurisprudence reçue.

Le saint-siège use de ces pouvoirs soit en concédant des mandats de *providendo*, ou grâces *expectatives*, ou bien des titres de *coadjuteurs avec future succession*. Les décrétales font mention de ces mandats apostoliques. Selon les temps et les circonstances, ils étaient rédigés différemment, tantôt sous forme de simple demande adressée au collateur ordinaire, *litteræ præceptoriaræ*; puis, ce furent les *monitoriæ*, lorsque les évêques négligeaient de prendre en considération la demande du pape en faveur d'un candidat. Enfin, lorsqu'il y avait obstination, le saint-siège fulminait les *executoriæ*. Par cette dernière procédure le pape chargeait un tiers de nantir le sujet choisi du bénéfice qui lui était destiné. A ces divers actes succédèrent les mandats de *providendo*, s'appliquant aux paroisses vacantes, et les grâces *expectatives* qui étaient relatives aux bénéfices non encore vacants, ou dont la succession n'était pas ouverte. Le mandat de coadjuteur conférait le droit d'aider un titulaire ecclésiastique à remplir ses fonctions. Le Saint-Siège s'est réservé exclusivement le droit de nommer les coadjuteurs *cum futura successionem*. *Nemini in quibuscumque beneficiis ecclesiasticis permittatur*. Concile de Trente, sess. xxv, can. 7.

4. La *réserve apostolique* a lieu lorsque le souverain pontife déclare, par rescrit ou mandat, s'attribuer la collation de certains bénéfices, en interdisant toute autre nomination. Le souverain pontife peut aussi disposer d'un bénéfice par déclaration verbale, ou par simple exécution, en conférant de fait le bénéfice vacant. C'est ce qu'on désigne dans le langage du droit par *affectio*, le bénéfice a reçu son *affectation*. Si ce béné-

fice venait à vaquer de nouveau, le collateur ordinaire rentrerait dans ses droits.

Les réserves sont *générales*, si elles embrassent tous les bénéfices d'un royaume, toutes les églises cathédrales; *spéciales*, si elles ne visent que quelques paroisses ou bénéfices particuliers; *temporaires*, si elles sont faites pour un temps déterminé; *permanentes*, si le saint-siège déclare les réserver sans restriction; *définitives*, quand elles sont de tradition, comme celles des premières dignités; *discontinues*, quand elles dépendent soit du lieu soit du mois de la vacance. Elles sont *irritantes*, si elles contiennent une clause qui annule toute autre promotion. Elles sont ou *inclusives* faisant partie du droit commun, ou existent *extra Corpus juris*. Elles sont introduites par *bulle pontificale* et partant perpétuelles; ou par les *règles de la chancellerie* qui ont besoin d'être revalidées au début de chaque pontificat. D'après la neuvième de ces règles les bénéfices vacants dans les mois de janvier, février, avril, mai, juillet, août, octobre et novembre, sont réservés au pape; les nominations des quatre autres mois appartiennent à l'évêque.

Enfin, il y a le privilège de l'*alternative* concédé, pour les pays d'obédience, aux évêques qui résident dans leur diocèse. Ils peuvent alterner les mois de nomination. Le pape aura le mois de janvier, l'évêque celui de février et ainsi de suite.

Les protestants, les jansénistes et les gallicans ont très vivement contesté la légitimité du principe même des réserves pontificales. C'est là une aberration qui ne résiste pas à un examen sérieux. Les réserves sont basées sur le titre d'administrateur suprême des biens ecclésiastiques, qu'on ne saurait refuser au pape. Les réserves aident le souverain pontife à venir au secours des clercs qui s'adressent à lui dans leur besoin; ou même à récompenser les sujets ayant bien mérité de l'Église. Enfin elles mettent en grande lumière non seulement la hiérarchie sacrée, mais l'unité de la sainte Église. Les réserves apostoliques sont en vigueur encore dans plusieurs parties de la catholicité.

5. Il y a enfin la réserve des bénéfices et paroisses vacants *in curia romana*. Sous ce titre sont compris les bénéfices ou paroisses dont le titulaire meurt dans le lieu de la résidence du souverain pontife. Cette règle est fondée sur les deux célèbres décrétales. *In Decretal.* VI, lib. III, tit. iv, can. 2 et can. 34, *De præbendis*. Cette réserve a été limitée à plusieurs égards. Ainsi si la paroisse, vacante *in curia*, n'a pas été pourvue dans le mois, la réserve cesse. La réserve n'a pas d'effet, si le sujet, qui meurt dans ces conditions, n'avait pas encore accepté le bénéfice; si le bénéfice est un siège épiscopal, une abbaye, une dignité élective, un bénéfice manuel ou amovible *ad nutum*. Les cures, devenues ainsi disponibles pendant la vacance du saint-siège, ne sont pas susceptibles de la réserve.

6. Après le souverain pontife, le collateur ordinaire des cures est l'évêque diocésain. En France, d'après l'art. 40 du concordat, les évêques nommaient aux cures, après entente avec le gouvernement. Par suite, les réserves dont nous avons parlé n'existaient pas parmi nous.

Puis viennent, comme collateurs des bénéfices, les prélats inférieurs, ayant juridiction sur un territoire déterminé.

A raison de leur éminente dignité, les cardinaux obtiennent par induit la faculté de nommer aux divers ministères de leurs titres respectifs.

Pour conférer les bénéfices, le vicaire général doit recevoir mandat spécial.

2^o *Bénéfices soumis au droit de patronage*. — 1. A raison des conditions variées dans lesquelles peut se fonder et s'exercer le droit de patronage, les canonistes modernes l'ont ainsi défini : le droit de patro-

nage est un droit spécial impliquant des droits et des devoirs pour le fondateur ou le bienfaiteur insigne d'un bénéfice ecclésiastique. Il résulte de cette définition que la faculté de présentation à la cure fondée peut constituer non le droit unique, mais l'un des droits du patron. Il peut même arriver que le droit de présenter à la prébende ne fasse point partie des conditions de la fondation.

Le droit de présentation, que l'Église accorde aux patrons, est un acte de reconnaissance pour la protection et les faveurs reçues. A un certain point de vue, elle paraît restreindre les droits de l'autorité ecclésiastique; mais, d'autre part, elle contribue à assurer le service du Seigneur et la splendeur du culte, à raison de la générosité des fidèles qui la garantissent.

Il en est de même des privilèges concédés aux fondateurs. Sans doute, les laïcs ne peuvent être admis à l'exercice des droits purement spirituels, des fonctions ecclésiastiques qui relèvent du sacrement de l'ordre; mais ils peuvent participer à certains honneurs, à certains actes ayant un rapport médiat avec ces fonctions; et voilà ce que l'Église leur concède en retour de leurs bienfaits.

2. Le droit de patronage actif est celui que nous venons de définir. Il est passif, lorsqu'il constitue le droit de telle personne d'être présentée à une prébende, à l'exclusion de tous autres. Le patronage est personnel, quand, à raison d'un titre connu, il est attaché à tel individu, à telle famille. Il est réel, lorsqu'il est annexé à une propriété, à un bien-fonds; de telle sorte qu'il passe, avec la propriété, à tous les possesseurs ou acquéreurs légitimes de cette propriété. Il est ecclésiastique, lorsqu'il a été fondé avec les revenus des biens ecclésiastiques; laïque, si la dotation a été faite avec des biens de l'ordre civil et même avec les biens patrimoniaux des clercs; mixte, lorsqu'il participe de ces deux sortes de donations.

3. Le droit canonique impose des obligations différentes aux patrons ecclésiastiques et laïques. Le patron ecclésiastique est tenu, dans les six mois de la vacance, à présenter pour la prébende le sujet le plus digne, ayant passé au concours; et si l'institution est réservée à un supérieur autre que l'évêque, ce dernier désigne le plus digne. Le patron laïque doit présenter son candidat dans les quatre mois de la vacance. Il n'est pas tenu à proposer le plus digne; il suffit que le sujet ait été déclaré apte dans un examen privé.

4. Dans les paroisses où le droit de patronage existe, nul ne peut en être nommé recteur, sans la présentation du patron. C'est là une formalité nécessaire, qui donne au candidat le droit *ad beneficium*. L'institution, faite par qui de droit, complète ce premier acte, en conférant le *jus in beneficio*. L'institution est la concession d'un bénéfice vacant, faite à un clerc par le supérieur légitime, sur présentation du patron. C'est l'institution qui fait le curé.

De droit commun, c'est l'évêque qui institue les sujets présentés par le patron aux cures du diocèse. Pendant la vacance du siège épiscopal, le chapitre et, après son élection, le vicaire capitulaire institue les sujets présentés. En vertu de leur mandat, les vicaires généraux peuvent aussi conférer l'institution aux patronnés.

3^o Les conditions requises pour qu'un clerc soit promu à une cure sont nombreuses, et d'après le droit général et d'après les lois particulières des diocèses. Voir t. 1, col. 1111-1112. Voici les principales :

1. *Age requis*. — Il faut que le sujet ait vingt-quatre ans révolus. *Nullus regimen ecclesie parochialis suscipiat, nisi vigesimum quintum ætatis annum attigerit*. In *Decretal.* VI, l. 1, tit. vi, can. 14. Le concile de Trente a confirmé cette disposition qui doit s'appliquer à tous ceux qui possèdent juridiction spirituelle. Le

saint-siège s'est réservé le droit de dispense sur ce point.

2. *Ordre requis*. — Autrefois, le sous-diaconat était requis pour qu'un ecclésiastique fût promu à une prébende curiale. Mais il est certain qu'aujourd'hui une seule condition est requise pour occuper une cure. Le clerc, devenu titulaire d'une paroisse, doit se faire ordonner prêtre, dans l'année de sa prise de possession, *infra annum a die adeptæ pacificæ possessionis computandum*.

3. La science d'un curé doit être supérieure à celle des simples prêtres. Il n'est sans doute pas requis qu'il possède des grades académiques; néanmoins, il doit être familiarisé avec la distinction des péchés, la prédication de l'Évangile, l'administration des sacrements, et tout ce qui concerne le sacerdoce. Voir *COMPÉTENTE (SCIENCE)*, col. 614.

4. Les qualités morales sont également indispensables dans un curé. L'absence de crime, d'infamie, d'irrégularité, ne constituent que les qualités négatives; il faut, en outre, que brillent en sa personne une foi communicative, une parfaite régularité de vie, l'esprit de prière et d'oraison, un désintéressement exemplaire et le zèle pour le salut des âmes qui lui sont confiées.

4^o Indépendamment de l'institution des curés selon les règles du droit de patronage et de la collation libre, l'Église a aussi décrété la nomination aux cures par le concours. Les anciens capitulaires nous apprennent que, dans les siècles antérieurs au concile de Trente, la nomination des curés était remise tantôt à l'élection du peuple, tantôt à celle du patron, tantôt à la seule autorité épiscopale.

Afin de remédier aux abus inhérents à cette variété de procédés, le concile de Trente décréta la nomination aux cures par le concours, réservant aux évêques le droit de collation. Le saint concile régla ce point dans la session XXIV, can. 18, *De reform.* L'application du décret conciliaire ayant rencontré des difficultés, saint Pie V publia, le 15 avril 1567, la bulle *In conferendis*, pour les aplanir. Afin de déterminer les formes du concours qui variaient suivant les régions, la S. C. du Concile édicta un nouveau décret, qui fut sanctionné par Clément XI, le 10 mai 1721. Enfin Benoît XIV régla dans les moindres détails et d'une façon définitive la forme du concours, dans sa constitution *Cum illud*.

L'Église a été inspirée par les motifs les plus légitimes en instituant le concours. Elle mettait fin au régime du favoritisme et du népotisme qui envahissait l'administration ecclésiastique, au grand dommage de sa dignité et de la justice distributive. En outre, l'établissement du concours stimulait l'ardeur des clercs pour l'acquisition des sciences et des vertus sacerdotales. En effet, le concours a pour résultat direct de couper court aux intrigues et de favoriser les sujets les plus dignes, tant au point de vue de la science que des vertus. Ces deux conditions sont inséparables d'après l'esprit de l'Église, la lettre des constitutions pontificales et la jurisprudence constante.

Le concours ne s'applique pas et ne peut s'appliquer à toutes les paroisses sans exception. La raison en est facile à saisir. Sont exemptes du concours : 1. les cures de cathédrales unies au chapitre. Le curé, d'après le droit, est le vicaire perpétuel du chapitre qui possède la cure habituelle. Or jamais le concours n'a été requis pour cette nomination capitulaire. — 2. Sont aussi exemptes de cette obligation, les vicaires perpétuels des églises unies à des collégiales. — 3. Les églises paroissiales, dont l'importance est si minime, qu'elles risqueraient de ne susciter aucun candidat. — 4. Celles où les rivalités des populations, les querelles, les factions, l'absence de candidats rendraient le concours moralement impossible. — 5. Les cures qui ne sont pas *inamovibles*; par conséquent les paroisses

appelées en France *succursales*. — 6. Les paroisses de patronat laïque, ou de patronat *mixte*. Un examen privé remplace le concours pour les sujets présentés. — 7. Les curés qui permutent régulièrement leurs bénéfices.

En dehors de ces exceptions, restent soumises à la loi du concours les cures inamovibles, les cures réservées même au souverain pontife. La procédure de ces nominations est organisée d'après des règles particulières. Dans le cas de patronat ecclésiastique, le choix du candidat le plus digne appartient, non à l'évêque, mais au patron lui-même. Les cures de patronat laïque n'étant pas soumises au concours, c'est le patron qui présente à l'évêque celui que les examinateurs ont jugé le plus digne.

Le concours ne saurait avoir lieu sans juges. Aussi, le droit ecclésiastique a-t-il minutieusement réglé la question concernant leur nomination et leur façon de procéder. Les juges ou examinateurs synodaux sont proposés chaque année dans le synode, par l'évêque ou le vicaire général. Les membres du synode sont appelés à approuver ou à rejeter, par un vote, le choix de l'administration épiscopale. Ces juges doivent être au nombre de six, sous peine de nullité des actes. On peut en nommer plus de six, mais non plus de vingt. La présence de trois examinateurs suffit à chaque séance d'examen. En règle générale, la présentation des juges ou examinateurs synodaux doit être faite par l'indication du nom et prénom des candidats; toutefois, il ne semble pas que des candidats nettement désignés par leurs titres ou leurs fonctions de vicaire général, d'archiprêtres, etc., puissent être récusés comme irrégulièrement élus. Il est également loisible à l'évêque de les choisir en dehors des gradués ès-sciences théologiques. Les suffrages concernant l'examen doivent être réglés sur place, avant la séparation des juges. L'évêque ne peut intervenir dans cette formalité que dans le cas d'égalité des voix pour et contre.

La loi du concours pour la promotion aux cures règne, avec des variantes plus ou moins considérables, dans presque tous les diocèses où la hiérarchie ecclésiastique est organisée. Elle fonctionne en Italie, en Espagne, en Portugal, en Autriche, en Bavière, en Allemagne, en Amérique. Elle n'a pas été maintenue en France. On ne pouvait certainement pas dire que le concordat l'avait abrogée; son art. 10 rendait sa pratique plus difficile, mais non impossible. Les auteurs discutent vivement sur la convenance, l'utilité, la nécessité de son rétablissement parmi nous.

IV. RETRAIT DU BÉNÉFICE PAROISSIAL. — Un curé peut renoncer à sa paroisse, ou spontanément, ou par suppression des supérieurs. De là, deux procédures diverses :

1^o On quitte un poste *spontanément*, ou par *renonciation*, ou par *échange de paroisse*, ou par *translation*.

1. *Renonciation*. — Sous cette désignation se groupent généralement tous les termes qui indiquent l'abandon spontané du titre, bien qu'au fond il y ait des nuances dans leur signification. Ainsi la *démission*, c'est la renonciation sans condition; la *résignation*, c'est l'abandon en faveur d'un autre sujet; la *renonciation* a lieu, lorsque le clerc, ayant reçu les lettres apostoliques, abandonne son bénéfice avant même la prise de possession; la *cession* se réalise quand un coadjuteur renonce à son droit de coadjutorerie. Toute renonciation faite par un novice, sans autorisation du supérieur et dans les deux mois qui précèdent la profession, est nulle. Il en est de même pour le renoncement au bénéfice qui constitue le titre d'ordination. Un bénéfice *litigieux* ne peut être résigné en faveur d'un tiers, pas plus que tout autre bénéfice soumis à l'élection, à la réserve, au patronat.

Une cause raisonnable est requise pour justifier une

démission. Le droit en indique six principales : l'infirmité corporelle, l'ignorance notoire, des fautes publiques, l'irrégularité perpétuelle, la haine de la population, un scandale qu'on ne peut réparer que par la disparition du titulaire. Les auteurs font remarquer que toute démission doit être prouvée; elle ne se présume pas.

La renonciation doit être agréée par le supérieur. Le concile de Trente défend de quitter un poste, *inconsulto episcopo*. La renonciation est *explicite*, quand elle est donnée d'une façon formelle; *implicite*, quand elle résulte d'un fait, par exemple, lorsque le titulaire s'éloigne définitivement de son poste; *conditionnelle*, quand elle est subordonnée à certaines clauses; par exemple, lorsqu'on renonce à une paroisse, à condition que tel sujet recevra l'investiture; ou qu'une pension est réservée au démissionnaire; ou qu'un droit de retour au bénéfice lui est garanti; toutes choses interdites par le droit.

2. *Échange de paroisse*. — L'échange, dans sa signification canonique, est la renonciation réciproque de deux bénéficiers, en faveur l'un de l'autre. Ces échanges qui peuvent se régulariser par l'agrément de l'autorité ecclésiastique, ne sont pas admis pour les paroisses unies, ou réservées, ou patronnées ou éligibles. Il faut en outre qu'une raison sérieuse justifie l'échange. L'intérêt de l'Église, et non les convenances personnelles, doit être le mobile de cet acte, sous peine de nullité.

3. *Translation d'une paroisse à une autre*. — Elle doit être faite par l'autorité légitime; motivée par l'avantage de l'Église. Régulièrement, elle doit se faire d'un bénéfice moindre à un bénéfice supérieur, *de ecclesia minori ad majorem*.

Le consentement du titulaire est demandé. Les auteurs examinent la question suivante : Un curé peut-il être malgré lui transféré d'une paroisse à une autre? Les canonistes se partagent en deux partis opposés. Les uns adoptent l'affirmative quand il est question de paroisses conférées *ad nutum*. En effet, disent-ils, le caractère essentiel de ces bénéfices est de pouvoir être retirés à la volonté du supérieur. Par conséquent, lorsque surtout une compensation supérieure est offerte, on ne saurait accuser le supérieur d'agir par haine, en discréditant le curé ou en lui infligeant un grave dommage. Puis, l'évêque est juge du bien général du diocèse et il doit agir en conséquence dans les limites de son droit. — Les autres raisonnent en sens contraire. Ils s'appuient sur le texte du droit, *beneficium non confertur invito*. Par ailleurs, les avantages que présentent les diverses paroisses sont relatifs. Les diocèses peuvent se voir privés des services d'excellents prêtres, qui préféreront dans certains cas se retirer, plutôt que d'accepter à contre cœur des postes plus avantageux. Aussi, le droit ecclésiastique pose le principe suivant : *Sicut nemo deiciendus sine culpa, ita nemo promovendus invitus*. Dist. LXXIV, can. 1.

2^o *Suppression du bénéfice paroissial par acte de l'autorité*. — Elle a lieu lorsque l'évêque prononce contre un curé un jugement de *suspense*, de *déposition*, de *dégradation*, et de *privation*.

1. *Suspense*. — La *suspense perpétuelle*, comme la privation du bénéfice, dépouille de tout avantage temporel le clerc qui en est l'objet. L'évêque peut frapper de *suspense* tout clerc coupable d'une faute grave; elle devrait même être très grave, pour une *suspense totale*, qui priverait un titulaire de son bénéfice. Pareille sentence ne peut jamais être portée extrajudiciairement ou *ex informata conscientia*. Le concile de Trente, en créant cette dernière procédure, a indiqué les cas dans lesquels l'évêque peut y avoir recours; la suppression du bénéfice n'y est pas comprise.

2. *Déposition*. — La déposition, appelée aussi parfois *dégradation verbale*, est une peine canonique qui

prive pour toujours un clerc, non du caractère sacerdotal qui est indélébile, mais de l'exercice de l'ordre, et, par suite, de tout bénéfice. Les auteurs signalent la différence qui existe entre la *privation*, la *suspense* et la *déposition*. La déposition rend le clerc inhabile à l'acquisition de tout bénéfice; la privation ne s'oppose pas à l'obtention des autres bénéfices. La suspense, par son essence, n'est pas *perpétuelle*; elle est médicinale. Elle ne prive qu'indirectement des fruits du bénéfice; la déposition est perpétuelle de sa nature et dépouille des privilèges de la cléricature. Elle ne doit être appliquée que pour des délits très graves et prévus par le droit, tels que l'homicide volontaire, le parjure, l'adultère, le concubinage, l'inceste, etc.

3. *Dégradation*. — Cette peine canonique prive le coupable, par un jugement définitif, non seulement de tout ordre, bénéfice et exercice d'ordre, mais encore de tout privilège cléricale, de tout insigne, et le livre au bras séculier. Ce sont là les conséquences de la dégradation dite *réelle*; la dégradation *verbale* dépouille de l'office et du bénéfice, mais ne prive pas le coupable des privilèges de l'ordre. Les crimes, pour lesquels on applique cette redoutable sanction, sont prévus par le droit ecclésiastique; ce sont l'hérésie, l'apostasie, la falsification des lettres apostoliques, les menées criminelles et la conspiration contre son évêque, l'assassinat, l'incorrigibilité du clerc, le crime contre nature, la célébration de la messe ou l'audition des confessions par un clerc non promu au sacerdoce, l'avortement, la sollicitation *ad turpia in sacramentali confessione*, le vol sacrilège de la sainte eucharistie.

4. *Privation*. — La privation est une sentence canonique privant un clerc de son bénéfice. Cette peine peut être infligée *ipso jure*; ou bien par un jugement provoqué par les circonstances et porté selon les règles de droit. On ne peut infliger à un curé la peine de la privation du bénéfice si ce n'est pour un motif grave, notoire, et à la suite d'un jugement régulier. Caus. XVI, q. VII, can. 38, *Inventum*. Les fautes qui peuvent entraîner pour un curé la privation du bénéfice sont de deux sortes : les *omissions* et les *délits*.

a) *Omissions*. — Dans ce cas se trouve : a. le clerc qui, nommé à un bénéfice avec une obligation de se faire ordonner prêtre *infra annum*, néglige de le faire par sa faute; b. le titulaire d'un bénéfice qui ne porte pas régulièrement l'habit ecclésiastique, sans motif sérieux; c. le curé qui manque gravement à la loi de la résidence.

b) *Délits*. — Sont coupables de ce chef : a. le bénéficiaire nommé par le pape, qui prend possession de son titre, avant l'expédition des lettres apostoliques; b. le clerc qui a recours à la violence pour prendre possession de son bénéfice; c. le clerc qui falsifie les lettres apostoliques; d. le clerc, irrégulièrement promu aux ordres (*per saltum, absque titulo*), qui exerce le ministère; e. le clerc aliénant sans permission les biens de son titre : il reste privé du bénéfice *ipso jure*; f. le clerc coupable de simonie réelle, confidentielle et mixte; g. le clerc homicide est privé, *ipso jure*, de son bénéfice; celui qui se rend coupable de coups et blessures, *per sententiam iudicii*; h. le clerc qui s'endurcit une année durant dans l'excommunication, peut être frappé de privation de bénéfice, comme suspect d'hérésie; il devient incapable d'obtenir d'autre bénéfice, comme aussi dans le cas d'irrégularité. i. Dans le cas de concubinage, le concile de Trente indique la procédure à suivre, avant d'en venir à la privation du bénéfice.

V. DROITS ET PRÉROGATIVES DES CURÉS. — 1° En principe général, les pouvoirs curiaux découlent de l'ordre sacerdotal qui se définit : *facultas peragendi ex officio ritus sacros, vel in illis peragendis ministrandi*. De là résulte pour eux le pouvoir radical d'administrer tous les sacrements, sauf l'ordre et la confirmation

réservés aux évêques, qui possèdent la plénitude du sacerdoce.

Régulièrement le pouvoir de *juridiction* repose sur la même base. Il est défini ainsi : *potestas publica docendi et regendi subditos in ordine ad cultum Dei et animarum salutem*. Il s'exerce au *for extérieur* ou *intérieur*. Le premier pour le bien général de l'Eglise, le second, pour l'utilité particulière des fidèles. Ce dernier est celui qui constitue le pouvoir *ordinaire* des curés, *ratione officii*.

2° Il faut distinguer, comme conséquence de ces principes, les *droits curiaux* et les *fonctions curiales*.

1. Sous le nom de *droit curial*, on comprend l'ensemble de certaines prérogatives réservées au curé, pour son utilité personnelle.

Ainsi il a le droit exclusif de conférer le baptême solennel. Nul, sans la permission du curé, ne peut régulièrement l'administrer à ses paroissiens. Hors le cas de nécessité, lui seul peut porter le viatique et administrer l'extrême-onction aux paroissiens malades.

Il a le droit de faire la publication des bans et d'assister au mariage de ses paroissiens, à l'exclusion de tout autre prêtre. Il peut confesser et absoudre ses paroissiens, même en dehors de sa paroisse, serait-ce en temps pascal. C'est à lui que revient le droit de distribuer la communion pascalle à ses ouailles, ainsi que celui de recevoir pour la première fois les enfants à la sainte table. Régulièrement, il a le droit d'inhumer ses paroissiens ainsi que toute autre personne décédée sur le territoire de sa paroisse, *servatis servandis*. Il a droit à ce que les paroissiens pourvoient à son entretien convenable. Les offrandes faites à l'occasion des cérémonies lui appartiennent, en principe.

Conformément au droit général et aux statuts diocésains, il peut administrer le temporel de la paroisse. D'après le droit commun, il possède la prérogative de prendre place au synode, de choisir et de révoquer, avec l'approbation de l'évêque, ses vicaires. En France, le saint-siège a réservé le dernier droit aux évêques seuls, à raison des circonstances.

Comme complément, disons que les curés possèdent quelques droits honorifiques : celui de présider à tous les offices de la paroisse, d'avoir la préséance sur leurs confrères selon la dignité et l'ancienneté de leur église, de porter l'étole comme signe distinctif, si l'usage ou un *indult du saint-siège* les y autorise. En France jusqu'à la loi de séparation, le curé siégeait immédiatement après le président, dans la réunion des marguilliers; il pouvait donner chez lui l'enseignement, à trois ou quatre enfants se destinant à l'état ecclésiastique; il jouissait de la franchise postale pour correspondre avec les autorités religieuses, civiles et académiques.

2. *Fonctions paroissiales*. — Sous cette désignation se rangent certains privilèges attribués aux curés par la législation ecclésiastique, à raison de leur connexion avec les droits curiaux et les obligations de la charge pastorale. Sont considérés comme tels la bénédiction des fonts, celle des maisons le samedi saint, celle des cierges, des cendres, des rameaux, des semences, du fer; l'aspersion de l'eau bénite, les relevailles conformément à l'usage, la célébration de la messe le jeudi-saint, etc. A raison des conflits sans nombre suscités entre les curés et les confréries au sujet de ces droits, de ces fonctions et des prérogatives diverses, la S. C. des Rites publica, le 10 décembre 1703, un décret général auquel nous renvoyons les lecteurs. Le saint-siège y règle trente-trois questions litigieuses.

VI. DEVOIRS ET OBLIGATIONS DU CURÉ. — 1° La première obligation des curés est de faire la profession de foi, dans un délai de deux mois, à partir du jour de la prise de possession. Concile de Trente, sess. XXIV, can. 12. Le saint-siège a déclaré (15 décembre 1866) que cette profession de foi s'impose aussi aux succursalistes

Elle doit être faite devant l'évêque, ou à son défaut devant le vicaire général. De droit commun, l'évêque peut déléguer un autre prêtre pour l'installation du titulaire, *mais non pour recevoir la profession de foi*. Ce n'est pas par délégué, c'est personnellement que le titulaire doit s'acquitter de cette obligation, à chaque changement de paroisse. C'est la profession de foi promulguée par Pie IV et complétée par Pie IX, qui doit servir de texte officiel. La sanction édictée contre ceux qui ne rempliraient pas ce devoir dans les conditions précitées, est la perte des fruits du bénéfice, avec obligation de les restituer, même avant tout jugement, si on les avait perçus. Dans ces derniers temps, des indults du saint-siège ont autorisé les évêques à déléguer des ecclésiastiques pour recevoir même la profession de foi.

2^o Le second devoir, qui résulte de la charge pastorale, est la *résidence*, c'est-à-dire l'habitation permanente du curé dans son église ou son bénéfice, pour y exercer ses fonctions. C'est donc la résidence locale et active que les lois canoniques requièrent. La présence d'un ou de plusieurs vicaires n'exonère pas le curé de ce devoir. Il ne peut s'absenter huit jours sans autorisation de l'évêque. Les statuts diocésains peuvent encore restreindre ces limites, même lorsque le curé a trouvé un remplaçant.

Cependant, le droit accorde *deux mois* de congé à chaque curé, pourvu qu'il se fasse remplacer par un autre ecclésiastique et que l'évêque soit prévenu. Puis, il y a des motifs raisonnables d'absence reconnus par l'enseignement commun et rangés sous quatre titres. —

1. *Christiana charitas*, si l'on s'absente pour évangéliser une paroisse que l'hérésie menace, ou pour réconcilier des ennemis dont les querelles seraient fatales au bien de l'Eglise. — 2. *Urgens necessitas*, si on redoute la mort ou quelque grave dommage pour sa personne ou ses biens; car, si le mal à redouter provenait d'une calamité publique, d'une persécution générale, le curé, dont le ministère est indispensable, ne pourrait s'écarter. — 3. *Debita obedientia*, lorsque l'évêque ou le pape confie à un clerc, tenu à la résidence, une mission qui intéresse le bien de l'Eglise ou de l'Etat; par exemple, les démarches requises pour les causes de béatification ou de canonisation. — 4. *Evidens Ecclesie vel reipublice utilitas*. Ce cas se présente quand un ecclésiastique est appelé en dehors de sa paroisse, pour se rendre au synode, à un concile, ou pour remplir parmi les pouvoirs publics une fonction utile au bien de l'Eglise. Par exemple, lorsqu'un curé fait une absence pour soutenir un procès qui intéresse son église, lorsqu'un prince de l'Eglise va occuper un siège de sénateur, qui lui est assigné à raison de sa dignité ecclésiastique.

Il y a encore des raisons insuffisantes pour justifier une absence de longue durée, mais suffisantes pour obtenir des congés extraordinaires. Ainsi, l'évêque peut autoriser un curé malade, qui ne peut se procurer dans sa paroisse les soins nécessaires, à séjourner ailleurs, en installant chez lui un suppléant. La vieillesse et les infirmités qui l'accompagnent ne sont pas admises comme causes suffisantes d'absence. S. C. du Concile, 6 avril 1647. L'âpreté du climat et l'insalubrité de l'air ne suffisent pas à justifier la violation de la loi de résidence. Le saint-siège s'est plusieurs fois prononcé à ce sujet. Il en est de même du motif tiré du petit nombre des paroissiens. Dans le cas d'épidémie, le curé est tenu de donner ses soins aux malades. Toutefois si les paroissiens indemnes redoutaient pour ce motif de s'adresser à lui, par crainte de contagion, il pourrait faire administrer par d'autres ecclésiastiques les personnes contaminées.

3^o La *prédication*. — C'est là une obligation grave et personnelle dans la mesure du possible. Les curés ne sauraient la négliger pendant trois mois, sans encourir

les peines édictées par le concile de Trente, à savoir, les censures et les frais d'un suppléant. Sess. XXIII, c. 1, *De reform.* D'après les Pères et les conciles, les prédicateurs doivent s'adapter au milieu où ils se trouvent, éviter les questions subtiles, vaines, les histoires fabuleuses, les faux miracles, les citations profanes, toute doctrine suspecte et les expressions triviales. Il n'est point nécessaire qu'ils prononcent des discours académiques; il suffit qu'ils s'énoncent en termes simples et dignes, *pro sua audientium capacitate*, dit le concile de Trente. L'objet principal de ces instructions doit être l'exposition des vérités du salut, les fins dernières, les vertus chrétiennes, les sacrements et les devoirs des divers états.

L'enseignement du catéchisme, distinct de la prédication, doit être le sujet d'une préoccupation spéciale pour le curé. Les souverains pontifes ont fréquemment appelé l'attention des évêques sur ce point capital; il n'y a pas de statuts synodaux qui n'aient formulé des règlements précis à ce sujet.

A cet ordre d'idées, se rattache aujourd'hui la fondation des écoles libres où l'enseignement religieux, banni des établissements officiels, doit être maintenu avec le plus grand soin. C'est une œuvre capitale qui s'impose à la sollicitude pastorale.

4^o La *célébration de la messe, le binage*. — 1. Le curé est obligé, non seulement de célébrer le saint sacrifice de la messe, mais encore de prier pour son peuple. *Sacerdotibus orandi et sacrificandi iuge officium*, dit Innocent I^{er}. Ainsi, les dimanches et les jours de fête de précepte, le curé doit célébrer la messe dans sa paroisse; de même, lorsque les fidèles réclament la messe pour une sépulture, pour un mariage. Pareille obligation s'impose au curé quand un paroissien malade doit recevoir le viatique et que les espèces consacrées sont épuisées; lorsqu'il s'agit de les renouveler, ou bien de les consommer après la bénédiction du saint sacrement. En dehors de ces cas, les théologiens ne peuvent que conseiller la célébration de la messe quotidienne.

2. Messe *pro populo*. — L'obligation d'appliquer la messe *pro populo* est déterminée en ces termes par le concile de Trente : *Cum præcepto divino mandatum sit omnibus quibus animarum cura commissa est, oves suas agnoscere, pro his sacrificium offerre*. Sess. XXIII, can. 1. Sans doute ce principe s'applique directement aux seuls évêques qui possèdent dans toute son étendue la charge pastorale; mais comme semblable responsabilité est aussi attribuée aux curés, le droit ecclésiastique impose à ces derniers cette obligation. Le devoir de l'application de la messe *pro populo* résulte donc de la charge pastorale; elle existe indépendamment du bénéfice. C'est encore un devoir de *justice*; tellement qu'on perdrait, en négligeant de l'accomplir, le droit de percevoir une partie proportionnelle des fruits du bénéfice. La législation ecclésiastique enseigne qu'aucune prescription ne peut prévaloir contre l'obligation de la messe *pro populo* aux jours fixés par le saint-siège.

Cette obligation est *personnelle*; et s'il arrivait que le curé ne pût célébrer la messe ce jour-là, il devrait la faire appliquer à ses frais, par un autre ecclésiastique, dans son église. Un curé qui serait en même temps chanoine, le jour où la messe conventuelle coïnciderait avec la messe *pro populo*, devrait appliquer celle-ci et faire acquitter l'autre par quelque ecclésiastique. Benoît XIV, *Cum semper oblatos*, § 17. Un curé qui régit deux paroisses, doit faire aussi double application. Dans le cas de maladie, d'assistance à la retraite pastorale, d'irrégularité encourue, le curé doit se faire remplacer par un tiers. Ainsi, ni une absence prolongée, ni une coutume immémoriale ne l'exonèrent de cette obligation.

3. *Binage*. — La discipline, concernant la pluralité des messes célébrées en un même jour par un ecclésiastique, a varié dans le cours des siècles. Voir BINAGE, t. II, col. 892.

Aujourd'hui, la *nécessité seule* constitue la raison suffisante du binage. Ainsi, avec autorisation de l'évêque, un curé, chargé de deux paroisses dont les habitants sont trop éloignés pour se rendre à une messe unique, peut célébrer une seconde messe les jours d'obligation. Il en est de même, quand une paroisse comprend plusieurs villages éloignés les uns des autres. Lorsque l'église paroissiale est trop exigüe pour contenir à la fois toute la population, lorsqu'il n'y a pas de prêtre pour une seconde messe.

5° *Administration des sacrements*. — Sous peine de faute grave et en justice, le curé est tenu de conférer les sacrements à ses paroissiens qui le demandent avec des raisons légitimes. Il y a des cas où le curé est obligé d'administrer certains sacrements nécessaires au salut, même au péril de sa vie. Le devoir qu'il a d'administrer par lui-même, ou par délégué, le sacrement du baptême, est incontesté. C'est là aussi un droit qui lui appartient en temps ordinaire. Il a l'obligation de tenir un registre des baptêmes. Le rituel fait aux curés une loi de la tenue de ce registre.

Il doit conférer à ses paroissiens le sacrement de l'eucharistie, chaque fois que leur demande est raisonnable. C'est un des sacrements qu'il est tenu d'administrer en temps d'épidémie, même avec les plus graves inconvénients. D'après le rituel, il a le *droit exclusif* et le *devoir personnel*, sauf empêchement, de distribuer la *communión pascalle*. Pour la *communión des infirmes*, il lui appartient de la porter aux malades; tellement que, sans sa permission, nul ne saurait s'arroger ce droit, au moins d'une manière solennelle. En dehors de cas urgent, personne ne peut donner le viatique sans autorisation du curé. Les réguliers, qui auraient pareille présomption, encourraient l'excommunication.

Le curé doit recevoir ses paroissiens au tribunal de la pénitence, chaque fois qu'ils le demandent. Cette obligation est ordinairement grave; elle oblige même au risque de la vie, dans un temps de peste, s'il n'y a pas un remplaçant. Il ne pécherait pas en refusant d'écouter un pénitent, pour lequel il ne trouverait pas qu'il y ait utilité à la confession fréquente; de même si le pénitent se présente à des heures indues, telles que les heures de repos et de repas. En général, le curé qui refuserait d'entendre un pénitent une fois ou deux seulement, ne commettrait qu'une faute vénielle.

Sous peine grave et *ex justitia*, le curé est tenu de conférer à ses paroissiens le sacrement de l'extrême-onction, même au péril de sa vie. Les autres ecclésiastiques ne peuvent licitement l'administrer qu'avec son agrément. A cette fonction pastorale est annexé le devoir de visiter fréquemment les malades et de les assister, si cela est possible, surtout à l'heure de la mort.

Le concile de Trente requiert la présence du curé pour la validité du mariage de ses paroissiens. Il peut déléguer ses pouvoirs, pour motif raisonnable. Dans les mêmes conditions, il est tenu de procéder à l'examen des futurs époux, à la recherche des empêchements, à la demande des dispenses, aux diverses publications des bans, à l'expédition des lettres d'état libre, à la bénédiction nuptiale, à la célébration de la messe du mariage : *Parochus missam pro sponso et sponsa... celebrat*. Rituel, sauf à se faire remplacer pour motif légitime. Enfin, il lui est prescrit d'inscrire, dans un registre particulier, les mariages célébrés dans son église : *Parochus manu sua describat in libro matrimoniorum nomina conjugum et testium... licet alius*

sacerdos vel a se, vel ab ordinario delegatus matrimonium celebraverit.

6° Comme conséquence de sa charge pastorale, le curé doit encore procurer à ses ouailles les occasions et les facilités pour bénéficier des sacramentaux, institués par l'Église pour la sanctification des âmes. Sur lui repose le soin de donner l'éclat convenable à la solennité du culte, au besoin en faisant appel à la générosité des âmes chrétiennes. Dans tous les cas, il doit annoncer les fêtes, les solennités de la semaine, indiquer les jeûnes, les indulgences, les retraites, les réunions pieuses instituées pour développer la piété des fidèles, exhortant les populations à déférer aux invitations de la sainte Église. Le concile de Trente, et à sa suite plusieurs conciles provinciaux, prescrivent aux curés de signaler aussi les ordinations des aspirants qui appartiennent à la paroisse. Le curé doit faire la visite de ses paroissiens, afin de s'informer de leurs besoins spirituels et temporels. L'accomplissement de ce devoir peut avoir les plus heureuses conséquences pour le bien des âmes; son oubli entraîne toujours des suites fâcheuses. C'est par là que le curé connaît les malades, les infirmes, les délaissés qui ont spécialement besoin de ses consolations et de son ministère. *Præcepto divino mandatum est omnibus quibus animarum cura commissa est... pauperum aliorumque miserabilium personarum curam paternam gerere*. Concile de Trente, sess. xxxiii, can. 1. C'est ainsi qu'il pourra aussi rédiger avec soin son livre *De statu animarum*, que les lois de l'Église réclament de sa sollicitude. Rituel, tit. cxii, § 4.

Au curé s'impose, aujourd'hui plus que jamais, la tâche de fonder et de développer dans sa paroisse les œuvres chrétiennes. Les encycliques des souverains pontifes, les recommandations des évêques ne cessent de leur rappeler l'indispensable nécessité de l'établissement des écoles, des cercles catholiques, des institutions de bienfaisance, des caisses rurales, des bibliothèques catholiques, des patronages, afin de recréer honnêtement et d'instruire la jeunesse, et de lui inculquer les principes chrétiens. Aussi doit-on encourager et populariser la bonne presse, lutter contre la diffusion des mauvais livres et des mauvais journaux, fléaux de notre temps.

Le soin d'édifier et de restaurer les édifices du culte ne concerne pas moins sérieusement le curé. Les conciles généraux et particuliers sont formels à ce point de vue; la législation ecclésiastique a prévu divers cas qui peuvent se présenter. Si l'Église a des ressources spécialement affectées à cette destination, il est naturel qu'on commence par les utiliser. Si ce sont des familles ou des groupes de familles qui ont pris cette charge, c'est à ceux-ci à y pourvoir, au jugement de l'évêque. S'il n'y a ni réserves disponibles, ni des obligations familiales, il est décidé que le curé doit fournir les fonds prélevés sur son superflu. En outre, tous ceux qui touchent une pension et ceux qui possèdent un bénéfice simple dans l'église paroissiale, sont tenus de participer à ces réparations. A défaut de toutes ces ressources, l'évêque doit s'adresser à la population, soit pour l'église, soit pour les presbytères.

En principe, dans l'Église, société parfaite, l'administration temporelle ecclésiastique appartient de droit naturel, au titulaire ecclésiastique, sous le contrôle de l'évêque, et en dernier ressort du pape. Les laïques qui, dans le cours des siècles, ont été admis à participer à cette administration, sont soumis à cette même hiérarchie.

Enfin, les curés doivent révérence à la personne des évêques et obéissance à leurs règlements concernant l'assistance au synode, aux conférences ecclésiastiques, à la retraite, aux statuts relatifs aux personnes du sexe employées à leur service, à toutes les ordon-

nances ayant pour objet le maintien de la dignité sacerdotale. Voir t. I, col. 1108-1111.

De Ram, *De parochorum statu dissertatio historico-canonica*, in-8°, Louvain, 1848; D. Bouix, *Tractatus de parochia*, 3^e édit., Paris, 1880.

B. DOLHAGARAY.

CURIAL Jean-Alphonse, théologien espagnol, né à Palentia dans le diocèse de Burgos, mort le 28 septembre 1609. Il étudia la philosophie et la théologie à Salamanque et fut professeur au collège de Saint-Vincent de cette ville, collège appartenant aux bénédictins. De ses nombreux écrits ne furent publiés que les suivants : *Controversiæ in diversa loca sacræ Scripturæ*, in-fol., Salamanque, 1611; *Lecturæ seu questiones in D. Thomæ Aquinatis primam secundæ*, in-fol., Douai, 1618; Anvers, 1621.

N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, t. I, p. 631; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1907, t. III, col. 395.

B. HEURTEBIZE.

CURIE ROMAINE. Voir COUR ROMAINE, col. 1931-1983.

CURTENBOSCH (Jean de), né à Gand, en 1494, embrassa l'état ecclésiastique. Son nom, aisément reconnaissable à sa physionomie flamande, a été, dans le manuscrit que citent Martène et Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio*, t. VIII, col. 1022 sq., malencontreusement déformé en *Curtenbrosche* et *Curtenbroche*. Merkle, *Concilii Tridentini diariorum pars prima*, Fribourg-en-Brisgau, 1901. Prolegom., p. XXXI, XXXVI, LXV, reproduit cette orthographe fautive, dont il fait ensuite le latin *Curtembrochus* et *Curtembrochius*. De même, Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1907, t. III, col. 99, qui avait été plus exact. *Ibid.*, 1906, t. II, col. 1533. Versé dans la connaissance des langues classiques, Curtenbosch cultiva aussi l'hébreu. Il était possédé du désir de s'instruire, et il fit dans ce but des voyages en France, en Espagne et en Italie. Vers la fin de 1545, il était à Trente, où les légats de Paul III inauguraient enfin les assises générales de la catholicité. Toutes les notices biographiques qui lui ont été consacrées affirment qu'il assista aux huit premières sessions du concile; mais ce fut très vraisemblablement sans aucun caractère officiel et peut-être surtout à titre de curieux et par intérêt de chroniqueur. De Ram, *Mémoire sur la part que le clergé de Belgique et spécialement les docteurs de l'université de Louvain ont prise au concile de Trente*, dans les *Nouveaux mémoires de l'Académie royale de Bruxelles*, 1841, t. XIV, ne le mentionne point parmi les délégués ou théologiens des évêques, des abbayes et des chapitres; et, ce qui paraît plus décisif encore, il n'est pas nommé dans la double liste que Massarelli et lui-même, dans Martène et Durand, *loc. cit.*, t. VIII, col. 1137 sq., 1158 sq., donnent des prélats, docteurs et théologiens, tant séculiers que réguliers, qui furent présents au concile, soit avant sa translation à Bologne, soit après cette translation. Il mourut à Rome vers 1550 et fut inhumé dans l'église des Allemands connue sous le titre de Notre-Dame dell' Anima. Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XV, assigne comme date précise de sa mort le 18 novembre 1550; et une note manuscrite recueillie par Merkle, *loc. cit.*, Proleg., p. XXXI, le 18 novembre 1560. Mais il semble que l'une et l'autre de ces deux indications divergentes soient également le résultat d'une confusion par suite de lecture trop rapide; une indication plus ancienne, rapportée par Martène et Durand, *loc. cit.*, t. VIII, col. 1023, dit simplement de l'œuvre de Curtenbosch : *Levinus Vander Pret hunc librum dedit domino Levino Torrentio Gandavensi, Romæ, die 18 novembris, 1560*. Cette œuvre, à laquelle l'auteur doit sa principale notoriété, est une relation de ce qui se passa au

concile et à l'occasion du concile. Elle concerne uniquement la première période conciliaire et va de 1545 à 1549. Du reste, en tant que relation proprement dite, elle ne vaut pas le *Rerum in concilio Tridentino gestarum epilogus* d'un autre ecclésiastique belge, Laurent Del Pré; elle est surtout bien inférieure aux *Diaria* de Severoli, de Massarelli, de Seripandi et d'autres. C'est plutôt une série de documents reliés entre eux par quelques remarques historiques. Ces documents se retrouvent tous ailleurs; et, considéré à part, l'exposé des faits est assez maigre et « assez aride, dit Merkle, pour ne pas mériter le nom de journal et pour qu'on ne sente pas le besoin d'une seconde édition ». Le recueil a, en effet, été publié une première fois, mais plus ou moins amalgamé et fondu avec celui de Massarelli, dans la collection de Martène et Durand, *loc. cit.* En outre, Le Plat a donné, *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini illustrandam amplissima collectio*, t. VII b, des deux recueils réunis par ses prédécesseurs bénédictins des extraits assez abondants; et Dupin a résumé le travail de Curtenbosch dans le t. XV de sa *Bibliothèque*, Amsterdam, 1710.

Outre les ouvrages cités plus haut, voir surtout Paquet, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, Louvain, 1766, t. VIII; Delyenne, *Biographie du royaume des Pays-Bas*, Mons, 1829, t. I; Piron, *Algemeene levensbeschryving der mannen en vrouwen van België*, Malines, 1860; Vander Meersch, art. Curtenbosch, dans la *Biographie nationale publiée par l'Académie royale de Belgique*, t. IV b.

J. FORGET.

CURTIUS Corneille, théologien belge, naquit à Bruxelles vers l'an 1590. À l'âge de 18 ans, il embrassa la vie monastique dans l'ordre des augustins, prononça ses vœux solennels à Bruxelles en 1608, et fit ses études de théologie à Cologne. Il occupa plusieurs charges importantes en Bavière, en Bohême, à Vienne. La mort le surprit dans la pleine vigueur de son activité littéraire, le 9 octobre 1638, lorsqu'il n'avait que 48 ans. En théologie, on a de lui : 1^o *Disputatio theologica de ecclesiastica hierarchia et sacris ordinibus*, Ingolstadt, 1622; 2^o *De clavis dominicis*, Ingolstadt, 1632.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 285-286; Moréri, *Dictionnaire historique*, t. II, p. 651; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. II, p. 253; Hutter, *Scriptores ordinis eremitarum S. Augustini*, etc., dans la *Ciudad de Dios*, 1883, t. VI, p. 154-155; Lopez, *Monastici Crusenii additamenta*, p. 142-143; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, t. I, col. 2261; De Tombeur, *Provincia belgica augustiniana*, p. 169; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1907, t. III, col. 856.

A. PALMIERI.

CYDONIUS Démétrius, un des théologiens et littérateurs byzantins les plus fameux du XIV^e-XV^e siècle. Le nom de *Cydonius*, sous lequel il est connu, dérive, d'après quelques écrivains, de la ville de Cydonia dans l'île de Crète, mais il ne prouve pas qu'il y soit né. Il est plus vraisemblable que sa famille portait le nom de Cydonius, et que ce nom n'a aucune relation avec la ville de Cydonia. Frisius l'appelle *Sydon*, Possevin *Sidonius*. Allatius le fait naître à Byzance : *byzantinus*. *Concordia*, etc., p. 856. Ses lettres portent bien souvent cette mention : *Ἐπιστολὴ Δημητρίου τοῦ Κυδωνίου τοῦ ἀπὸ Θεσσαλονίκης*. Lui-même, dans une de ses missives au primicier Phakrases, appelle Salonique sa patrie. Boissonnade, *Anecdota nova*, p. 189. Il est donc à peu près certain qu'il est né dans cette ville. Krumbacher, p. 489. Dès sa jeunesse, il s'adonna à l'étude de la théologie qui passionnait les esprits de son temps. Sa correspondance témoigne de l'étendue de ses relations. Il correspond avec les savants les plus illustres de son époque. Ses talents, son expérience dans les affaires brillèrent surtout à la cour de Jean VI Cantacuzène (1341-1355). Il s'insinua tellement dans les bonnes grâces

de l'empereur que celui-ci, lorsqu'il renonça à l'empire pour se retirer dans le cloître, voulut l'emmener avec lui. Démétrius l'y suivit sans toutefois revêtir l'habit religieux. *P. G.*, t. CLIV, col. 125. Quelques années après il se rendit à Milan, où il étudia le latin et la théologie occidentale. De retour en Orient, il vécut à Constantinople, à Salonique et dans l'île de Crète. D'après Raphaël de Volterra, il se retira dans un monastère de cette île, et y passa ses jours dans la prière, après avoir distribué ses biens aux pauvres. Sa mort, selon M. Treu, dut avoir lieu en 1460. *Byzantinische Zeitschrift*, t. I (1892), p. 60.

La place de Démétrius Cydonius dans l'histoire de la théologie byzantine est considérable. Selon Boissonnade, il ne fut pas seulement un homme d'État; il fut aussi un grand orateur, et ses discours peuvent être regardés comme les plus beaux monuments de l'art oratoire de Byzance. Il accepta loyalement les doctrines de l'Église latine, et c'est à bon droit que Lämmer le dit : *Demetrius noster, vir solido doctus et mere orthodoxus. Græcia orthodoxa*, t. I, p. XIX. Il garda néanmoins les meilleures relations avec les adversaires des Latins, tels que Nicolas Cabasilas. Cf. Gass, *Die Mystik des Nicolaus Cabasilas*, Leipzig, 1899, p. 27. Ses sympathies pour l'Église latine le rendirent suspect au patriarcat de Constantinople et lui attirèrent des ennuis. Boissonnade, p. 271. Son principal mérite est d'avoir fait connaître aux Grecs la théologie occidentale. Bien qu'il tint les Latins pour des barbares, Boissonnade, p. 260, il traduisit en grec la Somme de saint Thomas et plusieurs œuvres de saint Augustin, de saint Fulgence, de saint Anselme.

Ses œuvres sont les suivantes : 1^o Κατὰ τοῦ Παλαμᾶ, *P. G.*, t. CLIV, col. 837-864. Démétrius Cydonius y expose l'hérésie des palamites, d'après les sources les plus autorisées, les écrits de Palamas, et le Τόμος συνοδικός de 1351. Cet ouvrage est un des meilleurs pour apprendre à connaître les théories mystiques de Palamas. Cf. Stein, p. 554. 2^o Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος πρὸς τοὺς λέγοντας ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, col. 863-958. L'auteur y fait preuve d'une connaissance approfondie de la théologie de l'Occident. Le même sujet a été traité par Cydonius dans un *Liber de processione Spiritus Sancti*, divisé en 41 chapitres. Ms. CCLVI de la bibliothèque impériale de Vienne, Lambecius, *Bibliotheca cesarea Vindobonensis*, Vienne, 1672, t. v, p. 183, et ms. 441 de la bibliothèque synodale de Moscou. Vladimir, *Sistematicheskoe opisaniie rukopisei Moskovskoi sinodalnoi biblioteki*, Moscou, 1894, p. 675. Le ms. 245 de la même bibliothèque contient le *Liber de processione Spiritus Sancti pro S. Thoma Aquinate adversus elenchos Nicolai Cabasilæ*, cité par Allatius, *De concordia*, l. II, c. XVIII. Vladimir, p. 328. On le trouve aussi dans le codex Barocc. 88. Coxe, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecæ Bodleianæ*, Oxford, 1853, t. I, p. 154-155. A la procession du Saint-Esprit se rapporte aussi l'*Epistola sapientissimi et doctissimi viri Demetrii Thessalonicensis ad dominum Barlaamum episcopum Geracensem*, attribuée à Cydonius dans la *P. G.*, t. CLI, col. 1283-1301; d'autres l'attribuent à Démétrius Chrysoloras. Voir t. II, col. 2422. 3^o Ῥωμαῖοις συμβουλευτικός, publié d'abord par Combefis, *Auctarium novum*, et réimprimé, *P. G.*, t. CLIV, col. 961-1008; 4^o Συμβουλευτικός ἕτερος περὶ Καλλιπύλλεως αἰτήσαντος τοῦ Μουράτου, *ibid.*, col. 1009-1035; 5^o Μονωδία ἐπὶ τοῖς ἐν Θεσσαλονικῇ πεσοῦσι, *P. G.*, t. CIX, col. 639-651; cf. *P. G.*, t. CLIII, col. 1259-1268; ces trois écrits se rapportent à l'histoire de Byzance, ou aux relations entre Grecs et Latins; 5^o Ρικάρδου τοῦ ἐν τῷ τάγματι τῶν παρὰ Λατίνοις καλουμένων Ἀδελφῶν Πρεδικατόρων κατελεγμένου ἀνασκευῇ τῆς παρὰ τοὺς καταράτοις Μαχουμέθ τοῦ Σαρακηνοῦς τεθείσης νομοθεσίας, μετενεχθεῖσα ἐκ τῆς ἰταλῆς διαλέκτου εἰς τὴν

Ἑλλάδα διὰ τινος Δημητρίου, *P. G.*, t. CLIV, col. 1035-1170, publié pour la première fois par Théodore Bibliander, *Machumetis saracenorum principis eiusque successorum vitæ ac doctrina, ipseque Alcoran*, etc., Zurich, 1543, part. II, p. 83-178; c'est la traduction grecque de la *Confutatio Alcorani* du dominicain Riccoldi; cf. Palmieri, *Die Polemik des Islam*, Salzbourg, 1902, p. 41; Gessner lui attribue aussi une version grecque du Coran, Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 404; 6^o Περὶ τοῦ καταφρονεῖν τὸν θάνατον, *P. G.*, t. CLIV, col. 1162-1211; dans ce discours moral, Cydonius réfute les objections de ceux qui craignent la mort, parce qu'elle met un terme aux voluptés d'ici-bas, ou nous jette dans le néant, ou nous ouvre les portes de l'enfer; il a été édité plusieurs fois en 1553, 1559, 1577, 1586, 1786, 1866; la dernière édition est celle de Deckelmann, Leipzig, 1901. 7^o Lettres : la lettre au primicier Phocrase dans la *P. G.*, t. CLIV, col. 1213-1216; C. F. Matthæi en a publié plusieurs autres : *Epistolæ Isocratis X, Demetrii Cydonensis VIII, Michaelis Glycæ III*, etc., Moscou, 1776, p. 33-46; une autre lettre a été publiée par le même éditeur à Dresde en 1789, cf. *Accurata codicum græcorum mss. bibliothecarum mosquensium sanctissimæ synodi notitia*, Leipzig, 1805, t. I, p. 241; et trois dans les Πικρία Ἑλληνικά, Moscou, 1811, p. 248-258. Boissonnade en a inséré 37 dans les *Anecdota nova*, Paris, 1844, p. 251-327. La lettre Περὶ τῆς μελέτης τῶν θεολογικῶν τοῦ ἁγίου Θωμᾶ τοῦ ἐξ Ἀκουίνου a paru avec une version latine dans Franco, *I codici Vaticani della versione greca delle opere di S. Tommaso d'Aquino*, Rome, 1893, p. 7-9. Lambros en a édité trois autres dans le Νέος Ἑλληνομνήμων, Τρεῖς ἐπιστολαὶ τοῦ Δημητρίου Κυδωνίου πρὸς Κωνσταντῖνον Ἀσάνην, 1904, t. I, p. 203-208. Cependant la majeure partie de sa correspondance, qui comprend plus de 400 lettres, est encore inédite. Elle mériterait d'être publiée dans le *Corpus historiae byzantinæ*. Le Dr Joseph Jorio avait promis dès 1896 d'en donner une édition complète. Cf. *L'epistolario di Demetrio Gidone, preparazione ad una completa e critica edizione*, dans *Studi italiani di filologia classica*, 1896, t. IV, p. 257-286. Ce travail préparatoire contient la liste aussi complète que possible de ces lettres dont la plupart (309) se trouvent dans le *Codex urb. græcus* 133 du X^e siècle, Stornaiolo, *Codices urbinates græci bibliothecæ vaticanæ*, Rome, 1895, p. 238-248, et dans les codices 1213, 1310, 2671, 3041 de la Bibliothèque nationale de Paris. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs*, Paris, 1898, t. I, p. 267, 296; t. II, p. 24, 98. Plusieurs lettres de l'empereur Manuel Paléologue à Démétrius Cydonius ont paru dans *Les lettres de l'empereur Manuel Paléologue publiées d'après trois manuscrits*, Paris, 1893, p. 3-7, 11-12, 14-17, 18-19, 21-25, 28-32, 33-34, 36-37, 39-44, 49-58, 92-93. 8^o Deux προοίμια aux chrysobulles du monastère du Pantokrator à Didymotéichos ont été publiés par Zachariæ von Lingenthal, *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1888, p. 1409-1422, et par Lambros, *Ein Proömium zu einem Chrysobull von Demetrios Kydones*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1896, t. V, p. 339-340. 9^o Cydonius a traduit aussi en grec la messe selon le rite latin et le rite ambrosien. Cette dernière version a paru dans la *Raccolta milanese*, par les soins de Fumagalli, Milan, 1757 : Ἐκθεσις τῆς ψαλλομένης λειτουργίας ἐν τῇ ἑορτῇ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως κατὰ τὴν παράδοσιν τοῦ ἁγίου Ἀμβροσίου ἐκ τοῦ λατινικοῦ πρὸς τὸ ἑλληνικὸν παρὰ τοῦ Δημητρίου τοῦ Κυδωνίου, p. 104. 10^o Il est certain que Cydonius a traduit en grec la Somme de saint Thomas. Une de ses lettres publiée par Nicolas Franco, prêtre italo-grec, tranche définitivement la question. Cydonius appréciait à leur juste valeur les œuvres théologiques du saint docteur : il y trouvait un immense trésor de pensées divines : πὺλὸς ὁ τῶν θεῶν

νοημάτων θησαυρὸς παρὰ τῷ ἀνδρί. A son jugement, il n'y a aucun dogme, si ardu qu'il soit, que saint Thomas n'ait éclairci par la profondeur de sa spéculation. Ses arguments réfutent les objections des adversaires de manière à réduire ceux-ci au silence. La vigueur philosophique de ses raisonnements et l'abondance des textes scripturaires qu'il apporte pour démontrer les vérités chrétiennes, donnent un cachet d'originalité à ses écrits théologiques, que Cydonius juge très utiles pour apprendre la vraie science de Dieu. Δημητρίου τοῦ Κυδωνίου, Περί τῆς μελέτης τῶν θεολογικῶν τοῦ ἁγίου Θωμᾶ τοῦ ἐξ Ἀκουίνου, Franco, *op. cit.*, p. 7-8. Les *codices vat. gr.*, 609, 701, 1924 et 1925 (ces deux derniers du XVII^e siècle avec une préface d'Horace Giustiniani sur Démétrius Cydonius, traducteur grec de saint Thomas) contiennent la première partie de la version de la Somme théologique; le cod. 433, la I^a II^e avec ce titre : Ἐκλογή τῆς πρώτης τῶν Ἡθικῶν τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ τοῦ ἐξ Ἀκουίνου. τοῦ ἀριθμοῦ καὶ τῆς τάξεως τῶν ζητημάτων περὶλαβμένον; mss. 11 et 612, la II^a II^e; la III^a ne se trouve pas dans les *codices vaticani*. La *Summa contra gentiles* est contenue tout entière dans le ms. 613, et en partie dans les mss. 610, 614, 615, 616 et 1222. Le ms. 616 se termine par la notice suivante : *Istum librum transtulit de latino in graecum Demetrius de Tesselonica servus Jesu Christi et laboravit autem per totum annum et fuit completus anno 1355 indictione octava, XXIV mensis decembris, ora post meridiem tertia. Hoc autem dictum est non solum pro istis duobus libris, tertio scilicet et quarto, sed pro tota Summa contra gentes, quae tota fuit translata.* Franco suppose que cette notice a été écrite par Cydonius de sa propre main. On trouve les mêmes versions dans les mss. 1235, 1236, 1237 de la Bibliothèque nationale de Paris, Omont, t. I, p. 263, et dans le ms. cclvi de la Bibliothèque impériale de Vienne. Lambecius, *Bibliotheca caesarea Vindobonensis*, Vienne, 1672, t. v, p. 173. On attribue aussi à Démétrius Cydonius la version grecque du *Liber ad Cantorem Antiochenum*, Τοῦ Μακκαρίου Θωμᾶ κεφάλαια δέκα πρὸς ἕνα ψάλτην Ἀντιοχίας μετενεχθέντα ἀπὸ τῆς τῶν Ἱταλῶν γλώττης εἰς τὴν Ἑλλάδα παρὰ Δημητρίου τοῦ Κυδωνίου. *Cod. vat. gr.*, 1093, 1122. Cf. Lämmer, p. xx. Fabricius cite comme étant de lui un *Liber de vita, doctrina et miraculis Thomae Aquinatis*. *Bibliotheca graeca*, t. xi, p. 404.

Démétrius Cydonius est aussi le traducteur de saint Augustin, *Μονολόγια* ἥτοι Εὐχαὶ πᾶν θεολογικαί, κατανυκτικαὶ καὶ πρὸς θεῖον ἔρωτα θεωρητικαί. *Codices Athon.*, 2585, 2890, 6310, Lambros, *Catalogue of the greek manuscripts on mount Athos*, Cambridge, 1895, t. I, p. 219, 259; 1900, t. II, p. 431. Ces prières ont paru dans l'Ἐπιτομή ἐκ τῶν προφητῶν ἀποδοχῶν ψαλμῶν, ἀπάντησιμα διαφόρων κατανυκτικῶν εὐχῶν, περιέχον τὰς θεολογικὰς καὶ πρὸς θεῖον ἔρωτα θεωρητικὰς τοῦ ἱεροῦ Ἀγίουστίνου ἐπισκόπου Ἱππώνος, par Nicodème Haghiories, Constantinople, 1799. Vrétois, *Νεοελληνικὴ φιλολογία*, t. I, n. 357, p. 132. Le codex 431 de la bibliothèque Vallicelliana contient la version grecque de quelques sermons de saint Augustin, du *Liber de cognitione, De fide ad Petrum*. Martini, *Catalogo dei manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, Milan, 1902, t. II, p. 202.

Le *cod. vat. gr.* 1115 contient la version par Cydonius de deux ouvrages de saint Anselme : 1^o Ἐξελληνισμὸς Ἀνσέλμου ἐπισκόπου Καντουαρίας περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος πρὸς τοὺς Γραικοὺς; 2^o Ἐξελληνισμὸς Ἀνσέλμου ἐπισκόπου Καντουαρίας περὶ ἀζύμων πρὸς Γαλλεριανὸν ἐπίσκοπον Νουεμβούργης. Cf. Lämmer, p. xx.

11^o *Sermons* — 1. Sur l'Annonciation : ce sermon explique la chute d'Adam et d'Ève et la nécessité de la rédemption. Les arguments sont tirés de la III^a de la Somme de saint Thomas. Le *codex Paris.* consulté par Combefis contient la remarque : Οὐ μὴν ἐπ' ἐκκλη-

σίας ἀναγινωσκόμενος δια τὸ τῇ καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ ἀποδοκιμασθῆναι, qui prouve l'aversion des Grecs pour Cydonius, aversion fondée sur ses sympathies pour les Latins. Cf. *P. G.*, t. CLIV, col. 959-960. 2. Sur saint Laurent; 3. sur les deux natures dans le Christ; 4. sur la Pentecôte. *Cod. Paris.*, 1213; *Cod. barocc.*, 90. 12^o Le *codex barocc.*, 90 contient deux opuscules sur l'incarnation du Christ, dont le second est intitulé : Λόγοι δι' ὃν δοκεῖ δεῖκνυσθαι ὅτι μὴ προσῆκον ἦν σαρκωθῆναι τὸν θεόν. Coxe, p. 154-155. Mais il est bien douteux qu'ils soient de Cydonius. 13^o Γενεαλογία τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀπὸ Ἀδὰμ, Millet, *Catalogue des manuscrits grecs de l'Escurial*, Paris, 1858, p. 53; 14^o *Liber contra Eunomium de divinitate Filii*, cité par Fabricius, comme faisant autrefois partie des manuscrits de l'Escurial, t. XI, p. 404; 15^o Γνωμικά, *Cod. univ. gr.*, 133; 16^o Ἀποσπάσματα, *Cod. Athon.*, 4058. Lambros, t. II, p. 137. La liste des versions grecques de Cydonius se trouve dans le cod. 143 de la Vallicellane. Martini, t. II, p. 204.

Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, Cologne, 1720, t. II, p. 56; Fabricius, *Bibliotheca graeca*, t. x, p. 267, 308; t. xi, p. 398-405; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis*, Leipzig, 1722, t. III, col. 996-1005; Stein, *Studien über die Hesychasten des XIV Jahrhunderts*, dans *Oesterreichische Vierteljahrschrift für katholische Theologie*, Vienne, 1873, t. XII, p. 552-554; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1502-1503; Sathas, *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge*, Paris, 1883, t. IV, p. XXXII-XXXIV; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897, p. 102-103, 487-489; *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, Leipzig, 1901, t. XI, p. 190-191; Lambros, Ἀναγραφή ἔργων Νικολάου Καβάσιλα καὶ Δημητρίου Κυδωνίου, ἐν τῷ περιστατικῷ κώδικι 1213, Νῆος Ἑλληνογενήμων, Ἀθῆναι, 1905, t. II, p. 299-323.

A. PALMIERI.

CYPARISSIOTES Jean, théologien byzantin du XIV^e siècle. On ne sait presque rien sur sa personne. Ses œuvres attestent qu'il fut un des adversaires les plus acharnés de Grégoire Palamas : 1^o Παλαμικαὶ παραβάσεις, quatre discours dont deux seulement, le premier et le quatrième, sont insérés dans la *P. G.*, t. CLII, col. 663-738; en s'appuyant sur l'Écriture sainte, et en citant largement les œuvres de Palamas, Jean Cyparissiotès réfute les théories de celui-ci sur la lumière du Thabor, sur la nature divine, et ses calomnies contre l'enseignement de l'Église; 2^o *Expositio materialium eorum quae de Deo a theologis dicuntur*, *P. G.*, t. CLII, col. 937-796. Migne n'a publié que la version latine, faite par le jésuite Torrès. C'est le premier essai d'une dogmatique d'après les méthodes scolastiques de l'Occident. Il est divisé en 10 sections (décades), subdivisées en chapitres. Cyparissiotès explique avec précision les notions abstraites de la théologie, et il cite souvent les Pères. Il a en grande estime le pseudo-Aréopagite. Dans le 4^e sermon de ses Παλαμικαὶ παραβάσεις, il mentionne son ouvrage en cinq livres contre Nil Cabasilas. Cet ouvrage se trouve dans le codex 1246 de la Bibliothèque nationale de Paris : *Adversus Nilum Thessalonicensem antirrheticorum libri V*. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs*, t. I, p. 276. Le même manuscrit contient les autres écrits inédits de Cyparissiotès contre Palamas : 1^o *Adversus Palamam totum ejusque novam fidem libri VIII*; 2^o *De lumine increato adversus Palamam libri VIII*; 3^o *Contra Palamitarum apostasiam*.

Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, Cologne, 1720, t. II, p. 65; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis*, Leipzig, 1722, t. III, col. 1062-1063; Fabricius, *Bibliotheca graeca*, t. XI, p. 507-512; Stein, *Studien über die Hesychasten*, dans *Oesterreichische Vierteljahrschrift für katholische Theologie*, Vienne, 1873, t. XII, p. 554-556; Langen, *Zur Lehre von der Kirche*, dans la *Revue internationale de théologie*, Berne, 1885, t. III, p. 300-303; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897, p. 106-107.

A. PALMIERI.

1. CYPRIEN (SAINT). — I. Vie. II. Ouvrages. III. Doctrine. IV. Influence.

I. VIE. — Cæcilius Cyprianus, surnommé, on ne sait trop pourquoi, Tascius, cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1902, t. II, p. 202 sq., la plus belle figure peut-être de l'Église latine du III^e siècle, naquit vers 210 dans l'Afrique proconsulaire, et probablement à Carthage. Païen de naissance, nul doute qu'il n'ait appartenu à la haute bourgeoisie locale et n'ait possédé une assez grande fortune personnelle. Cyprien, élevé par des maîtres habiles, se fit rhéteur et professa l'éloquence à Carthage avec beaucoup d'éclat. Idées et mœurs, rien en lui ne semblait présager la métamorphose d'où allait sortir un homme nouveau. Cependant, vers 246, le dégoût des vanités mondaines et plus encore le besoin de certitude, la lecture de la Bible, et l'influence d'un vieux et saint prêtre, Cæcilianus ou Cæcilius, décidèrent le brillant rhéteur, la grâce de Dieu aidant, à rompre avec les erreurs et les désordres du paganisme. A peine converti et peut-être même avant que d'être baptisé, Cyprien vendit ses biens, donna tout ou presque tout aux pauvres, et se dévoua sans réserve à l'étude des vérités comme à la pratique des vertus chrétiennes; on le vit, par un raffinement d'ascétisme intellectuel, renoncer aux lettres profanes et s'interdire jusqu'à la lecture des classiques grecs et romains. Peu de temps après son baptême, au scandale des païens qui s'avisèrent, entre autres railleries fort médiocres, de changer le nom de Cyprianus en celui de Coprianus (κόπριος, fange, fumier), le néophyte était élu prêtre; et, l'évêque Donatus étant venu à mourir, à la fin de 248 ou dans les premiers mois de 249, il montait, aux acclamations du peuple, nonobstant la cabale de cinq prêtres jaloux, sur le siège de Carthage. Il devenait ainsi le métropolitain de l'Afrique proconsulaire, et, en un sens, le primat de toute l'Afrique qui parlait latin.

L'instinct du peuple ne s'était pas trompé. La clairvoyance et la modération de l'esprit, la douceur et l'indomptable fermeté du caractère, le génie du gouvernement, le sens et l'amour passionné de l'Église, tout prédisposait Cyprien à son rôle providentiel. Évêque, il inaugura son épiscopat en travaillant au relèvement de la discipline ecclésiastique et à la réforme des mœurs. Mais au début de 250, l'explosion de la persécution de Dèce l'obligea, convaincu qu'il était de remplir un devoir de sa charge, non toutefois sans soulever ici et là d'amères critiques, à chercher son salut dans la fuite. Cf. Jolyon, *La fuite de la persécution durant les trois premiers siècles du christianisme*, Lyon, 1903. Il est à croire que Cyprien se réfugia dans les environs de Carthage. En tout cas, du fond de sa retraite il ne laissa pas de surveiller et d'administrer son Église. Le danger, de toutes parts, était extrêmement grave. Tandis qu'au dehors la persécution faisait rage et provoquait les apostasies par milliers (*sacrificati* ou *thurificati*, *libellatici*, *acta facientes*), au dedans quelques prêtres ambitieux et cupides se liguèrent avec des confesseurs et des martyrs pour ruiner la discipline et la morale chrétiennes. Au déclin de la persécution, l'Église vit dans son propre sein deux partis s'élever contre elle. Dans l'un, ceux qui étaient restés debout, enivrés des félicitations enthousiastes que leur avait values leur héroïsme, rejetaient dédaigneusement les *lapsi* de leur communion et se rangeaient à Rome derrière Novatien; dans l'autre, dont Félicissimus était à Carthage le chef nominal, on maudissait ce qu'on appelait le rigorisme de Cyprien, et des renégats qui demandaient à rentrer au giron de l'Église, on exigeait simplement, à défaut de la pénitence canonique, le billet d'indulgence d'un confesseur peu éclairé ou séduit. Heureusement, après une absence de quinze mois (janvier 250-Pâques 251), Cyprien put se hasarder

à reparaître sur son siège. En même temps que de sa plume il soutint la cause du pape saint Corneille et combattit le schisme de Novatien à Rome, par sa fermeté sans intransigeance, par son tact, son sang-froid, ses habiles concessions, il réussit assez vite à rendre la paix à la chrétienté de Carthage. D'autres épreuves l'attendaient. Pendant l'été de 252, une peste terrible, qui aussi bien fit reluire la bravoure et la charité de l'évêque, désola l'empire romain et décima notamment Carthage. Gallus, effrayé des progrès de l'épidémie, prescrivit partout, en 252, des sacrifices solennels et par là déclina de nouveau les haines populaires contre les chrétiens. Quand, au mois d'octobre 253, il fut renversé par Valérien, la persécution cessa, et les fidèles, durant plus de trois ans, retrouvèrent le calme. Cyprien, toujours sur la brèche, profita de ces années de répit pour instruire son peuple et perfectionner dans les âmes la vie chrétienne, pour rétablir et fortifier la discipline ecclésiastique. Le rôle et le prestige de l'évêque allaient grandissant; il intervenait jusque dans les affaires d'Églises étrangères, en Gaule, en Espagne; même à Rome, on aperçoit sa main.

Toutefois la question du baptême des hérétiques, en mettant l'évêque de Carthage aux prises avec le pape saint Étienne, et en faisant éclater chez saint Cyprien une opiniâtreté regrettable, assombrira la fin de sa vie. C'était, depuis assez longtemps, la coutume en Afrique comme en Asie-Mineure et en Syrie, de tenir pour nul le baptême conféré par n'importe quelle secte hérétique et de rebaptiser les convertis. Après Tertullien, de *Baptismo*, 15, P. L., t. I, col. 1216, qu'il se plaisait à nommer son maître, Cyprien regardait l'usage africain comme le seul légitime; et, encore qu'avec une modération où peut-être il entraînait un peu de tactique, cf. de Smedt, *Dissert. sel. in primam etatem historię ecclesiasticę*, Gand, 1876, p. 247, il se défendit de songer à l'imposer aux Églises qui ne le suivaient pas, il était résolu pour son compte à ne s'en pas départir. De l'unité de l'Église, par une conséquence nécessaire de prémisses incomplètes, il déduisait l'invalidité du baptême des hérétiques. L'unité de l'Église, l'unité du baptême et l'unité de la grâce s'impliquent à ses yeux et ne font qu'un. *Epist.*, LXX, P. L., t. III, col. 1036 sq.; LXXI, *ibid.*, t. IV, col. 408 sq.; LXXII, *ibid.*, t. III, col. 1046 sq.; LXXIII, *ibid.*, col. 1109 sq.; LXXIV, *ibid.*, col. 1127 sq. Trois conciles, célébrés à Carthage sous la présidence du métropolitain de l'Afrique proconsulaire, à l'automne de 255, P. L., t. III, col. 1035 sq., au printemps de 256, *ibid.*, col. 1044 sq., et le 1^{er} septembre de la même année, *ibid.*, col. 1051-1078, adoptèrent entièrement l'opinion de saint Cyprien. Mais le pape saint Étienne, au nom de la tradition des apôtres, condamna la coutume africaine et proclama la validité du baptême des hérétiques, sur ce fondement que les hérétiques, pour n'avoir pas la vraie foi au mystère de la Trinité, ne laissent pas, en baptisant, de vouloir conférer le baptême de Jésus-Christ, que leur baptême est donc valide et partant ne doit pas être réitéré. *Epist.*, LXXIV, 1, P. L., t. III, col. 1127-1128. Le pape, en cas de désobéissance, menaçait les évêques d'Afrique, sinon peut-être de l'excommunication majeure, de l'anathème, du moins de la rupture des relations ordinaires. Jungmann, *Dissert. sel. in historiam ecclesiasticam*, Ratisbonne, 1880, t. I, p. 336-338. Il est probable, quoi qu'en dise M. Nelke, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians*, Thorn, 1902, p. 116, que la décision pontificale n'était pas parvenue à Carthage le 1^{er} septembre 256. H. Grisar, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1881, t. V, p. 193 sq.; Ernst, *ibid.*, 1894, t. XVIII, p. 473 sq. Ce qu'il y a de sûr, c'est que, sans méconnaître le caractère dogmatique de la question baptismale, Cyprien, aveuglé par ses préjugés et persuadé qu'il lutait « pour l'honneur et l'unité de l'Église », *Epist.*, LXXIII, 11,

P. L., t. III, col. 1416, resta inébranlable dans sa conviction. Il ne contesta pas la nécessité de l'union avec le siège apostolique; mais il contesta, dans l'espèce, le droit supérieur dont le pape se prévalait et réclama, au fond, pour chaque évêque une indépendance absolue. S'est-il rétracté jamais, nous n'en savons rien. De fait, il y eut entre Rome, mais entre Rome seulement, et les Églises d'Afrique une sorte de blocus spirituel; point de schisme formel néanmoins, ni d'excommunication fulminée. Cette triste situation se dénoua par la mort du pape saint Étienne, arrivée le 2 août 257, peu après le premier édit de Valérien. Les relations furent aussitôt reprises entre le successeur d'Étienne, Sixte II, et Cyprien. Voir t. II, col. 219-251. Au mois de septembre 257, Cyprien était exilé à Curubis, au sud-est de Carthage, de l'autre côté du golfe, et, le 14 septembre 258, il était décapité aux portes de sa ville épiscopale, dans l'*Ager Sesti*. Voir Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 232-237, 371 sq. Il fut le premier évêque d'Afrique à recevoir la palme du martyre.

II. OUVRAGES. — Des écrits très nombreux qui portent le nom de saint Cyprien, les uns sont authentiques ou tenus communément pour tels, les autres apocryphes.

I. ÉCRITS AUTHENTIQUES. — Saint Cyprien nous a laissé des traités ou opuscules, *sermones, libelli, tractatus*, et des lettres. Voir le diacre Pontius, *Vita Cypriani*, VII, P. L., t. III, col. 1487-1488, et un catalogue latin anonyme de 359, publié par Mommsen, *Hermes*, 1886, t. XXI, p. 142 sq.; 1890, t. XXV, p. 636 sq. Cf. Goetz, *Geschichte der cyprianische Litteratur*, Bâle, 1891, p. 32 sq.; Harnack, *Geschichte der altchrist. Litteratur*, part. I, Leipzig, 1893, p. 693 sq.; Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 243 sq.; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Litteratur*, Fribourg-en-Brigau, 1903, t. II, p. 403 sq. Par une bonne fortune assez rare, l'œuvre de l'évêque de Carthage semble nous être parvenue presque entière, sauf quelques lettres, bien des sermons sans doute, et peut-être aussi un dictionnaire sténographique, remaniement des *Notæ Tironianæ*, qui a disparu depuis la Renaissance. Cf. Harnack, *op. cit.*, part. I, p. 721; Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 245; Bardenhewer, *op. cit.*, t. II, p. 453.

1^o *Traité*s. — Les traités de saint Cyprien se peuvent partager en deux groupes, qui comprennent, le premier les opuscules apologétiques, le second les opuscules ayant trait à la discipline.

Dans le premier groupe on range les cinq livres suivants : 1. Un écrit de propagande, l'*Epistola ad Donatum*, P. L., t. IV, col. 193-223, qui date environ de 246 et où l'auteur, sous la forme d'un entretien dans le genre des Tusculanes, justifie sa conversion au christianisme et prélué en quelque sorte aux *Confessions* de saint Augustin. Si Donatus était un personnage réel ou fictif, on ne sait. Le style de l'opuscule, travaillé avec complaisance, trahit le rhéteur de la veille; et saint Augustin, *De doctrina christiana*, IV, 14, P. L., t. XXXIV, col. 102, relève ce défaut, dont Cyprien ira toujours se corrigeant. Selon M. Goetz, *Texte und Untersuch.*, 1899, t. XIX, fasc. 1, le court fragment intitulé : *Cyprianus Donato*, et relégué par M. Hartel dans les *Spuria* de son édition, t. III, p. 272, serait le début de l'*Epistola ad Donatum*. Cf. Harnack, *Die Chronologie der altchrist. Litteratur*, Leipzig, 1904, t. II, p. 338-339. — 2. L'opuscule *De la vanité des idoles, Quod idola dii non sint*, P. L., t. IV, col. 564-582, n'est qu'un recueil de notes et d'extraits, formé sans doute par Cyprien peu après sa conversion, pour son instruction personnelle apparemment, et publié par des amis maladroits comme une œuvre originale. Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 269 sq. Saint Jérôme, *Epist.*, LXX, 5, P. L., t. XXII, col. 668, a le premier attesté l'authenticité de cet opuscule, non sans des éloges hyperboliques. Aussi plus d'un critique moderne a-t-il refusé d'y reconnaître

la main de l'évêque de Carthage. Harnack, *Die Chronologie*, t. II, p. 336-338. — 3. La vigoureuse philippique contre Démétrien, *Ad Demetrianum*, P. L., t. IV, col. 544-564, fut lancée probablement à la fin de 251 ou dans les premiers mois de 252. Les soupçons de M. Aubé, quant à l'inauthenticité de l'opuscule, *L'Église et l'État dans la seconde moitié du III^e siècle*, Paris, 1885, p. 305-308, manquent de base. De Démétrien on ne sait rien, sinon qu'il était un personnage réel, point fictif, comme l'avait cru M. Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur*, t. III, p. 314, et un simple particulier, cf. Harnack, *op. cit.*, t. II, p. 365; peut-être était-ce un chrétien fort tiède et d'assez peu de foi. Cf. Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur*, Fribourg-en-Brigau, 1900, p. 462; Bardenhewer, *op. cit.*, t. II, p. 416. Saint Cyprien réfute en détail l'accusation, qui imputait aux chrétiens tous les malheurs des temps, et, en assignant aux fléaux qui désolent l'empire des causes naturelles, il censure avec éloquence les désordres des païens; sa brochure est une première esquisse de la *Cité de Dieu*. — 4. Les trois livres des *Témoignages contre les Juifs, Testimonia adversus Judæos*, P. L., t. IV, col. 679-780, un recueil de textes scripturaires, remontent au début de l'épiscopat de Cyprien, et témoignent de son ardeur dans l'étude de l'Écriture sainte. Les deux premiers livres, dédiés à un certain Quirinus, vont à prouver, d'une part, la déchéance des Juifs et la vocation des gentils, d'autre part, la vérité du christianisme. Le I. III^e, qui s'occupe des devoirs du chrétien, n'entrait pas dans le cadre primitif de l'ouvrage, il se relie surtout aux deux premiers livres par le nom de Quirinus à qui il est pareillement dédié. L'authenticité de ce I. III^e, pendant quelque temps suspecte, n'est plus aujourd'hui contestée. Cf. Harnack, *Die Chronologie*, t. II, p. 335. Avant que le catalogue de 359 n'eût mentionné l'ouvrage, l'auteur de l'*Adversus aleatores*, Commodien, Lactance, Firmicus Maternus l'avaient connu et plus ou moins utilisé. Cf. Bardenhewer, *op. cit.*, t. II, p. 423 sq. — 5. Un autre recueil de citations bibliques, dédié à Fortunatus (sans doute cet évêque de Tuchsbor dont on retrouve le nom au concile de Carthage du 1^{er} septembre 256, P. L., t. III, col. 1061), et que M. Goetz s'est avisé, *Geschichte der cyprianische Litteratur*, p. 54, de regarder comme apocryphe, date, selon toute apparence, de l'automne de 257. Le sous-titre du recueil, *De exhortatione martyrii*, P. L., t. IV, col. 651-676, en indique l'objet principal; les huit dernières thèses, qui sont aussi les plus développées, vont à exhorter les chrétiens au martyre. Mais avec les cinq thèses du début, touchant le crime d'idolâtrie, le livre prend une allure d'apologie et achève, après les *Témoignages contre les Juifs*, de nous initier à la méthode apologétique de saint Cyprien. Cf. Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 284 sq.; Bardenhewer, *op. cit.*, t. II, p. 430 sq.; Harnack, *Die Chronologie*, t. II, p. 365.

Au groupe des traités de discipline appartiennent les huit opuscules ci-après, discours ou lettres pastorales : Deux opuscules, nés à peu près des mêmes circonstances, le *De lapsis*, P. L., t. IV, col. 463-494, et le *De catholicæ Ecclesiæ unitate*, *ibid.*, col. 495-520, datent l'un et l'autre du printemps de 251. Dans le *De lapsis*, l'évêque de Carthage, à peine remonté sur son siège, célèbre en termes enthousiastes la constance et la gloire d'une portion de son troupeau, flétrit la multitude des apostasies et notifie fermement aux tombés la nécessité d'une pénitence en règle. Cyprien s'y attaque à la morale relâchée de Félicissimus et de Novat. Dans le *De catholicæ Ecclesiæ unitate*, plus célèbre encore, quoique peut-être inférieur, comme œuvre littéraire, au *De lapsis*, il combat les schismatiques du temps et surtout les adeptes de Novatien. Sur les traces de saint Ignace d'Antioche, il établit et met en relief le dogme : hors de l'Église point de salut. Jésus-Christ a bâti son Église

sur un seul, sur Pierre; l'unité de la base fait l'unité de l'édifice. Les schismes et les hérésies viennent du diable. « On ne peut avoir Dieu pour père, quand on n'a pas l'Église pour mère. » *P. L.*, t. iv, col. 503. L'unité de l'Église est la conséquence et le reflet de l'unité de Dieu. Dom Chapman, *Revue bénédictine*, 1902, t. xix, p. 246 sq., 357 sq.; 1903, t. xx, p. 26 sq., tient que le texte du c. iv n'est pas interpolé; l'interpolation prétendue, qui remonte, selon l'opinion commune, au milieu du vi^e siècle, selon Benson, *Cyprian*, Londres, 1897, p. 200-221, 547-552, et Mercati, *D'alguni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cypriano*, Rome, 1899, au iii^e siècle, serait de la main même de l'auteur, lorsqu'il envoya la seconde édition de son opuscule à Rome. Voir aussi Harnack, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1905, t. vi, p. 71. Voir à l'encontre J. Turmel, *Revue du clergé français*, 1904, t. xxxix, p. 286-288. — L'instruction pastorale ou l'allocution aux vierges consacrées à Dieu, pour les prémunir en particulier contre les dangers de la coquetterie, *De habitu virginum*, ou, mieux peut-être, *Ad virgines*, *P. L.*, t. iv, col. 439-464, remonte, selon toute apparence, à 249 et n'est guère qu'un écho des livres de Tertullien, *De cultu feminarum* et *De virginibus velandis*. — Le célèbre traité *De l'oraison dominicale*, *P. L.*, t. iv, col. 519-543, écrit peut-être vers 252, a presque fait oublier l'ouvrage analogue de Tertullien, qui lui a servi de modèle. — L'instruction pastorale *De mortalitate*, *P. L.*, t. iv, col. 583-602, provoquée par la peste qui, de 252 à 254, désola Carthage et ses environs, date probablement de 252 ou 253. C'est une des œuvres maîtresses de saint Cyprien; l'évêque y a déployé, pour affirmer son peuple contre l'abattement et le désespoir, tout son esprit de foi et tout son génie. — Une autre lettre pastorale, dont le texte n'indique pas la date précise, et que M. Watson, *The Journal of theological studies*, 1901, t. ii, p. 433-438, a reculée jusqu'à 250, mais qui fut inspirée sans doute par les courses des barbares en Numidie, vers 253, Bardenhewer, *op. cit.*, t. ii, p. 419, le *De opere et elemosynis*, *P. L.*, t. iv, col. 601-622, prêche aux chrétiens de Carthage le devoir de l'aumône. — La lettre pastorale *De bono patientia*, *P. L.*, t. iv, col. 622-638, date du printemps ou de l'été de 256, cf. Harnack, *Die Chronologie*, t. ii, p. 365; Monceaux, *op. cit.*, t. ii, p. 311; Bardenhewer, *op. cit.*, t. ii, p. 419; écrite au plus fort de la querelle baptismale sur le modèle du *De patientia* de Tertullien, et destinée spécialement au clergé de Carthage, elle réfléchit la sérénité d'âme de l'évêque et son amour de la paix. — A cette lettre s'ajoute, comme une sorte de supplément, l'opuscule *De zelo et livore*, *P. L.*, t. iv, col. 638-652, qui parut, selon Benson, *op. cit.*, c. xxiii, aussitôt après le *De bono patientia*, selon M. Monceaux, *op. cit.*, t. ii, p. 258, peut-être seulement en 257, et qui fait, lui aussi, ressortir la noble physionomie de saint Cyprien.

2^o Lettres. — Le recueil de la correspondance de Cyprien comprend 81 lettres, dont 65 de la main du grand évêque, et 16 à lui adressées et de provenance diverses. *P. L.*, t. iii, col. 699-838, 851-862, 972-976, 990-998, 1013-1019, 1021-1034, 1036-1044, 1046-1051; t. iv, col. 224-438. Ces lettres se rattachent toutes, les unes comme les autres, à l'épiscopat de Cyprien, et par conséquent ne remontent pas au delà de 248-249. Presque toutes, à cinq près, elles portent leur date dans leur texte, sinon toujours leur date précise, du moins leur date approximative. Il s'en faut pourtant que, sur la question de leur ordre chronologique, l'accord soit encore complet. Toutefois, avec les travaux récents de M. Nelke, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians*, Thorn, 1902, et de M. von Soden, *Die cyprianische Briefsammlung*, 1904, dans *Texte und Untersuchungen*, nouv. série, t. xiii, fasc. 3, la question a fait un

grand pas. Cf. O. Ritschl, *De epistulis cyprianicis*, Halle, 1885; Bardenhewer, *op. cit.*, t. ii, p. 431 sq.; Harnack, *Die Chronologie*, t. ii, p. 339-361. Des lettres qui nous sont restées, il apparaît que nous avons perdu 11 lettres de l'évêque de Carthage. Cf. Bardenhewer, *loc. cit.*, p. 439; Harnack, *Geschichte der altchristliche Literatur*, part. I, p. 692. Mais, telle que nous la possédons, la correspondance de saint Cyprien nous offre un document du plus haut intérêt pour l'histoire ecclésiastique. C'est, en effet, aux affaires de l'Église que toute cette correspondance a trait, sans toucher à des faits d'ordre privé, encore moins d'ordre littéraire, et saint Cyprien n'y intervient que pour justifier son rôle d'évêque. En même temps qu'on y entend un écho des querelles doctrinales et de la discipline de l'Église au iii^e siècle, on y voit se dessiner la personnalité de l'auteur, avec son mélange de douceur et de fermeté, d'enthousiasme et de modération, de prévoyance et d'habileté pratique dans les conjonctures délicates.

II. ÉCRITS APOCRYPHES. — Bien plus que les œuvres authentiques de l'évêque de Carthage, ses œuvres apocryphes ont éveillé l'attention et provoqué les études de la critique moderne. On les partage en deux groupes, l'un antérieur, l'autre postérieur au concile de Nicée.

Le premier comprend les dix opuscules ci-après, dont plusieurs tirent de leur date une particulière importance : Un assez piètre discours à la gloire du martyr, *Liber de laude martyrii*, *P. L.*, t. iv, col. 788-804, qui figure déjà dans le catalogue de 359, mais où rien, ni le fond ni la forme, ne témoigne du faire de saint Cyprien, et dont, malgré les recherches de M. Harnack, *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1895, t. xiii, fasc. 4b, on n'a pas encore découvert l'auteur. Cf. Monceaux, *op. cit.*, t. ii, p. 102-106. — Un autre discours, qui figure aussi dans le catalogue de 359, sans doute à cause de l'analogie de son but avec celui des *Testimonia* de Cyprien, le *Tractatus adversus Judæos*, *P. L.*, t. iv, col. 919-926, dans lequel on avait cru d'abord retrouver la traduction d'une homélie grecque de saint Hippolyte, Ἀποδεικτικὴ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους, mais dont on a reconnu plus tard l'origine latine, sans pouvoir toutefois en préciser l'auteur. Cf. Bardenhewer, *op. cit.*, t. ii, p. 442. — L'opuscule en latin populaire, *De montibus Sina et Sion*, *P. L.*, t. iv, col. 909-918, un intéressant parallèle de l'Ancien et du Nouveau Testament, que l'on date en général de la première moitié du iii^e siècle, cf. Harnack, *Die Chronologie*, t. ii, p. 383 sq., et qui est sans doute de provenance africaine. — L'opuscule contre les spectacles, *De spectaculis*, dans *S. Cypriani opera*, édit. Hartel, t. iii, p. 3-13, écrit probablement, selon M. Monceaux, *op. cit.*, t. ii, p. 112, par un clerc de l'école de Cyprien, mais que la plupart des critiques attribuent, non sans de graves raisons, à Novatien de Rome. Cf. Bardenhewer, *op. cit.*, t. ii, p. 443-444. — L'opuscule sur les avantages de la chasteté, *Liber de disciplina et bono pudicitia*, *P. L.*, t. iv, col. 819-828, qui semble trahir, comme l'opuscule précédent, la plume de Novatien. Cf. Bardenhewer, *loc. cit.*, p. 444; Monceaux, *op. cit.*, t. ii, p. 107 sq. — Un opuscule assez virulent contre le rigorisme de Novatien, *Ad Novatianum*, dans *S. Cypriani opera*, édit. Hartel, t. iii, p. 52-69, adressé par un évêque à son troupeau vers 253, au lendemain de la persécution de Gallus et de Volusien, et composé, selon les uns, en Afrique, selon les autres, à Rome. Cf. Monceaux, *loc. cit.*, p. 87-91. M. Harnack, *Die Chronologie*, t. ii, p. 387-390, 552 sq., et M. J. Gräbisch, dans les *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* de Sdrälek, Breslau, 1904, t. ii, p. 257-282, l'ont attribué, celui-là sans raisons décisives, au pape Sixte II, celui-ci par suite d'une méprise au pape saint Corneille. Cf. Bardenhewer, *Litterarische Rundschau*, 1^{er} novembre 1904, col. 332. — Un sermon vigoureux contre la fureur du jeu, *Liber de aleatoribus*, ou plus exactement, *Ad*

versus aleatores, P. L., t. iv, col. 827-836, œuvre peut-être d'un évêque d'Afrique, cf. Monceaux, *op. cit.*, t. ii, p. 112-118, mais, plus probablement, œuvre d'un pape et de l'un des papes qui ont régné de 250 à 350. Cf. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchliche Literatur*, t. ii, p. 446-448. L'opinion de M. Harnack, *op. cit.*, t. ii, p. 370 sq., qui attribue ce sermon au pape saint Victor I^{er} et, partant, le tient pour le plus ancien opuscule chrétien de la langue latine, n'a pas prévalu. — Un âpre pamphlet contre la théorie de l'invalidité du baptême des hérétiques, le *Liber de rebaptismate*, édit. Hartel, t. iii, p. 69-92, lancé au fort de la querelle baptismale, en 256, soit entre le II^e et le III^e concile de Carthage et du fond de la Mauritanie, cf. J. Ernst, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1896, t. xx, p. 193-255, 360-362; 1898, t. xxii, p. 179-180, soit peu après le 1^{er} septembre 256 et par un évêque novatien de l'Italie. Cf. W. Schüler, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1897, t. xl, p. 555-608; Nelke, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians*, Thorn, 1902, p. 171-203. Peut-être le pamphlet a-t-il eu pour auteur cet Ursinus, *homo romanus* ou *monachus*, dont parle Gennade, *De viris illustr.*, c. xxvii, en le faisant vivre un siècle et demi trop tard. Cf. Bardenhewer, *op. cit.*, t. ii, p. 448 sq.; Monceaux, *op. cit.*, t. ii, p. 91-97; Harnack, *Die Chronologie*, t. ii, p. 393-396. Voir, à l'encontre, Ehrhard, *Die altchristliche Literatur*, 1900, p. 464-466. — Le *De Pascha computus*, P. L., t. iv, col. 939-968, une étude du comput pascal écrite avant Pâques de 243, et dont l'auteur anonyme, un africain peut-être, s'est proposé de corriger sur quelques points le système de saint Hippolyte. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 247, 266, etc.; Harnack, *op. cit.*, p. 381 sq. — La dédicace d'une traduction latine, aujourd'hui disparue, du dialogue d'Ariston de Pella contre les Juifs, *Ad Vigilium episcopum de judaica incredulitate*, édit. Hartel, t. iii, p. 119-132. M. Harnack, qui dans ce Vigile avait vu d'abord Vigile de Thapse, et, partant, avait placé notre opuscule au v^e siècle, *Geschichte der altchristliche Literatur*, part. I, p. 93, 719, s'est ensuite décidé, provisoirement du moins, à le dater du III^e siècle ou des premières années du IV^e. *Die Chronologie*, t. ii, p. 390 sq.

Dans le second groupe, parmi les écrits apocryphes post-nicéens, on distingue les opuscules suivants : Une lettre pastorale, *De singularitate clericorum*, P. L., t. iv, col. 835-870, laquelle prêche aux clercs la continence et flétrit le désordre des *mulieres subintroductæ*. Dom Morin, *Revue bénédictine*, 1891, t. viii, p. 234-236, et M. Harnack, *Texte und Untersuchungen*, 1903, t. xxiv, fasc. 3, s'accordent à l'attribuer au prêtre Macrobius, qui, vers 363-375, fut l'évêque des donatistes à Rome. La thèse de M. Fr. von Blacha, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* de Sdralek, Breslau, 1904, t. ii, p. 191-256, que cette lettre est l'œuvre de Novatien, ne s'appuie que sur une base ruineuse. Cf. Bardenhewer, *Litterarische Rundschau*, 1^{er} novembre 1904, col. 331-332. — L'opuscule *De duodecim abusivis* ou *abusionibus sæculi*, P. L., t. iv, col. 869-882, très postérieur au temps de saint Cyprien, cf. Harnack, *Die Chronologie*, t. ii, p. 369, et de provenance tout à fait inconnue, n'a pas encore été étudié d'assez près. — L'opuscule *De duplici martyrio ad Fortunatum*, P. L., t. iv, col. 881-906, est né en 1530 d'une fantaisie d'Érasme. Cf. Leizius, *Neue Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1895, t. iv, p. 95 sq. — L'*Exhortatio ad penitentiam* ou *De penitentia*, P. L., t. iv, col. 1153-1158, publiée aussi naguère par C. Wunderer, Erlangen, 1889, et par A. Miodonski, Cracovie, 1893, remonte probablement, à en comparer les textes scripturaires avec ceux de saint Hilaire de Poitiers et de Lucifer de Cagliari, au début du v^e siècle, sinon à la fin du IV^e. — Le méchant opuscule intitulé *Cana*, ou *Cornæ disputatio*, P. L., t. iv, col. 925-932, et

les deux prières, *ibid.*, col. 905-910, sont, d'après M. Harnack, *Texte und Untersuchungen*, 1899, t. xix, fasc. 3; *Die Chronologie*, t. ii, p. 369, l'œuvre de Cyprien, le poète gaulois du v^e siècle. Cf. Ehrhard, *Die altchristliche Literatur*, 1900, p. 469 sq.; Bardenhewer, *op. cit.*, t. ii, p. 452-453. — Les six poèmes sur la Genèse, sur Sodome, sur Jonas, sur la *Conversion d'un sénateur au christianisme*, sur la Pâque, sur la *Résurrection des morts*, sont prêtés par les manuscrits, tantôt à Tertullien, tantôt à saint Cyprien, et très certainement ne sont ni de l'un ni de l'autre. Migne, P. L., t. iv, col. 1027-1032, n'a recueilli que l'*Ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum*; avec ce même poème, R. Peiper a publié les deux poèmes sur Sodome et sur Jonas, *Cypriani Galli poetæ heptateuchus*, Vienne, 1891, p. xxvii-xxviii, 212-226. Cf. Harnack, *op. cit.*, t. ii, p. 369, 554-555. Voir l'article suivant.

III. DOCTRINE. — Étranger aux spéculations métaphysiques, saint Cyprien n'a pas laissé dans l'histoire de la théologie la trace d'un penseur profond, encore moins d'un penseur original; il s'est montré avant tout homme d'action et de gouvernement. Il n'a point attaché son nom à l'une de ces luttes dogmatiques où brillera le génie des Basile et des Augustin. C'est plutôt dans le domaine de la morale et de la discipline ecclésiastique qu'il a déployé, avec son noble caractère, son rare bon sens et sa fermeté avisée. Là où par occasion il parle des plus hauts mystères du christianisme, de la Trinité et de l'Incarnation, son langage et sa pensée sont également irréprochables. Mais l'Église, les sacrements, la vie chrétienne sont bien plus le sujet de ses méditations et le thème de son éloquence.

Ainsi, sans méconnaître le libre arbitre de l'homme, *Epist.*, lv, 7, P. L., t. iii, col. 806, l'évêque de Carthage, *De dominica oratione*, P. L., t. iv, col. 527, 528, 530, 534, 537, se plaît à faire ressortir le besoin indispensable que nous avons de la grâce pour nous sauver. La théorie de la *sola fides* ne lui impose pas, et il prêche avec une particulière insistance la nécessité des œuvres. *De unitate Ecclesiæ*, ii, P. L., t. iv, col. 496; *De opere et elemosynæ*, passim, P. L., t. iv, col. 601 sq.; *Epist.*, lxxvi, 14, t. iii, col. 1150.

La liste des sacrements s'ouvre naturellement par le baptême, *lavacrum regenerationis et sanctificationis*; saint Cyprien en décrit les rites, qui s'accroissent encore sous nos yeux, *Epist.*, lxx, 2; P. L., t. iii, col. 1040; lxxiv, 5, col. 1131; lxxvi, 7, col. 1143; *De idolorum vanitate*, vii, P. L., t. iv, col. 575, etc.; et reconnaît le droit de cité du baptême par affusion, *Epist.*, lxxvi, 12, P. L., t. iii, col. 1146 sq.; cf. C. Bigg, *Journal of theological studies*, juillet 1904, comme celui du baptême des enfants nouveaux-nés. *Epist.*, lix, 3, P. L., t. iii, col. 1015-1019. Le baptême de l'eau peut être suppléé par le martyre ou baptême de sang. *De exhortatione martyrii*, *præf.*, n. 4, P. L., t. iv, col. 654; *Epist.*, lxxiii, 22, t. iii, col. 1124. Du baptême Cyprien distingue avec soin la confirmation. *Epist.*, lxxii, 1, P. L., t. iii, col. 1046; lxxiii, 9, col. 1115. On le voit aussi distinguer nettement les trois parties du sacrement de pénitence, la contrition, la confession, la satisfaction, *De lapsis*, 29, P. L., t. iv, col. 489; attester, avec l'obligation de la confession auriculaire, l'usage d'y révéler jusqu'aux péchés de pensée, du moins en matière d'apostasie, *De lapsis*, 16, 28, col. 479, 488; et reconnaître aux prêtres, à défaut de l'évêque, le pouvoir d'absoudre les pénitents. *Epist.*, xii, 1, P. L., t. iv, col. 259; *De lapsis*, 16, *ibid.*, col. 479. Dans cette même épître, xii, 1, on s'étonne sans doute que saint Cyprien permette aux diacres, en cas de nécessité, d'imposer les mains aux moribonds *in pœnitentiam, ut veniant ad Dominum cum pace quam dari martyres litteris ad nos factis desideraverunt*. J. Morin, *De penitentia*, l. VIII, c. xxiii, et dom Mar-

tène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. vi, a. 6, en ont conclu que, dans les premiers siècles, les diacres avaient le droit comme les prêtres, *in casu necessitatis*, de remettre les péchés. Toutefois, ne peut-on pas dire qu'il ne s'agit ici que d'une réconciliation extérieure, officielle avec l'Église, et que, dès là, l'imposition des mains par le diacre n'est point un acte sacramentel, mais seulement un de ces rites appelés depuis des sacramentaux? Cf. Schwane, *Dogmengeschichte*, 2^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892, t. I, p. 513; C. Goetz, *Die Busslehre Cyprians. Eine Studie zur Geschichte des Buss sacraments*, Königsberg, 1895. Voir CONFES-SION, col. 846. Quant à l'eucharistie, l'évêque de Carthage témoigne jusqu'à la dernière évidence du dogme de la présence réelle. *De lapsis*, 16, *P. L.*, t. IV, col. 479; *De oratione dominica*, XVIII, col. 531; *Epist.*, x, 1, col. 254; LVI, 9, col. 357; LXIII, 4, col. 377; LXXVI, 6, t. III, col. 1142. Le pain et le vin sont tous les deux au même titre les éléments essentiels de l'eucharistie, et Cyprien s'élève fortement contre les encratites qui, au mépris de l'Écriture et de la tradition, ne servaient que d'eau pour la célébration du mystère eucharistique. *Epist.*, LXIII, 2 sq., *P. L.*, t. IV, col. 374 sq. Le mélange de l'eau et du vin figure d'ailleurs l'union des fidèles, symbolisés par l'eau, avec Jésus-Christ, dont le vin nous donne le sang. *Epist.*, LXIII, 3, col. 383 sq. Dans la messe, Cyprien se plaît surtout à relever le caractère de sacrifice : la messe, préfigurée par le sacrifice de Melchisédech, *Epist.*, LXIII, 4, col. 375 sq., est en réalité le renouvellement du sacrifice de la croix ; le prêtre à l'autel tient la place de Jésus-Christ et y reproduit exactement ce qu'a fait pour nous le Sauveur. On offre le sacrifice de la messe pour les vivants, *Epist.*, LX, 4, *P. L.*, t. IV, col. 362 ; on l'offre aussi pour les morts. *Epist.*, LXVI, 2, col. 399.

L'idée de l'Église et de l'unité dans l'Église est le pivot de la théologie de saint Cyprien et la raison dernière de son attitude durant son épiscopat. L'Église, aux yeux de Cyprien, est l'héritière de l'antique théocratie juive, le nouveau royaume de Dieu, l'institution surnaturelle à qui est confiée la tâche et la puissance de ramener à Dieu l'humanité déchue. Elle est seule dépositaire des pouvoirs de Jésus-Christ et seule dispensatrice de ses grâces. *Epist.*, LXXIII, 7, 10, 11, *P. L.*, t. III, col. 1114-1117; LXXI, 1, t. IV, col. 409. Qui ne lui appartient pas, ne saurait prétendre aux promesses d'en haut. L'Église ne se compose pas seulement du clergé, mais encore des fidèles. *Epist.*, LXIX, 8, *P. L.*, t. IV, col. 606. Société universelle et visible, elle comprend à la fois sur la terre des saints et des pécheurs, *Epist.*, LII, 25, t. III, col. 791 ; la théorie luthérienne d'une Église invisible n'a pas où se recommander de Cyprien. Mais le caractère essentiel de l'Église, celui que l'évêque de Carthage fait ressortir avec une particulière insistance, c'est l'unité. L'Église est une, de par la volonté expresse de Jésus-Christ, et, hors de son sein, il n'y a pas de salut. *De unitate Ecclesiæ*, c. IV-VI, t. IV, col. 500-504, et passim ; *Epist.*, LXXIII, 21, t. III, col. 1123 ; LXXIV, 7, col. 1132. Aussi saint Cyprien n'hésite-t-il pas à mettre sur la même ligne le schisme et l'hérésie, qu'il flétrit comme étant l'un et l'autre d'essence antichrétienne, *Epist.*, XLIX, 2, *P. L.*, t. III, col. 727 sq. ; LXIX, 5, t. IV, col. 403, et d'origine satanique. *De unitate Ecclesiæ*, c. III, col. 497 sq. Point de schisme qui ne porte en soi des germes d'hérésie ; pas d'hérésie qui ne soit condamnée fatalement par son principe même, par l'intronisation du sens individuel et privé, à rompre avec l'Église. *Epist.*, XLIX, 2, t. III, col. 764 ; LII, 24, col. 790.

C'est la pensée maîtresse de saint Cyprien dans son opuscule *De unitate Ecclesiæ*, que l'unité de l'Église repose au fond sur la charité ; mais elle est scellée par l'obéissance à l'évêque légitime et par l'union des évêques entre eux. L'unité des Églises particulières

tient avant tout à leur constitution monarchique. A la tête de chaque Église préside l'évêque, qui en est le père et le principe générateur ; on s'exclut de l'Église à ne pas vivre dans la communion de l'évêque. *Epist.*, LXIX, 8, *P. L.*, t. IV, col. 406. Les évêques sont les successeurs des Apôtres, et ils tirent leur autorité, non pas des libres suffrages de leurs ouailles, mais de leur vocation divine, appelés qu'ils ont été par Jésus-Christ, avec et après les apôtres, à le représenter ici-bas. *Epist.*, LV, 5, t. III, col. 802 sq. ; LXV, 3, t. IV, col. 396 sq. ; LXIX, 4, 8, col. 403, 406. Comme les apôtres, les évêques, tous égaux en pouvoir et en dignité, *De unitate Ecclesiæ*, c. IV, t. IV, col. 499 sq., indépendants chacun dans son ressort, *Epist.*, LXXII, 3, t. III, col. 1050 ; LXXIII, 25, 1, col. 1126, ne forment ensemble qu'un seul corps. « L'épiscopat est un et chacun de ses membres y est solidaire des autres. » *De unitate Ecclesiæ*, c. V, t. IV, col. 501. L'unité catholique s'affirme et se maintient par l'entente des évêques. *Epist.*, LXIX, 8, t. III, col. 406 ; LV, 24, col. 790. Autour et au-dessous de l'évêque, s'échelonnent les prêtres, les diacres, les sous-diacres, les acolytes, les lecteurs, les exorcistes ; la hiérarchie ecclésiastique comprenait, en Afrique, sept degrés. Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 13 sq., 335.

Dans ce sénat d'évêques, la prééminence de l'évêque de Rome ne laisse pas d'être hors de conteste. La liste des passages où saint Cyprien relève la primauté romaine, sans toutefois en déterminer la nature, est longue et décisive, notamment *Epist.*, XLV, 3, *P. L.*, t. III, col. 710 ; LV, 14, col. 818 sq. Cf. P. von Hönsbröck, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1890, t. XIV, p. 193-230. Ainsi, Pierre ayant figuré dans sa personne l'unité de l'Église, *De unitate Ecclesiæ*, c. IV, t. IV, col. 500, l'évêque de Rome, qui tient la place de Pierre, *Epist.*, LII, 8, t. III, col. 772 sq., est par là-même le centre visible de la chrétienté. La communion de l'évêque de Rome est donc la communion de l'Église catholique, *Epist.*, XLVIII, 3, col. 711 ; il ne saurait y avoir jamais de raison pour s'en séparer. *Epist.*, LXXIII, 11, col. 1116. Mais la primauté du saint-siège n'est-elle qu'un symbole de l'unité de l'Église ? Le langage de Cyprien manque ici de précision ; chez lui, d'ailleurs, la pratique ne s'accorde pas toujours avec la théorie, et sa théorie ne répond pas toujours pleinement à la foi traditionnelle de son siècle. Dans la pratique, Cyprien reconnaît au saint-siège, du moins en certains cas d'une exceptionnelle gravité, outre la primauté d'honneur, la primauté de juridiction ; loin de dénier d'une façon absolue aux Églises particulières le droit d'en appeler à Rome, et à l'évêque de Rome le droit d'intervenir dans les affaires des Églises particulières, tantôt il le suppose, *Epist.*, LV, 14, col. 818 sq. ; LXVIII, 5, col. 1028, tantôt il y recourt lui-même. *Epist.*, LXVII, 1-4, col. 990-996. Néanmoins, l'évêque de Carthage ne paraît pas avoir eu l'idée nette des conditions nécessaires du maintien de l'unité catholique, ni de l'autorité souveraine du pontife romain dans les questions de foi ou de discipline. Et les protestations véhémentes, qu'il a élevées contre les pouvoirs et les menaces du pape Étienne, semblent n'être après tout que les conséquences extrêmes, mais logiques, de sa théorie personnelle sur l'égalité parfaite des évêques et leur indépendance réciproque. *Sententiæ episcoporum*, proem., *P. L.*, t. III, col. 1054 ; *Epist.*, LXXII, 3, col. 1050 ; LXXIII, 26, col. 1126 sq. A prendre dans sa rigueur la théorie de saint Cyprien, l'Église universelle serait la simple collection des Églises particulières, groupées indispensablement autour de l'évêque de Rome ; elle serait en réalité un corps acéphale. Car l'évêque de Rome, qui est le centre de l'unité, n'en est pas le gardien ; il est le représentant officiel de l'Église catholique, sans en être le chef, puisqu'en droit il n'est pas armé de l'autorité que réclame sa situation. L'incohé-

rence des idées est visible. Mais le génie de saint Cyprien est moins en cause que le temps où il a écrit et l'éducation théologique qu'il a reçue : il s'est préoccupé beaucoup plus de l'unité des Églises particulières, menacée par des schismes locaux, que de l'unité de l'Église universelle, et en contestant au pape la qualité d'évêque des évêques, il n'a que trop suivi l'exemple de Tertullien. Voir J. Delarochelle, *L'idée de l'Église dans saint Cyprien*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1896, t. I, p. 519-533; J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, Paris, 1905, p. 382-388; J. Turmel, *Saint Cyprien et la papauté avant la controverse baptismale*, dans la *Revue catholique des Églises*, 1905, t. II, p. 454-471; *Saint Cyprien et la papauté pendant la controverse baptismale*, *ibid.*, p. 577-598.

IV. INFLUENCE. — Dans l'Église l'influence de saint Cyprien, faite de modération intellectuelle, de génie pratique et de vertu, a été vaste et durable. L'Orient grec, avec son humeur particulariste, n'y a pas échappé, voir Harnack, *Geschichte der altchristliche Literatur*, Leipzig, 1893, t. II, p. 715-717; Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 360 sq.; nombre de textes, les uns insérés dans les *Analecta sacra* du cardinal Pitra, les autres apportés par Watson dans *The classical review*, 1893, t. VII, p. 248, et par Lauchert, dans *Internat. theol. Zeitschrift*, 1893, t. I, p. 699, témoignent aussi de la vive et persévérante admiration de l'Orient pour les œuvres de saint Cyprien. Mais c'est en Occident surtout que le prestige de l'évêque de Carthage lui a survécu. La grande figure de Cyprien domine la fin du III^e siècle et le IV^e siècle tout entier; Cyprien est alors le docteur de l'Église latine par excellence, κατ' ἐξοχήν. Aucun autre Père, avant l'âge des Jérôme et des Augustin, n'a joui, dans le champ de la morale chrétienne comme dans celui de la discipline ecclésiastique, d'une autorité plus haute ni plus étendue. A côté des Livres saints, on dirait presque sur le même rang, le célèbre catalogue de 359, que Mommson nous a rendu, *Hermes*, 1886, t. XXI, p. 142-156; 1890, t. XXV, p. 636-638, nomme les écrits de saint Cyprien et compte jusqu'aux lignes de chacun d'eux. Lucifer de Cagliari, Prudence, Optat de Milève, Pacien de Barcelone, saint Jérôme, saint Augustin, etc., tous attestent l'autorité hors de pair de Cyprien en Occident. Voir Harnack, *loc. cit.*, p. 701 sq. Dans la querelle de la grâce saint Augustin, entre autres, ne se lasse pas d'opposer Cyprien à Pélage; en face des donatistes qui se réclament de Cyprien, il s'évertue à leur ôter ce patronage, et jamais il ne réfute le grand évêque qu'il ne lui prodigue en même temps les marques de son estime et de son respect. Si Rome est la chaire de Pierre, Carthage est la chaire de Cyprien. S. Optat, I, I, c. x, *P. L.*, t. XI, col. 904. Du V^e au VII^e siècle, les lettrés et les clercs des pays latins continuent d'étudier et d'apprécier le métropolitain de Carthage; en Gaule et en Italie comme en Afrique, on le lit, on le goûte, on s'inspire de lui, on chante sa gloire. Le moyen âge se l'est aussi rendu familier, témoins les nombreux manuscrits de ses ouvrages et l'influence de ses idées sur la discipline ecclésiastique. Partout, jusqu'en Angleterre, les recueils de droit canonique ont emprunté plus ou moins leurs décisions aux œuvres, notamment à la correspondance de saint Cyprien, et les diverses recensions de cette correspondance portent visiblement les traces de son emploi à travers les provinces de l'Église. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, 2^e édit. franç., Paris, 1905, t. I, p. 355. L'histoire de l'influence de saint Cyprien dans la formation du droit canon de l'Occident n'est pas encore écrite. La première collection canonique où l'on retrouve un texte du saint évêque, paraît être celle de Cresconius, vers la fin du VII^e siècle. Au XII^e siècle, le *Décret* de Gratien fourmille de textes tirés, soit

d'opuscules (*De lapsis*, *De mortalitate*, *De exhortatione martyrii*, *De oratione*, *De unitate Ecclesiae*), soit de lettres de saint Cyprien (lettres XXX, LV, LVI, LVII, LXI, LXII, LXIII, LXIV, LXV, LXIX, LXX, LXXII, LXXIII, LXXIV, LXXVII, édit. Migne). Harnack, *op. cit.*, t. II, p. 714 sq. L'évêque de Carthage enfin, par la gravité un peu solennelle du ton, par les proportions et le moule de la phrase qui relève surtout de la tradition cicéronienne, par le maniement de l'écriture, a été l'un des maîtres et des modèles du style ecclésiastique en Occident. Le Provost, *Étude philologique et littéraire sur saint Cyprien*, Saint-Brieuc et Paris, 1889; Watson, *Studia biblica et ecclesiastica*, 1896, t. IV, p. 189-324.

I. ÉDITIONS. — Parmi les éditions complètes de saint Cyprien, on remarque celles d'Érasme, in-fol., Bâle, 1520, de Morel, in-fol., Paris, 1564, de Pamelius, in-fol., Anvers, 1568, de Rigault, in-fol., Paris, 1648, de Fell et Pearson, in-fol., Oxford, 1682, de Baluze et dom Maran, in-fol., Paris, 1726. L'édition de Migne, *P. L.*, t. IV (voir aussi t. III, v) n'est qu'une copie très défectueuse de l'édition de Baluze. C'est à G. Hartel qu'on doit, notwithstanding les critiques parfois excessives de Lagarde, *Symmicta*, Göttingue, 1877, p. 65-78, la meilleure des éditions complètes de saint Cyprien, *Corpus scriptorum latinorum*, Vienne, 1868, 1871, t. II, part. I-III. Dans ses *SS. Patrum opuscula*, Hurter donne, t. I, II, IV, v, divers opusculs de saint Cyprien, et t. XXI, un choix de ses lettres. L'abbé P. Martin a publié dans les *Analecta sacra* du cardinal Pitra, t. IV, p. 79-80, 338-344, le texte syriaque des deux lettres à Quintus, *P. L.*, t. IV, col. 408-411, et à Fidus, *P. L.*, t. III, col. 1013-1019.

II. TRAVAUX. — Freppel, *Saint Cyprien et l'Église d'Afrique au III^e siècle*, 3^e édit., Paris, 1890; E. W. Benson, *Cyprian, his life, his times, his work*, Londres, 1897; Fechtrop, *Der h. Cyprian*, Munster, 1878; O. Ritschl, *Cyprian und die Verfassung der Kirche*, Göttingue, 1885; M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, III^e partie, 1896, p. 302 sq.; Goetz, *Das Christentum Cyprians*, Giessen, 1896; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchliche Literatur*, 1903, t. II, p. 394 sq.; Id., *Les Pères de l'Église*, 2^e édit. franç., Paris, 1905, t. I, p. 345 sq.; Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1902, t. II; Id., *Chronologie des œuvres de saint Cyprien et des contes africains du temps*, dans la *Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne*, 1900, p. 333; Harnack, *Geschichte der altchristliche Literatur*, Leipzig, 1893, t. II, p. 688-723; Id., *Die Chronologie der altchrist. Literatur*, Leipzig, 1904, t. II, p. 334 sq.; Wirth, *Der Verdienstbegriff in der christlichen Kirche*, II, *Der Verdienstbegriff bei Cyprian*, Leipzig, 1901; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1904, t. I; A. Ehrhard, *Die altchristliche Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 455 sq.; L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 521-546. Voir Ul. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2^e édit., Paris, 1904, t. I, col. 1087-1090.

P. GODET.

2. CYPRIEN, poète italien ou gallo-romain, vers l'an 400. Parmi les œuvres de saint Cyprien, évêque de Carthage, des manuscrits contiennent : 1^o un poème intitulé : *Genesis* et devenu, après les découvertes de Pitra, l'*Heptateuchus*; 2^o les poèmes *De Sodoma* et *De Jona*; 3^o le poème *De pascha* (ou *De ligno vite* ou *De cruce*); 4^o le poème *Ad senatorem ex christiana religione ad idolorum servitutem conversum*; 5^o le poème *Ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum* (ou *De judicio Domini*); 6^o la *Cœna* ou *Cœnæ disputatio*; 7^o deux prières.

La *Genesis* avait été attribuée à Tertullien, à Salvien, à saint Avit, avec aussi peu de vraisemblance qu'à saint Cyprien de Carthage. L'attribution à Juvenecus parut plus fondée; déjà acceptée par divers auteurs, elle fut reprise par le cardinal Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. I, p. xxxvi, et par lui appuyée sur le témoignage de deux manuscrits et sur des ressemblances de style qu'il crut apercevoir entre la *Genesis* et l'*Historia evangelica* de Juvenecus. Ajoutons que Pitra compléta le texte de la *Genesis* et publia les poèmes sur l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome, Josué et les Juges, qui, réunis au poème sur la Genèse, ont formé l'*Heptateuchus*. A. Ebert, *Histoire*

générale de la littérature du moyen âge, trad. Aymeric et Condamin, Paris, 1883, t. I, p. 131, 132, 133, note, fut d'avis qu'« à partir de l'*Exode*, l'ouvrage appartient à un seul et même auteur », que cet auteur « s'est formé à l'école de Juvenecus », qu'il n'est pas impossible que la première partie de la *Genèse* (600 vers) « ait seule Juvenecus pour auteur et que, pour cela, on lui ait attribué tout l'ouvrage. » Plus tard, on a admis que l'auteur de l'*Heptateuque* « était vraisemblablement un gallo-romain, comme semblent le prouver certaines particularités de langage et la présence de l'*Heptateuque* dans une sorte de *Corpus* des poètes chrétiens, dont les principaux sont Cl. Marius Victor et saint Avit. » P. Lejay, dans la *Revue critique*, nouv. série, Paris, 1891, t. XXXII, p. 114. R. Peiper, *Monumenta Germaniæ historica, Auctorum antiquissimorum*, t. VI, pars poster., *Alcimi Ariti opera*, Berlin, 1883, p. LXIII, avait d'abord pensé à saint Cyprien, disciple de saint Césaire d'Arles, évêque de Toulon, mort en 546. Après un nouvel examen, il conclut qu'on ne peut reculer jusqu'au VI^e siècle la composition de l'*Heptateuque*, et que l'auteur est un gallo-romain, du nom de Cyprien, qui a écrit entre 397 et 450, et ne peut être l'auteur du *De Sodoma* et du *De Jona*. Cf. l'introduction de son édition de l'*Heptateuque*, dans le *Corpus scriptorum Ecclesiæ latinæ* de Vienne, 1891, t. XXIII, p. XXIII, et, dans le même sens, K. Leimbach, *Realencyklopädie*, 3^e édit., Leipzig, 1898, t. IV, p. 374; 1901, t. IX, p. 664; O. Bardenhewer, *Patrologie*, Fribourg-en-Brigau, 1894, p. 390; trad. Godet et Verschaefel, Paris, 1899, t. II, p. 297-298; S. Gamber, *Le livre de la « Genèse » dans la poésie latine au V^e siècle*, Paris, 1899, p. 8, 30. H. P. Best, *De Cypriani quæ feruntur metris in Heptateuchum*, Marbourg, 1891, distingue deux poètes : l'auteur de la *Genesis*, Cyprien, qui l'aurait composée en Italie, vers 410, et l'auteur des autres livres, un poète gaulois inconnu du V^e siècle. Cependant l'attention de Harnack se porta sur la *Cæna* et sur les deux prières attribuées à saint Cyprien. Dans les *Texte und Untersuchungen*, nouv. série, Leipzig, 1899, t. IV, fasc. 3, il en assigna la paternité à un Cyprien qui aurait écrit dans la Haute-Italie, aux alentours de Brescia, entre 380 et 408. D'après lui, l'auteur de la *Cæna* serait le même que le poète de l'*Heptateuque*. Le P. H. Brewer, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, 1904, t. XXVIII, p. 92-115, a adopté cette manière de voir; l'auteur de la *Cæna* serait le même que celui de l'*Heptateuque* et des poèmes de moindre importance attribués à saint Cyprien; il s'appellerait Cyprien (ce serait peut-être le Cyprien à qui est adressée la lettre CXL de saint Jérôme, *P. L.*, t. XXII, col. 1166-1179), et aurait vécu dans les environs de Brescia ou de Vérone, entre 360 et 430. Cf. aussi A. Baumgartner, *Geschichte der Weltliteratur*, t. IV, *Die lateinische und griechische Literatur der christlichen Völker*, 3^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1905, p. 120. Cette opinion est ingénieuse et séduisante. Tout n'y est pourtant pas sûr. De nouvelles découvertes la confirmeront-elles ou, ce qui est plus probable, la modifieront-elles, au moins en partie ? C'est ce que l'avenir apprendra. Dès à présent, K. Michel, *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit*, Leipzig, 1902, p. 2-22, a vu, dans les deux prières étudiées par Harnack en même temps que la *Cæna*, un texte qui, dans sa forme actuelle, est postérieur à Constantin, mais qui procède d'un original grec du II^e ou du III^e siècle.

Quelques passages méritent d'être relevés dans les œuvres dont le poète Cyprien passe pour être l'auteur. En général l'*Heptateuque* suit de près la version Italique de la Bible. Il n'est donc pas étonnant que le verset 2 du c. VI de la *Genèse*, qui porte, dans l'Italique, *angeli Dei* au lieu de *filii Dei* de la Vulgate, soit entendu du mariage des anges avec les filles des hommes. *Genesis*,

v. 234-237, *P. L.*, t. XIX, col. 353. Une explication plus rare et bizarre est celle de l'*Aperientur oculi vestri... et aperti sunt oculi amorum*, Gen., III, 5, 7; l'auteur l'entend dans un sens littéral, v. 81, 87-88, 98-100, *P. L.*, t. XIX, col. 348-349 :

...lumina promptim
Candenti perfusa die, liquidumque serenum
Affluisse sibi, solemque, et sidera cæli.

La *Cæna*, sorte de centon tiré de la Bible et de textes extra-canoniques, était destinée à être lue pendant les repas; les *Acta Pauli* y sont utilisés, mais Harnack a conclu trop vite que l'auteur les regarde comme un livre canonique. Les *Acta Pauli* sont également mis à contribution dans les prières attribuées à l'auteur de la *Cæna*. Ce sont deux morceaux d'un grand intérêt, principalement le second, très utile à étudier au double point de vue de l'histoire de la préface et de celle du symbole des apôtres. Remarquons seulement cette mention de la descente aux enfers, une des plus anciennes qui existent (surtout si l'on admet l'opinion de K. Michel sur l'origine de cette prière) : *Qui passus es sub Pontio Pilato bonam confessionem, qui crucifixus descendisti, et conculcasti aculeum mortis*. *P. L.*, t. IV, col. 908.

I. ŒUVRES. — Les 165 premiers vers de la *Genesis* furent publiés, pour la première fois (ainsi que le *De Sodoma*), en 1560, à Paris, par G. Morel. Dom Martène publia toute la *Genesis*, sauf les vers 325-378, dans sa *Veterum scriptorum... amplissima collectio*, Paris, 1733, t. IX; ce texte fut réimprimé, avec quelques corrections, par Arevalo dans son édition de Juvenecus, Rome, 1792, d'où il a passé dans *P. L.*, t. XIX, col. 345-380; voir aussi *P. L.*, t. II, col. 1097-1101. On trouve encore dans *P. L.*, t. II, col. 1089-1098, sous le titre *De judicio Domini*, le poème qui se retrouve avec de nombreuses variantes, t. IV, col. 1027-1032, sous le titre *De resurrectione mortuorum*; et t. II, col. 1101-1102, le *De Sodoma*; col. 1105-1108, l'*Ad senatorem*; col. 1108-1114, le *De Jona*; col. 1113-1114, le *De Pascha* (sous le titre *De ligno vitæ*); t. IV, col. 905-906, les deux prières (sous le nom de saint Cyprien d'Antioche); col. 925-932, la *Cæna*. Pitra a publié le texte complet de la *Genesis* et tout l'*Heptateuque*, dans *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. I, p. 471-258, et *Analecta sacra et classica*, Paris, 1888, t. I, p. 181-207. E. Mayor, *The latin Heptateuch*, Londres, 1889, en a fait un commentaire grammatical et philologique approfondi. R. Peiper, *Cypriani Galli poetæ Heptateuchos*, Vienne, 1891 (t. XXIII du *Corpus scriptorum Ecclesiæ latinæ*) en a donné une édition nouvelle, mais non parfaite; cf. P. Lejay, *Revue critique*, nouv. série, Paris, 1891, t. XXXII, p. 112-116. G. Hartel, *S. Cypriani opera*, III^e partie, Vienne, 1871 (t. III du *Corpus scriptorum Ecclesiæ latinæ*), n'avait pas connu l'*Heptateuque*, mais seulement les 165 premiers vers de la *Genesis*. Hartel et Peiper ont publié également les poèmes *De Sodoma* et *De Jona*, *De pascha*, *Ad senatorem*, *De resurrectione mortuorum*, mais non la *Cæna* qui a été rééditée par Harnack dans les *Texte und Untersuchungen*, nouv. série, Leipzig, 1899, t. IV, fasc. 3.

II. TRAVAUX. — H. Hagen, *Eine Nachahmung von Cyprians Gastmahl durch Hrabanus Maurus*, dans *Zeitschrift für wissenschaft. Theologie*, 1884, t. XXVII, p. 164-187; A. Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. Aymeric et Condamin, Paris, 1883, t. I, p. 131-139; S. Gamber, *Le livre de la « Genèse » dans la poésie latine au V^e siècle*, Paris, 1899, p. 1-8, 29-31, et passim; Harnack, *Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die « Acta Pauli »*, dans *Texte und Untersuchungen*, nouv. série, Leipzig, 1899, t. IV, fasc. 3; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-Brigau, 1903, t. II, p. 387, 452-453; H. Brewer, *Ueber den Heptateuchdichter Cyprian und die Cæna Cypriani*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, 1904, t. XXVIII, p. 92-115. Cf. *Rivista delle riviste*, Macerata, 1904, t. II, p. 151-155.

F. VERNET.

3. CYPRIEN, métropolitain de Kiev et de toute la Russie au XIV^e-XV^e siècle. Il était serbe de naissance, ou pour mieux dire bulgare, ayant vu le jour dans la ville de Tirnovo. Goloubinsky, *Istoriia russkoi tserkvi*, Moscou, 1900, t. II, p. 297. Dans sa jeunesse, il embrassa la vie monastique au Mont-Athos, et s'appliqua avec zèle à l'étude des saintes Écritures. La pureté de ses

mœurs et son savoir attirèrent sur lui l'attention du patriarche Philothée (1354-1355; 1364-1376), qui l'appela à Constantinople et le mit au nombre des dignitaires de la grande Église. Des discordes intestines régnaient alors dans l'Église russe. Olgerd (1345-1377) et les autres princes de la Lithuanie, tendant à se soustraire à la juridiction ecclésiastique du métropolite de Kiev, demandèrent au patriarche Philothée de créer une métropole dans leur contrée, le menaçant, s'il n'accédait pas à leur demande, de passer à l'Église romaine. Philothée acquiesça à leurs désirs et consacra le moine Cyprien métropolite de Kiev et de la Lithuanie. Le patriarche Philothée avait établi qu'à la mort d'Alexis qui résidait à Moscou, Cyprien prendrait sa place, et réunirait sous sa juridiction les églises de Moscou et de Kiev. Mais à la mort d'Alexis (1378), le prince Dmitri Ivanovitch Donskoï (1363-1389) nomma au siège de Moscou son favori Mitiaï (archimandrite Michel). Cyprien qui était déjà en route pour Moscou, reçut l'ordre de rebrousser chemin et de rentrer à Kiev. Mitiaï partit aussitôt pour se faire consacrer à Constantinople par le patriarche. La mort le surprit au cours de son voyage. Ses partisans lui donnèrent un successeur dans la personne de l'archimandrite Pimène que le patriarche Nil consacra la première année de son patriarcat (1380-1388). Le prince Dmitri, l'ayant appris, prévint Cyprien qu'il l'élevait au siège métropolitain de Moscou.

Cyprien déploya beaucoup de zèle dans l'exercice de sa nouvelle charge. Mais le prince Dmitri, changeant d'avis, appela Pimène au siège de Moscou. Cyprien dut reprendre pour la troisième fois le chemin de Kiev. Bientôt Pimène fut en désaccord avec son souverain. Il fut envoyé à Constantinople pour y être jugé, et Cyprien remonta sur le siège usurpé par son compétiteur. Accueilli à Moscou en 1390 avec de grandes manifestations de joie, il combattit les hérétiques, qui sous le nom de *strigolniki* niaient la résurrection des morts et rejetaient plusieurs livres du Nouveau Testament et les canons des conciles. La ville de Novgorod était principalement infectée de cette hérésie. Cyprien rappela au devoir les Novgorodiens qui, en assemblée populaire, avaient décidé de ne plus s'adresser au métropolite pour n'avoir plus à lui payer les dîmes ou les droits attachés à l'administration des sacrements. Au témoignage des hagiographes russes, la Russie étant menacée de l'invasion de Tamerlan, Cyprien transporta de Vladimir à Moscou une image miraculeuse de la sainte Vierge, dont l'intercession conjura le danger. Il mourut l'an 1406. L'Église russe le vénère comme saint et célèbre sa fête le 17 septembre. Ses reliques furent transférées à la cathédrale de l'Assomption (*Ouspensky Sobor*) en 1472, et on fête cette translation le 27 mai.

Cyprien est considéré comme un des plus grands littérateurs russes du xiv^e siècle. Par son intermédiaire, la littérature serbe exerça une influence bienfaisante sur le mouvement littéraire de l'ancienne Russie. Mentionnons ici ses lettres théologiques et liturgiques, son traité sur la juridiction ecclésiastique des paroisses (*Poslanie o blagotchinii khristianskomu*) et ses écrits hagiographiques. Il traduisit en russe le psautier, les Évangiles, l'*Échelle* de saint Jean Climaque, et les œuvres du pseudo-Denys l'Aréopagite. Il travailla aussi à la version des livres liturgiques et traduisit du grec le *Sloujebnik*, le *Trebnik* (missel et eucologe), et le *Nomocanon*. Ses lettres aux habitants de Pskov et à l'igoumène Athanase éclaircissent plusieurs rites et prières de la messe, et ne manquent pas d'intérêt pour l'étude de l'ancienne théologie sacramentaire de l'Église russe. Dans son *Molitvennik* (eucologe), Cyprien inséra un chapitre sur les livres utiles et les livres défendus. Pour dresser le catalogue de ces derniers, il s'appuya d'abord sur les canons du concile de Laodicée,

qui défendent l'usage de nouveaux psaumes, et il se sert des indications de saint Jean Damascène sur les apocryphes, du *Sbornik* (Code) de Sviatoslav, et de la chronique dite de Nikon. Une autre pièce, intitulée *Goloubinaia kniga*, traite en vers de la création du monde. Elle contient un mélange de traditions païennes et de pensées chrétiennes sur l'origine des êtres créés.

Philàrète, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe*, Saint-Petersbourg, 1884, p. 86-98; L. Kavelin, *Le métropolite Cyprien jusqu'à son élévation au siège de Moscou*, dans *Tchtenia v obchestvie istorii i drevnostei rossiiskikh*, 1867, n. 2, p. 11-32; Khoidetzky, *La vie et les œuvres de saint Cyprien, métropolite de Moscou*, dans *Volynskii eparkhialnyi Vedomosti*, 1873, n. 14, p. 497-503; Macaire, *Histoire de l'Église russe*, Saint-Petersbourg, 1866, t. IV, p. 63-84; t. V, p. 15-21, 182-193; Dobroklonsky, *Manuel d'histoire de l'Église russe*, Riazan, 1889, t. I, p. 142-144; Znamensky, *Manuel d'histoire de l'Église russe*, Saint-Petersbourg, 1886, p. 85-88; Pétrou, *Histoire de la littérature russe*, Saint-Petersbourg, 1892, p. 67; Bokharev, *Vies de tous les saints vénéérés dans l'Église orthodoxe gréco-russe*, Moscou, 1900, p. 529-530; Goloubinsky, *Histoire de l'Église russe*, Moscou, 1900, t. II, p. 296-356; Soloviev, *Les grandes menées, traduites en russe*, Moscou, 1902, t. I, p. 320-323; Kovatchevitch, *Le métropolite russe Cyprien, défenseur de l'Église orthodoxe* (en serbe), *Glasnik pravoslavne tserkve u kraljevini srbiji*, Belgrade, 1902, t. III, p. 733-745; Philàrète, *Histoire de l'Église russe*, Saint-Petersbourg, 1895, p. 260-266.

Les meilleurs travaux sur le métropolite Cyprien et son œuvre littéraire sont ceux de A. Gorsky, *Kiprian, mitropolit Kievskii i vseia Rossii*, dans les *Pribavleniia* (Additions) aux versions russes des œuvres des Pères de l'Église, Moscou, 1848, p. 295-369; de A. Lebedev, *O Slavienskikh perevodakh tserkovnogo bogoslužebnogo ustava* (Les versions slaves du typikon liturgique de l'Église), dans *Tchtenia* (Lectures) de la Société d'histoire et d'antiquité de l'université de Moscou, 1857, t. II, p. 11-32; de Mansvetov, *O trudakh mitropolita Kipriana po ciasti bogosluženiia* (Les travaux du métropolite Cyprien dans le domaine de la liturgie), dans *Pribavleniia*, etc., t. XXIX, 1882, n. 1, p. 152-205; n. 2, p. 413-495; n. 3, p. 71-175; de N. G. S., *Kiprian, mitropolit vseia Rossii, kak pisatel* (S. Cyprien, métropolite de toute la Russie, considéré comme écrivain), dans les *Tchtenia* de la Société des amateurs du progrès spirituel, Moscou, 1892, n. 2, p. 350-424; Muraviev, *Jitiia sviatykh rossiiskoi tserkvi*, Saint-Petersbourg, 1855, t. IX, p. 187-228; *Russkii biographicheskii Slovar*, Saint-Petersbourg, 1897, litt. K, p. 636-644. Les lettres de Cyprien ont paru dans le *Pravoslavny Sobesiednik* de Kazan, 1861, t. II, p. 75-106. Dans la même revue ont paru ses canons, *Pravila mitropolita Kipriana*, 1865, t. II, p. 9-34, un document précieux pour l'histoire du clergé et de la liturgie russe au xiv^e-xv^e siècle. Les anciens synodes russes les considéraient comme une des sources du droit canon russe. Plusieurs lettres et pièces de Cyprien sont publiées par Pavlov dans les *Pamiatniki drevne-russkago prava*, Saint-Petersbourg, 1880, p. 173-186, 229-304.

A. PALMIERI.

4. CYPRIEN DE GAMACHES, capucin, issu probablement de la famille des Rouault, seigneurs de Gamaches, se fit religieux le 26 septembre 1624. Après avoir été lecteur dans la province de Paris et avoir exercé avec talent et fruit le ministère de la prédication, il fut choisi par ses supérieurs pour faire partie du groupe de religieux envoyés à Londres en 1630, pour le service de M^{me} Henriette-Marie de France, reine d'Angleterre. Il a raconté lui-même les péripéties et les épreuves de cette mission dans ses *Mémoires*, publiés en 1881 à Paris par le P. Apollinaire de Valence. La reine avait une estime particulière pour le P. Cyprien qu'elle attacha plus spécialement à son service, et elle lui confia l'instruction religieuse de sa fille, la princesse Henriette-Anne, mariée plus tard au duc d'Orléans. C'est pour celle-ci qu'il composa le plus important de ses ouvrages : *Exercices d'une âme royale, ou les devoirs les plus importants du chrétien, recueillis des Écritures saintes et des saints Pères de l'Église : propres à toute sorte de personnes pour arriver à une haute perfection. Enseignez à Son Altesse Royale Madame Henriette-Anne, princesse de la Grande-Bretagne*, 2 in-8°, Paris, 1655. Peu après il donna une

continuation à cet ouvrage : *Exercices d'une âme royale dans le saint emploi du jour. Recueillis des Ecritures saintes et des saints Pères de l'Eglise, propres à toute sorte de personnes pour bien accomplir les devoirs du chrestien, acquérir les grands mérites, et arriver au haut point de la perfection. Enseignez... Divisez en deux parties*, in-8°, Paris, 1658. Le P. Cyprien publia encore : *La vie et la mort chrestienne, ou les moyens familiers de bien vivre et de bien mourir chrestienement*, in-32, Paris, 1667, 1678. A la fin de ce livre, il indique les autres ouvrages écrits par lui et qui sont : *La vraie félicité du chrestien*, in-8°; *Le chrestien qui veut estre sauvé*, in-24. Ce dernier fut traduit en anglais : *The christian that would be saved. A book very necessary and usefull for all christians to know their advantages, their dignity, their obligations and wants, with the wayes and meanes to helpe them to the attaining eternall salvation*, trad. par Richard Cartor, in-12, Douai, 1662. Après la mort de la reine d'Angleterre (1669), le P. Cyprien reprit son poste dans le couvent de la rue Saint-Honoré, consacrant principalement son zèle à la conversion des Anglais protestants qui se trouvaient à Paris et menant la vie d'un simple religieux, sans vouloir accepter aucune charge. Il mourut pieusement le jour de la fête de tous les saints en 1679.

Mémoires de la mission des capucins de la province de Paris près de la reine d'Angleterre depuis l'année 1630 jusqu'à 1669, par le P. Cyprien de Gamaches, revus, annotés et publiés par le P. Apollinaire de Valence, religieux du même ordre, Paris, 1881.

P. ÉDOUARD D'Alençon.

5. CYPRIEN DE LA NATIVITÉ DE LA VIERGE, carme déchaussé, né à Paris le 26 novembre 1603, profès le 18 septembre 1633, mort le 16 septembre 1680, se nommait dans le monde André de Compans. Doué d'une éducation soignée, sachant plusieurs langues et ayant visité l'Orient, il occupait une charge parmi les trésoriers de France, quand, renonçant à l'avenir qui s'ouvrait devant lui, il entra chez les carmes déchaussés. Avant de se faire religieux, il s'occupait déjà d'études sérieuses, comme le prouve sa traduction de l'ouvrage de Jean-Jacques Chifflet, *De linteis sepulcralibus Christi servatoris crisis historica*, Anvers, 1624, qui parut sous ce titre : *Hiérophonie de J.-C., ou discours des saints suaires de N.-S., traduit du latin, par A. C. P.* (André de Compans, Parisien), in-8°, Paris, 1631. Dans le cloître, le P. Cyprien ne démentit pas ce premier essai; après avoir donné des traductions de la *Vie* et des *Œuvres* de S. Jean de la Croix et de sainte Thérèse, il publia aussi des livres, fruits de ses études et de ses méditations; nous citerons : *Le monde saint où est tracé le moyen de vivre saintement dans toutes sortes d'estats*, in-8°, Paris, 1650; *De l'exercice de l'oraison pour toutes sortes d'estats*, in-8°, Paris, 1650; *Description des ermitages et de la vie érémitique des carmes déchaux*, in-4°, Paris, 1651 et 1668; *La destruction du duel*, in-8°, Paris, 1651; *La clef des trésors célestes ou exercice de la présence de Dieu*, in-12, Paris, 1651; in-16, Bruxelles, 1662; *Pratique chrétienne et préparation à bien mourir*, Paris, 1651; *Recueil des vertus et des écrits de la baronne de Neuville*, in-18, Paris, 1660; *Conseils spirituels*, in-12, Paris et Lyon, 1661; *Suavité de la croix*, in-12, Paris, 1661; *Aveuglement et ingratitude sans égale, dialogue entre Deux solitaires*, in-8°, Bruxelles, 1664; *Réflexions sur l'éternité pour toutes sortes d'estats*, 2^e édit., in-8°, Paris, 1672; *Le bouclier de la piété chrestienne, tiré des quatre maximes de l'éternité*, in-8°, Anvers, 1706.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 355.

P. ÉDOUARD D'Alençon.

6. CYPRIEN DE SAINTE-MARIE, qu'il ne faut pas confondre avec Cyprien de la Nativité, était Espagnol et tertiaire régulier de Saint-François, le second était français et carme. Docteur en théologie et lecteur dans la province de Béthique, il publia divers ouvrages, entre autres un *Opusculum quo probatur beatam Virginem non resurrexisse in terris, sed in cælo, quo angeli ejus corpus elevarunt*, in-4°, Grenade, 1645; *Resolutio mystica circa revelationem abstinendi a comestione ad multos dies, an sit a Deo vel a dæmone*, in-4°, *ibid.*, 1649; *Compendium quo probatur mysterium immaculatæ conceptionis B. V. Mariæ esse prope definibile*, *ibid.*, 1651; *S. Scripturæ allusiones ad mores, ritus, cæremonias antiquas et ad proprietates animalium, plantarum, margaritarum, quibus solemnitates Domini ejusque immaculatæ Matris celebrantur*, in-4°, *ibid.*, 1641. Il publia aussi un *Mariale* et des sermons. Presque tous ces ouvrages auraient été écrits en langue espagnole.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732, t. I, p. 285; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Richard et Giraud, *Dizionario delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1844.

P. ÉDOUARD D'Alençon.

CYRÉNAÏQUES. D'après le *Dictionnaire des hérésies* de Migne, Montrouge, 1847, t. I, col. 642, et l'abbé Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868, t. I, p. 573, les cyrénaïques, vers la fin du III^e siècle, auraient nié l'utilité de la prière, parce que Jésus-Christ a déclaré savoir tout ce qui est nécessaire aux hommes. Ils méconnaissaient donc, par ignorance ou de parti pris, le précepte formel et la formule de la prière dominicale contenus dans l'Évangile. Qu'une telle aberration ait pu se produire à une époque où il s'en produisit tant d'autres parmi les gnostiques, rien d'étonnant; que ses partisans aient pris leur nom, soit de leur chef, personnage d'ailleurs inconnu, soit du pays de Cyrène qu'ils habitaient, c'est possible, mais on n'en donne pas la moindre preuve et nous n'en connaissons aucune. Tertullien, dans son traité *De oratione*, ne fait pas allusion à l'existence de pareils hérétiques; aucun catalogue de l'époque ne les mentionne, ni celui qui fait suite au traité *De præscriptionibus*, ni les *Philosophoumena*. Et saint Augustin, qui résume et complète les listes de saint Épiphane et de saint Philastrius, est muet sur leur compte. Ils sont donc à supprimer de la liste des hérétiques.

G. BAREILLE.

1. CYRILLE (SAINT), patriarche d'Alexandrie. — I. Biographie. II. Écrits. III. Doctrine. IV. Influence et caractère général.

I. BIOGRAPHIE. — 1^o. *Avant son épiscopat*. — Sur la jeunesse de Cyrille, nous ne savons presque rien. Il était neveu du patriarche Théophile. Socrate, *H. E.*, I, VII, c. VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 749. Sa famille était sans doute établie à Alexandrie et y occupait une position très honorable. Mansi, *Concil.*, t. VI, col. 1005 sq.; Hardouin, t. II, col. 332 sq. En 403, il assista au concile du Chêne, où fut déposé saint Jean Chrysostome. *P. G.*, t. LXXVII, col. 159.

Il reçut évidemment une éducation très soignée : ses œuvres attestent une connaissance étendue non seulement de la Bible et des écrivains ecclésiastiques, mais aussi des auteurs païens. Il ne faudrait donc pas prendre trop à la lettre les passages où il déclare ne pas avoir été exercé à l'élegance du discours attique. *P. G.*, t. LXXVII, col. 429, 748.

A-t-il vécu, comme plusieurs évêques ses contemporains, parmi les cénobites du désert? Est-ce en vertu de sa paternité religieuse, que le célèbre solitaire Isidore de Péluze se permettra dans la suite de lui écrire avec la plus grande liberté? *P. G.*, t. LXXVIII, col. 197, 361, 369, 565. Il est impossible de le dire avec certitude. En

tout cas, il est inutile de s'arrêter à démontrer qu'il n'a jamais été carme. Cf. Tillemont, t. xiv, p. 268.

2^o *Premières années d'épiscopat* (412-428). — Théophile mourut le 15 octobre 412. Malgré une assez vive opposition, son neveu Cyrille fut intronisé à sa place trois jours après (18 octobre). Socrate, *H. E.*, l. VII, c. vii, P. G., t. LXVII, col. 749. Tous nos renseignements sur cette première période nous viennent de l'historien Socrate : le portrait qu'il nous présente est-il parfaitement exact ? Il n'est sûrement pas flatté ; le nouveau patriarche nous apparaît comme un homme autoritaire et violent.

A peine installé, il s'en prend aux novatiens, qu'il dépouille de leurs églises et de leurs biens. Nestorius devait en faire autant à son arrivée à Constantinople en 428. Peu de temps après, les Juifs furent l'objet des mêmes mesures de rigueur. Socrate, *H. E.*, l. VII, c. xiii, P. G., t. LXVII, col. 760. Ils furent chassés de la ville, et leurs synagogues furent transformées en églises. Il est vrai, et c'est Socrate qui le reconnaît, leur conduite vis-à-vis des chrétiens avait bien mérité ce châtiment. Le préfet Oreste voulut cependant prendre leur défense auprès de l'empereur Théodose II, mais il ne semble pas avoir réussi. Ce gouverneur civil et Cyrille avaient depuis le premier jour vécu en mésintelligence ; le patriarche avait bien fait quelques avances, mais elles avaient été dédaigneusement repoussées. Cédant à un zèle mal éclairé ou à leur naturel trop bouillant, des moines se mirent en tête de venger cette humiliation de leur évêque ; ils vinrent en troupe jusqu'en ville et insultèrent le préfet. Un d'entre eux fut tué dans la bagarre. Cyrille l'aurait d'abord fait honorer comme martyr. Plus tard cependant, mieux informé sans doute des vraies circonstances de sa mort, il laissa sa mémoire tomber peu à peu dans l'oubli. Socrate, *H. E.*, l. VII, c. xiv, P. G., t. LXVII, col. 765. La célèbre Hypatie, fille du philosophe Théon, platonicienne elle-même très influente, passait pour dominer l'esprit d'Oreste. Est-ce parce qu'on la soupçonnait d'empêcher sa réconciliation avec le patriarche que des Parabolans la massacrèrent ? Peut-être ; mais rien ne permet en tout cas de faire retomber sur Cyrille la responsabilité de cet odieux assassinat. Schäfer dans *The catholic university Bulletin*, octobre 1902, t. VIII, p. 441 sq., examine sérieusement ce point d'histoire.

Tous ces faits se sont passés entre 412 et 416. C'est probablement l'année suivante (417) que Cyrille consentit à inscrire le nom de saint Jean Chrysostome dans les diptyques de son Église. Jusqu'à cette époque, il s'y était toujours opposé, malgré les instances d'Atticus de Constantinople. P. G., t. LXXVII, col. 352 sq. Stilling, *Acta sanctorum*, t. IV septembre, p. 678 sq., ne croit pas à l'authenticité de la correspondance entre Atticus et Cyrille au sujet de Jean Chrysostome. Enfin, Cyrille se laissa fléchir, si l'on en croit Nicéphore Calliste, par les prières d'Isidore de Péluse. *H. E.*, l. XIV, c. xxviii, P. G., t. CXLVI, col. 1152.

En 418, le pape Zosime lui annonça par lettre spéciale la condamnation des pélagiens. Jaffé, *Regesta rom. pont.*, n. 343 ; P. L., t. XX, col. 693. Et en 419, les évêques d'Afrique, réunis en concile, lui demandèrent une copie authentique et exacte des décisions de Nicée. Mansi, t. II, col. 835 ; Hardouin, t. I, col. 946.

Comme Athanase, comme Théophile, Cyrille composait chaque année une homélie pascalle pour rappeler le jeûne et fixer la solennité pascalle. Il en profitait pour donner de fortes leçons à ses fidèles : il leur montre la grandeur et le but de leur vocation, le chemin que leur a tracé le Christ Jésus ; il leur répète la morale austère de l'Évangile, la nécessité de la mortification et de la victoire sur soi-même ; il ne leur ménage pas les reproches, quand ils sont mérités. Voir par exemple les homélies de 419 et de 420, P. G., t. LXXVII, col. 544, 561.

De cette première période, datent les écrits sur la Trinité : le *Thesaurus*, et le *De Trinitate* ; et aussi une grande partie des œuvres exégétiques : le *De adoratione*, les *Glaphyres*, les *Commentaires sur Isaïe*, sur *Jérémie*, sur les *petits prophètes*, sur les *Psaumes*, et de plus, à mon avis, le *Commentaire sur saint Jean*. Voir plus loin, col. 2487.

3^o *La lutte contre Nestorius* (428-431). — Au mois d'avril 428, Nestorius avait remplacé Sisinnius sur le trône patriarcal de Constantinople. Presque aussitôt il avait manifesté des opinions inquiétantes au sujet de l'incarnation ; il avait entendu avec faveur son synclète Anastase disputer à la sainte Vierge le titre traditionnel de *θεοτόκος* (mère de Dieu) ; lui-même avait parlé publiquement et écrit contre la maternité divine de Marie et l'unité du Verbe incarné. Cyrille, qui avait à Constantinople des représentants dévoués, ne tarda pas à être informé. Il avait déjà autrefois (420) protesté contre « ceux qui divisent le Christ en deux et veulent faire de lui un homme uni au Verbe par une simple union morale. » *Homil. pasc.*, VIII, P. G., t. LXXVII, col. 568-576, surtout col. 572. Il parlait alors comme avaient fait Athanase dans sa *Lettre à Épictète*, P. G., t. XXVI, col. 1054, 1068 sq., le pape Damase, dans sa *Lettre à Paulin d'Antioche*, Jaffé, n. 235, P. L., t. LVI, col. 684, et Apollinaire dans plusieurs de ses écrits. Dräseke, dans *Texte und Unters.*, t. VII, p. 341 sq., 348 sq., 395 sq. Il visait d'une façon générale l'enseignement dualiste de l'école d'Antioche. Mais l'homélie pascalle de 429, *Homil.*, xvi, P. G., t. LXXVII, col. 773, 788, fut plus précise et plus détaillée sur le dogme de l'incarnation : bien que le nom de Nestorius ne soit pas prononcé, on sent très bien qu'il s'agit de ses erreurs. « Ce n'est pas un homme ordinaire que Marie a enfanté, c'est le Fils de Dieu fait homme ; elle est donc bien mère du Seigneur et mère de Dieu : *Μήτηρ Κυρίου καὶ Θεοῦ*. » *Ibid.*, col. 776, 777. Le mot *θεοτόκος* ne se trouve pas ici, mais on a l'équivalent.

A l'occasion des fêtes de Pâques, des moines étant venus à Alexandrie selon la coutume, Cyrille fut averti par eux que les écrits de Nestorius avaient pénétré jusque dans leurs solitudes, et y troublaient les esprits. Il s'empressa, par une longue lettre dogmatique, *Ad monachos Aegypti*, P. G., t. LXXVII, col. 9 sq., de les mettre en garde contre l'hérésie. « Des étrangers, me dit-on, pénètrent jusqu'à vous, cherchant à surprendre votre bonne foi et semant parmi vous la discorde. Ils osent mettre en doute que Marie soit vraiment *θεοτόκος*. Il eût été meilleur pour vous d'ignorer ces discussions subtiles qui dépassent la portée des intelligences ordinaires ; mais maintenant il faut empêcher le venin de l'erreur de produire ses pernicieux effets. » *Ibid.*, col. 12. Alors, au moyen de l'Écriture et de la tradition, il prouve l'unité du Verbe incarné et justifie le titre de *θεοτόκος*. « Faut-il appeler Marie *θεοτόκος* ? Sans aucun doute, puisqu'elle a conçu et enfanté le Dieu Verbe fait homme. Ce mot est traditionnel : tous les Pères orthodoxes d'Orient et d'Occident l'ont accepté ; s'il ne se lit pas dans l'Écriture ni dans le symbole de Nicée, on y trouve la doctrine correspondante, puisque l'Écriture et les Pères de Nicée affirment que celui-là qui est né de la sainte Vierge est Dieu par nature. » *Ibid.*, col. 16. Le terme *θεοτόκος* va se rencontrer désormais dans tous les ouvrages de Cyrille ; il est à ses yeux la meilleure marque et le plus sûr garant de l'orthodoxie ; il sera la tessère de la foi christologique, comme le *υποστάσις* l'avait été du dogme trinitaire.

Des exemplaires de cette *Lettre aux moines* furent portés à Constantinople, et beaucoup de personnes en tirèrent profit pour leur foi. Mais Nestorius, malgré le silence gardé sur son nom, s'en montra très offensé. Et Cyrille, prévenu par ses nonces, crut bon de lui en

écrire directement. Tout en cherchant à le calmer, il tâchait par de fraternels avertissements de le ramener dans le droit chemin. « Les fidèles, lui dit-il, l'évêque de Rome Célestin lui-même, sont fort scandalisés... Consentez, je vous en prie, à donner à Marie le titre de θεοτόκος. Ce n'est pas une doctrine nouvelle qu'on vous demande de professer, c'est la croyance de tous les Pères orthodoxes. » *P. G.*, t. LXXVII, col. 41. Nestorius répondit par quelques lignes dédaigneuses, et continua ses prédications et sa propagande. Pour discrediter son rival, il alla même jusqu'à payer des gens tarés pour répandre sur « l'Égyptien » toutes sortes de calomnies. Cyrille s'en plaint doucement au début de sa *Seconde lettre à Nestorius*. *P. G.*, t. LXXVII, col. 44 sq. Cette seconde lettre, qui sera bientôt approuvée à Éphèse, mérite, par son exposé clair et concis de la doctrine christologique, une attention toute spéciale. On y apprend ce que signifie « le Verbe s'est fait chair »; comment le Verbe éternel est né dans le temps; comment il est vrai de dire que Dieu a souffert, est mort, est ressuscité; pourquoi il est impie de partager en deux le Verbe incarné; comment enfin la Vierge Marie est véritablement θεοτόκος. La réponse de Nestorius fut plus longue, mais aussi acerbe et méprisante que la première; elle cherchait à justifier le dualisme par des textes scripturaux, que Cyrille était prié de méditer avec soin. *P. G.*, t. LXXVII, col. 49 sq.

Cyrille avait perdu tout espoir de gagner le novateur par ses conseils. Il voulut au moins arrêter les effets de sa propagande. C'est dans ce but qu'il écrivit au vieil Acace, évêque de Bérée; ce vénérable centenaire, à cause de son grand âge et de ses travaux, jouissait d'une grande autorité sur ses collègues. C'est dans ce but également qu'il s'adressa à l'empereur et lui envoya un long traité très précis *Sur la vraie foi*. *P. G.*, t. LXXVI, col. 1133-1200, pour le prémunir contre les subtilités de son patriarche. Il fit parvenir aussi dans le même temps à la cour deux autres traités semblables, le premier pour les *Princesses Vierges*, Arcadie et Marine, sœurs de Théodose. *P. G.*, t. LXXVI, col. 1201-1335, et le second pour les *Impératrices*, Pulchérie et Eudocie. *Ibid.*, col. 1335-1420.

Le pape Célestin I^{er} avait demandé dès le milieu de 429 au patriarche d'Alexandrie des renseignements sur la doctrine de Nestorius. Pendant près d'un an, Cyrille avait hésité à répondre, par désir sans doute de ne pas donner à l'affaire de trop grandes proportions. Il se décida enfin à rompre le silence au printemps de 430, d'autant que Nestorius s'était lui-même adressé à Rome. Le diacre Posidonius partit d'Alexandrie avec une lettre qui racontait toutes les péripéties de la lutte depuis les débuts. *P. G.*, t. LXXVII, col. 80 sq. Il était en même temps chargé de remettre au pape un *Communitorium* résumant en quelques lignes les points fondamentaux de l'hérésie nestorienne, et tous les écrits publiés par son maître pendant la controverse, c'est-à-dire les diverses lettres dont nous avons parlé : aux moines et à Nestorius, puis les *Scholies de incarnation Unigeniti*. *P. G.*, t. LXXV, col. 1369-1472, les trois traités *De recta fide*, et probablement aussi les cinq livres *Adversus Nestorium*. *P. G.*, t. LXXVI, col. 9-248.

Le messager alexandrin arriva vraisemblablement à Rome au commencement de l'été de 430. Au mois d'août suivant, Célestin réunit auprès de lui un synode d'évêques occidentaux pour examiner les pièces qui venaient de lui être remises et juger le cas de Nestorius. Sur ce concile romain, nous avons fort peu de documents; nous savons du moins que la doctrine de Cyrille y reçut pleine approbation et que les opinions de Nestorius y furent condamnées. *P. L.*, t. I, col. 461.

Quand Posidonius se remit en route, il emportait pour Cyrille une lettre du pape qui lui donnait commission de notifier à Nestorius les décisions prises à

Rome : Nestorius devait, sous peine d'excommunication et de déposition, se rétracter dans l'espace de dix jours après réception de la sentence. *Ibid.*, col. 463.

Au mois d'octobre, Cyrille appela les évêques d'Égypte en synode; à la suite de leurs délibérations, une *Lettre synodale* fut rédigée le 3 novembre, pour être remise à Nestorius en même temps que la sentence papale : c'était un exposé de toute la doctrine christologique; elle se terminait par douze *anathématismes* que Nestorius devait souscrire, pour prouver son orthodoxie. *Epist.*, xvii, *P. G.*, t. LXXVII, col. 105-121. Ce document, l'un des plus graves et le plus discuté de tous les écrits de Cyrille, sera examiné plus loin, col. 2492.

Cependant la convocation d'un concile général avait été décidée, et l'empereur avait expédié le 19 novembre à tous les métropolitains les lettres d'indiction; la ville d'Éphèse était désignée comme lieu de réunion et tous les évêques devaient y être pour la Pentecôte. Une lettre spéciale était adressée à Cyrille; c'était moins une invitation à venir siéger en juge de la foi, qu'une sommation de comparaître pour justifier sa conduite. Nestorius avait donc, semble-t-il, réussi à perdre son rival dans l'esprit de Théodose.

À la réception de cette lettre, Cyrille fut un peu inquiet de la tournure que prenaient les choses; il écrivit au pape pour savoir s'il y avait lieu de revenir sur les décisions prises contre Nestorius et qui lui avaient déjà été notifiées. Célestin, avec indulgence, répondit qu'il fallait attendre, accepter le concile et essayer d'amender le coupable; s'il refusait de se soumettre, les anciennes résolutions seraient reprises, et il ne devrait alors imputer sa perte qu'à lui seul. *P. L.*, t. I, col. 501 sq. Le pape désigna trois légats pour le représenter à Éphèse.

Aussitôt après les fêtes de Pâques, Cyrille se mit en route, afin d'arriver à destination avant la Pentecôte. Il était à Éphèse dans les premiers jours de juin. Nestorius l'y avait déjà devancé. À la date du 7 juin, fixée pour l'ouverture du concile, on n'avait encore aucune nouvelle du patriarche Jean d'Antioche et de ses suffragants. Les évêques attendirent une quinzaine de jours; à la fin, voyant que les retardataires n'arrivaient pas, on décida de commencer les séances : une lettre de Jean d'Antioche semblait d'ailleurs autoriser les Pères du concile à délibérer sans lui. Cf. *P. G.*, t. LXXVI, col. 472. La première réunion eut lieu le 22 juin, sous la présidence de « Cyrille, évêque d'Alexandrie et représentant de Célestin, évêque de Rome ». Mansi, t. iv, col. 1124. On y lut les lettres de saint Célestin et celles de saint Cyrille à Nestorius; on compara les écrits du novateur avec des extraits empruntés aux Pères orthodoxes; puis, en son absence, puisqu'il avait, au mépris des sommations canoniques, refusé de comparaître, on prononça contre lui une sentence de déposition et d'excommunication. Mansi, t. iv, col. 1214. Les textes patristiques, présentés et lus par le diacre Pierre d'Alexandrie, avaient sans doute été recueillis par Cyrille, puisque tous se rencontrent dans ses autres ouvrages. Comparer Mansi, t. iv, col. 1184 sq., avec *P. G.*, t. LXXVI, col. 324 sq., 341 sq., 381 sq. Les Orientaux arrivèrent quatre ou cinq jours après (26 ou 27 juin); en apprenant ce qui venait de se passer, ils refusèrent de se joindre aux autres évêques et se formèrent en conciliabule sous la protection des agents impériaux : ils reprochaient à Cyrille et à ses partisans d'avoir condamné Nestorius avec trop de précipitation et d'avoir, en approuvant les *anathématismes*, proclamé une doctrine apollinariste. Mansi, t. iv, col. 1372 sq. Ils lancèrent l'excommunication contre tous les membres du concile et prononcèrent la déposition de Cyrille et de son ami Memnon d'Éphèse. Par leurs faux rapports et par leurs intrigues auprès de l'empereur, ils réussirent même, au commencement du mois d'août, à

faire emprisonner ces deux évêques. A partir de ce moment, le concile cessa d'avoir ses réunions; malgré les persécutions de ses adversaires, il en avait tenu sept. Cyrille resta étroitement gardé pendant près de trois mois, jusqu'au milieu d'octobre. Il profita de ces loisirs forcés, pour composer une *Explication des anathématismes*. *P. G.*, t. LXXVI, col. 293-312. C'était la troisième fois qu'il justifiait cet écrit; il l'avait défendu déjà contre André de Samosate et les Orientaux, *ibid.*, col. 315-388, et contre Théodoret de Cyr. *Ibid.*, col. 389-452. Enfin l'empereur résolut d'appeler auprès de lui, à Chalcedoine, une députation des deux partis; et les orthodoxes parvinrent à lui faire voir de quel côté était le bon droit. La déposition de Nestorius fut officiellement reconnue; on lui donna pour successeur un prêtre de Constantinople, nommé Maximien; et la dissolution du concile fut prononcée. Cyrille fut mis en liberté et put rentrer vers la fin d'octobre à Alexandrie. C'est de là qu'il répondit aux lettres de communion du nouveau patriarche de Constantinople, *P. G.*, t. LXXVII, col. 148 sq., et qu'il envoya à Théodose un *Mémoire justificatif* pour expliquer sa conduite avant et pendant le concile. *P. G.*, t. LXXVI, col. 453-488.

4^e *Le différend avec les Orientaux et les dernières années de Cyrille*, 431-444. — Les Orientaux avaient eux aussi repris le chemin de leur pays; mais ils restaient opposés à toute entente avec Cyrille; dans deux conciliabulas, tenus l'un à Tarse, l'autre à Antioche, ils décidèrent de ne communiquer avec lui qu'après la condamnation de ses *anathématismes*. Cependant l'empereur, voyant les dommages causés à la foi des fidèles par ces divisions des évêques, fit savoir aux deux partis qu'il voulait sans retard la réconciliation. Les Orientaux, par crainte de la disgrâce impériale, consentirent à envoyer à Cyrille des propositions de paix. « Le symbole de Nicée, écrivaient-ils, contient toute la doctrine évangélique et apostolique et n'a besoin d'aucune addition. La lettre d'Athanase à Épictète en donne une explication claire et complète. Tout ce qui a été récemment ajouté en fait de lettres ou de chapitres, doit être retranché comme superflu... » Si le patriarche d'Alexandrie acceptait ces conditions, toute cause de mésintelligence disparaissait. Mansi, t. v, col. 829; *P. G.*, t. LXXVI, col. 157 sq., 161 sq. Mais Cyrille ne pouvait accepter : au lieu d'approuver nettement, comme il eût fallu, la déposition de Nestorius, on osait réclamer l'abandon des *anathématismes* ! Il répondit qu'il était prêt à pardonner toutes les injures dont il avait été l'objet à Ephèse, qu'il repoussait de toute l'énergie de son âme l'arianisme et l'apollinarisme, qu'il reconnaissait la valeur du symbole de Nicée et de la lettre à Épictète; mais il ne pouvait pas sacrifier ses *anathématismes*, car ce serait sacrifier la doctrine orthodoxe, condamner le concile d'Ephèse et justifier Nestorius. Que les Orientaux acceptent la déposition de l'hérétique, et toute la dispute sera terminée; les Églises pourront retrouver la paix dans le Christ. *P. G.*, t. LXXVII, col. 157 sq.

A ce moment, la division se mit dans le camp des Orientaux. Les uns, comme Alexandre d'Héracopolis, Maxime d'Anazarbe, Helladius de Tarse, se déclarèrent obstinément opposés à toute relation avec « l'Égyptien » jusqu'à ce qu'il eût condamné tout ce qu'il avait fait et écrit contre Nestorius. D'autres, avec André de Samosate et Théodoret de Cyr, commençaient à regarder la doctrine de Cyrille comme orthodoxe (ils semblaient croire qu'il avait rétracté ses *anathématismes*); mais ils refusaient de souscrire à la déposition de Nestorius. Enfin la majorité, à la suite de Jean d'Antioche et d'Acace de Bérée, formait le parti de la paix immédiate. Ceux-ci, pour arriver plus vite à une entente, envoyèrent à Alexandrie un des leurs, l'évêque Paul d'Émèse; il devait remettre à Cyrille en leur nom une profession de foi qui prouverait leur orthodoxie. Abstraction faite

du début et de la phrase finale, cette profession de foi n'était autre que le symbole présenté l'année précédente à l'empereur par les députés orientaux à Chalcedoine. *P. G.*, t. LXXXIV, col. 609. Malgré certaines incorrections de terminologie, *P. G.*, t. LXXVII, col. 197, 225, ce symbole parut acceptable à Cyrille, *ibid.*, col. 172, 176; et la réconciliation allait être faite, lorsque Paul présenta une lettre de Jean d'Antioche qui remit tout en question. On y remerciait Cyrille d'avoir bien voulu par ses explications améliorer les *anathématismes*; on prenait acte de la promesse faite par lui de les éclaircir encore davantage; on était heureux surtout qu'il se fût contenté du symbole de Nicée et de la lettre d'Athanase à Épictète. Il n'y avait pas un mot sur la condamnation de Nestorius. Or c'était la première condition exigée par Cyrille. Paul d'Émèse s'offrit à l'accepter et à la signer au nom de tous les Orientaux. Mais par prudence, le patriarche d'Alexandrie répondit qu'il lui fallait la signature de Jean d'Antioche lui-même. En attendant, Paul rédigea pour son propre compte un acte par lequel il reconnaissait Maximien comme évêque de Constantinople à la place de l'hérétique déposé; et il fut admis aussitôt à la communion (décembre 432). Puis il repartit pour Antioche avec le document, préparé à l'avance par Cyrille, que le patriarche Jean devait signer. Quelques mois plus tard (433), il était de nouveau à Alexandrie; cette fois la réponse de Jean était satisfaisante : à part quelques modifications insignifiantes, dont il s'excusait humblement, il souscrivait au formulaire de Cyrille. *P. G.*, t. LXXVII, col. 165 sq., 173; cf. *P. G.*, t. LXXXIV, col. 826. La paix était rendue à l'Église : le schisme ne comptait plus qu'une petite minorité, Cyrille laisse éclater son allégresse dans sa réponse au patriarche d'Antioche : Εὐφρανέσθωσαν οἱ οὐρανοὶ καὶ ἀγαλλιᾶσθω ἡ γῆ (la lettre de Jean d'Antioche, *P. G.*, t. LXXVII, col. 172 sq., et la réponse de Cyrille, col. 176 sq., contiennent le *symbole d'union* dont il a été question tout à l'heure; nous l'étudierons, col. 251 sq., au point de vue de la doctrine). Et il s'empresse d'annoncer la bonne nouvelle au pape Sixte III, *P. G.*, t. LXXVII, col. 278 sq., à Maximien de Constantinople, col. 254 sq., à Rufus de Thessalonique, col. 222 sq., à Donatus de Nicopolis, col. 250 sq.

Cependant les préoccupations de Cyrille n'étaient pas encore à leur terme. Ceux des Orientaux restés insoumis n'étaient pas bien nombreux, mais ils étaient très remuants et ils continuaient à accuser d'apollinarisme les *anathématismes*. Les plus avancés du parti alexandrin, persuadés que leur patriarche, en acceptant le *symbole d'union*, avait fait des concessions défendues, l'accusaient d'avoir trahi la foi orthodoxe. Cf. S. Isidore de Péluse, *Epist.*, l. I, epist. CCCXIV, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 369. Sa correspondance, pendant les années qui vont suivre, n'a plus qu'un but; c'est de justifier la paix et de montrer l'orthodoxie du *symbole d'union*. Telles sont les lettres à Acace de Mélitène, *P. G.*, t. LXXVII, col. 182, 202, à Succensus de Diocésarée, col. 227, à Valérien d'Iconium, col. 255, au prêtre Eusèbe, col. 287; elles sont, on le comprend, de toute première importance au point de vue dogmatique. A tous ces correspondants, il répète qu'il n'a rien sacrifié de ses *anathématismes*, que les Orientaux, malgré certaines expressions moins correctes, sont parfaitement orthodoxes et qu'ils ont souscrit à la déposition de Nestorius. C'est pendant cette période que, pour se défendre de favoriser le dualisme antiochien et pour mieux affirmer sa doctrine de l'union physique du Verbe avec l'humanité, il emploie et explique à plusieurs reprises la formule célèbre μία φύσις τοῦ Θεοῦ Ἀλόγου σεσαρκωμένη.

De leur côté l'empereur et Jean d'Antioche travaillaient à la soumission des récalcitrants. Théodose avait recours aux mesures de rigueur : il fallait choisir entre

la paix ou l'exil, et personne ne pouvait plus parler des écrits de Nestorius qui étaient condamnés au feu. Cf. Code théodosien, XVI, v, 66, édit. Haenel, p. 1572. Par crainte, un certain nombre firent semblant de céder, tout en gardant au fond du cœur leurs sentiments hétérodoxes. L'excessive condescendance de Jean d'Antioche était de nature, il faut le dire, à augmenter le nombre de ces soumissions apparentes. Par un désir exagéré de voir le schisme cesser à tout prix, il se contentait de professions de foi très imprécises et de promesses vagues. Cyrille dut s'en plaindre et lui rappeler que, « si la paix est désirable, elle ne doit pourtant pas se faire au détriment de l'orthodoxie : tous doivent condamner Nestorius et ses impiétés. » *P. G.*, t. LXXVII, col. 325, 327.

Les Orientaux finirent en effet par abandonner Nestorius et ses écrits, en apparence du moins ; c'est qu'ils avaient trouvé un moyen moins dangereux de propager les mêmes doctrines. On se mit à traduire et à répandre partout et jusque dans les provinces voisines les livres de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste. Cyrille en fut informé pendant un voyage à Jérusalem. *Epist.*, LXX, *P. G.*, t. LXXVII, col. 341. Ses amis lui demandaient de faire officiellement condamner les écrits de Diodore et de Théodore, comme on l'avait fait pour ceux de Nestorius. Avec beaucoup de calme, le patriarche d'Alexandrie sut modérer la fougue excessive des siens : il n'y avait pas lieu de condamner des évêques qui étaient morts dans l'Église. Cependant il ne se dissimulait pas les erreurs et les dangers de leurs écrits ; et il s'indigne que Jean d'Antioche ait songé à comparer ces hommes à des Pères comme Athanase, Basile, Grégoire et Théophile. *P. G.*, t. LXXVII, col. 332, 336. Il approuve donc le *Tome* de Proclus aux Arméniens, cf. *P. G.*, t. LXV, col. 856 sq., et il écrit lui-même contre Diodore et Théodore des traités dont malheureusement nous n'avons que quelques extraits.

Jean d'Antioche était mort en 441 ; Domnus, qui lui succéda, semble avoir entretenu avec son collègue d'Alexandrie les meilleures relations. Cf. *P. G.*, t. LXXVII, col. 359. Cyrille mourut lui-même en 444.

Acta sanctorum, au 28 janvier, t. II, p. 843-854 ; reproduit dans *P. G.*, t. LXVIII, col. 9-40 ; Amédée Thierry, *Nestorius et Eutychès*, 1879, p. 1-178 ; A. Largent, *Saint Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Éphèse*, dans les *Études d'histoire ecclésiastique*, Paris, 1892, extrait de la *Revue des questions historiques*, juillet 1872, t. XII, p. 5-70 ; Schäfer, *Cyril of Alexandria and the murder of Hypatia*, dans *The catholic university Bulletin*, Washington, 1902, t. VIII, p. 441-453.

II. ÉCRITS. — L'activité littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie fut considérable : ce qui nous reste de ses ouvrages remplit dix volumes de la collection de Migne. Cette édition (1859) qui reproduit celle du chanoine Aubert (1638) avec quelques additions empruntées au cardinal Mai, est la seule édition complète que nous ayons. Malgré ses défauts, c'est donc à elle que, jusqu'à nouvel ordre, il faudra recourir. Je prendrai soin cependant d'indiquer les références au travail scientifique de P. E. Pusey pour les écrits qu'il a réédités.

Les œuvres de Cyrille sont : 1° des œuvres exégétiques ; 2° des traités dogmatiques et apologetiques ; 3° des homélies ; 4° des lettres ; 5° nous ajouterons quelques mots sur les ouvrages douteux ou apocryphes.

I. ŒUVRES EXÉGÉTIQUES. — 1° Le *Ἐπεὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως*, ou *De adoratione in spiritu et veritate*, *P. G.*, t. LXVIII, col. 133-1125, est signalé par Cyrille lui-même, *P. G.*, t. LXIX, col. 16 ; t. LXXVII, col. 224, et par André de Samosate, cf. Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 293 ; sans parler des attestations plus récentes. Photius, *Bibliotheca*, cod. 49, 229, *P. G.*, t. CIII, col. 850, 997. Il parut pour la première fois en latin dans l'édition de Bâle

en 1528, et en grec en 1638 dans l'édition Aubert. C'est un dialogue entre Cyrille et son ami Palladius. Le but du traité, indiqué dès les premières lignes, col. 133, 136, est de chercher « ce qu'a voulu dire Notre-Seigneur par cette parole : *Je ne suis pas venu détruire la loi et les prophètes, mais les perfectionner*, et ce qu'il faut entendre par l'adoration en esprit et en vérité dont il entretint la Samaritaine. » Les deux textes évangéliques, explique Cyrille, se complètent et s'éclairent mutuellement : la loi et les prophètes ne sont pas abolis, mais perfectionnés, précisément parce que les rites pratiqués matériellement par les Juifs se continuent dans l'adoration spirituelle rendue à Dieu par les chrétiens ; les observances judaïques étaient l'ombre et la figure du culte nouveau. L'ouvrage se divise en 17 livres. Cyrille lui-même, selon une habitude fréquente chez lui, cf. *In Joa.*, *præf.*, *P. G.*, t. LXXIII, col. 160 ; Pusey, t. I, p. 7, nous donne en tête la table des matières : I. I, du péché et de la pénitence ; comment l'esclavage du vice et la conversion à une vie meilleure sont figurés dans l'Ancien Testament, col. 133-209 ; I. II et III, la justification ne pouvait être opérée que par les mérites de Jésus-Christ ; la loi ne faisait que la préparer et la figurer, col. 212-301 ; I. IV et V, générosité que les chrétiens rachetés et justifiés par Dieu, doivent montrer à son service, col. 301-408 ; I. VI, amour de Dieu ; la loi ancienne commandait d'aimer Dieu seul ; à plus forte raison, la loi nouvelle qui est une loi d'amour, col. 408-477 ; I. VII et VIII, charité fraternelle et dévouement au prochain, col. 480-588 ; I. IX et X, le tabernacle de l'ancienne loi était le type de l'Église, col. 588-725 ; I. XI-XIII, le sacerdoce légal était la figure du sacerdoce chrétien, col. 725-885 ; I. XIV et XV, la pureté ; les adorateurs du Christ doivent être purs et exempts de toute tache pour se présenter devant Dieu, col. 885-1009 ; I. XVI, des offrandes spirituelles ; c'est nous-mêmes que nous devons offrir par la mort au péché, col. 1009-1061 ; I. XVII, les fêtes solennelles sont un avant-goût des réjouissances célestes, col. 1061-1125.

2° Les *Γλαφυρά* ou *Glaphyres*, *P. G.*, t. LXIX, col. 9-679. — Cyrille en parle dans une lettre à Rufus de Thessalonique. *P. G.*, t. LXXVII, col. 224. Ils furent publiés pour la première fois en latin dans l'édition de Paris 1605 (traduction du jésuite Schott) ; puis en 1618 en grec et en latin à Anvers. Le but de cet écrit, d'après le prologue, col. 13, est de prouver que « dans tous les livres de Moïse le mystère du Christ se trouve figuré ». C'est un complément de l'ouvrage précédent : on ne revient pas sur ce qui a été dit ; on ne prend d'ailleurs dans l'œuvre mosaïque que les passages d'où la thèse ressort plus directement. C'est là ce qu'indique le titre *Γλαφυρά* (explication de *passages choisis*) : *Ἀρχόμεθα τοίνυν τῶν ἐπὶ τῇ Γενέσει γλαφυρωτέρων* οὕτω τε λοιπὸν ἐφεξῆς τὰ πέντε Μωσέως δρασμόντες βιβλία, περιεργασόμεθα πρὸς αὐτοῖς καὶ τὰ ἐκ τῆς ἐτέρας γραφῆς τῶν προκειμένων χρησίμα σκοπῶ, lisons-nous dans la préface. *P. G.*, t. LXIX, col. 16. Les sept premiers livres, qui s'occupent de la Genèse, col. 13-385, expliquent comment tous les patriarches, Adam, Abel, Noé et ses fils, Abraham et Melchisédech, Isaac, Jacob et ses fils, sont des types de Notre-Seigneur. Dans les trois livres consacrés à l'Exode, col. 385-537, l'histoire de Moïse (buisson ardent, agneau pascal, manne, etc.), est interprétée comme figure des mystères du Christ. Les prescriptions du Lévitique, col. 540-589, figurent la passion du Christ et notre sanctification. Les Nombres, col. 589-641, nous offrent comme figures du Christ les éclaireurs envoyés pour explorer la terre promise, la vache rousse immolée hors du camp, le serpent d'airain. Enfin le Deutéronome, col. 644-677, fournit, lui aussi, ses sujets typiques : la génisse que l'on tue dans la vallée ; la femme captive, à qui le vainqueur

fait couper la chevelure et les ongles; les pierres enduites de chaux; l'élection de Josué. Voir la table des matières, *P. G.*, t. LXXIX, col. 9-12.

3^o *Les commentaires proprement dits sur l'Ancien et le Nouveau Testament.* — Ces commentaires se distinguent nettement des ouvrages précédents par leur but et leur caractère général. Ils montrent encore comment la loi ancienne préparait et figurait la loi nouvelle; mais ils visent avant tout à faire comprendre le texte sacré. L'allégorie subsiste, mais rejetée au second plan, après l'explication littérale.

1. *Commentaire sur Isaïe.* Ἐξηγήσεις ὑπομνηματικῆς εἰς τὸν προφητὴν Ἰσαΐαν. *P. G.*, t. LXX, col. 10-1449. — Cet ouvrage fut traduit en latin par Laurent Humfred et publié en 1566 à Bâle; la première édition grecque est celle d'Aubert. C'est à tort et sans raisons sérieuses que C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis*, t. I, col. 1023, refuse d'y voir une œuvre de Cyrille. Il comprend cinq livres, subdivisés chacun en sections ou discours. Le l. I, qui a 6 sections, commente Is., I, 1-x, 32, *P. G.*, t. LXX, col. 13-304; le l. II, avec 5 sections, est l'explication d'Is., x, 33-xxiv, 23, col. 304-556; le l. III, avec 5 sections aussi, commente Is., xxv, 1-xxlii, 9, col. 556-857; le l. IV, avec 5 sections encore, après une courte préface, explique Is., xlii, 10-lt, 23, col. 857-1141; enfin le l. V, qui a 6 sections, explique les 15 derniers chapitres, lxx-lvii, col. 1144-1449. Les passages qui méritent une spéciale attention semblent être les suivants : *P. G.*, t. LXX, col. 65 sq., sur le c. II d'Isaïe : Église et conversion des peuples; col. 192 sq., et surtout 204, sur le c. VII : la Vierge qui enfante; col. 556 sq., sur c. xxv : faveurs dont Dieu comble les siens; col. 797 sq., sur c. xli-xlii : grandeur et puissance du Très-Haut; confiance qu'il faut avoir en lui; col. 1168 sq., sur c. llii : les souffrances du serviteur de Dieu, qui est notre Sauveur Jésus-Christ.

2. *Commentaires sur les douze petits prophètes.* *P. G.*, t. LXXI; t. LXXII, col. 9-364. — La première édition (latin et grec) fut publiée par le jésuite Pontanus à Ingolstadt en 1607. Après Aubert et Migne, Pusey en a donné une nouvelle édition à Oxford en 1868, 2 in-8^o. Ici, comme dans l'explication d'Isaïe, les versets sont pris et interprétés les uns à la suite des autres. Les commentaires sur Abdias, Jonas, Nahum et Aggée n'ont d'autres points de repère que les chapitres et versets du texte sacré; les autres sont de plus, dans l'édition Pusey, divisés en tomes : Osée, 7; Joël, 2; Amos, 4; Michée, 3; Habacuc, 2; Sophonie, 2; Zacharie, 6; Malachie, 2. Oudin, *loc. cit.*, col. 1024, refuse encore à Cyrille la paternité de ces commentaires; mais sans plus de fondements que pour le commentaire sur Isaïe.

3. *Commentaire sur saint Jean.* Ἐρμηνεία ἢ ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον. *P. G.*, t. LXXIII; t. LXXIV, col. 9-756. — Ce commentaire parut pour la première fois en 1508 à Paris dans une traduction latine de Georges de Trébizonde; les l. V-VIII manquaient. Mais en 1524, Jodoche Clichtove, dans une nouvelle édition, combla cette lacune au moyen d'emprunts à saint Jean Chrysostome et à saint Augustin. Et malheureusement ce travail de Clichtove a été parfois cité comme œuvre de Cyrille! En 1638, Aubert supprima ces additions fantaisistes et publia le véritable texte des l. V et VI avec des fragments des l. VII et VIII. Migne, ici comme pour le reste, a reproduit Aubert. En 1872, Pusey a réédité le commentaire sur saint Jean en 3 in-8^o; il n'a, lui non plus, pour les l. VII et VIII, que des fragments; mais il a pris soin de rejeter tout ce qui dans Migne avait été accepté à tort comme faisant partie du commentaire sur saint Jean. Des notes au bas des pages indiquent, la plupart du temps, la provenance des textes supprimés; beaucoup sont empruntés au *Thesaurus*. Un certain nombre de fragments nouveaux ont été ajoutés, soit en grec, soit en syriaque.

Ce n'est pas le lieu d'entrer dans le détail des modifications, mais une remarque s'impose, c'est qu'on ne peut pour ces fragments se référer à Migne qu'avec une extrême précaution.

Le commentaire sur saint Jean comprend douze livres. Son but est de donner une explication dogmatique de l'Évangile pour réfuter les fausses doctrines des hérétiques (Arius, Eunomius, Aëtius, et leurs partisans). Voir préface, *P. G.*, t. LXXIII, col. 16; Pusey, t. I, p. 7. Le l. I, *P. G.*, t. LXXIII, col. 17-188; Pusey, t. I, p. 9-165, explique le prologue de saint Jean, I, 1-28, et démontre que le Fils est éternel, consubstantiel au Père, Dieu par nature, créateur, avec le Père, seul Fils par nature. Le l. II, *P. G.*, *ibid.*, col. 189-397; Pusey, t. I, p. 167-362, à propos de Joa., I, 29-v, 34, enseigne que le Fils n'est en rien inférieur au Père, qu'il ne reçoit pas le Saint-Esprit par simple participation, qu'il n'est pas au nombre des créatures, mais qu'il est Dieu de Dieu, image parfaite du Père. Le l. III, *P. G.*, *ibid.*, col. 400-528; Pusey, t. I, p. 363-481, qui interprète Joa., v, 35-vi, 37, est plus allégorique que les précédents. Après avoir indiqué comment le Christ est une lumière ardente et brillante, comment le Fils est l'image du Père et le « caractère de sa substance », il expose que la venue du Sauveur a été prédite au Deutéronome, que les différentes sorties du Seigneur hors de Jérusalem figurent l'abandon d'Israël et le transfert de la grâce aux nations; enfin que la manne est le type des bienfaits de la rédemption. Le l. IV, *P. G.*, *ibid.*, col. 528-704; Pusey, t. I, p. 483-644, sur Joa., vi, 38-vii, 24, revient sur cette idée que le Fils n'est pas inférieur au Père; puis il explique que le corps du Christ est vivifiant, parce que le Fils est vie par nature et pas seulement par participation : admirables développements sur l'eucharistie, pain de vie. Et de nouveau ce sont des allégories : le tabernacle de l'ancienne loi, figure du Christ; la fête des tabernacles, figure de la résurrection et du triomphe final, etc. Le l. V, *P. G.*, *ibid.*, col. 704-892; Pusey, t. I, p. 645; t. II, p. 90, sur Joa., vii, 25-viii, 43, traite de la liberté humaine, de l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes; le Christ est mort librement pour nous sauver; il est Fils par nature, la Sagesse du Père et son égal. Le l. VI, *P. G.*, *ibid.*, col. 892-1056; Pusey, t. II, p. 91-241, sur Joa., viii, 44-x, 17, après avoir expliqué pourquoi Notre-Seigneur dit que les Juifs sont fils du diable et méconnaissent Abraham et le Dieu d'Israël, s'arrête sur Joa., ix, 2, 3, pour montrer que les maladies du corps ne sont pas les conséquences des péchés passés et que personne, aux yeux de Dieu, n'est responsable que de ses propres fautes. Les l. VII et VIII contenaient le commentaire de Joa., x, 18-xii, 48. Les fragments se trouvent dans *P. G.*, t. LXXIV, col. 9-104, et dans Pusey, t. II, p. 243-299 (l. VII, Joa., x, 18-xii, 2) et p. 301-334 (l. VIII, Joa., xii, 3-48). Le l. IX, *P. G.*, *ibid.*, col. 104-288; Pusey, t. II, p. 335-488, sur Joa., xii, 49-xiv, 20, commente le lavement des pieds, la trahison de Judas, le discours de Notre-Seigneur à la dernière cène, et enseigne que, par suite de l'identité de nature, le Fils est dans le Père. Le l. X, *P. G.*, *ibid.*, col. 281-444; Pusey, t. II, p. 489-629, sur Joa., xiv, 21-xvi, 13, revient encore une fois sur l'égalité du Fils avec le Père; le Fils n'est pas d'une autre nature que le Père, il lui est consubstantiel; il insiste en même temps sur l'importance, pour les disciples du Christ, de l'observation des commandements, et en particulier sur la grandeur du précepte de la charité fraternelle. Le l. XI, *P. G.*, *ibid.*, col. 445-608; Pusey, t. II, p. 631-737; t. III, p. 1-40, sur Joa., xvi, 14-xviii, 23, est une démonstration de la divinité du Saint-Esprit : il est consubstantiel au Père et au Fils; il est dans le Père et dans le Fils; la gloire que le Fils est dit recevoir du Saint-Esprit n'est pas différente de sa propre gloire : même en tant que Verbe incarné, il ne fait

qu'un avec l'Esprit sanctificateur. Le I. XII, *P. G.*, *ibid.*, col. 608-756; Pusey, t. III, p. 41-171, sur Joa., XVIII, 24-xxi, 25, commence par un exposé de la passion de notre Sauveur, et quand il arrive à la résurrection, il attire encore une fois l'attention sur la divinité du Fils : « Le Fils est Dieu par nature, bien qu'à cause de nous, il nomme le Père son Dieu. »

A quelle date convient-il de placer la composition de ce commentaire sur saint Jean, après l'ouverture de la controverse nestorienne ou avant, c'est-à-dire après ou avant 428? Suivant l'opinion courante, ce serait après 428 : ainsi pensent Bardenhewer, *Patrologie*, p. 339; Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 310; A. Ehrhard, *Theol. Quartalschrift*, 1888, p. 204, note 1. On appuie cette façon de voir sur deux raisons principales : a) L'interprétation allégorique, qui caractérise les œuvres de la première période, a fait place aux explications littérales; b) les allusions au nestorianisme sont ici très évidentes. Malgré l'autorité de ceux qui les proposent, ces raisons ne me paraissent pas convaincantes. a) D'abord, si l'allégorie est moins fréquente que dans le *De adoratione* ou les *Glaphyres*, il n'y a rien là qui puisse surprendre : le but même de l'auteur et la nature du sujet le veulent ainsi. Il faudrait d'ailleurs se bien garder de croire que l'allégorie fait complètement défaut dans notre commentaire : on peut voir, par exemple, le I. III et la fin du I. IV. b) Ensuite les allusions au nestorianisme ne sont pas plus évidentes que dans l'Homélie VIII, qui est de 420. Ce qui au contraire me semble décisif en faveur d'une date antérieure à 428, c'est la terminologie christologique, dont l'imperfection ne s'expliquerait pas après les débuts de la controverse. Et de fait, si on veut bien y prêter un peu d'attention, on s'apercevra sans peine qu'ici, comme dans le *Thesaurus* et le *De Trinitate*, voir plus loin, col. 2488-2489, les vrais adversaires sont les ariens de toutes nuances; la doctrine spécialement développée et défendue est le dogme trinitaire. Voir J. Mahé, *La date du commentaire de saint Cyrille sur saint Jean*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, février 1907, p. 41-45.

4. *Fragments de commentaires perdus*. — Quelques-uns sont très courts, comme ceux sur les *Livres des Rois*, *P. G.*, t. LXIX, col. 680-697; sur les *Livres sapientiaux*, *ibid.*, col. 1277-1293; sur *Jérémie*, *Baruch* et *Daniel*, t. LXX, col. 1451-1461, et ne peuvent être utilisés qu'avec la plus extrême réserve. D'autres sont plus considérables : sur les *Psaumes*, *P. G.*, t. LXIX, col. 699-1294; sur *Saint Matthieu*, *P. G.*, t. LXXII, col. 365-471; sur les *Épîtres de S. Paul*, aux *Romains*, *P. G.*, t. LXXIV, col. 773-856; Pusey, t. III (à la suite du commentaire sur saint Jean), p. 173-248; aux *Corinthiens*, *P. G.*, *ibid.*, col. 856-952; Pusey, t. III, p. 249-361; aux *Hébreux*, *P. G.*, *ibid.*, col. 953-1005; Pusey, t. III, p. 362-440 (qui ajoute plusieurs fragments syriaques). Les fragments grecs sur *saint Luc*, publiés par Migne, *P. G.*, t. LXXII, col. 475-950, doivent être contrôlés sur les éditions syriaques de R. Payne Smith, Oxford, 1858-1859, et de W. Wright, Londres, 1874. Pusey, t. III, p. 441-451, a montré que presque tous les fragments cités dans *P. G.*, t. LXXIV, col. 757-773 et 1008-1024, comme fragments de *Commentaires sur les Actes des apôtres* et sur les *Épîtres catholiques*, appartiennent en réalité à d'autres œuvres déjà connues de Cyrille.

Cyrille qui a commenté les Évangiles de saint Matthieu, de saint Luc, de saint Jean, a-t-il négligé celui de saint Marc? Ou bien faut-il admettre que la *Catena in Evangelium S. Marci*, publiée par Cramer, *Catenæ Græcorum Patrum*, t. I, p. 259-447, soit son œuvre? Les manuscrits l'attribuent tantôt au prêtre Victor d'Antioche, tantôt à saint Cyrille. Cramer, dans sa préface, incline pour Cyrille; mais il ne semble pas avoir

été suivi par les critiques plus récents. Quoi qu'il en soit, cette chaîne renferme des passages publiés déjà comme œuvres authentiques de Cyrille. Comparer Cramer, p. 286, lig. 16 sq., avec *P. G.*, t. LXXII, col. 392; Cramer, p. 423, lig. 8 sq., avec *P. G.*, *ibid.*, col. 909.

II. *ŒUVRES DOGMATIQUES ET APOLOGÉTIQUES*. — Nous distinguerons celles qui ont précédé et celles qui ont suivi l'ouverture de la lutte contre Nestorius.

1^o *Avant la controverse nestorienne, ou avant 428*. — Ce sont des écrits sur la Trinité, contre l'arianisme et ses partisans de toutes nuances : le *Thesaurus*, et le *De consubstantiali Trinitate*.

1. Le *Thesaurus*. Ἡ βιβλος τῶν θησαυρῶν περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίους Τριάδος. *P. G.*, t. LXXV, col. 9-654. — Cyrille fait allusion à cet ouvrage dans son *Commentaire sur saint Jean*, *P. G.*, t. LXXIII, col. 93; Pusey, t. I, p. 81, et dans la préface du *De Trinitate*, *P. G.*, t. LXXV, col. 657. Photius en faisait un très grand cas. *Bibliotheca*, cod. 136, *P. G.*, t. CIII, col. 416. La première édition latine, traduction de Georges de Trébizonde, parut en 1513 à Paris; le texte grec ne fut pas publié avant Aubert (1638). D'après la préface, ce traité a été écrit à la demande d'un ami, du nom de Némésius, et lui est dédié. C'est un recueil, un *trésor*, d'assertions généralement assez brèves sur les points du dogme trinitaire attaqués par les hérétiques. Sous une forme sévèrement didactique et sobre, nous trouvons, dans cette série d'affirmations, l'exposé des croyances traditionnelles et la réponse aux objections ariennes. Cyrille ne me semble pas y avoir mis rien de personnel et de nouveau; il dépend des Cappadociens, d'Épiphane, d'Athanase surtout; son mérite est d'avoir réuni ce qui était épars chez ses prédécesseurs et de l'avoir souvent présenté d'une façon plus vive et plus convaincante. Il a divisé son œuvre en 35 chapitres ou λόγοι (voir la table des matières, *P. G.*, t. LXXV, col. 13-21) : trois (I-III) sur les termes ἀγέννητος et γεννητός, col. 9-36; un (IV) sur le fameux ἦν ποτε ὅτε εὐχ ἦν, col. 36-57; trois (V-VII) sur la génération éternelle et naturelle du Verbe, col. 57-101; sept (VIII-XIV) sur ὁμοούσιος, pour démontrer la consubstantialité parfaite du Fils et du Père, col. 101-245; quatre (XV-XVIII) sont employés à démontrer que le Fils n'est pas une créature, col. 245-313; quatorze (XIX-XXXII) à démontrer que le Fils n'est inférieur en rien à son Père, qu'il est Dieu par nature, col. 313-565. Deux chapitres (XXXIII-XXXIV) sont spécialement consacrés au Saint-Esprit, et prouvent qu'il est Dieu et de même nature que le Fils, col. 565-617. Le dernier chapitre (XXXV) est un recueil de textes scripturaux sur la génération éternelle du Fils, col. 617-656. D'ailleurs, comme le remarquait Photius, cod. 136, l'argument scripturaire joue un très grand rôle dans tout le traité. Dans son *Opusculum contra errores Græcorum*, saint Thomas d'Aquin reproduit, d'après l'ouvrage anonyme *Libellus de processione Spiritus Sancti*, un certain nombre de citations en faveur de la primauté romaine, et les donne comme empruntées au *Thesaurus*. Mais ces textes ne se trouvent pas chez Cyrille, et il est évident à première vue qu'ils ne peuvent être de lui. Cf. Reusch, *Die Fälschungen in dem Traktat des Thomas von Aquin gegen die Griechen*, dans *Abhandlungen der kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften zu München*, 1889.

2. Le *De consubstantiali Trinitate*. Περί ἁγίας τε καὶ ὁμοουσίους Τριάδος. *P. G.*, t. LXXV, col. 658-1124. — Ce livre, comme le précédent, est adressé à Némésius; il traite d'ailleurs exactement le même sujet; mais cette fois, sous forme de dialogue et d'une façon moins scolastique. On le cite souvent sous ce titre : *De Trinitate ad Hermiam*, parce que l'interlocuteur de Cyrille est désigné par le nom d'Hermias. La table, en tête de l'ouvrage, nous indique la division en sept dialogues :

a) Le Fils est coéternel et consubstantiel au Père, col. 660-712; b) il est engendré κατὰ φύσιν, col. 713-785; c) il est vrai Dieu comme le Père, col. 788-860; d) il n'est pas une créature, col. 860-929; e) il a par nature tout ce qu'a le Père, même gloire et même puissance, col. 929-1000; f) tout ce qui est dit du Fils et ne convient pas à la divinité, doit être rapporté à son humanité; et à ce propos, d'excellentes indications sur la christologie; le Saint-Esprit est Dieu par nature. Ce *De Trinitate* a été composé après le *Thesaurus*, dont il fait mention, P. G., t. LXXV, col. 657; mais avant 426, du vivant d'Atticus de Constantinople; car c'est bien de ce traité que parle Cyrille dans sa *Première lettre à Nestorius*, P. G., t. LXXVII, col. 41 : Καὶ περιόντος ἔτι τοῦ τῆς μακαρίας λήμης Ἀττικοῦ, συντίθειναι μοι βιβλίον περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος, ἐν ᾧ καὶ λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως. Cf. Ehrhard, *Theol. Quartalschrift*, 1888, p. 185, note 2. C'est dans le dialogue vi, qu'il est question de l'incarnation. Par conséquent Lequien fait erreur, lorsqu'il place la composition du *Thesaurus* et du *De Trinitate*, après 433. *Dissert. Damasc.*, I, P. G., t. XCIV, col. 199-200.

2^e Après 428, une fois la controverse commencée avec Nestorius, l'attention de Cyrille est tout entière absorbée par la christologie. Voici, dans l'ordre chronologique, les principaux écrits qui s'y rapportent; nous omettons ici les *Lettres* dont plusieurs sont de vrais traités dogmatiques : 1. Les *Scholia de incarnatione Unigeniti*; 2. *De recta fide ad Imperatorem*; 3. *De recta fide ad Principissas* (ad Reginas I); 4. *De recta fide ad Augustas* (ad Reginas II); 5. *Adversus Nestorii blasphemias*; 6. les 12 *anathématismes*; 7. *Apologeticus pro 12 capitibus contra Orientales*; 8. *Apologeticus pro 12 capitibus contra Theodoretum*; 9. *Explicatio 12 capitum*; 10. *Apologeticus ad Theodosium*; 11. *Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam*; 12. *Quod unus sit Christus*; 13. Cyrille avait encore composé d'autres ouvrages sur la christologie; mais ils ne nous sont pas parvenus en entier: nous dirons un mot des fragments que nous possédons; 14. nous terminerons par l'œuvre apologétique *Adversus Julianum*.

1. Les *Scholia de incarnatione Unigeniti*. Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς. P. G., t. LXXV, col. 1369-1472; Pusey, p. 498 sq. — On regarde communément cet écrit comme l'un des premiers qui aient paru après l'ouverture de la controverse. Cf. Garnier, dans P. G., t. LXXV, col. 1363 sq. Il avait pour but, croit-on, d'éclairer les fidèles, en leur expliquant les termes qu'il était le plus nécessaire de bien comprendre. C'est peut-être lui que mentionne Cyrille beaucoup plus tard, dans une lettre écrite après la paix de 433 : Ἐχει δὲ ἐπὶ τέλει τὸ αὐτὸ βιβλίον καὶ συντόμους ἐκθέσεις περὶ τῆς κατὰ Χριστὸν οἰκονομίας σφόδρα καλὰς καὶ ὠφελῆσαι δύναμιν. P. G., t. LXXVII, col. 228. C'est un des ouvrages de Cyrille les plus fréquemment cités par les anciens. Théodoret lui-même en donne des extraits dans son *Eranistes*. P. G., t. LXXXIII, col. 212 sq. Cf. L. Saltet, *Les sources de l'Éranistès de Théodoret*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, avril 1905, p. 293. On s'est demandé récemment si « cet ouvrage de saint Cyrille, antérieur aux *anathématismes*, n'avait pas joué un rôle important dans la concentration théologique qui a eu lieu à Chalcedoine entre Romains, Antiochiens et Alexandrins. » Saltet, *ibid.*, p. 301. Photius, *Bibliotheca*, cod. 169, P. G., t. CIII, col. 496, en donne un résumé qui correspond bien avec le texte que nous possédons : « Les *Scholies sur l'incarnation du Verbe* traitent les questions suivantes: Que signifie Christ (Χριστός)? Comment faut-il entendre Emmanuel? Qu'est-ce que Jésus-Christ? Puis, pourquoi le Verbe de Dieu est-il appelé Homme?

Pourquoi le Verbe de Dieu est-il dit s'être anéanti (κεκενῶσθαι, s'être vidé)? Comment le Christ est-il un? Comment l'Emmanuel est-il un? Comment expliquer l'union? Ensuite, il est question du charbon que vit Isaïe. Et il y a encore dix autres chapitres semblables. » Parmi les matières traitées dans ces dix autres chapitres, il convient de remarquer les suivantes : « Que le Christ n'est pas un homme théophore; que veut dire : Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous; comment la sainte Vierge est θεοτόκος; que toutes les paroles dites du Christ se rapportent à un seul et non à deux. » On n'a guère que la moitié du texte grec; mais la traduction latine que nous possédons est très ancienne : elle est citée par saint Léon, P. L., t. LIV, col. 1186; Mansi, t. VI, col. 381 sq., et par Facundus d'Hermiane. P. L., t. LXVII, col. 816 sq. Il est très vraisemblable, comme le croit Garnier, qu'elle fut faite par Marius Mercator, du vivant même de Cyrille.

2. *De recta fide ad Theodosium Imperatorem*. Πρὸς τὸν εὐσεβέστατον βασιλέα Θεοδοσίον προσφωνητικὸς περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. P. G., t. LXXVI, col. 1133-1200; Pusey, p. 1-10, 12-152. — Ce traité fut composé dans le courant de 430, avant la convocation du concile d'Éphèse : l'empereur en parle dans la lettre d'indiction. Mansi, t. IV, col. 1109. Cyrille, lui aussi, y fait allusion plus tard dans son *Apologeticus ad Imperatorem*. P. G., t. LXXVI, col. 456; Pusey, p. 427. La première traduction latine est due à J. Écolampade (1528); mais c'est une autre version, publiée en 1608 dans les *Acta concilii Ephesini*, qui a passé dans Mansi, et de là dans Migne. Le grec fut édité pour la première fois par Aubert. Cet ouvrage se trouve dans toutes les grandes collections conciliaires; Pusey en a donné une édition critique en 1877. Le but de Cyrille — le titre et la préface de son traité l'indiquent — a été d'exposer bien clairement « la vraie foi sur l'incarnation du Seigneur », afin de mettre l'empereur et la cour en garde contre les subtilités de Nestorius (I-IV). Il commence par rappeler brièvement les différentes erreurs christologiques : gnostiques et manichéens, Marcel et Photin, qui ne veulent accorder au Christ qu'un corps apparent et sans réalité (V-IX); ceux qui prétendent que le Verbe a été changé en une chair terrestre (X-XI); ceux qui disent que le Verbe a commencé d'exister par sa génération dans le sein de Marie (XII); ceux qui refusent au Verbe une existence réelle et personnelle (XIII-XV); les apollinaristes qui privent le Christ d'âme raisonnable (XVI-XXIV). Enfin, sans nommer Nestorius, il arrive à son hérésie : il est impie de diviser le Christ (XXV), qui est un après comme avant l'incarnation (XXVI), Dieu et homme tout ensemble (XXVII, XXVIII). C'est au seul et même Christ, tantôt considéré comme Dieu, tantôt considéré comme homme, qu'il faut rapporter les paroles de l'Écriture (XXIX); c'est le même qui est à la fois Fils unique (μονογενής) et premier-né (πρωτότοκος) (XXX). L'Emmanuel est adorable comme Dieu-homme (XXXI-XXXIII). L'union entre le Verbe et son humanité est intime et indissoluble (XXXIV), comme le prouve l'Écriture (XXXV-XLV); vrai Dieu et vrai homme, Jésus-Christ est médiateur. Dans le cours de ce traité, la sainte Vierge est très souvent désignée par le titre de θεοτόκος.

Le dialogue publié dans P. G., t. LXXV, col. 1189-1253, et par Pusey, p. 11-153 : Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς, est, comme on l'a déjà plusieurs fois remarqué, une reproduction presque textuelle du *De recta fide ad Imperatorem*. Pusey croit que c'est Cyrille lui-même qui aurait repris son premier travail : il lui aurait donné la forme dialoguée pour le rendre plus populaire et en faire une œuvre de propagande orthodoxe. Les différences entre les deux rédactions sont indiquées dans la préface de Pusey, p. IX.

3. Le *De recta fide ad Principissas* (ad Reginas I).

Προσφωνητικὸς ταῖς εὐσεβεστάταις βασιλίσσαις. *P. G.*, t. LXXVI, col. 1201-1236; Pusey, p. 154-263. — Cette seconde apologie fut adressée aux princesses Arcadie et Marine, sœurs de Théodose (πρὸς τὰς ἀγίας παρθένους, lit-on ailleurs, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1341), vers le même temps où la précédente était envoyée à l'empereur. Mansi, t. IV, col. 1109; *P. G.*, t. LXXVI, col. 464. Après un mot de félicitations et de louanges à l'adresse des jeunes princesses (I), l'auteur annonce qu'il va leur expliquer la vraie doctrine de l'incarnation et leur rappeler comment l'Emmanuel est vraiment Dieu et la sainte Vierge vraiment θεοτόκος (II). Le symbole de Nicée (III) enseigne que le Verbe s'est incarné (IV, V), qu'il n'y a pas deux Fils (VI); donc l'Emmanuel est Dieu et homme en même temps (VII) et la Vierge est bien θεοτόκος (VIII, IX). Telle est d'ailleurs la doctrine des Pères; suivent des textes patristiques (X) : Pseudo-Athanase (Apollinaire), Atticus de Constantinople, Antiochus de Ptolémaïs, Amphilocheus d'Iconium, Ammon d'Adrianopolis, Jean Chrysostome, Sévérius de Galata, Vital (évêque apollinariste), Théophile d'Alexandrie. Tous les Pères orthodoxes ont admis le θεοτόκος et la divinité du Christ (XI). L'Écriture aussi enseigne la divinité du Christ (XII, XIII); suivent de nombreux textes empruntés aux Évangiles (pas à saint Marc), à saint Paul (écrits apostoliques); et aux Épîtres catholiques (Jac., I et II Pet., et I Joa., Jud.).

4. *De De recta fide ad Augustas (ad Reginas II)*. Προσφωνητικὸς ταῖς εὐσεβεστάταις βασιλίαιν περι τῆς ὁρθῆς πίστεως. *P. G.*, t. LXXVI, col. 1336-1425; Pusey, p. 263-334. — Ce traité fut écrit vers le même temps, mais après les deux autres, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1341; il est adressé aux impératrices, Pulchérie, sœur aînée de Théodose, et Eudocie, sa femme, col. 1337. L'auteur veut ici, dit-il, pénétrer plus à fond dans l'étude du mystère, puisque ses augustes lectrices sont capables de cet effort (I-IV). Il examine en effet successivement toutes les questions les plus délicates soulevées par le dogme de l'incarnation; et pour les expliquer et les résoudre, il fait appel à l'Écriture; en somme, tout le développement est un long commentaire dogmatique de textes scripturaires. Voici les grandes divisions : a) Le Christ s'est anéanti (vidé) par sa mort et sa passion : textes de saint Paul et des trois évangélistes Matthieu, Luc et Jean (V-XXI). b) Le Christ a été obéissant : textes de saint Paul et de saint Jean (XXII-XXVIII). c) Le Christ est prêtre et sanctificateur : textes de saint Paul et des trois évangélistes (XXIX-XLVI). d) En quel sens Jésus-Christ a-t-il été glorifié par le Père? textes de saint Paul et de saint Jean (XLVII-L). e) Il a été ressuscité par le Père : textes de saint Paul et de saint Jean (LI-LVII). f) Il est Dieu, bien que Fils de l'homme : textes de saint Luc et de saint Jean (LVIII, LIX).

5. *Adversus Nestorii blasphemias*. Κατὰ τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν πεντάβιβλος ἀντίρρησις. *P. G.*, t. LXXVI, col. 9-248; Pusey, p. 54-240. — Nestorius parle de ce traité écrit contre lui et reproche à son adversaire d'avoir faussé le sens de ses citations en les détachant de leurs contextes. Cf. *P. G.*, t. LXXXIV, col. 588. Cyrille le signale lui-même dans deux de ses lettres. *Epist.*, XLIV, XLV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 228, 237. Il est difficile de préciser exactement la date de sa composition; ce fut en 430 certainement, à une époque sans doute où déjà tout espoir était perdu de gagner Nestorius par la persuasion, après les traités *De recta fide*, car, dans ces traités, il s'abstient encore de nommer Nestorius, tandis qu'ici il le nomme au moins deux fois : dans le titre, et dans la préface du I. II. *P. G.*, t. LXXVI, col. 9, 60. Cet ouvrage parut pour la première fois en grec et en latin (traduction d'Agellius) dans l'édition romaine des conciles en 1608. Après Aubert et Migne, Pusey le réédita en 1875. Dans cette

réfutation, Cyrille procède, comme il fera plus tard contre les Orientaux, contre Théodoret, et contre Julien l'Apostat : il cite d'abord textuellement le passage répréhensible de son adversaire, puis il le critique. Nous devons à cette méthode la plus précieuse partie des textes de Nestorius qui nous soient parvenus. Comme l'indique le titre, l'ouvrage comprend cinq livres. L. I : la sainte Vierge est véritablement θεοτόκος; c'est la réfutation de onze passages de Nestorius. Photius, *Bibliotheca*, cod. 169, *P. G.*, t. CIII, col. 493, dit seulement dix. Cf. Loofs, *Nestoriana*, p. 23-25, n. 34-43, 77. L. II : le Christ n'est pas simplement un homme théophore; treize textes réfutés (Photius dit quatorze). Cf. Loofs, p. 25-26, n. 44-56. L. III : il y a entre le Verbe et son humanité ἑνωσις καὶ ὑπόστασις et pas seulement συνάφεια σωματική; six textes réfutés. Cf. Loofs, p. 27, n. 57-62. L. IV : la gloire dont le Fils est glorifié ne lui est pas quelque chose de surajouté; sa chair dans l'eucharistie est vivifiante; sept citations. Cf. Loofs, p. 26-28, n. 63-69. L. V : le Verbe incarné a souffert, est mort, est ressuscité dans sa chair; sept citations. Cf. Loofs, p. 28-29, n. 70-76.

6. *Les anathématismes*. *P. G.*, t. LXXVII, col. 120-121. — On a indiqué déjà leur origine et leur but. Voir col. 2480. Ces « chapitres », selon le mot communément employé au temps de Cyrille (κεφάλαια), sont au nombre de douze. Les trois premiers posent les bases de la doctrine christologique. — I. L'Emmanuel est Dieu et la sainte Vierge est θεοτόκος. — II. Il y a une union hypostatique (ἑνωσις καὶ ὑπόστασις) entre le Verbe et sa chair. — III. Cette union est une union physique (ἑνωσις φυσική) et pas seulement une union morale (συνάφεια); le Christ est vraiment un et ne doit pas être divisé en deux. — Les neuf autres anathématismes tirent les conséquences plus ou moins directes de ces principes. — IV. Donc toutes les paroles dites du Christ dans l'Écriture doivent être appliquées à une seule et même personne. — V. Donc le Christ n'est pas simplement un homme théophore. — VI. Donc on ne doit pas dire du Verbe qu'il est le Dieu ou le Seigneur du Christ. — VII. Donc on ne doit pas dire que le Christ a reçu la gloire du Fils unique comme quelque chose de surajouté et qui ne lui appartenait pas. — VIII. Donc l'Emmanuel, Dieu et homme, a droit à une adoration unique, et il n'est pas permis de dire que l'on coadore avec le Verbe l'homme qu'il s'est uni. — IX. Donc la gloire, dont le Christ est glorifié par le Saint-Esprit, n'est pas une gloire qui lui soit étrangère, car le Saint-Esprit est son propre Esprit. — X. Donc le Verbe incarné est notre pontife, et c'est lui qui s'est offert pour nous en odeur de suavité à son Père. — XI. Donc encore la chair du Christ, qui est la propre chair du Verbe vivificateur, est vivifiante. — XII. Donc enfin le Verbe a souffert, a été crucifié, est mort dans sa chair.

7. *Apologeticus contra Orientales*. Ἀπολογητικὸς πῶν δόδεκα κεφαλαίων πρὸς τοὺς τῆς Ἀνατολῆς ἐπισκοπούς. *P. G.*, t. LXXVI, col. 316-386; Pusey, p. 260-382. — André de Samosate avait, à la demande du patriarche Jean d'Antioche, publié une critique des anathématismes; c'est pour y répondre que Cyrille composa cette *Apologeticus*, au commencement de 431, avant la réunion du concile d'Éphèse. Chaque anathématisme est d'abord textuellement reproduit, puis la réfutation qu'en a prétendu faire André, et alors vient la réponse de Cyrille. Nos éditions actuelles ne fournissent rien sur les anathématismes II, V, VI. La défense de Cyrille consiste le plus souvent à montrer comment on l'a compris de travers. André avait surtout cherché à mettre les anathématismes en contradiction avec les autres écrits de son adversaire; Cyrille n'a pas de peine à faire voir que ces contradictions n'existent pas. Sa terminologie choquait les Orientaux; il s'applique à justifier les expressions les plus importantes : γεγέννηκε

σαρκινῶς (I); ἐνώσις φυσική (III); ἰδιὰ τοῦ Λόγου σὰρξ (XI); τὸν Λόγον παθόντα σαρκί (XII). On lit dans le texte de Cyrille un certain nombre de citations patristiques, empruntées à Pierre d'Alexandrie, Athanase, Amphilochius d'Iconium (I), à Atticus de Constantinople, pseudo-Jules (Apollinaire), pseudo-Félix (Apollinaire) (IV); pseudo-Athanase (Apollinaire) (VIII), à Athanase (XI), à Grégoire de Nysse, Basile, Athanase (XII). On y trouve aussi quelques citations de Nestorius; on en a compté neuf. *P. G.*, t. LXXVI, col. 320, 328, 336, 345, 349, 365, 373. Cf. Loofs, *Nestoriana*, p. 30-31, n. 80-88, qui donne les références à l'édition Pusey. Cyrille fait mention de cet ouvrage ainsi que du suivant dans trois de ses lettres. *Epist.*, XLIII-XLV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 224, 228, 237. Voir J. Mahé, *Les anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarcat d'Antioche*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, juillet 1906, p. 505-542.

8. *Apologeticus contra Theodoretum*. Ἰπὸς τὴν παρὰ Θεοδορήτου κατὰ τῶν δώδεκα κεφαλῶν ἀντίρρησην. *P. G.*, t. LXXVI, col. 385-452; Pusey, p. 382-498. — Dans nos éditions, cet *Apologeticus* est précédé de deux lettres : une de Théodoret à Jean d'Antioche, *P. G.*, t. LXXVI, col. 389-392; Pusey, p. 382-384, dans laquelle l'évêque de Cyr annonce à son patriarche l'envoi de la réfutation demandée; et une de Cyrille à Evoptius, *P. G.*, t. LXXVI, col. 385-388; Pusey, p. 384-388, dans laquelle l'évêque d'Alexandrie remercie son correspondant de lui avoir envoyé le factum de Théodoret et lui fait savoir qu'il y répond. Dans cette réponse, la méthode est la même que pour l'*Apologeticus contra Orientales* : d'abord le texte de l'anathématisme, puis la critique, et enfin la justification. Théodoret avait multiplié contre Cyrille les accusations d'apollinarisme; il découvrait cette hérésie sous les expressions : σὰρκα γεγονότα τὸν Θεὸν Λόγον (I); ἐνώσις καὶ ὑπόστασις (II); ἐνώσις φυσική (III); σὰρξ (XI); παθεῖν σαρκί (XII). Il avait essayé de défendre la légitimité de συνάρψαι (III); δ'ἄνθρωπος θεοφόρος (V). Cyrille s'applique à montrer le bien fondé de sa terminologie; les termes incriminés ne sont pas apollinaristes, mais ils ont l'avantage de fortement exprimer l'unité du Verbe incarné. Les expressions préconisées par l'évêque de Cyr ont au contraire le grave inconvénient de faire du Christ un homme semblable aux prophètes et de favoriser l'hérésie nestorienne. Nestorius est cité trois fois, *P. G.*, t. LXXVI, col. 424, 433, 444. Cf. Loofs, p. 31, n. 89-91 (avec références à Pusey). Il n'y a pas de citations patristiques; Cyrille se contente d'écrire en terminant : χαλεπὸν δὲ οὕτῳ ἦν καὶ τὰς τῶν ἁγίων πατέρων παραθεῖναι χρήσεις, col. 452.

9. *Explicatio duodecim capitulorum*. Ἐπίλοιπος τῶν δώδεκα κεφαλῶν ῥηθεῖσα ἐν Ἐρέσῳ. *P. G.*, t. LXXVI, col. 293-312; Pusey, p. 240-260. — Cette *Explication des anathématismes* fut rédigée pendant la captivité de Cyrille à Éphèse, Mansi, t. IV, col. 1419; elle est par conséquent postérieure aux deux autres. Elle semble faite pour éclaircir des amis plutôt que pour convaincre des adversaires : le ton n'est pas celui de la polémique. « Il est possible, dit l'auteur dans sa préface, que quelques personnes, trompées par les hérétiques, ne comprennent pas comment et de quelle façon les anathématismes ont été faits. Aussi j'ai pensé qu'il était bon de les expliquer brièvement et d'en montrer la vraie portée. » *P. G.*, t. LXXVI, col. 296. A propos de chaque *anathématisme*, il commence par exposer avec précision et clarté le sens de sa formule; et il achève en disant quelle erreur, quelle parole de Nestorius l'a provoquée. « Puisque Nestorius et ses partisans détruisent follement la vertu de ce mystère, dit-il à propos du XI^e chapitre, c'est avec raison que cet anathématisme a été fait. » Une conclusion semblable termine chacun de ses développements.

10. *Apologeticus ad Theodosium*. Λόγος ἀπολογητικός πρὸς τὸν εὐσεβεστάτον βασιλέα Θεοδοσίον. *P. G.*, t. LXXVI, col. 453-488; Pusey, p. 425-456. — Cyrille écrit cette *Apologeticus* quelque temps après son retour en Égypte, à la fin de 431 ou au début de 432. Il voulait apaiser Théodose et se justifier des accusations portées contre lui, col. 456. En écrivant au début des controverses à l'empereur et aux impératrices, explique-t-il, il obéissait à son devoir d'évêque et ne songeait nullement à semer la discorde à la cour, col. 456. S'il a dénoncé et poursuivi Nestorius, c'est dans l'intérêt de l'Église et pour défendre la foi; d'ailleurs, il a conscience d'avoir agi sans passion et avec autant de modération qu'il a pu, col. 460 sq., 477. Puis, pour montrer qu'à Éphèse, les torts n'étaient pas de son côté, il raconte ce qui s'y est passé, col. 465 sq. : la condamnation de Nestorius, les agissements de Jean d'Antioche, etc. Enfin il prie l'empereur de vouloir bien constater que sa doctrine est orthodoxe, col. 481; et il le remercie de l'avoir laissé rentrer à Alexandrie, col. 485.

11. *Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam*. Λόγος κατὰ τῶν μὴ βουλομένων ὁμολογεῖν Θεοτόκον τὴν ἁγίαν Παρθένον. *P. G.*, t. LXXVI, col. 259-292. — Ce traité a été édité pour la première fois par le cardinal Mai dans sa *Biblioth. nova Patrum*, t. II, p. 75 sq., et dans sa *Scriptorium veterum nova collectio*, t. VIII b, p. 108-131. Il est cité deux fois par Justinien dans son *Contra monophysitas*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1132 (= *P. G.*, t. LXXVI, col. 269-272), et une fois par Eulogius d'Alexandrie, *P. G.*, t. CIII, col. 1049 (= *P. G.*, t. LXXVI, col. 272). Le but de Cyrille est de montrer qu'on ne peut rejeter le θεοτόκος sans aller contre l'Écriture. Les écrits évangéliques et apostoliques, par exemple Joa., I, 14; Heb., II, 14, ne connaissent qu'un seul Fils et pas deux; celui que la sainte Vierge a enfanté est vraiment Dieu, et pas seulement un homme uni à Dieu à la façon des prophètes; donc elle est θεοτόκος. Les textes scripturaires dont abusaient les hérétiques sont expliqués : I Tim., II, 5, col. 269; Joa., VIII, 40, col. 273; Act., II, 22, col. 277. Jésus-Christ est homme sans doute, comme le disent ces textes, mais en même temps il est Dieu; et sa mère est θεοτόκος. Si l'Écriture n'emploie pas expressément ce mot, elle a l'équivalent : μήτηρ τοῦ Κυρίου. Luc., I, 43; II, 11, 12; Act., X, 36, col. 284 sq. Après cela, de nouveaux témoignages scripturaires sont invoqués pour montrer que Dieu le Verbe s'est vraiment fait homme et qu'il est né de Marie. Conclusion : donc Marie est θεοτόκος, col. 285-288. Cyrille, dans une lettre qui nous est parvenue en latin seulement, écrit : *Librum brevem scripsi de incarnatione unigeniti, ut in tribus capitulis redigens omnem de fide sermonem. Et primum quidem est, quod sancta Virgo sit Dei genitrix; secundum, quia unus est Christus et non duo; tertium vero, quia manens impassibilis Dei Sermo pertulit propria carne pro nobis*. *P. G.*, t. LXXVII, col. 330. Notre traité *Adversus nolentes confiteri... Deiparam* est-il le premier chapitre de ce travail sur l'incarnation? Dans ce cas, il aurait été écrit entre 435 et 440, au moment où les Orientaux récalcitrants suscitaient toutes sortes de difficultés à ceux qui avaient accepté la paix de 433. Mais Alb. Ehrhard pense que cet écrit *De incarnatione unigeniti* avec ses trois chapitres n'est autre que le dialogue "Οτι εἰς ὁ Χριστός, que nous allons examiner. Cf. *Theol. Quartalschrift*, 1888, p. 185, note 2.

12. *Le dialogue* "Οτι εἰς ὁ Χριστός. *P. G.*, t. LXXV, col. 1253-1362; Pusey, p. 394-425. — A la suite du commentaire sur saint Jean, Pusey, p. 452-459, a édité des fragments d'une homélie *Quod unus est Christus*, distincte du dialogue. Cet ouvrage est cité par Eulogius d'Alexandrie, *P. G.*, t. CIII, col. 1044 (= *P. G.*, t. LXXV, col. 735) et par Léonce de Byzance, Galland, *Bibl. vet. Patr.*, t. XII, p. 653, 673 (= *P. G.*, t. LXXV, col. 760,

735). Aubert, par erreur, l'avait publié à la suite du *De Trinitate* comme 9^e dialogue avec Hermias: La dernière édition, celle de Pusey, est de 1877. Voici les idées principales du dialogue; on verra qu'elles répondent assez bien à la description du *De incarnatione*, rapportée tout à l'heure. Cf. *P. G.*, t. LXXVII, col. 330.

— a) L'Emmanuel est Dieu avec nous; il a fallu que le Verbe s'incarnât réellement, se fit homme; autrement la rédemption serait vaine, col. 1257-1268. Le Verbe a une double génération, éternelle comme Dieu, temporelle comme homme. La Vierge Marie, de qui il tient cette génération, est donc bien mère de Dieu, θεοτόκος, col. 1272-1273. Les hérétiques montrent qu'ils n'ont pas compris la grandeur de ce mystère, quand ils parlent d'une simple union morale entre le Verbe et son humanité, col. 1277-1285. — b) Il ne faut pas diviser en deux l'Emmanuel, col. 1289. Évidemment la divinité n'est pas l'humanité, et elles ne sont pas fondues l'une avec l'autre, mais elles se sont unies indissolublement dans le Christ un, de la même façon que le corps et l'âme s'unissent pour former un homme, col. 1289-1292. Il n'y a qu'un seul Fils, qui est Fils par nature, et non par grâce et par adoption, col. 1296, et c'est à lui que s'appliquent toutes les paroles dites dans l'Écriture sur le Christ, col. 1316 sq. — c) C'est lui, ce Fils de Dieu, Verbe incarné, qui a souffert dans sa chair, tout en demeurant impassible dans sa divinité; c'est lui qui est mort en croix et est ressuscité, col. 1341-1350, 1356-1357. C'est dans sa mort que nous sommes baptisés, et c'est par sa chair que nous sommes vivifiés, col. 1360.

13. *Fragments d'ouvrages dogmatiques qui ne sont pas parvenus complets jusqu'à nous.* — a) Le *Liber contra Synousiastas*, Κατὰ Συνουσιαστών Λόγος, attesté par Ephrem d'Antioche, *P. G.*, t. CIII, col. 981, et par le moine Eustathius, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 940, et cité par Justinien, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1109, 1124; Pusey, p. 486, 479-480. Les fragments que nous avons ont été découverts dans une version syriaque par le cardinal Mai, qui les a traduits et publiés dans sa *Bibliotheca nova Patrum*, t. II, p. 445-451. Migne a reproduit cette traduction latine. *P. G.*, t. LXXVI, col. 1427-1435. Pusey, à la suite du *Commentaire sur saint Jean*, p. 476-491, a publié le texte grec de ces mêmes fragments, quinze; et en a ajouté deux autres en syriaque. Ce livre attaquait une secte d'apollinaristes exagérés qui paraît avoir été assez florissante en Égypte.

b) *Libri adversus Diodorum Tarsensem et Theodorum Mopsuestenum*. Λόγος κατὰ Διοδώρου ἐπισκόπου Ταρσών. Ἡρὸς τὰ Θεοδώρου λόγος (2 ou 3?). — Ces écrits sont attestés par Cyrille lui-même, *Epist.*, LXIX, *P. G.*, t. LXXVII, col. 340, qui dit les avoir composés au moment où les Orientaux se mirent à propager les ouvrages de Diodore et de Théodore. Nous en avons quelques extraits en latin dans *P. G.*, t. LXXVI, col. 1437-1452, d'après Mansi, t. IX, col. 230 sq. Pusey, p. 492-538, en a donné un plus grand nombre, les uns en grec, d'autres en syriaque et d'autres en latin. Il semble que dans ces traités, comme dans ceux contre Nestorius, Cyrille commençait par citer textuellement son adversaire avant de le réfuter.

c) Le *Liber textuum*, cité par Léonce de Byzance, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1832. Il s'agit sans doute d'un recueil de textes patristiques, comme celui dont parle Cyrille dans ses lettres. *P. G.*, t. LXXVII, col. 85, 296. C'est là qu'il puisait les citations qui furent lues à Éphèse et celles que l'on trouve dans ses propres œuvres. Outre le passage indiqué par Léonce de Byzance, on a quelques fragments insignifiants dans *P. G.*, t. LXXVI, col. 145.

d) Le *De synagogæ defectu*, signalé par Gennadius, *P. L.*, t. LVIII, col. 1092, et dont Migne fournit un fragment, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1421-1422, se confond proba-

blement avec le *De adoratione* ou les *Glaphyres*. — e) Les écrits *Contra pelagianos*, dont parle Photius, *Bibliotheca*, cod. 54, *P. G.*, t. CIII, col. 93, ont complètement disparu.

14. Le *Contra Julianum imperatorem*. Ὑπὲρ τῆς τῶν Χριστιανῶν εὐχαρῆς θρησκείας πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ. *P. G.*, t. LXXVI, col. 503-1064, et Neumann-Nestle, p. 42-63, 64-87. Cf. Paul Allard, *Julien l'Apostat*, t. III, p. 107-123. — L'empereur Julien avait écrit « trois livres contre les Évangiles et les chrétiens »; ils avaient encore, paraît-il, de l'influence au v^e siècle; et Cyrille croit nécessaire de les réfuter. *P. G.*, t. LXXVI, col. 508. Malheureusement, son œuvre ne nous est parvenue qu'en partie : les dix livres que nous possédons ne s'occupent que du 1^{er} livre de Julien. Cf. Neumann, p. 102 sq.

Selon son habitude, déjà plusieurs fois signalée, Cyrille commence par donner textuellement le passage de son adversaire (j'ai compté soixante-dix extraits), puis il le réfute longuement. Par ses nombreuses citations d'auteurs païens, le *Contra Julianum* prouve que son auteur était très au courant de l'antiquité grecque : on rencontre à chaque instant les noms d'Aristote, Platon, Alexandre d'Aphrodisias, Porphyre, Hermès Trismégiste, Plotin, Pythagore, Xénophon, Plutarque, Homère, Hésiode, Pindare, Sophocle, Euripide, Hérodote, etc. C'est après la paix de 433 que cet ouvrage fut composé, cf. Théodoret, *Epist.*, LXXXIII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1273; il fut dédié à l'empereur Théodose. *P. G.*, t. LXXVI, col. 504 sq. Notons les idées principales. L. I. Moïse est plus ancien que tous les sages de la Grèce; ce que ceux-ci ont dit de bon sur Dieu et sur la création, ils l'ont emprunté à Moïse; par eux-mêmes, par les seules forces de leur raison, ils n'auraient pu le découvrir. — L. II. Pourquoi les chrétiens ont-ils préféré la doctrine des Hébreux à celle des Grecs? Les Hébreux adoraient le vrai Dieu; les Grecs n'ont su inventer que des fables monstrueuses. — L. III. Histoire de la création; la conversation d'Ève avec le serpent, et la chute; Dieu a permis cette faute pour exécuter l'incarnation. — L. IV. Dieu tout seul, sans aucun aide, gouverne l'univers qu'il a créé. L'homme n'est pas nécessaire au bien ou au mal par sa nature ou par Dieu. La Trinité est indiquée dans la Genèse : « Faisons l'homme à notre image ». — L. V. Le décalogue : c'est à Moïse que les législateurs ont pris leurs bonnes lois; par elle-même, la nature de l'homme n'est pas capable de connaître le bien. — L. VI. Les plus sages entre les païens étaient adonnés au vice. Les miracles de Jésus prouvent sa divinité; l'efficacité du signe de croix. Nous adorons le Verbe fait homme; nous n'accordons pas le même culte aux martyrs. Saint Jean n'est pas le seul ni le premier à parler de la divinité du Christ. — L. VII. Les Hébreux ont des hommes célèbres de toutes catégories, au moins comparables à ceux des Grecs. Pourquoi les chrétiens ont-ils modifié la doctrine des Juifs? Parce que la loi ancienne est imparfaite; elle n'était qu'une préparation de la loi nouvelle; elle était un acheminement vers un culte plus spirituel. Le baptême n'est pas institué pour guérir les corps, mais les âmes. — L. VIII. Les chrétiens justifiés par la foi au Christ sont les seuls vrais enfants d'Abraham. La divinité du Verbe n'a pas souffert, n'a pas été diminuée par son incarnation. — L. IX. Moïse, en plusieurs endroits, annonce le Fils de Dieu : c'était la figure autrefois, aujourd'hui les chrétiens ont la réalité. — L. X. Saint Jean proclame la divinité du Christ, comme l'admet Julien, mais il ne se contredit pas en l'appelant homme, puisque le Verbe incarné est à la fois Dieu et homme.

III. HOMÉLIES. — Elles sont de deux sortes : 1^o les homélies pascales; 2^o les homélies diverses.

1^o Homélies pascales. Λόγοι ἑορταστικοί. *P. G.*, t. LXXVII, col. 391-981. — Elles sont au nombre de vingt-neuf, une pour chacune des années 414-442; on ne

possède pas celles des deux dernières années (443 et 444). Celle de 414 doit être la première composée par Cyrille; il y parle de son prédécesseur et de son élection. On a cru, mais à tort, ne pas avoir la troisième: c'est par cette erreur que s'explique la numérotation actuelle où de l'*homil.* II, on passe à l'*homil.* IV. Cf. *P. G.*, t. LXXVII, col. 452. La date pascale, indiquée à la fin de chaque lettre, permet d'en fixer l'année à coup sûr. Ces homélies furent publiées en 1618 par Saumaise. Schott en avait aussi préparé une traduction latine, qui est restée en manuscrit. Cf. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cité de Jésus*, t. VII, p. 894-895. Dans les grandes lignes, elles se ressemblent toutes; le plan est toujours le même: a) Exorde où l'évêque explique pourquoi il s'adresse à son peuple: c'est par devoir pastoral, pour obéir aux usages de son Église. b) Exhortations à profiter de ce temps sacré, pour se purifier et faire pénitence; il faut mortifier ses passions, jeûner, et pratiquer la vertu, afin d'avoir part à la rédemption qui nous a été préparée par le Christ Jésus. c) A cette occasion, Cyrille fait un bref exposé du dogme de la rédemption et de l'incarnation: c'est un commentaire du symbole, article par article. d) Comme conclusion, il fixe le temps du jeûne, la fête de Pâques et celle de la Pentecôte, par une formule stéréotypée, où les dates seules varient.

Parmi ces homélies, les plus dignes d'attention sont la VII^e, *homil.* VIII, pour 420, col. 568-576, à cause de ses développements très caractéristiques sur l'incarnation; on la dirait écrite contre Nestorius; la IX^e, *homil.* X, pour 422, col. 605-633, qui renferme quelques passages intéressants sur l'incarnation, col. 609, mais surtout sur l'eucharistie, col. 617, et sur la sanctification, col. 621 sq.; la XVI^e, *homil.* XVII, pour 429, col. 768-800, la plus célèbre de toutes: c'est le premier écrit contre Nestorius, avant la *Lettre aux moines*; la sainte Vierge y est appelée *μήτηρ Κυρίου και Θεού*, col. 776, mais pas *θεοτόκος*; ce mot se trouve dans la XVIII^e homélie, *homil.* XIX, pour 431, col. 829.

2^e *Homélies diverses*. — Elles ont dû être très nombreuses, si l'on en croit Gennadius. *De viris ill.*, 58, *P. L.*, t. LVIII, col. 1092. Il nous en reste fort peu de chose; et encore dans un état de mutilation telle qu'il est bien difficile d'y reconnaître d'une façon certaine la marque de Cyrille. Migne, *P. G.*, t. LXXVII, col. 581-1116, donne 17 homélies diverses, plus cinq fragments; Pusey, à la suite du *Commentaire sur saint Jean*, t. III, p. 452-476, 538-545, a publié lui aussi des *Homiliarum fragmenta*. Les fragments de Pusey ont grande chance d'être authentiques; mais pour les homélies de Migne, il y aurait besoin de faire un triage très soigneux. Sont probablement de Cyrille: l'*homil.* III prononcée devant Paul d'Émèse à Alexandrie, col. 989 sq.; ce n'est qu'un fragment; l'*homil.* XII, qui est faite de morceaux déjà imprimés comme *Commentaire sur saint Luc* (comparer *P. G.*, t. LXXVII, col. 1041-1044, avec *P. G.*, t. LXXII, col. 496-497; *P. G.*, t. LXXVII, col. 1044-1045, avec *P. G.*, t. LXXII, col. 500-501; *P. G.*, t. LXXVII, col. 1045-1048, avec *P. G.*, t. LXXII, col. 504; *P. G.*, t. LXXVII, col. 1048-1049, avec *P. G.*, t. LXXII, col. 505, etc.); l'*homil.* XX, contre l'expression *θεοφόρος άνθρωπος*, Pusey, p. 459-460; l'*homil.* XXI, *Ad Alexandrinus de fide*. Pusey, p. 460. Sont certainement apocryphes l'*homil.* X, col. 1016-1029: *εἰς τὸ μυστικὸν δειπνόν*, écrite à une date bien postérieure, contre les moines acémètes, col. 1028, au temps des discussions sur *ὁ εἰς τῆς ἁγίας Τριᾶδος*, col. 1028, 1029; l'*homil.* XI, col. 1029-1040: *Encomium in sanctam Mariam Deiparam*, cf. Ehrhard, dans *Römische Quartalschrift*, 1889, p. 97-113; l'*homil.* XIII, col. 1049-1072, qui se fait remarquer par une christologie à tendance fortement antiochienne. Cf. col. 1060, 1061, 1064. Toutes les autres, même celles indiquées comme ayant été prononcées à Éphèse, même

la IV^e, sur la Vierge *θεοτόκος*, col. 992-996, seraient, à mon avis, à examiner de près et à discuter.

IV. *LETTRES*. *P. G.*, t. LXXVII, col. 9-390. — La correspondance de Cyrille, telle qu'elle a été recueillie dans Migne, compte en tout quatre-vingt-huit lettres. Mais il faut commencer par en retrancher deux, qui sont évidemment apocryphes: la LXXX^e à Optimus est de saint Basile, cf. *P. G.*, t. XXXII, col. 953 sq.; et la LXXXVIII^e d'Hypatie à Cyrille, est un faux. Sur les 86 qui restent, 69 sont de Cyrille; les autres sont de ses correspondants: Nestorius (*Epist.*, III, v); saint Célestin (XII); Jean d'Antioche (XXII, XXXV, XXXVI, XXXVIII, XLVII, LXVI); Alypius (XXIX); Maximien (XXX); saint Xyste (LI, LII); Rabbulas (LXXII); Atticus (LXXV). Quelques-unes ne nous sont parvenues que dans une traduction latine: XXXII-XXXIV; LIX-LXII; LXIV, LXV, LXVIII, LXXI, LXXIV, LXXXVI, LXXXVII. Pusey a réédité en 1872, puis en 1875, sous le titre *Epistolæ tres œcumenicæ*, la II^e et la III^e lettres à Nestorius, *Epist.*, IV et XVII, et la lettre à Jean d'Antioche, *Epist.*, XXXIX.

L'ordre chronologique des lettres est facile à déterminer jusqu'au moment de la paix de 433: 1^o *Avant 428*: *Epist.*, LXXXV, LXXXV. — 2^o *Entre 428 et 431*: *Epist.*, I, II, IV, VI-XI, XIII, XIV, XVI, XVIII, XIX, LXXXIV. — 3^o *Au temps du concile*: *Epist.*, XX, XXI, XXIII, XXVIII. — 4^o *Après le retour à Alexandrie*: *Epist.*, XXXI-XXXII. — 5^o *Pendant les pourparlers avec les Orientaux*: *Epist.*, XXXIII, XXXIV, XXXIX. — Mais il est extrêmement difficile de classer celles de la période suivante. Voici l'ordre préférable à mon avis: 6^o *Aussitôt après la paix (433-435)*: *Epist.*, XLVIII-L, XL, XLIII-XLVI, LIV, LVII, LVIII. — 7^o *Pendant les discussions sur Théodore de Mopsueste*: *Epist.*, LIX, LXIII-LXV, LXIV, LXVII, LV, LXVIII-LXXII, LXXIV. — 8^o *Sur divers sujets, dates incertaines*: *Epist.*, LXXVII (à Domnus après 441); LVI (avant la mort de Proclus, 446), XLI, LXXVIII, LXXIX, LXXXI-LXXXIII, LXXXVI.

Les plus importantes au point de vue dogmatique sont: *Epist.*, I, *ad monachos Ægypti*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 9-40, qui explique comment le Christ est Dieu et homme et comment la sainte Vierge est *θεοτόκος*; *Epist.*, IV, ou *deuxième lettre à Nestorius*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 44-49; Pusey, p. 2-12, qui commente le symbole de Nicée pour montrer que le Verbe s'est fait chair réellement, sans modification de sa divinité, par union hypostatique avec l'humanité; elle fut lue et officiellement approuvée à Éphèse, Mansi, t. IV, col. 1137-1169; la col. 45 dans *P. G.*, t. LXXVII, est particulièrement remarquable; *Epist.*, XVII, ou *troisième lettre à Nestorius*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 105-120; Pusey, p. 12-40; c'est la *lettre synodale* envoyée avec la sentence du pape; elle était faite pour préparer et donner à l'avance le vrai sens des *anathématismes* qui la terminent; à elle seule, elle suffit à donner une idée complète de la christologie de Cyrille; elle fut lue à la première séance à Éphèse, Mansi, t. IV, col. 1180, et, bien qu'on n'en ait pas l'attestation formelle, elle dut y être approuvée: toute l'histoire de la dispute avec les Orientaux le suppose; *Epist.*, XXXIX: c'est la *Lettre à Jean d'Antioche*, où se trouve le *symbole d'union*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 173-181; Pusey, p. 40-54; la doctrine est exactement la même que dans les autres lettres; le symbole seul, par sa terminologie, trahit une origine antiochienne; mais entendu comme l'entend et l'expliquera plus tard Cyrille, il est parfaitement orthodoxe; *Epist.*, XL: *lettre à Acace de Méliène*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 181-201; la première partie, toute historique, raconte comment la paix s'est faite; la seconde partie, dogmatique, montre que l'orthodoxie n'a en aucune façon été sacrifiée; malgré une certaine imperfection dans leur manière de s'exprimer, les Orientaux admettent la vraie doctrine: le *ὁ ὅς φῶς* de du symbole n'est aucunement en contradiction avec la

μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, col. 192-193; on trouverait les mêmes idées dans les *epist.* XLIV et L, P. G., t. LXXVII, col. 224-228, 256-277; *Epist.*, XLV, première lettre à Succensus de Diocésarée, P. G., t. LXXVII, col. 228-237; c'est une réponse à un mémoire envoyé par l'évêque de Diocésarée; Cyrille se justifie des accusations que l'on colportait contre lui; il repousse surtout avec énergie l'apollinarisme, et il explique en quel sens l'expression δύο φύσεις est légitime; *Epist.*, XLVI, deuxième lettre à Succensus, P. G., t. LXXVII, col. 237-245; Cyrille répond à quatre objections que ses adversaires prétendent tirer de la fameuse expression μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη; c'est la lettre qu'il faut consulter pour avoir la véritable pensée de Cyrille sur cette formule qui lui a été si souvent reprochée. Cf. J. Mahé, *Les anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, juillet 1906, p. 540-541.

V. OUVRAGES DOUTEUX OU APOCYPHES. — 1^o *Douteux* : le traité *Adversus anthropomorphitas*, P. G., LXXVI, col. 1065-1132. Il a été réédité par Pusey (1872) d'après un manuscrit de Florence, *cod. medic. Laur. Plut. VI, cod. 17*, avec une autre disposition des chapitres et avec d'autres titres, p. 545-602. Il est divisé en deux parties : 1. *De dogmatum solutione*, qui correspond aux c. I, II, V-IX, XVI, XIII de Migne; 2. *Responsiones ad Tiberium diaconum*, qui reproduisent, après un chapitre en syriaque, les c. XVIII, XIX, XIV, XX, XXI, XV, X, XXII, III, XII, XI, XXIII, IV, XVII de Migne; un tableau, Pusey, p. 545, donne la correspondance des deux textes. La *Lettre à Calosyrius*, mise par Migne en tête du traité, est considérée par Pusey comme indépendante, p. 603-607. La critique hésite à se prononcer nettement sur l'authenticité de cet écrit. Bardenhewer, par exemple, après avoir dit dans la première édition de sa *Patrologie*, 1894, p. 338, qu'on n'avait aucune raison d'en douter, écrit dans sa seconde édition, 1901, p. 320, que le doute est très fondé. Il faut évidemment retrancher du débat les cinq derniers chapitres imprimés dans Migne, c. XXIV-XXIX, et qui se trouvent déjà parmi les *Spuria* de saint Grégoire de Nysse. P. G., t. XLVI, col. 1129-1137. Pour le reste, surtout si on tient compte de l'ordre établi dans l'édition Pusey, je ne vois rien qui empêche d'y reconnaître une œuvre de Cyrille et qui permette de contester l'attribution qui lui en est faite par les manuscrits. Cf. Pusey, *préf.*, p. VIII. Le c. XVI, P. G., t. LXXVI, col. 1104 sq., ou c. VIII, *De dogmatum solutione*, Pusey, p. 564, se trouve aussi dans P. G., t. LXXII, col. 821.

La première partie, *De dogmatum solutione*, explique comment il faut entendre les textes de l'Écriture qui parlent des mains, des yeux, etc., de Dieu, c. I; quelle est la véritable interprétation du verset de la Genèse, II, 7 : Καὶ ἐνεφύσην εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζώσαν, c. II? Y a-t-il une différence entre κατ'εἰκόνα et κατ'ὁμοίωσιν dans Gen., I, 26, c. III, IV? L'âme progresse-t-elle dans la vie future? Pourquoi souffrons-nous de la faute d'Adam, c. VI? Suivent quelques mots sur la résurrection future, c. VII, sur la rétribution due à chacun, c. VIII, et sur la toute-puissance divine, c. IX.

La deuxième partie, *Responsiones ad Tiberium*, traite d'abord diverses questions se rapportant au Verbe incarné : en se faisant homme et en venant sur la terre, il n'a pas quitté le ciel ni son Père, c. II, III; il n'a rien ignoré, c. IV; il faisait ses miracles avec le concours de sa chair, c. V, IX, il est monté au ciel avec sa chair, c. VI; grandeur du bienfait de l'incarnation, c. VII; puis viennent des chapitres assez disparates sur la confection de l'eucharistie, c. XI, sur le soin de diminuer nos passions, c. XII, sur l'impeccabilité du Christ, c. XIII, sur les anges, c. XIV, sur les fils de Dieu et les filles des hommes, dont parle la Genèse, VI, 2, c. XVII.

2^o *Apocryphes*. — Je ne m'occupe pas de ceux qui ont été faussement attribués à Cyrille dans les anciennes éditions; je ne parle que de ceux conservés dans l'édition de Migne.

1. Le *Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως*, *De incarnatione Domini*, P. G., t. LXXV, col. 1419-1478, a été publié pour la première fois par Mai sous le nom de saint Cyrille, sur la foi d'un manuscrit de la Vaticane. *Bibl. nova Pat.*, t. II, p. 32-74. Mais Alb. Ehrhard a démontré que ce traité n'était pas de Cyrille, que c'était une œuvre antiochienne, probablement de Théodoret de Cyr. Cf. *Theolog. Quartalschrift*, 1888, p. 179-243, 406-450, 623-653. De fait, une grande partie de ce *Περὶ τῆς... ἐνανθρωπήσεως* se trouvait déjà imprimée parmi les œuvres de Théodoret sous le nom de *Pentalogium*. On peut comparer, par exemple, P. G., t. LXXV, col. 1425, 1432-1433, 1437, 1437-1444, 1444, 1445-1448, 1460-1461, 1461, avec P. G., t. LXXXIV, col. 68, 77-85, 65-68, 72-73.

2. Le *De Trinitate*, *Περὶ τῆς ἁγίας καὶ ζωοποιού Τριάδος*, P. G., t. LXXV, col. 1148-1189, a été trouvé par Mai dans le même manuscrit *Vatican. 841*, qui avait fourni le *Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως*; et il semble former avec lui un exposé complet de la doctrine chrétienne. P. G., t. LXXV, col. 420. La méthode est la même dans les deux traités; et l'un comme l'autre semble plutôt destiné à l'instruction des fidèles qu'à la polémique contre les hérétiques. C'est peut-être de cet ouvrage que parle Théodoret dans une lettre à saint Léon : Ἔστι γάρ μοι... συγγεγραμμένα... ἕτερα δὲ περὶ θεολογίας καὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως, *Epist.*, CXIII, P. G., t. LXXXIII, col. 1317; il aurait en ce cas été composé entre 430 et 437, c'est-à-dire douze, quinze ou vingt ans avant la date de l'*epist.* CXIII.

3. Le *De sancta Trinitate*, P. G., t. LXXVII, col. 1119-1174, *inter dubia*. C'est le *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène, reproduit textuellement, sauf quelques passages vers le milieu. Pour s'en rendre compte, il n'y a qu'à comparer P. G., t. LXXVII, col. 1120-1145 (c. I-X), 1145 (c. XI-XII), 1164-1172 (c. XXIII-XXVI), 1172 (c. XXVII), 1173 (c. XXVIII), avec P. G., t. XCIV, col. 789-833, 836-841, 1181-1192, 997-1000, 1108-1109. Les c. XIII-XXII de P. G., t. LXXVII, manquent dans P. G., t. XCIV.

4. Les *Collectanea*, imprimés dans P. G., t. LXXVII, col. 1176-1289, sont impossibles à utiliser comme œuvre de Cyrille, car on ne peut distinguer à coup sûr ce qui est de lui, ce qui est de saint Maxime ou d'autres interprètes.

5. Le *De incarnatione Verbi Dei*, P. G., t. LXXV, col. 1413-1420, et le *Dialogus cum Nestorio*, P. G., t. LXXVI, col. 247-256, sont des écrits insignifiants; ce sont probablement des compilations de date postérieure faites avec des phrases prises çà et là dans l'œuvre authentique de Cyrille.

I. ÉDITIONS COMPLÈTES. — J. Aubert, 6 vol., Paris, 1638; Migne, Paris, 1859, reproduit l'édition d'Aubert, en y ajoutant les nouveaux écrits publiés par le cardinal Mai sous le nom de Cyrille, 10 vol., P. G., t. LXVIII-LXXVII.

II. ÉDITIONS PARTIELLES RÉCENTES. — Pusey avait commencé une édition plus scientifique que les précédentes, mais il n'a pas eu le temps de l'achever. Il a publié sept volumes à Oxford : S. P. N. Cyrilli arch. Alexandrini in XII prophetas, 2 vol., 1868; S. P. N. Cyrilli arch. Alex. in D. Joannis Evangelium. *Accedunt fragmenta varia* (in Rom., in I, II Cor., in Heb., *Cont. synous.*, *Cont. Diodorum et Theodorum*, *necon tractatus ad Tiberium diaconum duo*), 3 vol., 1872; S. P. N. Cyrilli arch. Alex. *Epistolæ tres ecumenicæ*; libri V contra Nestorium; XII capitum explanatio; XII capitum defensio utraque; *Scholia de incarnatione Unigeniti*, 1875; S. P. N. Cyrilli arch. Alex. *De recta fide ad Imperatorem* (*De incarnatione Unigeniti dialogus*); *De recta fide ad Principissas*; *De recta fide ad Augustas*; *Quod unus Christus dialogus*; *Apologeticus ad Imperatorem*, 1877. — R. Payne Smith a publié à Oxford en 1858 : S. Cyrilli Alex. archiepisc. *commentarii in Lucæ Evangelium quæ supersunt syriace*. L'année suivante (1859), il en donna une traduction anglaise en 2 vol. :

A commentary upon the Gospel according to S. Luke by S. Cyril, patriarch of Alexandria, now first translated into English from an ancient syriac version. — W. Wright, en 1874, a édité à Londres, *Fragments of the Homilies of Cyril of Alexandria on the Gospel of saint Luke, edited from a nictrian manuscript.* — M^{re} Lamy a préparé l'édition syriaque des homélies de saint Cyrille sur saint Luc pour le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum orientalium* de M. Chabot. Sa mort en retarde la publication.

Dans l'ouvrage de Neumann : *Juliani Imperatoris librorum contra christianos quæ supersunt*, Leipzig, 1880, E. Nestle a édité : *Cyriilli Alex. librorum contra Julianum fragmenta syriaca*, p. 42-63, et Neumann lui-même a donné une traduction latine des fragments grecs et syriaques des l. XI-XX, p. 64-87.

A signaler encore Pitra, *Analecta sacra et classica*, Paris, 1888, p. 38-46 : ce sont quelques extraits du *Thesaurus*; J. H. Bernard, *On some fragments of an uncial ms. of saint Cyril of Alexandria, written on papyrus*, dans *Transactions of the royal Irish Academy*, part. XVIII, Dublin, 1892, t. xxix, p. 653-672 : ce sont des fragments des l. VII et VIII du *De adoratione*; Mercati dans *Studi e Testi*, 1903, t. xi, *Varia sacra*, fasc. 1; Bouriant, *Fragments coptes sur le concile d'Éphèse*, dans les *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, Paris, 1892, t. VIII; W. Kraatz, *Koptische Akten zum Ephesinischen Konzil vom Jahre 431*; trad. allemande dans *Texte und Untersuchungen*, nouv. série, t. xi, fasc. 1^{re}; Fr. C. Conybeare, *The armenian version of revelation and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter edited from the oldest ms., and englished*, Londres, 1907; Mercati, *Zur lateinischen Uebersetzung des Osterfestbriefes xviii des h. Cyrill von Alexandria*, dans *Theolog. Revue*, Münster, 1907, t. xxvi, p. 385.

Une grande partie des œuvres de saint Cyrille se trouvent aussi dans les collections conciliaires de Labbe, t. i; de Mansi, iv; et de Hardouin, t. i.

Pour le détail des éditions anciennes, consulter Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, t. IX, p. 454-457.

III. TRAVAUX. — Photius, *Bibliotheca*, cod. 49, 54, 136, 169, 229, 230, P. G., t. CIII, col. 85, 93, 416, 493, 969, 1024; A. Ehrhard, *Die Cyril von Alexandrien zugeschriebene Schrift Περὶ τοῦ τοῦ Κυρίου ἐκδημιουργήσεως*, ein Werk Theodoret's von Cyrus, Tubingue, 1888, dans *Theologische Quartalschrift*, p. 179-243, 406-450, 623-653; Id., *Eine unechte Marienhymne des hl. Cyril von Alexandrien*, il s'agit de l'*Encomium in sanctam Mariam Deiparam* (P. G., t. LXXVII, col. 1029-1040), dans *Römische Quartalschrift für christl. Altertumskunde und für Kirchengesch.*, 1889, t. III, p. 97-113; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Inspruck, 1903, t. I, col. 350-360.

III. DOCTRINE. — Cyrille d'Alexandrie est avant tout, et presque uniquement, un théologien : ses œuvres exégétiques elles-mêmes ont des visées dogmatiques. Dans ses volumineux écrits, il a eu occasion de toucher à toutes les grandes questions doctrinales; cependant il n'a traité systématiquement et *ex professo* que la trinité et l'incarnation. La trinité l'a occupé pendant les quinze premières années de son épiscopat, jusqu'au jour où Nestorius a commencé ses prédications hétérodoxes. A partir de ce moment, il a tourné son attention sur l'incarnation du Fils de Dieu. Les autres questions sont abordées dans la mesure de leurs relations avec ces deux mystères fondamentaux. Pour montrer, par exemple, le but et le résultat de l'incarnation, il reviendra souvent sur l'état misérable de l'homme depuis la chute, sur la rédemption par la croix, sur la sanctification. Pour prouver la divinité du Saint-Esprit, il expliquera son rôle dans la déification des âmes justes.

L'enchaînement de ses idées théologiques, tel qu'il nous apparaît en particulier dans les *Homélies pascales*, est très simple. Dieu à la fois un et trine, infiniment parfait et puissant, a tout créé, les anges, le monde visible et l'homme. L'homme, fait à l'image de Dieu et enrichi des dons les plus précieux, naturels et surnaturels, a succombé à la tentation et perdu la grâce et la sanctification. Pour prouver la divinité du Saint-Esprit, il expliquera son rôle dans la déification des âmes justes.

dans le chemin du ciel; et il est mort pour nous tous. Par son sang divin, l'homme a été racheté et la grâce a été acquise pour purifier et sanctifier les âmes. L'Église, fondée par le Sauveur, fournit aux fidèles les moyens de s'approprier cette rédemption salutaire. Ces moyens sont le baptême et l'eucharistie. Enfants de l'Église, sanctifiés par le Saint-Esprit, nous sommes par le fait fils de Dieu et héritiers du ciel. Si à la foi nous unissons les bonnes œuvres, nous recevrons une récompense éternelle, pendant que les méchants seront éternellement punis en enfer.

L'exposé, souvent didactique comme une thèse scolastique, est toujours précis et clair. Au premier abord peut-être, le style semble pénible; la phrase surchargée et enchevêtrée; le vocabulaire, peu assuré. Mais cette impression passagère disparaîtra assez vite, si l'on veut bien se donner la peine de surmonter les premières difficultés; et l'on se trouvera amplement payé de ses efforts.

Rien de plus traditionnel que l'enseignement de Cyrille; il ne veut rien avancer que sur la foi de « l'Écriture inspirée » ou des « Pères orthodoxes ». Les textes scripturaires fourmillent dans son œuvre. A chaque instant aussi, il en appelle à la croyance des saints évêques qui ont défendu la foi avant lui; il a même constitué un dossier patristique, dont il sait faire bon usage dans les circonstances importantes. Si par aventure des textes apollinaristes (pseudo-Athanase, pseudo-Jules, pseudo-Félix) y ont été admis, il faut reconnaître d'abord que leur sens est pleinement orthodoxe et que d'ailleurs ils sont relativement peu nombreux.

I. DIEU UN ET TRINE. — La *théodicée* de Cyrille d'Alexandrie se trouve dispersée dans presque tous ses ouvrages, mais c'est principalement dans le *Contra Julianum* qu'il explique et justifie le monothéisme juif et chrétien. L'ordre et la beauté de la création, écrit-il après saint Paul, Rom., I, 20-21, prouvent l'existence d'un Dieu créateur et maître de toutes choses. *Contra Julianum*, l. II et III, P. G., t. LXXVI, col. 577, 625, 654. Au reste, notre âme porte en quelque sorte en elle-même une connaissance innée de Dieu (νόμος ὁ ἐν ἡμῖν τῆς ἐμφύτου θεογνωσίας) qui nous incline à l'honorer et à le servir. *Glaphyr. in Gen.*, l. I, P. G., t. LXIX, col. 36; cf. *Cont. Julian.*, l. IV, P. G., t. LXXVI, col. 688. Il nous est difficile de parler de Dieu comme il convient, car la nature divine est bien au dessus de nos conceptions. *Cont. Julian.*, l. I, P. G., t. LXXVI, col. 548-552. Nous sommes obligés de nous servir de notre langage humain, mais les mots que nous employons pour désigner Dieu « ne disent pas ce qu'il est par essence; ils indiquent plutôt ce qu'il n'est pas ou le rapport qu'il a à un terme différent de lui ». *Thesaurus*, ass. 31, P. G., t. LXXV, col. 452. Cf. *Cont. Julian.*, l. V, P. G., t. LXXVI, col. 764. Nous ne pouvons arriver à pénétrer et à comprendre l'essence divine; cependant il ne faudrait pas en conclure que notre connaissance de Dieu est fautive; elle est imparfaite, c'est vrai, mais pas erronée. *Thesaurus*, ass. 31, P. G., t. LXXV, col. 452. Et puisque notre raison est impuissante à nous fournir tout ce que nous voudrions savoir de Dieu, recourons aux Écritures; elles nous apprendront qu'il est puissant, bon, juste, éternel, immortel, incorruptible. *In Joa.*, viii, 55, P. G., t. LXXIII, col. 228; Pusey, t. II, p. 124 sq. Son domaine est universel. *In Amos*, v, 7, P. G., t. LXXI, col. 493; Pusey, t. I, p. 458. Sa volonté règle toutes choses; rien ne lui échappe, et rien ne peut lui résister. Sa providence s'étend à tout et dirige tout, même les plus minimes choses. *Cont. Julian.*, l. III, V, P. G., t. LXXVI, col. 653, 764. Il sait toutes choses ἐκ ἀρχῆς μέχρι τέλους; lui seul peut savoir ainsi. *In Is.*, XLIII, 9, P. G., t. LXX, col. 893. De toute éternité, il connaît tout, les pensées les plus intimes et les événements futurs,

Thesaurus, ass. 15, P. G., t. LXXV, col. 292; cf. *In Joa.*, vi, 72, P. G., t. LXXIII, col. 632; Pusey, t. I, p. 578, sans avoir besoin de raisonnements ni de réflexions. *Cont. Julian.*, I, I, P. G., t. LXXVI, col. 536. Entre lui et la créature il y a une distance infinie; pourtant il n'y a pas d'intermédiaires : tout ce qui n'est pas Dieu est créature. *In Joa.*, I, 3; III, 31, P. G., t. LXXIII, col. 80, 272; Pusey, t. I, p. 67, 244. Ses œuvres sont souvent mystérieuses pour nous; nous n'avons pas le droit de lui en demander raison. Pourquoi a-t-il créé Adam qu'il savait devoir pécher? Pourquoi a-t-il choisi Judas qu'il savait devoir trahir? Mystères de la volonté divine que nous devons adorer en silence. *In Joa.*, XIII, 18, P. G., t. LXXIV, col. 128; Pusey, t. II, p. 357 sq.

La doctrine trinitaire avait déjà été précisée dans tous ses détails; Cyrille n'eut qu'à recueillir les fruits des travaux antérieurs. Il dépend surtout de son prédécesseur Athanase, pour lequel il montre en toute circonstance la plus grande vénération. Il doit aussi beaucoup aux Cappadociens, spécialement pour le perfectionnement de son vocabulaire; par exemple, à la suite de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse, il distingue nettement *οὐσία* et *ὑπόστασις*, qu'Athanase confondait encore. Cf. *De Trinit. dial.*, I, P. G., t. LXXV, col. 697, 700. C'est dans le *Thesaurus* et dans le *De Trinitate*, qu'il faut chercher l'exposé complet et méthodique de la pensée cyrillienne sur la trinité.

Le dogme trinitaire est un mystère inaccessible à l'intelligence humaine. *De Trinit. dial.*, II, P. G., t. LXXV, col. 756. Il ne saurait donc être question d'en apporter des explications rationnelles convaincantes; tout ce qu'on peut faire, c'est de croire fermement par la foi ce qui a été révélé et d'essayer d'en prendre quelque idée très imparfaite au moyen d'analogies à notre portée. *Thesaurus*, ass. 6; P. G., t. LXXV, col. 80 sq.

Voici comment Cyrille résume sous forme de symbole sa croyance à la Trinité. *De recta fide ad Reginas I*, P. G., t. LXXVI, col. 1204; Pusey, p. 156-157.

Πιστεύομεν.... εἰς ἓνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ἰσχυρὴν καὶ εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν τὴν ὕψιν αὐτοῦ, γεννηθέντα κατὰ φύσιν ἐξ αὐτοῦ πρὸ παντὸς αἰῶνος καὶ χρόνου· καὶ γὰρ ἐστὶ συνάναρχος κατὰ χρόνον καὶ συναίδιος τῷ ἰδίῳ γεννήτορι, συνεβδός τε καὶ ἰσοκλής αὐτῷ, καὶ ἰσότητι κατεστεμμένος τῇ πρὸς πᾶν ὀτιοῦν, χαρακτήρ γὰρ ἐστὶ καὶ ἀπαύγασμα τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ· πιστεύομεν δὲ ὁμοίως καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, οὐκ ἑλλότριον αὐτῷ τῆς θείας φύσεως καταλογιζόμενοι· καὶ γὰρ ἐστὶν ἐκ Πατρὸς φυσικῶς προχέμενον δι' Ὑψιῶς τῇ κτίσει. Νοεῖται γὰρ οὕτως μία τε καὶ ὁμοούσιος καὶ ἐν ταυτότητι δόξης ἡ ἀγία προσκυνουμένη Τριάς.

Le Père, le Fils, le Saint-Esprit sont Dieu, et c'est pour cela que nous sommes baptisés au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. *De Trinit. dial.*, II, P. G., t. LXXV, col. 721; cf. P. G., t. LXXV, col. 1077. Cependant il n'y a pas trois dieux, il n'y a qu'une seule divinité dans la Trinité, οὐ τί ποῦ φανεν εἰς τρεῖς ὅτι θεοὺς ἡ πίστις, ἀλλ' εἰς μίαν θεότητα τὴν ἐν Τριάδι προσκυνητήν, *De Trinit. dial.*, III, P. G., t. LXXV, col. 793; car il n'y a qu'une

Nous croyons en un seul Dieu Père tout-puissant, créateur de toutes choses visibles et invisibles; et en un seul Seigneur Jésus-Christ, son Fils, engendré de lui par nature, avant tous les siècles et tous les temps, car il est, comme son Père, sans commencement dans le temps et éternel; assis sur le même trône et jouissant de la même gloire; égal à lui en tout, car il est le caractère et le reflet de son hypostase; nous croyons aussi semblablement au Saint-Esprit, ne le regardant pas lui-même comme étranger à la nature divine, car il procède naturellement du Père, répandu par le Fils sur la créature. Et ainsi nous reconnaissons comme une et consubstantielle et dans l'identité de gloire, la sainte et adorable Trinité.

seule divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, μία γὰρ Πατὴρ καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος ἡ θεότης, *In Joa.*, x, 34, P. G., t. LXXIV, col. 29; Pusey, t. II, p. 260; il n'y a qu'une seule nature divine en trois hypostases, μία γὰρ ἡ θεότης φύσις ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἰδικαῖς νοουμένη. *Adv. Nestor.*, I, V, c. VI, P. G., t. LXXVI, col. 240. Dans cette Trinité adorable, il n'y a d'autre distinction que celle des hypostases et des noms Père, Fils et Saint-Esprit. *De Trinit. dial.*, I, VII, P. G., t. LXXV, col. 712, 1092. Le Père est Père et non Fils; de même le Fils est Fils et non Père; et le Saint-Esprit est proprement Esprit. *In Joa.*, XIV, 11, P. G., t. LXXIV, col. 216; Pusey, t. II, p. 431-432. Les noms sont relatifs, ὄνομα... τῶν πρὸς τί ἐστὶ τὸ Πατὴρ ἰσοκράτως δὲ τούτω καὶ τὸ Υἱός, *De Trinit. dial.*, IV, P. G., t. LXXV, col. 869; cf. P. G., t. LXXV, col. 553, 732, et indiquent les caractères hypostatiques. *In Joa.*, XVII, 6-8, P. G., t. LXXIV, col. 500; Pusey, t. II, p. 681; cf. P. G., t. LXXV, col. 869. Par ailleurs tout est commun, même gloire, même volonté, même opération; le Père opère tout par le Fils dans le Saint-Esprit. *De Trinit. dial.*, VI, P. G., t. LXXV, col. 1053. Les trois hypostases sont consubstantielles. *De Trinit. dial.*, I, P. G., t. LXXV, col. 669.

Parfois cette consubstantialité est expliquée par analogie avec la consubstantialité qui existe entre les hommes en vertu de leur nature, mais il est évident que c'est là pour Cyrille une simple comparaison; ailleurs l'identité, l'unité de nature en Dieu, ταυτότης ἐνότης φυσική, est expressément indiquée. *De Trinit. dial.*, VII, P. G., t. LXXV, col. 1092; cf. P. G., t. LXXVI, col. 949; *De Trinit. dial.*, I, P. G., t. LXXV, col. 676.

Les hypostases sont distinctes, mais inséparables l'une de l'autre, *De Trinit. dial.*, I, P. G., t. LXXV, col. 697; *In Joa.*, XIV, 11, 23, P. G., t. LXXIV, col. 237, 289 sq.; Pusey, t. II, p. 451, 496 sq.; le Père est dans le Fils, et le Fils est dans le Père. *Thesaurus*, ass. 12, P. G., t. LXXV, col. 181. La Trinité était déjà indiquée dans l'Ancien Testament, *In Joa.*, XVII, 6, 8, P. G., t. LXXIV, col. 500; Pusey, t. II, p. 682 (à propos du texte : *Faisons l'homme à notre image*); cf. P. G., t. LXXVI, col. 532 (*anges visitant Abraham*); *ibid.*, col. 533 (*Moïse connaissait la Trinité*).

1^o Le Père, Πατὴρ, ce nom est le meilleur, parce qu'il précise le caractère hypostatique, *Thesaurus*, ass. 1, P. G., t. LXXV, col. 25; cf. col. 712; il est préférable à Θεός, *In Joa.*, XVII, 6-8, P. G., t. LXXIV, col. 500; Pusey, t. II, p. 681 sq., à Ἀγέννητος. *Thesaurus*, ass. 1, P. G., t. LXXV, col. 25. Le Père est appelé ὁ Θεός, Ἀρχή, Πηγή, parce qu'il est le principe, la source, la racine de la divinité. *In Joa.*, I, I, P. G., t. LXXIII, col. 25; Pusey, t. I, p. 18 sq. Cependant aucun de ces noms ne donne au Père une gloire spéciale, supérieure à celle du Fils ou du Saint-Esprit. *In Joa.*, XIV, 28, P. G., t. LXXIV, col. 316-317; Pusey, t. II, p. 518 sq.; cf. P. G., t. LXXV, col. 98. Quand Notre-Seigneur dit : le Père est plus grand que moi, ou bien il faut entendre : le Père est plus grand que le Verbe incarné considéré comme homme; ou bien il faut comprendre : le Père est le principe du Fils qu'il engendre. *Thesaurus*, ass. 1, P. G., t. LXXV, col. 141. Contrairement à ce que pense M. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904, p. 42-43, saint Cyrille a toujours admis simultanément les deux interprétations comme possibles. Cf. *In Joa.*, XIV, 28, P. G., t. LXXIV, col. 316 sq.; Pusey, t. II, p. 518 sq.; *In Heb.*, I, 4, P. G., t. LXXIV, col. 957; Pusey, t. III, p. 372. Si le Père est nommé avant le Fils et le Saint-Esprit, ce n'est pas pour indiquer une priorité d'origine dans le temps. *In Habac.*, III, 2, P. G., t. LXXI, col. 897; Pusey, t. II, p. 420. Le Père est Père *ab aeterno*; il engendre son Fils *ab aeterno*; il est Père en même temps que Dieu. *De Trinit. dial.*, II, P. G., t. LXXV, col. 780. Il est Père, non par une génération charnelle, mais par une génération spirituelle d'un caractère tout spécial et mysté-

rieux. *Thesaurus*, ass. 5, *P. G.*, t. LXXV, col. 76 sq.
 2^o *Le Fils*, Υἱός. — Le Fils est Dieu par nature, comme le Père, *De Trinit. dial.*, III, *P. G.*, t. LXXV, col. 788 sq.; coéternel et consubstantiel au Père. *De Trinit. dial.*, I, *P. G.*, t. LXXV, col. 660 sq.; *Thesaurus*, ass. 4, 5, 9-11, *P. G.*, t. LXXV, col. 37 sq., 109 sq. Entre lui et son Père, il y a égalité parfaite, parfaite identité, sauf qu'il n'est pas Père et qu'il n'engendre pas. *Thesaurus*, ass. 13, 14, *P. G.*, t. LXXV, col. 205 sq.; cf. *P. G.*, t. LXXIII, col. 37, 840. Tous les textes qui parlent d'une infériorité du Fils doivent être appliqués à l'incarnation. *Thesaurus*, ass. 15, 20-30, *P. G.*, t. LXXV, col. 245 sq., 328 sq.; *De Trinit. dial.*, VI, *ibid.*, col. 1001 sq.; *De recta fide ad Reginas II*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1341 sq.; Pusey, p. 267 sq. Il est engendré de toute éternité par une génération naturelle, et pas simplement volontaire. *Thesaurus*, ass. 7, *P. G.*, t. LXXV, col. 84 sq.; *De Trinit. dial.*, II, *ibid.*, col. 713 sq. Il a son hypostase propre, *In Joa.*, VI, 27, *P. G.*, t. LXXIII, col. 492; Pusey, t. I, p. 450; cf. *P. G.*, t. LXXIII, col. 493; mais sans être séparé du Père. Il est l'image (εἰκών), la puissance (δύναμις), la sagesse (σοφία) du Père, *Thesaurus*, ass. 4, 12, 32, 35, *P. G.*, t. LXXV, col. 44, 185, 553, 637; il est le Verbe (Λόγος) du Père. *De Trinit. dial.*, II, *P. G.*, t. LXXV, col. 768; cf. *P. G.*, t. LXXIII, col. 324, 844.

Il semble bien que Cyrille met sur le même pied tous ces différents noms, et qu'il ne voit pas dans le mot Λόγος un nom plus personnel que dans εἰκών, δύναμις, ou σοφία. Cf. de Régnon, *Études sur la Trinité*, 3^e série, p. 400 sq. Quand il explique la génération du Fils par analogie avec la production de notre verbe humain, c'est au verbe externe (λόγος προφορικός) que toujours il pense; et par suite il ne s'agit plus que d'une imparfaite comparaison (ὑπόδειγμα, παράδειγμα), et nous sommes loin de la théorie augustinienne. Les textes principaux, sur lesquels on peut fonder son jugement à ce sujet, sont les suivants : *In Joa.*, I, 1, *P. G.*, t. LXXIII, col. 25; *Thesaurus*, ass. 4, 6, 16, 19, 35, *P. G.*, t. LXXV, col. 56, 80, 297, 300, 313, 325, 621; *De Trinit. dial.*, II, *ibid.*, col. 768.

3^o *Le Saint-Esprit* est Dieu par nature, lui aussi, *Thesaurus*, ass. 33, 34, *P. G.*, t. LXXV, col. 565; *De Trinit. dial.*, VII, *ibid.*, col. 1076 sq.; l'Écriture le déclare formellement. *P. G.*, t. LXXV, col. 573, 1080. Il est consubstantiel et égal au Père et au Fils. *Epist.*, LV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 316; cf. *P. G.*, t. LXXIV, col. 261, 449. Il a son hypostase distincte, *In Joa.*, XVI, 14, *P. G.*, t. LXXIV, col. 449; Pusey, t. II, p. 635; cf. *P. G.*, t. LXXVII, col. 117; mais il est dans le Père et dans le Fils par identité de nature. *In Joa.*, XIV, 11, *P. G.*, t. LXXIV, col. 216; Pusey, t. II, p. 431 sq. Il est l'image, l'énergie, la puissance du Fils, et, si l'on peut parler ainsi, sa qualité (ποιότης). *P. G.*, t. LXXV, col. 572, 588, 604; t. LXXIV, col. 292, 541. Il est le complément (συμπλήρωμα) de la Trinité, *P. G.*, t. LXXV, col. 608; le fruit de l'essence divine. *Ibid.*, col. 617. Il procède (προϋκτεται, ἐκπορεύεται...) substantiellement, *Epist.*, LV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 316; cf. *P. G.*, t. LXXV, col. 585; t. LXXIII, col. 244, de l'essence divine, *P. G.*, t. LXXV, col. 585, de l'essence ou de la nature du Père, ou simplement du Père, *ibid.*, col. 1117; de la nature du Fils; il est le propre Esprit du Fils et procède de lui. *P. G.*, t. LXXIV, col. 301, 444, 608; t. LXXV, col. 600, 608, 1120, 1093; cf. t. LXXVI, col. 308. Il procède du Père par le Fils. *P. G.*, t. LXXIV, col. 449, 709. Il procède de la même façon du Père et du Fils. *P. G.*, t. LXXI, col. 377; t. LXXIII, col. 173; t. LXXIV, col. 417; t. LXXV, col. 1009; t. LXXVII, col. 117. Il procède du Père et du Fils, des deux. *P. G.*, t. LXXV, col. 585; t. LXXVI, col. 1408. Comme il procède du Père et du Fils, il est envoyé par le Père et par le Fils. *P. G.*, t. LXXVI, col. 173. Il est envoyé par le Fils, parce qu'il procède de lui. *Ibid.*, col. 1188.

Pour la procession du Saint-Esprit, comme pour toute la théologie trinitaire, Cyrille reste fidèle à la conception athanasienne : il considère le Saint-Esprit comme le terme de la Trinité et le Fils comme intermédiaire entre le Père et le Saint-Esprit. *P. G.*, t. LXXV, col. 576 sq. Il emploie quelquefois l'expression ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, *ibid.*, col. 585; t. LXXVI, col. 1408; mais sa formule préférée est ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ; et quand il parle d'une façon spéciale de la mission du Saint-Esprit aux créatures, c'est toujours de cette dernière phrase qu'il se sert. *P. G.*, t. LXXIV, col. 257, 540, 921. t. LXXV, col. 576, 1017; t. LXXVII, col. 316. On a dit que Cyrille avait modifié sa doctrine sur la procession du Saint-Esprit : après avoir, dans son 1^{re} anathématisme et ailleurs, écrit qu'il procédait du Fils, il aurait cessé d'enseigner qu'il « procédait du Fils ou par le Fils, pour l'appeler simplement le propre Esprit du Fils, comme lui étant consubstantiel ». C'est Théodoret de Cyr, qui, après avoir attaqué le 1^{er} anathématisme, *P. G.*, t. LXXIII, col. 1417; t. LXXVI, col. 432, se félicite d'avoir obtenu ce changement. *P. G.*, t. LXXIII, col. 1484. Mais il calomnie en cela son adversaire; la doctrine de Cyrille n'a pas varié, comme on peut facilement en juger par les diverses défenses qu'il a faites des anathématismes, *P. G.*, t. LXXVI, col. 357, 433, 308-309, et par les écrits postérieurs à la paix de 433.

Le Saint-Esprit est Dieu puisqu'il nous déifie en nous sanctifiant, *P. G.*, t. LXXIV, col. 257, 292; et puisqu'il est saint par nature. *P. G.*, t. LXXV, col. 593. Sur l'action du Saint-Esprit dans les âmes, voir plus bas au sujet de la sanctification, col. 2517.

II. CRÉATION, ANGES ET HOMME. — Cyrille parle de la création d'une façon détaillée en deux endroits de son œuvre, dans les *Glaphyries*, *P. G.*, t. LXIX, col. 17 sq., et dans le *Contra Julianum*. *P. G.*, t. LXXVI, col. 584 sq. Il définit la création : ἡ ἐκ τοῦ μη ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγή. *P. G.*, t. LXIX, col. 1097. C'est une opération que notre faible intelligence ne peut comprendre. *P. G.*, t. LXXVI, col. 584. Dieu seul la comprend, comme seul il peut l'accomplir. *P. G.*, t. LXIX, col. 17. Créer est une œuvre si proprement divine, qu'il ne peut pas en communiquer la puissance à la créature. *P. G.*, t. LXXVI, col. 596; t. LXXV, col. 305. Pour la création, il n'y a pas eu de matière éternelle préexistante. *P. G.*, t. LXXVI, col. 584. La seule volonté divine a donné naissance aux êtres : καὶ νεῦμα ἡ γένεσις. *P. G.*, t. LXIX, col. 20. Tout ce qui est créé a nécessairement commencé dans le temps. *P. G.*, t. LXXV, col. 496. Tout ce qui est sorti du néant peut retourner au néant. *P. G.*, t. LXXVI, col. 304. Par nature la créature est corruptible; cependant Dieu avait tout créé ἐν ἀφθαρσίᾳ par un effet de sa bonté; l'Esprit au commencement avait donné à toutes choses la vie et l'incorruptibilité, et si la mort et la corruption sont entrées dans le monde, c'est par la malice du démon et par la faute du premier homme. *In Joa.*, I, 9, *P. G.*, t. LXXIII, col. 145; Pusey, t. I, p. 126; *P. G.*, t. LXXVI, col. 584. Le Verbe, après avoir donné l'existence à la créature, la conserve et la soutient, en se mêlant pour ainsi dire à elle; selon la parole de l'évangéliste, *Joa.*, I, 10, il se fait vie pour les créatures, afin de les maintenir chacune dans sa nature propre. *P. G.*, t. LXXIII, col. 85; Pusey, t. I, p. 74 sq.

Dieu a créé les anges en très grand nombre et les a groupés en ordres distincts. *Homil. pasc.*, XII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 673; cf. *P. G.*, t. LXIX, col. 21. Cyrille nomme Ἀγγελοι, Ἀρχάγγελοι, Θρόνοι, Ἐξουσίαι, Δυνάμεις, Ἀρχαί, Σεραφίμ, Χερουβίμ. Les anges sont au sommet de la création. *P. G.*, t. LXXIII, col. 805. Ils sont incorporels et n'ont pas besoin de nourriture matérielle. *In Joa.*, VI, 48, *P. G.*, t. LXXIII, col. 561; Pusey, t. I, p. 515. Plus exactement, ils n'ont pas de chair comme nous, mais ils ont des corps ténus, spirituels, que nous ne

pouvons nous figurer : *ἔξω σαρκὸς λεπτοῖς τε καὶ νοητοῖς καὶ τοῖς ὑπὲρ νοῦν τὸν ἀνθρώπινον κεχρημένοι σώμασιν*, Pusey, t. III, p. 283, sur I Cor., xi, 4 sq. (ce texte ne se trouve pas dans Migne); cf. *P. G.*, t. LXXIV, col. 940; car de toutes les créatures, il est vrai de dire qu'elles ont des corps. *In Joa.*, xiv, 41, *P. G.*, t. LXXIV, col. 221; Pusey, t. II, p. 436. Les anges ont pour mission de louer et d'adorer Dieu et d'exécuter ses ordres auprès des autres créatures. *Homil. pasc.*, XVII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 776; cf. t. LXXIII, col. 105; t. LXXVI, col. 1345. Ils sont chargés du soin des différentes parties de la terre, *P. G.*, t. LXIX, col. 1077, des diverses Églises, *P. G.*, t. LXXIII, col. 1021; t. LXXIV, col. 884; de chaque individu. *P. G.*, t. LXIX, col. 888, 1224. Les bons anges aiment le bien et leur volonté est fixée dans la vertu; ils connaissent aussi le mal, mais pas par expérience et pour y avoir succombé. *P. G.*, t. LXXVI, col. 641. Le mystère de l'incarnation ne leur fut pas manifesté à tous, mais à ceux-là seulement qui y furent employés, comme Gabriel. *P. G.*, t. LXIX, col. 845, 1169. Le Christ n'est pas mort pour eux en victime expiatoire; puisqu'ils n'avaient pas péché, ils n'avaient pas besoin de victime expiatoire, *P. G.*, t. LXXII, col. 805; cependant c'est par le sang du Christ que les anges et les archanges ont été sanctifiés. *P. G.*, t. LXVIII, col. 625; t. LXIX, col. 549. Les démons sont des anges rebelles qui se sont révoltés par orgueil contre leur créateur; Satan est à leur tête. *P. G.*, t. LXXVII, col. 676; t. LXXVI, col. 688; t. LXIX, col. 21. Ils ont trompé les hommes et se sont fait adorer comme des dieux. *P. G.*, t. LXIX, col. 1077; t. LXXVI, col. 685. Ils ne cessent de nous tendre des embûches et de nous pousser au mal, *P. G.*, t. LXIX, col. 784; leur but est de multiplier le nombre des méchants qui sont leurs auxiliaires sur la terre. *P. G.*, t. LXXVI, col. 484. Mais les âmes pures sont à l'abri de leurs assauts. Leur puissance a commencé de décroître à l'arrivée du Sauveur. *P. G.*, t. LXXIII, col. 893.

Après avoir préparé le domaine où il voulait le placer, Dieu créa l'homme, le chef-d'œuvre de tout ce qui se voit dans l'univers. *P. G.*, t. LXIX, col. 20; t. LXXV, col. 281; t. LXVIII, col. 148. Il lui donna un corps matériel et une âme spirituelle. *P. G.*, t. LXVIII, col. 876; t. LXXIII, col. 160, 744. Il le fit raisonnable, pour qu'il fût capable de comprendre la beauté du monde et de connaître son créateur. *P. G.*, t. LXIX, col. 20; t. LXXVI, col. 636. Il le fit libre et maître de sa volonté, afin qu'il pût mériter et se rendre digne de récompense. *P. G.*, t. LXIX, col. 24; t. LXVIII, col. 145. Il le créa parfait, heureux, sans concupiscence, connaissant tout sans avoir besoin de l'apprendre peu à peu. *P. G.*, t. LXXVI, col. 636, 641. Il le créa à son image et à sa ressemblance, intelligent, vertueux, maître de l'univers; et il le dota de privilèges surnaturels. *P. G.*, t. LXIX, col. 20; t. LXXVI, col. 1081 sq.; t. LXXIII, col. 204. Par nature, l'homme, comme toute créature, était corruptible, mais il reçut l'Esprit divin qui le vivifia et lui donna l'incorruptibilité. *P. G.*, t. LXIX, col. 20; t. LXXVI, col. 637; t. LXXIII, col. 160. L'âme est incomparablement supérieure au corps, *P. G.*, t. LXXVII, col. 804; elle n'est pas le souffle divin qui fut insufflé à l'homme au premier jour, lequel n'est autre que le Saint-Esprit lui-même, *P. G.*, t. LXVIII, col. 148; t. LXXIV, col. 277; elle n'est pas engendrée comme le corps, mais unie par Dieu au corps que la mère a engendré, *P. G.*, t. LXXVII, col. 22; elle n'a pas préexisté dans le ciel, comme le voulait Origène, *P. G.*, t. LXXIII, col. 132-145; t. LXXVII, col. 373; t. LXXIV, col. 796; elle n'a pas péché avant d'être unie au corps. *P. G.*, t. LXXIII, col. 956.

III. CHUTE DE L'HOMME; PÉCHÉ ORIGINEL. — Cf. spécialement *In Joa.*, I, 32-33, *P. G.*, t. LXXIII, col. 205; Pusey, t. I, p. 182 sq.; *In Rom.*, v, 12 sq., *P. G.*, t. LXXIV, col. 784; Pusey, t. III, p. 182 sq. Pour bien montrer à l'homme qu'il n'était pas indépendant et qu'il

devait obéissance à son créateur, Dieu lui avait imposé un commandement. *P. G.*, t. LXIX, col. 20; t. LXVIII, col. 148. Mais Adam, dont la nature n'était pas encore fixée dans le bien, *P. G.*, t. LXXV, col. 336, se laissa tromper par le tentateur, abusa de sa liberté et transgressa l'ordre qu'il avait reçu. *P. G.*, t. LXXIV, col. 275, 908. Aussitôt le péché détruisit en lui l'image de Dieu; le Saint-Esprit s'en alla, et avec lui disparurent les vertus et les privilèges gracieusement accordés par le créateur. *P. G.*, t. LXXIII, col. 205; t. LXVIII, col. 149, 244. La mort et la corruption firent leur entrée dans le monde. *P. G.*, t. LXXIV, col. 813; t. LXXVII, col. 209. Le règne du démon et du péché commença. *P. G.*, t. LXXIV, col. 329; t. LXXVII, col. 448, 888. Par suite de la faute du premier homme, tous ses descendants furent pécheurs, *P. G.*, t. LXXIV, col. 656, et dominés par la concupiscence. *Ibid.*, col. 789. Saint Cyrille distingue toujours : *τὴν ἐν Ἀδὰμ παράδοχιν* (péché originel) et *τὴν κατὰ πάντων ἡμῶν τυραννήσανσαν ἀμαρτίαν* (la concupiscence qui en est la suite). *P. G.*, t. LXVIII, col. 657, 672, 908, etc. Cependant notre nature n'a pas été viciée dans ses parties essentielles. *P. G.*, t. LXXV, col. 676. La liberté particulièrement, malgré la force des passions, n'a pas été supprimée. *P. G.*, t. LXXIV, col. 808; t. LXXIII, col. 632. Comment expliquer que nous soyons devenus pécheurs par la faute d'Adam? Il semble qu'on ne doive être responsable que de ses propres péchés? Cyrille répond : « Lorsqu'Adam fut tombé sous l'empire du péché et eut été soumis à la corruption, aussitôt les passions impures s'emparèrent de la nature de la chair... Notre nature devint malade de la maladie du péché par la désobéissance d'un seul, c'est-à-dire d'Adam. Et ainsi plusieurs ont été constitués pécheurs, non pas qu'ils aient péché avec Adam, puisqu'ils n'existaient pas encore, mais parce qu'ils ont cette même nature qui est soumise à la loi du péché. » *P. G.*, t. LXXIV, col. 788. Cf. *Adversus anthropomorph.*, t. LXXVI, col. 1092; Pusey, t. III, p. 560.

IV. L'INCARNATION. — Aussitôt après la chute du premier homme, Dieu, dans sa miséricorde infinie, décida de restaurer sa créature dans son état primitif. *P. G.*, t. LXXIII, col. 205; t. LXXIV, col. 280; ou plutôt, Dieu, qui avait prévu de toute éternité la faute d'Adam, avait de toute éternité résolu de le sauver. *P. G.*, t. LXXV, col. 292, 296; t. LXIX, col. 28. Ce plan de restauration, annoncé à l'avance par les prophètes, *P. G.*, t. LXX, col. 937, fut exécuté quand le monde sentit bien sa misère et son impuissance. *P. G.*, t. LXIX, col. 156; t. LXXIV, col. 789, 817. C'était là de la part de Dieu une faveur toute gratuite; rien ne l'obligeait à la faire, sinon sa bonté infinie. *P. G.*, t. LXXVI, col. 925 sq.; t. LXXII, col. 908. Pour restaurer l'homme, pour le rétablir dans son état primitif (*ἀνακομίσαι πάλιν καὶ ἀναθεῖν εἰς ὅπερ ἦν ἐν ἀρχῇ τὰ πρὸς ἀνόμοιον ἐκπεπωκότα τέλος*), *P. G.*, t. LXXIV, col. 273, pour expier le péché, *P. G.*, t. LXXVI, col. 21, 1292, et pour réconcilier le monde avec Dieu, *P. G.*, t. LXXIV, col. 925, il ne suffisait pas de la mort d'un homme ordinaire, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1292, même de la mort des apôtres, *P. G.*, t. LXXIV, col. 585; t. LXXV, col. 1057; il fallait l'incarnation et la mort du Fils de Dieu. *P. G.*, t. LXXV, col. 1352; t. LXXVI, col. 1292. Par ce moyen, par ce moyen seul, la nature humaine pouvait retrouver son état naturel primitif et la possession du Saint-Esprit. *P. G.*, t. LXXIV, col. 273, 160. Sans le péché, il n'y aurait pas eu d'incarnation : *εἰ μὴ γὰρ ἡμάρτομεν, οὐκ ἂν γέγονε καθ' ἡμᾶς καὶ εἰ μὴ γέγονε καθ' ἡμᾶς, οὐδ' ἂν ὑπέμενε τὸν σταυρὸν*. *P. G.*, t. LXXV, col. 968; cf. col. 289, 296.

Le symbole que nous avons cité plus haut, à propos de la Trinité, résume ainsi la doctrine de Cyrille sur l'Incarnation. *De recta fide ad reginas I*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1205; Pusey, p. 157.

Φαμέν δὲ ὅτι αὐτὸς ὁ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ Πατὴρ ἀπορρήτως γεγεννημένος μονογενὴς αὐτοῦ Λόγος, τῶν αἰώνων ποιητής, ὁ δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἐν ᾧ τὰ πάντα, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ἡ πάντα ζωογονοῦσα φύσις, ... ἐν ἐσχάτοις τοῦ αἰῶνος καιροῖς, εὐδοκῶντος τοῦ Πατρὸς, ἵνα σώσῃ τὸ ἐπὶ γῆς γένος πεπτωκὸς εἰς ἁρὰν καὶ διὰ τῆς ἀμαρτίας κατακομισθὲν εἰς θάνατον καὶ φθοράν, σπέρματος Ἀβραάμ ἐπελάθετο, κατὰ τὰς Γραφάς, καὶ κεκοινῶντας αἵματος καὶ σαρκὸς, τουτέστι, γέγονεν ἄνθρωπος, καὶ σὰρκα λαβὼν καὶ ἰδίαν αὐτὴν ποιήσάμενος, ἐγεννήθη σαρκικῶς διὰ τῆς ἁγίας καὶ θεοτόκου Μαρίας. Ἀλλὰ καίτοι καθ' ἡμᾶς γεγωνὸς καὶ τὴν τοῦ δούλου μορφήν οἰκονομικῶς ὑποδύς, μεμνήνηκεν ἐν τῇ κατὰ φύσιν θεότητι καὶ κυριότητι· οὐ γὰρ πᾶσαι αὐτοῦ εἶναι Θεὸς εἰ καὶ γέγονε σὰρξ, τουτέστι καθ' ἡμᾶς τε καὶ ἄνθρωπος, ἐπεὶ δὲ ἄτρεπτος κατὰ φύσιν ὡς Θεός, μεμνήνηκεν ὅπερ ἦν αἰὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται, κεχρημάτικεν καὶ ὕψος ἀνθρώπου.

Il est utile de distinguer ici trois questions : 1^o la christologie ; 2^o la sotériologie ; 3^o la mariologie.

1^o La christologie. — De toute la théologie cyrillienne, c'est la question la plus délicate à bien exposer, sans tomber dans aucun excès. Si, parmi les protestants et les rationalistes, on a exagéré comme à plaisir la tendance monophysite du patriarche d'Alexandrie, il faut avouer que beaucoup de catholiques n'ont pas su voir et faire remarquer ses conceptions et sa terminologie très spéciales. Evidemment les limites de cet article ne permettent pas une étude complète, où rien ne soit omis ; tout ce qu'on peut faire, c'est de dire l'essentiel et de le dire avec méthode et précision.

1. Les textes. — Les ouvrages christologiques de Cyrille sont très nombreux, comme nous l'avons vu ; et tous mériteraient d'être examinés avec soin dans leurs plus minimes détails. S'il fallait indiquer des préférences, les *Scholia* et le *De recta fide ad Theodosium* semblent se signaler par la simplicité et la clarté de l'exposition. Les *anathématismes* et la *symbole d'union* de 433 sont les deux textes qui ont valu à leur auteur les plus vives critiques de son vivant et jusqu'à nos jours ; et ils ont l'avantage de caractériser très nettement les deux extrêmes de la pensée cyrillienne : les *anathématismes* nous mènent jusqu'aux confins du monophysisme ; le *symbole d'union* nous montre les concessions permises faites au dualisme antiochien. Nous les reproduisons ici, à cause de leur importance et pour la facilité de l'exposé qui va suivre.

LES ANATHÉMATISMES, P. G., t. LXXVII, col. 120-121.

1. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ Θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν τὸν Ἐμμανουήλ, καὶ διὰ τοῦτο Θεοτόκον τὴν ἁγίαν

Et nous disons que c'est le Logos lui-même, le Fils unique engendré d'une façon ineffable de l'essence de Dieu le Père, l'auteur des siècles, celui par qui et en qui tout existe, la lumière véritable, la nature qui vivifie tout, ... qui dans les derniers temps, par la bonne volonté du Père, pour sauver la race humaine tombée dans la malédiction et soumise à cause du péché à la mort et à la corruption, a pris la semence d'Abraham, selon les Écritures, et a communiqué au sang et à la chair, c'est-à-dire est devenu homme. Ayant pris la chair et l'ayant faite sienne, il a été engendré selon la chair par la sainte et théotokos Marie. Mais bien qu'il fût devenu semblable à nous et qu'il eût économiquement revêtu la forme d'esclave, il demeura dans la divinité et la majesté qu'il avait par nature ; car il n'a pas cessé d'être Dieu, en se faisant chair, c'est-à-dire homme semblable à nous. Immuable par nature en tant que Dieu, il est resté ce qu'il a toujours été, ce qu'il est, ce qu'il sera toujours, et en même temps il a été appelé Fils de l'homme.

1. Si quelqu'un ne confesse pas que l'Emmanuel est Dieu en toute vérité, et que, par suite, la sainte Vierge est mère

Παρθένον, γεγέννηκε γὰρ σαρκικῶς σὰρκα γεγονότα τὸν ἐκ Θεοῦ Πατὸς Λόγον· ἀνάθεμα ἔστω.

2. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἡνωσθαι τὸν ἐκ Θεοῦ Πατὸς Λόγον, εἶνα τε εἶναι Χριστὸν μετὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς, τὸν αὐτὸν δηλονότι Θεόν τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπον· Α. Ε.

3. Εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἐνὸς Χριστοῦ διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἑνωσιν, μόνῃ συνάπτων αὐτὰς συναφεῖα τῇ κατὰ τὴν ἁγίαν ἡγουν αὐθεντίαν ἢ δυναστείαν καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον συνῶδῳ τῇ καθ' ἑνωσιν φυσικῇ· Α. Ε.

4. Εἴ τις προσώποις δυσιν ἡγουν ὑποστάσεις, τὰς τε ἐν τοῖς εὐαγγελιστοῖς καὶ ἀποστολικοῖς συγγράμμασι διανέμει φωνὰς, ἢ ἐπὶ Χριστῷ παρὰ τὸν ἁγίων λεγομένας, ἢ παρ' αὐτοῦ περὶ ἑαυτοῦ· καὶ τὰς μὲν ὡς ἀνθρώπου παρὰ τὸν ἐκ Θεοῦ Πατὸς Λόγον ἰδικῶς νοουμένῳ προσάπτει, τὰς δὲ ὡς θεοπροπεῖς μόνῳ τῷ ἐκ Θεοῦ Πατὸς Λόγῳ· Α. Ε.

5. Εἴ τις τολμᾷ λέγειν θεοφόρον ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον Θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν, καὶ ὕψος ἑνα καὶ φύσει, καθὼ γέγονε σὰρξ ὁ Λόγος καὶ κεκοινῶντες παρὰ πᾶσι καὶ σαρκὸς· Α. Ε.

6. Εἴ τις τολμᾷ λέγειν Θεὸν ἢ Δεσπότην εἶναι τοῦ Χριστοῦ τὸν ἐκ Θεοῦ Πατὸς Λόγον, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖ ὁμοῦ τε Θεὸν καὶ ἄνθρωπον, ὡς γεγονότας σαρκὸς τοῦ Λόγου κατὰ τὰς Γραφάς· Α. Ε.

7. Εἴ τις φησιν ὡς ἄνθρωπον ἐνηργεῖσθαι παρὰ τοῦ Θεοῦ Λόγου τὸν Ἰησοῦν, καὶ τὴν τοῦ Μονογενοῦς εὐδοξίαν περιῆφθαι ὡς ἐτέρῳ παρ' αὐτὸν ὑπάρχοντι· Α. Ε.

8. Εἴ τις τολμᾷ λέγειν τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον συμπροσκυνεῖσθαι δεῖν τῷ Θεῷ Λόγῳ καὶ συνδοξάζεσθαι καὶ συγχερματίζειν Θεόν, ὡς ἕτερον ἐτέρῳ [τὸ γὰρ σὺν αἰὶ προστιθέμενον τοῦτο νοεῖν ἀναγκάζει]· καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον μὴ προσκυνῇσι τιμᾷ τὸν Ἐμμανουήλ καὶ μίαν αὐτῷ τὴν δοξολογίαν ἀναπέμψει, καθὼ γέγονε σὰρξ ὁ Λόγος· Α. Ε.

9. Εἴ τις φησὶ τὸν ἑνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν δε-

dic Dieu, puisqu'elle a enfanté selon la chair le Logos incarné de Dieu le Père, qu'il soit anathème.

2. Si quelqu'un ne confesse pas que le Logos de Dieu le Père est uni hypostatiquement à la chair et est un seul Christ avec sa propre chair, le même, Dieu et homme tout ensemble Q. S. A.

3. Si quelqu'un, dans le Christ un, divise les hypostases après l'union, les associant par une simple association de dignité, ou d'autorité et de puissance, au lieu d'admettre entre elles une union physique, Q. S. A.

4. Si quelqu'un divise entre deux personnes ou hypostases les expressions employées au sujet du Christ dans les écrits évangéliques et apostoliques, par les saints ou par le Christ lui-même, et attribue les unes à l'homme considéré à part du Logos de Dieu le Père, et les autres au seul Logos de Dieu le Père, Q. S. A.

5. Si quelqu'un ose dire que le Christ est un homme théophore (qui porte Dieu), au lieu de reconnaître qu'il est Dieu en vérité, qu'il est Fils un et par nature, même en tant que Logos fait chair et participant comme nous au sang et à la chair, Q. S. A.

6. Si quelqu'un ose dire que le Logos de Dieu le Père est le Dieu et le Seigneur du Christ, au lieu de reconnaître que le Christ lui-même est Dieu et homme tout ensemble, le Logos s'étant fait chair, selon les Écritures, Q. S. A.

7. Si quelqu'un affirme que Jésus est mu comme un homme (distinct) par le Dieu Logos et que la gloire du Fils unique l'a investi comme une personne distincte du Fils unique, Q. S. A.

8. Si quelqu'un ose dire que l'homme pris (par le Verbe) doit être coadoré et conglorifié et connommé Dieu avec le Dieu Logos, comme un autre avec un autre (la particule *co* (συ) suggère en effet cette idée de dualité), au lieu d'honorer l'Emmanuel d'une seule adoration et de lui accorder une seule glorification, en tant que Logos fait chair, Q. S. A.

9. Si quelqu'un dit que l'unique Seigneur Jésus-Christ

δοξάσθαι παρὰ τοῦ Πνεύματος, ὡς ἀλλοτρίᾳ δυνάμει τῇ δι' αὐτοῦ [τῇ ἰδίᾳ αὐτοῦ] *P. G.*, t. LXXVI, col. 429] χρῶμενον, καὶ παρ' αὐτοῦ λαβόντα τὸ ἐνεργεῖν δύνασθαι κατὰ πνευμάτων ἀκαθάρτων καὶ τὸ πληροῦν εἰς ἀνθρώπους τὰς θεοσημείας, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ἰδίῳ αὐτοῦ τὸ Πνεῦμά φησι δι' οὗ καὶ ἐνέργηκε τὰς θεοσημείας' *A. E.*

10. Ἀρχιερεῖα καὶ ἀποστολὸν τῆς ὁμολογίας ἡμῶν γεγενῆσθαι Χριστὸν ἡ θεία λέγει Γραφή, προσκεκομμένοι ἐπὶ ἡμῶν ἐαυτὸν εἰς ὁσμὴν εὐωδίας τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ. Εἴ τις τοίνυν ἀρχιερεῖα καὶ ἀποστολὸν ἡμῶν γεγενῆσθαι φησιν, οὐκ αὐτὸν τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον, ὅτε γέγονε σὰρξ καὶ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπον, ἀλλ' ὡς ἕτερον παρ' αὐτὸν ἰδικῶς ἄνθρωπον ἐκ γυναικὸς ἢ εἴ τις λέγει καὶ ὑπὲρ αὐτοῦ προσερχεῖν αὐτὸν τὴν προσορᾶν, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ὑπὲρ μόνων ἡμῶν (οὗ γὰρ ἂν ἐδεῖτο προσηγορίαν οὐ μὴ εἰδὼς ἁμαρτίαν) *A. E.*

11. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὴν τοῦ Κυρίου σάρκα ζωοποιὸν εἶναι, καὶ ἰδίᾳ αὐτοῦ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγον, ἀλλ' ὡς ἑτέρου τινὸς παρ' αὐτοῦ, συνημμένον μὲν αὐτῷ κατὰ τὴν ἀξίαν, ἡγουν ὡς μόνην θεῖαν ἐνοικήσιν ἐσχηκότος· καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ζωοποιὸν, ὡς ἔφημεν, ὅτι γέγονεν ἰδίᾳ τοῦ Λόγου τοῦ τὰ πάντα ζωογονεῖν ἰσχύοντος' *A. E.*

12. Εὐ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον παθόντα σαρξί, καὶ ἐσταυρωμένον σαρξί, καὶ θανάτου γευσάμενον σαρξί, γεγονότα τε πρωτότοκον ἐκ τῶν νεκρῶν, καθὼς ζωὴ τέ ἐστι καὶ ζωοποιὸς ὡς Θεός' *A. E.*

LE SYMBOLE D'UNION DE 433, *P. G.*, t. LXXVII, col. 176-177.

Ὁμολογοῦμεν... τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, Θεὸν τέλειον, καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ τὸν

est glorifié par l'Esprit, qu'en se servant de la puissance du Saint-Esprit, il se sert d'une puissance étrangère et qu'il a reçu du Saint-Esprit le pouvoir contre les esprits impurs et la possibilité d'opérer des miracles en faveur des hommes, au lieu de reconnaître que l'Esprit par lequel il a fait ses miracles est son propre Esprit, *Q. S. A.*

10. La sainte Écriture dit que le Christ est devenu le pontife et l'apôtre de notre confession, et qu'il s'est offert pour nous en odeur de suavité à Dieu le Père. Si donc quelqu'un dit que notre pontife et notre apôtre, ce n'est pas le Logos de Dieu lui-même, fait chair, mais un autre distinct de lui, l'homme né de la femme; ou bien, si quelqu'un dit qu'il offre le sacrifice pour lui-même et non pour nous seuls (celui-là n'a pas besoin d'offrir de sacrifice, qui n'a pas connu le péché), *Q. S. A.*

11. Si quelqu'un refuse de confesser que la chair du Seigneur est vivifiante et est la propre chair du Logos de Dieu le Père, mais prétend que c'est la chair de quelque autre distinct de lui et uni à lui seulement par la dignité, la chair de quelqu'un en qui habiterait simplement la divinité; au lieu de reconnaître qu'elle est vivifiante, comme nous avons dit, parce qu'elle est la propre chair du Logos, lequel peut tout vivifier, *Q. S. A.*

12. Si quelqu'un ne confesse pas que le Logos de Dieu a souffert dans sa chair, a été crucifié dans sa chair, et est devenu le premier-né d'entre les morts, lui qui est vie et vivifiant en tant que Dieu, *Q. S. A.*

Nous confessons... Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu, Dieu parfait et homme parfait composé d'une âme raisonnable et d'un corps, engendré avant les siècles par son Père selon la divinité, et dans les derniers jours, le même à cause de nous et pour notre salut, engendré de la Vierge Marie selon l'humanité; le même, consubstantiel au Père par sa divinité et consubstantiel à nous par son

αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Δύο γὰρ φύσεων ἑνώσις γέγονε· διὸ ἓνα Χριστόν, ἓνα Υἱόν, ἓνα Κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυχχέτου ἐνώσεως ἔννοίαν, ὁμολογοῦμεν τὴν ἀγίαν Παρθένον θεοτόκον, διὰ τὸ τὸν Θεὸν Λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπήσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως, ἐνώσαι ἐαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν. Τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ Κυρίου φωνάς, ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἀνδράς τὰς μὲν κοινοποιοῦντας, ὡς ἐφ' ἐνὸς πρόσωπον, τὰς δὲ διακρίνουσας, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων· καὶ τὰς μὲν θεοπροπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινάς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας.

2. *Résumé de la doctrine.* — Cyrille repousse de toutes ses forces le *dualisme nestorien* et ses conséquences hétérodoxes, cf. *Epist.*, xvii, *P. G.*, t. LXXVII, col. 109; il n'y a pas deux Fils, deux Christs, deux Seigneurs; il n'est pas permis d'appeler le Verbe incarné *homme théophore*, ce n'est pas un homme que le Verbe a pris; mais c'est lui-même qui s'est fait homme; il n'y a pas entre le Verbe et son humanité une simple *union de relation*, de dignité, de volonté (*ἑνώσις σχετική, συνάρεια*); ce n'est pas non plus une *pure inhabitation* (*ἐνοίκησις*) de la divinité, comme chez les prophètes et les saints. Cyrille repousse avec la même énergie l'*apollinarisme* de toutes nuances, cf. *Epist.*, xlii, *P. G.*, t. LXXVII, col. 225; la nature humaine du Christ n'est pas une nature incomplète; elle a une âme raisonnable; elle est en tout semblable à la nôtre; pour sauver toute notre nature, le Verbe l'a prise tout entière, *In Joa.*, vii, 8, *P. G.*, t. LXXIV, col. 89; on ne peut admettre aucune fusion, aucun mélange, aucune modification de la divinité et de l'humanité. Les deux natures sont vraiment unies, mais *ἀσυχχέτως, ἀτρέπτως, ἀναλλοιώτως, ἀμεταβλήτως*. Cf. Harnack, *Dogmengeschichte*, 3^e édit., t. II, p. 359, note. L'enseignement de Cyrille est que le Verbe s'est fait chair, selon le texte évangélique: *γέγονεν ἄνθρωπος, οὐκ ἄνθρωπος ἀνέλαβε*; cela veut dire qu'après l'incarnation, il est vraiment Dieu et vraiment homme, Dieu parfait n'ayant rien perdu de ce qu'il était, et homme parfait avec une âme raisonnable, en tout semblable à nous, sauf le péché. Cette nature humaine que le Verbe a prise, sans l'absorber, il l'a élevée à l'unité de son être; bien que le Christ possède tous les éléments essentiels de la nature humaine, il n'y a pas dans le Christ un homme individuel subsistant par lui-même; en d'autres termes, la nature humaine du Christ, tout en étant complète, n'a pas par elle-même une existence autonome et indépendante, mais elle subsiste dans le Dieu Logos. Cf. Harnack, *loc. cit.*, p. 332, 333, et *pote*. De la sorte l'union entre le Verbe et l'humanité est devenue aussi intime que possible; Cyrille l'appelle *ἑνώσις, ἑνώσις ἀληθῆς* ou κατ' ἀλήθειαν, *ἑνώσις τῶν οὐσιῶν, ἑνώσις ἐν ταῖς ὑποστάσεσι, ἑνώσις καθ' ὑπόστασιν, ἑνώσις κατὰ φύσιν, ἑνώσις φυσική*. Cf. Ehrhard, *Theol. Quartalschrift*, 1888, p. 208. Pour la justification des dernières formules qui choquaient les évêques du patriarcat d'Antioche, on peut consulter ce

qu'en dit Cyrille dans ses réponses à André de Samosate et à Théodore de Cyr, *P. G.*, t. LXXV, col. 401, 332, 405 : ἔνωσις καὶ ὑπόστασις, κατὰ φύσιν οὐ φυσική, c'est la même chose que ἔνωσις ἀληθής, le contraire de ἔνωσις σχετική. Cf. J. Mahé, *Les anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, juillet 1906, p. 509-512, 538. Le résultat de cette union (ἔνωσις) est une unité parfaite, physique (ἐνότης φυσική) du Verbe avec son humanité. *P. G.*, t. LXXVII, col. 784. Le Verbe incarné est εἷς, εἷς μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός, εἷς ἐξ ἀποφθίν, εἷς ἐξ ἀμωτέρων οὐσιῶν, εἷς ἐκ δύο διαφόρων πραγματίων, εἷς ἐκ δύο ὁν τελείων, εἷς καὶ πρὸ τῆς καὶ μετὰ τὴν σάρκασιν. Il n'y a qu'une seule hypostase, une seule nature du Verbe incarnée, μία ὑπόστασις τοῦ Θεοῦ Λόγου σσαρκωμένη, μία φύσις Ὑποῦ σσαρκωμένου τε καὶ ἐνθρονωπυκτότος. A propos de cette dernière formule, il importe de remarquer que le texte de Migne, *P. G.*, t. LXXV, col. 1292, ajoute une négation absolument injustifiable : οὐδὲ μία πρὸς ἡμῶν ὁμολόγητο φύσις σσαρκωμένου τε καὶ ἐνθρονωπυκτότος. Loofs, dans *Texte und Untersuchungen*, t. III, *Leontius von Byzanz*, p. 46; *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, p. 294, s'est laissé induire en erreur par cette fausse lecture. Il faut rétablir avec Pusey, p. 366 : περιτοεσις ὁ λέγων φερμὸν γενέσθαι καὶ σύγκρασις, εἰ δὴ μία πρὸς ἡμῶν ὁμολόγητο φύσις Ὑποῦ σσαρκωμένου τε καὶ ἐνθρονωπυκτότος.

La formule μία φύσις τοῦ Θεοῦ σσαρκωμένη a été fréquemment employée par Cyrille. Voici les passages principaux : *Adv. Nestor.*, I, *P. G.*, t. LXXVI, col. 60, 93; *Ad reginas I*, 9, *ibid.*, col. 1212; *Epist.*, XVII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 116; *Adv. Orient.*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 340, 349; *Epist.*, XI, ad *Acacium Melitin.*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 192, 193; XLIV-XLVI, col. 225, 232, 240 sq.; *Quod unus Christus*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1289, 1292. Il croyait l'emprunter à saint Athanase, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1212, 349; en réalité il répétait une phrase apollinariste. Cf. Voisin, *L'apollinarisme*, p. 155, 182 sq.; Dräseke, dans *Texte und Untersuchungen*, t. VII, fasc. 3 et 4, *Apollinarios von Laodicea*, p. 341; mais il y mettait un sens très orthodoxe, comme on s'en convaincra, si l'on veut bien lire l'explication qu'il en donne dans sa 1^{re} lettre à *Succensus de Dioscoursée*. *Epist.*, XLVI, *P. G.*, t. LXXVII, col. 240 sq. Pour lui, μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σσαρκωμένη équivalait à εἷς ὁ Λόγος σαρκωθείς, εἷς ὁ Λόγος μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός; le mot σσαρκωμένη indique l'humanité que le Verbe s'est unie. Cf. Loofs, *Texte*, loc. cit., p. 41-42; J. Mahé, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1906, p. 540-541.

Saint Cyrille revient de temps en temps sur la κένωσις, dont saint Paul avait parlé, *Phil.*, II, 5-8; il y trouve une preuve irrécusable de la réalité de l'incarnation. Si le Verbe au lieu de se faire homme a pris un homme comme veut Nestorius, pour l'élever à la dignité de Fils de Dieu, où donc est la κένωσις? ποῦ δὲ ἡ κένωσις; *Quod unus Christus*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1308; Pusey, p. 378 sq. En quoi consiste-t-elle au juste? En ce que le Verbe s'est approprié tout ce qui appartient à son humanité : naissance, croissance, ignorance, faim et soif, fatigue, souffrances de toutes sortes, mort, résurrection. *Adv. Theodoret.*, *P. G.*, t. LXXV, col. 440. Il est vrai de dire du Verbe incarné qu'il a pris naissance dans le sein de Marie, qu'il a grandi en âge et en sagesse, qu'il a eu faim et soif, qu'il est mort dans sa chair, qu'il est ressuscité, tout comme il est vrai de dire du même Verbe incarné qu'il est le créateur de toutes choses, qu'il fait des miracles. *P. G.*, t. LXXVI, col. 340, 380; t. LXXVII, col. 788. Cyrille reconnaît la réalité de la croissance corporelle des fatigues, des souffrances, etc.; mais il ne veut admettre qu'une augmentation apparente de science et de sagesse : le Verbe incarné n'a jamais pu rien ignorer; il a fait semblant d'ignorer en raison de

son humanité, ou bien il a proportionné à son âge la manifestation de sa science. Cf. Bruce, *The humiliation of Christ*, p. 50 sq. Les textes caractéristiques se trouvent recueillis en appendice dans Bruce, p. 366-372. Ce sont : *Adv. anthropomorph.*, c. XIV, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1100; *Adv. Orient.*, *ibid.*, col. 340; *Quod unus Christus*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1332; *Adv. Nestor.*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 153; *Ad Reg. II*, 16, *ibid.*, col. 1353; *The-saurus*, *P. G.*, t. LXXV, col. 421, 368-380; *Adv. Theodoret.*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 416. On peut y ajouter les suivants *P. G.*, t. LXXVIII, col. 428; t. LXXIII, col. 252; t. LXXIII, col. 165, 301, 337 sq.; t. LXXV, col. 1072, 1073, 1388; t. LXXVII, col. 776, 780.

Saint Cyrille a-t-il à un moment donné modifié sa doctrine christologique? On sait qu'il a eu à s'en défendre de son vivant. André de Samosate croyait voir des contradictions entre les anathématismes et les ouvrages précédents du patriarche d'Alexandrie. *P. G.*, t. LXXVI, col. 325, 332. Après la paix de 433, plusieurs de ses amis l'accusèrent d'avoir sacrifié l'orthodoxie par des concessions illégitimes. *Epist.*, XL, *P. G.*, t. LXXVII, col. 184 sq. Dans l'un et l'autre cas, il ne lui fut pas difficile de se justifier. Plus tard, Justinien, dans son traité *Contra monophysitas*, affirme avec raison que Cyrille a toujours enseigné la même doctrine, avant et après la condamnation de Nestorius. *P. G.*, t. LXXVI, col. 1136. Et en effet, si l'on compare entre eux les écrits des diverses périodes de sa vie, on constatera que son enseignement n'a subi aucune variation dogmatique. On peut lire, par exemple, dans ce but, le I. VI du *De Trinitate*, l'Homélie pascale VIII, l'Homélie pascale XVII, ou la Lettre aux moines, la Lettre XVII avec les anathématismes, la Lettre XXXIX et le symbole d'union, les Lettres XLV et XLVI à Succensus. Toujours, avant comme après l'ouverture de la controverse nestorienne, Cyrille a professé que le Christ est Dieu parfait et homme parfait; toujours il a insisté sur l'union véritable, intime, substantielle du Verbe et de son humanité; toujours, pour bien marquer que, dans le Christ, la nature humaine est subordonnée à la nature divine et ne subsiste que dans le Verbe, il a employé aux cas directs les termes qui désignent le Verbe, et aux cas obliques, quand il n'en a pas fait des adjectifs, ceux qui désignent la nature humaine, par exemple, ὁ Λόγος μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός, ὁ Λόγος ἐν σαρκί, ὁ Λόγος σαρκωθείς, etc.

Pourtant il faut reconnaître qu'au moins à première vue, il y a un point sur lequel Cyrille semble avoir changé; la dernière phrase du symbole d'union paraît contredire le 4^e anathématisme; ici on refuse de « diviser » les paroles appliquées par l'Écriture à Notre-Seigneur; là, on distingue diverses sortes de paroles. Mais il faut y regarder de plus près et écouter les explications fournies par notre auteur lui-même. *P. G.*, t. LXXVII, col. 193, 196. Ce qu'interdit l'anathématisme, c'est de diviser les paroles, de façon à appliquer les unes au Verbe, les autres à l'homme considéré comme distinct du Verbe (ἰδιῶς νοούμενον); mais il ne nie pas les différences entre la divinité et l'humanité, ni que, parmi les textes sacrés, certains conviennent au Christ en raison de sa divinité, et certains en raison de son humanité. Quant au symbole, il professe que, parmi les paroles de l'Écriture, quelques-unes conviennent à la divinité, d'autres à l'humanité, et d'autres enfin indiquent à la fois les deux natures. Il n'y a donc aucune contradiction entre l'anathématisme et le symbole. Et par suite, il n'y a pas eu, même sur cette question, de changement doctrinal chez Cyrille.

Mais il y a eu quelques changements dans le vocabulaire. Certaines expressions, employées d'abord, ont été ensuite abandonnées : par exemple, σῶμα πεφόρηκε, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 293; τὸ ἴδιον φόρημα περιελθόμενος, *φρημὶ δὲ τὸ ἀνθρώπινον σῶμα*, *P. G.*, t. LXXIII, col. 484;

περιεβόλετο σώμα, *ibid.*, col. 164; τὴν ἐκ τῆς σαρκὸς περιεβόλην, *ibid.*, col. 188; τὸ φορούμενον, *ibid.*, col. 161; τὰ περὶ σώματος περιβλήματα, *ibid.*, col. 548; d'autres ont été formellement rejetées : κράσις et ses dérivés, *P. G.*, t. LXXV, col. 561; t. LXXVI, col. 33, 401, 413; t. LXXVII, col. 232, 1112; μίξις et ses dérivés, *P. G.*, t. LXXIV, col. 557; t. LXXV, col. 397; t. LXXVII, col. 1413; ἐνοίκησις et ses dérivés, *P. G.*, t. LXVIII, col. 597; t. LXXIII, col. 565; t. LXXVI, col. 421; t. LXXVII, col. 24; des expressions nouvelles ont été introduites au courant de la controverse, pour mieux affirmer l'union hypostatique; ce sont en particulier ἑνωσις καθ' ὑπόστασιν, ἑνωσις φυσική ou κατὰ φύσιν, et μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη.

2^o La soteriologie. — Comme l'a remarqué M. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 189, la soteriologie de saint Cyrille se base principalement sur deux textes de saint Paul : Heb., II, 14, où il voit la guérison de notre corps mortel; et Rom., VIII, 3, qui lui révèle la délivrance de notre âme pécheresse. Un troisième texte est aussi très souvent cité; c'est II Cor., V, 15, d'où ressort la surabondance des mérites de la croix et la nécessité de nous les appliquer par notre vie. Le rédempteur, nous dit saint Cyrille, avait pour mission de ramener toutes choses à l'état primitif, où Dieu les avait créées; et pour tout restaurer ainsi, il devait condamner le péché dans sa chair, détruire la mort par sa propre mort et nous faire enfants de Dieu. *In Joa.*, XIV, 20, *P. G.*, t. LXXIV, col. 273; Pusey, t. II, p. 481 sq.

Il ne lui suffisait donc pas de s'incarner et de passer quelques années sur la terre; cela eût suffi, s'il n'avait dû être que notre modèle et notre docteur. *P. G.*, t. LXXIV, col. 273; cf. t. LXXVI, col. 724; t. LXXII, col. 686. Mais puisqu'il devait expier le péché, détruire la mort et nous réconcilier avec Dieu, il fallait qu'il mourût. *In Joa.*, XII, 23; XV, 12, *P. G.*, t. LXXIV, col. 84, 384; Pusey, t. II, p. 311, 577. Par amour pour nous et selon la volonté de son Père, mais librement, le Verbe incarné a accepté les souffrances de la passion et la mort sur la croix. *Quod unus Christus*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1352; Pusey, p. 415; *P. G.*, t. LXXII, col. 921-924. Il s'est offert en victime expiatoire pour notre rançon, *P. G.*, t. LXXV, col. 1337; il a souffert à cause de nous et pour nous, δι' ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν. *P. G.*, t. LXIX, col. 424; t. LXXIII, col. 565. Les mérites infinis du sang précieux de notre Sauveur ont largement compensé nos fautes. *P. G.*, t. LXXIV, col. 656. Lui seul est mort pour tous, et sa mort a été une satisfaction surabondante. *P. G.*, t. LXIX, col. 548. Non seulement les hommes, mais encore les anges, doivent leur sainteté aux mérites du Verbe incarné. *Ibid.*, col. 549; t. LXVIII, col. 625. Par son incarnation et par sa mort surtout, le Christ est devenu le second Adam, la racine et le principe de l'humanité régénérée, *P. G.*, t. LXVIII, col. 617, le médiateur entre Dieu et les hommes, *P. G.*, t. LXXIII, col. 1045, la source de toute sainteté et de toute vie surnaturelle. *Ibid.*, col. 773 sq., 1029 sq. La résurrection a mis le sceau à l'œuvre rédemptrice; elle nous a prouvé que le Sauveur est réellement Dieu et nous donne la ferme espérance que nos corps ressusciteront aussi au dernier jour. *P. G.*, t. LXXIV, col. 705, 769 sq.

Saint Cyrille ne s'est jamais représenté la rédemption sous forme de *rachat au diable*; les textes cités en ce sens par M. Rivière, p. 426-429, sont empruntés au *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως*, qui n'est pas une œuvre authentique.

3^o La mariologie. — Le sujet est traité très longuement dans le *Liber adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 256-292. La sainte Vierge Marie est véritablement mère de Dieu, θεοτόκος, *Epist.*, I, *ad monach.*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 13; non qu'elle ait donné commencement à la divinité, *P. G.*, t. LXXVII, col. 21, mais parce qu'elle a engendré le corps auquel le Verbe s'est uni substan-

tiellement. *P. G.*, t. LXXVII, col. 48; t. LXXV, col. 1220. Telle est la doctrine traditionnelle, enseignée par tous les Pères et évêques orthodoxes de l'Orient et de l'Occident. *Epist.*, XI, *ad Cælest.*, *P. G.*, t. LXXII, col. 84. Si le concile de Nicée n'a pas employé cette expression, c'est qu'alors elle n'était pas nécessaire; dans son symbole, il a proclamé en termes équivalents la maternité divine de Marie. *P. G.*, t. LXXVII, col. 64. L'Écriture ne dit pas non plus θεοτόκος, mais elle dit μήτηρ Κυρίου, qui signifie la même chose. *P. G.*, t. LXXVI, col. 284. Refuser ce titre de θεοτόκος à la sainte Vierge, nier sa maternité divine, c'est détruire le mystère de l'incarnation. *Ibid.*, col. 24. Si Marie n'est pas θεοτόκος, elle n'est pas non plus χριστοτόκος; ni θεοδόχος, comme le prétend Nestorius. *P. G.*, t. LXXVI, col. 265; t. LXXVII, col. 68. Il est inutile de l'appeler χριστοτόκος et ἀνθρωποτόκος, car ces titres ne lui sont pas spéciaux; ils conviennent à d'autres mères. *P. G.*, t. LXXVII, col. 20, 276. La vierge Marie est toute pure et toute sainte, *P. G.*, t. LXXVI, col. 17; le Christ est né d'une souche saine. *P. G.*, t. LXIX, col. 353. Elle a conçu d'une façon virginale et par miracle sous l'influence du Saint-Esprit, *In Joa.*, VIII, 39, *P. G.*, t. LXXIII, col. 876; Pusey, t. II, p. 77; Joseph ne fut que le père putatif et le gardien de l'Enfant-Dieu. *P. G.*, t. LXXVI, col. 900. Elle est restée vierge après l'enfantement. *Ibid.*, col. 260, 321. Elle n'avait pas besoin de purification; elle était dispensée de la loi. *P. G.*, t. LXXIII, col. 1005. Le miracle de Cana prouve la puissance de Marie sur son Fils, puisqu'elle a obtenu par sa demande ce qu'il voulait d'abord ne pas faire. *In Joa.*, VII, 30, *P. G.*, t. LXXIII, col. 225, 729; Pusey, t. I, p. 202, 671. Au moment de mourir sur la croix, Jésus a pris soin de confier sa mère à saint Jean, afin de montrer par ce dernier acte le respect que l'on doit avoir pour les parents et la sollicitude avec laquelle on doit pourvoir à leur avenir. Il voulait en même temps donner à sa pauvre mère un protecteur qui pût la consoler et la soutenir dans ses angoisses et ses doutes, *In Joa.*, XIX, 26-27, *P. G.*, t. LXXIV, col. 664-665; Pusey, t. III, p. 91 sq., car sur le Calvaire, en voyant expirer son Fils, Marie eut le cœur transpercé d'un glaive, comme l'avait prédit Siméon, c'est-à-dire qu'elle douta de sa divinité. *P. G.*, *ibid.*, col. 661-665; Pusey, t. III, p. 89-93; *P. G.*, t. LXXVII, col. 1049; Smith, t. I, p. 27-28.

Cette opinion, que Cyrille émet en deux endroits très authentiques de ses écrits, nous paraît aujourd'hui fort choquante; mais il faut se rappeler qu'elle ne lui est pas particulière : à la suite d'Origène, *Homil.*, XVII, *in Luc.*, *P. G.*, t. XIII, col. 1845, d'autres écrivains chrétiens avaient cru à ces doutes de la sainte Vierge au pied de la croix, cf. Basile, *Epist.*, I, II, *epist.* CCLIX, *P. G.*, t. XXXII, col. 965; Amphiloque d'Icône, *P. G.*, t. XXXIX, col. 57; pseudo-Chrysostome, *In Ps.* XIII, *P. G.*, t. LV, col. 555; ils ne voyaient pas quelle autre interprétation satisfaisante on eût pu donner de la parole du vieillard Siméon.

V. LA GRACE ET LA SANCTIFICATION. — La sanctification est appelée par Cyrille d'Alexandrie une transformation de l'âme, *P. G.*, t. LXX, col. 965; t. LXXII, col. 205; un passage de l'état de mort et de corruption à l'état de vie, *P. G.*, t. LXVIII, col. 1073; t. LXXVI, col. 1164, de la servitude à la liberté, *P. G.*, t. LXXII, col. 676; Smith, t. I, p. 308; une purification de l'âme, *P. G.*, t. LXIX, col. 508; une réconciliation avec Dieu, *In Joa.*, XVII, 18-19, *P. G.*, t. LXXIV, col. 544; Pusey, t. II, p. 722; une rénovation, une renaissance, une nouvelle création, *P. G.*, t. LXXVI, col. 880; un retour à l'état primitif où l'homme avait été créé, et même une élévation à un état meilleur que l'état primitif. *In Joa.*, I, 32-33, *P. G.*, t. LXXIII, col. 205; Pusey, t. I, p. 183; *P. G.*, t. LXVIII, col. 1076. Bref, c'est l'élévation à l'ordre surnaturel avec tous les privilèges qui en découlent : l'adoption divine

qui nous fait fils de Dieu et frères du Christ, *P. G.*, t. LXIX, col. 48; t. LXXVII, col. 897; fils par grâce sans doute, mais réellement semblables au Fils par nature, *P. G.*, t. LXXV, col. 749; une participation à la nature divine, qui nous défie au plus intime de notre être. *Ibid.*, col. 905. Comme nous l'avons vu en parlant de la rédemption, c'est le Christ qui nous a valu par sa mort cette sanctification surnaturelle. Il est donc notre justification et c'est de sa plénitude que tous nous recevons. *P. G.*, t. LXIX, col. 552; *In Joa.*, I, 16, *P. G.*, t. LXXIII, col. 169; Pusey, t. I, p. 148. Le Saint-Esprit, vertu sanctificatrice du Fils, opère la transformation des justes et fixe sa demeure dans leurs âmes. *P. G.*, t. LXXV, col. 1088, 801. Cette inhabitation du Saint-Esprit a, sous la nouvelle loi, un caractère tout spécial : les prophètes de l'Ancien Testament, bien qu'ils fussent inspirés par le Saint-Esprit, ne le possédaient pas comme nous le possédons depuis la venue du Christ. *In Joa.*, VII, 39, *P. G.*, t. LXXIII, col. 749; Pusey, t. I, p. 690 sq.; cf. *P. G.*, t. LXXIX, col. 233. Avec le Saint-Esprit, toute la Trinité opère et habite dans les âmes justifiées, mais le Saint-Esprit est par son caractère hypostatique le sanctificateur par excellence. *In Joa.*, XIV, 16-17, *P. G.*, t. LXXIV, col. 257; Pusey, t. II, p. 468 sq.

Cyrille parle souvent de la *grâce* (χάρις), qui embellit l'âme sainte et lui rend ce qui lui avait été enlevé par le péché. *P. G.*, t. LXVIII, col. 268, 272, 273, 752; t. LXXI, col. 65, 321; t. LXXII, col. 401, 445; t. LXXIII, col. 153, 205; t. LXXIV, col. 264; 572; t. LXXV, col. 1088; t. LXXVI, col. 1384; t. LXXVII, col. 617. En quoi consiste exactement cette grâce? Est-elle quelque chose de créé? Quel est son rôle dans la sanctification? Quelles sont ses relations avec le Saint-Esprit? Ce sont là des questions difficiles à trancher. Certains passages l'appellent une *qualité*, ποιότης, *P. G.*, t. LXXVII, col. 617; d'autres la décrivent métaphoriquement, comme l'ornement, le vêtement, *P. G.*, t. LXXIII, col. 153, le sceau, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1384, la force, *P. G.*, t. LXXII, col. 401, la richesse, *P. G.*, t. LXVIII, col. 272, de l'âme. Tout cela fait penser à une *qualité créée, déposée dans l'âme pour la transformer*. Mais ailleurs, *P. G.*, t. LXXV, col. 1888, nous lisons : « Si ce n'est pas le Saint-Esprit lui-même, mais sa *grâce* qui est imprimée dans nos âmes, il faudrait appeler l'homme *image de la grâce* »; et un peu plus bas : « Si la *grâce* est quelque chose de distinct (séparé, détaché = διεσχινομένη) de l'essence du Saint-Esprit, pourquoi le bienheureux Moïse n'a-t-il pas dit clairement qu'après avoir fait l'homme, le créateur lui insuffla la *grâce*? Et de même, pourquoi le Christ n'a-t-il pas dit : Recevez la *grâce* que le Saint-Esprit communique? » Et encore, col. 1089 : « Le Saint-Esprit est donc Dieu, lui qui transforme les âmes à l'image de Dieu, non par une *grâce* qui lui serve d'instrument (διὰ χάριτος ὑποργητικῆς), mais en se donnant lui-même comme participation de la nature divine. »

La sanctification produit des effets admirables dans l'homme justifié. Elle atteint non seulement son âme, mais son corps, tout son être. *In Joa.*, XV, 1, *P. G.*, t. LXXIV, col. 341; Pusey, t. II, p. 542; *P. G.*, t. LXXII, col. 452. Elle diminue la concupiscence et la force des passions, *In Rom.*, VIII, 3-5, *P. G.*, t. LXXIV, col. 817; Pusey, t. III, p. 212 sq.; elle fortifie contre les tentations et rend la pratique du bien plus facile, *P. G.*, t. LXVIII, col. 273; elle engendre les vertus, *P. G.*, t. LXXVI, col. 128; t. LXXVII, col. 621; et elle donne droit à l'héritage éternel du ciel. *P. G.*, t. LXVIII, col. 1076.

VI. L'ÉGLISE, LES SACREMENTS, LA VIE CHRÉTIENNE.
— 1^o L'Église, la mère des croyants, la véritable épouse du Christ, *P. G.*, t. LXXI, col. 120; 92 sq., la nouvelle Jérusalem, le vrai berceau du Christ, *ibid.*, col. 389, 209; un navire qui vogue sur les flots du monde et transporte

les fidèles dans la patrie des saints, sans avoir rien à redouter des tempêtes qui peuvent l'assaillir. *P. G.*, t. LXIX, col. 1264. Elle a été établie par le Christ, qui en est la pierre angulaire, *P. G.*, t. LXX, col. 968. Elle est fondée sur la foi de Pierre, *P. G.*, t. LXXV, col. 865, qui a été constitué le pasteur des fidèles. *P. G.*, t. LXXII, col. 424. Les apôtres sont les pierres fondamentales sur lesquelles sont édifiés les croyants, *P. G.*, t. LXX, col. 344, 940; c'est par leurs prédications qu'elle s'est répandue dans le monde, *ibid.*, col. 1368, parmi les Juifs d'abord et surtout parmi les gentils plus dociles. *P. G.*, t. LXIX, col. 208; t. LXXIII, col. 864. Elle a commencé modestement, mais elle s'est développée très vite. *P. G.*, t. LXVIII, col. 293. Les persécutions ne lui ont pas manqué de la part des hommes et de la part du démon, *P. G.*, t. LXXI, col. 760; mais loin de lui être fatales, elles ont servi à son accroissement. *P. G.*, t. LXX, col. 1372. Quels que soient ses ennemis, elle triomphera toujours; elle ne peut périr, car le Christ lui a promis que les portes de l'enfer ne prévaudraient pas contre elle. *P. G.*, t. LXXI, col. 405; t. LXX, col. 569. L'Église est *une*; comme il n'y a qu'un seul Christ, il n'y a qu'une seule foi et un seul baptême. Tous les fidèles doivent rester unis dans cette foi; c'est pour leur perte que les hérétiques s'en séparent. *P. G.*, t. LXIX, col. 552; *Quod unus Christus*, t. LXXV, col. 1256; Pusey, p. 335. Elle est *apostolique*; ses ministres sont les successeurs des apôtres et ils prêchent la même doctrine que les apôtres. *P. G.*, t. LXVIII, col. 848; t. LXX, col. 805. Elle est *catholique*: ses sanctuaires sont répandus par toute la terre, *P. G.*, t. LXX, col. 1193; tous les peuples sont appelés à y entrer; personne cependant ne doit y être contraint par la force. *Ibid.*, col. 1336; *In II Cor.*, X, 1, *P. G.*, t. LXXIV, col. 948; Pusey, t. III, p. 357. Elle est *sainte*, *P. G.*, t. LXX, col. 1369, 1373; elle est la source de toutes les grâces, *P. G.*, t. LXXI, col. 405, nécessaire au salut. *P. G.*, t. LXX, col. 1336. Il faut en référer à l'évêque de Rome pour toutes les affaires importantes. *P. G.*, t. LXXVII, col. 80, 84. Toute la conduite de Cyrille dans la controverse nestorienne est une preuve indiscutable de sa croyance à la primauté du pape.

2^o Les sacrements. — Évidemment il ne saurait être question de retrouver chez saint Cyrille une théorie des sacrements; mais il est intéressant de recueillir ce qu'il a écrit sur chacun des rites désignés aujourd'hui sous ce nom. Il ne parle qu'en passant de l'ordre, du mariage, de l'extrême-onction, de la confirmation; au contraire, il s'étend longuement et à plusieurs reprises sur le baptême, l'eucharistie et la pénitence.

1. L'ordre. — La hiérarchie ecclésiastique comprend les évêques, les prêtres, les diacres. *P. G.*, t. LXVIII, col. 848. Ceux qui sont honorés du sacerdoce doivent veiller à ce que le culte rendu à Dieu soit digne de lui. *P. G.*, t. LXXII, col. 272. Leur mission est de prêcher les mystères divins à tous les fidèles, aux femmes aussi bien qu'aux hommes, *P. G.*, t. LXXIII, col. 317; rien ne doit les en détourner. *P. G.*, t. LXX, col. 805. Le sacerdoce ne doit pas être conféré aux néophytes. *P. G.*, t. LXXIII, col. 240, 316. Avant d'imposer les mains à quelqu'un, l'évêque doit faire une enquête sérieuse et n'ordonner que des hommes vraiment dignes. *P. G.*, t. LXXVII, col. 365.

2. Le mariage. — Notre-Seigneur a honoré le mariage par sa présence à Cana. *In Joa.*, II, 1-4, *P. G.*, t. LXXIII, col. 224; Pusey, t. I, p. 201. Le mariage est bon, l'union de l'homme et de la femme est légitime, si elle a pour but de procréer des enfants, *P. G.*, t. LXIX, col. 1092; mais le célibat et la continence sont meilleurs. *P. G.*, t. LXVIII, col. 690. Ce qui fait le véritable mariage, c'est le consentement légitime et l'union chaste. *P. G.*, t. LXXIII, col. 301. Le mariage est indissoluble du vivant des époux; le divorce est interdit aux chrétiens,

bien qu'il fût toléré dans l'ancienne loi. *P. G.*, t. LXXIV, col. 876. Mais après la mort de l'un, l'autre peut se remarier. *Ibid.*, col. 800. Les chrétiens solides dans leur foi ne redoutent pas les mariages avec les infidèles. *Ibid.*, col. 876.

3. *L'extrême-onction*. — Un seul passage y fait une rapide allusion en citant le texte de saint Jacques, v, 14. *P. G.*, t. LXVIII, col. 472.

4. *La confirmation* est indiquée deux fois très clairement sous le nom de *χρίσμα τῆς τελειώσεως*, *In Joa.*, xi, 26, *P. G.*, t. LXXIV, col. 49; Pusey, t. II, p. 276; *In Joel.*, etc., *P. G.*, t. LXXI, col. 373; il y est fait allusion aussi *P. G.*, t. LXIX, col. 1100; t. LXX, col. 561. Elle apparaît comme le complément du baptême, et se confond avec lui dans une seule cérémonie.

5. *Le baptême* est la porte d'entrée du royaume des cieux, l'instrument de la sanctification; il lave toutes les souillures de l'âme, sans qu'il soit besoin de s'humilier par les exercices de la pénitence. *P. G.*, t. LXVIII, col. 504, 853. Il unit les néophytes avec Dieu et tous les fidèles entre eux. *P. G.*, t. LXXI, col. 145, 804. Il donne au plus humble néophyte une dignité incomparable qu'il met au-dessus de Jean-Baptiste, le plus grand prophète pourtant de l'ancienne loi. *P. G.*, t. LXXIII, col. 757. Il n'est pas fait pour guérir les maladies du corps, mais celles de l'âme. *P. G.*, t. LXXVI, col. 877. Il ne peut être réitéré; pour ceux qui tombent après le baptême, il n'y a pas un second baptême. *P. G.*, t. LXVIII, col. 413. C'est de l'eau baptismale que vient la sanctification, *P. G.*, t. LXX, col. 96; sous l'influence du Saint-Esprit, elle a acquis une vertu ineffable et divine. *P. G.*, t. LXXIII, col. 245. Selon la recommandation du Seigneur, c'est au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit que le baptême est administré; mais quand on parle du baptême au nom du Christ, ce n'est pas d'un autre baptême que l'on parle. *In Rom.*, vi, 3, *P. G.*, t. LXXIV, col. 792; Pusey, t. III, p. 188. Les ministres du baptême sont les apôtres et leurs successeurs, tous ceux qui ont reçu le Saint-Esprit avec le pouvoir de remettre les péchés. *In Joa.*, xx, 22-23, *P. G.*, t. LXXIV, col. 721; Pusey, t. III, p. 140 sq. Baptiser faisait partie de la mission de saint Paul, mais pour réserver plus de temps à la prédication, il laissait ce soin aux évêques. *In I Cor.*, i, 17, *P. G.*, t. LXXIV, col. 860; Pusey, p. 252. Bien que l'institution du catéchuménat fût encore en pleine vigueur, *P. G.*, t. LXVIII, col. 836; t. LXXII, col. 217, on conférait cependant le baptême aux nouveau-nés. *In Joa.*, xi, 26, *P. G.*, t. LXXIV, col. 49; Pusey, t. II, p. 276. Il arrivait souvent qu'on devait aussi le donner aux moribonds, *P. G.*, t. LXXIV, col. 49; mais Cyrille recommande avec insistance de ne pas différer de recevoir l'initiation chrétienne. « Celui, disait-il, qui reçoit le baptême au dernier moment est sanctifié assurément, mais il n'obtient que la rémission de ses péchés; il remet au père de famille le talent qui lui avait été confié, sans y avoir ajouté aucun profit. *P. G.*, t. LXIX, col. 432. Le baptême était précédé par une triple profession de foi que devait faire le catéchumène, *P. G.*, t. LXXIII, col. 1008; voilà pourquoi, chez Cyrille, le baptême est souvent désigné par l'hendiadys *πίστις καὶ βάπτισμα*. *P. G.*, t. LXX, col. 40, 573; t. LXXIV, col. 696.

6. *La pénitence*. — Ceux qui pèchent après avoir été sanctifiés, perdent tout ce qu'ils avaient pu acquérir jusque-là; cependant ils ne doivent pas désespérer : leurs souillures peuvent être encore lavées dans le Christ. *P. G.*, t. LXVIII, col. 1048. Dieu est bon et miséricordieux; il pardonne et oublie les fautes, si on les confesse avec humilité et si on prend la résolution de les éviter à l'avenir. *P. G.*, t. LXX, col. 1268; t. LXXI, col. 669. Il n'y a pas de péché que Dieu ne remette, si on en a le repentir sincère, même le péché contre le Saint-Esprit. *P. G.*, t. LXXII, col. 409. Il ne faut donc

pas cacher ses fautes au fond de sa conscience; mais il faut les révéler au médecin des âmes, bien qu'il les connaisse déjà toutes. *P. G.*, t. LXIX, col. 956. Dieu seul peut remettre les péchés, puisque c'est lui qui a été offensé; mais il a donné ce pouvoir aux apôtres et à leurs successeurs. *In Joa.*, xx, 23, *P. G.*, t. LXXIV, col. 720; Pusey, t. III, p. 140. « Nous aussi, dit Cyrille, nous avons le pouvoir de remettre les péchés. » *P. G.*, t. LXXII, col. 569; Smith, t. I, p. 84. Le pardon que procure la pénitence est-il de même nature que celui accordé par le baptême? Les textes de saint Cyrille ne sont pas clairs à ce sujet. A certains endroits, il semble distinguer et opposer l'ἄφεσις obtenue par le baptême et l'ἐπιτάλῃς ou ἀμνηστία obtenues par la pénitence. *P. G.*, t. LXIX, col. 865; t. LXX, col. 884. Ailleurs, tous ces mots ἄφεσις, ἀμνηστία, ἐπιτάλῃς, etc., semblent être employés comme équivalents. *De recta fide ad Theodosium*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1185, 1188; Pusey, p. 116, 120; *P. G.*, t. LXVIII, col. 717. Enfin un passage, *P. G.*, t. LXXIV, col. 721, dit expressément que, par la pénitence, les péchés sont remis (ἀφίαισι) et que les pécheurs sont purifiés et lavés (διασμήχονται) dans le Christ.

7. *L'eucharistie*. — Saint Cyrille insiste beaucoup sur les effets de l'« eulogie mystique » dans ceux qui la reçoivent. On peut consulter spécialement : *In Matth.*, xxvi, 26-27; *In Luc.*, xxii, 14 sq., *P. G.*, t. LXXII, 452 sq., 905 sq.; *In Joa.*, vi, 48 sq., t. LXXIII, col. 560-585; Pusey, t. I, p. 514 sq.; *Adv. Nest.*, l. IV, c. iv, *P. G.*, t. LXXVI, col. 189-208; cf. *Anath.*, xi, t. LXXVII, col. 121. Voir J. Mahé, *L'eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, octobre 1907, p. 677 sq., où tous les textes sont indiqués et étudiés. La chair du Christ nous vivifie, nous sanctifie, corps et âmes. *P. G.*, t. LXXIII, col. 481; Pusey, t. I, p. 440. Elle nous rend forts contre le démon et contre la corruption. *P. G.*, t. LXVIII, col. 285; t. LXIX, col. 428. Par la communion, nous sommes unis avec le Christ aussi intimement que deux morceaux de cire fondus ensemble. *P. G.*, t. LXXIII, col. 584; Pusey, t. I, p. 535; *P. G.*, t. LXXIV, col. 341. Nous sommes pénétrés et transformés par le Christ, comme la pâte est pénétrée et transformée par le levain. La plus petite parcelle d'eulogie suffit pour opérer cette transformation. *P. G.*, t. LXXIII, col. 584; c'est que Notre-Seigneur y est tout entier. Quand on partage l'eulogie entre plusieurs, le Christ n'est pas divisé. *P. G.*, t. LXXIV, col. 660; Pusey, t. III, p. 88 sq. Puisque les effets de l'eucharistie sont si grands, il ne faut pas s'en éloigner par négligence ou par piété mal entendue. Il faut être pur assurément pour participer à l'eulogie sainte; mais ce serait mal de s'en laisser détourner par ses fautes et ses faiblesses; on doit prendre la résolution de bien vivre et participer à l'eucharistie. *P. G.*, t. LXXIII, col. 584. La communion, il est vrai, ne produira pas sur les âmes malades les mêmes effets que sur une âme sainte; mais elle leur donnera la force de s'abstenir du péché, de mortifier leurs passions et leur procurera la santé spirituelle. *P. G.*, t. LXVIII, col. 793.

L'eucharistie produit tous ces effets, parce qu'elle est la chair du Verbe incarné; la chair d'un homme ordinaire en serait incapable. *P. G.*, t. LXXIII, col. 601; Pusey, t. I, p. 551; *P. G.*, t. LXXIV, col. 528; Pusey, t. II, p. 707. Le corps et le sang du Christ sont réellement présents sur les tables de nos églises. « Le Seigneur a dit d'une façon démonstrative (δεικτικῶς) : Ceci est mon corps, et : Ceci est mon sang; pour que nous ne considérions pas ce qui paraît comme de simples figures, mais afin que nous sachions bien que les oblates ont été en toute vérité transformés au corps et au sang du Christ par la puissance ineffable du Dieu qui peut tout. » *P. G.*, t. LXXII, col. 452, 912. On peut conserver l'eulogie; elle garde toujours sa vertu sanctifi-

catrice. *P. G.*, t. LXXVI, col. 1073; Pusey, t. III, p. 605.

L'eucharistie est un sacrifice, un sacrifice pur et non sanglant, où le Christ est immolé. *P. G.*, t. LXXII, col. 297, 905. Ce sacrifice ne doit être offert que dans les églises orthodoxes; les hérétiques n'ont pas le droit de l'offrir. *P. G.*, t. LXXIX, col. 552; t. LXXVI, col. 1097; Pusey, t. III, p. 595. On l'offre tous les jours, et il ne cessera jamais d'être offert jusqu'à la fin des temps. *P. G.*, t. LXXVIII, col. 708. Et tous les huit jours, en souvenir de l'apparition de Notre-Seigneur aux apôtres le huitième jour, tous les fidèles ont une réunion solennelle pour le sacrifice, *P. G.*, t. LXXIV, col. 725; Pusey, t. III, p. 6 sq., et ils communient en mangeant le corps du Christ qu'ils reçoivent dans leurs mains.

3^e La vie chrétienne. — Cf. les *Homélies pascales*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 401-981; et le *De adoratione*, t. LXXVIII, col. 133-125. La perfection de la vie chrétienne est de joindre à une foi droite et pure les mérites des bonnes œuvres. *P. G.*, t. LXXVI, col. 1201; t. LXXII, col. 776. La foi dans les œuvres est morte et ne suffit pas au salut. *P. G.*, t. LXXIV, col. 125; Pusey, t. II, p. 355. Pour vivre d'une manière digne du Christ, il faut servir Dieu avec énergie et amour, mortifier ses passions, éviter le péché ou s'en purifier dès qu'on l'a commis. *P. G.*, t. LXXII, col. 801 sq. Dieu nous a fait libres, afin de nous permettre de mériter par nos bonnes actions; la vertu est au pouvoir de notre volonté. *P. G.*, t. LXXIV, col. 129; Pusey, t. II, p. 358; *P. G.*, t. LXXVI, col. 744. Nous devons toujours nous rappeler que pour bien vivre, nous avons besoin de faire des efforts généreux, mais que, sans le secours de la grâce divine, nous ne pouvons rien. *P. G.*, t. LXXII, col. 776; Smith, t. II, p. 462; *P. G.*, t. LXXIV, col. 524; Pusey, t. II, p. 703; *P. G.*, t. LXX, col. 1040. A ceux qui ont été sanctifiés, le Christ donne une grâce invincible de force spirituelle. *P. G.*, t. LXX, col. 1216. Ce n'est pas seulement par des paroles et des inspirations intérieures que Dieu nous pousse à éviter le péché, il nous y aide encore par un secours efficace. *P. G.*, t. LXXVIII, col. 173.

VII. LE SALUT ÉTERNEL; LA PRÉDESTINATION ET LA VIE FUTURE. — Dieu veut sauver tous les hommes. *P. G.*, t. LXXVI, col. 1345. Son appel s'adresse à tout le monde sans aucune exception: Dieu ne rejette et n'aveugle personne. *P. G.*, t. LXXII, col. 792; t. LXXIV, col. 973; Pusey, t. II, p. 328. Cet appel est gratuit; personne ne peut se flatter d'avoir rien fait pour le mériter. *P. G.*, t. LXXIII, col. 961; Pusey, t. II, p. 155 sq. Il est pressant, mais il ne force personne. *P. G.*, t. LXXII, col. 792; t. LXXIII, col. 553; Pusey, t. I, p. 507. Dieu respecte la liberté de ses créatures. *P. G.*, t. LXXIV, col. 128; Pusey, t. II, p. 357. Et voilà pourquoi tous ne répondent pas à l'appel. *P. G.*, t. LXXIV, col. 828; Pusey, t. III, p. 220. Dieu a prévu de toute éternité l'usage que l'homme ferait de cette liberté pour le bien et pour le mal. *P. G.*, t. LXXIV, col. 128. C'est parce qu'il a prévu que Jacob serait bon, qu'il l'a aimé et favorisé; parce qu'il a prévu qu'Ésaü serait méchant, qu'il l'a haï. L'élection gratuite, ἡ κατ' ἐκλογὴν χάρις, est toujours accompagnée par la prescience (πρόγνωσις). *P. G.*, t. LXXIV, col. 833; Pusey, t. III, p. 227; *P. G.*, t. LXXI, col. 281. Cette prescience ne cause aucun dommage à notre liberté et nous laisse toute notre responsabilité. *P. G.*, t. LXXIV, col. 521; Pusey, t. II, p. 701 sq. Bien que Dieu eût prévu la chute d'Adam, Adam est coupable de la faute qu'il a commise librement. *P. G.*, t. LXXIV, col. 128. Bien que le Christ eût prédit la trahison de Judas et le reniement de Pierre, Judas et Pierre sont coupables, parce qu'ils pouvaient ne pas pécher. *P. G.*, t. LXXIV, col. 521; t. LXXII, col. 928.

Nous sommes faits pour une autre vie; sur cette terre nous sommes des pèlerins et des voyageurs de passage.

P. G., t. LXXIX, col. 409. La vie d'ici-bas est pour nous le temps de l'épreuve et des bonnes œuvres; après la mort, c'est le temps du repos; on ne mérite plus. *P. G.*, t. LXXIII, col. 960; Pusey, t. II, p. 152 sq. Quand les âmes des justes quittent leurs corps, elles ne restent pas à errer autour des tombeaux, comme prétend la superstition païenne; elles ne descendent plus aux enfers, comme autrefois; mais elles sont reçues par le Dieu de toute bonté et entrent dans les demeures célestes. Les âmes des pêcheurs sont précipitées dans le lieu des supplices. *P. G.*, t. LXXIV, col. 669; Pusey, t. III, p. 96; *P. G.*, t. LXXVII, col. 405. Il convient de prier pour les morts et d'offrir pour eux le sacrifice mystique, afin de leur rendre Dieu propice. *P. G.*, t. LXXVI, col. 1424; Pusey, t. III, p. 541 sq. Un jour, au second avènement du Christ, nous ressusciterons tous dans la même chair dans laquelle nous avons vécu. *P. G.*, t. LXXIV, col. 904. Les corps des disciples du Christ, sanctifiés par le Saint-Esprit et l'eucharistie, ressusciteront les premiers. *P. G.*, t. LXXIV, col. 901; t. LXXIII, col. 696. Mais les infidèles ressusciteront aussi. *P. G.*, t. LXXIII, col. 285. Pour les bons, la résurrection sera glorieuse; pour les méchants, elle sera ignominieuse. *P. G.*, t. LXXIV, col. 913; t. LXXIII, col. 1032. Tous paraîtront devant le tribunal du souverain juge. *P. G.*, t. LXXII, col. 248; chacun sera jugé selon ses œuvres. *Ibid.*, col. 729. Ceux qui auront fait le mal seront punis pendant l'éternité dans les flammes de l'enfer; ceux qui auront pratiqué la vertu, seront heureux pour l'éternité dans le ciel. *P. G.*, t. LXXIII, col. 285, 385.

Quelques auteurs ont affirmé que Cyrille retardait la récompense des justes jusqu'après la résurrection générale. Cf. Schwane, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 586. Ils basent ce jugement sur un texte du traité *Adversus anthropomorphitas*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1104; Pusey, t. III, p. 564, reproduit dans le commentaire sur saint Luc. *P. G.*, t. LXXII, col. 820. S'il fallait accepter cette interprétation, Cyrille se serait mis en contradiction avec lui-même; car il affirme clairement ailleurs, nous venons de le voir, que les âmes justes entrent dans la gloire céleste aussitôt après la mort. Mais une autre explication semble plus vraie: dans le passage en question, Cyrille veut dire que la parabole du pauvre Lazare et du mauvais riche ne doit pas être prise à la lettre, puisqu'elle nous représente Lazare heureux en corps et en âme dans le sein d'Abraham; cette récompense totale, du corps et de l'âme, ne sera accordée qu'après la résurrection et le jugement général qui n'ont pas encore eu lieu.

Sur la théologie de saint Cyrille en général: Petau, *Dogmata theologica*, passim d'après les tables, v^o *Cyrrillus Alexandrinus*; Thomassin, *Dogmata theologica*, passim d'après les tables; Harnack, *Dogmengeschichte*, 3^e édit., surtout t. II, p. 322-345: *Der nestorianische Streit*; Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1895, t. I, p. 205 sq., 212 sq., 221 sq.; Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4^e édit., Halle, 1906, p. 289-299; Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, t. I, surtout p. 506-530; Turlmel, *Histoire de la théologie positive jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, passim, surtout p. 57-60.

Sur Dieu un et trine: Allatius, *Vindictæ synodi ephesinæ et sancti Cyrrilli Alexandrini*, Rome, 1661; Lequien, *Dissertationes Damascenice*, diss. I: *De processione Spiritus Sancti*, *P. G.*, t. XCIV, col. 193 sq.; Hergenrother, *Photius*, t. I, p. 684 sq.; de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, spécialement les deux volumes de la 3^e série: *Théories grecques des processions divines*; Michaud, *Saint Basile de Césarée et saint Cyrille d'Alexandrie sur la question trinitaire*, dans la *Revue internationale de théologie*, 1898, p. 354-371.

Sur le péché originel: Turlmel, *Le dogme du péché originel dans l'Église grecque après saint Augustin*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, mai-juin 1904, p. 238 sq.

Sur la christologie: Justinien, *Adversus Origenem*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 967 sq., 999 sq., 1007, 1029 sq.; *Adversus Theodorum Mopsuestenum*, *ibid.*, col. 1087 sq., 1055 sq., 1067 sq.,

1075 sq.; *Contra monophysitas*, *ibid.*, col. 1108 sq., 1124 sq., 1132 sq.; *Epist. dogmat. ad Zoïlum*, col. 1148; Léonce de Byzance [ou *pseudo-Léonce], *Contra Nestorium et Eutychen*, P. G., t. LXXVI, col. 1356 sq.; **De sectis*, col. 1221 sq., 1236 sq., 1252 sq., 1260 sq.; **Contra monophysitas*, col. 1809, 1813 sq., 1817, 1820 sq., 1824 sq., 1825 sq.; **Adversus fraudes apollinaristarum*, col. 1948-1976; Lequien, *op. cit.*, diss. II, P. G., t. XCIV, col. 261 sq.; Rehrmann, *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien*, Hildesheim, 1902; Gengler, *Ueber die Verdammung des Nestorius*, dans *Tub. theologische Quartalschrift*, 1835, p. 213-299; Spörlein, *Die Gegensätze der Lehre des hl. Cyrillus und des Nestorius von der Menschwerdung Gottes*, Bamberg, progr., 1852-1853; [Brugnier?], *Disputatio de supposito, in qua plurima hactenus inaudita de Nestorio tanquam orthodoxo et de Cyrillo aliisque in Ephesi synodum coactis tanquam hereticis demonstrantur*, Francfort, 1645; Loofs, *Leontius von Byzanz*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. III, fasc. 1 et 2, p. 40-60; Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I^{re} part., 1841, p. 727 sq.; Dörner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, t. II, p. 60-86; Bruce, *The humiliation of Christ*, Edimbourg, 1881, p. 46-58, 366-372, 425-426; Voisin, *L'apollinarisme*, Paris et Louvain, 1901; Gore, *Dissertations on subjects connected with the incarnation*, Londres, 1896, p. 149-154; Schwalm, *La science du Christ d'après les Pères grecs*, dans la *Revue thomiste*, 1904, p. 281-297; Tixeront, *Des concepts de nature et de personne dans les Pères et écrivains ecclésiastiques des v^e et vi^e siècles*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1903, p. 583 sq.; Mahé, *Les anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, juillet 1906, p. 505-542.

Sur la mariologie: Rehrmann, *op. cit.*, p. 383-390; Schweitzer, *Alter des Titels Θεοτόκος*, dans *Katholik*, février 1903, p. 97-103.

Sur la sotériologie: Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1906, p. 187-201, 397 sq., 426-429; Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrillus von Alexandrien*, Mayence, 1905, p. 45-125; Rehrmann, *op. cit.*, p. 390-399.

Sur la grâce et la sanctification: Weigl, *op. cit.*, p. 125-325; Kohlhofer, *S. Cyrillus Alexandrinus de sanctificatione*, Wurzburg, 1866; Oberdörffer, *De inhabitatione Spiritus Sancti in animabus iustorum*, Tournai, 1890, p. 21 sq., 67 sq., 94 sq.; Isaac Habert, *Theologiae Græcorum Patrum de gratia... libri tres*, Paris, 1646.

Sur les sacrements: Bingham, *Origines sive antiquitates ecclesiasticæ*, t. IV (baptême); t. VI (eucharistie); t. VIII (pénitence); Weigl, *op. cit.*, p. 166 sq. (baptême), p. 203 sq. (eucharistie), p. 171 sq. (pénitence); Kohlhofer, *op. cit.*, p. 102 sq. (pénitence).

Spécialement sur l'eucharistie: Arnauld, *Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'eucharistie*, Paris, 1672-1674, t. II, p. 493-498, 515-540, 548-558, 649-650; t. III, p. 35-37, 444-445, 475; Michaud, *Saint Cyrille d'Alexandrie et l'eucharistie*, dans la *Revue internationale de théologie*, t. X, p. 599-614, 675-692; Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2^e série: l'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation, Paris, 1905, p. 278-285; Renz, *Die Geschichte des Messopferbegriffs*, Freising, 1901-1902, t. I, p. 438-458; Steitz, *Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. XII, p. 214-286; Watterich, *Der Konsekrationmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte*, Heidelberg, 1896, p. 65 sq., 248 sq.; Mahé, *L'eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, octobre 1907, p. 677-696.

Sur la prédestination et les fins dernières: Weigl, *op. cit.*, p. 102-310; 326-343.

IV. INFLUENCE ET CARACTÈRE GÉNÉRAL. — I. INFLUENCE. — 1^o Les hérétiques. — Les uns après les autres, les hérétiques ont essayé de mettre leurs erreurs sous le patronage de saint Cyrille. Cf. Maxime le Confesseur, P. G., t. XCI, col. 472.

1. Les monophysites. Cf. Rehrmann, *op. cit.*, p. 343. — Eutychès, interrogé sur sa foi au synode de Constantinople en 448, répond: « J'ai lu les écrits du bienheureux Cyrille et des saints Pères... Ils disent bien: de deux natures avant l'union: ἐκ δύο φύσεων πρὸ τῆς ἐνώσεως; après l'union, ils ne disent plus deux natures, mais une seule. » Mansi, t. VI, col. 745. Dioscore d'Alexandrie, le protecteur d'Eutychès et le plus violent promoteur du monophysisme, prétend se justifier à Chalcedoine en faisant appel à la doctrine de son pré-

décesseur: « J'ai de nombreux textes des saints Pères, Athanase, Grégoire, Cyrille, prouvant qu'après l'union il ne faut plus dire deux natures, mais une seule nature du Verbe incarnée. » Mansi, t. VI, col. 684. Plus tard (531) à la conférence de Constantinople sous Justinien, les sévériens refusent d'adhérer aux décisions de Chalcedoine et de professer les deux natures, parce que « Cyrille d'Alexandrie disait une seule nature du Dieu Verbe incarnée. » Mansi, t. VIII, col. 825 sq. De nos jours encore, « Cyrille d'Alexandrie est la grande autorité des monophysites. » Cf. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques*, p. 34.

2. Au VII^e siècle, les monothélites essayèrent également de tourner à leur profit la terminologie de Cyrille. Cf. Rehrmann, p. 296. Les monophysites abusaient de la formule μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη; les monothélites voulurent à leur tour utiliser une phrase du commentaire sur saint Jean: μίαν τε καὶ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδεικνύσai τὴν ἐνέργειαν. P. G., t. LXXIII, col. 577; Pusey, t. I, p. 530. C'est, par exemple, Sergius de Constantinople, le premier fondateur de la nouvelle hérésie, qui écrivait à Cyrus de Phase: « Nous savons qu'entre autres Pères illustres, le très saint Cyrille, archevêque d'Alexandrie, a parlé dans quelques-uns de ses ouvrages d'une seule énergie vivifiante du Christ, notre vrai Dieu. » Mansi, t. XI, col. 525. C'est Pyrrhus de Constantinople qui répondait à saint Maxime: « Comment donc Cyrille, cette lumière de l'Eglise, a-t-il pu enseigner le contraire de ce que nous voyons maintenant être la vérité, et dire, en parlant du Christ, qu'il a manifesté une seule et même énergie par ses deux natures: μία συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδεικνύμενον ἐνέργειαν. » P. G., t. XCI, col. 344; Mansi, t. X, col. 752. Un peu plus tard, Théodose, évêque de Césarée de Bithynie, discutant avec le même saint Maxime, se réclama du même texte de Cyrille. Cf. Combefis, *Opera Maximi*, t. I, p. III. Le patriarche Paul de Constantinople, écrivant au pape Théodore, s'était appuyé sur la justification opposée par Cyrille à Théodoret à propos du IV^e anathématisme: il ne faut pas diviser entre deux personnes ou hypostases les expressions employées au sujet du Christ par l'Ecriture. Mansi, t. X, col. 1025. Au VI^e concile œcuménique, Macaire d'Antioche prétend montrer, par le début du *De recta fide ad Theodosium*, que Cyrille admet une seule volonté. Mansi, t. XI, col. 216 sq., 384.

2^o Les orthodoxes de leur côté ont toujours attaché une très grande importance à la doctrine de saint Cyrille, malgré l'abus qu'en faisaient leurs adversaires. Dès l'origine du monophysisme, au moment où Eutychès se réclame de Cyrille, Flavien de Constantinople dénonce à Rome le novateur, parce qu'il « pervertit la vraie foi... que Cyrille a enseignée dans ses lettres à Nestorius et aux Orientaux. » P. L., t. LIV, col. 725. Dans sa réponse, *Epist. dogmatica ad Flavianum*, *ibid.*, col. 755-781, le pape saint Léon ne nomme pas Cyrille; mais deux ans plus tard, en 450, il fait un recueil de textes patristiques et il en emprunte trois aux *Scholia de incarnatione*. P. L., t. LIV, col. 1186. Cf. Saltet, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, avril 1905, p. 293. Cette même année, envoyant aux évêques de Gaule sa lettre à Flavien, il leur fait bien remarquer qu'elle est en parfaite conformité de doctrine avec Cyrille d'Alexandrie. P. L., t. LIV, col. 886. La même année toujours, il écrit à l'empereur Théodose II à propos du nouvel évêque de Constantinople, Anatolius: « Qu'il lise avec soin la lettre de Cyrille d'Alexandrie à Nestorius, où se trouve une explication claire du symbole de Nicée et il verra qu'elle s'accorde en tout avec l'enseignement des anciens Pères, » *ibid.*, col. 891; et à Pulchérie, il ajoute: « Je demande une chose très simple, mais je l'exige. C'est qu'Anatolius accepte la lettre de Cyrille à Nestorius, dans laquelle se trouve l'explication du symbole de Nicée, ou ma propre lettre à l'évêque Flavien. » *Ibid.*,

col. 893. Si donc, en 451, dans une lettre à Paschasius de Lilybée, il repousse la formule : *Unam Verbi naturam incarnatam*, *ibid.*, col. 927, c'est au sens que lui donnaient les monophysites ; le contexte d'ailleurs ne permet pas d'y voir une condamnation de la doctrine cyrillienne. En 452, après le concile de Chalcédoine, saint Léon continuera encore à recommander les écrits du patriarche d'Alexandrie. *Ibid.*, col. 1079.

Comme l'avaient fait les évêques du synode de Constantinople en 448, Mansi, t. vi, col. 652, 657, 660-673, les Pères de Chalcédoine en appellent constamment à la foi de Cyrille, *ibid.*, col. 953, 956, 957 ; on insère dans les actes des extraits de ses œuvres, *ibid.*, col. 960, 971 ; cf. Mansi, t. vii, col. 472, en les approuvant ; on compare sa doctrine avec celle de saint Léon et on les déclare conformes entre elles et orthodoxes, col. 971. Enfin on approuve officiellement « tout ce qui a été fait par Cyrille à Éphèse », t. vii, col. 9.

Pendant les luttes qui suivirent, entre les partisans de Chalcédoine et les monophysites opposants, les orthodoxes n'eurent jamais la tentation de sacrifier les écrits de Cyrille, malgré les objections qu'y puisaient leurs adversaires. Ainsi, à la conférence de 531, Mansi, t. vii, col. 821, aux sévériens qui demandent pourquoi le concile de Chalcédoine n'avait pas reçu les *anathématismes*, qui avaient déjà été approuvés à Éphèse, les catholiques répondent que « les Pères de Chalcédoine ont accepté et confirmé tout ce qui avait été réglé à Éphèse ; si on n'a pas nommé expressément les anathématismes, c'est une simple question d'opportunité. »

A la même époque, l'empereur Justinien citait et défendait Cyrille dans ses ouvrages dogmatiques, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 967, 1007, 1037, 1067, 1108 sq., 1116, 1132 ; il justifiait en général toute sa doctrine, col. 1045 sq., et en particulier les *anathématismes* et le *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*, col. 1055, 1112. Léonce de Byzance, lui aussi, se faisait le défenseur de la doctrine cyrillienne, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 1252, 1848, 1849, 1852 ; il expliquait, lui aussi, le *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*, *ibid.*, col. 1253 sq., 1796, 1804, 1813 sq., et pour bien montrer l'estime qu'il avait des écrits de l'évêque d'Alexandrie, il en citait de nombreux extraits. *Ibid.*, col. 1260, 1356 sq. Cf. Galland, t. xii, p. 673 sq., 684 sq., 699, col. 1781, 1817, 1820, 1824, 1829, 1832, 1833, 1840, 1853, 1856, 1857, 1860, 1861, 1876.

Le V^e concile œcuménique (553) qui condamne les *Trois-Chapitres*, devait, on le comprend facilement, s'appuyer sur saint Cyrille. Cf. Mansi, t. ix, col. 231 sq., 244-246, 255, 259, 266, 268, 269, 290 sq., 308, 321.

En face des monothélites, l'attitude des orthodoxes vis-à-vis de Cyrille ne changea pas. Maxime le Confesseur, l'un des plus illustres champions du dyothélisme, rappelle le véritable sens des formules *μία τε καὶ συγγενής δι' ἁμφοῖν ἐπιδοξαζόμενη ἐνέργεια*, *P. G.*, t. xci, col. 84, 100-109, 253, 344-345, et *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*, col. 477 sq., 481 sq., 501 sq., 524 sq., 588 ; il base son argumentation sur saint Cyrille, *ibid.*, col. 81, 176, 224, 273, 496, 565, et cite de longs extraits de ses œuvres. *Ibid.*, col. 121, 281, 284, 472. A leur tour, les Pères du VI^e concile œcuménique (680-681) rectifient le sens des citations invoquées par les hérétiques. Mansi, t. xi, col. 216, 409, 412, 417, 428, 429, 432. Parmi les textes patristiques auxquels on demande la doctrine traditionnelle, plusieurs sont empruntés à Cyrille. Mansi, *ibid.*, col. 260 sq., 265. L'édit, promulgué aussitôt après le concile par l'empereur Constantin Pogonat, se réfère également à la doctrine de Cyrille sur les deux volontés et les deux énergies, Mansi, *ibid.*, col. 704, 708.

Anastase le Sinaïte, qui se signala vers cette époque (fin du vi^e siècle) par son zèle infatigable en faveur de l'orthodoxie, doit être aussi mentionné parmi les plus fermes partisans de la doctrine cyrillienne. *P. G.*,

t. lxxxix, col. 92, 112 sq., 136, 145, 149 sq., 173 sq., 189 sq., 193 sq., 292 sq.

On a écrit qu'en Occident la christologie de Cyrille n'avait d'abord été accueillie qu'avec réserve, et même avec défaveur. Les papes auraient à dessein évité de mentionner ses ouvrages, en particulier sa *Lettre synodale à Nestorius* et ses *anathématismes*. Et la défiance n'aurait cessé qu'au bout d'un siècle, lorsque le pape Jean II (534) eut cité le *douzième anathématisme*. Cf. Schäfer, *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien in der römischen Kirche*, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1895, p. 421 sq. ; Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques*, p. 44. Il y a dans ces affirmations, me semble-t-il, quelque chose de trop systématique. D'abord le silence n'est pas aussi absolu qu'on le fait entendre. Le pape Hilaire (462) a approuvé « tout ce qui a été fait à Éphèse. » Le pape Gélase (492-496), à qui on reproche de ne pas avoir cité saint Cyrille dans son mémoire *De duabus naturis* (M. Saltet vient peut-être de donner le vrai motif de cette omission : le recueil patristique de Gélase serait la reproduction d'un dossier antiochien rédigé contre Cyrille, cf. *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1905, Louvain, p. 513 sq.), indique les ouvrages de l'évêque d'Alexandrie parmi ceux que l'Église romaine accepte. Thiel, *Epistolæ Romanorum pontificum genuinæ*, t. i, p. 457. D'ailleurs, ce silence prouverait-il nécessairement que la doctrine cyrillienne fût tenue en suspicion ? Depuis le pape Vigile (553) jusqu'à Martin I^{er} (649), pendant près d'un siècle, je ne trouve pas que les papes aient fait mention de Cyrille ; on n'en conclura cependant pas qu'à cette date, sa foi fût suspecte. La vérité est sans doute plus simple : Cyrille, comme les autres Pères grecs, a été relativement peu connu et peu utilisé chez les Latins ; à part les nécessités de certains événements, on n'a pas été amené à penser à lui et à le citer. Le pape Vigile a parlé de Cyrille, Mansi, t. ix, col. 93, 99, 100 ; comment eût-il pu s'occuper des *Trois-Chapitres* sans le nommer ? La même observation vaut pour Vigile de Tapse, *P. L.*, t. lxii, col. 104, 137, 148, 154, et pour Facundus d'Hermiane. *P. L.*, t. lxvii, col. 529, 530, 552-554, 600-608, 631-633, 816-820. Au concile de Latran, sous Martin I^{er}, on cite des extraits de Cyrille, Mansi, t. xi, col. 1040 sq., 1076 sq., 1080 sq., 1093 sq., 1105 sq. ; la question traitée y conviait, puisqu'on s'occupait du monothélisme. Il était presque inévitable aussi que Cyrille fût appelé à témoigner dans la controverse du *Filioque* ; il fut en effet cité par Aleuin, dont la documentation patristique semble d'ailleurs avoir été très étendue ; il le fut encore plus par Hugues Éthérien, qui avait vécu plusieurs années à Constantinople. Enfin, saint Thomas, écrivant *contre les erreurs des Grecs*, rapporte un grand nombre d'extraits de saint Cyrille ; mais il cite de seconde main ; et parmi les textes allégués, plusieurs ne sont pas authentiques. Cf. Reusch, *op. cit.* En somme, l'œuvre de Cyrille, qui a eu une si grande influence en Orient, paraît avoir été peu connue en Occident ; mais nulle part on ne trouve que sa doctrine y ait été tenue en suspicion à un moment quelconque.

II. CARACTÈRE GÉNÉRAL DE SAINT CYRILLE ET CONCLUSION. — Saint Cyrille d'Alexandrie est un des Pères de l'Église les plus importants, un des plus ardents défenseurs de l'orthodoxie. A part Athanasie en Orient et Augustin en Occident, on trouverait difficilement son pareil. Sa manière est fort bien caractérisée par Arnould, quand il dit, *Perpétuité de la foi*, t. V, c. xiv, 1672, t. ii, p. 493, que « Cyrille d'Alexandrie, est le plus dogmatique et pour ainsi dire le plus scolastique de tous les Pères. » Ajoutons : « Et le plus traditionnel, » car nul plus que lui ne fait appel aux arguments scripturaires et patristiques. Il lui était réservé de clore les controverses trinitaires et de mettre en ce point le sceau à la doctrine orthodoxe : Anastase le

Sinaïte le nomme pour cela *σφαγίς τῶν πατέρων*. Cependant son activité s'est surtout exercée sur le dogme de l'incarnation contre Nestorius; quand on parle de Cyrille, c'est avant tout vers sa christologie que l'attention se porte; et c'est avec juste raison, car tout le reste de sa doctrine rayonne autour de sa christologie et en dépend. Pourtant il ne faudrait pas oublier qu'il a parlé magnifiquement de la rédemption, de la sanctification, de l'action du Saint-Esprit dans les âmes, du baptême, de l'eucharistie. On le célèbre comme docteur de l'incarnation et comme défenseur de la maternité divine de Marie; on pourrait aussi lui donner le titre de docteur de la grâce sanctifiante.

Nous avons déjà indiqué à la fin de chaque paragraphe la bibliographie spéciale correspondante. Il ne reste plus qu'à noter ici les ouvrages de caractère plus général.

I. AUTEURS CONTEMPORAINS les plus nécessaires à une étude sur saint Cyrille d'Alexandrie: Marius Mercator, édit. Baluze, Paris, 1684, ou édit. Garnier, Paris, 1673, ou *P. L.*, t. XLVIII, col. 699-1241, qui reproduit le latin de l'édition Garnier; S. Céléstin I^{er}, *P. L.*, t. I, col. 437-564; Nestorius, dans les *Opera* de Marius Mercator, ou mieux Loofs, *Nestoriana, Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben*, Halle, 1905. Consulter encore le *Synodicon adversus tragœdiam Irenæi*, dans Mansi, t. V, col. 731-1022, ou parmi les œuvres de Théodoret, *P. G.*, t. I.XXXIV, col. 551-864.

II. TRAVAUX GÉNÉRAUX qui méritent d'être consultés: Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1709, t. XIV, p. 267-676, 747-795; Cellier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, t. XIII, p. 241-407; O. Bardenheuer, *Patrologie*, Fribourg, 1894, p. 335-343; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, t. II b, p. 13-87; Hefele, *Konziliengeschichte*, 2^e édit., Fribourg, 1875, t. II, p. 141-288; trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 219 sq.; Alb. Ehrhard, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880; Allgemeine Uebersicht und erster Literaturbericht*, 1880-1884, dans *Strassburger theologische Studien*, t. I, fasc. 4 et 5, p. 132-133.

Les dictionnaires encyclopédiques: *Dictionary of christian biography* (W. Bright), p. 763-773; *Realencyclopædie für prot. Theologie und Kirche*, t. IV, p. 377-381 (Krüger); à compléter par l'article sur Nestorius, t. XIII, p. 736-749 (Loofs); *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1284-1290 (Scheeben).

III. MONOGRAPHIES SPÉCIALES: J. Kopallik, *Cyrrillus von Alexandrien, eine Biographie nach den Quellen bearbeitet*, Mayence, 1881; Παγίδας, Κύριλλος ὁ Ἀλεξανδρείας ἀρχιεπίσκοπος, Leipzig, 1884.

Voir enfin Ul. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2^e édit., Paris, 1904, t. I, col. 1094-1095.

J. MAHÉ.

2. CYRILLE (SAINT), évêque de Jérusalem, au IV^e siècle, père et docteur de l'Eglise. — I. Notice biographique. II. Écrits. III. Doctrine.

I. NOTICE BIOGRAPHIQUE. — 1^o Cyrille avant son épiscopat. — Rien de précis sur la vie du saint avant son ordination sacerdotale; les données communément reçues sont approximatives ou conjecturales. Il naquit à Jérusalem ou dans les environs, vers l'an 313 ou 315. Ses écrits témoignent de la connaissance personnelle qu'il eut de l'état des saints lieux avant leur restauration, en 326, par les soins de l'empereur Constantin, *Cat.*, XII, 20; XIV, 5, 9, *P. G.*, t. XXXIII, col. 752, 829, 833; de l'éducation libérale et variée qu'il reçut, en particulier de sa grande application à l'étude des divines Écritures; d'un genre et d'une méthode littéraire qui l'ont fait ranger parmi les théologiens de l'école d'Antioche. V. Schmitt, *Die Verheissung der Eucharistie bei den Antiochenern Cyrrillus von Jerusalem*, etc., p. 3. D'après un synaxaire grec, cité par dom Touttée, *P. G.*, loc. cit., col. 321, Cyrille fut d'abord moine; assertion qu'il semble confirmer lui-même, *Cat.*, XII, 33, col. 768, si toutefois l'on entend le terme de μοναζόντων dans un sens large, pour désigner des ascètes qui, sans se renfermer dans des déserts ou des monastères, se consacraient à une vie de continence perpétuelle et de perfection. Qu'il ait été ordonné diacre, à l'âge d'environ vingt ans, par saint Macaire de Jérusalem, pure conjecture dont le point de départ est

un récit de saint Jérôme justement contesté et qui, de plus, repose sur un raisonnement inefficace. Delacroix, p. 14. Mais il est certain qu'il reçut la consécration sacerdotale des mains de saint Maxime, son prédécesseur sur le siège de Jérusalem; à supposer qu'il eût alors l'âge normal de trente ans, l'ordination aurait eu lieu vers l'an 343 ou 345. Quelques années plus tard, en 348, au début ou à la veille de son épiscopat, il prêcha les Catéchèses qui ont immortalisé son nom.

2^o Cyrille évêque. — Deux questions principales se rattachent à la promotion de saint Cyrille à l'épiscopat. D'abord, en quelle année se fit-elle? La lettre, qu'il écrivit à l'empereur Constance au sujet d'une croix lumineuse apparue à Jérusalem le 7 mai 351, démontre qu'il était déjà évêque. D'après Tillemont et dom Touttée, dont l'opinion a été généralement suivie, la promotion était récente; elle avait eu lieu au début de cette même année ou sur la fin de 350, pas avant; car l'année précédente, saint Maxime avait encore présidé le synode où saint Athanase, revenant du concile de Sardique célébré en 347, avait été admis à la communion ecclésiastique. La découverte des lettres pascales du grand patriarche d'Alexandrie a modifié ces calculs: le concile de Sardique se tint réellement en 343, et saint Athanase rentra dans sa ville épiscopale le 21 octobre 346, après avoir passé par la Palestine. Voir ARIANISME, t. I, col. 1813, 1816. En outre, des corrections faites au texte de la Chronique de saint Jérôme, *Eusebii chroniconum libri duo*, édit. A. Schöne, Berlin, 1875, t. II, p. 194, il semble résulter que saint Maxime mourut, non dans la douzième année du règne de Constance, mais dans la onzième (mai 347-mai 348). Appuyé sur ces données, le dernier historien de saint Cyrille, J. Mader, a conclu, p. 11, que son élévation à l'épiscopat eut lieu dès 348. Le minimum d'âge requis étant de trente-cinq ans, il s'ensuivrait que la date approximative de sa naissance, habituellement fixée à l'année 315, devrait être reculée de deux ans. La lettre à Constance se rapporte, il est vrai, à l'année 351, mais rien ne prouve que Cyrille l'ait écrite au début de son pontificat; l'expression de *prémices épistolaires*, dont il se sert, n. 1 et 7, col. 1165, 1174, prouve seulement que jusqu'alors il n'avait pas écrit à l'empereur.

Beaucoup plus obscure et plus grave est la seconde question, relative à la façon dont saint Cyrille parvint à l'épiscopat. Documents recueillis par dom Touttée, col. 295 sq. D'après saint Jérôme, *Chronicon*, an. 349, Acace de Césarée, métropolitain de Palestine, et d'autres évêques ariens auraient, après la mort de saint Maxime, offert le siège épiscopal à Cyrille, à condition qu'il répudierait l'ordination sacerdotale qu'il avait reçue des mains de cet évêque; Cyrille aurait accepté et, après avoir administré pendant quelque temps comme diacre, il aurait reçu sa récompense, en obtenant par diverses manœuvres la destitution d'Héraclius que Maxime en mourant s'était donné pour successeur. Rufin, dans une phrase concise, semble insinuer la même chose: *Cyrrillus post Maximum sacerdotio confusa jam ordinatione suscepto*. H. E., I, I, c. XXIII. D'après Socrate, I, II, c. XXXVIII, et Sozomène, I, IV, c. XX, Acace et Patrophile de Scythopolis auraient chassé Maxime et mis Cyrille à sa place. Théodoret, au contraire, raconte, I, II, c. XXVI, qu'après la mort de Maxime, Cyrille, vaillant défenseur de la doctrine apostolique, mérita d'être élevé à la dignité épiscopale. De leur côté, dans leur lettre au pape Damase, les évêques orientaux, réunis à Constantinople en 382, ne se contentent pas de reconnaître Cyrille pour évêque de Jérusalem; ils affirment qu'il fut jadis ordonné canoniquement par les évêques de sa province ecclésiastique, κατονικῶς τε παρὰ τῶν ἐπαρχίας χειροτονηθέντα πάλαι. Sans aller avec G. Cave jusqu'à voir dans ces évêques orientaux des témoins cent fois plus dignes de foi que

saint Jérôme, *centum Hieronymis hac in re testes fide digniores*, leur témoignage n'en semble pas moins décisif. Du reste, les récits de saint Jérôme d'une part, de Socrate et de Sozomène d'autre part, sont discordants, et le docteur dalmate se trompe manifestement quand il range Cyrille et les divers intrus qu'on lui substitua, sous la même rubrique d'ariens qui envahirent le siège de Jérusalem après saint Maxime : *post quem ecclesiam arriani invadunt, id est, Cyrillus, Eutychius, etc.* Prévenu sans doute contre Cyrille, protégé des homéousiens et ami de Méléce d'Antioche, le fougueux partisan de l'ὁμοούσιος et de Paulin aura trop facilement accueilli les bruits défavorables que les adversaires de Jérusalem faisaient courir sur son compte dans le milieu constantinopolitain où Jérôme composa sa *Chronique*, vers l'an 380. Ces bruits défavorables ont pu naître d'une circonstance qui, sans être strictement démontrée, paraît hautement probable. Acace resté de fait évêque de Césarée, malgré la sentence de déposition prononcée contre lui au concile de Sardique, et comme tel métropolitain de Palestine, aurait concouru avec ses amis à l'élection et à la consécration de Cyrille, son disciple peut-être. Il serait même possible que Maxime mourant eût désigné Héraclius pour son successeur, acte sans valeur canonique qui aurait pu ne pas recevoir l'approbation des ayants-droit. Le fait, travesti ensuite par les adversaires de Cyrille, serait devenu le récit calomnieux dont saint Jérôme fut l'écho.

3^e *Premières années d'épiscopat; lutte avec Acace de Césarée (348-357).* — Pendant quelques années, saint Cyrille put vaquer librement à l'exercice de sa charge épiscopale. L'apparition d'une grande croix lumineuse dans le ciel, le 7 mai 351, fut pour le nouvel évêque et pour ses ouailles un puissant motif d'encouragement et de ferveur. Saint Basile témoigne de l'état prospère où se trouvait cette Église, quand il la visita vers l'an 357; plus tard, en effet, à son compagnon de voyage tombé lourdement il rappelle le souvenir de ce grand nombre de saints et de serviteurs de Dieu qui, à Jérusalem, les avaient accueillis et vénéérés. *Epist.*, xlv, *ad monachum lapsus*, n. 1, *P. G.*, t. xxxii, col. 367. Mais le calme dont jouit Cyrille pendant cette période d'activité épiscopale ne fut que relatif; déjà s'engageait entre lui et Acace une lutte fertile en tristes résultats. Il s'agissait des droits du métropolitain, *περὶ μητροπολιτικῶν δικαιῶν*, dit Sozomène, l. IV, c. xxv; de la primauté, *περὶ πρωτείας*, dit Théodoret, l. II, c. xxvi; deux expressions qui semblent recouvrir le même point de controverse. Le 7^e canon du concile de Nicée avait reconnu à l'évêque de Jérusalem une préséance de rang ou d'honneur, *τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς*, sous réserve toutefois de la dignité propre au siège métropolitain, *τῇ μητροπόλει σωζομένου τοῦ οἴκου ἀξιωματός*. Hefele, *Histoire des conciles*, § 42, trad. nouv., Paris, 1907, t. I, p. 569 sq. Le conflit était facile, l'évêque de Jérusalem prétendant sans doute, en conséquence de sa primauté d'honneur, non pas aux droits de métropolitain sur les autres évêques de Palestine, mais à une immunité de privilège pour son Église; interprétation que l'évêque de Césarée rejetait avec d'autant plus d'énergie, qu'une décision du concile de Nicée devait avoir peu de valeur aux yeux d'un antinicien comme Acace, et que la question d'ordre juridictionnel se compliquait d'une autre, d'ordre doctrinal, plus ancienne et plus intime, selon Sozomène, l. IV, c. xxv. Dans Acace, Cyrille soupçonnait ce qui s'y trouvait réellement, la tendance aux idées ariennes, *ὁ μὲν τὰ Ἀρειῶν δογματίζων*; dans l'auteur des *Catéchèses*, Acace voyait un défenseur de la parfaite ressemblance de nature entre le Père et le Fils, *Κύριλλος δὲ τοῖς ὁμοιοῦσιν τῷ Πατρὶ τὸν ὕψιν εἰσηγουμένοις ἐπόμενος*. Le métropolitain de Césarée cita vainement l'évêque de Jérusalem à comparaître à sa barre;

enfin, vers 357-358, il réunit une assemblée conciliaire où Cyrille fut déposé, comme contumace, dit Socrate, l. II, c. xl; pour avoir dilapidé les biens de l'Église et profané des objets, dit Sozomène, l. IV, c. xxv. En réalité, Cyrille aurait, dans un temps de détresse extrême, vendu dans l'intérêt des pauvres, des vases et des ornements de son Église, fait qui, encore plus travesti, servit plus tard à indisposer l'empereur contre le saint. Théodoret, l. II, c. xxvii. L'évêque déposé en appela de la sentence du concile acacien à un concile supérieur et moins partial, appel dont le bien-fondé fut admis par Constance. Entre temps, Cyrille dut céder à la force, débutant ainsi dans une vie douloureuse où, comme pour saint Athanase, les épreuves se succéderont presque sans interruption.

4^e *Cyrille en exil (358-378).* — Le proscrit se rendit d'abord à Antioche, puis, comme le siège patriarcal était devenu vacant par la mort de Léonce, il poursuivit jusqu'à Tarse. L'évêque de cette ville, Silvain, l'accueillit honorablement, et, malgré les vives représentations d'Acace, lui permit d'exercer dans son diocèse les fonctions épiscopales, en particulier l'office de la prédication, où Cyrille avait beaucoup de succès. Silvain se rattachait, sous le rapport doctrinal, au groupe des évêques homéousiens; c'est apparemment par son entremise que son hôte entra en relations directes avec les chefs de ce parti, Basile d'Ancyre, Georges de Laodicée, Eustathe de Sébaste. Au concile de Séleucie, qui s'ouvrit à la fin de septembre 359, il apparut à leurs côtés. Théodoret, l. II, c. xxii. Grâce à leur appui et à ses énergiques revendications, il l'emporta sur Acace et recouvra son siège. L'évêque de Césarée prit sa revanche l'année suivante au synode de Constantinople dont il fut l'instigateur et le maître. Voir *ARIANISME*, t. I, col. 1829. Cyrille fut compris dans l'hécatombe qui se fit des homéousiens; on lui reprocha d'être entré en communion, après qu'il avait été déposé, avec Basile d'Ancyre et Georges de Laodicée, et de s'être uni avec Eustathe de Sébaste et un autre évêque qui avaient tenté d'abroger les décrets d'un synode (inconnu d'ailleurs) de Mélitine, auquel Cyrille lui-même avait assisté. Sozomène, l. IV, c. xxv. De ce second exil, qui dura jusqu'à la mort de Constance, l'histoire ne nous a transmis ni le lieu ni les circonstances, sauf un détail qui témoigne des rapports intimes du saint avec Méléce d'Antioche, et permet de soupçonner qu'il séjourna, au moins quelque temps, dans cette ville : quand il fut sur le point de regagner Jérusalem, un peu après le milieu de l'année 362, Méléce lui confia le fils du grand-prêtre de Daphné, converti à la foi chrétienne et qu'il fallait soustraire à l'aveugle fureur de son père. Théodoret, l. III, c. xiv.

Cyrille était à peine remonté sur son siège, vers la fin de cette même année, quand, à l'instigation et avec l'appui de Julien l'Apostat, les Juifs essayèrent de relever le temple de Jérusalem. Sur la foi des oracles divins, prédisant que de ce temple il ne resterait pas pierre sur pierre, l'évêque annonça l'échec de l'entreprise impie. Rufin, l. I, c. xxxvii; Socrate, l. III, c. xx, πολλοῖς προέλεγεν. On sait jusqu'à quel point l'événement justifia sa foi et sa confiance. Son activité, durant le cours du règne de Jovien et les premières années de celui de Valens, paraît s'être concentrée sur son diocèse. Il n'est mentionné ni dans la supplique que présentèrent à Jovien Basile d'Ancyre, Silvain de Tarse et cinq autres déposés au synode acacien de Constantinople, ni parmi les évêques qui prirent part au concile tenu à Antioche, sous la présidence de Méléce, dans l'automne de 363. Voir *ARIANISME*, t. I, col. 1837. Faut-il le reconnaître dans le Κύριλλος, dont le nom figure, second, parmi ceux des évêques orientaux auxquels le pape Libère écrivit, en réponse à la députation qu'ils avaient envoyée, en 365 ou 366, pour adhérer au symbole de

Nicée et traiter de l'unité religieuse? Socrate, I. IV, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 490. Dom Touttée ne le pense pas, appuyé sur des raisons qui ne manquent pas de valeur, diss. I, n. 70, col. 102, mais qui ne paraissent nullement décisives. Mader, p. 34. Sur ces entrefaites, la mort d'Acace, survenue à la fin de 365 ou au début de 366, laissa vacant le siège métropolitain de Césarée; Cyrille mit à sa place Philumène; celui-ci étant mort ou ayant été déposé par les ariens, l'évêque de Jérusalem confia, en 367, le siège de Césarée à son propre neveu, appelé Gélase, recommandable par la pureté de sa foi, sa piété et sa science. Mais les ariens le chassèrent et lui substituèrent un des leurs, Euzoïus. Cyrille lui-même dut, pour la troisième fois, quitter sa ville épiscopale, quand Valens proscrivit tous les évêques qui, déposés sous Constance, étaient remontés sur leurs sièges à l'avènement de Julien. Ce dernier exil, dont l'histoire ne dit rien, dura onze ans, de 367 à 378.

5^e *Dernières années de Cyrille (379-386).* — La mort de Valens (9 août 378) et l'avènement de Gratien mit un terme à l'exil des évêques bannis. Saint Cyrille entra dans Jérusalem sur la fin de 378, car il avait déjà repris possession de son siège, quand, le 19 janvier 379, Gratien associa Théodose à l'empire. Socrate, I. V, c. III; Sozomène, I. VII, c. II. Il retrouva son Église dans un état déplorable; sous le gouvernement des évêques intrus qui l'avaient remplacé, tous les hérétiques du jour, ariens, macédoniens, apollinaristes, sans compter les sectes plus anciennes et le schisme produit par la querelle d'Antioche, s'étaient comme donné rendez-vous dans la ville sainte; de là une perpétuelle surexcitation et division des esprits, que suivit une extrême licence de mœurs. Saint Grégoire de Nysse fut bien chargé par un concile asiatique, probablement celui d'Antioche en 379, de visiter les Églises d'Arabie et de Palestine, pour aviser avec leurs chefs des remèdes convenables, mais cette mission, accomplie dans un milieu et dans des circonstances si défavorables, demeura sans résultat immédiat. S. Grégoire de Nysse, *Epist.*, II, de *euntibus Hierosolymam*; III, ad *Eustathiam*, *P. G.*, t. XLII, col. 1012, 1017. En 381, saint Cyrille prit part au II^e concile œcuménique, 1^{er} de Constantinople. Sozomène, I. VII, c. VII, le cite parmi les chefs reconnus du parti orthodoxe, après les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche; mais cet historien ni les autres ne nous disent quel rôle il joua dans ce concile, ni s'il se trouva encore à la réunion complémentaire qui se tint l'année suivante dans la même ville et à laquelle assistèrent la plupart des membres du concile précédent, οἱ πλείστοι τούτων. Théodoret, I. V, c. VIII. Voir ARIANISME, t. I, col. 1846. Ce furent les Pères de cette nouvelle assemblée qui, dans leur lettre au pape Damase et aux évêques occidentaux réunis à Rome, rendirent à saint Cyrille ce témoignage solennel : « Nous vous faisons aussi savoir que l'évêque de l'Église de Jérusalem, cette mère de toutes les Églises, est le révérent et très cher de Dieu Cyrille, lequel a été jadis ordonné canoniquement par les évêques de sa province, et a soutenu en divers lieux de nombreux combats contre les ariens. »

Tel est le dernier renseignement que l'histoire nous ait transmis sur saint Cyrille. Il semble cependant qu'il faille rattacher à son pontificat la réunion à l'Église des macédoniens de Jérusalem, et la soumission de quatre cents moines, attachés jusqu'alors au parti de Paulin d'Antioche; conquêtes dues au concours de Rufin et de Mélanie l'ancienne, *Historia lausiaca*, c. CXVIII, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1226, et prémices d'une restauration religieuse qui se poursuivit pendant les huit années de tranquille possession dont jouit l'évêque de Jérusalem après son dernier retour d'exil : *Sape pulsus ecclesia et receptus, ad extremum sub*

Theodosio principe octo annis inconcussum episcopatum tenuit. S. Jérôme, *De viris illustribus*, 30. On conclut de ce témoignage que saint Cyrille mourut en 387, à l'âge d'environ 70 ou 72 ans, après trente-cinq ou trente-sept années d'épiscopat, dont il avait passé près de seize en exil.

6^e *Jugements des anciens sur Cyrille.* — Des nombreux témoignages groupés par dom Touttée sous le titre de *Veterum testimonia de S. Cyrillo*, col. 293 sq., il résulte que saint Cyrille fut très diversement apprécié par les anciens. Saint Épiphane le rattache au parti de Basile d'Ancyre, sans jamais prononcer le mot d'arianisme dans les quelques passages où il est amené à parler de lui. *Hær.*, LXXIII, n. 23, 27, 37. Rufin l'accuse, I. I, c. XXIII, d'avoir varié dans sa foi, et plus souvent encore dans sa communion : *aliquando in fide, sæpius in communione variabat.* Saint Jérôme, dans le passage cité de sa Chronique, traite plutôt de son élévation à l'épiscopat que de sa doctrine; il n'en paraît pas moins prévenu contre son orthodoxie, puisqu'il le range simplement parmi les ariens qui envahirent le siège épiscopal de Jérusalem après la mort de saint Maxime. Socrate, I. V, c. VIII, et Sozomène, I. VII, c. VII, le présentent, à l'époque du II^e concile œcuménique, comme un macédonien repentant et converti à la foi nicéenne. Au début du IX^e siècle, Théophane rapporte dans sa Chronographie, à l'année 335, que de son temps quelques-uns le jugeaient imbu de sentiments ariens, ἀρειανόφρονα, pour les raisons déjà dites : omission de l'ὁμολογιστος dans ses Catéchèses et attribution à l'empereur Constance de l'épithète εὐσεβέστατος.

A ces témoignages, et autres postérieurs qui n'en sont que la reproduction ou l'exagération, s'opposent ceux des évêques orientaux réunis à Constantinople en 382; de Théodoret, spécialement versé dans l'histoire du patriarcat d'Antioche; de Théophane, qui traite de calomnieuse l'imputation ci-dessus rappelée; enfin des nombreux auteurs ecclésiastiques qui, dans leurs ouvrages, ont invoqué l'autorité de Cyrille. C'est à ce second groupe d'appréciations que se rattache la tradition officielle des Églises d'Orient et d'Occident, dont les livres liturgiques contiennent, au 18 mai, la mémoire du saint avec des éloges qui portent directement sur son orthodoxie. *Acta sanctorum*, Anvers, 1668, t. II, mariti, p. 625. Les Ménéas l'appellent, en reprenant les termes mêmes de Théodoret, un ardent défenseur de la doctrine, τὸν ἀποστολικὸν δογματῶν προθύμω εὐπερμαχόν. Le Martyrologe romain s'approprie le témoignage éclatant que, dans leur lettre au pape Damase, les évêques orientaux rendirent à la pureté de sa foi, *cujus intemeratæ fidei synodus œcumenica, Damaso scribens, præclarum testimonium dedit.* Dernier et suprême hommage, le pape Léon XIII, étendant en 1882 la fête de saint Cyrille à toute la catholicité, lui a décerné solennellement le titre de docteur de l'Église.

Que dans ses écrits saint Cyrille ait toujours professé une doctrine orthodoxe, la troisième partie de cet article le prouvera. Qu'il ait varié dans sa communion, c'est un fait, vrai en ce sens que nous le voyons en rapports d'abord avec des eusébiens, puis avec les homéousiens et les mélécians, enfin avec les nicéens. Mais pour réduire ces apparentes évolutions à leur juste valeur, il ne faut oublier ni les circonstances où vécut le successeur de saint Maxime soit avant soit après son élévation à l'épiscopat, ni les considérations générales faites dans l'article ARIANISME, t. I, col. 1801, 1822, à propos des eusébiens, des homéousiens et des mélécians. Tant qu'il fut diacre ou simple prêtre de l'Église de Jérusalem, Cyrille n'eut évidemment pas d'autre communion que celle de son premier pasteur. Or saint Maxime n'avait pas compris dès le début la portée de la lutte engagée entre les nicéens et les eusébiens; en 335, il s'était laissé entraîner au concile de Tyr, où saint Atha-

nase fut déposé, et aussitôt après, à l'occasion de la dédicace de l'église du Saint-Sépulcre, un synode s'était tenu à Jérusalem où, bénéficiant d'une profession de foi orthodoxe dans les termes, mais très générale, Arius et ses partisans avaient été réintégrés dans la communion ecclésiastique, tandis que des poursuites avaient été commencées contre Marcel d'Ancyre, accusé de tendances sabelliennes. Saint Maxime se repentit ensuite de s'être laissé tromper dans l'affaire de saint Athanase; il s'abstint de paraître, en 341, au concile d'Antioche *in encanisi*, rapporté Sozomène, I. III, c. vi; mais ce fut seulement en 346 qu'il renoua publiquement ses relations avec le patriarcat d'Alexandrie.

L'attitude de saint Cyrille dans ses *Catéchèses* répond à celle qu'avait adoptée définitivement saint Maxime; il réproouve énergiquement les erreurs ariennes, mais sans faire intervenir jamais les questions de personnes; en même temps il dénonce l'erreur opposée de ceux qui confondent en Dieu la paternité et la filiation, il le fait avec une certaine solennité comme s'il y avait lieu d'élever la voix en faveur de la vérité, λεγέσω γὰρ ἐλευθερίως ἢ ἀλήθεια. *Cat.*, xi, 17, col. 712. Allusion très probable, non pas à saint Athanase, qui était déjà passé par Jérusalem (dom Toutée suppose à tort le contraire), mais à Marcel d'Ancyre, et peut-être aussi, d'une façon vague, au parti des nicéens où Marcel trouvait des défenseurs. De plus, Cyrille nous apparaît comme un homme de paix, péniblement impressionné par les divisions qui existaient au sein de l'Église, par ces luttes fratricides entre évêques, où il voyait un danger de scandale pour les faibles. *Cat.*, xv, 7, col. 877. A ce double titre, il semble qu'à cette époque, il ait voulu garder une sorte de neutralité entre les partis militants, en dehors toutefois des deux erreurs, diamétralement opposées, de l'arianisme et du sabellianisme, pour lesquelles il professe la réprobation la plus explicite. De ses relations avec Acace, soit avant son épiscopat, soit au moment même de sa promotion, rien ne nous a été transmis; mais les démêlés qui surgirent presque aussitôt entre le métropolitain de Césarée et l'évêque de Jérusalem sur le terrain non seulement administratif, mais doctrinal, prouvent assez que si le premier s'était flatté d'augmenter le nombre de ses partisans en favorisant l'élection de Cyrille, prompt fut sa désillusion. Ce furent encore les circonstances, et tout d'abord la nécessité de trouver un refuge et un appui, qui mirent l'exilé de Jérusalem en rapports directs avec les homéousiens. Mais à cette époque, beaucoup d'entre eux-ci, les Basile d'Ancyre, les Silvain de Tarse et autres personnages influents du parti, séparés des nicéens par l'obstacle au moins verbal de l'ὁμοούσιος, n'en faisaient pas moins cause commune avec eux dans la lutte contre les anoméens, et même contre les homéens guidés par Acace. Au concile de Séleucie, saint Hilaire n'hésita pas à fraterniser avec eux, et saint Athanase les traitait en amis. Voir *ARIANISME*, t. I, col. 1828, 1831. Plus tard, quand le parti homéousien se scinda, que les uns aboutirent avec Macédonius à l'hérésie pneumatomaque, tandis que les autres, avec Mélèce d'Antioche, s'unirent de plus en plus et finirent par se confondre avec les homéousiens ou nicéens, saint Cyrille ne nous apparaît jamais dans les rangs des hétérodoxes. Aussi eut-il sa place d'honneur au concile oécuménique de Constantinople; et c'est en toute vérité qu'en 382 les évêques continuateurs de ce concile purent le présenter au pape Damase comme un athlète qui avait beaucoup lutté, sur divers théâtres, contre les ariens, καὶ πλείστα πρὸς τοὺς ἀρειανούς ἐν διαφόροις τόποις ἀθλήσαντα.

II. ÉCRITS DE SAINT CYRILLE. — I. ÉCRITS AUTHENTIQUES. — 1^o *Catéchèses*, l'œuvre capitale du saint docteur, P. G., t. xxxiii, col. 331-1128. Sous ce titre sont comprises : une allusion préliminaire; dix-huit

instructions intitulées Κατηχήσεις φωτισμένων, *Catecheses illuminandorum*, parce qu'elles furent adressées aux catéchumènes qui devaient recevoir, à Pâques, la grâce ou lumière du baptême: cinq autres instructions dites *mystagogiques*, qui furent adressées aux mêmes sujets, devenus néophytes, aussitôt après leur baptême, leur confirmation et leur participation aux mystères de l'autel. En tout, vingt-quatre instructions, dont la numérotation sous le titre de *Catéchèses* ne commence qu'après l'allocution préliminaire, dite *Procatchesis*. Chacune, à peu d'exceptions près, porte un titre particulier qui en indique l'objet, et que suivent les premiers mots du texte scripturaire dont la lecture avait précédé. Le style est approprié aux auditeurs, clair et simple, bien qu'il s'élève parfois; le ton est cordial et accompagné d'une chaleur communicative qui rend les arguments plus persuasifs. Ces qualités ne vont pas sans quelques défauts : anacoluthes, digressions ou parenthèses un peu longues, répétitions, confusions de textes scripturares ou citations faites à peu près; négligences qui s'expliquent par l'origine même de ces discours : saint Cyrille ne les écrivit pas, il les prêcha, non de mémoire, mais d'abondance, *ex tempore pronuntiatæ*; la sténographie les recueillit et nous les a transmis.

L'authenticité ou l'intégrité des *Catéchèses*, des mystagogiques surtout, fut d'abord contestée par quelques écrivains protestants, en particulier par A. Rivet, *Critici sacri*, I. III, c. viii, 4^e édit., Genève, 1642, p. 280 sq. : *Ego sane*, dit-il en parlant des dix-neuf premières, *nullatenus dubito, nonnulla esse detracta, nonnulla assuta*. Interpolés les passages où il est question du célibat ecclésiastique et de la virginité, de la vénération rendue au bois de la croix et de la puissance miraculeuse des corps et ossements des saints; où les instructions mystagogiques sont annoncées. Critique si manifestement influencée par les préjugés confessionnels, qu'un autre protestant, G. Cave, n'a pas craint d'écrire, t. I, p. 134 : *Haud merentur responsum, quæ obijciunt Rivetus alique*. Dom Toutée n'en a pas moins, dans sa *Dissertatio II^a*, col. 126 sq., réfuté toutes les objections, et apporté en faveur de l'authenticité et de l'intégrité substantielle des *Catéchèses* des preuves externes et internes d'une telle force, que depuis longtemps la question est tenue pour définitivement tranchée. La difficulté qui embarrassait Vossius et qui, seule, mériterait d'être signalée, reviendra plus loin, à propos du symbole de saint Cyrille.

Les *Catéchèses ad illuminandos* furent prêchées pendant le carême de 348, dans la grande basilique de la Résurrection, érigée par Constantin sur l'emplacement du tombeau de Jésus-Christ; les mystagogiques le furent pendant la semaine de Pâques, dans la chapelle particulière du Saint-Sépulcre. La date de 348 se conclut de plusieurs données que les *Catéchèses* elles-mêmes fournissent. Saint Cyrille y parle des empereurs actuels, οἱ νῦν βασιλεῖς, xiv, 14, col. 841, dont on fait mémoire à la sainte messe, ὑπὲρ βασιλέων, xxiii, 8, col. 1116; ce qui suppose que l'empereur Constant, tué au début de l'année 350, vivait encore. Il fait allusion à la guerre de Mésopotamie entre Romains et Perses, xv, 6, col. 877, qui dura de 349 à 350. Il parle soixante-dix ans après le commencement de l'hérésie manichéenne, vi, 20, col. 572; ce commencement étant placé par saint Léon sous le consulat de Probus et Paulin, en 277, et par Eusèbe la seconde année de Probus, en 278, on arrive ainsi à l'année 347 ou 348. Tillemont, note 1; dom Toutée, diss. II, n. 34, col. 154. Détails plus précis encore, la catéchèse xv fut prêchée dans le mois de Xanthique, qui commence le 24 ou le 25 mars, quelques jours après l'équinoxe du printemps, le dernier lundi avant Pâques, n. 10, 24, col. 836, 856; trois circonstances qui, réunies, ne conviennent qu'à l'année

348, où Pâques tombant le 3 avril (Larsow, *Die Fest-Briefe des heiligen Athanasius*, Leipzig, 1852, p. 33, 47), le lundi de la semaine sainte se trouvait être le 28 mars, quelques jours après le commencement du mois de Xanthique et après l'équinoxe qui, suivant le comput alexandrin, avait eu lieu le 21 mars. Reisch, p. cxi sq.; Mader, p. 8. Cyrille était-il encore simple prêtre? Oui, si l'on s'arrête à l'opinion jusqu'ici commune, qui fait mourir saint Maxime en 350. Mais il aurait été déjà évêque, si l'on admet avec Mader, p. 10 sq., que cette mort eut lieu deux ou trois ans auparavant; opinion qui, loin d'être contredite par l'étude intrinsèque des *Catéchèses*, en serait plutôt confirmée. Contrairement à ce qu'on voit dans l'homélie sur la guérison du paralytique, saint Cyrille n'y fait jamais la moindre allusion au premier pasteur; par contre, il s'attribue le pouvoir d'examiner définitivement les mérites des candidats et de les admettre au baptême, *Procat.*, 4, 15, col. 339, 357; il énonce la foi en juge autorisé, *Cat.*, v, 12, col. 521; il semble se donner, dans la 1^{re} mystagogie, pour le *τερεως* ou ministre de la liturgie sacrée qui venait de s'accomplir : *Facimus deinde mentionem cæli*, etc., xxiii, 6, col. 1114. Autant de fonctions qui, à cette époque, témoignent d'une autorité propre, de soi, aux évêques; et rien ne prouve, dans les documents anciens, que Cyrille ait agi comme mandataire du premier pasteur. L'assertion de saint Jérôme, que les *Catéchèses* furent l'œuvre de Cyrille encore adolescent, *quas in adolescentia composuit*, ne fait aucune difficulté; dans le style de saint Jérôme, l'expression *in adolescentia* convenait certainement à un homme de trente-cinq ans, âge suffisant pour l'épiscopat.

2^o *Homilia in paralyticum juxta piscinam jacentem*, col. 1131-1154. — Homélie sur la guérison du paralytique, à la piscine de Bethesda, Joa., v, prononcée par Cyrille, encore simple prêtre, entre 343 et 348, en présence de l'évêque de Jérusalem, n. 20. Œuvre de jeunesse, bien inférieure aux *Catéchèses*, où l'orateur commente le récit de saint Jean et, dans la guérison du paralytique, malade de corps et d'âme, met en relief la puissance de Jésus-Christ, médecin des corps et des âmes. Dans une digression sur un passage du Cantique des cantiques, n. 40 sq., saint Cyrille se prononce fortement pour le sens mystique ou allégorique de ce livre sacré. L'*Homilia in paralyticum* fut publiée pour la première fois par Th. Milles, en 1703, puis, d'une façon plus correcte et complète, par dom Touttée. L'authenticité est attestée par des témoignages positifs et par la concordance du style, des pensées, parfois de l'expression verbale, avec le style et les pensées des *Catéchèses*. Dom Touttée, *Admonitio*, col. 1129.

3^o *Epistola ad Constantium piissimum imperatorem*, col. 1165-1176. — Lettre adressée à l'empereur Constance, en 351, pour lui raconter l'apparition d'une croix lumineuse, dont Cyrille avait été le témoin oculaire, le 7 mai de la même année. L'évêque de Jérusalem présente au prince cet événement comme une faveur céleste où il doit voir un honneur pour son règne, et pour lui-même un nouveau motif de s'attacher à la foi orthodoxe et de la protéger. A cette occasion, Cyrille rappelle, n. 3, l'invention de la sainte croix qui avait eu lieu sous le règne de Constantin. L'authenticité de cette lettre, niée par Rivet et quelques autres protestants, n'en a pas moins été communément admise, à cause de la ressemblance du style et des témoignages positifs qui déposent en sa faveur, en particulier celui de Sozomène, l. IV, c. v. Dom Touttée, *Præloquium*, col. 1155. Plus tard, cependant, des doutes ont encore été émis dans des articles sur saint Cyrille, comme celui de von Cölln, dans *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, de Ersch et Gruber, Leipzig, 1832, t. xxii, p. 148; plus récemment, celui de Förster,

dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e édit., Leipzig, 1898, t. iv, p. 384. En dehors du manque prétendu de témoignages positifs en faveur de l'origine cyrillienne de cette lettre, une objection spécieuse se tire de la contradiction qui semble exister entre les louanges données à Constance, empereur arien, et le souhait final de lui voir glorifier toujours la sainte et consubstantielle Trinité, *δοξάζοντα ἀεὶ τὴν ἁγίαν καὶ ὁμοούσιον Τριάδα*. Mais, pour ce qui est de l'épithète de *très pieux* et des louanges données à Constance, ne serait-il pas abusif de fonder une accusation d'arianisme sur un langage qui ne dépasse pas les formules alors en usage, et que la simple prudence conseillait d'employer en s'adressant à un empereur plutôt trompé par les ariens que mal intentionné? Remarque faite déjà par Théopane, *loc. cit.* Seules les dernières lignes, où se lit le terme *ὁμοούσιος*, sont d'une authenticité réellement douteuse. Elles ne se trouvent pas dans le texte publié par Gretser, *De sancta cruce*, Ingolstadt, 1600, t. ii, p. 512 (*Opera omnia*, Ratisbonne, 1734, t. ii, p. 413), et Théopane, qui rejette à tort la prédication des *Catéchèses* après la lettre à Constance, suppose manifestement que le terme *ὁμοούσιος* n'avait pas été, jusqu'alors, employé par saint Cyrille. Pour expliquer la présence de ce terme dans la lettre et son omission dans les *Catéchèses*, dom Touttée suppose que dans l'intervalle saint Athanase avait passé par Jérusalem et avait levé tous les doutes en donnant la portée réelle du mot suspecté; cette supposition ne répond pas aux faits, puisque le patriarche d'Alexandrie était passé par Jérusalem dès l'année 346. La finale *δοξάζοντα*, etc., ne semble donc pas cyrillienne. Mais ce détail secondaire n'infirme en rien l'authenticité du reste de la lettre. En particulier, le fait de l'apparition d'une croix lumineuse qu'elle raconte, est attesté par trop d'auteurs contemporains pour qu'il soit possible de le révoquer en doute. Dom Touttée, *Testimonia veterum de signo crucis Hierosolymis viso*, col. 1175.

4^o *Fragmenta deperditorum operum*, col. 1181. — Sous ce titre sont compris trois passages, le second très court d'une homélie sur le miracle de Cana, Joa. ii; puis deux lignes d'un sermon sur ces paroles de Jésus : *Ego vado ad Patrem meum*. Joa., xvi, 28. Fragments cités, le premier par un auteur anonyme antérieur au viii^e siècle et par les Pères du concile de Latran en 649; le second, par les mêmes témoins, et de plus par saint Maxime martyr; le troisième, par Léonce de Byzance, *Contra monophysitas*, P. G., t. lxxxvi, col. 1836. La distinction des natures et des opérations, nettement exprimée dans ces textes, n'est pas une raison suffisante pour en nier la provenance cyrillienne; la même doctrine est vraiment contenue dans des ouvrages authentiques du saint docteur. *Cat.*, iv, 9; xii, 1; *Homil. in paralyt.*, n. 6, col. 468, 728, 1138. Comme ces trois fragments et l'homélie sur la guérison du paralytique se rapportent tous à l'Évangile de saint Jean, dom Touttée a émis l'idée, purement conjecturale, d'un commentaire entier sur cet Évangile. Diss. II, n. 3, col. 125. Il est du moins certain qu'en dehors des discours qui nous sont parvenus, Cyrille en prononça beaucoup d'autres, soit à Tarse, pendant son premier exil, soit à Jérusalem même. *Cat.*, x, 14; xii, 18; xiii, 9, 16; xiv, 24; xviii, 33, col. 680, 748, 785, 793, 856, 1055. Mais rien ne prouve qu'on ait recueilli et mis par écrit tous ces discours et autres semblables que, d'après quelques manuscrits, col. 325, l'évêque de Jérusalem aurait adressés tous les ans aux néophytes avant ou après leur baptême.

Au rapport de Photius, *Bibliotheca*, cod. 89, P. G., t. ciii, col. 296, saint Cyrille aurait collaboré, avec son neveu Gélase, à une continuation de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, peut-être pendant leur commun exil, de 367 à 378. Mais Photius se trompe, quand il veut identifier ce travail avec une traduction grecque

de l'Histoire de Rufin; celle-ci ne fut écrite qu'après la mort de Cyrille, qui s'y trouve mentionné, et elle se termine en 395, un an après la mort de Gélase. Dom Touttée, diss. II, n. 4, col. 125.

II. ÉCRITS DOUTÉUX OU APOCRYPHES. — 1^o *Oratio in occursum Domini et Salvatoris Jesu Christi, et in Symeonem qui Deum suscepit*, col. 1187-1204. — Homélie attribuée à saint Cyrille par des critiques érudits comme Th. Milles, Dupin, etc. Beaucoup plus nombreux sont ceux qui ne lui ont reconnu qu'une authenticité douteuse, comme Tillemont, ou qui l'ont jugée apocryphe, comme G. Cave, dom Touttée, *Admonitio*, col. 1183. Le style diffère beaucoup de celui de saint Cyrille; il est plus élevé, plus travaillé, plus figuré; certaines expressions semblent viser des hérésies du v^e siècle, comme celles de Nestorius et de Jovinien; mention est faite d'usages qui n'existaient pas encore du temps de Cyrille, comme celui de porter des cierges allumés, etc. Prononcée à Jérusalem, cette homélie peut avoir pour auteur un évêque de cette ville, ou un prêtre du nom de Cyrille, mais distinct de notre saint et plus rapproché du v^e que du iv^e siècle.

2^o Un fragment de deux lignes, col. 1203, attribué à Cyrille par saint Thomas d'Aquin, *Opusculum contra errores Græcorum*, c. LXVII, est écrit dans un style affecté, qui n'a rien de commun avec celui de l'auteur des *Catéchèses*. — Les quelques témoignages, mis sous le nom de Cyrille dans la *Catena Patrum in Daniele*, publiée par le cardinal Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, 1825, t. I, p. 194, 204, 205, n'appartiennent pas à Cyrille de Jérusalem, mais à son homonyme d'Alexandrie. P. G., t. LXX, col. 1462.

3^o Une *Chronologia* de huit lignes, col. 1203, attribuée à notre saint docteur dans un manuscrit de la bibliothèque Ottoboni, contient une supputation des années qui se sont écoulées depuis Adam jusqu'au déluge, du déluge à Abraham, d'Isaac à David, de Salomon à la captivité, pendant celle-ci, et de celle-ci à Jésus-Christ. Ce calcul diffère totalement de celui d'Eusèbe que saint Cyrille suit. *Cat.*, XII, 19, col. 748.

4^o *Suppositæ S. Cyrilli Hierosolymitani ad Julium papam, et ad Augustinum epistolæ*, col. 1208 sq. — Dans la première de ces lettres supposées, saint Cyrille est censé s'informer auprès du pape sur la véritable date de la naissance du Sauveur, que l'Eglise de Jérusalem célébrait alors le 6 janvier. Dans la seconde, il est censé raconter à l'évêque d'Hippone (baptisé seulement un an après la mort de Cyrille) la vie et la mort de saint Jérôme et les miracles opérés sur son tombeau.

5^o D'autres ouvrages n'ont été attribués à saint Cyrille dans quelques manuscrits que par erreur ou confusion de noms. Tels, l'*Historia ecclesiastica et mystica contemplatio*, de saint Germain de Constantinople, P. G., t. xcvi, col. 383; l'opuscule anonyme *De sex synodis œcumenicis*, réimprimé par Étienne Le Moine, *Varia sacra*, Leyde, 1685, t. I, p. 68, sous le titre de *Germani tractatus de synodis œcumenicis*; enfin le *Speculum sapientiæ ou Quadripartitus apologeticus*, fablier latin où des animaux traitent, sous forme de dialogues, de la morale et de ses principes, et dont l'auteur fut un évêque Cyrille qui semble avoir vécu sur la fin du moyen âge. Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise*, trad. franç., Paris, 1899, t. II, p. 69.

III. DOCTRINE DE SAINT CYRILLE. — 1^o *Ensemble, méthode, importance des Catéchèses*. — Saint Cyrille voulait instruire ses auditeurs, catéchumènes d'abord, puis néophytes, des principales vérités de la religion chrétienne, contenues dans le symbole ou supposées par les trois sacrements qu'ils avaient reçus dans la nuit de Pâques. Sa doctrine est donc, dans son ensemble et sauf l'appoint complémentaire fourni par les mystagogiques, la doctrine même du symbole de Jérusalem au mi-

lieu du iv^e siècle. Par une anticipation que les circonstances expliquent, l'orateur détache d'abord du symbole, pour en faire l'objet des trois premières catéchèses, l'article relatif au baptême et à ses effets : *Καὶ εἰς ἐν βάπτισμα μετανοίας, εἰς ἄρσιν ἁμαρτιῶν*, XVIII, 22, col. 1044. Puis, dans la iv^e catéchèse, très caractéristique, il donne un résumé concis et substantiel des dogmes qu'il faut croire, *τῶν ἀναγκαίων δογμάτων*, col. 457. Ce sont, en premier lieu, les vérités exprimées dans le symbole sur Dieu, Jésus-Christ et le Saint-Esprit; en second lieu, la doctrine catholique sur l'homme lui-même, sa nature, sa vie morale et ses fins dernières : *καὶ σεαυτὸν γινῶθι λοιπὸν, ὅστις εἶ*, col. 477. En somme, connaissance surnaturelle, en vue de notre fin dernière, de Dieu et de nous-mêmes, fondée sur les saintes Écritures, n. 33, col. 493. Cette esquisse achevée, l'orateur aborde le détail des articles, en suivant rigoureusement l'ordre où ils se succèdent dans le symbole. Chemin faisant, il joint l'exhortation morale à l'enseignement doctrinal et donne des règles de vie chrétienne.

La méthode du docteur palestinien est surtout didactique; il expose le dogme avec précision, sous une forme simple et populaire d'où les termes abstraits et théologiques sont absents. Habituellement, dans les matières controversées, il rapporte d'abord les sentiments des adversaires, puis il leur oppose la doctrine catholique et répond enfin aux objections. Partout apparaît la préoccupation apologetique du pasteur qui veut prémunir ses ouailles contre les erreurs courantes : « On va vous fournir des armes contre l'ennemi; on vous armera contre les hérétiques, les Juifs, les Samaritains et les gentils. » *Proc.*, 10, col. 349. Fidèle à ce programme, non seulement Cyrille tient compte lui-même de l'adversaire qu'il prétend réfuter, mais il avertit ses auditeurs de considérer la tactique à suivre. S'agit-il, par exemple, des Samaritains qui n'admettent que le Pentateuque : « Ouvrons les livres qu'ils ont entre les mains, » XVIII, 11, col. 1209. S'agit-il des Juifs qui vénéraient la loi et les prophètes : « Fermons leur la bouche en leur opposant les prophètes, » XIII, 37, col. 811. S'agit-il des gentils qui ne reçoivent ni ne connaissent les saintes Écritures, restent les procédés rationnels d'argumentation et de démonstration, ἐξ ὁλογισμῶν μόνον καὶ ἀποδείξεων, XVIII, 10, col. 1029; ou encore : « Faisons-les taire en les mettant en présence de leurs fables, » XII, 27, col. 760. Voir dom Touttée, diss. II, c. VI, *De Cyrilliana docendi et dicendi ratione*, col. 461; Plitt, part. III, *Methodus Cyrilli*.

Par leur contenu, les *Catéchèses* sont déjà d'un très haut intérêt pour l'histoire du dogme et du culte chrétien. Deux circonstances en rehaussent encore le prix. Circonstances du temps : elles furent prononcées moins de vingt-cinq ans après le concile de Nicée, au moment où la controverse arienne durait encore, et avant l'apparition, saint Athanase excepté, des grands docteurs orientaux qui brillèrent à la fin du iv^e et au début du v^e siècle. Circonstance du lieu et du mode : l'auteur, évêque de Jérusalem ou à la veille de le devenir, se proposait manifestement d'expliquer la foi de l'Eglise, τὴν ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας νυνὶ σοι παραδιδόμενην, v, 12, col. 520. Cf. XVII, 3, ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία; XVIII, 32, ἀγίας καὶ ἀποστολικῆς πίστεως, col. 972, 1053. Aussi l'importance des *Catéchèses* est-elle unanimement reconnue. Si, parmi les catholiques, Bardenhewer a dit : « C'est là, au fond, un des monuments les plus précieux de l'antiquité chrétienne, » *op. cit.*, t. II, p. 66, ce jugement d'un luthérien n'est pas moins expressif : *Equidem vix dubitaverim affirmare, ex omnibus antiquitatis monumentis nullum fere, quod majoris sit pretii, ad nos pervenisse*. Plitt, p. 184. Mais quand il s'agit d'interpréter la doctrine, l'accord cesse. Sans doute, il s'est trouvé parmi les protestants

des esprits décidés qui n'ont pas craint d'avouer, comme ce même Plitt, p. 136, que sur plusieurs points graves, la position de saint Cyrille est celle des catholiques; beaucoup plus nombreux, toutefois, ont été ceux qui se sont livrés à de subtils travaux d'exégèse systématique, pour démontrer que telles expressions, favorables en soi à la doctrine romaine de la présence réelle, de la transsubstantiation, du sacrifice de la messe, etc., doivent s'entendre dans un autre sens, luthérien ou calviniste; ou qui, plus radicalement, ont voulu faire de l'auteur des *Catéchèses* un adversaire de l'Église romaine. Ainsi, Rivet ne s'est pas contenté de nier l'authenticité des mystagogiques et l'intégrité substantielle des autres, à cause des doctrines ou pratiques papistes dont il les voyait imprégnées; par surcroît, il a prétendu y trouver la doctrine des novateurs sur nombre de points, notamment sur le canon des Livres saints, sur la suffisance de la Bible comme source et règle de la foi, sur la causalité des sacrements subordonnée à la foi du sujet, sur la manducation spirituelle du Christ dans l'eucharistie, sur la nécessité de communier sous les deux espèces, sur les deux genres de foi chers aux protestants, sur l'exclusion du purgatoire, etc.

Parmi les catholiques, une question reste ouverte : sur des points secondaires et non définis de son temps, saint Cyrille aurait-il eu, et dans quelles limites aurait-il eu de ces erreurs de détail auxquelles nul docteur de l'Église ne semble avoir échappé? A-t-il cru que, dans les saints anges, la vision béatifique peut se concilier avec des fautes légères? que le martyr seul, à l'exclusion du baptême de désir, supplée le baptême effectif? que l'orthodoxie ou saine foi du ministre est nécessaire pour la validité du baptême, et que, par conséquent, à ce seul titre le baptême donné par les hérétiques est de nulle valeur? surtout, que le Verbe a été Christ et prêtre de toute éternité? Autant de points sur lesquels dom Touttée a été accusé d'avoir mal interprété la pensée de saint Cyrille. Voir la dissertation d'un religieux camilien, le P. François Risi, *Di una nuova edizione delle opere di S. Cirillo Gerosolimitano, ossia di uno errore gravissimo falsamente attribuito a S. Cirillo, e ad altri Padri e Dottori nella edizione maurina*, Rome, 1884.

2^e *Symbole de saint Cyrille*. — Le texte ne se trouve pas écrit dans les *Catéchèses*, la discipline de l'arcané ne le permettant pas, v, 12; xviii, 21, col. 521, 1041. Dom Touttée l'a rétabli, col. 533, à l'aide d'éléments éparés au cours et dans les titres des instructions.

Cette reconstruction n'offre pas toujours les mêmes garanties; certaine quand le texte du symbole est cité littéralement par Cyrille lui-même, par exemple ix, 4; x, 3, col. 641, 661, elle est faite plus ou moins d'à peu près, quand les titres seuls ont été utilisés; car ces titres, si anciens qu'ils soient, ne semblent pas venir de l'orateur, et l'on peut se demander s'ils représentent une citation textuelle ou bien l'objet de la catéchèse exprimé suivant la terminologie courante au temps du rédacteur, Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1894, t. I, p. 236 sq., 376. Abstraction faite de cette difficulté, insoluble dans l'état actuel des monuments anciens, il n'en reste pas moins vrai que la reconstruction faite par dom Touttée, et suivie presque complètement par A. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3^e édit., Breslau, 1897, p. 132, représente en substance le symbole de saint Cyrille. Pour montrer le rapport des articles aux *Catéchèses*, les paroles qui répondent à chacune seront suivies, dans la traduction française, de son numéro d'ordre.

1. Texte et traduction du symbole.

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν
πατέρα παντοκράτορα, ποιη-

Nous croyons (iv) en un
seul Dieu (vi) Père (vii), tout-

τὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρα-
τῶν τε πάντων καὶ ἀορά-
των.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰη-
σοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ
Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ
τοῦ πατρὸς γεννηθέντα Θεὸν
ἀληθινόν, πρὸ πάντων τῶν
αἰώνων, δι' οὗ τὰ πάντα
ἐγένετο.

ἐν σαρκὶ παραγενόμενον
(σαρκωθέντα, Hahn), καὶ
ἐνανθρωπήσαντα [ἐκ παρ-
θένου καὶ πνεύματος ἁγίου,
omis dans Hahn],

σταυρωθέντα καὶ ταφέντα,
ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέ-
ρῃ, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς
οὐρανοὺς, καὶ καθίσαντα ἐκ
δεξιῶν τοῦ πατρὸς.

καὶ ἐρχόμενον ἐν δόξῃ
κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς·
οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται
τέλος.

Καὶ εἰς ἕν ἅγιον πνεῦμα,
τὸν παράκλητον, τὸ λαλῆσαν
ἐν τοῖς προφήταις.

Καὶ εἰς ἕν βάπτισμα με-
τανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

Καὶ εἰς μίαν ἁγίαν καθο-
λικὴν ἐκκλησίαν, καὶ εἰς
σαρκὸς ἀνάστασιν, καὶ εἰς
ζωὴν αἰώνιον.

puissant (viii), créateur du
ciel et de la terre, de toutes
les choses visibles et invi-
sibles (ix).

Et en un seul Seigneur
Jésus-Christ (x), Fils unique
de Dieu, engendré du Père et
vrai Dieu avant tous les siècles,
par lequel tout a été fait (xi),

qui s'est incarné et fait
homme de la Vierge et du
Saint-Esprit (xii),

a été crucifié et enseveli
(xiii), est ressuscité le troisième
jour, est monté aux cieux, et
est assis à la droite du Père
(xiv),

et viendra dans la gloire ju-
ger les vivants et les morts;
dont le règne n'aura point de
fin (xv).

Et en un seul Saint-Esprit,
Paraclet, qui a parlé dans les
prophètes (xvi-xvii).

Et en un seul baptême de
pénitence pour la rémission
des péchés (i-iii).

Et en une seule Église, sainte,
catholique; en la résurrection
de la chair, et en la vie éter-
nelle (xviii).

2. Rapports de ce symbole à ceux de Nicée et de Constantinople. —

Diverses sont les opinions émises sur ce problème obscur. Les uns ont vu dans le symbole cyrillien une revision du symbole de Nicée, avec des additions portant sur l'article relatif au Saint-Esprit et sur les quatre suivants. C'est même de là qu'est venu le doute de Gérard Vossius sur l'intégrité substantielle des *Catéchèses*, considérées comme œuvre antérieure au concile de Constantinople. Remarquable, en effet, que tout ce qui vient après ces mots : ἅγιον πνεῦμα, se trouve seulement dans le symbole nicéno-constantinopolitain, il crut devoir conclure à des additions faites au symbole nicéen et aux *Catéchèses* primitives, soit par Cyrille lui-même sur la fin de sa vie, soit plus tard par Jean de Jérusalem ou quelque autre évêque. *Dissertationes de tribus symbolis, apostolico, athanasiano et constantinopolitano*, 2^e édit., Amsterdam, 1662, p. 38. Cette opinion fut non seulement suivie, mais notablement dépassée par C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis*, Leipzig, 1722, t. I, p. 462. Elle croule par la base : saint Cyrille n'explique pas le symbole de Nicée, mais celui de son Église. Ce symbole, tel qu'il était en usage à Jérusalem au milieu du iv^e siècle, ne peut pas être considéré comme une revision du symbole nicéen. Voir ARIANISME, t. I, col. 1796. Il n'en contient pas les éléments spécifiques, c'est-à-dire tout ce qui, par opposition directe à l'arianisme, accentue et détermine la divinité du Verbe : γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τοῦτ' ἐστὶν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς... γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, etc. Sous ce rapport, le symbole de Jérusalem témoigne d'une rédaction antérieure au concile de Nicée, sauf peut-être les mots θεὸν ἀληθινόν, observe dom Touttée, col. 526. Il tient comme le milieu entre le symbole nicéen et le symbole des apôtres ou symbole romain. Il contient, il est vrai, plus d'articles que celui de Nicée qui se termine brusque-

ment sur ces mots : καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Mais la présence de ces articles ne prouve rien contre l'antériorité du symbole de Jérusalem ; car ils se trouvent également dans le symbole des apôtres, certainement plus ancien que celui de Nicée. Denzinger, *Enchiridion*, n. 2. Une seule clause du symbole cyrillien dépasse sous le rapport du développement, non seulement littéraire, mais doctrinal, les symboles romain et nicéen tout à la fois : celle qui a trait au règne éternel du Christ, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. Directement opposée à l'erreur de Marcel d'Ancyre, xv, 27, col. 909, cette clause pouvait être d'insertion récente, quand Cyrille prononça ses *Catéchèses*.

Suivant une opinion beaucoup plus répandue, le symbole de Constantinople ne serait pas autre chose que le symbole de Jérusalem, mais complété par des formules nicéennes et antipneumatofaques ; soit qu'il n'eût été primitivement qu'une profession de foi présentée par saint Cyrille aux Pères du II^e concile œcuménique, inscrite dans les actes et attribuée plus tard au concile lui-même, soit que, sous l'influence de l'évêque de Jérusalem, il eût été réellement adopté par les Pères. Voir CONSTANTINOPLÉ (I^{er} concile de), col. 1229. Dans son *Ancoratus*, composé déjà en 374, saint Épiphanie rapporte bien, *P. G.*, t. XLIII, col. 232, un symbole beaucoup plus semblable à celui de Constantinople, identique même sauf l'insertion des anathèmes nicéens et deux ou trois variantes sans importance ; mais la grande affinité qui existe entre le symbole cyrillien et le symbole rapporté par saint Épiphanie, originaire lui-même de Palestine, porte précisément les tenants de la seconde opinion à ne voir là qu'une révision du symbole de Jérusalem, faite vraisemblablement par saint Cyrille entre les années 362 et 373, dans le but de l'adapter à la foi de Nicée sur la consubstantialité du Verbe et de sauvegarder la divinité du Saint-Esprit contre les macédoniens, et peut-être l'intégrité de la nature humaine de Jésus-Christ contre les apollinaristes. Les fondements de cette opinion ont été particulièrement exposés et discutés par Hort, *Two dissertations*, Cambridge, 1876, 2^e partie : *On the « constantinopolitan » creed*, p. 76 sq. A part l'adjectif ἔν, avant ἅγιον πνεῦμα, et les mots τὸν παράκλητον et μετανοίας, le symbole cyrillien se retrouve intégralement dans le symbole de Constantinople ; tableau comparatif très parlant dans Kattenbusch, *op. cit.*, t. I, p. 234. Les différences entre l'un et l'autre sont de deux sortes. Différences littéraires de rédaction, sensibles surtout dans les quatre derniers articles, mais en réalité secondaires. Différences plus importantes dans le développement de la doctrine sur Jésus-Christ, considéré dans sa nature divine : φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, etc., et sur le Saint-Esprit, appelé τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, etc. Mais ce double développement s'est fait par simple insertion de clauses ou expressions déterminatives, et nullement par voie de transformation. Dans le premier passage, il y a emprunt manifeste au symbole de Nicée ; dans le second, il y a surtout application de termes scripturaires, et probablement influence athanasienne. Rien toutefois qui ne soit contenu en substance, parfois même textuellement, dans les *Catéchèses* de saint Cyrille. Hort, p. 85 sq.

Malgré la faveur et la haute probabilité dont jouit l'opinion précédente, diverses raisons, en particulier les divergences littéraires des deux documents, ont empêché d'autres écrivains d'admettre la dépendance du symbole nicéno-constantinopolitain par rapport au symbole de Jérusalem. Mader, p. 202, rappelle la tradition grecque qui attribue le symbole à l'un des Grégoire, celui de Nysse ou celui de Nazianze. Saint Épiphanie, ajoute-t-il, a pu rapporter un symbole usité dans quelque autre Église que celle de Jérusalem. Un

symbole baptismal en usage à Tarse vers l'an 370 a même été signalé comme celui qui, grâce à Diodore, évêque de cette ville, et Nectaire de Constantinople, aurait obtenu l'honneur d'être inséré dans les actes du concile de 361. J. Kunze, *Das nicänisch-konstantinopolitanische Symbol*, Leipzig, 1898, dans *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, publiés par N. Bonwetsch, t. III, 3^e livr., p. 32 sq. ; critiqué par Kattenbusch, *op. cit.*, t. II, p. 274, note 15. Le problème n'est donc pas définitivement résolu ; mais beaucoup des considérations proposées par les tenants de la seconde opinion n'en gardent pas moins leur force et leur utilité, surtout en ce qui concerne le rapport doctrinal entre le symbole de Constantinople et les *Catéchèses* de saint Cyrille.

3^o *Foi et sources de la foi : Écriture, tradition.* — Deux choses sont indispensables pour servir Dieu comme il faut : les bonnes œuvres et la saine doctrine. D'où la nécessité d'exposer et d'expliquer les dogmes aux fidèles. *Cat.*, iv, 2, col. 456. A la proposition de la vérité révélée répond l'acte exprimé par le premier mot du symbole, la foi, objet de la v^e catéchèse, col. 505 sq. Non pas cette foi générale et humaine qui se trouve à la base de toute vie pratique ici-bas, n. 3 ; mais celle qui nous fait entrer en grâce avec Dieu, dont saint Paul donne la notion, Heb., xi, 1, et dont il raconte les merveilleux effets dans l'Ancien et le Nouveau Testament, n. 4 sq. Deux sortes de foi sont à distinguer : la foi dogmatique, qui dit assentiment de l'esprit à une vérité, et dont l'efficacité s'applique directement à l'âme, τὸ δογματικὸν συγκατάθεσιν τῆς ψυχῆς ἔχον περὶ τοῦδε τινος, καὶ ὠφελεῖ τὴν ψυχὴν, n. 10, et la foi considérée comme don particulièrement gratuit du Christ, nous rendant capables de faire des miracles, τὸ ἐν χάριτος μέρει παρὰ τοῦ Χριστοῦ δωρούμενον..., τῶν ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνεργητικῇ, n. 11. Distinction qui a son fondement dans saint Paul, Heb., xi, 6 ; I Cor., xii, 9 ; et qu'on retrouve dans d'autres Pères grecs, comme saint Jean Chrysostome, *Homil.*, xxix, in I Cor., n. 3, *P. G.*, t. LXI, col. 245, et saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. IV, c. x, *P. G.*, t. xciv, col. 1128. Elle n'a, quoi qu'en dise Rivet, aucune opposition avec la doctrine de l'Église romaine ; car elle équivaut simplement à la conception, familière aux théologiens catholiques, de la foi considérée comme *donum gratum faciens* ou *donum gratis datum*. Au reste, c'est à la foi dogmatique que les catéchumènes doivent s'attacher : « Ayez donc cette foi qu'il dépend de vous d'avoir et qui a Dieu pour objet, τὴν παρὰ σεαυτοῦ πίστιν τὴν εἰς αὐτόν, afin de recevoir de lui, par surcroît, la foi qui opère les miracles, » col. 520.

A la base des dogmes qu'il faut croire, Cyrille place les saintes Écritures, les livres divinement inspirés de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui ont pour auteur un seul et même Dieu, iv, 23, col. 494, pour inspirateur un seul et même Esprit-Saint, xvii, 5, col. 976. Table spirituelle où l'âme doit se nourrir, i, 6, col. 377 ; jardin fertile où, abeille diligente, elle doit cueillir le miel du salut, et puiser une connaissance de plus en plus parfaite des mystères de la foi, ix, 3 ; xvii, 34, col. 652, 1008. Toutefois, cette lecture doit se faire avec discrétion ; et c'est là ce qui amène le saint docteur à donner la liste des livres canoniques, les seuls qu'il permette à ses auditeurs. Lui-même fonde son enseignement sur l'Écriture. Telles de ses *Catéchèses*, par exemple la xvi^e et la xvii^e où il traite du Saint-Esprit, ne sont pour ainsi dire qu'un recueil, avec commentaire explicatif, des textes qui se rapportent au sujet dans les deux Testaments. Parfois il parle en termes si expressifs de la nécessité de prouver les dogmes par l'Écriture, qu'il semble exclure toute autre source de la foi. De là viennent les attaques déjà signalées des écrivains protestants, Rivet en tête, contre

l'Église romaine, sur le canon de la sainte Église ou la suffisance et la nécessité de la Bible. Voir dom Touttée, diss. III, n. 101, col. 287. La réponse à ces attaques et l'exposition de la vraie doctrine de saint Cyrille donne lieu à trois questions.

1. *Canon des saintes Écritures*, IV, 35, col. 500. — Pour l'Ancien Testament, vingt-deux livres ainsi divisés : a) douze livres historiques, le Pentateuque ou les cinq livres de Moïse, les Juges avec Ruth, les Rois en deux livres (I et II, III et IV), les Paralipomènes (I et II), Esdras (I et II), Esther; b) cinq livres écrits en vers, τὰ δὲ στιχηρά, Job, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques; c) cinq livres prophétiques, les douze petits prophètes, Isaïe, Jérémie avec Baruch, les Lamentations et la Lettre (dans la Vulgate, Baruch, c. vi), Ézéchiël, Daniel. Le tout entendu d'après la version des Septante que, suivant la légende d'Aristée, Cyrille tient pour inspirée. Par le fait même, il faut comprendre dans le livre de Daniel le cantique des trois enfants dans la fournaise, II, 16; IX, 3, col. 404, 640; l'histoire de Bel et du dragon, XIV, 25, col. 857; celle de Susanne, XVI, 31, col. 961. Pour le Nouveau Testament : les quatre Évangiles, à l'exclusion de tous les autres qui sont pseudépiques et pernicieux; les Actes des apôtres; les sept Épîtres catholiques; les quatre Épîtres de saint Paul. « Que tout le reste soit mis [à part] au second rang, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα [ἔξω] κείσθω ἐν δευτέρῳ; et ce qu'on ne lit pas dans les églises, ne le lisez pas davantage en particulier. » Τὰ δὲ λοιπὰ, par rapport à ce qui précède, c'était pour l'Ancien Testament : Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique et les Machabées; pour le Nouveau, l'Apocalypse, cf. xv, 16, col. 892. Saint Cyrille avait dit auparavant, n. 35 : « Ne lisez rien des livres apocryphes, τῶν ἀποκρύφων; pourquoi vous fatiguer inutilement à lire ceux qui sont objet de controverse, περὶ τὰ ἀμφιβαλλόμενα, vous qui ne connaissez pas ceux qui sont reçus de tous, τὰ παρὰ πάντων ὁμολογούμενα? » Phrase qui montre que, pour le docteur palestinien, le terme de livre *apocryphe* s'oppose à celui de livre *canonique*, reçu de tous et lu dans les églises.

Le canon des saintes Écritures d'après les *Catéchèses* de saint Cyrille n'est ni le canon actuel de l'Église catholique, ni celui des Églises protestantes; c'est le canon palestinien au milieu du IV^e siècle, c'est-à-dire à une époque où la controverse relative aux livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament et de l'Apocalypse n'était pas encore terminée. Aussi Cyrille oppose-t-il les livres qu'il énumère, comme ὁμολογούμενα, universellement admis et lus dans les églises, aux ἀμφιβαλλόμενα, livres contestés, qu'il met au second rang. Sur la particule ἔξω et la note péjorative de dom Touttée, voir R. Cornely, *Introductio generalis*, 2^e édit., Paris, 1894, p. 103, note 12. Au reste, l'auteur des *Catéchèses*, ne se fait pas faute de citer, textuellement ou par allusion, ces livres contestés de son temps, par exemple Sap., XIII, 5, dans *Cat.*, IX, 2, 16, col. 640, 656; Eccli., III, 22, dans *Cat.*, VI, 4, col. 544; Apoc., v, 9; vi, 6; xii, 3; xvii, 9, dans *Cat.*, x, 3; xv, 13, 22, 27, col. 664, 888, 900, 910. Voir en outre, dans l'édition des œuvres de saint Cyrille par Reisch et Rupp, *Index locorum Scripturæ sacræ a Cyrillo citatorum*, t. II, p. 459 sq. Ajoutons enfin que, si le canon définitif de l'Église catholique n'est pas donné par le docteur palestinien, il n'en est pas moins virtuellement contenu dans le principe qu'il énonce : « Apprenez de l'Église quels sont les livres sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testament, » n. 33. « Méditez soigneusement et pratiquez ceux-là seuls que l'Église elle-même lit en toute assurance, » n. 35. Ce principe, qui lui faisait admettre fermement les ὁμολογούμενα présentés par l'Église, valait pour les autres, du jour où ceux-ci seraient universellement admis et proposés par l'Église à la foi de

ses enfants. Fidèle au principe de son docteur, l'Église de Jérusalem admit la conséquence et compléta son canon scripturaire. Dom Touttée, *loc. cit.*, n. 100, col. 286.

2. *Suffisance et nécessité relative des Écritures*. — Dans ses *Catéchèses*, saint Cyrille se proposait d'expliquer le symbole aux catéchumènes, et de leur fournir des armes pour défendre leur foi, non seulement contre les gentils, dont les dogmes étaient d'invention humaine, mais encore contre les Juifs, les Samaritains et les hérétiques qui, rejetant l'autorité de l'Église catholique, admettaient cependant, en tout ou en partie, celle des saintes Lettres, mais en les interprétant arbitrairement ou en y mêlant leurs conceptions personnelles. C'est de ce point de vue qu'il faut juger ces paroles, qui viennent immédiatement après le sommaire des vérités contenues dans le symbole : « Tout ceci, nous le développerons maintenant de notre mieux, avec la grâce de Dieu, en appuyant notre démonstration sur les Écritures. Car, lorsqu'il s'agit des sacrés et divins mystères de la foi, on ne doit rien avancer, sans les saintes Écritures, ni se laisser entraîner par de pures conjectures ou des constructions artificielles, etc. » IV, 17, col. 476. Il s'agit bien ici d'une vraie suffisance et d'une vraie nécessité des Écritures, mais *relative*, c'est-à-dire sur le terrain, où l'orateur s'est placé, des vérités fondamentales de la foi catholique, énoncées dans le symbole; vérités qu'on peut et doit, armés des livres divins, défendre contre tout tenant de ces inventions humaines, appelées ici même *conjectures, constructions artificielles, verboriosités, raisonnements humains* où les sophismes se glissent, πιθανότητες, λόγων κατασκευαί, εὐρεσιολογία, κατασκευὴ σοφισμάτων ἀνθρωπίνων. Tous les autres textes, compilés par Rivet, ne disent rien de plus, ou disent moins encore. La plupart ne contiennent qu'une manière oratoire d'affirmer, l'Écriture en main, le caractère divin et par suite obligatoire de la doctrine catholique; tels v, 12; XII, 5; XIII, 8; XVII, 1, col. 521, 729, 781, 968. D'autres n'énoncent que l'inutilité, pour le salut, de problèmes plus relevés dont Dieu n'a pas jugé à propos de nous parler, comme le mode de la génération divine du Fils ou la nature intime du Saint-Esprit, XI, 12; xv, 2, col. 705, 920. Donner à ces passages un sens absolu, exclusif de toute tradition distincte de l'Écriture, c'est dépasser la pensée de l'orateur et le mettre en contradiction avec lui-même; car, parmi les anciens Pères, il n'en est pas qui ait allégué plus de traditions proprement dites que saint Cyrille, et qui en ait affirmé la valeur plus souvent et plus énergiquement, qu'il s'agisse de traditions disciplinaires ou de traditions doctrinales. Voir plus loin, col. 2559; dom Touttée, col. 290 sq.

3. *Rapport des Écritures au magistère de l'Église*. — Cette question n'a pas été traitée spéculativement par l'auteur des *Catéchèses*, mais on peut dire qu'il l'a tranchée pratiquement, en vertu des principes qui précèdent. Pour lui, d'abord, l'Église est l'autorité chargée de nous certifier authentiquement les Livres saints : Ἐπίγνωθι παρὰ τῆς Ἐκκλησίας, ποίαι, etc. Le chrétien, comme enfant de l'Église, doit s'en tenir à ce qu'elle a défini : Σὺ οὖν, τέκνον τῆς Ἐκκλησίας ὦν, μὴ παραχάραττε τοὺς θεσμούς, IV, 33, 35, col. 496 sq. En second lieu, l'Église est l'autorité chargée de nous transmettre et de nous proposer la révélation; la foi que les catéchumènes doivent apprendre et professer, c'est assurément une foi fortifiée par l'Écriture entière, mais telle que l'Église la leur présente, μόνην τὴν ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας νυνὶ σοι παραδιδδομένην, τὴν ἐκ πάσης Γραφῆς ὀχυρωμένην, v, 12, col. 520. Enfin c'est l'Église catholique qui, comme telle, a pour mission d'enseigner universellement et sans erreur tous les dogmes qui doivent être connus des hommes, XVIII, 23, col. 1044. Aussi, pour prémunir ses ouailles contre l'hérésie qui abuse des Écritures, par des sélections arbitraires ou

des interprétations fausses, Cyrille leur recommande-t-il instamment de rester toujours fermement attachés à la sainte Église catholique, dans le sein de laquelle ils sont régénérés, xviii, 14, 26, col. 1032, 1048. Prémisses qui contiennent clairement cette conséquence : l'Église, autorité chargée de nous certifier les Livres saints et de nous proposer infailliblement la révélation, est par le fait même l'interprète authentique de ces mêmes livres, source pour nous de la révélation divine. Schwane, t. iii, p. 424.

4^e *Théodicée*. — La notion de Dieu, avec tous les attributs que la philosophie et la théologie chrétiennes revendiquent pour lui, apparaît d'abord brièvement, mais nettement esquissée dans la catéchèse iv, n. 4 sq., col. 457. Le développement suit dans trois catéchèses : la vi^e, sur l'unité de Dieu, εἰς ἓνα θεός; la viii^e, sur son souverain domaine et son universelle providence, παντοκράτωρ; la ix^e, sur son titre de créateur de toutes choses, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, etc. Des morceaux d'éloquence populaire vraiment remarquables ont été signalés dans ces pages, en particulier la preuve d'une puissance et d'une sagesse divine par la considération de l'ordre qui règne dans le monde. Ce que saint Cyrille dit de la manière dont nous connaissons Dieu mérite aussi d'être mentionné. Dieu est incompréhensible, même pour les anges au ciel; seuls le Fils et le Saint-Esprit partagent avec le Père la connaissance adéquate de l'Être infini, vi, 2, 6, col. 540, 545. L'auteur des *Catéchèses* affirme cette doctrine et la développe avec une insistance qui s'explique par l'existence, à la même époque, de l'erreur opposée chez les anoméens. Mais si notre idée de Dieu n'énonce pas proprement ce qu'il est, οὐ γὰρ τὸ τί ἐστὶ θεὸς ἐξηγοῦμεθα, il ne s'ensuit en aucune façon que nous ne sachions rien de lui : « De ce que mes yeux ne peuvent embrasser le soleil dans toute son amplitude, m'est-il donc impossible de le voir dans la mesure qui suffit à mes besoins ? » *Ibid.*, 2, 5. Reste, en effet, la connaissance de Dieu qui se tire des œuvres divines, de leur grandeur et de leur beauté en qui se reflètent la puissance et la sagesse du créateur. Sap., xiii, 5; Ps. ciii, 24. Connaissance proportionnée d'ailleurs à la façon dont nous contemplons ces reflets divins; plus cette contemplation est sublime, plus parfaite aussi est l'idée que nous nous faisons de Dieu, ix, 2, col. 640. Ainsi, connaissance de Dieu imparfaite, mais vraie (connaissance *analogique*), par le moyen des œuvres divines, les créatures, ἐκ τῶν ἔργων τῶν θεῶν, ἐκ τῶν κτισμάτων. Nulle trace, dans les *Catéchèses*, d'une connaissance de Dieu innée ou immédiate. Schwane, t. ii, p. 37.

La réputation des erreurs opposées à la vraie nature de Dieu et à ses attributs, anthropomorphisme, idolâtrie, dualisme, amène saint Cyrille à donner à ses auditeurs quelques détails historiques sur plusieurs hérésiarques des premiers siècles, Simon le Magicien, Cérinthe, Ménandre, Saturnin, Basilide, Valentin, et surtout Manès. Ces diverses données ont été synthétisées par P. Gonnet, dans la III^e partie de son étude, sous ce titre : *Quantum momenti in hæresibus dignoscendis Catecheses habeant*. Elles ont été critiquées assez sévèrement par Plitt, p. 58 sq. En réalité, l'appoint apporté par le docteur palestinien à l'histoire de ces hérésies est, sauf quelques détails, de moindre importance, d'autant plus qu'on ignore les ouvrages et la valeur des témoignages dont il affirme s'être servi, vi, 34, col. 600.

5^e *Trinité*. — La doctrine de saint Cyrille sur ce dogme fondamental du christianisme est contenue en quatre endroits principaux. Dans la catéchèse iv, il range en première ligne, parmi les objets de la foi nécessaire au salut, Dieu le Père, Jésus-Christ son Fils unique, le Saint-Esprit, n. 4, 7, 16. Dans la catéchèse vii, il développe le mot πατέρα, en établissant que Dieu, le créateur du ciel et de la terre, est

réellement et véritablement le père de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Dans la catéchèse xi, sur ces mots : τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, il démontre la filiation naturelle et l'éternelle génération de Jésus-Christ, considéré dans sa nature divine. Dans les catéchèses xvi et xvii, il traite longuement du Saint-Esprit. Après avoir résumé la doctrine catholique et les hérésies opposées, et expliqué les mots πνεῦμα et παράκλητον, il développe les nombreux témoignages de l'Ancien Testament qui se rapportent à la troisième personne, l'Esprit sanctificateur de tout ce que Dieu a créé par son Verbe, illuminateur des justes, inspirateur des prophètes. Même revue pour le Nouveau Testament, depuis la descente du Saint-Esprit sur la très sainte Vierge Marie et l'humanité du Sauveur jusqu'à sa pleine effusion, au jour de la Pentecôte, et les merveilles qu'il opéra dans les apôtres et les premiers chrétiens. De tout cet ensemble et de quelques autres paroles dites ailleurs se dégage une doctrine pleinement orthodoxe sur les points essentiels du mystère : distinction et unité, divinité du Fils et du Saint-Esprit, consubstantialité.

1. *Distinction et unité*. — Rien de plus net que le passage où, parlant de la formule du baptême qui comprend l'Esprit-Saint avec les deux autres personnes, l'orateur poursuit : « Notre espérance est dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Nous ne prêchons pas trois dieux, silence aux marcionites ! nous prêchons un Dieu unique, par le Fils unique, avec le Saint-Esprit. Indivisible est la foi, indivis le culte. Nous n'admettons dans la sainte Trinité ni séparation, comme certains (Arius et ses partisans), ni confusion, comme Sabellius, » xvi, 4, col. 921. Aussi, en ces trois tout est un : l'action rédemptrice, la puissance, le rapport à notre foi : μὴ γὰρ ἡ σωτηρία, μὴ ἡ δύναμις, μὴ ἡ πίστις, xvi, 24, col. 953.

2. *Divinité du Fils*. — « Croyez aussi au Fils de Dieu, le seul, l'unique, Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu né de Dieu... Car le Père, étant vrai Dieu, a engendré le Fils à sa ressemblance, vrai Dieu lui-même, » iv, 7; xi, 9, col. 461, 700. La divinité de la seconde personne résulte donc de sa filiation à l'égard de Dieu le Père. Filiation vraie et naturelle, Dieu étant Père par nature et en toute vérité, φύσει καὶ ἀληθεία; il engendre un vrai fils, « un fils naturel, qui n'est pas élevé de la condition de serviteur à celle de fils adoptif, mais qui éternellement est né Fils, en vertu d'une génération spirituelle, transcendante et à jamais incompréhensible à tout esprit créé, vii, 5; xi, 4, col. 609, 694. Filiation parfaite, comme la génération divine elle-même, le Père ayant engendré le Fils, qui lui est en tout semblable, τὸν ὅμοιον κατὰ πάντα τῷ γεννήσαντι, iv, 7; xi, 18, col. 461, 713. Père parfait qui engendre le Fils parfait, en lui communiquant absolument tout, πάντα παραδοὺς τῷ γεγεννημένῳ, vii, 5. Ils possèdent donc une seule et même gloire, μίαν καὶ τὴν αὐτὴν, vi, 1, col. 540. En un mot, c'est de la divinité même du Père, τῆς θεότητος τῆς πατρικῆς, que le Fils unique, en union avec le Saint-Esprit, est participant, vi, 6, col. 548. Cette franche doctrine, plusieurs fois répétée, notre docteur la complète par une égale réprobation des formules ariennes et des confusions sabelliennes : « Ne disons jamais : Ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός, il fut un temps où le Fils n'était pas; n'admettons pas de filio-paternité, υἱοπατορία; suivons la voie royale, sans décliner ni à gauche, ni à droite... En un mot, ni séparation, ni confusion; ne disons pas que le Fils est autre chose que le Père, ἄλλότριον τοῦ Πατρὸς, mais n'acquiesçons pas davantage à ceux qui prétendent que le Père est tantôt Père, et tantôt Fils; assertions hétérodoxes et impies, et non doctrine de l'Église, » xi, 17, 18, col. 712 sq.

3. *Divinité du Saint-Esprit*. — Elle est suffisamment contenue dans ce qui a été dit de la distinction et de

l'unité des trois personnes, et plus particulièrement dans la phrase où saint Cyrille montre le Fils participant à la divinité même du Père, avec le Saint-Esprit. Mais comme la troisième personne n'est pas Fils, sa divinité doit nous apparaître sous un autre titre que celui de la génération. Elle vient de sa nature même, mystérieuse, il est vrai, mais révélée par ses propriétés et ses opérations : l'Esprit est l'universel sanctificateur et déificateur, τὸ πάντων ἁγιαστικὸν καὶ θεοποιόν; quelque chose de proprement divin, et d'inénarrable, θεόν τι καὶ ἀνεξήγητον, IV, 16; XVI, 3, col. 476, 920. Comme le Fils, il est donc en dehors de toute la sphère des créatures, VIII, 5; XVI, 23, col. 629, 952. A lui, comme au Fils, est réservée la connaissance adéquate du Père, VII, 11; XI, 12, col. 617, 951. Sa divinité apparaît encore par ses rapports avec les deux autres personnes. « Le Père donne au Fils, et le Fils communique à l'Esprit-Saint, » XVI, 24, col. 952; formule qui contient implicitement le dogme de la procession *ab utroque*. Aussi le Saint-Esprit est-il inséparablement uni au Père et au Fils en tout, dans leurs opérations *ad extra*, ὁ πατήρ δι' Ἰησοῦ, σὺν ἁγίῳ Πνεύματι, τὰ πάντα χαρίζεται, *ibid.*, comme dans leur vie *ad intra*, πάντοτε Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπαρόν, XVII, 5, col. 973. La suprême glorification s'adresse à lui, comme aux deux autres, indivisiblement et indistinctement, XI, 24; XVI, 4; XVII, 38, col. 723, 922, 1011. Doctrine d'autant plus notable, que saint Cyrille prononce ses *Catéchèses* avant l'apparition de l'hérésie macédonienne et des lettres de saint Athanase à Sérapion.

4. *Consubstantialité*. — L'ὁμοούσιος ne se trouve pas, on l'a déjà vu, dans les *Catéchèses*. « Soit calcul de prudence, soit défiance instinctive du mot, soit d'autres raisons encore ignorées, il s'en est visiblement interdit l'emploi. » Bardenhewer, *loc. cit.* De ces raisons quelques-unes peuvent en toute vraisemblance se présumer. Dans ses instructions adressées à des catéchumènes, Cyrille n'emploie que des termes vulgaires, et s'abstient des termes philosophico-théologiques. De plus, voyant en face de lui des adversaires qui précisément abusaient de termes empruntés à la philosophie ou contestaient la légitimité de certains autres, il semble avoir eu pour principe de s'en tenir, dans la mesure du possible, aux expressions scripturaires, ou du moins usitées dans l'Eglise de Jérusalem, dont il explique le symbole; or l'ὁμοούσιος n'était pas dans ce symbole, et beaucoup le niaient alors ou le tenaient en défiance. Voilà sans doute pourquoi la doctrine du catéchiste palestinien revient aux formules antiques : un seul Père, un seul Fils, un seul Saint-Esprit; autre est le Père, autre le Fils, autre le Saint-Esprit; les trois n'en possédant pas moins une seule et même divinité. Mais si le terme manque, l'idée qu'il consacrait est certainement contenue dans la doctrine cyrillienne; c'est ce qui ressort de l'exposé qui précède. On peut donc conclure avec un protestant de marque : « Le mot *ὁμοούσιος* manque seul, en fait, Cyrille est orthodoxe. » Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3^e édit., t. II, p. 241, note 1.

5. *Objections*. — a) Saint Cyrille partage les opérations divines *ad extra*, et les attribue aux trois personnes séparément : le Père se sert du Fils pour créer, et celui-ci fabrique le monde sur l'ordre de Dieu; à son tour l'Esprit sanctifie tout ce que Dieu a fait par le Christ, XI, 21, 22; XVI, 3, col. 719, 720, 920. Conception qui semble inconciliable avec la stricte unité de nature. — Réponse. — Rien, dans le contexte de ces passages, qui rappelle la thèse arienne du Verbe créé par le Père pour lui servir d'instrument dans la production du monde, ni la thèse semiarienne de l'Esprit créé par le Fils comme instrument de sanctification; par ailleurs, la doctrine générale de Cyrille est formellement contraire. Aux endroits objectés, le saint doc-

teur parle suivant la loi commune des *appropriations*, fondée sur l'Ecriture, Rom., XI, 36, et familière aux Pères les plus orthodoxes, après comme avant le concile de Nicée : *Ex Patre (volente) per Filium (operantem) in Spiritu Sancto (consummante)*. Pour s'assurer que telle est bien sa pensée, il suffit de recourir aux nombreux passages des *Catéchèses* où l'unité et l'inséparabilité d'action est formellement attribuée aux personnes divines. Le texte johannique : *Ego et Pater unum sumus*, est ainsi commenté : « Ils sont un, parce qu'il n'y a entre eux ni discordance, ni séparation, les volontés du Père et celles du Fils étant les mêmes. Ils sont un, parce que les œuvres de l'un sont les œuvres de l'autre; unique est l'action productive de toutes choses, μία γὰρ ἡ πάντων δημιουργία, » XI, 17, col. 712. Aussi le Fils n'est pas, par rapport au Père, un simple ministre chargé d'exécuter un mandat, mais un coopérateur, ὁ Κύριος ὁ τῷ Πατρὶ συνεργάζομενος, X, 6, col. 668; *Homil. in paralylt.*, n. 5, col. 1137. Et ce qui est vrai du Père et du Fils, l'est également du Saint-Esprit, XVI, 24; XVII, 5, col. 953, 976. Voir dom Toutée, *diss.* III, n. 7, col. 173.

b) Saint Cyrille appelle Dieu le Père, le *chef* du Fils, XI, 14, col. 708; réciproquement, il nous montre le Fils soumis au Père, lui obéissant de toute éternité, X, 9; XV, 30, col. 672, 912; bien plus, il lui attribue également de toute éternité, et par conséquent en le considérant comme Verbe, le titre de Christ et la qualité de souverain prêtre, X, 4, 14; XI, 1, col. 664, 680, 692; doctrine arienne, ou à tout le moins subordinationnienne. — Réponse. — Dans le premier passage, le mot *chef*, κεφαλὴ, est l'équivalent de *ἀρχή*, *principe* : κεφαλὴ τοῦ Ἰησοῦ ὁ Πατήρ, μία ἡ ἀρχή; il signifie, comme le contexte le prouve, le simple rapport d'origine qui existe entre le Père éternel et son Fils, vrai Dieu comme lui. Et parce que le Fils n'a rien qu'il ne tiende du Père, en lui toute volonté vient du Père et tend au même terme, ou plutôt c'est la volonté même du Père communiquée au Fils, et par lui tendant à son terme. C'est en ce sens absolu que le Fils fait de toute éternité ce qui plaît au Père, et que les volontés de l'un et de l'autre sont une seule et même chose, ἐν καὶ τὸ αὐτό, XV, 25, col. 905. Conceptions communes aux plus grands défenseurs de l'orthodoxie nicéenne, et qui n'ont rien à voir avec la notion d'obéissance et de soumission qui s'applique aux créatures.

La théorie de saint Cyrille sur le sacerdoce éternel du Christ, théorie qu'il semble tenir d'Eusèbe de Césarée, *Demonstratio evangelica*, I. IV, c. xv; I. V, c. III, P. G., t. XXII, col. 293, 315, est plus obscure, parce qu'il l'énonce d'une façon concise, en renvoyant ses auditeurs à un autre sermon (non conservé) qu'il avait fait le dimanche précédent, X, 14. L'affirmation se réduit à ceci : le Christ a été oint comme souverain prêtre par Dieu lui-même et éternellement, non par les mains des hommes, ni dans le temps. Mais le rapprochement de plusieurs textes amène à distinguer une double consécration : la première éternelle, où il est constitué prêtre, X, 4, 14; la seconde temporelle, qu'il reçoit comme homme et sauveur du genre humain, XXI, 2, col. 1089. Dans les deux cas, ce que notre docteur oppose à l'huile sainte qui sacre les prêtres humains, c'est la divinité même. Qu'entendre par cette consécration éternelle que Jésus tient du Père? La réponse est donnée dans le premier passage, X, 4, le plus important de tous, mais d'une interprétation difficile que complique encore une divergence de texte : Χριστὸς καλεῖται, οὗ χερσὶν ἀνθρωπίναις κεκρασμένος, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ Πατρὸς αἰδίως εἰς τὴν ὑπὲρ [ἄνθρωπον, οὐ ἀνθρώπων] ἀρχιερωσύνην χρισθεὶς. La première partie va de soi : « Il s'appelle Christ; oint, non par des mains humaines, mais par le Père, dès l'éternité. » Ce qui suit reste ambigu. Dom Toutée s'arrêtant à la leçon : ὑπὲρ ἄνθρωπον, traduit

ainsi : *Sed æternum a Patre in sacerdotium humanis rebus superius perunctus*; oint éternellement par le Père pour un sacerdoce supérieur aux choses humaines. L'autre leçon, ὑπὲρ ἀνθρώπων, soutenue par les imprimés et par des manuscrits, donne ce sens, plus naturel : « oint prêtre éternellement par le Père, pour les hommes (on behalf of men, traduction Gifford). » Il ne s'agit plus d'un sacerdoce transcendant dont le Verbe remplirait les fonctions au ciel de toute éternité, mais d'un sacerdoce comme le nôtre dont il n'exercera les fonctions qu'ici-bas, pour les hommes et au nom des hommes. Seulement le Verbe n'est pas dit prêtre par simple destination, en vue de l'union hypostatique éternellement décrétée; il en a déjà le fondement et le titre, éternellement sacré qu'il est par la divinité qu'il reçoit du Père. Suarez, *De incarnatione*, disp. XLVI, sect. II, n. 4; Schwane, t. II, p. 197. Telle est, semble-t-il, la conception cyrillienne. Rien qui sente l'arianisme, ni même un subordinatisme réel. Il y a cependant inexactitude théologique sur un point : le sacre de Jésus-Christ, comme souverain prêtre, n'a pas lieu de toute éternité, en vertu de la simple communication que le Père fait au Fils de sa divinité; même dans l'hypothèse de l'incarnation décrétée, ce sacre a lieu dans le temps, au moment où, le Verbe s'unissant hypostatiquement une nature humaine, le Christ commence à exister. C'est alors seulement, à proprement parler, que le Verbe est devenu Christ et prêtre. Comparer le 4^e anathématisme de saint Cyrille d'Alexandrie, cité plus haut, col. 2511. Ceci admis, il n'est pas vrai de dire avec dom Toutée, diss. III, n. 21, col. 188 sq., que la théorie du docteur palestinien vient d'une notion peu exacte, *minus accurata*, du sacerdoce; elle semble venir uniquement d'une confusion entre le titre réalisé de souverain prêtre et le fondement éternel du titre, pris du côté du Verbe prédestiné à l'union hypostatique.

c) Cyrille attribue au Saint-Esprit des opérations qui ne conviennent pas à la divinité, comme d'intercéder pour nous, ou de coopérer par ses prières à la rémission des péchés, xvi, 20; xvii, 9, col. 948, 980. — Réponse. — L'objection suppose une fausse interprétation des passages incriminés. Dans le premier, l'orateur cite simplement les paroles de saint Paul, Rom., viii, 26 : *Ipsè Spiritus intercedit pro nobis gemitibus inenarrabilibus*; paroles qui doivent s'entendre par métonymie, suivant l'explication plusieurs fois donnée par Cyrille lui-même à propos d'autres textes, par exemple xvi, 12, 25; xvii, 2, 12, col. 933, 953, 969, 985. Dans l'autre passage, il n'attribue pas les prières au Saint-Esprit, mais il rapporte l'interprétation donnée de Matth., iii, 16, par quelques Pères : interprétation qui vise l'humanité de Jésus-Christ ou l'Eglise. L'Esprit peut coopérer à leurs prières, dans le même sens qu'il est dit gémir en nous. Dom Toutée, col. 197.

6^e Incarnation et rédemption. — Sujet traité dans cinq catéchèses. La 1^{re} a pour objet la personne qui s'est incarnée : καὶ εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. La 11^e porte sur le fait même de l'incarnation, σαρκωθέντα καὶ ἀνθρωπώσαντα, prouvée par les saintes Écritures et justifiée par les motifs qui l'ont occasionnée. La 13^e et la 14^e se rapportent, l'une à la passion et à la sépulture du Sauveur, σταυρωθέντα καὶ ταφέντα; l'autre à sa résurrection, ἀναστάντα, etc.; vérités dont l'orateur inspiré par le lieu où il se trouve, parle grandement et noblement, les établissant comme faits réels et les rapprochant de nombreuses circonstances prédites dans l'Ancien Testament et vérifiées dans le Nouveau. La 15^e concerne le second avènement du Christ et son triomphe final, καὶ ἐρχόμενον ἐν δόξῃ, etc. A cette occasion, saint Cyrille accentue ces mots du symbole de son Eglise : οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔστι τέλος, en visant manifestement l'erreur récente de Marcel d'Ancyre, n. 17, col. 909.

La christologie du docteur palestinien répond à l'en-

seignement catholique : sa doctrine s'oppose, avec une netteté remarquable, à ce qui, près d'un siècle plus tard, s'appellera le nestorianisme et l'eutychianisme; on a pu comparer ses assertions avec les anathématismes de son homonyme d'Alexandrie. Mader, p. 95. Non seulement il affirme la divinité de Jésus-Christ et son identité personnelle avec le Verbe, Fils naturel de Dieu, iv, 9, col. 465; mais il insiste encore très vivement, sans doute à cause des erreurs de Paul de Samosate (voir, dans l'édition de Jérusalem, la note sur la catéchèse x, n. 5), sur l'unité du sujet auquel se rapportent les appellations de Fils de Dieu, Seigneur, Christ et autres qu'on lit dans la sainte Écriture : « Nous disons un seul Seigneur Jésus-Christ, pour que la filiation soit unique, » x, 3, col. 662. Il réproche ceux qui ont osé parler d'un homme déifié, d'un homme glorifié en récompense de ses mérites, quand c'est le Verbe préexistant qui s'est fait homme, xii, 3, col. 729. A ces blasphèmes il oppose la foi en un seul et même Verbe, en un seul et même Christ, fils de Dieu et fils de David; né une première fois du Père, et une seconde fois de la Vierge, xi, 5; xii, 4, col. 696, 729. Aussi Marie est-elle la Vierge mère de Dieu, Παρθένος ἡ Θεοτόκος; et Jésus est le Dieu né de la Vierge, τὸν ἐκ Παρθένου γεννηθέντα θεόν, x, 19; xii, 1, col. 685, 725. La catéchèse xiii est tout imprégnée d'un langage qui ne s'explique que par l'union hypostatique et la communication des idiomes : sang du Fils unique; le Seigneur jugé, raillé, crucifié; le Fils de Dieu, Dieu lui-même souffrant, mourant, etc.

L'intégrité de la nature humaine du Christ n'est pas moins énergiquement maintenue. Le Verbe a pris une humanité soumise aux mêmes affections que la nôtre, τὴν ὁμοιοπαθὴ ταύτην ἡμῖν. D'où non pas deux Christs, mais un Christ double en sa nature, διπλοῦς ἦν ὁ Χριστός : homme par son côté visible, Dieu par son côté invisible. Cf. *Homil. in paralyt.*, n. 6 : κατὰ τι μὲν ἀνθρώπων, κατὰ τι δὲ θεόν, col. 1137. A ces deux natures correspondait une double série d'opérations : celles de l'homme qui, comme nous, mangeait et dormait; celles du Dieu qui marchait sur les eaux et nourrissait cinq mille hommes avec cinq pains, iv, 9, col. 466 sq. Mais sa naissance humaine, si réelle qu'elle ait été, devait être privilégiée, γεννηθεὶς ἐξ ἁγίας Παρθένου καὶ ἁγίου Πνεύματος. *Ibid.* Cette affirmation de la conception virginale que saint Cyrille met dans son résumé des dogmes fondamentaux, il la répète en l'accentuant dans la catéchèse sur l'incarnation; il l'appuie sur la prophétie d'Isaïe, sur la doctrine évangélique et sur la foi de l'Eglise qui traite en hérétiques ceux qui font du Christ le fils d'un homme; il en défend la possibilité contre les sarcasmes des Grecs et des Juifs, xii, 2, 3, 21, 27 sq., col. 728, 753, 760. Ailleurs enfin, il parle de la sanctification extraordinaire que le Saint-Esprit opéra en Marie au moment de l'incarnation, pour la rendre digne de concevoir Jésus-Christ, xvii, 6, col. 975.

La soteriologie du docteur palestinien, comme sa christologie, donne l'enseignement catholique de son temps, exposé d'une façon oratoire et populaire. Sa conception de l'œuvre rédemptrice apparaît surtout quand il développe les motifs de l'incarnation. Beaucoup sont tirés de l'excellence et de l'efficacité d'une rédemption opérée par le Verbe fait chair, xii, 13-15, col. 740 sq. Devenu semblable à nous, le Verbe divin serait à notre portée; nous pourrions le voir, et il pourrait nous instruire plus facilement. Dans sa nature humaine, il pourrait sanctifier le baptême en le recevant. Il se servirait, pour nous sauver, des mêmes armes dont le démon s'était servi pour nous vaincre; à la vierge Ève, principe de mort, succéderait la vierge Marie, principe de vie; à l'idolâtrie serait substituée l'adoration légitime de l'Homme-Dieu. Sous ces dehors

humains, le Fils de Dieu pourrait tout à la fois souffrir et tromper le démon, qui n'oserait pas s'approcher de lui, s'il le connaissait. Mais tous ces motifs, plus ou moins secondaires, en présupposent un autre, incontestablement plus important aux yeux de notre docteur : le *propter nos* et *propter nostram salutem* des symboles de Nicée et de Constantinople; motif premier et principal que Cyrille énonce tout d'abord dans son sommaire de la foi : « Croyez que ce Fils unique de Dieu est descendu des cieux sur la terre *pour nos péchés*, » iv, 9, col. 465; ou, comme il l'explique plus loin, xii, 5-8, col. 729 sq., pour remédier aux maux de l'humanité, provenant de la chute originelle et de l'universelle corruption des descendants d'Adam. Maux tels qu'il était impossible à l'homme d'y trouver un remède, ἀδιόρθωτον ἡμῖν τὸ κακόν. Jésus, étant Dieu, pouvait guérir et racheter le genre humain; nouvel Adam, il pouvait réparer les ruines causées par l'ancien; en s'offrant lui-même pour rançon, εαυτὸν ἀντίλυτρον παραδούς, il pouvait réconcilier les hommes avec Dieu, xiii, 2, col. 773. Et telle a été son œuvre; il a été vraiment crucifié pour nos péchés, et ce n'est qu'après avoir payé ainsi notre rançon qu'il est remonté aux cieux, iv, 10, 13, col. 468, 472.

Toute cette doctrine, où se trouve si clairement comprise l'idée d'une rédemption ou satisfaction par substitution volontaire d'une victime innocente et divine aux hommes coupables, est comme couronnée par un texte particulièrement remarquable. « Le péché nous avait faits ennemis de Dieu, et Dieu avait décrété la peine de mort contre les pécheurs. Il fallait donc de deux choses l'une : ou que Dieu, fidèle à sa parole, fit périr tous les hommes, ou qu'usant de clémence, il cassât la sentence portée. Mais admirez la sagesse divine, qui a su tout à la fois respecter la sentence et donner libre cours à la bonté. Le Christ a pris sur lui nos péchés et les a portés sur la croix, pour qu'étant morts au péché par sa mort, nous vécussions dans la justice. Elle n'était pas vulgaire la victime qui mourait pour nous; ce n'était ni une brebis sans raison, ni un simple homme, ni même un ange; c'était Dieu fait homme. Grande était l'iniquité des pécheurs, mais plus grande encore la justice de celui qui mourut pour nous, etc., » xiii, 33, col. 812. Affirmation manifeste de l'infinie satisfaction de Jésus, par voie de substitution volontaire; comme le reconnaît, entre autres protestants, Plitt, p. 120 : *Quæ quum ita sint, dubitari nequit, quin doctrina de satisfactione Christi vicaria inde a sæculo quarto in Ecclesia vigerit*. Voir, sur cette doctrine de saint Cyrille, Schwane, t. II, p. 402; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 166.

7^o Anges. — Saint Cyrille n'a pas de catéchèse spéciale sur les anges, mais il les mentionne souvent d'une manière incidente. Esprits créés par Dieu en nombre incalculable, soumis au Fils comme ses créatures, soumis également au Saint-Esprit que Dieu leur a donné pour chef, pour maître et pour sanctificateur, x, 10; xv, 24; xvi, 23, col. 673, 904, 951. Notre docteur ne parle pas de hiérarchies, comme l'Aréopagite, mais bien de chœurs angéliques, χορούς ἀγγελικούς. *Proc.*, 15, col. 557. Ils sont énumérés ainsi dans la préface de la messe cyrillienne : anges, archanges, vertus, dominations, principautés, puissances, trônes, chérubins et séraphins, xxiii, 6, col. 1113. Ailleurs, l'énumération n'est pas aussi complète et diffère même dans les détails, comme dans l'endroit où l'orateur nous montre ces esprits plus ou moins élevés dans le ciel, suivant qu'ils appartiennent à un ordre plus ou moins parfait, xvi, 23, col. 949. Les bons anges voient Dieu; mais *non pas tel qu'il est*, οὐ καθὼς ἐστὶν ὁ Θεός; le contexte montre que cette expression exclut seulement la vision

angélique comporte elle-même des degrés, proportionnée qu'elle est à la capacité du sujet, plus parfaite dans les archanges que dans les anges du premier chœur, et ainsi de suite : κατὰ τὸ μέτρον τῆς οἰκείας τάξεως ἕκαστος, vi, 6; vii, 11, col. 545, 617. Par rapport aux hommes, et plus particulièrement aux fidèles marqués du sceau du Christ, ces bienheureux esprits sont des protecteurs et des amis : ils désirent notre salut et s'en réjouissent, ils nous défendent contre les démons et cherchent à nous faire du bien, ἄγγελον ἀγαθοποιόν, i, 13; iv, 1, col. 369, 373, 456. Au jour du grand jugement, ils seront les ministres du Sauveur glorieux et formeront sa cour, pour assister au couronnement des justes et au châtimement des pécheurs, xv, 24, col. 904.

Tous les anges furent créés bons; les mauvais sont devenus tels par leur propre volonté, à la suite de Satan, archange qui tomba par orgueil et entraîna dans sa chute un grand nombre d'autres esprits, ii, 4, col. 358. Irrémédiablement endurci et condamné à jamais, iv, 1, col. 453, Satan, appelé aussi le diable, est le grand ennemi des hommes; c'est lui qui fit tomber et chasser du paradis terrestre nos premiers parents, et depuis lors il reste, aidé des invisibles puissances du mal, le mauvais conseiller, l'instigateur de tous les péchés, le fourbe qui se transforme en ange de lumière pour séduire ceux qui mènent une vie angélique, l'esprit immonde qui peut aller jusqu'à la possession physique des corps et des âmes, mais qui ne peut vaincre ceux qui résistent à ses suggestions perverses, ii, 3, 4; xvi, 15, col. 385, 940. Les chrétiens surtout ont contre lui des armes invincibles dans les exorcismes de l'Eglise et ses sacrements, iv, 13; xiii, 36; xix, 2; xx, 3; xxii, 7, col. 472, 816, 1068, 1079, 1101.

Deux passages du docteur palestinien restent difficiles et ambigus. Le premier est relatif à la spiritualité des anges. On lit, à propos des diverses acceptions du mot πνεῦμα, cette assertion : « En général, on donne le nom d'esprit à tout ce qui n'a pas de corps épais. Les démons n'ayant pas de ces sortes de corps, τοιαῦτα σώματα, s'appellent esprits, » xvi, 15, col. 940. Ailleurs Cyrille semble supposer que le prophète Daniel vit sensiblement l'ange Gabriel dans sa forme propre; il dit encore que les vierges brilleront au ciel comme les anges, et que les saints ressuscités recevront des corps célestes pour pouvoir converser dignement avec les anges, ix, 1; xv, 23; xviii, 19, col. 640, 901, 1040. Beaucoup d'auteurs concluent de tout ceci, qu'il partagea le sentiment, alors très répandu, d'après lequel les anges seraient doués de corps subtils. Dom Touttée, col. 939, note 1; Schwane, t. II, p. 355. Interprétation probable, mais non certaine; car dans les passages qui s'appliquent aux bons anges, les trois derniers, nulle part il n'est dit ni même rigoureusement supposé que, dans leur forme naturelle, les anges aient des corps proprement dits; dans le premier passage, qui est le principal, saint Cyrille ne parle que des démons, considérés, semble-t-il, plutôt dans leurs rapports avec les hommes qu'en eux-mêmes, d'une façon absolue.

L'autre passage se rapporte aux péchés des anges. Parlant de la miséricorde divine, le saint docteur ajoute incidemment : « Nous avons dit quelque chose de ce qui a été écrit sur la bonté de Dieu à l'égard des hommes. Mais nous ignorons tout ce qu'il a pardonné aux anges, car il leur pardonne aussi, συγχωρεῖ γὰρ καὶ τοῖς ἀγγέλοις; seul Jésus est sans péché, lui qui nous purifie du péché, » ii, 10, col. 393. Paroles très diversement interprétées. Suivant les uns, Cyrille ne parle ici que des bons anges, puisqu'il prétend donner des exemples de pénitence, il suppose donc qu'ils peuvent encore commettre des fautes légères dont ils obtiennent

le pardon par les mérites de Jésus-Christ. Dom Toutée, diss. III, c. v, col. 197; Schwane, t. II, p. 365. Suivant les autres, il ne s'agit que des anges pécheurs, punis par Dieu moins sévèrement que leurs péchés le méritaient. Dom Ceillier, a. 1, n. 6. Suivant une dernière opinion, Cyrille veut dire, ou que les bons anges avaient commis quelque péché, inconnu de nous, et que Dieu le leur avait pardonné, ou même simplement qu'ils pouvaient tomber, comme les démons, et qu'ils sont redevables de leur persévérance à une miséricorde spéciale de la part de Dieu. Grancolas, p. 57, note 20. Aucune de ces interprétations n'est certaine. La première est très difficile à concilier avec ce que l'auteur des *Catéchèses*, expliquant ailleurs ces paroles de l'oraison dominicale : *Fiat voluntas tua, quemadmodum in cælo, sic et in terra*, dit du plein accomplissement de la volonté divine par les esprits célestes : τὸ τοῦ Θεοῦ θέλημα ποιοῦσι, XXIII, 14, col. 1120. D'ailleurs, puisque le membre principal de la phrase porte : ὅσα καὶ ἀγγέλοις συνεχώρησε, tout ce qu'il a pardonné aux anges, rien ne prouve qu'il s'agisse d'une indulgence divine qui s'exerce encore maintenant. La raison alléguée par dom Toutée pour exclure les mauvais anges n'est pas efficace; car, en cet endroit, l'orateur ne prétend nullement rapporter un exemple de pénitence, mais seulement une application de la miséricorde divine en dehors du genre humain. Rien, par contre, n'autorise à restreindre l'assertion aux démons, à cause de la généralité du terme, ἀγγέλοις, et du principe invoqué : εἰς μόνος ἀναμάρτητος, etc. Saint Cyrille peut viser les anges en général, sans vouloir que la miséricorde divine se soit appliquée à tous de la même façon. Pour ce qui concerne les bons anges en particulier, il est possible qu'il fasse allusion à une conception de leur épreuve suivant laquelle nul n'aurait été parfait, mais tous auraient eu besoin ou d'indulgence proprement dite ou d'un secours spécial de préservation. Cette interprétation semble mieux répondre à l'ensemble de la doctrine cyrillienne sur les saints anges; mais comme l'auteur des *Catéchèses* ne s'explique nulle part, sa pensée sur ce point reste forcément obscure et ambiguë.

8^o Hommes : nature, élévation et chute originelle, état présent. — C'est par une préoccupation manifestement apologetique que saint Cyrille est amené à donner à ses auditeurs une connaissance ferme et précise de ce qu'ils sont, IV, 8^{sq.}, col. 477. Il les voit entourés de païens et d'hérétiques qui professaient sur la nature de l'homme les plus graves erreurs : fatalistes, qui attribuaient tout à l'influence des astres ou à un aveugle hasard; gnostiques ou manichéens, qui faisaient du corps le siège du péché, en regardant la matière comme l'œuvre mauvaise d'un principe mauvais, ou qui distinguaient deux catégories d'âmes, les unes bonnes, les autres mauvaises de leur nature; pythagoristes enfin et originistes, suivant lesquels l'âme viendrait en ce monde chargée de péchés qu'elle aurait commis dans une vie antérieure. Le docteur palestinien oppose à toutes ces erreurs la doctrine catholique de l'homme double en ses éléments constitutifs, de l'homme animal raisonnable, ζῷον λογικόν, c'est-à-dire composé d'un corps matériel et d'une âme spirituelle, l'un et l'autre ayant Dieu pour auteur. L'âme, image raisonnable de Dieu, εἰκὼν λογικὴ Θεοῦ, XII, 5, col. 732, est le chef-d'œuvre de ce divin ouvrier; incorruptible, immortelle, surtout douée de liberté, et par là maîtresse et responsable de ses actes. Point d'influence astrale ni d'aveugle hasard qui la fasse pécher; point de vie antérieure où elle ait d'abord péché. Nulle diversité spécifique entre les âmes des hommes et celles des femmes; point de catégories qui permettent de diviser les âmes en deux groupes, celles qui de leur nature pécheraient et celles qui de leur nature feraient le bien. Toutes sont d'une même nature, et pour toutes la raison

du bien et du mal est à chercher dans l'usage, bon ou mauvais, du libre arbitre. Le diable peut suggérer le mal, il ne peut pas violenter la volonté. Le corps, œuvre admirable d'un Dieu bon et sage, n'est pas davantage la cause du péché; de lui-même, il n'a ni vie ni mouvement; c'est l'âme qui s'en sert comme d'un instrument de péché, quand elle en abuse; uni à une âme pure, il devient le temple de l'Esprit-Saint.

L'auteur des *Catéchèses* ne traite pas *ex professo* de l'élévation primitive de l'homme à l'état surnaturel, mais il la suppose constamment, en particulier dans le passage où, voulant expliquer la venue du Fils de Dieu en ce monde, il rappelle la formation du premier homme et son séjour dans le paradis terrestre. Outre ce qu'il insinue de l'état privilégié où, dans sa nature entière, se trouvait Adam, immortel alors et innocent, II, 4; IX, 15; XIII, 2; XX, 2, col. 389, 653, 773, 1080, il distingue dans le célèbre texte de la Genèse, I, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, ces deux idées d'image et de ressemblance divine; et tandis qu'il voit l'image de Dieu dans la participation faite à l'homme de la raison et de la liberté, il place la ressemblance divine dans la communication du Saint-Esprit, cet universel sanctificateur de toutes les créatures raisonnables, anges et hommes, que Dieu a produites par son Verbe, XVII, 2, 12, col. 969, 984. Vint la chute. Quelle en fut la conséquence? Adam garda en lui l'image de Dieu, καὶ τὸ μὲν κατ'εἰκόνα, ἔλαβε; mais par sa désobéissance il fit disparaître de son âme la ressemblance divine, τὸ δὲ καθ' ὁμοιότητα, διὰ τὴν παρακοὴν ἡμαρτώσε, XIV, 10, col. 836. En même temps il déchaina la mort sur tout le genre humain, XIII, 2, col. 773. Deux choses qui se tiennent comme la cause et l'effet, car c'est contre le pécheur que Dieu avait décrété la peine de mort; aussi, dans la phrase déjà citée où il rappelle cette vérité, saint Cyrille suppose-t-il que le péché d'Adam avait placé ses descendants dans un véritable état d'initié avec Dieu : Ἐχθροὶ γὰρ ἦμεν Θεοῦ δι' ἁμαρτίας, XIII, 33, col. 812. C'est précisément pour réparer cette ruine originelle que le Fils de Dieu est venu sur la terre; en particulier, pour rendre la participation divine à la nature humaine pécheresse, ἵνα ἡ ἀνθρωπότης ἡ ἁμαρτωλὸς Θεοῦ γένηται κοινωνός, XII, 15, col. 741. Par le fait même, l'universalité de la rédemption corrobore la solidarité de la chute primitive et l'universalité du péché originel : « Jésus-Christ a libéré tous ceux qui demeuraient captifs sous le joug du péché, il a racheté tout le genre humain, » XIII, 1, col. 772.

Contre cette doctrine d'un péché d'origine qui s'étend à tout rejeton d'Adam, deux assertions de saint Cyrille sont objectées. Celle-ci d'abord : « Κακὸν αὐτεξούσιον, βλάστημα προαιρέσεως; le (mal du péché) est notre fait, c'est le fruit de notre propre volonté, » II, 1, col. 381. Puis cette autre : « Ἐλθόντες ἀναμάρτητοι, νῦν ἐκ προαιρέσεως ἁμαρτάνομεν; venus en ce monde sans péché, nous péchons maintenant de notre plein gré, » IV, 19, col. 480. — Réponse. — Pour comprendre la portée de ces textes, il faut tenir compte des circonstances. L'orateur parle à des adultes qu'il veut prémunir contre les erreurs répandues autour d'eux sur la nature et l'origine du mal moral; erreurs de ces païens ou hérétiques déjà signalés qui le regardaient comme une substance, ou qui en cherchaient la cause en dehors de la volonté libre des créatures raisonnables, soit qu'ils l'attribuaient à quelque agent extérieur, les astres, le démon, Dieu même, soit qu'ils y vissent le fruit nécessaire d'une nature intrinsèquement mauvaise, soit qu'ils eussent recours à l'hypothèse d'une existence antérieure où l'âme aurait péché. En face de ces erreurs destructives de toute vie morale, l'évêque de Jérusalem, comme d'autres Pères orientaux, en particulier saint Jean Chrysostome, insiste fortement sur le

libre arbitre comme principe de responsabilité et unique cause proprement dite du péché. De ce point de vue, il n'y a rien dans le passage tiré de la 1^{re} catéchèse, qui contredise l'existence de la faute originelle, telle que l'Eglise catholique l'enseigne. Le sens général, d'après le contexte, se résume ainsi : le péché est un grand mal, qui ne vient pas de Dieu, mais de nous-mêmes; non pas de notre nature telle qu'elle est sortie des mains divines, car Dieu a fait l'homme droit, Eccl., vii, 20, mais de notre propre volonté, n. 1. Le péché n'est pas un être physique, comme qui dirait un animal, un ange, un démon; il n'est pas le fait d'un agent extérieur, comme serait un ennemi; c'est un rejeton mauvais qui croit en nous et par nous, *αὐτάνον ἀπὸ σοῦ*, n. 2. Doctrine vraie, si l'on considère le péché actuel et personnel, que Cyrille a surtout en vue, comme le prouvent tous les exemples dont il fait usage en ce même endroit. Doctrine vraie encore, si l'on considère le péché originel, dont l'existence suppose essentiellement l'exercice de la volonté libre d'Adam, et qui même en ses descendants ne se peut concevoir sans une relation intime à cette volonté libre de notre premier père, principe physique et chef moral de tout le genre humain. Dans l'autre passage, emprunté à la 1^{re} catéchèse, l'expression *ἐλθόντες ἀναμάρτητοι* tire sa signification de ce qui précède immédiatement : « Apprenez encore ceci : l'âme n'a pas péché avant de venir au monde; mais venus sans avoir péché (auparavant), c'est maintenant que nous péchons, par le fait de notre libre arbitre. » L'orateur rejette donc simplement l'hypothèse pythagoricienne et origéniste de fautes actuelles et personnelles, commises par l'âme dans une vie antérieure. Mais que les descendants d'Adam ne puissent pas s'appeler pécheurs, en ce sens, très différent, que par suite de la faute actuelle et personnelle de leur premier père, tous se trouvent en naissant dans un état de véritable inimitié avec Dieu, non seulement notre docteur ne le dit point, mais il tient le contraire dans les témoignages cités plus haut. Dom Touttée, diss. III, c. vi, col. 206 sq.; Schwane, t. III, p. 33 sq.

De ce qui précède et de ce qui sera dit plus loin des effets du baptême et de la confirmation, il résulte que l'auteur des Catéchèses n'a nullement oublié la grâce sanctifiante. Par ailleurs, s'il insiste tellement sur le libre arbitre et sur la bonté intrinsèque de l'âme et du corps, ce n'est pas à l'exclusion de la grâce actuelle dont il rappelle ou suppose souvent la nécessité, même dans les passages où il semble donner le plus à l'initiative personnelle. Quelques écrivains mal disposés pour saint Cyrille, comme Oudin, l'ont bien accusé de semi-pélagianisme, en s'appuyant sur quelques expressions générales, celle-ci surtout : « Dieu est un bienfaiteur libéral; cependant il attend la bonne volonté de chacun. » *Proc.*, 1, col. 333. Mais ces critiques auraient dû remarquer qu'il ne s'agit pas ici de la première grâce; le catéchiste parle à des futurs néophytes qu'il sait préparés depuis longtemps par l'action intérieure du Saint-Esprit, et qu'il excite à coopérer de leur mieux à l'appel divin déjà entendu et écouté : « car s'il faut à la plume et à la flèche une main qui s'en serve, ainsi faut-il à la grâce des esprits croyants, *οὕτω καὶ ἡ χάρις χρειαίαν ἔχει τῶν πιστευόντων...* Purifiez le vase qu'est votre âme, pour recevoir une mesure de grâce plus abondante, » I, 3, 5, col. 373, 377. Pour la réponse à quelques autres textes du même genre, et pour la part faite par Cyrille à la grâce divine dans tous les actes de notre vie chrétienne, voir dom Touttée, c. vii, col. 211 sq. (dans la discussion sur l'efficacité de la grâce divine, col. 219, le docte critique semble un peu mêler ses opinions personnelles à la doctrine cyrillienne).

L'universelle volonté salvifique de Dieu est une conséquence de la rédemption professée par l'auteur des Catéchèses. Il rejette énergiquement la distinction

faite par certains entre les *filis de Dieu* et les *filis du diable*, en ce sens qu'il y aurait des hommes destinés nécessairement au salut, et d'autres à la damnation, vii, 13, col. 620. Jésus-Christ a racheté tout le genre humain, *κόσμον ὅλον ἀνθρώπων ἐλυτρώσατο*, xiii, 1, col. 772. Dieu ne refuse pas la grâce aux hommes de bonne volonté; pour permettre à tous de parvenir à la vie éternelle, il en a pour ainsi dire multiplié les portes d'entrée, vi, 28; xvi, 22; xviii, 31, col. 588, 949, 1052. Dom Touttée, col. 225 sq.; Schwane, t. III, p. 69 sq.

9^e *Eschatologie*. — Deux catéchèses se rapportent plus directement aux fins dernières, soit des hommes, soit du monde : la x^ve, où il s'agit du second avènement de Jésus-Christ; la xviii^e, dont l'objet principal est la résurrection des corps. En rapprochant de cet enseignement formel ce que saint Cyrille dit ailleurs en passant, on obtient une doctrine eschatologique non pas complète, mais déjà suffisamment développée.

1. *Mort, et état des âmes séparées*. — La mort, dans l'ordre actuel, est un châtiment qui doit son existence, comme son universalité, au péché du premier homme, xiii, 2; xv, 31, col. 773, 913. Pour chacun de nous, elle clôt le temps du repentir et du pardon; au delà, les camps sont définitivement tranchés : d'un côté, ceux qui ayant profité ici-bas de ce temps de grâce, louent Dieu à jamais; de l'autre, ceux qui, pour la raison contraire, sont châtiés et n'ont plus qu'à déplorer leur sort, xviii, 14, col. 1033. Or la peine réservée au pécheur, c'est le feu éternel, ii, 1, col. 381. D'autres textes confirment la doctrine de la récompense immédiate des âmes justes, en même temps qu'ils la complètent et la précisent. Premier fruit de la rédemption, le bon larron entra dans le paradis, non pas terrestre (comme le suppose à tort dom Touttée), mais céleste; car Cyrille fait ainsi parler Notre-Seigneur : « Ne craignez pas le serpent; il ne vous chassera pas de là, étant tombé des cieux, » xiii, 31, col. 809. A la descente de Jésus-Christ aux enfers, le saint docteur assigne pour but et pour effet la délivrance des justes qui s'y trouvaient emprisonnés; captifs que, comme un vainqueur, le Christ entraîne dans son triomphe au jour de sa glorieuse ascension, iv, 11; xiv, 19, 24, col. 469, 849, 857. Aussi, l'entrée du ciel étant désormais ouverte, le baptême peut compter, parmi ses nombreuses appellations, celle de *char qui mène au ciel*, *ὁχημα πρὸς οὐρανόν*. *Proc.*, 16, col. 360. Enfin, dans la liturgie cyrillienne, les patriarches, les prophètes, joints aux apôtres et aux martyrs, apparaissent comme vivant avec Dieu dans des rapports d'amitié et d'intime présence qui nous autorisent à les prendre pour avocats et pour intermédiaires auprès de sa divine majesté, xxiii, 9, col. 1116.

Le purgatoire a sa place dans ce dernier endroit. Non pas le terme, mais la chose : « Nous prions ensuite pour les saints pères et évêques défunts, enfin pour tous ceux qui sont morts parmi nous; persuadés qu'en agissant ainsi, nous apporterons un secours très grand aux âmes pour lesquelles nous prions. » Suit une comparaison notable. A ceux qui objecteraient : que sert-il de prier pour l'âme qui quitte ce monde chargée ou exempte de péchés? le catéchiste répond : Un roi envoie en exil des gens qui l'ont offensé; si les parents ou les amis de ces infortunés tressent une couronne et l'offrent pour eux au roi, celui-ci ne leur fera-t-il pas remise de la peine? Il ne s'agit donc pas de condamnés à mort, mais d'exilés dont l'offense est supposée rémissible; de plus, la remise ne porte pas directement sur l'offense elle-même, mais sur la peine infligée. A ce double titre la comparaison répond parfaitement à l'objection en précisant la doctrine : entre la double hypothèse d'une âme quittant ce monde ou chargée ou exempte de péchés, il y a le cas, insinué par l'exemple,

de la peine due au péché et qui n'a pas encore été soldée. Et c'est précisément dans ce cas, et dans ce sens, que s'applique la doctrine catholique du purgatoire, considéré comme état intermédiaire et transitoire où l'âme, d'ailleurs justifiée, satisfait à la justice divine pour la peine due aux péchés commis et qu'elle n'a pas, en tout ou en partie, expiée ici-bas. L'expression *καὶ ἀμαρτωλοὶ ὄντι, etiamsi peccatores sint*, dont se sert le saint docteur, ne peut pas s'entendre d'un péché grave, non remis quant à la coulpe avant la mort, puisque dans ce sens il n'admet lui-même ni repentir salutaire ni pardon divin. Dom Toutté, col. 1117, note 1.

2. *Résurrection des corps.* — Dogme d'une très haute importance, à cause de l'influence souveraine que la foi en la résurrection exerce sur toute notre vie morale, xviii, 1, col. 1017. Aussi le saint docteur le traite avec un soin particulier. Non content d'en rappeler les fondements scripturaires, soit en général, iv, 31; xv, 19 sq., col. 494, 896, soit en particulier contre les Samaritains, xviii, 11 sq., col. 1029, il le défend encore longuement contre les attaques des païens, iv, 30; xviii, 2-10, col. 492, 1018 sq. Aux objections courantes, tirées des vicissitudes, plus ou moins étranges, par où passent les restes des mortels, il oppose la toute-puissance de Dieu, pour qui toutes ces difficultés ne sont rien. Et que d'exemples dans la nature où la vie succède à la mort dans des conditions providentiellement voulues pour nous faciliter la foi en la résurrection! La chose en elle-même ne répond-elle pas à la justice divine, qui doit donner à tous nos actes une sanction pleine et définitive, et au témoignage intime de la conscience humaine, qui se traduit par le respect naturel pour les tombeaux? Le corps du ressuscité sera substantiellement le même que celui qu'il aura porté ici-bas, αὐτὸ τὸ αὐτὸ ἐγείρεται, n. 18, col. 1040; ses propriétés seules seront changées : infirme maintenant et corruptible, il réapparaîtra vigoureux et immortel. Mais, parce qu'ici-bas le corps a coopéré à toutes nos actions, bonnes ou mauvaises, par une juste disposition de Dieu différente sera sa condition dans les justes et dans les impies. Glorifié dans les uns, spiritualisé en quelque sorte et resplendissant, il n'aura pas dans les impies d'autre conséquence de son immortalité que la vertu de supporter l'action d'une flamme éternelle, sans être jamais consumé, n. 19. Schwane, t. iii, p. 267.

3. *Second avènement du Christ, et fin du monde.* — La doctrine de saint Cyrille sur le retour glorieux de Jésus-Christ et les événements qui le suivront, jugement universel, fin de ce monde et commencement de la vie éternelle, bienheureuse ou malheureuse, n'offre rien de particulier; c'est la doctrine de l'Évangile, Matth., xxiv-xxv, et de saint Paul, I Thes., iv, 15 sq., rappelée et commentée d'une façon sommaire dans la seconde partie de la catéchèse xv. Dans la première, l'orateur s'arrête plus longuement aux signes précurseurs du second avènement; non pour en déterminer curieusement l'époque, mais pour mettre ses auditeurs sur leur garde, n. 4, 18, col. 876, 896. Presque tous ces signes lui semblent déjà réalisés : apparition de faux Christs, guerres et bruits de guerres, luttes fratricides au sein même de l'Église, prédication de l'Évangile dans presque tout le monde, défection dans la foi. Reste à venir l'Antechrist, magicien consommé dont le démon fera son instrument; il usurpera l'autorité dans l'empire romain, se donnera pour le Christ et, grâce à ce titre d'emprunt, séduira les Juifs, en même temps qu'il gagnera les gentils par des stratagèmes et des prestiges magiques. « L'Antechrist viendra, quand l'empire romain cessera; alors la fin du monde sera proche, » n. 12, col. 885. La preuve et l'explication de cette affirmation reposent sur un passage du prophète Daniel, vii,

24. Dans l'interprétation de ce texte, comme dans celle des signes précurseurs du second avènement, le docteur palestinien n'a pas évité l'écueil où sont tombés tant d'anciens Pères; il est manifestement influencé par ses conceptions et ses appréhensions personnelles. Cette catéchèse est celle où il mêle le plus, au moins dans la première partie, l'élément subjectif aux données positives du texte sacré.

10° *Église : notion, vie pratique.* — Saint Cyrille traite de l'Église dans la catéchèse xviii, en expliquant ces mots du symbole : Καὶ εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν Ἐκκλησίαν, n. 22-28, col. 1044 sq. Esquisse rapide d'un grand sujet où, pour tout dire, des heures entières lui eussent été nécessaires, n. 27, col. 1049. L'Église est l'assemblée des fidèles; son nom d'ἐκκλησία lui vient précisément de ce qu'elle convoque et rassemble tous les hommes, n. 24. Épouse de Jésus-Christ, elle est la mère de ceux qui sont régénérés, n. 26; ou encore, le bercail où les brebis du Christ doivent se tenir, loin des loups, vi, 36, col. 601. Le saint docteur insiste surtout sur la catholicité, qu'il n'entend pas seulement de l'extension dans l'espace, ni de la mission inhérente à l'Église de soumettre au vrai culte tous les hommes sans exception, mais encore de son universelle efficacité pour enseigner tous les dogmes qui doivent venir à la connaissance des hommes, et pour soigner et guérir toute sorte de péchés, n. 23. Elle a succédé à l'antique synagogue, mais avec des promesses d'indéfectibilité faites pour elle à saint Pierre, Matth., xvi, 18; aussi saint Paul l'appelle-t-il, I Tim., iii, 5, la colonne et la base de vérité, n. 25. Elle a, du reste, le Saint-Esprit pour grand docteur et pour grand protecteur, μέγαν διδάσκαλον Ἐκκλησίας, μέγαν ὑπερασπιστὴν ὑπὲρ ἡμῶν, xvi, 19, col. 945. Elle est hiérarchique. Elle l'était du temps de saint Cyrille, puisqu'il fait mention des évêques, des prêtres et des diacres, xvi, 35, col. 1009. Elle l'était auparavant, puisqu'il parle des apôtres et des anciens évêques, chefs de l'Église, de qui nous tenons le catalogue des Livres saints, iv, 35, col. 497. A saint Pierre, en particulier, il donne des titres remarquables : c'est le prince des apôtres et le prédicateur-coryphée de l'Église, ὁ πρωτοστάτης τῶν ἀποστόλων, καὶ τῆς Ἐκκλησίας κορυφαῖος κήρυξ, xi, 13, col. 693; il tient les clefs du royaume des cieux, xiv, 26, col. 860; en pleurant son péché, il obtint du Seigneur non seulement le pardon de son reniement, mais encore la conservation de la haute dignité qui lui avait été conférée auparavant, ii, 19, col. 408.

Le culte divin consistant en deux choses indispensables, la saine doctrine et les bonnes œuvres, l'Église n'a pas seulement pour fonction de nous instruire des vérités nécessaires au salut; elle nous forme encore dans notre vie pratique en réglant nos mœurs, διδασκόμενοι τε καὶ ἀναστρεφόμενοι καλῶς, xviii, 38, col. 1049. Là encore les *Catéchèses* ont leur importance : non qu'il faille y chercher un code de théologie morale à l'usage des chrétiens du iv^e siècle, mais parce que les sujets traités amènent l'orateur à indiquer, en passant et sans aucun ordre déterminé, des principes ou des préceptes de vie morale. Ainsi, à propos de cet article : Καὶ εἰς ἐν βάπτισμα μετανόας εἰς ἄρεσιν ἀμαρτιῶν, il parle, dans la catéchèse ii, du péché, de sa malice, de sa nature, de son origine, et insiste sur la pénitence comme moyen d'en obtenir de Dieu la rémission. Si, en expliquant le mot πιστεύω, il prêche, dans la catéchèse v, l'obligation, l'excellence et l'efficacité de la foi, il n'avait pas moins énergiquement affirmé auparavant la nécessité des bonnes œuvres pour le salut : « La foi sans les bonnes œuvres n'est pas agréée de Dieu, » iv, 2, col. 456. C'est pour la même raison que nous l'avons vu soutenir avec chaleur l'existence du libre arbitre et proclamer son rôle souverain dans la question du bien et du mal. Par deux fois, saint Cyrille entre dans plus

de détails : d'abord, dans la catéchèse IV, où la doctrine catholique sur le corps humain est accompagnée d'un certain nombre d'applications ou conséquences pratiques; puis dans la première mystagogique où commentant la formule d'abjuration baptismale : « Je renonce à Satan, à toutes ses œuvres, à toutes ses pompes et à tout son culte, » il énumère toute une série d'actions qu'il faut éviter. En somme, légitimité et sainteté du mariage, même en secondes noces; usage licite des aliments, en particulier de la viande et du vin, pour la réfection du corps et dans les limites d'une juste tempérance; simplicité dans l'habillement, IV, 24-29, col. 486 sq.; fuite de toute impureté, de toute pratique diabolique ou superstitieuse, des viandes offertes aux faux dieux, des vaines observances, des spectacles et autres divertissements païens, des lieux de débauche, IV, 37; XIX, 4-8, col. 501, 1069 sq. Tous les principes ou préceptes de ce genre disséminés dans les discours de saint Cyrille ont été recueillis et groupés par A. Knappitsch.

Aux règles de vie morale il faut joindre enfin ce que l'auteur des *Catéchèses* nous apprend des pratiques en usage dans l'Église de son temps, pratiques d'autant plus utiles à constater que la plupart concernent des points débattus entre catholiques et protestants. Il y est fait mention de la continence, comme d'une condition nécessaire au bon exercice du ministère sacerdotal : Εἰ γὰρ ὁ τῷ Ἰησοῦ καλῶς ἱερατεῦον ἀπέχεται γυναικός, XII, 25, col. 757; de l'ordre des ascètes et des vierges, τῶν μοναζόντων καὶ τῶν παρθένων τάγμα, qui mènent dans le monde une vie angélique, IV, 24, col. 485; de l'excellence de l'état de virginité, et de sa supériorité comparativement à l'état du mariage, IV, 25; XIII, 34; XV, 23; XVI, 19, col. 488, 768, 901, 944; du mérite d'une vie pénitente, comprenant même l'abstinence du vin et des aliments gras, quand elle est entreprise par l'espérance de la récompense céleste, IV, 27, col. 489; de l'efficacité des exorcismes, XX, 3, col. 1080, et du signe de la croix, IV, 14; XIII, 22, 36, col. 472, 800, 816; de la vénération rendue au bois de la croix à Jérusalem et dans tout l'univers, IV, 10; XIII, 4, col. 469, 776; de la puissance miraculeuse que Dieu accorde souvent aux reliques des saints, XVII, 30; XVIII, 16, col. 1004, 1037; du recours à l'intercession des bienheureux et des prières pour les fidèles défunts, XIII, 9, col. 1116; sans compter tous les rites sacramentaux dont il sera maintenant question.

11^o *Sacrements*. — Il ne faut pas chercher dans les catéchèses cyrilliennes une doctrine complète sur la matière sacramentaire, puisque leur auteur se proposait uniquement dans la première série, *ad illuminandos*, de préparer ses auditeurs à la réception du baptême, et dans la seconde, *ad recens baptizatos*, de leur donner une explication sommaire des sacrements qu'ils avaient reçus. Mais par rapport à ces trois sacrements, la valeur des catéchèses mystagogiques est inappréciable, à cause des renseignements nombreux et précis qu'elles fournissent sur ces rites et leur signification symbolique. En outre, plusieurs des catéchèses *ad illuminandos* contiennent des détails complémentaires sur les effets du baptême et la manière dont se faisait à Jérusalem la préparation des adultes à leur entrée solennelle dans l'Église. On remarque une étroite affinité entre la méthode suivie par saint Cyrille dans l'instruction et l'initiation des catéchumènes, et les directions relatives au même objet qu'on lit dans les *Constitutions apostoliques*, I, VII, c. xxxix sq., P. G., t. I, col. 1037.

1. *Préparation des adultes au baptême*. — a) *Le catéchuménat*. — Les *Catéchèses* supposent une vraie distinction entre les simples catéchumènes et ceux qui, ayant été inscrits pour recevoir le baptême, formaient la classe des φωτισμένοι, *illuminandi*, considérés déjà

par l'Église comme ses enfants, et auxquels l'orateur donne, vraisemblablement par anticipation, le nom de *fidèles*. *Proc.*, 4, 12, 13; *Cat.*, v, 1; VI, 29, col. 340, 353, 505, 590. C'est de ces derniers seulement que s'occupe saint Cyrille, et par conséquent de la dernière période du catéchuménat, qui s'identifiait avec la préparation prochaine à la réception du baptême. Cette préparation commençait avec le carême et se continuait jusqu'à Pâques, durant ainsi quarante jours. *Proc.*, 4, col. 341. Elle comprenait deux parties simultanées : l'une intellectuelle et catéchétique, consistant dans l'enseignement de la doctrine que les nouveaux chrétiens seraient appelés à professer; l'autre morale ou ascétique, consistant dans des exercices d'ordre pratique. La nécessité de dispositions suffisantes, de la part des adultes, pour recevoir le baptême d'une manière fructueuse, et la proportion qui existe de fait, dans l'ordre actuel, entre la perfection des dispositions subjectives et celles du fruit recueilli, justifient l'importance que saint Cyrille attribue à cette préparation morale dans la procatéchèse et la catéchèse suivante. Il instruit ses auditeurs de la dignité et des obligations du nouvel état où ils vont entrer; il leur démontre la nécessité de s'y disposer de leur mieux; il leur recommande l'assistance aux catéchèses, une foi sincère et des intentions pures, le recours à la prière, la pratique des vertus et des œuvres de pénitence, en particulier la soumission docile aux exorcismes et aux insufflations, que les catéchumènes, à Jérusalem, recevaient la face voilée, pour éviter les distractions. *Proc.*, 9, col. 350. Pour plus de détails sur cette matière, voir CATÉCHUMÉNAT, t. II, col. 1968; A. Th. Kluck, *Der Katechumenat nach dem hl. Cyrill von Jerusalem*, dans *Der Katholik*, de Mayence, 1878, t. II, p. 132 sq.; L.-L. Rochat, *Le catéchuménat au IV^e siècle d'après les Catéchèses de saint Cyrille à Jérusalem*, Genève, 1875.

b) *L'ἐξομολόγησις des catéchumènes*. — On lit parmi les recommandations du docteur palestinien : « C'est maintenant le temps de la confession, ἐξομολογήσεως. Confessez, ἐξομολόγησαι, tous les péchés que vous avez commis en paroles ou en actions, de jour ou de nuit, » I, 5, col. 376. S'agit-il d'un simple aveu intérieur de toutes ses fautes, accompagné d'exercices publics de pénitence, ou d'une accusation extérieure, orale et spécifique? Dom Toutée s'arrête à la seconde alternative, *ibid.*, note 1, en s'appuyant surtout sur ce que, dans la catéchèse suivante, II, 12, col. 400, l'orateur propose en exemple le saint roi David : Εἰ βασιλεὺς οὕτως ἐξομολογεῖτο, etc. Sentiment partagé par d'autres auteurs, comme Grancolas, p. 33, note 5, et J. Mayer, *Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten*, Kempten, 1868, p. 133 sq. Mais la preuve n'est pas décisive; car l'ἐξομολογεῖτο du second passage, pris surtout dans le contexte, n'est pas plus net que l'ἐξομολογήσαι du premier, dans le sens d'une accusation orale et spécifique; bien plus, dans le numéro de la seconde catéchèse qui suit immédiatement, saint Cyrille semble identifier l'ἐξομολόγησις et la μετανοία. Kluck, *loc. cit.*, p. 143; Marquardt, p. 12. En tout cas, le texte en question est absolument étranger à la confession sacramentelle des baptisés; il ne prouve ni pour ni contre, suivant la juste remarque de Kluck, *ibid.*, contre Gérard von Zezschwitz, *System der christlich-kirchlichen Katechetik*, Leipzig, 1863, t. I, *Der Katechumenat*, p. 461 sq.

c) *La discipline de l'arcané*. — Que cette discipline ait existé à Jérusalem au temps des catéchèses cyrilliennes, elles-mêmes en sont une preuve irrécusable. On ne doit rien dire à ceux du dehors, pas même aux catéchumènes, de ce qui aura été dit dans les instructions préparatoires au baptême, et cela sous peine d'être considéré comme un traitre, ὡς προδότης κατακρίνεται. *Proc.*, 12; *Cat.*, VI, 29, col. 353, 589. On ne doit pas com-

muniquer le symbole, ni le mettre par écrit, mais le garder seulement de mémoire, v, 12, col. 521. Devant les simples catéchumènes, on ne parle qu'à mots couverts de la sainte Trinité et des autres mystères de la foi chrétienne, vi, 29, col. 589. Saint Cyrille observe lui-même cette règle avec ses auditeurs en ce qui concerne les sacrements du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie, tant qu'ils ne les ont pas reçus, xvi, 26; xviii, 32, col. 596, 1053. Même après qu'ils les ont reçus, il garde le silence sur les formes sacramentelles. Réserve dont il faut tenir compte, pour ne pas tirer de certaines réticences du catéchiste palestinien des conclusions inexactes. Kluck, *Die Arcan-Disciplin nach dem heil. Cyrill von Jerusalem*, dans *Der Katholik*, 1878, t. II, p. 21 sq.

2. *Le baptême.* — Trois catéchèses ont pour objet propre ce sacrement : la III^e, περὶ βαπτίσματος; la XIX^e et la XX^e, ou les deux premières mystagogiques, portant l'une sur les cérémonies préliminaires, l'autre sur l'onction de l'huile exorcisée et l'acte du baptême. De plus, la procatéchèse et la catéchèse suivante roulent pour ainsi dire sur le même fond. Enfin le saint docteur est souvent amené à parler incidemment du baptême. De tout cet ensemble résulte une doctrine très développée sur le premier des sacrements.

a) *Noms et notion générale du baptême.* — En dehors des multiples dénominations qu'il tire de ses effets, voir BAPTÊME, t. II, col. 178, ce sacrement porte dans les Catéchèses deux noms principaux, l'un et l'autre renfermant une allusion au rite de l'immersion : d'abord le nom même de *baptême*, τὸ βάπτισμα, *Proc.*, 16; *Cat.*, xvii, 14 sq., col. 360, 985; puis celui de *bain*, τὸ λούτρον, bain de l'eau ou de la régénération, qui ne contient pas seulement de l'eau pure, mais la grâce du Saint-Esprit. *Proc.*, 7, 11; *Cat.*, iii, 3, 5, col. 345, 352, 429. Double ablution, qui répond aux deux parties de l'homme : l'une intérieure et invisible, pour l'âme; l'autre extérieure et visible, pour le corps : Πνεύματι ἑρραντισμένοι τὴν καρδίαν, καὶ λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ. L'une et l'autre unies par l'intermédiaire de la parole de vie, l'invocation de la sainte Trinité, qui donne à l'élément sensible la vertu de produire la grâce invisible. *Ibid.*, xviii, 33, col. 1055. Conception où se trouvent déjà tous les éléments du sacrement qui, plus tard, porteront les noms de matière, éloignée ou prochaine, et de forme, concourant par leur union à la constitution d'un seul signe sensible et efficace de la grâce sacramentelle.

b) *Effets du baptême.* — Le baptême est le sacrement de la régénération et de l'initiation chrétienne. Mais la régénération dit dans son ensemble deux états opposés : au point de départ, l'état de péché qui disparaît; au point d'arrivée, l'état de justice qui commence, ἐξ ἀμαρτιῶν εἰς δικαιοσύνην, I, 4, col. 373. De là ce contraste, que le baptisé meurt et naît dans l'onde salutaire, qu'il y trouve tout à la fois un sépulcre et une mère, iii, 12; xx, 4, col. 444, 1080. En même temps, le Saint-Esprit scelle l'âme du néophyte, iii, 4, col. 429. Trois effets généraux sont ainsi obtenus. En premier lieu, la *remission du péché*; remission universelle de tout péché contracté ou commis avant le baptême, iii, 15, col. 445; remission parfaite et privilégiée, c'est-à-dire accompagnée d'une rénovation totale que l'auteur des *Catéchèses* compare à une cure qui ferait disparaître non seulement toutes les blessures, mais encore toutes les cicatrices, xiii, 20, col. 1042. A ce premier effet général se ramènent, par synonymie ou équipollence, toutes les dénominations cyrilliennes du baptême qui se rattachent à l'idée de mort au péché : purification de l'âme, dépouillement du vieil homme, rançon de l'esclavage, réconciliation du ciel avec la terre, anéantissement des titres de créance que Dieu a sur le pécheur, affranchissement de l'odieux esclavage du péché, oubli total du passé, etc.

En second lieu vient la *sanctification* positive de l'âme ou infusion de la grâce sanctifiante, exprimée par saint Cyrille en termes équivalents ou dans ses propriétés : illumination et déification de l'âme par le Saint-Esprit, communication et inhabitation du Saint-Esprit, revêtement de l'homme nouveau ou renaissance spirituelle, résurrection et vie dans la justice, participation à la grâce de Jésus-Christ, assimilation du chrétien à Jésus-Christ ressuscité, filiation divine par adoption et droit à l'héritage céleste. *Proc.*, 2, 6; *Cat.*, I, 2; iii, 2, 13 sq., col. 336, 343, 372, 425, 444, etc. Autant d'effets dont le caractère positif est confirmé par la différence que notre docteur met entre l'élément négatif de la justification, la remission des péchés, que tous reçoivent de la même façon, ἐξ Ἰησοῦ εἰδοται τοῖς πᾶσιν, et la communication du Saint-Esprit, qui est proportionnée à la foi du sujet, κατὰ ἀναλογίαν δεδωρηται τῆς ἐξάσπου πίστεως, I, 5, col. 377. En troisième lieu s'ajoute l'impression du sceau ou caractère baptismal, τὴν δι' ὕδατος σφραγίδα; car, comme l'eau lave le corps, le Saint-Esprit scelle l'âme, iii, 4, col. 429, 441; il la scelle au moment du baptême, κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ βαπτίσματος, dans l'acte même du baptême, ἐν βαπτίσματι σφραγίζει τὰς ψυχὰς, iv, 16; xvi, 24, col. 476, 952. Sceau sacré et à jamais indélébile, qui ne permet pas de réitérer le baptême. *Proc.*, 7, col. 345. Sceau mystique, qui nous fait reconnaître par le maître comme membre de son troupeau; sceau salutaire et merveilleux, céleste et divin, qui fait reculer les démons et nous assure l'amitié et la protection des anges. *Proc.*, 16, 17; *Cat.*, I, 2, 3; xvii, 35, col. 360, 365, 372, 374, 1010. A cette double action du Saint-Esprit, vivifiant et scellant l'âme du baptisé, se rattache l'agrégation du chrétien à la sainte Église, au corps mystique du Christ. *Proc.*, 17; *Cat.*, xix, 8, col. 365, 1074.

Tous ces effets sont-ils propres au baptême chrétien, dans la pensée de Cyrille? Question intimement liée à sa doctrine sur le baptême de saint Jean, iii, 7; xx, 6, col. 437, 1081. De ces deux textes le dernier est tout à la fois le plus important et le plus difficile. « N'allez pas croire que notre baptême consiste uniquement dans la remission des péchés et la grâce de l'adoption, comme le baptême de Jean, qui remettait simplement les péchés; car notre baptême, nous le savons fort bien, n'a pas seulement pour effet le pardon des péchés et la communication du Saint-Esprit, mais il est, en outre, comme l'empreinte en nous de la passion du Christ, τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων ἀντίτυπον. » Deux choses ressortent clairement de ce passage. Cyrille suppose d'abord que le baptême de saint Jean remettait les péchés. Était-ce directement, par sa propre vertu, ou indirectement, en excitant dans ceux qui le recevaient des sentiments de foi et de contrition? Les expressions dont se sert l'auteur des *Catéchèses* ne tranchent pas absolument la question; mais il est fort probable que sa pensée, comme celle de plusieurs Pères anciens, allait à une efficacité propre du baptême johannique. En second lieu, le baptême chrétien l'emporte sur celui du précurseur, au moins en ce que par une sorte d'assimilation à Jésus-Christ mourant et ressuscité, il nous fait participer d'une façon spéciale aux mérites de sa passion. Toute la difficulté est de savoir si le docteur palestinien range parmi les prérogatives de ce baptême la grâce de l'adoption divine ou la communication du Saint-Esprit. Beaucoup l'affirment, à la suite de dom Toutteé qui va même plus loin; car il prétend que la grâce d'adoption dont il s'agit ici, est l'effet propre du sacrement de la confirmation et n'appartient au baptême que dans un sens large, c'est-à-dire en le prenant avec la confirmation comme complément. Diss. III, c. viii, n. 58 sq., col. 529. Toute cette interprétation semble arbitraire et a été, en partie du moins, sérieusement réfutée par Marquardt, p. 39 sq., et le chanoine angli-

can E. H. Gifford, dans l'introduction à sa traduction anglaise des *Catéchèses*, p. xxxii. Dans l'ordre actuel, la communication du Saint-Esprit est inséparable de la rémission des péchés; Cyrille le savait et l'admettait, puisqu'il affirme expressément l'action et la présence du Saint-Esprit dans les âmes justes de l'Ancien Testament, xvi, 3; xvii, 48, col. 920, 989. La différence, assignée par lui dans ce dernier texte, c'est que maintenant la grâce est donnée avec surabondance, dans sa plénitude, υπερβολικῶς, αὐτοτελῶς. Voici quel serait, d'après l'ensemble de la doctrine cyrillienne et le contexte immédiat, le sens du passage discuté : Il ne faut pas borner les effets du baptême chrétien à la rémission des péchés et à la grâce de l'adoption (qui l'accompagne), ce serait l'assimiler au baptême de Jean qui n'allait pas plus loin; le nôtre confère, en outre, tout ce qu'il tient de la passion du Christ dont il réalise en nous la figure et les fruits, c'est-à-dire la parfaite régénération des enfants d'adoption, τὴν ἐλευθερίου τῆς υἱοθεσίας ἀναγέννησιν, i, 2, col. 372, une grâce surabondante, au dedans l'empreinte du Saint-Esprit par le caractère baptismal, au dehors le titre officiel d'enfants de Dieu avec le droit d'entrer immédiatement au ciel, si nous mourons en cet état. Ce qui appartient en propre au sacrement de confirmation, on le verra plus loin.

c) *Mode d'efficacité*. — Les *Catéchèses* contiennent deux affirmations dont la synthèse constitue une doctrine qui n'est nullement en contradiction, mais au contraire en pleine conformité avec l'enseignement de l'Église romaine. L'efficacité propre du rite sacramentel apparaît d'abord dans un relief saisissant : grâce à l'invocation du Père, du Fils et du Saint-Esprit, l'eau acquiert une vertu sanctificatrice, δύναμιν ἁγιότητος ἐπικρατῶν, iii, 3, col. 429; l'onde salutaire devient ainsi, suivant une autre expression de Cyrille, la mère du baptisé, xx, 4, col. 1080. Paroles si expressives, que les partisans de la causalité physique des sacrements n'ont pas manqué d'invoquer l'auteur des *Catéchèses* en faveur de leur opinion; les protestants eux-mêmes ont senti la difficulté et n'y ont répondu qu'en dénaturant la doctrine catholique : *Haud raro verba occurrunt magicum quemdam effectum baptismi tribuentia, quasi ex opere operato per immersionem homo regeneraretur. Neque vero hujusmodi sententia Cyrillo jure potest imputari, cum gravissime moneat Cat., xvii, n. 35-36, ne quis sine fide ad lavacrum accedat. Plitt, p. 143. Mais, depuis quand la causalité ex opere operato exclut-elle la nécessité de la foi dans le sujet du sacrement, quand il s'agit des adultes? C'est le contraire que la vraie doctrine catholique exige, non pour que le baptême soit valide, mais pour qu'il soit fructueux. Concile de Trente, sess. vi, can. 6. Et telle est la seconde affirmation que nous trouvons dans saint Cyrille en termes équivalents; car il suppose que ses auditeurs peuvent s'approcher du sacrement de baptême de deux manières différentes, avec foi et dans une intention pure, ou au contraire sans foi, ou du moins avec des dispositions imparfaites. Dans le premier cas, ils seront baptisés et illuminés par l'Esprit; dans le second, il en sera d'eux comme de Simon le Magicien, « qui fut baptisé, mais non pas illuminé... L'eau les recevra dans son sein, mais l'Esprit ne les adoptera pas... Ils seront baptisés par les hommes, mais non par l'Esprit. » *Proc.*, 2, 4; *Cat.*, xvii, 36, col. 335, 342, 1010. Voilà pourquoi le saint docteur consacre sa procatéchèse à dissuader ses auditeurs de venir à la piscine sacrée poussés par des motifs pervers ou même futilités.*

d) *Nécessité du baptême*. — Saint Cyrille connaît deux baptêmes, figurés par l'eau et le sang qui jaillirent du côté transpercé du Sauveur, xiii, 21, col. 797. Hors le cas du martyre ou baptême du sang, le baptême de

l'eau est nécessaire au salut, iii, 4, 10, col. 432, 440. Cette nécessité est proclamée en ces deux endroits d'une façon si absolue, qu'on s'est demandé si l'auteur des *Catéchèses* n'excluait pas la possibilité d'une justification quelconque en dehors du baptême d'eau et du baptême sanglant. En réalité, il ne parle jamais du baptême de désir, mais ce serait exagérer sa doctrine que de lui donner une signification aussi rigoriste. La nécessité absolue du baptême considéré comme moyen de salut, *necessitas medii*, entraîne, pour quiconque peut le recevoir, un devoir corrélatif de se soumettre à cette obligation, *necessitas præcepti*. Parlant à des adultes catéchumènes, l'orateur ne fait qu'énoncer ce grave devoir, quand il dit, n. 4 : « Auriez-vous pratiqué toute sorte de bonnes œuvres, si vous ne recevez pas le sceau baptismal, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. » S'ensuit-il que la justification ne puisse pas avoir lieu avant ou sans le baptême d'eau? Le contraire est évident par la suite du passage, où Cyrille invoque l'exemple du centurion Corneille. C'était un homme juste, vrai croyant, possédant le Saint-Esprit et favorisé de dons extraordinaires; cependant il dut recevoir le baptême du Christ. Pourquoi? « Pour que, l'âme étant régénérée par la foi, le corps eût aussi part à la grâce, par le moyen de l'eau. » Ainsi, avant la réception du sacrement, l'âme de Corneille était déjà régénérée, et cela en vertu de sa foi, foi vive assurément et renfermant au moins implicitement le vœu du baptême. Ainsi encore, le bon larron fut justifié sur la croix, grâce à son seul désir de faire le bien, xiii, 31, col. 810. Ajoutons la doctrine générale du docteur palestinien sur le grand amour de Dieu pour les hommes, amour qui lui a fait multiplier « les portes d'entrée de la vie éternelle », c'est-à-dire les moyens de salut, xviii, 31, col. 1052. Dom Toutée, diss. III, n. 64 sq., col. 236.

e) *Auteur, sujet et ministre du baptême*. — Comme toutes les œuvres de sanctification, la régénération du chrétien et tous les autres effets du baptême sont attribués par Cyrille au Saint-Esprit; mais l'auteur ou l'instituteur du baptême est Jésus-Christ. On lit, il est vrai, dans un passage des *Catéchèses* que saint Jean fut le premier auteur de ce rite, Ἰωάννης γὰρ ἦν ἀρχηγός, iii, 6, col. 433; mais il s'agit alors manifestement du baptême considéré dans son élément extérieur et purement matériel, l'eau appliquée par manière d'ablution symbolique. Car la vertu propre du baptême chrétien, administré sous l'invocation de la sainte Trinité, vient de Jésus-Christ seul, de celui qui baptise dans le Saint-Esprit et qui a voulu recevoir le baptême même de Jean pour conférer à l'eau régénératrice ses merveilleuses prérogatives. *Ibid.*, n. 9, 11, col. 439, 442.

Saint Cyrille ne considère jamais le sujet du sacrement de baptême dans toute son extension; mais il suppose évidemment l'aptitude de tout être humain à recevoir ce sacrement, quand il proclame l'universalité de l'appel divin à la grâce baptismale : « Οὐ μὲν γὰρ νόμιμος καλεῖται πάντας ἀπλῶς, iii, 2; xvii, 35, col. 428, 1009. Le silence qu'il garde sur le baptême des enfants s'explique par l'objet même de ses instructions, la préparation spéciale des adultes qui avaient donné leurs noms pour entrer dans l'Église. Quels rites accompagnaient ou plutôt précédaient alors à Jérusalem la réception du sacrement par ces adultes, les deux premières catéchèses mystagogiques nous l'apprennent en détail. D'abord, dans l'atrium du baptistère, deux actes importants; l'un de renoncement à Satan, que le candidat faisait tourné vers l'Occident; l'autre d'attachement à Jésus-Christ, qu'il faisait tourné vers l'Orient, en disant : Je crois au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit, et en un baptême de pénitence, xix, 2 sq., col. 1068. Entré dans le baptistère, l'élu se dépouillait de ses vêtements, puis recevait l'onction de l'huile préalablement exorcisée; enfin, après une nouvelle profession de foi aux trois personnes,

il était plongé par trois fois dans l'eau de la piscine, pendant que le ministre prononçait la formule sacramentelle, xx, 2 sq., col. 1077. Autant de rites dont la signification est donnée aux néophytes dans ces mêmes catéchèses. Sur leur symbolisme et le rapport de l'eau à ses figures, d'après notre docteur, voir BAPTÊME, t. II, col. 198 sq.

Les ministres ordinaires du sacrement sont les évêques, les prêtres et les diacres, xvii, 35, col. 1009. Affirmation suivie d'une recommandation précieuse : « Quand vous vous approcherez de celui qui baptise, n'arrêtez pas votre vue sur l'homme que vous verrez, mais pensez à cet Esprit-Saint dont nous nous entretenons en ce moment. » Recommandation plus précieuse encore, si l'on tient compte du principe qui la justifie : « Car ce n'est point là une grâce qui vienne des hommes, c'est une largesse que Dieu vous fait par le ministère des hommes. » Autant dire que la valeur du baptême est indépendante de la qualité de celui qui l'administre. L'est-elle également, d'après saint Cyrille, de sa foi ? Question plus obscure, et finalement douteuse ; tant le passage où elle apparaît incidemment, reste concis et insuffisamment déterminé. « On ne peut pas recevoir le baptême deux ou trois fois... Si la chose a mal réussi une première fois, il n'y a point de remède ; car nous n'avons qu'un Seigneur, une foi, un baptême. On ne rebaptise que les hérétiques, parce que leur premier baptême n'en était vraiment pas un, ἐπειδὴ τὸ πρότερον οὐκ ἦν βάπτισμα. » *Proc.*, 7, col. 356. Pris à la lettre et dans un sens absolu, ce dernier principe entraînerait l'invalidité de tout baptême conféré par des hérétiques ; erreur excusable à l'époque et dans le milieu où vivait le docteur palestinien. En fait, beaucoup d'écrivains s'en tiennent à cette interprétation stricte ; dom Touttée entre autres, diss. III, n. 67, col. 240 ; cf. col. 345, note 9. D'autres font remarquer, et non sans quelque fondement, que saint Cyrille s'appuie sur l'usage courant de son Église ; or il semble que cet usage n'était pas universel à Jérusalem, car on ne voit pas qu'on y ait rebaptisé les ariens, les macédoniens ou les apollinaristes convertis, mais qu'il se restreignait aux hérétiques qui avaient modifié, en tout ou en partie, les éléments essentiels du rite baptismal, par exemple ces gnostiques et ces manichéens dont il est question au cours des *Catéchèses*. Ceci posé, qui empêche de borner à ces hérétiques l'assertion de saint Cyrille ? Elle resterait vraie dans un sens relatif, nullement arbitraire, mais déterminé par l'usage même auquel il se réfère. La distinction, faite par dom Touttée, entre la pratique de l'Église de Jérusalem et l'opinion personnelle énoncée dans les *Catéchèses*, entraîne de plus une inconséquence grave et vraiment étonnante en pareille matière.

3. *La confirmation.* — La catéchèse xxix, troisième mystagogique, traite du saint chrême, περὶ χρίσματος. À l'époque de saint Cyrille, comme dans les temps antérieurs, la chrismation du néophyte se faisait immédiatement après le baptême ; d'où cette question : L'onction du saint chrême n'est-elle, pour l'auteur des *Catéchèses*, qu'une cérémonie complémentaire du baptême, ou constitue-t-elle un rite distinct et, comme tel, ayant les éléments et les propriétés d'un sacrement de la loi nouvelle ? La première interprétation est classique parmi les protestants, non toutefois qu'elle soit commune à tous ni entendue de la même façon ; beaucoup réduisent cette onction à un rite purement accessoire, comme Milles dans son édition des œuvres de saint Cyrille ; d'autres emploient l'expression, qu'ils laissent indéterminée, de *complément sacramentel*, par exemple R. Hooker, *Ecclesiastical Polity*, l. V, c. LXVI, § 6, *Works*, 2^e édit., Oxford, 1841, p. 344 ; le chanoine anglican A. J. Mason, adoptant et élargissant l'opinion proposée par dom Touttée, diss. III, n. 58,

suivant laquelle la grâce de l'adoption et la communication du Saint-Esprit seraient des effets exclusivement propres à la confirmation, fait de la chrismation des *Catéchèses* une partie du baptême, non quelconque, mais la partie qui en contiendrait la principale valeur. *The relation of confirmation to baptism*, Londres, 1891, p. 346. À l'encontre se présente l'interprétation des théologiens catholiques qui affirment l'existence distincte du sacrement de confirmation et son identité substantielle avec la chrismation décrite dans la troisième mystagogique. Entre deux se placera la position intermédiaire de certains protestants, dont les uns, comme Plitt, p. 144, reconnaissent l'identité substantielle des deux rites, cyrillien et catholique, mais en faisant abstraction de l'unité ou de la pluralité du sacrement, conception qu'ils jugent étrangère au docteur palestinien ; et dont les autres, comme Gifford, *loc. cit.*, p. xxx, admettent l'existence de la chrismation comme rite sacramentel et distinct du baptême, mais sans consentir à l'identifier pleinement avec ce qui s'appelle le sacrement de confirmation dans l'Église romaine. Question de terminologie, sans importance dans la controverse présente, où il ne s'agit pas du mot *sacrement*, mais de l'idée représentée par ce mot. La question de fond revient à ceci : la chrismation, décrite dans la troisième catéchèse mystagogique, est-elle un rite distinct du rite baptismal, et donc d'un effet sacramentel ? La réponse consistera dans l'exposition complète du rite et de son effet propre, suivant la doctrine de saint Cyrille. L'importance de cette doctrine a déjà été signalée à l'art. CONFIRMATION, t. II, col. 1032. Voir aussi Schwane, t. III, p. 513, 516, et pour l'exposé complet de la doctrine cyrillienne, Marquardt, p. 52 sq.

a) *La chrismation, comme rite distinct du baptême.*

— « Après que vous êtes remontés de la piscine sacrée, vous avez reçu le chrême, antitype de celui dont Jésus-Christ fut oint lui-même, c'est-à-dire du Saint-Esprit, » xxi, 1, col. 1089. Telle est la substance du rite dont l'orateur décrit en cette catéchèse les effets et la signification symbolique. L'onction dont il s'agit ici ne peut en aucune façon s'identifier avec l'onction de l'huile exorcisée dont il a été question plus haut ; outre qu'elles se distinguent par la matière employée, l'onction de l'huile est antérieure à l'immersion baptismale, tandis que l'onction du saint chrême se conférerait aux néophytes au sortir de la piscine sacrée. Dans la dernière catéchèse *ad illuminandos*, quand le saint docteur annonce l'objet des instructions mystagogiques, il énumère distinctement trois rites, celui du baptême, celui du saint chrême et celui de l'eucharistie, xviii, 33, col. 1055 ; le rite de la chrismation se trouve ainsi encadré entre deux autres dont la réalité et la distinction ne peuvent pas être mises en question. Dans la catéchèse présente, n. 4, col. 1092, le baptême et le chrême se trouvent exprimés à part, avec répétition de l'article déterminatif : μετὰ τὸ ἐπὶ τὴν βάπτισμα καὶ τὸ μυστήριον χρίσμα. Il en est de même pour le baptême, le chrême et l'eucharistie dans la cinquième mystagogique, xxiii, 1, col. 1109. La chrismation suppose, comme déjà réalisé, l'effet propre du baptême, c'est-à-dire la régénération du baptisé opérée par l'onde salutaire, alors que celle-ci est devenue pour lui principe et de mort et de résurrection spirituelle, xx, 4 sq., col. 1083. Le fait que l'onction du saint chrême s'appliquait au baptisé immédiatement après sa sortie de la piscine régénératrice, prouve uniquement l'antique usage de conférer simultanément le baptême et la chrismation ; les rites et leurs effets propres n'en restent pas moins distincts. Saint Cyrille concevait-il les deux rites comme susceptibles d'être administrés chacun à part ? La question ne s'est pas posée pour lui dans les *Catéchèses* ; mais il serait difficile de supposer le contraire, puisqu'il reconnaît les diacres pour ministres du baptême et que,

d'après lui, la chrismation correspond à l'imposition des mains faite par saint Pierre, Act., VIII, 16 sq., sur des fidèles précédemment baptisés par le diacre Philippe, XVI, 26, col. 956.

b) *Éléments constitutifs du rite sacramentel de la chrismation.* — Comme dans le baptême, saint Cyrille distingue l'élément sensible et symbolique de l'action corrélatrice du Saint-Esprit. D'un côté le chrême, dont le front et les sens sont oints, et qui porte avec lui son symbolisme : "Ὁπερ συμβολικῶς ἐπὶ μετώπου, etc.; de l'autre, l'action de l'Esprit saint et vivifiant qui, simultanément, produit dans l'âme un effet de sanctification : τῷ δὲ ἁγίῳ καὶ ζωοποιῶ πνεύματι ἡ ψυχὴ ἁγιάζεται, n. 3, col. 1092. En cette œuvre, le chrême, comme l'eau, n'est pas un pur signe, mais un instrument du Saint-Esprit : de soi simple onguent, mais tout autre après l'invocation du Saint-Esprit; c'est alors un don du Christ acquérant, par la présence du Saint-Esprit, la vertu de nous communiquer sa divinité : πνεύματος ἁγίου παρουσίᾳ, τῆς αὐτοῦ θεότητος ἐνεργητικῶν γινόμενον. Quels étaient les termes de l'invocation? Le catéchiste palestinien, fidèle à la discipline de l'arcane, ne le dit pas; mais il y fait probablement allusion, quand il dit ailleurs : ὅπως ἡ σφραγὶς ὑμῖν ἐδόθη τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος, XVIII, 33, col. 1056. Paroles presque identiques à celles qui, maintenant encore, sont en usage chez les Grecs dans l'administration du saint chrême : ἡ σφραγὶς τῆς δωρεᾶς τοῦ Πνεύματος ἁγίου. Rien, dans cette catéchèse, sur l'imposition des mains; rite signalé pourtant, on l'a déjà vu, par Cyrille comme celui dont se servait le prince des apôtres pour communiquer le Saint-Esprit aux nouveaux baptisés. Il faut donc supposer, ou que le docteur palestinien regardait la chrismation comme la seule matière essentielle du sacrement, ou que, pour lui, l'imposition des mains se confondait avec l'application même de la matière, avec la chrismation *manuelle*. On peut faire valoir pour la seconde alternative cette considération que, suivant l'auteur des *Catéchèses*, Jésus-Christ donna non pas au prince des apôtres seulement, mais aux disciples, le pouvoir de communiquer le Saint-Esprit par l'imposition des mains, XIV, 25, col. 857. Un pouvoir communiqué aux disciples et relatif à un effet de sanctification qui devait se perpétuer dans l'Eglise, suppose naturellement un rite universel et permanent. Voir aussi dom Toutlée, col. 955, note 1; Schwane, t. III, p. 514; Marquardt, p. 65.

c) *Effets propres à la chrismation.* — Deux effets généraux ressortent de l'ensemble de la doctrine cyrillienne. Le premier est l'assimilation parfaite du chrétien à Jésus-Christ par la communication du Saint-Esprit. Εἰς Χριστὸν βεβαπτισμένοι καὶ Χριστὸν ἐνδυσάμενοι, σύμμορφοι γεγόνατε τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, n. 1, col. 1088; telles sont les premières paroles du catéchiste aux nouveaux confirmés. Leur assimilation au Fils de Dieu est devenue parfaite, après qu'ils ont été *baptisés dans le Christ* (premier acte) et qu'ils ont *revêtu le Christ* (second acte). Cette assimilation parfaite s'est opérée par l'onction du chrême, antitype du Saint-Esprit dont le Christ fut oint. Dès lors, les chrétiens peuvent s'appeler, eux aussi, des *chris*, χριστοί, et ils sont chrétiens dans toute la plénitude du mot. Ainsi l'assimilation parfaite du chrétien à Jésus-Christ se confond avec la communication du Saint-Esprit que procure la chrismation. Mais qu'entendre par cette communication, évidemment spéciale, du Saint-Esprit? Serait-ce une communication substantielle de cette personne divine, en opposant la personne à ses dons qui, seuls, seraient communiqués auparavant? Interprétation qui pourrait se réclamer de cette autre idée cyrillienne qui n'est que le développement de la première : cette communication du Saint-Esprit par l'onction du saint chrême correspond en nous à la descente de la

troisième personne sur le Christ au jour de son baptême. Ou bien, faut-il entendre que la communication substantielle du Saint-Esprit, bien qu'elle ait lieu auparavant, en particulier dans le baptême, reste cependant imparfaite jusqu'à la chrismation et n'atteint que par elle sa plénitude? Interprétation plus conforme à la doctrine déjà signalée de saint Cyrille sur la présence du Saint-Esprit dans les baptisés et dans les justes de l'ancienne loi, XVI, 26; XVII, 18, col. 956, 990. La filiation adoptive se perfectionne, en ce qu'elle augmente dans son fondement, la grâce sanctifiante, et que, par l'onction qui nous fait semblables au Christ et *chris* nous-mêmes, cette adoption est manifestée symboliquement et comme authentiquement déclarée. En vertu de cette onction qui l'assimile au Christ, oint de toute éternité comme prêtre et comme roi, il y a dans tout chrétien quelque chose de sacerdotal et de royal, *genus electum, regale sacerdotium*, I Pet., II, 9; texte que saint Cyrille avait assurément à la pensée, quand il voyait dans l'onction d'Aaron et de Salomon la figure imparfaite de l'onction du saint chrême, XVIII, 33; XXI, 6, col. 1056, 1093. Conséquence rigoureuse et d'une grande portée pratique : le Saint-Esprit est présent dans l'oint d'une façon plus relevée, plus efficace surtout, à cause des grâces distinctes de la rémission des péchés, que répand en lui le grand roi, πνευματικῆς δωρεᾶς τοῦ βασιλέως τὰ χαρίσματα, XIII, 23, col. 800; effusion surabondante, dont les dons extraordinaires, fréquents aux débuts du christianisme, n'étaient qu'une sorte de rejaillissement extérieur. De là ce rôle de perpétuel gardien et défenseur de ses propres soldats, que l'auteur des *Catéchèses* attribue au Paraclet, XVII, 37, col. 1012. Par ce côté, le sacrement de l'onction se retrouve être aussi le sacrement de la confirmation ou de la force : le chrétien baptisé et oint est un soldat qui, pour tenir tête à l'ennemi, est revêtu de l'armure du Saint-Esprit, ἐνδεδυμένοι τὴν πανοπλίαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος, n. 4, col. 1092.

Le second effet général de la chrismation est l'impression d'un sceau ou caractère nouveau, ἡ σφραγὶς τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Sceau manifestement distinct du caractère baptismal, puisqu'il se rapporte à l'onction postbaptismale du saint chrême, dont il est comme le pendant dans l'âme. Sceau imprimé par l'Esprit-Saint, pour frapper l'âme à l'effigie du Christ. Sceau distinctif, comme la marque du soldat; mais en même temps sceau préservateur, par le secours d'en haut qu'il assure au chrétien, III, 3, 13, col. 427, 443. Aussi le catéchiste recommande-t-il instamment aux néophytes de conserver intacte cette onction sacrée, dont la vertu salutaire se fera sentir à tout leur être, corps et âme, XVII, 36; XXI, 7, col. 1012, 1094.

d) *Relation de la chrismation au baptême.* — Quatre conclusions sortent de ce qui précède, relativement à la doctrine cyrillienne. a. La chrismation et le baptême se distinguent comme deux rites, dont chacun a ses éléments constitutifs et sa grâce propre, et qui par là même forment deux sacrements complets et séparables. b. La chrismation n'est pas le sacrement de l'adoption divine ou de la communication du Saint-Esprit, par opposition au baptême dont la grâce ne dirait ni adoption ni communication du Saint-Esprit. Sur ce point, l'opinion proposée par dom Toutlée ne répond pas à la vraie pensée de l'auteur des *Catéchèses*, bien qu'elle contienne une part de vérité. c. La chrismation est pour le chrétien le sacrement de la plénitude ou perfection dans la grâce de l'adoption et la participation du Saint-Esprit. En ce sens, il peut s'appeler le complément ou la perfection du baptême; mais complément ou perfection extrinsèque, qui laisse au premier sacrement tous ses éléments essentiels et toutes les propriétés qui, dans l'ordre actuel, s'attachent inséparablement à la grâce sanctifiante. d. La collation simul-

tanée des deux sacrements, et le rapport intime qu'ils ont entre eux, expliquent pourquoi saint Cyrille, comme les Pères anciens, ne distingue pas toujours les deux rites ni leurs effets; souvent il a en vue l'état de chrétien parfait, qui devait être pour ses auditeurs le terme de la sainte quarantaine. Le théologien qui veut prouver, par l'auteur des *Catéchèses*, l'existence de deux rites sacramentels ou de deux caractères distincts, doit tenir compte de ce fait et baser sa preuve sur des témoignages qui s'appliquent clairement aux deux sacrements à la fois ou à tel en particulier. Marquard, p. 40, 44, 60.

e) *Identité substantielle du rite cyrillien et du rite catholique de la confirmation.* — Les objections confondent, en général, la question de terminologie avec la question de chose, ou les points accidentels et secondaires avec le problème fondamental, quand il n'y a pas véritable *ignoratio elenchii*. Que ce rite s'appelle chez saint Cyrille *μυστήριον* plutôt que *sacramentum*, *χρίσμα* plutôt que *confirmatio*, affaire de mots qui ne fait rien à la chose elle-même. Que l'onction se fasse sur différentes parties du corps, ou seulement sur le front, détail secondaire qui n'atteint ni la substance ni le symbolisme essentiel du rite sacramentel. Qu'à côté de l'onction, il faille une imposition des mains, et quelle imposition, c'est là une question plus grave, mais controversée parmi les théologiens de l'Eglise latine elle-même. Voir CONFIRMATION, col. 998 sq., 1072. En réalité, l'onction reste dans le rite romain comme dans le rite cyrillien : *sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, chrismando renatos*, suivant la formule qui se lit dans la Confession de l'empereur Michel Paléologue. Denzinger, *Enchiridion*, n. 388. Et il n'est aucun des effets assignés à la chrismation par l'auteur des *Catéchèses*, qui ne convienne au sacrement de la confirmation. Il ne faut donc pas s'étonner que des protestants, d'ailleurs peu suspects d'excessive sympathie pour l'Eglise romaine, aient reconnu entre les deux rites un air de parenté suffisant pour que le docteur palestinien, mis en présence de l'un et de l'autre, n'hésitât pas à dire : *Equidem non possum quin catholicorum partes sequar*. Plitt, p. 145.

4. *L'eucharistie.* — Saint Cyrille parle de cet auguste sacrement dans ses deux dernières catéchèses, les xxii^e et xxiii^e, quatrième et cinquième mystagogiques. Admirable couronnement de son œuvre, où il s'acquitte magnifiquement de la promesse qu'il avait faite auparavant à ses auditeurs, de leur expliquer après Pâques les mystères du Nouveau Testament qui s'accomplissent sur l'autel, xviii, 33, col. 1056. On a pu dire sans exagération qu'il serait difficile de trouver dans toute l'antiquité quelque chose de plus net et de plus important sur la sainte eucharistie. Marquardt, p. 72. L'ensemble de la doctrine cyrillienne a été bien exposé par Becker, *Der heilige Cyrillus von Jerusalem über die reale Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie*, dans *Der Katholik*, 1872, t. 1, p. 422, 539, 641.

a) *Présence réelle.* — La foi du saint docteur ne se dégage pas seulement de telles ou telles expressions, pourtant très significatives, mais du mouvement même de sa pensée dans la catéchèse xxii^e, col. 1097 sq. On venait de lire le passage de la 1^{re} Épître aux Corinthiens, xi, 23 sq., où saint Paul rapporte l'institution de l'eucharistie. Cyrille débute ainsi : « A lui seul, l'enseignement de l'apôtre que vous venez d'entendre, suffit pleinement pour vous convaincre de la vérité des divins mystères dont la réception vient de vous faire participants du corps et du sang de Jésus-Christ, *σώσωμος καὶ σὺνάμοι τοῦ Χριστοῦ*... Lui-même a dit du pain : *Ceci est mon corps*; qui donc oserait douter? Il a dit : *Ceci est mon sang*; qui pourrait nier que ce soit son sang? » Toute la suite de la catéchèse n'est qu'un développement oratoire,

tantôt dogmatique et tantôt moral, qui tend à confirmer la foi en ce mystère. Cyrille rappelle le changement de l'eau en vin aux noces de Cana, exemple de la puissance et de la bonté du Sauveur, n. 2; les pains de proposition, figure du pain céleste et du breuvage salutaire qui sanctifient l'âme et le corps, n. 5; les paroles prophétiques de David sur la table mystique, opposée à la table impure des démons, et sur le calice du saint enivrement, n. 7; celles de Salomon sur le pain et le vin spirituels, n. 8. Et chacun de ces souvenirs amène toujours la même conclusion. « Donc, ce qui vous est donné, recevez-le en toute assurance comme le corps et le sang du Christ; car c'est son corps qui vous est donné sous la figure du pain, *ἐν τύπῳ ἄρτου*, et c'est son sang qui vous est donné sous la figure du vin, *ἐν τύπῳ οἴνου*, afin qu'ayant pris le corps et le sang du Christ, vous lui soyez unis en un même corps et un même sang, *σώσωμος καὶ σὺνάμοι αὐτοῦ*. C'est ainsi que, son corps et son sang se répandant en nos membres, nous devenons des porte-Christ, *χριστοφόροι*. C'est ainsi que, suivant la parole de saint Pierre, nous devenons *participants de la nature divine*, » n. 3. N'imitiez pas les Juifs qui, n'entendant pas spirituellement les paroles du Sauveur, se scandalisèrent et le quittèrent, n. 4. « Pour vous, ne voyez pas là du simple pain et du simple vin; car c'est le corps et le sang du Christ, sa parole en est garant. Si les sens, si le goût vous suggèrent le contraire, que la foi vous rassure et vous rende pleinement certains du don qui vous a été fait du corps et du sang du Christ, » n. 6. « Instruits donc et fermement persuadés que ce qui semble du pain, *ὁ φαινόμενος ἄρτος*, n'est pas du pain, quoiqu'en dise le goût, mais le corps du Christ, et que ce qui paraît du vin, *ὁ φαινόμενος οἶνος*, n'est pas du vin, quoiqu'en dise le goût, mais le sang du Christ, fortifiez votre âme en prenant ce pain spirituel, etc., » n. 9.

Tel est le langage de saint Cyrille dans une instruction adressée à des néophytes pour leur apprendre ce qu'était le mystère du corps et du sang divin, auquel ils venaient de participer une première fois; langage qu'on doit, par conséquent, supposer simple et sans ambages; langage si clair pourtant, que le cardinal Bellarmin n'a pas craint de dire, *De sacramento eucharistiæ*, l. II, c. xiii : *Ac de sacramento eucharistiæ tam proprie et perspicue loquitur, ut non magis aperte loqui poterit, si vivisset temporibus nostris*. Langage confirmé, de plus, dans la catéchèse suivante, par ce que l'orateur dit de la manière de se présenter à la sainte table. Parmi les recommandations qu'il adresse à ce sujet, on lit en effet celles-ci : « Faites de votre main gauche comme un trône supportant la droite, qui doit recevoir le Roi; et formant un creux avec cette main, recevez le corps du Christ, en répondant Amen. Puis, après avoir sanctifié vos yeux au contact de ce saint corps, communiez-vous; mais ayez soin de n'en rien perdre. Tout ce que vous laisseriez échapper, considérez-le comme si c'était une atteinte portée à l'intégrité de vos membres. Dites-moi, je vous prie, si vous aviez dans les mains des paillettes d'or, ne les tiendriez-vous pas avec la plus grande précaution, pour n'en rien perdre à votre détriment? Combien plus de soin faut-il mettre à ne rien perdre de ce qui est incomparablement plus précieux que l'or et les pierres! »

b) *Transsubstantiation.* — Quel est le fondement de la présence réelle? Comment le corps et le sang de Jésus-Christ se trouvent-ils sur l'autel? Par le changement du pain au corps, et du vin au sang de Jésus-Christ : « Jadis, à Cana en Galilée, il a changé l'eau en vin, substance ayant quelque analogie avec le sang; et nous ne croirions pas au changement qu'il fait du vin en son sang, *καὶ οὐκ ἀξιόπιστός ἐστιν οἶνον μεταβαλὼν εἰς αἷμα*; xii, 2. Changement qui s'opère par la vertu du Saint-Esprit, comme notre docteur l'indique dans la

catéchèse suivante, en parlant de l'épiclese ou prière demandant la descente de ce divin Esprit sur les dons offerts, « afin qu'il fasse du pain le corps du Christ, et du vin le sang du Christ; car tout ce que le Saint-Esprit touche, est sanctifié et transformé, μεταβέβηται, » xxiii, 7, col. 1116. Idée répétée trois autres fois d'une manière incidente : « L'invocation faite, le pain devient corps du Christ, et le vin sang du Christ, » xix, 7, col. 1072. « Après l'invocation du Saint-Esprit, ce n'est plus du simple pain, c'est le corps du Christ, » xxi, 3, col. 1092. « Saintes sont les choses placées sur l'autel, quand elles ont reçu la visite du Saint-Esprit, » xxiii, 19, col. 1124.

En tous ces endroits, le catéchiste attribue le changement à la troisième personne de la Trinité et parle de l'invocation ou épiclese sans mentionner les paroles évangéliques de l'institution. Conclure de là qu'il ne lisait pas ces paroles dans le canon de la messe usité alors à Jérusalem, serait argumenter d'une façon non seulement gratuite, mais déraisonnable, puisqu'elles se retrouvent dans toutes les liturgies anciennes, en particulier dans celles qui sont le plus apparentées avec la liturgie cyrillienne. On peut seulement se demander si, en attribuant le changement à l'action du Saint-Esprit, le docteur palestinien prétendait considérer l'épiclese indépendamment des paroles de l'institution; ou, d'une façon plus générale, quel rapport il mettait entre les deux choses? La question paraît insoluble, puisqu'il n'a considéré qu'un des éléments du problème, sans rien dire de l'autre. Aussi les conjectures ont-elles libre carrière. Peut-être la discipline du secret l'empêchait-elle de parler des paroles de la consécration d'une manière qui les aurait désignées comme la forme même du sacrement. Schwane, t. iii, p. 591. Peut-être jugeait-il inutile, après ce qu'il avait dit au début de la catéchèse précédente, de mentionner le récit de l'institution, assez connu déjà de ses auditeurs. Probst, *Die hierosolymitanische Messe nach den Schriften des heiligen Cyrillus*, dans *Der Katholik*, 1884, t. i, p. 150, 253. Peut-être regardait-il ce qui se disait alors entre la préface et le Pater, comme un tout moral, qu'il aurait compris sous la dénomination générale d'invocation du Saint-Esprit. Dom Toutté, col. 1114, note 5. Ce qui est certain, c'est que, l'épiclese achevée, il considère la consécration comme parfaite, puisque aussitôt après il ajoute : Εἴτα, μετὰ τὸ ἀπαρισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, n. 8, col. 1116. Faut-il conclure de là, qu'avant l'épiclese, il ne considérait pas encore la consécration comme complète, ou n'y aurait-il qu'une appropriation faite au Saint-Esprit d'une action commune aux trois personnes divines et opérée proprement par les paroles évangéliques? Dom Toutté, diss. III, n. 94 sq., col. 278; Probst, *op. cit.*, p. 258 sq.

c) *Objections protestantes.* — Diverse a été l'attitude des théologiens hétérodoxes à l'égard de la doctrine eucharistique de saint Cyrille. Dans l'Eglise anglicane, en dehors des théologiens « romanisants » dont la croyance à la transsubstantiation et au sacrifice de la messe a été dénoncée par W. Walch, *The secret history of the Oxford movement*, c. vii, 5^e édit., Londres, 1899, p. 202 sq., cette doctrine a été généralement interprétée dans le sens luthérien d'une présence réelle de Notre-Seigneur, mais avec persistance du pain et du vin, devenus par la consécration le corps et le sang sacramentels de Jésus-Christ. Pusey, *The doctrine of the real presence, as contained in the Fathers*, Londres, 1883, p. 91, 101, 278 sq.; Gifford, *op. cit.*, p. xxxvi sq. En dehors de l'Eglise anglicane, quelques théologiens protestants ont reconnu, franchement ou avec des réserves, que l'enseignement du docteur palestinien représentait en substance la doctrine catholique de la présence réelle et de la transsubstantiation; par exemple, E. Grabe, dans ses notes sur saint Irénée, *Adversus hæreses*, l. V,

c. ii (voir dom Toutté, col. 274), et, parmi les modernes, Plitt qui conclut ainsi de justes remarques sur le sens propre et naturel du langage cyrillien : *Iis, quæ supra laudavi, plene et aperte transsubstantiationem doceri quis quæso infitiri poterit?* Mais la masse a interprété le texte des *Catéchèses* dans le sens de ses propres opinions : présence spirituelle et symbolique, ou présence réelle à la manière de Luther. D'autres ont distingué entre le langage de Cyrille qu'ils avouent réaliste et le fond de sa doctrine ou sa pensée personnelle qu'il leur plaît de déclarer spiritualiste et symbolique; tels, par exemple, A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3^e édit., t. ii, p. 432, et l'auteur de l'art. *Cyrillus von Jerusalem*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e édit., t. iv, p. 383. Voir dans l'ouvrage cité de V. Schmitt, p. 17 sq., une revue succincte de la position prise, relativement à la pensée de l'auteur des *Catéchèses*, par les principaux théologiens protestants d'Allemagne au XIX^e siècle. Les limites de cet article ne permettant ni d'exposer toutes ces conceptions personnelles, ni d'en discuter le côté manifestement arbitraire, il suffira de signaler les principales objections, celles-là du moins qui se rapportent directement à la doctrine cyrillienne.

a. *Contre la présence réelle.* — Saint Cyrille prémunait lui-même ses auditeurs contre l'hypothèse d'une manducation physique et par suite d'une présence réelle de son corps et de son sang, puisqu'il reproche aux Juifs de n'avoir pas su entendre les paroles de Jésus-Christ dans un sens spirituel, ἡ ἀκηροῦτες πνευματικῶς τῶν λεγομένων, xxii, 4. — Réponse. — D'après le contexte, le terme πνευματικῶς s'oppose uniquement à la conception grossière que les Juifs se faisaient d'une manducation du corps de Jésus-Christ semblable à celle des viandes communes, νομίζοντες ὅτι ἐπὶ σαρκοφαγίαν αὐτοὺς προτρέπεται. Comparée à cette manducation charnelle, la manducation eucharistique peut s'appeler spirituelle, parce que le corps et le sang de Jésus dans l'eucharistie, unis à la divinité et glorifiés, jouissent de propriétés qui les soustraient aux conditions matérielles et sensibles des corps ordinaires. Voir Schmitt, *op. cit.*, p. 8 sq.

D'après saint Cyrille, le corps du Christ nous est donné ἐν τύπῳ ἄρτου, xxii, 3; ce qui signifie que le pain lui-même est type ou symbole du corps du Christ, *in pane typo sive figura*, comme dans l'expression *signum circumcisionis* ou *typus Jonæ*; par conséquent, la présence et la manducation du corps de Jésus-Christ doivent s'entendre symboliquement. C'est dans le même sens que nous devons goûter, non le pain et le vin, mais l'*antitype* du corps et du sang du Christ, xxiii, 20; c'est-à-dire voir dans ces substances la figure du corps et du sang du Christ. — Réponse. — Cette interprétation de l'expression ἐν τύπῳ ἄρτου est d'abord singulière en elle-même, puisqu'elle revient à dire : « Dans le pain, figure du corps, vous est donné le corps; » ensuite, et surtout, elle est pleinement opposée à tout le contexte, comme on peut le voir par ce qui a été dit plus haut. Le vrai sens est : « Sous la forme (extérieure) du pain (ὁ φαινόμενος ἄρτος) vous est donné le corps même du Christ. » Dans le second passage, non seulement le sens, mais la lettre même est faussée, car le texte porte ἀντιτύπου σώματος, sans article entre ces deux mots, ἀντιτύπου étant pris adjectivement; ce qui nous amène à ce sens, diamétralement opposé à celui des symbolistes : Dans ce qui nous est donné, nous devons voir, non du pain et du vin, mais le corps et le sang du Christ, *antitype* du pain et du vin, c'est-à-dire répondant à ce qu'il y a de symbolique dans la forme extérieure du pain et du vin, comme la réalité répond au type. Dom Toutté, diss. III, n. 83 sq., col. 265; Beck, *loc. cit.*, p. 437 sq.; Marquardt, p. 83 sq., 116.

Pour saint Cyrille le vrai pain de l'âme, c'est le Verbe

lui-même : « Comme le pain convient parfaitement au corps, ainsi le Verbe à l'âme, » xxii, 5. Aussi, dans la catéchèse suivante, n. 15, le pain eucharistique est appelé pain substantiel, ἐπιούσιος, c'est-à-dire qui se réfère à la substance de l'âme, ἐπὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς κατατασσόμενος; pain qui n'est pas soumis aux lois ordinaires de la digestion humaine, οὐκ εἰς κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφαιδρῶνα ἐκβάλλεται. Autant de propriétés qui prouvent que la manducation du corps du Christ dans l'eucharistie est purement métaphorique, et symbolique de l'action directe du Verbe sur l'âme du communiant. — Réponse. — Dans le premier passage, saint Cyrille n'oppose nullement le Verbe au pain eucharistique; il attribue seulement au Verbe une aptitude naturelle à être la nourriture de l'âme, aptitude analogue à celle qui convient au pain ordinaire à l'égard du corps humain. Or, le pain eucharistique étant le corps même et le sang de Jésus-Christ unis indissolublement à sa divinité, contient précisément le Verbe; de ce chef, il possède une vertu sanctificatrice des âmes, et mérite le nom de pain substantiel. Que, par ailleurs, il ne soit pas soumis aux lois communes de la digestion humaine, c'est une conséquence de l'état spécial et comme spirituel qui leur est propre; mais il n'en résulte rien contre la présence réelle ni la réception physique du corps et du sang divin. L'objection vaudrait seulement dans l'hypothèse de l'impanation.

b. Contre la transsubstantiation. — Saint Cyrille dit seulement de ne pas voir dans les éléments eucharistiques du simple pain et du simple vin, μὴ πρόσχε οὖν ὡς ψιλῶς τῷ ἄρτῳ καὶ τῷ οἴνῳ, xxii, 6; ce qui n'entraîne pas de changement physique dans ces substances; il suffit qu'en vertu de la consécration ou sanctification, ils deviennent le corps et le sang eucharistique ou sacramentel du Christ; ils ne sont plus alors simple pain ni simple vin. Telle est la doctrine suggérée par les comparaisons dont se sert ailleurs l'auteur des Catéchèses, à savoir des mets offerts aux faux dieux qui, de leur nature, sont de simples aliments, mais deviennent profanes ou impurs par l'effet de leur consécration au démon, xix, 7, col. 1072, ou du saint chrême qui, après l'invocation du Saint-Esprit, n'est plus un parfum ordinaire, mais quelque chose de plus, xxi, 3, col. 1092. Exemples où nul changement substantiel n'intervient. Le principe même qu'énonce le catéchiste palestinien, à propos de l'épiclese : « Tout ce que le Saint-Esprit touche est sanctifié et transformé, τοῦτο ἁγιάζεται καὶ μεταβάλλεται, » serait manifestement faux, si on l'entendait d'une action transformatrice physique et substantielle. Pusey, *op. cit.*, p. 91, 212, 280. — Réponse. — Saint Cyrille ne se contente pas de dire : « Ne voyez pas là du simple pain, etc. ; » il ajoute : « Voyez-y le corps et le sang du Christ. » On ne lit pas ce que les adversaires de la transsubstantiation prétendent lire entre les lignes : « Voyez-y aussi le corps et le sang du Christ. » Tout le développement de la pensée du catéchiste tend à ce terme : Croyez fermement que le corps et le sang de Jésus-Christ sont sur l'autel, le pain et le vin ayant été changés en ce corps et en ce sang. Dans les autres endroits objectés, l'orateur ne prétend nullement comparer, sous le rapport de leur nature ou de leur espèce propre, les divers changements qui, sous l'invocation du Saint-Esprit ou du démon, se font, d'un côté, dans le pain et le vin, de l'autre, dans le chrême et les aliments offerts aux faux dieux; il affirme seulement qu'il y a changement dans les deux cas, en sorte qu'après l'invocation nous ne sommes plus en présence ni de simple pain ou de simple vin, ni d'un simple parfum, ni de simples aliments; tel est le point précis de la comparaison. Quelle est la nature spécifique du changement dans chacun des cas, ce n'est pas à la comparaison même qu'il faut le demander, mais à ce que le saint docteur dit ailleurs de ces changements consi-

dérés en eux-mêmes et dans leurs termes. Ainsi, dans le cas du chrême, il y a changement en ce sens que, par l'action du Saint-Esprit, le chrême acquiert une vertu sanctificatrice qu'il n'avait pas auparavant; et dans le cas de l'eucharistie, il y a changement en ce sens que par l'action du Saint-Esprit, le pain et le vin deviennent le corps même et le sang de Jésus-Christ. La même réponse s'applique au principe énoncé à propos de l'épiclese. Toute action du Saint-Esprit est, de soi, sanctificatrice et transformatrice, tel est le sens universel du principe; mais toute action, même exprimée par le terme μεταβάλλεται, n'est pas, de soi, physique et substantielle. Quand le sera-t-elle, c'est au contexte et à l'étude des termes propres du changement qu'il faudra le demander. Voir *passim* les auteurs déjà cités.

Plusieurs expressions de saint Cyrille sont inintelligibles sans la persistance du pain et du vin. Quand il dit que, le corps et le sang du Christ se répandant en nos membres, nous devenons des porte-Christ, la chose ne peut s'entendre que du pain et du vin considérés comme le corps et le sang sacramentel du Christ. De même, quand il parle de ce pain qui n'entre pas en nous, pour être rejeté ensuite, comme le pain ordinaire, mais qui entre en tout notre être, pour le bien du corps et de l'âme. Gifford, *loc. cit.* — Réponse. — Ces passages sont, en réalité, indifférents dans la controverse entre défenseurs et adversaires de la transsubstantiation. Le premier reste vrai, dans la doctrine catholique, en vertu de la relation intime qui existe entre les espèces sacramentelles et le corps eucharistique du Sauveur. Ce que les théologiens anglicans disent du pain, considéré comme le corps sacramentel du Christ, vaut, pour les théologiens de Rome, des espèces eucharistiques qui sont, pour ainsi dire, le véhicule en nous du corps et du sang divin. Le second passage, en ce qu'il ajoute au premier, ne fait qu'énoncer deux choses incontestables, et incontestées dans l'Église romaine : d'abord, le caractère d'aliment spirituel qui convient au corps et au sang eucharistique de Jésus-Christ, οὗτος ὁ ἄρτος οὐκ εἰς κοιλίαν χωρεῖ, etc.; puis, l'efficacité surnaturelle dont il jouit par rapport au corps et à l'âme, εἰς ἀφέλειαν σώματος καὶ ψυχῆς; efficacité dont saint Cyrille ne détermine pas la nature, mais dont il savait l'existence par la doctrine de saint Jean, vi, 48 sq. Voir, en général, les réponses de dom Toutté aux objections du calviniste français, E. Aubertin, col. 243 sq.

d) Liturgie cyrillienne; sacrifice de la messe. — Dans sa dernière catéchèse, col. 1109 sq., le docteur palestinien explique aux néophytes la signification et le symbolisme des principales cérémonies de la messe des fidèles, à laquelle ils venaient d'assister pour la première fois. Les cérémonies expliquées sont : le lavement des mains; le baiser de paix; la préface, précédée du *Sursum corda* et suivie du *Sanctus*; l'épiclese; la grande intercession, et le memento des vivants et des morts; l'oraison dominicale, dont toutes les paroles sont commentées; le *Sancta sanctis*, ou invitation à la communion; enfin la communion elle-même, qui se faisait alors sous les deux espèces. Le catéchiste termine en recommandant à ses auditeurs de fréquenter la sainte table, et pour cela de ne pas pécher. Malgré les lacunes évidentes qu'il présente, ce résumé de la messe hiérosolymitaine du iv^e siècle reste, avec ce que nous dit saint Justin du même sujet dans sa première Apologie, le plus riche document liturgique de l'antiquité ecclésiastique. Aussi cette catéchèse a-t-elle fait l'objet de nombreux travaux, où l'on a surtout étudié les rapports de la liturgie cyrillienne avec la liturgie dite de saint Jacques et celle des *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. xi sq., *P. G.*, t. i, col. 1090 sq. Voir, entre autres, F. Probst, *loc. cit.*, p. 142, 253; Mader, p. 148 sq.; Marquardt, p. 100 sq. Dans les dé-

tails, la liturgie cyrillienne se rapproche davantage tantôt de l'une, et tantôt de l'autre; en somme cependant, elle présente une similitude plus grande avec celle des *Constitutions apostoliques*; ce qui pourrait confirmer l'opinion, émise par beaucoup, que ces Constitutions auraient été rédigées en grande partie à l'usage des Églises de Palestine, et de Jérusalem en particulier. Toutefois, sur la question du rapport d'origine et de priorité absolue entre ces différentes liturgies, rien n'est encore définitivement acquis.

Dans l'ordre doctrinal, cette catéchèse contient l'affirmation la plus explicite du sacrifice de la messe, dans le passage déjà cité qui vient immédiatement après l'explication de l'épiclese : « Ensuite, après avoir *parfait le sacrifice spirituel, le culte non sanglant, τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναιμακτον λατρείαν*, nous invoquons Dieu sur cette victime de propitiation, ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἁγίου, en le priant pour la paix générale de l'Église, pour l'heureux état du monde, pour les empereurs, etc.; et, en général, nous prions et nous offrons cette victime pour tous ceux qui ont besoin de secours, n. 8. Suit la double commémoraison dont il a déjà été question : simple commémoraison des bienheureux, *μνημονεύμεν καὶ τῶν προκεκοιμημένων...*; commémoraison déprécatrice en faveur des défunts de la communauté, καὶ ὑπὲρ τῶν προκεκοιμημένων..., n. 9. Qu'il ne s'agisse pas ici simplement de Jésus-Christ considéré comme victime immolée jadis au Calvaire, mais que l'orateur l'ait aussi en vue comme victime présente sur l'autel, ce même passage le prouve expressément, car Cyrille parle de ces supplications comme faites « pendant que la sainte et redoutable victime git là sur l'autel, τῆς ἁγίας καὶ φοβερατάτης προκειμένης θυσίας ». Doctrine si conforme à l'enseignement de l'Église romaine sur le sacrifice de la messe et sa valeur non seulement latréutique et eucharistique, mais impétratoire et propitiatoire, qu'en ce point, comme en tant d'autres, Plitt a cru devoir conclure, p. 153 : *Itaque tota Ecclesiae romanae doctrina tantum non totidem verbis apud Cyrillum invenitur*. Cf. Touttée, diss. III, n. 92, col. 276 sq.

12^e Conclusion : *orthodoxie de saint Cyrille et valeur des Catéchèses*. — Quelques mots suffiront à résumer l'œuvre du docteur palestinien. Son orthodoxie résulte de tout ce qui précède. Rien, dans sa doctrine, qui s'écarte de la foi professée alors par l'Église catholique. Mais l'orthodoxie d'un Père et d'un docteur de l'Église n'est pas synonyme d'infailibilité dans toutes les questions qui n'étaient pas encore définies de son temps ou qui appartiennent au développement théologique du dépôt primitif, considéré dans toute sa virtualité. Saint Cyrille de Jérusalem n'a pas échappé à la loi commune de l'humanité; sur quelques points, très restreints d'ailleurs, sa théologie n'a pas toute l'exactitude ou toute la netteté désirable.

D'un autre point de vue, il faut distinguer en lui le théologien et le témoin de la foi ou de la tradition chrétienne, soit en général, soit à Jérusalem. Le théologien n'offre pas la même richesse ni la même complexité doctrinale que d'autres Pères de la seconde moitié du IV^e siècle, qui furent les défenseurs attitrés de l'orthodoxie, comme saint Athanase et saint Hilaire, ou qui, comme saint Basile et les autres grands Cappadociens, furent les initiateurs d'un mouvement théologique qui devait ensuite se propager et se développer. C'est en ce sens seulement que l'auteur de l'article consacré à saint Cyrille de Jérusalem dans le *Dictionary of christian biography*, Londres, 1900, t. 1, p. 763, a pu lui refuser « une place parmi les maîtres de la pensée chrétienne dont les écrits forment la richesse permanente de l'Église. » Mais, comme écho de l'antique tradition et de la foi catholique, les *Catéchèses* du docteur palestinien gardent la valeur que l'Église romaine leur a si magnifiquement

reconnue dans la quatrième leçon de l'office du saint : *Illas vere mirandas conscripsit catecheses, quibus totam ecclesiasticam doctrinam dilucide et copiose complexus, singula religionis dogmata contra fidei hostes solide propugnavit. Ita vero in his enucleate et distincte disseruit, ut non solum jam exortas hæreses, sed futuras etiam quasi præagians everterit, quemadmodum præstitit asserendo corporis et sanguinis Christi realem præsentiam in mirabili eucharistiæ sacramento*. Pour s'être maintenu dans l'exposition ou l'explication familière du dogme, son enseignement n'en est que plus apte à refléter, dans ses lignes principales, la foi commune et la vie chrétienne de son temps.

A cette valeur doctrinale s'ajoute, comme titre secondaire, l'intérêt que les *Catéchèses* peuvent présenter pour l'histoire ecclésiastique ou topographique de la ville sainte par les nombreuses et intéressantes références à la localité, qui s'y trouvent disséminées. Voir, sous ce rapport, la seconde partie de la monographie de Ph. Gonnet, *Quid ad Hierosolymæ historiam aut descriptionem in Cyrilli Catechesibus conducat*.

I. ÉDITIONS DES ŒUVRES DE SAINT CYRILLE. — 1^o G. Morell, *Catecheses, id est institutiones ad res sacras*, texte grec et version latine, Paris, 1564; édition incomplète; 2^o J. Prévot, *Catecheses græce et latine ex interpretatione Joan. Groddecki nunc primum editæ ex variis bibliothecis, præcipue Vaticanæ*, Paris, 1608; 1^{re} édition complète du texte grec; 3^o Th. Milles, *Sancti Cyrilli Hierosolymitani archiepiscopi opera quæ supersunt omnia*, Londres, 1703; édition bien supérieure à la précédente; 4^o dom Touttée, *S. P. N. Cyrilli archiep. Hierosol. opera quæ extant omnia*, Paris, 1720; la meilleure de toutes les éditions, réimprimée par Migne, P. G., t. xxxiii; 5^o G. C. Reischl, *S. P. N. Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quæ supersunt omnia*, 2 in-8°, dont le second volume a été édité par J. Rupp, Munich, 1848, 1860, édition commode et critique, où quelques nouveaux manuscrits ont été utilisés; *apparatus litterarius*, p. cxlvii sq., sur les codices, etc.; 6^o Τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἱεροσολύμων τὰ Σωζόμενα, 2 in-8°, comprenant seulement les catéchèses *ad illuminandos*, Jérusalem, 1867-1868; édition faite à la demande de l'archevêque Cyrille II, sur un manuscrit nouveau, commencée par Denis Cléophas, principal de l'école théologique de Jérusalem, et continuée par son successeur Photius Alexandridès.

II. TRADUCTIONS. — 1^o Latine, par J. Groddeck, doyen de Glogau en Bohême, *Catecheses ad illuminandos et mystagogice*, Rome, 1564. — 2^o Françaises : Louis Ganey ou de Ganès, *Vingt et trois Catecheses, ou Instructions verbales du saint Père Cyrille Archevesque de Jerusalem*, Paris, 1564; J. Grancolas, *Les Catecheses de saint Cyrille de Jerusalem avec des notes et des dissertations dogmatiques*, Paris, 1745; A. Faivre, *Œuvres complètes de saint Cyrille, patriarche de Jerusalem, traduites du grec sur l'édition du Père Touttée*, 2 in-8°, Lyon, 1844 (traduction peu exacte). — 3^o Anglaises : *The catechetical Lectures of S. Cyril, archbishop of Jerusalem, translated, with notes and indices*, Oxford, 1838, dans *A Library of the Fathers*, t. II, la préface est de Newman; même traduction revue par E. H. Gifford, avec une bonne introduction et des notes utiles, dans *A select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2^e série, Oxford, 1894, t. VII. — 4^o Allemandes : J. M. Feder, *Cyrill's Schriften übersetzt und mit Anmerkungen versehen*, Bamberg, 1786; J. Nirschl, dans *Bibliothek der Kirchenväter*, Kempten, 1871. — 5^o Arménienne : *Cyrilli Hieros. Catecheses in armeniam linguam versæ*, Vienne, 1832, traduction incomplète.

Il y a eu, de plus, des éditions et des traductions partielles des *Catéchèses*, soit à part, soit dans des ouvrages généraux, se rapportant à l'histoire de la liturgie, des symboles, du catéchuménat ou de la catéchèse.

III. OUVRAGES GÉNÉRAUX. — En premier lieu, les prolégomènes de dom Touttée, comprenant d'abord trois dissertations importantes : *De vita et rebus gestis S. Cyrilli*; *De scriptis S. Cyrilli*; *De variis cyrillianæ doctrinæ capitibus*; puis les *Vetorum testimonia de S. Cyrillo Hierosolym. ejusque scriptis*. La première dissertation ayant été attaquée, sur la question des rapports de saint Cyrille avec les homéousiens, dans les *Mémoires de Trévoux*, décembre 1721, a. 402, p. 2353 sq., dom Maran, l'éditeur de dom Touttée, publia une *Dissertation sur les ariens, dans laquelle on défend la nouvelle édition de saint Cyrille de Jérusalem contre les auteurs des Mémoires de Trévoux*, Paris, 1722 : apologie qui, abstraction faite de quelques détails, semble juste et efficace. — Pour les autres ouvrages généraux qui traitent de

saint Cyrille, voir U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, 2^e éd., t. I, col. 1096-1097. Sont particulièrement utiles, sous le rapport biographique, Tillemont, *Mémoires ecclésiastiques*, Paris, 1702, t. VIII, p. 428 sq., 779 sq.; pour l'analyse des *Catéchèses*, dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, Paris, 1865, t. V, p. 25 sq. Augustin reproduit la procatéchèse et la cinquième mystagogique, en y joignant quelques notes utiles, dans ses *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie*, Leipzig, 1821, t. IV, p. 175 sq. Caspari établit un parallèle entre la IV^e catéchèse de saint Cyrille et le décalogue de saint Grégoire de Nazianze, dans *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiania, 1879, p. 146 sq. Weiss fait un rapprochement entre plusieurs passages des *Catéchèses* et divers sermons de saint Augustin ad competentes, art. *Katechetischer Unterricht*, dans *Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer*, de Kraus, Fribourg-en-Brigau, 1886, t. II, p. 141 sq.

IV. ÉTUDES SPÉCIALES. — 1^o Auteurs catholiques : G. Delacroix, *Saint Cyrille de Jérusalem, sa vie et ses œuvres*, in-8°, Paris, 1865; Ph. Gonnet, *De sancti Cyrilli Hierosolymitani archiepiscopi catechesibus*, in-8°, Paris, 1876; J. Marquardt, *Sancti Cyrilli Hierosolymitani de contentione et placitis arianorum sententia*, in-8°, Braunsberg, 1881; Id., *Sanctus Cyrillus Hierosolymitanus baptismi, chrismatis, eucharistie mysteriorum interpres*, in-8°, Leipzig, 1882; J. Mader, *Der hl. Cyrillus, Bischof von Jerusalem, in seinem Leben und seinen Schriften, nach den Quellen dargestellt*, in-8°, Einsiedeln, 1891; A. Knappitsch, *Sancti Cyrilli, episcopi Hierosolymitani, catechesibus, quæ principia et præcepta morum continentur, arte conclusa*, dans *Jahresbericht des... fürstbischöflichen Gymnasiums... Carolinum Augustinum*, Graz, 1899; V. Schmitt, *Die Verheissung der Eucharistie (Joh. vi) bei den Antiochenern Cyrillus von Jerusalem und Johannes Chrysostomus*, in-8°, Würzburg, 1903. — 2^o Auteurs protestants : C. M. Pfaff, *Dissertatio de sententia Cyrilli Hierosolymitani in articulo de sacra cœna*, in-4°, Tubingue, 1721; [F. G. Cyriacus], *Sanctum Cyrillum Hierosolymitanum a corruptelis pontificiis, quas recentissimus ejus elucidator Antonius Augustinus Tullæus alique ei affecerunt, præsende Salomone Deylingio*, in *Academia Lipsiensi pridie calend. Maii 1726... publice purgabit et vindicabit autor M. Friedrich Gottlieb Cyriacus, Istibiensis Saxo*; J. W. Feuerlein, *Dissertatio quæ in sententiam Cyrilli Hierosolymitani de præsentia corporis et sanguinis Christi in sacra cœna inquiritur*, in-4°, Göttingue, 1765; J. J. van Vollenhoven, *Specimen theologicum de Cyrilli Hierosolymitani catechesibus*, in-8°, Amsterdam, 1837; J. Th. Plitt, *De Cyrilli Hierosolymitani orationibus quæ exstant catecheticiis*, in-8°, Heidelberg, 1855.

X. LE BACHELET.

3. CYRILLE, évêque de Tourov, naquit peut-être entre 1130-1134 dans l'ancienne ville de Tourov, aujourd'hui petite localité du gouvernement de Minsk. On ne sait presque rien sur sa personne. Il reçut cependant une éducation soignée, car ses œuvres révèlent en lui une grande connaissance de la rhétorique, de la littérature et de l'écriture sainte. Il savait le grec, parce qu'il cite des ouvrages qui n'étaient pas alors traduits en russe. (*Œuvres*, édit. Eugène, p. LV, note 2. Il embrassa la vie monastique, peut-être au monastère de Saint-Nicolas de sa ville natale, Goloubinsky, t. I, p. 794, ou dans celui des Saints-Boris et Gliel (gouvernement de Minsk). Sa vie très austère et les pénitences auxquelles il se livra lui valurent un grand renom de sainteté. Il renouela même le genre de vie des stylites. Ses concitoyens voulurent l'avoir pour évêque. Il se distingua dès lors par son zèle apostolique, sa prédication, et son ardeur à combattre l'hérésie de Théodore, qui, nommé évêque de Rostov, refusa de reconnaître l'autorité du métropolitain de Kiev, et proclama son Église autocéphale. Goloubinsky, t. I, p. 440-442. Cyrille, élevé à l'épiscopat avant 1169, abandonna son siège en 1182 et se retira dans un monastère où il mourut à la fin du XII^e siècle. L'Église orthodoxe russe le vénère comme l'un de ses saints. Goloubinsky, *Histoire de la canonisation des saints dans l'Église russe*, Moscou, 1903, p. 140. Le métropolitain Philarète l'appelle le Chrysostome russe; le métropolitain Macaire le considère comme le plus grand écrivain des trois premiers siècles du christianisme russe; Sukhomlinov reconnaît en lui le repré-

sentant le plus illustre de la tradition byzantine dans l'ancienne littérature russe; Goloubinsky est d'avis que ses sermons sont des modèles parfaits d'éloquence chrétienne.

Ses prières, selon Ponomarev, forment ce qu'il y a de plus beau dans l'écologie russe. Elles sont adressées au Père, au Fils et à la sainte Vierge. L'une d'elles, adressée aux apôtres Pierre et Paul, contient une notice abrégée de leur martyre, et mentionne la venue de saint Jacques en Espagne. *Strannik*, 1880, t. III, p. 260-261. Les sermons, analysés par M. Goloubinsky, *Histoire de l'Église russe*, révèlent, au dire de M^{re} Eugène, p. LXVI, l'influence grecque. L'orateur imite saint Jean Chrysostome, et plusieurs manuscrits de ses œuvres contiennent des versions slaves des homélies du saint docteur. Toutefois, d'après Soukhomlinov, Cyrille de Tourov a subi surtout l'influence des écrivains byzantins postérieurs à saint Jean Chrysostome, p. xv. Il a composé aussi des traités ascétiques, des lettres spirituelles, des allégories morales, et le *Molebnyi kanon*, considéré comme une des plus belles pièces de la poésie liturgique russe. L'authenticité de plusieurs écrits de Cyrille est controversée.

Les prières de Cyrille, *Molitvy na vsiu sedmitsu sv. Kirilla, episkopa Turovskago*, ont paru à Kazan, dans le *Pravoslanny Sobesiednik*, 1857, sect. IV, p. 212-260, 273-351. Le premier éditeur, n'ayant pas un exemplaire complet des œuvres du célèbre écrivain, avait omis ces prières. Elles furent éditées à Vilna : *Molitvy povsednevnyia z mnogikh sv. Otetz Tzerkvi Khristovoy utchitelei... izbrannyi* (Prières de tous les jours choisies dans les œuvres de beaucoup de Pères de l'Église et docteurs du Christ), 1596, 1602, 1635. Elles parurent aussi à Ostrog en 1598 dans le *Pravilo istinnago jivota khristianskago* (Règle de la véritable vie chrétienne), et dans le Psautier édité dans la même ville en 1598. Cf. Karataev, *Opisanie slaviano-russkikh knig*, Saint-Petersbourg, 1883, p. 264-265, 286-288, 296-298, 447-448. Cinq sermons parurent pour la première fois dans le *Sbornik* de 70 discours, qui fut publié à Moscou en 1647 et qui eut plusieurs éditions mentionnées dans l'*Opyt rossiiskoi bibliografii*, par Sopikov, Saint-Petersbourg, 1813, t. I, n. 1388, 1389, p. 234. Kalaidovitch publia 12 sermons de Cyrille et plusieurs autres de ses ouvrages dans les *Pamiatniki rossiiskoi Slovesnosti XII veka* (Monuments de la littérature russe du XII^e siècle), 1821, p. 1-152, avec une étude sur la vie et l'œuvre littéraire du célèbre évêque, p. IX-XLI. Une autre édition des sermons de Cyrille a été donnée par M. S. Sukhomlinov dans les *Rukopisi grafa A. L. Uvarova* (Manuscrits du comte A. L. Uvarov), t. II, *Pamiatniki Slovesnosti*, Saint-Petersbourg, 1858, p. 1-155, avec une savante introduction sur sa vie et ses œuvres, p. VII-LXXII, et une liste des manuscrits des œuvres de Cyrille, p. 155-158. Le même auteur a publié *Une instruction morale inédite de Cyrille de Tourov, Izviesiia de l'Académie impériale des sciences*, Saint-Petersbourg, 1855, t. IV, p. 176-184. Enfin M^{re} Eugène, évêque de Minsk et Tourov, a publié en 1880 à Kiev les œuvres complètes de saint Cyrille de Tourov; elles sont précédées d'un essai historique sur cette ville et sa hiérarchie jusqu'au XIII^e siècle : *Tvoreniia sv. otza nachego Kyrilla episkopa Turovskogo s predvaritel'nym otcherkom istorii Turova i turovskoi ierarkhii do XIII veka*; la vie de Cyrille est, p. LIV-LXXIV.

Ponomarev, *Pamiatniki drevnerusskoi tzerkovno-utcheitnoi literatury* (Monuments de l'ancienne littérature ecclésiastique et instructive russe), Saint-Petersbourg, 1894, t. I, p. 88-198; l'introduction, p. 87-125, contient une étude sur la vie et les œuvres de Cyrille; le t. IV de cette collection, Saint-Petersbourg, 1898, contient la vie de Cyrille d'après les ménologes slaves, p. 74-75; Id., *Saint Cyrille de Tourov et ses prières*, dans le *Strannik*, 1880, t. III, p. 241-261; Chchevrev, *Histoire de la littérature russe, et en particulier de l'ancienne, Mos-*

cou, 1846, t. II, p. 222-244; Id., *Obozrenie russkoi slovesnosti v xiii^e viekie* (Aperçu sur la littérature russe du xiii^e siècle, dans *Izvestiia de l'Académie impériale des sciences*, 1853, t. III, p. 4-7, 83-84; *Nouveaux manuscrits des instructions morales de Cyrille de Tourov*, ibid., p. 24-25, 367-381; Macaire, *Histoire de l'Eglise russe*, Saint-Petersbourg, 1868, t. III, p. 125-181, 316-320; Kataev, *Otcherk istorii russkoi tserkovnoi propovedi*, Odessa, 1883, p. 39-55; Dobroklonsky, *Manuel d'histoire de l'Eglise russe*, Riazan, 1889, t. I, p. 72-73; Goloubinsky, *Histoire de l'Eglise russe*, Moscou, 1901, t. I, p. 793-810; *Russkii biographitcheskii Slovar*, litt. k, p. 647-653; L. K. Gœtz, *Die Echtheit der Mönchsreden des Kyrrill von Turov*, dans *Archiv für slavische Theologie*, 1905, p. 181-195; Martinov, *Annus ecclesiasticus græco-slavus*, 1864, p. 417.

A. PALMIERI.

4. CYRILLE II, métropolit de Kiev et de toute la Russie (1242-1281). On ne sait rien sur sa vie antérieurement à son élévation au siège métropolitain. Goloubinsky soupçonne qu'il fut higoumène ou même simple moine d'un monastère de la Galicie-Volynie. Le prince Daniel Romanovitch lui confia la métropole de Kiev. Cyrille prit possession de son siège, mais dut attendre jusqu'à 1247 pour se rendre à Constantinople et y être confirmé dans sa charge par le patriarche grec. Le nom de Cyrille est attaché à deux monuments de l'ancienne littérature russe. En 1270, il s'adressa au despote bulgare Jacques Sviatislav, lui demandant un exemplaire du *Nomocanon* grec traduit en slave avec des commentaires. *Kormtchiaia kniga*. Le despote fit faire une copie du *Nomocanon* slave gardé au patriarcat de Tirnovo et l'envoya à Cyrille. Dès lors, la *Kormtchiaia kniga*, qui répond au terme grec de Πράξις, exerça une influence considérable sur l'Eglise et la théologie russes; mais au cours des siècles, elle s'accrut de nombreuses tirades contre l'Eglise latine. En 1274, Cyrille, accompagné de l'archimandrite Sérapion, higoumène de la laure Petchersky de Kiev, se rendit à Vladimir, et y tint un synode. Il présenta aux évêques réunis un règlement ecclésiastique, *Pravilo*, comprenant une série de mesures prises en vue de déraciner les abus qui s'étaient glissés dans le clergé russe. Le *Pravilo* fait autorité dans l'ancienne Eglise russe. On le trouve inséré dans la *Kormtchiaia kniga*, ou recueil de canons que régissent l'Eglise orthodoxe. Les actes du synode, le *Pravilo* et le discours de Cyrille qui lui sert de préface contiennent de nombreux détails sur la théologie sacramentaire et la discipline du clergé russe à la fin du xiii^e siècle. Parmi les sermons du métropolit, un des plus intéressants est le *Poutchenie k popom* (*Instruction au clergé*) qui retrace la vie des prêtres de cette époque, condamne les abus contre la discipline, et indique les moyens à prendre pour amener les pécheurs à la pénitence. Philarète attribue à Cyrille II une dizaine de pièces; d'après Macaire, ce nombre doit être réduit à deux seulement.

Le *Pravilo* de Cyrille a paru d'abord dans les *Russkii Dostopamiatnosti* (*Monuments russes*), Moscou, 1815, t. I, p. 106-118; ensuite dans Pavlov, *Pamiatniki drevne-russkago-kanonitckeskago prava* (*Monuments de l'ancien droit canon russe*), dans *Russkaia istoricheskaja biblioteka* de la Commission archéographique de Saint-Petersbourg, 1880, t. VI, p. 83-102. Le même volume contient aussi les lettres attribuées à Cyrille, p. 229-270. Le meilleur travail sur les œuvres de Cyrille II est celui de Macaire, *O sochineniakh mitropolita Kievskago Kirilla II*, *Izvestiia de l'Académie des sciences de Saint-Petersbourg* (section de langue et littérature russes), 1859-1860, t. VIII, p. 161-185; Id., *Histoire de l'Eglise russe*, t. X, p. 383-408; Chévyrev, *Istoriia russkoi slovesnostiprêm uestvenno drevnei*, Moscou, 1846, t. II, p. 222-244; Id., *Obozrenie russkoi slovesnosti*, dans les *Izvestiia de l'Académie impériale des sciences*, 1853, t. III, p. 83-84.

Macaire, *Histoire de l'Eglise russe*, t. IV, p. 7-13, 305-306; Philarète, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe*, Saint-

Petersbourg, 1884, p. 58-62; *Cyrille II, métropolit de Kiev et de toute la Russie, Additions aux traductions russes des œuvres des saints Pères*, 1843, n. 4, p. 414-432; A. Pavlov, *Pervonatchalni sloviaon-russkii nomokanon* (*Le Nomocanon slavo-russe primitif*), Kazan, 1869; Philarète, *Cyrille II, métropolit de Kiev, et le synode de Vladimir*, dans les *Viedomosti de l'éparchie de Vladimir*, 1867, n. 22; Dobroklonsky, *Manuel d'histoire de l'Eglise russe*, Riazan, 1889, t. I, p. 138, 139; Znamensky, *Manuel d'histoire de l'Eglise russe*, Saint-Petersbourg, 1896, p. 79-80; Goloubinsky, *Histoire de l'Eglise russe*, Moscou, 1900, t. II, p. 50-89.

A. PALMIERI.

5. CYRILLE NAOUMOV, théologien russe, né à Kalouga le 25 décembre 1823; en 1851 professeur extraordinaire de théologie pastorale à l'Académie ecclésiastique de Saint-Petersbourg, évêque de Melitopol en 1857, il est mort le 10 février 1866. Il est l'auteur d'un cours de théologie pastorale : *Pastyrskoe Bogoslovie*, Saint-Petersbourg, 1853, 1855, 1857, très estimé dans l'Eglise russe. Il y fait souvent appel à l'ancienne et nouvelle législation russe et aux décisions du saint-synode. L'exposition est sèche et aride.

Titov, *Preosu Kirill Naumov, episkop Melitopolskii, byvshii nastoiatel' russkoi dukhovnoi missii v Ierusalime* (*Cyrille Naoumov, évêque de Melitopol, ancien recteur de la mission russe de Jérusalem*), Kiev, 1902, biographie très détaillée; Elisabeth Bulgakov, *L'évêque Cyrille de Melitopol d'après ses lettres au métropolit Macaire Boulgakov*, dans *Russkaia Starina*, Saint-Petersbourg, 1889, p. 795-804; 1890, p. 131-142, 187-208, 211-220; *Pamiati preosu Kirilla, episkopa Melitopolskago*, Kazan, 1904.

A. PALMIERI.

6. CYRILLE TRANKVILLION-STAVROVETZKY, hiéromoine et prédicateur de la laure Petchersky de Kiev, en 1628 recteur du monastère de l'Assomption d'Életz à Tchernigov. Sa mort eut lieu après 1646. Il a publié un ouvrage intitulé : *Le miroir de la théologie* (*Zertzalo bogoslovii*), imprimé au monastère de Potchaev en 1618, et réimprimé en 1679, 1692, 1695. Karatev, *Opisanie slaviano-russkikh knig*, Saint-Petersbourg, 1883, p. 343-344. C'est un essai de théologie dogmatique divisé en trois parties : dans la première il est question de l'essence de Dieu, dans la seconde du monde quadruple, c'est-à-dire des anges, de la terre et du ciel, de l'homme et des esprits diaboliques, dans la troisième des ténèbres et de la lumière et de l'éternité bienheureuse. Dans ses démonstrations l'auteur utilise les données des sciences naturelles de son temps, parle des éléments de la terre et considère l'homme au point de vue physiologique, etc. Un autre ouvrage intitulé : *Perlo mnogotziennoe*, imprimé à Tchernigov en 1646 et à Moghilev en 1690, Karataev, p. 516, contient des considérations sur les remèdes contre le péché, sur le jugement dernier et la fin du monde, et des louanges à la sainte Vierge, aux esprits angéliques et aux apôtres. Cyrille Trankvillion eut du renom comme prédicateur. Ses sermons sur les évangiles des dimanches et des fêtes eurent plusieurs éditions au xviii^e siècle et avaient été brûlés à Moscou par ordre du tsar en 1627 : on les accusait de soutenir les doctrines de l'Eglise romaine.

Philarète, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe*, Saint-Petersbourg, 1884, p. 187-188; Id., *Histoire de l'Eglise russe*, Saint-Petersbourg, 1895, p. 554-555, 573-586; *Zapiski de la faculté d'histoire et de philologie de l'université impériale de Saint-Petersbourg*, 1900, t. LIV, p. 156-157; Philarète, *Descriptio historice et statistice de l'éparchie de Tchernigov*, Tchernigov, 1873, t. III, p. 2-11; Éfrémov, *Matériaux pour servir à l'histoire de la littérature russe*, Saint-Petersbourg, 1867; P. Zabielin, *Uitchitelnoe evanghelie Kirilla Trankvillionstavrovetskago*, dans *Rukovodstvo dia selskikh pastyrei*, Kiev, 1873, t. I, p. 272-279, 302-309, 403-411, 448-453, 568-573; t. II, p. 71-79, 200-205, 271-278, 328-334, 416-422, 466-471, 486-491; Kataev, *Otcherk istorii russkoi tserkovnoi propovedi*, Odessa, 1883, p. 414-418.

A. PALMIERI.

7. CYRILLE DE SAINTE-MARIE est né le 5 mai 1662 à Milan, où il entra chez les carmes déchaussés en 1678. Les cours qu'il donna comme professeur de théologie portaient ce caractère de clarté et de profondeur qui distinguait leur auteur. Il mourut à Lodi, en mai 1733, après une vie toute consacrée à la piété et à l'étude. Il a publié un résumé de la célèbre théologie de Salamanque sous le titre de *Theologia juxta sacras litteras, concilia et sanctos Patres*, in-4°, Crémone, 1720, et a laissé en manuscrits *Consultationes variae tam de jure canonico quam de aliis rebus sacris*, ainsi que *Decisiones plures de casibus ad theologiam moralem pertinentibus*.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 365 ; Henri du T.-S.-Sacrement, *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum exalceatorum*, Savone, t. I, p. 149.

P. SERVAIS.

8. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, hagiographe et historien byzantin du VI^e siècle, naquit en Palestine, dans la riantة ville de Scythopolis, aujourd'hui Beisan, non loin du Jourdain, vers l'année 524. Comme ses parents étaient fort pieux et offraient d'ordinaire l'hospitalité à saint Sabas, ils laissèrent leur jeune enfant suivre la vie religieuse, d'abord dans son pays natal, ensuite dans les monastères de la Judée. A la fin de 543, Cyrille se retirait au couvent de Calamon, près de Jéricho, et, en juillet 544, il se faisait inscrire parmi les religieux de Saint-Euthyme. Le 21 février 555, après l'expulsion des moines origénistes de la Nouvelle Laure, qui avaient troublé, de leurs clameurs et même de leurs bandes armées, la Palestine pendant près de vingt ans, Cyrille était désigné pour habiter la Nouvelle Laure. Il y resta jusqu'aux premiers mois de l'année 557, où il s'était procuré une cellule à la laure de Saint-Sabas. C'est là, selon toutes les probabilités, qu'il mourut à une date qui n'est pas connue, mais qui ne doit pas être fort éloignée de 557.

Cyrille de Scythopolis passe aux yeux des connaisseurs pour un des meilleurs hagiographes grecs, peut-être même pour le meilleur. Il a laissé au moins sept vies de saints, éditées maintenant : 1^o *Vita S. Euthymii*, dans les *Ecclesiæ græcæ monumenta* de Cotelier, édit. des mauristes, Paris, 1692, t. IV, p. 1-99 ; la recension de Métaphraste se trouve dans Cotelier, t. II, et dans P. G., t. CXIV ; 2^o *Vita S. Sabbæ*, dans Cotelier, *op. cit.*, t. III, p. 220-376 ; un russe, M. Pomjalovski, a reproduit l'édition grecque de Cotelier, en y ajoutant une ancienne traduction slave, in-8°, Saint-Petersbourg, 1890, p. 1-533 ; 3^o *Vita S. Joannis Silentarii*, dans les *Acta sanctorum*, t. III maii, en appendice, p. 16-21 ; 4^o *Vita S. Cyriaci*, dans les *Acta sanctorum*, t. VIII septembris, p. 147-158 ; 5^o *Vita S. Theodosii*, dans Usener, *Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos*, Leipzig, 1890, p. 105-113 ; 6^o *Vita S. Theognii*, dans les *Analecta bollandiana*, 1891, t. X, p. 113-118, et dans le *Pravosl. Pal. Sbornik*, Saint-Petersbourg, 1892, édition de M. Papadopoulos Kerameus ; 7^o *Vita S. Abramii*, éditée d'après la version arabe dans *Al-Machriq*, Beyrouth, 1903, t. VIII, p. 258-265 (voir aussi *Analecta bollandiana*, 1905, t. XXIV, p. 350-356 ; *Byzantinische Zeitschrift*, Munich, 1905, t. XIV, p. 509-518 ; *Échos d'Orient*, 1905, t. VIII, p. 290-294), et d'après l'original grec par H. Grégoire dans la *Revue de l'Instruction publique en Belgique*, 1906, t. XLIX, p. 281-296, et Kl. Koikylidès dans la *Néa Σιών*, Jérusalem, 1906, t. IV, supplément, p. 1-7. Ces sept biographies forment aujourd'hui, chacune prise à part, un tout complet. Tel ne paraît pas avoir été le but de l'auteur, qui éditait séparément la vie de saint Euthyme et celle de saint Sabbas et se proposait de grouper toutes les autres petites biographies dans un seul ouvrage. La mort ne lui laissa pas le temps de mener à bout son dessein.

Les ouvrages de Cyrille de Scythopolis constituent une

source hors de prix pour l'histoire des querelles religieuses en Orient, pendant les V^e et VI^e siècles, depuis le concile de Chalcédoine, 451, jusqu'à après le concile des Trois-Chartres, 553. Ils composent même souvent notre unique information pour les querelles monophysites et origénistes. Tous les critiques s'accordent à vanter son sens historique et sa grande impartialité.

Pour la vie et les œuvres de Cyrille de Scythopolis, voir Usener, *Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos*, Leipzig, 1890, préface, et surtout F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert*, Munster, 1890, p. 1-25, où sa chronologie est particulièrement étudiée. Cf. UL Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2^e édit., t. I, col. 1097.

S. VAILLÉ.

CYRUS, patriarche grec monothélite d'Alexandrie, au VII^e siècle. La première fois que nous rencontrons ce personnage, c'est à Phasis, métropole de la province de Lazie, sur la mer Noire. Cyrus était métropolitain de cette ville, lorsque, en l'année 626, durant un long séjour qu'il fit dans ces contrées, l'empereur Héraclius tâcha de gagner le prélat aux idées monothélites, que Sergius, patriarche de Constantinople, répandait dans l'ombre et pour lesquelles il recrutait des adhérents de marque. Cyrus fut donc prié d'approuver un décret de l'empereur à Arcadius, archevêque de Chypre, et une lettre du patriarche Sergius au même Arcadius, deux écrits, dans lesquels il était défendu « de parler des deux énergies de Notre-Seigneur Jésus-Christ après l'union des deux natures. » Cyrus protesta tout d'abord contre cette doctrine, qui lui paraissait être en contradiction avec le tomos du pape saint Léon I^{er}, mais, remarque-t-il lui-même, « je reçus l'ordre de me taire à l'avenir sur ce point, de ne pas contredire et de te (Sergius) demander de nouvelles instructions sur la nécessité d'admettre, après l'union des deux natures, une seule énergie dirigeante. » Cyrus écrivit, en effet, aussitôt à Sergius une lettre, d'où nous avons extrait ces renseignements. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 557-561. On a la réponse de Sergius, Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 524-528, laquelle, d'après le *Libellus synodicus*, Mansi, t. X, col. 606, aurait été rédigée dans un synode tenu à Constantinople en 626 ou 627. Sergius y confirme pleinement Cyrus dans les idées monothélites que lui avait déjà suggérées l'empereur et il lui envoie à cet effet tous les documents qu'il avait réunis depuis quelques années afin de conquérir des adeptes.

Pour tant de bonne volonté, Cyrus obtint en récompense le siège patriarcal d'Alexandrie, que l'empereur lui fit offrir, après la mort de Georges II, entre les mois de mai et d'août de l'année 631, d'après A. von Guttschmid, *Kleine Schriften*, Leipzig, 1890, t. II, p. 478, à l'automne de la même année, d'après A. Butler, *The arab conquest of Egypt*, Oxford, 1902, p. 176. Il arriva en Égypte avec les pouvoirs d'*augustalis* ou de vice-roi, et rien que du bruit de sa venue mit en fuite le patriarche copte Benjamin, qui quitta Alexandrie. Réunissant entre ses mains les deux pouvoirs, spirituel et temporel, Cyrus, le terrible Mukaukas (le Caucasienn), comme l'appellent les indigènes, avait pour programme déterminé d'opérer l'union de l'Église copte ou mieux des diverses Églises coptes avec l'Église byzantine officielle. Il s'y employa de son mieux, ne reculant pas au besoin devant la persécution, mais ses cruautés, loin de ramener les dissidents, eurent pour résultat de les exaspérer contre la domination byzantine et de les préparer à l'occupation arabe. Cependant, avec sa formule ambiguë monothélite, Cyrus obtint un petit succès. Le 3 juin 633, il réconciliait avec l'Église grecque la secte des théodosiens, fraction importante du parti monophysite d'Égypte. La lettre et le document d'union en 9 articles, souscrit par les théodosiens et qu'il envoya à Sergius après la cérémonie, Mansi, t. XI, col. 561-568, montrent bien que c'est la doctrine catho-

lique des deux énergies et des deux volontés dans le Christ qui fit les frais de cette réconciliation. Sergius n'en exprima pas moins ses remerciements à son ami. Mansi, t. x, col. 971-976. Il n'en fut pas de même du moine palestinien Sophrone, qui avait assisté à l'entrevue d'Alexandrie entre les théodosiens et les catholiques. Il protesta tout haut contre une pareille union et alla tout aussitôt se plaindre à Constantinople auprès de Sergius, qu'il ne soupçonnait pas du complot et qui le tranquillisa sur l'orthodoxie de son confrère. *P. G.*, t. xci, col. 133, 333; Mansi, t. xi, col. 529 sq. Sur ces entrefaites, Sophrone devenait patriarche de Jérusalem et le pape Honorius, trompé par les lettres de Sergius, prenait en 634 fait et cause pour Cyrus contre Sophrone et interdisait à l'avenir l'emploi des expressions *une* ou *deux énergies*. Mansi, t. x, col. 527 sq. Un peu plus tard cependant, Honorius revint à de meilleurs sentiments à l'égard de Sophrone. Il négocia avec les ambassadeurs que ce dernier lui avait envoyés et les pria de déterminer leur patriarche à ne plus employer l'expression de *deux énergies*; en retour, il s'engageait à prier Cyrus de ne plus employer l'expression d'*une énergie*. De fait, Honorius nous dit lui-même, Mansi, t. xi, col. 580 sq., qu'il écrivit dans ce sens des lettres particulières à Sophrone, à Cyrus et à Sergius. En somme, la question n'avait pas fait un pas et Cyrus pouvait se vanter d'avoir pour lui la cour romaine.

A l'automne de l'année 638, Sergius renouvelait la discussion en faisant publier par Héraclius l'*Ecthèse*, édit dogmatique composé par le patriarche de Constantinople lui-même en 636. Mansi, t. xi, col. 9. Cyrus fit lire publiquement l'*Ecthèse* et en remercia Sergius par une lettre que nous avons encore, Mansi, t. x, col. 1004 sq., et qui date d'octobre ou de novembre 638. Son adhésion au monothélisme n'est donc pas contestable, et saint Maxime de Chrysopolis, comme

les conciles du Latran en 649 et de Constantinople en 680-681, le représentent toujours comme un des principaux chefs de cette hérésie. Néanmoins, il importe de bien remarquer que Cyrus ne connut probablement pas les condamnations portées par les papes, successeurs d'Honorius, contre la doctrine d'une seule énergie et d'une seule volonté. Les derniers jours de Cyrus furent surtout occupés par l'invasion arabe. Son titre de vice-roi l'obligeait à prendre des mesures politiques et militaires contre les envahisseurs; il ne faillit pas à ce devoir. Il s'illustra pendant le siège de Babylone ou le Caire et conclut avec les assiégeants un traité, que la cour byzantine jugea trop défavorable, 640. Disgracié et exilé pour ce motif, l'actif patriarche revint au pouvoir en septembre 641 et défendit Alexandrie contre les Arabes. Il eut la tristesse, avant sa mort, survenue le 21 mars 642, de se voir encore une fois destitué et d'assister à la prise de sa chère Alexandrie et à la conquête de l'Égypte.

Pour le rôle de Cyrus dans la question monothélite, voir mon article, *Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1902, p. 36-41 du tirage à part; pour son rôle politique et religieux en Égypte, voir A. Butler, *The arab conquest of Egypt*, in-8°, 1902, passim.

S. VAILHÉ.

CZEPANSKI Jean-Laurent, théologien polonais de l'ordre des augustins (xvii^e-xviii^e siècle). On a de lui : *Controversiæ orientalis et occidentalis Ecclesiæ de subjecto potestatis ecclesiasticæ et inerrabili Ecclesiæ regimine*, Varsovie, 1699.

Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. iii, p. 462; Hutter, *Scriptores ordinis eremitarum S. Augustini*, etc., dans *La Ciudad de Dios*, 1883, t. vi, p. 155; *Encyk. koscielna*, Varsovie, 1874, t. iii, p. 467; Hurter, *Nomenclator*, t. ii, col. 389.

A. PALMIERI.

110582



BX841 .D68 1899 vol.3

Vacant, Alfred, 1852-1901.
Dictionnaire de théologie
catholique, contenant l'exposé

39967001317481

